



گونه‌شناسی اندیشهٔ منجی موعود در ادیان

نویسندگان: علی موحدیان عطار، سید سعید منتظری،
مصطفی فرهودی، صادق ابوطالبی، ابوالقاسم جعفری،
محمدعلی رستمیان، اسدالله آژیر، مهرباب صادق‌نیا،
محمدحسن محمدی مظفر، مهدی فرمانیان،
محمد نصیری و محمد جاودان
ویراستار علمی: علی موحدیان عطار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان / جمعی از نویسندگان؛ ویراسته علی موحدیان عطار. - قم:

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

۵۰۲ ص. - (دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۶۹)

ISBN: 978-964-8090-66-6

۸۵۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

نمایه.

۱. موعودگرایی. الف. موحدیان عطار، علی، ویراستار. ب. دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲۰۶/۱

۱۳۸۸ گ ۹ / ۴۷۵ BL

۱۹۶۱۶۱۶

کتابخانه ملی ایران

گونه‌شناسی
اندیشهٔ منجی موعود
در ادیان

نویسندگان: علی موحدیان عطار، سید سعید منتظری،
مصطفی فرهودی، صادق ابوطالبی، ابوالقاسم جعفری،
محمدعلی رستمیان، اسدالله آذیر، مهرباب صادق‌نیا،
محمدحسن محمدی مظفر، مهدی فرمانیان،
محمد نصیری و محمد جاودان
ویراستار علمی: علی موحدیان عطار





اشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب

۶۹

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان

- مؤلف: جمعی از نویسندگان
- ویراستار علمی: دکتر علی موحدیان عطار
- ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۹
- تعداد: ۲۰۰۰ جلد
- قیمت: ۸۵۰۰ تومان
- شابک: ۶ - ۶۶ - ۸۰۹۰ - ۹۶۴ - ۹۷۸

• مراکز پخش:

تهران، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش بامشاد، شماره ۵۲۵،
پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی) تلفن: ۵-۳۰۳-۸۸۹۴۰۳۰۳ (۰۲۱)
قم، شهرک پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق(ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب
تلفن: ۱۳-۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵۱) نمابر: ۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵۱)

www.urd.ac.ir

email: press@urd.ac.ir

www.adyan-eshop.ir

به نام خداوند جان و خرد

اندیشه نجات و منجی موعود از فراگیرترین اندیشه‌های بشری است. شاید بتوان اندیشه نجات و منجی موعود را در ردیف گسترده‌ترین دلمشغولی‌های عمومی بشر، همچون اندیشه توحید، تداوم حیات پس از مرگ، و ضرورت ارتباط آسمان با زمین دانست. کمتر قوم و ملت و دینی را سراغ داریم که به‌نوعی در آرمان نجات و نجاتگری کاریزماتیک سر نکند. اما این اندیشه در هر جا به‌گونه‌ای جلوه‌گر شده است و، در عین حال که شباهت بسیاری میان مصادیق مختلف آن قابل تشخیص است، نقاط تمایز فراوانی را نیز می‌توان یافت. این جستار کوششی علمی است برای شناخت انواع و مصادیق متنوع این اندیشه و میزان اصالت، گستردگی و تأثیر آن در ادیان زنده جهان.

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب به منظور مطالعه و تحقیق در ابعاد مختلف ادیان جهان، و به هدف ایجاد زمینه همگرایی میان حق‌باوران، و با این فکرت که معرفی ابعاد جهانی اندیشه منجی و نجات موعود می‌تواند به تقویت این همگرایی مقدس مدد رساند، از سالیانی پیش، به تدوین پروژه‌ای بزرگ در این خصوص دست یازید، تا شاید کمبود آثاری عالمانه و قابل مراجعه را تا حدودی برآورده ساخته باشد.

اثری که اکنون پیش رو دارید، حاصل طراحی و مدیریت علمی جناب آقای دکتر علی موحدیان عطار و تلاش طولانی مدت و سنجیده گروهی از محققان است که هر کدام در حوزه تخصص خویش، بخشی از این پروژه سنگین را به پیش برده‌اند.

در پایان مراتب سپاس فراوان خود را از مدیر علمی طرح که هوشمندانه و دلسوزانه در همه مراحل طرح هم‌پای پژوهشگران حرکت کردند و نیز از نویسندگان ارجمند بخش‌های مختلف که با دقت و امعان نظر، اثری ارزشمند و درخور تحسین ارائه کردند، ابراز می‌داریم و امیدواریم که این جستار، آغازی باشد برای پژوهش‌های عمیق‌تری در این حوزه تخصصی.

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۹
۱. مقدمه: کلیاتی درباره‌ اندیشه منجی موعود (علی موحدیان عطار)	۱۹
۲. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین زرتشتی (سید سعید منتظری، مصطفی فرهودی)	۳۳
۳. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین هندو (صادق ابوطالبی)	۶۳
۴. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین بودا (ابوالقاسم جعفری)	۸۱
۵. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی (محمدعلی رستمیان)	۱۳۱
۶. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت (اسدالله آزیر)	۱۶۷
۷. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت (مهراب صادق‌نیا)	۲۲۱
۸. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در قرآن و سنت نبوی (محمدحسن محمدی مظفر)	۲۶۱
۹. بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام (مهدی فرمانیان)	۲۸۷
۱۰. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذاهب اهل سنت (مهدی فرمانیان)	۳۳۳
۱۱. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در عرفان و تصوف اسلامی (محمد نصیری)	۳۶۱
۱۲. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تشیع (محمد جاودان)	۴۰۹
۱۳. جوهره مهدویت (علی موحدیان عطار)	۴۵۳
نتایج (علی موحدیان عطار)	۴۷۳
نمایه	۴۹۹

پیش‌گفتار

در زمانه ما اندیشه نجات و منجی موعود، یا همان موعودباوری - که در غرب عموماً، آن را با مسیحاگرایی،^۱ آینده‌گرایی^۲ و هزاره‌گرایی^۳ در یک ردیف طبقه‌بندی می‌کنند - شاید بیش از هر زمان دیگری مورد توجه قرار گرفته است. این بار، اما اهمیت موضوع فقط در این نیست که بسیاری از ملت‌ها و مذاهب جهان موعودباورند، بلکه در آن است که موعودباوری به عنوان یک پدیده دینی رو به رشد، می‌رود تا در معادلات سیاسی و فرهنگی به صورتی تأثیرگذار مطرح شود. برای مسلمانان - به‌ویژه شیعیان - ، اهمیت موضوع از آن رو دوچندان می‌گردد که بر این باورند مهدی موعود ایشان «مهدی امت‌هاست» و بنابراین، اندیشه منجی موعود در ادیان را، اندیشه‌ای هم‌سو با اهداف دینی و معنوی خویش و مفید برای آنها می‌انگارند. شاید به همین سبب باشد که در سال‌های اخیر و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به مطالعات مربوط به موعودباوری در ادیان، توجه ویژه‌ای شده است.

اما آیا همه مصادیق اندیشه منجی موعود در ادیان و ملل، هم‌سو با آرمان‌های موعودگرایانه اسلام و تشیع ارزیابی می‌شود؟ آیا همه موعودباوری‌ها در ادیان مختلف به یک گونه‌اند؟ آیا می‌شود موعود همه ادیان را مهدی موعود(ع) دانست؟ آیا طرح اندیشه منجی موعود و دامن زدن به این بحث در جهان و جلب توجه همگان به این اندیشه و مدافعان آن در میان ادیان و ملت‌ها به سود جامعه جهانی، انسانیت و معنویت است؟ این اندیشه با صلح جهانی بیشتر نسبت دارد یا با جنگ جهانی؟ اینها و دهها پرسش مشابه دیگر در این زمان فراروی ما خودنمایی می‌کند و پاسخ می‌طلبد؛ پاسخی نه صرفاً از روی رهیافت‌های ایمانی و ایدئولوژیک، بلکه، از سر تحقیق و صداقت علمی.

1. messianism

2. futurism

3. millennialism

اما، با وجود صرف هزینه‌ها و وقت بسیار، به نظر نمی‌رسد آنچه تاکنون، به‌ویژه در حوزه پژوهش‌های فارسی، در این باره صورت گرفته است در برآورد این ضرورت کامروا بوده باشد.

آسیب‌شناسی مطالعات موعودی

با همه گسترشی که مطالعات و تحقیقات در باب موعودباوری در دهه اخیر داشته است، کمتر به گزارش یا تحلیلی عمیق و اصولی در این باره برمی‌خوریم. این مطالعات به‌طور عمومی از چند سو دچار آسیب بوده است:

۱. توجه صرف به شباهت‌های ظاهری و عدم توجه به تفاوت‌ها و ویژگی‌های فردی و نوعی اندیشه نجات و منجی موعود در هر یک از ادیان، به‌مانند هر اندیشه دینی دیگر، در چارچوب دینی و فرهنگی خاص همان دین معنا می‌یابد و درست به‌همین سبب است که این اندیشه در هر کجا، ویژگی‌های آن دین و فرهنگ را به خود می‌گیرد. گذشته از این، در هر یک از ادیان، این اندیشه می‌تواند از خاستگاه متفاوتی سرآغاز گرفته باشد، یا مقصد و آرمان دیگری را در سر پیرورد، یا موعودی با ویژگی‌های ماهوی متمایزی را نوید دهد، یا اینکه جوهره‌ای، خاص خود، داشته باشد. در نظر نیاوردن این زمینه‌های تمایز و روی آوردن به شباهت‌های ظاهری، می‌تواند موجب دور شدن مطالعات ما از واقعیت‌های مهم موجود در این موضوع گردد.

۲. تکیه بر منابع غیر معتبر و سطحی

اگرچه این نقیصه در هر تحقیق و مطالعه‌ای آسیبی جدی به شمار می‌رود، اما در مطالعات موعودباوری در ادیان زمینه گسترده‌تری داشته است. شاید این وضعیت، از کمبود منابع در زمینه ادیان - به‌طور عام - و محدودیت بیشتر منابع در باب اندیشه منجی موعود در ادیان - به‌طور خاص - ناشی باشد. بخش قابل توجهی از آثاری که در گذشته - به‌ویژه در حوزه مطالعات فارسی - درباره موعودباوری در ادیان منتشر شده است و شماری از این آثار که هم‌اکنون به صورت کتاب یا مقاله عرضه می‌شود، آشکارا از این آسیب رنج می‌برد. شور تبلیغی و ترویجی برخی نویسندگان، سبب شده تا بی‌آنکه زحمت مراجعه به منابع معتبر و دست اول در زمینه ادیان را به خود دهند، به هر نوشته چاپ‌شده‌ای که درباره موعودباوری در ادیان سخنی رانده است، به مثابه

سندی علمی استناد کنند؛ در حالی که بسیاری از این نوشته‌ها تقلیدی است، یا در نهایت از روی گزارش‌های سطحی و غیر علمی اقتباس شده است.

۳. عدم اعتنا به برداشت و تفسیر پیروان هر دین از متون مقدس خود

به‌طور مسلم، متون مقدس و اصلی هر دین از مهم‌ترین منابع مطالعاتی اندیشه‌ها و آموزه‌های آنهاست. اما نمی‌توان برای مطالعه آموزه‌های در یک دین، صرفاً به مراجعه به این متون بسنده کرد، و برداشت و فهم و تفسیر پیروان آن دین را نادیده گرفت؛ زیرا: اولاً، آموزه‌های هر دین فقط در متون مقدس و اصلی آن شکل نهایی نمی‌گیرد، بلکه در طی سنتی تاریخی، تکامل می‌یابد یا منکشف می‌شود.

ثانیاً، برداشت پیروان هر دین از متون خود، که در سنت تفسیری آنان منعکس است، از اهمیت زیادی برخوردار است. به هر حال آنان مخاطبان اولیه و اصلی آن متون هستند و بر خلاف ناظر بی‌طرف، با آن پیوندی ایمانی و تجربی برقرار کرده‌اند. چه بسا از کنار هم نهادن فقرات مربوط به آموزه‌های در متون مقدس و اصلی ادیان، به نتایجی دست یابیم که پیروان آن دین - کمّاً یا کیفاً - با آن موافق نباشند. این برداشت درون‌دینی از هرچه ناشی شده باشد، به لحاظ تفسیری معنادار است و نباید بی‌اعتنا از کنار آن گذشت.

ثالثاً، بازخورد آموزه‌هایی که در متون مقدس و اصلی هر دین مطرح می‌گردد در تاریخ تحولات و نیز، در حیات دینی پیروان آن، دربردارنده حقایق مهمی است و می‌تواند از مفهوم و اهمیت آن آموزه‌ها در آن دین، حکایت کند. مطالعه اندیشه منجی موعود نیز از این حقایق روش‌شناختی مستثنا نیست.

۴. توجه صرف به برداشت پیروان از متون مقدس

به‌رغم واقعیت پیش‌گفته، نباید به این حقیقت بی‌توجه بود که برداشت‌ها و تفسیرهای پیروان از متون مقدس و اصلی دین خود می‌تواند متأثر از شرایط و اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آنان باشد و، در نتیجه، تکیه صرف بر این برداشت‌ها و تفسیرها در مطالعه آموزه‌های ادیان مختلف می‌تواند ما را از ماهیت واقعی این آموزه‌ها دور سازد. چه بسا، پیروان یک دین، در شرایط و اوضاع خاصی، از اذعان به وجود اندیشه‌ای مانند منجی موعود در دین خود سر باز زنند، یا بنا به دلایل و عللی از تفسیر علمی فقرات متن مقدس خود درباره نجات و منجی موعود خودداری ورزند. در این صورت، تکیه صرف و غیرتحلیلی به این قرائت‌ها می‌تواند رهزن و گمراه‌کننده باشد.

۵. تکیه بر قرائتی خاص و عدم اعتنا به دیدگاه‌های مختلف در هر دین

صرف نظر از جایگاهی که آموزه‌ای مانند منجی موعود ممکن است در متون مقدس و اصلی هر دینی داشته باشد، میزان اقبال گرایش‌ها و قرائت‌های مختلفی که معمولاً در هر دینی وجود دارد، به این آموزه متفاوت است. معمولاً جریان‌ها و گرایش‌های رادیکال و انقلابی، اقلیت‌های تحت فشار و نیز گرایش‌های باطنی، توجه بیشتری به این نوع آموزه‌ها دارند؛ و برعکس، جریان‌ها و گرایش‌های محافظه‌کار، اکثریت حاکم یا وابسته به قدرت و نیز، جریان‌های ظاهرگرا در هر یک از ادیان، به این‌گونه آموزه‌ها اعتنای کمتری می‌کنند. بنابراین، اگر در مطالعه اندیشه منجی موعود در ادیان، بر یکی از این قرائت‌ها تکیه کنیم و دیگر برداشت‌ها و دیدگاه‌ها را به حساب نیاوریم، بی‌گمان در بازجست حقیقت ناموفق خواهیم ماند.

۶. عدم روشمندی

گرچه روشمندی، شرط هر تحقیق عالمانه‌ای است، فقدان این شرط در بسیاری از آثار مربوط به اندیشه منجی موعود در ادیان بیشترین این آثار را کم‌فایده ساخته است. آثار نسبتاً پرشماری که درباره این موضوع منتشر می‌شود کمتر بر پایه روش، رویکرد و ساختار عالمانه و متناسبی صورت می‌گیرد. در یک مطالعه روشمند در باب موضوع موعودباوری در ادیان بایستی آگاهانه به موارد زیر اندیشید و متناسب با آن عمل کرد:

الف) غرض ما توصیف صرف اندیشه منجی موعود در وضع فعلی یک دین است، یا که می‌خواهیم تاریخ پیدایش و تحولات و وقایع مربوط به آن اندیشه را گزارش کنیم؟ در صورت نخست، علاوه بر توصیف، آیا می‌خواهیم از ابعاد و عناصر فرعی و عارضی به سوی امور جوهری آن اندیشه نیز، حرکت کنیم و ویژگی‌های نوعی آن اندیشه را در آن دین معلوم سازیم؟ در صورت دوم، آیا به کشف ربط و پیوند این اندیشه با دیگر پدیده‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی و ریشه و خاستگاه آن نیز می‌اندیشیم؟

ب) آیا علاوه بر اینها، قصد مقایسه این اندیشه با موارد مشابه آن در ادیان دیگر را هم داریم، تا مطالعه ما صورت مقایسه‌ای به خود بگیرد؟

ج) آیا از زاویه خاصی (مثلاً متن‌شناختی، لغت‌شناختی و یا جامعه‌شناختی) به این اندیشه می‌پردازیم؟ در صورت پاسخ مثبت از کدام زاویه؟

د) آیا ذهنیت یا پیش‌فرض خاصی بر مطالعه ما حاکم است که خود از آن آگاهیم و می‌خواهیم آگاهانه آن را در این مطالعه به کار ببریم، یا سعی می‌کنیم حتی‌الامکان فارغ از هر نوع ذهنیت و پیش‌فرضی به این مطالعه دست یازیم؟

ه) با توجه به این نوع ملاحظات، و با در نظر گرفتن ماهیت اندیشه منجی موعود در ادیان، چه ساختاری برای مطالعه ما مناسب‌تر است؟

و) و بالاخره، منابع مطالعه ما باید شامل کدام دسته منابع باشد، تا به نتایج مطلوب نزدیک‌تر گردیم؟

نبود این گونه پیش‌اندیشی‌ها سبب شده و می‌شود تا مطالعات موعودی، به ویژه در حوزه پژوهش‌های فارسی، عموماً غنای کافی را نداشته باشد. بنابراین، در این جستاری پیش و بیش از هر چیز ضرورت دارد بدانیم اصولاً از مطالعه اندیشه منجی موعود در ادیان در پی حل کدام مسائل و پاسخ به چه پرسش‌هایی هستیم.

مهم‌ترین پرسش‌ها در باب موعودباوری در ادیان

اگر بخواهیم همه آنچه را که در موضوع موعودباوری در ادیان قابل طرح و بررسی است شماره کنیم، بی‌گمان، فهرست طولیلی را باید ترتیب دهیم؛ اما چنانچه بنا باشد مهم‌ترین و کلی‌ترین مباحث مطرح یا قابل بررسی را در چنین مطالعه‌ای در نظر آوریم، شاید بتوان آنها را در ده پرسش اصلی - که البته هر پرسش به پرسش‌های ریز و متعددی قابل تجزیه است - فهرست کرد. این پرسش‌ها به قرار زیر است:

آیا موعودباوری، پدیده‌ای فراگیر و جهانی است؟ اگر آری، در چه گستره‌ای؟ و آیا همه ادیان و مذاهب موعودباورند؟

آیا موعودباوری در همه موارد به یک صورت واحد است یا انواعی دارد؟ این تنوعات در چیست و چگونه می‌توان آنها را دسته‌بندی کرد؟ تا چه حد این اندیشه‌ها، مشترک یا متفاوت‌اند؟

اندیشه منجی موعود در هر یک از ادیان یا جریان‌ات موعودباور به لحاظ اصالت، رسوخ، فراگیری، و سرزندگی چگونه است؟

آیا موعود همه ادیان یکی است؟ آیا امکان تجمیع همه این وعده‌ها در یک وعده جامع و واحد وجود دارد؟

موعودباوری در خاستگاه خود چگونه اندیشه‌ای است؟ آیا برخاسته از اعتقاد به یک پیش‌بینی است، یا تشخیص یک ضرورت تاریخی است، یا ناشی از امیدی روان‌شناختی

در هنگامه بیچارگی‌هاست، و یا چیز دیگری است؟ و آیا اصولاً خاستگاه موعودباوری‌ها یکی است، یا از این حیث متفاوت‌اند؟

نظریه مناسب و قابل قبول برای توجیه فراگیری جهانی اندیشه منجی موعود چیست؟ (وام‌گیری، کهن‌الگوها، واکنش انسانی یک‌سان در برابر فشارهای اجتماعی، انکشاف حقیقتی واحد بر افراد مختلف و...)

آیا اصولاً موعودباوری اندیشه‌ای مثبت و سازنده ارزیابی می‌شود؟ اگر آری، امکانات این اندیشه برای بهبود اوضاع بشر چیست؟ در هر کدام از ادیان، این اندیشه حامل چه انرژی مادی و معنوی‌ای است؟ کدام‌یک از مصادیق موعوداندیشی از این لحاظ برتر است؟

کدام‌یک از مصادیق موعوداندیشی به لحاظ نظری، عملی و ارزشی مستحکم‌تر، مؤثرتر و متعالی‌تر است؟

موعودباوری چه نسبتی با جهانی شدن به عنوان یک نظریه و نیز یک پدیده دارد؟ اندیشه منجی و نجات موعود چه نسبتی با موضوع صلح یا جنگ جهانی دارد؟ آیا نوید صلح می‌دهد، یا وعید جنگ؟ یا که مصادیق آن از این بابت متفاوت است؟ هریک از این مسائل، می‌تواند ذهن پرسش‌گر را به خود مشغول دارد و لاقلاً برخی از آنها می‌تواند موضوع تحقیقاتی مفصل قرار گیرد. بی‌گمان این همه را، نمی‌توان در یک بررسی به دست آورد و برای هریک می‌باید طرح ویژه و مستقلی ریخت، تا آن‌گونه که شایسته است به آن پاسخ داده شود.

این جستار امکان پاسخ به کدام پرسش‌ها را فراهم کرده است؟

این جستار به‌طور خاص و مستقیم برای پاسخ به پرسش‌های دوم و سوم از پرسش‌های بالا جهت یافته است؛ اما، از باب ملازمه، پاسخ پرسش اول را نیز، می‌دهد و زمینه را برای مطالعه و تأمل درباره هفت پرسش دیگر هم فراهم می‌کند و تا حدودی به آن نزدیک می‌گردد. به این ترتیب، بدنه اصلی این جستار به موضوع میزان اصالت، رسوخ، فراگیری و نیز، یک‌پارچگی یا تنوع اندیشه منجی موعود در ادیان اختصاص دارد. به تبع، با این کار، موعودباور بودن یا نبودن همه ادیان و به عبارتی، جهانی بودن یا نبودن اندیشه منجی موعود نیز بررسی خواهد شد؛ اما برای آنکه از اشارات و زمینه‌هایی که این جستار برای پاسخ به هفت پرسش دیگر نیز فراهم می‌آورد بی‌تأمل درنگ‌نداریم، در خاتمه جستار به آنها خواهیم پرداخت.

ساختار تحقیق

این تحقیق در قالب مجموعه مقالات ارائه می‌گردد. در این مجموعه، موضوع اندیشه منجی موعود را در مهم‌ترین ادیان تاریخی و زنده جهان بررسی خواهیم کرد. این ادیان عبارت‌اند از: آیین زرتشتی، آیین هندو، آیین بودا، آیین کنفوسیوس، آیین دائو، یهودیت، مسیحیت و اسلام. آیین‌های سیک، جینه و شین‌تو را به این دلیل از قلم انداخته‌ایم که به جز رگه‌هایی، آن‌ها هم در برخی گرایش‌های نه‌چندان اصلی و یا در لابه‌لای منابع آنان، اندیشه منجی موعود در آنها مطرح نبوده است.

اندیشه منجی موعود البته، منحصر در ادیان تاریخی و زنده نیست؛ به جز دین بدوی (هنوز صورت‌هایی از آن به‌طور پراکنده در مناطقی از آفریقا، مناطق جنگلی هند و استرالیا وجود دارد) که از این گونه مباحث پیچیده بی‌بهره است، گزارش‌هایی از وجود اندیشه نجات و منجی موعود در ادیان خاموش باستانی (ادیان مردم یونان و مصر باستان) و همچنین در ادیان بومی آمریکای مرکزی و آفریقا وجود دارد. علاوه بر این، اندیشه نجات و منجی موعود را در آنچه که امروزه به عنوان ادیان جدید و جریان‌های نوپدید دینی می‌شناسند، نیز، می‌توان بررسی کرد. بیشترین این پدیده‌های دینی جدید موعودی‌اند؛ اما، در این جستار، به سبب برخی تنگناها، از این سه دسته ادیان صرف‌نظر کرده‌ایم؛ باشد که در مجال دیگری به آنها برسیم.

در این مجموعه، برای مطالعه اندیشه منجی موعود در هر دین یک مقاله اختصاص یافته است؛ اما به دلیل اشتراک زیرساخت‌های دینی و فرهنگی آیین‌های کنفوسیوس و دائو، این دو دین را در یک مقاله، با عنوان «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی» بررسی کرده‌ایم. همچنین به دلیل گستردگی و اهمیت اسلام، در این جستار، اندیشه منجی موعود را در این دین در شش مقاله به تفکیک زیر گنجانده‌ایم:

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در قرآن و سنت نبوی(ص)؛

بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام؛

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذهب تسنن؛

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تصوف و عرفان اسلامی؛

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذهب تشیع؛

جوهره مهدویت.

باید اضافه کرد که این جستار در مطالعه اندیشه منجی موعود در هر یک از ادیان و مذاهب، سه محور را دنبال کرده است:

اندیشه منجی موعود در متون مقدس، اصلی و کلاسیک (منابع دینی)؛
 بازتاب اندیشه منجی موعود در تاریخ تحولات آن دین؛
 بازتاب و جایگاه اندیشه منجی موعود در دین‌ورزی و حیات دینی پیروان.

از مطالعه محور اول انتظار می‌رود، اصالت اندیشه منجی موعود در هر دین معلوم گردد. از بررسی محور دوم، می‌خواهیم میزان رسوخ و فراگیری این اندیشه را در دین‌های گوناگون آشکار کنیم. از مطالعه محور سوم، بر آنیم تا میزان سرزندگی و پویایی این اندیشه را در آن دین و مذهب معلوم کنیم.

برای آغاز کار، در این نوشتار، مقاله‌ای به عنوان مقدمه آورده شده است که در ضمن آن کلیاتی درباره موعودباوری، دسته‌بندی‌ها و تنوعات موجود یا محتمل در اندیشه نجات و منجی موعود را برشمرده‌ایم، تا خواننده بتواند این انواع و ویژگی‌ها را در هنگام مطالعه موعودباوری در دین‌های مختلف رصد کند. در این مقدمه، علاوه بر این، خواننده با اصطلاح‌شناسی عمومی این مباحث و نیز با اصطلاح‌های احیاناً خاص این نوشتار آشنا می‌شود.

روش و رویکرد این جستار

هدف غایی این جستار، ورای ارائه گزارشی آکادمیک از اندیشه منجی موعود در ادیان و میزان فراگیری و رسوخ این اندیشه در هر یک از آنها، تبیین گوناگونی و ویژگی‌های نوعی موعودباوری‌ها بوده است. به همین علت، در عین بهره‌گیری از روش‌ها و رویکردهای متناسب با هر یک از محورهای پیش‌گفته، حاصل و برآیند همه را در رویکرد «پدیدارشناسی نوع‌شناختی» به کار گرفته‌است. به این ترتیب، در این جستار از روش توصیفی، تحلیلی و رویکردهای متن‌شناختی، تاریخی - انتقادی و مردم‌شناختی در جای خود، استفاده شده است و در عین حال، کوشیده‌ایم تا داده‌هایی را که برای تبیین ویژگی‌های نوعی هر موعودباوری مفید است فراهم آورده، برجسته کنیم و در جاهای گوناگون، به‌ویژه در بخش پایانی هر مقاله، آنها را برای گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آن دین یا مذهب به کارگیریم.

اگرچه این جستار روش مقایسه‌ای را به‌طور مستقیم برای فهم و تبیین موعودباوری ادیان به کار نگرفته است، اما به‌طور غیر مستقیم، با کنار هم آوردن گونه‌ها و مصادیق مختلف موعودباوری در ادیان، آن هم با ضرب‌آهنگی کم‌وبیش یک‌دست، زمینه را برای مقایسه عالمانه خوانندگان فراهم آورده است. علاوه بر این، نتایج گونه‌شناسانه‌ای که در

مورد موعودباوری هر دین یا مذهب به دست آورده و آنها را با اصطلاح‌شناسی واحد و دسته‌بندی مشخص - که در مقاله مقدمه معرفی شده است - ارائه کرده است، کار را برای مقایسه‌ای سراسر آسان‌تر کرده است.

تنگناها

این تحقیق نیز مانند همه تحقیقات علمی با مشکلات و تنگناهایی روبه‌رو بوده است. نخستین مشکل، نبود محققانی بود که در عین برخورداری از تخصص نسبی در یکی از ادیان، و بهره‌مندی از ویژگی‌های لازم برای تحقیق آکادمیک، به این موضوع علاقه نشان دهند. موضوع موعودباوری در ادیان، به‌ویژه در ایران، متأسفانه وضعیتی شبیه به فیلم‌های مذهبی - تاریخی سال‌های پیشین تلویزیون پیدا کرده است که با انجام دادن کارهای ضعیف و غیر اصولی به صورت ژانری دست‌خورده و ناموفق درآمدن بود. متقاعد کردن پژوهشگران برای ورود به چنین عرصه‌ای خود، باری بر دوش طراح این اثر بوده است.

پس از این، توجیه طرح برای پژوهندگان، مشکل دیگری بود که پیش از هر اقدامی باید انجام می‌گرفت. با وجود این، بیشتر مقاله‌ها سرانجام پس از طی چندین مرحله حک و اصلاح و رد و قبول، سرانجام به وضع مطلوب نزدیک شد. طبیعی است که هر محقق با یکی از روش‌ها یا رویکردهای تحقیقی خو گرفته است و مشکل بتوان کسی را وادار کرد تا از روش و رویه مألوف خویش درگذرد. بنابراین، حتی پس از توجیه کامل و اصلاحات مکرر، این بر عهده مدیر طرح بوده است که با ویرایشی کم و زیاد، مقاله‌ها را به نسق نسبتاً واحدی درآورد. با این همه، هنوز غلبه ناخواسته برخی رویکردها، مانند رویکرد تاریخی - انتقادی، بر بعضی مقاله‌های این مجموعه انکارناپذیر است.

تنگنای دیگر، بی‌سابقه یا لااقل کم‌سابقه بودن تحقیق بر روی این موضوع در برخی ادیان، مانند آیین‌های بودا، کنفوسیوس و دائو بود، که سبب می‌شد تا حتی اگر محقق پذیرای کار در این باره شود، مجبور باشد برای نخستین بار داده‌ها را از لابه‌لای متون اولیه و یا آثار پراکنده بیابد و پاسخ پرسش‌های اصلی این مجموعه را از آنها به‌درآورد. در سایر ادیان نیز، حتی با وجود آثاری که بود، سابقه‌ای برای مطالعه اندیشه منجی موعود با این رویکرد (پدیدارشناسی نوع‌شناختی) نبود و این مسئله، کار را مشکل‌تر می‌کرد.

و آخرین مشکل، کمبود منابع دست اول و معتبر بود. منابع برخی ادیان هنوز به فارسی ترجمه نشده و آنهایی هم که شده است، عموماً چندان قابل اعتماد نیست. منابع دانشگاهی نیز، در این زمینه محدود به مدخل‌های چند دایرةالمعارف و تعدادی تک‌نوشته می‌شد. به این سبب، بسیاری از داده‌های این مجموعه، از لابه‌لای متون تاریخی، الاهیاتی و ادبی به زبان‌های انگلیسی، آلمانی و عربی استخراج و بهره‌برداری شده است.

همکاران پژوهشی

- پژوهندگانی که این اثر را پدید آورده‌اند، به ترتیب حروف الفبا عبارت‌اند از:
- اسدالله آژیر (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه (یهودیت)
 - صادق ابوطالبی (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (آیین هندو)
 - محمد جاودان (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (تشیع)
 - ابوالقاسم جعفری (کارشناسی ارشد)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (آیین بودا)
 - محمدعلی رستمیان (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (ادیان چین)
 - مهرباب صادق‌نیا (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (مسیحیت)
 - مهدی فرمانیان (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (بازتاب تاریخی مهدویت، تسنن)
 - مصطفی فرهودی (کارشناسی ارشد)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (آیین زرتشتی)
 - محمدحسن محمدی مظفر (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (قرآن و سنت نبوی)
 - سعید منتظری (دکتری)، عضو گروه ادیان شرق دانشگاه ادیان و مذاهب (آیین زرتشتی)
 - علی موحدیان عطار (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (مدیر علمی طرح)
 - محمد نصیری (دکتری)، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (تصوف و عرفان اسلامی).



مقدمه

کلیاتی درباره اندیشه منجی موعود

اندیشه نجات موعود - که در بیشتر موارد با باور به موعودی نجات بخش و شخصی (انسانی) قرین است - از فراگیرترین اندیشه‌های بشری است. سراغ این اندیشه را، می‌توان همه‌جا، از ادیان و فرهنگ‌های کهن و باستانی تا جنبش‌های نوپدید دینی، گرفت و معمولاً در هر کجا نمونه‌ای از آن یافت. شاید پس از اندیشه خدا، هیچ فکرتی در میان ابنای بشر چنین فراگیر نشده باشد. البته، این بدان معنا نیست که موعوداندیشی در همه موارد واحد است، بلکه حتی در درون یک دین نیز، با صورت‌های گوناگونی از این اندیشه روبه‌رو می‌شویم؛ اما، کمتر دین و مذهب و ملت و مردمی را می‌یابیم که سر این سودا نداشته و امید نجات و منجی موعودی را، در دل نپرورند.

این حقیقت، دو پرسش را در اذهان برانگیخته است: نخست اینکه، مبدأ یا مبادی موعوداندیشی مردمان چیست و این باور عام از کجا سرچشمه گرفته است؟ دیگر اینکه، گونه‌گونی و تنوع این اندیشه چیست و تا کجاست؟ به‌طور منطقی، پاسخ این دو پرسش را، باید پس از مطالعه تفصیلی درباره اندیشه منجی موعود در ادیان طلب کرد؛ اما در این مجال بجاست گونه‌های موجود یا متصور و نیز نظریات و احتمال‌های مطرح در این باره را از نظر بگذرانیم، تا ذهن ما حین مطالعه این اندیشه در هر دین و مذهب، پاسخ این پرسش‌ها را رصد کند.

گونه‌گونی اندیشه منجی موعود در ادیان

موعوداندیشی در ادیان مختلف با ملاحظاتی به گونه‌های متفاوت تقسیم می‌پذیرد. برخی از این ملاحظات عبارت‌اند از: ماهیت موعود، ماهیت وعده، رسالت معنوی یا اجتماعی موعود، دامنه جغرافیایی یا جمعیتی رسالت وی، آرمان موعود، نقش کیهان‌شناختی منجی موعود و نحوه تحقق تاریخی نجات موعود.

تنوعات موعودباوری به ملاحظه ماهیت امر موعود

موعود شخصی و غیرشخصی

در وهله نخست، موعود ادیان مختلف را به لحاظ نحوه وجود به دو گونه می‌یابیم: موجودی شخصی^۱ یا غیرشخصی^۲ به عبارت دیگر، آنچه وعده داده شده، ممکن است آمدن یک بشر بوده باشد، یا وقوع امری همچون وضعیتی سیاسی، اجتماعی، معنوی یا کیهانی. در فرض اول، موعودی شخصی و در فرض دوم، موعودی غیرشخصی شکل می‌گیرد.

انواع منجی موعود شخصی (بشری)

موعودهای بشری بسته به ملاحظاتی چند، به انواعی تقسیم می‌شوند:

منجی موعود متعین و نامتعین

ادیان را که می‌نگریم، در برخی منجی موعود را، به صورت انسانی خاص با مشخصات فردی منحصر به فرد می‌یابیم؛ به گونه‌ای که گاهی نام پدر و مادر، حسب و نسب و حتی زمان و مکان تولد وی را معلوم کرده‌اند. این گونه موعودها را، می‌توان «متعین» یا «خاص» یا بنا بر یک اصطلاح، «موعود شخصی»^۳ نامید؛ اما در برخی دیگر، موعود را صرفاً با صفات و ویژگی‌هایی معرفی کرده‌اند. بدین‌سان صفت موعود بر هر کسی که آن ویژگی‌ها در وی باشد، قابل اطلاق است. این گونه منجی موعود را می‌شود «موعود نامتعین» و یا «موعود نوعی» نام نهاد.

البته، میزان این تعین یا عدم تعین متفاوت است؛ بدین معنا، که گاهی منجی موعود را چنان دقیق و مشخص توصیف کرده‌اند که فقط بر شخصیت تاریخی یا اساطیری خاص و معلومی دلالت می‌کند (به نظر می‌رسد موعود شیعه دوازده امامی، مسیحیت، و نیز موعود زرتشتیان سنتی، نمونه‌های واضحی از این نوع باشد.) و در برخی موارد فقط با حسب و نسبی کلی او را بر شناسانده‌اند (شاید بتوان موعود مسلمانان اهل سنت را از این قبیل یافت.) اما گاه توصیف‌ها صرفاً نمایان‌گر فردی از پیش تعیین شده است، بی‌آنکه نام و نسب او را ذکر کرده باشند (آموزه‌های موعودی کنفوسیوس از این قبیل می‌نماید.) و گاهی، این عدم تعین ممکن است صرفاً، در حد بیان اوصاف و ویژگی‌های

1. personal

2. impersonal

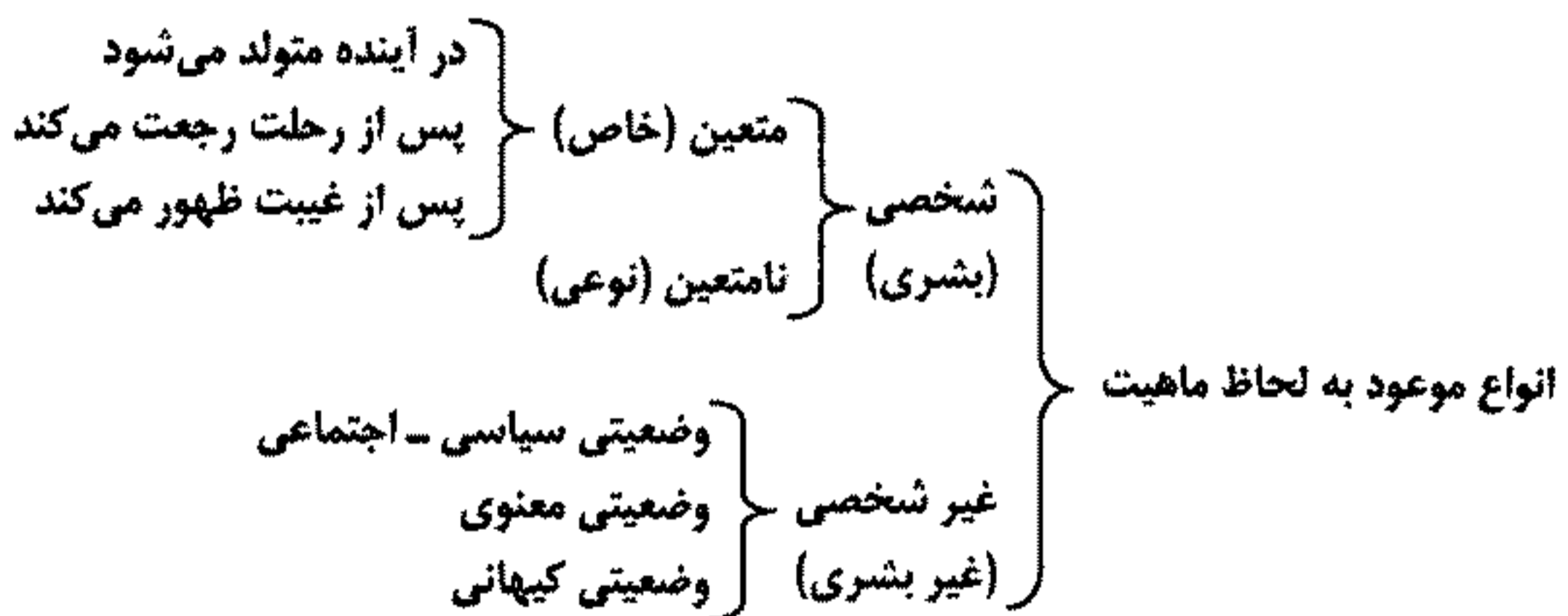
۳. در گفتمان مباحث موعودی، معمولاً اصطلاح «موعود شخصی» را، برای این نوع از موعودها به کار می‌برند؛ اما این جستار برای احتراز از ناهمگونی با اصطلاح رایج در مطالعات ادیان، امر «شخصی» را معادل «بشری» گرفته و به کار برده است.

مقام معنوی و یا اجتماعی خاصی باشد؛ به گونه‌ای که نه تنها به شخصیت تاریخی یا اساطیری به‌خصوصی اشاره نمی‌کند، بلکه بر شخصیت ازپیش‌تعیین‌شده‌ای نیز دلالت ندارد و فقط عنوان یا مقام و منصب ویژه‌ای را یاد می‌کند که می‌تواند بر هر کس که آن ویژگی‌ها و اوصاف را احراز کند منطبق گردد (موعوداندیشی زرتشتیان ایرانی معاصر چنین ویژگی‌ای دارد).

انواع منجی موعود شخصی متعین، به ملاحظه وضعیت پیش از تحقق وعده

در ادیان مختلف، موقعیت، وضع و حال موعودهای شخصی را در برهه پیش از موعود نجات به گونه‌های متفاوتی ترسیم می‌کنند. موعودها از این بابت لااقل به سه گونه‌اند:

۱. موعودهایی که متولد نشده‌اند و در آینده به دنیا می‌آیند، مانند ماشیح^۱ در دیدگاه یهودیان، یا سوشینت^۲ در آیین زرتشتی؛
۲. موعودهایی که متولد شده و از دنیا رفته‌اند و وعده «رجعت» آنها را، پس از رحلت می‌دهند، مانند عیسای ناصری (مسیح) در مسیحیت؛
۳. موعودهایی که متولد شده، اما در پرده غیبت، نهان‌اند و پس از این «ظهور» می‌کنند، مانند مهدی در منظر عموم شیعه دوازده‌امامی. شاید بتوان موعودی مانند مَیْتْرِیَه بودایی^۳ را که بودائیان معتقدند در آسمان توشیته،^۴ منتظر ظهور خویش به سر می‌برد قسم چهارمی از این دسته‌بندی برشمرد.



1. Messiah

2. Saoshiant

3. Maitrya

۴. Tuṣita (Tushita) لفظ سنسکریت، به معنای «کسانی که در حال دست و پنجه نرم کردن‌اند». این اصطلاح را در آیین بودایی برای بهشتی به کار می‌برند که معتقدند مأوای همه بوداییانی است که برای از بین بردن آخرین بقایای کرمه خویش بایستی فقط یک بار دیگر در زمین متولد شوند؛ اما، به طور خاص آنجا را جایگاه مَیْتْرِیَه، بودای آینده، می‌انگارند.

انواع منجی موعود شخصی به ملاحظه نسبت با خدا

موعودهای شخصی یا بشری، بسته به نسبتی که میان آنها و خدا تصور می‌شود، حداقل به چهار دسته تقسیم می‌پذیرند: ۱. موعودهای بشری صرف، مانند مهدی موعود در منظر عموم اهل سنت؛ ۲. موعودی که مظهر خدا یا خلیفه او در زمین است، مانند مهدی موعود در منظر شیعیان دوازده امامی؛ ۳. موعودی که جنبه‌ای از خدا به شمار می‌آید، مانند مسیح در چشم مسیحیان؛ ۴. موعودی که تنزل یا تجسد خدا در زمین انگاشته می‌شود، مانند کلکی اوتاره^۱ در نگاه هندوان.

گونه‌های منجی موعود شخصی (به لحاظ ربط به خدا)

- بشری معمولی
- مظهر خدا
- جنبه‌ای از خدا
- تنزل خدا (اوتاره)

انواع موعودباوری به لحاظ کارکرد منجی موعود

اگر موعودهای ادیان را، به لحاظ نقشی که ایفا می‌کنند، یا رسالتی که بر عهده دارند، مطالعه کنیم به تنوع بیشتری برخوردیم خورد. در نخستین نگاه، موعودها را به دو گونه می‌یابیم: موعودهایی که نجات‌بخشی آنان صرفاً، به‌طور فردی صورت می‌گیرد و ایجاد هیچ تحول یا تحرک جمعی را به آن نسبت نمی‌دهند و دسته‌ای که نجات‌بخشی آنان در سطحی گسترده عمومی، با حرکتی جمعی صورت می‌پذیرد. دسته نخست عمدتاً به نجات معنوی^۲ راهبردارند.^۳ شاید بتوان نجات‌گری مسیح در طول تاریخ و پیش از آن را که به مثابه داوری جهانی از آسمان رجعت کند از همین قبیل دانست. بنا به عهد جدید، رهاندگی معنوی عیسی مسیح در طی دوران و در سازوکار ایمان به او برای یک‌یک مؤمنان تحقق می‌یابد. هم‌چنین در سنت بوداییان مه‌ایانه، گویا ره‌ایش‌گری مَیْتریه در طی دوران به گونه‌ای فردی تصویر می‌شود.^۴

گونه‌های موعود به لحاظ کارکرد

- موعود نجات‌بخش فردی
- موعود نجات‌بخش جمعی

1. Kalki Avatāra

2. osteriology

۳. این مفهوم را باید با مفاهیمی چون رستگاری (Salvation)، نجات (Save)، فک رهن (redeem)، ره‌اندیدن از قید (emancipate)، ره‌ایی (deliverance)، آزادی (libration) و... مقایسه کرد.

۴. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت».

۵. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین بودا».

انواع موعود نجات بخش جمعی

موعودهای نجات بخش جمعی، که بیشترین موعودهای ادیان را نیز تشکیل می دهند، به لحاظ های مختلف به انواع گوناگونی تقسیم می شوند. با نگاهی به نوع رسالت معنوی یا اجتماعی موعودهای ادیان درمی یابیم که ایشان از این حیث سه گونه اند:

۱. موعودهایی که عمدتاً در پی تأمین عدل، امن و رفاه اند و یا نوید سروری یا آزادی و استقلال اجتماعی و ملی انسان ها را سر می دهند. رهاندگی این گروه موعودها عمدتاً اجتماعی است. چنین می نماید که موعود برخی نهضت های نوپدید دینی سرخ پوستی - مانند موعود نهضت تاکوی آنکوی^۱ و هواکاس^۲ که وعده بازگرداندن نظام اینکا^۳ را می داد. و نیز، موعود بعضی نهضت های نوپدید دینی در آفریقا - مانند نهضت مای کازا (Mai Chaza) و جان مسو^۴ - از این قبیل باشد.

۲. موعودهایی که هم دارای رسالتی معنوی و هم اجتماعی اند. موعودهای هندو، زرتشتی و شیعه دوازده امامی از این بابت برجسته ترند. نجات بخشی اجتماعی این گونه موعودها معمولاً در طول نجات معنوی آنها و در واقع، مقدمه، یا شرط لازمی برای تحقق اهداف معنوی است.

۳. موعودهایی که به نجات معنوی صرف، راهبردارند. در رسالت نامه این گروه به طور مستقیم سخن از برپایی عدالت اجتماعی و امنیت و رفاه نیست؛ هرچند می توان محتمل دانست که آنان نجات اجتماعی را طفیل نجات معنوی می انگارند. به احتمال موعود دائویی را می توان از این گروه برشمرد.^۵

انواع موعود نجات بخش جمعی (به لحاظ کارکرد اجتماعی) }
نجات بخش صرفاً اجتماعی
نجات بخش معنوی - اجتماعی
نجات بخش صرفاً معنوی

با یک بازنگری، اندیشه های موعودی را به لحاظ اینکه برای نجات و منجی خویش کارکردی کیهانی قائل اند، یا دامنه رسالت او را فقط در عالم بشری می دانند، به دو دسته

1. Taqui Oncoy

2. Huacas

3. Inca

4. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol.13, p.471.

5. Johan Masowe

6. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol.1, p.84.

۷. ر.ک: همین جستار، «گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی».

تقسیم می‌کنیم: گروهی که آرمان مطلوب‌شان تحقق اوضاعی کیهانی است که در آن، همه عالم، از جمله جامعه بشری و بشریت، دگرگون می‌شوند، یا به کمال مطلوب خویش نائل می‌آیند، یا لااقل، نجات و منجی موعودشان در اوضاع عالم بی‌تأثیر نیست، و دسته‌ای که در اندیشه موعودی آنان، توجهی به اصلاحات و تأثیرات کیهانی نیست و فقط به اصلاح اوضاع اجتماعی، دینی و معنوی بشر راهبردارند. موعودباوری اسلامی شیعی دوازده‌امامی و هندویی، از مصادیق بارز نوع اول‌اند.

دارای کارکرد کیهانی
 انواع موعود به لحاظ دامنه کیهانی رسالت
 بدون کارکرد کیهانی

تنوعات جوهرین موعودباوری به لحاظ محتوای وعده

با یک نگرش دقیق، هر کدام از این چهار نوع کلی، دارای انواع ویژه‌تری در دنیای موعودباوری است. به عبارت دیگر، اگر در منجی‌باوری‌ها به لحاظ محتوا، جوهره وعده‌ای که می‌دهند، ضرورتی که تشخیص داده‌اند، آرمانی که در سر می‌پرورند و امیدی که می‌بخشند، تأمل کنیم، آنها را لااقل بر هشت گونه می‌یابیم:

۱. دخالت خدا در زمین

وقتی در کُنه اندیشه موعودی برخی ادیان و مکتب‌ها رسوخ می‌کنیم، چه بسا سخن اساسی آنها را در این نظریه می‌یابیم که کار اصلاح عالم از دست انسان خارج است و روند رو به تباهی جهان، جز با دخالت خدا (یا آسمان، یا ماوراء الطبیعه) به سامان و صلاح باز نمی‌آید. این‌باور ممکن است با وعده‌ای نیز، همراه باشد، یا صرفاً تشخیص یک ضرورت، امیدی روان‌شناختی، و یا آرزویی مؤکد و آرمانی باشد.

اندیشه منجی موعود هندو، که در چهره کلکین^۱ تمثیل می‌یابد، می‌تواند نماینده‌ای از این سنخ، موعودباوری باشد. کلکین یا کلکی^۲ بنا بر مذهب ویشنوی^۳ آخرین اوتاره^۴ یا تنزل از تنزلات ده‌گانه ویشنو^۵ در زمین است. بنا بر اعتقاد هندوهای ویشنوی، خداوند (ویشنو) در زمانه‌ای فترت دین و فضیلت و غلبه ظلم و رذیلت، به صورت موجودی

1. Kalkin

2. Kalki

۳. Vaiṣṇava، یکی از سه مذهب عمده هندو. دو مذهب دیگر، در حال حاضر عبارت‌اند از: مذهب شیوه (śaivism) و مذهب شکتی (Śākta). برای آگاهی بیشتر از مذاهب هندو و آموزه اوتاره رک: سیمون، ویتمن، آیین هندو، ترجمه علی موحدیان عطار.

4. Avatāra

5. Viṣṇu

مادی در زمین تنزل می‌کند، تا ریشه فساد را برکنند و عدالت و نیکی را احیا کنند.^۱ این الگوی موعودی، در بن و جوهره خود در بردارنده باور به این حقیقت است که در برهه‌ای از زمان، کار جهان جز با دخالت مستقیم خدا راست نمی‌آید. حال اینکه در این میان، نقش انسان‌ها چیست و یا کلکی چگونه این مهم را تحقق می‌بخشد، موضوعی دیگر است.

۲. تحقق اراده خدا در زمین

برخلاف مورد بالا، در برخی گونه‌های موعودباوری، آنچه پیش‌گویی یا پیش‌بینی شده، یا موضوع امید و آرمان قرار گرفته است، نه دخالت خدا در زمین، بلکه تحقق اراده الهی در زمین است. این اراده، که ممکن است پیروزی و سروری قومی خاص براقوام دیگر یا غلبه مستضعفان و مؤمنان بر مستکبران و بی‌دینان باشد، چه‌بسا به دست قهرمانی ملی، یا رهبری دینی، یا موجودی اساطیری حاصل آید. در این نوع موعوداندیشی، اگرچه خود این پیروزی و سروری موضوعیت دارد، آنچه جوهری‌تر است اینکه اراده خداوند به آن واقعه تعلق گرفته و از این بابت ضرورت و حتمیت یافته است. شاید اندیشه منجی موعود یهودی (ماشیح) و موعود اسلامی (مهدی) نمونه‌هایی از این نوع تلقی شود.

۳. تجلی خدا در زمین

این انتظار، که خدا به گونه‌ای در زمین ظهور یابد، می‌تواند درون مایه برخی از انواع موعودباوری باشد و می‌توان از این زمره، مواردی را برشمرد. تفاوت این اندیشه با دو مورد پیشین، این است که امر جوهری در دو مورد قبل عبارت از اصلاح زمین یا تحقق وضعیت در جهان بود که ضرورتاً باید به دست خدا یا به اراده او صورت می‌گرفت؛ اما در این اندیشه آنچه اهمیت جوهری دارد «ظهور» یا «تجلی» خدا در زمین است. این تجلی، ممکن است در قالب تحقق یافتن و به فعلیت درآمدن صفات الهی در یک انسان (همچون ولی یا خلیفه خدا در زمین، یا چیزی مثل آن) باشد. هدف مطلوب از این تجلی و ظهور آن است که حقیقت خداوند آشکار گردد؛ به عبارتی، در این اندیشه مقصدی معرفتی در کانون توجه قرار دارد و مقاصد اجتماعی و معنوی دیگر، و حتی

۱. ر.ک: ورونیکا، اساطیر هند، ص ۷۹-۱۲۶ و نیز همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین هندو».

تحقق وعده‌های الهی در باب دین و اجتماع، همگی فروع و لوازم تجلی خدا در زمین و آشکار شدن حقیقت خدا (و از جمله، عدالت و قدرت او، بر برپایی عدل و امن و سروری صالحان در زمین) تلقی می‌گردد.

۴. هماهنگی انسان، خدا و جهان

از آنجا که در نهاد برخی موعودباوری‌ها، ریشه همه مفاسد و نابسامانی‌ها در به هم خوردن تعادل کیهانی میان انسان، خدا و طبیعت است. به تبع، غایی‌ترین وجه نجات نیز، برقراری همین تعادل و هماهنگی است. این اندیشه را می‌توان در موعودباوری آیین‌های کنفوسیوس و تائو، از ادیان چینی، سراغ گرفت. در موعودباوری این دو آیین، با اندکی تفاوت، مطلوب غایی، همین آرمان برقراری هماهنگی میان انسان، خدا و طبیعت است، که با تعبیری نظیر «اعتدال بزرگ» یا «طلایی»، «هماهنگی بزرگ» یا «متعالی»، «صلح بزرگ» یا جهانی و «عصر طلایی اعتدال و هماهنگی» از آن یاد می‌کنند. بنیاد این آموزه بر نظریه تایی‌پینگ چینگ^۱ است، که بر پایه آن، وضعیت ایده‌آل و کامل در جهان و انسان، توسط رسولی الهی و رهبری آسمانی و کمال‌یافته تحقق می‌یابد.^۲

۵. برپایی عدل، امن و رفاه اجتماعی

نظریه‌های موعودی‌ای که در قله غایات خود به نوعی عدالت، امنیت و رفاه اجتماعی می‌اندیشند، کم نیست. حال، این عدل، امن و رفاه را ممکن است برای همه جهانیان طلب کند، یا سودای آن را برای قوم و ملتی خاص در سر بیزد. این آرمان، در بیشتر انواع موعوداندیشی وجود دارد؛ اما فقط، برخی از آنهایند که چنین آرمان اجتماعی را در کانون توجه خود داشته و بیشترین هم‌شان را بر چنین مقصدی گمارده‌اند. شاید بتوان موعودباوری برخی مذاهب اهل سنت را از این دسته برشمرد. در موعودباوری سنی، اگرچه موضوع برپایی حکومت دینی و احیای سنت پیامبر (ص) نیز، مطرح است، گویا آنان، این را زمینه‌ای برای همان آرمان دینی‌انسانی عدالت‌خواهانه می‌بینند، برخلاف اهل تصوف و تشیع که آرمان‌های معنوی را نیز به نحو اساسی‌تری در اندیشه نجات و منجی موعود مد نظر دارند.^۳

1. Tai Ping Ching

۲. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی».

۳. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در اهل سنت».

۶. سروری، آزادی و استقلال ملی یا قومی

در برخی موعودباوری‌ها، کانونی‌ترین آرمان، همانا فراهم آوردن یا بازپس گرفتن امتیازهای اجتماعی برای قوم و ملت خود است. آموزه ماشیح^۱ در یهودیت، از این دسته است.^۲ برخی از صور موعودباوری در ادیان آفریقا و سرخ‌پوستان آمریکای مرکزی و جنوبی نیز، چنین ماهیتی دارد.^۳

۷. کمال‌یافتگی و نجات معنوی همگانی

برخلاف دو گونه پیش، در پاره‌ای از شکل‌های موعودباوری، جوهری‌ترین آرمان‌ها، رنگ و بوی معنوی دارند. این اندیشه‌ها هرچند اهداف اجتماعی را نیز دنبال می‌کنند، اما کانون توجه آنها «معنویت» است. نمونه شاخص این نوع موعودباوری، آموزه میتریه^۴ در موعودباوری بودایی، به‌ویژه آیین بودای شمالی است. بنا بر این آموزه، میتریه - بودای پنجم -^۵ در پایان عالم، ظهور می‌کند. وی تا همه موجودات را به نیروان نرساند، خود وارد نیروان بزرگ^۶ نخواهد شد.^۷ علاوه بر این، اندیشه منجی موعود در مسیحیت نیز، برای مسیح و بازگشت او در آخرالزمان کارکردی عمدتاً معنوی قائل است. در این اندیشه، موضوعاتی مثل «داوری جهان» نیز مطرح می‌شود؛ اما غایت غایات آن، به کمال رساندن انسان‌ها و رهانیدن همه آنها از قید گناه است.^۸

۸. غلبه خیر بر شر

بنا بر موعوداندیشی برخی ادیان، جوهره رسالت منجی موعود، عبارت از نابود کردن شر و مظاهر و نیروهای آن و گسترش خیر در کیهان است. خیر و شر در این آموزه، ممکن است صرفاً اخلاقی یا اعم از خیر و شر اخلاقی و کیهان‌شناختی باشد. بدیهی است در چنین نظام اندیشه‌ای دیگر موضوعات نجات، همچون کمال معنوی، عدل،

1. Messiah

۲. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت».

3. Landes, *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, p.3-6.

4. Maitrya

۵. یا یکی از بودایان انتظار، بودی ستوه‌ها؛ منابع بودایی در این باره چندان وضوح ندارد.

6. param nirvāna

۷. همان، ص ۷۶-۷۹، ۱۹۸-۲۰۲ و ۲۸۶-۲۸۸، ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین بودا؛ شجاعی، و نیز «موعود بودایی»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۵، لویس، «میتریه؛ موعود بودایی»، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱.

۸. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت».

امن، رفاه، آزادی، کرامت و...، جنبه فرعی یا عارضی پیدا می‌کند. موعودباوری زرتشتی را، که با محوریت آموزه سَوشینت^۱ مطرح می‌شود، می‌توان به عنوان نمونه بارز این‌گونه برشمرد. بنا بر این آموزه، در زمان فرجامین که سَوشینت عهده‌دار برپایی آن است، دیو دروغ و خشم نابود، و فرشته مرگ^۲ رام سَوشینت خواهد شد.^۳ شاید آرمان‌ها و باورهای موعودی دیگری نیز، باشد که در نظر بدوی شایستگی محوریت جوهری در موعوداندیشی را دارا باشند. برای مثال، آرمان حکومت واحد جهانی یا آرمان برقراری نظم برتر اجتماعی را می‌توان از این نوع برشمرد؛ اما گویا نمی‌توان مواردی از موعودباوری‌های جهان را نشان داد که به وضوح، چنین آرمان‌هایی را در کانون همت خود داشته باشند.

انواع موعودباوری به لحاظ محتوای وعده

- دخالت خدا در زمین
- تحقق اراده خدا در زمین
- تجلی خدا در زمین
- هماهنگی میان انسان، خدا و جهان
- برپایی عدل و امن و رفاه
- سروری، استقلال و آزادی
- کمال‌یافتگی و رستگاری همگانی
- غلبه خیر بر شر
- و ...

دیگر ملاحظات

دامنه جغرافیایی و جمعیتی رسالت منجی موعود نیز، در همه اندیشه‌های موعودی به یک اندازه گسترده نیست؛ در برخی آرمان منجی موعود، تنها سروری یا استقلال قوم و ملت خاصی است و اگر هم نوید عدل، امن و رفاه را برای همه مردم جهان سردهد، آن را زیر لوای سروری قوم خاصی می‌خواهد. بنا بر برخی تبیین‌ها، موعودباوری یهودی از همین گونه است. برخی دیگر، اعتقاد به رسالتی منطقه‌ای برای منجی موعود خویش دارند؛ برای نمونه، بنا به برخی برداشت‌های اهل سنت از قیام مهدی موعود(ع)، دامنه رسالت او فقط شامل جهان اسلام خواهد بود؛^۴ اما، موعوداندیشی بسیاری از ادیان بزرگ جهان، رسالتی جهانی، فراقومی و فرامنطقه‌ای

1. Saoshiant

2. Vay

۳. ر.ک: حسینی (آصف)، «موعود در آیین زرتشت»، مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴؛ همچنین ر.ک: ابراهیم، «مهدویت در اسلام و دین زرتشت»، ص ۴۴، ۷۳ و ۷۴؛ و آقای، «بازخوانی مفهوم موعود در دین زرتشتی»، مجله هفت آسمان، شماره ۷.

۴. ر.ک: همین جستار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در اهل سنت».

برای منجی موعود، در سر دارد. موعودباوری مسیحی، آیین هندو و آیین بودا می‌توانند نمونه‌های بارزی از این قبیل باشند.

تنوعات موعودباوری به لحاظ فراگیری رسالت

قوم‌مدار (tribal)
منطقه‌ای (lokal)
جهان‌شمول (global)

به لحاظ آرمانی که در اندیشه موعودی هر دین، برای موعود آن در نظر دارند می‌توان اندیشه منجی موعود را، به دو دسته تقسیم کرد: آنهایی که آرمان‌شان، احیا یا تجدید چیزی است که در گذشته موجود بوده و فترتی را طی کرده است. موعود این گروه را، می‌توان «رو به گذشته» نامید. آن امر مطلوب، ممکن است آرمان‌شهر یا مدینه فاضله‌ای خردمدار^۱ باشد، یا بازپرایی حکومت فرزانه - شاهان باستانی^۲ یا عصری طلایی^۳ یا بهشتی اساطیری و از دست‌رفته. و دسته دوم، آنهایی‌اند که آرمان‌شان صرف احیا و تجدید آنچه در گذشته بوده نیست، بلکه تأسیس چیزی را نوید می‌دهد که تاکنون بر پا نشده، یا تکمیل امری را امید می‌دهد که تا به حال مجال تحقق کامل، نیافته است.

انواع اندیشه منجی موعود به لحاظ آرمان

رو به گذشته (آرمان‌شهرگرا، باستان‌گرا، بهشت‌گرا و ...)
رو به آینده

اما، موعودباوری‌های ادیان به لحاظ آنکه نوید آمدن منجی موعودشان را، در پایان عالم می‌دهند، یا معتقدند در هر مقطعی از زمان، مثلاً در رأس هر هزاره یا سده، منجی‌ای ظهور می‌کند، به دو دسته تقسیم می‌پذیرند: پایانی و مقطعی. به احتمال، موعودباوری هندویی، بودایی، زرتشتی و شیعی دوازده‌امامی، از نوع اول، و اندیشه «مجدد رأس مئه» در دیدگاه برخی متفکران اهل سنت، از نوع دوم است. گویا مواردی مانند موعودباوری مسیحی، ترکیبی از هزاره‌گرایی و موعودباوری پایانی است.

انواع موعود به لحاظ زمان ظهور موعود

دارای موعود پایانی
دارای موعود مقطعی

1. utopia

2. ancient kingdom

3. golden age

خاستگاه موعودباوری (تنوعات موعودباوری به لحاظ خاستگاه)

اگر اندیشه منجی موعود را، به مثابه کلیتی (جنسی) برای مجموعه متنوعی از موعودباوری‌های گوناگون در نظر گیریم، لاجرم، باید به این پرسش بیندیشم که منشأ و مبدأ این اندیشه (صرف نظر از عوامل رشد و گسترش آن) چه چیز یا چه چیزهایی می‌تواند باشد؟ اما، باید توجه داشت که موعودباوری‌ها از حیث خاستگاه، الزاماً پدیده‌های یک‌دست و هم‌سنخی نیستند تا بتوان آنها را از این حیث تحت جنس منطقی واحدی درآورد. اندیشه منجی موعود در ادیان مختلف، از آن بابت که یک باور دینی است، درست مانند خود ادیان، ممکن است از مبادی و منشأهای مختلفی نشأت گرفته باشد. بنابراین، منطقی‌تر آن خواهد بود تا به جای جست‌وجو برای یافتن مبدأ و خاستگاه واحد برای موعودباوری دینی، و احیاناً راه انداختن مجادلات و مدافعات بی‌مورد برای دفاع از یک ریشه تاریخی، اجتماعی، روان‌شناختی و یا حتی الهی برای آن، به بررسی تنوعات موعودباوری‌های دینی به لحاظ خاستگاه آن پردازیم.

اندیشه منجی و نجات موعود در هر کدام از ادیان و مکتب‌های مختلف جهان، به لحاظ بن و ریشه یا خاستگاه، لااقل می‌تواند به یکی از چهار صورت کلی زیر تأویل پذیرد:

۱. امید: ممکن است خاستگاه و ریشه موعودباوری یک دین، امیدی روان‌شناختی باشد. امید به رهایی، بهروزی، برافتادن ظلم و بیداد و برپایی عدالت و امنیت، به ویژه در دور‌های فشار و اختناق، یکی از خصایص بشری است که می‌تواند به صورت وعده آمدن یک منجی فرهمند پدیدار گردد. این خصیصه، هم در افراد و هم در جوامع زمینه دارد. اگر اندیشه منجی موعود از این گونه باشد، آن اندیشه بیشتر از سنخ «امید» است تا «اعتقاد»، و به عبارت فلسفی، بیشتر دارای ویژگی‌های فکرت‌های انفسی^۱ است، تا نگرش‌های آفاقی.^۲ موعودباوری‌های ادیان و ملت‌های آفریقایی و سرخ‌پوستان آمریکای مرکزی و جنوبی از این بابت قابل مطالعه است.

۲. آرمان: ممکن است اندیشه منجی موعود، ریشه در آرزویی داشته‌باشد که از شدت جذابیت به صورت «آرمانی جمعی» در آمده و با قوه تخیل قوی پرورانده شده، و به مرور زمان همچون مقصود و مطلوبی متوقع شناخته شده است. این آرزو نیز می‌تواند فردی یا جمعی، ملی - قومی یا فراملی - فراقومی، معنوی یا مادی باشد.

1. subjective

2. objective

۳. پیش‌بینی: این نیز محتمل است که موعودباوری یک دین بر بنیاد یک تشخیص فلسفی-اجتماعی، فلسفی-تاریخی و یا فلسفی-الاهیاتی (مثلاً تشخیص یک سنت الاهی) شکل گرفته باشد که بر پایه آن، جهان در سیر طبیعی خود، لاجرم چنان روزگار موعودی را تجربه خواهد کرد. در این صورت، شاید برخی خصوصیات موعودباوری‌های موجود را (مانند اینکه شخص به‌خصوصی را عهده‌دار تحقق آن وعده اعلام کنند) نتوان در مورد این موعودباوری توجیه درخوری کرد؛ زیرا در این سنخ موعودباوری آنچه مهم است نفس تحقق آن اوضاع است، نه اینکه مثلاً این کار باید با دخالت خدا یا موجودی الاهی صورت پذیرد.

به هر روی، این نوع موعودباوری بیشتر از سنخ «پیش‌بینی» است. همچنین این نوع موعودباوردی بیشتر با فلسفه زندگی، فلسفه تاریخ، فلسفه اجتماع و یا حکمت الاهی مربوط است، تا میل فطری بشر به گشایش و راحتی؛ به همین سبب نیز، رنگ و بوی بیشتری از اندیشه و فکر دارد. وعده حکومت بی‌طبقه کارگری در پایان تاریخ، که فلسفه مارکسیزم با تأکید و ابرام از آن دفاع کرد، می‌تواند نمونه‌ای از این سنخ تلقی شود. همچنین، شاید بتوان گفت، اندیشه نجات موعود در قرآن، که از اراده الاهی بر پیروزی و حاکمیت مستضعفان و صالحان خبر می‌دهد، اگر بدون روایات ملاحظه شود، از سنخ تبیین یک سنت و تأکید بر یک ضرورت الاهیاتی است.

۴. پیش‌گویی یا اخبار از غیب: بنا به یک احتمال، که با منظومه فکری ادیان مختلف سازگارتر به نظر می‌آید، خاستگاه لاقابل برخی موعودباوری‌ها، وعده‌ای است درباره آینده. این وعده ممکن است بر پایه وحی یا الهام پیامبرانه، یا پیش‌گویی کاهنانه و یا مکاشفه‌ای عارفانه باشد. این گونه موعودباوری بیشتر از سنخ «اعتقاد» است، اگرچه هم با امید روان‌شناختی تقویت می‌شود و هم آن را تقویت می‌کند؛ اما مهم‌ترین شاخصه این نوع موعودباوری آن است که بر خلاف گونه نخست، نوع به‌خصوصی از نجات را نوید می‌دهد، که چیزی بیشتر از آنچه را که اقتضای امید و میل فطری بشر است، در خود دارد؛ مثلاً در این نوع موعوداندیشی، نجات از طریق نوعی دخالت خدا در زمین نوید داده می‌شود. به نظر می‌رسد بیشتر موعودباوری‌های ادیان، به‌ویژه ادیان بزرگ، نشانه‌هایی از این سنخ را دارا باشد.

به لحاظ نظری، همه این صور محتمل است، و نیز ممکن است موعودباوری‌ها از این بابت کاملاً متفاوت باشند. بنابراین، منطقی نیست که همه مصادیق موعودباوری را به یکی از این صور، مانند امید روان‌شناختی یا غیب‌گویی مبتنی بر وحی و الهام

پیامبرانه، تأویل کنیم، بلکه در هر مورد می‌باید ویژگی‌های هر یک از این صور را بازشناسی کرده و در صورت تشخیص غلبه ویژگی‌های یکی از این سنخ‌های چارگانه در یک مورد، آن را به آن سنخ ملحق بدانیم. این نوشتار، بنا به همین حقایق، هرگونه داوری در این باره را به پس از مطالعه اندیشه منجی موعود در هر دین موکول می‌داند، تا بر اساس شواهد تاریخی و پدیدارشناختی به‌طور جداگانه در هر مورد سخن بگویید. این را هم باید افزود که این صور چارگانه قابل جمع است؛ بلکه یک مصداق از موعودباوری، ممکن است شاخصه‌های هر چهار صورت را در خود داشته باشد؛ مثلاً ممکن است یک اندیشه موعودی بر بنیاد تشخیص ضرورتی تاریخی یا سنتی الهی شکل گرفته باشد که آن را پیامبری به وحی دریافت و تعلیم داده است، تا به صورت یک اندیشه و آموزه دینی درآمده، و ناکامی‌ها و فشارهای روانی و اجتماعی آن را تقویت کرده است؛ اگرچه علی‌الاصول باید بتوان یکی از این صور را، در هر مورد جوهری‌تر از دیگران یافت.

<p>امید به یک اتفاق آرزویی تأکید یافته و قصد شده (آرمان) تشخیص یک ضرورت (پیش‌بینی) وعده‌ای غیبی (پیش‌گویی)</p>	}	<p>صور محتمل موعودباوری به لحاظ خاستگاه</p>
---	---	---

بی‌گمان، اینها، همه انواع موجود و صور محتمل در اندیشه نجات و منجی موعود نیست؛ با مطالعه و تأمل بیشتر در این پدیده دینی و تاریخی، و با ملاحظات مختلف، می‌توان به تنوعات بیشتری دست یافت، یا فرض‌های قابل مطالعه‌ی زیادتری را در آن اندیشید.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین زرتشتی

کیش زرتشت، یکی از کهن‌ترین ادیان جهان به شمار می‌آید. پیامبر این دین - زرتشت^۱ - مؤبذزاده‌ای بود که به اشراق رسید و در پی آن با توجه به آنچه در قبل آموخته بود، توانست ایده جدیدی در باب مبدأ و معاد برای بشر آن روز به ارمغان بیاورد. زمان و مکان تولدش همچنان از مسائل پوشیده و بحث برانگیز است؛ در این باره دو نظریه عمده وجود دارد: ۱. دیدگاه سنتی، که زمان به دنیا آمدن زرتشت را ۵۷۸ ق.م می‌داند.^۲ نظریه دیگر، که معتقد است او در ۱۰۰۰-۱۲۰۰ ق.م متولد شده است. گروهی از پژوهندگان، می‌کوشند تا مکان تولدش را در آسیای مرکزی و به ویژه خوارزم بزرگ تا ناحیه‌ای میان هندوکش، هامون و هیرمند تا زرنج^۳ و رنج^۴ به اثبات رسانند.^۵ ارزش ذاتی آیین زرتشت به عنوان دینی اخلاقی، و تاثیرگذاری مستقیم و غیر مستقیم آن بر تمدن بشری، و از سوی دیگر، گستره این کیش در طول حاکمیت سه امپراتوری، باعث شد تا آموزه‌های آن همچنان زنده و شکوفا بماند و همواره مورد توجه و عنایت دین‌پژوهان قرار گیرد.

البته دین زرتشت، فراز و فرودهای فراوانی را پشت سر گذاشته است. تاریخ طولانی، حاکم بودن سنت شفاهی - که فی نفسه موجب بروز هرگونه دگرگونی کیفی و کمی می‌گردد - حمله سهمگین اسکندر و در پی آن، تأثیرات نهضت هلنیستی بر

1. Zarathušt

۲. بویس، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۶۸-۶۹.

۳. زرنج یا زرنج (zaranj) شهر قدیم ایران، پایتخت و مهم‌ترین شهر قدیم سیستان، که ویرانه‌های آن در اطراف آبادی‌های زاهدان و شهرستان، در کنار بستر یکی از شعبه‌های سابق هیرمند باقی است (مصاحب، دایرةالمعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۱۷۳).

۴. رنج (roxraj, roxj) شهر و ولایتی (آرخوسیا) در مشرق بست و نزدیک قندهار که در قدیم جزء ولایت سیستان محسوب می‌شده است (همان، ص ۱۰۷۷).

۵. مزداپور، زرتشتیان، ص ۱۷-۱۸.

اندیشه ایران زمین، و نیز، حکومتی شدن آیین زرتشت در زمان ساسانیان که موجب شد، تا روایتی خاص و متون محدودی مطرح و مورد استفاده قرار گیرد (و حتی همین مقدار متون که به تحریر درآمده است، بعدها در فتوحات اعراب مسلمانان و نیز، ترکان و مغولان از بین رفت)^۱ همه اینها، موجب گردید تا آیین زرتشت از انسجامی که بایسته هر دینی است، برخوردار نباشد و فهم و درک درست از این دین را با دشواری روبه‌رو سازد؛ لذا با متون و اسنادی سروکار داریم که غیر از مشکلات زبان‌شناختی، هر کدام بیانگر تحولات و مفاهیم خاصی‌اند که در دیگر متون نمی‌توان یافت. به همین سبب، در این نوشتار که بنا بر آن است تا اندیشه منجی موعود در آیین زرتشت را مورد مطالعه قراردهیم، ناچاریم پیش از هر چیز، این اندیشه را از نگاه متون/وستایی و پهلوی بررسی کنیم.

متون/وستایی را می‌توان بر دو بخش تقسیم کرد: ۱. اوستای قدیم که مشتمل بر گاهان،^۲ یسن هفت‌ها و دو دعای معروف یسن ۲۷ می‌باشد که منسوب به خود زرتشت بوده و از حیث زبانی از دیگر بخش‌های اوستا قدیمی‌تر است ۲. اوستای جدید که مشتمل بر متونی از قبیل وندیداد، ویسپرد، یشت‌ها، یسن‌ها (غیر از متون گاهانی، یسن هفت‌ها و دو دعای معروف یسن ۲۷) و خرده/وستا است.^۳

در تحلیل اندیشه منجی موعود از منظر اوستای جدید - از یشت‌ها بیشتر استفاده می‌شود؛ زیرا این بخش، بیشتر از دیگر متون به آموزه منجی موعود پرداخته است. در یشت‌ها بیشتر با اسطوره‌ها مواجه ایم، بر خلاف گاهان که به حقایق عینی عالم و اخلاقیات اشاره دارد؛ هر چند باید گفت که اندیشه موعود در سروده‌های زرتشت هنوز فاقد شخصیت‌یابی کامل است.

نسخه خطی این متون - چه اوستای قدیم و چه اوستای جدید - به دوران ساسانی برمی‌گردد، که البته هم اکنون هیچ کدام موجود نیست؛ و اما متون پهلوی از حیث زبان، متأخر از اوستا و از حیث محتوا بیانگر سنت شفاهی زرتشت است که سینه به سینه بازگو شده و محفوظ مانده، و در دوره ساسانی به صورت مکتوب و در قالب زبان

1. Boyce, *Zoroastrianism in Living Religions*, p.236.

۲. در اوستا āgeā (گانا)، در فارسی میانه gāh (گاه) و در فارسی نو gāh (گاه) به معنای (سرود) به کار رفته است که عنوان کلی هر یک از پنج سرود زرتشت است که بر سر نام‌های ویژه هر کدام می‌آید و در میان یسن‌ها قرار دارد و شامل یسن‌های ۲۸-۳۴، ۴۳-۵۱ و ۵۳ است (تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۳۶-۳۷).

3. Hintze, *On the Literary Structure of the Older Avesta*, pp.32-39.

پهلوی درآمده است. در آیین زرتشت، نظام هستی متشکل از دو عالم مینوی^۱ و گیتی^۲ و سه دوره آفرینش^۳ آمیختگی^۴ و جدایش^۵ است. ابتدا، اهورامزدا^۶ و اهریمن^۷ هر دو، دست به آفرینش در عالم مینوی (روحانی، غیر جسمانی) زده‌اند. از ویژگی‌های عالم مینوی، آن است که موجودات این دو در تزاخم نبوده و مادامی که در عالم مینوی به سر می‌برند، جاودانند.

به همین جهت، اهورامزدا برای جلوگیری از جاودانگی اهریمن و مخلوقات او، دست به آفرینش گیتوی (جسمانی) موجودات مینوی خود زده است، تا با این عمل، اهریمن و نیروهای آن را به عالم جسمانی بکشاند؛ به عالمی که از جاودانگی خبری نیست و موجودات، صفت نامیرایی خود را از دست می‌دهند و تزاخم خیر و شر حاکم است. این دوره از خلقت را، دوره آمیختگی می‌گویند. این دوره، در آیین زرتشت مساوی با هبوط یا سقوط نیست، بلکه دوره‌ای با اهمیت و سرنوشت‌ساز است که در آن، انسان با کمک منجی این دوران، با از بین بردن اهریمن و نیروهایش، زمینه دوران جدایش (جدایی خیر از شر) را فراهم می‌سازد؛ دورانی که فقط اهورامزدا و مخلوقات او هستند و بی‌شبهت به دوران اولیه (عالم مینوی) نیست.

منجی موعود در گاهان

پیش از هر چیز، درباره گاهان، باید به عواملی اشاره کرد که باعث ابهام و عدم فهم دقیق و قابل اطمینان این متن شده است: نخست اینکه، این متن به لحاظ ساختار زبانی متعلق به دوران بسیار کهن است و بدین جهت در زمره زبان‌های خاموش به شمار می‌رود و شیوه کلامی آن به دوران ناشناخته‌ای تعلق دارد و به سبب گستردگی تصریفی زبان/وستایی - که با کلمات اندک بر معانی فراوان دلالت می‌کنند - نمی‌توان به راحتی از آن بهره‌مند شد.

هم‌چنین به نظر می‌رسد خود زرتشت، در ابهام و ابهام سخن، تعمد داشته و کوشیده است کلمات را به صورت اشعار رمزی برای افراد محرم اسرار ادا کند؛ لذا

1. mēnōg

2. gētīg

3. bundahišn

4. gumezišn

5. wizārišn

۶. اهورامزدا به معنای خدای خرد، سرور دانا و خداوندگار داناست. این کلمه در/وستا به صورت اهورامزدا و در پهلوی و پازند به صورت اوهرمزد، اورمزد، هرمزد و در فارسی اهورامزدا می‌بینیم (دوستخواه،/وستا، ج ۲، ص ۹۳۶).

۷. اهریمن، واژه پهلوی است که به جای انگره مینو به کار می‌رود که به معنای «مینوی ستهنده و دشمن» است. در ادبیات پارسی میانه از اهریمن به معنای مینوی از میان برنده و نابود کننده یاد شده است (همان، ص ۹۳۴).

مقصود خود را در لایه‌ها و در پس استعارات، و در یک کلمه می‌توان گفت به صورت «متره»^۱ ادا می‌کند. به گفته بویس - از معروف‌ترین زرتشت‌پژوهان - آنجا که زرتشت دیگران را مخاطب سروده‌های خود قرار می‌دهد، قصد توضیح و تبیین عقاید ندارد؛ بلکه در پی تشویق و ترغیب شنوندگان به رفتار بر طبق این اشعار است؛ لذا یافته‌های جدید علمی در باب گاهان موجب گردید که هیچ‌کدام از ترجمه‌ها را همچنان نتوان معتبر دانست.^۲

واژه‌ای که در گاهان درباره منجی موعود به کار می‌رود، سوشیانت^۳ (فارسی میانه sōšyāns و فارسی نو سوشیانت، سوشانس) از جمله مهم‌ترین اصطلاحات دینی زرتشتی است و چون معادلی در متون ودایی ندارد، باید آن را از نوآوری‌های زرتشت به شمار آورد.

اوستاشناسان در گاهان از واژه سوشیانت تعبیر و ترجمه‌های مختلفی کرده‌اند: بارتلمه ودوشن گیمن، آن را «منجی» معنا کرده و بر این عقیده‌اند که صورت مفرد آن به شخص زرتشت و صورت جمع آن به کسانی اشاره می‌کند که او را در نجات‌بخشی یاری می‌رسانند.^۴ لومل «یاری‌دهنده»،^۵ کلنز و پیرار منظور از سوشیانت را در گاهان «مجری مراسم قربانی» می‌دانند.^۶ هومباخ، که پیش از این مانند کلنز، سوشیانت را اصطلاحی آیینی و منظور از آن را «قربانی سالار»^۷ می‌دانست، اما اکنون آن را یک اصطلاح اخلاقی و به معنای نیکوکاری می‌داند و به پیروی از نظر بارتلمه، بیان می‌دارد که منظور از آن، زرتشت و پیروان اوست که در راه نجات‌بخشی گام برمی‌دارند. هیتسه، بر این باور است که سوشیانت، در هر دو شمار مفرد و جمع، دارای معنای عام می‌باشد و به بزرگان دین اشاره می‌کند.^۸

۱. متره یا مانتره، کلام ایزدی را گویند که بزرگ‌ترین، بهترین، زیباترین، نیرومندترین، کارگرتین، پیرومندترین و درمان‌بخش‌ترین کلام ایزدی نیز می‌باشد (اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ص ۴۳۸).
۲. بویس، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۹۶.

3. Saošiant

4. BarthoLomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, p.1551.

۵. راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۷۲.

6. Kellens, and pirart, *Les Textes Vieil-Avestiques*, vol.3, p.313.

7. Humbach. *Gast und Gabe bei zarathustra in Münchener studien zur Sprachwissenschaft* 2, p.30.

8. Hintze, "The Rise of the saviour in the Avesta in Iran und Turfan, Beitrage Berliner wissen schaftler, Werner sundermann zum 60, Geburtstag Bewidmet", Herausge yeben ron G.Reck und p. zieme, Wiesbaden, 1995, 83-88.

واژه saošiiant از لحاظ ریشه‌شناسی، صفت فاعلی آینده گذرا از ریشه فعلی sao^۱ (صورت قوی -su) به معنای «ورم کردن، بزرگ شدن، کامیاب شدن، قوی شدن»^۲ می‌باشد که با نشانه ستاک آینده -šiiā و پسوند صفت فاعلی گذرا -nt (صورت دیگر از -ant) است. از آنجا که آینده، علاوه بر معنای اصلی خویش، برخواست و اراده نیز مبتنی است،^۳ این واژه با صورت‌های دیگر از جمله کامیاب‌شونده، خواهان کامیابی، نیرومندشونده و خواهان نیرو آمد است، به‌رغم اینکه، واژه فارسی میانه sud (سود) نیز، از ریشه فعلی su گرفته شده است^۴ اما ترجمه^۵ اوستایی به سودمند و سودرسان، چندان دقیق و مورد اعتماد نیست.

سوشیانت در شکل مفرد، وصفی است که زرتشت بر خود اطلاق کرده است: ای مزدا! کی خواهی دانست که تو به راستی بر چیزی که بیم آن مرا می‌ترساند، احاطه داری؟ همانا بگذار فرمان اندیشه نیک به من گفته شود. باشد که سوشیانت بداند که پاداشش چگونه خواهد بود.^۶

در جایی دیگر، زرتشت خود را همانند سوشیانت معرفی می‌کند که عنایت اهورامزدا بر او موجب شد، تا او از راه راست بهره‌مند گردد: سپس باشد که کی گشتاسب و پسر زرتشت سپیتمان^۷ و فرشوستر^۸ خالصانه از آگاهی مزدا برای ستایش او و از پرستش او با گفتارها و کردارهای [برگرفته شده از] اندیشه [زرتشت]، [از این] راه‌های راست بخشش، پیروی کنند، [این است] و دثنای سوشیانت که اهورا آفرید.^۹

۱. راشد محصل، در آمدی بر دستور زبان اوستایی، ص ۱۸۴.

۲. این واژه از ریشه هند و اروپایی «Keu» برگرفته شده که به معنای «ورم کردن، ورم و فرورفتگی» می‌باشد.

(pokorny, Indogermanisches Etymologisches wörterbuch 2 Bde, Bern\stuttgart, 1959, vol.1, p.592.

3. Whitney, *Sanskrit Grammar*, 5th edition, p.398.

4. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, p.429.

5. Saošiiant

۶. کلیه ترجمه‌های بندهای یسن‌ها از منبع زیر است: یسن ۴۸، بند.

Humbach, and Ichaporia, "The Heritage of zarathushtra A new Translation of his Gathas".

۷. «spitāma» این واژه را عده‌ای نام خاندان زرتشت ذکر کرده‌اند که قسمت اول آن کلمه سپیت (spit) به معنای

«سفید» می‌باشد (دوستخواه، اوستا، ج ۲، ص ۱۰۰۴) اما هو مباح، این واژه را نام پسر زرتشت می‌دانند.

Humbach, and Ichaporia, *The Heritage of zarathushtra A new Translation of his Gathas*, p.103.

۸. «frašaoštra» به معنای «دارنده شتر کارآمد و راهوار» نام یکی از نخستین پذیرندگان و پیروان دین زرتشت که

پدرزن او نیز است (دوستخواه، اوستا، ج ۲، ص ۱۰۲۱).

۹. یسن ۵۳، بند ۲.

از سوی دیگر، اهورامزدا - که سرور جهان هستی است - پناه‌گاه خاص و مطمئن برای ایمان‌آوردگان به دین می‌باشد و این امید را در دل آنها زنده نگاه می‌دارد که نجات‌دهنده‌ای خواهد بود و آن را نوید می‌دهد:

ای مزدا اهورا! کس دیگری که دیوان و آدمیان را زبون دارد، و او (مزدا) را، بر خلاف کسی که درباره‌اش درست می‌اندیشد، خوار می‌شمارند. [این کس] به وسیله دثای افزون بخش سوشیانت سالارخانه برادر یا پدر [خواهد بود].^۱

شکل جمع این واژه در گاهان، به معنایی وسیع‌تر به کار می‌رود و معرف یاران وفادار و دوستان صدیق پیامبر است که او را در پیشرفت کار کشور یاری می‌کنند و تمام اندیشه و کردار و رفتار آنها بر اساس اشه^۲ استوار است:

ای مزدا! آنان سوشیانت‌های کشورها خواهند بود که با اندیشه نیک از شناخت تو با کردارهای [برگفته شده از] راستی آموزش تو پیروی می‌کنند؛ زیرا آنان دفع‌کنندگان [دیو] خشم آفریده شده‌اند.^۳

هم‌چنین برای رهروانی به کار برده است که برای دست یافتن و دریافت فردی که مزدا برای آفریدگان نیک خود مقرر کرده است، می‌کوشند و بنا بر فرمان و وجدان آگاه خود گام می‌نهند:

ای اهورا! آن راه را که به من گفתי از آن اندیشه نیک [است به ما بنمایان]، آن [راه] خوب ساخته شده را که دثاهای سوشیانت‌ها با راستی بر آن گام می‌نهند، و به سوی خردی که به نیک بخشندگان می‌دهید و تو، ای مزدا! مقدرکننده آن هستی [پیش می‌روند].^۴

و سرانجام، سوشیانت‌ها راست‌اندیشانی‌اند که هدف‌های آنان با خود اهورامزدا یکسان است و همگی برای استواری جهان راستی می‌کوشند و از آموزه‌ها و فرموده‌های هرمزد پیروی می‌کنند:

ای مزدا! کی گاوان روزها،^۵ خرده‌های سوشیانت‌ها با آموزش‌های کامل برای

۱. یسن ۴۵، بند ۱۱.

۲. «aša» در اوستای گاهانی به معنای «راستی» و در اوستای جدید، دومین امشاسپند است که هرمزد به نیروی خرد او را می‌آفریند و او به عنوان زیباترین، روشن‌ترین و خوب‌ترین امشاسپندان ستایش می‌شود (راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۷۴).

۳. یسن ۵۳، بند ۱۲.

۴. یسن ۳۴، بند ۱۳.

۵. اینسler، این قسمت را گاوهای آسمانی ترجمه می‌کند و آنها را استفاده برای هرمزد و نیروی بی‌مرگش می‌شمارد.

دست یافتن [مردم] به راستی در جهان، برخواهند دمید؟ برای خوراک باید با اندیشه نیک به سوی چه کسانی آمد؟ ای اهورا! تو را برای آموختن [آن] به من، برمی‌گزینم.^۱ لومل، بر این باور است با توجه به این بند که زرتشت از سپیده نیک بختی و از اهورامزدا سؤال می‌کند که نجات‌دهندگان چه وقت می‌آیند، تا مردمی را از گمراهی‌های دهایی دهند، اشاره به این نکته دارد که خود زرتشت نیز، منجی موعود را در سر می‌پروراند و دل در گرو آن داشته است.^۲

با این تفاسیر، باید اذعان داشت که سوشیانت‌ها اشخاصی‌اند که می‌توانند سالارخانه یا کشور و دیگر واحدهای اجتماعی باشند که دشمن دیرینه خشم هستند، با یاری برادر و پدر روابط اجتماعی را محکم کنند، با برخورداری از دئای فزونی بخش (یسن ۴۵ بند ۱۱) و نیروی خرد و اندیشه (یسن ۴۶ بند ۲) بر اندیشه نیک گام بردارند، با سخاوت‌مندی (یسن ۳۴ بند ۱۳) و پرستش اهورامزدا (یسن ۵۳ بند ۲) و کردارهای مورد پسند، اهورامزدا (یسن ۴۸ بند ۱۲) را پیروی کنند و در پایان به پاداشی برسند که سزاوار آن می‌باشند. بنابراین، باید گفت که بندهای مذکور رهانندگانی را در نظر دارند که با پیام خاص خواهند آمد به پیروی از زرتشت به آموزش‌های اهورامزدا گوش فرا می‌دهند، با پیمودن راه راست رهبری مردم را به دست می‌گیرند، با دیوسیرتان و درندگان مبارزه می‌کنند، نجات را برای کل گیتی به ارمغان می‌آورند، صلح و آشتی در جامعه حکم فرما گردد و در پایان، به پاداش عمل خویش می‌رسند.

منجی موعود در اوستای متأخر

در اوستای متأخر، واژه سوشیانت هم در قالب مفرد و هم جمع به کار رفته است؛ به ویژه در دویشت کهن فروردین و زامیاد یشت و نیز، در ویسپرد درباره سوشیانت سخن رفته است.^۳ در اوستای متأخر، نام منجی‌ها، تنها در بند ۱۲۸ فروردین یشت و به صورت اوخشیت ارت^۴ (پروراننده قانون) اوخشیت نمه^۵ (پروراننده نماز) و استوت ارت^۶ (فناناپذیر) ذکر شده است. واژه سوشیانت، به‌طور خاص بر سومین منجی اطلاق می‌گردید؛ اگرچه در برخی موارد، برای آن دو نیز به کار رفته است.^۷

۲. بویس، تاریخ کیش زرتشت، ج ۱، ص ۳۲۶.

۱. یسن ۴۶، بند ۳.

۳. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۴۴.

4. Uxšyat ərəata

5. Uxšyat nəmah

6. Astvat ərəta

۷. پورداود، سوشینت موعود مزدیسنا، ۱۹۲۷، ص ۷.

در روایت‌ها آمده است که زرتشت سه بار با همسر خویش - هووی - نزدیکی می‌کند و هووی هر بار خود را در آب کیانسه^۱ می‌شوید و نطفه‌های زرتشت از طریق هووی وارد این آب می‌شوند. ایزد نریوسنگ^۲ آن نطفه‌ها را در اختیار می‌گیرد و برای نگهداری به ایزد بانو اردوی سوره اناهیتا وا می‌گذارد، تا در زمان مناسب با نطفه مادران فرزندان موعود زرتشت بیامیزد که برای نگهداری این نطفه‌ها، ۹۹۹۹^۳ فروهر مقدس گمارده شده‌اند. جای نگهداری این نطفه‌ها، همان آب کیانسه است که گویند: همچون سه چراغ در این دریاچه می‌درخشند.^۴

در اوستای متأخر، هرگاه واژه سوشیانت در شمار مفرد به‌کار رفته، تنها یک سوشیانت خاص مورد نظر بوده است و آن هم، منجی آخر الزمان است که فرود می‌آید: «همه فروشی‌های نیک توانای اشونان را می‌ستایم، از کیومرث^۵ تا سوشیانت پیروز».^۶

از خصوصیتی که می‌توان برای او ذکر کرد اینکه، دارای فرّ کیانی مزدا آفریده است و مخلوقی پرهیزگار، خردمند، چیره دست است که فرکیانی نیرویی بدو می‌بخشد که به کمک آن، بر همه کس و همه چیز فایق می‌آید:

فرشاهی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستایم، [آن] بسیار ستوده، زبر دست کارآمد ماهر و برتر از دیگر آفریدگان را که سوشیانت پیروز و دیگر یاران [او] را همراهی خواهند کرد، تا جهان را نو کنند [جهانی] پیرنشدنی، نامیرا، تباهی‌ناپذیر، نپوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده، [و] کام‌روا؛ در آن هنگام مردگان برخیزند، [آن] زنده بی‌مرگ [سوشیانت] خواهد آمد [و] جهان به خواست خویش نو خواهد شد. پس جهان‌های فرمان‌بردار راستی بی‌مرگ شوند، دروغ‌دگرباره به همان جایی رانده شود که از آنجا

۱. همان دریاچه‌ها مون است که در سیستان در سرحد ایران و افغانستان قرار دارد (اوشیدری، دانش‌نامه مزدیستا، ص ۳۹۶).

۲. این واژه در اوستا «mairyō.sangha» و در فارسی میانه «mēryōsang» به‌کار رفته است. نریوسنگ شاید به معنای «جلوه سرد» یا «جلوه مردمان» باشد. او، یکی از پیام‌آوران هرمزد است (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۷۹).

۳. این واژه در اوستایی «- fravašt» و در فارسی میانه به‌صورت «frawahr» به‌کار رفته است و فروهر یکی از پنج نیروی موجود در آدمی است که پیش از همه چیز، یعنی روز اول به وسیله هرمزد آفریده شد. راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۷۴.

۴. آموزگار، تاریخ اساطیر ایران، ص ۸۴.

۵. در اوستا، این واژه به‌صورت «gayō.marətan» و در فارسی میانه «gayōmard» به معنای زندگی‌میرنده به‌کار رفته است که نام نخستین انسان است. او، ششمین خلق مادی هرمزد است که آفرینش او هفتاد روز به درازا می‌انجامد. در روایات ودائی نشانی از کیومرث نمی‌باشد و مسلماً وجود او، نتیجه فرعی تحول شبه منطقی در اساطیر ایران است (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۹).

۶. یسن ۲۶، بند ۱۰؛ ۵۹ بند ۲۷ و یشت ۱۳، بند ۱۴۵.

برای ویرانی [شخص] اشون و تبار و هستی [اش] آمده بود، تباه‌کار [ماده] نابود خواهد شد، تباه‌کار [نر] خواهد گریخت.^۱

استوت ارته، پس از ظهور، گریزی را به دست خواهد گرفت که پهلوانان پیشین با آن پیروز شده بودند؛ همان گریزی که با آن فریدون اژی دهاک^۲ را، افراسیاب زینگور را، کیخسرو افراسیاب را و کی گشتاسب دشمنان راستی را نابود کرده است.^۳

او شجاعانه و پهلوانانه، با دروغ خواهد ستیزید و آنها را شکست خواهد داد: ... دروغ را از جهان‌های راستی بیرون خواهد برد. او با چشمان خود خواهد دید، همه آفرینش را خواهد دید... او با چشمان بخشنده، همه جهان مادی را خواهد نگرست و با دقت، همه جهان مادی را بی‌مرگ خواهد کرد. یاران استوت ارته به در خواهند آمد [آنکه] نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌دثنا [هستند] و هرگز بر زبان‌شان دروغ نمی‌باشد. خشم خونین سلاح بی‌فراز برابرشان خواهد گریخت. راستی بر دروغ بدنژاد پلید غلبه خواهد یافت. اندیشه بد شکست خواهد خورد. سخن نیک بر آن غلبه خواهد کرد. خرداد،^۴ و مرداد^۵ بر گرسنگی و تشنگی غلبه خواهند کرد، و اهریمن ناتوان بدکنش خواهد گریخت...^۶

ستایش بر آخرین آفریده هرزدی - که پیام نجات و رهایی می‌باشد - که به همه جهان سود خواهد رسانید:

[آن] که سوشیانت پیروزگر نامیده خواهد شد و «استوت ارت» نامیده [خواهد شد]؛ از این جهت سوشیانت [نامیده خواهند شد] که همه هستی مادی را سود خواهد داد. از این جهت استوت ارت [نامیده خواهد شد] که [آن] بوده [= موجود] مادی جاندار فناپذیر [= جاودانگی] مادی را [دوباره] برقرار خواهد کرد. از بهر ایستادگی

۱. زامیاد یشت، بند ۸۸-۹۰. ترجمه‌های ارائه شده از زامیاد یشت از کتاب زیر می‌باشد:

Hintze, *zamyād yašt (Introduction, Avestan Text, Translation, Glossary)*, Wiesbaden, 1994.

۲. این نام در *اوستا* «aži-dahāka»، در فارسی میانه «azdahāg» و در فارسی دری به ضحاک بدل گردیده است که جزء اول این نام در *اوستا* به صورت افعی و اژدهاست و جزء دوم، نام خاص می‌باشد. او که به صورت اژدهای «سه پوزه، سه کله، شش چشم، هزارفن، بس زورمند، دروغ دیوی، دروند برای جهانیان، بس زورمندترین دروغ که اهریمن در برابر جهان مادی برای نابودی جانهای [پیرو] راستی، آفرید» (بسن ۹ بند ۸).

۳. زامیاد یشت، بند ۹۲-۹۳.

۴. این واژه در اوستایی «haurvatāt»، و در فارسی میانه «hordād» و به معنای تمامیت و کمال به کار رفته است. او، پنجمین امشاسپند و نگهبان آب‌هاست (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۳).

۵. این واژه در اوستایی «amerdāt» و در فارسی میانه «amurdād» است و به معنای بی‌مرگی به کار رفته است. او، ششمین امشاسپند و نگهبان گیاهان و خوردنی‌هاست (بهار، همان، ص ۸۳).

۶. زامیاد یشت، بند ۹۳-۹۶.

در برابر دروغ دو پا چهر [= از جنس دو پایان] از بهر ایستادگی در برابر دشمن پدید آمد، از سودازدگان.^۱

در جای دیگر آمده است که جنگ دیرینه هرمزد و اهریمن تا ظهور سوشیانت به درازا خواهد کشید:

زرتشت آگاه نمود اهریمن را، که ای اهریمن زشت! من آنچه آفرینش دیو است خواهم برانداخت. من سنا را خواهم برانداخت. من خنثیتی^۲ پری را خواهم برانداخت، تا اینکه سوشیانت [استوت ارت] پیروزگر از طرف مشرق از آب کیانسه متولد شود.^۳ اما واژه «سوشیانس» در صورت‌های جمع خود در اوستای متأخر بیان‌گر نقش آنها در بازسازی جهان است که در پیش‌رو داریم. آنها نقش نیروهای پاک و بی‌آلایشی را ایفا می‌کنند که در نگه‌داری و پایداری دین زرتشتی می‌کوشند و در کنار امشاسپندان،^۴ همواره از آنان سخن به میان می‌آید:

بزرگ‌ترین آگاهی را که در دین مزدیسنی که آذربان می‌گویم و آموزگارانشان را سرور می‌گویم، آن را امشاسپندان و سوشیانت‌ها را که دانساترین و راست‌گفتارترین و مددکارترین و خردمندترین هستند.^۵

در مواقعی کلیه ستایش‌گران و کسانی که از دین حمایت کرده، یا به‌طور کل، مؤبدان را، سوشیانت‌ها می‌نامند:

برای پرستش و نیایش و خشنودی و ستایش شما، امشاسپندان، برای بهروزی و سلامت ردان و اشونی و پیروزی و خوشی روان ما، سوشیانت‌های اشون.^۶ آنها در نقش نجات‌بخشانی ظاهر می‌شوند که، دقیقاً همان وظیفه‌ای را برعهده دارند که زرتشت برای انجام دادن آن برانگیخته شد.

۱. فروردین یشت، بند ۱۲۸. ترجمه‌های ارائه شده از یشت ۱۳ از کتاب زیر است: مولایی، بررسی فروردین یشت.
۲. نام یکی از پری‌هاست که گرشاسب را فریفته است. کار پنتیو، این واژه را از ریشه ایرانی معادل «knath» سانسکریت به معنای «کشتن و آسیب رساندن» می‌گیرد و آن را «کشنده و آسیب‌رساننده» معنا می‌کند (سرکاراتی، پری در سایه‌های شکارشده، ص ۹).

۳. پورداود، یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۰۰.

۴. این واژه در اوستا به صورت «aməša.spənta» و در فارسی میانه «amšaspandān» به معنای بی‌مرگان فزونی‌بخش به کار رفته است. شش ایزد والای دین زرتشت که شامل بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امرداد که به همراه هرمزد هفت آفریده پاک و منزّه او را تشکیل می‌دهند. در اوستای گاهانی از اصطلاح امشاسپندان نامی در میان نیست؛ اما در اوستای متأخر از آن صحبت به میان می‌آید.

(Boyce, "AMƏŠA SPƏNTA", vol.1, 1985, pp.933-935).

۵. یسن ۱۳، بند ۳.

۶. یسن ۱۴، بند (= ویسپرد، کرده ۵ بند ۱، کرده ۱۱ بند ۲۰).

ای سپیتمان [زرتشت] مرا [هوم را] بگیر، مرا برای خوردن آماده کن، مرا برای ستایش بستای؛ چنان که مرا سوشیانت‌های دیگر خواهند ستود.^۱
با این تفاسیر، باید بیان کرد که خود زرتشت نیز، یکی از همین سوشیانت‌هاست که ظهور کرده است، تا جهان را سر و سامان دهد.

در عصر اوستای متأخر، مزدپرستان به‌طور حتم سوشیانت‌هایی را می‌شناختند که در گذشته رشادت‌های زیادی از خود نشان داده‌اند. هم‌چنین به این امر واقف‌اند که در آینده، سوشیانت‌های دیگری ظهور خواهند کرد:

آن‌گاه شما چیره شدید بر ایستادگی [= نیروی مقاومت] دانه‌های تورانی. آن‌گاه شما پیروز شدید، بر دشمنی‌های دانه‌های تورانی. با یاری [= به واسطه] شما، کرشنزها^۲ نیرومندترین پرخاش جویان شدند [هم‌چنین] آن خشتاوی‌های^۳ تهم آن سوشیانت‌های تهم، آن [مردان] پیروز تهم. شما ویران کردید اقامت گاه‌های گلی دانه‌ها را [که] سروده‌های هزار [تن‌اند].^۴

یا در جای دیگر آمده است:

اینک آنها را پیشکش کنیم به فروهرهای زرتشت سپیتمان پاک که در دو جهان، راستی درخواست، با ستایش و نیایش و خشنودی و آفرین. با فروهرهای همه پاکان. آن پاکانی که مرده‌اند و آن پاکانی که زنده‌اند و آن مردانی که هنوز زاییده نشده، سوشیانت‌های نو کننده‌اند.^۵

با مقایسه متن‌های گاهانی و اوستای متأخر، می‌توان به این نتیجه رسید که حالت جمع سوشیانت‌ها در اوستای متأخر تفاوتی با سوشیانت درگاهان ندارد:

۱. این واژه در اوستا به صورت «haoma» و در پهلوی «hōm» به کار رفته است. از او درگاهان یاد شده است؛ اما در اوستای متأخر با خصوصیتی - همچون دور کننده دشمن که از آن پرهیزگاران است و نه از آن دروندان، او درمان‌بخش است و از وی نوشابه‌ای می‌سازند که مستی نمی‌آورد؛ ولی شادی‌بخش است. اوست است که دین را چون کمربندی ستاره نشان به هر مزد می‌دهد. او بر کوه البرز می‌روید و در فرشگرد بی‌مرگی را از او می‌آرایند و سرور گیاهان است - توصیف شده است (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۱ و یسن ۹، بند ۳).
۲. Karšnaz، نام یکی از خاندان‌های ایرانی می‌باشد. در مورد وجه اشتقاق این واژه بیان شده است که آن، گونه‌ای دیگر از «Karšna» است که معادل نام خاص «Kṛṣṇa» در وداهاست که نام یکی از ایزدان هندی باستان است (صفت kṛṣṇa «سیاه، کدر»).

Justi, *Iranisches Namen buch*, 1/57 no. 205

۳. Xštaui نام یکی از خاندان‌های ایرانی می‌باشد.

۴. فروردین یشت، بند ۳۸.

۵. ویسپرد، کرده ۱۱، بند ۷ (= یسن ۲۴ بند ۵)، ترجمه‌های ارائه شده از ویسپرد از منبع زیر می‌باشد: پورداود، ویسپرد، ص ۴۹.

- «سوشیانت‌های دروغ را دور خواهیم راند» (یسن ۶۱ بند ۵) بسنجید با: یسن ۴۸ بند ۱۲؛
 «سوشیانت‌های کشورها» (یسن ۷۰ بند ۴) بسنجید با: یسن ۴۸ بند ۱۲؛
 «خرد سوشیانت‌ها» (یشت ۱۷ بند ۲) بسنجید با: یسن ۴۶ بند ۳؛
 «سوشیانت‌های اشون [= پیرو راستی]» (یسن ۱۴ بند ۱) بسنجید با: یسن ۳۴ بند ۱۳.^۱

منجی موعود در متون پهلوی

متون پهلوی، به تفصیل تمام به آموزه منجی موعود پرداخته است. اهمیت متون پهلوی در ضبط و بیان مطالبی است که از گذشتگان به صورت سنت شفاهی و سینه به سینه حفظ گردیده است. در میان متون پهلوی، دینکرد - که به منزله «دانش‌نامه زرتشتی» است - مشتمل بر نه کتاب است که کتاب‌های اول، دوم و نیمی از سوم از بین رفته و بقیه موجود است و زند بهمن یسن، بیشتر به آموزه منجی موعود پرداخته‌اند. در کتاب هفتم دینکرد، ابتدا به ولادت پیامبر زرتشت و اعجازش می‌پردازد و در ادامه، از اینکه چگونه این دین به دست فرزندانش احیا می‌گردد، سخن به میان می‌آید. کتاب زند بهمن یسن نیز، اشارات فراوانی به آموزه منجی موعود دارد. آنچه در متون اوستایی در باب منجی آمده است، فقط بیان‌گر شخصیت و جایگاه آنان به صورت کلی است؛ ولی در این متون نه تنها به معرفی سه منجی موعود پرداخته است، بلکه از حوادثی که در آن روزگار به وقوع می‌پیوندد علائمی که بر ظهور آنان دلالت می‌کند و نیز، در این باره که حدوداً در چه مقطع زمانی و مکانی می‌آیند، سخن گفته است. از این رو، موضوع منجی در متون پهلوی به جز وضوح بیشتر، در عین حال نوعی تحول معنایی است.

باید توجه داشت که ساخت آموزه منجی موعود در متون پهلوی در چارچوب هزاره‌گرایی [سال کیهانی] است. این تحول، ناشی از گسترش آیین زرتشت به مغرب زمین و تأثیر مکتب زروانیسم بر تفکر زرتشتی در دوره ساسانی است که موجب شد آموزه منجی در متون پهلوی، در چارچوب هزاره‌گرایی [سال کیهانی] مطرح گردد. اگرچه متون زرتشتی در تعداد هزاره‌ها هم نظر نیستند؛ برخی دوران جهانی را نه هزار سال و در بعضی از کتاب‌ها، همانند بندهشن، از دوازده هزار سال سخن به میان رفته است؛ اما عمر جهان از اول تا آخر به چهار «سه هزار سال» تقسیم شده است. اهورامزدا، در سه هزار سال اول به خلق مینو امشاسپندان و ایزدان پرداخته است. در پایان همین هزاره‌ها، اهریمن حمله خویش را آغاز کرد که اهورامزدا چون مؤبدی دعای

۱. رضایی باغبیدی، سوشیانت در اوستا، ص ۱۰۷.

اهونور^۱ را بر زبان آورد و باعث شد که اهریمن بی‌هوش شود، به دوزخ فرو افتد و در طول سه هزار سال دوم، در آنجا بی‌هوش بماند.

در رأس سه هزاره دوم، اهورامزدا ابتدا امشاسپندان و بعد ایزدان را آفرید و سپس، آفرینش پدیده‌های گیتی را آغاز کرد. او در یک سال و در شش نوبت پیش نمونه‌های شش پدیده اصلی آفرینش را می‌آفریند که عبارتند از: آسمان آب، زمین، گیاه، جانور و انسان.^۲ اهریمن نیز، کمالگان^۳ دیوان را فراز ساخت. در پایان سه هزاره دوم، یاران و هم‌دستان اهریمن - که از بی‌هوشی سرکرده خود در رنج بودند - به ترغیب او پرداختند. سه هزار سال سوم، دوران جنگ میان اهریمن و اهورامزداست. در پایان سه هزاره سوم و آغاز سه هزاره چهارم، دوره بازسازی و به کمال رساندن جهان اتفاق می‌افتد، زرتشت ظهور می‌کند و بعدها در رأس هر هزاره، فردی از نسل او خواهد آمد.^۴ تأثیر اندیشه زروانی در هزاره‌گرایی متون پهلوی کاملاً مشهود است؛ زیرا زروانی‌ها انگاره سال کبیر^۵ را با «زمان کرانه‌مند» یا «زروان در خودذاته» - که موجب بقای این گیتی مادی تا روز قیامت است - تطبیق داده‌اند و زمان را بسان هزاره‌هایی جدا شده، پنداشته‌اند که البته، رویدادها در آنها تا اندازه‌ای با طرح تکراری به وقوع می‌پیوندد.^۶

۱. این واژه در *اوستا* «ahuna.vairya» و در پهلوی «ahunawar» به کار رفته است. مقدس‌ترین دعای زرتشتی است که در آن «راستی» ستایش می‌شود. این دعا هسته اصلی دین به شمار می‌رود (آموزگار، *تاریخ اساطیر ایران*، ص ۳۹).

۲. هینلز، *شناخت اساطیر ایران*، ص ۸۶.

۳. سرکردگان دیوان هستند و در رده نخست موجودات بدمینوی قرار دارند. آنها نقش سردیو (به قولی هفت سردیو) مقابل امشاسپندان هستند که عبارت‌اند از: اکومن (دشمن بهمن) ایندر (دشمن اردیبهشت) ساوول (دشمن شهریور) ناهیه (دشمن سپندارمد) تیریز (دشمن خرداد) و زیریز (دشمن مرداد) آموزگار، *تاریخ اساطیر ایران*، ص ۳۳-۳۴.

۴. همان، ص ۱۵-۱۷.

۵. بعد از آن که دانشمندان ستاره‌شناس بابلی، مفهوم کمربند منطقه البروج را - که به دوازده بخش سی درجه قسمت می‌شود - به عنوان میسر حرکت خورشید و سیارات ابداع و وضع کردند، با توجه به رصدهای گرد آورده شده، توانستند پی‌بیرند پدیداری و ناپدیداری سیارات دوره‌ای و قابل پیش‌بینی است و نیز، پس از گذشت فاصله‌ای معین از زمان، تمام اجرام سماوی، به وضع پیشین خود باز می‌گردند و تمام پدیده‌های نجومی، دقیقاً تکرار می‌شوند. بابلیان هنوز بر این پنداشت بودند که اجرام سماوی خدایانی هستند که بر امور آدمیان مستقیماً و آگاهانه اثر می‌گذرانند. این پندار باعث این فکر شد که چگونه حرکات ستارگان و سیارات بر اساس طرح منظم و تکراری انجام می‌گیرد. پس رویدادهای روی زمین نیز - که توسط آنان اداره می‌شود - بایستی همین‌گونه باشد؛ فرضیه‌های سال کبیر از اینجا پیدا شد. (بویس، *تاریخ کیش زرتشت*، ج ۲، ص ۲۳۹).

۶. در برخی متون پهلوی، زروان را خدای زمان می‌دانند. او را زمانی که هیچ چیز وجود نداشت، نیایش کرده است تا پسری به وجود آورد با ویژگی‌های اورمزد و این نیایش به ثمر می‌رسید یا نه، دچار شک می‌گردد؛ لذا از شک او اهریمن به وجود می‌آید. زروان پیمان می‌بندد فرزندی را که از او زاده شود فرمان‌روای عالم کند. اهریمن از این امر آگاه می‌گردد و تلاش می‌کند قبل از اورمزد به دنیا بیاید. بدین سبب زروان بر سر پیمان خویش باقی می‌ماند و دورانی از نه هزار سال باقی‌مانده را تحت فرمان‌روایی او در می‌آورد (زسر، آر. سی، زروان، ترجمه دکتر قادری، ص ۲۹-۴۰).

بر خلاف آموزه‌های گاهان - که سوشیانت و رهایی انسان را مطرح می‌کند - و اوستای نو - که اسامی سه منجی را با ذکر ویژگی‌هایی نام می‌برد - در متون پهلوی از سه منجی در سه هزاره خاص، همراه با حوادثی که در همان زمان و بعد از آن رخ می‌دهد، سخن گفته است. بنا بر گفته مری بویس، معرفی منجیان در هزاره‌ها ناشی از برخورداری آرای زرتشت با تفکر زروانی‌گرایی بوده که متکلمان زرتشتی را واداشته، تا در صدد تطبیق و تکمیل این آموزه با تفکر زروانی برآیند:

[آنان] می‌پنداشتند که هر یک از سه هزاره‌های در برگیرنده تاریخ آدمی، از ظهور زرتشت به بعد، با بشارت مسیح یا منجی موعود آغاز شده است؛ یا خود زرتشت و یا یکی از پسرانش در هر یک از هزاره‌ها، تحولی همانند آن را تکرار می‌کنند: ظهور، ایامی توأم با سعادت و خردمندی و نزول تدریجی به نادانی و سیاه‌روزی، تا اینکه از نو نجات‌دهنده‌ای ظهور کند و گیتی را رهایی بخشد. این الگوی تکرار رویدادها در زمان «دراز شهریاری»، ظاهراً روایت ایرانی فرضیه تکرار رویدادها در «دور سال کبیر» است.^۱

وضعیت انسان‌ها و جامعه قبل از ظهور سه منجی موعود، به جهاتی اسف‌بارتر از دوران متداول آمیختگی است؛ چرا که در دوران آمیختگی جنگ وجدال میان خیر و شر، اگر هست بدین شکل نیست که وضعیت شر کاملاً بر خیر تسلط داشته باشد؛ ولی بر اساس متون پیش‌گویانه پهلوی، در این مقطع زمانی طمع،^۲ آز و کم‌خردی بر مردم چیره می‌شود و آنان را از کمال باز می‌دارد، کشاورزان دچار آوارگی و اکثر مردم تنگ‌دست می‌گردند و اعمال خیر را فراموش می‌کنند، بیدادگری و دروغ، رواج می‌یابد و خشونت، دل‌های‌شان را فرا می‌گیرد، نیکان و پرهیزگاران از ارج و قرب چندانی برخوردار نیستند،^۳ نسل جوان - اعم از پسر و دختر - دچار تباهی و افسردگی می‌شوند،^۴ سخنان عالمان، اندیشوران و روحانیون جامعه، اثر بخش نیست؛ در حالی که سخنان ناصواب و فتنه‌انگیز بیشتر پذیرفته می‌شود،^۵ مواهب طبیعی در گذر روزگار

۱. بویس، تاریخ کیش زرتشت، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. چشم از ایشان از خواسته پرنشود و خواسته جهان گرد کنند و زیر زمین نهان کنند (زند بهمن یسن، فصل ۴، بند ۶۲) ترجمه‌های ارائه شده از زند بهمن یسن از کتاب زیر است (راشد محصل، زند بهمن یسن، فصل ۴، بند ۶۲).

۳. جاماسب‌نامه، فصل ۱، بند ۸ و ۲ (به نقل از: راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۴۵-۴۷).

۴. زند بهمن یسن، فصل ۴، بندهای ۳۵، ۳۶ و ۵۰.

۵. همان، بند ۳۷ و ۳۸.

برکت خود را از دست داده، دچار ضعف و رکود می‌شود.^۱ همه این موارد، اعتراض زمین، آب، آتش و گیاه را برمی‌انگیزند.^۲ از پی آمده‌های دیگر، هجوم رومیان، اعراب و ترکان است.^۳ هم‌چنین طبیعت، سیر عادی و منظم خود را از دست می‌دهد؛ برای نمونه، فصول نامنظم می‌گردند،^۴ روحانیون - که بایستی مشعل دار حقیقت و راهنمایان طریقت باشند - سوگمندانه از گناه‌کارترین مردم می‌شوند:

ایشان که به هیربدی و هاوشتی [= آموزگاری و شاگردی] نامورند، بد یک‌دیگر خواهند و آهو [= عیب] گویند و آهو ببینند. اهریمن و دیوان، برایشان بیشتر پتیاره برده است و از گناهی که مردمان کنند، سه گناه از پنج گناه هیربدان و هاوشتان کنند و دشمن نیکان باشند؛ یعنی درباره یک‌دیگر بد و عیب گویند، ویزش که پذیرند، نکنند [عبادتی که انجام آن را بپذیرند، انجام ندهند و] از دوزخ بیم ندارند،^۵ مراسم و آداب دینی به فراموشی سپرده می‌شود؛^۶ و بهدنیان آرزوی مرگ می‌کنند، تا از آشفستگی به وجود آمده در امان باشند و در پس این نابسامانی‌ها، گرفتاری‌ها و مشکلات است.

سه منجی - که در واقع تجسم اشه می‌باشند - به‌طور معجزه‌آسا از نطفه زرتشت - که ۹۹۹۹ فرور در دریاچه‌ها مون از آنها نگه‌داری می‌کنند - هر کدام از باکره‌ای متولد می‌شوند. اینان از همه امور آگاه و درعین‌حال از توجهات و عنایت اهورامزدا بهره‌منداند؛ از خردورزی خاصی برخوردارند، و زندگی آنان بر مدار سه اصل گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک است؛ آثار معجزه‌آسای هر یک از سه منجی، به نحوی است که مردم می‌فهمند. با تولد نخستین آن سه - که هوشیدر باشد - خورشید ده روز در وسط آسمان می‌ماند، با تولد دومین منجی - که هوشیدر ماه باشد - بیست روز و با تولد سومین آنها - که سوشیانت باشد - سی روز در وسط آسمان خواهد ماند و غروب نخواهد کرد.

پیش از آنکه به جزئیات بیشتر در مورد سه منجی موعود پردازیم، باید از دسته‌ای دیگر از موعودها نام برد که پهلوانان و مقدسانی می‌باشند که در گذشته دور می‌زیستند، سپس جاودانه شدند و هر کدام در جایی پنهان‌اند تا در زمان مقدر، خود را آشکار کنند

۱. جاماسب نامه فارسی، ص ۸۴ (به نقل از: راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۴۹).
 ۲. زند بهمن یسن، فصل ۹، بند ۱۷-۲۰.
 ۳. همان، فصل ۴، بند ۴۴، ۴۵، ۴۷ و ۴۹.
 ۴. همان، فصل ۴، بند ۳۹-۴۰.
 ۵. زند بهمن یسن، فصل ۴، بند ۲۷.
 ۶. زامیاد یشت، بند ۹۴.

و با یاری رساندن به سوشیانس، برای پیروزی راستی بکوشند. مهم‌ترین آنها پشوتن^۱ پسر گشتاسب می‌باشد. او اندکی پیش از هزاره هوشیدرازکنگدژ^۲ می‌آید: چنان‌که گوید پشوتن گشتاسبان که او را چهرومیان نیز، خوانند در کنگدژبامی است در همان زمان [هوشیدر] پشوتن گشتاسبان از سوی کنگدژ آید با ۱۵۰ مرد پرهیزگار، آن بتکده که راز گاه ایشان بود، بکند و به‌جای آن، آتش بهرام نشاند؛ دین را به همه درست بگوید و سامان دهد. پس هزاره پنجم هزاره هوشیدر آغاز شد.^۳

هدف او، استحکام و احیای دین زرتشت است. پشوتن در این راه، از هم‌یاری و تلاش امشاسپندان و ایزدانی چون سروش،^۴ رشن،^۵ بهرام (ورثرغنه)^۶ و اشتاد،^۷ بهره‌مند می‌گردد. از دیگر موعودهای پهلوان، باید از اغریث یا گوید شاه برادر افراسیاب،^۸ فردخشت خمیگان،^۹ اوروتنت نره،^{۱۰} نرسی و یونگهانان، توس نوذران، گیو گودرزان، بشیرزد نبرد

۱. این واژه در اوستا، به‌صورت «pašo.tanu»، در فارسی میانه «pešyotan» و در فارسی نو «پشوتن» به‌کار رفته است. او پسر فنا‌ناپذیر و یشتاسب است که فعلاً در دژی به نام کنگدژ زندگی می‌کند. سیاوخش - پدر کیخسرو - این دژ را ساخته است و در دل زمین پنهان کرده است و در پیشاپیش سپاهی پشوتن ایران را فتح خواهد کرد و سه نژاد از پرستندگان دیو چون: ترک‌ها، رومی و عرب را نیز، نابود خواهد کرد (ماریان موله، ایران باستان، ترجمه آموزگار، ص ۱۳۴).

۲. دژی است که به‌دست سیاوش پسر کاووس در سیاوشگرد ساخته شده است.

۳. بهار، (مترجم)، بندهش، ص ۱۴۲.

۴. این واژه در اوستایی به‌صورت «sraoša»، در فارسی میانه «sroš» و در فارسی نو «سروش» به‌کار رفته است او نماینده اطاعت و فرمان‌برداری است و وظیفه اصلی‌اش، نظارت بر جهان مادی و نظم بخشیدن می‌باشد. او در شب‌ها مردمان را پاسبانی می‌کند و از شر دیوان نگه می‌دارد. وی به صفاتی از جمله دلیر، فرمان‌بردار، نیرومند، جنگ‌آور، خوب رسته، پیروزمند، پیشرفت‌دهنده جهان و سرور جهان توصیف می‌شود (راشد محصل، سروش یسن، ص ۹-۱۰).

۵. این واژه، در اوستا به‌صورت «rašnu» و در فارسی میانه «rašn» به‌کار رفته است. نام ایزدی است به همراه مهر و سروش که پس از مرگ کارهای بندگان را می‌سنجد. او دارای صفاتی از جمله راست‌ترین، بلندترین، توانا، پاک و ستوده می‌باشد (هینلز، شناخت اساطیر ایران، ص ۹۳-۹۶).

۶. این واژه در اوستایی، به‌صورت «vərəərayna»، در فارسی میانه «wahrām» و در فارسی نو «بهرام» به‌کار رفته که به معنای پیروزی است. او، از اصلی‌ترین ایزدان زرتشتی است و به اشکالی چون باد تند، گاونرزردگوش و زرین شاخ، اسب سفید با ساز و برگ زرین، شتر بارکش تیزدندان که پای بر زمین می‌کوبد و پیش می‌رود، گراز تیز دندانی که با یک حمله می‌کشد، به شکل جوانی که به سن آرمانی پانزده سالگی رسیده، پرنده تیز پرواز، قوچ وحشی، بز نر جنگلی و به شکل مردی که شمشیری زرین تیغه در دست دارد، ظاهر می‌گردد (همان).

۷. این واژه در اوستایی «arštāt» در فارسی میانه «aštād» و معنای راستی و درستی به‌کار رفته است. در واقع او الهه راستی و درستی است (بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۳).

۸. این واژه در اوستا، به‌صورت «ayraēraea» و در فارسی میانه «ayrerad» به‌کار رفته است. برادر افراسیاب و پسر پشنگ تورانی است. اغریث در نبرد افراسیاب و منوچهر در پتسخوارگر، به ایرانیان یاری رسانید و به پاداش آن پسری چون گوید شاه از او پدید آمد و او سرور کشور سوکستان است (بهار، همان، ص ۱۹۳).

۹. «fradaxšt.xumbīgān» این نام در اوستا ظاهر نمی‌شود؛ ولی بخش اول آن به‌صورت صفت «fradaxšta» در اوستا وجود دارد.

۱۰. نام پسر دوم زرتشت است که در فروردین یشت با نام دو برادر دیگرش یاد شده و فروشی آنها ستوده شده است (اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ص ۱۳۸).

کردار، آشوزد پشورودخستان، اشم یهمائی اوشت، ون جود بیش^۱ و کیخسرو نام برد. بنا بر روایتی پانزده مرد و پانزده زن نیز، از جاودانه‌هایند که به یاری سوشیانت می‌شتابند و از این بین، سه مرد و پانزده زن دیگر که نام آنها در فهرست بندهش ذکر نشده است. البته، باید اضافه کرد که جمشید، فریدون و کیکاوس هم از بی‌مرگان شده بودند؛ ولی به دلیل ارتکاب گناه از جاودانه بودن بیرون آمدند.^۲

یکی دیگر از نجات بخشان، بهرام ورجاوند^۳ است که برای ایجاد زمینه ظهور منجی موعود می‌آید. با آمدن بهرام ورجاوند اصول اشته، بار دیگر فراگیر می‌شود و مردم از گناه، حسادت، شهوت‌رانی، کینه‌توزی و دروغ، دوری می‌جویند.^۴ برای ظهور بهرام ورجاوند در جاماسب^۵ نامه نشانه‌هایی بدین شرح یاد شده است: شبی که او در آن ظهور می‌کند، بی‌اندازه روشن است. در زمان ظهور او نیکان دچار فقر و تنگ دستی‌اند و گناه در جامعه روبه فرونی است.

هر کدام از این سه منجی، در پایان هر یک از هزاره‌های سه هزار سال آخر، ظهور می‌کند. باید توجه داشت دو منجی اول، زمینه را برای منجی سوم [سوشیانت] فراهم می‌آورند؛ لذا آنان را نمی‌توان منجی موعود در معنای اخص آن، یعنی منجی پایان عالم تلقی کرد، ولی از آن جهت که برای مدتی مردم را از رنج و اندوه نجات می‌دهند، در زمره منجیان موعوداند. نخستین منجی (هوشیدر) پس از به دنیا آمدن و بعد از آن به سی‌سالگی رسید، به مقام دیدار با اهورامزدا و امشاسپندان می‌رسد.^۶

در زمان ظهور او، باران فراوان می‌بارد. از جمله اعجازهای این منجی - همان‌گونه که ذکر گردید - آن است که خورشید ده روز در وسط آسمان می‌ایستد،^۷ و بار دیگر هوشیدر آموزه‌هایی را از اهورامزدا فرا می‌گیرد. به واسطه تعالیم و مجاهدات این منجی، جهان برای مدتی از زشتی‌ها پاک می‌گردد، افراط و تفریط از بین می‌رود،^۸ آدمیان به کار نیک روی می‌آورند، حسادت و کینه‌توزی رخت برمی‌بند، طبیعت برای

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. آموزگار، تاریخ اساطیر ایران، ص ۵۴.

۳. این واژه در فارسی میانه به صورت «kaywahrām» به کار رفته است، که لقب او به فارسی میانه «warzāwand» است. وی از نجات بخشان زرتشتی است (بهار، همان، ص ۱۸۴).

۴. زند بهمن یسن، فصل ۸ بند او ۲.

۵. جاماسب‌نامه فارسی، ص ۸۸ (به نقل از: راشد محصل، نجات بخشی در ادیان، ص ۲۱).

۶. سنجانا، ج ۷، فصل ۷، بند ۶. مطالب ارائه شده از دینکرد از کتاب زیر است:

Sanjana, D. p., The Dīnkard V. XIV, Bombay, 1915

(به نقل از: راشد محصل، همان، ص ۲۶).

۷. همان، بند ۵۸، (به نقل از: همان).

۸. همان، بند ۵۸، (به نقل از: راشد محصل، نجات بخشی در ادیان، ص ۲۷).

مدتی خرم سربرمی آورد،^۱ و جمعیت متدینان و پرهیزکاران به دوسوم می‌رسد؛ یعنی هنگامی که پنج سده از آن بگذرد دوسوم مردم ایرانشهر^۲ پرهیزگار می‌شوند و یک‌سوم آنان به دروغ روی می‌آورند؛^۳ چرا که در زمان اولین منجی، غلبه راستی چندان دوام ندارد، زیرا اهریمن و نیروهای او باز چیره می‌شوند و دیو ملکوش،^۴ ویران‌گری سهمگین به بار می‌آورد، بارندگی چنان ادامه می‌یابد که تمام موجودات از بین می‌روند، تا آنکه به فرمان اهورامزدا تخم نژاد آفریده‌ها - همانند انسان، چارپایان و دیگر موجودات که در باغ جمشید مورد حفاظت بودند - می‌رویند و نسل‌شان فزونی می‌یابد.

سی سال به پایان این هزاره مانده است که هوشیدرماه متولد می‌گردد. وی، در سی سالگی به حدی از کمال و اخلاص می‌رسد که توان هم صحبتی با اهورامزدا را پیدا می‌کند و با امشاسپندان - که فرمان‌روایان خوب و آفریدگان نیکاند - هم سخن می‌شود: «فردای آن روز، در روشنی ظهور می‌کند و جهان، بی‌مست و بی‌کوی و بی‌کرپان^۵ می‌گردد.»^۶

او، موجب رهایی مردم از نیروهای اهریمنی می‌گردد. در عصر وی، انسان‌ها در صلح، صفا و معنویت به سر می‌برند، اخلاق صحیح در میان مردم رواج می‌یابد، آنها نسبت به هم مهربان می‌شوند و برکت فزونی می‌یابد و گرسنگی را از بین می‌برد: از شکفتگی هوشیدرماه، دیو گرسنگی و تشنگی نزار گردند، و مردم از یک غذا سه شبانه‌روز سیر باشند.^۷

این دوران نیز، همانند دوران اولین منجی، چندان پایدار نیست. در پایان هزاره هوشیدرماه، ضحاک - که در کوه دماوند به بند بود - می‌رهد و این رهایی را مدیون دیو آشموغ است. عالم، دوباره به تباهی کشیده می‌شود. در پی این تباهی، موجوداتی از قبیل آب، آتش و گیاه، نزد اهورامزدا شکایت می‌برند و درخواست می‌کنند تا به این وضع خاتمه دهد. از این‌رو، اهورامزدا همراه امشاسپندان به ایزد نریوسنگ فرمان

۱. راشد محصل، همان، ص ۲۸.

۲. این واژه در عهد ساسانی به کشور ایران اطلاق می‌شده است.

۳. دینکرد، کتاب ۷، فصل ۸، بند ۱۳ (به نقل از: راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۳۲).

۴. Markūs (مرکوس / ملکوس) در اوستا «markūša» به کار رفته است که دیو و شخصیت اهریمنی که سرما و زمستان سخت را در پایان هزاره هوشیدر به وجود خواهد آورد. ر.ک: بندهش، فصل ۳۳، بند ۳۰ (آموزگار و تفضلی، کتاب پنجم دینکرد، ص ۱۲۰).

۵. کوی‌ها و کرپن‌ها نام روحانیون و فرمان‌روایان ناحیه‌ای بودند که زرتشت در آنجا به دنیا آمد و پس از تولد و به پیامبری رسیدن زرتشت، با عقاید نو او به مخالفت برخاستند (آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، ص ۳۳).

۶. دینکرد سنجانا، کتاب ۷، فصل ۸، بند ۲۳ (به نقل از: راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۳۳).

۷. همان، کتاب ۷، فصل ۹، بند ۱ (به نقل از: همان).

می‌دهد که گرشاسب را بار دیگر زنده کند، تا او نیز به جنگ ضحاک - که موجب این تباهی شده است - رفته، او را از پا در آورد و این فرمان عملی می‌گردد. در سی سال آخر هزاره هوشیدرماه، از دختر پانزده ساله باکره‌ای به نام گواگ پد که از نسل زرتشت است، مردی متولد می‌شود. این دختر با نشستن در دریاچه‌ی کیانسه - که در آن نطفه زرتشت پیامبر نگه‌داری^۱ می‌شود - آخرین منجی (سوشیانت) را حامله می‌شود. سوشیانت دارای چهره‌ای نورانی و از فره بهره‌مند^۲ است؛ اگرچه در جهان گیتی به سر می‌برد، ولی مینوی زندگی می‌کند و دل درگرو آن عالم دارد.

از جمله رخدادهای زمان او، می‌توان به ایستایی سی‌روزه خورشید در آسمان اشاره کرد:

در روزگار سوشیانت، در روز «او» (۳۰ روز) خورشید در میان آسمان ایستد، و این دفعه خورشید به جایگاه خویش شود، و بعد از آن ۳۶۵ روز راست شود، و آفتاب از سر حمل تا حمل رسند، چنان‌که اکنون چهار یک شبانه روز باز پس افتد، آن زمان نباشد، کیسه نکند.^۳

از مصایبی که در آن زمان دامن‌گیر آدمیان است، دیو [آشموغ] است. این دیو، جلوه دروغ و گمراهی، بدعت و شرک است، که به وسیله دعای سوشیانت از بین می‌رود. در این زمان جنگ سوشیانت با نیروهای اهریمنی شروع می‌شود. او به کمک گرشاسب، کیخسرو و دیگر یاران، دیوان را یک به یک از بین می‌برد. وی با نگاهش، موجب ماندگاری موجودات می‌شود و به جهان، جاودانگی می‌بخشد. از برکت وجود او، اهریمن با تمام نیروهایش از پای در می‌آیند و به همان جا که در آمدند، بازگشته و برای همیشه از صحنه روزگار محو می‌شوند و جهان از شر نیروهای اهریمنی رهایی می‌یابد^۴ در کشور خونیروث،^۵ خوی حیوانی از انسان دور می‌گردد: تن مردم، همانند خورشید خواهد درخشید. وظیفه آخرین منجی، به کمال رساندن مردم است. با مجاهدت و تلاش وی، در طول ۵۸ سال، بینش و منش گاهانی بر عالم استوار می‌گردد و آنچه زرتشت آغاز کرد، او به پایان می‌رساند.

۱. همان، کتاب ۷، فصل ۹، بند ۱۵-۱۹ (به نقل از: همان، ص ۳۹).

۲. همان، بند ۲ (به نقل از: همان، ص ۴۲).

۳. جاماسب‌نامه فارسی، ص ۸۹ (به نقل از: همان، ص ۴۳).

۴. دینکرد، کتاب ۷، فصل ۱۰، بند ۳ (به نقل از: همان، ص ۴۴).

۵. هنگامی که ایزد تیشتر، نخستین قطره باران را بر روی زمین بارید، زمین به هفت بخش تقسیم گردید. بخش میانی، خونیروث [khwānirāo] نیمی از همه زمین را تشکیل می‌دهد و شش قسمت دیگر، خونیرث را احاطه کرده‌اند که همه، کشور خوانده می‌شود (هینلز، شناخت اساطیر ایران، ص ۲۹).

پس از آنکه تلاش سوشیانت به ثمر رسید، نوبت به فرشوکرته^۱ (روز رستاخیز) می‌رسد. در آن روز، پیکرهای بی‌جان زنده و به فرمان ایزدی، گیتی نو می‌شود. بدی از بین می‌رود و سراسر جهان را نیکی فرا می‌گیرد. پروردگار، گناه‌کاران را از دوزخ رهایی می‌دهد؛ چرا که دوزخ در آیین زرتشت همیشگی نیست و همه، منتظر این رویداد هستند. در این زمان، گیتی کمال خود را باز می‌یابد. همه انسان‌ها از رودی که سرشار از فلز مذاب گداخته^۲ است، عبور داده می‌شوند. انسان‌های رستگار به دست نیروهای الهی رهایی می‌یابند و گناه‌گاران از بین خواهند رفت؛ چرا که اینان بخشی از نیروهای اهریمنی‌اند و در واقع، جهان گیتوی کنونی پایان می‌پذیرد و جهان دیگر، موسوم به دوران جدایش (جدایی نیکی از بدی) به وجود می‌آید. دیگر از اهریمن خبری نیست و همه چیز تحت سیطره اهورامزداست. جهانی که براساس اصول اشته استوار است، تحقق می‌یابد و قوانین گاهانی بر آن استوار می‌گردد. مردم دیگر از خشک‌سالی، تنگ‌دستی و نیروهای شر در هراس نیستند و جهانیان، در خرمی و شادابی به سر می‌برند. مردم به مرحله‌ای می‌رسند که همانند مینوان می‌گردند: خوراک آنان معنوی می‌گردد، از گوشت‌خواری دست می‌کشند و گیاه‌خوار می‌شوند و آب می‌نوشند و جهان، از گناه و گناه‌کار خالی می‌گردد.^۳

در گاهان، از دنیایی چنین «فرشوگرد» سخن به میان نیامده است؛ ولی دیدگاه زرتشت به هستی، بر مبارزه سخت میان نیروهای خیر و شر بر دوگانگی آغازین این دو نیرو استوار است که در نهایت با نابودی پلیدی، جهان به پایان خواهد رسید، آفرینش سراسر خیر می‌گردد و اهورامزدا فرمان‌روای حاکم خواهد شد. به این ترتیب، آموزه منجی موعود از اوستا تا متون پهلوی دست‌خوش تحولاتی بوده است. براساس متون پهلوی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منجی از آن قداست و منزلتی که در اوستا - به ویژه گاهان - دارد، فروکش کرده است، یا که زرتشت را مقامی والاتر بخشیده‌اند؛ چرا که در گاهان، زرتشت آرزوی رسیدن به مقام منجی را دارد و در مقام مناجات و هنگام طلب پاداش از اهورامزدا، می‌خواهد که همانند سوشیانت با او معامله شود؛ اما در متون پهلوی کاملاً بر عکس است. این، سوشیانت است که می‌خواهد به زرتشت اقتدا کند.

۱. این واژه در اوستایی به صورت «frašō.karətay»، در فارسی میانه frašagird به کار رفته است. اصطلاحی است

که برای پایان جهان به کار می‌رود و زمانی که نیروهای خیر بر شر غلبه یافتند، جهان دوباره نو می‌شود.

همچنین، به معنای رستاخیز کردن، به کار برده شده است (مقدم، جستار درباره مهر و ناهید، ص ۱۲).

۲. بویس، تاریخ کیش زرتشت، ص ۴ و ۳۳۳.

۳. گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۲ (ترجمه‌های ارائه شده از گزیده‌های زادسپرم از کتاب زیر است: راشد محصل.

تمام فضل و اهمیت وی این است که همانند زرتشت و پیرو اوست همچنین درگاهان ارتباطی بین سوشیانت و فرشگرد به چشم نمی‌خورد؛ ولی در متون پهلوی، قیام سوشیانت و تلاش او، به فرشگرد منتهی می‌شود. در اوستا، به زمان و علائم ظهور سوشیانت اشاره نشده؛ اما در متون پهلوی، به هر دو مورد پرداخته شده است. بحث منجی در اوستا بدون هیچ ساختار و قالبی مطرح می‌گردد؛ ولی در متون پهلوی، در قالب آموزه هزاره‌ها بیان می‌شود.

بازتاب تاریخی اندیشه منجی موعود زرتشت در ایران پس از اسلام

شکست حکومت هخامنشیان به دست اسکندر و تسلط فضای یأس و ناامیدی بر ایران و ایرانیان، باعث توجه بیشتر به اندیشه منجی و سوشیانت گردید. در این خصوص، سی بیلی‌ها یا همان قدیسان پیش‌گوسهمی فراوان داشته‌اند؛^۱ چرا که این باور موجب می‌شد، تا ایرانیان سختی‌ها و مشقت‌ها را به راحتی تحمل کنند، اما اینکه شکل‌گیری این اندیشه را به این دوران نسبت دهیم، دقیق به نظر نمی‌رسد، زیرا روحانیون و دین‌یاران هخامنشیان، امپراتوری آنها را سلطه‌اشه می‌پنداشتند. اگرچه پیش‌بینی بلایا و ستم با خوش‌بینی ذاتی آیین زرتشت - که براساس آن انسان با اعمال نیک اهریمن را از بین می‌برد - سازگار است؛ ولی وقتی روحانیون زرتشت با حمله اسکندر روبه‌رو شده‌اند، ناچار به پذیرش این امر [منجی موعود] شده و پایان این سیه روزی را با سوشیانت تصویر کرده‌اند. از این‌رو، بعد از سقوط هخامنشی، آثاری به وجود آمده است که بیان‌گر زشتی‌ها و خوبی‌های عالم و استواری اهورامزدا بر کل عالم است. از جمله آثار پیش‌گویانه، می‌توان به محتوای کتاب‌های زند بهمن یسن و یادگارجاماسب اشاره کرد. اثر اول، نوعی گردآوری است که برخی این را - که فصل اول زند بهمن یسن شرح نسک‌های مفقود شده است - دلیل بر قدمت آن تا عصر زرتشت می‌دانند.

به هر حال، به گفته بویس، این متن در دوران اسلامی تا حد اعلا دچار دست‌کاری گشته است، تا بتواند موجب تقویت کیش زرتشت شود و جنبه ملی و دینی به خود گیرد. دارمستر، معتقد است که زند بهمن یسن به شکل کنونی‌اش به قرن یازدهم و

۱. اگرچه از پیش‌گویی‌ها اثری باقی نمانده، ولی در برخی از رساله‌های مسیحی - همانند رساله منصوب به پولس قدیس از کلمنت اسکندرانی - برای اثبات سخنان پیش‌گویانه از اثری به‌نام هیتاسپس - که متون زرتشتی است - شاهد می‌آورد هر چند رساله هیتاسپس در دسترس نیست، اما استنادها به این رساله در اثری به‌نام «Divine Institutions» از لکتانیوس که کاملاً متأثر از عقاید ایرانیان است، یافت شده است (بویس و فرانترز گرنر، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه صنعتی‌زاده، ج ۳، ص ۴۸۲).

چهاردهم میلادی برمی‌گردد و به احتمال قوی‌تر، تدوین آن را سال ۱۰۹۹ تخمین زده است.^۱ بر خلاف پیش‌گویی‌های سی بیلی‌ها - که فقط جنبه دینی داشته است - در فصل هفتم و هشتم زند بهمن یسن به ویژگی‌های پیدایش و قیام بهرام ورجاوند و پشوتن و نقش آنان در بازسازی جهان می‌پردازد و مطالب این فصل، مجموعه‌ای از رویدادهای پایان جهان و وقایع دوره منجیان است و نیز، در فصل هشتم به هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانت و حوادث دوران آنها می‌پردازد. کتاب یادگار جاماسب به موضوع‌های مختلف می‌پردازد. از آن مورد، پیش‌گویی‌های جاماسب حکیم و وزیر ویشتاسب در باب حوادثی است که در دوران موعود زرتشتی رخ می‌دهد و در فصل گذشته، شواهد فراوان از هر دو اثر مذکور آورده شد. از حوادثی که دلالت بر باور به منجی موعود در دین و جامعه زرتشتی بعدی می‌کند، تغییر گاه‌شماری توسط اردشیر بابکان است. براساس متون پهلوی، اولین موعود هزار سال بعد از تولد زرتشت ظهور می‌کند. اگر این سخن را با نظریه غالب در باب تولد زرتشت - که قرن هفتم ق.م است - قرین کنیم، در می‌یابیم که امپراتوری ساسانی، دقیقاً در زمانی واقع می‌شود که کتاب‌های پهلوی از آن زمان به دوران ظلم و وجود حاکمان ستمگر یاد کرده‌اند؛ لذا اردشیر بابکان با کوتاه کردن تاریخ مقدونیان و اشکانیان کوشید زمانه خود را در هزاره‌ای جای دهد که مشمول روایتی شمرده نشود که در باب حکام ستمگر در آخرالزمان است.^۲

از موارد دیگر، ادعای منجی‌گری از طرف «مانی» بوده است. اگرچه زرتشتیان او را بدعت‌گذار قلمداد می‌کردند، اما نفس این ادعا را می‌توان دلیلی دانست بر آنکه این آموزه، در دوران ساسانیان مطرح بوده است و مردم به آن اعتقاد داشتند.^۳ در سده‌های میانی، می‌توان به برخی از رخ‌دادها و پیش‌آمدها اشاره کرد که باور منجی موعود در میان زرتشتیان رسوخ داشته و امید به بازگشت او را در سر می‌پرورانده‌اند. برای نمونه، اسماعیلیه به منظور جذب مردم ایران، با شگردی، ظهور اسماعیلیه را ظهور موعود ایران می‌نامیدند.^۴ به‌طور قطع، اگر چنین باور و اندیشه‌ای به‌طور گسترده و عمیق در ضمیر زرتشتیان و ایرانیان نبود، تمسک به آن برای اسماعیلیان یا هر گروه دیگری توجیه نداشت. روحانیون زرتشتی ایران در دوران شاه عباس صفوی، برای پارسیان هند متنی ارسال کردند که به آمدن هوشیدر و پشوتن اشاره کرده است:

۱. راشد محصل، زند بهمن یسن، ص ۷.

۲. هدایت، زند و هومن یسن، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. مصطفوی، اسطوره سوشیانت، ص ۴۰.

هزاره اهریمن به پایان می‌رسد و هزاره اهرمزد نزدیک است و ما امیدواریم چهره شاه پیروزگر شکوه‌مند را ببینیم و هوشیدر و پشوتن بی‌گمان خواهند آمد.^۱ کنت دویینو نیز، در سفرنامه سه سال در آسیا^۲ چنین می‌نویسد:

آنان اعتقاد دارند که به زودی پیامبری به نام پشوتن ظاهر خواهد شد و در ایران مجدداً به دین زرتشت رونق خواهد داد و آن را به عظمت روزهای اولیه باز خواهد گرداند... مسئله‌ای که مورد اختلاف دوران ظهور است.

این باور در دوران قاجاریه^۳ چنان قوت گرفت که یکی از زرتشتیان یزد کلیه اموال خود را فروخت و برای سپاهیان منجی - که بنا بر گزارش‌ها با شایعاتی از سوی افغانستان می‌آمدند - کشتی^۴ تهیه کرد، تا وقتی که آنان وارد ایران شدند، دارای نشان‌های همگون باشند؛ اما در راه گرفتار راهزنان شد و دارایی‌اش به یغما رفت. گواه دیگر، برپایی همه ساله مراسم هوشیدر (اولین منجی زرتشت) در سیستان در کناره رود هیرمند است. برگزاری این مراسم در میان آبادی‌های هم‌جوار این رود، رواج دارد. شیوه برپایی این مراسم، بدین گونه است که شب پیش از عید، دختر زیبایی به نام «اوشیدر» را برشته آذین شده می‌نشانند و به کناره رود هیرمند می‌برند؛ در آنجا گروه مردان و زنان از هم جدا می‌شوند. مردان دور از اجتماع زنان و دختران به کناری رفته و به شادی می‌گذرانند. زنان، همان دختر زیباچهره را که «اوشیدر» نام نهاده‌اند، برهنه، داخل آب می‌کنند و تا نیمه شب به رقص و پای‌کوبی می‌پردازند. پس از آن، با همان آیین، دختر را به خانه باز می‌گردانند. این مراسم، بی‌گمان حکایت از باور منجی موعود در خاطره تاریخی و دینی این مردم است.^۵

آنچه موجب استواری زرتشتیان در مقابل ناملایمات و محرومیت‌ها می‌شده است، همان انتظار پیروزی نهایی و آمدن منجی بوده است که در خلال این نوشتار با شواهد

۱. باوزانی، ایرانیان، ص ۷۶.

Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz. And others*, pp.593-4.

(به نقل از: بویس، زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها، ص ۲۱۵).

۲. دگوییونو، سه سال در آسیا، ص ۳۴۷.

۳. همان.

۴. کمربندی است که هر زرتشتی در هنگام تشریف آیینی به دین به کمر می‌بندد. کشتی از ۷۲ نخ تشکیل شده است که می‌گویند: نماد ۷۲ فصل کتاب یسناست. در آخر آن (در هر طرف) سه منگوله است و هر کدام از منگوله‌ها، از ۲۴ نخ تشکیل شده است که می‌گویند: نماد ۲۴ فصل ویسپرد است و ویسپرد بخشی از دعاهایی است که در آیین‌های دینی خوانده می‌شود. ۷۲ نخ را به صورت شش ردیف - که هر کدام از آنها شش وظیفه دینی زرتشتیان است - دوازده نخ در هر یک از رشته‌ها نماد ماه‌های سال و شش منگوله نماد جشن‌های فصلی بزرگ است (هینلز، شناخت اساطیر ایران، ص ۱۸۰).

۵. زنده دل و دستیاران، استان سیستان و بلوچستان، ص ۸۶.

گوناگون از متون پهلوی ارائه شد. علاوه بر این، نامه‌ای^۱ است که بالغ بر ۳۱ دستور زرتشت از جماعت دستوران ترک‌آباد و شریف‌آباد، خراسان، سیستان، کرمان و جماعت بهدنیان خراسانی مقیم کرمان در سال ۱۵۵۹ میلادی به پارسیان هند نوشته‌اند و بیان داشته‌اند با وضع آشفته‌ای که دارند، چگونه ممکن است هزاره اهریمنی به سررسد و هزاره اورمزدی سرآید و بهرام ورجاوند ظهور کند:

... و دیگر معلوم دانند که چون چند سالی دیگر به سرآمدن بهرام ورجاوند باشد، چه نوع توانیم آمدن که در این جانب آتش و بهرام و جمع بهدنیان پریشان و سرگردان می‌شوند و در این وادی میسر نمی‌تواند شد.

دل ما همچون زبان در جرس افتاده است

یا چون بلبل که اسیر قفس افتاده است

زین چمن مرغ به پرواز بدان جا نرسد

کز شما تا بر ما راه بسی افتاده است^۲

درست بعد از گذشت چندین قرن (در سال ۱۹۲۲) از همین بهدنیان ترک‌آباد، خطاب به پارسیان نامه‌ای مبنی بر آمدن هوشیدر و پشوتن نوشته‌اند:

... و دیگر در ضمیر منیر دستوران و هیربدان و مؤبدان جانب هندوستان روشن گردد که هزاره اهرمنی آخر شده و هزاره اورمزدی نزدیک شده و امید به دیدار ورجاوند شهی فیروزگر است و هوشیدر و پشوتن بی‌شک و شبهه باشند، و یقین و بی‌گمان که خوره ورجاوند دیده شود.^۳

با در نظر گرفتن فاصله زمانی این نامه، معلوم می‌شود که آموزه منجی، با حرارت و هیجان بسیاری در بین آنان مطرح بوده است. شاهدی دیگر بر این مدعا، عقیده زرتشتیان معاصر، به ظهور بهرام ورجاوند است که او را در رؤیا سوار بر اسبی می‌بینند؛ در حالی که ملازمان سفیدپوش و سبز پوش او را احاطه کرده‌اند.^۴ ناکامی مبلغان مسیحی نسبت به تغییر کیش زرتشتیان به سبب اعتقاد آنان به آمدن بهرام و پشوتن، گواهی دیگر بر وجود این باور دیرینه در میان زرتشتیان است^۵ یکی از سیاحان اروپایی می‌نویسد:

آنچه باعث بقای آنان و فرزندان آنان می‌شود، این امید و آرزوست.^۶

۱. روایات داراب هرمزد، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲. همان.

۳. همان.

4. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, p.71.

۵. بويس، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۲۶۲.

۶. همان.

جایگاه آموزه سوشیانت در دیانت زرتشتی

اندیشه منجی موعود در آیین‌ها و مناسک زرتشتیان نیز، انعکاس یافته است. بندهای فراوانی از یسنه و نیز، دعاهایی وجود دارد که دلالت بر زنده بودن این تفکر (منجی موعود) در بین زرتشتیان می‌کند. در کتاب *شایست و ناشایست درباره دعای اشم و هو* چنین شرح می‌دهد که اگر این دعا را سه بار به درستی بخوانند، در ظهور منجی‌ها تعجیل و آمدن آنان موجب آبادانی بهتر و بیشتر می‌شود. علاوه بر این، می‌توان به نماز ایریمن ایشیو اشاره کرد. مؤلف کتاب *گزیده‌های زادسپرم*^۱ معتقد است که تعداد واژه‌های نماز ایریمن ایشیو منطبق با سنن زرتشتیان است. هم‌چنین دعایی در کتاب *روایات داراب هر مزد یار آمده است* که بعد از دعای اشم و هو خوانده می‌شود و آن هم به جهت ظهور هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت می‌باشد. همین سخن، در کتاب *شایست و ناشایست* نیز آمده است:

سه بار خواندن نیایش اشم اهورم مزدام که از واژه‌های نخستین از بند اول کرده، سیزده ویسپرد است، پیش از یسنه ۳۰ در یزش خوانی برای آمدن (ظهور) هوشیدر و هوشیدر ماه و سوشیانت است...^۲

زرتشتیان کنونی، در کل دو گونه نگرش به آموزه منجی موعود دارند: اولین نگاه، مربوط به برخی از مؤبدان پارسی، مانند مانک‌جی نوشیروان جی‌دهالا، دستور بزرگ پارسیان پاکستان است، که معتقدند: همه آنچه در باب سه منجی در کتاب‌های قدیم آنان - اعم از *اوستایی و پهلوی* گفته شده است - تحقق می‌یابد. ایشان در این امر، هیچ تردیدی به خود راه نداده‌اند و بر این باورند:

سوشیانت بزرگ‌ترین رهاننده و نجات‌بخش بشر خواهد بود و مردمان جهان را به درجه کمال معنوی و خوش‌بختی ابدی خواهد رسانید. در آن زمان، بدی و شر و هر گونه نیروی اهریمنی از جهان برخواهد افتاد و سراسر گیتی پاک و خالص خواهد گردید.^۳

نگرش دوم از آن برخی مؤبدان، همچون شادروان مؤبد شهزادی است که معتقدند: سوشیانت لازم نیست که شخصیت خاصی باشد، تا در زمانی خاص ظهور کند؛ بلکه به استناد مضامین گاهانی، سوشیانت عنوان عام به مفهوم سود رساننده است. بنابراین، می‌توان گفت این عنوان و موقعیت، برای هر کس در هر زمان و مکانی دست یافتنی است هر کس که موجب بیداری مردم گردد و جامعه یا خانواده‌ای را احیا کند، می‌توان

۱. *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمه راشد محصل، ص ۴۱ و ۱۱۶.

۲. *شایست و ناشایست*، فصل ۱۳، بند ۵. ترجمه‌های ارائه شده، از کتاب زیر است: مزدپور (مترجم)، *شایست و ناشایست*.

3. Dhalla, *Zoroastyan theology*, p.11.

به او سوشیانت گفت. و همچنین، مدعی‌اند که منظور از سوشیانت، همان رؤسای اولیه دین زرتشت‌اند که برای جلب حمایت مردم و به دلیل اینکه پیروان با اعتماد و اطمینان خاطر به فرامین آنان گوش بسپارند، این لقب به آنان اعطا گردیده بود. دو باب از خرده اوستا که مشتمل بر ادعیه است (تن‌درستی و آفرینگان دهمان^۱) مؤید این دیدگاه است؛ زیرا در آنها فرستادن درود و رحمت به سوشیانت در کنار کیومرث و دیگر مردگان و فروشی درخواست شده است و هیچ دعای مخصوصی برای آمدن فردی خاص با عنوان سوشیانت، یا چیزی که بیان‌کننده وضعیت ویژه‌ای برای سوشیانت باشد، وجود ندارد. به زعم اینان، اعتقاد به اینکه، سوشیانت شخص خاصی است که به عنوان منجی بشر خواهد آمد، چیزی جز تفکر وارداتی و تأثیرپذیری از یهودیانی نیست که در رنج به سر می‌برند؛ زیرا در هیچ جای گاهان از دو منجی دیگر، سخن به میان نیامده است. ایشان آنچه در متون پهلوی آمده است، خرافه و مخالف عقل می‌دانند.^۲

حال آنکه، قضیه کاملاً به عکس است. مواردی که درباره ایام پسین و حوادثی که در آخرالزمان در کتاب‌های مکاشفه‌ای یهودی و مسیحی مطرح شده است، کاملاً به علائم دوران آخرالزمان منجی زرتشت شباهت دارد. نجات بخشان در یهود و مسیحیت همان کاری را انجام می‌دهند که سوشیانت برای نجات عالم به کار می‌برد و این، بر تأثیر آیین زرتشت بر یهودیت و مسیحیت دلالت دارد.^۳

اما اگر با رویکردی دین‌شناختی به موضوع بنگریم، دیدگاه نخست، صدق بیشتری می‌یابد، از جمله می‌توان به روایات داراب هرمزدیار و کتاب شایست و ناشایست^۴ اشاره کرد. روایات داراب هرمزدیار شامل روایات دین زرتشت است که به وسیله داراب هرمزدیار و فرزندش در قرن ۱۷م. گردآوری شده است که یکی از سندهای گران‌بهای زرتشتیان در باب مسائل دینی و اخلاقی و نیز، تاریخی به شمار می‌آید که به دو صورت نثر و نظم به نگارش درآمده است.^۵ باید گفت دیدگاه اولی - که از سوی

۱. دعایی است که در آن به خاندان پاک‌دین و پارسا درود فرستاده شده و از برای آنان دولت راستی، دین‌داری، شکوه و جلال، گله و رمه، فرزندان نیک و خصلت‌های پسندیده و غیره درخواست گردیده است (اوشیدری، دانشنامه بزدریستا، ص ۱۱۶).

۲. شهزادی، مجموعه سخنرانی‌های مؤید مؤیدان، ص ۱۶۷.

۳. اریکسون، «تأثیر کیش زرتشت بر یهودیت و مسیحیت نخستین»، ص ۱۳۳.

۴. از متون دینی و حقوقی زرتشتی است که دارای ده فصل است و در آن، از گناهان و تاوان آنها و نیز ثواب‌ها و اعمال و آیین‌های دینی سخن رفته و مطلب بسیاری به ناپاکی و تطهیر اختصاص داده شده است. مؤلف این کتاب معلوم نیست (آموزگار و تفضلی، زبان پهلوی ادبیات و دستور آن، ص ۳۸).

۵. اوشیدری، دانشنامه مزدسینا، ص ۴۹۱.

پارسیان هند عنوان می‌گردد - دلیلی است بر اصالت این باور در میان زرتشتیان، علی‌رغم این گفته که مطالب متون پهلوی خرافه و مخالف عقل است. طبق سخن استاد تفضلی باید گفت آنها بیان‌گر اعتقادهایی است که به صورت سینه به سینه از زمان بسیار دور منتقل گردیده و این‌طور نیست که یک‌سره فاقد اصالت باشد؛ با وجود اینکه آموزه سوشیانت به مثابه منجی موعود خاص در متون اوستای جدید نیز وجود دارد.^۱

نتیجه

اگر بخواهیم ماهیت و چگونگی موعودباوری کیش زرتشت را، از آنچه گذشت نتیجه بگیریم، می‌توان چنین بیان کرد سوشیانت که در گاهان مفهوم کاملاً دینی دارد و منظور از آن، هر رهبر پرهیزگار دیوستیز است، هر چند اندیشه موعودها در سرودهای زرتشت هنوز فاقد شخصیت یابی کامل است، اما بی‌گمان زرتشت آموزه‌ای نو و بی‌سابقه را در این مورد عرضه داشته است؛ چرا که انگاره موعودها، بدین شکل و شیوه هیچ نمونه و مانندی در عقاید هند و اروپاییان ندارد و اندیشه‌ای به کلی تازه و بی‌سابقه است. ضمن آنکه قدمت، گستردگی و اصالتی که این انگاره به‌طور اختصاصی در دین زرتشت داشته و در طول تاریخ آن، اندیشه و آموزه‌ای در حال رشد و تکامل بوده، و نیز، ارتباط تنگاتنگ و مستقیمی که انگاره موعودها با انگاره اصیل معاد دارد، همگی نشان‌دهنده این حقیقت است که اندیشه موعودها برای نخستین بار و به شکلی بدیع، آن گونه که نیاز به سپری شدن چندین سده برای رشد و تکامل داشته، و دقیقاً در چارچوب اندیشه‌های معادشناختی زرتشت، ازسوی او طرح و بیان شده است.

اما در متون پهلوی که در واقع، تفسیر اوستا و سنت شفاهی زرتشت‌اند «اگرچه در دوران ساسانی شکل گرفته‌اند» و نیز، با عنایت به گزارش‌های تاریخی، می‌توان منجی موعود در آیین زرتشت را به لحاظ ماهیت شخص و یا شخصیت‌های خاص دانست؛ که متفقاً به ظهور سه فرد خاص بدون جنبه‌های الوهی، همانند مسیح و با کارکرد جمعی که ثمره تلاش آن شامل تمام جوانب هستی با ویژگی معنوی و اجتماعی می‌گردد؛ لذا دارای کارکرد کیهانی است و تمام هستی را نو می‌گرداند. همه گیتی و کرانه‌های هستی را از شر اهریمن پاک و دگرگون می‌کنند و تمام انسان‌های روی زمین را از لحاظ معنوی ارتقا می‌بخشند؛ چرا که در سنت زرتشت، انسان‌ها در دوران

۱. تفضلی، «آخر زمان در دین زرتشتی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، ص ۱۴۵.

آمیختگی خیر و شر گیتی به سر می‌برند و دچار ناخالصی شده و از حرکت نخستین و اصلی خویش، بازگون و به بیراهه رفته‌اند. به همین سبب، همه آنچه به دست اهریمن از هم فرو پاشیده شده، انسان باید با پیروی از اشته همراه با منجی موعود، زمینه دوران جدایش را فراهم ساخته و جهانی نو (فرشگرد) برپا کند. از آن جهت که این رخداد در سنت زرتشت یکبار اتفاق می‌افتد و همه انسان‌ها منتظر چنین رویدادی می‌باشند که تا به حال رخ نداده است، می‌توان گفت، آموزه منجی روبه آینده دارد؛ ولی ویژگی‌هایی که در دوران جدایی و پس از آن در فرشگرد مطرح است، شباهت بسیاری با دوران مینوی دارد. نه تنها انسان‌ها، بلکه تمام موجودات با ویژگی‌های دوران مینوی زندگی می‌کنند و همین امر سبب می‌شود نجات منجی را به لحاظ آرمانی روبه گذشته بدانیم.

کتاب‌نامه

- آموزگار، ژاله، *تاریخ اساطیر ایران*. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۴.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *زبان پهلوی (ادبیات و دستور آن)*. تهران: انتشارات معین، ۱۳۸۲.
- _____ (مترجم)، *کتاب پنجم دینکرد*. تهران: انتشارات معین، ۱۳۸۶.
- _____، *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۵.
- اریکسون، لنور، «تأثیر کیش زرتشت بر یهودیت و مسیحیت نخستین» در *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۸۳.
- اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه مزدیسنا*. تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۷۱.
- باوزانی، الساندر، *ایرانیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات روزبهان، ۱۳۵۹.
- بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۵.
- _____ (مترجم)، *بندهشن*. تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۰.
- بویس، مری، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۴.
- _____، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۷.
- _____، و فرانتز گرنر، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۵.
- _____، *زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.
- پورداد، ابراهیم، *یشت‌ها*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- _____، *سوشینت موعود مزدیسنا*. تهران: انتشارات فروهر، ۱۹۲۷.
- _____، *ویسپرد*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱.
- تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۸.
- _____، «آخر زمان در دین زرتشتی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- دگوینت، کنت، *سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: انتشارات قطره، ۱۳۸۳.
- دوستخواه، جلیل، *اوستا*. تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.
- راشد محصل، محمدتقی، *نجات‌بخشی در ادیان*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- _____، *درآمدی بر دستور زبان اوستایی*. تهران: انتشارات کاویان، ۱۳۶۶.
- _____، (مترجم) *زند بهمن یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- _____، (مترجم) *سروش یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
- _____، (مترجم)، *گزیده‌های زادسپرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- رضایی باغبیدی، حسن، «سوشینت در اوستا»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۴۶، زمستان ۷۷.
- زنده دل، حسین و دستیاران. *استان سیستان و بلوچستان*. تهران: نشر ایرانگردان، ۱۳۷۹.
- زهر، آر. سی، *زروان*، ترجمه دکتر تیمور قادری. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴.
- سرکاراتی، بهمن، «پری» در *سایه‌های شکار شده*. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸.

- مجموعه سخنرانی‌های مؤید مؤید *ان رستم شهزادی*، به کوشش مهرانگیز شهزادی. تهران: سازمان چاپ خواجه، ۱۳۸۰.
- مزدایور، کتابون، *زرتشتیان*. تهران: مؤسسه پژوهشگاه فرهنگی، ۱۳۸۲.
- _____، (مترجم)، *شایست و ناشایست*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- مصاحب، غلامحسین، *دایرة المعارف فارسی*، ج ۱. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مصطفوی، علی اصغر، *اسطوره سوشیانت*. تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱.
- مقدم، محمد، *جستار درباره مهر و ناهید*. تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۸۰.
- مولایی، چنگیز، *بررسی فروردین یشت*. تهران: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲.
- موله، ماریان، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار. تهران: انتشارات قوس، ۱۳۷۷.
- هرمز دیار، داراب، *روایات*. بمبئی: به کوشش مدی، ۱۹۲۲.
- هدایت، صادق، *زند و هومن یسن*. تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۵۷.
- هینلز، جان، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفصلی. تهران: نشر چشمه، چاپ نهم: ۱۳۸۴.

Bailey, H. W., *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge: 1979.

Bartholomae, C., *Altiranisches wörterbuch*. Berlin: 1961 press.

Boyce, Mary, *Zoroastrianism in Living Religions*. Oxford: Blackwell, 1997.

_____ , u AMĒŠA SPĒNTA, in: *Encyclopaedia Iranica*. vol. I, 1985.

_____ , *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* Lanham. New York, London: 1984.

Dhabhar, B. N., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*. Bombay: 1993.

Dhalla, M. N., *Zoroostrian Theology*. New York: Oxford university press, 1914.

Hintze, A., *The Rise of the saviour in the Avesta in Iran und Turfan*. Beiträge Berl iner Wissen schaftler, Werner sundernann zum 60, Geburtstag Bewidmet, Herausge geben von G. Reck und p. ieme: Wiesbaden, 1995.

_____ , *On thd Literary Structure of The Older Avesta*, B.S.O.A.S ,Vol.65, part 1, 2002.

_____ , *Zamyad yašt (Introduction , Avestan text, Translation, Glossary)*. Wiesbaden: 1994.

Humbach, H., "Gast und Gablebei Zarathustra" in *Münchener studien zur sprachwissenschaft* 2. 1952 [1957].

_____ , and p. Ichaporia, *The Heritage of zarathushtra A new Translation of his Gathas*. Heidlbery, 1994

Insler, S. *The Gathas of Zarathuštra*, Acta I arnica 8. Leiden: brill, 1975.

Justi, F., *Iranisches Namen buch*, Marburg, 1895.

kellens, J.and E.pirart, *Les Texts VieiL-Avestiques*. vol.3, Wiesbaden: Reichert, 1990.

Pokorny, J., *Indogermanisches EtymoLogisches Wörterbuch* 2 Bde. Bern/stuttgart, vol I, 1959.

Sanjan, D.p., *The Dinkard V.XIV*. Bombay: 1915

Whitney, W.D., *Sanskrit Grammar*. Cambridge (Mass): 1993.

گونه‌شناسی اندیشهٔ منجی موعود در آیین هندو

مقدمه

آیین هندو^۱ دین اکثریت مردم هند و نپال و برخی مردم بنگالادش، سری‌لانکا و پاکستان است. این آیین آمیزه‌ای از آداب و رسوم، آیین‌ها، مناسک، متون مقدس و غیر مقدس، خدایان، اسطوره‌ها و سنت‌های متنوع است که طی قرون متمادی شکل گرفته و سنت و آیین به‌ظاهر یک‌پارچه‌ای فراهم آورده است. تنوع و گونه‌گونی در این آیین، به قدری است که تشخیص رشتهٔ وحدت میان مظاهر مختلف آن را دشوار ساخته است. این حقیقت نه تنها در جنبه‌های نظری و اعتقادی، بلکه در جنبه‌های عملی و اجتماعی نیز صادق و آشکار است؛ آنجا که فرقه‌ای از هندوها برای رهایی و نجات از چرخهٔ زادومیر مکرر،^۲ از تمام لذت‌های حسی دست می‌شویند و این راه را مناسب‌ترین شیوه برای عدم تعلق و در نهایت نجات می‌دانند و فرقهٔ دیگر، آزادی در بهره‌مندی از لذت‌های حسی را بهترین راه‌رایی از تعلقات دانسته و حتی در این راه گرفتار افراط نیز شده‌اند.

به‌رغم این تکثر و تنوع، سه مذهب یا فرقهٔ اصلی برای آیین هندو برشمرده‌اند که بیشتر هندوها عضو یکی از این مذاهب‌اند: مذهب ویشنوی،^۳ مذهب شیوه‌ای،^۴ و مذهب شاکته‌ای.^۵ به دلیل این تنوع و گونه‌گونی، آموزه‌ها، مفاهیم و اصول اعتقادی مشترک میان مذاهب و فرقه‌ها چندان زیاد نیست؛ برای مثال، آموزه سمساره،^۶

1. Hinduism

۲. ادیان هند همگی به تناسخ اعتقاد دارند و رنج زندگی‌های پی‌درپی را معضل و مشکلی اساسی برای بشر دانسته و در جست‌وجوی رهایی از این گرفتاری‌اند.

3. Vaiṣṇavism

4. Śaivism

5. Śāktism

۶. Samsāra، همان آموزه تناسخ است که پیش‌تر از آن یاد شد.

مفهوم کرمه،^۱ و اصل حجیت وده‌ها را می‌توان از مشترکات مورد قبول مذاهب هندویی نام برد. هرچند مشترکات به این چند مورد ختم نمی‌شود؛ لیکن موارد غیرمشترک بیش از مشترک‌هاست.

هرچند زمینه‌های مبحث منجی در دیگر مذاهب هندو هم بوده؛ اما این آموزه از مواردی است که در یکی از مذاهب هندویی (ویشنویی) رنگ و بویی جدی و اساسی به‌خود گرفته است. در این مقاله برآنیم تا آموزه منجی موعود در این مذهب را بررسی کنیم.

مذهب ویشنویی

محور اصلی این مذهب، بر پرستش ویشنو به عنوان خدای متعال و تنزلات او در زمین واقع شده است. گرچه آموزه آوتاره^۲ (تنزل خدا) را در دیگر مذاهب هندویی نیز می‌توان یافت، اما این مفهوم از آموزه‌های اصلی و بنیادین ویشنوپرستان است. اعتقاد بر این است که، هرگاه دهرمه^۳ در خطر افتد، ویشنو (خداوند) جایگاه آسمانی خویش (ویکونتهه)^۴ را ترک کرده، خود را در صورت و شکلی زمینی متزل می‌کند، تا خطر را رفع و نظم مناسب را دوباره برقرار سازد.

به صورت سنتی ده آوتاره (تنزل) برای ویشنو قائل‌اند که به ترتیب عبارت‌اند از:

- | | |
|---------------------------------|--|
| ۱. مَسِیه ^۵ (ماهی)؛ | ۲. کوورمه ^۶ (لاک‌پشت)؛ |
| ۳. وراهه ^۷ (گراز)؛ | ۴. نره‌سینهه ^۸ (انسان - شیر)؛ |
| ۵. وامنه ^۹ (کوتوله)؛ | ۶. پراسو رامه ^{۱۰} (رامه تبر به دست)؛ |
| ۷. رامه؛ | ۸. کرشنه ^{۱۱} ؛ |
| ۹. بودا ^{۱۲} ؛ | ۱۰. گلکی یا گلکین ^{۱۳} . |

گرچه این ده آوتاره، همگی تنزل ویشنو هستند، به لحاظ کارکرد و نوع مأموریتی که داشته یا دارند، با یک‌دیگر متفاوتند و این امر از اسطوره‌های مربوط به هر یک قابل

۱. Karma، هندوها معتقدند کرمه، عمل یا کنش فرد در این زندگی، تعیین‌کننده نحوه و چگونگی زندگی بعدی است.

2. Avatāra

۳. Dharma، بیش از پنج تعریف و معادل برای دهرمه بیان کرده‌اند و هر یک را بر اساس محتوا و متن به‌کار برده‌اند. یکی از معادل‌ها، آیین و دین است که در اینجا همین معادل مد نظر است.

4. Vaikuntha

5. Matsya

6. Kūrma

7. Varāha

8. Nara-synha

9. Vāmana

10. Parasu Rāma

11. Kṛṣṇa

12. Buddhā

13. Kalki-Kalkin

دریافت است؛ برای نمونه، مأموریت متسیه اوتاره حفظ و نگه‌داری انسان و دیگر موجودات در مقابل طوفان و سیل بود.^۱

شکل و ظاهر این ده اوتاره از صورتی کاملاً حیوانی آغاز می‌شود و به مرور به شکلی کاملاً انسانی می‌انجامد؛ چنان‌که اوتاره‌های اول تا سوم، کاملاً صورتی حیوانی دارند و اوتاره‌های چهارم و پنجم، نیمه‌انسان یا انسان غیر متکامل‌اند و تنزل‌های بعدی شکل و صورتی کاملاً انسانی به‌خود می‌گیرند.^۲

آموزه اوتاره در طی دوره شکل‌گیری خود برای عامه مردم بسیار خوش‌آیند و جذاب بود. این جاذبه با تصور وجودی الوهی که "تنزل" می‌کند، تا انسان‌ها را در دوران سختی و مشقت مدد رساند، به اوج می‌رسد.^۳

آنجا که نیکوکاری از رونق برافتد،

و تبه‌کاری بالا گیرد،

من در قالب تن مجسم شوم و در میان مردم آیم،

تا اساس خیر نگهبانی کنم و بنیاد شر براندازم،

من در هر دور پیدا آیم تا آیین راستی برقرار سازم.^۴

برای مذهب ویشنو چهار فرقه و شعبه اصلی برشمرده‌اند:

۱. فرقه شری ویشنوه،^۵ که «رامانوجه»^۶ از مشهورترین شخصیت‌های این فرقه است،

۲. فرقه برهما،^۷ که «مدهوه»^۸ بنیانگذار این فرقه است و آن را به نام او نیز می‌خوانند؛

۳. فرقه کوماره،^۹ که «نارده»^{۱۰} مؤسس آن است و به فرقه «همسه»^{۱۱} نیز شهره است؛

۴. فرقه رودره،^{۱۲} که به فرقه «وگبه»^{۱۳} نیز معروف است.^{۱۴}

حضور شخصیت‌های برجسته‌ای نظیر رامانوجه، مدهوه، نارده و وگبه در این فرقه‌ها و به‌طور کلی در مذهب ویشنویی، نشان از اعتبار و اهمیت این مذهب دارد. مضاف بر

۱. در آیین هندو، داستانی شبیه داستان طوفان نوح آمده است و در آنجا ماهی، متیسه، است که با هشدار به موقع خود، انسان و دیگر موجودات را نجات می‌دهد (ر.ک: مهابهارت، ج ۱، ص ۳۶۱).

۲. ایونس، شناخت اساطیر هند، ص ۴۱.

3. Stutley, Margaret, A dictionary of Hinduism.

۴. گی‌تا (به‌گودگی‌تا) سرود خدایان، فصل چهارم.

5. Śri Vaiṣṇava

6. Rāmānuja

7. Barahmā

8. Madhuva

9. Kumāra

10. Nārāde

11. hamsa

12. Rudra

13. Vallaba

14. Klostermaier, A Concise Encyclopedia of Hinduism, pp.195-6.

اینکه آوارهای جنوب هند، همان شاعران قدیس که معنویت پر حرارت خویش را در قالب سرودها و غزل‌هایی برای ویشنو و سپس شیوه تبیین می‌نمودند^۱ و نیز، پیروان طریق بهکتی^۲ (طریقه سرسپردگی و دل‌دادگی) شمال هند از جمله پیروان ویشنو هستند. هرچند مذهب ویشنویی علاوه بر ویشنو به اوتاره‌ها (تنزلات خداوند) به‌عنوان خدایان اعتقاد دارند، اما پیروان آن اساساً خود را یکتاپرست می‌دانند؛ زیرا به خدا به عنوان یک «شخص» متعال و برتر از هرکس و هرچیز اعتقاد دارند، اما او را از طریق مظاهر و تمثال‌هایش می‌پرستند.^۳ در این میان، تنزل هفتم (رامه) و هشتم (کرشنه) به لحاظ دل‌دادگی پرستش‌گران مهم‌تر از بقیه‌اند.^۴

متون هندویی

وارسی موضوع منجی موعود در آیین هندو، مانند هر دین دیگری، از بررسی چگونگی انعکاس این آموزه در متون مقدس و اصلی آغاز می‌گردد، چه اینکه مهم‌ترین داده‌ها در این باره نیز در متون منعکس است. شاید بتوان گفت تنوع متون هیچ دین و آیینی به اندازه هندوها نیست؛ تنوع چشم‌گیری که در حجم، تعداد، زبان، موضوع و حتی حجیت و مقبولیت جلوه‌گر شده است. به‌طور معمول و سنتی، متون هندویی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کنند: شروتی^۵ و سمرتی.^۶

شروتی: واژه‌ای است سنسکریت به معنای «شنیده شده» و در اصطلاح، اعتقاد بر این است که رشی‌ها^۷ (رازبینان باستان) این پیام، دانش و معرفت را «شنیده‌اند» و نسل به نسل به برهمنان^۸ رسانده‌اند. شنکره^۹ - مفسر و دانشمند شهیر هندو - شروتی را پریشکسه (حامل تجربیات کامل بینایان) رشی‌ها، می‌داند.^{۱۰} با این توصیف و با توجه به ارزش و حجیت این دسته از متون نزد هندوها برخی عنوان و حیاتی بر آنها نهاده‌اند؛ هرچند در این سنت، وحی بدان معنا که در ادیان ابراهیمی طرح می‌شود، مطرح نیست.

۱. ویتمن، آیین هندو، ۴۹.

2. Bhakti

3. Doniger, Merriam-Webster's Encyclopedia of World religions.

۴. همان.

5. Śruti

6. Smṛti

7. Rṣi

۸. Brahmins، یا براهمین‌ها (Brāhmins)، طبقه اول از طبقات چارگانه اجتماعی هندو، روحانیان.

9. Śankara

۱۰. کریشنان، سر و پالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱.

وده‌ها (رگ وده)،^۱ یجور وده،^۲ سامه وده،^۳ و اتهروه وده)^۴ به همراه متونی دیگر نظیر براهمنه‌ها، آرنیکه‌ها^۵ و اوپنیشدها^۶ همگی جزء متون شروتی به شمار می‌آیند.^۷

سمرتی: واژه‌ای سنسکریت به معنای «در یاد آمده» است و در اصطلاح، به بخش عظیمی از متون هندویی گفته می‌شود که معمولاً شرح و تفسیر متون شروتی‌اند و اندیشه وده‌ای را رمزگشایی می‌کنند^۸ و در واقع می‌توان آنها را رأس نثر وایی هندویی دانست. سمرتی خود به سه دسته تقسیم می‌شود: شاستره‌ها^۹ یا قانون‌نامه‌ها، نظیر منوسمرتی، حماسه‌ها، مانند مهابهارت^{۱۰} و رامایانه^{۱۱} و پورانه‌ها.

پورانه‌ها نقش بیشتری در تکوین اندیشه منجی موعود هندویی داشته‌اند. پورانه در لغت و به معنای عام کلمه، به شیء یا رویدادی مربوط به گذشته اطلاق می‌شود و به معنای خاص، داستان یا افسانه کهن و یا تاریخ سنتی باستان است.^{۱۲} پورانه‌ها در واقع مجموعه‌ای دایرةالمعارف گونه‌اند که، برخلاف وده‌ها، از زبان ساده و عمومی برای تعلیم عامه مردم - به‌ویژه طبقات پایین و زنان - استفاده می‌کردند.^{۱۳} هر پورانه معمولاً به امور زیر توجه داشته و به آنها می‌پردازد: آفرینش جهان، تبارشناسی خدایان، اسطوره‌هایی در باب خدایان متعدد، قواعد مربوط به زندگی و توصیف‌هایی در مورد پایان جهان. این مجموعه عظیم به عنوان منبع هندوئیسم عمومی، اعتباری والا دارد. هیچ‌ده پورانه اصلی و هیچ‌ده پورانه فرعی یا ثانوی در دست است، و از این جهت که هر گروه شش‌تایی از پورانه‌های اصلی، یکی از خدایان (ویشنو) شیوه یا برهما را محور و مرکز قرار داده است، به سه دسته تقسیم می‌شوند. توجه متدینان به این متون به گونه‌ای است که برخی از این متون - نظیر ویشنو پورانه یا بهاگوته پورانه^{۱۴} - اغلب به‌طور عمومی و از طریق بلندگو در اماکن زیارتی قرائت می‌شوند.^{۱۵}

1. Rg Veda

3. Sāma Veda

5. Āraṇyaka

7. Flood, *The Blackwell companion to Hinduism*, p.69.

8. Doniger, *Merriam-Webster's encyclopedia of world religions*.

9. Śāstra

11. Rāmāyāna

12. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary*.

13. Basham, (Arthur Llewellyn), *The wonder that was India*.

14. Bhāgavata Purāna

15. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*.

2. Yajur Veda

4. Atharva veda

6. Upaniṣads

10. Mahābhārata

دوره‌های جهان از منظر آیین هندو

در آیین هندو همان‌گونه که چرخه زندگی‌های متعدد و آمدورفت‌های بی‌شمار گریبان افراد بشر،^۱ بلکه تمام موجودات را گرفته است، زمان و دوره‌های آن نیز با این چرخه و تغییرات روبه‌روست. متون هندویی تقسیم‌بندی‌های متعددی از زمان و ادوار جهانی دارند که در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌شود.

جهان از ادوار متعدد و تودرتو تشکیل شده است. هر یک دوره آن به *مهایوگه*^۲ (دوره یا عصر بزرگ) معروف است که شامل چهار دوره یا *یوگه* است. هر یک از این دوره‌های کوچکتر، هم به لحاظ کمیت و هم کیفیت، متمایز از یک‌دیگرند؛ این دوره‌ها به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. *کرتیه یوگه*^۳ یا عصر طلایی: در این عصر دهرمه، آیین و دین، به صورت تام و تمام حاکم است و به اجرا در می‌آید؛ مردم خشنود، تن‌درست و با فضیلت‌اند و با علم شهودی به معارف دست می‌یابند.

۲. *ترتا یوگه*^۴: مدت این دوره، کمتر از دوره اول است و در آن، سه‌چهارم دهرمه حاکم است و به اجرا در می‌آید. فضیلت‌ها و شادمانی‌ها نسبت به دوره اول یک‌چهارم کاهش یافته است. در این دوره، وظایف دینی و عمل به دهرمه در مرتبه دوم قرار دارد و مردم تا حدی ستیزه‌جوی‌اند.

۳. *دواپره یوگه*^۵: مدت آن از دوره دوم کمتر و در آن تنها نیمی از دهرمه جاری و مورد توجه است؛ یعنی فضیلت و نیکی نسبت به دوره اول نصف شده است. در این دوره ناخشنودی، ستیز و دروغ رواج دارد.

۴. *کالی یوگه*^۶: این دوره، که مدت آن را ۴۳۲۰۰۰ سال (نصف دوره سوم) می‌دانند، آخرین مرحله از آن دوره بزرگ است. در این دوره - که در میان چهار دوره بدترین است - فضیلت رخت برمی‌بندد^۷ و تنها یک‌چهارم دهرمه برقرار است؛ یعنی همه هنرها و فضیلت‌ها، مگر یک‌چهارم آنها، از میان رفته است.^۸

۱. شواهد بسیاری برای این امر می‌توان آورد، از جمله آنجا که کرشنه به ارجونه می‌گوید: «هیچ‌گاه نبوده که من نباشم، یا تو نباشی، یا این پادشاهان نبوده باشند» و یا «هم‌چنان‌که آدمی دلق ژنده بر می‌کند و جامه نو می‌پوشد، جان نیز تن‌های فرسوده را فروهد و در تن‌های تازه جای گیرد» (ر.ک، گیتا، سرود *خداایان*، ترجمه محمدعلی موحد، گفتار دوم).

2. Mahā Yuga

3. Kṛta Yuga

4. Tretā Yuga

5. Dwāpara Yuga

6. Kali Yuga

7. Coulter, *Encyclopedia of ancient*.

۸. ایونس، شناخت اساطیر هند، ص ۴۱.

در تشبیهی ساده، به منظور تبیین اوضاع چهار دوره، گاوی را به تصویر می‌کشند که در دوره اول روی هر چهار پای خود ایستاده است، در دوره دوم بر سه پا، در دوره سوم روی دو پا و در دوره چهارم (آخرین دوره) بر یک پا ایستاده است.^۱ این تصویر ساده وضعیت پایداری و استحکام آیین را در مراحل مختلف روشن می‌کند و در واقع، نمونه‌ای از توصیفات فراوان متون هندویی است؛ زیرا این متون - به ویژه پورانه‌ها - در زمینه ادوار جهانی و به خصوص درباره دوره چهارم (کلی یوگه) بسیار سخن گفته‌اند. *وایوپورانه*^۲ به صراحت به ویژگی‌های کلی یوگه اشاره می‌کند: «ویژگی‌های کلی یوگه عبارت‌اند از: خشونت، حسادت، دروغ، فریب‌کاری و کشتار پرهیزگاران. اینها ویژگی‌های دوره کلی است که مردم به ارث می‌برند.» در جایی دیگر می‌گوید: «در کلی یوگه، مردم حجیت سمرتی‌ها را نمی‌پذیرند.»^۳ در *بهگوت پورانه* آمده است: «در پایان کلی یوگه، آن‌گاه که پادشاهان رفتاری همچون راه‌زنان خواهند داشت...»^۴ در *آگنی پورانه* چنین آمده است: «ناشریفان (غیرآریایی‌ها) در ظاهر پادشاهان، مردانی را که مرام راستی در بردارند، نابود می‌کنند و به امور ناراست و نادرست علاقه دارند.»^۵ *مهابهارت* نیز ضمن بیان مدت‌زمان هر یک از دوره‌های چارگانه، به بیان ویژگی‌های کلی یوگه می‌پردازد:

در پایان این دوره، آن‌گاه که از هزار سال آخرین، اندک‌زمانی مانده است، همه انسان‌ها عموماً دروغ‌گو می‌شوند. وقتی این دوره رو به پایان می‌رود، برهمنان به کار رعایا مشغول می‌شوند. رعایا ثروت‌اندوز می‌شوند و شیوة اعیان و اشراف را به کار می‌بندند. در دوره کلی، برهمنان از مطالعه و پیشکش‌گذاری دست می‌کشند، تقدیم پیشکش به پدران را به فراموشی می‌سپارند، و به خوردن هرگونه غذایی روی می‌آورند...^۶

در این اوضاع و احوال است که مردم به دنبال راه نجاتی مناسب می‌گردند و چشم به راه نجات‌بخشی‌اند که آنان را از این مهلکه نجات دهد. در اینجا است که آموزه نجات یا منجی موعود با آموزه *آوتاره* (تنزل خدا) که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، به هم می‌آمیزند و انسان‌ها را به اصلاح و بهبود وضع جهان امیدوار می‌کنند.

1. Flood, Gavin D, *An introduction to Hinduism*, p.12.

2. *Vāya Purāna*

3. *Ancient Indian tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, Jagdish Lal, tr., vol.38, p.411.

4. *The Srimad-Bhagavatam*, Sanyal J.M, tr., Book 1. p.10.

5. *Ancient Indian tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, vol.27, p.38.

6. *Ibid*, vol.2, p.586.

منجی موعود در متون هندویی

نام و نسب موعود هندو

پیش از این از مفهوم اوتاره و تعداد آنها سخن گفتیم. همان‌گونه که بیان شد، آخرین و دهمین اوتاره، کلکی یا کلکین نام دارد. او را با نام‌های دیگری، از جمله نیکالانک اوتاره^۱ و پَرسَریه^۲ نیز می‌شناسند. در برهمانده‌پورانه^۳ آمده است: «خود خدا با نام کلکی و ویشنویشس^۴ متولد خواهد شد. او ماجراهای مهمی خواهد داشت. وی به خانواده پَراشَره تعلق دارد.»^۵

برخی متون ضمن تعیین نام او به محل تولدش نیز اشاره کرده‌اند: «مهاویشنو به‌عنوان یک برهمن با نام ویشنویشس در روستایی به نام شَمبَله^۶ متولد خواهد شد. ویشنویشس به نام کلکی مشهور و معروف خواهد شد.»

به‌گونه‌پورانه ضمن بیان نام او به طبقه‌اش نیز اشاره می‌کند: «نَرینه^۷ صورت کلکی به خود می‌گیرد، به عنوان پسری برای ویشنویشسه برهمن.»^۸

در مهابهارته آمده است: «برهمنی به نام کلکی ویشنویشس قیام خواهد کرد...»^۹. برخی متون زمان آمدن منجی (کلکی) را به‌نحو کلی اعلام می‌دارند. مَتَسِیه پورانه آورده است: «در پایان گلی یوگه ظهور کلکی خواهد بود.»^{۱۰} در فقرات یاد شده، و نیز در فقراتی که ذکر آنها در اینجا ضروری نمی‌نمود، به وضوح تمام نام، طبقه اجتماعی، منزلت خانوادگی و حتی محل تولد موعود هندویی بیان شده است.

ویژگی‌ها و مشخصه‌های کلکی

پیش‌تر بیان شد که آموزه اوتاره (تنزل خدا) یکی از آموزه‌های مهم و تأثیرگذار هندویی است که نقش مهمی در فرهنگ، آداب و رسوم و زندگی دینی هندو داشته است. همچنین

1. Nikalank Avatāra

2. Parasraya

3. Brahmānda Purāna

4. Viṣṇuśāṣ

5. Ibid, vol.24, pp.928-9.

6. Śambala

7. Narayana (nārāyāna) در زبان سنسکریت «نَرَه» به معنای مرد است و در متون ودهایی نیز، به همین معنا به‌کار رفته است؛ اما در دوره پس از ودهای، گاهی به انسان نخست، نیای بشر یا خالق ثانوی اشاره دارد؛ ینه، یعنی منزل‌گاه و جایگاه. بسیاری از متون نَرینه را معادل ویشنو دانسته‌اند که در اینجا نیز، همین معنا مورد نظر است.

8. *The Srimad-Bhagavatam*, Sanyal, J. M, tr, V. 1, p.10.

9. Ibid, vol.2, P 597.

10. *The Matsya Puranam*, Vasu, Srisa Chandra, p.139.

گفته شد، در نظر هندوهای ویشنوی، دهمین و آخرین اوتاره کلکی است که ویژگی‌های خاصی برای او برشمرده‌اند؛ از جمله در برهمانده پورانه آمده است: «او بر کل زمین می‌گردد، بدون اینکه موجود زنده‌ای او را ببیند.»^۱ به‌گفته پورانه وی را چنین توصیف می‌کند: «خدای عالم دارای جلال بی‌بدیل، بهره‌مند از فضایل بی‌شمار و هشت خصلت والا، سوار بر اسبی چالاک و چابک خواهد بود.»^۲ همین کتاب در چند فقره بعد چنین می‌گوید: «وقتی کلکی که دارای قدرت فوق بشری و محافظ فضایل است خود را بر زمین نازل می‌کند...»^۳

همچنین در جایی دیگر، پس از بیان اینکه او خود را به صورت کلکی منزل می‌کند و بیان برخی از کارکردهایش چنین توصیف شده است: «تویی صاحب بازوان توان مند، زایش‌های بی‌شمار و اعمال بی‌اندازه پرآوازه.»^۴ از سویی دیگر، برخی متون او را انسان انگاشته‌اند و چهره‌ای کاملاً انسانی از او به تصویر می‌کشند؛ در مهاربهارته آمده است: «او پادشاه خواهد بود، چرخاننده چرخ (عالم) پیروزمند از طریق قانون، و او جهان پرآشوب را به سوی آرامش می‌برد؛ در حالی که برهمنان گرد او جمع می‌شوند، آن برهمن نسل تمام اجنبی‌های پست را هر کجا باشند برمی‌اندازد.»^۵ و یا برهمانده پورانه آورده است: «او همانند یک انسان به عنوان پسر دوسنه عاقل متولد خواهد شد.»^۶

آرمان‌ها و کارکردهای کلکی

برای شناخت هر چه بیشتر و بهتر اندیشه منجی موعود در آیین هندو، لازم است با کارکردها و آرمان‌ها، و نیز، اتفاق‌هایی که در دوره ظهور کلکی رخ می‌دهد، آشنا شویم. اگر از این منظر، به بررسی متون پردازیم برخی از این موارد را می‌توانیم بازشناسیم: همان‌طور که گفته شد، کلکی در گلی یوگه یا دوره آخر خواهد آمد. در این دوره فضایل، راستی و درست‌کاری از میان رفته و تنها یک‌چهارم دهمه (آیین) جاری است. بنابراین، یکی از وظایف کلکی، مبارزه با نا راستی‌ها و نادرستی‌هاست. متسیه پورانه

1. *Ancient Indian Tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, vol.24, p.929.

2. *The Srimad-Bhagavatam*, Sanyal, J.M, tr, Book 7th, Section 18.

3. Op cit., Section 23th.

4. Ibid, Book 11th, Section 4th.

5. *The Mahabharata*, vol.2, p.597.

6. *Ancient Indian Tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, vol.24, p.928.

آورده است: «هر کس، هر کجا باشد به دست کلکی از پای در می‌آید. آن آنکه بی‌دین، آزمند، ریاکار، بدعت‌گذار و ستم‌کارند، چه آریایی باشند، چه *ملچّه*»^۱ و^۲ وی برای مبارزه نیاز به امکانات و لشکر دارد؛ از این رو *وایوپورانه* می‌گوید: «صدها و هزاران برهمن مسلح، گرداگرد او خواهند بود»^۳

برهمنانده‌پورانه نیز آورده است: «یک ارتش کامل اسب‌سوار، فیل‌سوار و ارابه‌سوار پشت سر او خواهند بود.»

یا در جایی دیگر می‌گوید:

خدای قدرت‌مند با اقدام به موقع پیروانش، پایانی برای *ملچّه*‌ها رقم خواهد زد... او آنانی را که چندان درست‌کار نیستند، و در مواردی هم، آنانی را که از درست‌کاری و پارسایی نفرت دارند، تنبیه می‌کند.^۴

شاید بتوان از این فقرات استفاده کرد که معیار ارزشی موعودباوری هندو فضیلت و نیکی است، نه قوم و تبار. در مورد عملکرد کلکی در مه‌بهارته نیز مطالبی دارد؛ آنجا که می‌نویسد: او پادشاه خواهد بود، چرخاننده چرخ (عالم) پیروزمند از طریق قانون [دهرمه]، او جهان پرآشوب را به سوی آرامش می‌برد؛ در حالی که برهمنان گرد او جمع می‌شوند، آن براهمنه نسل تمام اجنبی‌های پست را هر کجا که باشند برمی‌اندازد.^۵

بهنگوت‌پورانه آورده است:

به علاوه، سوار بر مرکب چابک خود گرد تمام عالم می‌گردد. پس از آن، او میلیون‌ها سر از دزدان در لباس پادشاه جدا خواهد کرد. بنابراین وقتی همه دزدان بی‌شمار کاملاً به هلاکت رسند، خرد انسان‌ها دوباره بسیار ناب خواهد شد.^۶

آگنی‌پورانه در مورد کارکرد او و نیز وضعیت مردم در زمان وی چنین می‌گوید: او قانون اخلاقی را در ورژنه‌های^۷ چارگانه به شیوه‌ای مناسب برقرار می‌سازد. مردم در تمام مراحل زندگی به راه راست خواهند بود.^۸

۱. Maleccha، عنوانی است در مقابل Āryan (آریایی‌ها = نجیبان) با قاطعیت نمی‌توان گفت مراد از این دو اصطلاح افراد قوم آریایی یا غیر آریایی است، یا شریفان و ناشریفان. به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت معنای لغوی آریایی و *ملچّه* مدنظر است، یا معنای اصطلاحی آنها.

2. *The Matsya Puranam*, Vasu, Srisa Chandra, p.341.

3. *Ancient Indian tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, vol.37, p.411.

4. *Ibid*, vol.24, p.929.

5. *The Mahabharata*, vol.2, p.597.

6. *The Srimad-Bhagavatam*, Sanyal, J. M, tr, vol.2, p.494.

7. Varna، اصطلاحی سنسکریت است که بر طبقات اجتماعی هندو، یا همان «کاست» اطلاق می‌شود.

8. *Ancient Indian tradition & mythology*; [Puranas in translation], Shastri, vol.27, p.39.

در پایان باید گفت، یکی از منابع مهم در مورد کلکی، کلکی پورانه است که به بررسی و توصیف ویژگی‌های کلکی پرداخته است. ترجمه انگلیسی این متن تا زمان نوشتن این سطور چاپ نشده است. هرچند برخی مقاله‌ها و کتاب‌ها به نقل از آن متن، مطالبی را ذکر کرده‌اند، اما در این نوشتار - که بنا بر استفاده از منابع دست اول داشته است - تکیه بر این دست منابع را روا ندیدیم.

بازتاب تاریخی و دینی اندیشه منجی موعود در آیین هندو

پیش‌تر بیان شد که اوتاره یکی از آموزه‌های مهم آیین هندو، به‌ویژه مذهب ویشنوی، بوده است و در طول حیات، این آیین همواره به عنوان آموزه‌ای زنده و اساسی نقش داشته است. وجود مجسمه‌هایی از تمساح، ماهی و لاک‌پشت در معابد قدیمی و حتی معبد‌های کنونی هندویی نشان از اهمیت اوتاره‌ها - حتی اوتاره‌های نخستین - دارد. اوتاره‌های بعدی، به‌ویژه رامه و کرشنه، جلوه‌ای بیشتر در زندگی دینی هندوها و تاریخ این آیین داشته و دارند. کتاب بهگودگی تا - که در آن کرشنه به عنوان اوتاره (تنزل خدا) و در نقش ارابه‌ران جلوه‌گر شده است - در میان قشرهای مختلف مردم هندو، مردمان عادی و تحصیل‌کردگان، اعتبار و اهمیتی والا دارد. هرچند این جایگاه به‌واسطه محتوای کتاب به دست آمده است، اما آنانی که داستان کتاب را تا حد یک متن مقدس قبول دارند، تمام آموزه‌های آن را نیز پذیرفته‌اند، که یکی از آن آموزه‌ها مطرح کردن کرشنه، به عنوان تنزل خداست. بنابراین، وجود آموزه تنزل خدا به عنوان منجی (اوتاره) با ویژگی‌های خاص که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره کردیم، نزد همه هندوها کاملاً پذیرفته شده است؛ اما بحث در منجی موعود (منجی‌ای که در آینده می‌آید) قدری متفاوت است. هرچند هندوها به دلیل نگرش خاص خود به جهان، چندان توجهی به آینده ندارند و تمام تلاش خود را صرف وضع موجود می‌کنند، تا از چرخه سمساره یا فرآیند زادومیر مکرر رهایی یابند، اما، به هر حال در برخی متون^۱ و نیز تاریخ و فرهنگ هندویی به منجی موعودی با نام کلکی یا کلکین اشاراتی شده است.

برخی این عنوان را افزوده جدیدی به اسطوره ویشنوی می‌دانند و معتقدند: سهم چندانانی از متون و شمایل‌نگاری‌ها را به خود اختصاص نداده است.^۲ این ادعا چندان هم بی‌راه نیست؛ اما این بدان معنا نیست که نتوان به کلی نقش کلکی را در باورها و دیانت هندویی نادیده گرفت؛ بلکه - همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم - در متون هندویی

۱. پیش‌تر به طور مفصل در این‌باره خواندیم.

2. Basham, (Arthur Llewellyn), *The wonder that was India*, vol.2, p.2-3.

فقرات بسیاری در این درباره وجود دارد. به هر حال، حتی اگر آموزه کلکی را افزوده‌ای جدید بدانیم، این امر به معنای پیدایی آن در قرون اخیر نیست؛ بلکه بدان معناست که این آموزه، بسان بسیاری دیگر از باورها، در قیاس با آموزه‌های مطرح در متون اولیه هندویی، نظیر وده‌ها و اوپه‌نیشدها جدید است.

در مورد سهم کلکی در متون نیز باید گفت، کلکی در مقایسه با برخی دیگر از آموزه‌ها و مفاهیم سهم کمتری دارد و همین مطلب را در مورد شمایل‌نگاری نیز باید پذیرفت؛ چرا که در مقایسه با وجود شمایل‌های بسیار از اوتاره‌های متعدد و شخصیت‌ها و قدیسان باستانی و متأخر، وجود تنها چند تمثال و شمایل از کلکی سبب می‌شود تا این باور را از کانون توجه هندوها به دور بدانیم. اما، گذشته از این حقیقت، نکته قابل تأمل درباره نمادنگاری کلکی، ارتباط خاص او با اسب است. تندیس‌هایی که از این شخصیت موعودی می‌سازند، یا ترکیبی است از بدن انسان با سری اسب‌گونه، یا انسانی اسب‌سوار و یا اسبی که آن را مرکب کلکی می‌انگارند.

می‌دانیم در هند به دلیل تنوع و تکرر فرقه‌ها و شخصیت‌های دینی، معابد نیز بسیار متکثر و متعدد است. هر فرقه - هرچند کوچک و با پیروانی اندک - لااقل چندین معبد با نام‌های مختلف دارد؛ به‌ویژه قدیسان و اوتاره‌ها بسیار است. اما معبد کلکی در شهر جئی‌پور - مرکز ایالت راجستان در جنوب غربی هند - یگانه معبد در هند است که متعلق به اوتاره کلکی است. راجه سوای جای سینگ^۱ بنیانگذار شهر جئی‌پور، آن‌گاه که در سال ۱۷۲۷ شهر را می‌ساخت، معبد کلکی را نیز بنا نهاد. وی طالبی مشتاق در علوم وده‌ای و هندویی احیاگر بود. معبد به لحاظ موقعیت مکانی، در منطقه‌ای بسیار مهم و دقیقاً مقابل ورودی شرقی کاخ شهر واقع شده است. برای ورود به معبد باید از گذرگاهی عبور کرد که تشریفات و آیینی خاص دارد. معبد بر پاستون‌هایی با ارتفاع بیست فوت بنا شده است.

در آنجا، در گوشه‌ای از بنا اتاقکی گنبددار هست که در آن مجسمه‌ای از یک اسب ساخته شده از سنگ مرمر درخشان برپاست. اسب رو به معبد دارد و فرض بر این است که تندیس مرکب کلکی است. درب ساختمان اصلی معبد از زمان ساخت تاکنون بسته است و برای باز کردن آن در انتظار تولد کلکی‌اند. دولت محلی یک نفر را جهت مراقبت و اداره معبد گمارده است.^۲

1. Rāja Sawāi Singh.

۲. مطالب مربوط به معبد کلکی، برگرفته از مقاله‌ای است در سایت اینترنتی www.indiaprafile.com. البته آقای دکتر گوسوامی (Goswami) از اساتید برجسته هندی، در پاسخ به پرسش نویسنده این سطور درباره کلکی، مطالبی شبیه مطالب مذکور بیان کرده است که حاکی از مشاهدات شخصی ایشان از معبد بود.

به این گونه، آموزه منجی موعود، یا همان کلکی اوتاره، چندان از سوی نمادنگاران هندو مورد اقبال قرار نگرفته است، تا جایی که تنها به همین یک معبد و چند تندیس مربوط به کلکی می‌توان اشاره کرد.^۱ این حقیقت را شاید بتوان شاهدهی بر جایگاه و اعتبار نازل آموزه منجی موعود در سنت تاریخی آیین هندو انگاشت. اما بنا به برخی گزارش‌ها، فراوانند هندوهایی که کلکین را به جد باور داشته و دقیقاً همانند مسیحیان راست‌باور - که بی‌صبرانه منتظر رجعت مسیح‌اند - انتظار آمدن او را می‌کشند.^۲

در این میان، برخی از شخصیت‌های معنوی، هندو پا در میدان گذارده و در پی تبیین و ترویج اندیشه منجی موعود، و به‌طور مشخص کلکی، برآمده‌اند. سوامی آمرجیتی^۳ از آن جمله است. وی که از ادیان دیگر - به‌ویژه مسیحیت - نیز تا حدودی اطلاع دارد، به تبیین ضرورت وجود پیامبر خدا روی زمین پرداخته و عیسی، بودا و کرشنه را پیامبر انگاشته است. وی با استفاده از متونی همچون گیتا و پورانه‌ها، به معرفی کلکی و کارکردهای او پرداخته است. محور اندیشه او عشق و محبت به همه انسان‌ها، و حتی به همه موجودات است. وی معتقد است اگر کسی منتظر آمدن کلکی است باید تمام کارهای خود - اعم از خوردن، آشامیدن، زندگی خانوادگی و تجارت - را به خاطر خدا انجام دهد. به گفته وی در این صورت است که عشق به خدا معنا می‌یابد و هیچ چیز بالاتر و برتر از آن نیست.^۴

به جز این، نمونه‌هایی دیگر نیز وجود دارد. برخی دیگر از دین‌مردان هندویی پا را فراتر گذارده و خود را منجی موعود اعلام کرده‌اند. پاره‌ای از اینان گرچه نام کلکی را به میان نیاورده‌اند، به لحاظ دستگاه فکری و مؤلفه‌هایی که بیان می‌کنند می‌توان آنها را به همین سنت هندویی منتسب کرد. آدی دا سمرراج^۵ نمونه‌ای از آنان است. وی که خود را اوتاره می‌داند، چنین می‌گوید:

رخدادهای مهم وقتی رخ می‌دهد که خدا وساطت می‌کند، ظاهر می‌شود، تنزل می‌کند، متبرک می‌کند و برتری و فهم خود را می‌آموزد. این چنین است که سعادت الاهی بی‌واسطه حاصل خواهد شد و یوگه (دوره) مقدس بزرگ آغاز خواهد شد.

۱. البته، نویسنده تا این مرحله، و با اطلاع اندک خود به این مطلب اشاره می‌کند. گفتنی است که، در تحقیقی میدانی از قشرهای مختلف هندو درباره کلکی سؤال کردم که بیشتر آنان اظهار بی‌اطلاعی می‌کردند، اما تحصیل‌کردگان و اساتید دانشگاه از وجود نام او در پورانه‌ها، و وجود یک پورانه به نام او خبر می‌دادند و اطلاع بیشتری نداشتند.

2. Ibid, p.37.

3. Swami Amar Jyoti

۴. برگرفته از مقاله کلکی اوتار (Kalki: Avatar) در سایت اینترنتی www.dakotacom.net.

5. Adi Da Samraj

پیروان او معتقدند:

در میانه این تاریکی و دوره سرگردانی، اوتاره آدی داسمرج به این جهان بشری آمده است، تا زندگی و فرهنگ معنوی بی‌نظیری را برقرار کند. راه آدی دا، که از سوی خود او وحی شده است، یک وحی الاهی است که پیش‌تر ارائه نشده بوده.^۱

این‌گونه حرکت‌ها معمولاً با انبوهی از فعالیت‌های گروهی و رسانه‌ای پشتیبانی می‌شود؛ اما نمی‌توان از این‌گونه نمودها به نحو منطقی رسوخ و فراگیری این اندیشه‌ها را نتیجه گرفت. موضوع اندیشه منجی موعود در آیین هندو را می‌توان از منظری دیگر نیز بررسی کرد؛ زاویه‌ای که محققان غربی بیشتر از آن زاویه به بحث و بررسی پرداخته‌اند، یعنی جنبش‌های هزاره‌گرا و موعودگرا. این محققان اغلب ضمن بررسی اصطلاح هزاره‌گرایی و بازخوانی ریشه‌های این اندیشه، هر یک به گونه‌ای در پی ارائه نمونه‌ای از جنبش‌های هزاره‌گرا یا موعودگرا در هند برآمده‌اند. اینان جنبش‌هایی، نظیر سنت ال،^۲ مووندا،^۳ و اُران^۴ را از جمله جنبش‌های هزاره‌گرا، یا حداقل دارای چنین گرایش‌هایی می‌دانند. البته برخی محققان نیز وجود چنین جنبش‌هایی را، به جز موارد نادر، در هند انکار می‌کنند و دلیل ایشان هم فقدان ایدئولوژی مورد نیاز چنین جنبش‌هایی در هند است (آنان نقش آموزه‌های مسیحی را در ایجاد چنین جنبش‌هایی مفروض می‌دانند).^۵ اما، بر پایه یافته‌های این نوشتار، اندیشه منجی موعود در آیین هندو، اندیشه‌ای ریشه‌دار و اصیل است که به دلایلی دارای رسوخ و فراگیری متناسب با خود نیست. بنابراین، دیدگاه آن گروه محققان که پیدایش جنبش‌های هزاره‌گرا و موعودی را در آیین هندو به دلیل نبود مایه‌های دینی و نظری در این دین منتفی می‌دانند، چندان پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر، جنبش‌های یاد شده با وجود ویژگی‌های موعودی، در شمار مذاهب و فرقه‌های هندو به حساب نمی‌آیند.^۶ بنابراین، با وجود این حرکت‌ها و مصادیق احتمالی دیگر از جنبش‌های موعودگرا در فرقه‌های مختلف منسوب به آیین هندو، این موضوع که چرا این آموزه بسان برخی دیگر ادیان جایگاه جدی‌تری در آیین هندو نداشته است، هنوز در پرده ابهام باقی است.

۱. ر.ک: www.dakotacom.net و کتاب خدا - انسان موعود اینجا است (The Promised God - Man Is Here) نیز از آن آدی داست.

2. Santāl

3. Mūndā

4. Orāon

5. O'Connell, *Organizational and institutional Aspects of Indian Religious Movements*, pp.158-9.

6. Hastings, *encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.9, pp.501-7.

جایگاه اندیشه منجی موعود هندویی در تنوعات موعودباوری

با توجه به حقایق بالا، به‌ویژه آنچه از متون هندویی درباره موعود هندویی (کلکی) به دست آمد، می‌توان ویژگی‌های نوعی موعود هندویی را چنین گزارش کرد:

موعود هندویی به لحاظ ماهوی، موعودی «شخصی» و نیز «متعین» است؛ چرا که انسانی با نام، نسب خانوادگی و حتی محل تولدی مشخص است، که از قرن‌ها پیش از ظهور ویژگی‌هایش را در متون ثبت کرده‌اند.^۱ این موعود شخصی به‌رغم اینکه با هیبتی انسانی پا بدین جهان می‌گذارد؛ اما دارای جنبه الوهی است، زیرا به باور هندوها او تنزل (اوتار) خدا و بلکه خود خداست.^۲

نجات‌بخشی موعود هندویی را می‌توان «جمعی» دانست؛ زیرا بیشترین تأکید سنت هندو بر قیام و حرکت فراگیری است که کلکی برای احیای درمه و رهایی همگان صورت می‌دهد. او آن‌گاه خواهد آمد که اجتماع و حتی جهان رو به نابودی باشد.^۳ در فهرست کارکردهای کلکی، به چیزی که حاکی از نقش او در نجات فردی مؤمنان و پرستندگانش باشد؛ به آن معنا که مثلاً در مسیحیت هست، برنخوردیم؛ اما این را می‌دانیم که بر پایه مبانی هندویی - به‌ویژه مکتب بهکتی - که راه نجات را در دل‌دادگی و سرسپردگی به یکی از تجلیات خداوند معرفی می‌کند، کلکی می‌تواند پرستنده مخلص خویش را، در هر جایی که باشد از اقیانوس زادومیر برهاند. بر این اساس، نجات‌بخشی فردی نیز برای کلکی خلاف قاعده نمی‌نماید.

بر پایه متون، وظیفه اصلی موعود هندویی برقراری و استقرار درمه است. همچنین می‌دانیم آن‌گاه که درمه به‌طور کامل استقرار یافت، جهان از دو حیث معنوی و اجتماعی به کمال نزدیک‌تر می‌شود. پس می‌توان وی را دارای دو کارکرد اجتماعی و معنوی، به‌طور توأمان دانست؛ اما - چنان‌که دیدیم - بیشتر گزارش‌هایی که درباره فعالیت‌های کلکی داده‌اند، از سنخ امور اجتماعی، از قبیل براندختن ریشه ظلم و فساد، نابود کردن تبه‌کاران و برپایی عدل و امن بود. بنابراین، نقش اجتماعی کلکی، لااقل در بیان متون دینی هندو، عمدتاً اجتماعی به‌نظر می‌آید.

در مورد شمول و گستردگی رسالت موعود هندویی به آسانی نمی‌توان اظهار نظر کرد. برخی فقرات گزارش‌ها نشان از فراگیری و جهان‌شمولی رسالت وی دارد و بعضی دیگر چنین می‌نمایند که قوم و ملت، یا پیروان آیینی خاص را مشمول اصلاحات

۱. ر.ک: «نام و نسب موعود هندویی در متون هندویی».

۲. ر.ک: «ویژگی‌ها و مشخصه‌های کلکی».

۳. ر.ک: «ویژگی‌ها و مشخصه‌های کلکی».

وی می‌شمارد؛ مثلاً آنجا که در آگنی‌پورانه می‌گوید: «او قانون اخلاقی را در ورنه‌های چارگانه به شیوه‌ای مناسب برقرار می‌سازد.»^۱

همچنین می‌دانیم قوانین ورنه یا طبقات اجتماعی از ویژگی‌های خاص آیین هندوست که بر اساس آن، افراد خارج از طبقات را مَلِچَه (غیرآریایی = ناشریف) و حتی نجس (چنداله^۲) می‌دانند. پس شاید بتوان گفت موعودباوری آیین هندو، مانند خود این آیین «قوم‌مدار» است و منجی موعود آن نیز، اگر حتی در پی نجات جهانیان باشد، آن را بر محور ارزش‌های طبقاتی هندویی می‌طلبد؛ مگر آنکه در مفهوم‌هایی مانند «هندو» و «آریایی» به تأویل دست یازیم.

در این خصوص که آرمان موعود هندویی صرف احیای آن چیزی است که در گذشته محقق بوده است، تا در زمره موعودهای، به اصطلاح، «رو به گذشته» شماره گردد، یا که ره‌آوردی افزون بر آن دارد، تا «رو به آینده» انگاشته شود، برخی بر این باور شده‌اند که کلکی، آرمانی جز احیای درمه و بازگرداندن عصر طلایی (کرته‌یوگه) ندارد. بنابراین، در زمره موعودهای «رو به گذشته» قرار می‌گیرد.^۳ اما از زاویه‌ای دیگر، می‌توان گفت، آرمان موعود هندویی هم رو به گذشته دارد و هم آینده. یا حتی با کمی تسامح، می‌توان گفت، این موعود نه رو به گذشته دارد و نه آینده. این تردید از آن جهت پدید می‌آید که در آیین هندو، تاریخ، زمان و حرکت جهان، دورانی و تکرارپذیر است. این دایره‌ها هرچند ممکن است نام‌های مختلف داشته باشد، اما ماهیت آنها یکی است. در این نگرش، گذشته و آینده اصولاً امری است نسبی و در جایی صدق می‌کند که حرکت از نقطه‌ای شروع و به سمتی دیگر ادامه یابد و به عبارتی، حرکت خطی باشد، اما در حرکت دورانی که از نقطه‌ای شروع و باز به همان نقطه بازمی‌گردد، گذشته و آینده مفهوم مطلق خود را از دست داده، و تنها در صورتی قابل فهم خواهد بود که آن را در نسبت با نقطه‌ای مفروض لحاظ کنیم. از این حیث، موعود هندویی نه رو به گذشته دارد و نه آینده.

از همین جا، می‌توان این نتیجه را نیز گرفت که موعود هندویی دارای نوعی کارکرد کیهانی است. آرمان موعود هندویی - که همانا برقراری کامل درمه است - فقط با پایان یافتن یک دور تاریخ (یک مه‌یوگه^۴) و بازگشتن به دوره اول از ادوار چارگانه

۱. ر.ک: «آرمان‌ها و کارکردهای کلکی».

2. Candāla

۳. موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان مختلف».

4. Mahā Yuga

تاریخ (کرتیه‌یوگه) محقق خواهد شد. آن اوضاع آرمانی - که شاید با کمی تسامح بتوان آن را «بهشت زمینی» نام نهاد - جز با بازگشت تاریخ و مجموعه‌ای از تحولات کیهانی فراهم نمی‌گردد. بنابراین، قیام و اقدام موعود هندویی با تغییراتی جدی در کل نظام عالم همراه است. همین بس است، تا موعود هندویی را در زمره «موعودهای دارای کارکرد کیهانی» و نیز، به نوعی، از جمله «موعودهای پایانی» جای دهد.

کتاب‌نامه

- ایونس، ورونیکا، شناخت اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
- راداکریشنان، سر و پالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهان‌داری. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- گیتا (به‌گودگی‌تا) سرود خدایان، ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۴.
- موحدیان عطار، علی، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان مختلف»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- ویتمن، سیمن، آیین هندو، ترجمه علی موحدیان عطار. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.
- Ancient Indian Tradition & mythology; [Puranas in translation].* Shastri, Jagdish Lal; Kunst, Arnold; Bhatt, G. P; Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Basham, A. L. (Arthur Llewellyn), *The Wonder That Was India*. London: Sidgwick & Jackson, 1967.
- Coulter, Charles Russell, *Encyclopedia of Ancient*. Turner, Patricia, Chicago; London: Fitzroy Dearborn, 2000.
- Doniger, Wendy, Merriam-Websters Encyclopedia of World religions, 1999.
- Flood, Gavin D, *An Introduction to Hinduism*, New York, NY: Cambridge University Press, 1996.
- Flood, Gavin D, *The Blackwell Companion to Hinduism*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2003.
- Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. New York: Carls Scribrer's Sons.
- Klostermaier, Klaus K, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: One World, 1998.
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*. Leumann, Ernest, Cappeller, Carl, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- O'Connell, Joseph, *Organizational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*. NewDelhi: Manohar, 1999.
- Stutley, Margaret, *A Dictionary of Hinduism*. London: Routledge & K. Paul, 1985.
- The Mahabharata*, 2 vol. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 1995.
- The Matsya Puranam*, Vasu, Srisa Chandra, New Delhi: Oriental Books, 1980.
- The Srimad-Bhagavatam*. Sanyal, J.M, tr, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2000.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در آیین بودا

مقدمه

۱. آیین بودا

آیین بودا، حدود ۲۵۰۰ سال پیش، بر اساس تعالیم شاهزاده‌ای متعلق به هند شمالی (حوالی مرز هند با نپال امروزی) به نام «سیدارته گتمه»^۱ به وجود آمد. او که پس از رسیدن به بیداری، ملقب به «بودا» شد، در پی یافتن راهی به رهایی از رنج کوشید. در زمان بودا، دغدغه اصلی فلسفه هندو، گرفتاری موجودات در چرخه هستی^۲ (سمساره) و به عبارت دیگر، تناسخ بود، بودا، پاسخ را در چهار حقیقت توضیح داد که هسته اصلی تعالیم او را تشکیل می‌دهد و وصول به مرحله عالی عرفانی به نام «نیروانه»^۳ را، پایان سمساره و رهایی از چرخه تناسخ دانست. طبق نظر بودا، زندگی پاینده نیست، بی‌ذات است و رنج، ویژگی جدایی‌ناپذیر آن است.

ادراک این سه ویژگی هستی، آغاز راه بودایی است. ویژگی رنج‌آمیز هستی، مشروط به آز، کینه و فریب^۴ است و تنها با خروج از سمساره، می‌توان از آن سه رهایی یافت. گرفتاری بشر در چرخه هستی در آیین بودا، از طریق نظریه‌ای به نام زنجیر علی توضیح داده می‌شود. پایان چرخه، همان تحقق نیروانه است.^۵ از نیمه قرن ششم قبل از میلاد، تا نیمه قرن پنجم پیش از میلاد، آیین بودای اولیه^۶ شکل گرفت. در این دوره، بودا آموزه‌ها را القا کرد و پیروانش به اشاعه آنها پرداختند. اگر اثبات شود که سخن یا

1. Siddhartha Gautama

2. samsara

3. nirvana

۴. بسیاری از سوره‌های بودایی، تشنگی و نادانی را علت‌های رنج دانسته‌اند ولی در همان کتاب‌ها از این سه نیز سخن گفته‌اند. برخی با توجیه کینه به عنوان عکس تشنگی و فریب به عنوان نادانی نزدیک، این سه را به تشنگی و نادانی برگردانده‌اند و به همه آنها عنوان کلی آلودگی داده شده است.

5. Ingridf. Schreiber, Ency. Easrem philosophy and Religion, Buddhism.

6. Early Buddhism

آموزه‌های بودایی به این دوره تعلق دارد، اصیل شمرده می‌شود؛ زیرا به احتمال زیاد بایستی از تعالیم و سخنان بودا بوده باشد.

از نیمه قرن پنجم پیش از میلاد، تا قرن اول میلادی، بر اساس برداشت‌های مختلف از آموزه‌های بودا، مکتب‌های مختلفی به وجود آمدند؛ از جمله مکتب‌های بودایی، آیین بودای تیره واده^۱ است که بعدها به هینه یانه^۲ (گردونه کوچک) معروف شد. مجموعه کتاب‌های مقدس این مکتب، کانون پالی^۳ است که از نظر تاریخی، کهن‌ترین متون دینی بودایی به شمار می‌آید. مکتب بزرگ دیگر، آیین بودای مهاییانه^۴ (گردونه بزرگ) است که از قرن اول تا قرن هفتم میلادی، با دو مکتب اصلی خود، (مادیمیکه^۵ و یوگاچاره^۶) توسعه یافت. از قرن هفتم به بعد، آیین بودای تتره یانه^۷ یا وجره یانه^۸ در تبت به وجود آمد که آموزه‌های اساسی خود را از مهاییانه و به ویژه مکتب یوگاچاره گرفته و با عقاید پیشین تبت و نیز، شیواپرستی هندی درهم آمیخت.

امروزه، مکتب تیره واده (هینه یانه) در سریلانکا، تایلند، برمه، لائوس و کامبوج جریان دارد. آیین بودای مهاییانه، مخاطبان خود را در چین، ژاپن، ویتنام و کره پیدا کرده است و آیین بودای تتره یانه (وجره یانه) در تبت، مغولستان و بخشی از ژاپن. به همین دلیل، هینه یانه را آیین بودای جنوبی، مهاییانه را آیین بودای شرقی و تتره یانه را آیین بودای شمالی می‌نامند. با این حال، گاهی تفکیک میان این سه بسیار دشوار است.^۹ هینه‌انه، بسیاری از مفاهیم بنیادی دوره آغازین را دارد، به طوری که در همه شکل‌های آیین بودا می‌توان از آنها سراغ گرفت.

آیین بودای هینه یانه مدافع آرمان ارهتی^{۱۰} یا انسان کامل است؛ یعنی اینکه مردم باید بکوشند به مقام ارهتی برسند و بدین ترتیب از چرخه زاد و مرگ (سمساره) رهایی یابند. «نیروانه» هدف نهایی رهروان بودایی است که در اصل، به معنای خاموشی است و منظور از آن، خاموشی آتش آز، کینه و فریب است و رهرو، با رسیدن به نیروانه و خاموشی این سه آتش، از چرخه زاد و مرگ و تناسخ رهایی می‌یابد.

1. theravada

2. Hinayana

3. Pali canon

4. Mahayana

5. Madhyamika

6. Yogacara

7. Tantrayana

8. Vajrayana

۹. کازینر، آیین بودا در جهان امروز، ص ۱۸-۱۹.

10. Arhart

مهایانه، بسیاری از تعلیمات هینه یانه را می‌پذیرد؛ اما در نوع نگرش و تأکید بر مفاهیم، با آن اختلاف دارد. در مهاییانه روشن شدگی و اشراق بسیار مهم است که هم رهایی از پندار و وهم است و هم، جست‌وجوی بودا شدن و این را، نه فقط برای چند رهرو فرزانه، بلکه برای تمام موجودات می‌خواهد. همین نکته، اساس اندیشه بوداسفی^۱ است که بر پایه آن، شخصیت‌هایی در آیین بودای مهاییانه وجود دارند که به دلیل مهر به انسان‌ها از رفتن به نیروانه کامل^۲ منصرف شده‌اند و در حالتی نامرئی، به هدایت استغاثه کنندگان خود می‌پردازند. موعودی هم که به آیین بودا نسبت داده می‌شود، یک بوداسف است. او روزی به جهان خواهد آمد و آیین بودا را که رو به زوال نهاده است، احیا خواهد کرد؛ در حالی که در مهاییانه هزاران بوداسف وجود دارد که میثریه^۳ - موعود بودایی - نیز، از جمله آنهاست، ولی در آیین بودای هینه یانه تنها یک بوداسف وجود دارد و آن هم، میثریه است.^۴ برای اینکه بتوان به اصل وجود و میزان صحت، سقم و اصالت چنین اندیشه‌ای در آیین بودا دست یافت و از میزان نفوذ فرهنگی و دل بستگی بوداییان به چنین اندیشه‌ای در سنت‌های مختلف بودایی، آگاهی پیدا کرده و سپس، گونه و نوع آن را در میان دیگر انواع موعودباوری در ادیان مشخص ساخت، باید متون مقدس، تاریخ، آداب و رسوم و دیگر مناسک و شعایر دینی بوداییان بررسی شود. به همین منظور، در نوشتار حاضر، ابتدا به اختصار واژه میثریه و نظریه خاستگاه ایرانی اندیشه میثریه در آیین بودا را بررسی می‌کنیم. سپس، اندیشه موعود را در متون کانونی و غیر کانونی این آیین پی می‌گیریم و در مرحله بعد، به سراغ تاریخ و فرهنگ کشورهای مختلف بودایی رفته و مناسک بودایی مربوط به موعود را به لحاظ وجود عناصر باور به میثریه و نوع آن خواهیم جست و سرانجام، به نتیجه‌گیری گونه‌شناختی می‌پردازیم.

۲. واژه‌شناسی میثریه

در زبان‌های مختلف، «میثریه» را با نام‌های گوناگونی خوانده‌اند. او را در کانون پالی، میته^۵ یا میته^۶ و در کانون سنسکریت، میتری^۷ یا میثریه^۸ یا میثریه ناته^۹ نامیده‌اند. در سنگ نوشته‌های

1. Bodhisattva

2. Parinirvana

3. Maitreye

۴. سوزوکی، راه بودا، ص ۱۷۳.

5. Metta

6. Metteyya

7. Maitri

8. Maitreya

9. Maiteyanatha

یونانی - رومی دوره کوشانی^۱ در هند، از او به متراگو بوودو^۲ نام برده‌اند. او را به مغولی میدری،^۳ به چینی میلو،^۴ به کره‌ای میرنک،^۵ به ژاپنی میروکو^۶ و به تبتی^۷ بیامه پا (چم - پا) و به سینهالی،^۸ میتری^۹ می‌خوانند.^{۱۰} همه این واژگان، از واژه سنسکریت میتّه یا میتری مشتق شده و یا گویشی از آن است. البته، احتمالاً نام تبتی آن از چنین قاعده‌ای مستثنا باشد؛ زیرا در برخی نواحی یا متون عامیانه در تبت، واژه‌هایی مترادف «شخص مهربان» یا «آنکه زنده است» را در مورد میتّریه به کار می‌برند و گاه نامی رمزی دارد.^{۱۱} میتّریه، ترکیبی است از دو واژه میتّه یا میتری و پسوند یه (ya) که در این جا به واژه میتّه یا میتری تشخص می‌بخشد. پسوند «یه» در سنسکریت برای جنس مذکر نیز، به کار می‌رود که در این جا می‌تواند نشان از نرینه بودن میتّریه در مجمع خدایان بودایی باشد. معنای میتری را «مهربانی» و «خیرخواهی» و میتّریه را، «مهربان» دانسته‌اند. ظاهراً یافتن معادل واژه میتّریه در زبان‌های دیگر، با وجود کثرت پیکره‌های این بوداسف و وصف‌های مشابه از کارکرد آن، برای محققان چندان مشکل نبوده است.

۳. نظریه خاستگاه ایرانی میتّریه

محققان اولیه - مانند گروندوئل،^{۱۲} روزفیلد^{۱۳} و کونتسه^{۱۴} - ریشه میتّریه را از میثره^{۱۵} یا مهر، ایزد ایرانی می‌دانستند؛ زیرا اصل هر دو واژه (میتّری سنسکریت و میثره هندو ایرانی) در آوا نویسی و تا حدی کارکرد، شباهت‌هایی با یک‌دیگر داشتند. میثره (مهر) در اوستای متأخر، ایزد فروغ و روشنایی و پیمان‌شناسی و نگهبان اشته^{۱۶} (نظم و راستی) است که در بخش‌های پسین اوستا، به یک‌باره اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ به طوری که «مهر یشت» دهمین یشت اوستا - که از بلندترین و شیواترین یشت‌هاست - به ستایش، نیایش و حماسه رزم آوری‌های او اختصاص یافته است. البته، این یشت از نظر محتوا متعلق به دوره پیش از زرتشت (دوره هندو ایرانی) است.

1. Kushana

2. Metrago Boudo

3. Maidari

4. Mi-lo

5. Miryek

6. Mirokn

7. Byama-pa

۸. زبان مردم سری لانکا

9. Maitri

10. Kim, *The Future Buddha Maitreya*, p.9.11. Snodgrass, *Matrix And Diamond World Mandalas*, p.842.

12. Grundwedel

13. Rosenfield

14. Contze

15. Mithr

16. Asha

گروندودل، میان مَیتریه - موعود بودایی - سئوشیانت^۱ - موعود زرتشتی - شباهت چشم‌گیری قائل بود.^۲ کونتسه معتقد بود که قرن‌ها پیش از دوره مسیحی، ایران بر شمال غربی هند نفوذ زیادی داشت، و مَیتریه، در آغاز مشابه میثره ایرانی بود. ساپر^۳ بر این باور بود که مفهوم مَیتریه، به مثابه بودای آینده، احتمالاً از میثره تأثیر پذیرفته است و این، هنگامی بود که آیین میثره در حال اخذ ویژگی سئوشیانت بود. بدین‌سان، او می‌گوید:

به احتمال قوی، مَیتریه برگرفته از منجی موعود در دین زرتشت است. بنابراین، آغاز پرستش مَیتریه در هند به دوره‌های پیش از دوره مسیحی باز می‌گردد.

به هر حال، فرضیه خاستگاه ایرانی مَیتریه، عمدتاً مبتنی بر دو چیز است: یکی، شباهت لفظی میان میتری سنسکریت و میثره هندو ایرانی، و دیگری، شباهت در ویژگی نجات‌بخشی مَیتریه و سئوشیانت موعود زرتشتی که میتوان به نوعی تجلی این جهانی میثره، در حفاظت و برقراری اشته قلمداد کرد؛ اما چند ایراد اساسی بر این فرضیه وارد است: نخست اینکه، با پیشرفت زبان‌شناسی، مقایسه لفظی میان واژه‌های میتری و میثره زیر سوال رفت؛ زیرا پیش از واژه میتری سنسکریت، دو واژه کهن‌تر (مته و متیه) در کانون پالی وجود داشته است. دوم آنکه، ویژگی نجات‌بخشی این دو یکی نیست؛ چون میثره در دین زرتشت، به عنوان منجی شناخته نمی‌شود و بلکه ایزد خورشید، نگهبان حقیقت اشته (نظم و راستی) جنگ‌جوی بزرگ و حیات بخش است، البته، شاید نقش نجات‌بخشی آن مربوط به یاری دوستانش در گذر از پل چینواد و یا هنگام محاکمه اخروی باشد که مربوط به زمان پس از مرگ است.

به عبارت دیگر، میثره که در اساطیر هندو ایرانی برکت بخش و بی‌انباز در فرمان‌روایی جهان و نگاهبان پیمان است، بعدها در پی دگرگونی‌های اجتماعی، به ایزد پاسدار و پشتیبان همه گروه‌های اجتماعی جامعه تبدیل می‌شود، نگهبانی‌اش از «راست‌گویی» و «درست‌پیمانی» گسترش می‌یابد و «مهر دروج» یا «مهر فریب» مترادف با «پیمان‌شکن» می‌گردد. مهر در روز پسین، همراه با ایزدان سروش و رشن در سر پل چینواد، روان راست گویان را، از دست دیوانی که می‌خواهند آنان را به دوزخ بکشانند، رهایی می‌بخشد. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که نه موعود است و نه این جهانی، تا با مَیتریه مقایسه شود و چنین نقشی در آیین زرتشت، به عهده سئوشیانت‌ها گذارده

1. Saoshant

2. Kim, *The Future Buddha Maitreya*, p.11.

3. Soper

شده است.^۱ طبق گاهان اوستا، سئوشیانت‌ها برای برقراری و حفظ اشته به جهان می‌آیند؛ پس از این نظر، با میتره - که نگهبان اشته است - می‌توانند مرتبط باشند. اما میتره ودایی - که همتای هندی میتره ایرانی و اوستایی است - خود به تنهایی اهمیت چندانی ندارد و در کنار ورونه^۲ اهمیت پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که ایزد روشنایی هندو ایرانی پیش از دوره آغازین بودایی، ارزش و اهمیت خود را در سرزمین هند از دست داده باشد. در ود/ها، میتره یکی از خدایان گروه آدیتیه^۳ است، که همواره با ورونه ستایش می‌شود. در ریگ ود/ او را با صفت «در همه جا پیدا» نام برده‌اند. نقش میتره اوستایی در ود/ به عهده ورونه گذاشته شده است.^۴ ورونه، نیروی جادویی و افسون‌گر دارد، هزار دیده دارد، زمین را اندازه می‌گیرد، سپیده را می‌دماند، خورشید را در آسمان می‌درخشانده، شب را برای روز می‌فرستد، یا بر چهره تابان خورشید نقاب فرو می‌کشد، نگه‌دار پیمان‌ها و عهدهای آدمیان است و پیمان شکنان را در بند می‌کشد. ورونه و میتره را، مکمل هم دانسته‌اند و در نجات‌بخشی نقش خاصی به آنها نسبت داده نشده است. بنابراین، ارتباط میتره بودایی با این ایزد ودایی نیز، قابل دفاع نمی‌نماید.

اندیشه موعود در متون مقدس بودایی

۱. میتریه در کانون پالی

الف) کانون پالی

نام میتریه، به لحاظ تاریخی برای نخستین بار در مجموعه سخنان بلند بودا آمده است که خود، بخشی از مجموعه‌ای بزرگ‌تر به نام کانون پالی است. کانون پالی، کهن‌ترین مجموعه کتاب‌های مقدس بودایی است که مربوط به سنت هینه یانه است. گردآوری مطالب کانون پالی یا سه سبد، حاصل برپایی چهار شورا است. نخستین شورا، اندکی پس از مرگ بودا، احتمالاً در سال ۴۸۳ پیش از میلاد تشکیل شد. دومین شورا، یک قرن پس از درگذشت بودا، و سومین شورا، در ۲۳۶ سال، پس از درگذشت بودا به تشویق «آشوکه»^۵ شاه نام‌دار بودایی بر پا شد که با پذیرفتن این آیین، رونق ویژه‌ای به آن بخشید. در آن شورا، کانونی از متن‌هایی را که «پیران» معتبر می‌دانستند، گرد آوردند.

۱. ر.ک: مری، تاریخ کیش زرتشت، ج ۱، ص ۴۶-۵۵ و ۳۲۵.

2. Varuna

3. Aditya

۴. همان، ص ۵۴.

5. Ashoka

در چهارمین شورا، در قرن اول میلادی سه سبد را معتبر دانستند و به فرمان سلطان کنیشکه^۱ (سلطنت از ۷۸-۱۰۱) پانصد رهرو دانا بر آن تفسیر نوشتند.^۲

اگرچه همه بودایی‌ها به کانون پالی احترام می‌گذارند، ولی این سه سبد، کتاب معتبر و اصیل مکتب تیره واده یا هینه یانه است. از نظر تاریخی، تنها کانون پالی است که به‌طور کامل حفظ شده است و از متن‌های دیگر، تنها بخش‌های پراکنده‌ای را می‌توان به آموزه‌های آغازین شاکیه مونی نسبت داد.^۳ این سخن، اگرچه طبیعی و منطقی به نظر می‌رسد، ولی پیروان مکتب‌های مهاییانی آن را نمی‌پذیرند و سوتره^۴ های متأخر خود را - که حداقل تا ششصد سال پس از درگذشت بودا از آنها خبری نبود^۵ - به بودا نسبت می‌دهند. ادبیات آیین بودای آغازین، در متن‌های پالی و در ترجمه‌های چینی و نیز، به‌طور پراکنده به سنسکریت موجود است. پالی، در اصل شاخه‌ای از زبان مگدهای^۶ باستان بود که بودا به آن سخن می‌گفت و بعد، به زبان کتاب‌های مقدس توسعه یافت. هر سه سبد کانون پالی شامل کتاب‌هایی است که به اعتبار عنوان‌شان به یک‌دیگر وابسته اند. دومین سبد از این مجموعه، سوتَه پیتکه نام دارد که گفتارهای بودا و رهروانش را در بر می‌گیرد و خود، به پنج مجموعه (نکایه) تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آنها «دیگه نکایه» یا مجموعه گفتارهای بلند است.^۷

شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه بخشی از تناقضات آموزه اولیه، در گرد آوری این کانون‌ها زدوده شده و برخی اضافات بر آن ملحق شده است؛ لذا اعتبار بخش‌های مختلف کانون پالی با یک‌دیگر برابر نیست. با این وجود، به نظر می‌رسد «دیگه نکایه» یا مجموعه سخنان بلند بودا - که شامل ۳۴ سوتره (به پالی: سوتَه) یا گفتار است و هریک نکته‌های ویژه‌ای از درمه (آیین) را روشن‌گری می‌کند - از بخش‌های بسیار معتبر این مجموعه باشد. محقق مشهور متون بودایی - رایس دیویدز^۸ - که نخستین بار «دیگه نکایه» را از پالی به انگلیسی برگرداند، آن را دربر دارنده محتوای آنچه آیین بودای آغازین می‌نامیم، دانست. او با ارائه هشت دلیل در مقدمه نخستین مجلد از ترجمه دیگه نکایه، قدمت تاریخی این سخنان را تا سه قرن پیش از میلاد به عقب برد.

1. Kanishka

۲. پاشایی، تاریخ آیین بودا، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. شومان، آیین بودا، ص ۳۴.

۴. گفتار، سوره، رشته‌های راهنما، سخنان نغز که به اختصار نوشته شده باشد.

۵. سوزوکی، راه بودا، ص ۴۰.

6. Magadhi

۷. شومان، همان، ص ۳۵-۳۷.

8. Rhys Davids

رایس دیویدز، معتقد بود محتوای دیگه نکایه - که نام میثریه در بخشی از آن مطرح شده است - از نظر نشانه‌های اجتماعی و سیاسی و شرایط دینی به زمانی پیش از آشوکا (قرن سوم پ.م) برمی‌گردد. جلد سوم کتاب او - که ادامه ترجمه دیگه نکایه بود - با بیست سال تأخیر منتشر شد. اتفاقاً سوتره‌ای که نام میثریه در آن آمده، در همین جلد سوم است که متعلق به دوره پختگی فکری و وثاقت علمی رایس دیویدز می‌باشد. وی، در مقدمه کتاب اخیر، ضمن تأیید دلایل هشت‌گانه خود در مقدمه جلد اول، مبنی بر قدمت و اصالت این متون، اضافه کرد که به یمن دو مقاله ارزشمند از وینترنیتس^۱ و گیگر^۲ و کشفیات تازه آنان درباره ادبیات پالی، این گفتارها را می‌توان متعلق به قرن پنجم پیش از میلاد و بخش‌هایی از آن را حتی متعلق به قرن ششم پیش از میلاد دانست؛ یعنی این سخنان به لحاظ تاریخی می‌تواند از بودا باشد.^۳ به این ترتیب، می‌توان چنین استنباط کرد که اندیشه موعود نیز - که با نام «میثریه» (به پالی: متیه) در سوتره چکره ورتین (به پالی: چکه وتی) گفتار ۲۶ از دیگه نکایه آمده است - دارای ریشه و اصالت خاصی در آیین بودا بوده و از بیشترین وثاقت ممکن، در میان آموزه‌های تاریخی منسوب به خود بودا برخوردار است. بنابراین، شایسته است ابتدا خلاصه‌ای از این سوتره آورده شود، تا جایگاه میثریه در آن مشخص گردد. همچنین محتوای این سوتره، از این نظر اهمیت دارد که - چنان‌که خواهیم دید - سنگ بنای همه گفتارهایی است که بعدها در متون غیر کانونی آیین بودا درباره میثریه پیدا شد.

ب) سوتره چکره ورتین ۴ (شاه جهان)

چکره ورتین، به معنای «شاه جهان» است و نام سوتره ۲۶ دیگه نکایه از مجموعه کانون پالی است. نام میثریه، برای نخستین بار در تاریخ آیین بودا، در این سوتره آمده و تنها موردی است که در سخنان بودا به آمدنش اشاره شده است. این سوتره، با موعظه بودا خطاب به شاگردان و رهروان آغاز می‌شود و بودا، آنان را سفارش می‌کند تا یار و پناه خود باشند و غیر از خود و دمه (درمه یا آیین) پناه و تکیه‌گاه دیگری مجویند. سپس بودا، در تأکید بر این گفتار خود که تنها باید به عمل خود و آیین تکیه داشت و پناه

1. Wintenis

2. Geiger

3. Rhys Davids, *Dialogues of The Buddha*, vol.1, 2.

4. Cakkavatti Sihanada Suttanta

جست، داستان زندگی انسان‌ها را از گذشته‌های بسیار دور تا عصر حاضر و از عصر حاضر تا هزاران سال آینده، در قالب داستانی بیان می‌کند.

خلاصه داستان چنین است که از هزاران سال پیش، پیوسته شاه جهان‌هایی بوده‌اند که بر سرتاسر زمین (چهار کشوری که به چهار اقیانوس محدود بود) حکومت می‌کرده‌اند. همه درست‌کار و عدالت‌گستر بوده و دارای هفت گنج گران‌بها، یعنی چرخ (آسمانی) فیل، اسب، ملکه، گوهر، پسر ارشد و مشاور دانا، بوده‌اند. هر یک از آنها، پس از عمری طولانی با حرکت اندک چرخ، متوجه پایان زندگی می‌شده، با واگذاری حکومت به پسر ارشد خود و با تراشیدن سر و ریش و پوشیدن ردایی زردرنگ، بقیه عمر را به بی‌خانمانی و ریاضت می‌گذرانیده‌اند. شاه جهان جوان، در رویارویی با مشکلات، سراغ راهنمایی‌های پدر و معلمان دین می‌رفته و عدل و داد را در همه کشور به‌طور مساوی برقرار می‌کرده است؛ تا اینکه یکی از شاه جهان‌های جوان، از سنت گذشته سر باز می‌زند و نمی‌تواند عدالت را در کشور اجرا کند و بی‌اعتنا به هشدارهای وزیران و مشاوران، وظایف شاه جهانی را به جا نمی‌آورد.

با گسترش ناعدالتی، رذایل اخلاقی پیدا می‌شود و ظهور هر رذیله اخلاقی در هر نسلی، طول عمر نسل بعد را به نصف کاهش می‌دهد و از ظاهر طبیعی شان می‌کاهد. به این ترتیب عمر انسان‌ها که هشتاد هزار سال بود، به مرور زمان کاهش یافت و در عصر حاضر به صد سال رسید و ظاهر طبیعی مردم نیز، افول کرد. سپس، بودا پیش بینی می‌کند زمانی خواهد آمد که طول عمر فرزندان این مردم فقط ده سال خواهد شد؛ تا اینکه شخصی به فکر چاره می‌افتد و مردم را به دست کشیدن از رذایل فرا می‌خواند. بدین ترتیب، دوباره طول عمر انسان‌ها به مرور افزایش یافته، به هشتاد هزار سال می‌رسد. در آن موقع، شهر «بارانسی»^۱ پایتخت کتومی خواهد بود و شاه جهانی عادل به نام «سنکه» بر چهار قاره‌ای که به چهار اقیانوس محدود است، حکومت خواهد کرد.^۲ آن گاه بودا چنین ادامه می‌دهد:

رهروان! درست همانند من که ارهام [شایسته تکریم ویژه] هستم، همه دمه را با عقل و بصیرت خویش دریافته‌ام، دانش عظیم و عمل اخلاقی کامل دارم، فقط سخنان راست و مفید می‌گویم، هر سه «لوکه»^۳ را می‌شناسم، در مطیع ساختن

۱. شهر بارانسی یا بنارس کنونی.

۲. با وجود دو ترجمه از دیگه نکایه به انگلیسی، یکی از رایس دیویدس و دیگری از انجمن بارمه پیتکه در هند ترجمه دوم به لحاظ دقت بیشتر، برای خلاصه نویسی محتوای این سوتره انتخاب شد. ترجمه دوم با عنوان دیگه نیکایه منتشر شده است.

۳. سه لوکه یا جهان وجود دارد که عبارت‌اند از: آسمان، زمین و جهان زیرین.

آن آنکه سزاوار مطیع شدن‌اند بی‌نظیرم، استاد دوه‌ها و انسان‌ها هستم، به روشن‌شدگی کامل [بیداری کامل] رسیده‌ام و چهار حقیقت شریف را می‌دانم و می‌آموزم و فرزانه‌ترینم، وقتی که طول عمر مردم به هشتاد هزار سال می‌رسد، شخص فرزانه‌ای به نام مَیْتِیْه ظهور خواهد کرد که ارهام [شایسته تکریم ویژه] است، همه دمّه را با عقل و بصیرت خویش دریافته، دانش عظیم و عمل اخلاقی کامل به او بخشیده شده، فقط سخنان راست و مفید می‌گوید، هر سه «لوکه» را می‌شناسد، در مطیع ساختن آن آنکه سزاوارند، بی‌نظیر است، استاد دوه‌ها و انسان‌ها است، به روشن‌شدگی کامل رسیده و چهار حقیقت شریف را می‌داند و می‌آموزد، و فرزانه‌ترین است.

درست همانند من که خود، سرشت هستی را با دوه‌ها و ماره‌هایش و جهان بشری را با شمن‌ها براهمین‌ها و شاهان و انسان‌هایش، با عقل کامل دریافته و تفسیر کرده‌ام، مَیْتِیْه بودا نیز، سرشت هستی را با دوه‌ها و ماره‌هایش و جهان بشری را با شمن‌ها و برهمن‌ها و شاهان و انسان‌هایش با عقل کامل دریافته و تفسیر خواهد کرد. درست بسان من که دمّه را تعلیم می‌دهم که از ابتدا تا به انتها نیک است، کلماتش غنی است. و درست بسان من که کمال و خلوص عمل شریف را روشن می‌کنم، مَیْتِیْه بودا دمّه را که از ابتدا تا انتها نیک است و کلماتش غنی است، تعلیم خواهد داد و کمال و خلوص عمل شریف را روشن خواهد ساخت. همچنان‌که صدها رهرو مرا همراهی می‌کنند، مَیْتِیْه بودا را هزاران رهرو همراهی خواهند کرد....

در آن زمان، سلطان سنکه در حضور مَیْتِیْه - بودای کاملاً به اشراق رسیده - فرزانه و شایسته بیعت، سر و ریش خود را تراشیده، ردایی زرد بر تن کرده و از زندگی خانمندی به زندگی مرتاضانه بی‌خانمانی می‌رود (مانند شاه جهان‌های عادل پیشین، هنگامی که گوهر چرخ حرکت می‌کرد). «سنکه» پس از این ترک دنیا در انزوا می‌نشیند، هشیار و پر شور دل خود را متوجه (نیروانه) می‌سازد و به زودی به آن نائل می‌شود. نیروانه‌ای که هدف غایی است و از راه هشت‌گانه به دست می‌آید...^۳

پس از این سخنان، بودا بار دیگر بر موعظه آغازین خود تأکید و به شاگردان سفارش می‌کند که پناه و تکیه‌گاه خود باشند و دمّه را با مراقبه و تفکر مستمر بر تن، احساس، دل و خود دمّه، پناه خود سازند. با چنین کاری طول عمرشان افزایش یافته و ظاهر طبیعی‌شان بهتر می‌شود. ثروت‌شان رشد کرده و قدرت‌مند می‌شوند.

1. Deva

2. Mara

۳. به دلیل اهمیت این بخش از سخنان بودا، عبارت داخل گیومه عیناً از سوتره چکره ورتین ترجمه شد.

در بخش پایانی، منظور بودا از طول عمر، ظاهر طبیعی و چند مفهوم دیگر تبیین می‌شود و نشان می‌دهد که برخی از تعبیر، کنایی است. معنای طول عمر، پرورش بنیان قدرت روانی به وسیله تمرکز بر اراده، انرژی، دل و علم تحقیقی، توأم با تلاش صحیح است و معنای ظاهر طبیعی، اخلاق نیک بنیاد است که از طریق تمرین خویشتن داری بر اساس احکام و دستوره‌های آیین به دست می‌آید.

به این ترتیب، به لحاظ تاریخی و زبان‌شناسی، اصل وجود موعودی مشخص در یکی از کهن‌ترین متون بودایی ثابت می‌شود. موعود کانونی، موعودی شخصی متعین و دارای لقب و عنوانی مشخص است که به لحاظ کارکرد اجتماعی، از یک سو نجات‌بخش جمعی و اجتماعی است و با به دست گرفتن آرمان شهر کتومتی - که البته نامی سمبلیک برای همین جهان خاکی در حالت آرمان شهری است - زندگی آرمانی را برای طالبان کمال رقم می‌زند. از سوی دیگر، باب وصول به نیروانه می‌شود.^۱ اگر بخشی از سهولت مربوط به رسیدن به نیروانه را تأثیر آموزه‌ها و روشن‌گری‌های میثریه بدانیم، باز باید برای بخش دیگر آن، به نوعی کارکرد کیهانی میثریه قائل شویم که به واسطه آن، وصول به نیروانه سهل‌تر از زمان بودای شاکیه مونی می‌شود. به عبارت دیگر، حکومت ایده‌آلیستی بودایی، مبتنی بر حمایت متافیزیکی است.

در پاسخ به این سؤال که منشأ این حمایت متافیزیکی چیست آیا ناگزیر باید حقیقتی فراتر از سمساره و روی دیگر آن (نیروانه) باشد، تا بتواند از مرتبه‌ای فراتر از آن دو تأثیرگذار باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ صریحی وجود نداشته باشد. میثریه، قوم مدار نیست و هرکس را که آیین را بپذیرد، به نیروانه رهنمون می‌شود. میثریه به لحاظ ادوار کیهانی، در آخرین مرحله دوره کنونی زندگی بشر ظاهر می‌شود و در کانون پالی به دوره‌های دیگر اشاره‌ای نشده است و ظاهراً خود بودا درباره بیان دوره‌های دیگر کیهان‌شناسی، دغدغه خاصی نداشته است. اگرچه شاه جهان قبلی، زمینه ظهور میثریه را آماده کرده و پس از آمدنش، زمام حکومت را به دست او می‌سپارد؛ ولی به هر حال، این میثریه است که وارث تاج و تخت شاه جهان می‌شود و پس از آن، هدایت اجتماعی را نیز، بر عهده می‌گیرد. روشن است که کم رنگ بودن این بخش از کارکرد موعود بودایی، به دلیل اهمیت نقش نجات‌بخشی‌اش در بعد معنوی است و بدین معنا نیست که بتوان اهمیت کارکرد اجتماعی او را انکار کرد.

۲. مَیْتْرِیَه در متون غیر کانونی

الف) اناگتومسه دستنا

در متون غیر کانونی، دو سوتره به‌طور کامل به مَیْتْرِیَه پرداخته‌اند: یکی، سوتره‌ای به نام اناگتومسه دستنا^۱ و دیگری، مَیْتْرِیَه ویاکرنه^۲ که هر دو، داستانی شبیه به یک‌دیگر دارند. با این تفاوت که اناگتومسه مفصل‌تر است و حتی به نظر می‌رسد، ویاکرنه خلاصه‌ای از آن باشد. از این‌رو، بررسی اناگتومسه، ما را از ورود به جزئیات ویاکرنه بی‌نیاز می‌کند. اناگتومسه، بیشتر متنی هینه‌یانی است با خاستگاه جنوبی و به زبان سینهالی، که زبان مردم سری لانکاست، و مَیْتْرِیَه ویاکرنه، متنی مهاییانی شمرده می‌شود. از آن‌رو که اناگتومسه، تنها سوتره مفصلی است که فقط به وصف مَیْتْرِیَه و اوضاع و احوال زمان او اختصاص یافته است، به‌طور خلاصه محتوای آن را توضیح می‌دهیم.

انگتومسه دستنا، به معنای گفتار وقایع آینده است. این سوتره، آنچه را که سوتره چکره ورتین (شاه جهان) در مجموعه سخنان بلند بودا گفته، با شرح و تفصیل بیشتری آورده است. اگر سوتره شاه جهان، آرمان شهر «کتومتی» را در چند جمله توصیف کرده است، اناگتومسه آن را در چند صفحه توضیح داده و به وضعیت کشاورزی، امنیت، اقتصاد و اوضاع حکومتی آن زمان پرداخته است. افزودگی‌های آشکاری نیز، دارد؛ برای مثال، آشوک سلطان مشهور بودایی، به فهرست حواریون مَیْتْرِیَه اضافه می‌شود و یا دلیل شاه جهان شدن سلطان «سنکه» - شاه جهان عصر مَیْتْرِیَه - ذکر می‌شود. همچنین، زندگی گذشته مَیْتْرِیَه با نام اجیته^۳ و خانواده‌اش او و نبرد مَیْتْرِیَه با مار،^۴ ایزد مرگ، و ویژگی‌های زمان او نیز، توضیح داده شده است. بن‌مایه این کتاب، اگرچه با محتوای سوتره کانونی چکره ورتین شباهت دارد، ولی آشکارا صور خیال عامیانه تیره‌واده‌ای دارد.

در اناگتومسه، شاه جهان بودایی، منادی ظهور مَیْتْرِیَه، با غلبه بر جهان بشری از طریق فتح اخلاقی راستین درمه‌ای است؛ نه آنکه از طریق تصاحب پیروزمندانه با استفاده از تفوق نظامی باشد. درمه^۵ او پنجه سیله^۵ است که عبارت است از قواعد اخلاقی پنج‌گانه: خودداری از کشتن، دزدی، دروغ‌گویی، شهوت و مستی. او در سلطنت، انسان متدین، ولی غیرروحانی است که زندگی متعارف دارد و حکومتش مطابق با اصول نوع دوستی است. گفته می‌شود این شکل اسطوره حکومت صالح که به

1. Anagatavamsa Desana

2. Maitreya Viakarana

3. Ajita

4. Mara

5. Panja sila

جای آنکه مبتنی بر توان نظامی باشد، مبتنی بر درمه است، انگیزه تلاش‌های سلطان آشوکه (قرن سوم پ.م) در بیان تفصیلی درمه به عنوان اصل مله‌م دینی اجتماعی و سیاسی عدالت و اخلاق باشد. سپس ما ترک آشوکه - که یک درمه عملی بود - به نوبه خود، عاملی درونی در گسترش الگوهای بعدی سلطنت بودایی تیره واده شد.^۱

اناگتومسه، به شرح تعدادی از مضامین مشترک مفاهیم عامیانه بودایی درباره بودا شدن، جامعه و کیهان می‌پردازد. از نظر کیهان‌شناسی، سلطنت آینده «کتومتی» - که می‌تواند در آن به شکوفایی خواهد رسید - در مرکز جهان قرار دارد. مفهوم «کتومتی» با آرمان شهر مقدس زمینی - که به دست شاهان حاکم در سراسر جنوب و جنوب شرق آسیا تداوم بخشیده شد - مطابقت دارد. برای توصیف قصر شگفت‌انگیز سلطان «سنکه»، نمادپردازی و نیز، کیهان‌نگاری سنتی بودایی به کار گرفته شده است. قصر او، هفت دیوار به دور خود دارد، همانند هفت رشته کوه متحدالمرکزی که به دور کوه مرو^۲ - که نماد قصر سلطنتی رؤیایی است - کشیده شده‌اند. کوه مرو، به عنوان نقطه اتکای عالم، در مرکز محل سکونت بشر فرض شده است. از نظر تاریخی، شاهان بودایی در برمه و تایلند، در بنای قصرهای خویش، این الگوهای معماری را در نظر می‌گرفتند، تا این تلقی که شاه، یک بودای در حال تکوین یا همتای این جهانی «شاه خدایان» است، تقویت شود.

اناگتومسه، عصر ظهور موعود بودایی را چنین وصف می‌کند:

در شهر «کتومتی» کسی چیزی نخواهد خواست. درختان آرزو، هرگونه امکانات رفاهی را به محض تقاضا فراهم خواهند نمود. از این رو، هیچ دلیلی برای محتاج شدن و فقر وجود نخواهد داشت و بنابراین، سرقت، دروغ، قتل و یا دیگر اشکال ناشایست رفتاری در میان نخواهد بود. هیچ‌گونه آلودگی وجود نخواهد داشت. پرندگان روی شاخه‌های درخت «بودهی» - که از آن می‌تواند استفاده است - نخواهند نشست، و از فاضلاب مردم، گودال‌هایی ایجاد و بعد، به برکه‌های نیلوفر آبی تبدیل می‌شود. پس در چنین بهشت معطری، هیچ چیز فاسد و متعفن وجود نخواهد داشت. از آن رو که برنج به‌طور سحرآمیزی خواهد روید، هیچ فعالیت کشاورزی و هیچ قحطی اتفاق نخواهد افتاد. همه شرایط فیزیکی بشر ایده آل خواهند بود. دوره عمر بشر هشتاد هزار سال (تقریباً نامحدود) خواهد شد. هیچ‌گونه فرقه‌گرایی دینی، وجود نخواهد داشت. حتی صدقه دادن به «سنگه» یا انجمن بودایی نیز، به‌طور معجزه‌آسایی انجام خواهد شد. به این ترتیب که دیرها و منازل بودایی، به‌طور سحرآمیزی توسط

1. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.51.

2. Meru

رهبانان و میثریه به خانه‌های مردم که همه آنها از سنگ‌های گران‌بها ساخته شده‌اند، برده خواهد شد و کمک آنها به سنگه باعث تسریع در کمال روحی خود آنها در رسیدن به نیروان می‌گردد. به‌طور خلاصه، شرایط زندگی در «کتومتی» چنان ایده‌آل خواهد شد که، هیچ یک از تمایلات روانی، رو به افزایش ننهاد و حرصِ نفس، بروز نخواهد کرد.^۱

این سخن، ما را به لب مطلب در اناگتومسه می‌رساند.

زندگی‌نامه میثریه در این سوتره، اساساً تابع حوادث مشهور زندگی‌نامه گتمه، بودای تاریخی است. تولدش، داستان «چهار نشانه» عزلت اوست: روشن‌شدگی‌اش، اولین موعظه وی و مانند آن. میثریه در اناگتومسه، غول پیکر است. بدن او، مانند گتمه دارای ۳۲ نشانه یک «مها پوروشه» یا یک مرد بزرگ است و مقدر شده که یا یک بودا شود و یا یک چکه وتی. اما اساساً، نکته منحصر به فردی در زندگی‌نامه میثریه - که به‌طور چشم‌گیری با زندگی گتمه تفاوت داشته باشد - وجود ندارد. آنچه متفاوت است، شگفتی‌های این زندگی خوشی است که میثریه در آن دوباره متولد می‌شود و پرهیزگار، آرزو دارد که نتیجه کارهای خوب و اخلاقی‌اش را در زندگی‌های گذشته با بازتولد در عصر میثریه ببیند.

مثال‌هایی که در اناگتومسه آمده است، به اعمال ایثارگرانه در راه درمه، اهمیتی بیش از مراقبه و روشن‌شدگی در آیین بودا داده است. این سوتره، در پایان یک سری اعمالی را به بودائیان معرفی می‌کند که تنها عامل به آنها می‌تواند میثریه را ببیند. سخن درباره این اعمال ادامه می‌یابد، تا با فهم سنتی عوام مطابقت پیدا کرده و قلب خصایص دینی بودایی را در محیط‌های روستایی شکل دهد.

تفاوت دیگر این متن با دیگه نکایه، در آن است که این گفتار سرشتی به شدت تعلیمی دارد و با تجویز فرامینی رفتاری از آن‌گونه که به نظر، مناسب رهبانی است، به پایان می‌رسد؛ در حالی که در گفتارهای بودا نمی‌توان آثار زیادی از این دست پیدا کرد.

ب) دیگر متون غیر کانونی

در ادبیات عامیانه سینهالی، دو متن دیگر وجود دارد که محتوایی مشابه با اناگتومسه دارند: «رتناولیا»^۲ و «پوجه ولیا».^۳

1. Ibid, p.15-40.

2. Ratnavaliya

3. Pujavaliya

یک نسخه مفصل از سرگذشت مَیْتْرِیَه را می‌توان در دیویاودانه^۱ مکتب موئه سرواستی وادین^۲ یافت. شاید، این اثر مربوط به دوره گذر اندیشه مَیْتْرِیَه به همراه اندیشه بوداسف‌ها، از هینه یانه به مهاییانه باشد، دوره‌ای که گاه عصر تاریکی تاریخ بودا نیز، خوانده می‌شود.

مَهاوَسْتو^۳ - که یکی از متون فرقه مهاسنگیکه^۴ است - فهرستی از بوداییان آینده را ارائه می‌کند، که در صدر آن، نام مَیْتْرِیَه آمده است. در این متن اولیه نیز، نام آجیته را می‌یابیم که اشاره است به مَیْتْرِیَه در زندگی‌های گذشته‌اش.

بعدها، تیره وادین‌ها به آجیته علاقه زیادی یافتند و به سرگذشت زندگانی او در قرن پنجم و ششم پیش از حد توجه شد. یکی دانستن آجیته با پسر شاه مگده، به سنگه یا انجمن بوداییان، این امکان را داد که مکان و چگونگی ظهور بوداسف را هنگام رسیدن به بوداگی دقیقاً تعیین کند. بنا بر بخش مربوط به زندگی مَیْتْرِیَه در کتاب مَهاوَسْمه^۵ مشهور به تاریخ سری لانکا، مَیْتْرِیَه پیش از زاده شدن و رشد در جهان خاکی، در آسمان توئشیته ساکن می‌شود. زمان دقیق این واقعه را گفته‌اند. پس از پری نیروانه شاکیه موئی، جهان وارد دوره افول اجتماعی و جهان‌شناختی می‌شود، پنج هزار سال پس از آخرین بودا، آیین از میان می‌رود، و عمر انسان به ده سال تقلیل می‌یابد. در این زمان، چرخه به عقب باز می‌گردد. زندگی هنگامی بهتر می‌شود که طول عمر میانگین روی زمین به هشتاد هزار سال برسد. بقیه ماجرا تقریباً شبیه محتوای سوتره چکره ورتین در دیگه نکایه کانون پالی است، با این تفاوت که هنگامی که مَیْتْرِیَه از آسمان توئشیته پایین می‌آید، دَرَمَه (آیین) را به فرهیختگان تعلیم می‌دهد.

به هر حال، مَهاوَسْتو کتاب کانونی شاخه «لوکتیشوره»^۶ مهاسنگیکه‌هاست و نخستین متنی است که در آن، بوداسف‌ها به عنوان موجوداتی فوق طبیعی لحاظ شده‌اند. پس قرار گرفتن مَیْتْرِیَه در صدر فهرست بوداهای پیش‌گویی شده، نشان می‌دهد که به احتمال بسیار، اندیشه بوداسفی که بعدها اساس آیین بودای مهاییانه شد، تحت تأثیر اندیشه مَیْتْرِیَه «موعود» در آیین بودا به وجود آمده باشد. مهاییانی‌ها مانند هینه‌یانی‌ها، بر این باورند که مَیْتْرِیَه دقیقاً راه شاکیه موئی بودا را خواهد رفت. در مهاییانه مَیْتْرِیَه در جمع بوداسف‌ها، همیشه بالاترین مقام را ندارد و با بوداسفانی چون مَنجوشری^۷ و اولکیتشوره^۸ همراه است.

1. Divyavadana

3. Mahavastu

5. Mahavamsa

7. Manjusri

2. Saravasti

4. Mahasamghika

6. lokitesvara

8. Avalokitesvara

در مجموعه سوتره‌های پرگیاپارامیتا^۱ - اولین متون مقدس مهاییانه - میتریه با بودا و گروهی از شاگردان، شامل بوداسفان و ارهت‌ها به گفت و گو می‌نشیند. ارهت‌ها، حتی شاگردان مشهور شاکیه‌مونی، به فراخور سطح فهم شان در مراتب پایین دست بوداسفان قرار دارند. از این‌رو، آثار پرگیاپارمیتا، میتریه را، بالادست یک ارهت همچون شاری‌پوتره^۲ وصف می‌کند؛ اما همیشه چنین نیست. برای نمونه، در سوره نیلوفر، منجوشری به میتریه می‌گوید:

هنگامی که در گذشته درمه را به او تعلیم می‌داد، او شاگرد تنبلی بود که بیشتر جویای نام بود، تا فهم. بنابراین، میتریه در دیدار با آموزگار پیشین خویش، هنوز خواستار پاسخ به پرسش‌های خویش است. در اثری دیگر در سنت مهاییانه آمده است که بودا با میتریه دیدار کرده بود و به دلیل آرزویش برای بوداسف شدن، او را ستوده بود.

متون تئتری مهاییانه متأخر بر خلاف سنت عامیانه آن، کمتر به میتریه پرداخته‌اند و در برخی متون خود، سطح فهم او را اندک دانسته‌اند.

در سوتره گنده ویوهه^۴ میتریه آموزگار سوَدَنَه^۵ جوان است. سوَدَنه با ورود به کاخ میتریه، با نیروی میتریه، در جذبه‌ای مکان‌های مهم زندگی بودای آینده «موعود» را می‌بیند. از جمله مکانی را که میتریه در آن، به جذبه به اصطلاح میتره (مهر)، (ریشه لغوی نام میتریه) رسیده بود. سپس سوَدَنه به تماشای زنجیر طولانی تجسم‌های میتریه می‌نشیند، از جمله زندگی‌ای که این بوداسف، در آن شاه بود و زندگی دیگری که او، در آن شاه خدایان بود. سرانجام، سوَدَنه، آسمان توئشیته را می‌بیند؛ جایی که میتریه درست پیش از بوداگی در آن دوباره زاده شده بود. میتریه به سوَدَنه می‌گوید که در آخرین تولد دوباره یک‌دیگر را ملاقات خواهند کرد.^۶

یکی دیگر از کتاب‌های مهم دینی در تبت، زمبسته^۷ است که یک فصل کامل و طولانی آن (فصل ۲۲) اختصاص به توصیف تفصیلی دولت مبارک و توأم با صلح جهانی میتریه دارد. همانند تعدادی از متون دیگر، طول عمر بشر هشت هزار سال خواهد شد. هیچ گدا و دزدی وجود نخواهد داشت. هیچ بیماری و آتش‌سوزی در کار

1. Prajnāpāramita

2. Sariputra

۳. لَنکستر، «میتریه موعود بودائی»، ص ۲۱۴.

4. Gandhavyuha

5. Sudhana

۶. همان، ص ۲۱۵.

7. Zambasta

نخواهد بود. زمین با تمام قوا محصولات خود را بیرون خواهد داد. در این هنگام؛ مَیْتریه بسان چهار بودای پیش از خود (کرچو، کنده، کنکمون و کشیپه) چرخ آیین را به گردش در خواهد آورد.^۱

از بررسی متون مقدس بودایی، به این نتیجه می‌رسیم که اندیشه بودایی - که در قالب آموزه مَیْتریه مطرح است - اندیشه‌ای ذاتاً اصیل و اولیه بوده که در متون و ادوار بعدی تفصیل بیشتری یافته است. بر این اساس، موعود بودایی، موعودی شخصی با نجات‌بخشی جمعی است که نجات جوامع متدین را همراه با رستگاری معنوی آنان در رسیدن سهل‌تر به نیروانه فراهم می‌کند. مدینه فاضله‌ای را وعده می‌دهد که حاکمیت عدل و فرصت مساوی برای تمام افرادی که به درمه (آیین) گردن نهند، در بهره‌مندی از خوش‌های دنیا و مهم‌تر از آن، نجات از چرخه سمساره فراهم است. موعود بودایی، از آن رو که از آسمان توشیته به زمین می‌آید، تا حدودی دارای جنبه الوهی و فوق طبیعی است. به لحاظ آرمان، اگرچه می‌خواهد عصر آرمانی بودای تاریخی را احیا کند، ولی بی‌تردید وجود شاه جهانی عادل، عمر طولانی بشر، مرکزیت کتومتی و شرایطی مانند آن باعث می‌شوند که عصر مَیْتریه از دوران خود گتمه بودا پیشی بگیرد. اگر سهل‌الوصول شدن نیروانه را تغییری در عملکرد کیهانی بدانیم، پس موعود بودایی در واقع دارای کارکرد کیهانی و تأثیر در بهبود وضعیت آن است. متون غیر کانونی، با تفصیل دادن به داستان مَیْتریه، به تشخیص هر چه بیشتر آن کمک کرده‌اند.

ارتباط مَیْتریه با سلطنت و قدرت، بر شاخ و برگ‌های متنی آن افزوده و جنبه دنیایی حکومت مَیْتریه را تقویت کرده است. گزارش‌های گوناگون و گاه متضاد متون مقدس آیین بودا، حاکی از فراز و نشیب اندیشه موعود و تطور آن به صورت اندیشه‌ای قابل درک و لمس برای عوام و قابل استفاده برای حاکمان و سیاست‌مداران است. نکته مهم دیگری نیز، که به نظر می‌رسد از ویژگی‌های خاص موعود بودایی باشد، آن است که او حکومت را با نبرد و قلع و قمع دشمنان به دست نمی‌آورد، بلکه تکامل اخلاقی و فکری بشر به حدی از بلوغ و کمال رسیده است که با ظهور مَیْتریه و شناخته شدن او، انسان‌ها و در رأس آنها شاه‌جهان، بدون هیچ مقاومتی مطیع امر او شده و حاکمیت را به دست او می‌سپارند، تا به وظیفه از پیش تعیین شده خویش عمل کنند.

مفهوم‌شناسی میثریه

۱. نظریه سه کالبد^۱

پس از بررسی اندیشه موعود در متون مقدس بودایی و گزارشی از توصیف میثریه در آنها، به نظر می‌رسد اکنون زمینه برای نگاه مفهوم‌شناختی به موعود بودایی فراهم آمده باشد. به عبارت دیگر، شایسته است معنای واقعی موعود در آیین بودا و جایگاه آن را در میان دیگر بوداسفان و حتی بودایان احتمالی مشخص کنیم.

مفهوم بودای آینده با نظریه «سه کالبد»، یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مهاییانه نظام‌مند شد. تیره وادنها در سنت هینه یانه، بودایان را انسان‌هایی معمولی می‌دانستند. مهاسنگکه‌ها، آنان را برتر از انسان، و سرواستی وادنها آنان را چون باشندگان^۲ آسمانی می‌دیدند. سرواستی وادنها برای هماهنگ کردن این اختلاف‌ها، نظام سه کالبد را عرضه داشتند که بعدها آن را در مهاییانه پذیرفتند و با مفهوم بودای برتر از جهان سازگار کردند. بنا بر این تعلیم، بالاتر از بودایان خاکی^۳ - که مانند دیگر انسان‌ها، تن مادی خشن دارند - بودایان دیگری هستند که با کالبدهای لطیف سرشت برتر از انسان دارند. باز بالای اینها، اصل درمه^۴ (مطلق نامادی) قرار دارد که همه چیز است. این کالبد درمه، میان همه بودایان مشترک است.

نظریه سه کالبد، شاکله معنوی بوداشناسی مهاییانه را می‌سازد. این نظریه، در سوتره‌های باستانی به صورت کهن آن وجود دارد؛ اما فیلسوفان یوگاچاره بودند که به آن شکل نهایی دادند. در روایت تبتی نظریه سه کالبد، دیانی بودایان (بودایان^۵ در حال مراقبه که تجلی درمه کایه هستند) توسط آدی بودا^۶ (بودای نخستین و آفرینش‌گر) که در درمه کایه^۷ یا نظم بزرگ بود، پدید آمد. بنا بر این نظریه، میثریه بودای خاکی در آینده است؛ یعنی هم اکنون بوداسف است و به مقام بودایی نرسیده؛ ولی در آینده به‌طور حتم بودای کاملی خواهد بود. از این‌رو، بودای خاکی تلقی می‌شود که روزی قدم به این جهان خاکی خواهد گذاشت. حقیقت بودا سه تا نیست، بلکه یکی است و

1. Trikaya

2. Satta, Satva

3. Nirmanakaya

۴. معنای درمه، به اعتبار متن متفاوت است. نظم کیهانی، تعالیم یا آیین، کردارهای درست، محتویات اندیشه و عوامل وجود مهم‌ترین معانی درمه هستند و در این جا، واقعیت برتر از همه موجودات است که خودبنیاد بوده و موضوع اشراق بودایی است.

5. Dhyani buddhas

6. Adi Buddha

7. Dharmakaya

8. Vishvapani

تری کایه، سه جنبه از یک حقیقت بوداست. وقتی که از دید مطلق یا کلی بنگریم، او درمه کایه فرا جهانی است. وقتی که از نظرگاه آرمانی بودن یا برتر بودنش نگاه کنیم، انسانی برتر و آسمانی یا سم بوگه کایه^۱ (بودایان برتر) است که آموزگار و بهره‌مندکننده بوداسفهاست و در رستگاری زندگان، یار آنان است.

بودایان برتر، از سه راه به رستگاری موجودات یاری می‌رسانند: نخست آنکه، به بوداسفان، حقایق نیروانه، سنساره و مانند آن را می‌آموزند. دوم آنکه، خدایان بهشت‌ها یا آسمان‌های گوناگون‌اند که مومنان بسیاری مشتاق‌اند که در آنها دوباره متولد شوند. از جمله با شکوه‌ترین این بهشت‌ها، بهشت امیتابه و توشیته است که اولی، جایگاه امیتابه^۲ و دومی، جایگاه میثریه است. سوم آنکه، آنان پدران روحانی بودایان خاکی‌اند و علت آنان‌اند. به عبارت دیگر، بودایان خاکی، پرتوی از نگرش (دیانه) بودایان برترند و به دلیل مهری که به موجودات جهان دارند، این پرتو را به آنان تابانده‌اند.^۳ از نظر جسمانی، خود بودای تاریخی نیز، بسان میثریه، بودای خاکی است؛ اما «درمه کایه بودا» فقط یکی است، یعنی بودای مطلق که بودایان خاکی و برتر همه تجلیات اویند، فقط یکی است. به عبارت دیگر، فقط یک علت‌العلل^۴ وجود دارد و آن درمه کایه است و بقیه بوداها و بوداسفها، تجلی و ظهورات اویند.

در سوتره کایه تریه، آننده - صحابی معروف بودا - از او می‌پرسد: «آیا آن سرور یک کالبد دارد؟» بودا می‌گوید: «چنین رفته (یعنی انسان کامل) سه کالبد دارد».^۵ پس می‌توان دید که سه کالبد، سه جلوه یک بودا یا چنین رفته است. ذات آنها یکی است؛ اما سرشت و کردارهای‌شان متمایز است.^۶ در این نظام، میثریه گاه به اعتبار آینده‌اش از بودایان خاکی شمرده می‌شود که نمود بودای برترش، به نام «آمگه سدی»^۷ (دارنده نیروی جادوی شکست‌ناپذیر) و بوداسف‌اش، ویشوئه پنی^۸ است. گاهی نیز، جزء بوداسفان شمرده می‌شود. باید توجه کرد که چنین نظامی در آموزه سه کالبد که می‌گوید: پنج بودای برتر پس از درمه کایه وجود دارند که هریک از آنان یک بودای

1. Amoghasiddhi

۲. امیتابه، معروف‌ترین بودای برتر است که در زندگانی گذشته‌اش ۴۶ سوگند خورده است و به این ترتیب، خود را موظف می‌داند که همه موجوداتی را که او را یک بار چون یک بودا به یاد بیاورند، به دوباره زاینده شدن در «پاک بوم» سوکاوتی هدایت کند.
۳. شومان، آیین بودا، ص ۱۱۹.

۴. برخی مفهوم درمه کایه را با مفهوم خدا در ادیان توحیدی مطابق دانسته‌اند.
۵. سوزوکی، راه بودا، ص ۷۲.

۶. همان، ص ۷۲ و ۷۳.

7. Amoghasiddhi

8. Vishvapani

خاکی و یک بوداسف برتر دارد و این بوداسف‌ها، یاری‌گر مردم در روز نیازمندی‌شان است، در قرن سوم و چهارم در مکتب وجره‌یانه در تبت مرتب شده و گاه در فراز و نشیب اندیشه‌ها تغییراتی داشته است.^۱

در مکتب‌های تبتی، تعداد بودایان را گاه حتی به ده‌ها و صدها نیز رسانده‌اند.^۲ به این ترتیب، تا پیش از این تاریخ، چنین نظامی وجود نداشته است. به‌رغم ایرادهایی که بر چینش آن وارد کرده‌اند، ولی چون به نظریه سه کالبد سروسامانی داده است و بدون فهم این نظام نمی‌توان راهی به مفاهیم مه‌ایانه برد، همه، آن را پذیرفته‌اند.^۳ آیین بودای ذن - که از قرن ششم میلادی به این سو در چین شکوفا شد - نظریه سه کالبد را به گونه چشم‌گیری تعبیر کرده است. بنا بر این مکتب، همه موجودات، نصیبی از هر سه کالبد برده‌اند. هر که تنی دارد نرمانه کایه است؛ چون خود را از بندهای این جهانی برهاند سم بگه کایه است و چون با «مطلق» یک و همان بشود، درمه کایه است.^۴

۲. میتریه بودای خاکی یا بوداسف

میتریه را در ردیف بودایان خاکی برمی‌شمارند؛ ولی او اکنون بوداسف است و به مقام بودائیت کامل نرسیده است. پس سخن از میتریه به عنوان بودای خاکی، به اعتبار آینده این بوداسف است. البته، در حجم عظیم اندیشه‌های مه‌ایانی، چه بسا مقام یک بوداسف بالاتر از بودای خاکی باشد که اتفاقاً در مورد میتریه چنین است. از این‌رو، توضیحی در مورد این گروه از بودایان خاکی و بوداسف‌ها خالی از فایده نیست. همه آن بودایانی که بسان شاکیه مونی بودای تاریخی در جهان زاده می‌شوند، به نرمانه کایه یا کالبد نموداری (خاکی) تعلق دارند. در مه‌ایانه، بوداهای خاکی را تجلیات دیانه^۵ یا نگرش بودایان برتر می‌دانند. بودایان نرمانه کایه مانند انسان‌ها گوشت و خون دارند و روزی دست‌خوش رنج و پیری و بیماری و مرگ می‌شوند؛ اما آنان در تن‌شان ۳۲ نشانه و چند توانایی برتر از طبیعی دارند که از موجودات معمولی بازشناخته می‌شوند. از این نشانه‌ها، یکی چشم یا بینش آسمانی و دیگری، گوش یا شنوایی آسمانی است که با این دو، توانا و دانای نهان‌اند.^۶

۱. شومان، آیین بودا، ص ۱۲۰.

2. Waddell, *The Buddhism of The Tibet Or Lamaism*, p.221.

۴. همان، ص ۱۲۲.

۳. همان.

5. Dhyana

۶. همان، ص ۱۲۰.

هنگامی که میثریه به دنیا می‌آید، او را از همین ۳۲ نشانه خواهند شناخت.^۱ بودای خاکی، تجلی انسان کامل و فرزانه است. وظیفه‌اش روشن‌گری درمه یا آیین است. آنان آموزگار رهایی و راهنمای به سوی آن‌اند؛ اما نیروی آن را ندارند که راه رهرو را کوتاه کنند. بودایان نرمانه کایه را، همه جا و همیشه می‌توان یافت. تن نرمانه کایه، گردونه‌ای است برای فعالیت «چنین رفته» که هر جا و هر گاه که صلاح بداند، خود را آشکار می‌کند.

نرمانه کایه دو گونه ظهور دارد: «ئوجین»^۲ و «که شین»^۳ که این دو، به ترتیب ظهورات کامل و جزئی او هستند. ئوجین در عمل «چنین رفته» فعال است؛ اما «که شین» آدم معمولی‌ای است که به میزان وسیعی روح زنده بودا را آشکار می‌کند. برای مثال، مردانی چون بنیانگذار آیین بودا در ژاپن را، نمونه‌ای از نوع که شین می‌دانند؛ حال آنکه شاکیه مونی را ئوجین به شمار می‌آورند. در این میان، میثریه احتمالاً باید از نوع «که شین» باشد؛ زیرا «که شین» می‌تواند خود را چون بوداسف، رب النوع، فرشته و یا موجودی برتر آشکار و به زندگان، فروتنانه خدمت کند.^۴ همچنین، هنوز برای میثریه زمینه فعالیت کامل مانند آنچه برای بودای تاریخی آماده شد، فراهم نیامده است.

اما از بوداسف، دو تعریف ارائه داده‌اند: یکی، به معنای وسیع و عمومی‌اش که آن، نام کسانی است که آرمان‌هایی دارند و سوگند خورده‌اند که آرمان‌هایشان را در راه بودا شدن تحقق بخشند. دیگری، نام کسانی است که همواره از راه عمل به چهار سوگند بزرگ (رهانیدن موجودات، ریشه کنی امیال بد، فراگیری حقیقت و هدایت موجودات به بوداگی و عمل به پارمیتاها یا کمالات) برای روشن‌شدگی زندگان می‌کوشند.

۳. موعود و منجی

در بررسی «موعود» در آیین بودا، باید بر این نکته توجه کنیم که مفهوم موعود و منجی در این آیین، لزوماً یکی نیست و از این نظر، آیین بودا با ادیانی که منجی آنها همان موعود آنهاست، تفاوت دارد. در آیین بودا، بوداسف‌ها همه منجی‌اند، و به ویژه امیتابه و اولکیتشوره، در منجی بودن جایگاه ویژه‌ای دارند؛ ولی موعود نیستند. آنها همیشه بودای برتر و در کالبد نموداری یا سم بگه خواهند ماند؛ اما میثریه کالبد خاکی خواهد گرفت و به روی زمین خواهد آمد. از نظر نجات‌بخشی، هر سه منجی‌اند؛ فقط میثریه

۱. شرح این ماجرا در اناگتومسه و میثریه ویاکرنه - هر دو - آمده است.

3. keshln

2. Ojin

۴. سوزوکی، راه بودا، ص ۷۴.

منجی و موعود است. امیتابه، منجی است و او را با خدای مسیحیت مقایسه کرده و مدعی شده‌اند؛ که خدای مسیحیت، خدای محبت و عدالت است. امیتابه، عین شفقت و مهر است و از این دو برتر است؛ زیرا مانند خدای مسیحیت در روز جزا درباره گناهان داوری نمی‌کند و کسی را به کیفر نمی‌رساند.^۱

اولکیتشوره نیز - در لغت به معنای خدایی است که دیده می‌شود - یکی از مهم‌ترین بوداسف‌هاست که برای نجات موجودات، به فروترین دوزخ می‌رود. صفت برجسته‌اش، هنر هم‌دردی اوست. در نظام سه کالبد، وی را دست‌یار امیتابه می‌دانند. در باور عمومی، بوداسف را وجودی الاهی با مهری بی‌کران می‌دانند که به سود زندگان رنجور، پا در راه می‌گذارد.^۲ مردم، بوداسف‌ها را می‌خوانند، تا از درد و رنجی که در این جهان می‌برند - همچون فقر، بیماری، بلایای طبیعی و شکل‌های گوناگون آزار - آسایش یابند و روان‌های خویشان درگذشته را در جهان دیگر آرامش بخشند، رستگار کنند و به روشن‌شدگی‌شان یاری رسانند.

از میان بودی ستوه‌ها، تنها میتریه است که در همه سنت‌های بودایی، موعود قلمداد می‌شود و در آخرالزمان در جهان خاکی ظهور خواهد کرد. به این ترتیب، مفهوم موعود بودایی و جایگاه آن در میان دیگر بودایان و بوداسفان منجی مشخص شد و اینکه او هنوز یک بوداسف است و بودای کاملی نیست که به روشن‌شدگی^۳ و نیروانه کامل رسیده باشد؛ ولی در عین حال، منجی نیز شمرده می‌شود.

۴. موعود بودایی و مفهوم «کرمه»^۴

طبق نظریه کرمه، وجود کنونی ما نتیجه کردارها یا همان کرمه‌هایی است که در وجودهای پیشین از ما سر زده است. اگر به محتوای متون مقدس بودایی به دقت بنگریم و به‌طور مثال در اناگتومسه، و دلیل شاه جهان شدن سلطان سنکه را ببینیم، متوجه خواهیم شد که نتیجه اعمال ایثارگرانه او، علت باز تولدش در عصر میتریه بوده است. به‌طور کلی، از نظر نجات‌شناسی بودایی، باز تولد در عصر میتریه که در آن شرایطی پیش خواهد آمد و «نیروانه» قابل دسترس خواهد شد.

این عقیده، خلاف نوگرایی بودایی است که می‌گوید: هر کسی که در راه معنوی تبحر پیدا کند، می‌تواند به نیروانه برسد؛ چه رهرو باشد و چه یک مؤمن عادی.

۱. همان، ص ۸۴.

۲. ولفگانگ شومان، *آیین بودا*، ص ۱۲۸.

3. enlightenment

4. Karma

طرف‌داران مکتب «نیروانه بی‌درنگ» از این عقیده به‌طور اساسی انتقاد کرده‌اند؛ زیرا می‌گویند: آرزوی تولد مجدد در عصر خجسته میثریه باعث می‌شود، تا مردم به طلب جدی و منظم معنویت - که وظیفه هر مؤمن بودایی است - تن ندهند و آن را به تأخیر بیندازند.^۱ آنها چنین استدلال می‌کنند: چرا آنچه را که باید هم اکنون انجام داد، به آینده محول کنیم؟

در منظر آنان، میثریه تنها ارزش یک سَمبل را دارد؛ سَمبل زندگی آینده، و فقط وقتی که همه مردم در راه معنوی (در مسیری که مورد پذیرش آنان است) خالص و صادق باشند، می‌تواند تحقق یابد. به عبارت دیگر، کیفیت آینده به اعمال دینی و کرمه‌های زمان حال بستگی دارد. البته، بودائیان عوام سستی، هیچ مشکلی با این اصول صرف ندارند. فرق میان آنان و بودائیان نوگرا، در این است که به راستی نمی‌دانند در عصر حاضر کردارهای معنوی مناسب کدام‌اند.^۲

میثریه در تاریخ کشورهای بودایی

پس از بررسی متون مقدس بودایی، اثبات وجود موعود در آنها، تبیین ویژگی‌هایش و نیز بررسی مفهوم موعود در این آیین، اینک باید ببینیم این اعتقاد تا چه حدی در تاریخ، فرهنگ و مناسک دینی کشورهای بودایی انعکاس یافته است و آیا نوع موعودی که در فرهنگ غیر مکتوب و عامیانه بودایی وجود دارد، با موعود توصیف شده در متون مقدس مطابق است یا خیر؟

۱. هند

سیدارته گتمه - بنیانگذار آیین بودا - با نخستین موعظه‌اش در باغ آهو، اولین بار چرخ آیین را در هند به گردش در آورد. دومین و سومین گردش چرخ آیین نیز، در همین سرزمین اتفاق افتاد. نخستین دوره مه‌ایانه در هند با مجموعه آثار پرگیا پارمیتا،^۳ نخستین متون مقدس مه‌ایانی آغاز می‌شود و تا حدود ۳۰۰ میلادی ادامه دارد. در این دوره ناگارجون،^۴ مکتبی به نام راه میانه یا مادیمیکه^۵ را بنیانگذاری کرد که به لحاظ اهمیت سرشار آن، دومین گردش چرخ آیین شمرده شد. سومین گردش چرخ آیین نیز،

1. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.8.

3. Prajna Paramita

5. Madhyamaka

2. Ibid, p.10.

4. Nagarjuna

با شکل‌گیری مکتبی بود که یوگاچاره یا ویگیانه واده^۱ نام گرفت. یوگاچاره بر عمل دیانه^۲ تأکید می‌کرد و تلفیق‌کننده آموزه‌های مهاییانه با آموزه‌های مکتب ابیدرمه^۳ آغازین به شمار می‌رفت. یوگاچاره می‌گوید: ذات سنساره و نیروانه یکی است؛ زیرا هر دو جان (مطلق) اند. با روی گرداندن از جهان تصویری و فردیت یافته و بازگشت به دانستگی بنیاد، چون مطلق، می‌توان به نیروانه رسید.^۴ این دوره را، دومین دوره مهاییانه در هند می‌دانند که تا حدود ۴۰۰ میلادی ادامه یافت. این دوره با نام مَیْتْرِیه، آسنگه^۵ و وسوبندو^۶ آغاز می‌شود.

آسنگه دوازده سال از عمرش را به تنهایی در غاری به مراقبه‌ای بی‌حاصل سپری کرد. به گزارش خود او، در اوج ناامیدی‌اش مَیْتْرِیه بر او ظاهر شد، او را به بهشت توشیته برد و به او آثار یوگاچاره‌ای را تعلیم داد که تا آن زمان ناشناخته بود. به‌طور دقیق روشن نیست که چه بخش‌هایی از آثار یوگاچاره به‌طور مستقیم از تعالیم مَیْتْرِیه گرفته شده است؛ زی رَأْس نْتَهَای چینی و تبتی، کتاب‌ها و آثار مختلفی را به مَیْتْرِیه نسبت می‌دهند، ولی پنج کتاب معروف که منسوب به مَیْتْرِیه‌اند، اینها می‌باشند:^۷

۱. آرایه ادراکات^۸ (متنی درباره راه پرگیا پارمیتا)؛

۲. بازشناسی میانه از افراط و تفریط؛^۹

۳. تشخیص درمه‌ها و سرشت واقعی آنان؛^{۱۰}

۴. آرایه‌ای بر سوتره‌های مهاییانی؛^{۱۱}

۵. تعالیم بودا سرشتی.^{۱۲}

سه کتاب میانی، اساس مکتب یوگاچاره است که به دلیل اهمیت و تأثیر زیاد این مکتب بر اندیشه‌های پس از خود، سومین گردش چرخ آیین شمرده شد. برخی از دانشمندان معاصر، مَیْتْرِیه را انسانی واقعی و معلم اسنگه فرض می‌کنند؛ ولی ادعای خود اسنگه، به ویژه عروج او به آسمان توشیته و صحبت‌های طولانی‌اش با مَیْتْرِیه کاملاً روشن است.

1. Vijnanavada

۲. مراقبه بودایی یا مدیتیش بودایی است (dhyana) که همان مراقبه یا مدیتیش بودایی است.

3. Abhidharma

۴. شومان، آیین بودا، ص ۱۷۳.

5. Asanga

6. Vasubandu

7. Williams, *Buddhist Thought*, p.551.

8. *Abhisamayalamkara*

9. *Madhyantavibhaga*

10. *Dharmadharmatavibhaga*

11. *Mahayanasutralamkara*

12. *Ratnagotravibhaga*

به‌طور مثال، سنگه در گردش‌هایی که با میتریه در آسمان توشیته داشتند، از او می‌پرسد: چرا تا به حال بر من ظاهر نشدی؟ میتریه پاسخ می‌دهد: این درست نیست که من تا به حال بر تو ظاهر نشده‌ام. من همیشه با تو بودم؛ اما کرمه‌های بد و تاریکی‌های تو مانع از این می‌شد که مرا ببینی.^۱ سنگه و برادرش وسوبندو، نخستین یوگاچارین‌هایی‌اند که می‌شناسیم و هر دو در ابتدا پیرو مکتب دیگری در آیین بودا بودند. اهمیت یوگاچاره، به همراه مادیمیکه در آن است که این دو مکتب مهم آیین بودای مهاییانه در هند، دو قطب مهاییانه به شمار می‌آیند و استمرار دو سنت بزرگ دیانه بودایی باستان‌اند. به این ترتیب، بنا بر ادعای یوگاچارین‌ها، تعالیم میتریه به سنگه موجب سومین گردش چرخ آیین شد و مکتب مهاییانه، به شدت وام‌دار آن است.

این تأثیر را می‌توان تأثیر درمهای اندیشه موعود بودایی در هند دانست و به این ترتیب، مدعی شد که موعود بودایی، در قرون دوم و سوم، موعودی به دور از کارکرد عینی و ملموس نبوده است که تنها نظاره‌گر پیروان خویش از آسمان توشیته باشد؛ بلکه بر عکس، باعث بروز بزرگ‌ترین اتفاق دینی و تجدید حیات آیین می‌شده و هدایت رهروان واقعی را خود به عهده می‌گرفته است. به عبارت دیگر، در این دوره، موعود بودایی، از موعودی که در متون بودایی صرفاً برای پایان تاریخ در نظر گرفته شده بود، فاصله می‌گیرد و به‌طور عینی و ملموس در زندگی دینی متدینان بودایی تأثیر می‌گذارد. در تأیید این مدعا، نمونه‌های دیگری نیز می‌توان یافت؛ به‌طور مثال نقل می‌کنند که هیوئن زانگ (۶۳۰م)^۲ رهروی که به سرتاسر هند سفر کرد، در مشکلات خود به پای تندیس میتریه می‌افتاد، به او متوسل می‌شد و سرانجام توانست او را ببیند.^۳

میتریه در هنر بودایی

به این دلیل که ورود میتریه به هنر بودایی، در هند اتفاق افتاد، بازتاب اندیشه موعود در هنر بودایی را به‌طور خلاصه در همین جا مطرح می‌کنیم. ابتدا این نکته را یادآور می‌شویم که ماندگاری و پویایی اندیشه موعود در آیین بودا بیش از همه، مدیون هنر شمایل‌نگاری بودایی بوده است. وجود صدها مجسمه و نقاشی از میتریه، در حالات و

1. Rhnpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, p.291.

۲. در آیین هندو، موجودات نیک حافظ سلامتی، و در آیین بودا، موجوداتی با سرشت آسمانی و دارای نیروهای فوق طبیعی.

3. Bartheemy Saint-hilaire, j., *Buddhism*, p.081.

وضعیت‌های مختلف، در طول بیش از هزار سال از تاریخ آیین بودا، کار پژوهش در مورد بن‌مایه‌های اولیه و انواع نگرش به این موعود را آسان کرده‌است.

حکومت کوشانیان از اوایل قرن نخست میلادی، بر بخشی از شمال و شمال غرب هند آغاز شد و تا حدود ۱۵۰ سال ادامه یافت. اهمیت این دوره برای آیین بودا، کمتر از دوره طلایی آشوک نبود. کنیشکه - سومین پادشاه کوشانی - نه تنها با برپایی شورای چهارم به تدوین اندیشه‌های بودایی کمک کرد، بلکه به هنر بودایی نیز، فرصت شکوفایی داد. سکه‌هایی از دوره کنیشکه در دست است که بر آن تصویر مِیتریه ضرب شده است و حاکی از آن است که تا قبل از عصر کنیشکه شمایل‌نگاری مِیتریه کاملاً شناخته شده بوده است.^۱ همچنین تصاویر مِیتریه پیش از عصر کنیشکه، روی سنگ‌ها دیده می‌شود. به این ترتیب، زمان آغاز سنت شمایل‌نگاری از مِیتریه را، برخی محققان حتی تا قرن دوم پیش از میلاد به عقب می‌برند. به عقیده آنها، زمان نخستین تصاویر مِیتریه شاید پیش از نخستین تصاویر خود بودا باشد، یا لاقلاً هم زمان با او بوده است.^۲ به نظر می‌رسد، مفهوم مِیتریه با هویت‌اش به عنوان یکی از منوشی بوداها^۳ شروع شده باشد. مِیتریه، منوشی بودای^۴ آینده است که وضعیت کنونی خود را به عنوان یک بوداسف می‌سازد. معنای بوداسف در مورد مِیتریه، با دیگر بوداسف‌ها تفاوت دارد. مِیتریه، تنها منوشی بودایی است که در همه دوران بودایی حضور داشته است.

شبهات زیاد میان تصاویر مِیتریه و تصاویرهای پیش از کوشانیان^۵ یکسان می‌کند که شکل نهایی نمادنگاری مِیتریه، پیرو یکشه بوده است.

مشخصه نخستین تصاویر مِیتریه - که متعلق به دو مکتب هنری متوراً^۶ و گندهاره از هنر کوشانی در شمال هند هستند - آن است که آمیزه‌ای از چهره بودا و بوداسف‌اند؛ یعنی سر بودا و تن بوداسف دارند. به نظر می‌رسد، چنین ترکیبی نشأت گرفته از طبیعت هینه یانه‌ای باشد. در حدود اواسط قرن دوم میلادی مِیتریه مکتب ماتورا، بیشتر با تاج دیده می‌شود و در گندهاره با موهای بلند، که بیشتر او را شبیه یک مرتاض می‌کند، تا یک بوداسف.

تفاوت اصلی این دو گونه تندیس از مِیتریه، در واقع حاصل دو آرمان متفاوت بودایی است. در نظر بگیریید که هینه یانه و مهاییانه، هر دو در دوره کوشانی شکوفا

1. Kim, *The Future Buddha Maitreya*, p.542.

2. Lbid.

4. Yoksa

6. Gandhara

3. Manushi Buddha

5. Mathura

شدند. میتریه به صورت بوداسف تاج دار که هنرمندان ماتورای کوشانی آن را می‌ساختند، نتیجه تفکر هینهی آنها، و بوداسفی که به شکل مرتاض بود، نتیجه تفکر مهاییانه‌ای بود که در گندهاره پیدا شد. تحت تعالیم آیین بودای هینه یانه، تأکید بر میتریه بیشتر به سبب آمدن او در زمان آینده، در قالب شاه بود. طبق این نظر، موقعیت او بالاتر از شاکیه مونی خواهد بود که مدت‌ها پیش به رهایی نهایی رسید. پس، دور از انتظار نبود که، او را تاج‌دار نشان دهند.

احتمالاً با آمدن آیین بودای مهاییانه، یک تغییر بزرگ در ستایش میتریه اتفاق افتاد؛ یعنی زمانی که ستایش منوشی بوداها بر مفهوم دیانی بوداها^۱ سایه افکند. شاکیه مونی در آن زمان یک خدای معنوی شد و میتریه به جای شاکیه مونی، تداعی گر مفهوم ارهتی گردید. این بدان معنا نیست که بر دیگر دیانی بوداها پیشی گرفت؛ بلکه اهمیت خود را به عنوان یک بوداسف آسمانی که کارکرد آینده‌اش مورد تأیید شاکیه مونی بوده، حفظ کرد؛ همانند شاکیه مونی که بر آسمان توشیته پیش از اینکه به زمین بیاید حکومت می‌کرد، میتریه چهره‌ای شد که به عنوان حاکم توشیته نشان داده می‌شود.

این دو گونه متفاوت از پیکرتراشی میتریه به دست هنرمندان دو مکتب بزرگ هنری در خاندان کوشانی که به‌طور هم‌زمان رشد و توسعه یافتند، به‌طور بنیادینی بر همه هنرمندان بودایی بعدی، حداقل تا آمدن آیین بودای تتره یانه تأثیر گذاشت. در دوره سلسله گوپته^۲ در قرن پنجم در شهر سارناس^۳ نیز، بر گونه مرتاضانه بوداسف گندهاره‌ای تأکید شد و تزیینات او را رها کردند. سنت گوپته سارناس به وسیله هنرمندان دکن غربی دنبال شد. در تمام این دوره، کمندله^۴ در دست چپ میتریه ویژگی اصلی او بوده است. اگرچه موارد خلافی هم دیده می‌شود، مانند آنچه به «میتریه دست‌خالی» معروف است که در سارناس و دکن غربی دیده می‌شود. گونه تاج‌دار میتریه در مکتب ماتورای کوشانه تنها در چند جای از هنر بعدی دیده می‌شود، به این صورت که همیشه در میان گروهی از منوشی بوداها با یک تاج ظاهر می‌شود و هشتمین آنها است.^۵

۱. Dhyani Buddha، در مکتب تتره یانه از پنج بودا و پنج بوداسف نام می‌برند که در حال مراقبه‌اند و سمبل جهات گوناگون روشن شدگی می‌باشند. این گروه از بوداها و بوداسف‌ها را، دیانی بودا یا دیانی بوداسف (بودا یا بوداسف) در حال مراقبه می‌نامند.

2. Gupta

3. Samath

۴. Kamandalu، ظرفی کوچک شبیه کوزه.

5. Kim, *The Future Buddha Maitreya*, pp.342-942.

به نظر می‌رسد با آمدن نظام عقیدتی تتره یانه گونه مرتاضانه میتریه، موهای پرزرق و برقی پیدا کرده است. کمندله‌ها جای خود را به گل‌های ناگه کساره^۱ دادند. اکنون، دیگر میتریه از مقام منوشی بودایی تنزل کرده و در ردیف دیانی بوداسف‌ها ظاهر شده است. چنین گرایشی به شدت در هنر متأخر بودایی در الورا و نیز، در هنر معاصر اوريسا دیده می‌شود. شمایل‌نگاری متأخر شرق هند، به هنر الورا و اوريسا شباهت دارد؛ اما میتریه در اینجا با اولکیتشورَه قرین است و به نظر می‌رسد این بازگشتی باشد به وضعیت قبلی میتریه، به عنوان ملازم مهم بودا.

گونه‌های امروزی مجسمه‌های میتریه در کشمیر و جنوب هند - که تصویر میتریه با تاج آراسته است - قبلاً سابقه نداشته و بعید است بر اساس اندیشه‌ای دینی ساخته شده باشد؛ از این‌رو، اصالت خاصی هم ندارد. به علاوه، کمندوله‌های سنتی میتریه، در تندیس کشمیری دوباره پیدا شد و هنرمندان جنوب هند میتریه‌هایی با دست‌های بی‌شمار درست کردند.

در مکتب ماتورا، میتریه مستقل از بوداست، ولی تأکید بر خود بوداست. در گندهاره در دسته سه تایی به همراه اولکیتشورَه - که دیانی بوداسف عصر حاضر است - ظاهر می‌شود. این بوداسف‌ها، نماینده آرمان دو نظام بودایی‌اند که میتریه، منوشی بوداسف آرمانی هینه یانه است و اولکیتشورَه، دیانی بوداسف آرمانی مهاییانه است.^۲

دسته سه تایی میتریه، اولکیتشورَه و بودا، در واقع همه ایده آل‌های هینه یانه و مهاییانه را همراه دارد؛ زیرا اساس آیین، با خود بودا تجسم می‌یابد، عصر حاضر با اولکیتشورَه و دوران آینده با میتریه. دلیل ماندگاری این دسته سه تایی در همه دوره‌های که آیین بودا در هند بوده با وجودی که تغییراتی در فلسفه بودایی روی داد، همین است. تحت نظام تتریانه، سرشت میتریه به عنوان یک منوشی بوداسف مورد چالش قرار گرفت و آنها، میتریه را به عنوان یک دیانی بوداسف پذیرفتند. تغییر در نماد نگاری میتریه، در تمام دوره بودایی در هند، مطابق با زمان و مکان اتفاق افتاده است.

مشهورترین تصویر از مجسمه‌های میتریه در سری‌لانکا، استوپه (صُفَه) ای به عنوان تاج بر سر دارد. در نقاشی‌های دیرها معمولاً میتریه در آسمان توشیته، درحالی رسم می‌شد که بودی درمه را به یک مستمع آسمانی می‌آموزد و به دقت به سخنان او گوش می‌دهد. اندک بتوان تطابقی میان تصویرهای هنری این سنت‌ها با پادشاهی قائل شد.

۱. Nagakesara، گلی زیبا به رنگ سرخ که متعلق به درختی استوایی است. این گل، در این مجسمه‌ها نماد میتریه است.

2. Ibid

از مجموع بررسی‌های میثریه در هنر بودایی، به این نتیجه می‌رسیم نوع موعودی که در هنر بودایی معرفی می‌شود، نسبت به سنت‌های مختلف متفاوت است و هر سستی مطابق با آرمان خود، آن را به تصویر کشیده است. همچنین به مرور زمان که، کیهان‌شناسی در آیین بودا تغییر می‌کرد، و جایگاه میثریه در میان بوداها و بوداسف‌ها مطابق با تفسیرهای گوناگون عوض می‌شد، تندیس‌ها و تصاویر میثریه نیز، دچار تغییر و تحول می‌گردید. به‌رغم تنوع بسیار در شمایل نگاری میثریه، می‌توان بن‌مایه‌ای مشترک در همه آنها ملاحظه کرد و آن اینکه موعود بودایی، چهره‌ای است که خواهد آمد و احیاگر درمه خواهد شد؛ چه اینکه خود، پادشاه نیز باشد یا نباشد. همچنین می‌توان از تنوع شمایل نگاری میثریه، نشاط و پویایی اندیشه موعود را نزد مردمان، رهبانان، هنرمندان و حاکمان بودایی نتیجه گرفت.

۲. سری لانکا

شواهد فراوانی - که بیشتر ادبی و هنری می‌باشند - وجود دارد مبنی بر اینکه اغلب پادشاهان سینهالا آرزومند بودند خود بودا شوند و از این‌رو، خود را بوداسف معرفی می‌کردند. در گزارش مهاومسه درباره «دوتاگمانی»^۱ سلطان بزرگ و جنگ‌جوی سینهالا - که «لانکا»^۲ را با غلبه بر «الاره»^۳ سلطان بزرگ تامیل متحد کرد - پیش‌گویی شد که این قهرمان ملی، سرانجام در خانواده «متیه» دوباره زاده خواهد شد.

اگرچه پیروزی دوتاگمانی، به جای هدایت اخلاقی، با زور به دست آمد؛ ولی همراهی او با متیه در منظر رهبانی تیره واده مهاومسه، به این دلیل که فرمان‌روایی دوتاگمانی، آینده دین بودا را تضمین می‌کرد، مشروعیت داده شد. پیوند میان حکومت و بودای آینده، سرانجام در سنت سینهالا چنان به هم تنیده شد که «انورا داپورا»^۴ سلطان «داتویسنا»^۵ تندیزی از متیه به شکل و شمایل خود، البته با «ساز و برگ‌های کامل یک پادشاه» ساخت. تقریباً روشن است که مفهوم سلطنت در سری لانکا، تحت تأثیر مفاهیم بوداسفی مهاییانی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد، دلیل گرایش شاهان به آرمان بوداسفی، این باشد که همچنان‌که بوداسف به‌طور خستگی‌ناپذیر خود را وقف فداکاری و شفقت برای سعادت معنوی پیروان خویش می‌کند، شاه نیز باید تلاش‌های خود را برای کسب شرایط بهتر جهت سعادت زیردستان خود به کار گیرد.^۶

1. Dutthagamani

3. Elara

5. Dhatusena

2. Lanka

4. Anuradhapura

6. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.5.

از آنجا که میثریه، تنها بوداسف و طبعاً بودای آینده‌ای بود که سنت تیره واده، آن را به‌طور رسمی تأیید کرد و در سری‌لانکا مورد حمایت حکومت بود؛ لذا تعدادی از شاهان، به‌طور هم‌زمان خودشان را بوداسفی معرفی کردند که در شرف میثریه شدن. در کتیبه‌های قرن دهم مربوط به ماهیندای چهارم،^۱ چنین آمده است: «فقط بوداسف‌ها می‌توانند سلطان «لانکا» شوند.»^۲

با چنین شرایطی، تیره واده، قرن‌ها می‌توانست در لانکا مشروعیت داشته و تضمین شده باشد. تلفیق الگوی «شاه جهانی» با آرمان‌های شاهان برای میثریه شدن، حاکی از این بود که حکومت، پرستش میثریه را تا حدی بومی کرده بود و مردم جدای از پیوند بوداسفی با سلطنت، در پرستش عبادی بوداسف‌ها غرق شده بودند.

به هر حال، جالب توجه است که میثریه‌گرایی در سری‌لانکا به عنوان نهضتی هزاره‌ای، پس از اینکه انگلستان، پادشاهی این کشور را به سال ۱۸۱۵ برچید، دوباره بروز نکرد؛ در حالی که چنین نهضتی در طول دوره‌های استعماری و بعد استعماری تاریخ برمه، پس از اینکه انگلستان پادشاه برمه را، در دهه ۱۸۸۰ عزل کرد، بارها اتفاق افتاد. تعدادی از مردم سستی برمه - در اواخر ۱۹۵۰ و ابتدای دهه ۱۹۶۰ - نخست وزیر این کشور، «یونو»^۳ را که می‌کوشید از طریق ایجاد یک جامعه بی‌عیب و نقص، نیروانده این جهانی به وجود آورد، به عنوان بودای در حال تکوین تلقی می‌کردند. هویت میثریه پیوسته در تاریخ آیین بودای سری‌لانکا، در معرض دگرگونی‌های بسیار بوده است. دلیل آن هم، مصاحبت آن با دیگر درون‌مایه‌های غالب دینی در این کشور است.

با اینکه نیایش میثریه در جوامع سستی تیره واده‌ای، رنگ و بوی سیاسی پیدا کرده بود؛ ولی این اتفاق چیزی از ارزش دینی تکریم میثریه نکاست. با وجود این، شگفت است که چرا حضورش در تفاسیر سستی و وقایع‌نگاری تیره واده‌ای سینهاالا کم‌رنگ است؛ اما به یک باره در جریانی که مربوط به بوداگوسه^۴ - دانشمند معروف بودایی در قرن پنجم - می‌شود، خود را آشکار می‌کند. بوداگوسه را مفسر بزرگ درست‌پندار می‌دانند و آثارش، تفاسیر مجاز راه آیین در انجمن رهبانی تیره واده است.

طبق مآخذ، بوداگوسه کتابی به نام ویسودی مگه^۵ (راه اخلاص) نوشت که شاهکار او به شمار می‌آید. دوتتها (ایزدان کوچک) باعث شدند که این اثر مفقود شود. پس،

1. Mahinda IV

2. Ibid, p.7.

3. Unu

4. Buddhaghosa

5. Visuddhimagga

بوداگوسه تمام آن اثر را از حفظ نوشت. دوباره کتاب مفقود شد و این اتفاق سه بار تکرار شد. پس از اینکه او متن را برای بار سوم بدون غلط از حفظ بازنویسی کرد، عکس‌العمل پیروان که شاهد این معجزه حافظه و فضل و دانش بودند آن بود که «بی‌تردید، این استاد باید خود متیّه باشد.»^۱ همچنین بوداگوسه معتقد بود که اندیشیدن به میتریه بخشی از نظاره باطن را در مورد رهروی که در این دنیا به روشن شدگی نرسیده است، جبران می‌کند.^۲

به نظر می‌رسد آنچه این داستان و سنت‌های هنری بیان می‌کنند، آن باشد که اندیشه میتریه نه تنها با دیدگاه‌های مربوط به سلطان کامل پیوند داشته، بلکه پیوسته با آرمان رهرو کامل (انسان کامل) نیز، در ارتباط بوده است.

در فرازهایی از طول تاریخ سری لانکا، نه تنها میتریه با کمالات سلطنت و رهبانیت یک‌سان انگاشته شده، بلکه از اواخر سده‌های میانی، با «ناسه دویو»^۳ - که طبق تصور سینه‌لایی‌های سستی‌کندی،^۴ ارشد چهار نگهبان ملی ایزدان ایزدکده سینه‌لاست - در ارتباط بوده است. تا پیش از اواخر سده‌های میانی، «ناسه» - که هویت اصلی آن «اولکیتشوره» بوداسف مهاییانی است - در مراسم نیایش ایزدان نگهبان ملی اهمیت چندانی نداشت؛ اما بعدها ایزد حامی و مشروعیت بخش شاهان کندی در اواخر سده‌های میانی شد. معبد وی درست در مقابل «دلدامالیگاوه»^۵ معبد باقی‌مانده دندان بودا، در آخرین شهر عمده سستی سینه‌لا (کندی) قرار دارد. در همین شهر بود که به پادشاهان، عناوین رسمی شان داده می‌شد.^۶

نخستین کتیبه‌های سده‌های میانی، حاکی از تأثیر مشهود «ناسه» در حمایت از سلطنت و دین در مقابل تهدیدهای خارجی است. در کیهان‌شناسی متأخر، «کندی» ناسه بسان دیگر ایزدان نگهبان ملی سری لانکا (ویشنو، کترگمه یا اسکنده و پتینی) نیست که فقط ایزد به شمار می‌آیند؛ بلکه به عنوان بوداسف نیز، محسوب می‌شود. سلطان «را جاسیم‌ها»^۷ با سامان‌دهی مجدد کارناوال سالانه «اساله پره هاوه»^۸ در آخر قرن هیجدهم، تأیید کرد که ناسه والاترین خدایان بود و بنابراین، والاترین آنها در طلب بودا شدن

1. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.51.

2. Shingh, N.K. *Buddhist Cosmology*, p.581.

3. Natha Deviyo

5. Dalada Maligava

7. Rajasimha

۴. Kandy, شهر باستانی سری لانکا که زمانی پایتخت این کشور بوده است.

6. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.9.

8. Asala Perahara

است. معنای ضمنی چنین سخنی، حداقل از دیدگاه تیره واده آن است که «ناسه» قرار است میثریه شود. ناسه، به این دلیل که در آستانه بودا شدن قرار دارد، نه تنها والاترین ایزدان شمرده می‌شود، بلکه دورترین آنان از دسترس مردم و بنابراین، دارای کمترین مناسبت در پاسخ‌گویی به نیازهای کسانی است که در امور این جهانی از او استمداد می‌جویند.

این اعتقاد خاص که «ناسه، میثریه است»، عمومی‌ترین جنبه تکریم میثریه در سری‌لانکای جدید است. با اینکه رهروان عالم یا نخبگان تحصیل‌کرده غیر روحانی، هیچ تأکیدی بر این اعتقاد ندارند، ولی برای مردم عوام سریلانکا - به ویژه ساکنان کوهستان‌ها - یک واقعیت محسوب می‌شود. در همه این مجامع - اعم از سلطنتی، رهبانی و مذهبی - یک درون مایه استوار بیان شده و آن این است که صورت هستی کامل، بار دیگر در آینده تحقق خواهد یافت.^۱

به علاوه، آرزو و انتظار برای تولد دوباره در عصر میثریه، دیری است که آرزوی مشترک بودائیان سنتی عوام بوده است. در منطقه کندی سری‌لانکا، دست‌کم یک کتیبه - که متعلق به قرن پانزدهم است - یافت شده که این آرمان دینی خاص، به روشنی در آن بیان شده است. در سری‌لانکای بودایی، از دهه‌های آغازین قرن بیستم تا به حال، جامعه تیره واده اصلاح‌های مهمی را تجربه کرده است. که به دلیل انتشار «آموزه‌های ناب» توسط انجمن رسمی بودایی و بودائیان تحصیل کرده بود. به‌طور مسلم، این مسئله تا حدودی نیز، نتیجه انتشار متون کانونی است که امروزه به صورت چاپ شده در اختیار خوانندگان کنجکاو قرار گرفته است.

در محافل سنتی، نیروانه را هدفی همیشه دور می‌انگارند که حتی پیشرفته‌ترین رهروان معنوی نیز، به ندرت به آن نائل می‌شوند. بخشی از دلیل چنین عقیده‌ای در مورد نیروانه، در مفاهیم سنتی مربوط به زمان نهفته است. زمان زندگی بودا فوق‌العاده مبارک تلقی می‌شود؛ چون که «درمه» به وضوح بیان شد و استاد اعظم وجود داشت، تا الگوی پیمودن راه معنوی باشد. اما به مرور زمان که پیروان درمه از زمان زندگی بودا دور می‌شدند، قدرت آن کمتر و شرایط تحقق آن نیز، بیش از پیش مشکل‌تر می‌شد. شاید روشن‌ترین بیان چنین سناریویی در مکتب مهاییانه‌ای «پاک بوم»^۲ در ژاپن توضیح داده شده باشد که درباره عصر حاضر می‌گوید: در عصر منحنط حاضر، ارتقای معنوی فقط از طریق ایمان به دست می‌آید، نه عمل.

1. Lbid, p.10.

2. pure Land

با این وجود، آموزه تقلیل قدرت درمه، پیش‌تر در «سوتره نیلوفر» در تاریخ مه‌ایانه هند به وضوح بیان شده است و تصور می‌شود در میان سنت‌های کانونی و عامیانه تیره واده‌ای هم باشد. سوتره اناگتومسه - که پیش‌تر معرفی شد - متنی آیینی است و رهروان بودایی در سری لانکا هراز گاهی آن را در حال و هوای آداب مربوط به سنایش می‌خوانند، به ویژه در مراسم «پویا»^۱ یا روز ماه تمام، که هر ماه در «ویهاره» یا دیرهای بودایی برای مردم اجرا می‌شود؛^۲ یعنی هنوز آثار نشاط و طراوت در توجه به این موعود در سری لانکا که نماینده لغت هینه یانه است، مشاهده می‌شود.

۳. چین

هنگامی که آیین بودا به چین رسید (حدود قرن اول میلادی) توجه زیادی به مَیْتْرِیَه شد. علت این گرایش را تا حدی این باور داثویی دانسته‌اند که هر لحظه احتمال ظهور فرزانه‌ای را با لقب خردمند آینده^۳ می‌داد، که قادر بود از میان جمع دوست‌داران خود، فرهیختگان را به رستگاری برساند. در اوایل حکومت خاندان چین^۴ شرقی (۳۱۷-۴۲۰) زندگی آیینی بودایی به سمت مَیْتْرِیَه گرایید؛ زیرا این خاندان منتظر نزول مَیْتْرِیَه بودند.^۵ داثوآن^۶ - یکی از پرآوازه‌ترین رهروان چین - سوگند خورد که در آسمان توشیته زاده شود، تا هنگام نزول مَیْتْرِیَه به جهان خاکی در کنار و همراه او باشد. وی فرقه‌ای را در چین بنا نهاد که مَیْتْرِیَه پرست بودند.^۷ در قرن‌های بعدی، وی^۸ شمالی (۳۸۶-۵۳۵) دو مجموعه غار بزرگ ساخت: یکی، در یون کانگ^۹ و دیگری، در لوتنگ من.^{۱۰} در یون کانگ - که قدیمی‌تر است - تمثال‌های مَیْتْرِیَه برجسته‌اند و حتی امروزه بازدید کنندگان می‌توانند تصاویر او را که در حالت‌های مختلف ترسیم شده است، ببینند.

در غارهای لوتنگ من نیز، بسیاری از تمثال‌های مَیْتْرِیَه هست که تاریخ آن حداکثر به نیمه اول قرن ششم باز می‌گردد. تسوکاموتو ذن ریو^{۱۱} - که طرح شماری از تندیس‌های ساخته شده در لوتنگ من را کشیده بود - ثابت کرده است که در آغاز، شاکیه موتی و مَیْتْرِیَه الگوهای هنری اصلی به شمار می‌رفتند؛ ولی در قرن هفتم، آمیتابه و اولکیتشوره مورد توجه قرار گرفتند.

1. Puya

3. Hou Sheng, Coming Sage

5. Sutherland, *The World's Religions*, p.857.

7. Ibid, p.766.

9. Yun-kang

11. Zenryu

2. Ibid, p.5.

4. Chin

6. Tao-an

8. Wei

10. Lumg-men

در طی قرن هفتم، آموزه پاک بوم رونق گرفت. در نتیجه، تمثال میتریه را به ندرت می‌کشیدند؛ اما از نظر دینی در نزد چینیان، این موعود، به خدایی عامیانه با منزلتی عظیم تبدیل شد. در این زمان، تندیس‌های باشکوه میتریه از مجموعه آثار هنرمندان محو و به جای آن شکل جدیدی از آن به شکل شخصی فربه، خندان، با شکم بزرگ پیدا شد. برای این مدعا دلیلی هست که چنین تصویری از میتریه، بر مبنای سیمای فرزانه‌ای خانه به دوش، به نام بودای^۱ استوار بود. می‌گویند که او اهل جکیانگ^۲ بوده و کیسه‌ای از کف بر دوش داشته است. کودکان شیفته وی بودند و اغلب، تصویر او را در حالتی می‌کشند که کودکان برگردش حلقه زده‌اند.

داستان‌های بسیاری درباره نیروی معجزه‌آسای او گفته‌اند؛ از جمله اینکه او یک چشم سوم در پشت سر خود پیدا کرد و مردم به دلیل این چشم (یا توانایی) او را بودا خواندند. با این همه، وی از آنان می‌خواست که درباره ویژگی‌هایش سخن پراکنی نکنند. این داستان‌ها به این باور منجر شد که این خانه به دوش کسی جز میتریه نیست که به زمین آمده و این شکل غریب را به خود گرفته، تا مردم را از راه فرزاندگی، شکیبایی و مهربانی جذب کند. امروزه، این سیمای میتریه بدین شکل و قیافه را در ورودی اصلی دیرهای چینی قرار می‌دهند، تا همه غیررهروانی که آرزوی نیک‌بختی دارند، او را حرمت نهند.^۳

در آغاز قرن هفتم، فرمان‌روایان و رهبران آینده چینی، خود را تجسم میتریه معرفی یا ادعا می‌کردند که برگزیده شده‌اند، تا ملت را برای ظهور بودای جدید آماده کنند؛ زیرا عقیده بر آن بود که او در عصر سلطانی عادل می‌آید. برای نمونه، در سال ۶۱۳ میلادی، سونگ زه‌سیشن،^۴ خود را میتریه خواند، و علیه خاندان «سوی»^۵ شورش کرد. بعدها در طی حکومت تانگ، امپراتریس وو^۶ هنگامی که به قدرت رسید، همین ادعا را داشت. دوران حکومت خاندان سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) شاهد پیدا شدن گروه‌های مخفی با این عقیده بود که میتریه هم اکنون در جهان است، یا اینکه جهان باید تغییر کند، تا با او هماهنگ شود. استفاده سیاسی از میتریه توسط کسانی که مرجعیت رسمی را به چالش کشیدند، احتمالاً یکی از دلایل کاهش حمایت دربار از آثار هنری مربوط به این بوداستف بوده است.

1. Pu-tai

2. Chekiang

۳. برگرفته از: لنکستر، «میتریه موعود بودایی»، ترجمه شجاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱، ص ۲۱۶-۲۱۷.

4. Sung Tzu-hsien

5. Sui

6. Wu

در زندگی آیینی چینی، میثریه با سه مرحله دوره کیهانی رابطه پیدا کرد. او منادی آخرین دوره است. در آثار ادبی بائوجیوان^۱ به معنای طومار گران بها، که نگرش‌ها و باورهای دین عامیانه را نشان می‌دهد، عقیده‌ای وجود دارد که می‌گوید: وی پیامبری است که در آخرالزمان به عنوان فرستاده‌ای از سوی «مام بزرگ» برای نجات گناه‌کاران به جهان خاکی قدم می‌گذارد. متن بائوجیوان قرن هفدهم، میثریه را به منزله گرداننده آسمان‌ها در طی آخرین دوره - که نمادش رنگ سفید است - وصف می‌کند. او بر اورنگ خویش - که گل نیلوفر نه‌برگ است - می‌نشیند و در انتظار زمانی است که در آن ۱۰۸،۰۰۰ سال فرمان‌روایی کند.^۲

میثریه در تحول آیین بودا در چین، نقش مهمی داشت که تا حدی به سبب نهضت‌های هزاره‌گرای متعددی بود که به وجود آمد؛ اما جای بسی تعجب بود که از میثریه - که در آنجا شخصیتی جزیک خدای معمولی چینی نداشت، و بی‌آنکه به خاستگاه بیگانه او بیندیشند - برای مقاصد سیاسی سود می‌جستند؛ زیرا چینیان، او را خدایی می‌دانستند که نیازهایشان را در سطوح مختلف برآورده می‌کرد. از این‌رو، انواع لباس‌ها را به وی پیشکش می‌دادند و در برگزاری مناسک آیینی مربوط به او می‌کوشیدند. میثریه، نمونه‌ای از آن بن‌مایه‌های فکری است که از یک فرهنگ به دیگری راه می‌یابند. یک نمونه‌اش، در ویتنام است که دوآن مین هوین^۳ - رهبر فرزانه ویتنام - در مناطقی موعظه می‌کرد که شیوع بیماری وبا در قرن نوزدهم آن را ویران کرده بود. دوآن پیشنهاد داد گروه‌هایی از مؤمنان تشکیل شود، تا به مردم راه کمال روحی را بیاموزند و اطمینان داد که بدین طریق از کشتار جمعی آینده در امان خواهند بود. او گفت: میثریه از آسمان توشیته به کوه‌های نزدیک کامبوج نزول می‌کند، تا ریاست انجمن گل‌ازدها را به دست گیرد و دوره‌ای جدید را آغاز کند.^۴

علاقه بودائیان روشن‌فکر به میثریه به دلیل این بود که عقیده داشتند «آموزه حقیقی» در حال نابود شدن است و اگر چنین شود، زندگی دیگر بی‌معنا خواهد بود. به هر حال، آرزوی سکونت در جوار میثریه محدود به عوام پرهیزگار نبود. برخی از رهروان مکتب‌های گوناگون آیین بودای مهاییانه که در چین رونق دارد، به این امید به تمرینات

1. Pao-chuan

۲. همان، ص ۲۱۷.

3. Doan Minh Huyen

۴. همان، ص ۲۱۸.

مفصل مراقبه ملتزم بودند که به آسمان توشیته صعود کنند و در شکوه معنوی میثریه سهیم باشند.^۱ احتمالاً مراقبه‌هایی که آنها تجربه می‌کردند، مربوط به ادراک متافیزیکی توشیته است که جایگاه میثریه می‌باشد. رهروانی دیگر، شاید تحت تأثیر دائوی‌ها در آرزوی اینکه زندگی دنیایی‌شان تا نزول میلوی منتظر (میثریه موعود) ادامه داشته باشد، برای رسیدن به عمر طولانی و جاودانگی مراقبه می‌کنند.

۴. کره

آیین بودا هنگامی از چین وارد شبه جزیره کره شد که اهمیت پرستش میثریه در چین به اوج خود رسیده بود. از آنجا که پرستش میثریه نخستین پرستش دینی‌ای بود که وارد کره می‌شد، برای آن احترام زیادی قائل بودند؛ به طوری که مدت‌ها پس از آنکه، علاقه چینی‌ها به جنبه‌های سنتی میثریه از میان رفت، در کره استمرار داشت. عقیده به میثریه از وی شمالی و قلمروهای وابسته به آن، به کره رسید، و می‌توان انعکاس آن را در ترکیب بندهای سه تایی از دوره‌های پانکجه^۲ و کوگویو^۳ مشاهده کرد. برخی دانشمندان معتقدند که پرستش میثریه در کره به دو رویکرد متمایز قابل تقسیم است. در دوران حکومت پانکجه، این اندیشه در مؤمنان پیدا شد که پیش از نزول میثریه باید زمینه را به شکل دل‌خواه او آماده کرد. از سوی دیگر، در قلمرو سیلا^۴ می‌اندیشند که حتی اگر محیط دل‌خواه او نباشد، میثریه به جهان خاکی نزول می‌کند.

در طی دوره سه قلمرو (اواخر قرن چهارم تا ۶۶۸) یک سازمان نیمه‌نظامی از مردان جوان، مشهور به هوارانگ،^۵ رابطه خاصی با او یافت. رابطه اینان با میثریه احتمالاً از سرگذشت رهروی در قرن ششم ریشه می‌گرفت، که آرزو کرده بود میثریه در جهان زاده شود، تا بتواند او را بستاید. وی در رؤیا می‌بیند که میثریه پیش از این به جهان خاکی نزول کرده و شکل هوارانگ (پسر گل فروش) به خود گرفته بود. یکی دانستن هوارانگ با میثریه رایج بود، و احتمالاً تندیس‌های بوداسفی به شکل شاه‌زاده‌ای غرق در تفکر - که پا را بر زانوی پای دیگر نهاده است - بازنمایی بصری این رابطه است. در طی دوره کوریو،^۶ علاقه زیادی به سه دوره آموزه نشان می‌دادند و عده‌ای بر این باور بودند که دوره پایانی - که آموزه حقیقی در آن محو می‌شود و آموزه ناشناخته‌ای جای

1. Holt, *Anagatavamsa Desana*, p.9.

2. Paekce

3. Koguyo

4. Silla

5. Hwarang

6. Koryo

آن را می‌گیرد - نزدیک شده است. از آنجا که طبق تعلیم سووتره‌ها، این دوره ۱۵۰۰ سال پس از پری، نیروانۀ بوداست، این اندیشه در مردم کره پیدا شد که دوره شر از سال ۱۰۵۲ آغاز شده است. اتفاق‌های قرن‌های بعدی، توجیه‌کننده این نظر بود که دوره شر در واقع فرارسیده، و در طی بی‌نظمی‌های اجتماعی این دوره، عده‌ای منتظر ظهور مَیْتریه در نقش یک منجی بودند. حتی هم‌اکنون نیز، مؤمنان بودایی از وی انتظار حمایت و یاری دارند. مردم عوام کره هنوز نزدیک مجسمه مَیْتریه می‌آیند، تا از او نیک‌بختی، تولد فرزند پسر، شفای بیمار و حمایت در دوره‌های درد و رنج را طلب کنند.^۱

نقش مَیْتریه را در آیین‌های باروری در پرستش دینی‌ای که اکنون در جزیره چجوی^۲ کره، در شمال شرق دریای چین برگزار می‌شود، به آسانی می‌توان دید. در یکی از مناطق این جزیره، تندیس از مَیْتریه در کنار سنگی به شکل اخلیل قرار گرفته است. زنان به این مکان می‌آیند، تا به این سنگ بچسبند؛ به این امید که با این عمل فرزندشان پسر شود. هنگامی که شخص، سیاه‌ای از موضوعات را برای دعا برای پسران تهیه می‌کند، مَیْتریه را می‌توان در کنار اژدها، شاه، روح کوه و هفت ستاره یافت. از میان همه شخصیت‌ها در مجمع خدایان بودایی، تنها خدایی که در نظر آنها دعا - به ویژه دعا برای کودکان - را اجابت می‌کند، مَیْتریه است. این اندیشه روشن‌گر آن فرزانه‌شکم بزرگ و کودکان پیرامون او در سبک چینی است.

همچنین، مَیْتریه به شکل یک عنصر مهم در گروه‌های منتظرانی است که در کره پیدا شده‌اند. یکی از این گروه‌ها دینی جدید مشهور به چونگ سان-گیوست^۳ که در اواخر قرن نوزدهم بنیاد نهاده شد. پیروان این دین معتقدند هم‌اکنون در مناطق کانسان^۴ نوعی بیماری وجود دارد که چنانچه مهار نشود، به سراسر جهان سرایت می‌کند و نسل بشر را از میان می‌برد. چونگ سان - بنیانگذار این فرقه - تعلیم می‌داد که او تنها کسی است که طلسم جادویی لازم برای مهار این بیماری را دارد. پیروان او بر این باورند که او یکی از تجسم‌های مَیْتریه بود و اینکه، او به زمین نزول کرده و مدت سی سال در یکی از تندیس‌های مَیْتریه زندگی کرده بود. یک گروه جدیدتر پیدا شد که مدعی بود هانانیم^۵ - ایزد نخستین حماسه‌های کره‌ای و فرمان‌روای آسمان - به شکل بودای مَیْتریه به کره نزول می‌کند.^۶

۱. لنکستر، «مَیْتریه موعود بودایی»، ترجمه شجاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱، ص ۲۱۹.

2. Cheju

3. Chungsan-gyo

4. Kunsan

5. Hananim

۶. همان، ص ۲۲۰.

در قرن بیستم، بوداییان کره به دنبال شناسایی میتریه بودند و ۲۷ تندیس اصلی او را در جایگاه‌های خاصی به شکلی ایستاده و باشکوه ساختند. امروزه، گرچه انجمن‌های رهروی توجه اندکی به این موعود دارند، ولی مردم معمولی کره، مانند مردم معمولی چین اجازه نمی‌دهند که میتریه از اعمال دینی‌شان حذف شود. هم اکنون بزرگ‌ترین معبد بودایی در کره به نام میتریه است. کره از جمله کشورهایی است که امروزه نیز، میتریه پرست دارد.^۱

۵. ژاپن

ژاپنی‌ها اطلاعات اولیه درباره میتریه را از کره گرفتند. این انتقال شامل تندیس‌های این بوداسف هم بود. اکثر دیرهایی را، که می‌گویند تایی‌شی (۶۲۲-۵۷۴)^۲ بنیاد نهاده است، دارای مجسمه‌های میتریه در حالت شاهزاده غرق در تفکر است. شاید ژاپنی‌ها به میتریه به شکل کامی^۳ - که آورنده زندگی طولانی و نیک‌بختی است - می‌نگرند و بنابراین وی را محور همان مناسکی قرار داده‌اند که برای ارواح بومی برگزار می‌کردند. در اواخر دوره هی‌آن (۷۹۴-۱۱۸۴)^۴ عده‌ای احساس کردند که دوره آموزه دروغین فرا رسیده است و آرامش را در این اندیشه یافتند که میتریه به زودی به زمین نزول می‌کند و در زیر بوته گل ازدها سه موعظه می‌کند. یکی از کسانی که شوق دیدار میتریه را داشت، کوکایی (۷۷۴-۸۳۵)^۵ بنیادگذار فرقه مهم شین‌گون^۶ بود. او، پیش از مرگ خود اعلام کرد که در آسمان توشیته زاده می‌شود و آنجا هزاران سال در حضور بودای آینده (موعود) پیش از آنکه با او به زمین نزول کند، زندگی می‌کند.

تحول‌های اخیر در باب پرستش میتریه، هنوز در ژاپن مشاهده می‌شود. برای نمونه، در کاشیما^۷ بر این باورند که روزی از بهشتی در دریا، کشتی انباشته از برنج میتریه از راه می‌رسد. در دوره ادو (۱۶۰۰-۱۸۶۸)^۸ کاشیما، منطق، رقص‌های میتریه بود که در آن زنان رهرو معبد، زن پیش‌گویی را می‌آوردند که بهروزی سال جدید را پیش‌گویی می‌کرد. وی با نیروی خود به جهان میتریه، بهشت سرشار از نعمت می‌رفت و خبر می‌آورد.

1. *Encyclopedia Buddhism*, vol.x, p.444.

2. Taishi

3. Kami

4. Heian

5. Kukai

6. Shingon

7. Kashima

8. Edo

برخی گروه‌ها در ژاپن، منتظر ظهور موعود بودایی‌اند؛ آن هم در مکانی در بالای کیمپوسان،^۱ که سرزمین طلایی در آنجا ساخته می‌شود و میثریه در آنجا سه موعظه می‌کند. در همه مناطق بودایی اصلی در آسیا، همواره پیروان، این عقیده را مطرح می‌کرده‌اند که میثریه در منطقه آنها زاده می‌شود و بنابراین، او را نه تنها بیگانه نمی‌دانند، بلکه یکی از خودشان به شمار می‌آورند.^۲

بسیاری از کسانی که به دلیل عضویت‌شان در گروه میثریه، خود را از فرهیختگان می‌دانند، امیدوارند که تا زمان نزول او روی زمین باقی بمانند. در گروه‌های دیگر، هواخواهان بر این باورند که او هم اکنون ظهور کرده است. به‌طور مثال، در سال ۱۷۷۳ میلادی گروهی مشهور به فوجی‌کو^۳ ادعا کردند که میثریه روی کوه معروف فوجی ظاهر شده است. رهبر این گروه - رهروی مشهور به کاکوگیو^۴ - فرارسیدن جهان میثریه را اعلام کرد. بعدها، کاکوگیو خود را در دیری حبس کرد و تا هنگام مرگ چیزی جز آب نخورد. شاگردانش معتقدند که این، فقط مرحله‌ای از انتظار، برای دوره جدید بودای آینده «موعود» است. در طی شورش‌های دهقانان در دوره ادو، شمار زیادی از این گروه به سفری زیارتی مشهور به ئجانائیکا^۵ رفتند و ایزدکده ایشه^۶ را کانون توجه‌شان قرار دادند. زائران که با رقص (سماع) به جذب فرود می‌رفتند، اعلام کردند که میثریه با خود محصول فراوان می‌آورد.

قرن بیستم، دوره گرایش شدید به دین‌های جدید (شینکو سوکیو)^۷ بوده است، که در آن استمرار رشته باور به بودای آینده و ظهورش در جهان را می‌بینیم. برای مثال، نوموتوکیو^۸ رابطه نزدیکی با میثریه دارد. در سال ۱۹۲۸ میلادی، دگوچی ئونیسابورو^۹ خود را یکی از تجسم‌های وی خواند. این را در سال اژدها اعلام کرد که یک پیش‌گو آن را سال وقوع تغییرات بزرگ خوانده بود. یک گروه جدید دیگر، به نام ری یوکایی^{۱۰} را کوبو کاکوتارو^{۱۱} و خواهرزنش، کوتانی کیمی^{۱۲} تأسیس کردند. کوتانی کیمی جای شفا‌دهنده دینی نشسته بود و پیروانش، او را بودای زنده خواندند. پس از مرگ، او این

1. Kimpusan

۲. لنکستر، «میثریه موعود بودایی»، ترجمه شعاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱، ص ۲۲۱.

3. Fujiko

4. Kakugyo

5. Eejanaika

6. Ise

7. Shinko sukyo

8. Omotokyo

9. Deguchi Onisaburo

10. Reiyukai

11. Kubo Kakutaro

12. Kotani Kimi

فرقه یک مرکز آموزش کوهستانی تأسیس کرد، که آموزه‌های این زن محور آن است. علت یکی دانستن کوتانی با میتریه، می‌تواند این خلوت گاه، میروکوسان^۱ به معنای کوه میتریه باشد.^۲

۶. تبت

در نخستین ماه تبتی، چند روز پس از حلول سال جدید، عید بزرگ نیایش، به نام مونلم چنمو^۳ برگزار می‌شود. این جشن - که با گردهم‌آیی بزرگ رهروان همراه است - یکی از مهم‌ترین اعیاد دینی تبت است که دو هفته به طول می‌انجامد. رهروان در این گردهم‌آیی عظیم، به نیایش جمعی و ادای توسلات می‌پردازند و برای برقراری صلح و سعادت دعا می‌کنند. آخرین بخش این مراسم، اختصاص به دعا برای میتریه و تسریع در نزول او دارد. در همین جشن آزمون سالانه، درجه گشه^۴ که درجه فیلسوفی ویژه‌ای در آیین بوداست، از داوطلبان گرفته می‌شود.^۵

طبق سنت تبتی، میتریه به عنوان پنجمین منوشی بودا به زمین می‌آید و ابتدا به دیدن استوپه‌ای نزدیک بودگیه^۶ - جایی که کسپیه،^۷ سومین منوشی بودا در آنجا دفن شده است - می‌رود. مقبره کسپیه خود به خود باز می‌شود و او از عمق زمین برمی‌خیزد و به میتریه خرقة قدرت می‌بخشد. به همین دلیل، در مجسمه‌های میتریه، استوپه‌ای بالای تاجش دیده می‌شود. طبق همین نقل، بلندی میتریه به سی پا می‌رسد. او به عنوان چکره ورتین، امپراتور جهان شناخته خواهد شد. طبق سنت تبتی، میتریه آخرین پنج منوشی بوداسف است که در لیمبو^۸ یا آسمان توشیته، تا زمانی که برای برقراری عدل و نجات همگان به زمین بیاید، زندگی خواهد کرد. او پس از اینکه ۵۰۰۰ سال در آسمان توشیته زندگی می‌کند، به دنیا خواهد آمد.^۹

اگر سخن شومان را بپذیریم که تتره یانه در قرن دوم میلادی پیدا شد،^{۱۰} به احتمال بسیار باید تحت تأثیر دوره کوشانی هند باشد که ستایش میتریه رونق داشت. برخی از

1. Mirokusan

۲. همان، ص ۲۲۲، با اندکی تغییرات.

3. Monlam Chenmo

4. Gesha

5. Buddhist Encyclopedia, vol.x, p.244.

6. Bodgaya

7. Kasyapa

8. Limbo

9. Buddhist Encyclopedia, vol.x, p.344.

۱۰. شومان، آیین بودا، ص ۱۷۹.

محققان معتقدند که آیین بودای تتره یانه - که نماینده کامل آن وجره‌یانه است - چیزی جز بسط فلسفه یوگاچاره نیست. از آنجا که اساس یوگاچاره را آموزه‌های میثریه، البته از طریق اسنگه تشکیل می‌دهد، پس باید سنت تبتی را نیز، وام‌دار میثریه دانست.^۱ این سخن در مفاهیم مهمی، مانند مفهوم موجودات برتر و روشن شدگی جان کاملاً درست است. تاریخ مدون تبت، از زمان سرونگ - تسان گامپو^۲ (متولد ۶۱۷م) آغاز می‌شود. به فرمان این پادشاه، اولین خط تبتی اختراع شد، تا آثار بودایی هندی را به تبتی برگردانند. باید یکی دو قرن پیش از او، روابط فرهنگی تبت با جهان بودایی پیرامونش، یعنی با هند، ختن، مغولستان، چین و برمه اتفاق افتاده باشد. تسان گامپو دو همسر داشت: یکی، از دربار نپال و دیگری، از دربار چین. این دو بانو، هر دو بودایی بودند و با خود پیکره‌هایی از اکشوبیه، میثریه و شاکیه مونی به لهاسه آورده بودند.^۳ در قرن یازدهم که قرن مهمی برای آیین بودای تبت شمرده می‌شود، زائران مختلفی مجسمه‌ای عظیم از میثریه را در تبت توصیف می‌کنند. در این قرن ایشه^۴ - استاد بزرگ بودایی - به تبت فراخوانده شد. تعلیمات او نیز، بر بنیاد سنت‌های مکتب یوگاچاره بود. آیین بودا در تبت با آیین‌های بُن،^۵ آیین بومی تبت و شیوه پرستی درهم آمیخت. بن، حاوی اشاراتی بود که نشان می‌داد چگونه می‌توان با نیروی روحی و روانی‌ای که مرده بر جای گذاشته است، سر و کار داشت. در کتاب مردگان (بارتوتودل) تبت آمده است که بین مرگ و دوباره به دنیا آمدن، ۴۹ روز فاصله است. کتاب تبتی مردگان، راهنمای این ۴۹ روز است. همه باید محتوای این کتاب را بیاموزند، تا هنگام مرگ بتوانند آن را به کار بندند. دو روز پس از مرگ، میثریه همراه برخی دیگر از بوداسف‌ها بر گروه ظاهر می‌گردد.^۶ به این ترتیب، میثریه وارد جهان مردگان نیز شده است. همچنین در این کتاب آمده است:

اگر بخواهی به حضور سرور میثریه در قلمرو شادمانی روی، بر این افکار تمرکز کن: در این لحظه در مرحله باردو، وقت آن رسیده است که به حضور پادشاه درمه، میثریه در قلمرو شادمانی روم. پس می‌خواهم که بروم. آن‌گاه خود به خود در قلب نیلوفر آبی در حضور میثریه متولد خواهی شد.^۷

1. Bhattacharyya, *An Introduction To Buddhist Esoterism*, p.66.

2. Srong Tsan Gampo

۳. یانه، ص ۱۶۰.

4. Atisha

5. Bon

۷. همان.

۶. کتاب تبتی مردگان، ص ۹۸.

بارتوتودل، کتابی تترایی است و در نتیجه، به مقدار زیادی بر فلسفه یوگا تکیه دارد. از دیگر نمونه‌های آمیختگی آیین بودا در تبت که به تبع آن جایگاه میتریه نیز، دست‌خوش تحول می‌شود، آمیختگی آن با مفاهیم هندویی است. به عنوان مثال در نسخه‌ای تبتی از وصف دوران ظهور میتریه آمده است: «سرانجام همه مردم روی زمین پیرو میتریه خواهند شد، حتی دیوها، گندروه^۱ها، یکشه‌ها و رکشسه‌ها^۲ او را خواهند پرستید. بلکه حتی خدایانی مانند برهما و ایندرا او را خواهند ستود.»

مردم از وهم و مایا^۳ خواهند رست و به زندگی مقدسی رهنمون خواهند شد.^۴ امروزه نیز، میتریه جایگاه ویژه‌ای در تبت دارد. چنان‌که برخی از محققان ادعا می‌کنند که میتریه، به عنوان معروف‌ترین بوداسف به قوت خود باقی مانده است.^۵ در گزارش از دیدارهایی که لاما کرما سومدون^۶ در اوایل قرن بیستم با زائران دارد، آمده است: ضمن ابراز احساسات به بازدیدکنندگان، مطالبی درباره بودای آینده، میتریه به ما آموخت و در پایان برای آمدنش او دعا کرد.^۷ در آیین بودای تتره یانه، او به عنوان دیانی بوداسف معرفی شد. طبق این سنت، دیانی بودایان، در سم بوگه کایه یا کالبد بهره‌مندی‌اند و در آسمان زندگی می‌کنند و مانوشی بودایان، در نرمانه کایه یا کالبد خاکی، و در زمین زندگی می‌کنند. هر دیانی بودا، خالق چرخه‌ای از جهان است. ما در چهارمین چرخه زندگی می‌کنیم. امیتابه، خالق این چرخه است، پدید آورنده عملی، اولکیشورزه است و شاکیه مونی مانوشی بوداست. بنا بر این نظام، میتریه بودای پنجمین چرخه است که آخرین آنهاست. دیانی بودای او، امگه سدی و دیانی بوداسف وی، او ویشوه پانی است. بنا بر این نظریه، هر مانوشی بودا از دیانی بودای معنوی خود سرچشمه می‌گیرد.^۸ به این ترتیب، می‌توان از نظر گونه‌شناسی موعود بودایی، به این تفاوت مهم میان متن و سنت بودایی پی برد که پرستش دینی - که بر محور شخصیت میتریه پیدا شد - تأثیرش بیش از جنبه‌هایی است که در آثار کانونی و مردمی به آن اشاره شده است و عملاً مردم و رهروان بودایی، میتریه را بوداسفی زنده و تأثیرگذار و حتی وصول به پیشگاه او رأس نئی همیشگی دانسته‌اند.^۹ این تفاوت در متن و سنت، در گونه‌شناسی

1. Gandharva

2. Rakshasa

3. Maya

4. *Encyclopedia, Buddhism*, p.344.5. *Theistic Buddhism*, V. Nithiyanandam, p.18.

6. Lama Karma Somdon

7. *The Tibetan Book fo The Great Liberton*, W. y. Evans-Wentz. p.90.8. Kim, *The Future Buddha Maitreya*, p.141.9. *Encyclopedia, Buddhism*, p.444.

این موعود بسیار مهم است. به عبارت دیگر، به مرور زمان، گونه خشک موعود متنی، با گونه ملموس و مردمی آن تفاوت پیدا کرده است. پس، جای تعجب نیست که در زندگی مردم، بیش از خود شاکیه مونی اهمیت یابد. هنگامی که یکی از محققان دین پژوه در تبت، مجسمه عظیم میتریه را در برابر دیر مهم گوم^۱ می‌بیند، با تعجب می‌نویسد: شما در برابر این دیر که فاصله چندانی از مرزهای نپال ندارد، به جای مجسمه بودا، مجسمه عظیم میتریه را می‌بیند.^۲

توجه به میتریه در عصر حاضر

در عصر حاضر، علاوه بر آن مناسک و ستایش‌هایی که امروزه در کشورهای بودایی وجود دارد و به آنها اشاره شد و نیز، عقیده به هزاره میتریه که هنوز در مناطق بودایی آسیای جنوبی و جنوب خاوری رایج است، سنت یکی دانستن میتریه با رهبران و بنیادگذاران، پیوسته در میان بوداییان آسیا دیده می‌شود. همچنین این اندیشه پیدا شده است که میتریه سمبل صلح جهانی است و از این رو، طرح ساخت مجسمه‌ای از میتریه به ارتفاع صد متر در بودگیه،^۳ (جایی که بودا به روشن شدگی رسید) در دست است که هنوز به اتمام نرسیده است. سازندگان این تندیس غول آسا، در نظر دارند که آن را سمبل صلح جهانی معرفی کنند. بودگیه در ۲۳۵ کیلومتری شهر گیه - یکی از شهرهای هندوستان - قرار دارد. گروهی از علاقه‌مندان به اتحاد ادیان با نوشتن مطالبی در سایت‌های اینترنتی می‌خواهند یگانگی میتریه را با موعودهای ادیان دیگر اثبات کنند. برخی نیز، درباره اینکه آیا او همان ضد مسیح^۴ است یا خیر، بحث می‌کنند. بعضی خود را میتریه معرفی می‌کنند و گروهی نیز، خود را تحت حمایت او می‌دانند و ادعای ارتباط با وی را دارند. مهم‌ترین این تشکل‌ها، نهضتی است که به رهبری بنیامین کرمه^۵ به نام نهضت میتریه تأسیس شد.

نهضت میتریه

بنیامین کرمه، بنیانگذار این نهضت به سال ۱۹۲۲ در گلاسکوی اسکاتلند به دنیا آمد. کرمه ادعا می‌کند که به سال ۱۹۵۹ در ۳۷ سالگی، برخی فرزندان به او گفته‌اند که در

1. Gom

3. Bodh Gaya

5. Benjamin Creme

2. Ibid, p.244.

4. Anyi Christ

حدود بیست سال آینده میثریه به جهان خواهد آمد و اینکه او میثریه را ملاقات می‌کند - اما هنوز این زمان کامل نشده بود که کرمه به سال ۱۹۷۴، در ۵۲ سالگی بشارت آمدن وی را به گوش جهانیان می‌رساند.

الف) متون دینی

کرمه، به هنگام موعظه از متون مقدس ادیان مختلف جهان نقل قول می‌کند و گویا می‌خواهد میثریه را نه فقط همان موعود بودایی بلکه موعود سایر ادیان نیز بداند. به همین منظور می‌کوشد خود را به هیچ دینی منسوب نسازد و بر سلوک دینی و غیر دینی یکسان بنگرد. میثریه‌ای که کرمه در دل دارد، می‌کوشد با نشان دادن راه حقیقی از طریق ایجاد تعادل میان انسان و طبیعت، جهان را یک‌پارچه کرده و ادیان جهان را در دینی واحد متحد سازد. میثریه برای تأیید خود به منزله منجی و رهبری که همه ادیان جهان چشم به راه او دارند، از متون دینی ادیان جهان، مانند قرآن کریم و کتاب مقدس - نیز، کمک می‌گیرد. نهضت میثریه، از اینکه آن را کیش یا فرقه‌ای خاص بخوانند، پرهیز دارد. اینان عقیده دارند که نهضت‌های مردمی باید برای احترام به تنوع دینی و فرهنگی مردم جهان از نام‌های جانب‌دارانه و یک‌سونگر پرهیز کنند.

ب) دامنه گروه

کرمه، نهضت خود را یک گروه سازمان‌یافته نمی‌داند، بلکه آن را گسترش پیروان میثریه از راه انتشار اخبار مربوط به میثریه و بشارت آمدنش در جهان می‌داند. بدین منظور بنیادی بین‌المللی به نام «شیر»^۱ تأسیس کرد که مجله جهانی‌اش نیز به همین نام تقریباً در هفتاد کشور جهان توزیع می‌شود. سازمان ملل متحد به دلیل اینکه این بنیاد از تشکل‌های غیردولتی (NGO) محسوب می‌شد، به این بنیاد کمک مالی کرد.

ج) تاریخ

به عقیده این گروه، در میان موعودهای جهان یک سلسله مراتب هست و میثریه در صدر آن قرار دارد. او به جهان نزول می‌کند و به کمک بنیامین کرمه پیام خود (صلح جهانی) را به مردم جهان عرضه خواهد کرد. آنچه میثریه در دل دارد، یک نهضت

جهانی است؛ نهضتی که جهان را بدون مرزبندی‌های جدید دینی متحد می‌کند. کرمه، مِیتریه را آموزگاری جهانی می‌داند که جهان را به اتحاد و صلح خواهد رساند.

پیش از سال ۱۹۷۷، می‌گفتند که مِیتریه در کوه‌های هیمالایا زندگی می‌کند. وی سپس، به اجتماع هندی - پاکستانی لندن رفت و در آنجا به شکل یک انسان معمولی زندگی کرد. بنا بر مجله جهانی «شیر»، ظهور مِیتریه به عوامل گوناگونی بستگی دارد که مهم‌ترین آن، بیداری احساس نیاز انسان‌ها به او به عنوان رهبر است. در مه ۱۹۸۲، بنیامین کرمه در یک کنفرانس مطبوعاتی در لوس آنجلس اعلام کرد که مِیتریه در لندن زندگی می‌کرده است و اینکه، وی می‌کوشد تا در سطح گسترده‌ای از طریق رسانه‌ها توجه همه را به مِیتریه جلب کند. کرمه اعلام کرد در سه چهار ماه آینده در سطح روابط جهانی، به یک موفقیت چشم‌گیر خواهیم رسید که عامل آن مِیتریه است. طولی نکشید که جهان به طرز شگفت‌آوری شاهد توافق تسلیحاتی آمریکا و شوروی (سابق) شد. کرمه در سال ۱۹۸۸، اعلام کرد که چند تن از رهبران جهان، مِیتریه را در خواب خواهند دید. بعضی از معجزاتی را که به مِیتریه نسبت می‌دهند، اینهاست:

۱. رهایی نلسون ماندلا در ۱۹۹۰؛
۲. جریان تنش زدایی در آفریقای جنوبی؛
۳. توجه دولت‌ها به خواسته‌های مردم؛
۴. توقف جنگ ایران و عراق؛
۵. مسائل داخلی اتحاد جماهیر شوروی (سابق)؛
۶. برقراری صلح در لبنان؛
۷. تحولات مثبت در روابط میان اسرائیل و فلسطین.

(د) باورها

این نهضت، مِیتریه را به «سرور مهربانی» معنا می‌کند. با این همه، وی را با نام‌های دیگر نیز می‌خوانند، از جمله استاد استادان و آموزگار جهان. به عقیده پیروان مِیتریه، او منجی نجات بخش جهان است و مدام وی را به ماشیح یهودیان، مسیح مسیحیان، امام مهدی (ع) مسلمانان، کلکی هندوها و مِیتریه بودائیان وصف می‌کنند. به عقیده اینان مِیتریه از کوه‌های هیمالایا پایین می‌آید، تا در لندن در یک کالبد خاکی که خود ساخته است، زندگی کند.

پیروان مِیتریه می‌گویند: مِیتریه قواعد خاصی را برای آنان تعیین کرده است، از جمله فقط کسی می‌تواند او را ببیند که وی را باور کرده باشد. مِیتریه، بر آن نیست تا یک

دین جدید بنیاد نهد. وی خود را به معنای واقعی استاد الاهی می‌خواند، با شاگردانی همچون عیسی (ع)، عیسی استادی است از جانب مَیْتریه که برای هدایت و رهبری مردم یک منطقه فرستاده شده است. به دلیل توجهات، هم‌دردی‌ها و فداکاری عیسی بود که این جهان به جایی رسیده است که می‌تواند به انسان دینی و غیر دینی یک‌سان بنگرد. بنیامین کرمه کتاب‌های متعددی نوشته و در حال نوشتن است. هنر زندگی،^۱ قوانین زندگی،^۲ رسالت مَیْتریه^۳ (۳ جلد)، پیام‌هایی از مَیْتریه مسیح^۴ و سخنان استاد^۵ از کتاب‌های معروف او می‌باشند.^۶

گونه‌شناسی موعود بودایی

۱. اصل وجود یک موعود در آیین بودا ثابت است و از ابتدایی‌ترین منابع و متون مقدس به لحاظ تاریخی، تا منابعی متأخرتر، از او نام برده و مشخصاتی برای او ذکر کرده‌اند. همچنین انعکاس وسیعی که عقیده به این موعود در تاریخ و فرهنگ و هنر و ادبیات کشورهای مختلف بودایی داشته، کوچک‌ترین تردیدی در اصالت و فراگیری آن باقی نگذاشته است. تأکید و احترام به آن در طول تاریخ ۲۵۰۰ ساله آیین بودا همواره دست‌خوش تحولات بوده و از منطقه‌ای به منطقه دیگر تفاوت داشته است؛ ولی اساس موعودباوری در اشکال مختلف تا به امروز باقی مانده و تأثیرگذار بوده است.

۲. موعود بودایی به لحاظ ماهیت - چه در متون مقدس و چه در فرهنگ کشورهای بودایی - موعودی شخصی است و نام و ویژگی‌های مشخصی دارد. در ابتدا، انسانی خاکی است؛ ولی به مرور زمان جنبه الاهی می‌یابد که البته، چنین سرنوشتی مشابه سرنوشت خود بودا نیز می‌باشد. در کانون پالی مانند خود بودا، انسانی کامل، ولی خاکی است؛ ولی بعدها در فرهنگ عامیانه جنبه الوهی به خود گرفته و در کشورهایمانند چین و کره جزء خدایان محسوب و پرستش می‌شود. مَیْتریه، اگرچه با نام‌های مختلف یاد می‌شود، اما تنها موعود آیین بوداست.

۳. اگر مشاهده می‌کنیم که برخی فرزندان یا شاهان بودایی را مَیْتریه می‌خواندند، نه به لحاظ این بود که برای مَیْتریه در مقاطعی از تاریخ، ماهیتی غیر شخصی قائل شده‌اند،

1. The Art fo Life

2. The Lams fo Living

3. Maitreyas Mission

4. Messages from Maitreya the Christ

5. A Master Speaks

۶ هرگونه اطلاعات در مورد نهضت مَیْتریه در منابع اینترنتی موجود است، از جمله سایت:

بلکه آن فرزانه یا شاه را تجسم زمینی میثریه محسوب می‌کردند؛ و یا اینکه عنوان میثریه تعبیری استعاری از کمال روحی و معنوی، سمبل صلح و عدالت و مانند آن بوده است و گاه، او را منبع الهام خود برای ایجاد نهضت‌های آزادی خواهانه می‌ساختند. به هر تقدیر، مشخصات ذکر شده برای میثریه و عصر او چنان روشن است که هیچ‌گاه میثریه را از حالت تشخص خارج نساخته است.

۴. میثریه به لحاظ کارکرد تا قبل از آمدن از آسمان توشیته، نجات‌بخش فردی است و مؤمنان با توسل به او می‌توانند در کمالات معنوی و اخذ درمه از وی استفاده کنند و از این‌رو، کارکرد نجات‌بخشی میثریه به آخرالزمان محدود نمی‌شود؛ اما در آخرالزمان، نجات‌بخش جمعی است؛ زیرا حکومت و شاه جهانی را از آخرین شاه جهان پیش از خود، تحویل می‌گیرد و حکومت زمینی دارد. از محتوای متون مقدس چنین برمی‌آید که اگر هر یک از شاه چه آنها و حتی خود میثریه، به وظایف خود در قبال برقراری مساوات در جامعه درست عمل نکنند، دوباره در زندگی بشر انحطاط حاصل می‌شود. البته، در عصر وی، صلح و امنیت برقرار است و در این موارد، او فقط ادامه‌دهنده راه شاهان قبلی است و اصل نجات‌بخشی جمعی‌اش مربوط به نجات‌بخشی معنوی و رساندن مردم به نیروانه است.

۵. میثریه به لحاظ کارکرد اجتماعی می‌توانست بدون اینکه شاه جهانی را از سلطان پیشین تحویل بگیرد، به کار خود پردازد و مردم را به نیروانه هدایت کند؛ ولی اینکه حکومت را تحویل می‌گیرد نشان می‌دهد که در مقابل جامعه بی‌تفاوت نیست و برای آن جامعه نیز، برنامه‌ای دارد. اگر سلطنت را با جنگ و نبرد به دست نمی‌آورد، دلیل بر این نیست که نجات‌بخش اجتماعی نباشد، بلکه رشد اخلاقی و فضایل انسان‌ها باعث می‌شود که بدون خون‌ریزی به حکومت برسند؛ ولی هنوز مردم این احساس را دارند که کمال آرمان شهری که برای خود ساخته‌اند به دست وی تحقق پیدا می‌کند.

۶. موعود بودایی به لحاظ فراگیری رسالت، به هیچ‌روی، منطقه‌محور یا قوم‌مدار نیست؛ بلکه رسالت او جهان شمول است، و هر کسی که بخواهد به نیروانه برسد، میثریه او را یاری خواهد کرد. البته، از برخی تعبیرها چنان برمی‌آید که وی، رهبری شریعتمدار است؛ یعنی شخص، خود باید بخواهد که به درمه عمل کند، تا میثریه رسیدن او را به نیروانه تسهیل نماید. اگرچه انسان‌ها به حدی از رشد اخلاقی رسیده‌اند که همه طالب کمال‌اند؛ ولی به هر حال اختیار از آنها سلب نشده است و در نهایت، خود راه درمه را برمی‌گزینند و در رسیدن به نیروانه، اجباری در کار نیست.

۷. در عصر میثریه، آرمان شهری به نام کتومتی برقرار است و اساس ایجاد آن، بلوغ فکری مردم و نیز، معجزه‌هایی است که در دوره میثریه اتفاق خواهد افتاد. متون غیر کانونی، این معجزات را بسط داده و به مرور بر شاخ و برگ‌های آن افزوده‌اند.

۸. از مجموعه سخنان بودا، کارکرد کیهانی خاصی به میثریه نسبت داده نمی‌شود؛ ولی متونی مانند اناگتوّمسه دستا (گفتار وقایع آینده) اتفاق‌های شگفت‌انگیز و معجزه وار را به عصر میثریه نسبت می‌دهند که می‌تواند نوعی کارکرد کیهانی برای موعود بودایی باشد. به نظر می‌رسد، همین اتفاق که در عصر میثریه رسیدن به نیروانه تسهیل می‌شود، نوعی کارکرد ویژه کیهانی است؛ زیرا سنساره و نیروانه دو روی یک سکه‌اند و وقتی در دوره میثریه نیروانه سهل‌الوصول می‌شود، در واقع به معنای تغییری در سنساره است که همین، چرخه علت و معلولی دنیای ماست. این تغییر در کیهان به دلیل وجود عدالت در جهان و فضایل اخلاقی نیست؛ زیرا پیش‌تر هم، انسان‌ها شاه جهان‌های عادل و جامعه‌ای اخلاقی داشته‌اند، ولی نیروانه تا به این حد که در دوره میثریه قابل دسترسی است، در دسترس نبوده است. با وجود این، بازآموزی و رواج آموزه‌های گذشته (درمه بودا) نیز، در این واقعه بی‌تأثیر نبوده است.

۹. موعود بودایی، موعودی پایانی است. در عصر میثریه باب نیروانه گشوده است و همه از سنساره خارج می‌شوند. همچنین از نظر پیروان معمولی، پرستش میثریه روشی بود جهت ایجاد کرّمه نیک برای خودشان و تضمین اینکه، در آینده رستگار خواهند بود. پس با باز تولد در عصر میثریه، امید نجات همیشگی پیروان این آیین وجود دارد و تکرار دیگر ادوار کیهانی، لااقل از دیدگاه متن‌های کانونی و غیرتبتی، اصالت ندارد. پس، می‌توان میثریه را موعودی پایانی قلمداد کرد.

۱۰. در کشورهای بودایی شمالی - به ویژه چین، کره و ژاپن - میثریه را بیش از خود شاکیه مونی (بودای تاریخی) حرمت می‌نهند. به نظر می‌رسد بیشترین تأثیر اندیشه میثریه، از قرن دوم تا هشتم میلادی بوده و نقطه اوج آن، در حدود قرن پنجم بوده باشد.

سرانجام، در آیین بودایی، تتره یانه به عنوان دینی بوداسف معرفی شد. به‌طور خلاصه، موعود بودایی در این تحولات، خدایی واحد با سه نقش متفاوت است که در سه دوره و سه مکان متفاوت شکل می‌گیرد: یکم، به عنوان انسان معمولی در جهان خاکی در گذشته؛ دوم، به عنوان بودای فرمان‌روای قلمرو توشیته در زمان حاضر؛ سوم، به عنوان بودای پاک بومی به نام (کتومتی) در آینده دور.

۱۱. موعود بودایی نگرش رو به آینده دارد؛ زیرا چنین شرایطی در رسیدن به نیروانه در گذشته وجود نداشته است. ولی از آنجا که قبل از کم شدن طول عمر انسان‌ها نیز، دوره صلح و آرامشی مانند عصر میثریه وجود داشته است، شاید بتوان از نظر اجتماعی و زندگی ظاهری مردم، شباهتی را با دوران گذشته پیدا کرد؛ ولی از نظر نجات معنوی یک حالت بی سابقه و آرمانی قلمداد می‌شود و رو به آینده دارد.

۱۲. تأثیر دینی موعود بودایی بر زندگی مردم و حتی رهروان بودایی، بیش از آن چیزی بوده که در آثار کانونی و غیر کانونی به آن اشاره شده است و عملاً مردم و رهروان بودایی میثریه را بوداسفی زنده و تأثیرگذار و حتی وصول به پیشگاه او را سنتی همیشگی دانسته‌اند. گزارش‌های گوناگون و گاه متضاد متون مقدس آیین بودا، حاکی از فراز و نشیب اندیشه موعود و تطور آن به صورت اندیشه‌ای قابل درک، هم برای رهروان بودایی و هم عوام و قابل استفاده برای حاکمان و سیاست‌مداران است. پس باید گونه موعود بودایی را که در طول قرن‌ها دست‌خوش تغییرات بوده است، نسبت به سنت‌های مختلف، در برخی از ویژگی‌های ظاهری و مفهومی، متفاوت دانست.

کتاب‌نامه

- پاشایی، ع. *تاریخ آیین بودا*. تهران: انتشارات مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- بویس، مری، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۵.
- سوزوکی، بیتریس لین، *راه بودا*، ترجمه ع. پاشایی. تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- شومان، هانس ولفگانگ، *طرح تعالیم آیین بودا*، ترجمه ع. پاشایی. تهران: انتشارات فیروزه، ۱۳۷۵.
- کازینز، ال. اس، *آیین بودا در جهان امروز*، ترجمه علیرضا شجاعی. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- کندری، مهران (مترجم) (مترجم به زبان انگلیسی ذکر نشده)، *کتاب تبتی مردگان*. تهران: نشر میترا، ۱۳۷۶.
- لنکستر، لویس، «میتربه موعود بودایی»، ترجمه علیرضا شجاعی. *مجله هفت آسمان*، شماره ۲۱، بهار ۱۳۸۳.
- Bhattacharyya, Benoytosh. *An Introduction To Buddhist Esoterism*. Delhi: motile Banarsidass, 1989.
- Chitkara, M.G. *Ency. Of Buddhism*, New Delhi: Ram Atma Assisted, 1999.
- Editorial committee. *Ten Suttas From Digha Nikaya*. Delhi: Burma Pitaka Association, 1999.
- Eliade, Mircea. *The Ency. of Religions*. New Yourk: 1987.
- Fischer-Schreeiber, Ingrid. *The Rider Ency. of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Rider. 1994.
- Fremantle, Francesca & trungpa, G. *The Tibetan Book of the Dead*. Boston: shambhala, 2000.
- Holt, J. Clifford. *Anagatavamsa Desana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993.
- Kim, Inchang. *The Future Buddha Maitreya*. NewDelhi: D.K.Printword, 1997.
- Rhnpoche, Sogyal. *The Tibetan Book of Living and Dying*. London: Rider, 1998
- Rhys Davids, T. W. *Dialogues of The Buddha*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000.
- Shingh, N.K. *Buddhist Cosmology*. Delhi: Global vision pub, 2004.
- Snellgrove, David. *Indo-Tibetan Buddhism*. New York: Shambhala, 2000.
- Snodgrass, Adrian. *Matrix And Diamond World Mandalas*. Delhi: Aditya Prakashan, 1997.
- Sutherland, Stewart. *The World's Religions*. London: Rotledge, 1991.
- Waddell, L. A. *The Buddhism of The Tibet Or Lamaism*. Delhi: Aryan Books International, 1996.
- Williams, Paul. *Buddhist Thought*. London & New Yourk: Routledge, 2000.



گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی

مقدمه

در فرهنگ چینی به‌طور سنتی آیین‌های کنفوسیوس، تائو و بودا مطرح است. این سه، چنان با هم آمیخته‌اند که در میان توده مردم دین واحدی به نام تسونگ جیائو^۱ پدید آورده‌اند. هر یک از آنها، یکی از ابعاد این دین را پوشش می‌دهد: آیین کنفوسیوس بعد اخلاقی و شعایر گذرا، آیین تائو نظام شناخت و برنامه‌های جشن‌های سالیانه و آیین بودا تقلیل رنج، نجات اخروی و مراسم مردگان.^۲

در این مقاله، کوشیده‌ایم تنها به موعودباوری در آیین‌های کنفوسیوس و تائو پردازیم؛ زیرا این دو، در اعماق فرهنگ مردم چین نفوذ دارند و مصادیق دین چینی به معنای واقعی کلمه‌اند. بودا، دینی وارداتی است که بعدها جای خود را در فرهنگ چین باز کرده است. از طرف دیگر، اتحاد این سه دین بیشتر جنبه اجتماعی - فرهنگی دارد و هر یک از آنها در سطح منابع و آموزه‌ها، استقلال خویش را حفظ کرده است. از این‌رو، حتی کنفوسیوس و تائو نیز - که در یک فرهنگ کهن مشترک‌اند - باز هم در برخی موارد با هم‌دیگر اختلاف اساسی دارند.

این جستار، هر چند به این دو آیین در یک فرهنگ مشترک می‌نگرد، با ملاحظه تفاوت‌های آنها در موارد مشخص، آموزه منجی موعود را در هر یک جداگانه پی‌گیری می‌کند.

بر این پایه، اندیشه منجی موعود را در چهار بخش می‌توان بررسی کرد: ۱. آموزه منجی موعود در آیین کنفوسیوس، ۲. آموزه منجی موعود در آیین تائو؛ ۳. بازتاب آموزه منجی موعود در جامعه چین؛ ۴. شعایر و اعمال مربوط به آموزه منجی موعود.

1. Tsung-chiao

2. Tinnells, *Living Religion*, p.445.

آموزه منجی موعود در آیین کنفوسیوس

آیین کنفوسیوس^۱ فلسفه‌ای مبتنی بر اندیشه‌های کنفوسیوس^۲ (۴۷۹-۵۵۱ ق.م) فیلسوف گران‌قدر و معلم اخلاق چینی است. این آیین، فلسفه اجتماع، اخلاق، آداب و رسوم اخلاقی را می‌آموزد که بدون درخواست‌طلبی از طرف هر مرجع غایی و بلند مرتبه یا خدا بر توانایی‌ها و ویژگی‌های انتزاعی خاصی همچون محبت، صلح، هماهنگی، نظم، انسانیت، خرد، شجاعت و وفاداری مبتنی است. اگرچه هیچ خدای شخصی در آن وجود ندارد، آسمان والاترین مقامی است که انسان می‌تواند به آن نائل شود. انسان با کسب فضایی همچون اشتیاق، علم، صبر و اخلاص و با پروراندن شخصیتش بر مبنای هماهنگی میان انسان و عالم به این مقام کامل دست می‌یابد. بنابراین، انسان به وسیله کسانی که نامشان بعد از مرگ زنده می‌ماند، به جایگاهش در الگوی کیهانی خلقت دست می‌یابد. یک کنفوسیوسی، به‌طور طبیعی می‌کوشد که یک عالم و آقا باشد.

این آیین، همچنین پیام اجتماعی و سیاسی قدرت‌مندی دارد و تعلیم می‌دهد که فرد نه تنها باید خود را پرورش دهد، بلکه زندگی دیگر انسان‌ها را نیز، به کمال برساند. این امر اساساً از اجتماعی بودن انسان نشأت می‌گیرد. کنفوسیوسیان، اعتقاد دارند که صلح و صفای دل فرد، از او به خانواده، و از خانواده، به کشور - که به عنوان خانواده بزرگ تلقی می‌شود - و از کشور به همه جهان منتشر می‌شود. کنفوسیوس به همان اندازه که معلم دین بود، مصلح اجتماعی بود. در الگوی «زندگی درست» او، دین، تعلیم و تربیت و مفاهیم هنری، همه در جهت ایجاد جهانی هماهنگ‌تر عرضه می‌شوند.^۳

شخصیت و تعالیم کنفوسیوس، قرن‌های متمادی بر تاریخ و فرهنگ چین سیطره داشته است؛ اما تعالیم او، صرفاً به خودش منسوب نیست. او، خود را وارث سنت باستانی می‌داند که در سیر قهقرایی به عصر پنج خاقان افسانه‌ای هوادی (هوانگ دی)^۴ جوون سیو،^۵ کو،^۶ یائو^۷ و شون^۸ باز می‌گردد. در این میان، هوادی - که به «خاقان زرد» معروف است - بنیانگذار و قهرمان تمدن چینی محسوب می‌شود.^۹

1. Confucianism

۲. Confucius که او را در چین گونگ زه (Kong zi) می‌نامند.

3. *The Wordsworth of Encyclopedia of World Religion*, p.273.

4. Huang-di

5. Chun Hsiu

6. K'u

7. Yao

8. Shun

۹. جرالد، تاریخ فرهنگ چین، ص ۱۸.

متون کنفوسیوسی

شش کهن‌نامه که به‌طور سنتی به کنفوسیوس نسبت داده می‌شود - شوچینگ^۱ (کتاب تاریخ یا تاریخ‌نامه) شی جینگ^۲ (کتاب شعر یا سرودنامه) یی جینگ^۳ (کتاب تغییرات) لی جی^۴ (کتاب آیین‌ها) چون چیو^۵ (سال‌نامه بهار و پاییز) و یائو (کتاب موسیقی) - ارائه‌دهنده این سنت هستند. البته بعضی هیچ نقشی برای کنفوسیوس، نه در مقام نویسندگی و نه ویراستاری، در پدید آمدن این آثار قائل نیستند و بعضی چون چیو را نوشته خود او می‌دانند و در مورد بقیه، او را ویراستار تلقی می‌کنند. واضح است که نمی‌توان با استناد به بعضی سخنان منسوب به کنفوسیوس و از جمله گفته ذیل نظریه اول را اثبات کرد:

من هر آنچه را آموخته‌ام منتقل کرده‌ام، بدون اینکه چیزی از خود بسازم. من به گذشتگان وفادار بوده‌ام و به آنها عشق می‌ورزیده‌ام.

زیرا مقصود از این سخن، امانت‌داری در انتقال آن چیزی است که از گذشتگان به دستش رسیده و او، چیزی بر سخنان آنان نیفزوده است؛ نه به معنای اینکه او خود چیزی نداشته است که کلمات حکیمانه او در مکالمات نیز، شاهی بر این مدعاست. همچنین سخنان وی نشان می‌دهد که او همواره در پی تعمیق علوم خویش بوده است. به هر حال، چه این کتاب‌ها منسوب به کنفوسیوس باشد یا نه، شکی نیست که او به این سنت عشق می‌ورزیده و در راه حفظ و انتقال آن، تلاش وافر داشته است. بنابراین، بررسی آموزه منجی موعود در این آثار، هم به پی‌گیری آن در سنت کهن چینی می‌انجامد و هم می‌توان از این طریق به عقیده کنفوسیوس دست یافت؛ زیرا آموزه‌های این آثار، برای او نیز ایده‌آل است. در این میان، کتاب مکالمات نیز وجود دارد که محتوای آن به خود او منسوب است و از این طریق می‌توان به آرای وی دست یافت. بدین ترتیب، این بحث را در سه قسمت ادامه می‌دهیم: ۱. آموزه منجی موعود در کهن‌نامه‌ها؛ ۲. آموزه منجی موعود در مکالمات؛ ۳. تحولات بعدی؛ نظریه پردازی‌ها.

منجی موعود در کهن‌نامه‌ها

یکی از آموزه‌های مهم و اساسی برای سنت و فرهنگ چینی، دوره یگانگی و هماهنگی بزرگ است که کنفوسیوسیان و دائوئیان به‌طور یکسان به آن اهمیت داده‌اند. به نظر

1. Shu Ching

3. Yi Ching

5. Ch'un Ch'iu

2. Shi Ching

4. Li Chi

می‌رسد، منشأ الهام آنها همین کتاب‌های کهن چینی بوده که برای هر دو آیین معتبر است؛ زیرا اصلی‌ترین مستند برای نظریه‌پردازی درباره این آموزه - که به‌طور عمده از عصرهان^۱ به بعد صورت گرفته است - بخش‌هایی از این آثار بوده است. از طرف دیگر، کنفوسیوس با اصطلاح دا دونگ^۲ و لائوتزه به گونه‌ای دیگر به آن اشاره داشته است.

این آموزه، سه بعد دارد که هر یک از آنها در یکی از آثار کهن و به‌طور عمده، در سه کتاب لی‌جی، چون چیو و یی‌جینگ مطرح شده است: لی‌جی به بعد باستانی این آموزه می‌پردازد، چون چیو آینده و مراحل رسیدن به آن را بیان می‌کند و یی‌جینگ مکانیزم تغییر و تحول عالم در نیل به هماهنگی بزرگ را تبیین می‌کند.

در فصل لی یون^۳ از کتاب لی‌جی، خصوصیات عصر طلایی به گونه‌ای طرح شده که در گذشته باستانی وجود داشته است:

آنگاه که «راه بزرگ» را تعقیب می‌کردند، روحی مشترک و عمومی بر تمام جهان فرمان می‌راند. آنها (مردم) مردان مستعد، با فضیلت و شایسته را (برای حکومت) برمی‌گزیدند. سخنان‌شان صادقانه بود و فقط هماهنگی را گسترش می‌دادند. از این‌رو، مردم فقط و فقط والدین خود را دوست نداشتند و تنها با پسران خود به عنوان فرزند رفتار نمی‌کردند. برای سال‌خوردگان، تدارک کافی تا هنگام مرگ و برای نیرومندان، کار و برای جوانان، اسباب رشد فراهم می‌شد. آنها با بیوگان، یتیمان، بی‌فرزندان و کسانی که بیماری زمین‌گیرشان کرده بود، هم‌دردی و مهربانی می‌کردند، تا از آنها به قدر کافی حمایت کرده باشند. مردان، کار مناسب خویش و زنان خانه خود را داشتند. (آنها) اشیای (بازار) را جمع‌آوری می‌کردند؛ چون دوست نمی‌داشتند که بدون استفاده این طرف و آن طرف بیفتند. اما نمی‌خواستند آنها را برای لذت خویش انبار کنند. (آنها) نیرویشان را (به کار می‌بستند) و دوست نداشتند که آن را به کار نبرند، اما نه صرفاً به منظور بهره‌برداری شخصی. بدین ترتیب (خودخواهی)

۱. Han (۲۰۰ ق.م - ۲۰۰ م) حکومتی است که به احیای متون کلاسیک (کهن‌نامه‌ها) پرداخت و به آیین کنفوسیوس رسمیت بخشید.

۲. Da Dong تاریخ دوره یگانگی و هماهنگی بزرگ، اتحاد بزرگ آسمان و زمین و همه چیزهایی که اتحاد معنوی را تشکیل می‌دهند (جای و وینبرگ، فلسفه چین، ص ۴۴، تفسیر از مترجم است).

۳. Li Youn کتاب لی‌جی یعنی کتاب آیین‌ها، به شرح مفصل مراسمی می‌پردازد که در دربار سلسله جیو (Zhou سلسله‌ای مربوط به قرن‌های ۱۱ تا ۳ ق.م که به جیو غربی (۷۷۰-۱۱۰۰ ق.م) و جیو شرقی (۲۲۱-۷۷۰ ق.م) تقسیم می‌شود) معمول بوده است و سنت‌گرایان تمایل داشتند، تا آنها را حفظ کنند. این کتاب حاوی «علم بزرگ» (داسوویه Da Suieh) است که فیلسوفان عصر سونگ (Song) در قرن سیزدهم میلادی از آن به عنوان منبع فلسفه کنفوسیوسی متأخر استفاده می‌کردند (جرالد، تاریخ فرهنگ چین، ص ۱۰۰).

حقه‌بازی سرکوب می‌شد و مجال رشد نمی‌یافت. راه زنان، دزدان و خائنان سرکش ظاهر نمی‌شدند و بنابراین، در خانه‌ها باز بود و بسته نمی‌شد. این (دوره‌ای) است که ما آن را «اتحاد بزرگ» می‌نامیم.^۱

همان‌طور که از این عبارت برمی‌آید، از خصایص عمده این دوران، شایسته سالاری، ایثار و گذشت است. مردم، دل‌سوز و غمخوار یک‌دیگرند و صلح و امنیت، بر همه جا حکم فرماست؛ زیرا هواهای نفسانی سرکوب شده است و به آنها میدان داده نمی‌شود. اما برترین ویژگی آن حکومت، روح واحدی است که تمام مردم جهان را در بر گرفته است. این عصر دوران یک‌پارچگی شریعت و تحقق امت واحد است؛ عصری که بشر هیچ‌گونه دسته‌بندی نژادی، قومی و اقتصادی را تجربه نمی‌کند و مال و ثروت جهان، در اختیار همه قرار دارد.

کتاب چون چیو، «هماهنگی بزرگ» را از جهت دیگری مطرح کرده است. اهمیت این اثر - که به وقایع نگاری امیرنشین لو^۲ از پادشاهی شاه بین (۷۷۲ ق.م) تا چهاردهمین سال پادشاهی شاه آی (۴۸۱ ق.م) می‌پردازد - در نگرش‌هایی است که فلسفه تاریخ آموزنده‌ای را ارائه می‌دهد.^۳ خصوصیت دیگری که بر اهمیت این کتاب می‌افزاید، انتساب آن به کنفوسیوس است. چنان‌که گذشت، بعضی چین‌شناسان کنفوسیوس را مؤلف آن می‌دانند.

این اثر، مراحل تاریخ جامعه انسانی را جهت نیل به هماهنگی بزرگ به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره آشفتگی و بی‌نظمی، دوره ظهور صلح و دوره صلح یا هماهنگی بزرگ.^۴ البته، این سه مرحله تاریخی در لی یون نیز مطرح شده است؛^۵ اما به نظر می‌رسد که در این کتاب تأکید بیشتر بر آداب و رسومی است که در زمان صلح بزرگ در گذشته باستانی حاکم بوده است.

اما بی‌چینگ - که مکانیزم تغییرات عالم را در نیل به هماهنگی بزرگ تبیین می‌کند - از اهمیت فوق‌العاده‌ای در این جهت برخوردار است. این کتاب دو عامل اساسی (تکوینی و انسانی) را برای پدید آمدن هماهنگی بزرگ در آینده برمی‌شمارد. عامل تکوینی بر مبنای تائو و دو کیفیت بین و یانگ تبیین می‌شود که خود دارای دو بعد طبیعی و متافیزیکی است. عامل انسانی، فردی است که با حضورش جهان را به

1. *The Sacred Books of China*, vol.27, p.364.

2. Lu

۴. لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۲۶۸.

۳. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۶۸.

۵. همان، ص ۲۶۹.

سوی هماهنگی بزرگ هدایت می‌کند. قبل از شروع بحث درباره این دو عامل، تذکر این نکته لازم است که این کتاب هم نزد کنفوسیوسی‌ان اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و هم نزد تائوئیان؛ تائو، به عنوان یک اصل حاکم بر جهان نیز، مورد قبول هر دو گروه است که بعداً در این باره بحث خواهیم کرد.

بی‌جینگ یا کتاب تغییرات، بر مبنای سه خطی‌ها به طرح مسائل مختلف درباره سرنوشت انسان و جهان می‌پردازد و به کتاب فال‌گیری و پیش‌گویی نیز، مشهور است. سه‌خطی‌ها، متشکل از خط‌های پیوسته و بریده است که خط پیوسته، نماینده یانگ و خط بریده، نماینده یین است. توضیح اینکه، دو کیفیت و ارتباط میان آنها و جایگاه‌شان در سه‌خطی‌ها و شش‌خطی‌ها، در حقیقت تبیین جنبه طبیعی در عامل تکوینی است که جهان را به هماهنگی بزرگ می‌رساند.

واژه «یانگ» در این نظریه، در اصل به معنای آفتاب یا چیزی مربوط به آفتاب و روشنایی بوده و «یین» به فقدان آفتاب یا سایه و تاریکی اشاره داشته است. یانگ، مظهر مردانگی، پویایی، گرما، روشنی، خشکی، سختی و مانند آن است و «یین» مظهر زنانگی، عدم تحرک، سردی، تاریکی، رطوبت، نرمش و مانند آن می‌باشند.^۱ این تصویر از یانگ و یین، مربوط به قبل از مطرح شدن آنها در کتاب تغییرات است. با ضمیمه شدن آن دو به این اثر، در محور نظریه شکل‌گیری عالم قرار گرفتند. سه‌خطی چه این، آسمان، مظهر اصلی یانگ و سه‌خطی که اون زمین، مظهر اصلی یین است که از ترکیب و آمیزش آنها، شش سه‌خطی دیگر پدید می‌آید. بنابراین، می‌توان فلسفه یین - یانگ را تحول‌یافته عقیده‌ای بدوی در فرهنگ چین دانست که جهان از خدایی پدرگونه و الاهی‌های مادرگونه پدید آمده است.^۲

اولین هشت سه‌خطی، حاصل از خط‌های پیوسته و بریده یانگ و یین، نتیجه تلاش فرزندان باستان است که بدین طریق رمز پدیده‌های طبیعی را ارائه می‌کردند: آسمان، زمین، تندر، آب، کوه، باد، آتش و مرداب.^۳ ارتباط یانگ و یین، نه تنها به وجود آورنده عناصر پنج‌گانه است - که بقیه عناصر نیز به نوبه خود از آنها پدید می‌آیند - بلکه نظم‌دهنده و به‌کمال‌رساننده موجودات نیز می‌باشد. تعادل این دو، در هر موجودی (و در کل عالم) موجب تکامل آنها می‌شود؛ به صورتی که انسان متعادل (کامل) کسی است که در وی این دو (عقل و احساس) به کمال رسیده باشد.^۴

۱. لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۱۸۴.

۳. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۱۸۹.

۴. اباذری، ادیان جهان باستان، ج ۱، ص ۷۹-۸۱.

اولین مرحله تکامل یانگ و یین و ارتباط میان آنها، به واسطه سه خطی‌ها نمایش داده شد. مرحله بعدی تکامل، مرحله‌ای است که شش خطی‌ها، نمایش‌گر آن هستند.^۱ بنا به گفته بعضی، این شش خطی‌ها نیز، قبل از کنفوسیوس وجود داشته است؛ اما برخی دیگر عقیده دارند که کنفوسیوس با گسترش سه خطی‌ها به ۶۴ شش خطی، به آنها مفهوم فلسفی بخشید. فرض این بود که هر شش خطی، نماد رمزی یا چند پدیده طبیعی یا انسانی است؛ مثلاً شش خطی یه از یک سه خطی به معنای باد، چوب و نفوذ کردن و یک سه خطی به معنای تندر، حرکت و رشد پدید آمده است. پس از بالا، رمز نفوذ چوب و از پایین، رمز رشد است.^۲

به همین ترتیب، نظریه یانگ و یین و تعامل میان آنها، در پدید آمدن «عصر طلایی» نقش اساسی دارد. این عصر، یکی از مراحل سه‌گانه جهان است که پدید آمدن آن حتمی است. «اعتدال» ویژگی این عصر است که دقیقاً مربوط به تعامل و به کمال رسیدن آن دو در عالم و وحدت، هماهنگی آنهاست.^۳ اصولاً هماهنگی و اعتدال، یکی از اصول فرهنگ چینی است. در این فرهنگ، از واژه جونگ برای بیان آن استفاده می‌کنند که اشاره به اعتدال طلایی دارد.^۴ «هماهنگی» عبارت است از آشتی دادن اختلاف‌ها در یک وحدت هماهنگ.^۵ یک جامعه خوب سازمان یافته، واحدی است هماهنگ که مردم با استعدادها و مشاغل گوناگون مناصب مناسب خود را احراز کنند. وظایف مناسبشان را انجام دهند و تمام آنها به تساوی راضی باشند و با یکدیگر کشمکش نکنند. یک جهان آرمانی نیز، عبارت است از وحدتی هماهنگ. در این جهان، تمام چیزها در کنار هم پرورش می‌یابند، بی‌آنکه تصادمی پیش آید. این است، آنچه آسمان و زمین را متعالی می‌کند. این نوع هماهنگی که نه فقط جامعه انسانی بلکه سراسر کائنات را در بر می‌گیرد، «هماهنگی متعالی» خوانده می‌شود.^۶

اما بُعد متافیزیکی آموزه اعتدال و هماهنگی، با مفهوم تائو گره خورده است؛ زیرا هر چند یین و یانگ دو عامل ایجادکننده اعتدال می‌باشند، این دو در ارتباط با تائو معنا و مفهوم می‌یابند.^۷ تائو با یین و یانگ از یک جهت متحد و از طرف دیگر، متغایر

۱. جواهری‌نیا، نگرشی ژرف به یی جینگ و مفاهیم آن، ص ۴۴ و لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۱۸۵.

۲. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۶۷.

۳. ابادری، فرهادپور و ولی، ادیان جهان باستان، ج ۱، ص ۸۰.

۴. لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۲۳۰.

۵. همان، ص ۲۳۱.

۶. همان، ص ۲۳۲.

۷. همان، ص ۲۲۵. البته تلقی آیین کنفوسیوس با آیین تائو از این کلمه متفاوت است: کنفوسیوسیان از تائوهای متعدد سخن می‌گویند که در آنها حقایق مختلف عالم، کمال خویش را در انطباق با تائوی خاص خویش به

است و از طریق آنها، به آفرینش و تغییر خلقت می‌پردازد. بدین ترتیب، ارتباط تائو با اعتدال، که به کمال رسیدن جهان را در پی دارد، کاملاً واضح است.

ارتباط تائو با اصل بین و یانگ، تنها در این جهت نیست. تائو، هم در آیین کنفوسیوس و هم تائو، سرمشق و الگوی برقراری اعتدال و هماهنگی است؛ زیرا آن‌گاه هماهنگی در عالم پدیدار می‌شود که طبقات مختلف انسان‌ها و نیز، کل کیهان با تائو هماهنگ شوند. لائوتزه، انسان کاملی را که با دائو هماهنگ شده و بر تمام موجودات حکومت می‌کند، این‌گونه توصیف کرده است:

چه کسی می‌تواند بخشنده باشد و بر تمام آنچه آسمان بر آن سایه افکننده خدمت کند؟ تنها کسی که در موقعیت و جایگاه تائو قرار گیرد. بنابراین (حاکم) فرزانه بدون طلب اجری برای خودش عمل می‌کند. او با اینکه صاحب فضایل است (متکبرانه) به آنها خشنود نیست، او نمی‌خواهد برتری خویش را به رخ دیگران بکشد.^۱

کنفوسیوس، راه آسمان را آن‌چنان می‌داند که حتی انسان در اعمال و کنش‌های روزمره خویش نیز، باید همانند آن گردد که استاد فرمود:

ترجیح می‌دهم که سخن نگویم. تسوکونگ^۲ گفت: استاد، اگر شما سخن نگویند ما شاگردان شما نمی‌توانیم تعالیم شما را حفظ کنیم (و به آیندگان بسپاریم) استاد گفت: آیا آسمان^۳ سخن می‌گوید؟ چهار فصل، راه خودشان را می‌پیماند و همه اشیا به‌طور مستمر ایجاد می‌شوند؛ اما آیا آسمان چیزی می‌گوید؟^۴

در جای دیگر، انطباق حاکم با قوانین اخلاقی را - که تائو مظهر آن است - موجب درست شدن امور کشور می‌داند؛ هرچند که حاکم دستوری صادر نکند:

دست می‌آورند و از این جهت تائو در نزد آنها چیزی شبیه کلی و مثل افلاطونی در فلسفه است و تائوئیان از یک تائو که نه تنها بی‌نام و نام‌ناپذیر است، بلکه نام، تائو را از تائو بودن می‌اندازد (همان، ص ۲۲۰) اما به نظر می‌رسد که تائو در این هر دو آیین، امری متعالی و ورای عوامل دخیل در تغییر و تغییرات عالم است؛ زیرا نزد کنفوسیوسیان نیز، علاوه بر تائوهای خاص یک تائوی واحد کلی وجود دارد که بر تولید و تغییر اشیا حکومت می‌کند. این تائو، همان اوصاف تائوی تائوئیان را دارد؛ یعنی تغییرناپذیر و بسیط است (همان، ص ۲۲۱) بدین ترتیب بدون اینکه بخواهیم وارد بحث‌های فنی و پیچیده در این زمینه شویم، با تأکید بر اختلاف نگرش کنفوسیوسیان و تائوئیان در زمینه تائو، می‌توان از این امر دفاع کرد که تائو در هر دو آیین امری متعالی و تکوینی است و نمی‌توان تائو در آیین کنفوسیوس را صرفاً بر قوانین سلوک اخلاقی حمل کرد؛ بلکه این قوانین برگرفته از امر متعالی، یعنی تائو (توشیهکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه گوهری، ص ۴۰۹).

1. *The Sacred Books of China*, Translated by Legge, p.119.

2. Tsze-Kung

۳. Heaven آنچه که در کلام کنفوسیوس به عنوان آسمان مطرح است که تدبیر می‌کند، امر و نهی دارد و از او درخواست نیز می‌کنند، نمی‌تواند چیزی به جز امری متعالی باشد که اوصاف خدا را دارد و شبیه تائو در آیین تائوئیست.

4. Confucian Analects 17/9.

هرگاه شخصیت اخلاقی حاکم درست باشد، حکومت بدون هیچ فرمانی از جانب او به بهترین نحو کار آمد است و اگر شخصیت اخلاقی او درست نباشد، هر چند فرمان صادر کند، کسی پیروی نمی‌کند.^۱

در بی جینگ شش خطی‌های متعددی وجود دارد که به نحوی، به نیل عالم به سوی هماهنگی بزرگ اشاره می‌کند. همچنین، قوانین عمومی مطرح شده از طریق سه خطی‌های هشت‌گانه، به نوعی به موضوع موعود ربط دارند. یکی از آنها، «قانون بالندگی» است که راه تکامل عالم و انسان به سوی تائو^۲ را بیان می‌کند. این تکامل، از راه تزریق شعور و آگاهی به اتم‌های جهان حاصل می‌شود. آن‌گاه عالم به تکامل واقعی خود می‌رسد که تمام اتم‌های آن به شعور و آگاهی، برسند. این تزریق شعور و آگاهی به دست انسان حاصل می‌شود. اتم‌هایی که جزء وجود انسان می‌گردند، از مرتبه خنثی و نا آگاهی، به شعور دست می‌یابند. بدین ترتیب، تک‌تک انسان‌ها، حاصل خدمت به بالندگی و پیش‌برد عالم می‌باشند؛ زیرا هر انسانی با جذب این اتم‌ها، موجب تکامل آنها می‌شود.^۳

اما از جهت عامل انسانی، بی جینگ به توصیف شخصیتی می‌پردازد که وجود او در راستای پدید آمدن هماهنگی بزرگ ضروری است. شش خطی «یو» به توصیف این شخصیت می‌پردازد. آن دارای یک خط پیوسته (یانگ) است که همه خطوط دیگر به آن پاسخ می‌دهند و خواسته‌های او (کسی که این خط نماینده اوست) به انجام می‌رسد. همه چیز، حتی آسمان و زمین، متواضعانه فرمان‌بردار او می‌شوند. از این‌رو، خورشید و ماه در گردش زمان خطا به بار نمی‌آورند و فصل‌های چارگانه از نظمشان دور نمی‌شوند. فرزندان نیز، در پیوند با جنبش‌هاشان چنین فرمان‌برداری نرم خویانه‌ای را از خود نشان می‌دهند و لذا کیفرها و گوش‌مالی‌هاشان همه عادلانه است و مردم نیز خود خواسته بدان‌ها گردن می‌نهند. به راستی، بزرگ است زمانی که این شش خطی نشان می‌دهد و اهمیتی که می‌نمایاند.^۴

آنچه در بی جینگ مطرح است، ارتباط نظریه منجی موعود در فرهنگ چینی را با ابعاد کیهان‌شناختی و اخلاقی فرهنگ چینی بیان می‌کند؛ به این معنا که منجی موعود

۱. Ibid, 13/6.

۲. با وجود اختلاف بین کفوسیوسیان و دائوبیان، می‌توان دائو را به اجمال سر منشأ و غایت تمام اشیا تعریف کرد.

۳. جواهری، نگرشی ژرف به بی جینگ و مفاهیم آن، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۲۵۱.

شخصیتی^۱ است که عالم وجود را به کمال نهایی خویش می‌رساند و اخلاق را در جوامع انسانی گسترش می‌دهد؛ به گونه‌ای که روابط میان حاکمان و مردم اصلاح می‌شود و هیچ ظلم و بی‌عدالتی صورت نمی‌گیرد.

بدین ترتیب، سه بعد از نظریه «هماهنگی بزرگ» - که از یک طرف، به گذشته طلایی امپراتوران افسانه‌ای، به ویژه خاقان زرد، نظر دارد و از سوی دیگر، به آینده‌ای درخشان می‌نگرد که این هماهنگی دوباره محقق می‌شود و از جهت سوم، به مراحل اشاره می‌کند که از طریق آن، این هماهنگی برقرار می‌گردد - در سه کتاب از شش کهن‌نامه چینی مطرح شده است و این، نشان‌دهنده عمق و ریشه‌داری این نظریه در تاریخ و تفکر چینیان است و به هیچ وجه به یک نظریه ابداعی در عصر امپراتوری «هان» شباهتی ندارد.

منجی موعود در مکالمات

مکالمات، مجموعه‌ای از سخنان کنفوسیوس است که شاگردانش آن را جمع‌آوری کرده‌اند. در این اثر موضوعات مختلفی مطرح است و اشارات و تصریح‌هایی نیز، در زمینه انتظار منجی موعود در آن وجود دارد. آرتور ویلی،^۲ در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب مکالمات به انگلیسی نوشته است، اصطلاح وانگ^۳ را - که بر طبق سنت چینی در مکالمات نیز یافت می‌شود - دارای معنایی خاص در زمینه پادشاهی می‌داند. وانگ، پادشاه منجی^۴ است و هیچ شباهتی به پادشاهان معمولی^۵ ندارد. او با دی^۶ (نیروی اخلاقی - جادویی^۷) حکومت می‌کند. مردم مشتاقانه با شوری مسیحایی، منتظر آمدن اویند. کنفوسیوس، در این باره می‌گوید: هرگاه «پادشاه حقیقی» بیاید، در یک نسل خیر و خوبی عالم گیر می‌شود.^۸ او درباره تفاوت میان پادشاهان بزرگ معمولی - که به آنها پو^۹ اطلاق می‌شود - و اولین پادشاهان که در تاریخ افسانه‌ای چین منجی تلقی می‌شده‌اند چنین می‌گوید:

«پو» با لی (نیروی مادی) عمل می‌کند، نه با «دی» موفقیت‌های او به خیر عالم گیر منتهی نمی‌شود. دست‌آوردهای مادی چنین حکومتی، ممکن است

۱. از اینکه خط یانگ نماینده اوست، می‌توان حدس زد که این فرد یک مرد است.

2. Artur Willy

3. Wang

4. Saviour

5. Monarchs

6. Thi

7. Magico-Moral

8. Waley, *The Analects of Confucius*, p.490.

9. Po 7. Li

بزرگ باشد. دو پوی بزرگ چین را از اشغال کامل به وسیله اقوام وحشی حفظ کردند... اما پو صرفاً به واسطه فرصت‌طلبی هدایت می‌شود و راه او، راه اولین پادشاهان نیست. موفقیت‌های او، صرفاً در حوزه سیاسی است و نه اخلاقی. پادشاهان دیگر، ممکن است با بی‌میلی به قدرت برتر او تن در دهند؛ اما به تمام آنچه آسمان به آن سایه افکنده، گسترش نمی‌یابد که آرزومند باشد که اطاعت خود جوشی حاصل شود که بر قبایل وحشی غرب و شمال غالب شود؛ آن‌گونه که در زمان شاه منجی - تانگ^۱ - حاصل شد.^۲

این توصیف در مورد شاه منجی و تفاوت آن با شاهان معمولی - که احتمالاً موفقیت‌های بزرگی داشته‌اند - با توجه به سخنان کنفوسیوس و منسیوس^۳ و باور دیرینه چینیان از عهد باستان، تاکنون انجام گردیده است. همان‌طور که می‌بینیم، در اینجا دو حقیقت نهفته است: یکی، بیان این امر که پادشاهان منجی در عهد باستانی و اسطوره‌ای چین وجود داشته‌اند و مردم همواره منتظر آمدن و ظهور دوباره آنها هستند. دوم، ویژگی‌های منجی و کاری است که او انجام می‌دهد. یکی از ویژگی‌های منجی آن است که بر خلاف پادشاهان معمولی، از نیروی معنوی خاصی برخوردار است که می‌تواند خیر و خوبی را در سراسر عالم گسترش دهد و همه عالم به صورت خودجوش به اطاعت او تن می‌دهند. کار مهم دیگر پادشاه منجی، اینکه او قلب‌ها را تصرف می‌کند. پادشاه منجی، صرفاً به غلبه ظاهری بر مردم اکتفا نمی‌کند و فضایل اخلاقی را در میان انسان‌ها گسترش می‌دهد. البته، این کار او با توانایی‌هایش و با اطاعت خودجوش مردم از وی ارتباط وثیقی دارد.

همچنین، در مکالمات اشارات و تصریح‌هایی وجود دارد که کنفوسیوس، خویشتن را دارای آن نیروی معنوی - که مخصوص پادشاهان منجی است - می‌داند و در انتظار ربنده است تا به عنوان منجی ظهور کند؛ لیکن این امر به وقوع نپیوسته است. در سومین بند از فصل هفتم، پس از اینکه وی در بند اول و دوم، خود را انتقال‌دهنده سنت و دارای چنان جدّ و جهدی در تفکر، تعلیم و تربیت دانسته که پانگ^۴ - رازوز قدیمی چینی که ضرب‌المثل بوده است - به پای او نمی‌رسد، نگرانی خویش را از عدم ظهور و تأثیر قدرت اخلاقی خود بیان می‌کند:

1. Tang

2. Ibid, p.50.

۳. منسیوس (منگ زه) (۲۸۹-۳۷۲ ق.م) یکی از مریدان کنفوسیوس است که صد سال بعد از او به دنیا آمد و مکتب کنفوسیوس را که رو به فراموشی می‌رفت زنده کرد.

4. P'ang

این فکر که قدرت اخلاقی (Te) من به کناری نهاده شده است، آموخته‌هایم به کاری نمی‌آید و من درباره مردان خوب شنیده‌ام، اما نمی‌توانم به طرف آنها قدم بردارم و درباره مردان بد شنیده‌ام، اما نمی‌توانم آنها را اصلاح کنم، اینها اندیشه‌هایی است که مرا دچار تشویش می‌کند.^۱

این سخن، به همان نیروی خاصی اشاره دارد که پادشاهان منجی از آن برخوردارند. با عنایت به همین نیروست که او با اطمینان اعلام می‌کند که اگر وارد حکومت می‌شد و شاهزاده‌ای او را به کار می‌گرفت، ظرف سه سال حکومت را اصلاح و کارآمد می‌کرد.^۲ بدین ترتیب، یکی از شرایط مهم برای منجی شدن کنفوسیوس، مهیا بوده است؛ اما موانعی در کار بوده که او نتوانسته این نیروی خود را در صحنه عمل پیاده کند و زمانی که دوران پیری‌اش فرا رسید، دریافت که او صرفاً انتقال‌دهنده سنت است و به عنوان منجی مطرح نیست، زیرا دیگر زمانی برای این کار باقی نمانده بود.^۳ البته، طبق سخنان او - که از سنت کهن چینی گرفته شده است - برای ظهور منجی دو نشانه وجود داشته است که در زمان او، هیچ‌کدام از آنها محقق نشده است:

استاد گفت: «قنوس ظاهر نشده است و رودخانه نقشه‌ای ارائه نداده است. من دیگر رفتنی هستم.»^۴

البته در بعضی ترجمه‌های انگلیسی این عبارت اضافه نیز وجود دارد:

اینها، نشانه‌های این است که این قرن، قرن ظهور شاه فرزانه نیست.^۵

در برخی ترجمه‌های فارسی، از نسخه‌های ترجمه شده به فرانسوی بدین گونه نقل شده است:

استاد گفت: از داستان‌های باستان به ما چنان رسیده است که وقتی پادشاهی عادل و دادگر و پاک‌دل و روشن‌بین در روی زمین ظاهر می‌شود، فونگ (قنوس) مرغ مقدس خدایان، پیدا می‌شود و ترانه‌هایی می‌خواند، و در روی رودخانه زرد سنگ‌پشتی ظاهر می‌شود که بر پشت آن، نشانه‌هایی دیده می‌شود. امروز نه مرغ فونگ و نه سنگ‌پشت مقدس، هیچ یک، دیده نمی‌شود. پس در این حال کار من تمام است و هیچ امیدی برای دیدن چنین پادشاهی نمانده است. این امید را من با خود به گور می‌برم.^۶

1. Ibid, 123.

2. Ibid, Book 13, 10.

3. Ibid.

4. Ibid, p.140 (C. 9, 9).

5. Ware, *The Saying of Confucius*.

به هر حال، هرچند ممکن است این سخن به شکل‌های مختلف روایت و کم و زیاد شده باشد، ولی در همه آنها دو نشانه برای ظهور مطرح است که تا حد زیادی شبیه هم‌اند. همچنین، کنفوسیوس منتظر بوده است تا به عنوان «منجی» مأموریت یابد و زمین را به اصلاح سوق دهد؛ ولی این مأموریت به وی واگذار نشده است. البته، در بعضی ترجمه‌ها علت واگذار نشدن این امر اراده آسمانی ذکر شده که به وی تعلق نگرفته است.^۱

در بعضی نقل‌ها، از زبان کنفوسیوس نشانه دیگری برای ظهور منجی مطرح شده است. کیلین،^۲ جانوری عجیب است که هیچ‌کس او را ندیده است. این جانور، هنگام ظهور منجی ظاهر و پیک خوشبختی می‌شود. در بعضی داستان‌ها آمده است، کنفوسیوس در سال ۴۸۱ ق.م (دو سال قبل از وفاتش) آگاه شد در شهر «لو»^۳ که از طرف پادشاه، شکاری ترتیب داده بودند، در شکارگاه جانور غریبی پیدا شده بود که هیچ‌کس آن را نمی‌شناخت و به خیال اینکه از پدر و مادر ناجنس زاده شده است، آن را کشتند. همین که استاد این داستان را شنید، اشک از چشمانش ریخت و فریاد زد: «این جانور «کلین» بود. آه، ای کلین! پس تو چرا آمدی؟ تو برای چه آمدی؟ امروز راه من به پایان رسید.»^۴

آموزه منجی موعود در سخنان کنفوسیوس، به گونه‌ای دیگر نیز مطرح است. در بعضی نسخه‌های مکالمات، مطالبی شبیه آنچه در کتاب تغییرات (یسی جینگ) درباره ظهور شخصی که تابع اراده آسمان است، در دل انسان‌ها نفوذ می‌کند و صلح در روی زمین برقرار می‌شود، نقل شده است:

مردی که از طرف آسمان مأمور است، در دل‌های آدمیان نفوذ می‌کند و از آن رو در روی زمین صلح برقرار می‌شود... کسی که از طرف آسمان مأمور است در پیروی مقصد خود استوار می‌ماند و از آن‌رو کره زمین رو به کمال می‌رود.^۵

همان‌طور که دیدیم، در سخنان و کتاب‌های منسوب به کنفوسیوس، به‌طور صریح و روشن به مسئله منجی موعود پرداخته شده و در این خصوص هم نشانه‌های ظهور مطرح شده است و هم خصوصیات منجی. از این مطالب چیزی برمی‌آید که منجی موعود در این کتاب‌ها یک شخص است، یعنی منجی، شخصی کمال یافته و دارای نیروهای معنوی خاصی است که دیگران از آن بی‌بهره‌اند. از طرف دیگر، مأموریتی آسمانی دارد؛ یعنی تقدیر آسمانی این وظیفه را بر عهده او می‌گذارد که به قیام برخیزد. این تقدیر آسمانی، به واسطه علائمی بر زمین آشکار می‌شود که نشان‌دهنده ظهور منجی است.

۱. همان، ص ۱۳۸.

2. Kilin

3. Lu

۵. همان، ص ۸۹.

۴. همان، ص ۱۳۲.

این امر، حکایت از آن دارد که هر چند منجی در این کتاب‌ها یک شخص است، اما فرد خاصی برای این منظور مشخص نشده، بلکه اوصاف وی ذکر شده و این نیز، به تنهایی کافی نیست. یعنی حتی اگر شخصی پیدا شد که اوصاف منجی را داشت - همان‌طور که کنفوسیوس می‌اندیشید که دارای این اوصاف است - برای این امر، حکم آسمانی لازم است تا منجی مشخص شود بدون این حکم، هیچ‌کس - هر چند صاحب همه صلاحیت‌ها باشد - موفق به تحقق آن وعده نخواهد شد.

یکی دیگر از ویژگی‌های منجی در این آثار، آن است که ظهور منجی و برقراری صلح در روی زمین به معنای پایان یافتن عمر جهان نیست، بلکه بعد از برقراری یک مرحله از صلح همگانی دوباره زمان آشفتگی فرا می‌رسد. درباره این امر، بعداً در بحث زمینه‌های اعتقادی منجی موعود بیشتر بحث می‌کنیم و خواهیم دید که این ویژگی‌ها، چگونه در کل موعودباوری فرهنگ چینی وجود دارد. از آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که منجی موعود در منابع کنفوسیوسی ارتباط مستقیمی با کیهان‌شناسی و اعتقادات آنها درباره تغییر و تحول کل عالم دارد. و نیز، اینکه اندیشه منجی موعود در این کتاب‌ها رو به گذشته دارد، یعنی نجات موعود در این تفکر امری است که در گذشته محقق بوده و در آینده، دوباره، تکرار می‌شود.

اما منجی موعودی که در این کتاب‌ها مطرح است، به هیچ وجه مربوط به قوم خاص چینی نیست، بلکه منجی تمام جهان است. در مطالبی که از آثار کهن و سخنان کنفوسیوس نقل شد، این حقیقت کاملاً آشکار است که صلح مطرح در این آثار، فراگیر و جهانی است و اختصاص به کشور و جامعه چینی ندارد. تفاوت میان دو دسته پادشاه نیز، گواهی بر این مدعاست. پادشاهانی که «پو» نامیده می‌شوند، آن‌قدر توانایی و قابلیت دارند که جامعه چینی را متحد و سعادت دنیوی ظاهری را برای آنها فراهم سازند؛ اما کاری که پادشاه منجی انجام می‌دهد علاوه بر اینکه شامل تمام آن چیزی می‌شود که آسمان بر آن سایه می‌اندازد (همه زمین) ابعاد اخلاقی و معنوی نیز دارد و به هیچ وجه صرفاً امری سیاسی محسوب نمی‌شود.

تحولات بعدی؛ نظریه پردازی‌ها

همان‌طور که اشاره شد، در متون کهن چینی صرفاً توصیف‌هایی از منجی موعود مطرح است و هیچ‌گونه نظریه پردازی در آنها وجود ندارد. اولین نظریه پردازی‌ها در این زمینه، به زمان سلسله «هان» (۲۲۰ ق.م - ۲۲۰ م) باز می‌گردد. این سلسله در دورانی به ظهور رسید

که چین به وحدت سیاسی دست یافته و تمام مناطق آن، در تصرف یک امپراتور بود. این امر در زمان شی هوانگ تی^۱ (شی هوادی) یا نخستین خاقان شکل گرفت و سلسله هان وارث آن شد. شی هوانگ تی شاهزاده‌ای از خاندان‌های باستانی بود و مانند همه شاهزادگان دوره ملوک الطوائفی، نسبت خود را به هوانگ تی (هوادی) قهرمان اسطوره‌ای می‌رساند. او، جامعه فئودالی را از بین برد و حکومتی متمرکز و فراگیر ایجاد کرد.^۲

هر چند که سلسله «هان» به آیین کنفوسیوس رسمیت بخشید و آن را بر سایر مکتب‌ها و گرایش‌ها برتری داد، اما نمی‌توان مطلبی را - که به کنفوسیوسیان این دوره نسبت داده شده است^۳ - پذیرفت که آنها تحت تأثیر این سلسله، آرمان کنفوسیوس را به سود خود تحریف کردند، تا شالوده‌های حکومت متمرکز خویش را مستحکم گردانند؛ زیرا - چنان‌که گفته شد - صلح فراگیر و عمومی، آرمان کنفوسیوس نیز بوده است و حق، با کسانی است که معتقدند آرمان حکومتی فراگیر روی زمین تحت رهبری حاکم فرزانه‌ای که از سوی آسمان مأمور است، متعلق به کنفوسیوس است.^۴

از سوی دیگر، در سال‌های قبل از شکل‌گیری سلسله هان (زمانی که شی هوانگ تی مشغول برپایی حکومت یک‌پارچه در چین بود و حتی در این راه، کتاب‌های مختلف مکتب‌های و حتی کنفوسیوس را سوزاند) کنفوسیوسیان در حال تفسیر و تبیین این آرمان باستانی در چین بودند. در این خصوص، نظریه‌ای میان آنها باب شده بود که آن را تای پینگ می‌نامیدند و به معنای «صلح بزرگ» یا هماهنگی بزرگ است. به احتمال، این تعبیر، تغییر یافته دا دونگ^۵ باشد که در نوشته‌های کنفوسیوس برای اشاره به «حکومت جهانی» و «هماهنگی بزرگ» به کار رفته است.^۶

نظریه تای پینگ

این نظریه، ابعاد مختلف آرمان کنفوسیوسی را - که قبلاً توضیح داده شد - در بردارد؛ وجود صلح بزرگ در گذشته بسیار دور و باستانی چین و انتظار رخ دادن دوباره آن در آینده، به دست حاکم فرزانه‌ای که شعایر حقیقی و موسیقی را در دستور کار خویش دارد. در این حکومت، هر کسی در جای خویش قرار دارد؛ نه به معنای برابری

1. Shih Huang Ti

۳. همان، ص ۱۷۳.

۲. جرالد، تاریخ فرنگ چین، ص ۱۵۰.

۴. کریل، کنفوسیوس و طریقه چینی.

5. Da Dong

۶. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۴۴.

اجتماعی که در جامعه مدرن مطرح است، بلکه هر کس طبق استعدادش به وظیفه خویش عمل می‌کند. «صلح بزرگ» اختصاص به جامعه انسانی ندارد، بلکه یک هماهنگی جهانی است و آثاری همچون آب و هوای مناسب فصلی، فراوانی محصولات و عمر طولانی موجودات زنده را در بر دارد.^۱ بنابراین آموزه، تائو پینگ در سه مرحله تاریخی به وقوع می‌پیوندد.^۲

این بخش از نظریه تائو پینگ، با آنچه به‌طور پراکنده در کتاب‌های باستانی چین آمده است، چندان تفاوتی ندارد؛ جز آنکه همه را جمع‌آوری کرده و در قالب یک نظریه آورده است. اما در این دوران (دو قرن قبل از میلاد مسیح) مقام کنفوسیوس آن‌چنان تعالی یافته بود که او را «پادشاه بدون تاج»^۳ می‌نامیدند. کنفوسیوسیان «متن جدید»^۴ می‌گفتند که کنفوسیوس در راستای نیل به هماهنگی بزرگ، «سلسله‌ای در مقام نظر»^۵ میان جو و هان پدید آورد و از به وجود آمدن سلسله «هان» خبر داد. این نظریه، کنفوسیوس را به عنوان برنامه‌ریزی‌کننده مراحل نیل جامعه چین به سوی آرمان تائو پینگ معرفی می‌کرد؛ به صورتی که مبانی شعاعی و اخلاقی آن و سیر رسیدن به آن را بیان کرد.^۶ از طرف دیگر، در اواخر سلسله هان نظریه دیگری نیز مطرح شد که آسمان را به عنوان خدای متشخصی تلقی و از طریق عناصر پنج‌گانه و راه یین و یانگ، شکل‌گیری پادشاهی و نابودی آن را اعلام و برنامه‌ریزی می‌کرد. در این نظریه، کنفوسیوس شخصیتی نیمه الهی پیدا کرده بود.^۷

تونگ چونگ شو^۸ برای تبیین مقام کنفوسیوس آنچه را در چون چیو درباره مراحل تاریخ آمده بود، با نظریه «شاه بدون تاج» به هم آمیخت و طرحی ارائه کرد که طبق آن هر چند او پادشاه بالفعل نبود، ولی به‌طور قانونی شاه بود. او قرن‌های مطرح شده در چون چیو را به سه دوره تقسیم می‌کند:

1. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol.14, p.251.

2. Ibid, vol.3, p.250.

3. Thronless King

۴. The New Text School، مکتبی است که در مقابل متن قدیم پدید آمد. این اختلاف در زمان امپراتوری «هان» پدید آمد. در زمان امپراتوری شی هوانگ تی، تمام کتاب‌های قدیمی را سوزاندند و بعدها که کنفوسیوسیان دوباره آنها را جمع‌آوری کردند، اختلافی در تفسیر و چگونگی کتاب‌های اصلی پدید آمد که کنفوسیوسیان را به دو گروه متن جدید و قدیم تقسیم کرد.

5. Theoretical Denasty

6. Ibid.

7. Ibid.

۸. Tung Chung-Shu (1۷۹-۱۰۴ BCE) فیلسوف کنفوسیوس عصر امپراتوری هان که به دلیل نظریه‌اش در زمینه واکنش دو جانبه بین آسمان و انسان در کتاب چون - چیو فان - لو معروف است (دایرةالمعارف میرچا الیاده).

۱. دورانی که شخص کنفوسیوس شاهد وقایع آن بود؛
۲. دورانی که حوادث آن را از زمان سال‌خوردگان معاصر آن زمان شنید؛
۳. دورانی که وقایع آن را باید از اسناد ثبت شده برگرفت. او معتقد است کنفوسیوس هنگام ثبت وقایع این دوران، از الفاظ متفاوتی استفاده کرده است که انسان با مطالعه نحوه به کارگیری واژگان آن متون، می‌تواند به معنای حقیقی آنها پی‌برد.^۱

این نظریه، با تفسیر هو هسیو^۲ گسترش یافت و کنفوسیوس، به شخصیتی تبدیل شد که دوره آشفتگی را به ظهور صلح و این دوره را به «صلح جهانی» تبدیل کرد. وی معتقد بود که کنفوسیوس آنچه را از طریق اسناد ثبت شده درک کرد، در دوره فساد و آشفتگی اتفاق افتاد. همچنین، دوره‌ای که وقایع آن را از زبان سال‌خوردگان شنید، دوره ظهور صلح بود. در خلال این دوران، او در ایالت خود حکومت شایسته‌ای برقرار کرد و پس از آن صلح و نظم را در سایر ایالت‌های چینی - که در داخل قلمرو میانی^۴ واقع بودند - ابقا کرد. سرانجام آخرین دوره که شخص او شاهد وقایع تاریخی آن بود، دوره‌ای است که در تمام ایالات چین صلح و نظم برقرار شد و تمام اقوام وحشی متمدن شدند. هو هسیو می‌گوید: «در این دوران کل عالم، دور و نزدیک، بزرگ و کوچک مانند هم شدند.»^۵

با توجه به اینکه چنین امری از زمان کنفوسیوس گزارش نشده است که او موفق به برقراری صلح جهانی شده باشد، محققان حقیقت را در این می‌دانند که اگر وی فرصت می‌یافت، چنین عمل می‌کرد.^۶ البته، بعضی دیگر این ایده را ساخته و پرداخته حکومت هان^۷ می‌دانند و بر این باورند که کنفوسیوس اصولاً به حکومت ملوک‌الطوایفی می‌اندیشید و به هیچ‌وجه در پی حکومتی فراگیر - حتی در چین - نبود، تا حکومتی جهانی فراهم کند از این رو هان که می‌خواست حکومت یک پارچه‌ای برقرار کند، ایده خویش را به نام کنفوسیوس جا زد.^۸

۱. همان، ص ۲۶۷.

2. *A Source Book in Chinese Philosophy*, p.723.

۳. Ho Hsiu، یکی از عالمان کنفوسیوس اواخر عصر امپراتوری هان که بر یکی از تفسیرهای چون چیهو (کونگ یانگ) تفسیری نوشت و نظریه صلح بزرگ را تکمیل کرد (لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۲۶۸).

4. Middle Kingdom

۶. همان، ص ۲۶۹.

۵. همان، ص ۲۶۸.

7. Han

۸. جرالد، تاریخ فرهنگ چین، ص ۱۷۳.

به نظر می‌رسد شواهد مناسبی برای رد ساختگی بودن این نظریه وجود دارد: اول اینکه، در زمان کنفوسیوس حکومت ملوک الطوائفی جریان داشت. با این حال، آموزه احیای جهان باستان - که در آن بیش از یک حاکم وجود ندارد - امری است که با حکومت ملوک الطوائفی سازگار نیست و شاید به دلیل همین ایده است که کنفوسیوس با وجود مقام بلندی که داشت، در زمان خود نتوانست جایگاه بزرگی در امور حکومتی بیابد.^۱ از طرف دیگر، آموزه‌های کنفوسیوس درباره اینکه حکومت باید در دست فرزندان باشد، با گرایش او به حکومت ملوک الطوائفی ناسازگار است؛ زیرا ارزش‌های چنین حکومتی، ثروت و اشرافیت است، نه علم و حکمت. از این رو حتی می‌توان با کسانی هم‌نوا شد که تحریف در آموزه‌های کنفوسیوس را، از طرف حکومت ملوک الطوائفی می‌دانند. آنان برای تحکیم حکومت خویش، احیا و تقویت چنین حکومتی را به عنوان آرمان کنفوسیوس معرفی کرده‌اند.^۲

دوم اینکه، نظریه صلح بزرگ تنها در کتاب چون چیو مطرح نیست، بلکه - همان‌طور که گفته شد - در فصل لی یون از لی جی نیز آمده و در کتاب‌های دیگر، اشاراتی به آن شده است.

سوم اینکه، آموزه هماهنگی بزرگ و توجه به پادشاهان باستانی، برای ایجاد آن در اسطوره‌های چینی نیز متجلی است. اسطوره‌ها در تاریخ کهن قوم ریشه دارند و به هیچ وجه ساخته و پرداخته دوره هان نمی‌باشند. اسطوره «یی» کمان‌گیر در فرهنگ چینی، نمونه‌ای از تدبیر امپراتوران افسانه‌ای باستانی است که زمین را از هرج و مرج و بی‌نظمی که در اثر کثرت در آن پدید آمده است نجات و آن را به سوی وحدت سوق می‌دهد. در ابتدای خلقت، ده خورشید وجود داشته است؛ ولی آنها هرکدام - به نوبت - یک روز نور افشانی می‌کردند و چون این نظم برقرار بود، مردم از وجود آنها آگاهی نداشتند. در این زمان - که عصر وفور نعمت است - همه انسان‌ها و حیوانات بدون هیچ اذیت و آزاری در کنار هم می‌زیستند و به نیکی و نیک‌اندیشی یک‌دیگر اطمینان داشتند؛ اما ناگهان ده خورشید تصمیم گرفتند که با هم در آسمان ظاهر شوند. در نتیجه گیاهان، نابود شدند، خشک‌سالی همه جا را گرفت، انسان‌ها و حیوانات بدانندیش شده و به جان هم‌دیگر افتادند و مردم، دست کمک به سوی امپراتور یائو دراز کردند. یائو نیز، مردی به نام «یی» کمان‌گیر را مأمور این کار کرد. او، با کمانش نه خورشید را هدف گرفته، نابود کرد و با نجات دادن زمین، اعتدال و هماهنگی را به آن برگرداند.^۳

۱. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۴۶. ۲. کریل، کنفوسیوس و طریقه چینی.

۳. دونار و زینبرگ، اساطیر جهان، داستان‌ها، حماسه‌ها، ج ۲، ص ۶۹۲.

این اسطوره، یادآور عصر طلایی است که در کلام کنفوسیوس و نظریه پردازان کنفوسیوسی تجلی یافته است که در عهد امپراتوران افسانه‌ای وجود داشته و از تلاش آنان برای حفظ این عصر حکایت دارد؛ اما آنچه این افسانه را با نظریه منجی موعود مرتبط می‌کند، بحث اعتدال و هماهنگی است. آن‌گاه که یک خورشید در برابر یک زمین است (خورشید مظهر یانگ و زمین مظهر یین است) هماهنگی وجود دارد و همه در رفاه می‌باشند و به دلیل این اعتدال «عصر طلایی» برقرار است؛ ولی وقتی این اعتدال به هم می‌خورد و ناگهان ده خورشید پیدا می‌شود، همه چیز رو به زوال می‌رود و صلح و امنیت نیز، نابود می‌شود. همچنین، این اسطوره، نمایان‌گر این است که وحدت حکومت - که در هنگام ظهور منجی موعود نیز، به همین شکل است - اعتدال و هماهنگی را به ارمغان می‌آورد و کثرت و تعدد آنها، برای مردم و جهانیان خطرناک است.

از مجموع این نظریه‌ها، چنین آشکار می‌شود که در نظریه تای پینگ منجی موعود کسی جز کنفوسیوس نیست؛ زیرا از یک طرف، به وی مقام شاه بی‌تاج داده شده است و او، بنیانگذار سلسله‌ای تلقی می‌شود که از لحاظ فکری بر تمام دوران بعد از خود آگاه است و آن را هدایت می‌کند، تا به هماهنگی بزرگ برساند؛ یعنی هر آنچه بعد از کنفوسیوس محقق می‌شود، تحت تسلط او قرار دارد و به همین دلیل است که او را شخصیتی معرفی می‌کنند که بر تمام امپراتوری فرمان راند.^۱ از سوی دیگر، اگر شخصیت الهی کنفوسیوس را در نظر بگیریم که همانند یک خدای حاضر در میان مردم تلقی می‌شد،^۲ این مسئله از قوت بیشتری برخوردار می‌شود که کنفوسیوس در نظریه تای پینگ تنها منجی موعود و زنده جاویدی^۳ است که در میان مردم، آنها را به سوی این آرمان متعالی راهنمایی می‌کند و در نتیجه، کسی جز او صلاحیت برقراری آن را ندارد. از این جهت است که مراسم ستایش سالانه کنفوسیوس برقرار می‌گردد و امپراتوران بعدی در این زمینه، از هم گوی سبقت می‌گیرند.^۴ البته ریشه‌های این نظریه نزد کنفوسیوسیان، قبل از سلسله هان قابل تشخیص است؛ مثلاً منسیوس - که احیاکننده راه کنفوسیوس و یکی از نظریه پردازان در زمینه حکومت است - درباره او می‌گوید: «از دیرباز که زندگی انسان به روی زمین پیدا شده، هرگز کنفوسیوس دیگری نبوده است.»^۵

۱. لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۶۴.

۲. همان.

۳. Immortal، زندگان جاوید عقیده‌ای است در میان چینی آنکه فرزندان عالی مقام خویش همانند سه خاقان افسانه‌ای و از جمله کنفوسیوس و لائوتزه را دارای این مقام می‌دانند.

4. Ibid.

۵. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۷۸.

بدین ترتیب، نظریه تائو پینگ - که تا امروز همواره باقی بوده است - یک تفاوت اساسی با مباحث مطرح در کتاب‌های اولیه دارد و آن اینکه شخص کنفوسیوس، موعود منجی این نظریه است؛ اما چنین نیست که در طول تاریخ بعد از سلسله هان، همواره شخصیت وی به عنوان منجی موعود محفوظ بوده باشد. کنفوسیوس در تاریخ چین، فرازها و فرودهای بسیاری داشته است.^۱ حقیقت این است که اصل نظریه تائو پینگ بر این مبنا شکل گرفته است؛ هر چند ممکن است - همان‌گونه که واقع شده است - کسانی بدون در نظر گرفتن این خصیصه، به این نظریه گرایش یافته و حتی طبق آن عمل کرده باشند که در بحث‌های بعد به آن می‌پردازیم.

منجی موعود در آیین تائو

لائوتزه^۲ (در حدود ۶۰۰ ق.م) بنیانگذار آیین تائو است. اصول این دین، به‌طور عمده از تائو ته جینگ^۳ و از نوشته‌های چونگ تزه^۴ - که دوست سال بعد می‌زیسته است - استخراج شده است. تائو، عمل از راه بی‌عملی و مخالفت با خشونت از طریق تسلیم است به‌طور کلی، تائو هماهنگی درونی با طبیعت و اتحاد با است که روح را جاودان می‌سازد.^۵ تائو وقتی عمومی شد، شکل یک دین را گرفت. از این‌رو در غرب برای آن دو کاربرد فلسفی و دینی قرار داده‌اند. کاربرد فلسفی، به تعالیم این دو مؤسس اشاره دارد و کاربرد دینی به مکتب‌های گوناگون می‌پردازد و اینکه چگونه می‌توان به جاودانگی دست یافت^۶ و در این راه، به اعمال جادوگری و خارق‌العاده روی می‌آورند. مشهور است که دائوئیان، به انزوا و گوشه نشینی علاقه‌مند و از سیاست و امور حکومتی، بیزار بودند^۷ و حتی کنفوسیوس را، به دلیل دخالت در سیاست و وضع قوانین به باد انتقاد می‌گرفتند. در نتیجه، شاید این‌گونه تصور شود که آنها هیچ اندیشه‌ای درباره حکومت و به تبع آن، منجی موعود نداشته باشند؛ اما اندیشه هماهنگی بزرگ - که با تائو پینگ مطرح می‌شود - یکی از اندیشه‌های محوری آیین تائوست. اگر لائوتزه، رهبر اصلی این دین - که معاصر کنفوسیوس بوده است - از طریق

۱. لان، تاریخ فلسفه چین، ص ۶۳.

2. Lao-tzu

3. Tao-Te-Ching

4. Chuang Tzu

5. *The Wordsworth of Encyclopedia of World Religion*, p.995.

6. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Ed., Schuhamacher.

۷. جای و وینبرگ، تاریخ فلسفه چین، ص ۱۰۹.

حکومت، اخلاق و قانون را مایه شورش‌ها و بحران‌های اجتماعی می‌شمارد،^۱ نه بدین جهت است که با اصل حکومت مخالف باشد، بلکه با شیوه حکومت بر مبنای قانون و اخلاق مخالف است. او بر مبنای اصلی که بنیاد این آیین را تشکیل می‌دهد، معتقد است هر چه انسان طبیعی‌تر باشد و از طریق قوانین حکومتی و اخلاقی فطرت طبیعی‌اش منحرف نشده باشد، با تائو و کل نظام گیتی هماهنگ‌تر است و بدین شکل می‌توان به هماهنگی بزرگ دست یافت. در چنین جامعه‌ای انسان‌ها ساده زندگی می‌کنند؛ اما کمال رضایت را از زندگی خویش دارند.

متون دائویی

جامعه آرمانی لائوتزه در تائو ده جینگ^۲ - مهم‌ترین متن تائویی - این‌گونه توصیف شده است:

در قلمروی کوچک با جمعیتی کم، من آن‌چنان آن را اداره می‌کنم که اگرچه در آن افرادی با توانایی ده یا صد مرد وجود دارند، ولی نیازی به استخدام آنها نیست. من مردم را آن‌چنان اصلاح می‌کنم که در حالی که مرگ را چیز بدی می‌دانند (به زندگی دل‌بسته‌اند) از جای خویش تکان نخورند. اگرچه مردم قایق و درشکه دارند، ضرورتی برای استفاده از آنها وجود ندارد. اگرچه آنها پالتوهای شتری رنگ و سلاح برنده دارند، ولی مجالی برای کاربرد آنها وجود ندارد. مردم را به استفاده از نخ‌های گره زده شده (به جای ساختار نوشتاری) وامی‌داشتم. آنها باید خوراک‌شان را دل‌انگیز، لباس‌شان را زیبا، مسکن‌شان را راحت و راه‌های مشترک‌شان را سرچشمه شادی ببینند. باید قلمروهای همسایه در چشم‌انداز باشند و بانگ خروسان و پارس سگان آنها کاملاً به گوش ما برسد؛ اما کاری می‌کردم که مردم تا پیری و حتی تا مرگ به آن وارد نشوند.^۳

سخنان رمزگونه لائوتزه را می‌توان به شکل‌های مختلف تفسیر کرد. وی به توصیف جامعه‌ای می‌پردازد که از ویژگی‌های ممتازی برخوردار است و در آن جنگ و خون‌ریزی وجود ندارد، با اینکه اسباب آن فراهم است. نیازی به توانایی انسان‌های قدرت‌مند نیست. وسایل رفاه در حد نیاز، برای همه فراهم است. مردم نیازی به سیر و سفر برای تأمین معاش خویش ندارند. به نوشته‌های پیچیده نیازی نیست و علامت‌های

۱. همان، ص ۱۲۴.

۲. کتاب منسوب به لائوتزه که در آن، به صورت رمزی درباره داتو و انسان کامل سخنانی مطرح شده است و بعضی آن را منسوب به جونگ زه و اصولاً لائوتزه را شخصیت ساخته جونگ زه می‌دانند.

3. *The Sacred Books of China*, p.122.

ساده کفایت می‌کند. شهرها به هم نزدیک‌اند. اینها مفاهیمی است که این متن، آشکارا به آن دلالت دارد؛ لیکن مشخص نیست که مقصود از قلمرو کوچک و جمعیت کم چیست؟ شاید مقصود کوچک شمردن دنیا در آخرالزمان است؛ زیرا لائوتزه خود را مانند یک منجی تصویر می‌کند و می‌گوید: اگر حکومت در دست من بود، این‌گونه عمل می‌کردم. این احتمال نیز وجود دارد که به لزوم بسیط بودن حکومت اشاره داشته باشد. این امر، یکی از مبانی اصولی لائوتزه در امر حکومت است، تا روال امور را به سوی طبیعی بودن سوق دهد. همچنین درباره آخر متن که می‌گوید: با وجود نزدیک بودن قلمروها به هم‌دیگر، مردم به قلمرو هم وارد نمی‌شوند، احتمال‌ها مختلف به نظر می‌رسد: یک احتمال این است که وسایل این جامعه آرمانی چنان پیشرفته است یا افراد آن دارای چنان قدرتی‌اند که بدون وارد شدن به قلمرو دیگران حرکت می‌کنند. همچنین این احتمال مطرح است که بخواهد بگوید: در این جامعه، ارتباط‌ها به گونه‌ای است که آنها بدون مسافرت و حرکت از جایی به جای دیگر، با هم ارتباط برقرار می‌کنند؛ هر چند ممکن است این احتمال‌ها بعید به نظر رسد، اما واقع این است که جریان‌های بعدی با چنین برداشت‌هایی تناسب بیشتری دارد.

جونگ زه^۱ - دومین شخصیت تائویی که در قرن چهارم قبل از میلاد می‌زیست و بعضی او را مؤسس آیین تائو و لائوتزه را شخصیتی خیالی و ساخته وی می‌دانند - واژه تایی پینگ را برای حکومتی به کار می‌برد که هماهنگ با قوانین طبیعت است.^۲ این حکومت آرمانی دقیقاً همان چیزی است که لائوتزه از آن سخن می‌گوید و تنها تازگی نظریه جونگ زه، در به کار بردن اصطلاح تای پینگ است که به نظر می‌رسد بعدها کنفوسیوسیان آن را وام گرفته و در صلح جهانی به کار برده‌اند. برخی گفته‌اند معنایی که جونگ زه قصد کرده است با آنچه کنفوسیوسیان مطرح کرده‌اند، تعارضی با هم‌دیگر ندارد؛^۳ اما چون در آیین تائو، هماهنگی کل عالم در کنار جامعه انسانی مطرح است، به نظر می‌رسد که این دو نظریه، به هم دیگر نزدیک‌اند، نه اینکه صرفاً تعارض نداشته باشند. یکی از شواهد مدعا آن است که در دوران سلسله هان متنی تحت عنوان تایی پینگ جینگ^۴ با گرایش‌های تائویی عرضه شد که هر چند مطرود واقع شد، اما منشأ قیام‌هایی بر ضد حکومت‌ها گردید. این جنبش‌ها - که در میان توده مردم تائویی شکل

1. Chuang-Tzu

2. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol.17, p.251.

3. Ibid.

4. Tai Ping Ching

گرفت - با نظریه تائو پینگ - که کنفوسیوسیان مطرح می‌کردند - مخالف نبودند؛ بلکه حمله آنها به حکومتی بود که در تئوری مدعی آن بود، ولی در عمل برخلاف آن.^۱ این متن بعدها تکمیل گردید و عنصر نجات بخش در سنت تائی پینگ را، این گونه توصیف کرد:

صلح بزرگ (هماهنگی بزرگ) که شهریاران عصر طلایی باستانی به وسیله حکومتی تائویی - که در طبیعت دخالت نمی‌کند^۲ ایجاد کرده بودند، توسط رسولی الهی - که رهبر آسمانی^۳ خوانده می‌شود - ایجاد می‌گردد.

منشأ دینی دیدگاه مطرح در این کتاب، آمیزه‌ای از ارزش‌ها کنفوسیوسی، شعایر تائویی و دیگر راه‌های رسیدن به بی‌مرگی برای نیل به تائی پینگ است.^۴

تحولات بعدی در موعودباوری تائویی؛ گسترش و نظریه‌پردازی

نظریه تائی پینگ و اینکه انسان کامل و فرستاده‌ای از آسم آنکه «صلح بزرگ» را به ارمغان می‌آورد و نسل بشر را از فساد و تباهی که قوای شیطانی به بار آورده‌اند، نجات می‌دهد و همه نیروهای شر را از بین می‌برد، بعدها گسترش بیشتری یافت. این نظریه در طول تاریخ مبنای آیین تائو و بودا قرار گرفت. البته، پادشاهی مسیحایی غالباً به عنوان سلسله‌ای دنیوی و گاهی در بعضی سنت‌های تائویی، در قالب مدینه فاضله بهشتی تصویر می‌شود.^۵

به نظر می‌رسد در این زمان آیین تائو از قالب خشک فلسفی خویش در آمده و تبدیل به یک دین عمومی شده است؛ همان‌گونه که آیین کنفوسیوس در دوران امپراتوری سلسله هان به دینی همگانی تبدیل گردید. از این‌رو، هر چند این دین با آنچه در سخنان لائوتزه و جونگ زه مطرح است، تفاوت‌های بسیاری دارد، ولی چون حرکت آنها الهام گرفته از این سخنان است، نباید آن‌گونه که بعضی محققان مطرح کرده‌اند، تائوی فلسفی را با آیین تائو، دو امر کاملاً متغایر پنداشت؛ بلکه اندیشه‌های فلسفی، بنیان‌های آیین تائو را تبیین می‌کند. به این دلیل است که نظریه‌پردازان تائی پینگ یا صلح جهانی، همواره از این اندیشه‌ها بهره می‌گیرند.

در این نظریه‌پردازی‌ها، از افکار و اندیشه‌های لائوتزه صرفاً به عنوان بنیانگذار آیین تائو، بهره نگرفته‌اند، بلکه شخصیت لائوتزه یکی از محورهای اصلی نظریات پیروان

1. Ibid.

3. Celestial Master (T'ien Shih)

5. Ibid.

2. Noninter Vention (Wu-Wei)

4. Ibid.

مدینه فاضله مسیحایی است؛ به صورتی که منجی موعود در این نظریات، گاه لائوتزه و زمانی یکی از تجلیات یا فرستادگان اوست.

به نظر می‌رسد در ابتدای نظریه‌پردازی دربارهٔ مدینه فاضله، لائوتزه نقش محوری در نجات را به عنوان منجی موعود بر عهده داشته است. متن تائویی لائوتزه پین هوا چینگ^۱ مربوط به زمان سلسله هان، او را به عنوان منجی معرفی می‌کند؛^۲ اما بعدها لائوتزه مقام والاتری به عنوان خدای متعالی می‌یابد که منجیانی از طرف وی برای نجات مردم می‌آیند. در اواخر دوران سلسله هان؛ شخصیتی نیمه‌افسانه‌ای به نام چنگ تائو-لینگ^۳ با ادعای دریافت وحی از وجه خداگونه لائوتزه به نام تایی شنگ لائو-جون^۴ مفتخر به دریافت عنوان «پیشوای آسمانی» از او می‌شود. خدا به او نظریه «تنها دین راست کیش که به مرجعیت اتحاد می‌انجامد»^۵ عطا کرد. این نظریه، نابودی شش آسمان و انتقال به عصر طلایی را - که فقط سه آسمان بر آن حکومت می‌کنند، مردم جز خدای اتحاد هیچ خدایی را نمی‌پرستند، رهبران دینی هیچ هدیه‌ای را نمی‌پذیرند و قربانی‌های خونی از بین می‌روند - در بر دارد.^۶

اقدام‌های این شخصیت تائویی، در تبلیغ و گردآوری یاران بسیار و اجتماع مردم بر گردش و نوشتن کتاب‌های متعدد، نشان می‌دهد که او خویشتن را منجی موعود می‌دانست و به فرمان لائوتزه قیام کرده بود. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد او مدینه فاضله و عصر طلایی را در مکانی بهشت گونه تصویر کرده است، نه در این دنیا؛ زیرا خود را رهبری می‌داند که زنده جاوید است و دارای قدرت بخشیدن اسیر به دیگران است، تا آنها نیز زنده جاوید شوند.

در دوران آشوب - که تقریباً از سال ۲۰۰-۵۰۰م، به مدت سیصد سال بعد از انقراض سلسله هان به طول انجامید - شخصیت دیگری به نام لی هونگ^۷ - که از تجلیات لائوتزه محسوب می‌شد - در بعضی کتاب‌های تائویی به عنوان منجی مطرح شده است. در کتاب شنگ چینگ هو - شینگ تائو - جون لیه چی^۸ حتی مشخص شده است که او در سال ۳۹۲ م ظهور می‌کند. جالب اینکه بعضی شخصیت‌های تائویی، همانند کو چین - جیه^۹ این نکته را مطرح می‌کنند که در این دوران، مدعیان پیغامبری

1. Lao-Tzu Pien-Hua Ching

2. Ibid, p.31.

3. Chang Tao-Ling

4. Tai-Shang Lao-Chon

5. Ortodox One [Risting on] The Authority of the Alliance (Cheng-imeng-wei tao).

6. Ibid, vol.3, p.199.

7. Li Hung

8. Shang-Ch'ing Too. Chon Lieh-Chi

9. K'ou Ch'ien-Chih

زیاد شده‌اند که علیه سنت راست کیش تائویی برخاسته، با فریب مردم اظهار می‌دارند که لائوتزه در قالب لی هونگ، دوباره ظهور خواهد کرد.^۱ البته مشخص نیست که آیا این شخصیت تائویی اصل شخصیت پردازی منجی موعود را قبول نداشته یا اینکه این شخصیت تازه یعنی (لی هونگ) را جعلی تلقی کرده است؛ اگرچه احتمال دوم بسیار قوی به نظر می‌رسد. به هر حال، مسلم است که این خیزش‌ها و نظریه‌پردازی‌های موعودی، هرگز بدون وجود زمینه فکری و دینی جدی و گسترده در منابع و سنت اولیه تائویی، امکان مطرح شدن و رشد و توفیق نمی‌یافت.

بازتاب اندیشه منجی موعود در تاریخ و جامعه چینی

در مباحث گذشته، عمق نظریه منجی موعود در فرهنگ چینی آشکار شد. بی‌شک، چنین نظریه‌ای باید آثار اجتماعی عمیقی در پی داشته باشد و این، امری است که شواهد تاریخی به خوبی آن را تأیید می‌کند. در بحث‌های گذشته، شواهدی نقل شد که از انتظار کنفوسیوس برای بر عهده گرفتن این وظیفه خطیر حکایت می‌کرد. البته، شواهد تاریخی حاکی از آن است که او صرفاً به انتظار بسنده نکرده و تلاش‌هایی را جهت زمینه‌سازی این امر انجام داده است.

در دوران، او آشوب و هرج و مرج در اثر تضعیف قدرت حکومت مرکزی همه‌جا را فرا گرفته بود و کنفوسیوس تا آنجا که در توان داشت، می‌کوشید میان قدرت‌های متکثر با آرزوها و امیال پراکنده، هماهنگی و اتحاد برقرار کرده، دست اندازی قدرت‌های بزرگ بر حکومت‌های کوچک‌تر را محدود سازد. البته، آرمان واقعی او حکومت جهانی بود که - همان‌طور که گذشت - باید با فرمان آسمان اجرا می‌شد؛ اما اینکه این آرمان دور از دسترس، موجب نشد که وی به تحقق بخشی آن نیندیشد.^۲

بارزترین بازتاب اجتماعی نظریه منجی موعود، در حکومت‌ها و قیام‌هایی جلوه‌گر شده است که با داعیه وحدت اجتماعی، رفع ظلم و ستم، رفاه عمومی، برقراری «هماهنگی» و «اعتدال جهانی» به پا خاسته‌اند. اولین وحدت اجتماعی و حکومت متمرکز در چین به دست شخصیتی با نام شی هوانگ تی (شی هوادی) یا «نخستین خاقان» (۲۲۱ ق.م) صورت گرفت. پادشاه منطقه چین که توانست به تمام نقاط دیگر غلبه کند، این لقب را برگزید که مربوط به قهرمان افسانه‌ای فرهنگ چین و به وجود

1. Ibid, vol.14, p.310.

۲. جای، تاریخ فلسفه چین، ص ۴۵ و اج جی کریل، کنفوسیوس و طریقه چینی، ص ۱۷۴.

آورنده «عصر طلایی» باستانی است.^۱ این امر حکایت از آن دارد که او می‌خواست همچون قهرمان افسانه‌ای، عصر طلایی گذشته را دوباره ایجاد کند. البته او برای وحدت بخشیدن به حکومت چینی، روشی مستبدانه در پیش گرفت، تا بتواند علاوه بر یک‌پارچگی حکومت، مراسم و شعایر، قوانین، اوزان و مقادیر و حتی خط مکتوب را نیز یک‌سان گرداند و در این راه، کتاب‌های کهن چینی را نیز سوزاند.^۲

هر چند اقدام‌های او - نظیر سوزاندن کتاب‌ها و تکمیل دیوار بزرگ چین که بیش از یک میلیون قربانی در پی داشت - از طرف دانشمندان و مردم محکوم شد و هنوز نیز، به بدی از آن یاد می‌شود،^۳ ولی به نظر می‌رسد حکومت یک‌پارچه‌ای که وی برقرار کرد، آرمانی عمومی بود که مردم در حفاظت از آن، بعد از او تلاش بسیاری کردند.

قیام‌های مردمی - که از ظلم و ستم‌های شی هوانگ تی نشأت می‌گرفت، هر چند منجر به زوال سلسله چین شد و شخصی گمنام و عامی به نام «لیوبا» به سلطنت رسید و سلسله هان را بنا نهاد، اما خود آنها در نگه‌داری این یک‌پارچگی تلاش زیادی می‌کردند، تا دوباره حکومت ملوک الطوائفی رایج نشود. سلسله هان نیز، با الهام از تعالیم کنفوسیوس، حکومت یک‌پارچه و آرمانی‌ای را مطرح کرد که در گذشته باستانی وجود داشت و دوباره احیا شد.^۴ این آرمان - همان‌طور که در بحث‌های قبل مطرح شد - تای پینگ یا «صلح بزرگ» نام داشت.^۵

با وجود اینکه در طول دوران سلسله هان، تای پینگ نظریه رسمی حکومت گردید، ولی ستمی که از طرف این حاکمان بر مردم روا می‌شد منشأ جنبش‌های مردمی علیه آنها شد. این جنبش‌ها به یک قیام عمومی انجامید که انقلاب تای پینگ یا «دستار زرد»^۶ (۱۴۸م) نامیده شد. هر چند این قیام سرکوب شد، ولی از لحاظ دینی و اجتماعی آن‌چنان عمقی داشت که نظریه‌پردازی درباره منجی موعود و وعده‌های مختلف برای نزدیکی ظهور او - همان‌طور که در بحث‌های گذشته مطرح شد - ادامه یافت و حتی سلسله‌هایی که بعد از دوران آشوب تشکیل گردید، مثل سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۶) و مینگ (۱۳۶۸-۱۶۴۴) همه مدعی بودند که حاکمان عصر تای پینگ می‌باشند. این امر، آن‌قدر گسترده بوده است که در تاریخ چین، تاکنون ده عصر به عنوان تای پینگ معروف شده است.^۷

۱. تاریخ فرنگ چین، ص ۱۵۰.

۲. همان، ص ۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۵۲.

۴. همان، ص ۱۷۳، ص ۲۲۸.

5. Anna Seidel, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, p.251.

6. Yellow Turban

7. Ibid.

انقلاب دیگری نیز در قرون اخیر (۱۸۵۰-۱۸۶۵) در چین علیه سلسله منچو با عنوان تای پینگ برپا گردید. رهبر این انقلاب، هونگ سیو چوان^۱ بود که ادعای پادشاهی آسمانی «صلح بزرگ» را کرد و خود را امپراتور «صلح بزرگ» نامید. دینی که او عرضه کرد، آمیخته‌ای از سنت چینی و مسیحیت پروتستان بود و در آن، غلبه جنبه مسیحیت به قدری بود که او خویشان را برادر کوچک مسیح نامید. وی ادعا کرد که خداوند مهر پادشاهی قانونی را همراه با کتاب آسمانی و قدرت تائویی به او بخشیده است، تا شریکان را از جامعه انسانی براندازد.^۲ به نظر می‌رسد وعده‌های تحقق نیافته از سوی دین‌های بودایی، تائویی و کنفوسیوسی و انحطاط این ادیان در این دوران - که آنها را پشتوانه حکومت استبدادی گردانده بود - توجه چینی‌ها را به سوی ادیان دیگر و از جمله مسیحیت جلب کرد و آنها منجی موعود خویش را در جایی غیر از این ادیان جست‌وجو کردند.^۳

این قیام، هر چند به واسطه اینکه رنگ و بوی خارجی داشت، بی‌محابا علیه ادیان سه گانه چینی می‌تاخت و معابد آنها را تخریب می‌کرد، مورد اقبال عمومی قرار نگرفت، ولی چنان قدرتی داشت که اگر نیروهای بیگانه انگلیس و فرانسه به کمک سلسله منچوها نیامده بودند، تمام چین را فتح و حکومتی ملی برپا می‌کرد.^۴ با وجود شکست این قیام، راه برای تحولی عظیم در چین آماده شد؛ به طوری که روح تازه‌ای به ملی‌گرایی چینی بخشید که کنفوسیوس تائو و بودا مظاهر آن بودند؛ تا آنها نجات خویش را از طریق دیگری، غیر از این سه دین، جست‌وجو کنند. این راه جدید، چیزی جز اندیشه‌های سیاسی غربی نبود که با ملی‌گرایی چین مخلوط شد.^۵

جنبش‌های اصلاح‌طلبانه با داعیه منجی موعود در قرون اخیر و در دوران سلطنت منچوها، به اندازه‌ای زیاد بوده است که برخی خواسته‌اند ظهور بعضی مدعیان مهدویت در میان مسلمانان چین را ناشی از هم‌آوایی آنها با این جنبش‌ها معرفی کنند، تا آنان نیز از قافله آزادسازی خلق چین از سلطه منچوها عقب نمانند.^۶

ما هوا لونگ، یکی از مدعیان مهدویت در چین است که به واسطه قدرت شگفت‌انگیزش در تحریک پیروان و رفتار شاهانه‌اش که در دل‌ها ترس می‌افکند، به محور و

1. Hung Hsiu-Ch'an

2. Ibid.

۴. همان، ص ۶۵۳.

۳. تاریخ فرهنگ چین، ص ۶۵۲.

۵. همان، ص ۶۶۷.

۶. ایزرائیلی، مسلمانان خلق چین رویارویی در فرهنگ، ص ۲۷۶.

آمال و آرزوهای منجی طلبانه مسلمانان چین تبدیل گردید؛^۱ اما الگوهای منجی موعود چینی، همچون میتریه - که «انجمن نیلوفر سفید» از آن هواداری می‌کرد و وعده بازگشت وی را می‌داد - در فرهنگ چینی چنان عمیق بود که «ما هوا لونگ» تنها در صورت شباهت با یکی از خدایان فره‌های چینی می‌توانست اعتماد پیروان مسلمان چینی‌اش را جلب کند. به همین دلیل است که او لقب ما هوا لونگ را برگزید که در آن، نماد ازدها به کار رفته و به معنای «اسبی است که به ازدها بدل شد». بدین ترتیب، او چنین ارتباطی را کرد. در اساطیر چینی ازدها، در وجود امپراتور تجسم می‌یافت و موجودی افسانه‌ای بود که میان ابرها زندگی می‌کرد و با قدرت‌های آسمانی پیوندی نزدیک داشت؛ قدرت‌هایی که بارش باران و سایر مواد ضروری کشاورزی را در اختیار داشتند. بدین ترتیب نیروهای او، پشتوانه قدرت امپراتور محسوب می‌شدند.^۲

هر چند اصل این نظریه - که در چین مهدویت متأثر از فرهنگ چینی بوده است - جای تأمل دارد، ولی شباهت‌هایی که این جنبش مدعی مهدویت به رهبری ما هوا لونگ با جنبش‌های دیگر چینی دارد^۳ و از طرفی، کوشش‌های مسلمانان به شکل‌های مختلف برای هماهنگی با فرهنگ چینی و قبولاندن جنبش‌های مهدویت خویش برای غیر مسلمانان چینی، همگی حکایت از عمق و فراگیری آموزه منجی موعود در چین دارد؛ به طوری که همواره حتی بعد از شکست قیام دوم تای پینگ، به امید برقراری آن آرمان شهر، در تلاش و کوشش بوده‌اند.^۴

بازتاب آموزه منجی موعود در شعایر چینی

آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی - که در قالب نظریه صلح بزرگ تجلی یافته است - با وجود رسوخ و فراگیری دینی زیادی که دارد، می‌تواند بروز و ظهور قابل توجهی نیز، در عرصه آیین‌ها و شعایر دینی داشته باشد.

در شعایر چینی، بازتاب این آموزه را می‌توان در دو سطح پی‌گیری کرد: سطح حکومتی و توده مردم. در سطح حکومتی، مناسکی در چین برقرار شد که آنرا «مناسک حکومتی»^۵ می‌نامند. این مناسک که سابقه آن به سلسله جو (۷۰۰-۲۵۰ ق.م) می‌رسد،

۱. همان، ص ۲۷۴.

۲. همان، ص ۲۷۶.

۳. همان، ص ۲۸۰.

۴. ایزرائیلی، مسلمانان خلق چین رویارویی در فرهنگ، ص ۲۷۶.

برای حفظ اعتبار، امنیت و وحدت امپراتوری است. امپراتوران در تمام سلسله‌ها تا قبل از جمهوری، خود را ملزم به انجام دادن این مناسک می‌دانسته‌اند؛ اگرچه که نوع و راه و رسم ادای آن از سلسله‌ای تا سلسله‌دیگر متفاوت بوده است. در سلسله منچوها - که آخرین سلسله امپراتوری محسوب می‌شود - چهار دسته از موجودات روحانی در این سلسله پرستش می‌شدند: قدرت‌های بزرگ طبیعی، ارواح حافظ قلمروهای سیاسی، خدای کشاورزی و ارواح مردگان. البته، در دوران‌های قبل - مثلاً در سلسله هان - کنفوسیوس و شاگردانش موضوعی برای پرستش و ستایش بوده‌اند.^۱

اما آنچه این شعایر را با بحث آموزه منجی موعود - آن‌گونه که در چین مطرح است - پیوند می‌زند، ارتباطی است که از طریق آن با عهد باستان برقرار می‌شود. ارواح و قدرت‌هایی که از آنها سخن به میان آمد، در حقیقت امپراتوران افسانه‌ای‌اند که فرهنگ چینی، در نیل به سعادت و هماهنگی بزرگ، آنها را آرمان و ایده‌آل خویش می‌داند. مقصود از برگزاری این آیین‌ها نیز دو امر است: ۱. استفاده از نیرو و قدرت آنها که به حفظ حکومت و برکت و سرافرازی آن می‌انجامد، ۲. اعلام اینکه حکومت فعلی نیز غرضی جز سرمشق قرار دادن و پیمودن راه آنها ندارد.^۲ بدین ترتیب ایده‌آل چینی در برقراری هماهنگی بزرگ و عصر طلایی - آن‌گونه که در عهد امپراتوران باستانی بوده است - از طریق این شعایر همواره نصب‌العین آنها بوده است. این شعایر نشان‌دهنده این است که آنها همواره به آن عصر طلایی باستانی و امپراتورانی که پدید آورنده آنها بوده‌اند، عشق ورزیده یا حداقل به آن تظاهر می‌کرده‌اند و با برگزاری مراسم مختلف برای آنها، این آرمان و امید به آمدن فردی که راه آنها را پی‌گیرد و هماهنگی آنها را دوباره باز آفریند، زنده نگاه می‌داشتند. البته، چه بسا امپراتورانی که هیچ علاقه‌ای به عهد باستان و فضایل اخلاقی آن نداشتند و جز منافع خویش و خودکامگی، هدف دیگری در سر نمی‌پروراندند، ولی خود این امر که آنها نیز، این شعایر را به جا می‌آوردند، حکایت از عمق و نفوذ این آموزه در فرهنگ چینی و روح و دل مردم دارد؛ زیرا آنان از طریق ظاهرسازی و وانمود کردن علاقه به آنچه مردم به آنها عشق می‌ورزیدند، می‌خواستند پایه‌های حکومت خویش را مستحکم گردانند.

این شعایر با گونه آموزه منجی موعود در چین نیز مطابقت دارد؛ زیرا - همان‌طور که ذکر شد - منجی موعود در فرهنگ چینی فرد خاصی نیست، بلکه شخصی است که

1. Lavrence G. Thompson, *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, p.36.

2. Ibid, p.36, 37.

از اوصاف فرزندگان باستان برخوردار است و با نیروی خاصی به نجات عمومی اقدام می‌کند. به نظر می‌رسد این شعایر از جهتی نیز، در راستای اهداف حکومت‌ها قرار دارد که هر یک می‌کوشید خود را آن منجی موعود قلمداد کند و از این طریق، پایه‌های حکومت خویش را در میان مردم مستحکم گرداند. از این جهت بسیاری از این شاهان و امپراتوران، برای خویش لقب پادشاهان باستانی را برمی‌گزیدند که به معنای نجات‌دهنده بود و یکی از اهداف برگزاری این شعایر نیز، برخورداری از نیرویی بود که در امپراتوران باستانی وجود داشت.

اما به احتمال، کارکرد این شعایر، صرفاً برای انتظار آمدن منجی موعود نبوده است. همانطور که گفته شد، در فرهنگ چینی هیچ‌گونه جدایی میان عالم زندگان و عالم ارواح وجود ندارد و روح افراد همانند زندگی در این جهان، همواره در کنار سایر اعضای خانواده و جامعه وجود دارد. از این رو آنها از ارواح در سطوح متفاوت بهره می‌برند: اعضای یک خانواده از ارواح نیاکان خویش، افراد یک منطقه از بزرگانی که در آنجا می‌زیستند و همه جامعه چینی از فرزاندانی که متعلق به همه هستند. از این جهت، برگزاری این شعایر نه صرفاً برای زنده نگاه داشتن امید به آمدن منجی است، بلکه جهت استفاده کردن از نیروها و توانایی‌های ارواح در سطوح مختلف و برکت و بهروزی خانواده، روستا، منطقه و کل جامعه چینی است.

در این خصوص می‌توان به آداب دیگری در فرهنگ چینی اشاره کرد که به شعایر صلح^۱ معروف است. اشاره اجمالی به این شعایر، پلی است به سطح دوم بحث (مردمی) در زمینه بازتاب آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی. یکی از شعایر صلح، ظهور خدایان نام دارد که در چهار مرحله برگزار می‌شود: یک مرحله مربوط به تمام چینی‌هاست که معتقدند با حضور در خیابان‌ها، می‌توانند این خدایان آسمانی را - که متعلق به تمام مردم‌اند ببینند. در این مرحله، افراد کمتری در درون خانه یا معابد به بخور سوزاندن مشغول می‌شوند. مرحله دوم، به مناطق خاص مربوط است که طی آن، در معابد مراسم جشن تولد برای خدایان هر منطقه برگزار می‌شود. مرحله سوم، به فرقه‌های خاص برمی‌گردد که در آنها، از خدایان حافظ شریعت این گروه‌ها تجلیل می‌شود. در این مراسم، پیران مرشد گروه، رهروان خویش را با سخنان خصوصی به فیض می‌رسانند و طی آدابی اعضای جدید می‌گیرند. مرحله چهارم، شخصی و خصوصی است که هر کس در خانه خود برگزار می‌کند.^۲

1. *Popular Religion in China*, p.92.2. *Ibid*, p.96.

این نمونه‌ای کوچک از مراسم‌های متعددی است که جامعه چینی برای برقراری صلح کلی در جهان صورت می‌گیرد. همان‌طور که در این نمونه مشاهده می‌شود، در تمام اشکال از خدایان آسمانی تجلیل می‌شود و عقیده بر آن است که صلح و هماهنگی بزرگ، به دست آنها برقرار می‌شود. البته، این خدایان کسی جز همان امپراتوران افسانه‌ای نیستند که بعد از مرگ دنیوی در آسمان‌ها به ذات بی‌مرگ تبدیل می‌شوند و با زندگان ارتباط دائمی دارند؛ اما آنچه این مراسم‌ها را با منجی موعود پیوند می‌زند، نگرش کلی و نظم جهانی است که در این مراسم‌ها مشاهده می‌شود. صلح مطرح در این مراسم‌ها از دو جهت با میتینگ‌های غربیان در زمینه برقراری صلح متفاوت است: اول اینکه، امری دینی است که با خدایان در ارتباط است. دوم اینکه، صلحی جهانی است که شامل تمام موجودات می‌شود و هماهنگی کل عالم را در بر دارد و خاص ملت و نژاد چین نیست.

اما در سطح مردمی، شعایر چینی - که مربوط به آموزه منجی موعود است - علاوه بر آنچه در سطح حکومتی مطرح شده گونه دیگری نیز دارد. همان‌طور که گفته شد، بی‌مرگی و تبدیل شدن به فرزندان جاودان، یکی از خصایص منجی در فرهنگ چینی است. افرادی که به این سطح می‌رسیدند، می‌توانستند با اتحاد تائو، جهان را به هماهنگی اولیه خویش بازگردانند. چنین نگرشی در زمینه منجی موعود، راه را برای طریقه‌های مختلف هموار کرد. از طرف، دیگر غیب‌گویان و جادوگر آنکه به طریق رمزی با مردگان، ارتباط برقرار و از آنها اخباری برای مردم نقل می‌کردند، در میان مردم به‌طور عمیق ریشه دواندند و مردم، حتی برای بعضی از امور عادی خویش به کسانی که چنین کارهایی انجام می‌دادند و به آنها شمن اطلاق می‌شد، مراجعه می‌کردند، تا آنان به دلیل ارتباطی که با مردگان داشتند، راه درست را در اختیارشان بگذارند.^۱

بدین ترتیب، شعایری در میان مردم رواج یافت و رنگ و بوی دینی گرفت. این شعایر، ارتباط میان زندگان و مردگان را فراهم می‌ساخت و دامنه آن تنها به خبرگیری محدود نبود، بلکه زندگان راه‌های مختلفی را طی می‌کردند، تا کارهایشان زودتر و بهتر انجام گیرد؛ برای مثال، به کارگزاران حکومتی رشوه پرداخت می‌کردند و به آنان، متوسل می‌شدند، تا ارواح مردگان خویش را نیز به خواسته‌هایشان برسانند. از آنجا که آیین بودا و دائو در زمینه سیر و سلوک و تمرکز بر خویشتن فعالیت می‌کردند، متولیان این شعایر غالباً از میان روحانیون و کاهنان این دو دین بودند.^۲

1. See, Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, p.130.

2. See, Tinnells, *Liviny Religion*, pp.452, 462.

به هر حال، شعایری که هدف آن تبدیل انسان‌ها به ذات بی‌مرگ بود و گاه تا کیمیاگری و تولید آب حیات نیز کشیده می‌شد، از آن جهت در جامعه چینی رواج یافته است که آنها فرزندان باستانی خویش را این‌گونه می‌انگاشتند و به هر طریق می‌خواستند که یا مثل آنها منجی شوند و یا لااقل با آنها ارتباط برقرار کنند؛ زیرا اگر به ذات بی‌مرگ تبدیل می‌شدند، می‌توانستند با تائو متحد گردند و به آن هماهنگی بزرگ دست یابند.

به نظر می‌رسد، سطح دوم از شعایر مربوط به آموزه منجی موعود که بیشتر طریق عملی است، تا شعایر آیینی، با سطح حکومتی تفاوتی عمده دارد. این سطح نجات، فردی را مطرح می‌کند بر خلاف سطح اول که به نجات عمومی از طریق تشکیل حکومت فراگیر می‌پردازد. در این سطح، هر کس از طریق تلاش و کوشش یا با واسطه افرادی که به کمال رسیده‌اند، سعی دارد خویش را به سطح بی‌مرگی برساند؛ مرحله‌ای که در آن نجات تحقق می‌یابد. رسیدن به این سطح، با توسل به فرزندان منجی و استمداد از نیروی آنها صورت می‌پذیرد که در آیین تائو فرزاندانی، همچون لائوتزه، جونگ زه و... مطرح‌اند و در آیین بودا، بودی ستوه‌هایی مانند آمیدا بودا یا میتریه.

آنچه درباره این تفاوت، می‌توان بیان کرد آن است که در تمام ادیانی که به نحوی آموزه منجی موعود با نجات جمعی مطرح است، در برهه‌هایی از زمان که افراد به علتی از این نجات جمعی ناامید می‌شوند، گرایش‌های فردگرایانه در میان آنها شکل می‌گیرد و افراد با توسل به منجی موعود، لااقل می‌کوشند خود و افراد معدودی را نجات دهند.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان و فرهنگ چینی

با توجه به گفته‌های پیشین، مشخص شد که آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است که در کتاب‌های مختلف گاه به‌طور کلی بیان و صرفاً به ادوار تاریخی اشاره شده است، زمانی، شخصیتی با صفات خاص مطرح و گاه، نام او نیز بیان شده است؛ اما از مجموع بحث‌ها، می‌توان آموزه منجی موعود در فرهنگ و ادیان چینی و ویژگی‌های نوعی آن را به ترتیب ذیل معرفی کرد:

۱. آموزه موعود چینی فردی خاص با ویژگی‌های والا را نوید می‌دهد که برای نجات جهان قیام می‌کند. هر چند جهان بینی چینی، این اندیشه را در خود دارد که به هر حال جهان به کمال مقصود خویش می‌رسد و اصولاً ادوار جهان به گونه‌ای است که یک عصر طلایی در آن وجود دارد، ولی این کمال صرفاً با تکامل پدیده‌ها به صورت طبیعی حاصل نمی‌شود و نیل به این مقصود، نیازمند شخصی مقتدر با نیروی خاص

فوق بشری است. از این‌رو، گرچه این شخص بر خلاف روند طبیعی عالم قدم بر نمی‌دارد و تکامل پدیده‌ها برای رسیدن به کمال کل جهان امری ضروری است، ولی جایگاه این شخص را هیچ پدیده‌ای پر نمی‌کند و او، به عنوان کامل‌کننده تمام این تکامل‌های جزئی جایگاه ویژه‌ای دارد.

۲. اگرچه منجی موعود در فرهنگ چینی شخصی است، اما با توجه به بحث‌های گذشته به نظر می‌رسد که فردی خاص برای این منظور مشخص نشده و صرفاً صفات این منجی بیان شده است. در طول تاریخ فرهنگ چین به اشخاص متعددی برمی‌خوریم که آنها به عنوان منجی معرفی شده‌اند؛ اما این افراد را نباید از جهت خصوصیت فردی نگریست، بلکه افراد از این جهت دارای صفات و ویژگی‌های منجی بوده‌اند، صاحب این مقام شناخته شده‌اند. در کلمات کنفوسیوس دیدیم که او منتظر بود، تا منجی شود و همین امر را در مورد منسیوس نیز مشاهده می‌کنیم. قیام‌های متعدد نجات بخش با نام و لقب منجی افسانه‌ای چینی و نیز، استفاده شاهان از این نام و لقب، حکایت از آن دارد که شخص منجی با این لقب نامیده می‌شود؛ ولی این نام‌گذاری بیان‌گر این نیست که منجی شخص خاصی می‌باشد، بلکه بر عکس، این امر نشانه آن است که هرکسی با استفاده از لقب مذکور می‌خواست منجی موعود باشد و فرد خاصی برای این منظور در نظر گرفته نشده بود.

۳. یکی از نکته‌های جالب در مورد منجی موعود در فرهنگ چینی، صفات و ویژگی‌های اوست. در فرهنگ چینی به هیچ وجه منجی یک بشر عادی نیست. با وجود اختلاف کنفوسیوسیان و دائوئیان در این زمینه، داشتن نیروی فوق‌العاده‌ای که امپراتوران افسانه‌ای چین نیز از آنها برخوردار بوده‌اند، امری است که در هر دو دین برای موعود چینی ضروری است. از این‌رو، موعود چینی فردی الهی است. الهی بودن این موعود صرفاً در داشتن صفات خاص و نیروی فوق‌العاده‌ای نیست که با تبدیل شدن به ذات بی‌مرگ حاصل می‌شود، بلکه او باید مجوز آسمانی ظهور را داشته باشد. چه بسا افرادی مثل کنفوسیوس، در طول تاریخ چین بوده‌اند که از چنین نیرویی برخوردار بودند؛ ولی چون مجوزی برای ظهور نداشتند، به این امر قیام نکردند. البته، پوشیده نیست که در بعضی تقریرها، منجی موعود در فرهنگ چینی اصولاً انسانی است که خدا گونه شده است.

۴. یکی از جنبه‌های مهم در آموزه موعود منجی چینی، جامعیت آن است. نجات از طریق منجی موعود، اولاً جمعی است و اختصاص به افراد خاص ندارد. ثانیاً، رنگ و

بوی انسانی ندارد و تمام عالم را در بر می‌گیرد. ثالثاً، خاص به ابعاد مادی انسان نیست و ابعاد معنوی و اخلاقی‌اش را نیز شامل می‌شود.

منجی موعود در فرهنگ چینی در پی برقراری حکومتی گسترده و جهانی است که تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد. این، یکی از جنبه‌های صلح بزرگ است که در بحث‌های گذشته مطرح گردید و در آن، تمام انسان‌ها و جوامع متعدد به یک هماهنگی بزرگ، حکومت فراگیر و سعادت و رفاه لازم دست می‌یابند. در سایه این حکومت فراگیر، فقر و بدبختی، جنگ و خونریزی و ظلم و بی‌عدالتی از عالم انسانی به‌طور کلی برطرف می‌شود.

یکی دیگر از جنبه‌های صلح بزرگ، به کیهان و کل عالم برمی‌گردد. تکامل عالم در آموزه منجی موعود چینی نه تنها انسان‌ها، بلکه تک‌تک ذرات عالم را شامل می‌شود. عدالت مطرح در این آموزه، نه تنها در میان انسان‌ها برقرار می‌شود، بلکه روابط میان انسان‌ها و عالم طبیعت (حیوانات، گیاهان و جمادات) را نیز اصلاح می‌کند؛ زیرا صلح بزرگ در فرهنگ چینی، کل گیتی را به یک هماهنگی و اعتدال می‌رساند و موجب می‌شود که ذره‌ای ظلم و اجحاف در همه عالم وجود نداشته باشد.

از طرف دیگر، آموزه صلح بزرگ صرفاً روابط مادی انسان‌ها را در سایه عدالت اصلاح نمی‌کند، بلکه فضایل اخلاقی را گسترش می‌دهد؛ به صورتی که انسان‌ها از خودخواهی دور می‌شوند و با شکوفایی عدالت، ایثار و گذشت، رحمت و شفقت نیز، در میان آنها برقرار می‌گردد. در فرهنگ چینی بیشتر بر ابعاد اخلاقی صلح بزرگ تأکید شده است، نه جنبه‌های مادی آن. یکی از خصوصیات مهم منجی موعود در فرهنگ چینی، برخورداری از نیروی اخلاقی است که تمام انسان‌ها را مقهور خود می‌کند، نه اینکه با نیروی نظامی به قهر و غلبه بر مردم بپردازد.

۵. هر چند که منجی موعود در فرهنگ چینی دارای صفات الهی است، ولی او باید به امور دنیوی نیز آگاه باشد. این امر، نه تنها از جامعیت آموزه منجی موعود استنباط می‌شود، بلکه آشکارا در بعضی نظریه‌پردازی‌ها مطرح شده است که منجی موعود باید شعایر و حتی علم موسیقی را بداند.

۶. از ویژگی‌های قبل مشخص شد که آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی نجات جمعی را تعلیم می‌دهد، که به افراد خاص و جامعه چینی محدود نمی‌شود و تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد؛ اما اشاره به این مطلب مفید است که در برخی جوامع چینی یا در دوره‌هایی از تاریخ، به نجات فردگرایانه برمی‌خوریم که انسان‌ها یا تنها به نجات خویش در ارتباط با منجی می‌اندیشیدند و یا اینکه تنها گروه خاصی را اهل نجات می‌دانستند.

این مسئله، ناشی از این امر است در تمام ادیانی که به نجات جمعی می‌اندیشند، گاه به خاطر موانعی که بر سر این ایده‌آل به وجود می‌آید، به حداقل کفایت کرده و به نجات فردی روی می‌آورند.

۷. یکی دیگر از ویژگی‌های آموزه منجی موعود چینی که به جهت انسانی و نجات جمعی آن باز می‌گردد، حکومتی بودن آن است. نجات جمعی را می‌توان به سه گونه تقسیم کرد: ۱. صرفاً امری اخروی باشد که در سایه آن، تمام افراد انسانی به نجات دست می‌یابد. شاید بتوان پدیده نجات مسیحایی در مسیحیت را این‌گونه دانست؛ ۲. نجات دنیوی، در سایه تشکیل یک حکومت متمرکز نیست و زمینه‌های سعادت، رفاه و عدالت بدون تشکیل حکومت نیز برقرار می‌گردد؛ ۳. نجات دنیوی و فردی در سایه یک حکومت جهانی محقق شود. در فرهنگ چینی حکومت جایگاه ویژه‌ای دارد و امری ملکوتی و آسمانی محسوب می‌شود و نیز، تصریح‌هایی که درباره نظریه‌های نجات مطرح شده است، نجات در فرهنگ چینی، در سایه حکومتی فراگیر برقرار می‌شود.

۸ از ویژگی‌های آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی، گذشته‌گرا بودن آن است. در فرهنگ چین، در کنار بحث منجی به بازآفرینی نیز اشاره شد. که در گذشته باستانی به دست امپراتوران افسانه‌ای محقق شده بود. این دوران تحت عنوان عصر طلایی مطرح می‌شود و مردم امیدوارند که با آمدن منجی موعود، آن گذشته طلایی احیا گردد.

این مسئله، مقتضای جهان بینی چینی نیز است؛ زیرا نگرش آنها به جهان، ادواری است که بر طبق یک چرخه منظم تکرار می‌شود. بنابراین، دیدگاه عصر طلایی نه یکبار، بلکه بارها قبل از این محقق شده بوده و ما اکنون در راه تحقق آن قرار داریم.

۹. آخرین ویژگی در زمینه آموزه منجی موعود در فرهنگ چینی آن است که مردم چین نگرش خاصی به ادیان مطرح در فرهنگ چینی و از جمله سه دین کنفوسیوس، تائو و بودا دارند و راه نجات را به وسیله هر یک از اینها ممکن می‌دانند. به نظر می‌رسد، هر چند منجی موعود در هر یک از این ادیان با دیگری تفاوت دارد و در دوران‌های مختلف، افراد متعددی در هر یک از این ادعای منجی بودن کرده‌اند، اما توده‌های مردم به دنبال منجی واحدی‌اند که تمام عالم را به سوی هماهنگی و صلح بزرگ هدایت کند و اینکه متعلق به چه گرایشی باشد و یا حتی با چه نامی خوانده شود، برایشان اهمیت چندانی ندارد. تعدد منجی در هر یک از این ادیان نیز، گواه این امر است که آنها به دنبال شخص خاصی نیستند؛ بلکه فردی با اوصاف کلی و دارای ویژگی‌های خاص به عنوان منجی مطرح است.

کتاب‌نامه

- اباذری، یوسف، مراد فرهاد پور و وهاب ولی، *ادیان جهان باستان*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ایزرانیلی، رافائل، *مسلمانان خلق چین، رویارویی دو فرهنگ*، ترجمه حسن تقی‌زاده طوسی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- ایزوتسو، توشیهکو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.
- جای، چو و جای، وینبرگ، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه ع. پاشایی. تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۹.
- جرالد، فیتز، *تاریخ فرهنگ چین*، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- دو نار و زمبرگ، *اساطیر جهان، داستان‌ها و حماسه‌ها*، ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.
- کاظم‌زاده، حسین (ترجمه و تنظیم)، *مکالمات*. تهران: ۱۳۴۷.
- کریل، اچ جی، *کنفوسیوس و طریقه چینی*، ترجمه گیتی وزیری. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- لان، فانگ یو، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه فرید جواهر کلام. تهران: نشر و پژوهش فروزان، ۱۳۸۰.
- نگرشی ژرف به بی‌چینگ و مفاهیم آن، ترجمه و گردآوری فرامرز جواهری‌نیا. تهران: انتشارات بدیهه، ۱۳۷۹.
- A Source Book in Chinese Philosophy*, Translated and Compiled by Winy - Tsit Chan. New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*. New York: Collier Macmillan Publisher. London, 1987.
- Popular Religion in China, The Imperial Metaphor*. Stephan Feuchtwany, Curzon Press, 2001.
- The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Ed., Stephan Schuhamacher; Gert Woerner, Sham bhala, Boston, 1994.
- The Sacred Books of China*, Translated by James Legge, Editor, F. Max Muller, The Wordsworth of Encyclopedia of World Religion. Great Britain, 1999.
- Tinnells, John R. (ed.), *Liviny Religion*. USA: BlackWell publisher Cambrage, 1997.
- Waley, Arthur, *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin Ltd,
- Ware, James R., *The Saying of Confucius*, New American Library. New York and Scarborough: Ontario.



گونه‌شناسی اندیشهٔ منجی موعود در یهودیت

گفتن یا نوشتن دربارهٔ منجی باوری^۱ یا مسیح‌شناسی^۲ اسرائیلی - یهودی، بدون بررسی پس‌زمینه‌های مهمی، چون قومیت‌گرایی، یهوه‌محوری و چشم‌داشت تاریخی این قوم به سرزمین فلسطین یا کنعان به مثابهٔ ارض مقدس، امری ناقص و ناتمام خواهد بود. در این نوشتار، امکان بررسی مباحثی از این دست وجود ندارد؛ اما اشارهٔ گذرا به آن ضروری است.

در دوره‌های میانی تاریخ اسرائیل، از منجی و منجی‌باوری بسیار سخن رفته است؛ لکن برخلاف نوع مسیحی و شیعی آن در خانوادهٔ ادیان ابراهیمی، نقش منجی موعود در منظومهٔ دین یهودی در مجموع، محوری نیست و از جهتی با مذهب سنی در این باره، قابل مقایسه است. اگر بخواهیم مثلی از باورهای کلیدی یهودیت را تصویر کنیم، مفهوم مسیحا (منجی موعود یهود) ضلعی را به خود اختصاص نمی‌دهد. البته مفاهیم «یهوه»، «قوم برگزیده» و «سرزمین موعود»، سه مفهوم محوری در تاریخ یهود بوده‌اند که از این سه، لااقل دو مورد اخیر و بیش از همه، مفهوم «سرزمین موعود» در ساخت مفهوم منجی‌باوری یهود نقشی عمده دارد.

قوم برگزیده

سایهٔ مفهوم قوم اسرائیل و بعدها یهود بر سر اعتقادهای یهودی، چنان سنگین است که حتی مفهوم خدا نیز، به‌رغم اعتقاد به جهانی بودنش، به صورت «خدای اسرائیل» بیان می‌شود. عبارت‌هایی، همچون «مسیحای اسرائیل» و «سرزمین اسرائیل» را نیز در منابع یهودی به‌وفور می‌توان یافت. حتی مسیحیان اولیه نیز، خود را «اسرائیل جدید» یا «قوم برگزیدهٔ جدید» می‌دانستند. آنچه باعث شد تا قوم اسرائیل خود را برگزیدهٔ خداوند

بخواند، عهدی است که به باور آنان (و مطابق عهد عتیق) میان یهوه از یک سو و آبای اسرائیلی (ابراهیم، اسحاق و یعقوب) و موسی (ع) (همراه با قومش) از دیگر سو بسته شد؛ عهدی که باعث شد آنان، خود را «قوم خدا» بخوانند.

در سفر پیدایش دست کم سه بار از عهد خداوند با ابرام یا ابراهیم^۱ و سپس بارها از تکرار این عهد با فرزندانش، اسحاق و یعقوب^۲ سخن به میان آورده است. در مفاد این عهد بر دو وعده تأکید شده است:

۱. افزایش شمار جمعیت قوم اسرائیل به تعداد ستارگان آسمان^۳ یا مثل غبار زمین؛^۴
۲. وعده بخشش سرزمین کنعان به قوم اسرائیل.^۵

این سرزمین، به تعبیر خود سفر پیدایش (۱۸:۱۵) از نهر مصر تا رود فرات را در بر می‌گرفت. مطابق اسفار موسی (تورات) عهد مزبور پس از چند قرن، دوباره در سینا با موسی و قوم اسرائیل تکرار شد.^۶ لیکن این بار برخلاف عهد با آبا که مطلق بود، تحقق وعده‌های خداوند مشروط به گردن نهادن قوم به قانون موسوی شد.^۷

در دوره‌های بعد، عمل کردن به قانون موسوی، معیاری شد برای سنجش قوم اسرائیل توسط انبیا و معیار مزبور و سنجش با آن، عاملی شد برای سر بر آوردن مفاهیم دیگری، همچون بقیه قوم^۸ که گاهی به معنای باقی‌ماندگان در فلسطین هنگام اسارت بابلی و زمانی نیز به معنای برجاماندگان عهد الهی است؛ همچنان‌که «بازگشت کنندگان» نیز گاهی به معنای رجعت کنندگان از تبعید و اسارت به اسرائیل و زمانی، به معنای توبه کنندگان و بازگشت کنندگان به خداوند و سنت اسرائیل است. به هر حال در پس زمینه اصطلاح‌های مذکور این معنا وجود دارد که این عده، گرچه به نحو طبیعی، به اراده خداوند بار دیگر از میان قوم اسرائیل برگزیده شدند.

این گزینش ثانوی، همچنان در چارچوب قوم برگزیده، اما این بار در نتیجه عمل برگزیدگان به احکام دینی - اخلاقی انجام می‌شود. از این رو، در مکتوبات یهودی بین العهدين، در طومارهای بحریت و در عهد جدید به مفهوم برگزیدگان^۹ درست‌کاران^{۱۰} اسرائیل نو و مثل آن برمی‌خوریم که خود را شایسته نجات مسیحا، همراهی با او و مانند آن می‌دیدند.

۲. همان، ۲۸:۳-۴ و ۱۳-۵.

۴. همان، ۱۳:۱۶.

۶. خروج ۱:۳۳.

۱. پیدایش ۱۲:۱۲؛ ۱۲:۱۳؛ ۱۴:۱۴؛ ۱۶:۱۸.

۳. همان، ۱۵:۵.

۵. همان، ۷:۸؛ ۱۳:۱۴؛ ۱۵:۱۸ و ۱۷.

7. Rowley, 1950, 86.

۸. عاموس ۴:۱۱؛ ۵:۱۵ و اول پادشاهان ۱۹:۱۸.

9. the selected

10. the righteous

برگزیدگی مطلق و اولیه قوم اسرائیل، توسط مدعیان گزینش ثانوی حتی از نوع مسیحی - پولسی‌اش نیز انکار نمی‌شود.^۱ به خصوص در مکتوبات آپوکریفایی و سوداپیگرافی^۲ به‌رغم طرح مفاهیمی، همچون گناه، تنبیه، درستی، درست‌کاران و برگزیدگان، قوم اسرائیل همچنان در محور توجه قرار دارد. اساساً ایمان یهودی با مفهوم برگزیدگی قوم اسرائیل پیوند خورده است و انکار این برگزیدگی، انکار ایمان یهودی خواهد بود.

سرزمین موعود

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، ورود به سرزمین کنعان، که بعدها سرزمین اسرائیل نام گرفت، و سکنا، در آن، یکی از دو موهبتی بود که قوم اسرائیل، بر اساس عهد خداوند با آبا، انتظار آن را داشت. در عهد عتیق، وقتی از سرزمین مورد نظر سخن می‌رود، همواره از جمله‌هایی، مثل: «سرزمینی که من به شما می‌دهم»،^۳ «سرزمینی که به ابراهیم، اسحاق و یعقوب وعده دادم»،^۴ «سرزمین کنعان که می‌خواهم آن را به قوم اسرائیل بدهم»،^۵ «سرزمینی که خدا به ما داد»^۶ و «سرزمینی که خداوند وعده آن را به ما داده است»^۷ استفاده می‌شود. حتی به این نکته نیز بارها اشاره شده است که سرزمین مزبور، در اصل، متعلق به اقوام دیگر بود؛ اما خدا آن را به قوم اسرائیل بخشیده است.^۸

در دوره پیش از فتح سرزمین کنعان، هیچ ویژگی معنوی اختصاصی برای آن ذکر نمی‌شود؛ «سرزمینی است حاصل خیز که شیر و عسل در آن جاری است»^۹ و «قرار است قوم اسرائیل در وفور نعمت و صلح و آرامش در آن زندگی کند».^{۱۰} لیکن بعدها، این تلقی که آن سرزمین را خدا به بنی‌اسرائیل بخشیده است، توجه تقدس‌آمیز ایشان را به آن جلب کرد. از طرفی چون اسرائیل خود را قوم خدا و پسران او می‌دانست، طبیعی بود که سرزمین محل سکونت او نیز، سرزمین ویژه و مقدسی تلقی شود؛ گویی با اسکان قوم خدا در کنعان، خدا نیز در آنجا سکنا می‌گرفت. به همین جهت دوری از آنجا برای بنی‌اسرائیل، دوری از حضور خداوند محسوب می‌شود^{۱۱} بنابراین، پس از

۱. رومیان ۲:۳.

۲. مزامیر سلیمان ۸:۱۱-۹؛ جوبیلیس ۲:۲۰؛ سیراخ ۲۲:۴۷؛ باروک ۴:۱۹-۲۴؛ ۴:۳۷ و...

۳. لاویان ۹:۲۳ و ۲:۲۵.

۴. خروج ۱:۳۳.

۵. اعداد ۱:۱۳.

۶. یوشع ۱۱:۱ و داوران ۲۳:۱۱.

۷. اعداد ۲۹:۱۰.

۸. لاویان ۲۴:۱۸ و داوران ۱۱:۲۳-۲۵.

۹. اعداد ۲۷:۱۳.

۱۰. لاویان ۲۶:۵-۷.

۱۱. اول سموئیل ۲۶:۱۹.

فتح سرزمین کنعان و استقرار نهادهای دینی - سیاسی و ساخت معبد برای خداوند است که این سرزمین به مرور زمان به ارض مقدس تبدیل می‌شود.

در دوره نزدیک به اسارت بابلی، در دوره نبوت انبیای بنی‌اسرائیل، تبعید از سرزمین اسرائیل به مثابه تنبیه الهی در قبال گناه قوم و به ویژه رهبران سیاسی آن پیش‌گویی می‌شود.^۱ و در دوره اسارت بابلی بار دیگر بازگشت به آن سرزمین به مثابه نجات، اما این بار از نوع مسیحایی‌اش، مطرح می‌گردد.^۲ در کلام انبیای دوره پایانی تبعید و پس از آن، اورشلیم شخصیتی معنوی می‌یابد، معنایی نجات‌شناختی پیدا می‌کند و سمبل برقراری عظمت دوباره قوم و خدای اسرائیل می‌شود.^۳ در منابع آپوکریفایی و سوداپیگرافایی، سخن از اورشلیم آسمانی به میان می‌آید که از وجود پیشین برخوردار است و هنگام نجات نهایی بر روی زمین فرود می‌آید.^۴

اکنون، پس از ذکر نکات یاد شده درباره قوم برگزیده و سرزمین موعود، می‌توان گفت که در دوره‌های اولیه تاریخ قوم اسرائیل تا زمان تأسیس نهاد پادشاهی، نه نجات و نه منجی، هیچ یک مفهوم مسیحایی و فرجام‌شناختی ندارند. یهوه، بر اساس عهدی که با آبا و قوم اسرائیل بسته است، متکفل تأمین قدرت قوم کوچک اسرائیل می‌شود که همواره از قدرت اقوام مجاور در رنج بوده‌اند. اوست که ایشان را از فرعون و اسارت در مصر نجات می‌دهد و سرزمین موعود (کنعان) را برای فراهم آوردن آسایش و رفاه قوم خویش از ساکنان بومی‌اش می‌ستاند و به ایشان می‌دهد. عوامل انسانی، هر چند به بزرگی موسی باشند، در این دوره فقط وظیفه ابلاغ پیام خداوند به قومش را دارند و هرگز آن تصویری را که در دوره‌های متأخر از پادشاه آرمانی یا از مسیحا وجود دارد درباره موسی و غیر او در دوره خودشان نمی‌توان دانست. نجات و منجی در دوره مربوط به اسفار پنج‌گانه، به معنای دقیق کلمه توحیدی است.

نهاد شاهی: ورود عامل انسانی به عمل نجات‌بخشی

معنای عام و کلی «پادشاه» در دلالت کتاب مقدس و فرهنگ‌های باستانی خاورمیانه، عبارت است از حاکمی که یگانه مرجع حجیت زیردستان و مردمان تحت حکومت خود است. گرچه این لفظ در عهد عتیق گاهی به معنای رئیس قبیله یا گروهی از قبایل،

۲. اشعیا ۱۰-۱۱؛ ۴۰: ۹-۱۰ و ۶۰: ۱-۲.

۱. عاموس ۸: ۶؛ هوشع ۹: ۳-۴ و اشعیا ۸: ۳.

۳. اشعیا ۶۰: ۱-۲؛ حجی ۹، ۴: ۲ و زکریا ۱۴: ۹-۱۰.

۴. چهارم عزرا ۷: ۲۶، ۸: ۵۲ باروک ۴: ۳.

همانند «پادشاهان مدین»^۱ به کار رفته است، لیکن آنچه در تاریخ قوم اسرائیل با عنوان پدیده پادشاهی از آن یاد می‌شود، به معنای عامی که شامل ریاست قبیله شود، نیست. سنت حاکم بر قوم اسرائیل از دوره آبا تا سال‌ها پس از استقرار در سرزمین کنعان، قبیله‌ای بود. ریاست بر قبیله با آنچه که با مفاهیم «سلطنت» یا «پادشاهی» از آن یاد می‌شود، کاملاً متفاوت بود. دوران داوران نیز که پس از مرگ یوشع، جانشین موسی،^۲ و تقریباً آغاز سکنا گزینی در سرزمین کنعان شروع شد و تا زمان سموئیل، (آخرین داور)، ادامه یافت، ویژگی‌های نظام شاهی را نداشت. داور، کسی بود که به دلیل شجاعت و قدرتش، توسط شیوخ به رهبری و سرپرستی قوم تعیین می‌شد؛ اما این منصب نه همانند پادشاهی موروثی بود، نه اختیارات پادشاه را داشت و نه یک نهاد سیاسی - اجتماعی با امکانات انسانی و مادی مربوطش بود. تصور بنی اسرائیل در آن دوره این بود که یهوه پادشاه آنان است.^۳

لیکن مشاهده کامیابی نسبی اقوام مجاور، همانند ادوم، موآب و عامون، که پس از سکنا گزیدن تشکیل پادشاهی دادند،^۴ قوم اسرائیل را بر آن داشت، تا از سموئیل بخواهند یک پادشاه برای ایشان تعیین کند. این درخواست قوم، در آغاز به معنای رد یهوه‌گرایی و پادشاهی خداوند تلقی می‌شود و از زبان خداوند گفته می‌شود که: «آنها دیگر نمی‌خواهند که من پادشاه ایشان باشم».^۵

گرایش به نهاد پادشاهی به مثابه یهوه‌گریزی و جست‌وجو برای یک نجات‌بخش از جنس انسان تلقی شد، و تن دادن به آن توسط مرجعیت دینی نیز، به معنای به خود وانهادن قوم بنی اسرائیل بود،^۶ لیکن تأثیر مثبت پادشاهی در تاریخ اسرائیل، به‌خصوص در دوره داوود، باعث شد تا این نهاد با یهوه‌گرایی سازگاری یابد و پادشاه کسی تلقی گردد که با تعیین و تأیید یهوه به قدرت می‌رسید و «تدهین شده» او نامیده می‌شد. احکام ایجابی درباره تأسیس پادشاهی، که مطابق سنت اسرائیلی در زمان موسی و توسط یهوه صادر شد،^۷ به احتمال زیاد از افزوده‌های مربوط به دوره‌های بعد و پس از پادشاهی داوود باشند.

به هر حال، پادشاهی به مثابه امری وارداتی در فرهنگ اسرائیل باستان محسوب می‌شود که همانند موارد مشابه‌اش، لوازم خود را نیز به همراه داشت. از مهم‌ترین لوازم آن همانا جایگاه دینی - اجتماعی پادشاه بود، که به او شأنی فرانسانی و گاهی خداگونه

۱. اعداد ۸:۳۱

۳. داوران ۲۳:۸ و اول سموئیل ۷:۸

۵. اول سموئیل ۷:۸

۷. تثنیه ۱۷: ۱۴-۲۰

۲. همان ۱۸:۲۷

۴. آفرینش ۳۱:۳۶ و اعداد ۲۶:۲۱

۶. اول سموئیل ۸: ۷-۹

(در مصر باستان) می‌داد. شاه در پادشاهی‌های خاورمیانه باستان، هم بخش‌ها و علایق مختلف موجود در نظام اجتماعی را به یک‌دیگر پیوند می‌داد و هم واسطه میان مردمان و جهان‌های فرانسائی بود. بنابراین، اگر خود از خدایان محسوب نمی‌شد، دست‌کم فرستاده خدایان و نماینده آنان برای حکومت در روی زمین بود.

مفاهیم، عقاید، آداب و رسوم ملازم با فرهنگ وارداتی پادشاهی، در اسرائیل مورد جرح و تعدیل واقع شد؛ سنت قبیله‌ای و یهوه‌ایسم نیز مفهوم پادشاهی شرقی را در جامعه باستانی اسرائیل دچار دگرگونی کرد. پادشاهی اسرائیل، تلفیقی از ریاست قبیله و پادشاهی شرق باستان بود. پادشاه، هرگز آن مقام الوهی پادشاه در مصر و یا شبه الوهی‌اش در بین‌النهرین را کسب نکرد؛ اما در عین حال فراتر از سایر انسان‌ها بود، وصف «خداوند» یا «خداوندگار» در موردش به کار می‌رود^۱ و در مزامیر داوودی گاهی رابطه پدر - فرزندی میان او و خدا برقرار است.^۲

اصطلاح «تدهین شده یهوه» تلقی اسرائیلی‌ها از پادشاه را روشن می‌سازد. تدهین، بیش از هر چیز بیان برگزیدگی پادشاه توسط یهوه است. مراسم تدهین نیز، از اموری است که به همراه نهاد شاهی به عاریت گرفته شده است. عنوان مسیحا (به عبری، ماشیح و به آرامی، مشیحا) به معنای «تدهین شده»، در عهد عتیق عنوانی است شاهانه، هر چند عمل تدهین با روغن مقدس، برای اشخاص دیگر، یعنی کاهن و نبی و حتی برای سنگ مذبح نیز، به کار می‌رفت.^۳ لفظ و معنای «مسیحا» وابسته به لفظ و معنای «پادشاه» است. در تاریخ اسرائیل ابتدا پادشاه ظهور می‌کند و سپس عنوان «مسیحا» ظاهر می‌شود؛ چرا که به پادشاه، «تدهین شده یهوه» گفته می‌شد.

با تدهین، روح یهوه در پادشاه قرار می‌گیرد و دارای سرشت و نامی نو می‌شود. در داستان تدهین شائول و داوود توسط سموئیل، عهد عتیق از قرار گرفتن روح خدا در آنان خبر می‌دهد.^۴ جدا شدن روح یهوه از پادشاه به معنای جدا شدن قدرت و بخت نیک از اوست.^۵ پس از تدهین، پادشاه به حکمتی فرا بشری دست می‌یابد، همچون فرشته وحی و فرستاده یهوه می‌شود، که همه چیز را می‌فهمد،^۶ و عمری طولانی به او داده می‌شود.^۷

۱. ارمیا ۱۸:۲۲، ۵:۳۴؛ آفرینش ۱:۴۰ و اشعیا ۱۸:۲۲.

۲. مزامیر ۷:۲ و ۱۲؛ ۸۹-۲۷-۸.

۳. اول سموئیل ۱۰:۱۰؛ ۶:۱۰، ۱۱:۶ و ۱۶:۱۳.

۴. اول سموئیل ۱۶:۱۶.

۵. اول پادشاهان ۱:۳۱.

۶. دوم سموئیل ۱۷:۱۴.

۷. لاویان ۸: ۱۰-۲ و اول پادشاهان ۱۶:۱۹.

شخصیت داوود در تاریخ قوم اسرائیل و نهاد شاهی، بسیار تعیین کننده است. با اوست که دیدگاه منفی بخش سنت‌گرای قوم به نهاد شاهی تغییر می‌کند و از آن پس این نهاد به مثابه امری دینی - قومی و مقدس به شمار می‌رود. پس از آن، همواره در تاریخ پادشاهی قوم اسرائیل، عملکرد و شخصیت پادشاهان با معیار داوود سنجیده می‌شد. شخص و دوره او تبدیل به شخصیت و دوره آرمانی قوم اسرائیل گشت؛ به گونه‌ای که پادشاه آرمانی اسرائیلیان، مسیحا، می‌بایست از نسل داوود می‌بود و نجاتی که او می‌آورد، احیای پادشاهی داوود بود.

پیش از افول اقتدار پادشاهی داوودی که پس از مرگ پسرش سلیمان رخ داد، پیامبران عهد عتیق وعده جاودانه بودن این پادشاهی را در نسل داوود می‌دهند؛ پادشاهی‌ای که خداوند حافظ آن بود و حتی اگر جانشینان داوود مرتکب گناه می‌شدند، تنها توسط یهوه مجازات می‌شدند، اما لطف خداوند از پادشاه دور نمی‌شد و پادشاهی برخلاف مورد شاتول به نسل دیگری منتقل نمی‌گردید^۱ در کتاب مزامیر، از زبان خدا گفته می‌شود:

او (داوود) مرا پدر خود و خدا و صخره نجات خویش خواهد خواند. من نیز با او چون نخست‌زاده خویش، رفتار خواهم کرد و او را برتر از تمام پادشاهان جهان خواهم ساخت. رحمت خود را هرگز از او دریغ نخواهم داشت؛ زیرا عهد من با او عهدی دائمی می‌باشد. نسل او را تا ابد باقی خواهم گذاشت و سلطنت او جاودانی خواهد بود.^۲

مسیحا، در این مرحله از تاریخ قوم اسرائیل، نه آن منجی منتظر دوره‌های بعد، بلکه آن پادشاهی است که به نام یهوه تدهین می‌شود و با او عهد می‌بندد که در خدمت وی و قوم‌اش باشد و نجاتی را که عبارت از حاکمیت قوم اسرائیل بر سرزمین تحت تصرف‌اش، و صلح و فراوانی همراه با یهوه‌پرستی است، تداوم بخشد. در دوره وفور نعمت، انتظار قوم می‌تواند تداوم آن باشد، نه آمدن یک نجات بخش.

مسیحا، احیاگر اسرائیل

مفهوم پادشاهی در اسرائیل همواره با آینده در ارتباط بوده است؛ زیرا هرگز به‌طور کامل تحقق نیافته است. بنا بر برخی اقوال نبوی، این آرمان وقتی به تحقق کامل می‌رسد که شاه به یهوه وفادار می‌بود و مطابق فرامین او حرکت می‌کرد.^۳ هنگام

۲. مزامیر ۸۹: ۲۶-۹.

۱. دوم سمونیل ۷: ۱۲-۶.

۳. مزامیر ۱۸: ۲۱-۷، ۸۹: ۳۱-۵ و ۱۲: ۱۳۲.

تاج‌گذاری‌ها و جشن‌ها، یا هنگام جنگ‌ها و سختی‌ها، انبیای حاضر در مراسم، وعده آینده پربرکت، قدرت و احترامی را که شایسته پسر یهوه باشد، به او می‌دادند.^۱ خود پادشاه نیز، به یهوه وعده می‌داد که مطابق میل و دستورات او عمل می‌کند.^۲ اما این وعده‌های دو جانبه تحقق نمی‌یافت. ناخرسندی نویسندگان یا نویسندگان کتاب‌های اول و دوم پادشاهان از شاهان، اسرائیلی و نیز شکوه انبیای اسرائیلی از قوم و پادشاهان، دلیلی است بر عدم تحقق این وعده‌ها. پس از سلیمان، پادشاهی متحد اسرائیلی بر اثر اختلاف، به دو پادشاهی یهودا و اسرائیل تقسیم گشت و قدرت گذشته خود را از دست داد. ضعف‌های درونی ناشی از چندپارگی سران قوم اسرائیل در دین‌داری و سیاست ورزی، و نیز فشارهای بیرونی پادشاهی‌های مصر و خاورمیانه باستان موجب گردید که تحقق آن وعده‌ها به آینده موکول گردد. از این دوره است که قوم اسرائیل در حسرت پادشاهی داوودی، به انتظار احیای آن در آینده نشست، و آینده‌گرایی مبتنی بر احیای اسرائیل، همراه اعتقاد به ظهور شاهی آرمانی از نسل داوود شکل گرفت.^۳

۱. احیای اسرائیل (و نه فرجام‌شناسی)

صرف نظر از داده‌های متون بین‌العهدین، عهد جدید و مثل آن، اگر بخواهیم به عهد عتیق و داده‌های تاریخی بسنده کنیم، فرجام‌شناسی به معنای دقیق کلمه در قوم اسرائیل آن دوره وجود نداشته است. دوره ظهور این عقیده در یهودیت، دوره نزدیک به ظهور عیسی (ع) است، حتی در آن دوره نیز، فرقه صدوقیان منکر رستاخیز مردگان و بقای نفس بودند.^۴ برخی انبیای اسرائیلی توقع احیای اسرائیل را داشتند، اما این، به فرجام‌شناسی مربوط نبود. نتیجه مطالعات انتقادی درباره عهد عتیق نشان می‌دهد که در دوره پیشا-نبوی، فرجام‌شناسی وجود نداشته است، و انبیای اولیه نیز، فاقد چنین چیزی بودند. بنابراین، مفهوم فرجام‌شناسی مسلماً در تاریخ یهود، امری متأخر است؛ زیرا: اول قومی که دارای نوعی فرجام‌شناسی بودند، ایرانیان بودند که تأثیرشان بر دین و فرهنگ شرق تا قبل از قرن ششم قبل از میلاد شروع نشده بود.^۵

۲. همان، ۱۰۱.

۱. همان، ۲ و ۱۱۰ و ۱۳۲: ۲۰.

3. Küng, *Das Judentum: die Religiöse Situation der Zeit*, p.106.

۴. متی ۲۲: ۲۳؛ مرقس ۲۲: ۱۸؛ لوقا ۲۰: ۲۷ و اعمال رسولان ۲۳: ۸.

5. Mowinckel, *He That Cometh*, p.123.

کسانی همانند بولتمان، که پدیدار شدن فرجام‌شناسی را در تاریخ اسرائیل، نتیجه طبیعی عدم وفاداری قوم به مفاد عهد و موکول شدن آن به آینده می‌دانند؛^۱ اولاً، فرجام‌شناسی را به معنای عام مطالعه یا اعتقاد به امور فرجامین می‌گیرند، که نوع اسرائیلی احیای معجزه‌آسای پادشاهی داوودی را نیز، در بر می‌گیرد. ثانیاً، با تأثیر یک نیروی خارجی در ظهور فرجام‌شناسی به معنای خاص کلمه منافاتی ندارد، و خود بولتمان نیز، بر این تأثیر اذعان دارد.^۲

سخن از «روز یهوه» در نبوت انبیایی همچون عاموس (۱۸:۵) را که ویرانی اسرائیل و «داوری یهوه» علیه آنان را پیش‌گویی می‌کند نباید به معنای فرجام‌شناسی فهم کرد. داوری در این جا به معنای سخت‌گیری علیه اسرائیل و واگذاری شهرهایش به دشمنان است.^۳ روز یهوه، به معنای روز جلوه‌گری خداوند و قدرت اوست. گرچه از آتش^۴ ویرانی اسرائیل بر اثر لرزه شدید^۵ و مثل آن سخن می‌رود، اما در نهایت تصویر کلی مربوط به ویرانی و سپس نجات قوم اسرائیل، تصویری این‌جهانی است؛ زیرا از احیای دوباره پادشاهی داوودی،^۶ فراوانی محصول و بسیاری غلات^۷ و تصرف دوباره سرزمین موعود^۸ سخن می‌رود. ایده «بقیه» قوم که اشعیا مطرح می‌سازد، نشان از باقی ماندن یک عده از گذشته و ادامه حیات‌شان در آینده است.^۹ ارمیا نیز ادامه حیات قوم پس از تبعید را در همین جهان تاریخی مطرح می‌سازد (ارمیا ۱۶:۱۵).

مهم‌ترین ویژگی‌های باور اسرائیلی به آینده نیک را می‌توان چنین بر شمرد: نجات ملی و سیاسی اسرائیل،^{۱۰} احیای پادشاهی داوودی،^{۱۱} اتحاد دو پادشاهی یهودا و اسرائیل،^{۱۲} نابودی قدرت‌های غیر اسرائیلی،^{۱۳} بازگشت اسرائیلی‌های آواره و دور از وطن به سرزمین اسرائیل،^{۱۴} احیای دینی و اخلاقی قوم،^{۱۵} باروری انسان‌ها، احشام و زمین،^{۱۶}

1. Bultmann. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, p.41.

2. Ibid, p.86.

۳. عاموس ۶: ۸
 ۴. همان، ۴:۷
 ۵. همان، ۸:۸
 ۶. همان، ۱۱:۹
 ۷. همان، ۱۳:۹
 ۸. همان، ۹: ۱۱-۵
 ۹. اشعیا ۳:۷، ۲۱:۱۰
 ۱۰. اشعیا ۱۱:۱۱؛ ارمیا ۱۸:۳، ۲۷:۳۱ و حزقیال ۳۷: ۱۵-۲۲
 ۱۱. اشعیا، فصل ۱۳-۲۳ و ارمیا، فصول ۴۹-۵۱
 ۱۲. همان
 ۱۳. اشعیا ۴۳: ۵، ۲۰: ۴۸ و ارمیا ۱۸: ۳ و ۳: ۲۳ و ۱۲: ۷
 ۱۴. اشعیا، ۱: ۳، ۲: ۳۰، ۳: ۱، ۱۱: ۳، ۶: ۱ و حزقیال ۱۴: ۱-۱۱
 ۱۵. اشعیا ۲۰: ۴۴؛ ارمیا ۱۶: ۳، ۲۷: ۳۱؛ میکاه ۷: ۴ و زکریا ۴: ۸

تغییر طبع حیوانات وحشی،^۱ احیاء و پرشکوه‌شدن اورشلیم به مثابه مرکز دینی و سیاسی عالم،^۲ رجوع مردمان از سرزمین‌های دیگر به اورشلیم برای ابراز وفاداری و تبعیت از خدای اسرائیل، پادشاه صهیون^۳ و بستن عهدی جدید.^۴

تمایز نهادن میان جنبه‌های استعاری یا شعرگونه و جنبه‌های حقیقی نبوت‌هایی، از نوع اشعیای دوم و حلقه وابسته به او کار آسانی نیست. گرچه از صلحی همیشگی، پایان رنج و بلا و حتی آفرینش جدید زمین^۵ سخن به میان می‌آید، لیکن اینکه در آینده پس از نجات، ممکن است دشمنان احتمالی اسرائیل به آن حمله کنند، ولی ناکام بمانند،^۶ حکایت از این جهانی بودن این نجات دارد. بنابراین «عنصر ملی و این جهانی، مرکز امید ناظر به آینده، در سراسر دوره عهد عتیق باقی می‌ماند؛ یعنی حکم‌رانی شاهانه خداوند بر روی زمین از طریق تفوق جهانی اسرائیل و حاکم داوودی آن».^۷

با این حال، باید اذعان کرد که اشعیای دوم نبوتی را آغازید که منجر به فرجام‌شناسی شد. آنچه را که او تبلیغ می‌کرد، نجات سیاسی، دینی و اخلاقی قوم اسرائیل به دست یهوه بود؛ اما بیان او بر حسب مفاهیم و اصطلاحاتی بود که در نهایت آن احیا را از واقعیت زمینی جدا کرد و به عالم الوهی و معجزات بالا برد. این امر سرانجام به فرجام‌شناسی منجر شد، اما نه در دوران اشعیای دوم،^۸ او هنوز، توقع داشت نجات مورد نظرش با پیروزی کوروش پارسی تحقق یابد. کوروشی که گرچه به خواست و تأیید یهوه برخاسته بود و توسط اشعیا «مسیحا»، تدهین شده و یهوه لقب یافته بود،^۹ اما دین خودش را داشت، نه دین اسرائیل را. علاوه بر این، نبوت‌های زکریا و حجی، که در دوره پس از اشعیا و بازگشت به اسرائیل نبوت می‌کردند، گویای آن است که این دو نبی، تا چه اندازه نجات مورد توقع خویش را این جهانی و سیاسی-ملی می‌دیدند. در نظر این دو نبی، زروبابل، یک اسرائیلی از نسل داوود، که توسط داریوش پارسی به عنوان حاکم یهودا به اورشلیم فرستاده شد، همان پادشاه آرمانی و مسیحای اسرائیلی بود.^{۱۰}

۲. اشعیا ۴۹: ۱۶-۹، ۳: ۵۱ و زکریا ۱۴: ۱۵، ۲۳.

۱. اشعیا ۴: ۲ و میکاه ۵: ۹.

۳. اشعیا ۴۵: ۱۴ و ۲۳، ۳: ۶۰، ۲۳: ۲۴ و ارمیا ۱۷: ۳۰.

۵. اشعیا ۱۷: ۶۵، ۲۲: ۶۶.

۴. اشعیا ۳: ۴ و ارمیا ۳۱: ۳۱.

۶. اشعیا ۵۴: ۱۴-۷.

7. Mowinckel, *He That Cometh*, p.148-9.

8. *Ibid*, p.262.

۱۰. زکریا ۸: ۳، ۱۳: ۶ و حجی ۲: ۲۳.

۹. اشعیا ۱: ۴۵.

آنان منتظر یک دگرگونی خارق‌العاده در خاورمیانه، با دخالت یهوه بودند. گرچه این دگرگونی معجزه‌آسا و خارق‌العاده است، اما فرجام‌شناسی محسوب نمی‌شود. توصیف زکریا از «روز یهوه» که «در آن روز، خورشید، ماه و ستارگان دیگر نور نخواهند داد، ولی همه جا روشن خواهد بود»^۱ واجد برخی ویژگی‌های خارق‌العاده‌ای، همانند ایستادن خدا بر روی کوه زیتون و دو نیم شدن آن است،^۲ اما این روز، در ادامه روزهای تاریخی این جهانی قرار دارد، حاکم اورشلیم زروبابلی خواهد بود که از پارس به اورشلیم آمده است، و افراد باقی‌مانده از دشمنان اسرائیل «هر ساله به اورشلیم خواهند آمد تا یهوه، پادشاه جهان، را بپرستند و جشنی برای شکرگزاری‌اش برگزار نمایند»^۳ «روز یهوه»، شروع نجاتی همیشگی است، اما شروع جهان دیگری همراه با رستاخیز مردگان و ماندن آن نیست. انتظار می‌رفت که زروبابل، اولین پادشاه از سلسله احیا شده داوودی باشد که برای همیشه تداوم بیابد. او یگانه منجی آخرالزمانی در آستانه پایان تاریخ نبود. این مفهوم در دوره‌های بعد است که ظهور می‌کند. این شواهد نشان می‌دهد که برخی اشارات نادر، در کتاب‌های انبیای عهد عتیق به فرجام‌شناسی و رستاخیز مردگان - (مثلاً/شعیا ۲۶: ۱۹) - از افزوده‌های دوره‌های متأخر و یا باوری غیر مسلط و غیر رایج در دوره خودشان بوده است.

۲. مسیحا: آرمان - شاه ملی

بنابراین، نجاتی که از مسیحای داوودی توقع می‌رفت، نجات ملی - سیاسی این جهانی بود. برخی دانشمندان عهد عتیق برآنند که لفظ «مسیحا» را، نباید برای چنین نجاتی به کار برد؛ زیرا این لفظ برای مفهوم نجات فرجام‌شناختی متأخر کاربرد دارد،^۴ به خصوص که در عهد عتیق نیز، از آن نجات بخش با عنوان «مسیحا» یاد نشده است. این عده از عنوان «پادشاه آرمانی» یا «آرمان - شاه» برای اشاره به چنین چهره‌ای استفاده می‌کنند. لیکن به نظر می‌رسد، همان‌گونه که لفظ «مسیحا» در عهد عتیق برای پادشاهان اسرائیل باستان، کاربرد دارد، به کارگرفتن آن برای پادشاه آرمانی سیاسی - ملی آینده نیز، بدون اشکال باشد. برای منجی فرجام‌شناختی، می‌توان همانند متون بین‌العهدینی از لفظ «مسیحا» اما با ویژگی‌های معناشناختی نو، یا بهتر از آن، از لفظ «پسر انسان» استفاده کرد (که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت).

۲. همان، ۴: ۱۴.

۱. زکریا ۱۴: ۶.

۳. زکریا ۱۴: ۱۶.

در عهد عتیق، مسیحا همواره از «شاخه داوود» است^۱ حتی گاهی، نام او داوود ذکر شده است^۲ این، نه به معنای زنده شدن دوباره داوود، بلکه به معنای تداوم حیات او در نسل شاهانه‌اش بود^۳ حکومت مسیحا، همانند حکومت داوود، بسط می‌یابد؛ حتی گاهی سخن از سلطنتی می‌رود که «از دریا تا دریا و از رود تا اقصای زمین»^۴ گسترش دارد، لیکن، این سبک بیان، در نظر برخی عالمان عهد عتیق، سبکی بود برگرفته از بابلیان برای تعبیر عظمت پادشاهی.^۵

در مقابل ضعف دینی و اخلاقی پادشاهان وقت اسرائیل، بر ویژگی‌های برجسته اخلاقی و دینی مسیحا تأکید می‌شد. او بر اساس عدالت حکم می‌کرد و داد ضعیفان را می‌ستاند.^۶ این پادشاه دین‌دار، کاهن مشروعی بود و به مثابه میانجی یهوه و قوم او عمل می‌نمود، و عهد جدیدی با تأسیس پادشاهی جدید، بین قوم و خدایش برقرار می‌شد.^۷ با وجود چنان منجی و میانجی‌ای، گناه و بی‌عدالتی دیگر وجود نخواهد داشت؛ زیرا «سرزمین از علم یهوه پر خواهد شد».^۸ علم موهبت‌شده از سوی یهوه و معرفت به او، برای آرمان-شاه آینده از ابزار و خصلت‌های مهمی به شمار می‌رفت که متأثر از خصایل انبیا بود.

این انبیا بودند که علم و آگاهی به خداوند را به مثابه لازمه اساسی نهاد شاهی، مجموع قوم و تک‌تک افراد آن، پیش نهادند؛ این ویژگی از انبیا گرفته شد و به مثابه یک خصلت اساسی لازم در تصویر پادشاه آینده در آمد.^۹

مسیحا، تدهین شده یهوه، کسی است که «روح یهوه بر او قرار می‌گیرد» و با کسب این فضیلت، تمام خصلت‌های لازم یک شاه آرمانی اسرائیل در او حاضر می‌شود: روح خداوند بر آن «شاخه» قرار خواهد گرفت، روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوت، روح شناخت یهوه و ترس از او.^{۱۰}

بنابراین، او بیش از یک انسان عادی است و می‌تواند قهرمان الهی نامیده شود. او صاحب عنوان «مشیر»، «حاکم شگفت‌انگیز»^{۱۱} و «امیر صلح (= سلام)» است.^{۱۲} شرح

۱. اشعیا ۱:۱۱ و ۱۰، ۶:۹، ۵:۱۶؛ میکاه ۱:۵ و ارمیا ۲۵:۱۷.

۲. ارمیا ۹:۳۰؛ حزقیال ۲۳:۳۴.

3. Ibid, p.163.

۴. زکریا ۱۰:۹ و مزامیر ۸:۷۲.

5. Ibid, p.178.

۶. اشعیا ۶:۹، ۵:۱۱-۳ و ارمیا ۴:۲۳، ۱۵:۳۳.

۸. اشعیا ۹:۱۱.

۷. ارمیا ۲۱:۳۵.

9. Mowinckel, *He That Cometh*, p.181

۱۱. اشعیا ۵:۹.

۱۰. اشعیا ۲:۱۱.

۱۲. میکاه ۴:۵.

سعادت مادی بر آمده از برکت درونی شخص پادشاه را، می‌توان در کتاب حزقیال به خوبی مشاهده کرد:

شبانی بر ایشان خواهم گماشت، بندهام داوود را، تا ایشان را بچرانند... و من یهوه خدای ایشان خواهم بود... من با ایشان عهد صلح می‌بندم، حیوانات وحشی را از سرزمین آنها بیرون می‌رانم، تا بتوانند حتی در بیابان با امنیت زندگی کنند و در جنگل بخوابند و...^۱

اندیشه اساسی در آینده‌گرایی^۲ یا امید ناظر به آینده اسرائیل، پادشاهی یهوه است، و سایر مفاهیم برگرد این مفهوم مرکزی، سازمان می‌یابند. موعظه «پادشاهی خداوند» توسط یحیی معمدان(ع) و عیسی(ع) نشان آن است که در آن دوره نیز، این مفهوم در میان یهود، همچنان از محوریت برخوردار بود. گرچه در دوره‌های متأخر یهود، پادشاهی مسیحا امری علی‌حده و به مثابه پیش‌درآمدی بر پادشاهی خداوند محسوب می‌شود، اما در دوره اولیه شکل‌گیری این باور، پادشاهی یهوه بر همه چیز چیرگی داشت. مسیحا، در حکم ابزار یهوه برای نجات‌بخشی و اعمال حاکمیت بود، به همین دلیل نیز برای اشعیای دوم، مسیحا خواندن کوروش مستلزم تناقض نبود. در حالی که پادشاه آینده بیشتر خصلت سیاسی دارد، اما پادشاهی دینی است. تأسیس معجزه‌آسای پادشاهی نیز، بر همین اساس است؛ پادشاهی فعل خداست.^۳ بنابراین، در نظر نویسندگان عهد عتیق، تقابلی بین پادشاهی یهوه و پادشاهی مسیحا وجود ندارد. تأکید بر مسیحا در جایی است که بر جنبه سیاسی نجات تأکید می‌گردد؛ اما هر چه بر جنبه دینی بیشتر تأکید می‌شود، پادشاهی یهوه نیز، مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد. در نبوت زکریا، یهوه به زروبابل می‌گوید: «نه به قدرت و نه به قوت (یعنی نیروی انسان) بلکه با روح من».^۴ نقش مسیحا، اولاً پس از تأسیس پادشاهی شروع می‌شود و ثانیاً، در آن مرحله نیز، بیشتر حضوری سمبلیک، برای او تعریف می‌شود، و عمل فعالانه، همچنان از آن خود یهوه است. به‌رغم حضور یک شاه منجی انسانی، نجات و منجی‌باوری یهودی را می‌توان، دست کم در این مرحله، همچنان منجی‌باوری توحیدی یا غیر شخصی نامید.

۱. حزقیال ۲۷:۲۳-۲۴.

۲. futurism

۳. Bultmann. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, p.82.

۴. زکریا ۴:۶.

منجی فرجام‌شناخت

بنا بر گزارش اناجیل، عیسی (ع) در جلسه محاکمه‌اش به دست رهبران یهود، در پاسخ به پرسش کاهن اعظم، که از او پرسید: «آیا تو مسیحا هستی؟» گفت: «آری، و یک روز مرا خواهید دید که در دست راست خدا، نشسته بر ابرهای آسمان به زمین باز می‌گردم.»^۱ این پاسخ کوتاه، بیان‌گر نحوه تلقی یهود متأخر، از مسیحا و نوع نجات اوست و نشان می‌دهد که در این تلقی، منجی منتظر اسرائیل تا چه میزان آسمانی‌تر و الوهی‌تر شده است. گرچه نجات سیاسی - دینی قوم یهود، همچنان مورد انتظار است، اما این امر در ضمن نجاتی جهانی و فرجام‌شناختی صورت می‌پذیرد، و نجات‌بخش نیز معمولاً عنوان جدید «پسر انسان» را به خود گرفته است؛ گرچه لفظ «مسیحا» همچنان کاربرد دارد. عیسی (ع) نیز، مطابق گزارش اناجیل، از عنوان «پسر انسان» به جای «مسیحا» استفاده می‌کرد.

۱. از آینده‌گرایی به فرجام‌شناسی

گفته‌اند که آینده‌گرایی یا امید ناظر به آینده اسرائیلی، هنگامی تبدیل به فرجام‌شناسی به معنی دقیق کلمه شد که با ثنویت گره خورد. ثنویت در اینجا، به معنای اعتقاد به دو عصر و دو قلمرو است: «این عصر» و «عصری که خواهد آمد». عصر و قلمرو حاضر در سیطره نیروهای شر و شیطانی است که دشمنان خداوند هستند. یهودیت متقدم، با این دوگانه انگاری کیهانی ناآشنا بود. آنان گرچه نیروهای شر را می‌شناختند، ولی در نظرشان، آنها همان قدرت‌های بزرگ غیر اسرائیلی بودند که بر یهودیان حکم می‌راندند؛ اما در یهودیت متأخر این دشمنان زمینی جلوه‌های یک شر اصلی کیهانی با نام‌های ساطان (شیطان) بلیعَل^۲ و مثل آن شدند. عصر آینده با عصر حاضر به کلی متفاوت است. در آن دوره خداوند بر حاکمیت شیطان غلبه می‌کند.^۳ همه نیروها یا، به تعبیر زرتشتی، دیوهایش را نابود می‌سازد، همه گناهان و گناه‌کاران را، از بین می‌برد، رنج و بدبختی را پایان می‌بخشد و پادشاهی بهشتی - آسمانی‌اش را تأسیس می‌کند. اسرائیلیان و یا پرهیزگاران به عنوان پاداش، به سعادت و خوش‌بختی می‌رسند، و در روی زمینی که از نو آفریده شده و یا در قلمروی برتر (بهشت یا آسمان) سکنا می‌گزینند.^۴

۱. متی ۲۶:۶۴.

۲. این لفظ مرکب از سه بخش است: «ب»، «لی»، «یعل»، و در مجموع، به معنای «بی‌ارزش» است. در آغاز «بلیعَل» مفهوم عامی بوده که بارها برای امور مختلف، حتی انسان به کار رفته است.

3. Bousset, *Die Religion Des Judentums Im Neutestamentlichen Zeitalter*, p.288.

4. Ibid, p.324.

بنابراین، آنچه بعدها شکل گرفت می‌تواند متمایز از امید به احیای دوره اولیه باشد؛ در این جا با چیزی مواجه‌ایم، که می‌توان نام «فرجام‌شناسی» بر آن نهاد.^۱ مطابق سخن مور: برای انتظام (دادن به داده‌ها) می‌توانیم بین شکل ملی انتظار، برای فرارسیدن عصر طلایی برای قوم یهود، و آنچه به دلیل نبود یک واژه مناسب می‌توان آن را، شکل فرجام‌شناختی نامید، تمایز نهیم. فرجام‌شناسی (در اینجا) به معنای فاجعه پایانی در عالم حاضر، و قرار گرفتن آن در حالت یک جهان نو است، و از آنجا که ورای تجربه انسان از طبیعت است، می‌توانیم آن را فراطبیعی بنامیم. البته باید توجه شود که در دوره ما این دو به وضوح از یکدیگر متمایز نشده‌اند، بلکه در یکدیگر تنیده و همانند لبه‌های دو ابر در هم پوشیده با هم آمیخته شده‌اند.^۲

منجی‌باوری فرجام‌شناختی، به‌طور عمده در کتاب‌های آپوکریفایی و سوداپیگرافایی یهودی، مربوط به بین‌العهدین و اوایل دوره مسیحیت ضبط شده است. در این آثار، مفاهیمی، همچون رستاخیز مردگان، داوری، پادشاهی برگزیدگان، پادشاهی خداوند، پسر انسان، فرزندان نور و ظلمت، نبرد نهایی خیر و شر، پاداش و جزا، بهشت و جهنم و... به چشم می‌خورد. جهان حاضر گذرا و محکوم به فناست و جهان دیگر ابدی است،^۳ و حیات، نور، سعادت، خوش‌بختی و صلح را به ارمغان می‌آورد. در پایان جهان حاضر گناه، فساد، ظلم و کژی به اوج خود می‌رسد و طبیعت نیز، دچار بی‌نظمی و ویرانی می‌شود.^۴ میان مردم جنگ و نزاع پیش می‌آید.^۵

با شروع عصر جدید، جهان نوی نیز، آفریده می‌شود. یهودیت متأخر سخن اشعیای دوم درباره خلق زمینی نو را کاملاً تحت‌اللفظی فهم کرد و کژفهمی از اعتقادشان به ویرانی جهان حاضر در پایان، به‌وسیله آتش آشکار است،^۶ همراه این اعتقاد، باور به تحقق یک طوفان که تنها درست‌کاران از آن جان سالم به در می‌برند نیز، وجود دارد.^۷ حیات نو یهودی، بر خلاف نوع گنوسی و یونانی آن، صرفاً حیاتی روحانی نیست، بلکه جنبه طبیعی و فیزیکی نیز، دارد. در واقع جهان نو، نمونه‌ای از جهان پیش از دوره گناه است.

1. Küng, *Das Judentum: die religiöse Situation der Zeit*, p.163.

2. Moore, *Judaism in The First Centuries of The Christian Era The Age of the Tannaim*, p.323.

۳. اخنوخ ۶:۶۶؛ دوم باروک ۱۲ و ۲۱:۶۴ و دانیال ۷:۲، ۲۲:۴.

۴. دوم باروک ۲۷، ۱:۳۲؛ اول اخنوخ ۲:۵۳ و جویلیس ۱۸:۲۳.

۵. دوم باروک ۳:۲۵، ۳۲:۴۸، ۲:۷۰؛ اول اخنوخ ۲:۱۱۰ و چهارم عزرا ۵:۱-۵.

۶. سیبیلین ۱۷۲:۴، ۱۵۵:۵ و عروج موسی ۱۶:۱۰.

7. Mowinckel, *He That Cometh*, p.275.

مفهوم «داوری یهوه» از دوره عهد عتیق وجود داشت و به معنای اقدام یهوه علیه دشمنان قوم اسرائیل فهم می‌شد؛ اما در دوره متأخر، به یک فرآیند قضاوت و اقامه محکمه معنا شد که در آن درباره اعمال انسان‌ها، اعم از درست‌کاران و گناه‌کاران، قضاوت می‌شد.^۱ این عقیده، از اواخر عهد عتیق شروع شد؛^۲ اما به نحوی روشن و متمایز، از ویژگی‌های دوره متأخر می‌باشد و مخالفت صدوقیان با آن نشانه بیگانه بودن آن است. پس از رستاخیز مردگان و اتمام داوری، درست‌کاران وارد حیات ابدی می‌شوند؛ حیاتی که برای توصیف آن تا حد زیادی از اوصاف حیات مادی مطلوب، بهره برده می‌شود.^۳ درست‌کاران و برگزیدگان در پادشاهی خداوند، جایی که هیچ نوع گناهی وجود ندارد شرکت می‌جویند؛ لیکن نیروهای شر از همه نوع، محکوم به عذاب ابدی در گهیم (=جهنم) می‌شوند که در اصل نام دره‌ای در اورشلیم بود؛^۴ اما بعدها صورتی کیهانی گرفت.^۵

به نظر بسیاری از دانشمندان، پدید آمدن جهان‌بینی دوگانه هانگاران و فرجام‌شناسی متناسب با آن در تاریخ یهود، حاصل تأثیر دین ایرانی در دوره تبعید بابلی و پس از آن بود. ظهور و بروز فرجام‌شناسی، آسمانی شدن منجی، مرحله‌ای دیدن تاریخ در مراحل معمولاً هزارساله، نبرد پایانی خیر و شر و پیروزی نهایی خیر، آشکارا پس از تبعید قوم اسرائیل به بابل و برخورد با مردمان دارای این باورها رخ می‌دهد.^۶ مولتن معتقد است: یکی از زمینه‌های مناسب برای کشف تأثیر واقعی دین ایرانی، در آخرالزمان باوری^۷ قرار دارد. زرتشت، واقعاً اولین متفکر آخرالزمان باور بود.^۸

اما، به‌رغم همین‌که این دیدگاه تاریخی، باید گفت اصولاً جهان‌بینی یهودی هیچ‌گاه، به مفهومی که جهان‌بینی زرتشتی هست دوگانه انگار نبوده است؛ شیطان در یهودیت، وجود مستقلی که مانند اهریمن زرتشتی فاعل و موجد همه پدیده‌های شر باشد، نیست، و آن مفهوم از شر کیهانی و تاریخی که در یهودیت پدید آمد، برخلاف همتای زرتشتی و ایرانی خود، به دوگانه انگاری کیهان‌شناختی خارج از سیطره توحیدی یهوه،

۱. اول اخنوخ ۱۰:۱۲-۱۲:۶، ۴:۲۲؛ دوم اخنوخ ۱:۷، ۱۲:۴۰ و حکمت سلیمان ۱۳:۳ و ۱۷.

۲. دانیال ۲:۱۲ و ۱۳.

۳. دانیال ۲:۱۲؛ اول اخنوخ ۴:۳۷، ۹:۴۰ و دوم مکابی ۹:۷، ۱۴ و ۲۶.

۴. دوم پادشاهان ۱۰:۲۳؛ ارمیا ۳۱:۷.

۵. اول اخنوخ ۱۵:۹۱؛ دوم اخنوخ ۹ و دوم باروک ۱۲:۴.

6. Bousset, *Die Religion Des Judentums Im Neutestamentlichen Zeitalter*, p.548.

7. apocalypse

8. Moulton 1972, p.328.

نینجامیده است. بلکه جهان‌بینی یهودی حتی پس از دوران اسارت بابلی تاکنون به شدت توحیدی باقی مانده و شیطان در آن مخلوقی از مخلوقات یهوه دانسته می‌شود. اگر بخواهیم هم‌دلانه‌تر با رویکرد تاریخی به ماجرا بنگریم، در نهایت، می‌شود گفت: وجود مفهوم عام شر در اندیشه یهودی، که با الفاظی مانند «ساطان» و «بلییعل» از آن تعبیر و بر دشمنان یهود اطلاق می‌کردند، کافی بوده تا در دور‌انهای بعد، به احتمال تحت تأثیر تفکر ایرانی، اندیشه متدینان را، به سوی یافتن منشأ واحد و مشخصی برای آن، البته در همان چارچوب جهان‌بینی توحیدی یهودی، سوق داده باشد.

بنابراین، هنوز ساده‌انگارانه است اگر بخواهیم بر پایه آن اساس نامطمئن، نتیجه بگیریم که فرجام‌شناسی و اندیشه منجی موعود یهودی یک‌سره مولود وام‌گیری فرهنگی و دینی جهان‌بینی دوگانه‌انگار، از قوم ایرانی است. گذشته از آنچه ذکر شد، تفاوت‌هایی که میان موعودباوری زرتشتی و یهودی است، ما را در پذیرش این نظر، که گویا به عنوان نظریه علمی نیز، مطرح است، به تردید می‌اندازد. از جمله اینکه، موعود جدید (فرجام‌شناختی) یهودی خلاف همتای زرتشتی خود، شخصیتی مشخص نیست، بلکه عنوان عامی است که در انتظار مصداق عینی خویش به سر می‌برد. همچنین این موعودباوری، خلاف موعودباوری زرتشتی، تا حدود زیادی ملی و قومی است و نیز، در زمره موعودباوری‌های دارای رسالت عمدتاً اجتماعی است. در حالی که در اندیشه زرتشتی، آنچه در پایان به دست ستوشینت محقق می‌شود، نه نجات و سروری قوم ایرانی، بلکه رهایش جهان از بند دروغ و مرگ و بی‌عدالتی، و نیز، پالایش معنوی همه آدمیان است.

۲. پسر انسان

واژه «پسر انسان»، در عبری (بن آدم) و در آرامی (بارناش) همانند زبان هم‌خانواده‌شان عربی (ابن آدم) در اصل به معنای یک فرد انسانی و قابل اطلاق بر همه آدمیان است. از گزارش *اناجیل*، برمی‌آید که عیسی (ع) از قبول عنوان «مسیحا» که معنایی سیاسی - نظامی داشت، پرهیز و از واژه «پسر انسان» استفاده می‌کرد؛ اما کاربرد این واژه، سابقه دیرینه‌ای در تاریخ یهود دارد. دست‌کم نویسنده کتاب *دانیال* (حدود ۱۵۰ الی ۲۰۰ ق.م) اول بار، این واژه را به معنای نجات‌شناختی و فرجام‌شناختی‌اش به کار برد. سخن عیسی (ع) در حضور کاهن اعظم یهود، در مورد نزول پسر انسان نشسته بر ابرهای آسمان، که پیش‌تر نقل شد، به مطالب کتاب *دانیال* در این باره اشاره دارد^۱ گرچه خود

نویسنده در ادامه، رؤیای مربوطه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند،^۱ که «کسی شبیه انسان» می‌تواند به معنای قوم اسرائیل (و نه شخص مسیحا) فهم شود؛ لیکن نحوه بیان رؤیا و نیز شواهد فراوان در متون آپوکریفایی نشان می‌دهد که یهودیت دو‌یست سال پیش از عیسی (ع) توقع ظهور یک چهرهٔ آسمانی را برای نجاتی فرجام‌شناختی داشت که البته نجات ملی، جنبه‌های سیاسی، دینی و اخلاقی قوم یهود را نیز، شامل می‌شود.

پسر انسان، همان مسیحای آسمانی شده است، با نام و کارکردهای جدید. به همین جهت/خنوخ^۲ و عزرا^۳ او را مسیحا می‌خوانند. او، «شاخه داوود» نیز نامیده شده است.^۴ نویسنده کتاب دوم باروک او را از قول خداوند «مسیحای من» و «بندهام مسیحا» نیز، می‌نامد.^۵ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در محافل آخرالزمان‌باور، برخی مفاهیم و تصورات، به مفهوم مسیحای ملی افزوده شد که یکی از مهم‌ترین آنها «پسر انسان» بود. خصلت فرجام‌شناختی پسر انسان ویژگی برجستهٔ اوست. دانیال، آمدن او را هم‌زمان با پایان امپراتوری کافران و شروع داوری خداوند می‌داند.^۶ وظیفه اصلی او فعالیت فرجام‌شناختی برای نجات درست‌کاران و محکومیت و نابودی گناه‌کاران است.^۷ او، علاوه بر آنکه چهره‌ای فرجام‌شناختی است، دارای وجود پیشین هم می‌باشد. خنوخ در مکاشفه مربوط به مشاهداتش از جایگاه درست‌کاران در آسمان، می‌گوید:

«در آنجا چشمانم برگزیدهٔ راستی و ایمان را دید، و من جایگاهش را در زیر بال‌های خداوند ارواح مشاهده کردم.»^۸

او پیش از خورشید و ستارگان آفریده شد.^۹ از پنهان داشته‌شدن او نزد خداوند ارواح^{۱۰} و از ظهور او در مقابل دیدگان برگزیدگان نیز^{۱۱} سخن رفته است.

پسر انسان در «داوری پایانی» صاحب نقش است. گاهی خود خداوند «داور» خوانده می‌شود؛^{۱۲} اما در عین حال، گفته می‌شود که پسر انسان همراه او می‌آید،^{۱۳} از این‌رو، شاید بتوان گفت که او از طرف خدا به داوری منصوب می‌شود:

و خداوند ارواح، (شخص) برگزیده را بر روی تخت جلال می‌نشاند و او همه کارهای مقدسان را در آسمان داوری می‌کند، و کردارشان بایستی در ترازو سنجش گردد.

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| ۱. همان، ۲۷:۷. | ۲. اول خنوخ ۱۰:۴۸، ۴:۵۲. |
| ۳. دوم عزرا ۳:۱۳. | ۴. اول خنوخ ۳۲:۱۲، ۲۹:۷، ۲۵:۱۳. |
| ۵. دوم باروک ۳:۲۹، ۱:۳۰. | ۶. دانیال ۱۲:۷-۱۳. |
| ۷. اول خنوخ ۱۰:۴۸-۲؛ دوم عزرا ۳۲:۱۲. | ۸. همان، ۳:۳۹-۵. |
| ۹. همان، ۳:۴۸. | ۱۰. همان، ۶:۴۸. |
| ۱۱. همان، ۲:۳۸. | ۱۲. دانیال ۷ و دوم عزرا ۲۶:۷. |
| ۱۳. اول خنوخ ۱:۴۶. | |

داوری در اینجا، بر خلاف نوع نبوی، از یک ادبیات محکمه‌ای برخوردار است؛ مثلاً در محضر داور کسی حق ندارد یک کلمه سخن بگوید.^۱

نجات یافتن به دست پسر انسان، شرکت در پادشاهی او نیز، می‌باشد. گاهی از ابدی بودن پادشاهی‌اش سخن می‌رود.^۲ گاهی نیز، درباره موقت بودنش گفته می‌شود.^۳ اندیشه سلطنت ابدی او را می‌توان به معنای تداوم آن تا پایان تاریخ و یا اتصالش به پادشاهی ابدی خداوند فهم کرد. قلمرو پادشاهی او در یک جهان نوسازی شده است:

و من آسمان را دگرگون می‌سازم و آن را برکت و نور خواهم داد. و من زمین را دگرگون خواهم ساخت و آن را برکت خواهم داد. و من برگزیدگانم را بر روی آن سکنا خواهم داد؛ اما گناه‌کاران و شروران بر روی آن قدم نخواهند گذاشت.^۴ انسان نیز، همانند جهان نو می‌شود و همچون فرشتگان می‌گردد.^۵

از همین شرح مختصر و فشرده، آشکار می‌گردد که چگونه مفهوم «مسیحا»ی سیاسی - ملی عهد عتیق به چهره‌ای آسمانی، اما جهانی‌تر تغییر شکل می‌دهد. پسر انسان، شخصیتی در موازات مسیحا نیست، او همان مسیحا است که فوق انسانی‌تر شده است. نجات مسیحا نیز، نوعی نجات این جهانی با جنبه‌های سیاسی، دینی و اخلاقی بود، لیکن نجات پسر انسان با حفظ این جنبه‌ها، جنبه فرجام‌شناختی و کیهانی، به خود می‌گیرد. مسیحای دوره عهد عتیق دارای پادشاهی مستقل از پادشاهی یهوه نبود، لیکن مسیحای متأخر، (یا همان پسر انسان) حاکم دوره‌ای پیش از دوره پادشاهی خداوند است. در واقع پادشاهی او مقدمه و پیش درآمدی بر پادشاهی ابدی خداوند است. این دوره، بعدها در هزاره‌گرایی مسیحی به مدت هزار سال حکومت مسیح تبدیل شد.

دانشمندان یهودی‌شناس، معتقدند مفهوم پسر انسان نیز، همانند مفهوم فرجام‌شناختی، تحت تأثیر فرهنگ‌های شرق باستان بوده است. موینکل، با فهرست کردن ویژگی‌های پسر انسان از یک سو و ویژگی‌های انسان نخست فرهنگ‌های شرقی، همچون کیومرث در آیین زرتشتی از دیگر جهت، این تأثیر را نتیجه می‌گیرد،^۶ اتو نیز الگوبرداری مفهوم پسر انسان از مفهوم «فَرَوَشی» (= فروهر) دین ایرانی را، بسیار محتمل می‌داند.^۷ البته ادعای این دانشمندان به‌جز مشابهت بر دلیل دیگری استوار

۲. همان، ۶:۴۸، ۲:۴۹؛ دوم باروک ۳:۴۰

۴. دوم باروک ۱:۳۰

۱. همان، ۴:۴۹، ۳:۶۲

۳. دوم عزرا ۲۹:۷، دوم باروک ۳۹

۵. اول اخنوخ ۱:۴۸

6. Mowinckel, *He That Cometh*, p.436-427

7. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch*, p.342

نیست، و به‌طور منطقی اثبات این‌گونه دعاوی، علاوه بر توجیه تفاوت‌ها، مستلزم نفی همه نظریه‌ها و تبیین‌های دیگر درباره این همانندی‌هاست.

به هر روی، این موعودباوری تحول‌یافته یهودی دارای موعودی شخصی اما نامتعیین، و دارای فرقه الوهی، با رسالتی دینی - اجتماعی و البته عمدتاً اجتماعی، و هنوز قومی و ملی است. این موعودباوری دیگر، کاملاً به گذشته (احیای پادشاهی اسرائیل) نظر ندارد، بلکه به اموری، مانند نو کردن عالم می‌اندیشد. بنابراین، در سنخ موعودهای پایانی درآمده و کارکردی کیهانی نیز می‌یابد.

گونه‌های انتظار

از مطالب بخش‌های پیشین معلوم گشت که تلقی قوم اسرائیل از نجات و منجی در طی تاریخی طولانی دست‌خوش تحول و تغییر شد. این تکثر طولی در دوره نزدیک به ظهور مسیحیت و هم‌زمان با آن، به تکثر عرضی تبدیل می‌شود. به بیان دیگر، دوره شکل‌گیری منجی‌باوری یهودی را می‌توان به یک معنا تا نقطه تاریخی ظهور مسیحیت دانست؛ اما از این دوره به بعد، شاهد ظهور فرقه‌های مختلف یهودی، و به موازات آن تلقی‌های گوناگون از نحوه نجات مسیحایی و شخص مسیحا هستیم.

پس از ظهور مسیحیت و پیشرفت روزافزون آن، مراجع یهودی، بیش از گذشته در پی حفظ سنت کهن خود برآمدند و موضع جدلی - دفاعی آنان در مقابل رقیب مسیحی، باعث شد تا جریان اصلی دین یهودیت چهره‌ای محافظه‌کارانه از خود نشان دهد. نقد نهضت عیسی (ع) و دین مسیحیت از طرف عالمان یهودی، بیش، و پیش از هر چیز، ناظر به ادعای مسیحا بودن عیسی (ع) بود و نتیجه این کار نظریه‌پردازی و خودآگاهی بیشتر آنان در مسئله مسیحا‌شناسی را در پی داشت. به همین جهت، گرچه گاهی ویژگی‌های نسبتاً جدیدی پیرامون شخصیت مسیحا پدیدار می‌شد؛ اما تصویر اساسی شکل گرفته در دوره پیش از ظهور عیسی (ع) تا اندکی پس از آن، یعنی تصویر برآمده از عهد عتیق و برخی متون بین‌العهدین، همچنان ثابت ماند.

در مقابل سنت مسیحی، که بر نجات فردی درونی تأکید داشت، یهودیت نجات‌راه، همچنان یک امر عام تاریخی - اجتماعی می‌دانست. کلیسا، نجات به معنای یهودی آن را معادل دنیازدگی معرفی می‌کرد و در پی نجاتی متعالی‌تر بود؛ اما مراجع یهود ضمن آنکه این نوع نجات را پیشرفت نمی‌دانستند، بر همان معنای تاریخی - اجتماعی نجات تأکید می‌کردند. شولم می‌نویسد:

باز تفسیر وعده‌های نبوی کتاب مقدس و ارجاع آن به قلمرو درونی، که به نظر می‌رسید تا حد ممکن از مضامین آن نبوت‌ها فاصله گرفته است، همواره از نظر متفکران دینی یهودیت به مثابه یک تعبیر غیرمجاز از چیزی به شمار می‌رفت که در بهترین حالت به مثابه جنبه درونی رخدادی تلقی می‌شد که اساساً در جهان خارج تحقق می‌یافت، اما هرگز نمی‌توانست از خود آن رخداد ببرد و جدا افتد.^۱

برای ادامه بررسی مسیح‌شناسی یهودی، ناگزیر بایستی اشکال مختلف آن را، در فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی که در دوره‌های متأخر یهود پدید آمدند، مطالعه کرد. کلاوزنر، در یک تقسیم‌بندی، که به نظر می‌رسد به دو اثر یوسفوس (ژوزفوس)، به نام‌های جنگ‌های یهود و اعصار باستان استناد کند، فرقه‌های یهودی عصر عیسی (ع) را به چهار گروه تقسیم می‌کند.^۲ این گروه‌ها عبارتند از: انقلابیون (زیلوت‌ها) صدوقیان، اسنیان و فریسیان.

انقلابیون، بیش از همه گروه‌ها به نجات سیاسی - ملی قوم یهود اشتیاق نشان می‌دادند و تلاش می‌کردند تا آن را پیش بیندازند. صدوقیان، کاهنان شریک قدرت و متولیان معبد بودند و کمتر از دیگران به این موضوع علاقه نشان می‌دادند. اسنیان، جامعه‌ای کوچک و بریده از جامعه بزرگ‌تر یهودی بودند که به صورت اشتراکی و تحت قواعد سخت تقوایی زندگی می‌کردند و از همین راه نیز، انتظار منجی موعود یهود را می‌کشیدند. و بالاخره فریسیان، که همراه با پیروان و طرفداران خود، بخش عمده قوم یهود را در بر می‌گرفتند. آنان معلمان کنیسه‌ها بودند و می‌کوشیدند تا در عین اینکه باور به آمدن مسیحا و انتظار برای آن را ترویج کنند، از عمل‌گرایی افراطی انقلابیون بر حذر باشند.

در نوشتار حاضر، به جز فرقه صدوقیان، به منجی‌باوری سه فرقه دیگر با عنوان‌هایی عام‌تر می‌پردازیم، تا گرایش‌های مشابه در ادامه تاریخ یهودیت را نیز در برگیرند. فرقه صدوقیان از آنجا که حدوداً دویست سال قبل از میلاد شکل گرفت و در سال هفتاد میلادی همراه با ویرانی دوم معبد از بین رفت، و کم‌ترین علاقه را در میان فرقه‌های یهودی به مسیح‌باوری داشت، در اینجا بررسی نمی‌شود. همچنین رهیافت‌های دیگری به مسئله نجات و منجی در دوره‌های بعدتر یهودی شکل گرفتند که آنها نیز، به سه گرایش مذکور اضافه خواهد شد. نهضت یهودی - مسیحی اولیه می‌توانست به مثابه

1. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p.2.

2. Klausner, *Jesus of Nazareth: His life, Times and Teachings*, p.201.

گونه‌ای از مسیح‌باوری در چارچوب عام مسیح‌باوری یهودی قرار گیرد، لیکن از آنجا که این موضوع علی‌القاعده در منجی‌باوری مسیحی بررسی می‌گردد، در این نوشتار از تکرار آن پرهیز می‌شود. همچنین، ذکر این نکته ضروری است که رهیافت‌های مختلف ناظر به منجی‌باوری یهودی دارای هم‌پوشی و تداخل زمانی هستند، و به هیچ جریانی نمی‌توان به‌طور کامل زمان و ویژگی‌های خاصی را نسبت داد که جریان‌های دیگری واجد آن نباشد.

۱. گرایش ربانی: از شریعت‌گرایی تا انتظارهای مسیحایی

یهودیت ربانی، فرقه و یا به تعبیر بهتر، رهیافتی از یهودیت است که از عصر عیسی (ع)، و به‌خصوص از زمان ویرانی دوم معبد در سال هفتاد میلادی، تا عصر جدید، جریان غالب فرهنگ یهودی بوده است. نماینده اصلی این جریان در آن عصر، فرقه فریسیان بود که پس از فروپاشی صدوقیان و ویرانی معبد، رهبری دینی یهودیت در کنیسه‌ها را به دست گرفت. راز ماندگاری و تفوق یهودیت فریسی - ربانی در رواداری آنها به تفسیر و تأویل تورات بنا به مقتضیات زمان بود؛ بر خلاف صدوقیان که متن‌گرا بودند و تأویل تورات را جایز نمی‌شمردند. ماحصل اندیشه‌ورزی در احکام تورات، پدید آمدن یک سنت شفاهی طولانی بود، که به میثنا (به معنای دوباره، تورات دوم) یا تورات شفاهی شهرت یافت و در قرن دوم میلادی به صورت مکتوب درآمد. میثنا، هسته اولیه چیزی است که «تلمود» نام گرفت و به مثابه دایرةالمعارف فرهنگ دینی یهود درآمد.

مسیح‌باوری از ویژگی‌های یهودیت ربانی است که آن را، همواره در کنار باور به رستاخیز مردگان و روز داوری بیان داشته است؛ لیکن این باور در فضای تلمودی - ربانی به صورت یکی از جزییات یهودیت درآمد، و با تبعیت دقیق از شریعت موسوی مربوط گشت.^۱ مسیح‌باوری، گرچه بیرون از این جریان، هر از گاهی، منشأ عمل‌گرایی و نهضت‌های مسیحایی می‌شد؛ اما در درون سنت ربانی به ندرت چنین نهضتی دیده می‌شود.

در درون یهودیت ربانی، به مثابه یک پدیده اجتماعی و دینی، سه نوع نیرو در کارند...: محافظه‌کار، احیاط‌طلب و آرمان‌شهری (یوتوپایی).^۲

1. Küng, *The Messianic Idea in Judaism*, p.974.

2. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p.3.

نیروی محافظه کار در صدد حفظ آن چیزی است که در قالب سنت وجود دارد و در خطر است. احیاط‌طلب‌ها، در اندیشه احیای گذشته مطلوب‌اند، و آرمان‌شهریان حالتی از امور را قصد کرده‌اند که هرگز وجود نداشته و در واقع یک آینده آرمانی است.^۱

مسیح‌باوری حاصل تأثیر دو جریان احیاط‌طلب و یوتوپیاگ راست؛ اما گرایش محافظه کار که جریان غالب تلمود نیز، است، با همه اهمیتش، در اینجا نقش چندانی ندارد.

یهودیت ربانی، در اساس گرایشی شریعت‌گرا و حافظ سنت است و مسیح‌باوری در پس زمینه آن قرار دارد. بروز ناملايمات تاریخی و فشارهای سیاسی است که باعث می‌شود این باور، هر از گاهی به صور مختلفی همچون پیش‌گویی و تعیین زمان نجات مسیحایی، بیان ویژگی‌های عصر پیشامسیحا، صفات و ویژگی‌های شخص و عصر مسیحا، مدت زمان حکومت مسیحا، پیش‌آهنگ یا پیش‌آهنگان مسیحا و نیز ضد‌مسیحا و دشمنان دیگر او، و حتی به ندرت، به شکل حمایت از شبه‌مسیحیان بروز می‌کند. یکی از دلایلی که نشان می‌دهد شرایط تاریخی، موجب بروز اشتیاق‌های مسیح‌باورانه در سنت تلمودی - ربانی است، این است که به قول کلاوزنر «در حالی که از دوره قبل از ویرانی معبد (سال ۷۰م) هیچ نوع بیان مسیح‌باورانه‌ای در دست نیست؛ لیکن مقدار زیادی از این نوع سخنان مربوط به ویرانی معبد در دست است».^۲

شخصیت و نجات مسیحا در یهودیت ربانی، خصلت سیاسی و معنوی را توأمان داراست؛ لیکن به خصوص در دوره‌های اولیه، جنبه‌های سیاسی در پیش‌زمینه قرار داشت. حمایت عقیبا (ف. ۱۳۵م) یکی از مهم‌ترین عالمان یهودی دوره پس از نابودی دوم معبد، از قیام بارکوخبا (۱۳۲-۱۳۵م) و مسیحا انگاشتن او، نشان می‌دهد که تا آن زمان، هنوز جنبه سیاسی چهره مسیحا تفوق داشته است. همراهی دو جنبه معنوی و سیاسی نجات مسیحایی، به عقیده برخی عالمان، تا زمان پدید آمدن باور به مسیح‌های رزمی افرایمی ادامه داشت؛ لیکن از آن زمان به بعد، نقش مسیح‌های پیکارجو، بلاکش و میرنده را تحت تأثیر قیام بارکوخبا و ظهور مسیحیت به مسیح‌های افرایمی یا بن‌یوسف، و نقش مسیح‌های نجات‌بخش معنوی را به مسیح‌های داوودی دادند.^۳

۱. البته آرمان‌شهرگرایی الزاماً با این ویژگی ملازم نیست؛ زیرا کاملاً محتمل است جامعه و اوضاع آرمانی‌ای که قصد و آرزو می‌شود، صورتی از جامعه و اوضاع ایده‌آلی باشد که در گذشته تحقق داشته است؛ اما به هر حال این اصطلاح رایجی است که در این نوشتار به کار گرفته شده است.

2. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*, p.6.

3. Ibid, p.10, 12, 14.

به هر حال، نجات مسیحایی در سنت تلمودی چه با یک و چه با دو مسیحا باشد، دارای ویژگی سیاسی و معنوی توأمان است. اما به نسبت مسیحاباوری حلقه‌های آپوکریفایی، در اینجا چهره و نجات مسیحا به مراتب سیاسی و ملی‌تر است، و در مواردی که از چهره‌ای جهانی‌تر و معنوی‌تر مسیحا سخن می‌رود، تأثیر مسیحیت و جریان‌های باطن‌گرای یهودی آشکار است.

شرایط سخت دوران ویرانی دوم معبد، و به‌خصوص پس از شکست قیام بارکوخبا توسط هادریان رومی، زمینه‌ای برای یادآوری توصیف‌هایی شد که در منابع دینی اولیه برای به دوران پیش از ظهور مسیحا اشاره کرده بودند و به‌احتمال، گسترش و پرورش آن اخبار غیبی. بنا بر این پیش‌گویی‌ها، در آستانه ظهور مسیحا، گستاخی بیش از حد می‌شد، گرانی به حد اعلا می‌رسید، درخت تاک انگورش را می‌داد؛ اما با این حال انگور گران بود، مراکز تعلیم و تربیت به مراکز اعمال منافی عفت تبدیل می‌شد، شهر خلیل ویران می‌شد، مرز نشینان از شهری به شهر دیگر آواره می‌شدند، گناه و ارتکاب آن سبک گرفته می‌شد، پسر در برابر پدر، دختر در برابر مادر و عروس در برابر مادر شوهر می‌ایستاد، و قیافه‌ها شبیه سگ می‌شد.^۱ این احتمال را داده‌اند که نشانه‌هایی از این دست، واگویی تجربه گوینده یا گویندگان آن باشد؛ برای مثال، گوینده‌ی علایمی که در بالا ذکر شد، در پایان سخن‌اش می‌گوید: «... پس به کجا باید پناه ببریم؟ فقط به پدرمان در آسمان».^۲ به قول کلاوزنر: «از این جمله آخر آشکار می‌گردد که تمام مطالب آن مربوط به تجارب گوینده از وقایع معاصر است».^۳

همچنین از آنجا که این نبوت‌ها در دوران آزار و تعقیب یهودیان به دست هادریان رخ می‌داد، احتمال می‌رود سخن از تعطیلی آموزش تورات به مثابه ویژگی دوران پیش از ظهور مسیحا نیز، تحت تأثیر همان دوران بوده باشد که هادریان تعلیم و تعلم تورات را ممنوع ساخته و مجازات آن را مرگ قرار داده بود. اما این حقیقت مهم را نباید از نظر دور داشت که این گونه گزاره‌ها ماهیتی کاملاً دینی و نبوی دارند و جوامع دینی نظام‌یافته‌ای مانند یهودیت، معمولاً این گونه اظهارات را بدون دست‌آویزی از منابع حجیت شرعی به مثابه باوری عام، بر نمی‌تابند.

از آلام و مصایب مزبور گاهی به «رنج (دوران) مسیحا» یا «درد زایش مسیحا» تعبیر می‌کنند. لیکن این آلام ناظر به خود مسیحا نیست، بلکه مربوط به عصر و مردمان آن است. مفهوم مسیحای بلاکش برای یهود پیش از بارکوخبا و ظهور مسیحیت کاملاً

1. Ibid, p.51-49.

۲. میشنا سوطا ۱۵:۹.

3. Ibid, p.51.

ناشناخته و حتی منفی بود. بعدها که مفهوم مسیحای افرایمی پدید آمد نیز سخن از پیکارجویی و مرگ او بود نه رنج و مرگ فداکارانه:

کنیسه اولیه، مسیحایی را می‌شناسد که رنج می‌برد، اما نمی‌میرد (مسیحای داوودی) و مسیحایی را می‌شناسد که می‌میرد، اما گفته نمی‌شود که بایستی رنج ببرد مسیحا بن یوسف.^۱

یکی از ویژگی‌های نجات‌شناسی ربانی - تلمودی، تعدد چهره‌های نجات‌بخش است. الیای نبی که بنا بر گزارش عهد عتیق بدون چشیدن طعم مرگ به آسمان عروج کرد،^۲ اکنون به مثابه مبشر عصر مسیحا ظهور می‌کرد.

یک علامت باور به آمدن الیا در تلمود، آنجایی است که واژه «تکو» در مواضع مربوط به مسائل دینی حل نشده به کار برده می‌شود. این واژه به‌طور تحت‌اللفظی یعنی «بگذار حل نشده بماند» عبارت مزبور چنین تفسیر می‌شد که الیا تمام مشکلات و مسائل را حل خواهد کرد.^۳ ربی‌ها، از جمله وظایف الیا هنگام بازگشت به زمین را، جدا کردن افراد ناپاک از جامعه یهودی، مشخص کردن عناصر بیگانه و خارجی حاصل ازدواج‌های صورت گرفته با بیگانگان، و نیز بازگرداندن کسانی به جامعه یهود که به اشتباه اخراج شده‌اند می‌دانند.^۴

باور به ظهور یک مسیحای پیکارجوی افرایمی (مسیحا بن یوسف) پیش از آمدن مسیحای داوودی از دیگر معتقدات ربانی در مسیحاباوری بود. او کسی است که با گوگ و ماگوگ، دشمنان اسطوره‌ای قوم اسرائیل، می‌جنگد و خود در جنگ کشته می‌شود؛ لذا در تلمود، برخی بیانات ناظر به سوگواری و ماتم‌سرایی در عهد عتیق به مرگ مسیحای یوسفی ربط داده می‌شود:

ماشیح فرزند یوسف کشته شده است. چنان‌که مرقوم است؛ بر من خواهند نگریست به خاطر آن کس که (چشمش را) سوراخ کرده‌اند. و برای وی سوگواری خواهند کرد، مانند کسی که برای فرزند یگانه خود سوگواری کند.^۵

برخی عالمان عهد عتیق، باور به زمینه‌سازان ظهور مسیحا را متأثر از پیشگویی کتاب ملاکی (۵:۴) می‌دانند.^۶ در نظر برخی، ظهور این باور تحت تأثیر قیام نافر جام بارکوخبا

1. Mowinckel, *He That Cometh*, p.325.

۲. دوم پادشاهان ۱۱:۲

3. Sherbok, *The Jewish Messiah*, p.46.

4. Ibid, p.47.

۵. زکریا ۱۲:۱۰، سوکا ۵۲ الف و کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ۳۵۳-۴.

6. Bousset, *Die Religion Des Judentums Im Neutestamentlichen Zeitalter*, p.298.

و نیز اندیشه مسیحای بلاکش مسیحی می‌باشد.^۱ اما برای موینکل «به نظر می‌رسد این باور، در اصل با اندیشه‌ای در دین پارسی و نظام‌های متعدد گنوسی یهودی پیوند دارد؛ یعنی با اندیشه منجی‌های متعدد. و این به نوبه خود با نظریه دوره‌های جهان - که باز هم اصل ایرانی دارد - مرتبط است».^۲

برای رهایی از آلام و رسیدن به نجات و ظهور مسیحا، گفته می‌شد که لازم است قوم یهود توبه کنند. آن آلام به مثابه مجازات گناهان بود و نجات از آلام از طریق رهایی از گناهان، (توبه) میسر می‌شد. به همین جهت در تلمود آمده است: توبه کاری عظیم است، زیرا که نجات را نزدیک می‌کند.^۳ زمان‌هایی که برای پایان ذلت معین شده بود سپری گشت... و ظهور او فقط بسته به توبه مردم و اعمال نیکی است که انجام می‌دهند.^۴ اگر ملت اسرائیل فقط یک سبت را به‌طور صحیح و کامل نگه دارد، بی‌درنگ فرزند داوود خواهد آمد.^۵

لیکن این نظر در میان ربی‌ها تفوق داشت که حتی اگر قوم یهود توبه هم نکند، بالاخره خداوند آنها را نجات خواهد داد. نظریه حاکم در تلمود آن است که گناهان، آمدن مسیحا را به تأخیر می‌اندازد، اما آن را برای همیشه منتفی نمی‌کند.^۶ در تلمود، ظهور مسیحا، همراه با دگرگونی در طبیعت و اخلاق معرفی شده است. گاهی توصیفات مربوط به دگرگونی طبیعت و وجود فراوانی، صورتی باورنکردنی و مبتذل به خود می‌گیرد:

اوضاع جهان آینده (= دوره مسیحا) مانند اوضاع کنونی نخواهد بود. در جهان کنونی، باید برای چیدن انگور و پایمال کردن و گرفتن آب آن زحمت کشید، اما در دوران ماشیح، انسان یک حبه انگور را با گاری یا با قایق می‌آورد، و آن را در گوشه خانه خود می‌گذارد و از آن به قدر یک خم بزرگ آب انگور می‌گیرد و بقایای آن را در آشپزخانه می‌سوزاند. یک حبه انگور که سی پیمانه شراب نهد یافت نخواهد شد.^۷ توصیف‌های دیگری نیز در مورد رشد سریع غلات، اندازه خارق‌العاده آنها، محصول دادن هر ماهه درختان و... در تلمود آمده است.^۸ البته از ظاهر این‌گونه

1. Klausner, *Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*, p.10, 14.

2. Mowinckel, *He That Cometh*, p.302.

۴. سنهدرین، ۹۷ ب.

۳. یوما، ۸۶ ب.

۵. یروشلمی تعنیت، ۲ الف و کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ۳۵۷.

6. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*, p.37.

۸. کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ۳۵۷-۶۰.

۷. کتوبوت، ۱۱۱ ب.

توصیف‌های اغراق‌آمیز می‌توان گذشت و نتیجه گرفت که موعودباوری یهودی به لحاظ تاریخی یک‌سره مخالف رسالت کیهانی برای منجی موعود نبوده و لااقل گرایش‌هایی به فرا بردن دامنه نجات از سطح جامعه بشری به کل هستی داشته است.

در عین حال، موعودباوری یهودی در این مقطع، همچنان قومی و ملی است؛ سخن از صلح جاودانه، پیدا شدن و بازگشتن اسباط ده‌گانه به اورشلیم، محو شدن غم و اندوه و وجود شادی همیشگی، تجدید بنای اورشلیم و معبد، و... از جمله توصیف‌های عصر مسیحا به شمار می‌رود. قوم اسرائیل از چنان شکوهی برخوردار خواهد شد که: «در جهان آینده، بت‌پرستان می‌آیند، تا به دین یهوه بگردند، لیکن آنها را قبول نخواهند کرد؛ زیرا دانشمندان گفته‌اند: در دوران ماشیح، اگر کسی بخواهد به دین یهود در آید، او را نمی‌پذیرند.»^۱

شاید در واکنش به این نوع آرزواندیشی بود که برخی عالمان تلمود، به‌رغم آن اندیشه‌های کیهانی در باب نجات موعود، تنها مزیت دوران مسیحا را نجات قوم اسرائیل می‌دانند و معتقدند که انسان برای رهایی از بدبختی‌های دیگر باید صبر کند، تا از این جهان رخت بر بندد: «بین جهان کنونی و دوران ماشیح تفاوتی نیست، مگر خدمت و بندگی دولت‌ها (به قوم اسرائیل)؛ چنان‌که آمده است: چون فقر از روی زمین نایاب نخواهد شد.»^۲

در تلمود و سنت ربانی به‌طور کلی، دوره مسیحایی گرچه در پایان تاریخ تحقق می‌یابد، از جهان آخرت متمایز است. پادشاهی مسیحا، حد فاصل میان پادشاهی این‌جهانی و پادشاهی خداوند است که پس از رستاخیز مردگان و انجام دادن داورى نهایی قرار دارد. از همین رو، در ادبیات تلمودی یکی از مسائل مورد بحث، مدت زمان حکومت مسیحا است. آرای عالمان یهودی در این زمینه مختلف است، و بین چهل سال (مدت سرگردانی قوم اسرائیل در بیابان، پس از نجات از مصر) یکصد سال، چهارصد سال، هزار سال، دو هزار سال و هفت هزار سال (متناظر با هفته آفرینش) در نوسان است.^{۳ و ۴}

اما جریانی که از دوره ویرانی معبد و پس از آن ویرانی اورشلیم شکل گرفت و کم و بیش تا قرون وسطی و اوایل عصر جدید ادامه یافت، محاسبه‌زمان ظهور مسیحا به طرق مختلف بود. محاسبه کنندگان، معمولاً اعداد و ارقامی را از متن کتاب مقدس و یا

۱. عوودا زارا، ۳ ب و کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۶۰.

۲. تثنیه ۱۵:۱۱؛ براخوت ۳۴ ب و کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۶۱.

۳. همان، ص ۲.

دوره‌های مختلف تاریخ مقدس‌شان برمی‌گرفتند و با جمع و تفریق آنها، رقم مورد آرزوی خودشان را - که غالباً نشان می‌داد نجات در چند قدمی است - به دست می‌آوردند. برخی از قدیمی‌ترین محاسبات زمان ظهور مسیحا، بر اساس مراحل معمولاً هزاره‌ای عمر جهان می‌باشد.^۱

در یکی از این پیش‌گویی‌ها، که ادعا می‌شود بر اساس طوماری کشف شده از آرشیو نظامی ایران صورت پذیرفته است، خداوند جهان را پس از هفت هزار سال از زمان آفرینش دوباره نو خواهد ساخت.^۲ با توجه به زمان بیان این محاسبه، توقع بر آن بود که مسیحا در سال ۴۷۱ میلادی ظهور کند.^۳ تاریخ‌های دیگری مربوط به ظهور ماشیح (= مسیحا) در تلمود یافت می‌شود که اغلب آنها تاریخی در حدود پایان قرن پنجم میلادی را نشان می‌دهند؛ مثلاً، ایلیای نبی به یکی از دانشمندان گفت:

«دنیا دست کم ۸۵ یوول [یا یوبیل] (۴۲۵۰ سال، هر یوول پنجاه سال است) دوام خواهد داشت و در آخرین یوول فرزند داوود خواهد آمد.»^۴

از آنجا که محاسبات مزبور طبیعتاً درست از آب در نمی‌آمدند؛ لذا نظریه سری بودن زمان ظهور مسیحا پدید آمد. بر اساس روایتی، هفت چیز بر انسان مستور است که یکی از آنها زمان استقرار مجدد پادشاهی داوودی است.^۵ بر اساس روایت دیگری، سه چیز به‌طور غیر مترقبه رخ می‌دهند: آمدن مسیحا، یافتن (گنج و مثل آن) و عقرب.^۶ با این حال، محاسبه زمان نجات مسیحایی در قرن‌های بعد نیز ادامه یافت. با ظهور اسلام، برخی محاسبات زمان ظهور مسیحا را حدود نیمه قرن هفتم تعیین کردند. ربی ییشماعل نوشت: در آینده، فرزندان اسماعیل (= عرب‌ها) پانزده کار در سرزمین اسرائیل انجام خواهند داد... آنان یک بنا در مکان مقدس خواهند ساخت؛ و دو برادر [به عقیده شربوک، معاویه و زیاد] بر ایشان حکومت خواهند کرد که آخرین حاکمان ایشان خواهند بود؛ و در ایام ایشان شاخه داوود بر خواهد خواست...^۷

در مکاشفات سیمون بن یوحای، پادشاهی عرب‌ها به مثابه زمینه‌ساز ظهور مسیحا از طریق غلبه بر روم فهم شد. در این برداشت نیز، به اشعیا (۶:۲۱) استناد شد که در آن

1. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*, pp.28-29.

۲. سنهدرین ۹۷ ب.

3. Ibid, p.30

۴. سنهدرین ۹۷ ب و کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۵۶.

۵. پساخیم ۵۴ ب. ۶. سنهدرین ۹۷ ب.

Klausner, *Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*, p.30.

7. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.88.

شترسواران (عرب‌ها) پیش از چهارگوش سوار آمده‌اند.^۱ در قرون وسطی نیز، این پیش‌گویی‌ها و محاسبات همچنان ادامه یافت؛ برای مثال سعدیا گائون - فیلسوف یهودی قرن دهم - در تفسیرش بر کتاب *دانیال*، زمان ظهور را سال ۹۷۸ میلادی تخمین زد.^۲

هم چنین موارد دیگری وجود دارد که برای آگاهی از آنها باید به منابع مربوط مراجعه کرد. به هر حال، عمل محاسبه زمان ظهور مسیحا تا آستانه عصر جدید و حتی عصر حاضر نیز، صورت پذیرفته است که البته مورد مخالفت جریان اصلی عالمان یهودیت بوده است.

مسیح‌شناسی ربانی در خطوط کلی‌اش همچنان بازگوکننده ویژگی‌های مسیح‌های ملی - سیاسی داوودی است؛ لیکن تأثیر محافل عرفانی در اینجا نیز، آشکارا نمایان است. یکی از این اثرپذیری‌ها مربوط به چهره فرجام‌شناختی مسیح‌است. در نتیجه، اعتقاد به ظهور ماشیح با ایمان به حقیقت رستاخیز مردگان، در صورتی که شایسته چنین پاداش و موهبتی باشند، همراه است.^۳

البته فرجام‌شناختی بودن مسیحا در این جا، بر خلاف آنچه در متون و حلقه‌های ناظر به پسر انسان جریان داشت، بیشتر به معنای فرارسیدن دوره‌ای بود که در آستانه جهان دیگر بود و به مثابه مرحله انتقالی، برای آن جهان محسوب می‌شد. مسیحا آن نقشی را نداشت که به پسر انسان در جریان داوری و رستاخیز مردگان داده می‌شد؛ اما به هر حال، دیگر آن مسیح‌های ملی که بنا بود پس از وی چهره‌های دیگر داوودی جانشین‌اش شوند هم نبود. او اولین و آخرین منجی یهود بود و پس از وی جهان آخرت شروع می‌شد.

تأثیر دیگر مسیح‌شناسی‌های عرفانی‌تر، اعتقاد به وجود پیشین مسیحا در سنت ربانی بود: «پیش از آنکه عالم هستی به وجود آید، هفت چیز آفریده شد: تورات، توبه، باغ عدن (بهشت) جهنم، اورنگ جلال الهی، بیت همیقداش و نام ماشیح.»^۴ در یک میدراش متأخر چنین اظهار نظر شده است: «از آغاز خلقت عالم، پادشاه ماشیح به دنیا آمد، زیرا (لزوم وجود او) حتی پیش از آنکه جهان آفریده شود، به ذهن (خداوند) خطور کرد.»^۵

۱. همان، ص ۸۹.

2. Ibid, p.90.

۴. پساحیم، ۵۴ الف.

۳. کهن، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۶۱.

۵. *پسیتا ربانی*، ۱۵۲ ب و کهن، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۲.

در مجموع می‌توان گفت یهودیت ربانی دنباله یهودیت لاویانی بود. در این رهیافت شریعت‌گرایانه، علقه اصلی، حفظ سنت و تحقق نجات از طریق انجام دادن صحیح احکام دینی است. حتی آنجا که سخن از مسیحا و آمدن اوست، این انتظار با نظام شریعت‌باورانه ربانی پیوند خورده است.^۱ البته این واقعیت را نیز باید در نظر داشت، که سنت ربانی یک دیانت یک‌دست نبوده است، و بیشتر شبیه به طیفی از گرایش‌ها بوده که مسیح‌باوری در آن از شخصی تا شخص دیگر، و از دوره‌ای تا دوره دیگر از تنوع برخوردار بود. با این حال، شاید بتوان گفت که شریعت‌گرایی در مرکز این رهیافت قرار داشت و مسیح‌باوری، گرچه در دوره‌های بعد جزء اصول اعتقادات یهودی در آمد؛^۲ لیکن در حاشیه باقی ماند. مسیح‌باوری در اینجا غالباً به صورت انتظار صرف درآمد و شکل عمل‌گرایی به خود نگرفت؛ اما اشخاص و گروه‌هایی بودند که با فاصله گرفتن از سنت ربانی، قصد به تحقق رساندن آن انتظارات را داشتند.

۲. منجی‌باوری اسنی - قمرانی: عمل‌گرایی زهدورزانه

فرقه اسنی در دوره دوم معبد وجود داشت و ظهور آن پس از قیام حسمونیان (۱۶۶ ق.م) بود. در زمان یوسفوس (۳۷ الی حدود ۱۰۰ م) حدود چهار هزار نفر عضو داشت که بیشتر در دره‌ها و بیابان‌ها زندگی می‌کردند و در پایان قرن اول پیش از میلاد محل عمده سکونت آنان در ساحل شمال غربی بحر میت بود. البته برخی عالمان از این واقعیت که در اورشلیم دروازه اسنی وجود داشت، نتیجه می‌گیرند که آنها در شهرها هم حضور داشتند^۳ شکل زندگی آنان یک زندگی شبه رهبانی جمعی بود و عضویت در آن تحت قواعد و مقررات سخت، امکان‌پذیر بود. معیشت آنان از راه دست رنج خودشان تأمین می‌شد و همه در حاصل تلاش یک‌دیگر - حتی در غذا و لباس - شریک بودند و در واقع یک جامعه اشتراکی داشتند، هرگز خود را خوش‌بو نمی‌کردند، طلا، نقره و برده نداشتند، حتی سوگند راست هم نمی‌خوردند و برای معبد فقط هدایای غیرجاندار می‌فرستادند. اسنیان صبح و عصر هر روز غسل دسته‌جمعی داشتند که احتمالاً فقط شستن دست‌ها بود. دو وعده غذای خود را نیز، به‌طور دسته‌جمعی می‌خوردند.^۴

1. Neusner & Green, *The Messiah in Ancient Judaism*, p.15.

2. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.182.

3. Klausner, *Jesus of Nazareth: His life, Times and Teachings*, p.206.

4. Ibid, pp.206-7.

انزواطلبی و زهدورزی جمعی از سنیان عکس‌العملی بود در برابر نظام دینی - سیاسی حاکم بر معبد و کل سرزمین اسرائیل. آنان، تنها خودشان را، اسرائیل راستین می‌دیدند و اعمال دینی شهر و معبد را باطل می‌شمردند. آنها در جهت تحقق جامعه‌ای آرمانی می‌کوشیدند که بنا بر ادعای‌شان، انبیای اسرائیلی آن را از پیش، بشارت داده بودند. اما این تلاش، بر خلاف تلاش انقلابیون یا زیلوت‌ها، نه از طریق قهر و قیام علیه حاکمان بیگانه، بلکه از راه تشکیل جامعه‌ای شریعت‌محور و زهدگر می‌گرفت که تبلور همان توبه‌ای محسوب می‌شد که از طرف انبیا، پیش‌شرط نجات معرفی شده بود. این رهیافت را شاید بتوان در پرتو یک گرایش عام نسبت به بازانتقال کارکردهای مسیحایی از مسیحا به خدا - که در دوره شکوفایی سلطنت داوودی از خدا به مسیحا - پادشاه منتقل شده بود - فهم کرد.^۱ عامل این گرایش سرخوردگی از انتظاراتی بود که از مسیحا - پادشاه می‌رفت. و بی‌حاصل بودن عمل‌گرایی سیاسی - نظامی برخی گروه‌های یهودی بوده است. فرقه‌های اسنی و شبه اسنی به مسیحا اعتقاد داشتند؛ اما همان‌طور که پس از این در بررسی باورهای فرقه قمران خواهیم دید، زمان ورود مسیحا یا چهره‌های مسیحایی به عرصه نجات‌شناسی، پس از تحقق نجات به دست خداوند است.

با یافت شدن طومارهای بحر میت در نیمه قرن بیستم، و شروع مطالعه در مورد فرقه شبه اسنی قمران، پرتو نوری بر مطالعات مربوط به نجات‌شناسی و مسیح‌باوری این فرقه‌ها افکنده شد. فرقه‌های اسنی و قمرانی دارای چنان شباهت‌زیادی هستند که می‌توان آنها را دارای یک رهیافت برشمرد. کناره‌گیری از یهودیت رسمی و عبادت‌های مربوط به معبد در دوره دوم آن، وجود قوانین ویژه اعضای جامعه، قرار داشتن یک چهره دینی در رأس جامعه برای کنترل حیات دینی و اخلاقی اعضا، اشتراکی بودن دارایی‌ها، گذراندن یک دوره آزمایشی نسبتاً طولانی برای عضویت در جامعه و اخراج اعضای نامطلوب از آن، مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک این دو فرقه هستند. البته، برخی تفاوت‌ها، همچون جدایی کامل قمرانیان از نهاد کهنانت اورشلیم، در مقابل ارتباط ضعیف اسنیان با معبد، و لذا نقش محوری‌تر کاهنانی همانند «معلم راستی» در جامعه قمران، تمایزی اساسی میان این دو جامعه ایجاد نمی‌کند. بنابراین، با بررسی منجی‌باوری جامعه قمران، می‌توان امید داشت که تا حد زیادی تصورات و باورهای اسنی نیز، روشن شده باشد.

1. Charlesworth, "From Messianology to Christology" in Charles worth James H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, p.30.

بررسی بیش از هشتصد طومار یافت شده، و مطالعه آنها در طول بیش از نیم قرن، اگر تمام زوایای مجهول جامعه قمرانی را روشن نکرده است؛ لیکن یک ویژگی مهم را می‌توان از این مکتوبات استنباط کرد و آن آخرالزمان باور بودن این جامعه است:

این فرقه، نقش ویژه‌ای را برای خود در آستانه فرجام عالم فهم می‌کرد و بر اساس آن، فعالیت‌هایش را تنظیم می‌نمود... عمل دقیق به قانون موسوی ملازم با یک نوع جدایی از فساد و شرّ کنونی است؛ اما با همین امور، آنان پایان نزدیک عالم را اعلان می‌کنند و آغاز فرآیند فرجام‌شناختی را گوشزد می‌کنند.^۱

جامعه قمرانی خود را در پایان جهان می‌دید و به احتمال زیاد منتظر بود که «ایام آخر» در حیطة زمانی قرن اول پیش از میلاد تحقق یابد.^۲

بخش عمده تأملات فرجام‌شناختی جامعه قمرانی در تفاسیر ایشان بر کتاب‌های انبیای عهد عتیق یافت می‌گردد. مفسران قمرانی، کلمات انبیا را در نبوت‌های‌شان، ناظر به جامعه قمرانی تفسیر می‌کردند. تفسیر واقعی این نبوت‌ها حتی بر خود پیش‌گواشکار نبود، تا اینکه خداوند آن را در جامعه قمرانی تأویل نمود: «پس خداوند به حقوق گفت تا آنچه را که (برای) نسل آینده رخ خواهد داد بنویسد؛ اما اینکه چه وقت آن دوره خواهد رسید، خداوند او را از آن آگاه نساخت.»^۳

تفسیر حقیقی آن نبوت‌ها فقط برای معلم راستی آشکار گشت، «کاهنی که در (قلب)ش خداوند (توانا)یی شرح تمام کلمات بندگانش، انبیا را قرار داد.»^۴ مطابق تعالیم معلم راستی، جامعه قمرانی همان برگزیدگان خداوند بودند که وعده‌های آخرالزمانی انبیا در زمان ایشان و به دست آنها تحقق می‌یافت.

بنابراین، جامعه قمرانی خود را برای «ایام آخر» آماده می‌کرد. در طومار قانون جماعت^۵ درباره نحوه آمادگی برای فاجعه پایان عصر حاضر توضیح‌هایی داده شده است. در این طومار از «مردان عهد» سخن رفته که زمان مناسب برای جنگ را تعیین می‌کنند. این جنگ، نبردی فرجام‌شناختی یا آخرالزمانی است که در طومار جنگ^۶ از آن سخن رفته است و در طومارهای دیگری نیز، به آن اشاره شده است.^۷ این جنگ، شروع

۱. دایمانت ۱۹۸۹، ۵۳۹.

2. Jassen, "Religion in the Dead Sea Scrolls" in Religion Compass.

3. QPHab 7:12, 1.

4. 9-1QpHbab 2:8.

5. 1Qsa

6. 1QM, 4 Q491-497.

7. 1QS 10:19, 1QH 11:35, 4 QpIsa*.

«ایام آخر» است و براساس داستان داوود و پادشاهان اسرائیل مدل‌سازی شده است.^۱ و «جنگ خدا» نام دارد.^۲ نتیجه آن نیز، پیروزی سپاه فرزندان نور به رهبری خدا و فرشتگان بر سپاه فرزندان تاریکی به رهبری بلیعَل (چهره تشخیص‌یافته شر و شیطان در یهودیت متأخر) است.^۳ این پیروزی، شروع یک دوره صلح، عدالت و دانش، به رهبری میکائیل و دیگر فرشتگان است.^۴ در طومار دیگری از ملک‌یصدق - که در سفر پیدایش و در بیان داستان ابراهیم، از او به عنوان «کاهن خدای متعال» یاد شده است،^۵ به مثابه چهره‌ای آسمانی که سپاه بلیال (بلیعَل) را شکست می‌دهد و عدالت را برقرار می‌سازد - یاد شده است.^۶ این اندیشه‌ها گواه بر وجود گرایش‌های معنوی - اجتماعی و نیز به‌نوعی فراملی و حتی کیهان‌شناختی در موعودباوری یهودی است، چیزی که اندیشه یهودی در کل، چندان با آن آشنا نیست.

پس از نابودی بلیعَل و فرزندان تاریکی است که رهبری جامعه به چهره‌های مسیحایی سپرده می‌شود. در طومار قانون جماعت از ضیافتی سخن می‌رود که به دست مسیحای کاهن (مسیحای هارونی) به همراهی یک شاه مسیحا (مسیحای اسرائیل) برگزار می‌گردد. طومار قانون جامعه از «مسیحاهای هارون و اسرائیل» سخن می‌گوید.^۷ در طومار دیگری به نام گواهی^۸ چهار نقل قول از عهد عتیق شده است که به نظر می‌رسد در دو مورد (اعداد ۱۵:۲۴ و تثنیه ۳۳: ۸-۱۱) به آمدن دو مسیحا (کاهن و شاه) در آینده اشاره دارد.^۹ در طومارهای مذکور همچنین از «یک نبی همچون موسی»^{۱۰} سخن می‌رود که پیش از ظهور آن دو مسیحا ظاهر می‌شود. تعبیری چون «شاخه داوود»،^{۱۱} «امیر جماعت» و «عصای سلطنت اسرائیل»^{۱۲} به مسیحای داوودی و عنوانهای دیگر همچون «معلم تورات»، «مفسر قانون» و «ستاره یعقوب» به مسیحای هارونی^{۱۳} اشاره دارند.

عده‌ای از دانشمندان از تعدد و گوناگونی چهره‌های مسیحایی در برخی از طومارهای بحریت و عدم ذکر این چهره‌ها در برخی دیگر نتیجه گرفته‌اند که در نظر

1. IQM 11:13.

3. 4Q174 4:1-4.

6. 11Qmelkisedek

8. Testimonia

11. 4Q175.

13. CD7:18

2. 5-1AM11: 4.

4. IQM 17: 6.

7. IQS 9:11.

9. 4Q175.

12. 29- -1QSB5:2010-5; 4QpIsa*8-4Q2525:1

۵. پیدایش ۱۸:۱۴

۱۰. تثنیه ۱۵:۱۸

قمرانیان «برای آمدن عصر نجات، وجود یک چهره مسیحایی شرط لازم نیست»^۱ و یا اینکه «مسیح‌شناسی علقه اصلی جامعه قمران نبوده» است.^۲ لیکن در نظر کالنیز، هماهنگی و سازواری در میان متون قمرانی بیش از آن است که بعضی‌ها می‌گویند. او می‌نویسد:

به نظر می‌رسد درباره‌ی گوناگونی و تنوع باورهای مسیحایی (در طومارهای قمرانی) اغراق شده است. بخش عمده‌ی طومارهای قانون، شامل قانون جامعه، قانون جماعت (IQSa)، و مکتوب دمشق (CD)، به‌طور منطقی، چنین فهم می‌شوند که به مسیحا اشاره دارند؛ این امر با طومار گواهی (4Q175) نیز، تأیید می‌شود. ظاهراً نوعی سازواری (گرچه نه آن‌قدر که مقتضی ارتدکسی باشد) در اسناد اصلی این فرقه وجود دارد.^۳ این اواخر، ام. آبگ^۴ به این نتیجه رسیده است که تعبیر مختلف شاهانه و کاهنانه به یک شخص اشاره دارند که دو نوع کارکرد را با هم جمع کرده است.^۵ این نظر گرچه با ارجاعات مکتوب دمشق (CD) به صورت «مسیحای هارون و اسرائیل» (به صورت مفرد)^۶ بیشتر سازگار است؛ اما مشکل است که بتواند با تصریحات طومارهای دیگر جمع شود. احتمالاً جدا ساختن کارکردهای کاهنانه از شاهانه در جامعه قمرانی، واکنشی بود اعتراض‌آمیز به اقدام سلسله حسمونیان در تجمیع نهادهای کهنانت و پادشاهی. هم‌چنین برتری بخشیدن مسیحای کاهن بر مسیحای داوودی در جامعه قمرانی می‌تواند به سبب کاهن محور بودن این جامعه و تأثیر شخصیت معلم راستی در آن باشد. البته - همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد - جامعه قمرانی به‌رغم آنکه به ظهور مسیحا، باور داشت؛ اما نقش عمده نجات‌بخشی را به خداوند و چهره‌های آسمانی‌ای همچون فرشتگان یا ملکی صدق می‌داد. مسیحا یا چهره‌های مسیحایی، پس از اتمام نبرد پایانی خیر و شر حضوری سمبلیک دارند.

بنابراین، می‌توان گفت فرقه قمرانی همچون اکثریت فریسی - ربانی مسیحاباور بود؛ اما آنچه فرقه مزبور را از جریان اصلی یهودیت جدا می‌کرد آخرالزمان‌باوری زهدگرایانه‌اش بود. جامعه قمرانی احساس می‌کرد که دنیا به آخر رسیده است و آنان در «ایام آخر» به سر می‌برند و لذا می‌بایست خود را برای نجات پایانی مهیا کنند. ترک اورشلیم، معبد، و جامعه اسرائیلی، در اعتراض به اوضاع سیاسی - دینی دوره

1. Charlesworth, *Lichtenberger Hermann und Oegema Gerbern S*, p.14.

2. Charlesworth, "From Messianology to Christology", p.25.

3. Collins 1998, 103.

4. M. Abegg

5. Jassen, *Religion in the Dead Sea Scrolls*, p.14.

معبد دوم انجام پذیرفت و تشکیل جامعه اشتراکی و زهدگرایانه نوعی عمل‌گرایی در جهت تمهید برای عصر نجات بود؛ لیکن این عمل‌گرایی، غیر از عمل‌گرایی سیاسی - نظامی برخی چهره‌های انقلابی بود که در ادامه بیان خواهد شد. جامعه قمرانی، نهایتاً در سال ۶۸ میلادی توسط رومیان به‌کلی نابود شد؛ لیکن یک بحث عمده در میان عالمان عهد جدید و مسیح‌شناسان، میزان تأثیر باورهای این فرقه شکل‌گیری مسیحیت بوده است.

۳. مدعیان مسیحایی: عمل‌گرایی سیاسی - اجتماعی

پیش‌گویی‌ها، محاسبات و تخمین‌های مربوط به تاریخ ظهور مسیحا، زمینه‌ای بود که برخی خود را مسیحا یا چهره‌ای مرتبط به مسیحا باور کنند یا به دیگران چنین القا نمایند. بسیاری از این چهره‌ها قصد فریب مردم را نداشتند، بلکه از سر زودباوری و به دلیل نوعی ایمان احساسی، باور کرده بودند که واقعاً رسالتی الهی برای نجات هم‌کیشان و هم‌نژادان خود بر عهده دارند. به همین سبب بود که رنج و خطر را بر خود هموار می‌ساختند و معمولاً تا مرحله مرگ پیش می‌رفتند.

یکی از اولین چهره‌هایی که در مورد مسیحا بودنش در تاریخ یهود سخن می‌رود، سیمون (شمعون) بارکوخوا یا کوخبا است. در سال ۱۳۲ میلادی و در اعتراض به هلنی‌سازی اورشلیم و تصمیم هادریان به ساخت معبد ژوپیتتر در آن، یهودیان تحت فرمان‌روایی او، به خشم آمدند و رهبری آنان را در اورشلیم، بارکوخوا به عهده گرفت. مطابق برخی منابع «نام خانوادگی و یا نام پدر او احتمالاً بارکوزوا بود، اما در طی آن قیام او را مصداق نبوت بلعام یافتند که گفته بود «ستاره‌ای (کوخوا) از یعقوب» قیام می‌کند و دشمن را از بین می‌برد.^۱ برخی منابع نیز بارکوزبا را به معنای «زاده دروغ» و اصطلاح کسانی می‌دانند که وی را شاید می‌دانستند.^۲ با آنکه خود بارکوخوا ظاهراً ادعای مسیحایی نکرده است، و علی‌رغم آنکه او اساساً از بیت داوود نبود؛ اما احساسات مسیحایی و انتظار قوم برای ظهور او چنان زیاد بود که ربی عقیوا (عقیبا) - معلم بزرگ و صاحب نفوذ قوم - هر وقت کوزیوا (= کوزبا) را می‌دید می‌گفت: «این همان پادشاه ماشیح است».^۳

1. Gratus, *The False Messiahs*, p.53.

۲. گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۵۹.
۳. کهن، *گنجینه‌ای از تلمود*، ص ۳۵۴.

رومی‌ها، هزاران یهودی را کشتند، یهودا را ویران کردند، و قیام آنان نیز در سال ۱۳۵ با کشته شدن بارکوخوا به پایان رسید. طعنه مخالفان ربی عقیوا نیز تصدیق شد که می‌گفتند: «عقیوا! از گونه‌های تو (در قبر) علف‌ها خواهد روید، و هنوز فرزند داوود نیامده است.»^۱

پس از بارکوخوا دست‌کم تا سیصد سال، نامی از مدعیان مسیحایی در تاریخ یهود برده نمی‌شود. ممکن است این امر بر اثر درس عبرت گرفتن از گذشته و بر معانعت‌های عالمان یهودی باشد؛ اما یک امکان دیگر را نیز نباید نادیده گرفت و آن اینکه چنین ادعاهایی، به‌خصوص در گذشته دور، تا منجر به نتیجه‌ای یا فاجعه‌ای نشده باشند - به‌طور عمد یا از روی سهو - در سنت یهودی محفوظ نمانده‌اند.

در نیمه قرن پنجم میلادی شخصی از جزیره کرت - که معلوم نیست واقعاً نامش موسی بود و یا به خاطر ادعایش که گفت همانند موسی دریا را خواهد شکافت او را چنین نامیدند - خود را منجی یهود معرفی کرد. یهودیان، کسب و کار و زندگی روزمره خود را رها کردند و به همراه وی به ساحل دریا رفتند تا با خشک شدن دریا به واسطه معجزه به سرزمین اسرائیل بروند. او خود بر صخره‌ای ایستاد و به مردم گفت که خود را به دریا بیندازند و مطمئن باشند که دریا شکافته خواهد شد. در نتیجه عده‌ای غرق شدند و جمع زیادی از نجات یافتگان نیز به مسیحیت گرویدند و از موسی جدید هم دیگر خبری نشد.^۲

در حدود سال ۷۲۰ میلادی، شخصی به نام «سیرین» اهل سوریه ادعا کرد که مسیحاست. او علاوه بر آنکه می‌خواست مسلمانان را از سرزمین مقدس بیرون براند و یهودیان را به آنجا باز گرداند، با آرای جدیدش سنت یهودی و شرع موسوی را نیز به چالش کشید. او بسیاری از دعاها را رد کرد، احکام سخت مربوط به خوردن غذاهای ممنوعه را نادیده گرفت و هیچ یک از آیین‌های ایام مقدس را که وضع شده بود برگزار نکرد.^۳

ادعای او یهودیان بسیاری را از اسپانیا و فرانسه به سمت او کشاند؛ اما عوامل یزید دوم او را دست‌گیر کردند، و او در حضور خلیفه در واکنش به مجازات مرگ بیان داشت که در ادعایش برای مسیحا بودن جدی نبوده است، لذا وی را برای مجازات به مراجع یهودی سپردند. سه دهه بعد، شخص دیگری به نام ابوعیسی بن اسحاق معروف

۱. بروشلمی تعنیت، ۶ دو گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۵۴.

۳. Ibid, p.56.

2. Gratus, *The False Messiahs*, p.55.

به «ابوعیسی اصفهانی» در ایران، علیه خلیفه عباسی قیام کرد. او نیز علاوه بر ادعای مسیحا بودن، مدعیات دیگری نیز داشت. وی بر خلاف سیرین به احکام فقهی چیزهایی افزود که وظایف را مشکل تر می‌کرد. وی طلاق را حتی در صورت زناى زوجه ممنوع ساخت، گوشت و شراب را تحریم کرد، مخالفت خود را با آیین قربانی اعلام نمود و با استفاده از یکی از فقرات کتاب مزامیر به جای سه نماز روزانه که معمول بود، هفت نماز مقرر داشت.^۱

او یک خیاط درس‌نخوانده بود و خودش را پنجمین، و آخرین پیغام‌آور مسیحا می‌دانست. او در دوره دو خلیفه عباسی (مروان بن محمد و منصور) می‌زیست و عیسی (ع) و محمد (ص) را به پیامبری پیروان‌شان قبول داشت. گفته می‌شود او به اردوگاه سندباد، مخالف عباسیان پیوست و با شکست سندباد کار او نیز تمام شد. پیروان او پس از وی به نام فرقه عیساویه یا اصفهانیه تا قرن دهم میلادی دوام آوردند.^۲ در حدود سال ۸۰۰ میلادی یهودی دیگری از ایران به نام یهودا یودغان، اهل همدان ادعا کرد که پیشاهنگ مسیحا است. او تحت تأثیر عقل‌گرایی معتزله و مکتب قارئون یهودی به رهبری عنان بود.^۳ و باور داشت که تورات قابل تأویل به غیر از تفسیر رایج ربی‌هاست، و بسیاری از قوانین بعد از ویرانی معبد لازم‌الاجرا نیستند.^۴ در نیمه دوم قرن نهم، مسافری به نام الداداها - دانی مدعی شد که از اسباط گم‌شده یهودی خبر دارد. او ادعای مسیحا بودن نکرد؛ اما ادعایش احساسات مسیحایی را برانگیخت. به ادعای او، برخی از این قبایل گم‌شده یک پادشاهی مستقل را به فرمان‌روایی شاهی عادل در نزدیک اتیوپی تشکیل داده‌اند. او از «پسران موسی» خبر داد که در آن نزدیکی زندگی می‌کردند؛ اما به واسطه رودخانه‌ای از سنگ‌های غلطان از سایر دنیا بریده شده‌اند.^۵

در قرن دوازدهم، شخصی در یمن با سفر به مجامع یهودی ادعا کرد که پیام‌آور مسیحا است و مسیحا در یمن ظهور خواهد کرد. یهودیان یمن به ابن‌میمون نامه می‌نویسند و او می‌گوید: «من متوجه شدم این فرد، انسان نادان اما خدا ترسی است و تمام گزارش‌ها درباره معجزات او نیز نادرست بود. «مسیحای یمنی را در نهایت دست‌گیر می‌کنند و نزد حاکم مسلمان می‌برند. حاکم از ادعاهای او پرسید. او گفت که حقیقت را گفته است و تابع کلام خداست. حاکم به او گفت که «نشان‌هایی بیآور».

۱. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۸۰

2. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.94.

۳. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۸۴

۴. همان، ۹۵.

۵. همان، ۹۵-۹۶.

پاسخ داد: «سر مرا قطع کنید، من دوباره زنده خواهم شد». حاکم گفت: «نشان‌های بزرگ‌تر از این نمی‌تواند باشد، اگر تو این کار را بتوانی انجام دهی همه عالم به تو ایمان خواهند آورد از جمله خودم».^۱ سر این مرد بیچاره قطع شد؛ اما هرگز زنده نشد. ابن میمون، از یک مدعی به سال ۱۱۲۷ در فز، که خود را پیش‌آهنگ مسیحا می‌دانست، و نیز، از شخص دیگری در قرطبه اسپانیا به سال ۱۱۱۷ و فرد سومی در فرانسه به سال ۱۰۸۷ که ادعای مسیحا بودن می‌کردند، یاد می‌کند.^۲

چهره مهم دیگر در این زمینه، داوود الراعی (الری) می‌باشد. نام اصلی‌اش مناحیم بن سلمن بود؛ اما او خود را داوود نامید، چرا که ادعا می‌کرد پادشاه یهودیان خواهد شد. وی در سال ۱۱۴۷ در بحبوحه جنگ صلیبی دوم ظاهر شد، و احتمالاً اوضاع خاص جنگ در جذب یهودیان به سوی او تأثیر داشته است. او در بغداد درس خوانده بود و عرفان نیز می‌دانست. یهودیان کردستان تحت تأثیر ادعاهای او و برخی کارهای معجزه‌گونه‌اش قرار گرفتند و به او باورمند شدند. او نیز نهایتاً به دستور حاکم عمادیه و ظاهراً به دست پدر زنش کشته شد.^۳

در اوایل عصر جدید، مدعیان دیگری نیز، در جامعه یهودی پیدا شدند؛ اما از آنجا که بیشتر چهره‌های آن گرایش‌های عرفانی داشتند، شرح اقدام‌های‌شان را به بخش بعد موکول می‌کنیم. آنچه تا به اینجا می‌توان فهمید این است که حرکت‌های مسیحایی کم و بیش حرکت‌هایی عامیانه بوده‌اند. گذشته از برخی موارد سودجویانه و قدرت‌طلبانه، عمده این جریان‌ها واکنشی بودند علیه شرایط سخت اجتماعی از یک سو و وجود زمینه‌های دینی از دیگر سو. در فراهم آوردن زمینه دینی، نهادهای رسمی یهودیان (نهادهای ربانی) بی‌تأثیر نبودند. آنها گرچه افراد احساسی و آثار مکاشفه‌ای را طرد می‌کردند؛ اما خود نیز، همان احساسات را با آهنگی محتاطانه‌تر زیر لب زمزمه می‌کردند. ربی‌های محافظه‌کار منکر درستی انتظار برای مسیحا نبودند؛ آنها حتی در مواقعی که مدعی‌ای موفق می‌شد نظر عده زیادی از عامه را به خود جلب کند، همدلانه سکوت می‌کردند، و فقط موقعی لب به انکار و اعتراض می‌گشودند که علائم شکست نمودار می‌گشت. بسیاری از محاسبات مربوط به تاریخ ظهور مسیحا را ربی‌هایی انجام می‌دادند که در تقسیم‌بندی گرایش‌های یهودی نه در میان عمل‌گرایان بلکه در حوزه شریعت‌ورزان محافظه‌کار می‌گنجد. این سخن ابن میمون - که هر گاه کسی توانست به

1. Gratus, *The False Messiahs*, p.63.2. *The Jewish Messiah*, p.107.3. *The Jewish Messiah*, pp.109, 107; Gratus, *The False Messiahs*, p.64.

وعدۀ بازگرداندن بنی اسرائیل به سرزمین‌شان و تشکیل حکومت جامه عمل بپوشاند، می‌فهمیم که او همان مسیحا است.^۱ گرچه از یک سو طبیعی بودن حرکت مسیحا را نشان می‌دهد؛ از دیگر سو می‌تواند مشوقی برای عمل‌گرایی باشد.

به هر حال در نظر نهایی، عمل‌گرایی متفاوت از گرایش شریعت‌گرای ربانی است. دومی انتظار می‌کشد، دیگران را به انتظار فرا می‌خواند، و گاهی زمان پایان انتظار را نیز محاسبه می‌کند؛ اما اولی می‌خواهد آن زمان را کوتاه کند و خود را همان منتظر ربیان و منجی یهودیان معرفی کند. بر این اساس، می‌بینیم میان این دو تمایز است؛ اما گرایش ربانی خود مقدمه‌ای بر ظهور عمل‌گرایی است. علاوه بر این، هر دو جریان هنوز از منجی و موعودی شخصی و نامتعیین سخن می‌گویند که عمده رسالتش نجات قوم یهود است، و نمی‌توان آن را نجاتی معنوی و فراملی انگاشت.

باری، سنت ربانی در دل خود حرکت دیگری (عرفان) را پدید آورد که آن نیز بر جریان مسیحاباوری تأثیر مستقیم و فراوانی داشت.

۴. گرایش عرفانی

عرفان در سنت یهودی، به معنایی نیست که در سنت اسلامی و یا مسیحی به کار می‌رود. اصطلاح «قبالا» که در سنت یهودی برای تعالیم عرفانی کاربرد دارد، هم بر مطالب رمزی و هم بر حکمت دلالت می‌کند. به همین جهت بخش مهمی از قبالی یهود به روابط رمزی میان حروف و ارقام، با عالم واقع می‌پردازد.

آنچه به بحث ما مربوط می‌شود، مسئله نجات و مسیحاباوری در نزد قبالیست‌هاست. قبالیست‌های اولیه - از قرن دوازدهم تا زمان اخراج از اسپانیا در سال ۱۴۹۲ - مبلغ اندکی به اسطوره عامیانه نجات افزودند؛ زیرا توجه آنها نه به آخرالزمان بلکه به ایام نخست آفرینش معطوف بود.^۲

ادبیات عامیانه نجات، در قرون وسطا ادامه همان سنت کلاسیک یهودی در فاجعه‌آمیز دیدن رخدادهای نجات بود. تاریخ برای آنان، پیشرفت به سوی یک هدف خاص نبود، و نجات در واقع حاصل تجلی نور الاهی محسوب می‌گشت. در قرون وسطا، تخیلات عامه، جنگ پایانی را پیش‌گویی و نجات را برترین رخدادهای ملی تصور می‌کرد. بین نجات و آنچه پیش از نجات رخ می‌داد ارتباط ارگانیک وجود نداشت. نجات واقعاً فعل خدا بود.

1. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p.30.

2. *Ibid*, pp.38-39.

بر اساس اندیشه‌های قبلائی، وضع عوالم معنوی در زمان غربت‌گزینی قوم یهود وضع مطلوب اولیه و نیز وضع موجود در زمان نجات آینده است. این اندیشه به اشکال مختلف در طول دوره تحول قبالا وجود داشته است. مسیحا، نزد قبالیست‌های اسپانیا یک ماهیت عرفانی داشت. او برخوردار از قوای تمام مراتب هستی بود؛ چرا که واجد قدرتی الهی، قدرتی فرشته‌ای، قدرتی انسانی، قدرتی حیوانی، و قدرتی نباتی بود،^۱ و به واسطه فعل ویژه الهی آفریده می‌شد.

ابراهیم ابوالعافیه، اهل طلیطله (۱۲۴۰-) از جمله قبالیست‌هایی بود که اندیشه نجات قبلائی کار او را به ادعای مسیحا بودن کشاند. او در شهرهای مختلف شمال اسپانیا درباره نظریه قبلائی فعال - که به وی قدرت معجزه‌آسا می‌بخشید - سخنرانی و پیروانی را جذب کرد. وی به ربی‌هایی که رسالت مسیحایی‌اش را انکار می‌کردند، می‌گفت: «تلاش اسرائیل در غربت بیهوده است؛ زیرا نام واقعی خدا را فراموش کرده‌اند و فقط از طریق قبالا و فنون گماتریا^۲ (= ارزش عددی کلمات عبری) می‌توان نام او را زنده کرد و نجات را تحقق بخشید.^۳

او در کتابی که پیرامون اسرار نام خداوند نوشت، اعلان داشت که شروع دوره مسیحایی از سال ۱۲۹۰ است؛ در نتیجه عده‌ای برای سفر به فلسطین آماده شدند. برخی معتقدند که او ادعا کرد مسیحا است،^۴ و مخالفانش با کسب حمایت و موافقت ربی سلیمان آدرت، او را وادار به فرار به جزیره کمینو کردند^۵ تا در آنجا از آرای خود در قالب رسالاتی دفاع کند.

عقاید عرفانی ابوالعافیه، بر نظریه ده سفیروت (جلوه‌های الهی) مبتنی بود و از روش‌های زروف^۶ (= ترکیب حروف) گماتریا (ارزش عددی کلمات عبری) و نتاریکن^۷ (= حروف یک کلمه به مثابه کلمه کوتاه نوشت جمله‌ها) بهره می‌برد. باور به قبلائی نبوی آدمی را قادر می‌ساخت، تا از قدرت‌های نبوی بهره‌مند باشد و با خدا ارتباط برقرار کند. او اظهار می‌داشت که عقل آدمی می‌تواند تابع قانون عقل کلی الهی گردد. او نام این فرآیند را «طریق نام الهی» می‌نامد. در کتاب آیت^۸ مدعی است که از طریق فن ترکیب حروف نام‌های مختلف الهی می‌توان از روح القدس پر شد و بدین وسیله به تنویر نبوی دست یافت.^۹

1. cabbala in Enc. Judaica 10: 618.

2. Gematria

3. Gratus, *The False Messiahs*, p.46.

۴. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۱۰۹.

5. *The Jewish Messiah*, p.114.

6. zeruf

7. notarikon

8. *Book of the Sign*

9. *The Jewish Messiah*, p.114.

زوهر، اثر مهم و محوری قبالی در قرون وسطا است که نویسنده آن دقیقاً مشخص نیست. به نظر می‌رسد آن را تنا ربی شمعون بن یوحای به شاگردان خود القا کرده باشد؛ اما به ابراهیم ابوالعافیه و نیز موسی دولئون (۱۲۵۰م.)، ناشر آن هم نسبت داده می‌شود. این کتاب نیز، نجات یهودیان و بلکه کل جهان را به نجاتی کیهانی - الاهی پیوند می‌زند. تبعید و غربت زدگی اسرائیل سمبلی از تبعید سفیروت‌های (= جلوه‌های) خداوند است که هنگام خلقت عالم و گناه آدم رخ داد. در دوره تبعید، جهان تحت بندگی درخت دانش نیک و بد است و نبرد بین این دو باعث می‌شود که مقدس و نامقدس، فعل مجاز و ممنوع، قدسی و دنیوی همه با هم وجود داشته باشند؛ اما در عصر نجات، حاکمیت، از آن درخت حیات است و اوضاع به شرایط قبل از گناه آدم باز می‌گردد.

در قبالی لوریانی (منسوب به اسحاق لوریا [۱۵۳۴-۱۵۷۲]) نیز، تبعید قوم اسرائیل به گناه آدم پیوند زده می‌شود که در نتیجه آن لمعه‌های قدسی هم از شکنجه و هم از روح آدم پراکنده گردید. جمع کردن و بالا بردن این لمعه‌ها - که زمینه نجات بنی‌آدم است - بر عهده بنی‌اسرائیل است. بنابراین، تبعید اسرائیلی‌ها، نه تنها مجازات آنها نیست، بلکه رسالت آنهاست. مسیحا موقعی می‌آید که خیر و نیکی در عالم به‌طور کامل از شر غربال و جدا شود. اسحاق لوریا با این آموزه‌ها بنای نظامی را نهاد که در آن، نقش مسیحا حاشیه‌ای و نقش قوم اسرائیل محوری بود؛ اما این نظام فکری در سالیان بعد در لیبرالیزم و صهیونیسم یهودی خود را نشان داد. و خود لوریا و هم‌فکرانش شاید از لوازم اندیشه خود چندان خبر نداشتند. به همین جهت است که او خود را تلویحاً مسیحا بن‌یوسف می‌داند؛ زیرا، به گفته یکی از شاگردانش، قبل از مرگ به آنها گفته بود باید دعا کنند که مسیحا بن‌یوسف نمیرد و آنان، تنها پس از مرگش فهمیده بودند منظور او خودش بوده است. او حتی ظهور مسیحا را در سال ۱۵۷۵ انتظار می‌کشید.^۱

حییم وایطال (۱۵۴۳) شاگرد لوریا و همانند او قبالیستی بود که ادعا کرد مسیحا بن‌یوسف است. نجات یهودیان به دلیل عدم توبه به تأخیر افتاده بود و اگر به سخنان او گوش می‌دادند مسیحا بن‌داوود در زمان حیات وی ظهور می‌کرد. زودباوری این مرد را - که در امور عرفانی و قبالی غرق بود - می‌توان از گفتارش فهم کرد:

در سال ۱۵۵۳ مردی از فارس که نامش ربی شلیتل الشیخ است، رؤیاهایی را در حالت بیداری می‌بیند، و مردی حکیم و با تقواست، به من گفت که او

پیوسته (به واسطه رؤیایها) خبر می‌شود که نجات اسرائیل بسته به من (وایطال) است و من تلاشم برای برانگیختن اسرائیل به توبه خواهد بود. آنها [در رؤیا] همچنین درباره علو شأن من به او خبر دادند؛ و تا به همین امسال (۱۶۱۰) او همچنان برای من درباره رؤیاهایش که مربوط به خودم است و نجاتی که بسته به من است، نامه می‌نویسد.^۱

در قرن شانزدهم و هفدهم، قبالیست‌ها و نیز برخی درس‌ناخواندگان دیگر، ادعاهای مشابهی داشتند که شرح حال‌شان در این نوشتار ممکن نیست؛ اما سرشناس‌ترین چهره تاریخ مدعیان مسیحایی، یعنی شبتای صبی (۱۶۲۶-۱۶۷۶) را نمی‌توان فرو گذاشت. هنوز در خانه پدر بود که کتاب زوهر را با تفاسیر لوریا و وایطال به حلقه‌ای از مریدان خود تعلیم می‌داد. زندگی مرتاضانه و اعمال اسرارآمیز او، مانند غسل شبانه در دریا، روزه و نماز در خلوت، در چشمان مریدانش هاله‌ای از قداست را بر چهره وی پدید آورد.

پدرش، او را می‌پرستید و کام‌یابی خود را در کسب و کار مرهون پارسایی این پسر می‌دانست^۲ این ویژگی‌ها به همراه چهره جذاب او موجب تحسین دیگران و بالتبع تشویق وی می‌شد. از آنجا که قبالیست‌ها تعلیم می‌دادند که همه می‌توانند به تحقق عصر مسیحایی از طریق زمینه چینی کمک برسانند، او یک حیات پاک و بدون گناه را در پیش گرفت.^۳

ظاهراً پس از دریافت خبر کشتار یهودیان در لهستان و شبتای در ازمیر ترکیه ادعای مسیحایی کرد. در آنجا اظهار داشت که «سر الهی» بر او مکشوف شده و از «خدای ایمان» که با او رابطه نزدیکی دارد، سخن گفت. سخنان شگفت‌انگیز و ادعای مسیحایی باعث شد تا مراجع خاخامی ازمیر او را از آنجا تبعید کنند. در سالونیکا - که اورشلیم بالکان نام گرفته بود - با دیویدهایلوی قبالیست دوست شد و کوشید به واسطه اعمال قبالیستی بر مشکل وسواس شیطانی‌اش غلبه یابد. در سفرش به اورشلیم برای زیارت اماکن مقدسه، از طرف مراجع یهودی به عنوان سفیر جامعه یهود اورشلیم به مصر فرستاده شد و جایگاه خاصی نزد رئیس یهودیان مصر پیدا کرد. در آنجا دوباره احوال مسیحایی به او روی آورد و به ازمیر بازگشت. در آنجا شنید که یک مرد خدا در غزه از طریق قبالا، دارای قدرتی معجزه‌آسا شده است و می‌تواند روح او را معالجه کند. در

1. Ibid, p.184.

۲. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۱۳۵.

3. Gratus, *The False Messiahs*, p.147.

آنجا ناتان ۲۲ ساله، به جای معالجه شبتای چهل ساله، او را مسیحای قوم یهود معرفی کرد. خود شبتای نیز ادعای مکاشفات مسیحایی کرد و در نهایت به عنوان مسیحا معرفی گردید. علی‌رغم مخالفت برخی خاخام‌ها، یهودیان فلسطین بسیار ذوق زده شدند و از مسیحای خود استقبال کردند. خبر آن به سرعت نزد یهودیان سراسر عالم پیچید و آنان نمایندگان برای دیدار با وی فرستادند. ناتان به عنوان دستیار وی عمل می‌کرد و در نامه‌هایش به یهودیان مدعی می‌شد که زمان نجات فرا رسیده است و شبتای قدرت سلطان مسلمان را می‌گیرد و او را بنده خود می‌سازد. شبتای در سفرش به قسطنطنیه، دست‌گیر و زندانی شد. زندان او نیز، زیارت‌گاهی برای یهودیان عالم شد. ناتان که همواره وقایع خوشایند و ناخوشایند شبتای را توجیه عرفانی می‌کرد، گفت: «تغییر رفتار شبتای از اشراق به انزوا نماد نبرد او با نیروهای شیطنی است. او اکنون توسط نیروهای شر (قلیپوت) زندانی شده است؛ اما بعداً بر آن غلبه خواهد کرد.»^۱

شبتای را به دربار عثمانی بردند و سلطان عثمانی او را میان اسلام آوردن یا مرگ مخیر ساخت. مسیحای منجی اسلام آورد و نام خود را عزیز محمد افندی نهاد. هیچ چیز باعث نمی‌شود که راه توجیحات قبالایی - عرفانی بسته شود؛ او و پیروانش به‌خصوص ناتان - گفتند: «این نیز جزء برنامه مسیحایی شبتای است.» ناتان می‌گفت:

«رسالت مسیحایی مستلزم تحقیر شدن به دلیل خائن جلوه‌کردن او به قومش می‌باشد.»^۲

او با کمک و کاربرد اصطلاحات قبالای لوریانی اظهار داشت که روح مسیحا از آغاز در نبرد با قوای شر بوده است، او می‌خواست نفوذ نور الاهی را به آن قلمرو میسر سازد و کیهان را مرمت کند. به همین جهت، روح مسیحا ملزم نبود که شرع را مراعات نماید، بلکه رخصت داشت تا به آن ورطه نزول کند و لمعه‌های نور الاهی را آزاد سازد و به همین طریق، شر را مغلوب کند. اسلام آوردن شبتای این‌گونه توجیه شد. داستان شبتای و ناتان نمونه جالبی از سیاسی - اجتماعی کردن عرفان قبالایی در سایه مسیحاباوری یهودی بود. تاملات عرفانی که ناظر به ارتباط فردی و غالباً سری میان آدمی با خداست، وقتی با یک چرخش، مبنایی نظری برای عمل‌گرایی سیاسی - اجتماعی می‌شود می‌تواند هر چیزی را توجیه کند؛ حتی ترک دیانت یهودی را اگر شبتای بنا به فرض به قدرت می‌رسید، باز هم عرفان قبالایی می‌توانست هر نوع خشونت احتمالی را توجیه نماید.

1. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.137.

بعد از مرگ شبتای، عده‌ای از پیروان او فرقه‌ای را به نام او تشکیل دادند که در ترکیه، لهستان و ایتالیا گسترش یافت. جناح رادیکال آنها معتقد شدند که شبتای نمرده و یا اگر مرده است، دوباره زنده خواهد شد. باروخیا روسو^۱ تعلیم می‌داد که تورات جدید مسیحایی به فسخ کامل احکام دعوت می‌کند. او ۳۶ حکم منع تورات را به واجبات مثبت تغییر داد.^۲ شرح کامل تحول این فرقه و فرقه‌های منشعب از آن به طول می‌انجامد و باید آن را در منابع مربوط پی گرفت.

آخرین مدعی مسیحایی در تاریخ یهود نیز، گرایش عرفانی داشت و به نوعی نهضت او شکل تحول‌یافته فرقه شبتایی است. یاکوب فرانک ظاهراً با جناح رادیکال فرقه شبتایی رابطه داشت و نهایتاً نیز رهبر شبتاییان لهستان شد. به عقیده پیروانش روح خدا در وی و پیش از او در شبتای و باروخیا حلول کرده است.^۳

او ظاهراً بر آن بود که تمام مدعیان مسیحایی بر حق بودند؛ زیرا از روح مسیحایی برخوردار بودند. وی تعلیم می‌داد داوود، الیاس، عیسی، پیامبر اسلام (ص)، شبتای صبی و جانشینان وی، همه و همه دارای روح مسیحایی بودند و اکنون خود او از چنین چیزی برخوردار است.^۴

این نهضت‌های مسیحایی قبالایی، از دو جهت یهودیت را برای وارد شدن به شرایط دنیای جدید آماده ساخت. از جنبه نظری، قبالیست‌ها نجات را نه یک امر فاجعه‌آمیز و منقطع از گذشته، بلکه مرتبط با آن و نتیجه تلاش آدمی برای اصلاح می‌دانستند. در نظر ایشان تبعید اسرائیل سمبل تبعید انوار الاهی بود و لذا آنان همراه با نجات خویش برای رهایی کیهان، همه آدمیان و حتی عالم الاهی نیز رسالت داشتند. بنابراین نوعی عمل‌گرایی را - که لزوماً مسیحایی نبود - تجویز می‌کرد، و نیز از نجاتی نه صرفاً اجتماعی و ملی، بلکه اجتماعی - معنوی، جهانی و حتی کیهان‌شناختی سخن می‌گفت. از جنبه عملی نیز با رویش نهضت‌های مسیحایی و در پی آن شکست آنها و ناامید شدن یهودیان، عمل‌گرایی مسیحایی طالبانش را از دست داد. با طلوع روشن‌گری و انسان‌گرایی در اروپا و رشد رواداری و تحمل، یهودیان اندیشه نجات مسیحایی را اندک اندک غیر لازم دیدند و راه نوی را برگزیدند.

1. Baruchiah Russo

۳. همان، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲. همان، ۱۳۹.

۴. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۱۴۵.

۵. صهیونیزم: نجات اجتماعی و ملی‌گرایانه

صهیونیزم را می‌توان از جهتی به دو جریان دینی و سکولار تقسیم کرد؛ اما بی‌گمان باید به این نکته توجه داشت که گرایش اصلی - به‌ویژه در صهیونیزم مدرن - رنگ و بوی دینی ندارد. به هر حال، نقطه مشترک این دو جریان همانا عمل‌گرایی اما نه از نوع مسیحایی، بلکه از نوع قوم‌گرایانه و عمدتاً سیاسی - اجتماعی است. حتی کسانی که پس از سرخوردگی‌های مربوط به نهضت شبتای همچنان به آمدن مسیحا باورمند ماندند، تلاش مثبت قوم را برای کسب موقعیت و قدرت، پیش‌زمینه آمدن مسیحا معرفی کردند. یهودا الکلائی (متولد ۱۷۹۸) که از قبالیست‌ها و ربی‌های مؤثر در نظریه بازگشت یهودیان به فلسطین بود، معتقد بود که سرزمین مقدس باید یهودی‌نشین شود، تا مسیحا بیاید:

این نجات نو متفاوت خواهد بود؛ سرزمین ما ویران و غیر مسکونی است، ما بایستی خانه‌هایی بنا نماییم، چاه‌هایی حفر کنیم و تاک‌ها و درختان زیتون را غرس کنیم. به همین جهت به ما فرمان داده نشده است به یک باره و همه با هم وارد سرزمین مقدس شویم.^۱

او در ادامه ضمن انتقاد از پیشینیان در فراموش کردن زبان قومی، می‌نویسد: اگر خدا ما را اکنون به سرزمین مقدس برگرداند، حتی نمی‌توانیم با یک‌دیگر صحبت کنیم. بنابراین ضمن آنکه بایستی ریشه نهضت صهیونیزم را در هر دو جریان دینی و سکولار جست، نجات‌شناسی عمل‌گرایانه صهیونیست‌های دینی را نباید با گرایش‌های موجود در قرون وسطا که بر انتظار و انفعال و یا بر عمل‌گرایی از نوع شبتایی تأکید داشتند یکسان انگاشت.

منشأ دقیق واژه صهیون نامعلوم است؛ اما به احتمال زیاد از لفظی به معنای «صخره» یا «دژ» مشتق شده است. اول بار در دوم سموئیل (۵:۷) و در داستان تسخیر شهر یبوسی‌ها، از فتح قلعه صهیون به دست داوود سخن می‌رود. این لفظ بعدها مترادف اورشلیم، پادشاهی یهودا، و نهایتاً در ادبیات پساتبعیدی برای سرزمین اسرائیل به کار رفت. از همان آغاز که پیوند این لفظ با پادشاهی داوودی، به آن مکتوبات مسیحایی طینی خاص بخشید که نه تنها بیان‌گر آرزوی بازگشت به سرزمین اسرائیل، بلکه متضمن تأسیس دوباره پادشاهی داوود بود.

1. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.154.

قوم یهود، در طول دوره غربت‌گزینی، حتی اگر در رفاه و سلامت هم بود به گونه‌های مختلف از صهیون یاد می‌کرد. در قرون وسطا شاعران یهود به یاد آنجا شعر می‌سرودند. یکی از مهم‌ترین این شاعران، یهودا هلوی (۱۰۷۵-۱۱۴۱) بود و اثرش به نام *نغمه‌های صهیون* مورد تقلید بسیاری قرار گرفت. او در شعری می‌نویسد:

قلب من در شرق و خودم در آستانه غرب هستم. پس چگونه می‌توانم طعم خوراکم را بچشم، چگونه می‌توانم از آن لذت ببرم؟

چگونه می‌توانم قسم‌ها و وعده‌هایم را به جا آورم، در حالی که صهیون در سلطهٔ ادوم (مسیحیان رومی) است و من در گرو عرب‌هایم؟ برایم آسان بود که خوبی‌های اسپانیا را رها سازم، فقط اگر خاک معبد ویران شده را به چشم می‌دیدم.^۱

بعد از اخراج یهودیان از اسپانیا در قرن شانزدهم میلادی، برخی تلاش‌های اولیه برای تشکیل مزارع یهودی در فلسطین صورت پذیرفت؛ اما جریان غالب آن زمان هنوز انتظار برای نجات مسیحایی بود.

از اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم با گسترش آرمان‌های جهان‌وطنی و سخن از آزادی‌های دینی و مدنی، تمایل یهودیان متجدد برای اصلاح دینی برانگیخته، و امید و آرزوی مسیحا کم‌رنگ شد. دیوید فریدلاندر در مقاله‌ای به سال ۱۸۱۲ خواستار حذف دعاهایی شد که دارای گرایش مسیحایی بودند. او در آن مقاله نوشت:

من جلو خدا می‌ایستم و از او برای پادشاه، هم‌میهنان، خود و خاندانم برکت و کام‌یابی درخواست می‌نمایم. من برای بازگشت به اورشلیم، بازسازی معبد و برقراری دوباره آیین قربانی دعا نمی‌کنم و در قلب خود چنین آرمانی را پرورش نمی‌دهم. قلبم از وقوع آنها شاد نمی‌گردد و زبانم آنها را زمزمه نمی‌کند.

در سال ۱۸۴۱ مفاهیم مربوط به صهیون و اورشلیم، آمدن مسیحا و رستاخیز مردگان در نمازنامهٔ چاپ هامبورگ حذف شد. محافظه‌کاران از این کار انتقاد کردند؛ مثلاً زکریا فرانکل (۱۸۰۱-۱۸۷۵) استدلال می‌کرد که این کار برخلاف صلاح ملی قوم یهود است و «نومیدی از احیای ملیت یهودی، ناگزیر نابودی آن ملت را در پی خواهد داشت.^۳ لازم است بنی‌اسرائیل به قدرت خود و به وعده‌هایی که به آنان داده شده

1. Zionism in *Encyclopedia of Religion*, 15: 572

۲. گرینستون، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۵۸.

اعتماد کامل داشته باشند و بدانند که اگر آنان این امید را از دست بدهند، به‌طور کلی از بین خواهند رفت.

اما نهضت در حال رشد روشن‌فکری یهود (هسکالا) گرچه از یک سو خواستار جذب یهودیان در جامعه محل سکونت آنها بود و برخی از نویسندگان آنها زبان مربوط به مسیحا را برای توصیف حاکمانی مثل ژوزف دوم از اتریش و الکساندر دوم از روسیه به کار بردند؛ اما از دیگر سو، به واسطه بسیاری از مکتوبات عبری نو، این گروه دوباره نام سرزمین مقدس را زنده کردند. ابراهام مایو (۱۸۰۸-)، اولین رمان‌نویس یهودی، طرح دو تا از رمان‌هایش (عشق صهیون و گناه شومرون) را، در فضای رمانتیک دوره کتاب مقدس قرار می‌دهد. علاوه بر تأثیر نهضت روشن‌گری از طریق ادبیات ناظر به صهیون، برخی متفکران یهودی نیز، اساساً مسئله هویت ملی یهودی را جدا از گرایش‌های انسان‌گرایانه و جهان - وطنی مد نظر قرار داده و خواستار اسکان یهودیان در فلسطین شدند. از جمله این افراد می‌توان از دو فیلسوف یهودی به نام کرمیوکس^۱ و موسی مونتیفیور^۲ نام برد. ظهور یهودی‌ستیزی در اروپا در ربع آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، چشم‌انداز جذب یهودیان به جوامع اروپایی را زیر سؤال برد و گرایش‌های دینی و سکولار برای اسکان در فلسطین پُر طرف‌دارتر شدند.

یکی از نخستین متفکران یهودی طرف‌دار اسکان یهودیان در فلسطین که دارای گرایش دینی بود - همان‌طور که پیش‌تر نام برده شد - یهودا الکلائی است. او از ایده خود (نجات‌بخشی) دفاع می‌کرد و معتقد بود:

مسیحا به‌طور معجزه‌آسا ظاهر نخواهد شد، بلکه یک سلسله وقایع تمهیدی پیش از او رخ خواهد داد. از همین روی لازم است سرزمین مقدس برای آماده شدن جهت نجات مسیحایی توسط یهودیان اسکان داده شود.^۳

به همین دلیل، او مسیحای یوسفی را به مثابه یک چهره سیاسی در میان قوم یهود فهم می‌کند که به روشی طبیعی شرایط را برای نجات فراهم می‌سازد.

چهره مهم دیگر صهیونیسم دینی هیرش کالیشر بود که در سال ۱۸۳۶ در نامه‌ای، از ایده سکونت یهودیان در فلسطین برای شروع نجات مسیحایی دفاع می‌کند:

کسی نباید تصور کند که مسیحا ناگهان ظهور خواهد کرد و از طریق معجزات و شگفتی‌ها، بنی اسرائیل را به میراث باستانی خود رهبری خواهد نمود. رهایی از طریق

1. Cremieux

2. Moses Montefiore

3. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.154.

طبیعی آغاز خواهد شد. یهودیان به سکونت در فلسطین گرایش پیدا خواهند کرد و ملت‌ها به کمک کردن به آنان در این کار علاقه‌مند خواهند شد. ... نخست انسانی با توانایی‌های طبیعی فراوان ظاهر خواهد شد. او یک راه طبیعی را برای اقامت یهودیان در فلسطین باز خواهد کرد؛ آن‌گاه خدا، نبی و پادشاه «تدهین شده» خود را خواهد فرستاد.^۱ او در کتابش به نام دریشت صیون^۲ نیز، همین ایده را دنبال می‌کند و معتقد است نجات یهودیان به‌طور معجزه‌آسا تحقق نخواهد یافت:

خدای قدیر، که متبارک باد نامش، به یک‌باره از بالا به پایین نمی‌آید و به قوش فرمان نمی‌دهد. او همچنین، مسیحا را از آسمان به یک چشم به هم زدن نمی‌فرستد... او پیرامون شهر مقدس را با دیواری از آتش نمی‌پوشاند و معبد مقدس را از آسمان فرو نمی‌فرستد.^۳

در نظر او، انتظار کافی نیست و باید این واقعه را تسریع بخشید، و برای این امر، یهودیان باید در فلسطین اسکان یابند. فایده دیگر این کار در آن است که برخی فرمان‌های دینی مربوط به کار در سرزمین مقدس نیز، دوباره احیا می‌شود.

ابراهام ایزاک کوک (۱۸۶۵-۱۹۳۵) نیز که ربی باسک بود، از آنجا به فلسطین مهاجرت کرد و ربی اشکنزی یافا شد در طریق الکلائی و کالیشر قدم برداشت. او با تفسیر دوباره آمال مسیحایی به صهیونیسم مدرن، به تشکیل حکومت اسرائیل کمک کرد. در حالی که برخی سکولارها به نقش مثبت آمال مسیحایی برای تشکیل جامعه مستقل اسرائیلی می‌اندیشیدند، کوک، در مقابل، تلاش سکولارها را بخشی از برنامه نجات الاهی می‌دانست.

در طرح کیهانی اراده الاهی، کارهای نسبتاً الحادآمیز و غیر دینی جذب برنامه خدا می‌شوند. بنابراین، این پیش‌گامان [سکولار در نهضت صهیونیسم] ناخودآگاه به آمدن مسیحا کمک می‌کنند.^۴

گذشته از این چهره‌ها، شخصیت‌های دینی دیگری همواره در نهضت صهیونیسم حضور داشتند. گرچه نهادهای فعال، در جهت تحقق آمال این نهضت معمولاً سکولار بودند و بیانیه‌های آنها نیز لحن دینی و مسیحایی نداشت؛ اما اعضای بسیاری از آنها از ربی‌ها و خاخام‌های یهودی بودند. مسئله مشترک همه آنها صرف نظر از گرایش دینی یا غیر دینی قوم یهود بود.

۱. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۱۶۵.

۳. Cohn, *The Jewish Messiah*, p.156.

۲. *Derishat Zion*

۴. همان، ۱۵۷.

صهیونیسم مدرن در واقع با تئودر هرتسل (۱۸۶۰-۱۹۰۴) شروع شد. او و یارانش در اولین کنگره صهیونیست‌ها در بازل به سال ۱۸۹۷ اصطلاح صهیونیسم را که اول‌بار ناتان بیرنباوم در مجله‌اش به نام خود-رهایی‌بخشی^۱ وضع کرد، به کار بردند. او گرچه سکولار بود، در نظر یهود اروپای شرقی همچون یک چهره مسیحایی جلوه کرد. اولین مهاجرت صهیونیستی از اروپای شرقی به فلسطین پس از برنامه‌های ۱۹۰۲ و ۱۹۰۵ شروع شد. در کتاب دولت یهودی^۲ اظهار می‌دارد که ما به دنبال یک طرح یوتوپیایی نیستیم، بلکه برنامه ما یک برنامه واقعی است. مشکل یهود فقط از طریق بازسازی‌اش به مثابه یک ملت قابل حل است:

ما همه جا به جد، تلاش کردیم تا نشان دهیم در جوامع ملی‌ای که در آنها زندگی می‌کنیم فقط در پی حفظ ایمان پدران‌مان هستیم. اما بیهوده، وطن‌پرستانی وفادار و گاهی بیش از حد وفادار هستیم؛ بیهوده همانند سایر شهروندان بذل جان و مال می‌کنیم؛ ... در سرزمین‌های محل سکونت‌مان، که برای قرن‌ها در آنها زندگی می‌کنیم، همچنان به عنوان بیگانه تحقیر می‌شویم... اکثریت تصمیم می‌گیرند که «بیگانه» کیست. این، و همه چیزهای دیگری که بین ملت‌ها است، مسئله‌ای [از مسائل] قدرت است.^۳

تلاش‌های یهودیان صهیونیست، همراه با کمک‌های بی‌دریغ دولت‌های اروپایی، و از طرفی نیز اوضاع نابسامان سرزمین فلسطین در اواخر دوره عثمانی، تماماً دست به دست هم داد تا در نهایت دولت مستقل اسرائیل به سال ۱۹۴۸ تشکیل شود. دو جریان عمده‌ای که از ابتدا مخالف نهضت صهیونیسم بودند، ولی به تدریج از شدت مخالفت‌های آنها کاسته شد، عبارت بودند از یهودیان ارتدکس از یک سو و یهودیان لیبرال از سوی دیگر.

اکثر ارتدکس‌ها در آغاز، مخالف صهیونیسم یا نسبت به آن بی‌تفاوت بودند؛ اما یک گروه قابل توجه از ربی‌های ارتدکس همانند ایزاک راینیس و شموئل مهیلور جزء اولین افرادی بودند که به هرتسل پیوستند. در ۱۹۰۲ راینیس اقدام به تشکیل میزراحی (متشکل از برخی حروف اصطلاح عبری = مرکز روحانی) در درون سازمان صهیونیستی جهانی نمود. این حرکت، نقش عمده‌ای در جلب حمایت یهودیت ارتدکس در اروپا و آمریکا داشت و در شبکه مدارس دینی‌اش صهیونیسم را نیز، در موضوعات دینی سستی گنجانده بود. این حرکت بعدها با یک حزب دینی دیگر اقدام

1. Selbstemanzipation

2. Der Judenstaat

3. Herzl, Jüdischer Verlag, p.13.

به تشکیل حزب دینی ملی^۱ کرد. حزب دینی ملی تقریباً در تمام دولت‌های اسرائیل حضور داشته و همواره قریب به ده درصد آرا را به خود اختصاص داده است.

یهودیت ارتدکس در اسرائیل، خواستار حکومتی تئوکراتیک و دین‌محور است و در مسئله هویت یهودی نیز معتقد است که بایستی بنا بر هلاخا، شخص یا از مادر، یهودی باشد و یا طی فرآیندی خاص به دین یهودیت درآمده باشد. افراطی‌ترین گروه دینی ضد صهیونیزم «نگهبانان شهر» نام دارند. آنان مخالف تشکیل دولت اسرائیل بودند و صهیونیزم را گناهی شنیع می‌دانستند که مانع ظهور مسیحا می‌شود و قتل عام یهود به دست نازی‌ها را نیز، مجازات این نهضت می‌دانستند. پیروان این گروه عمدتاً در اورشلیم زندگی می‌کنند؛ در آنجا نه خدماتی از دولت می‌گیرند و نه عوارضی به آن می‌پردازند.

یهودیت اصلاح‌طلب در قرن نوزدهم هم در آمریکا و هم در اروپا به سرسختی با تعریفی ملی‌گرایانه از یهودیت مخالفت کرد. در برنامه پیتزبورگ در ۱۸۸۵ هر نوع انتظار بازگشت یهودیان به صهیون رد شد. در ۱۹۳۷ نهضت اصلاح‌گری با موضعی خست‌تر حرکت کرد و پذیرفت که فلسطین «نه تنها به مآمن پناه‌جویان تحت ستم، بلکه به مثابه مرکزی برای فرهنگ معنوی یهودی» قرار گیرد^۲ شورای آمریکایی یهودیت که جناحی اصلاح‌گرا بود در دهه ۱۹۴۰ به‌طور فعال با ایجاد اسرائیل مخالفت کرد؛ اما پس از جنگ شش‌روزه، نهضت اصلاح‌گرا آشکارا صهیونیست شد و به سازمان جهانی صهیونیست پیوست.

به نظر می‌رسد امروزه، اکثر یهودیان واقعیت دولت اسرائیل را پذیرفته و خود را با آن وفق داده‌اند. گویی، نجاتی که یهود قرن‌ها آن را موعظه می‌کرد و انتظار می‌کشید، یعنی بازگشت به سرزمین فلسطین و تشکیل حکومت مستقل، بدون آمدن مسیحا تحقق یافته تلقی می‌شود. هرچند، هنوز اندکی از یهودیان منتظر آمدن مسیحا هستند؛ اما دیدگاه اکثر یهودیان به این مسئله تغییر یافته است. بنا به این رویکرد جدید، «دیدگاه‌های یهودی درباره مسیحا بایستی به مثابه رشد و تحول حیات قوم ملاحظه شود. در جهان مدرن، این نظریه‌های باستانی می‌توانند با نگرشی نو به حیات یهودی - که سمت و سوی انسان‌محورانه دارد - جای‌گزین شوند»^۳.

در پایان، اگر بخواهیم به یک نتیجه‌گیری کلی از منجی‌باوری اسرائیلی - یهودی برسیم، باید بگوییم: به جهت تاریخ طولانی و تنوع رهیافت‌ها، دست‌یابی به ویژگی‌های مشترک و فراگیر، کاری بس مشکل و بلکه غیر ممکن است. گرایش‌های مختلف ناظر

1. NRP

2. *Encyclopaedia of Religion*, 15:577 Zionism3. *The Jewish Messiah*, p.171.

به مسیح‌باوری، از راست کیش‌ترین تا غیردینی‌ترین شکل آن در تاریخ یهودیت رخ نموده و هر یک از دیدگاه‌های خاص خود برخوردار بوده‌اند. در نظر برخی از عالمان یهودی، سده‌های میانی - همانند ابن‌میمون - اعتقاد به ظهور مسیحا از اصول ایمان یهودی است؛^۱ لیکن برخی دانشمندان یهودشناس معاصر، این باور را پدید آمده از ناملايمات تاريخي و امري غير جوهری در سنت یهودی می‌دانند.^۲ مطالعه انتقادی تاریخ و متون مقدس یهود، به‌طبع، تا حد زیادی مؤید این نظر دوم است. رویکرد تاریخی، اگرچه نمی‌تواند ادبیات و باورهای مسیح‌باوران و نقش و تأثیر آنها در موعوداندیشی رسوخ‌یافته و گسترده یهودی را نادیده بگیرد؛ لیکن بر آن است که دین یهود بدون این باور نیز، چیزی از جوهره‌اش را از دست نمی‌داد (گرچه فاقد موتور و محرکی می‌شد که ممکن بود منجر به نابودی‌اش گردد). به همین دلیل است که با فروکش کردن دوران رنج و خطر، هیجان‌های مسیحایی نیز، کم‌رنگ گردید. بنا به این رویکرد، شاید وضعیت کنونی و امروزین یهود، یکی از دوران‌های افول اندیشه‌ها و گرایش‌های مسیحایی باشد؛ زیرا اکنون با برپایی حکومت اسرائیل، و در اختیار داشتن سرزمین مقدس، بسیاری از یهودیان آرمان موعودی خویش را تحقق‌یافته می‌انگارند. آنچه رویکرد تاریخی - انتقادی در نهایت می‌تواند بگوید این است که مسیح‌باوری یهودی گرچه باوری بسیار اثرگذار در تاریخ و سنت قوم یهود بوده است؛ اما این اعتقاد بر اثر علل و عوامل تاریخی ظهور، و بر همان اساس نیز افول کرده است. اما چه بسا این رویکرد تاریخی - انتقادی، چه در کل و چه در این موضوع، با انتقادهای واردی روبه‌رو است. از طرفی، می‌توان با رویکردهای دیگر نتایج احیاناً متفاوتی از این تحقیقات تاریخی گرفت.

برای مثال، پدیدارشناس دین، ممکن است با لحاظ همه تحقیقات تاریخی و متن‌شناختی، چنین نتیجه بگیرد که اندیشه منجی موعود در یهودیت، مانند همتایان زرتشتی و اسلامی‌اش، اگرچه جزء جوهره دین محسوب نمی‌گردد؛ اما در اصالت آن نمی‌توان تردید کرد؛ زیرا اندیشه نجات و منجی موعود ریشه در اشاراتی دارد که در منابع اولیه حجیت دینی آمده است. اگرچه برای محقق یهودی‌شناس این عصر، نه نجات و نه منجی مطرح در اشارات اولیه، هیچ یک مفهوم مسیحایی و فرجام‌شناختی ندارد، اما به هر روی، منابع حجیت ثانوی دین یهود، که بخشی از آن را نبوت‌انبیای بنی‌اسرائیل تشکیل می‌دهد - مانند یوشع، داوران و به‌ویژه سموئیل - ، ولو در شرایط فشار اجتماعی، آن اشارات را به وعده نجات و منجی فرجام‌شناختی تفسیر و فهم

1. Ibid, p.182.

2. Charlesworth, "From Messianology to Christology, p.5; 33.

کرده‌است. در کار فهم متون ادیان نمی‌توان و نباید به برداشت وارثان اولیه آنها بی‌توجه بود. از طرفی، ادامه سنت یهودی این تفسیر و فهم را حجتی انکارناپذیر دیده است؛ هیچ‌یک از چهار جریان اصلی یهودیت که در دوره‌های متأخر یهود پدید آمدند - انقلابیون یا زیلوت‌ها، صدوقیان، اسنیان و فریسیان - با وجود گرایش‌های متفاوت و چه بسا متعارض با اندیشه مسیحای نجات‌بخش، در اصالت این آموزه تردید یا ایرادی روا نداشته‌اند؛ بلکه غالباً تا حدود زیادی موعوداندیش بوده‌اند.

حتی اگر تأثیرهای دین ایرانی را بر اندیشه دینی یهود واقعیتی مسلم بدانیم، با توجه به حقایق بالا، این تأثیر، بایستی نه در اصل اندیشه مسیحای نجات‌بخش، بلکه در ادبیات و نحوه تبیین این اندیشه و نهایتاً در شاخ و برگ دادن به آن بوده باشد. با وجود زمینه درون - دینی کافی برای موعودباوری یهودی، و با در نظر گرفتن این حقیقت که وام‌گیری کلی باورهای دینی - به‌ویژه در ادیان نظام‌مند - آن هم بدون هیچ مقاومتی از سوی گرایش‌ها و جریان‌های مختلف، پدیده‌ای بسیار دیرپاب و بلکه نامحتمل است، به نظر، موجه نمی‌نماید که اندیشه منجی موعود یهودی را یک‌سره وارداتی، غیر اصیل و محصول علل و عوامل تاریخی بدانیم.

باری، موعودباوری یهودی، از هرکجا پدید آمده باشد، در مجموع دارای ویژگی‌های زیر است: موعود یهودی موعودی شخصی، اما نامتعیین (نوعی) است. ماشیح اگرچه در آغاز عنوانی عام و غیر موعودی و غیر فرجام‌شناختی بوده است؛ اما در سنت یهود به مثابه موعودی نجات‌بخش و مرتبط با فرجام عالم شناخته شده است. ماشیح یهودی اگرچه بسان مسیحای عیسوی، پسر خدا و جنبه‌ای از او تلقی نمی‌شود؛ اما انسانی کاملاً معمولی نیز نیست؛ او مسح شده خداوند و دارای قدرت و موهبتی الهی است. رسالت مسیحای یهود رسالتی عمدتاً اجتماعی و قومی بوده است و اگر احیاناً، سخنی از برپایی پادشاهی یهوه و برقراری صلح و عدالت در زمین می‌رود، آن را همه در سایه سروری قوم یهود می‌خواهد. در عین حال، با در نظر گرفتن پیش‌گویی‌هایی که در سنت یهودی درباره اوضاع پیش و پس از ظهور ماشیح وجود دارد، واقعه نجات موعود صرفاً به جامعه بشری محدود نمی‌شود، بلکه در کل کیهان، آثاری را به بار می‌آورد. به این ترتیب موعود یهودی را باید در مجموع در زمره موعودهای دارای کارکرد کیهانی دانست.

موعودباوری یهودی به لحاظ خاستگاه از سنخ پیش‌گویی‌های پیامبرانه است؛ اما این پیش‌گویی درباره امری است که می‌توان از آن به عنوان «تحقق وعده الهی» در زمین یاد کرد. همچنین، این موعودباوری رو به گذشته دارد و در صدد احیای پادشاهی داوود و سلیمان و سروری پیشین یهود است.

کتاب‌نامه

- کهن ا، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی. [بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا].
گرینستون، جولیس، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی. قسم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ش.
- Bousset D. Wilhelm, *Die Religion Des Judentums Im Neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin: Reuther & Reichand, 1906.
- Bultmann Rudolf, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*. tran. R. H. Fuller, Cleveland and New York: Meridian Books, 1956.
- Charles R. H. (ed.), *The Apocrypha And Pseudepigrapha of The Old Testament*, Oxford, 1913.
- Charlesworth James H., "From Messianology to Christology" in Charles worth James H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- _____ , *Lichtenberger Hermann and Oegema Gerbern S. (eds.), Qumran Messianism*, Mohr Siebeck, Tubingen, 1998.
- Cohn-Sherbok Dan, *The Jewish Messiah*, T&T Clark, Edinburg, 1997.
- Die Bibel: *Einheits ubersetzung der Heiligen Schrift Gesamtausgabe*. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1980.
- Eliade, Micrea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1907-1986.
- Encyclopedia Judaica. Jerusalem: 1971.
- Gratus Jack, *The Flase Messiahs*, New York: Taplinger Publishing Co., 1976.
- Green W.S. & Neusner J., *The Messiah in Ancient Judaism*. Atlanta: 1999.
- Herzl Theodor-Der Judenstaat, *Jüdischer Verlag*, Berlin: 8. Auflage, 1920.
- Jassen Alex P. "Religion in the Dead Sea Scrolls" in *Religion Compass*. Blackwell Publishing, 2006.
- Klausner Joseph, *Die Messianischen Vorstellungen des judischen Volks im Zeitalter der Tannaiten*. Krakau, 1903.
- Klausner Joseph, *Jesus of Nazareth: His life, Times and Theachings*, Macmilian. London: 1925.
- Küng, Hans, *Das Judentum: die religiöse Situation der Zeit*. Piper, Munchen / Zurich, 2005.
- Moore George Foot, *Judaism in The First Centuries of The Christian Era The age of the Tannaim*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

Mowinckel S., *He That Cometh*, tran. G. W. Anderson. Oxford: 1959.

Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München: 1934.

Rowley, H. H., *The Biblical Doctrine of Election*. London: Lutter worth Press, 1950.

Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism*. London: George Allen & Unwin LTD, 1971.



گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت

نخستین اقدام برای بررسی یک موضوع اعتقادی - مانند موعودباوری - در دینی - مثل مسیحیت - واری آن در درون متون مقدس آن دین است. این اقدام می‌تواند اصالت و اهمیت آن موضوع را در آن دین معلوم ساخته، مبانی و بن‌مایه‌های اولیه آن را آشکار کند و البته، این تمام مطلب نیست. گام بعدی، بررسی میزان رسوخ و فراگیری آن آموزه در عموم پیروان و در سیر تاریخی دین است. بدیهی است چنین امری، مستلزم واری دیگر متون کلاسیک و نیز، بازتاب این اندیشه در تاریخ تحولات دینی و فرقه‌ای آن دین خواهد بود. با این ملاحظات و با هدف مطالعه ویژگی‌های نوعی موعودباوری مسیحی، این نوشتار با به‌کارگیری مطالعات تاریخی - انتقادی و متن‌شناختی و استفاده از نتایج آن در رویکردی گونه‌شناختی، کوشیده است اندیشه منجی موعود در مسیحیت را به نحوی واری کند، که ضمن تبیین میزان اصالت و فراگیری و رسوخ اندیشه منجی موعود در مسیحیت، ویژگی‌های نوعی آن را نیز آشکار سازد.

پیشینه تاریخی موعودباوری مسیحی

مسیحیت در پیوستی تنگاتنگ با سنت دینی پیش از خود است و نمی‌توان در مطالعه آن، از سنت و باورهای یهودیت چشم پوشید. این دین در بستری کاملاً یهودی متولد شد و با گذر روزگار در هویت دینی جدید گسترش یافت. تا سال ۴۶ میلادی و پیش از آنکه شورای اورشلیم آن حکم سرنوشت‌ساز مبنی بر عمومیت پیام انجیل را صادر کند،^۱ مسیحیان خود را فرقه‌ای یهودی می‌دانستند و مثل همه یهودیان در کنیسه‌ها حاضر می‌شدند و مناسک ویژه خود را انجام می‌دادند.^۲ اگر کسی به مسلک آنان در می‌آمد، او را می‌داشتند تا بر اساس سنت دینی یهودیان، عمل ختان را به‌جا آورد و

۱. ر.ک: اعمال رسولان، باب ۵.

۲. جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ص ۱۰۱.

وفاداری خود به شریعت موسوی را به اثبات رساند.^۱ در حقیقت تا آن زمان، تنها چیزی که آنان را از سایر یهودیان جدا می‌کرد این بود، که آنان عیسی را همان موعودی می‌دانستند که بنی اسرائیل بر اساس وعده‌های پیامبران، قرن‌ها در انتظار اوست. به همین دلیل، به درستی می‌توان گفت، مسیحیت دینی است که بر اساس یک باور کاملاً موعودی شکل گرفته است.

یهودیان بر این باور تاریخی‌اند که خدا از میان همه ملت‌ها، بنی اسرائیل را به عنوان قوم خاص خود برگزیده است.^۲ پیامبران این قوم، بارها به این اعتقاد تأکید کرده بودند و آنان با دل‌خوشی به این برگزیدگی، هر سختی و دشواری را تحمل می‌کردند. اسارت در مصر و سرگردانی در بیابان، گوشه‌ای از گذشته تاریک این قوم بود که در روشنای قوم خاص خدا بودن برای آنان هموار می‌شد. گرچه ممکن بود یهودیان، خسته از دشواری‌های روزگار، در اخبار انبیا تردید کنند و از پرستش یهوه سر باز زنند، اما آنان همچنان در انتظار ماندند تا آینده درخشان خود را - که بر اساس وعده‌های خدا به ابراهیم و موسی در پادشاهی مردی از نسل داوود محقق می‌گشت - تماشا کنند.^۳

این انتظار امیدبخش از چنان قوتی برخوردار شد که موضوع مکاشفه‌ها و پیش‌گویی‌های پرشماری گردید. پیامبرانی چون اشعیا و دانیال با سخنان پرحرارت خود این امید را به شکل فزاینده‌ای گرم نگه می‌داشتند و مردم را به آمادگی برای تحقق آن وعده فرا می‌خواندند. و با این امیدواری بود که قرن‌های سختی و پراکندگی و نیز سالیان اسارت و تبعید برای این قوم قابل تحمل شده بود.

این انتظار، از سویی، با اعطای عنوان «ماشیح» (نجات‌بخش مسح‌شده یهوه) به وسیله خود سنت پرفرازونشیب یهودی تقویت می‌شد (زمانی کورش، پادشاه بزرگ ایرانیان، گاه الیاس و زمانی داوود را بدین عنوان می‌خواندند)^۴ از جانب دیگر، کسانی با چنین ادعایی ماجراهایی را بر بن این اندیشه می‌آفریدند. اما در این مسیر، مدعای مسیحایی هیچ‌کدام به اندازه روستایی‌زاده‌ای ساده به نام عیسی - اهل ناصره - در تاریخ این اندیشه طنین‌انداز نشد.

در دورانی که شکوه سلطنت داوود در سلطه رومیان بر بنی اسرائیل از دست رفته بود، و آنان بی‌تاب‌تر از همیشه در انتظار رهایی‌بخش موعود خود بودند، عیسی با وجود آنکه از خانواده‌ای فقیر و کاملاً معمولی به‌پا خواست و فاقد شرط شهریاری برای

۱. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۱۱.

۲. خروج ۱۹: ۵.

۳. اشعیا نبی، باب ۴۵.

۴. همفری، عیسی، ص ۱۱.

مسیحا شدن بود، اما به دلیل برخورداری از کمالات نفسانی و تعالی روح و نیز جذبه‌های کلامی، در باور جماعتی از یهودیان - که از دست‌به‌دست شدن قدرت و از سلطه رومیان به جان آمده بودند - به مثابه ماشیح (مسیحای) موعود شناخته شد، و گروه زیادی از طبقه‌های پایین‌تر جامعه به ندای او لبیک گفتند. دعوت او چنان در ذهن این جماعت ریشه‌دار شد که مریدان کم‌شمارش پس از تحمل سختی‌های فراوان، در نهایت از پیکره اصلی یهودیت بریدند، و به این ترتیب، بر تنه باوری کهن، جوانه‌های دینی تازه روید، و از دل دین تاریخی یهود، ایمانی جدید شکل گرفت.^۱ بر این اساس است که به درستی می‌توان مسیحیت را دینی برخاسته از ادبیات موعودی یهود دانست که بر پایه آرمان مسیحایی آن قوم بالیده است.

این ماجرا به اینجا خاتمه نیافت. مسیح‌باوری مسیحی - یهودی در سیر تاریخی خود منشأ پیدایش موعودباوری تازه‌ای گشت؛ آرمانی که گرچه هنوز هم ریشه‌های اولیه‌اش را در متون مقدس یهودی می‌دید، اما، در فضایی تازه، تفسیر و تبیین‌های متفاوت و نوری را به خود می‌پذیرفت. تا پیش از آنکه عیسی (بنا بر سنت مسیحی) در باغ جسیمانی دستگیر و بر صلیب شود، آرمان مسیحایی در میان پیروانش با همان معنا و مفهوم سنت یهودی فهمیده می‌شد؛ یعنی آمدن شخصی از نسل داوود برای برقراری ملکوت خدا. اما، پیروان عیسی وقتی موعود خود را، بی‌آنکه وعده‌ای از وعده‌های اشعیا، دانیال و دیگر پیامبران بنی‌اسرائیل را عملی کند، بر صلیب دیدند،^۲ سردرگریان تا به آن حال درآمدند که او را انکار کرده و در خانه‌های خود نهان شدند. در همین هنگام، در مکاشفه‌ای تاریخ‌ساز و یک تجربه دینی تازه، رستاخیز عیسی به جامعه جوان مسیحی بشارت داده شد و امیدواری و نشاط در جامعه مسیحی جاری گشت.

بنا به گزارش سنت مسیحی، هنگامی که پیروان کم‌شمار عیسی، با نومیدی و یأس به خانه‌های خود پناه می‌بردند، و درست زمانی که نزدیکان عیسی سرگردان و حیران، آهنگ بازگشت داشتند، زنانی که برای زیارت قبر عیسی رفته بودند، قبر را خالی دیدند. آنان در سرگردانی و بهت بودند که «فرشته‌ای آنان را متوجه شده و گفت: ترسان مباشید. می‌دانم که عیسای مصلوب را می‌طلبید. در اینجا نیست؛ زیرا چنان‌که گفته بود برخاسته است.»^۳ رستاخیز عیسی در روز سوم، سبب شد این جماعت از نهان‌خانه‌ها

۱. کرنیستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۵۱.

۲. البته، بنا به باور اسلامی، و بر اساس قرآن، عیسی بر صلیب نرفت، بلکه خدا او را به آسمان برد؛ اما به هر روی، پیروان عام وی از این معرفت بی‌بهره بودند و جز از ظاهر امر، از چیزی خبر نداشتند.

۳. متی ۲۸: ۵-۱۰.

بیرون آمده و رساتر از پیش، عیسی و آموزه‌هایش را تبلیغ کنند. این تجربه دینی یا مشاهده روحانی، برای پطرس و شماری از حواریون نیز تکرار شد. در این هنگام یأس و نومییدی کاملاً از بین رفت و ایمان و امید جایگزین آن گشت.^۱ از این تاریخ بود که آرمان مسیحا با تفسیری تازه در میان مسیحیت ادامه یافت؛ تفسیری که دیگر یهودی نبود و نمی‌توانست در ادبیات دینی یهود پشتیبانی داشته باشد.

نقش رستاخیز عیسی در تداوم ایمان مسیحی

از نگاه تاریخی، حوادثی که پس از مرگ عیسی به وجود آمد، بایستی بیش از آنچه در ایام او رخ داده بود، برای مسیحیان اولیه اهمیت داشته باشد. گرچه تعالیم عیسی در نظر مسیحیان همیشه مهم بوده است، اما این رستاخیز او بود که به آنچه عیسی آموخته بود، مشروعیت می‌داد. وقتی عیسی در باغ جسیمانی دستگیر شد، شاگردانش نیز، در محل بر صلیب کردنش حاضر نشدند؛ حتی نزدیک‌ترین شاگرد وی (پطرس) وقتی شناسایی شد، او را انکار کرد. بی‌گمان، این انکارها نمی‌توانست از تردید آنان ناشی نشده باشد. عیسی بی‌آنکه کاری شاهانه انجام دهد، بر صلیب شده بود و پیروان کم‌شمارش در این ابهام ماندند که آیا عیسی به واقع همانی بود که اینان تصور می‌کردند. انتظار دیرین این قوم، برپایی ملکوت الهی و سروری بنی‌اسرائیل بر زمین بود؛ چیزی که قرن‌ها در انتظارش بودند و به امید تحقق آن، همه سختی‌ها و ناملایمات را به جان خریده بودند. و اینک هیچ‌کدام از آرمان‌های آنان عملی نشده بود. ناگفته پیداست، آنچه احتمالاً بیش از هر چیز دیگر پیروان عیسی را آزار می‌داد؛ آن هنگام که در بهت و حیرت در نهان‌خانه‌های خود روزگار سپری می‌کردند، حتی بیش از بر صلیب شدن عیسی، این بود که تمام ادعاهای‌شان تکذیب شده بود و می‌بایست سرشکسته در پیش هم‌کیشان خود، از آن ادعاها اظهار پشیمانی کرده و دوباره در شمار باقی یهودیان در می‌آمدند.

رستاخیز عیسی، مفهوم موعودگرایی یهودیان را تبیینی کاملاً تازه کرد؛ تبیینی که سبب شد دین تازه‌ای شکل گیرد و صف جماعت مسیحی از دین اسلاف‌شان جدا گردد. بر اساس این تبیین تازه، عیسی نمرده بود. او برخاسته بود و پس از مدت کوتاهی، از چشم‌ها غایب شده و هنوز جامعه مسیحی در انتظار بازگشت او بودند.^۲ وقتی استواری مسیحیان اولیه را به‌رغم احضارشان در برابر سنهدرین و بی‌اعتنایی‌شان را به تهدیدهای یهودیان می‌بینیم، و آن را با انکار عیسی هنگام دست‌گیری مقایسه

۱. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۰۹.

۲. ویلسون، دین مسیح، ص ۳۱.

می‌کنیم، به خوبی درمی‌یابیم که ایمان به رستاخیز عیسی تا چه اندازه به اینان جسارت داده و آنان را در ایمان‌شان محکم‌تر کرده است.^۱ از نگاه آنان، رستاخیز عیسی دلیل روشنی بود بر درستی ادعاهایش و ایمان آنان. بر اساس گزارش کتاب مقدس، رستاخیز عیسی تأییدی بود بر باورها و منازعات پیشین پیروان عیسی با جامعه یهودی.^۲ ادامه ایمان مسیحی در طول تاریخ، کاملاً با اعتقاد به رستاخیز عیسی معنا می‌یابد و گرنه در همان سال‌ها باید با این ایمان وداع می‌شد.

مطالعه تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد زیربنایی‌ترین باوری که در همیشه تاریخ این دین، به‌رغم تحولات و دگرگونی‌های چشم‌گیر، وجود داشته است، اعتقاد به رستاخیز و آرمان بازگشت عیسی در آخرالزمان است. این باور، زیربنای اندیشه مسیحی، مباحث الاهیاتی و نیز، تبلیغ رسولان و مبلغان مسیحی بوده است. کهن‌ترین روایتی که در ادبیات دینی مسیحی بر مفهوم رستاخیز و بازگشت دوباره عیسی تأکید دارد، از پولس رسول به ما رسیده است. در این روایت، پولس به سال ۵۲ میلادی و در نامه‌ای خطاب به کلیسای شهر کورنت می‌نویسد:

الان ای برادران! شما را به انجیلی که به شما بشارت دادم، اعلام می‌نمایم... مسیح بر حسب کتب در راه گناهان ما مرد و... در روز سوم بر حسب کتب برخاست؛ و اینک به کیفا ظاهر شد و بعد از آن بر دوازده و پس از آن بر زیاده از پانصد برادر یک بار ظاهر شد... از آن پس، به یعقوب ظاهر شد و بعد، به جمیع رسولان و آخر همه بر من... و بعد از آن انتهاست، وقتی که ملکوت را به خدا و پدر بسپارد و در آن زمان، تمام ریاست و تمام قدرت و تمام قوت را نابود خواهد گردانید.^۳

جایگاه اعتقاد به رستاخیز عیسی در موعودباوری مسیحی

رستاخیز عیسی مسیح - که به یکی از موضوعات پر دامنه در کتاب مقدس بدل شده است - در پیوندی عمیق با آموزه بازگشت عیسی به مثابه منجی موعود در آخرالزمان است. این مفهوم از طرفی، در کانون ایمان مسیحی قرار دارد و بخش‌های زیادی از این کتاب، محوریت آن را به روشنی تمام نمایان می‌سازد.^۴ در این میان، عبارت پولس از همه نمایان‌تر است؛ جایی که نجات را در گرو ایمان به رستاخیز می‌داند:

۱. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۱۰-۶۱۲.

2. Holden, *Jesus*, p.710.

۳. رساله اول به قرنتیان ۱۵: ۱-۳۵.

4. Cranfield, *The Resurrection of the Jesus Christ in on Romans and Other New Testament Essays*, p.397.

زیرا که اگر به زبان خود عیسی خداوند را اعتراف کنی و در دل خود ایمان آوری که خداوند او را از مردگان برخیزانید، نجات خواهی یافت.^۱

همچنین در این کتاب، رستاخیز عیسی دفاعیه‌ای بر ایمان مسیحی است؛ جایی که لوقا آن را دلیلی بر الوهیت عیسی دانسته^۲ و یوحنا از آن به عنوان دلیلی بر مسیحا بودن عیسی یاد می‌کند.^۳ و این، به آن معناست که رستاخیز، سنگ زیرین ایمان معرفی می‌شد و اگر کسی ابتدا رستاخیز را نمی‌پذیرفت، ادعای مسیحی بودنش بی‌معنا بوده است.

از طرف دیگر، نویسندگان کتاب مقدس در فهمی کاملاً آخرت‌شناختی از رستاخیز عیسی، آن را بخشی از نقشه خدا برای انسان در آینده جهان و ادامه حضورش در تاریخ بشر می‌دانند. آنان معتقدند در پس این برخاستن از مرگ، اسراری نهفته است و دیری نخواهد پایید که عیسی به عنوان خدا باز خواهد گشت، تا فرآیندی را که با فعالیت‌های تبشیری آغاز کرده بود و در صلیب و رستاخیز او تداوم یافت، تمام کند.^۴ بازگشت عیسی در ادامه برخاستن‌اش از میان مردگان، تکمیل نقشه خدا برای رهایی انسان و استوار کردن ملکوت اوست.

رستاخیز عیسی، برای دیانت تازه دو نتیجه به همراه داشت: اول اینکه، دلیلی بود بر حقانیت عیسی و اینکه او به واقع همان مسیحای یهودیان بوده است. دیگر آنکه، سبب شد جامعه پیروان او برای همیشه در انتظار «بازگشت» او باشند. پس از این بود که موعودباوری در مسیحیت در یک درک تازه و متمایز از سنت یهودی امتداد یافت.

مفهوم و اهمیت آموزه بازگشت عیسی

برای بازگشت عیسی مسیح، تفاسیر گوناگونی به چشم می‌آید. وقتی برای بار نخست با این مفهوم روبه‌رو می‌شویم، از شرح‌های به ظاهر متضادی که درباره آن وجود دارد، گرفتار سردرگمی می‌شویم. در آیاتی از کتاب مقدس، بازگشت عیسی بازگشتی آسمانی است: «تا خدا را در آسمان ملاقات کنیم»^۵ در آیاتی دیگر، بازگشت عیسی و حضورش بازگشتی زمینی است: «همین عیسی که از میان شما بالا برده شده است، باز خواهد گشت.»^۶

در جایی از این کتاب، مسیح برای خاصان می‌آید و در دیگر جای، برای تمام مردم جهان داوری خواهد کرد؛ در جایی مؤمنان را نجات می‌دهد و در دیگر جای، همه

۲. اعمال ۱۰: ۴۰.

۱. رومیان ۱۰: ۹.

۳. یوحنا ۴: ۲۵-۲۶.

4. Bowden, *Christianity the Complete Guide*, p.380.

۶. اعمال رسولان ۱: ۱۱.

۵. تسالونیکیان اول ۴: ۱۶.

جهانیان را رهایی خواهد داد. الهی دانان، راه خروج از این ابهام را در این دانسته‌اند که، برای مسیح دو نوع بازگشت و یا دو مرحله ظهور تصویر کنند: بازگشتی به آسمان و بازگشتی به زمین؛ هر کدام با هدفی خاص.^۱

به هر روی، می‌توان این برداشت ساده و البته روشن را از کتاب مقدس تأیید کرد که، عیسی که برای رستگاری انسان‌ها به زمین آمده بود، پس از آنکه رنج کشید، مصلوب شد، مرد و به خاک سپرده شد، در روز سوم از میان مردگان برخاست، به آسمان صعود کرد و در کنار دست راست خدای پدر قادر مطلق بنشست، از آنجا برای داوری بر زندگان و مردگان باز خواهد گشت.^۲ بر پایه این اصول ایمان مسیحی، و بر اساس گزارش کتاب مقدس، عیسی خود بارها اعلام کرده است که شخص او^۳ به صورت ناگهانی و بدون اطلاع قبلی،^۴ در جلال پدر و همراه فرشتگان^۵ و با پیروزی و فتح^۶ خواهد آمد. اشارات کتاب مقدس در این زمینه گویا و آشکار است و این گونه تعبیر را بیش و کم می‌توان در سراسر کتاب مقدس مشاهده کرد.

برابر آنچه در کتاب مقدس آمده است، عیسی بازخواهد آمد، تا ایمان‌داران را در آنجایی که هست بپذیرد،^۷ در میان امت‌ها داوری کند،^۸ بنی‌اسرائیل را رهایی بخشد،^۹ هستی را از فساد رهایی دهد،^{۱۰} به جهان برکت دهد،^{۱۱} ملکوت الهی را اقامه کند^{۱۲} و... این وعده‌ها بر خلاف ماهیت بازگشت عیسی، خیلی روشن بوده و مسیحیان را درانتظاری تاریخی نگه داشته است. بر اساس این باور، عیسی (شخص او^{۱۳}) به صورت ناگهانی و بدون اطلاع قبلی^{۱۴} در جلال و هیبت پدر و همراه فرشتگان^{۱۵} و با پیروزی و فتح^{۱۶} باز خواهد گشت. به دنبال این بازگشت پیروزمندانه است که انتظار دیرین یهودیان را برآورده می‌کند و ملکوت موعود را برقرار می‌سازد.^{۱۷}

بر این اساس است که، می‌توان اندیشه منجی موعود در مسیحیت را به دو دوره تقسیم کرد و (یا، دقیق‌تر بگوییم) در آن، دو مفهوم از منجی موعود را بازشناخت:

۲. اصول ۴، ۵، ۶، ۷ از اعتقادنامه رسولان.

۴. رک: متی ۱۶: ۲۷؛ ۱۹: ۲۸؛ ۲۵: ۳۱.

۶. رک: لوقا ۱۹: ۱۱-۲۷.

۸. یوحنا ۵: ۲۶.

۱۰. رومیان ۸: ۲۱.

۱۲. دوم سمونیل ۷: ۸-۱۶.

۱۴. رک: متی ۳۴: ۳۲-۵۱؛ ۲۵: ۱-۱۳.

۱۶. رک: لوقا ۱۹: ۱۱-۲۷.

۱. رک: تیسین، الهیات مسیحی، ص ۳۳۱.

۳. رک: یوحنا ۱۴: ۳؛ ۲۱: ۲۲-۲۳.

۵. رک: متی ۱۹: ۲۸.

۷. یوحنا ۱۴: ۳.

۹. اشعیا ۶۶: ۸.

۱۱. حزقیال ۳۴: ۲۵.

۱۳. رک: یوحنا ۱۴: ۳؛ ۲۱: ۲۲-۲۳.

۱۵. رک: همان، ۱۶: ۲۷؛ ۱۹: ۲۸.

۱۷. برایان، دین مسیح، ص ۳۱.

موعود یهودی (که ظهور کرد و رفت) و موعود مسیحی (که می‌آید، تا ملکوت خدا را برپا دارد). در مفهوم اول، موعود مسیحیان مصداق همان مفهوم ماشیح یهودیان است، که به جای بازگرداندن سروری ایشان، با مرگ فدی‌هوار خویش بار گناه نخستین را از دوش مؤمنان به خویش برداشت؛ در حالی که در تصویر دوم، موعود مسیحی شخص عیسی ناصری است که باز خواهد گشت، تا پایان تاریخ را رقم بزند. منجی موعود در این مفهوم، شخصیت، آرمان و حتی کارکردهای متفاوتی یافته است.

اما درباره این موعودباوری جدید، نکته‌هایی وجود دارد که توجه به آن ضروری است:

۱. موعودباوری در مسیحیت، هیچ‌گاه از الاهیات یهودی خود به شکل کامل جدا نشد؛ چنان‌که نتوانست از بستر تاریخی و فرهنگی خود فاصله بگیرد. مسیحیت هنوز ریشه‌های یهودانه خود را از دست نداده است؛ به طوری که باورها و اصول ایمانی فراوانی را می‌توان دید که با تفسیری خاص در تاروپود مسیحیت فعلی جا خوش کرده است. متون مقدس یهودی بخشی از متون مقدس مسیحی است و آنان، به این متون استدلال می‌کنند و آنها را با دیده قداست می‌نگرند. بر این اساس است که جان‌مایه موعودگرایی مسیحی را باید در متون مقدس یهودی - البته نه با همان تفسیر یهودی - جست‌وجو کرد.

۲. مسیحا دانستن عیسی در جامعه یهودی، امری نبود که به سادگی مورد پذیرش عمومی قرار گیرد. بی‌تردید عیسی نه در شخص و نه در کارکرد دارای تمام ویژگی‌های موعود یهودیان نبود. از این‌رو، یهودیان متعصب نمی‌توانستند بر روستازادگی‌اش چشم‌پوشند و از ادبیات ساده‌اش درگذرند. آنان بر اساس سنت دینی کهن خویش، در انتظار شهریار از نسل داوود بودند؛ مردی که با ردای پادشاهی و با ادبیاتی ملوکانه برای نجات‌شان خواهد آمد. عیسی تمام این اوصاف را نداشت و این سبب شده بود که یهودیان او را انکار کنند و پیروانش را آزار دهند.

در مقابل، پیروان او تلاش چشم‌گیری داشتند تا اثبات کنند، عیسی بر پیش‌گویی‌های پیامبران یهودی منطبق است. نمونه بارز این تلاش را می‌توان در *انجیل هم‌نوا* - به‌ویژه *انجیل متی* - دید. او سخن خود را از نسب‌نامه عیسی آغاز و تلاش می‌کند نشان دهد عیسی ناصری همان مسیحایی است که یهودیان می‌گویند. وقتی در این *انجیل* داستان تولد عیسی را مطالعه می‌کنیم «هیچ بخشی را نمی‌توان یافت که در آن تلاش برای انطباق پیش‌گویی‌های عهد عتیق بر عیسی، مشاهده نشود».^۱ البته متسی در پایان این روایت، برای آنکه تأکید بیشتری کرده باشد، تصریح می‌کند که:

۱. الصلیبی، *البحث عن الیسوع*، ص ۴۹.

این همه، برای آن واقع شد که تا کلامی که خداوند به زبان نبی گفته بود تمام گردد؛ که اینک باکرهٔ آبستن شده پسری خواهد زایید و او را عمانوئیل خواهند خواند که تفسیرش این است: خدا با ماست.^۱ تلاش نمایان‌تر متی را می‌توان در تصویر عیسی دید که سوار بر الاغ و همراه کره الاغی وارد اورشلیم می‌شود.^۲

در نگاه بیشتر نقادان این داستان، یک داستان فرعی و ساختگی است که نگارندهٔ این انجیل خواسته است آن را بر الفاظ پیش‌گویی زکریا منطبق سازد^۳ و از این‌رو گفته است: «ای دختر صهیون! بسیار وجد نما و ای دختر اورشلیم! آواز شادمانی بده، اینک پادشاه تو نزد تو می‌آید. او عادل و صاحب نجات و حلیم است و بر الاغ و کره الاغ سوار است.»^۴ این تلاش در مجموعهٔ عهد جدید به‌طور کامل مشهود است؛ «آن‌گونه که برخی گفته‌اند: اناجیل وضع شده‌اند، تا ثابت کنند عیسی همان موعود بنی‌اسرائیل است.»^۵

۳. در اینکه آیا عیسی خود مدعی مسیحایی بود یا خیر، عهد جدید گزارش روشنی ارائه نمی‌کند. بر اساس این گزارش، عیسی حتی پرهیز دارد از اینکه یارانش او را با این وصف بخوانند؛^۶ ولی این درخواست می‌تواند برای دوری از جنجال‌های احتمالی و به منظور حفظ جان یاران به آنها توصیه شده باشد، چه اینکه او در جمع‌های خصوصی‌تر اصحاب، ادعایی دارد که می‌تواند بر مسیحا بودن حمل گردد؛^۷ «پسر انسان» که عیسی خود را بارها با آن معرفی می‌کند، تعبیری است که به گونه‌ای کنایه‌آمیز بر مسیحای یهود دلالت دارد؛^۸ او خود گفته است:

«چنان‌که پسر انسان نیامده است تا مخدوم شود، بلکه تا خدمت کند و جان خود را در راه بسیاری فدا کند.»^۹

۴. گزارش اناجیل از عیسی هرگز یادآور فرمان‌روای پر قدرتی نیست که یهودیان از دیرباز در انتظارش بودند. عیسی در حکایت اناجیل شخصیت پرجذبه‌ای است. با این حال، ادعایی برای رهایی قوم یهود نداشته و یا بر آن نبوده است که حکومتی برپا کند. در تمام سخنان او از هیچ نظریهٔ سیاسی اثری نمی‌توان دید، یا حتی به یک ایدهٔ اجتماعی شاخص دست یافت. او بسیار ساده و به زبان کشاورزان سخن می‌گوید و در

۱. متی ۱: ۲۲-۲۳. مراد متی از این جمله پیش‌گویی اشعیا (۷: ۱۴) است.

۲. متی، ۲۱: ۱-۷.

۳. الصلیبی، همان، ص ۴۹.

۴. زکریا ۹: ۹.

۵. رابرتسون، عیسی اسطوره یا تاریخ، ص ۸۸.

۶. جولینوس، همان، ص ۵۱.

۷. ر.ک: متی ۱۶: ۱۳-۱۹.

8. See: *Encyclopedia Judaica*, vol.15, p.159 and *International standard Bible*, vol.4, p.576.

۹. متی ۲۰: ۲۸

گفتارش هیچ‌گونه پیچیدگی و اغلاقی وجود ندارد. وی مراد خود را عمدتاً با تمثیل بیان می‌کند. عیسی مدعی است که آمده است، تا شریعت موسی را کامل کند. با این حال نه اصلی بر آن می‌افزاید و نه حذف کم‌ترین آیات آن را ممکن می‌داند.^۱ بر اساس روایت *اناجیل*، عیسی هرگز فرضیه نجات‌بخشی خود را بر تشکیل یک نهاد حکومتی یا نظریه‌ای اجتماعی بنا نکرده است. به همین دلیل، نمی‌توان کارکرد اجتماعی هویدایی برای او در نظر گرفت. حتی رسولان مسیحی هم معتقدند: «عیسی آمده است، تا در نقش «بنده بلاکش» خدا تاوان گناه آدم باشد و بار گناه را از دوش مؤمنان بردارد.»^۲ (رساله به رومیان ۳: ۲۳-۲۵).

ماهیت موعود مسیحی

در طول تاریخ مسیحیت، همواره در باب شخصیت عیسی باورهای گوناگونی وجود داشته است؛ باورهایی که هر کدام داعیه آن دارند که بر متون مقدس این دین منطبق‌اند. همین امر سبب شده است تا در ادبیات دینی مسیحیت، مباحث پر دامنه‌ای پدید آید که امروزه با عنوان مسیح‌شناسی شهرت یافته است.

آنچه در این میان روشن است آنکه موعود مسیحیان، شخصی معین است که معاصرانش او را دیده‌اند و دیگران سرگذشت وی را از زبان تاریخ شنیده یا خوانده‌اند. تا پیش از آنکه عصر روشن‌گری باورهای دینی و فراگیر مسیحیت را به چالش بکشد، کسی در اینکه عیسی در سرآغاز تاریخ این دین، وجودی عینی داشته است،^۳ تردیدی نداشت؛ اما، حتی اگر از وسوسه‌های این عصر هم درگذریم، الاهیات مسیحی نیز وقتی از ماهیت این شخصیت سخن رانده است، جز بر دامنه ابهام‌ها و باورهای متخالف نیفزوده است.

اساس سنت کلیسای مسیحی در مورد شخصیت عیسی، بر کتاب‌های عهد جدید و به‌طور اخص *اناجیل استوار* است؛ نوشته‌هایی که روایت هم‌سانی در معرفی عیسی ندارند. از میان این چهار *انجیل*، سه *انجیل نخست* - که به دلیل همسانی بیشتر در لحن و ساختار به «*اناجیل هم‌نوا*»^۴ معروف‌اند - دیدگاه مشترکی درباره عیسی دارند. بر اساس این سنت مشترک، عیسی انسانی است که اندکی پیش از آنکه بیاید، توسط

۱. متی، باب پنجم.

2. George, *The interpreter's Bible*, vol.9, p.428.

3. Houlden, *Jesus the Complete Guide*, p.419.

4. Synoptic.

پیامبری زهدپیشه به نام یحیای تعمیددهنده به مردم معرفی شده بود. این سنت او را در نهایت «شخصی مقتدر که صدایی از آسمان، او را پسر محبوب خدا می‌خواند»^۱ معرفی می‌کرد. در این سه *انجیل*، عیسی از مریم باکره زاده می‌شود، در کنار برادران و خواهران خود در ناصره بزرگ می‌شود و چون همه انسان‌های دیگر زندگی کرده و دیگران را با کلام گیرای خود موعظه می‌کند.^۲

اما در *انجیل چهارم (انجیل یوحنا)* با گزارشی متفاوت از عیسی و تعالیم او روبه‌رویم. در این گزارش، عیسی «لوگوس الهی» یا حکمت خدا است که جسمانی شده است. او الوهیت یافته و ازلی است. به همین دلیل است که این *انجیل*، به تولد عیسی از باکره اشاره نکرده و در مقابل تأکید می‌کند که یحیای تعمیددهنده روح را در حال فرود آمدن بر عیسی دید و اعلام کرد که او پسر خداست. از آن به بعد عیسی مانند یک خدا عمل می‌کند و سخن می‌گوید. تمام آنچه *انجیل چهارم* از عیسی گزارش می‌دهد، از نوع ستایش از خویشتن است. وی خود را نان زندگی، نور جهان، رستاخیز، حیات و تاک راستین می‌خواند. این رویه و شخصیتی که از آن پدید آمده است، با توصیه‌های اخلاقی و مضامین *انجیل* هم‌دید فاصله دارد.^۳

این‌گونه معرفی عیسی، در *انجیل یوحنا* منحصر نیست، بلکه پیش از آن در رساله‌های پولس ابداع شده است. در باقی نوشته‌های عهد جدید نیز، بیش و کم یکی از این دو معرفی از عیسی مشاهده می‌شود. او در جایی از این نوشته‌ها خداست و در جای دیگر، انسان. به دنبال همین دو دیدگاه است که ما در ادبیات دینی مسیحی، شاهد دو الاهیات هستیم: الاهیاتی که بر بشر بودن عیسی تأکید دارد و الاهیات دیگر، که او را خدا می‌خواند.

اختلاف *انجیل* در باب ماهیت عیسی بعدها به الاهیات مسیحی هم کشیده شد و منازعات فراوانی را در پی داشت. که در اثر آن، مباحث مسیح‌شناسی در الاهیات مسیحی در گرفت. و مکتب‌های مختلفی نیز، پدید آمدند که هر کدام بر بشر یا خدا بودن عیسی تأکید داشتند؛ مکتب اسکندرانی بیشتر بر الوهیت مسیح تأکید داشت، و در مقابل، مکتب انطاکیه با تأکیدی مشابه، عیسی را بشر می‌دانست و به الگوی اخلاقی بودن او اهمیت می‌داد.^۴

۱. آرچیبالد، عیسی اسطوره یا تاریخ، ص ۲۰.

2. Sherbok, *Who's Who in Christianity*, p.150.

3. Houlden, *Ibid*, p.474.

۴. مک‌گراث، *در سنامه الاهیات مسیحی*، ص ۵۹.

کلیسای اولیه به سال ۳۲۵ میلادی، در شورای نیکیه، به این نتیجه رسید که عیسی و خدا از یک جوهر و در یک‌رتبه‌اند. سپس در سال ۴۵۱، شورای کالسدون تصمیمات «نیکیه» را تأیید کرد و به همه مباحثی که عیسی را بشر معرفی می‌کرد، پایان داد. بر اساس مهم‌ترین بخش اعتقادنامه این شورا، شرکت‌کنندگان در آن به پیروی از کسانی که آنها را پدران مقدس خود می‌دانند اعتراف می‌کنند «که پسر یگانه و واحد خداوند ما (عیسی مسیح) دارای الوهیت و انسانیت کامل است».^۱ از نگاه این شورا، یک مسیح وجود دارد که دارای دو ذات است: ذات انسانی و ذات الهی. او واقعاً انسان و خداست. از حیث الوهیت با خدا هم‌ذات است و از جهت انسانیت با انسان برابر است. از جنبه الهی از خدا تولد یافته، اما خلق نشده است، و از بُعد انسانی، از مریم باکره زاده شده است. این دو کاملاً از هم متمایزند و گرچه با هم یکی شده‌اند، ولی خصوصیات آنها حفظ شده است.^۲ عیسی نیز در مقام عمل، گاه بر اساس انسانیت خود و زمانی بر پایه الوهیت خود اقدام کرده است؛ ولی در همه موارد آنچه را که انجام داده می‌توان به شخص واحدی نسبت داد.^۳ به این ترتیب، موعودی که مسیحیان باید انتظار بازگشت ناگهانی‌اش را در پایان عالم بکشند، موعودی شخصی، کاملاً متعین و دارای جنبه الهی است.

رسالت مسیحا

در ادبیات الاهیات سنتی مسیحی میان شخص مسیح و عملکرد او تمایز نهاده‌اند. مباحث مربوط به دسته نخست را معمولاً مسیح‌شناسی و دسته دیگر را موضوعات نجات‌شناسی لقب می‌دهند.^۴ به‌طور قطع این تمایز در زمان شخص عیسی وجود نداشته و درست از زمانی پدید آمده است که عیسی بی‌آنکه کاری شاهانه انجام داده و بنی‌اسرائیل را از پراکندگی و غم‌رهایی دهد (به باور مسیحیان) بر صلیب شد. در این زمان بود که برای عیسی دو کارکرد تصور شد: یکی از این دو، کاملاً مبتنی بر شخص اوست و دیگری بر عمل تاریخی‌اش همین تمایز سبب شده است که در مسیحیت دو گونه نجات، و به تبع آن دو گونه منجی تصور شود:

نجات سیال، شخصی و میانجی‌گرانه

این درک از نجات، به رستاخیز عیسی ارتباط چندانی ندارد و کاملاً با همان زندگی اولیه عیسی سازگار است. در این معنای نجات، میان شخص عیسی و کارکردش

۱. لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۱۰۵.

۲. تیسین، الاهیات مسیحی، ص ۱۹۹.

۳. والورد، خداوند ما عیسی مسیح، ص ۸۴.

۴. ر.ک: پل، الاهیات سیستماتیک، ص ۲۳۱.

تمایزی وجود ندارد؛ بلکه اهمیت مسیحایی عیسی در شخصیت اوست، و عناصر شاهانه و پیامبرانه در کار مسیحا، پی آمده‌های بی‌واسطه هستی اویند،^۱ نه کارهایی که او باید انجام دهد. این نجات، پدیده‌ای کاملاً دستگامند است و به صرف وجود و شخصیت عیسی مسیح و ایمان به او حاصل می‌گردد، بی‌آنکه از او کاری شاهانه یا پیامبرانه رخ داده باشد، و صرف نظر از آنکه او در انجام دادن رسالتش موفق یا ناتوان بوده باشد.

در حقیقت، این نجات، ثمره میانجی‌گری عیسی است و نه منجی‌گری‌اش در این معنای از نجات است که عیسی با فدیة کردن خود، رابطه میان انسان و خدا را اصلاح می‌کند؛ رابطه‌ای که در روزگار نخستین بر اثر گناه آدم، (نیای انسان) تیره شده بود. این درک از نجات، آدمی را به یاد «بز طلیعه» در یهودیت می‌اندازد که در روز عید کفار، گناهان قوم را می‌شوید؛^۲ همان چیزی که یوحنا به روشنی از آن یاد می‌کند: مسیح بره خدا بود که گناهان جهان را برمی‌دارد^۳ و پولس با حرارت بیشتری بر آن تأکید دارد: «او آمد که با قربانی کردن خود، گناه را بردارد».^۴

این کارکرد چیزی نیست که بتوان از پیشینه تاریخی موعودباوری در میان یهودیان و حتی سخنان عیسی برای آن مؤیدهایی یافت. این گونه از نجات را می‌توان با شاخصه‌های زیر توصیف کرد:

یکم، نجاتی سیال و غیر زمان‌مند است: به این معنا که برای تحقق این نجات زمان خاصی در نظر نیست و وعده‌ای برای آینده به شمار نمی‌آید که در روزی آغاز و در روزگاری به سر آید؛ بلکه این نجات، رهایی غیر زمان‌مند و سیال است که در هر زمان رخ می‌دهد. کافی است شخص به عیسی به عنوان مسیح ایمان بیاورد، تا این رهایی محقق گردد.

دوم، نجاتی فردی است: در این رهايش، نمی‌توان از شخصیت با هیمنه موعود یهودیان - که جماعتی را به سروری و آزادی می‌رساند - اثری یافت. عیسی دعوی پادشاهی ندارد و هیچ کار شاهانه‌ای نیز انجام نمی‌دهد. او ادعای تشکیل حکومت ندارد؛ بلکه بر آن است تا در مقام بنده بلاکش خدا تاوان گناهان آدمیان گردد و با رنجی که می‌کشد، بار گناه نخستین را از دوش مؤمنان بردارد؛^۵ چیزی که پولس از آن با صراحت چنین یاد می‌کند:

۱. همان.

۳. یوحنا ۱: ۲۹.

۲. لاویان ۱۶: ۲۰-۲۲.

۴. رساله به عبرانیان ۹: ۲۶.

5. George, *The Interpreters Bible*, vol.9. p.428.

زیرا همه گناه کردند، و از جلال خدا قاصر می‌باشند، و به فیض او رایگان عادل شمرده می‌شوند، و به وساطت آن فدیة که در عیسی مسیح است که خدا او را از قبل معین کرد، تا کفاره باشد به واسطه ایمان به وسیله خون او، تا آنکه عدالت خود را ظاهر سازد، به سبب فرو گذاشتن خطایای سابق در حین تحمل خدا.^۱

این رهایی در فرآیندی روحی و معنوی اتفاق خواهد افتاد و برآیند رابطه‌ای کاملاً شخصی میان انسان و ایمانش به عیسی است. از آنجایی که این کار به ایمان شخص وابسته است و ایمان، مقوله‌ای کاملاً شخصی و فردی است، این رهایی نیز، امری شخصی و فردی است. این رهايش در سایه یک کار جمعی و با تشکیل ساختاری اجتماعی که در آن حضور و همراهی جمعیت و تأسیس حکومت ضرورت داشته باشد، انجام نمی‌یابد. البته بر اساس گزارش *اناجیل*، در میان شاگردانش بودند افرادی که گرایش‌های سیاسی و به نوعی ضد رومی داشته‌اند؛ افرادی که بعدها به فدائیان معروف شدند^۲ (ر.ک: مرقس ۳: ۱۸؛ متی ۱۰: ۴ و لوقا ۶: ۱۵). با این همه، او از این احساسات بهره نمی‌گرفت و با آنان از مبانی سیاسی خود سخنی نمی‌گفت.

سوم، نجاتی غیر آخرت‌شناختی است: ویژگی سوم این رهایی، آن است که با موضوع پایان تاریخ و آخرالزمان در ارتباط نیست. هر کس فارغ از زمان و روزگاری که در آن زیست می‌کند، می‌تواند با ایمان آوردن به عیسی نجات یابد و در انتظار روز واپسین و آینده‌ای طلایی نباشد. بنابراین، بهتر است این گونه از نجات‌بخشی را از مقوله مباحث موعودباوری بیرون دانست.

نجات جمعی، زمان‌مند و منجی‌گرانه

گونه دوم از نجات موعود، که باوری کاملاً مسیحایی بوده و از پی‌آمدهای رستاخیز اوست، بر تمایز میان شخص عیسی و کارکردش او استوار است. در این گونه از نجات‌بخشی، رهايش بر اساس فراگردی رفتاری و اجتماعی شکل می‌گیرد و نه فرآیندی روحی و فردی. بنا بر این آموزه، عیسی پس از آنکه به هستی بازگشت، با انجام دادن رفتاری که به شکل سنتی به پیامبرانه، کشیشانه و شاهانه تفکیک می‌شود، نجات‌بخش انسان است. کار پیامبرانه عیسی، موعظه و ارائه اندرزهای اخلاقی است، رفتار کشیشانه‌اش ایثار جان خویش در راه دست‌گیری و هدایت مریدان خود در

۱. رساله به رومیان ۳: ۲۳-۲۵.

۲. کارپتر، همان، ص ۱۰۲.

کار بست تعالیم دینی است و کار شاهانه وی، تشکیل حکومتی است فراگیر که پیام انجیلی را به همه مردم می‌رساند.^۱

از میان این رسالت‌ها، سومین آنها کاملاً موعودی و مربوط به آینده است. در این مفهوم از نجات، ما به معنای درست کلمه با یک «منجی» روبه‌رویم و نه یک «میانجی». او کسی است که در آینده‌ای نامعلوم خواهد آمد و رهایی انسان‌ها را به ارمغان خواهد آورد.

تمایز میان این نجات و نوع نخست را می‌توان در امر نامطلوبی جست‌وجو کرد که باید از آن نجات یافت. در گونه نخست و از دیدگاه مسیحیت کاتولیک رومی، نجات به معنای رهایی از تقصیر یا گناه و یا رهایی از پی‌آمدهای آن در این جهان و حیات اخروی است. به بیان روشن‌تر، رهایی از طبیعت فاسدی که بر اثر گناه آدم، همه انسان‌ها به آن گرفتار شده‌اند؛^۲ اما همین گونه از نجات در سنت پروتستان‌های کلاسیک، به معنای رهایی از قانون اضطراب‌آور و قدرت تحکم‌آمیز شریعت موسی، و از دیدگاه پروتستان‌های آزاداندیش، رهایی از گناه خاص و سیر صعودی به سمت تکامل اخلاقی است.^۳

اما در گونه دوم نجات، به اجماع تمام مسیحیان، رهایی بخشی عیسی به معنای نجات بخشیدن از پراکندگی، ظلم و نابسامانی است؛ امری که در سایه تشکیل یک حکومت مرکزی عملی می‌گردد.

نجات در معنای دوم را نیز می‌توان با ویژگی‌های زیر توصیف کرد:

اول، نجاتی زمان‌مند است: این گونه از نجات، بر اساس سنت دینی مسیحی، و پیش‌گویی‌های شخص عیسی و مکاشفه‌های رسولان مسیحی، رهایی زمان‌مند است؛ یعنی در زمانی خاص و با بازگشت دوباره عیسی آغاز می‌شود، مطابق نقشه خدا پیش خواهد رفت، و در روزگاری به پایان خواهد رسید.

از جمله مهم‌ترین مباحث مربوط به این گونه موعودباوری، پیش‌گویی‌هایی است که در آموزه‌های مسیحی درباره وقایع زمان بازگشت مسیح شده است. در این پیش‌گویی‌ها، حوادث و وقایعی را برای پیش و پس از زمان بازگشت مسیح برشمرده‌اند که عمده آنها از این قرار است: فراگیر شدن پیام انجیل،^۴ مجد و شکوه کلیسا،^۵ ایمان آوردن یهودیان و دیگر امت‌ها به مسیح و باور اینکه او همان مسیح است:

۱. تیلیخ، همان، ص ۲۳۲.

2. Marthaler, *New Catholic Encyclopedia*, vol.12, p.623.

۳. تیلیخ، همان.

۴. ر.ک: انس الامیرکان، نظام التعليم فی علم لاهوت القویم، ص ۵۰۵.

5. Eliade, "Messianism" in *The Encyclopedia of the Religion*.

«زیرا به شما می‌گویم از این پس مرا نخواهید دید، تا بگویید مبارک است او که به نام خدا می‌آید».^۱

ارتداد بزرگ،^۲ واقعه‌ای که بر اساس کتاب مقدس پیش از آمدن مسیح و با آمدن شخصی شریر رخ خواهد داد که از او به «انسان خطیئه» و یا «فرزند هلاکت» یاد می‌کنند: زنها را کسی شما را نفریبند؛ زیرا که تا آن ارتداد، اول واقع نگردد و آن مرد شریر، یعنی فرزند هلاکت ظاهر نگردد، آن روز نخواهد آمد.^۳

به مسخره گرفتن انتظار، چیزی که پطرس از آن یاد می‌کند:

در آن زمان، مردم اعتقاد به بازگشت مسیح را مورد تمسخر قرار می‌دهند.^۴

آنچه در این میان جلب توجه می‌کند، انتظاری است که به شکلی مؤکد مسیحیان را بدان می‌خواند. سراسر کتاب مقدس پر از آیاتی است که مسیحیان را به انتظار دعوت می‌کند و از آن آینده روشن سخن می‌گوید؛ آینده‌ای که مسیح به شکل اعجاب‌آمیزی آن را نزدیک می‌داند، تا بدان حد که گفته است: «بعضی از حاضران که در اینجا هستند، تا ملکوت خدا را نبینند ذائقه موت را نخواهند چشید».^۵

لوقا نیز وقتی از آن ملکوت سخن می‌گوید، آن را نزدیک می‌داند^۶ و مسیحیان را سفارش می‌کند در انتظارش باشند: «کمرهای خود را بسته، چراغ‌های خود را افروخته بدارید، و مانند کسانی باشید که انتظار آقای خود را می‌کشند».^۷ مرقس نیز نزدیکی آن را بدین‌سان به تصویر می‌کشد: «وقتی شاخه انجیر نازک شده و برگ درآورد، می‌فهمید که تابستان نزدیک شده است. شما نیز چون این چیزها (آنچه که از باب علایم بازگشت مسیح برمی‌شمرد) را بدیدید، بدانید که نزدیک، بلکه بر در است».^۸

متی نیز با تصویر اوضاع آن زمانه می‌کوشد تا انتظار را در میان مسیحیان زنده بدارد: «آفتاب تاریک گردد و ماه نور خود را نهد و ستارگان از آسمان فرو ریزند و قوت‌های افلاک متزلزل گردد، و در آن زمان جمیع امت‌ها پسر انسان را ببینند که بر ابرهای آسمان با قوت و جلال عظیم می‌آید».^۹

۱. متی ۲۳: ۳۹.

۲. انس الامیرکان، نظام التعليم فی علم لاهوت القویم، ص ۵۰۶.

۳. تسالونیکیان دوم ۲: ۳.

۴. رساله دوم پطرس ۳: ۳ و ۴.

۵. لوقا ۹: ۲۷.

۶. همان ۱۲: ۳۵.

۷. همان ۹: ۲۷.

۸. مرقس ۱۳: ۲۸.

۹. لوقا ۲۱: ۲۷.

با این حال، ادبیات دینی مسیحی تأکید دارد که آن زمان، نامشخص است و هیچ کس از آن خبر ندارد: «اما از آن روز و ساعت، هیچ کس اطلاع ندارد، حتی ملائکه آسمان؛ جز پدر من و بس»^۱

دوم، نجاتی اجتماعی - معنوی است: در این گونه از رهائش، ما با منجی‌ای روبه‌روسیم که آرمان او صرفاً رستگاری معنوی یا اخروی مردمان نیست، بلکه اهدافی مانند برپایی عدل، امن و رفاه اجتماعی را نیز مد نظر دارد، که معمولاً با تشکیل حکومت و برقراری نظامی آرمانی محقق می‌شود. نگاهی به اهدافی که عهد جدید از بازگشت عیسی بیان می‌دارد، گواه‌گویایی است بر این حقیقت. این اهداف عبارت است از:

الف) دادرسی و پاداش دادن: از مهم‌ترین کارهای عیسی پس از بازگشت، قضاوت عادلانه و ستاندن حقوق انسان‌هاست؛ زیرا خدا «به او قدرت بخشیده است، تا داوری هم بکند»^۲ و او نیز «هر کس را موافق اعمالش جزا خواهد داد»^۳ این امر، قضاوتی میان امت‌هاست: «اما چون پسر انسان در جلال خود، با جمیع ملائکه مقدس خویش آید؛ آن‌گاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از یک‌دیگر جدا می‌کند»^۴

ب) نجات بنی‌اسرائیل: در میان اهدافی که بازگشت مسیح برآورده می‌سازد، به موضوع مورد علاقه و انتظار دیرین یهودیان و نجات بنی‌اسرائیل، برمی‌خوریم. شاید به نظر رسد این مسئولیت از آن بابت بر عهدۀ عیسی گذاشته شده است که همراهی بنی‌اسرائیل را در پی داشته باشد. پیش‌تر بیان شد که مسیحیان، یهودیانی بودند که عیسی را همان موعود تاریخی خود می‌دانستند، که با همان کارکرد و همان رسالت ظهور کرده است. آنان تلاش‌های بسیاری کردند، تا سایر یهودیان را با خود همراه کنند؛ اما وقتی عیسی بی‌آنکه کاری حاکمانه انجام دهد بر صلیب شد، و پس از آنکه اعتقاد به رستاخیز او در میان پیروانش ریشه دوانید، تمام آنچه را که از عیسای برصلیب‌رفته - که به تصورشان ماشیح بود - انتظار داشتند، در عیسای بازگشت‌کننده جست‌وجو کردند. آنان حتی در تصاویری که از عیسی در هنگام بازگشت کشیده‌اند، او را با هیئتی مانند داوود، با کلاه پادشاهی - چنان‌که در نوشته‌های یهودی به چشم می‌خورد - تصویر کرده‌اند. آموزه‌های عهد جدید نیز، چنین هدفی را برای بازگشت عیسی تصریح کرده است:

۱. متی ۲۴: ۲۶.

۲. یوحنا ۵: ۲۶.

۳. متی ۱۶: ۲۷.

۴. همان ۲۱: ۳۱-۳۲.

«و هم‌چنین همگی اسرائیل نجات خواهند یافت؛ چنان‌که مکتوب است که از صهیون نجات‌دهنده‌ای ظاهر خواهد شد.»^۱

ج) پالودن و برکت دادن جهان: عهد جدید، یکی از رسالت‌های عیسی در بازگشت فرجامین را رهاسازی آفرینش از فساد می‌داند: «امید که خلقت از قید فساد خلاصی خواهد یافت.»^۲ بنا به پیش‌گویی کتاب مقدس، پس از این واقعه، زمین به گونه‌ای برکت خواهد یافت «که تاک‌ها رشد خواهند کرد، هر کدام ده‌هزار شاخه بزرگ، ده‌هزار شاخه کوچک، و هر شاخه کوچک ده‌هزار خوشه انگور، و هر خوشه انگور ده‌هزار انگور... خواهد داد.»^۳ به این گونه، این نیز آشکار می‌گردد که موعود مسیحی از زمرة موعودهایی خواهد بود که دامنه رسالتش محدود در جهان بشری نبوده، بلکه دارای کارکرد کیهانی نیز می‌باشد.

د) برقراری ملکوت خدا: ملکوت خدا، باور مهم و البته، پردامنه‌ای است که بر اساس اناجیل هم‌دید، هسته مرکزی تعالیم و آموزه‌های عیسی را تشکیل می‌دهد.^۴ «ملکوت خدا» در حقیقت تحقق وعده‌هایی است که خدا به داوود داده که «سلطنت او را تا ابد پایدار خواهد ساخت»^۵ و بارها با سوگند به آن تأکید کرده بود.^۶ حال، این وعده الهی با آمدن عیسی محقق خواهد شد. مراد از «ملکوت خدا» در این وعده‌ها، مجموعه آرمان‌های معنوی و اجتماعی است که عیسی در یک فعالیت شاهانه آنها را عملی خواهد ساخت. بر اساس این وعده‌ها، عیسی با تشکیل حکومتی الهی - که از آن به «ملکوت خدا» یاد شده است - اهداف رهایی‌بخش خود را عملی خواهد کرد. این برداشت - اگر درست باشد تأیید دیگری بر حقیقت پیش‌گفته است که نجات‌بخشی موعود مسیحی از سنخ معنوی - اجتماعی خواهد بود.

سوم، نجاتی فراملی است: وقتی حکم کلیسای اورشلیم به سال ۴۶ میلادی، دروازه‌های مسیحیت را به روی غریبه‌دیان گشود، همه افراد و ملت‌ها مخاطب عیسی شدند و در رهایی‌بخشی‌اش سهمی یافتند. به همین دلیل است که وی بین همه ملت‌ها داوری خواهد کرد و همه انسان‌ها می‌توانند با ایمان آوردن به او در رهایش معنوی‌اش سهیم باشند. بنابراین، اگر در جایی از انجیل متی و یا آثار دیگر رسولان مسیحی از

۱. رساله به رومیان ۱۸: ۲۶.

۲. همان ۸: ۲۱.

۳. تیسین، همان، ص ۳۴۹ (به نقل از: پاپاس متوفای ۱۵۵م).

۴. "kingdom of God" in *Dictionary of the Bible*, , p.216.

۵. ر.ک: مزامیر ۸۹: ۳.

۶. دوم سمونیل ۷: ۸-۱۶.

نجات بنی اسرائیل در آخرالزمان به دست عیسی سخن گفته‌اند، نباید آن را دلیل بر انحصار نجات بخشی عیسی در یهودیان دانست. با توجه به قراینی که برخی از آنها در همین نوشتار یاد شد، منطقی تر آن است که این گونه تعبیرها را به حساب تأثیر عهد عتیق و تلاش مسیحیان برای تطبیق عیسی بر پیش‌گویی‌های عهد عتیق بدانیم. به این ترتیب، منجی موعود کتاب مقدس مسیحی از دایره موعودهای قوم‌مدار و منطقه‌ای بیرون رفته، به جمع موعودهای فراملی و دارای رسالت جهانی می‌پیوندد.

چهارم، دارای آرمانی رو به آینده است: از شواهد بالا، معلوم می‌شود که برخی از آنچه با آمدن عیسی محقق خواهد شد، سابقه‌ای در تاریخ نداشته و موقوف به شرایطی است که جهان و تاریخ آماده پذیرش آن شوند. از جمله این آرزوهای تحقق نیافته، برقراری ملکوت خدا در زمین، ستاندن حقوق و تمیز حق از باطل، و برافتادن فساد و تباهی از زمین است؛ از این رو، موعود مسیحی را باید در زمره موعودهای رو به آینده انگاشت.

بازتاب تاریخی اندیشه بازگشت عیسی در مسیحیت

سه قرن نخست میلادی، مشهور به دوره آبا، یکی از سازنده‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر مسیحی است. اهمیت این دوره در تفکر الاهیاتی مسیحی، به آن پایه است که همه جریان‌های فکری مسیحی می‌کوشند خود را استمرار راستین آن دوران در شمار آورند.^۱ در این دوره، اعتقاد بازگشت عیسی اگرچه در صورت یک باور کاملاً منظم ظاهر نشده بود، ولی در میان مسیحیان، حضوری عمیق و پررنگ داشت؛ باوری عامه‌پذیر که متألهان بر آن تأکیدهای روشنی داشتند. این دوره، خاستگاه مباحثی است که کاملاً با مسایل رستاخیز و بازگشت عیسی در پیوند است، مباحثی چون مسیح‌شناسی و بحث از دوطبیعتی بودن مسیح که برای بار نخست اریگن (حدود ۱۸۵-حدود ۲۵۴) آن را مطرح کرد.

آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) نیز، در تبیین نظریه معروف خود با عنوان «دو شهر» بر این آموزه تأکید دارد. او پس از تصویر دو شهر (شهر خدا^۲ و شهر دنیا^۳) بر این باور است که ایمان‌داران در دوره میانی زندگی می‌کنند که مابین واقعه تجسم مسیح و بازگشت ثانوی و نهایی‌اش در جلال قرار دارد. کلیسا در این دوره در تبعید به سر می‌برد و گرچه در دنیا نیست، ولی در دنیا نیست.^۴ در عبارات آگوستین، یک کشش عمیق آخرت‌شناختی

۱. ر.ک: مک‌گراث، *درنامه الهیات مسیحی*، ص ۳۳.

2. City of God

3. Secular City

4. Mcgerath, *Christian Theology*, p.468.

میان دو دوره وجود دارد: دوره‌ای که کلیسا در اسارت دنیا است و آینده‌ای امیدبخش که در آن، کلیسا از این بند رهایی می‌یابد. البته، الاهی‌دانان بسیاری در این دوره بر بازگشت عیسی تأکید داشته‌اند که ما به همین اندازه بسنده می‌کنیم. با پایان دوره آبا و از آغاز قرن چهارم میلادی به این سوی، از رونق این باور کاسته شد، که دلیل آن را می‌توان در این دو امر کاوید:

۱. مسیحی شدن قسطنطین: قرن چهارم میلادی، در تاریخ مسیحی اتفاقی افتاد که دیانت مسیحی را از اساس تحت تأثیر خود قرار داد. در اوایل قرن چهارم، امپراتور روم - که مسیحیان سرسختانه پرستش او را رد می‌کردند - خودش مسیحی شد. قسطنطین در یک چرخش عمیق، نه تنها خود را مسیحی خواند، بلکه نقش فعالی در امور کلیسای مسیحی بر عهده گرفت. از آن پس، مسیحیانی که از ترس تازیانه امپراتور، ایمان خود را مخفی می‌کردند و در نهان‌خانه‌های خویش نگران و امیدوار بودند که با آمدن عیسی این ناملایمات به پایان برسد، تازیانه قدرت را به دست گرفته و بی‌ایمانان را واداشتند که مسیحی شوند.

مستی قدرت بی‌کران امپراتور و آرامشی که برای مسیحیان به ارمغان آمده بود، سبب شد تا آرزوی نجات‌بخش آسمانی - که به‌طور طبیعی در هنگام ناملایمات و وقتی که بشر از قدرت معمول خویش ناامید است جلوه‌گری می‌کند - بی‌رمق گشته و مسیحیان آرمان‌های خود را عملی بدانند و از آرزوی روزگاری که از سوی انبیای پیشین وعده داده شده بود، چشم امید بر دارند.^۱

۲. پیدایش تفاسیر تأویلی: در قرن چهارم و با پیدایش روش‌های تفسیری که عمدتاً بر تأویل و باطن‌گرایی استوار بود، مفاهیم زیادی از کتاب مقدس از معانی حقیقی خود فاصله گرفته و در معانی مجازی تفسیر شد. از جمله این مفاهیم، رستاخیز و بازگشت عیسی بود. بر اثر این تحول، رستاخیز و بازگشت عیسی بیش از آنکه معنایی حقیقی داشته باشد و به بازگشت واقعی‌اش در پایان تاریخ اشاره کند، معنایی مجازی و روحانی یافت.^۲ با این همه، و به‌رغم بی‌رونقی این آموزه در این دوران، این آرمان هیچ‌گاه از بین نرفت.

قرون وسطی نهایت روزگار رکود این اعتقاد است. در این دوره باورهای آخرت‌شناسی مسیحی تا حدود زیادی به فراموشی سپرده شده بود، ولی باز هم در میان

۱. تیسین، همان، ص ۳۴۸.

۲. همان، ص ۳۴۶.

الاهی‌دانان - به‌ویژه در قرون وسطای اولیه - بودند کسانی که در این زمینه یادآوری‌هایی داشته باشند. یوآخیم،^۱ اهل فیوره (۱۱۳۲-۱۲۰۲) یکی از آنهاست. او با تبیین تثلیثی تاریخی، جهان را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره پدران که مطابق با دوره عهد عتیق است، دوره پسر که با دوران عهد جدید سازگار است و دوره روح القدس که به برقراری صلح در کل جهان خواهد انجامید. این دیدگاه در مقایسه با نظریه آگوستین، آخرت‌شناختی بوده و زمینه‌ساز پیدایش بسیاری از نهضت‌های هزاره‌گرایی روزگار ماست.^۲ علاوه بر یوآخیم، افراد دیگری نیز بودند که در دوران قرون وسطی، اندیشه آرمانی و امیدبخش بازگشت عیسی را تبیین کنند.^۳

با آغاز اصلاحات کلیسا، در مورد این بخش از ایمان مسیحی علاقه بیشتری ایجاد شد. مصلحان کلیسا بر مفهوم بازگشت عیسی و کارکرد شاهیانه‌اش تأکید فراوانی داشتند. این امر سبب شد که تا قرن هفدهم و هیجدهم آمار معتقدان به بازگشت عیسی سیر صعودی یابد.

اما با آغاز عصر روشن‌گری^۴ در قرن هیجدهم، تمام ساختارهای ایمان مسیحی از اساس متزلزل گشت و آموزه‌های این دین در مسیر عقلانی شدن با پرسش‌های عمیقی روبه‌رو شد. نهضت روشن‌گری، همه حوزه‌های معرفتی و اعتقادی غرب مسیحی را تحت تأثیر قرار داده بود و ایمان مسیحی در توان‌آزمایی‌های بسیار مجبور بود با عقل‌گرایی، علم، نقد تاریخی و فرآیند سکولاریزه شدن دست‌وپنجه نرم کند. در این فرآیند، باورهای اساسی مسیحی با چالش روبه‌رو شد و از آن جمله، اعتقاد مسیحیان به بازگشت عیسی بود.^۵ فضای شدید عقل‌گرایی در آن عصر، سبب شد آموزه‌های آخرت‌شناختی مسیحی به عنوان مشتی خرافات جاهلانه که در زندگی واقعی بی‌پایه و اساس است، سخت مورد انتقاد قرار گیرد.^۶ این مسئله تا بدانجا پیش رفت که رودلف بولتمان - از متفکران بنام آن دوره - با غیر لازم دانستن عیسای تاریخی و با شعار اسطوره‌زدایی، رستاخیز عیسی را دامی اسطوره‌ای برای اعتقادهای قرن نخست دانست.^۷ بولتمان، در مقاله‌ای با عنوان «عهد جدید و اسطوره‌شناسی» اظهار کرد که کل سنت و

1. Joachim

2. McGrath, Ibid, p.468-669.

۳. مک‌گراث، همان، ۷۱-۱۱۲.

4. Enlightenment

۵. لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۲۷۶.

6. McGrath, Ibid, pp.472-37.

۷. مک‌کواری، «چهره عیسی در مسیحیت معاصر»، مجله هفت آسمان، ش ۱۷.

تفکری که عهد جدید را شکل می‌دهد، اسطوره‌ای است و ممکن نیست مورد قبول انسان در دوره تجدد باشد.^۱ اشتراوس، دیگر الهی‌دان مسیحی در این دوران، با نگارش کتابی به نام زندگی عیسی، تمام تلاش‌های مربوط به عقلانی کردن داستان‌های اناجیل را به کناری نهاد و آنان را قصه‌هایی دانست که برای نشان دادن تحقق پیش‌گویی‌های مسیحایی انبیای عهد عتیق در وجود عیسی، سرهم‌بندی شده‌اند.^۲

در قرن بیستم و در دهه ۱۹۶۰، اندیشه‌های جدیدی در الاهیات مسیحی شکل گرفت. الاهی‌دانانی که نبض تفکر الاهیاتی مسیحی را در دست گرفته بودند، به دست جوان‌ترها کنار زده شدند. در این بستر جدید الاهیاتی، توجه به عیسای تاریخی، رستاخیز و بازگشت دوباره‌اش اهمیت فراوانی یافته است.^۳ یورگن مولتمان (متولد ۱۹۲۶) یکی از همان الهی‌دان‌هاست. او در کتاب خود با نام *الاهیات امید*^۴ که در سال ۱۹۶۴ نگاشت، بر موضوع آخرت‌شناسی عیسی تأکید می‌کند. وی در این اثر خواستار آن بود که به مفهوم اجتماعی امید مسیحی دوباره توجه شود. چنین امیدی، مهم‌ترین عامل محرک در حیات و اندیشه فرد و کلیساست.^۵

بازتاب آموزه بازگشت نجات‌بخش عیسی در الاهیات مسیحی

چنان‌که یاد شد، برای بسیاری از مسیحیان، ایمان مسیحی بر پایه رستاخیز و بازگشت او استوار است،^۶ تا بدان حد که اگر این دو باور بازگرفته شود، این ایمان از هم خواهد گسست؛ همان حقیقتی که نخستین بار پولس به آن اشاره کرد: «اگر مسیح برنخاسته باشد، باطل است و عظم ما و باطل است ایمان شما».^۷ برای آنکه بتوانیم نگاهی دقیق‌تر به بازتاب الاهیاتی رستاخیز و بازگشت عیسی داشته باشیم، بهتر است از چند زاویه به این موضوع بپردازیم.

بازتاب آموزه بازگشت عیسی در الاهیات انجیلی

نخستین تأثیر الاهیاتی بازگشت عیسی را باید در انجیل یافت؛ بدان پایه که در مجموعه عهد جدید، بیش از سیصد بار به این موضوع پرداخته شده است. در این کتاب، چندین

۱. ر.ک: کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۹۰. ۲. رابرتسون، عیسی، اسطوره یا تاریخ، ص ۶۳.

۳. همان.

4. *Thology of Hope*

5. McGrath, *Ibid*, p.475.

6. Houlden, *Ibid*.

۷. قرن‌تین اول ۱۵: ۱۵.

باب کامل به این موضوع اختصاص یافته است؛ برای نمونه، می‌توان ابواب ۲۴ و ۲۵ از انجیل متی، ۱۳ از انجیل مرقس و نیز ۲۱ از انجیل لوقا را برشمرد.

در گزارش اناجیل از الاهیات مسیحی، رستاخیز عیسی و باور به بازگشت او تأییدی است بر مباحثات پیشین رسولان مسیحی با یهودیان.^۱ بر اساس این گزارش، رستاخیز عیسی بسان سنگ زیرین ایمان مسیحی است و از این نقطه است که، ایمان مسیحی معنادار شده و وجاهت می‌یابد.

این ادعا که عیسی ناصری همان مسیح است، از آغاز مسیحیت مشخصه اصلی ایمان مسیحی بوده است.^۲

به همین دلیل بود که اناجیل در تلاشی آشکار کوشیدند، تا اثبات کنند میان عمانوییل، موعود اشعیا نبی، و عیسی اهل ناصره عمان روشنی وجود دارد. وقتی داستان تولد عیسی در اناجیل مطالعه می‌شود، هیچ بخشی از آن را نمی‌توان یافت که در آن، تلاش برای انطباق پیش‌گویی‌های عهد عتیق بر عیسی مشاهده نشود.^۳ یا وقتی متی از نسب‌نامه عیسی در آغازین جمله‌های سخن می‌گوید، او را فرزند داوود معرفی می‌کند و نسب عیسی را نه به پیش از داوود می‌برد و نه به پس از او رضایت می‌دهد. روشن است که وی، در مقام آن است که پیش‌گویی اشعیا را به یهودیان گوشزد کند.

نقادان عهد جدید معتقدند: تصویری که متی از عیسی (۱: ۲۱-۷) ارائه می‌دهد: «که سوار بر یک الاغ و کره الاغ وارد اورشلیم می‌شود» یک داستان نمادین و البته فرعی است، و متی صرفاً کوشیده است تا الفاظ پیش‌گویانه زکریا را از مسیحا به یهودیان یادآور شود:

ای دختر صهیون! بسیار وجد بنما، و ای دختر اورشلیم! آواز شادمانی بده، اینک پادشاه تو نزد تو می‌آید. او عادل و صاحب نجات و حلیم است و بر الاغ و کره الاغ سوار است.^۴

چنان‌که یاد شد، تداوم ایمان مسیحی در طول تاریخ نیز با اتکا به همین اصل الهیاتی است، و همین اعتقاد به بازگشت عیسی است که الاهیات مسیحی را نیز، رونق می‌دهد. متألهان مسیحی، همیشه بر اهمیت رستاخیز عیسی به عنوان دفاعیه‌ای بر ایمان مسیحی تأکید می‌کنند؛ زیرا آن را شاهدی قوی بر الوهیت مسیح و مردن فدیه‌وار او می‌دانند.^۵

1. Houlden, Ibid, pp.610-46.

2. Bowden, Ibid, p.733.

۴. زکریا ۹:۹.

۳. الصلیبی، البحث عن الیسوع، ص ۴۹.

۵. والورد، خداوند ما عیسی مسیح، ص ۱۶۲.

حضوری ثابت در اعتقادنامه‌ها

رستاخیز و بازگشت عیسی مسیح به عنوان یک آموزه و اصل مهم ایمانی، همیشه مورد توجه مسیحیت بوده است. یاد شد که کتاب مقدس به عنوان اولین و البته، معتبرترین منبع ایمان مسیحی توجه ویژه‌ای به این موضوع دارد و بازگشت عیسی مسیح، از مفاهیم کلیدی و پراهمیت این کتاب است؛ اما فراتر از آن، در این مجموعه رساله‌هایی وجود دارد که صرفاً با همه ابواب خود به تفسیر و تبیین همین آموزه پرداخته‌اند، مانند رساله اول و دوم پولس به تسالونیکیان و نیز، مکاشفه یوحنا. بر این اساس، می‌توان با قاطعیت گفت، آموزه بازگشت دوباره عیسی، مهم‌ترین آموزه کتاب مقدس است.^۱

وقتی ایمان مسیحی با نگاهی تاریخی مطالعه شود، معلوم خواهد شد که ایمان به رستاخیز عیسی و بازگشت او، همیشه بخشی از اعتقادهای اصلی آن بوده است. کلیسای اولیه به تعلیم درباره بازگشت مسیح، علاقه فراوانی داشت.^۲ رسولان درانتظار این اتفاق مهم، می‌کوشیدند دیگران را نیز با خود همراه کنند. تا پیش از دوره آباء، الهیات مسیحی نظام‌مند نشده بود؛ ولی باور به بازگشت عیسی در همان اعتقادهای غیر منسجم نیز، وجود داشت. با این حال، وقتی در این دوره (۱۰۰-۴۵۰ میلادی) با پیدایش اعتقادنامه‌ها، اصول ایمانی مسیحی انسجام یافت؛ بازگشت عیسی یکی از مهم‌ترین این اعتقادنامه‌ها در شمار شد.

اعتقادنامه‌ها که با عبارت «من اعتقاد دارم» آغاز می‌شود، بیانیه‌هایی بودند که «نکات اصلی اعتقادات مسیحیت به اجمال در آنها بیان شده بود».^۳ این بیانیه‌های اعتقادی، به دسته‌ای خاص از مسیحیان تعلق نداشت. محتوای این اعتقادنامه‌ها مورد تأکید همه مسیحیان بود و برای هر مسیحی لازم بود که به این اصول ایمان داشته باشد. در این اعتقادنامه‌ها، معمولاً ایمان به رستاخیز عیسی و نیز، بازگشت وی در قالب چند اصل مورد تأکید بوده است؛ برای مثال، در اعتقادنامه رسولان، که شاید معروف‌ترین آنها باشد، و «از آغاز قرن چهارم، باور عامه مسیحی این است که توسط خود رسولان نوشته شده است»^۴ می‌خوانیم:

۱. من ایمان دارم به خدا...؛

۲. و به عیسی مسیح...؛

۳. همو که... از مریم باکره زاده شد؛

۲. همان، ص ۳۲۷.

۱. هنری، همان، ص ۳۲۷.

۳. مک‌گراث، همان، ص ۵۵.

۴. در زمان پیلاتس رنج کشید، مصلوب شد، مرد و به خاک سپرده شد؛
 ۵. در روز سوم، از میان مردگان برخاست؛
 ۶. با آسمان صعود کرد و در کنار دست راست خدای پدر قادر مطلق بنشست؛
 ۷. از آنجا برای داوری بر زندگان و مردگان باز خواهد گشت.
- درک این مطلب بسیار ساده است که وقتی از میان سیزده اصل این اعتقادنامه، سه مورد آن به باور رستاخیز و بازگشت عیسی می‌پردازد و باقی موارد، به گونه‌ای با این سه اصل ارتباط معناداری دارند، ایمان به بازگشت عیسی تا چه میزان می‌تواند از اعتبار برخوردار باشد.

در اعتقادنامه نیکیه نیز، به این موضوع با همین اهمیت، اشاره شده است: «او برای ما انسان‌ها و برای نجات و رستگاری ما از آسمان فرود آمد، جسم گردید و انسان شد. او رنج کشید و روز سوم برخاست و به آسمان صعود کرد. او برای داوری زندگان و مردگان، مجدداً باز خواهد گشت.»^۱

دیگر مفاهیم مسیحی در این باره

مفاهیم بسیاری در ادبیات دینی مسیحی و از آن جمله کتاب مقدس وجود دارد که جز در پیوند با آموزه بازگشت عیسی، قابل فهم نیست، برای مثال، مفهوم «پادشاه»^۲ و «پادشاهی عیسی» چیزی است که انجیل متی با آن آغاز می‌گردد و آن را قویاً به پادشاهی داوود منتسب می‌دارد.^۳ این مفهوم برابر پیش‌گویی‌های عهد عتیق به عیسی نسبت داده شده است. بر اساس این پیش‌گویی‌ها، مسیح نه فقط می‌بایست بر تمامی بنی‌اسرائیل حکومت کند و بدین وسیله وعده خدا به داوود را در مورد پسری که سلطنت ابدی خواهد داشت تحقق بخشد، بلکه حکومت او به عنوان کسی که خدا حق فرمان‌روایی بر همه امت‌ها را به او داده است، تمام دنیا را شامل می‌گردد.^۴ حال، اگر مسیح از میان مردگان برنمی‌خاست، تداوم ابدی حکومت او پس از مرگش امکان‌پذیر نمی‌گردد.^۵

مفهوم دیگر از این دست، «کاهن»^۶ است. کتاب مقدس چنین می‌آموزد که عیسی بر خلاف دیگر کاهنان، ابدی است و کهنات او پایانی ندارد.^۷ این تداوم کهنات، در گرو

1. Emperor

2. Houlden, Ibid, p.442.

۳. مزامیر ۲: ۸-۹. ۴. والورد، همان، ص ۱۶۵.

5. Priest

۶. عبرانیان ۷: ۲۵

7. Kingdom of God

رستاخیز عیسی و نیز، بازگشت او قابل تصور است. وقتی به این دو مفهوم، «نبی» نیز اضافه شود، تأثیر الاهیاتی بازگشت عیسی بیشتر نمایان می‌شود. اگرچه نبوت عیسی روی زمین بود و پیش از مرگش پایان یافت، ولی این مقام به تأیید رستاخیز او نیاز داشت، و اگر چنین نمی‌شد، او می‌توانست یک نبی دروغین معرفی شود.

یکی دیگر از این مفاهیم مهم الاهیاتی، «ملکوت خداست» اصطلاح ملکوت^۱ خدا، مبدأ مباحث پردامنه‌ای است که در واقع و بر اساس اناجیل هم‌دید (متی، مرقس و لوقا) هسته اصلی و مرکزی تعالیم عیسی را تشکیل می‌دهد. این مفهوم، وعده مؤکد پیامبران بنی‌اسرائیل بود. عبارت‌ها و پیش‌گویی‌های این پیامبران، در این زمینه به حدی زیاد بود که این عبارت بی‌هیچ ابهام یا کلی‌گویی و با روشنی تمام، با امید و انتظارهای بنی‌اسرائیل پیوند خورده بود.^۲ به بیان دیگر، «عبارت ملکوت خدا به گونه‌ای روشن و بدون ابهام به این امیدواری اشاره داشت که خدا، بنی‌اسرائیل را در طول تاریخ حمایت خواهد کرد.»^۳ وقتی عیسی اهل ناصره در میان این جماعت منتظر ظهور کرد، گروهی از این مردم امیدوارانه به تحقق این ملکوت دل بستند؛ اما بر صلیب شدن عیسی و پس از آن رستاخیز وی، تحقق این دوران طلایی را به بازگشت او موکول کرد.

اخلاق مسیحی و بازگشت عیسی

بخشی از تأثیر الاهیاتی^۴ آموزه بازگشت عیسی را نیز، باید در معنابخشی به اخلاق مسیحی جست. به گفته‌ای «این اخلاق قهرمانانه، اساساً آخرت‌شناختی است».^۵ این اخلاق، بر بن‌نگرشی آخرت‌شناختی استوار می‌شود؛ نگرشی که با انتظار و مراقبه همراه باشد. چیزی که در سراسر اناجیل و بارها مورد تأکید بوده است: «پس بیدار باشید، زیرا نمی‌دانید که در چه وقت صاحب خانه می‌آید: در شام یا نصف شب یا بانگ خروس یا صبح».^۶

1. W.R.F., *Dictionary of the Bible*, Kingdom of God, p.216.

2. Wright, *Jesus and victory of god*, p.202.

3. Wright, *Ibid*, p.203.

۴. لازم است به این نکته اشاره کنیم که منظور از الهیات در این حوزه، چیزی گسترده‌تر از آن است که در حوزه مطالعات اسلامی به آن الاهیات می‌گویند. در مطالعات اسلامی، معمولاً الاهیات به دانشی اطلاق می‌گردد که به تبیین و یا دفاع از اصول ایمانی می‌پردازد و در تقابل با دو حوزه اخلاق و شریعت قرار دارد؛ در حالی که در اینجا، مراد از الاهیات، دانشی است که دربرگیرنده اخلاق و شعایر هم می‌باشد. بر این اساس، می‌خواهیم نشان دهیم که آموزه بازگشت عیسی علاوه بر اعتقادات، چه بازتابی در اخلاق مسیحی داشته است.

5. "Ethics" in *The Encyclopedia of the Bible*, vol.2.

این وعده آخرت‌شناختی زمینه مناسبی است برای موعظه دایمی رعایت آنچه عیسی گفته است. مدام تأکید می‌شود که با بازگشت عیسی و اقامه ملکوت الهی تنها کسانی وارد این ملکوت خواهند شد که اخلاقی زیسته باشند و مطابق خواسته عیسی رفتار کرده باشند: «تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسیان افزون نگردد، هرگز در ملکوت الهی داخل نخواهید شد.»^۱

اوج این رهیافت آخرت‌شناختی در اخلاق مسیحی، در رساله‌های پولس تجلی کرده است.

در نگاه پولس فهم اخلاقی مسیحیان با الحاق آنان به مسیح در زندگی روحانی‌اش کامل می‌گردد.^۲ (قرنتیان دوم ۵: ۱۴؛ رومیان ۶: ۱-۱۱ و غلاطیه ۲: ۲۰)

در این نگرش، غایت زیست اخلاقی یک مؤمن مسیحی زیستن در عیسی و یکی شدن با اوست، تا هنگام بازگشت عیسی نیز، دوباره با او بازگردد.

بازتاب آموزه بازگشت عیسی در آیین‌های دینی مسیحی

در میان آیین‌ها و نیز رفتار دینی مسیحیان، موارد فراوانی وجود دارد که تنها در صورتی دارای معنا خواهند بود که اعتقاد به رستاخیز و بازگشت عیسی وجود داشته باشد. برای مثال، می‌توان از آیین غسل تعمید - که نشانه ورود به جامعه کلیساست - آغاز کرد. این عمل، در شمار اسرار کلیسا و «به معنای دفن شدن و برخاستن برای زندگی جدید است»^۳ چیزی که هنگام بازگشت عیسی روی خواهد داد. هم‌چنین در آیین عشای ربانی - که اتحاد مقدس خوانده می‌شود -^۴ مسیحیان با فرو بردن تکه‌ای نان - که نمادی از جسم عیسی است - در کاسه‌ای از شراب - که آن نیز نمادی از خون عیسی است - به صورت نمادین، بدن خود و عیسی را در هم می‌آمیزند و با او متحد می‌شوند، تا آن‌گاه که عیسی باز می‌گردد آنان نیز - که در گوشت و خون با مسیح شریک شده‌اند - با او بازگردند. روشن است که این اسرار مسیحی تنها در این صورت قابل فهم‌اند که در کنار آموزه بازگشت مسیح قرار گیرند.

در میان دعاهای مسیحی که در مراسم خاص می‌خواندند، دعا برای تسریع در بازگشت عیسی جایگاه ویژه‌ای دارد. آنان در بخشی از دعای سال نو می‌خوانند:

۱. متی ۵: ۲۰.

2. *Ethics in the Encyclopedia of the Bible*, vol.2.

۳. کاکس، مسیحیت، ص ۱۱.

۴. رابرت ای. وان وورست، مسیحیت از لابه لای متون، ص ۷۴.

«ای خداوندا قدرت خود را ظاهر ساز و بیا. بیا که با حمایت تو ما نجات می‌یابیم و با نجات تو از خطرانی که به واسطه گناهان مان ما را تهدید می‌کند، رهایی می‌یابیم.»^۱

اندیشه بازگشت عیسی در زندگی مسیحیان نیز، همیشه از نشاط و سرزندگی ممتازی برخوردار بوده است. در جای‌جای زندگی مسیحیان و رفتار دینی و حتی فرهنگ اجتماعی شان رگه‌هایی از اعتقاد به بازگشت عیسی به چشم می‌آید. مسیحیان، کریسمس را جشن میلاد خداوند و نجات‌دهنده خود می‌دانند.^۲ سال مسیحی در فضایی آکنده از امید و انتظار و دعا برای بازگشت عیسی آغاز می‌گردد. به آنان توصیه شده است: کمرهای خود را بسته، چراغ‌های خود را افروخته بدارید، و شما مانند کسانی باشید که که انتظار آقای خود را می‌کشند که چه وقت از عروسی مراجعت می‌کند، تا هر وقت که آید و در را بکوبد، بی‌درنگ برای او باز کنند.^۳

جوامع مسیحاگرا، در سایه همین انتظار است که: فرهنگ ویژه‌ای برای خود پدید آورده‌اند. آنها در سایه این فرهنگ، هنر، صنایع دستی، آهنگ‌ها و گونه‌هایی از رقص پدید آورده‌اند که از جمله مناسک و آیین‌هایی به شمار می‌آیند که معمولاً در روزهای خاص و به یاد بازگشت عیسی اجرا می‌شوند.^۴

آموزه بازگشت فرجامین مسیح و فرقه‌گرایی مسیحی

به‌درستی می‌توان عمیق‌ترین جلوه‌های حضور اجتماعی باور بازگشت عیسی را، در پیدایش نهضت‌های «مسیحایی»^۵ یا «هزاره‌گرا»^۶ دانست. اگرچه این نهضت‌ها در صورت و ریشه‌های اولیه، با یک‌دیگر تفاوت‌های اساسی دارند، ولی «عنصر اساسی [مشترک در آنها] انتقاد از وضعیت موجود و تلاش برای رسیدن به وضعیت مطلوب‌تر است.»^۷ این نهضت‌ها غالباً وقتی برپا شده‌اند که مردم در شدت سختی و رنج قرار داشته و در تلاش بوده‌اند، تا وضعیت بهتری برای جوامع خود پدید آورند. به همین دلیل، بحث از این نهضت‌ها، معمولاً با رویکرد جامعه‌شناختی انجام می‌گیرد. با این حال، نمی‌توان ساده‌انگارانه «مسیانیزم» را پدیده‌ای صرفاً اجتماعی یا روان‌شناختی دانست؛ زیرا - چنان‌که دیدیم - این آموزه ریشه‌های کاملاً الهیاتی و ایمانی دارد.

۱. جرج، آئین کاتولیک، ص ۸۰.

۲. هاروی، همان، ص ۱۰۴.

۳. لوقا ۱۲: ۳۵-۳۶.

4. Rechar, *Encyclopedia of Millennialism*, p.245.

5. Messianic mormenits

6. Millennialist

7. Rechar, *Ibid*, p.245.

هزاره‌گرایی به عنوان نمود بیرونی مسیانیزم، در ادبیات مسیحی «غالباً به شخصی اشاره دارد که در پایان سناریوی خدا» نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند، [که البته] برای مسیحیان این نقش را عیسی بر عهده دارد و پایان آن برپایی پادشاهی خداست.^۱ نهضت‌های هزاره‌گرا، در شمار مهم‌ترین نهضت‌های مسیحایی‌اند که بر محور اعتقاد به هزاره خوش‌بختی شکل گرفته‌اند. این گروه‌ها، بر اساس باوری که در اناجیل و عهد جدید به روشنی بر آن تأکید شده است، اعتقاد دارند مسیح هزار سال راستی را بر زمین استوار خواهد کرد.^۲ این مفهوم کلیدی در الاهیات مسیحی، بیان‌گر یک دوره زمانی است که در آن ایمان انجیلی و کلیسا به اوج خود خواهد رسید و امت‌هایی که دعوت دیانت انجیلی را می‌شنوند به آن اقبال کرده و ایمان می‌آورند.^۳

گروه‌های هزاره‌گرا، بسته به تفسیری که از این اصل الهیاتی دارند، به دودسته «پیش‌هزاره‌ای»^۴ و «پس‌هزاره‌ای»^۵ تقسیم می‌شوند.^۶ دسته اول بر این باورند که دوره هزارساله از پدیده‌های آخرالزمان و از علائم ظهور مسیح است و در حقیقت، این دوره که هزار سال پیش از آمدن مسیح شروع می‌شود، با آمدن او پایان می‌یابد.^۷ آنان معتقدند در این هزار سال - که شاید مراد از آن زمانی طولانی باشد، نه هزار سال دقیق - دامنه شر به شدت کم شده و شیطان دست‌وپا بسته خواهد شد، و پس از آن، مسیح می‌آید؛^۸ اما به باور دسته دیگر، این دوره با آمدن مسیح آغاز می‌گردد،^۹ و بازگشت دوباره او سرآغاز این دوره آرمانی برای دیانت عیسوی است. از جمله ویژگی‌های مشترک همه گروه‌های هزاره‌ای، اعتقاد به نزدیک بودن روزگار بازگشت عیسی است. البته، در میان مسیحیان افرادی هستند که با نگاهی تأویل‌گرا دوره هزاره را به این معنا، به‌طور کلی نفی می‌کنند. این دسته، تمام آنچه را که در مکاشفه یوحنا درباره دوره هزاره آمده است، تأویل برده و به دوره هزار ساله سکونت ایمان‌داران، خارج از جسم خویش و نزد مسیح تفسیر می‌کنند؛ یا آن را به فرمان‌روایی روحانی مسیح بر قلب ایمان‌داران و نه حکومت بر زمین، تأویل می‌برند.^{۱۰}

1. Ibid, p.245.

۲. حمودی الیسوعی، معجم الایمان المسیحی، ص ۶۰.

3. W.R.F., *Dictionary of the Bible*, p.243.

4. E. Millennialism, p.257.

5. Pre Millennialism

6. Post Millennialism

۷. انس الامیرکان، نظام التعلیم فی علم لاهوت القویم، ج ۲، ص ۵۰۸.
۸. همان.

۹. نجیب القص، کلام، المعجی الثانی و نهایة التاریخ، ص ۱۲۶.

۱۰. تیسین، الاهیات مسیحی، ص ۳۴۸. ۱۱. همان.

اعتقاد به هزاره خوش‌بختی سبب شده است در طول تاریخ انتظار دم‌افزونی در جامعه مسیحی وجود داشته باشد. همچنین این انتظار موجب برآمدن گروه‌ها و فرقه‌های زیادی شده است؛ برای مثال، در قرن شانزدهم میلادی گروهی از آناباپتیست‌ها^۱ برای آماده کردن سلطنت هزار ساله عیسی برخاستند و برخی از شهرها را برای مدتی در اختیار گرفتند؛ ولی شورش آنان بی‌رحمانه سرکوب شد. ایرونیگیان^۲ نیز، جماعتی بودند که برای سرعت دادن به ظهور منجی، دوازده حواری تعیین کردند؛ اما چون با مرگ حواریون در هدف خود ناکام ماندند، گروهی از آنان به نام نو ایرونیگیان برای آن حواری‌ها جانشین تعیین کردند و این حرکت را ادامه دادند.

در آغاز قرن نوزدهم میلادی، اعتقاد به بازگشت عیسی و آغاز هزاره خوش‌بختی گسترش بیشتری یافت و کلیساهای زیادی بر اساس این باور پدید آمد. در سال ۱۸۳۵، مرکز کشیش چارلز وینی ادعا کرد که هزاره خوش‌بختی سه سال دیگر، یعنی در سال ۱۸۳۸ شروع خواهد شد. در اوایل سال ۱۸۰۰ میلادی، در کشور انگلستان گروهی - که جمعیت معتقدان به بازگشت عیسی خوانده می‌شدند - جامعه بزرگی را به عنوان آرمان‌شهر خود برگزیدند. این گروه، پس از چندی به آمریکا رفتند و در سال ۱۸۴۰ شماری بالغ بر شش هزار نفر پیدا کردند.

الهیات و اندیشه مسیحی در قرن نوزدهم، علاقه زیادی به هزاره‌گرایی نشان داد. الهی‌دانان بسیاری در تبیین اندیشه‌های هزاره‌ای خود کوشیدند. بزرگ‌ترین نشریه مسیحی در فاصله سال‌های ۱۸۷۵-۱۸۹۷ به وسیله یک متکلم هزاره‌گرا به نام «جیمز اچ. بروکز» با نام حقیقت به خاطر مسیح^۳ به همین منظور انتشار می‌یافت. اسکافیلد^۴ (۱۸۴۳-۱۹۲۱) سیاست‌مدار هزاره‌گرای آمریکایی و شاگرد بروکز، بر کتاب مقدس شرحی نوشت که بعدها و در قرن بیستم، مرجع تفسیر کتاب مقدس برای گروه‌های هزاره‌گرا گردید. «آرنوسی جیبلیان»^۵ (۱۸۶۱-۱۹۴۵) متکلم و سیاست‌مدار هزاره‌گرای دیگری است که با انتشار چند روزنامه، آمدن مسیح را در میان مسیحیان تبلیغ می‌کرد.^۶ در آستانه سال دوهزار میلادی، شور و هیجان ناشی از انتظار بازگشت عیسی نمایان‌تر شده بود. در این سال‌ها، در ایالات متحده آمریکا فرقه‌های مذهبی فراوانی

1. Anabaptists

2. Irvingites

3. The Truth for the Christ

4. Scofield

5. Amosi jiblian

6. Katz, and Popkin, *Messianic Revolution*. penguin press, 1990.

ظهور کردند و رسوم و آیین‌های ویژه‌ای را بنا نهادند. شماری از افراطیون این فرقه‌ها، برای پیوستن به عیسی مسیح خودکشی کردند. در ایالت ماساچوست آمریکا، مرکزی با عنوان مطالعات هزاره‌ای شکل گرفت و در این زمینه به پژوهش پرداخت. این مرکز، با نصب یک ساعت کسر شونده، مردم را به ساعت صفر (آغاز سال دوهزار و ظهور مسیح) بشارت می‌داد.

گسترش فرقه‌های هزاره‌گرا

قرن نوزدهم، با پیدایش گسترده این گروه‌ها همراه بود. هزاره‌گراها، از رشد و بالندگی متمایزی برخوردار شدند و وجهه غالب دین‌داری مسیحی را به خود اختصاص دادند. این گروه‌ها در این قرن چنان مجدانه به پاسخ‌گویی پرسش‌هایی در خصوص بازگشت عیسی می‌پرداختند که امیدواری فراوانی را درباره‌ی وقوع بودن بازگشت مسیح در جامعه مخاطب خود پدید آوردند و همین امیدواری، سبب پیدایش فرقه‌های زیادی با عنوان «منتظران ظهور» گردید. در این نوشتار به چند گروه عمده از این جماعت‌های منتظر اشاره می‌کنیم:

ادونتیست‌ها^۱

ادونتیسم، یک نهضت اصلاحی مکاشفه‌ای است که در فاصله سال‌های ۱۸۳۰-۱۸۴۰ میلادی در آمریکا ظاهر شد.^۲ ادونتیست‌ها گروهی از مسیحیان‌اند که معتقدند: عیسی مسیح به زودی به زمین بازخواهد گشت.^۳

پیدایش این نهضت، محصول پیش‌گویی یک کشاورز انگلیسی به نام ویلیام میلر^۴ (۱۷۸۲-۱۸۴۹) است. او تحصیلات رسمی نداشت و پیش از آنکه به پیش‌گویی تاریخی‌اش در خصوص زمان بازگشت عیسی دست بزند، به کلیسای بابتیست‌ها^۵ وابسته بود. وی در پی مطالعه مشتاقانه‌اش روی کتاب مقدس، به‌ویژه کتاب دانیال و اشعیا، اعلام کرد که بازگشت عیسی در سال ۱۸۴۳ میلادی خواهد بود.

میلر، پیش‌گویی خود را در سال ۱۸۳۱ به صورت رسمی و در طی سخنرانی‌هایی پراکنده به اطلاع همه رساند. موعظه‌های او ظاهراً جماعت مسیحی را متقاعد کرد؛ چرا

1. Adventists

۲. اینار، مولند، جهان مسیحیت، ص ۲۹۳.

3. *Encyclopedia of the Catholic*, vol.1, p.135.

4. William miller

5. Baptists

که بیش از هفتصد کشیش از فرقه‌های مختلف از او دعوت کردند، تا بر منبرهای شان برود و پیش‌گویی‌اش را تکرار کند.^۱ در نتیجه همین سخنرانی‌ها، بسیاری از مردم تغییر کشیش دادند^۲ و با ترک کلیسای والدین خود، به کلیسای تازه تأسیس ادونتیسیم درآمدند. هنگامی که سال موعود رسید، این نهضت به نهایت بالندگی خود رسیده بود و با انتشار مجله‌ها و بولتن‌های خاص می‌کوشید، تا خود را بیش از پیش معرفی کرده و اشتیاق و انتظار را هر چه بیشتر در میان جامعه منتظر زنده نگه دارد. نشریه اصلی این جماعت نشانه‌های زمان موعود^۳ نام داشت که در شهر «بوستون» منتشر می‌شد و بعدها نام‌های دیگری بر خود گرفت؛ اما وقتی در آن سال مسیح نیامد و آرزوها تحقق نیافت، تاریخ بازگشت مسیح اصلاح شد و ۲۲ اکتبر سال ۱۸۴۴ برای این واقعه اعلام گردید. وقتی در آن سال هم عیسی باز نگشت، در یک عذرخواهی رسمی در سال ۱۸۴۵ پذیرفتند که محاسبه در تعیین روز بازگشت مسیح اشتباه بوده است و مسیحیان باید در انتظار عمیق بازگشت عیسی باشند، بی‌آنکه تاریخ آمدنش معلوم باشد.

پس از این بحران، شمار زیادی از پیروان او به کلیسای اولیه خود بازگشتند و کسانی نیز، که از کلیساهای خود تکفیر و رانده شده بودند، به اجبار تشکیلاتی مخصوص به خود به وجود آوردند. بزرگ‌ترین گروهی که از این نهضت به ظهور رسید، «ادونتیست‌های روز هفتم»^۴ خوانده می‌شوند. این گروه، نخستین مجمع رسمی خود را به سال ۱۸۶۳ در «باتل کریک»^۵ در ایالت میشیگان برپا کردند. این جماعت، از آن سبب که همانند یهودیان روز شنبه را مقدس می‌دانند، به ادونتیست‌های روز هفتم مشهورند.^۶

انجمن شاهدان یهوه^۷

انجمن شاهدان یهوه، در اصل یک سازمان یهودی - مسیحی است که از سال ۱۸۷۲ فعالیت رسمی خود را در ایتالیا آغاز کرده است.^۸ این انجمن در آغاز به «انجمن بین‌المللی کتاب مقدس» یا «برج مراقبت کتاب مقدس» و انجمن مذهبی معروف بود که در سال ۱۹۳۱ به نام کنونی مشهور شد.^۹

۱. جو ویور، همان، ص ۲۷۲.

۲. انیار مولند، همان، ص ۲۹۴.

3. The signs of the times

4. Seventh-Day Adventists

5. Attle Creek

۶. ر.ک: انیار مولند، همان، و جو ویور، درآمدی به مسیحیت.

7. Jehovah's Withesses

8. E. Wikipolidva

9. E. Catholic, vol.7, p.751.

این انجمن نیز، یک نهضت کاملاً مسیحایی است که بر پایه پیش‌گویی مؤسس خود، چالز راسل^۱ شکل گرفته است. راسل (۱۸۵۲-۱۹۱۶) تاجری آمریکایی است که در پیتزبورگ پنسیلوانیا متولد شد. او دارای روحی ناملایم بود که پس از روی‌گردانی از کلیسای والدینش به جماعت ادونتیست پیوست. وی در پی یک تأمل و محاسبه عددی در کتاب مقدس، اعلام کرد که مسیح در سال ۱۸۷۴ به صورت یک روح نامرئی بازخواهد گشت و در سال ۱۹۱۴ سلطنت خدا را روی زمین استوار خواهد کرد. البته، با نزدیک‌تر شدن سال موعود، پیش‌گویی‌های او آهنگی ملایم‌تر به خود گرفت و در نهایت، تاریخ بازگشت دوبار اصلاح گردید: نخست سال ۱۹۰۸ و سپس سال ۱۹۲۵.

انجمن شاهدان یهوه، در مقایسه با ادونتیست‌ها و گروه‌های مشابه، فعالیت‌های تبشیری فراوان‌تری داشتند. مجلات پرشماری به این جماعت منسوب است که با زبان‌های مختلف باورهای این گروه را تبلیغ می‌کند. مهم‌ترین وسیله برای فعالیت‌های تبلیغی آنان، نشریات است. به موجب آمارهای منتشر شده، هفت میلیون نسخه از دو نشریه که اینان در سال ۱۹۴۳ منتشر می‌کرده‌اند، پخش شده است.

پس از مرگ راسل در سال ۱۹۱۶، جوزف فرانکلین رادرفورد^۲ (۱۸۵۹-۱۹۴۲) به دلیل مسئولیتی که در هیئت سازمان شاهدان یهوه داشت، رهبری این نهضت را عهده‌دار شد. او نقش مؤثری در پیشرفت و گسترش این فرقه داشت، و دومین پایه‌گذار این نهضت بود. وی نویسنده‌ای پرکار بود؛ به گونه‌ای که در سال ۱۹۴۰ اظهار کرد آثارش (۹۹ کتاب و جزوه) به ۷۸ زبان مختلف ترجمه شده و با تیراژ سیصد میلیون انتشار یافته است. در اثر فعالیت‌های رادرفورد، این فرقه گسترش بسیار چشم‌گیری داشت؛ به گونه‌ای که تعداد هوادارانش از چندصد نفر به ۱۶۰ هزار نفر افزایش یافت و امروزه، ادعا می‌شود که بیش از یک میلیون نفر عضو در سراسر دنیا دارد. وقتی در سال ۱۹۱۸ - برخلاف وعده راسل - عیسی بازنگشت، رادرفورد این تاریخ را تا سال ۱۹۲۵ به تعویق انداخت؛ اما باز هم از عیسی خبری نشد و او اعلام کرد که گرچه بازگشت عیسی حتمی و زود است، مراد او آن سال نیست؛ بلکه امیدوار است تا بیش از پایان همان قرن ظهور یابد.

شاهدان یهوه، دارای یک نظام ایمانی منحصر به فردند. آنان با اتکا به کتاب *دانیال* و *مکاشفه یوحنا* معتقدند که تنها مسیح و ۱۴۴ هزار برگزیده نفوس جاودانه دارند و

1. Charles Taze Russell

2. Joseph Franklin Rutherford

دیگران همه فانی‌اند؛ اما یک فرصت و اقبال دیگری در دوره هزاره به آنان داده خواهد شد. دنیای کنونی پایان خواهد یافت و دنیای جدیدی جانشین آن خواهد شد. در آن زمان فقط عدالت‌پیشگان حکومت می‌کنند؛ ظالمان نابود می‌شوند و آن ۱۴۴ هزار نفر، به آسمان می‌روند و بقیه برای همیشه در زمین زندگی خواهند کرد.^۱

شاهدان یهوه، براین باورند:

عیسی، به عنوان نخستین شاهد، فرمان‌بردار هیچ‌کس نیست، جز یهوه. او پیش از آنکه به عنوان یک موجود انسانی پدید آید، روحی بود که لوگس^۲ و یا کلمه^۳ خوانده می‌شد. وی به عنوان یک انسان مرد و به عنوان روح جاودان پسر (از قبر) برخاست. مرگ و مصایب او بهایی است که او پرداخته است، تا زندگی ابدی بر روی زمین برای انسان‌ها به دست آید.^۴

صهیونیسم مسیحی^۵

شاید بتوان مؤثرترین نهضت هزاره‌گرایی مسیحی را، جنبش سیاسی - اجتماعی و الاهیاتی صهیونیسم مسیحی برشمرد، که در حقیقت ترکیبی از باورهای دینی و ایده‌های سیاسی است و به شدت با سه عنصر دینی یهودیت، مسیحیت و صهیونیسم گره خورده است. وجه تأثیرگذاری آن نیز، بی‌تردید در آن است که این نهضت در روزگار معاصر عمیقاً در کانون توجهات بشری است. مدافعان آن با انگیزه‌های مختلف، بسیار پرحرارت از آن دفاع می‌کنند و مخالفان یهودی، مسیحی و مسلمان آن با جدیت و البته، رویکرد و انگیزه‌های مختلف با آن ستیز می‌کنند.

پژوهشگران، ریشه‌های تاریخی آن را به نهضت اصلاح دینی و ظهور پروتستانیزم پیوند می‌زنند. جریان بازگشت به ریشه‌های یهودی و باورهای الاهیاتی موجود در کتاب مقدس، پروتستان‌ها را به یهودیان نزدیک می‌کرد. این قرابت در پیورتین‌ها (کالونی‌های پروتستانی) تأکید و بروز بیشتری داشت. کار تا جایی پیش رفت که برخی از آنان از دولت انگلستان خواستند که تورات را قانون اساسی خود اعلام کند،^۶ پس از چندی، در سال ۱۶۰۰ از همه یهودیان خواسته شد، اروپا را به مقصد فلسطین ترک کنند؛ چرا که از نگاه آنان، حضور یهودیان در فلسطین زمینه را برای آمدن دوباره مسیح آماده خواهد ساخت.^۷

۱. جو ویور، همان، ص ۲۷۵.

2. E. Catholic, vol.7. p.751.

3. Logus

4. World

5. E. Catholic, vol.7, p.751.

6. Christian Zionism

۷. هلال، مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی آمریکا، ص ۶۶.

۸. همان، ص ۶۶.

بر اساس این باور، حضور یهودیان در فلسطین دریافتی پیش‌گویانه از آن‌چیزی است که کتاب مقدس در خصوص بازگشت عیسی و برپایی ملکوت الهی وعده داده است. از نگاه این پروتستان‌ها، صهیونیسم مسیحی و دولت اسرائیل فرمان الهی و تکمیل وعده خدا به ابراهیم است.^۱ تمام ریشه‌های الاهیاتی جنبش صهیونیسم مسیحی در همین باور نهفته است و دقیقاً همین اعتقاد است که تبلیغ می‌کند: کسانون همه پیش‌گویی‌های وحیانی (کتاب مقدس) دولت اسرائیل است.^۲

به‌رغم این پیشینه تاریخی، کلیسای انگلیس برای نخستین بار در اواخر قرن نوزدهم مسیحیت صهیونیسم را پایه‌ریزی کرد. سال ۱۹۴۸ را باید نقطه آغازین قوام بخشیدن به اندیشه یادشده دانست؛ چرا که در این سال هر دو پیش‌بینی این نظریه تحقق یافت (مهاجرت یهودیان به ارض موعود و تشکیل دولت یهودی به دست یهودیان مهاجر).^۳ در نهایت، به سال ۱۹۸۲ بود که مسیحیت صهیونیسم به شکل کامل قوام یافت، در آمریکا و اسرائیل قدرت کامل را به دست آورد و از یک جنبش مذهبی صرف به یک حزب سیاسی تبدیل ماهیت داد. به احتمال، از همین سبب بود که ریگان - رئیس جمهور وقت آمریکا - سال ۱۹۸۳ را «سال کتاب مقدس» نامید.

نکته قابل توجه در این باره آن است که این گروه عمیقاً احساس می‌کنند در آستانه پایان تاریخ و آخرالزمان‌اند و تمام تلاش خود را برای تسریع در وقوع آنچه باید پیش از ظهور دوباره عیسی اتفاق بیفتد، انجام می‌دهند. بازگشت یهودیان به فلسطین، تشکیل دولت مدرن صهیونیستی و نیز، جنگ آرماگدون از آن جمله است که بنا بر آن، مسیح بر ضد مسیح پیروز خواهد شد.

مقطع باوران یا دیسپنسانالیست‌ها^۴

مقطع باوران، یکی از گروه‌های تأثیرگذار قرن بیستم در ایالات متحده آمریکا است. این گروه، بر اساس تفسیری خاص از کتاب مقدس، همه زمان‌ها را به مقاطعی تقسیم می‌کند. که بر اساس آن، حضور خدا در تاریخ انسان در هر مقطع به گونه‌ای متفاوت از مقطع دیگری است و خدا در هر مقطع تاریخی، رفتاری متفاوت را در پیش می‌گیرد. پنج مقطع نخست این تقسیم‌بندی به دوره عهد عتیق باز می‌گردد، مقطع ششم، زمان

1. Richards, *Has God Finished With Israel?*, p.177.

2. Horton, *the Church and Israel*, p.1, 1994.

۳. هلال، همان، ص ۶۹.

4. Dispansationalists

کلیسای مسیحی و مقطع هفتم، زمان آمدن ملکوت است که با آمدن عیسی مسیح روی می‌دهد.^۱ از نگاه این جماعت، گرچه مسیحیان در مقطع ششم قرار دارند، در آستانه تحقق ملکوت الهی‌اند و باید در انتظار بازگشت قریب‌الوقوع عیسی مسیح باشند.^۲ مقطع باوران، پیش‌گویی‌های کتاب مقدس را در تأیید عقاید خود تفسیر می‌کنند. کتاب تفسیری اسکوفیلد - که در تفسیر کتاب مقدس نوشته شده است و پیش‌تر به آن اشاره شد - مهم‌ترین مرجع این گروه در تفسیر کتاب مقدس است. نویسنده در این اثر می‌کوشد که به مخاطبانش یاد دهد چگونه به مطالعه کتاب مقدس پردازند و آن را بفهمند.^۳

مورمون‌ها^۴

مورمون‌ها نیز، از جمله گروه‌های هزاره‌گرا هستند که این اعتقاد در الاهیات آنان از جایگاه ممتازی برخوردار است. گروه مورمون‌ها به سال ۱۸۳۰، توسط جوزف اسمیت (۱۸۰۵-۱۸۴۴) در نیویورک تأسیس شد. مورمون‌ها تا سال ۱۸۴۴ به صورت مجتمع و در قالب یک گروه زندگی می‌کردند؛ ولی پس از آنکه در این سال اسمیت به دست شخصی کشته شد، کلیسای مورمون‌ها به گروه‌های چندی منشعب گشت. در الاهیات مورمون‌ها، خدا ابتدا انسان بوده و بعد الوهیت یافته است و هر انسانی می‌تواند چنین باشد؛ یعنی آنچه انسان اکنون می‌باشد، خدا پیش‌تر بوده است و آنچه خدا اکنون است، انسان می‌تواند بشود. انسان با زندگی موفقیت‌آمیز و از طریق فناپذیری در زمین، می‌تواند خدا بشود.

پایه‌گذار مورمون‌یسم، خود را مصلحی از جنس مسیح می‌دانست که رسالتی خاص بر دوش دارد. به همین دلیل، مورمون‌ها معتقدند که جوزف اسمیت وسیله‌ای است برای تحقق اراده خداوند در مورد نجات امت‌ها و باقی‌مانده بنی‌اسرائیل؛ و این، همان کاری است که بر اساس کتاب مقدس، خدا بر عهده مسیح گذارده است.

اما هزاره‌گرایی مورمون‌ها در این ادعا خلاصه نمی‌شود وقتی جوزف اسمیت، اصول عقاید این کیش را می‌نوشت، در شکل یکی از اصول ایمانی تأکید کرد:^۵
ما ایمان داریم به معنای تحت‌اللفظی جمع شدن بنی‌اسرائیل و بازگشت ده قبیله و اینکه صهیون (اورشلیم جدید) در قاره آمریکا بنا خواهد شد و مسیح شخصاً بر

1. Encyclopedia of the catholic, vol.2.

2. Bloom, *the American religion*, p.89, New york, simon and Schuster, 1992.

۳. جوویور، همان، ص ۲۷۶.

4. Mormons

5. Pearl of Great Price

زمین حکومت خواهد کرد و زمین نو خواهد شد و جلال باشکوه خود را دریافت خواهد کرد.^۱

پنجاهه‌گرایان^۲

پنجاهه‌گرایی، اعتقاد به عید پنجاهه در نزد یهودیان است. عید پنجاهه در نزد یهودیان، عید برداشت محصول است. مسیحیان از آن سبب این روز را از آنان گرفته‌اند که معتقدند: روح القدس مثل زبانه‌های منقسم‌شده آتش بر حواریون ظاهر شد و همه از روح القدس پُر شدند.^۳ پنجاهه‌گرایی به سال ۱۹۰۱، در توییکا واقع در ایالت نب راس کا توسط شخصی به نام «چارلز پارهام» تأسیس شد.^۴ این کلیسا، نوعی اصول‌گرایی مسیحی است که یکی از اصول ایمانی‌اش هزاره‌گرایی می‌باشد.

گروه‌های یادشده، نمونه‌ای از گروه‌های هزاره‌گرایی مسیحی‌اند؛ اما توجه به این نکته لازم است که این گروه‌ها با توجه به انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی‌شان، متنوع‌اند. مهم آن است که بدانیم هزاره‌گرایی و موعودباوری در جامعه مسیحی، از پویایی و اثربخشی ممتازی برخوردار است.

نتیجه

از آنچه گفتیم، به نظر گزاف نمی‌آید اگر نتیجه بگیریم که اندیشه منجی موعود در مسیحیت - که عبارت از آموزه بازگشت و نجات‌گری عیسی در پایان عالم است و از آن با عنوان «مسیانیزم» یاد می‌شود - دارای دو ویژگی اصالت و جوهریت است. این اندیشه از متن منابع اولیه حجیت دینی مسیحیت برآمده و برخلاف موعودباوری برخی ادیان و مذاهب، به نوعی اساس ایمان مسیحی نیز واقع شده است. از طرفی، با توجه به اینکه مسیانیزم در تاریخ تحولات مسیحی، نقش مهمی ایفا کرده و در آیین‌ها، الاهیات و اخلاق مسیحی منشأ اثر بوده است، می‌توان گفت، این آموزه در مسیحیت از رسوخ و فراگیری زیادی برخوردار است؛ به گونه‌ای که مسیحیت را در زمره موعودباورترین ادیان جای می‌دهد.

۱. ر.ک: مروارید گران‌بها، فصل ایمان.

2. pentecostalism.

۳. اعمال رسولان، ۲:۱.

4. Dictionary of the Bible, Pentecostalism

موعود مسیحی در طول تاریخ مسیحیت و در باور فرقه‌های مختلف، همچنان موعودی شخصی و متعین (خاص) باقی مانده، و به‌جز در مقطعی خاص و در میان برخی مسیحیان (مکتب انطاکیه) این موعود، دارای نوعی وحدت با خدا تلقی شده است. از این نظر، واقعه نجات موعود در مسیحیت، می‌تواند به نوعی تجلی خدا در زمین نیز محسوب شود. گذشته از اینها، منجی موعود مسیحی، از جمله موعودهای رجعت‌کننده است.

نجات‌گری منجی موعود مسیحی هم فردی، هم جمعی، هم معنوی و هم اجتماعی است. گرچه نجات‌بخشی فردی این موعود، منوط به ایمان به او و محدود به ایمان‌آوردگان به وی است، اما نجات فرجامین و جمعی‌اش، به هیچ روی قومی، ملی یا منطقه‌ای تلقی نمی‌شود.

از آنجا که مسیح برای برپایی پادشاهی خدا و داوری جهان باز می‌گردد، و این هدف، امری چیزی است که تاکنون محقق نشده است، موعودباوری مسیحی در زمره اندیشه‌های موعودی رو به آینده دسته‌بندی می‌شود. و با لحاظ پیش‌گویی‌هایی که در سنت مسیحی درباره تغییر اوضاع عالم پس از بازگشت مسیح شده است، دامنه رسالت یا تأثیر منجی موعود در این موعودباوری از محدوده جامعه بشری فراتر رفته و کیهانی می‌شود.

کتاب‌نامه

- انس الامیرکان، جیمس، نظام‌التعلیم فی علم لاهوت القویم. بیروت: ۱۸۹۰.
- برانتل، جرج، آئین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه میکائیلیان. ۱۳۷۵، [بی‌جا].
- تیسین، هنری، ال‌هایات مسیحی، ترجمه میکائیلیان. تهران: انتشارات حیات ابدی، [بی‌تا].
- تیلیخ، پل، ال‌هایات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.
- جو ویور، مری، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- حمودی یسوعی، صبحی، معجم الایمان المسیحی. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۴.
- رابرتسون، آرچیبالد، عیسی اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
- الصلیبی، کمال، البحث عن یسوع. قم: مطبعة العلوم، ۱۹۹۹.
- کارپنتر، همفری، عیسی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۰.
- کاکس، هاروی، مسیحیت، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
- کتاب مقدس، انتشارات ایلام [بی‌تا].
- کرینستون، جولوس، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات مرکز ادیان، ۱۳۷۷.
- کلام نجیب‌القاص، المجدی، الثاني و نهاییه التاريخ. قاهره: دارالثقافه، ۱۹۹۷.
- لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان. تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۸۰.
- مک، کواری جان، «چهره عیسی در مسیحیت معاصر»، ترجمه بهروز حدادی. مجله هفت‌آسمان، شماره ۱۷، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.
- مک‌گراث، آلیستر، درسنامه ال‌هایات مسیحی، ج ۱، ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- مولند، اینار، جهان مسیحیت، ترجمه محمدباقر انصاری. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی. چاپ دوم: قم: انتشارات مرکز ادیان.
- ناس، جان ال. بی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- والورد، جان، خداوند ما عیسی مسیح، ترجمه مهرداد فاتحی. تهران: آموزشگاه کتاب مقدس، [بی‌تا].
- وان وورست، رابرت، مسیحیت از لابه‌لای متون، ترجمه باغبانی و رسول زاده. قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
- ویلسون، برایان، دین مسیح، ترجمه حسین افشار. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- هلال، رضا، مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی آمریکا، ترجمه علی جنتی. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

- Bloom, Harold, *The American Religion*. New York: Simon and Schuster, 1992.
- Bowden, John, *Christianity the Complete Guide*. London: Continuum, 2005.
- Cheyne, T. k. and Sutherland, j. black, *Encyclopedia Biblica*. England: Thommes press, 2003.
- Cohn-sherbok, Don, *Who's Who in Christianity*. London: routledge, 1998.
- Cranfield, c.e.b, *The Resurrection of the Jesus, Christ, in Romans and Other New Testament Essays*. Edinbrge: T&T Clark, 1998.
- Dictionary of the Bible. Oxford: U.S.A, 1998.
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, New York: MacMilan Publishing Cmpany, 1987.
- George Arthur Uttrick, *The Interpreters Bible*. U.S.A: Nashville, 1995.
- Horton, Michael, *The Cherch and Israel*. Modern Reformation, 1994.
- Houlden, Lesliou, *JESUS the Complete Guide*. London: Continuum, 2005.
- Israel, E. J. Jerusalem, *Encyclopedia Judaica*. 1996.
- Katz, S. David and H. Popkin, *Messianic Revolution*. London: penguin press, 1990.
- Marthaler, L. Berard, *New Chatholic Encyclopedia*, U.S.A: GALE, 2002.
- McGerath, Alister, *Cristian Theology*. UK: Blackwell publishers, 1999.
- Rechard A., *Encyclopedia Millennialism*. London: Routledge, 2000.
- Richards, Rob, *Has God Finished With Israel?*, Monarch: Crowbough, 1994.
- W. Bromiley, Geoffrey, *International Standard Bible Encyclopedia*. U.S.A: WM.B. Eerdmans, 1988.
- W.R.F. Browning, *Dictionary of the Bible*. Oxford, New York: 1997.
- Wright, N.T, *Jesus and Victory of God*. London: Spck, 2001.



گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در قرآن و سنت نبوی

اندیشه منجی موعود، از اندیشه‌های فراگیری است که تقریباً در میان همه ادیان و ملت‌ها رسوخ یافته است. در اسلام، از این اندیشه با تعبیری مانند مهدی‌باوری یا «مهدویت» یاد می‌کنند. مهدویت، از آموزه‌های فراگیر اسلامی است که همه مذاهب و فرقه‌ها کم و بیش به آن معتقدند. از آنجا که متون مقدس ادیان، مهم‌ترین خاستگاه این اندیشه است، واکاوی این آموزه در متون مقدس هر دین می‌تواند میزان اصالت آن را در آن دین معلوم سازد. در اسلام، قرآن و سنت پیامبر، دو منبع اصلی و مورد وفاق در تبیین و تفسیر تعالیم اسلامی به‌شمار می‌روند.

مطلوب این جستار، آن است که معلوم سازد لااقل نوعی از اندیشه منجی موعود در این دو منبع اولیه و اصلی اسلام مطرح است. بنابراین، خواهیم کوشید مصادر این اندیشه را در قرآن و سنت نبوی بازکاویده، و در پرتو داده‌های آنها، ویژگی‌های نوعی موعودباوری قرآن و احادیث نبوی را معلوم کنیم. ثمره این بررسی، در وهله نخست آشکار کردن میزان اصالت این اندیشه در اسلام است و در مرحله بعدی، می‌تواند به تعیین مبنایی برای بررسی تحولات این اندیشه در جهان اسلام بینجامد. به این ترتیب، این مقاله شامل دو بخش عمده است: ۱. مهدویت در قرآن؛ ۲. مهدویت در سنت نبوی. در خاتمه نیز، با نظر به داده‌های کتاب و سنت ویژگی‌های نوعی این اندیشه را در این دو منبع نتیجه خواهیم گرفت.

مهدویت در قرآن

در تبیین اندیشه مهدویت در قرآن، می‌توان به دو دسته آیات استناد کرد: دسته اول، آیاتی است که به خودی خود دربردارنده نوعی وعده نجات در آینده جهان است، که

مهدویت را می‌توان به عنوان یکی از مصادیق آن، یا مصداق کامل و اتم آن تلقی کرد. تعداد این دسته آیات، زیاد نیست. دسته دوم، آیاتی است که به خودی خود دلالت روشنی بر نجات و منجی موعود ندارد؛ اما در روایات مختلف، آنها را به مهدویت و یا شخص مهدی تفسیر کرده یا تأویل برده‌اند. تعداد این دسته آیات، بیشتر از دسته اول است. روایات دربردارنده این گونه تفسیرها و تأویل‌ها، در تفاسیر و مجامع حدیثی مختلف (و عمدتاً شیعی) نقل شده‌است، و برخی از نویسندگان نیز، به گردآوری آنها در مجموعه‌هایی همت کرده‌اند و آثاری را با موضوع «مهدی در قرآن» نشر داده‌اند.^۱ بنا به این روایات، بسیاری از آیات قرآن به مهدی، زمان ظهورش و حوادثی که قبل یا هنگام ظهورش رخ می‌دهد، اشاره می‌کند. در این روایات، برخی تعبیرهای قرآنی را به خود مهدی تأویل برده‌اند، مانند الغیب (بقره / ۳) العذاب (هود / ۸) بقیة الله (هود / ۸۶) الصراط السوی (طه / ۱۳۵) کوکب دری (نور / ۳۵) المضطر (نحل / ۶۲) العذاب الاکبر (سجده / ۲۱) النار (مدثر / ۳۱) الفجر (فجر / ۱) النهار (لیل / ۲).

البته، این دسته آیات، هیچ‌گونه تصریحی به موضوع مهدویت ندارند و استناد به آنها، تنها برپایه روایاتی است که در این خصوص سخن گفته است. بنابراین، این جستار به این دسته از آیات نمی‌پردازد و علاقه‌مندان به این بحث را به آثار پیش گفته، ارجاع داده و در بررسی کنونی، بحث خود را بر آیاتی متمرکز می‌کند که به لحاظ ظاهری دربردارنده وعده‌ای درباره آینده جهان بوده و عموماً مورد تمسک موعودباوران قرار گرفته است.

آیه اول

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ؛
اوست کسی که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه ادیان
چیره گرداند.

این آیه، در سه جای قرآن آمده است: در سوره‌های توبه (۳۳) فتح (۲۸) و صف (۹) البته در دو مورد (توبه و صف) به «و لو کره المشركون» ختم می‌شود و در یک مورد (فتح) به «و کفی بالله شهيدا». در تفاسیر مختلف درباره این آیه بحث‌های زیادی

۱. برای نمونه، ر.ک: معجم احادیث الامام مهدی، ج ۵؛ المهدی الموعود فی القرآن الکریم، رضوی؛ الامام المهدی فی القرآن و السنه، ابومعاش؛ المحجة فیما نزل فی القائم الحجة، بحرانی (ترجمه شده به نام سیمای حضرت مهدی در قرآن، ترجمه حائری قزوینی)؛ المهدی فی القرآن، حسینی شیرازی (ترجمه شده با نام، امام مهدی در قرآن، ترجمه محمد رضا انصاری و موعود قرآن، ترجمه مؤسسه الامام المهدی)؛ حکومت جهانی حضرت مهدی از دیدگاه قرآن و عترت، شریعت زاده خراسانی (این کتاب به زبان عربی هم با عنوان الحکومة العالمية للامام المهدی فی القرآن و السنه منتشر شده است).

در گرفته است. از جمله بحث‌هایی که منشأ اختلاف معنای این آیه است و از دیرباز میان مفسران مطرح بوده و به موضوع این جستار نیز، ارتباط می‌یابد، مرجع ضمیر در «لیظهره» و معنای «اظهار» است. در مورد مرجع این ضمیر دو احتمال وجود دارد: ۱. ضمیر به رسول برگردد؛ ۲. ضمیر به دین حق برگردد. هر یک از این دو احتمال، قائلانی دارد که وجوه ترجیحی برای هر یک ذکر کرده‌اند.^۱ در معنای «اظهار» نیز، دو احتمال وجود دارد: ۱. اعلان کردن و اطلاع دادن؛ ۲. غلبه و پیروزی دادن.^۲

اگر ضمیر به رسول برگردد، مناسب‌تر آن است که «اظهار» به معنای اعلان و اطلاع دادن باشد. این تفسیر، از ابن عباس نقل شده است.^۳ البته، برخی تفاسیر در همین فرض، «اظهار» را به معنای غلبه دادن گرفته و غلبه پیامبر بر کل ادیان را شاهی بر احادیث دال بر رجعت پیامبر دانسته‌اند.^۴ از سوی دیگر، بعضی تفاسیر هم، پیروزی شخص بر دین را مناسب ندانسته و لذا ضمیر را به «دین حق» راجع دانسته‌اند، نه به «رسول»؛^۵ در حالی که برخی نیز، پیروزی را به پیروزی بر «اهل دین» معنا کرده‌اند.^۶

اما اگر ضمیر به «دین حق» برگردد، در این صورت در «اظهار» تنها یک معنا ممکن است، یعنی غلبه و پیروزی دادن؛ لکن در اینکه این غلبه و پیروزی، منطقی و برهانی است، یا غلبه ظاهری و خارجی، و نیز آنکه آیا این غلبه تاکنون واقع شده یا هنوز رخ نداده است، میان مفسران اختلاف است. برخی این غلبه و پیروزی را به پیروزی منطقی و برهانی معنا کرده‌اند^۷ و بسیاری نیز، این غلبه را به پیروزی ظاهری و خارجی اسلام

۱. تفسیر طبری، ج ۱۱، ص ۴۲۲؛ الکشف و البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ التبیان، ج ۵، ص ۲۰۹؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۸؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۵۴؛ تفسیر الفخر، ج ۲۸، ص ۱۰۷؛ تفسیر البغوی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ تفسیر الثعالبی، ج ۳، ص ۱۷۶؛ روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۶؛ التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۱، ص ۳۵۶؛ فتح البیان، ج ۱۳، ص ۱۱۸؛ فتح القدر، ج ۵، ص ۵۵؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۲۱؛ روح المعانی، ج ۱۰، ص ۸۶؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۳؛ اللباب فی علوم الکتاب، ج ۱۰، ص ۷۶؛ الفتوحات الالهیه، ج ۲، ص ۲۵۷؛ النکت و العیون، ج ۲، ص ۳۵۵؛ المحرر الوجیز، ج ۶، ص ۴۷۰؛ تفسیر کنز الدقایق، ج ۵، ص ۴۴۸؛ المنار، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ المیزان، ج ۹، ص ۲۴۷ و تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۱۱۲.

۲. المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۱۸.

۳. تفسیر طبری، ج ۱۱، ص ۴۲۲؛ الکشف و البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ التبیان، ج ۵، ص ۲۰۹؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۵۴؛ روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۶؛ النکت و العیون، ج ۲، ص ۳۵۵؛ تفسیر البغوی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۲۱؛ روح المعانی، ج ۱۰، ص ۸۶؛ اللباب فی علوم الکتاب، ج ۱۰، ص ۷۶ و الفتوحات الالهیه، ج ۲، ص ۲۵۷.

۴. الفرقان، ج ۱۰، ص ۴۷.

۵. تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۱۱۲.

۶. الکشاف، ج ۲، ص ۱۸۶؛ تفسیر النسفی، ج ۲، ص ۱۷۹؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۰۳؛ تفسیر کنز الدقایق، ج ۵، ص ۴۴۸؛ النکت و العیون، ج ۵، ص ۵۳۰؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۵۰.

۷. التبیان، ج ۹، ص ۳۳۶ و ۵۹۵؛ الکشاف، ج ۳، ص ۵۵۰؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۸؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۵۴؛ روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۷؛ تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۲؛ تفسیر النسفی، ج ۴، ص ۲۴۱؛ تفسیر

بر سایر ادیان معنا کرده‌اند و بلکه برخی حمل آیه را بر این معنا واجب دانسته‌اند.^۱ همچنین بنابراین که مراد غلبه ظاهری باشد، برخی مفسران، آن را بر غلبه مسلمانان بر غیر مسلمانان در مقاطع تاریخی مختلف تطبیق داده‌اند و تحقق این اخبار غیبی را، در مقاطع مختلف تاریخی از جمله معجزات قرآن دانسته‌اند.^۲ برخی دیگر، این وعده را مربوط به آینده تاریخ دانسته‌اند؛ وعده‌ای که تاکنون تحقق نیافته است.^۳ از این میان، برخی آن را با زمان نزول عیسی مسیح منطبق دانسته‌اند^۴ و بعضی هم، آن را با زمان خروج مهدی انطباق داده‌اند،^۵ و البته، این به دلیل روایاتی است که درباره نزول عیسی و خروج مهدی در آخرالزمان وارد شده است.

به نظر می‌رسد، هر یک از این قول‌ها و احتمال‌ها، بخشی از حقیقت را دربردارد و همه، با اطلاق این آیه سازگار است. بنابراین، مراد از غلبه را می‌توان هم غلبه منطقی و استدلالی دانست و هم ظاهری و خارجی. همچنین غلبه خارجی را نیز می‌توان هم بر پیروزی‌های مسلمانان از صدر اسلام تاکنون تطبیق داد و هم، آن را مربوط به پیروزی‌های آینده مسلمانان دانست؛ یعنی این آیه قابلیت انطباق بر همه این مصادیق را دارد و وجهی ندارد که آن را تنها به یک مصداق خاص محدود کنیم.

لکن با توجه به تأکیدی که در خود این آیه وجود دارد، که از پیروزی بر همه ادیان خبر می‌دهد و تکرار این آیه نیز، در سه سوره قرآن این تأکید را بیشتر می‌کند و با در

۱. القرآن للسمعانی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ النکت و العیون، ج ۲، ص ۳۵۵؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۳؛ فتح البیان، ج ۱۳ ص ۱۸؛ روح المعانی، ص ۲۸، ص ۸۸ و المنار، ج ۱۰، ص ۳۹۲.
۲. تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۱.

۳. التبیان، ج ۵، ص ۲۰۹؛ همان، ج ۹، ص ۳۳۶ و ۵۹۵؛ الکشاف، ج ۳، ص ۵۵۰؛ همان، ج ۴، ص ۹۹؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۸؛ فتح البیان، ج ۵، ص ۲۸۹؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۱۸؛ همان، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ روح البیان، ج ۹، ص ۵۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۵۰۴؛ فتح القدر، ج ۵، ص ۵۵؛ تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۲؛ تفسیر النسفی، ج ۴، ص ۲۴۱؛ تفسیر الثعالبی، ج ۳، ص ۱۷۶؛ روح المعانی، ج ۲۸، ص ۸۸؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۳؛ المنار، ج ۱۰، ص ۳۹۲؛ تفسیر المراغی، ج ۲۸، ص ۸۸؛ أیسر التفاسیر، ج ۲، ص ۳۶۱؛ فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۶۴۴؛ همان، ج ۶، ص ۳۳۳ و ۳۵۵۸؛ التفسیر المنیر، ج ۱۰، ص ۱۸۷.

۴. روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۷؛ بیان السعادة، ج ۲، ص ۲۵۳؛ الفرقان، ج ۱۰، ص ۴۵؛ تفسیر راهنما، ج ۷، ص ۸۹.

۵. این قول از ابوهریره، ضحاک و مجاهد نقل شده است، ر.ک: الکشف و البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ الکشاف، ج ۴، ص ۹۹؛ تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۲؛ تفسیر البغوی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۶؛ زادالمسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۵۴؛ النکت و العیون، ج ۲، ص ۳۵۵؛ اللباب فی علوم الکتاب، ج ۱۰، ص ۷۶؛ همان، ج ۱۹، ص ۵۸؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۲۱؛ همان، ج ۱۸، ص ۸۶؛ الفتوحات الالهیه، ج ۲، ص ۲۵۷؛ فتح البیان، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ روح المعانی، ج ۲۸، ص ۸۸.

۵. این قول از سدی و امامان شیعه نقل شده است، ر.ک: التبیان، ج ۵، ص ۲۰۹؛ الکشف و البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۵؛ زادالمسیر فی علم التفسیر، ج ۲، ص ۲۵۴؛ روض الجنان، ج ۹، ص ۲۲۶؛ تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۲؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۲۱ و بیان السعادة، ج ۲، ص ۲۵۳.

نظر داشتن این واقعیت که تاکنون اسلام بر همه ادیان به‌طور کامل پیروز نشده است، و با توجه به اینکه روایات زیادی هم، درباره نزول عیسی و خروج مهدی در آخرالزمان وارد شده است، می‌توان گفت که مصداق بارز و اتم این آیه، همان غلبه اسلام بر همه ادیان در زمان نزول عیسی و خروج مهدی است. برخی مفسران نیز، به اینکه اتمام این پیروزی در زمان خروج مهدی و نزول عیسی است، تصریح کرده‌اند؛^۱ هرچند در خود آیه تصریحی به این دو حادثه نشده است. بنابراین، این آیه، هم به لحاظ دلالت منطقی و هم به ملاحظه فهم مخاطبان و مفسران، به گونه‌ای است که بتوان آن را - دست‌کم بنا به یکی از قول‌ها و احتمال‌ها - یکی از سرچشمه‌های قرآنی اندیشه مهدویت در اسلام دانست.

آیه دوم

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛^۲
و هر آینه در زبور پس از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان نیک و شایسته من، به میراث می‌برند.

درباره این آیه نیز، بحث‌های زیادی در تفاسیر در گرفته است و قول‌ها و احتمال‌های گوناگونی در معنای مفردات این آیه (زبور، ذکر، ارض و صالحون) ذکر شده است؛ اما آنچه به موضوع بحث ارتباط بیشتری دارد، احتمال‌هایی است که در معنای «ارض» و «صالحون» در این آیه ذکر و هر یک از آنها، با شواهدی از قرآن تأیید شده است.

در خصوص معنای «ارض» پنج احتمال نقل کرده‌اند:^۳ ۱. زمین بهشت؛ ۲. سرزمین مقدس؛ ۳. سرزمین شام؛ ۴. زمین‌های کفار که به دست مسلمانان فتح می‌شوند؛ ۵. مطلق مناطق روی زمین. درباره کلمه «صالحون» نیز سه معنا ذکر شده است:^۴ ۱. بنی اسرائیل. ۲. امت پیامبر اسلام. ۳. مطلق صالحان.

۱. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۹۲؛ المحرر الوجیز، ج ۶، ص ۴۷۰؛ البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۳؛ تفسیر الفخر، ج ۱۶، ص ۴۲؛ تفسیر القرآن للسمعانی، ج ۵، ص ۴۲۷؛ روح البیان، ج ۳، ص ۴۱۶؛ روح المعانی، ج ۲۶، ص ۱۲۳ و بیان السعادة، ج ۴، ص ۹۸.

۲. ر.ک: التبیان، ج ۷، ص ۲۸۳؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۰۶؛ روض الجنان، ج ۱۳، ص ۲۸۷؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۳، ص ۲۱۷؛ تفسیر البغوی، ج ۳، ص ۲۷۱؛ تفسیر الفخر، ج ۲۱، ص ۲۲۹؛ اللباب فی علوم الکتاب، ج ۱۳، ص ۶۱۹؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۳۴۹؛ التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۲، ص ۴۶؛ فتح القدر، ج ۳، ص ۴۳۰؛ روح المعانی، ج ۱۷، ص ۱۰۳؛ الأساس فی التفسیر، ج ۷، ص ۳۵۱ و التفسیر المنیر، ج ۱۷، ص ۱۳۹.

۳. ر.ک: التبیان، ج ۷، ص ۲۸۳؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۰۶؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۳، ص ۲۱۸؛ البحر المدید، ج ۴، ص ۳۸۷؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۳۴۹؛ التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۲، ص ۴۶ و روح البیان، ج ۵، ص ۵۲۷.

هر یک از این احتمال‌ها را، شواهدی از خود قرآن تأیید می‌کند؛ برای نمونه، در آیاتی از قرآن، از وراثت زمین توسط بنی‌اسرائیل^۱ و نیز امت اسلامی^۲ سخن به میان آمده است و حتی از بهشتیان هم نقل شده که خدا را بر این نعمت که آنان را وارث زمین گردانیده است، سپاس می‌گزارند.^۳ بنابراین، این آیه تاب همه این احتمال‌ها را دارد و لزومی ندارد که آن را به یکی از آنها محدود کنیم.^۴

البته، مصداق کامل و اتم این آیه، آن است که مراد از «ارض» سراسر زمین باشد؛ هرچند خود آیه تصریحی به این مورد ندارد. بنابراین، این آیه - دست کم بنا به یکی از احتمال‌ها - بر زمان ظهور منجی موعود منطبق است و لذا می‌توان آن را به عنوان یکی دیگر از سرچشمه‌های قرآنی اندیشه مهدویت در اسلام تلقی کرد.

آیه سوم

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا، يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛^۵

خدا آن کسان از شما را، که ایمان آوردند و کارهای نیک و شایسته کردند، وعده داده که هر آینه آنان را در زمین جانشین کند؛ چنان‌که کسانی را که پیش از ایشان بودند، جانشین کرد، و دین‌شان را که بر ایشان پسندیده است، بر جای و استوار سازد و بیم‌شان را به ایمنی دگرگون کند، در حالی که مرا پرستند و چیزی را با من شریک نسازند، و هر که پس از آن کفر ورزد و ناسپاسی کند، آنانند بدکاران نافرمان.

مفسران درباره این آیه نیز، بحث‌های مختلفی صورت داده‌اند. در اینکه مخاطب این آیه کیست و مراد از «ارض» چیست و «الذین من قبلهم» چه کسانی‌اند، قول‌ها و احتمال‌های گوناگونی مطرح شده است. برخی، مخاطب آیه (مراد از ضمیر «کم» در «منکم») را کفار،^۶ بعضی منافقان،^۷ و برخی گروه مهاجران،^۸ بعضی صحابه پیامبر،^۹ و برخی حاضران زمان نزول آیه،^{۱۰} و بعضی مؤمنانی دانسته‌اند که پس از نزول

۱. اعراف: ۱۳۷؛ شعراء: ۵۹ و دخان: ۲۸.

۲. احزاب: ۲۷.

۳. زمر: ۷۴.

۴. ر.ک: المیزان، ج ۱۴، ص ۳۳۰.

۵. نور: ۵۵.

۶. تفسیر ابی‌السعود، ج ۶، ص ۱۹۰.

۷. همان، ج ۶، ص ۱۹۰ و البحر المدید، ج ۵، ص ۹۴.

۸. تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۲۴۴؛ البحر المدید، ج ۵، ص ۹۴ و فتح البیان، ج ۹، ص ۲۵۴.

۹. التبیان، ج ۷، ص ۴۵۴؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۹؛ روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۲۲۴؛ فتح البیان، ج ۹، ص ۲۵۴ و المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۳.

۱۰. تفسیر الفخر، ج ۲۴، ص ۲۵.

این آیه، ایمان آورده‌اند.^۱ بسیاری نیز، بر آنند که خطاب آیه عام است و عموم مؤمنان را شامل می‌شود.^۲

درباره «ارض» نیز، احتمال‌های گوناگونی مطرح شده، از قبیل اینکه مراد از آن مکه^۳ است، یا مدینه،^۴ یا بلاد مجاور مسلمانان^۵ یا زمین‌های کفار^۶ و یا - بنا به قولی - عموم مناطق روی زمین است،^۷ نه منطقه خاصی از زمین.

همچنین، برخی مراد از «الذین من قبلهم» را بنی‌اسرائیل گرفته‌اند،^۸ و بنا به قول دیگر، منظور از آن همه امت‌های پیش از اسلام است، نه خصوص بنی‌اسرائیل.^۹ در آیاتی از قرآن، به مواردی از این جانشینی در ضمن گفت و گوی خداوند یا برخی از پیامبران با امت‌های خود، اشاره شده است. از جمله سوره‌های انعام (۱۶۵) اعراف (۶۹ و ۷۴) یونس (۱۴ و ۷۳) ابراهیم (۱۴) فاطر (۳۹) مؤید قول اخیراند.

در هر حال، خداوند در این آیه به مؤمنان نیکوکار امت اسلام، با صراحت و تأکید سه وعده می‌دهد:

۱. جانشینی در زمین؛ ۲. تمکن دین آنها در زمین؛ ۳. تبدیل ترس آنان به امنیت. همچنین به منظور بیان حتمی بودن این جانشینی، آن را به جانشینی امت‌های پیشین در زمین تشبیه می‌کند.

می‌توان گفت که از زمان پیامبر تاکنون، این وعده‌ها همگی به‌طور نسبی و جزئی تحقق یافته است، و بسیاری از مفسران نیز، به تحقق این وعده‌ها اشاره کرده‌اند؛^{۱۰} اما، با این حال، مصداق کامل و اتم این وعده‌ها آن است که در سراسر زمین تحقق یابند، که چنین چیزی تاکنون رخ نداده است^{۱۱} و می‌تواند موضوع یک انتظار مقدس و مؤمنانه

۱. تفسیر ابي السعود، ج ۶، ص ۱۹۰ و البحر المدید، ج ۵، ص ۹۴.
۲. التبیان، ج ۷، ص ۴۵۷؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۹؛ روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ تفسیر ابي السعود، ج ۶، ص ۱۹۰؛ تفسیر الثعالبی، ج ۴، ص ۱۹۵؛ المحرر الوجیز، ج ۱۰، ص ۵۳۸؛ البحر المدید، ج ۵، ص ۹۴؛ فتح القدير، ج ۴، ص ۴۷؛ فتح البیان، ج ۹، ص ۲۵۴؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۲، ص ۲۹۹ و التفسیر القرآنی للقرآن، ج ۵، ص ۱۳۱۴.
۳. التبیان، ج ۷، ص ۴۵۵؛ زاد المسیر، ج ۳، ص ۳۰۴ و فتح البیان، ج ۹، ص ۲۵۴.
۴. تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۲۲۴.
۵. المحرر الوجیز، ج ۱۰، ص ۵۳۸.
۶. التبیان، ج ۷، ص ۴۵۴ و تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۲۲۴.
۷. تفسیر النسفی، ج ۳، ص ۲۲۴.
۸. التبیان، ج ۷، ص ۴۵۴؛ الكشف و البیان، ج ۷، ص ۱۱۴ و مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۹.
۹. فتح القدير، ج ۴، ص ۴۷.
۱۰. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۹؛ تفسیر الفخر، ج ۲۴، ص ۲۴؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۳۰۰؛ تفسیر الثعالبی، ج ۴، ص ۱۹۵؛ اللباب فی علوم الكتاب، ج ۱۴، ص ۴۴۰؛ المحرر الوجیز، ج ۱۰، ص ۵۳۸؛ التفسیر المنیر، ج ۱۸، ص ۲۸۳ و الاساس فی التفسیر، ج ۷، ص ۳۸۱۱.
۱۱. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۰ و المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۵.

قرار گیرد. بنابراین، زمان ظهور مهدی را می‌توان مصداق تام تحقق وعده‌های مذکور در این آیه دانست. از این‌رو، این آیه می‌تواند یکی دیگر از سرچشمه‌های قرآنی اندیشه مهدویت در اسلام بوده باشد.

آیه چهارم

وَأْتِيكُمْ آيَاتُنَا فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَنَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُكَ الْوَارِثِينَ وَنُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ؛^۱
و می‌خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین ناتوان شمرده می‌شدند، منت نهیم و آنان را پیشوایان کنیم، و آنان را وارثان سازیم و آنان را در آن سرزمین جای و توان دهیم.

بر خلاف آیات قبلی - که از نظر سیاق و الفاظ به امت اسلامی مربوط می‌شد - این آیه، در سیاق آیات مربوط به بنی‌اسرائیل است و تفاسیر هم، معمولاً به بحث‌های ادبی و نحوی^۲ مربوط به آن پرداخته‌اند. از سوی دیگر، این آیه از جمله آیاتی است که معمولاً در بحث مهدویت مورد استناد موعودباوران است و آنان، در این زمینه روایاتی را نیز شاهد می‌آورند. قطع نظر از روایات، استناد اندیشه مهدویت به این آیه، مبتنی بر آن است که استنادکنندگان توانسته باشند مدعی شوند که آیه به‌رغم سیاق آن، اختصاصی به بنی‌اسرائیل ندارد و در دیگر امت‌ها، از جمله امت اسلامی هم می‌تواند مصداق پیدا کند. توجیه این ادعا چندان مشکل نیست. برای اثبات این معنا، می‌توان از برخی قراین و قواعد کمک گرفت:

نخست اینکه، مفاهیم و وعده‌های موجود در این آیه، مشابه همان‌هایی است که در آیات قبلی وجود داشت.

دوم اینکه، فعل‌های به کار رفته در این آیه، همگی به صورت مضارع و با صیغه جمع متکلم است که حاکی از استمرار این وعده‌ها و قدرت و توانایی متکلم بر تحقق آنهاست. سوم اینکه، به گفته برخی مفسران، «آیات قرآن هرگز در محدوده سبب و شأن نزول خود محصور نمی‌شود و گرنه، کتاب الهی جهانی و جاودانه نخواهد بود».^۳ ادله‌ای که بر عام بودن خطاب‌های قرآن و جاودانگی این کتاب اقامه شده، همگی مؤید این برداشت است.^۴

۱. قصص: ۵-۶.

۲. از قبیل اینکه «و نرید...» جمله حالیه است یا معطوف به جمله‌های قبلی، برای نمونه ر.ک: روح المعانی، ج ۲۰، ص ۴۳ و المیزان، ج ۱۶، ص ۹.

۳. تسنیم، ج ۱، ص ۲۳۳.

۴. ر.ک: تسنیم، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ قرآن در قرآن، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ص ۱۱۳.

چهارم اینکه، بنا بر یک قاعده تفسیری - که در فقه نیز از آن بهره می‌گیرند - وجود سبب خاص مانع از تمسک به عموم عام نیست؛ یعنی اگر آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر در مورد قضیه خاصی بود، لکن الفاظ به کار رفته در آن، واژه‌هایی عام بوده و قابلیت تعمیم و انطباق بر موارد مشابه را داشت؛ همین عام بودن الفاظ را می‌توان ملاک قرارداد و آن آیه یا حدیث را بر قضایای مشابه نیز تطبیق داد. به عبارت دیگر، وجود قضیه خاصی که سبب نزول آیه یا صدور حدیث بوده، به‌طور منطقی نمی‌تواند مانع از استناد به عموم الفاظ آن آیه یا حدیث شود.^۱ در آیه مورد بحث نیز، تعبیر «الذین استضعفوا فی الارض» تعبیری عام است و می‌تواند همه مستضعفان روی زمین را شامل شود، نه فقط مستضعفان بنی‌اسرائیل را. البته، این نکته را باید در نظر داشت که در اینجا ما در صدد استنباط حکم فقهی نیستیم، بلکه در پی دلالت آیه بر یک حقیقت دینی‌ایم؛ بنابراین، نمی‌توانیم به صرف چنین قاعده‌ای مراد آیه را تعیین کنیم. اما، همین که به لحاظ منطقی اصولی می‌توان چنین تعمیمی را مجاز دانست، کافی است احتمال دهیم این آیه، یکی از آیه‌های قرآنی اندیشه منجی موعود در اسلام بوده باشد.

پنجم اینکه، اراده خداوند - که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است - حاکی از وجود یک سنت الهی است، یعنی برکشیدن مستضعفان و تمکّن دادن آنان در زمین و بنا به تصریح قرآن، سنت‌های الهی هیچ‌گاه در معرض تغییر و تبدیل قرار ندارند.^۲ بر این اساس، به دلالت این آیه می‌توان گفت اراده و سنت مستمر الهی بر آن قرار گرفته است که مستضعفان روی زمین را برتری و تمکّن داده، آنان را امام و وارث آن قرار دهد. این اراده تاکنون در مواردی، از جمله در مورد بنی‌اسرائیل و پس از آنان تحقق یافته است، که جامعه صدر اسلام می‌تواند یکی از مصادیق آن باشد؛ اما آیه یادشده متضمن این است که در آینده نیز، می‌توان، بلکه باید، تحقق آن وعده را درباره مستضعفان انتظار کشید؛ زیرا سنت و اراده الهی بر آن قرار گرفته است که مستضعفان را در زمین پایدار ساخته، پیشوا و جانشین قرار دهد. بنابراین، این آیه نیز،

۱. همان، این قاعده با عنوان‌های مختلفی مورد بحث قرار گرفته است، برای نمونه ر.ک: الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۱؛ العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۲؛ معارج الاصول، ص ۹۹؛ المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۱۳۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۴۹؛ التحصیل من المحصول، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ تمهید القواعد، ص ۲۱۶؛ اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ لمحات الاصول، ص ۳۴۷-۳۵۳؛ مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۹۲ و التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۶۱.

۲. اسراء، ۷۷؛ احزاب، ۶۲؛ فاطر، ۴۳ و فتح، ۲۳.

به خوبی می‌تواند - حتی به خودی خود - یکی از سرچشمه‌های قرآنی اندیشه مهدویت در اسلام باشد.

چنان‌که دیدیم، آیاتی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت، همگی دربردارنده وعده‌هایی درباره آینده جهان است. این وعده‌ها عبارت است از «غلبه دین حق»، «وراثت صالحان در زمین»، «جانشینی مؤمنان نیکوکار در زمین» و «تمکن مستضعفان در زمین». هر یک از این وعده‌ها به‌طور نسبی و در موارد متعددی تحقق یافته‌است؛ اما هیچ‌گاه نبوده که آنها در سراسر زمین تحقق یافته باشد. از جمله مصادیق این وعده‌ها و بلکه مصداق اتم آنها تحقق در سراسر زمین است که می‌توان آن را مربوط به آینده و بر زمان موعودی منطبق دانست. بنابراین، از این آیات، می‌توان نوعی وعده نجات از سنخ معنوی و اجتماعی در سراسر زمین را استفاده کرد. از آنجا که مسلمانان این وعده را از جانب خداوند و وعده خداوند را حق و تخلف‌ناپذیر می‌دانند، پیدایش انتظار تحقق آن در آینده‌ای دور یا نزدیک، کاملاً موجه خواهد بود.

گرچه به لحاظ تفسیری، اندیشه منجی موعود مدلول صریح آیات قرآن نیست؛ قرآن نه نامی از منجی برده و نه بشارتی به ظهور او داده است و شاید - چنان‌که برخی نیز گفته‌اند - چنین انتظاری نیز از قرآن نرود که در این‌گونه موارد به صراحت سخن گفته باشد؛^۱ اما به‌طور مسلم، این آیات به لحاظ تاریخی، قابلیت آن را دارد اندیشه مؤمنان و مفسران را به چنین اوضاع موعودی معطوف کند.

البته، این آیات، در اینکه تحقق این وعده، چگونه و به دست چه کسی است، دلالتی ندارد. در موعودباوری اسلامی، تبیین این‌گونه حقایق بر عهده روایات فراوانی است که از پر شدن زمین از عدل و داد در آخرالزمان به دست مهدی خبر می‌دهد، و با وجود آنها، می‌توان مصداق تام آن وعده‌های قرآنی را باز شناخت. بنابراین، روایات نبوی صورت کامل اندیشه منجی موعود در اسلام را فراهم کرده است. از این‌رو، شاید بتوان گفت آنچه در واقع سبب تثبیت این آموزه در اسلام شده، روایات است.

مهدویت در روایات نبوی

سنت نبوی در اسلام، در بردارنده تمام آن چیزی است که برای تأسیس آموزه منجی موعود در یک دین لازم است. روایات فراوان نقل شده از پیامبر، آشکارا منجی موعود اسلام را با اسم و عنوان معرفی می‌کند. این احادیث، دربردارنده جزئیات بسیاری

۱. معرفت، «امام مهدی در قرآن کریم»، گفتمان مهدویت، (سخنرانی‌های گفتمان اول و دوم) ص ۲۷.

درباره شخص منجی، حوادث پیش و مقارن ظهور او و ثمرات و نتایج قیام اوست. این روایات، سینه‌به‌سینه نقل شده و سپس با نگارش کتاب‌ها و مجموعه‌های حدیثی، در آنها ثبت و ضبط شده است. برخی نویسندگان، این روایات را بدون عنوانی خاص در کتاب‌های خود نقل کرده^۱ و بعضی دیگر، آنها را در «باب» خاصی گرد آورده‌اند.^۲ برخی نیز، در این زمینه تألیف خاصی از خود به جا نهاده‌اند.^۳ هر چه به زمانه اخیر نزدیک‌تر می‌شویم، شمار نوشته‌های حدیثی در این زمینه فزونی می‌گیرد و تلاش نویسندگان متأخر عمدتاً بر آن بوده که آثار کامل‌تری در این موضوع از خود به یادگار نهند و روایات مربوط به این موضوع را از منابع مختلف گردآوری کرده و آنها را در یک مجموعه قرار دهند. از جمله کتاب‌هایی که اخیراً در این زمینه به نگارش درآمده و احادیث نبوی را در موضوع مهدویت، گردآوری کرده، کتاب دکتر بستوی است که در دو مجلد به نگارش درآمده است: مجلد اول، با عنوان *المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث والآثار الصحیحة*، مشتمل بر ۴۶ روایت است. مجلد دوم، با عنوان *الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفة و الموضوعة*، دربردارنده ۲۹۱ روایت است، که در مجموع دو مجلد، ۳۳۷ روایت نبوی درباره مهدویت را بررسی کرده است.^۴

مجموعه دیگری که به گردآوری احادیث نبوی در موضوع مهدویت پرداخته، کتاب *معجم الاحادیث الامام المهدی* است. این کتاب، در پنج مجلد به نگارش درآمده که مجلد اول و دوم آن، مربوط به احادیث نبوی در زمینه مهدویت است. در این دو مجلد، در مجموع ۵۶۰ روایت از پیامبر درباره ابعاد مختلف مسئله مهدویت جمع‌آوری شده است. از مزایای این اثر، آن است که روایات را موضوع بندی کرده و مجموع روایات

۱. نظیر احمد بن حنبل در مسند خود، که احادیث او در این زمینه گردآوری شده است، ر.ک: *احادیث المهدی من مسند احمد بن حنبل*، ص ۳۴-۷۶.

۲. برای آشنایی با نام تعدادی از این نویسندگان ر.ک: *المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث والآثار الصحیحة*، ص ۱۱۹-۱۲۵.

۳. برای آشنایی با نام تعدادی از این نوشته‌ها ر.ک: همان، ص ۱۲۶-۱۳۸. شماری از این نوشته‌ها در کتاب *الامام المهدی عند اهل السنة گردآوری شده است.*

۴. مؤلف در مقدمه مجلد دوم (ص ۶) مجموع روایات مجلد دوم را ۲۹۲ روایت و مجموع روایات مجلد اول و دوم را ۳۳۸ روایت دانسته است که این اعداد با اعدادی که در آخر این مجلد آمده نیز، مطابق است؛ لکن در حروف چینی اعداد در مجلد دوم در دو مورد اشتباهی رخ داده و یک رقم بر اعداد اضافه شده است: مورد اول، صفحه ۱۸۶ مجلد دوم که بر اعداد داخل پرانتز یک رقم اضافه شده یعنی به جای «۱۷۷»، «۱۷۸» نوشته شده است، مورد دوم، صفحه ۲۰۸ مجلد دوم که به اعداد بدون پرانتز یک رقم اضافه شده، یعنی به جای «۱۷۶»، «۱۷۷» نوشته شده است. پس تعداد دقیق و صحیح همان هاست که در متن گفته شده است؛ یعنی ۲۹۱ و ۳۳۷.

نبوی در هر موضوعی را یک‌جا گردآورده است.^۱ دیگر مزیت این معجم، آن است که منابع هر روایتی را بر حسب ترتیب زمانی آنها عرضه کرده است؛ به گونه‌ای که ارجاع دادن روایت به این معجم، به منزله ارجاع آن به منابع پیشین و اصلی است، و پژوهشگران می‌توانند با مراجعه به این معجم، در صورت تمایل روایات را در مأخذ اصلی پی‌گیری کنند. بنابراین، اثر مذکور در بررسی کنونی - که با هدف شناسایی بن‌مایه‌های مهدویت در سنت نبوی و سپس گونه‌شناسی این اندیشه صورت می‌گیرد - جامع‌ترین و مناسب‌ترین مأخذ به شمار می‌رود.^۲

اگر بخواهیم به آنچه مدلول صریح روایات نبوی درباره شخصیت و اوصاف منجی موعود، حوادث قبل و مقارن ظهور او و کارها و آثار و نتایج قیام اوست بسنده کنیم، آن را می‌توان به اجمال چنین گزارش کرد:

ویژگی‌های شخصی منجی موعود

لقب منجی موعود پیامبر، «مهدی» است.^۳ این لقب، در روایات بسیاری وارد شده و معروف‌ترین عنوان منجی موعود در سنت اسلامی است. در برخی روایات نیز، از او به «قائم» تعبیر شده است.^۴ مهدی مردی از امت پیامبر است.^۵ او از فرزندان کنانه، از قریش، از بنی‌هاشم و از بنی‌عبدالمطلب است.^۶ مهدی، مردی از اهل بیت پیامبر است.^۷ وی از عترت پیامبر است.^۸ مهدی، از فرزندان پیامبر است.^۹ مهدی، از نسل علی و فرزندان اوست.^{۱۰} مهدی، از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر است.^{۱۱} مهدی، از فرزندان علی و فاطمه است.^{۱۲} مهدی، از فرزندان حسین است.^{۱۳}

۱. چاپ دوم این معجم در ۸ مجلد عرضه شده، ولی ارجاعات مقاله کنونی بنا بر چاپ اول است.

۲. این نوشتار، به منظور پرهیز از دوباره‌کاری و ارج نهادن به زحمات گردآورندگان این مجموعه، در نقل منبع هر روایتی، تنها به همین معجم ارجاع می‌دهد. خوانندگانی که طالب تحقیق بیشترند، می‌توانند با مراجعه به این مجموعه، با منابع اصلی و دست اول روایات آشنا شوند.

۳. معجم احادیث الامام المهدی، ح ۱۷.

۴. همان، ح ۸۳، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۵، ۲۱۵، ۲۶۴، ۲۷۹ و ۵۵۵.

۵. همان، ح ۷۳، ۸۷ و ۹۰. ۶. همان، ح ۸۱ و ۲۳۵.

۷. همان، ح ۱، ۲، ۱۷، ۴۴، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۸۴، ۸۹، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۲۲۷، ۲۳۰، ۳۴۴ و ۳۴۷.

۸. همان، ح ۴۳، ۴۴، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۹۵، ۱۳۶ و ۱۴۹.

۹. همان، ح ۵۲، ۶۴، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۶، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۵ و ۵۵۵.

۱۰. همان، ح ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۶۷ و ۱۶۸.

۱۱. همان، ح ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۱۰۰ و ۱۱۲.

۱۲. همان، ح ۱۱۱.

۱۳. همان، ح ۷۵، ۷۸، ۱۰۸ و ۱۱۱.

حسن و حسین است.^۱ مهدی، نهمین امام از نسل حسین است.^۲ مهدی، از اهل بیت پیامبر است.^۳

برخی روایات، مهدی را از فرزندان عباس عموی پیامبر دانسته‌است.^۴ در مقابل، روایاتی نافی این انتساب است،^۵ که البته، مضامین پیش گفته نیز، این انتساب را تأیید نمی‌کند. مهدی، هم‌نام پیامبر است.^۶ در برخی روایات، او را «احمد بن عبدالله» نامیده‌اند.^۷ او، هم‌کنیه پیامبر است.^۸ برخی روایات، پدر او را هم‌نام پدر پیامبر دانسته‌است.^۹ او در خلقت (ویژگی‌های بدنی) و خلق و خوی شبیه‌ترین مردم به پیامبر است.^{۱۰} صورت و سیمای او، شبیه به صورت و سیمای پیامبر است.^{۱۱} بنا به روایتی، وی شبیه‌ترین مردم به عیسی است.^{۱۲} مهدی، هنگام خروج چهل ساله به نظر می‌رسد^{۱۳} و بنا به روایتی، هیجده ساله است.^{۱۴} در روایتی نیز، از او به «غلام» به معنای «پسر» تعبیر کرده‌اند.^{۱۵} مهدی، جوان است؛^{۱۶} جوانی زیباروی؛^{۱۷} چهره‌اش همانند ماه یا ستاره تابان است.^{۱۸} در گونه راست وی، خال سیاهی وجود دارد.^{۱۹} او، دارای پیشانی بلند و بینی کشیده است.^{۲۰} ابروهایش بلند و کشیده، رخ او درخشان و چشمانش درشت است.^{۲۱} دندان‌های پیشین او از هم فاصله دارد.^{۲۲} رنگ چهره و پوست وی، رنگ عربی است^{۲۳} و هیکلش، همانند مردان بنی‌اسرائیل است.^{۲۴}

غیبت مهدی

غیبت مهدی حتمی است.^{۲۵} او دو غیبت دارد، که یکی از دیگری طولانی‌تر است.^{۲۶} غیبت وی، به دلیل ترس از کشته‌شدن،^{۲۷} و مدتش بسته به اراده خداوند است.^{۲۸} در

- | | |
|-------------------------------|---|
| ۱. همان، ح ۷۹. | ۲. همان، ح ۱۲۲. |
| ۳. همان، ح ۸۸، ۹۴، ۳۱۱ و ۳۴۸. | ۴. همان، ح ۱۰۱-۱۰۵. |
| ۵. همان، ح ۱۰۶-۱۰۹. | ۶. همان، ح ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۵، ۸۷، ۹۰، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۳۸، ۱۵۶ و ۱۶۰. |
| ۷. همان، ح ۲۳۵ و ۳۴۹. | ۸. همان، ح ۶۴، ۱۳۸ و ۱۶۰. |
| ۹. همان، ح ۹۶-۱۰۰. | ۱۰. همان، ح ۹۰ و ۱۶۰. |
| ۱۱. همان، ح ۱۳۸. | ۱۲. همان، ح ۱۶۸. |
| ۱۳. همان، ح ۹۱، ۲۲۲ و ۲۳۵. | ۱۴. همان، ح ۹۲. |
| ۱۵. همان، ح ۱۶۴. | ۱۶. همان، ح ۹۴. |
| ۱۷. همان، ح ۶۵. | ۱۸. همان، ح ۷۲، ۲۲۲ و ۲۳۵. |
| ۱۹. همان، ح ۲۲۲ و ۲۳۵. | ۲۰. همان، ح ۶۱، ۶۵، ۷۱، ۸۸ و ۱۴۹. |
| ۲۱. همان، ح ۹۲. | ۲۲. همان، ح ۱۴۹. |
| ۲۳. همان، ح ۷۲. | ۲۴. همان، ح ۷۲، ۹۱ و ۲۲۲. |
| ۲۵. همان، ح ۱۶۴، ۱۶۶ و ۱۶۷. | ۲۶. همان، ح ۱۹۰. |
| ۲۷. همان، ح ۱۶۴. | ۲۸. همان، ح ۱۹۰. |

زمان غیبت او، گروه‌هایی از مردم گمراه می‌شوند،^۱ و بسیاری می‌گویند که خدا را به آل محمد (ص) احتیاجی نیست و عده‌ای در ولادت او شک می‌کنند.^۲ غیبت وی برای ابتلای مؤمنان بوده و از اسرار خداوند است و شک در آن روا نیست.^۳ غیبت او نظیر غیبت یوسف و رجعت وی، همانند رجعت عیسی است.^۴ کسی که او را در زمان غیبتش انکار کند، پیامبر را انکار کرده^۵ و به مرگ جاهلیت مرده است.^۶ کسانی که در زمان غیبتش به او اعتقاد راسخ داشته باشند، از کبریت احمر نایاب‌ترند. در این روایات، حال کسی را که در غیبتش، به وی اقتدا کند، ستوده‌اند.^۷

حوادث پیش از ظهور مهدی

ظهور مهدی، در پی وقوع فتنه‌هاست.^۸ ظهورش، مسبوق به فتح شام و فتنه‌های مستمر پس از آن است.^۹ ظهور او، پس از زوال ملک بنی عباس است.^{۱۰} پس از زوال ملک آنان مردم پیوسته در فتنه‌اند، تا مهدی قیام کند.^{۱۱} ظهور وی، هنگامی است که دنیا را هرج و مرج فراگرفته، راه‌ها ناامن شده و مردم به غارت یک‌دیگر می‌پردازند؛ بزرگ بر کوچک و قوی بر ضعیف رحم نکند و کوچک به بزرگ احترام ننهد.^{۱۲} ظهور او، به هنگام تغییر شهرها، ضعیف شدن بندگان و ناامیدی از فرج و گشایش است.^{۱۳} ظهورش، پس از آن است که از مردم غایب شده است، و مردم از او مأیوس شده‌اند^{۱۴} و می‌گویند: مهدی‌ای در کار نیست.^{۱۵} گروهی از مردم، در مشرق قیام کرده و زمینه را برای ظهور مهدی آماده می‌کنند.^{۱۶} پیش از ظهور او، کفار بر پنج نهر (سیحون، جیحون، دجله، فرات و نیل) مسلط می‌شوند.^{۱۷} وی ظهور نمی‌کند، تا اینکه کفر آشکار شود.^{۱۸} قبل از ظهور او، ستاره‌ای دنباله‌دار از مشرق طلوع می‌کند^{۱۹} و خورشید در ماه رمضان، دو بار می‌گیرد.^{۲۰} ظهورش در پی قیام سفیانی^{۲۱} و قتل نفس زکیه^{۲۲} است و نشانه ظهورش، زمین‌گیر شدن لشکری در سرزمین بیداء است.^{۲۳}

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| ۱. همان، ح ۱۵۹ و ۱۶۰. | ۲. همان، ح ۱۶۶. |
| ۳. همان، ح ۱۶۷. | ۴. همان، ح ۱۶۸. |
| ۵. همان، ح ۱۲۸. | ۶. همان، ح ۵۵۵. |
| ۷. همان، ح ۱۶۷. | ۸. همان، ح ۵۴ و ۵۵. |
| ۹. همان، ح ۱۷. | ۱۰. همان، ح ۱۰۶. |
| ۱۱. همان، ح ۱۰۷. | ۱۲. همان، ح ۷۹ و ۱۹۰. |
| ۱۳. همان، ح ۱۰۰. | ۱۴. همان، ح ۱۶۱. |
| ۱۵. همان، ح ۳۱۲. | ۱۶. همان، ح ۲۴۹. |
| ۱۷. همان، ح ۱۷۵. | ۱۸. همان، ح ۱۸. |
| ۱۹. همان، ح ۱۷۳. | ۲۰. همان، ح ۱۷۴. |
| ۲۱. همان، ح ۲۶۹. | ۲۲. همان، ح ۳۱۹. |
| ۲۳. همان، ح ۳۳۸. | |

ظهور مهدی

ظهور مهدی حق است؛^۱ زیرا پیامبر به او بشارت داده است.^۲ اگر از عمر دنیا تنها یک روز^۳ باقی مانده باشد، خداوند آن را به اندازه‌ای طولانی می‌کند، تا مهدی ظهور کند.^۴ حتمیت وقوع این وعده، با تعابیر دیگری نیز بیان شده است، نظیر «لا تقوم الساعة»،^۵ «لا تنقضی الايام و لا یذهب الدهر»،^۶ «لا یذهب الايام و اللیالی»^۷ و «لا تذهب الدنيا».^۸ او، در آخرالزمان ظهور می‌کند.^۹ ظهور وی، همانند قیامت است که کسی جز خداوند از زمانش خبر ندارد و ناگهان فرا می‌رسد.^{۱۰} او، همانند شهاب یا خورشید تابان، ظهور می‌کند.^{۱۱} بیشترین تعبیری که درباره ظهور او به کار رفته، «خروج»^{۱۲} است. تعبیر «بعثت از جانب خدا»^{۱۳} و تعبیر «ملک»^{۱۴} را نیز، بارها برای ظهور او به کار برده‌اند. از تعبیرهای دیگری که برای آن واقعه استفاده کرده‌اند، «قیام»^{۱۵}، «ظهور»^{۱۶}، «آمدن»^{۱۷} و «برقراری ولایت»^{۱۸} است. مهدی، از مکه ظهور می‌کند.^{۱۹} در برخی روایات، محل ظهورش را قریه‌ای در یمن به نام کرعه^{۲۰} یا اکرعه^{۲۱} ذکر کرده‌اند. بنا به روایتی، او از حجاز می‌آید،^{۲۲} و بنا به روایتی دیگر، وی از مدینه به سمت مکه می‌رود و مردم او را از میان خود بیرون می‌آورند.^{۲۳} در برخی احادیث قلمرو حکومت او را، سرزمین «عرب»^{۲۴} در برخی «امت پیامبر»^{۲۵} و در بعضی «عموم مردم»^{۲۶} ذکر کرده‌اند.

-
۱. همان، ح ۷۴ و ۸۱.
 ۲. همان، ح ۵۳.
 ۳. در برخی روایات به «یک شب» تعبیر شده است، همان، ح ۷۰ و ۸۵.
 ۴. همان، ح ۱، ۶۹، ۷۵، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷ و ۹۳.
 ۵. همان، ح ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷،

نشانه‌های مهدی

بر سر مهدی عمامه است و بر تن او زره پیامبر. وی شمشیر پیامبر را به همراه دارد.^۱ بالای سرش ابری است که بر او سایه می‌افکند و پیوسته (به هر کجا که برود) با اوست و فرشته‌ای ندا می‌دهد که این خلیفه خداست، از او پیروی کنید.^۲ پرچم پیامبر با اوست^۳ و بر آن، عباراتی نظیر «البيعة لله» و «اسمعوا و اطيعوا» نگاشته شده است.^۴ بر دو پهلو وی نوشته شده که «با او بیعت کنید که همانا بیعت برای خداوند است».^۵ او مردم را به کتاب خدا فرا می‌خواند. سنت وی، سنت پیامبر است^۶ او طبق سنت پیامبر عمل و مبارزه می‌کند.^۷ وی بدون خطا از روش پیامبر پیروی می‌کند و دین و شریعت را در میان مردم بر پا می‌دارد.^۸ مهدی در برابر خداوند خاشع است.^۹ با مهدی در میان رکن و مقام^{۱۰} یا زمزم و مقام^{۱۱} بیعت می‌کنند و بنا به نقلی، او از بیعت کراهت دارد.^{۱۲} خداوند امر وی را در یک شب اصلاح می‌کند^{۱۳} و به واسطه او، برای امت فرج و گشایش پدید می‌آورد.^{۱۴} تعداد یارانش، به تعداد اصحاب بدر (۳۱۳ نفر) است^{۱۵} و اصحاب کهف نیز، یاران اویند.^{۱۶} فرشتگان، پیشاپیش مهدی حاضرند. وی اسلام را غلبه می‌دهد.^{۱۷} مهدی، مردم را به سوی خداوند هدایت می‌کند^{۱۸} و دژهای گمراهی و قلب‌های بسته را فتح می‌کند.^{۱۹} خداوند به واسطه وی دین را بازگردانده، پیروزی‌های بزرگی برای او پدید می‌آورد و در زمین جز گوینده «لا اله الا الله» باقی نمی‌ماند^{۲۰} و عیسی به واسطه وی، بر نصاری روم و چین احتجاج می‌کند.^{۲۱}

رفتار مهدی و ثمرات ظهورش

مهدی، مرد صالحی است^{۲۲} و حوادث بزرگی بر دست او جاری می‌شود.^{۲۳} مهدی در بیت المقدس فرود می‌آید^{۲۴} و بنا به روایتی، بر منبر دمشق قرار می‌گیرد.^{۲۵} وی، گنج‌ها

- | | |
|-----------------------------|----------------------------------|
| ۱. همان، ح ۱۹۰. | ۲. همان، ح ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ و ۱۹۰. |
| ۳. همان، ح ۱۳۳. | ۴. همان، ح ۱۳۴ و ۱۳۵. |
| ۵. همان، ح ۹۳. | ۶. همان، ح ۱۳۸. |
| ۷. همان، ح ۷۳ و ۱۳۶. | ۸. همان، ح ۱۳۷ و ۱۳۸. |
| ۹. همان، ح ۱۲۱. | ۱۰. همان، ح ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹ و ۳۴۵. |
| ۱۱. همان، ح ۳۴۸. | ۱۲. همان، ح ۳۰۶. |
| ۱۳. همان، ح ۵۲ و ۳۱۱. | ۱۴. همان، ح ۱۰۹. |
| ۱۵. همان، ح ۳۱۲، ۳۲۳ و ۳۴۸. | ۱۶. همان، ح ۳۱۳. |
| ۱۷. همان، ح ۸۴. | ۱۸. همان، ح ۹۳. |
| ۱۹. همان، ح ۷۹. | ۲۰. همان، ح ۳۰۹. |
| ۲۱. همان، ح ۱۶۸. | ۲۲. همان، ح ۲۰۵. |
| ۲۳. همان، ح ۱. | ۲۴. همان، ح ۱۲۹. |
| ۲۵. همان، ح ۹۲. | |

را بیرون آورده،^۱ شهرهای مشرکان را فتح می‌کند^۲ و زینت‌های بیت‌المقدس را به آن باز می‌گرداند.^۳ او، تابوت سکینه را از غاری در انطاکیه خارج می‌کند و تورات و انجیلی را که خداوند بر موسی و عیسی نازل کرده بود، از آن بیرون آورده و میان اهل تورات با تورات، و بین اهل انجیل با انجیل حکم می‌کند.^۴ وی، دجال را می‌کشد و زمین را از هرگونه ظلمی پاک می‌گرداند.^۵ او، زمین را پس از آنکه پر از ظلم و جور شده است، آکنده از عدل و داد می‌کند. در احادیث، این ویژگی از پرتکرارترین خصوصیات او بوده و بارزترین و برجسته‌ترین عمل وی به شمار می‌رود.^۶ مهدی، در اجرای عدالت چنان دقیق است که حتی اگر چیزی از کسی در زیر دندان دیگری باشد، آن را کنده به صاحبش باز می‌گرداند.^۷ در زمان او، از قطائع و هدایای حکومتی به نزدیکان حکومت خبری نیست.^۸ وی بر کارگزاران سخت‌گیر، بر مسکینان مهربان و در اعطای مال بسیار بخشنده است.^۹ مهدی، بخشنده‌ترین مردم است^{۱۰} و بخشش او، حساب و کتاب ندارد.^{۱۱} وی اموال را مساوی تقسیم می‌کند.^{۱۲} او، نه خفته‌ای را بیدار می‌کند و نه خونی می‌ریزد؛^{۱۳} ولی بنا به روایتی به او سقّاح (خون‌ریز) گفته می‌شود.^{۱۴} وی چنان است که گویی با دست خود مسکینان را غذا می‌دهد.^{۱۵} امتش به او پناه می‌آورند؛ همان‌طور که زنبورها به ملکه خود پناه می‌برند.^{۱۶}

در زمان او، ابرها قطره‌های خود را می‌بارند، زمین دانه‌های خود را می‌رویاند،^{۱۷} خداوند برکات آسمان و زمین را به وی عنایت می‌کند،^{۱۸} گنج‌های زمین و معادن آن را، برایش ظاهر می‌گرداند،^{۱۹} قلب‌های بندگان را غنا می‌بخشد^{۲۰} و آنان پذیرای عدالت او می‌گردند.^{۲۱} در زمان او، کوچک آرزوی بزرگ بودن دارد و بالعکس.^{۲۲} امت در زمان

-
- | | |
|---|-----------------------|
| ۱. همان، ح ۲۲۲ و ۲۳۵. | ۲. همان، ح ۲۲۲. |
| ۳. همان، ح ۱۲۸. | ۴. همان، ح ۲۲۵. |
| ۵. همان، ح ۴۷۹. | |
| ۶. همان، ح ۲، ۴۴، ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۶۲ و ۳۱۹. | |
| ۷. همان، ح ۱۳۲. | ۸. همان، ح ۱۵۳. |
| ۹. همان، ح ۱۵۲. | ۱۰. همان، ح ۵۴. |
| ۱۱. همان، ح ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹ و ۱۵۶. | ۱۲. همان، ح ۵۳. |
| ۱۳. همان، ح ۱۳۰ و ۳۰۸. | ۱۴. همان، ح ۵۵. |
| ۱۵. همان، ح ۱۳۱. | ۱۶. همان، ح ۱۳۰. |
| ۱۷. همان، ح ۴۴، ۶۶، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۴ و ۳۱۹. | ۱۸. همان، ح ۷۳. |
| ۱۹. همان، ح ۱۵۸. | ۲۰. همان، ح ۵۳ و ۱۲۵. |
| ۲۱. همان، ح ۵۳. | ۲۲. همان، ح ۱۴۰. |

وی، از چنان نعمتی برخوردار می‌شوند که هرگز مثل آن را نداشته‌اند.^۱ اهل آسمان و زمین، پرنندگان و ماهیان دریا و وحوش صحرا، همگی، از او راضی و خشنودند.^۲ در برخی روایات مدت حکومت وی را هفت سال،^۳ در بعضی بین هفت یا هشت یا نه یا ده سال،^۴ در برخی بیست سال^۵ و در روایتی چهل سال^۶ ذکر کرده‌اند. بنا بر روایتی نیز، مدت مکث او در زمین، به اراده خداوند واگذار شده است.^۷

منزلت مهدی

مهدی، همتای انبیاست^۸ و بر بعضی از انبیا برتری دارد.^۹ وی افضل امامان نه‌گانه از نسل حسین است.^{۱۰} ابوبکر و عمر بر او برتری ندارند.^{۱۱} بهشت مشتاق اوست.^{۱۲} وی، طاووس بهشتیان^{۱۳} و سرور آنان^{۱۴} است. عیسی بن مریم در زمان او به زمین فرود می‌آید و به امامت او نماز می‌گزارد.^{۱۵} خداوند آنچه را که به انبیا بخشیده، به او نیز، عطا می‌کند و فزونی می‌بخشد،^{۱۶} سنت خود درباره ذوالقرنین را درباره مهدی نیز جاری می‌کند و او را به شرق و غرب زمین می‌رساند. موضعی از زمین نیست که ذوالقرنین بر آن قدم گذاشته؛ مگر اینکه مهدی نیز بر آن قدم می‌گذارد. او را با افکندن ترس در دل دشمنان، یاری می‌دهد.^{۱۷} خداوند به واسطه وی، زمین را با تسبیح، تهلیل، تقدیس، تکبیر و تمجید خود آباد ساخته، زمین را از دشمنان خود پاک می‌کند و آن را به دوستان خود می‌سپارد. همچنین، خداوند به واسطه او، کلمه خود را برتر و کلمه کفار را فروتر قرار می‌دهد، به واسطه وی، بندگان و شهرهای خود را زنده می‌کند، گنج‌ها و ذخایر را برای او ظاهر و او را بر اسرار و ضمائر آگاه می‌کند و به فرشتگان یاری می‌دهد، تا وی را در اعلان دین و اجرای حکم خداوندی تأیید کنند.^{۱۸} در این روایات نیز، حال آنان که وی و زمانه‌اش را درک کنند،^{۱۹} دوستانش را دوست داشته و با

۲. همان، ح ۴۴، ۵۳، ۷۲، ۱۴۱، ۱۶۱، ۲۳۵ و ۳۴۵.

۴. همان، ح ۴۴، ۵۳، ۶۲، ۱۴۴ و ۱۹۷.

۶. همان، ح ۲۲۸.

۸. همان، ح ۱۱۷.

۱۰. همان، ح ۱۲۲.

۱۲. همان، ح ۱۱۳.

۱۴. همان، ح ۱۱۰.

۱۵. همان، ح ۳۶۶ و ۳۶۷.

۱۷. همان، ح ۱۵۸.

۱۹. همان، ح ۱۰۹.

۱. همان، ح ۱۳۹ و ۳۱۹.

۳. همان، ح ۶۱، ۶۵، ۷۱ و ۷۳.

۵. همان، ح ۷۲ و ۲۲۲.

۷. همان، ح ۵۲.

۹. همان، ح ۱۱۶.

۱۱. همان، ح ۱۱۵، ۱۱۶ و ۱۱۷.

۱۳. همان، ح ۱۱۴.

۱۵. همان، ح ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۷، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۳۵، ۳۶۴، ۳۶۵ و ۳۶۷.

۱۶. همان، ح ۱۶۸.

۱۸. همان، ح ۱۲۳.

دشمنانش دشمن باشند، ستوده، چنین کسی را از دوستان پیامبر، و گرامی‌ترین امت او در روز قیامت شمرده‌اند.^۱

آنچه ذکر شد، خلاصه‌ای از مطالب وارد شده در روایات نبوی، درباره مهدی است. چنان‌که دیدیم، برخی از این مطالب تنها در یک روایت آمده، بعضی در چند روایت و برخی نیز، در روایات فراوانی ذکر شده است. البته، روایات مذکور اعتبار یکسانی ندارد. حجم قابل توجهی از روایات منسوب به پیامبر (حدود ۱۳۰ روایت) سند به شخص پیامبر نمی‌رساند. گردآورندگان معجم نیز، احیاناً در این موارد، با عبارت «لَمْ يُسْنَدَهُ أَلَى النَّبِيِّ» به این حقیقت اشاره کرده‌اند. این مطلب، به ویژه در بخش مربوط به نشانه‌های ظهور مهدی و آخرالزمان مشهودتر است؛ برای نمونه، کتاب الفتن منسوب به ابن‌حماد (م ۲۲۹) - که قدیمی‌ترین کتاب در مهدویت شمرده شده است، و مصدر بسیاری از روایات مربوط به علائم ظهور بوده و در منابع پس از خود تأثیر بسیاری گذاشته است - از پاره‌ای جهات مورد تردید واقع شده است. محققانی، اعتبار این کتاب و نویسندگان آن را به عنوان یک منبع موثق و قابل اعتماد رد کرده‌اند.^۲ از قضا، مأخذ اصلی و اولیه بیشتر احادیث فاقد سند نیز، همین کتاب است.

بنابراین - چنان‌که برخی از محققان گفته‌اند - لازم است لااقل در موضوع علائم ظهور، با روشی علمی، آنچه را که احتمالاً به نفع اشخاص یا گروه‌هایی جعل یا تحریف شده است، از آنچه واقعی است، باز شناخته و تفکیک شود. همچنین لازم است که علائم ظهور مهدی را از نشانه‌های آخرالزمان و قریب‌الوقوع بودن قیامت - که در اصطلاح «اشراط الساعة» نامیده می‌شود - تفکیک کنیم.^۳ به عنوان نمونه، بیشتر روایاتی که در مجلد دوم معجم مذکور (شماره ۳۸۲-۵۵۰) آمده‌است، به آخرالزمان و حوادث پیش از پایان جهان و وقوع قیامت مربوط می‌شود.

ویژگی‌های نوعی موعود قرآن و سنت

اکنون می‌توان در پرتو داده‌های قرآن و روایات نبوی، ویژگی‌های نوعی اندیشه منجی موعود در قرآن و احادیث پیامبر اسلام را بازشناخت:

۱. همان، ح ۱۶۷.

۲. ر.ک: صادقی، «الفتن ابن‌حماد قدیمی‌ترین کتاب در مهدویت»، آینه پژوهش، ش ۸۴، ص ۴۶-۵۴.

۳. برای بحث بیشتر در این زمینه ر.ک: صادقی، «تأملی در روایت‌های علائم ظهور» (۱) و (۲)، انتظار موعود، ش ۸-۹ (ص ۳۱۷-۳۲۴) و ش ۱۰ (ص ۱۸۵-۱۹۸).

موعود اسلامی به لحاظ ماهیت، موعودی شخصی است؛ یعنی این وعده به دست یک شخص محقق می‌شود، نه اینکه صرف وعده اوضاعی آرمانی باشد. از طرفی، چنان نیست که تحقق این وعده به دست هر کسی صورت پذیرد که فرصت و شرایط این کار برایش محقق شود؛ بلکه انجام‌دهنده این اقدام بزرگ شخصیتی از پیش تعیین شده و معین است. چنان‌که دیدیم، در روایات پیامبر، نام موعود، لقب، کنیه، قبیله و تبار، شمایل، سن و خلق و خوی، حالات چهره و حتی ویژگی‌های جسمانی‌اش، همگی به صراحت بیان شده‌است. اینها همه، علاوه بر اینکه منجی موعود متعینی را ترسیم می‌کند، نشان‌دهنده اهتمام پیامبر درباره معرفی شخص منجی موعود است.

موعود اسلامی به لحاظ کارکرد، نجات‌بخشی جمعی است. این معنا را، می‌توان از تعبیرهای «یملک الناس»^۱ «یخرج فی امتی»^۲ و «یعمل علی هذه الامة» استفاده کرد^۳ که در روایات نبوی به کار رفته است.

سنخ نجات جمعی موعود اسلامی، هم اجتماعی است و هم معنوی؛ نه اینکه صرفاً اجتماعی و یا صرفاً معنوی باشد. کارکرد اجتماعی‌اش را، می‌توان از روایات بسیاری استفاده کرد که حاکی از به دست گرفتن امر امت و برپاداشتن عدل و قسط در روی زمین است. کارکرد معنوی‌اش را نیز، می‌توان از تعبیرهای وارد شده در برخی روایات استفاده کرد؛ از جمله اینکه او در آخرالزمان دین را اقامه می‌کند (يقوم بالدين فی آخرالزمان)،^۴ خداوند به واسطه وی دین را برمی‌گرداند و روی زمین همه گوینده «لا اله الا الله» می‌شوند (یرد الله به الدین... فلا یبقی علی وجه الارض الا من یقول: لا اله الا الله)^۵ او مردم را به سوی خداوند هدایت می‌کند و عرب با او هدایت می‌شوند (یهدی الی الله و یهدی به العرب)^۶ او کسی است که دژهای گمراهی و قلب‌های بسته را فتح می‌کند (من یفتح حصون الضلالة و قلوباً غُلفاً)^۷ هنگام خروج وی، خداوند قلب‌های بندگان را غنا می‌بخشد (اذا خرج المهدي ألقى الله تعالى الغنی فی قلوب العباد)^۸ و پیروی از او سبب هدایت می‌شود (فاتبعه و کن من المهتدین).^۹

همچنین نجات‌بخشی موعود اسلامی انحصاری و قوم‌مدارانه نبوده، بلکه فراگیر و جهان‌شمول است. چنان‌که دیدیم، برجسته‌ترین کار موعود اسلامی، پر ساختن زمین از

۱. معجم احادیث الامام المهدي، ح ۹۷.

۲. همان، ح ۷۳.

۳. همان، ح ۳۰۹.

۴. همان، ح ۷۹.

۵. همان، ح ۱۷.

۲. همان، ح ۱۴۴.

۴. همان، ح ۷۹.

۶. همان، ح ۹۳.

۸. همان، ح ۱۴۵.

عدل و داد است، و این حقیقت، به‌طور مکرر در روایات یاد شده است. تعبیر «یملأ الارض» - که در روایات بسیاری آمده است - حکایت از آن دارد که رسالت او سرتاسر زمین و همه مردم را دربر می‌گیرد، و به منطقه یا قوم و ملت به‌خصوصی محدود نیست. این ویژگی را، از آیات قرآن نیز می‌توان استفاده کرد. چنان‌که دیدیم، تعبیرهای به‌کاررفته در آیات، از قبیل «غلبه بر همه ادیان»، «به میراث رسیدن زمین به صالحان»، «پایدار شدن مستضعفان در زمین» و «جانشینی مؤمنان و صالحان در زمین» همگی ظهور در فراگیری وعده نجات موعود دارد، و حتی اگر دلالت صریحی بر فراگیری و جهان‌شمول بودن این وعده نداشته باشد، تحقق کامل آنها فقط در صورتی است که در سراسر زمین محقق گردد، نه در ناحیه‌ای خاص از زمین و یا مقطعی به‌خصوص از تاریخ.

موعود قرآن و احادیث نبوی را به لحاظ آرمان، می‌توان رو به گذشته دانست. موعود اسلامی مردم را به سوی کتاب خدا و احیای سنت پیامبر می‌خواند. این حقیقت را، می‌توان از تعبیرهای به‌کاررفته در برخی روایات استفاده کرد؛ از جمله اینکه، مهدی مردم را به سوی کتاب خدا فرا می‌خواند (یدعوهم الی کتاب ربی)^۱ سنت مهدی، سنت پیامبر است (سنته سنتی)^۲ وی به سنت پیامبر عمل می‌کند (یعمل بسنتی)^۳ او، طبق سنت پیامبر می‌جنگد (یقاتل علی سنتی)^۴ وی، مردم را بر ملت و شریعت پیامبر بر پا می‌دارد (لیقیم الناس علی ملتی و شریعتی)^۵ و او بر جای پیامبر قدم می‌گذارد و خطا نمی‌کند (یقفوا اثری لایخطی)^۶.

البته قلمرو رسالت موعود اسلامی و کارهایی که به دست او انجام می‌گیرد، بسیار گسترده‌تر از آنهایی است که در زمان پیامبر انجام شد. در زمان او، اموری واقع خواهد شد که سابقه نداشته است و از این جهت، شاید بتوان به نوعی رسالت وی را رو به آینده دانست. برخی تعبیرهای وارد شده در روایات نیز، این برداشت را تأیید می‌کند؛ مثل این تعبیر که امت پیامبر در ولایت مهدی از نعمتی برخوردار می‌شوند که هرگز آن را نداشته‌اند.^۷

همچنین، موعود اسلامی را می‌توان دارای کارکردی کیهانی دانست. این حقیقت را، هم می‌توان در علائمی سراغ گرفت که به عنوان نشانه‌های ظهور او رخ می‌دهند، مانند

۲. همان، ح ۱۲۸.

۴. همان، ح ۱۳۶.

۶. همان، ح ۱۳۷.

۱. همان، ح ۱۲۸.

۳. همان، ح ۷۳.

۵. همان، ح ۱۲۸.

۷. همان، ح ۱۳۹ و ۳۱۹.

کسوف خورشید، طلوع ستاره دنباله‌دار، ندای آسمانی و... و هم، در حوادث کیهانی‌ای که پس از ظهورش به وقوع خواهد پیوست، نظیر باریدن باران، نزول برکات از آسمان، رویش گیاهان، بیرون آمدن برکات از زمین و راضی شدن و سرور و شادمانی ساکنان آسمان و زمین، حیوانات وحشی، پرندگان و ماهیان از حکومت او.

کتاب‌نامه

- الآلوسی البغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
آیینہ پژوهش، ش ۸۴، بهمن و اسفند ۱۳۸۲.
- ابن الجوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- ابومعاش، سعید، الامام المهدی فی القرآن و السنه. مشهد: مؤسسه الطبع التابعه للآستانه الرضویه المقدسه، ۱۴۲۲ق/۱۳۸۰ش، [بی جا].
- احادیث المهدی(ع) من مسند احمد بن حنبل. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
- احمد، ابواسحاق، (المعروف بالامام الثعلبی)، الكشف و البیان، دراسة و تحقیق ابی محمد بن عاشور. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.
- الارموی سراج‌الدین محمود بن ابی بکر، التحصیل من المحصول، دراسة و تحقیق الدكتور عبدالحمید علی ابوزنید. بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸ق.
- انتظار موعود (فصلنامه علمی - تخصصی ویژه امام مهدی(ع)) ش ۸ - ۹ و ۱۰.
- الاندلسی، عبدالحق بن غالب بن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق و تعلیق عبدالله بن ابراهیم الانصاری و السید عبدالعال السید ابراهیم. بیروت: دارالفکر العربی.
- الاندلسی، محمد بن یوسف الشهیر بابی الحیان، البحر المحیط، دراسة، تحقیق و تعلیق الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.
- الانصاری القرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- انصاری، محمد رضا، امام مهدی در قرآن. قم: انتشارات پیام اسلام.
- الایمانی، مهدی الفقیه، الامام المهدی عند اهل السنه. قم: اعداد المجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- البحرانی، هاشم، المحجّة فی ما نزل فی القائم الحجّة، تحقیق و تعلیق محمد منیر المیلانی. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- البروسوی، اسماعیل حقی، روح البیان. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- البتوی، عبدالعلیم، المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث و الآثار الصحیحه و اقوال العلماء و آراء الفرق المختلفه. بیروت: المكتبه المکیه (مکه) و دار ابن حزم (بیروت)، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- الجزائری، ابی بکر جابر، ایسر التفاسیر لكلام العلی الكبير. الطبعة الثالثة: المدینة المنورة: مكتبة العلوم و الحكم، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م، ج ۲.
- جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- الجنابذی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباد، ج ۲ و ۴. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم). قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.

- _____، قرآن در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم). قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
- حائری قزوینی، سید مهدی، سیمای حضرت مهدی (ع) در قرآن. تهران: نشر آفاق، ۱۳۷۶ش.
- الحسنی، ابی‌العباس احمد بن محمد بن المهدی ابن عجیبه الحسنی، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق عمر احمد الراوی. بیروت: منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- الحکومة العالمیة للامام المهدی فی القرآن و السنة. مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، ۱۳۸۲.
- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر. مصر: دارالسلام، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
- الخطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربی.
- الخمینی، روح الله، لمحات الاصول (افادات آیت الله العظمی البروجردی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ۱۳۷۹ش/۱۴۲۱ق.
- _____، مناهج الوصول الی علم الاصول. قم: تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ۱۳۷۳ش/۱۴۱۴ق.
- الدمشقی الحنبلی، الامام ابی حفص عمر بن علی بن عادل، اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق و تعلیق الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- الدمشقی، ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالمعرفه.
- رازی، ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- الرازی، محمد، المحصول فی علم اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- _____، تفسیر الفخر الرازی (المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب). بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- الراغب الاصفهانی، (ابی‌القاسم الحسین بن محمد)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سیدکیلانی. تهران: المكتبة المرتضویة.
- رشید رضا، محمد، المنار. بیروت: دارالمعرفه.
- الرضوی، محمد حسین، المهدی الموعود فی القرآن الکریم. بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- الزحیلی، وهبة، اصول الفقه الاسلامی. بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- _____، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. دمشق و بیروت: دارالفکر.
- الزمخشری، جار الله، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل. بیروت: دارالمعرفه.
- السمعانی، ابی‌المظفر، تفسیر القرآن، تحقیق ابی تمیم یاسر بن ابراهیم و ابی بلال غنیم بن عباس بن غنیم. الرياض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
- سید قطب، فی ظلال القرآن. قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- الشافعی، الحسین، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، اعداد و تحقیق خالد عبدالرحمن العک، مروان سوار. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۹۵ق/۱۹۹۵م.

- شریعت‌زاده خراسانی، محمود، حکومت جهانی حضرت مهدی (ع) از دیدگاه قرآن و عترت. دارالصادقین، ۱۳۷۶.
- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير، اعتنى به و راجع اصوله يوسف الفوش. بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.
- الشهيد الثانى، تمهيد القواعد، تحقيق مكتب الاعلام الاسلامى فرع خراسان. مشهد: ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴.
- الشيرازى، صادق الحسينى، المهدى فى القرآن. بيروت: دارالصادق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- الصادق، محمد، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة. قم: انتشارات فرهنگ اسلامى.
- الطباطبائى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
- الطبرسى، ابوعلی الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، تصحيح ابوالقاسم گرجى. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تصحيح و تحقيق و تعليق السيد هاشم الرسولی المحلاتى و السيد فضل الله اليزدى الطباطبائى. بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- الطبرى، محمد بن جرير، تفسير الطبرى جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى. القاهرة: ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- الطوسى، ابى جعفر محمد بن الحسن، العدة فى اصول الفقه، تحقيق محمدرضا الانصارى القمى. قم: ۱۴۱۷ق/۱۳۷۶ش.
- _____، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق و تصحيح احمد حبيب قصير العاملى، قم: مكتب الاعلام الاسلامى ۱۴۰۹ق.
- عبدالعظيم البستوى، عبدالعليم، الموسوعة فى احاديث المهدى الضعيفة و الموضوعه. مكة: المكتبة المكية، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- العجيلى الشافعى، سليمان بن عمر (الشهير بالجمل)، الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفيه، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۵ق.
- علم الهدى، مرتضى، الذريعة الى اصول الشريعة، تصحيح و مقدمه ابوالقاسم گرجى. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
- العمادى، ابى محمد بن محمد، تفسير ابى السعود. بيروت: داراحياء التراث العربى، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.
- الغزالى، ابوحامد محمد، المستصطفى من علم الاصول، تحقيق و تعليق محمد سليمان الاشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- قرآن حكيم، ترجمة دكتور سيد جلال الدين مجتبوى. تهران: انتشارات حكمت، ۱۳۷۶.
- القمى المشهدى، الشيخ محمد بن محمد رضا، كنز الدقائق و بحر الغرائب. ج ۵، تحقيق حسين درگاهى. قم: دارالغدیر، ۱۴۲۴ق.
- الكلبى، محمد بن احمد بن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبطه و صححه محمد سالم هاشم. بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵.

گفتمان مهدویت (سخنرانی‌های گفتمان اول و دوم)، تهیه و تدوین پژوهشکده انتظار نور. قم: ناشر مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.

المالکی، ابی‌زید الثعالبی، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق الشیخ علی محمد معوض و الشیخ عادل احمد عبدالموجود. بیروت: داراحیاء التراث العربی و مؤسسة التاریخ العربی.

الماوردی البصری، علی بن محمد، النکت و العیون (تفسیر الماوردی) راجعه و علق علیه السید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

المحقق الحلی، معارج الاصول، اعداد محمد حسین الرضوی. قم: مؤسسة آل البیت (ع) للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ق.

المراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

معجم احادیث الامام المهدي (ع). قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.

معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

_____، شبهات وردود حول القرآن الکریم، قم: مؤسسة التمهید، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.

النجاری، ابی‌الطیب القنوجی، فتح البیان فی مقاصد القرآن، قدم له و راجعه عبدالله بن ابراهیم الانصاری. المكتبة العصریه.

النسفی، الامام عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، تحقیق الشیخ مروان محمد الشقار. بیروت: دارالنفائس، ۱۴۱۶.

موعود قرآن، ترجمه و نشر مؤسسة الامام المهدي. ۱۳۶۰ش.

هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان، تفسیر راهنما. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، [بی‌تا].

بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام

مقدمه

پیروزی خوبی‌ها بر بدی‌ها و عدالت بر ظلم، آرزوی بزرگ هر انسان معنویت‌مدار و حق‌طلب است. ادیان بزرگ، نوید ظهور فردی با قدرتی فوق‌طبیعی را داده‌اند که در آخرالزمان، عدالت و نظم رفته را به جهان بازگرداند. قرآن تصریحی بر نام این منجی ندارد؛ اما به صورت کلی پیروزی حق بر باطل، مستضعفان بر مستکبران و حکومت‌بندگان صالح را وعده داده است. پیامبر عالی‌قدر اسلام (ص) در پرتو این اندیشه، ظهور مردی از خاندانش با نام مهدی (ع) را وعده داده و اعلام داشته است که او، زمین را از عدالت و قسط لبریز خواهد کرد؛ همان‌گونه که ظلم و بی‌عدالتی پر شده است. پیرو این نوید، مسلمانان از نخستین ایام بعد از رحلت پیامبر منتظر ظهور مهدی بودند.

در این مقاله، برآنیم تا بازتاب باور به ظهور مهدی در میان مسلمانان و تأثیر این اندیشه را در پیش‌برد اهداف مدعیان مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام بازشناسیم. اگر این نوشتار بتواند گستردگی بازتاب تاریخی موعودباوری را - آن‌چنان‌که هست - نشان دهد، دلیل دیگری بر اصالت اسلامی، و فراگیری، رسوخ و اهمیت این اندیشه در میان مسلمانان خواهد بود؛ چرا که در تعالیم بنیانگذار دین، هرگز اندیشه‌ای بدون ریشه‌ای مستحکم نمی‌تواند زمینه‌ساز چنین تحولات و وقایع گسترده‌ای گردد، یا - به زعم برخی - از تشیع وارد جهان اهل سنت شده باشد. این مقصود اصلی جستار حاضر است؛ اما، از طرفی، این بررسی می‌تواند زوایای مبهمی از تطور تاریخی این اندیشه را نیز آشکار سازد؛ مثال، چرا و چگونه بنی‌امیه که از مخالفان سرسخت علویان بودند، به جای اینکه این اندیشه را از بین ببرند، در صدد تأویل آن به نفع خویش برآمدند، و یا اصحاب حدیث اهل سنت، که پیرو عثمانی‌مذهبان بودند، به چه سبب آن را به صورت گسترده‌ای در کتاب‌های‌شان آورده و مروّجان اصلی این اندیشه در اهل سنت گردیدند.

نخستین کاربردهای واژه مهدی در تاریخ اسلام

«مهدی» به معنای کسی است که به وسیله خدا هدایت می‌شود. این واژه، از ریشه «هدی» به مفهوم «هدایت کردن» است. بنابراین، می‌توان مهدی را به معنای هدایت‌گر هدایت‌شده (کسی که به وسیله خدای خود هدایت شده، تا مردم را به سوی او هدایت کند) فهم کرد. با توجه به این مفهوم، همه انبیا و با قدری تسامح، تمام رهبران الهی «مهدی» اند؛ یعنی هدایت‌شدگانی که آمده‌اند تا هدایت‌گر دیگران باشند. حسان بن ثابت در رحلت پیامبر (ص) این لفظ را در معنای لغوی خویش به کار برده است:

مَا بِالْأَعْيُنِ لِاتِّنَامِ كَأَنَّمَا
جَزَعًا عَلَى الْمَهْدِيِّ أَصْبَحَ ثَاوِيًا
كُحِلَّتْ مَآقِهَا بِكُحْلِ الْأُرْمَدِ
يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحِصَاءَ لَا تَبْعَدُ^۱

گویا اولین بار، عبدالله بن سبأ لفظ «مهدی» را در معنای اصطلاحی‌اش (عدالت‌گستر) درباره علی بن ابی طالب (ع) به کار برده است. نوبختی در این زمینه می‌نویسد: گروهی گفتند علی کشته نشده و نمیرد... تا اینکه تازیان را به چوب‌دستی خود براند و زمین را که از ستم و بیدادگری انباشته شده است، پر از عدل و داد کند... و نخواهد مرد تا اینکه سراسر زمین از آن او شود... و آنان را «سبئی» گویند.^۲

از دیگر نمونه‌های استفاده شده از این لفظ را می‌توان در نامه کوفیان به امام حسین (ع) یافت. به روایت ابن‌اعثم، در اولین نامه کوفیان به امام حسین آمده است: «فاقبل الینا فرحاً مسروراً مأموناً مبارکاً سدیداً و سیداً امیراً مطاعاً اماماً خلیفة علینا مهدیاً».^۳

بعد از شهادت امام حسین نیز، عبدالله بن عوف بن الاحمر الازدی سروده است:

ولکن مضی لایملاً الروع نحره
فبورک مهديا شهيداً و هادياً

صاحب تاریخ طبری، در این زمینه می‌نویسد:

سلیمان بن صرد از حسین بن علی بعد از شهادتش، با عبارات زیر یاد می‌کرد:
اللهم ارحم حسیناً، الشهيد بن الشهيد، المهدي بن المهدي، الصديق بن الصديق.^۴

۱. «چرا چشمانم نمی‌خوانند؛ گویا گوشه‌های آن را به سرمه بیمار چشمان سرمه کشیده‌اند. آه بر آن راه یافته و هدایت شده که [در خاک] منزل کرد. ای بهترین کسی که بر ریگ‌ها راه می‌رفت، دور مشوا» دیوان حسان بن ثابت، ص ۲۱۰-۲۰۷؛ و ابن‌سعد، طبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۲۲ (از ص ۳۱۹-۳۳۳ درباره مرثی پیامبر است که الفاظی بسیار از ماده هدی، مخصوصاً مهدی در آن یافت می‌شود؛ ولی لفظ مهدی فقط در شعر حسان است) و سیره ابن‌هشام، ج ۴، ص ۳۲۰ (در این دو کتاب، بیت اول «ما بال عینک» است).

۲. فرق الشیعه، ترجمه مشکور، ص ۴۲-۴۰ (به نظر می‌رسد با توجه به شواهد، اصل وجود خارجی عبدالله بن سبأ قابل انکار نیست؛ ولی خیلی از وقایع و اعمالی را که به وی نسبت می‌دهند، اغراق‌آمیز می‌نماید ر.ک: عبدالله بن سبأ و اثره فی احداث الفتنه فی صدر الاسلام، از سلیمان بن حمد العوده وهابی و نیز عبدالله بن سبأ حقیقه مجهوله).

۳. تاریخ ابن‌اعثم، ج ۵ و ۶، ص ۲۸. ۴. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۵۶.

پس از شهادت امام حسین (ع) و مرگ یزید و کناره‌گیری فرزندش معاویه از خلافت، اوضاع جهان اسلام دچار بحران گشت. مختار بن ابی‌عبیده ثقفی در میان سال‌های ۶۵-۷۰ از شرایط به وجود آمده به‌طور کامل بهره برد و به نیابت از محمد بن حنفیه و با هدف انتقام خون شهدای کربلا در کوفه قیام کرد و لقب «مهدی» را برای محمد بن حنفیه به کار برد.^۱ وی می‌گفت: «قد جئتکم من عند امام الامر... والامام المهدی، محمد بن علی ابن الحنفیه».^۲

او در تمام نامه‌هایش خود با لقب «مهدی» از محمد بن حنفیه یاد کرده است. در یکی از نامه‌هایش می‌خوانیم:

بسم الله الرحمن الرحيم للمهدی محمد بن علی من المختار ابن ابی‌عبید سلام
علیک یا ایها المهدی... قد بعثت الیک برأس عمر بن سعد و ابنه.. فاکتب الی
ایها المهدی برأیک... والسلام علیک ایها المهدی و رحمة الله و برکاته.^۳

درباره اینکه چرا و به چه دلیل مختار از لفظ «مهدی» استفاده کرده، بحث‌های بسیاری صورت گرفته و نظریات مختلفی ارائه شده است که در این مقاله جای بحث آنها نیست.^۴ پس از مرگ مختار نیز، فکر مهدویت محمد بن حنفیه از بین نرفت و در تاریخ فرقه‌ای به نام کیسانیه متبلور شد که مرگ محمد بن حنفیه به سال ۸۳ را انکار کرده و گفتند:

محمد بن حنفیه مهدی موعود است و علی (ع) او را بدین نام خوانده است. او
نمرده... بلکه ناپدید شده و در کوه رضوی^۵ پنهان گشته است، و سرانجام
بازخواهد گشت و جهان را پر از عدل و داد خواهد نمود.

کثیر عزه (م ۱۰۵) و سید حمیری^۶ (م ۱۵۰) از بزرگان و شاعران مطرح کیسانیه‌اند. حمیری در شعری - که بازتاب روایات پیامبر در این زمینه است - می‌سراید: «ای پسر جانشین پیامبر و ای هم‌نام و هم‌کنیه محمد! جانم [در آتش مهر تو] ذوب می‌شود» (همان‌طور که می‌دانیم، کنیه محمد بن حنفیه ابوالقاسم بوده است). از دل کیسانیه،

۱. تاریخ ابن‌اعثم، ج ۵ و ۶، ص ۲۰۸.

۲. «من از نزد ولی امر و ... امام مهدی، محمد حنفیه، پسر علی، به سوی شما آمده‌ام».

۳. «به نام خداوند بخشنده مهربان. به مهدی، محمد پسر علی، از مختار پسر عبید. سلام بر تو ای مهدی! ... سر عمر سعد و پسرش را نزد تو فرستادم، نظر خویش را برابیم بنویسی ... سلام و رحمت و برکات خدا بر تو ای مهدی!». تاریخ طبری، ج ۴، ص ۵۳۳-۴۳۴، ذیل حوادث سال ۶۶؛ کیسانیه فی التاریخ والادب، ص ۷۷ و ۸۴ و عبدالامیر عبد دیکسون، خلافت اموی، ص ۱۰۲-۱۰۶.

۴. ر.ک: نهضت مختار.

۵. علت انتخاب دره رضوی این بود که وقتی عبدالله بن زبیر بر مکه استیلا یافت، محمد بن حنفیه را به دره رضوی و ابن عباس را به طائف تبعید کرد، جایی که ابن عباس در آنجا به سال ۶۸ وفات یافت.

۶. درباره بازگشت سید حمیری به امامیه و عدم آن، ر.ک: فرق الشیعه، ص ۵۳ و کیسانیه، ص ۳۳۰-۳۴۵.

فرقه‌های متعددی ظهور کردند: برخی گفتند: «مهدی قائم، ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه است» و عده‌ای قائل شدند عبدالله بن معاویه بن جعفر بن ابی طالب نمرده و مهدی قائم است و در کوه‌های اصفهان جای دارد.^۱

با قیام مختار، عده‌ای از بزرگان و کوفه از ترس جان خویش به بصره فرار کردند که یکی از آنها موسی بن طلحه فرزند دوم طلحه - صحابی پیامبر - بود. مردم بصره که عثمانی‌مذهب و به شدت با علی و اهل بیتش (ع) مخالف بودند، نه تنها مهدویت و دروغ‌های مختار را انکار نکرده‌اند، بلکه در صدد برآمدند که از خودشان مهدی دیگری بسازند. بنابراین، موسی بن طلحه را به عنوان مهدی معرفی کردند. عبارت ابن سعد به این حقیقت اشاره دارد. او می‌نویسد: «در زمانه او، وی را مهدی می‌دانستند؛ اما موسی بن طلحه آن را نپذیرفت و گفت: «من روش عبدالله بن عمر در جنگ جمل را برمی‌گزینم.»^۲ گفتنی است که اهل سنت، عبارت «خلفای راشدین مهدیین»^۳ را به کار می‌برند، که با توجه به تربیع حضرت امیر به وسیله احمد بن حنبل^۴ و پذیرش آن حضرت در جمع خلفای راشدین در نزد اهل سنت، این عبارت باید به پس از اوایل قرن سوم مربوط باشد.

بنی‌امیه و مهدویت

اندیشه مهدویت در صدر دوران بنی‌امیه بروز چندانی نیافته بود. این حقیقت دست‌مایه نظریه‌هایی شده است که هر کدام به نوعی مطرح شدن آموزه مهدویت در حوزه‌های اهل سنت را متأثر از تشیع می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد مطرح نبودن بحث مهدویت - به ویژه در بیست سال اول قدرت بنی‌امیه - اسباب و عوامل دیگری داشته باشد.

بنی‌امیه از سال ۴۱ - زمانی که هنوز بسیاری از یاران، صحابه و همسران پیامبر زنده بودند - زمام امور جهان اسلام را به دست گرفت، با توجه به دشمنی‌های دیرینه بنی‌امیه با بنی‌هاشم و سب علی توسط معاویه و طرف‌دارانش و اذیت و آزار فراوان شیعیان - مثل به شهادت رساندن حجر بن عدی و... - به‌طور یقینی آنان هوادار ترویج و

۱. درباره کیسانیه و فرق منشعب آن ر.ک: المقالات والفرق، ص ۲۵-۳۵؛ مقالات الاسلامیین، ص ۲۱-۱۸؛ فرق الشیعه، ص ۶۴-۴۷ والکیسانیه فی التاریخ والادب. تمام کتاب.

۲. طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۱۸-۳۱۷ و تهذیب التهذیب، عسقلانی، ج ۱۰، ص ۳۵۱ (وی از ابن ابی حاتم رازی صاحب الجرح والتعدیل نقل می‌کند که: کان یسمی فی زمانه المهدی).

۳. سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۲۰۰-۲۰۱ و سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۵-۱۷.

۴. در باب تربیع، ر.ک: نقش احمد بن حنبل در تعدیل اهل سنت، مجله هفت آسمان، ش ۵. گفتنی است تا زمان احمد بن حنبل، اهل سنت حضرت امیر را به عنوان خلیفه چهارم قبول نداشتند و احمد بن حنبل آن را مطرح ساخت، به این مسئله تربیع گویند.

تبلیغ روایات مهدی نبودند؛ چرا که تفکر مهدویت و منجی عدالت گستر - که مصداق بارز آن هم آمدن فردی از عترت پیامبر (ص) است - به شدت مخالف خلافت سراسر ظلم آنان بود؛ لذا آنان نه تنها مروّج اندیشه مهدویت نبودند، بلکه با آن مخالفت می کردند. از طرفی، تا سال ۶۱ و شهادت امام حسین (ع) اصلاً نباید بحث مهدویت مطرح می شد؛ چرا که به طور رسمی از سوی پیامبر اشاره‌ای مبنی بر اینکه امام حسن و امام حسین (ع) منجی موعودند، نشده بود و هیچ کس بعد از شهادت این دو امام، آنان را مهدی موعود نپنداشت. بنابراین، اقتضائات سیاسی و اجتماعی بحث مهدویت، تنها بعد از شهادت امام حسین (ع) است که به صورت جدی فراهم شد. ظلم‌های امویان - از جمله به شهادت رساندن امام حسین (ع)، حمله به مدینه و مکه و قتل عام مردم، باعث شد کم کم آموزه مهدویت در اذهان صحابه و مردم شکوفا شود و بر سر زبان‌ها بیفتد. بنابراین، نه تنها سکوت در برابر موضوع مهدویت در این دوران امری عادی است؛ بلکه حتی اگر احادیث مهدویت، مورد انکار اصحاب حدیث اهل سنت، در قرون بعدی قرار می گرفت، باز هیچ بُعدی نداشت؛ چرا که آنان حاکمان بنی‌امیه را قبول داشتند و حاکمان بنی‌امیه با مهدویت اهل بیت (ع) به شدت مخالف بودند.

از فعالیت بنی‌امیه در این زمینه اطلاعات چندانی در دست نیست؛ اما به نظر می‌رسد کثرت روایات مهدی مانع انکار اصل مهدویت در این دوران شد. همچنین؛ این امکان برای آنان به وجود آمد که راه تأویل را بپیمایند و خلفای خود را مهدی بنامند. هواداران آنان بر خلفای اموی لقب مهدی می‌دادند و از آن، معنای هدایت‌گر هدایت‌شده و آنکه مردم را به راستی و درستی رهنمون می‌سازد، دین را برپا می‌دارد، غم و اندوه‌ها را می‌زداید، با ستم می‌ستیزد و زمین را آکنده از داد و مهر و برکت می‌کند، اراده می‌کردند. بازتاب این اقدام را می‌توان در اشعار شاعران قرن اول جست‌وجو کرد. فرزدق (م ۱۱۴) که عثمانی‌مذهب و طرفدار حکومت بنی‌امیه بود، خطاب به ولید بن عبدالملک بن مروان چنین سروده است:

من عبد شمس أنت سادس سته
 خلائف كانوا منهم العم والاب
 هداة و مهدیین عثمان منهم
 و مروان و ابن الأبطحین المطیب^۱

۱. دیوان فرزدق، ج ۱، ص ۸۰ «از طایفه بنی عبد شمس، تو ششمین خلیفه‌ای که بعضی عمو و برخی پدران تو اند. همگی هادی و مهدی بودند و از آنان است عثمان و مروان و پسر پاک ابطحین».

ابن ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید: یکی از مفاخر بنی‌امیه و طرف‌داران عثمانی‌مذهب این بود که سلیمان بن عبدالملک را «مهدی» و از خود می‌دانستند. وی از قول طرف‌داران بنی‌امیه می‌نویسد:

و منّا سلیمان بن عبدالملک... و کان جواداً... حتی سمی المهدی و قیلت الاشعار له.^۱

اشعار فرزددق در این‌باره زیاد است که در اینجا به دو مورد اشاره می‌کنیم:

فان امامک المهدی یهدی به الرحمن من خشی الضلالاً^۲
فأجاب دعوتنا و انقذنا بخلافة المهدی من ضرراً^۳

از نکته‌های جالب توجه این است که فرزددق در شعری گفته است: «چه بسیار کشیش نصرانی (قص) و عالم یهودی (حبر) که ما را از خلافت مهدی خبر داد.»^۴ جریر بن عطیه (م ۱۱۴) از شاعران و طرف‌داران حکومت امویان در این زمینه می‌گوید:

سلیمان المبارک قد علمتم هو المهدی قد وضح السبیل^۵

همچنین، نهار بن توسعه سروده است:

علی طاعه المهدی لم یبق غیرها فأبنا و أمر المسلمین جمیعاً^۶

حکیم بن سعید می‌گوید: «وقتی سلیمان به حکومت رسید، به ابی‌یحیی گفتم: آیا

سلیمان همان مهدی است که می‌گویند؟ گفت: نه، و نه شبیه اوست.»^۷

از دیگر اقدام‌های بنی‌امیه، این بود که تعداد نام‌های «مهدی»ها را زیاد به کار می‌بردند، تا این مفهوم خاص به یک عنوان عام و لقب افتخاری خلفا تبدیل و مفهوم نجات‌بخشی ستم‌ستیز از آن، سلب شود. فرزددق در شعری، از عثمان تا ولید را با نام مهدی یاد کرده و در شعری دیگر، یزید بن عبدالملک را به عنوان مهدی مطرح کرده است:

أری الله قد أعطی ابن عاتکه الذی له الدینُ أُمّسی مُستقیمَ السّوالف
تقی الله والحکم الذی لیس مثله ورأفة مهدی علی الناس عاطف^۸

۱. همان، ج ۱۵، ص ۲۶۳ و التنبیه والاشراف، ص ۲۹۰.

۲. «در برابر تو مهدی است که خدای رحمان بدو هدایت کند، هر کس را که از گمراهی بترسد.»

۳. «دعایمان را پذیرفت و با خلافت مهدی ما را از سختی و بی‌چارگی نجات داد.»

۴. رک: دیوان فرزددق، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۴ و ج ۲، ص ۷۳، ۹۰، ۹۹ و ۳۱۱.

۵. دیوان جریر، ج ۲، ص ۷۷۱. (سلیمان خجسته است و شما نیک می‌دانید که او مهدی است و راه را روشن کرده است).

۶. الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام، ص ۲۱۱.

۷. ابن‌ابی‌شبیّه، المصنّف، ج ۷، ص ۵۱۳.

۸. دیوان فرزددق، ج ۲، ص ۱۷: می‌بینم که خداوند به پسر عاتکه که دین به سببش سرفراز شده است. تقوا و حکومتی بی‌مانند داده است و سایه رأفت مهدی بر سر مردم گسترده است.

جریر - شاعر معروف - نیز، هشام بن عبدالملک را با لقب مهدی یاد کرده است:^۱

الی المهدی نَفَزَعُ إِنَّ فَرَعَنَا وَنَسْتَسْقَى بِفُرَّتِهِ الْغَمَامَا
فَقَلْتُ لَهَا الْخَلِيفَةَ غَيْرَ شَكِّ هُوَ الْمَهْدِيُّ وَالْحَكَمُ الرَّشِيدُ^۲

یکی دیگر از کارهای آنها این بود که به نقل از انس بن مالک روایتی ساختند که «لاالمهدی الا عیسی بن مریم» تا بتوانند این امتیاز را از دست اولاد فاطمه (س) بگیرند. شواهدی هست که نشان می‌دهد در قرن اول نیز، مهدویت به صورت یک نظریه نجات موعود وجود داشته است. هنگامی که عمر بن عبدالعزیز بر سر کار آمد و قدری بهتر از حاکمان قبلی با مردم رفتار کرد، میان مردم شایع شد که او مهدی است. این نشان از آن دارد که در اذهان مردم قرن اول، مفهوم «مهدی» با «عدل گستر بودن» متلازم بوده است. جریر در این زمینه می‌گوید:

أنت المبارک والمهدی سیرته تعصی الهوی و تقوم اللیل بالسور^۳

همچنین می‌نویسد: نزد ابی‌نضره بودیم که گفت: «جابر بن عبدالله برای ما از اوصاف خلیفه‌ای در آخرالزمان می‌گفت که مال کثیر در میان مردم پخش می‌کند. من به ابی‌نضره گفتم: آیا عمر بن عبدالعزیز است؟! گفت: نه».^۴

و هب بن منبه می‌گفت: «اگر مهدی‌ای در این امت باشد، عمر بن عبدالعزیز است».^۵ قتاده همیشه می‌گفت: «اگر عمر بن عبدالعزیز مهدی نباشد، پس چه کسی مهدی است!»^۶ با توجه به اشتها عمر بن عبدالعزیز به عدالت و مردم‌داری، این حقایق نیز گواهی می‌دهد که آخرالزمانی بودن و عدالت‌پروری، از مضامین مطرح مهدویت در قرن‌های نخستین است.

ابن سعد نقل می‌کند که عمر می‌گفت: «لیت شعری! مَنْ ذوالشین من ولدی الذی یملؤها کما ملئت جوراً»^۷ سعید بن مسیب می‌گفت: «داخل خانه بنی مروان شو، مهدی را

۱. همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۸: اگر پناه ببریم به مهدی پناه می‌بریم و به آبروی او از ابرها طلب باران می‌کنیم. به او گفتم که بدون تردید خلیفه، مهدی و حاکم خردمند است.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۶: تو مبارک هستی و مهدی، آنکه سیرتش مخالفت با هوای نفس است و شب را به تلاوت قرآن می‌گذراند.

۴. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۷۰، ح ۲۹۱۳.

۵. سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۲۶۳.

۶. المهدی المنتظر، ج ۲، ص ۱۶۷.

۷. طبقات، ج ۵، ص ۳۳۰. گفتنی است که مادر عمر بن عبدالعزیز دختر عاصم بن عمر بن خطاب است، که نشان می‌دهد عمر دوست داشت مهدی از اولاد وی باشد و از عبدالله بن عمر نقل شده که بسیار می‌گفت: ای کاش از فرزندان عمر کسی بیاید که جهان را پر از عدل و داد کند.

۸. همان و البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۲۲۱-۲۲۲.

می‌بینی» از زبان امام باقر نیز، حدیث جعل می‌کنند که محمد بن علی می‌گفت: «نبی از ماست و مهدی از بنی عبدشمس و من، کسی را به غیر از عمر بن عبدالعزیز نمی‌شناسم».^۱ در روایتی آمده است که فاطمه بنت‌الحسین در نامه‌ای به عمر بن عبدالعزیز نوشت: «یصنع من کان قبله من الائمة الراشدون المهدیین» و عمر بن عبدالعزیز سهم ذوی القربی را میان بنی عبدالمطلب تقسیم کرد.^۲ از محمد بن حنفیه نقل شده است که وی می‌گفت: «مهدی از فرزندان عبد شمس است».^۳ امثال این روایات، حکایت از آن دارد که در قرن اول نیز، مهدویت به عنوان یک آموزه دینی و به‌طور خاص، یک نظریه موعودی مطرح بوده است.

از حسن بصری (م ۱۱۰) نیز نقل شده که می‌گفت: «ما أری مهدیاً، فإن کان مهدی فهو عمر بن عبدالعزیز»^۴ ابراهیم بن میسره می‌گوید: «به طاووس گفتم: آیا عمر بن عبدالعزیز مهدی است؟ گفت: بله، اما نه آن مهدی»^۵ این روایات نشان می‌دهد که مهدی در میان مسلمانان در زمان عمر بن عبدالعزیز یک شخصیت موعودی با ویژگی‌های اختصاصی بوده است. مطر می‌گوید: «به ما رسیده است که مهدی، کاری خواهد کرد غیر از آنچه عمر بن عبدالعزیز کرد».^۶ این سخن بیان‌گر آن است که آنها اوصاف ویژه‌ای را در مهدی سراغ داشته‌اند. البته گاهی نیز، افراد معدودی در اصل مهدی شک کرده‌اند؛ از آن جمله سعید بن مسیب (م ۹۴) است که از ام‌سلمه می‌پرسد: «آیا مهدی حق است؟ ام‌سلمه جواب داد: بله، از بنی‌هاشم، از ولد فاطمه است».^۷ قتاده نیز، از سعید بن مسیب همین پرسش را کرده است. احمد بن حنبل در تفسیر حدیث: «علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین من بعدی» می‌گوید: شکی نیست که عمر بن عبدالعزیز، یکی از مهدی‌ها است.^۸ جالب آنکه، ابن‌قیم جوزی - شاگرد ابن‌تیمیه و از معتبرترین شخصیت‌ها نزد وهابی‌ها - به دلالت آثار رسیده از صحابه و تابعین، می‌نویسد:

۱. طبقات، ج ۵، ص ۳۳۳.

۲. همان، ص ۳۹۰.

۳. ر.ک: السنن الواردة فی الفتن، ج ۵، ص ۱۰۷۳، ح ۵۸۷.

۴. نعیم بن حماد، الفتن، (م ۲۲۸) ص ۱۰۲ ب و ۹۹ ب (به نقل از: بستوی الموسوعه فی احادیث المهدی، بستوی، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲ و ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۷. نعیم از اصحاب حدیث است. وی در واقعه محنت قائل به خلق قرآن نشد و در زندان در گذشت. الملاحم والفتن ابن طاووس برگرفته از این کتاب است.

۵. ابن‌ابی‌شیبیه، المصنّف، ج ۷، ص ۵۱۴، ح ۳۷۶۴۱. این اثر یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های اصحاب حدیث اهل سنت است و حوالی سال‌های ۲۰۰ هجری نوشته شده است.

۶. «بلغنا ان المهدی یصنع شیئاً لم یصنعه عمر بن عبدالعزیز».

۷. اتحاف الساعه، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۲۷۷ و عقدا الدرر فی اخبار المنتظر، ص ۲۱-۲۳ و ۱۴۳ و ۱۴۸.

شکی نیست که عمر بن عبدالعزیز مهدی است؛ اما نه آن مهدی‌ای که در آخرالزمان ظهور می‌کند.^۱ ابن سیرین (م ۱۱۰) نیز گفته است: «مهدی، بهتر از ابوبکر و عمر و عدل پیامبران است».^۲

بنابراین، می‌توان گفت موضوع منجی موعود، از همان عصر نخستین و در عصر اموی، به مثابه یک نظریه موعودی تمام‌عیار و آموزه‌ای نبوی درباره موعودی آخرالزمانی و نجات‌بخش مطرح بوده و رسوخ و فراگیری نسبتاً قابل توجهی در میان مسلمانان داشته است؛ به طوری که برخی با توسل به مفاهیم آن، مقاصد خویش را در جامعه مسلمانان به پیش برده‌اند.

بازتاب اجتماعی موعودباوری در امامیه

می‌دانیم که اصطلاح «امامیه» در دوره امامت امام باقر (ع) و امام صادق (ع) رواج یافته است. زمانی که صادقین تعالیم امامیه، همچون منصوص، منصوب و مفترض الطاعه بودن امام را به صورت مبسوط تبیین کردند، اصطلاح امامیه در مقابل زیدیه - که قائل به نص نبودند - مطرح شد.^۳ بنابراین، در اینجا منظور از شیعه کسانی‌اند که به مفترض الطاعه بودن امامان از نسل امام حسین (ع) قائل می‌باشند.

فرق الشیعه نوبختی والمقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری، گزارش مبسوطی از بازتاب گسترده تفکر مهدویت در تاریخ سیاسی شیعه ارائه داده‌اند. نوبختی بر آن است که پس از مرگ امام باقر (ع) عده‌ای از یارانش، طرفدار مهدویت وی و برخی قائل به مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن، معروف به نفس زکیه (مقتول به سال ۱۴۵ق) شدند و گفتند: «او مهدی قائم است و در کوهی به نام «عَلْمِیَه»^۴ پنهان گشته است.» رهبری آنان، با مغیره بن سعید بود که آشکارا، مهدویت نفس زکیه را تبلیغ می‌کرد.^۵ بعد از رحلت امام صادق (ع) نیز، عده‌ای قائل به مهدویت آن حضرت شدند و براساس روایاتی، او را مهدی قائم دانستند. این گروه را به نام رهبرشان «ناووسیّه» نامیدند.^۶ پس از رحلت امام صادق (ع) اختلاف‌های بسیاری به وجود آمد و کم‌کم عده زیادی به امام

۱. المنار المنیف، ص ۱۵۰.

۲. اتحاف الساعه، ج ۲، ص ۲۷۷.

۳. ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل امامیه و نیز مقاله «از امامیه تا اثنی عشریه، اتان گلبرگ و نقد آن»، فصلنامه امام صادق، ش ۲، ص ۲۰۱-۲۲۰.

۴. عَلم، کوهی است تنها در مشرق حاجر در دیار بنی تمیم.

۵. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۹۴-۹۶ و الفرق بین الفرق، ص ۳۱.

۶. همان، ص ۱۰۰.

کاظم(ع) متمایل شدند؛ اما همین که ایشان به شهادت رسیدند، اختلاف عظیمی میان پیروان‌شان به وجود آمد و فرقه بزرگ «واقفه» (واقفیه) پدیدار شد. به روایت نرسیدن وفات امام کاظم(ع)، خاک‌سپاری غیر رسمی ایشان، اقامه نشدن نماز میت به صورت آشکار و معمول به دست امام رضا(ع)، وجود بعضی روایات - مثل «سابعکم قائمکم»^۱ - که به ظاهر دلالت بر قائم بودن امام هفتم داشت و انگیزه‌های شخصی شیعیان،^۲ باعث شد که «واقفه» به مهدویت امام کاظم قائل شده، وی را مهدی موعود بدانند و با انکار مرگ وی در انتظارش باشند.^۳ عده‌ای دیگر، با اعتقاد به وفات حضرت، گفتند: «امامی جز وی نیست و او پس از مرگ، رجعت کرده و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.» گروهی نیز، وی را به عیسی بن مریم تشبیه می‌کردند.^۴

پس از شهادت امام رضا، اختلاف‌هایی در جبهه امامیه رخ داده است. بعد از رحلت امام هادی(ع) نیز عده‌ای که مرید سید محمد، پسر بزرگ و با تقوای امام هادی(ع) بودند - که در روزگار پدر به «سُرْمَن رَأَى» در گذشته بود - قائل به مهدویت وی شده و مثل پیروان اسماعیل، مرگش را انکار کردند.^۵ روزگار سخت حضور در سامراء در حال سپری بود که امام حسن عسکری نیز، رحلت کرد و در پی آن، اختلاف‌های زیادی پدیدار گشت: برخی قائل شدند که حسن بن علی نمرده و زنده و مهدی قائم است و گفته‌های واقفه درباره امام کاظم(ع) را در مورد امام حسن عسکری تکرار کردند.^۶ گروهی دیگر، مرگ وی را تصدیق کرده، اما گفتند که رجعت خواهد کرد و او مهدی است. دسته‌ای نیز، قائل به قائم بودن جعفر، برادر امام عسکری(ع)، شدند - که نزد شیعیان دوازده‌امامی، به «کذاب» ملقب گشته بود - و وی را برتر از حضرت امیر(ع) دانستند. عده‌ای دیگر معتقد به امامت فرزند امام حسن عسکری شدند و وی را مهدی موعود دانستند.^۷

همه این اختلاف‌ها، که از نیمه اول قرن دوم (از رحلت امام باقر در سال ۱۱۴ق تا رحلت امام حسن عسکری به سال ۲۶۰ق) بروز کرده است، نشان از رسوخ آموزه مهدویت

۱. گفتنی است اگر این روایت از امام باقر صادر شده باشد، منظور وی بایستی هفتمین امام بعد از ایشان باشد، که دقیقاً منطبق با امام دوازدهم است؛ اما اگر بر اثر یک اشتباه این روایت مستند به پیامبر شود و یا به صورت مطلق مفهوم گردد، خود به خود به امام کاظم اطلاق خواهد شد.

۲. ر.ک: رجال کشی، ص ۴۵۵-۴۸۳ و در ص ۴۶۰، ۴۶۷ و ۴۹۳ به مال‌اندوزی تصریح می‌کند.

۳. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۱۸.

۴. همان، ص ۱۱۹ و ۱۲۱. درباره واقفیه ر.ک: ریاض محمد حبیب الناصری، الواقفیه درأسه تحلیلیه، ج ۱، ص ۷۹ و اسباب وقف، ص ۲۵۹-۶۱۳.

۵. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۳۸.

۶. همان، ص ۱۴۱.

۷. همان، ص ۱۴۱-۱۵۶ و تطور الفكر الشیعی، ص ۱۸۲-۱۹۰.

در بین طایفه امامیه دارد. شیعیان که در این دوران در سختی و فشار بودند، توجه بیشتری به این آموزه نبوی نشان داده و امیدوار بودند که مهدی هر چه زودتر ظهور کند، تا آلام ایشان و مظلومان عالم را التیام بخشد و جهان را از عدل و داد پر سازد؛ البته بازتاب دینی و سیاسی این آموزه، در مورد واقعه نیز بسیار گسترده بوده است.

مفهوم نجات بخشی در قیام های علویان زیدی مسلک

از قیام زید بن علی بن حسین الشهدید در سال ۱۲۲، تا ظهور قاسم رسی (م ۲۴۶) - که بعد از ابن طباطبا در سال ۱۹۹، او نیز، دست به قیام زد، اما سرانجام به مباحث علمی روی آورد و به تبیین اندیشه های کلامی زیدیه پرداخت^۱ - بزرگان زیادی از زیدیه ظهور کردند و به «مهدی» شهرت یافتند. دار مستتر - از مستشرقان فرانسوی قرن نوزدهم میلادی - بعد از قیام مهدی سودانی به سال ۱۸۸۱، سخنرانی قابل تأملی - به ویژه از این جهت که در اواخر قرن نوزدهم ارائه شده است - درباره «مهدی در اسلام» ایراد کرد که بعدها به صورت کتاب کوچکی منتشر شد. وی در آن کتاب مدعی است که زید بن علی خود را مهدی خواند و پس از قیام، به قتل رسید. خلیفه، جسدش را به نخلی مصلوب ساخت و شعرای اموی را واداشت که او را هجو کنند یکی از آنان در این خصوص چنین سروده است:

صلبنا لکم زیداً علی جذع نخلة ولم أر مهدياً علی الجذع یصلب^۲

این شعر بر دو چیز دلالت دارد: اول اینکه، عده ای - هر چند اندک - به زید به عنوان مهدی می نگریستند. دوم اینکه، مسلمانان در عصر اموی و در قرن نخست هجری، آشنایی نسبتاً کاملی با موضوع مهدی داشته اند؛ از جمله معتقد بودند اگر فردی به نام مهدی قیام کرد و پیروز نشد (و مثلاً مصلوب گشت) همین نشانه مهدی نبودن وی است.^۳ در همین اثنا بود که عبدالله بن حسن بن حسن - نوه امام حسن (ع) و معروف به عبدالله محض، که بزرگ حسنیان بود - فرزندش محمد، معروف به نفس زکیه را - که هم نام پیامبر (ص) بود - به عنوان مهدی مطرح ساخت. وی در اجتماع ابواء - که بین سال های ۱۲۰-۱۳۰ (به احتمال بسیار در سال ۱۲۶ق) رخ داد - رسماً اعلام کرد که فرزندش، همان مهدی موعود است^۴ و رؤسای عباسیان - همچون سفاح

۱. ر.ک: صبحی، فی علم الکلام، الزیدیه، ص ۸۴ و ۹۴.

۲. ما زید شما را بر تنه نخلی مصلوب ساختیم. من هرگز یک مهدی ندیده بودم که بر شاخه نخل مصلوب شود (در مروج الذهب این شعر آمده، اما نگفته است که زید خود را به عنوان مهدی معرفی کرد).

۳. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۰۷، ذیل ایام هشام بن عبدالملک.

۴. درباره اجتماع ابواء ر.ک: مذاهب ابتدعتا السياسة فی الاسلام، ص ۱۵۲-۱۵۸ و ۱۹۹-۲۱۴.

و منصور - نیز، با وی بیعت کردند. آنان از امام صادق(ع) درخواست بیعت کردند؛ اما وی نپذیرفت و به عبدالله بن حسن گفت که با این کار دو پسرش ابراهیم و محمد را به کشتن خواهد داد و بنی عباس، وارث امویان خواهند شد.^۱ ابن طاووس - که از طرف مادر از سادات حسنی است - به دفاع از عبدالله محض^۲ پرداخته و می‌گوید: آنها معتقد نبودند که مهدی از آنهاست و منظور از لقب مهدی برای نفس زکیه، مهدی موعود نبوده است. حسنیان مورد محبت امام صادق(ع) بوده و به حق امام عارف بوده‌اند و احادیث ذمّ حسنیان، همه از روی تقیه است.^۳

برخی افراد از این عقیده ابن طاووس پیروی کرده‌اند؛^۴ اما این دیدگاه با تاریخ هم‌خوانی ندارد. طبری در تاریخ خود، نامه‌های ردّ و بدل شده میان منصور و محمد بن عبدالله را آورده است. در آنجا نفس زکیه در ابتدای نامه چنین نوشته است:

بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله المهدي محمد بن عبدالله الی عبدالله بن محمد. طسم...^۵

ابوالفرج اصفهانی در این زمینه می‌گوید:

آن‌چنان در باب نفس زکیه تبلیغ شد که کسی شک نداشت که او، مهدی است، و خود وی بالای منبر می‌گفت: شک نکنید من مهدی‌ام.

و ابن ابی‌ثابت در این باره چنین سروده است:

إنّ یک ظنی فی محمد صادقاً یکن فیہ ما تروی الاعاجم فی الکتب^۶

این تحولات - که در نیمه اول قرن دوم هجری اتفاق افتاده است - نشان می‌دهد مهدویت، از موضوع‌های حتمی و مسلم شیعیان است که بازتاب خود را در مقابله با بنی‌امیه نشان داده است. ابوالحسن اشعری، دیدگاه فرقه «جارودیه» را - که از فرقه‌های مهم زیدیه در قرن دو و سه بودند - در باب مهدی سه قسم کرده و می‌گوید: «عده‌ای قائل‌اند محمد بن عبدالله بن حسن نمرده و خروج خواهد کرد و فرقه‌ای قائل‌اند محمد

۱. ر.ک: اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، ص ۲۰۶-۲۱۵؛ *نورات العلویین*، ص ۱۹۵-۲۴۱؛ *جهاد الشیعه*، ص ۱۱۱-۱۲۸ و *قیام‌های شیعه در عصر عباسی*، ص ۸۴-۹۵.

۲. عبدالله بن حسن را عبدالله محض می‌گفتند؛ چون در بین مادرانش کنیز وجود نداشت، و از جانب پدر، نواده امام حسن(ع) و از طرف مادر، نواده امام حسین(ع) بود.

۳. ر.ک: *اقبال الاعمال*، ۵۷۹-۵۸۳.

۴. ر.ک: *قیام‌های شیعه در عصر عباسی*، ص ۱۰۱-۱۱۲.

۵. *تاریخ طبری*، ج ۳، ص ۱۹۵۶-۲۰۰، ذیل سال ۱۴۵ق.

۶. اگر گمان من نسبت به محمد درست باشد، در او آنچه عجم‌ها در کتاب‌های‌شان روایت کرده‌اند، یافت می‌شود «اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، ص ۱۸۴-۱۹۰، ۲۰۷، ۲۱۰-۲۱۶، ۲۲۴-۲۲۵ و ۱۸۴-۱۹۰.

بن قاسم صاحب طالقان، نمرده و خروج خواهد کرد و بعضی، همین مطلب را درباره یحیی بن عمر صاحب کوفه گویند.^۱ همچنان که از عبارت اشعری مشهود است، در بین زیدیه دو نفر دیگر معروف به مهدی بوده‌اند. ابن عقده (م ۲۳۳) - که از رجال ثقات نزد شیعه و بعضی از سنّیان و خود نیز جارودی مذهب بوده و اکثر روایات مقاتل الطالبین از وی نقل شده است -^۲ درباره ی قیام یحیی بن عمر - که در بین سال‌های ۲۳۵-۲۵۰ ق رخ داد، می‌گوید: «چنین انتظار می‌رفت که یحیی بن عمر، قائم مهدی باشد؛ زیرا تمام علائمی که در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده بود، در زمان قیام او رخ داد.»^۳

علی بن حسین بن قاسم خزار (م ۲۵۰) نیز می‌گفت: «تمام علائم این روایت، در قیام یحیی بن عمر رخ داد و جارودیه معتقد گشتند که او قائم مهدی است.»^۴

شیخ مفید می‌گوید: «زیدیه منکر مرگ یحیی بن عمر شدند و وی را مهدی دانستند.»^۵

پس از قیام یحیی بن عمر، حسن بن زید حکومت علوی را در طبرستان تشکیل داد و همه، دوباره به یاد این روایت افتادند که «مردی در شرق ظهور خواهد کرد که راه را برای قیام مهدی هموار می‌کند». از نکته‌های جالب این قیام، آن بود که پرچم‌دار قیام در مکه محمد نام داشت.^۶ نکته دیگر اینکه در بعضی روایات نقل شده از حضرت امیر مؤمنان (ع) در باب مهدی آمده است: «المهدی مولده بالمدينة من اهل بیت النبی صلی الله علیه و سلم و اسمه اسم نبی...»^۷

در این روایت، عبارت «اسمه اسمی» تبدیل به «اسمه اسم نبی» شده، تا با قیام یحیی - که هم‌نام یحیای مُعَمَدان - (یحیی بن زکریا) - است - منطبق شود. ذهبی نقل می‌کند که عباد بن یعقوب رواجی (م ۲۵۰)^۸ صاحب کتاب اخبار المهدی از فرقه جارودیه، با خود شمشیری حمل می‌کرد و می‌گفت آن را برای جنگ در راه مهدی (احتمالاً مهدی‌های زیدی مذهب) نگه می‌دارد و قیام مهدی را در آینده‌ای نزدیک انتظار

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۷ و ۸۲.

۲. ر.ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۸۰ و ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۳. مضمون آن روایت این بود که فردی از اهل بیت با پرچم سفیدی در مکه ظهور می‌کند، فرات خشک می‌گردد و از شرق مردمانی کوچک چشم روان خواهند شد و فردی بورچهره در مکه به علی بن ابی طالب دشنام خواهد داد. ر.ک: جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۲۳ و ۵۳.

۴. همان، ص ۴۴.

۵. الفصول العشره فی الغیبه، ص ۱۱۰، (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۳) و النجم، ثورات العلویین، ص ۳۸۴.

۶. جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۸۶.

۷. عقد الدرر فی اخبار المنتظر، ص ۳۷.

۸. وی صاحب اصل بوده است که تا زمان ما باقی مانده و در اصول سته عشر چاپ شده است.

می‌کشید.^۱ ابوالفرج اصفهانی می‌نویسد: «محمد بن قاسم از زیدیه جارودیه، در طالقان خروج کرد و عده‌ای از بزرگان زیدیه، مثل عبّاد بن یعقوب رواجی وی را همراهی کردند؛ اما مطالبی از مذهب معتزله بیان کرد که باعث تفرقه آنان شد.»^۲ با توجه به خروج محمد بن قاسم در طالقان باید با روایت کنوز طالقان که در کتاب‌های شیعی و سنی در باب مهدی آمده است، با احتیاط رفتار کرد. مسعودی درباره پیروان محمد بن قاسم می‌گوید: «اکنون (سال ۳۳۲) بسیاری از زیدیه قائل به امامت وی هستند. اکثر پیروان آن در کوفه، کوه‌های طبرستان، دیلم و بسیاری از نواحی خراسان موجودند او مهدی این امت است که نمرده و در آینده ظهور خواهد کرد.»^۳ همچنین ابوالفرج اصفهانی درباره محمد بن جعفر دیباج - برادر امام موسی کاظم که در زمان مأمون قیام کرد و مردم را به خود فراخواند - می‌گوید: در حادثه‌ای چشم او ضربه دید و اثری بر جای گذاشت. در این هنگام گفت: «امیدوارم من همان مهدی قائم باشم؛ چرا که شنیده‌ام که در یکی از چشم‌های مهدی، اثری و نشانه‌ای است.»^۴

افراد دیگری نیز، خود را مهدی نامیده و پیروانی یافتند که همه این قیام‌ها، نشان از گستردگی استفاده از کنیه مهدی توسط گروه‌های مختلف اسلامی - به ویژه زیدیه - در تلاش برای دست‌یابی به قدرت یا ایجاد عدالت و رفع ظلم است که در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس صورت گرفته است. این قیام‌ها و استفاده‌های گسترده از نام منجی موعود، می‌تواند نشان از اصالت آموزه و مهدویت و صحت انتساب احادیث مهدی به پیامبر و نیز، رسوخ و فراگیری این آموزه در میان مسلمانان باشد.^۵

عباسیان و احادیث مهدی

عباسیان، با تشکیلات گسترده و پیچیده وارد صحنه شدند. آنان از ظلم‌هایی که امویان بر مردم - به ویژه مردم مشرق - روا می‌داشتند، برای رسیدن به اهداف خود استفاده کامل را بردند. گفتنی است که از زمان خلیفه دوم، عجم‌ها تحقیر شدند؛ به طوری که

۱. مزّی، تهذیب الکمال، ج ۱۴، ص ۱۷۸-۱۷۹ و ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۰. ذهبی درباره وی می‌نویسد: «من غلاة الشیعه و رؤس البدعة لکنه صادق فی الحدیث وی همیشه می‌گفت: «خدا عادل‌تر از آن است که طلحه و زبیر را به بهشت ببرد».

۲. اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۴۶۵ و ۴۷۳.

۳. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۶۵ و ثورات العلویین، ص ۳۶۰-۳۶۱.

۴. اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۴۴۰؛ جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۷۴ و مختار اللیثی، جهاد الشیعه، ص ۳۴۲.

۵. جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۴۰.

آنان را به مدینه راه نمی‌داده و کسی با آنها ازدواج نمی‌کرد. در زمان امویان، تعصبات نژادی شدیدتر شد و ایمان موالی را حقیقی ندانستند. به قول مادلونگ، هدف امویان از گشودن سرزمین‌های دیگر، گرویدن مردم به دین اسلام نبود؛ چرا که بارها با اعمال‌شان مردم را از گرویدن به اسلام دل‌سرد کرده بودند و هدف اصلی آنان حفظ مالیات حکومت (جزیه) بود.^۱ امویان و به تبع، حکمرانان آنان - مثل زیاد بن ابیه، حجاج و... - از مردم خراسان - با اینکه مسلمان شده بودند - جزیه می‌گرفتند؛ زیرا اسلام آنان را حقیقی نمی‌دانستند. از این‌رو، ایرانیان شدیداً به سوی مرجئه - کسانی که ایمان را فقط اقرار به زبان و تصدیق به قلب می‌دانستند و عمل را جزء ایمان نمی‌شمردند - متمایل شدند.^۲ از روایات بسیار معروف در باب مهدی، روایات سود (درفش‌ها یا پرچم‌های سیاه) است که براساس آن، حاملان آن پرچم‌ها از طرف مشرق می‌آیند و مدعیان مهدی هستند.^۳ برخی محققان، این روایت‌ها را ساخته و پرداخته عباسیان می‌دانند؛ اما بحث روایات سود^۴ را می‌توان قبل از ظهور عباسیان یافت. حارث بن سریج - که از مرجئه جبریّه بود - در سال ۱۱۶ به همراه جهم بن صفوان (مقتول سال ۱۲۸) علیه بنی‌امیه قیام کرد. او سیاه می‌پوشید و پرچم‌هایش را سیاه می‌کرد؛ زیرا سیاهی را شعار رسول الله می‌دانست. وی در خراسان علیه والی امویان در خراسان قیام کرد و از او خواست که به کتاب سنت و بیعت با «رضا» عمل کند. کمیت بن زید اسدی کوفی (م ۱۲۴) در تأیید او چنین سرود:

ألا أبلغ جماعة أهل مرو علی ما کان من نای و بُعد^۵
و إلا فارفعوا الرايات سوداً علی أهل الضلالة والتعدی^۶

حارث در میان پیروانش این‌گونه رواج داد که او، همان صاحب روایات سود است که زمینه را برای روی کار آمدن آل محمد فراهم می‌آورد. نصر بن سیر لیشی - حاکم خراسان - به او پیام فرستاد که:

اگر آن‌گونه هستی که می‌پنداری حصار دمشق را در هم خواهید ریخت و خلافت بنی‌امیه را در هم خواهید شکست؛ پس از من پانصد چهارپا و دویت

۱. ر.ک: مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص ۳۵-۳۷.

۲. ر.ک: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۱۱۱-۱۱۶ و مرجئه تاریخ و اندیشه، ص ۱۷۰-۱۷۵ و ۱۸۹-۱۹۵.

۳. ر.ک: ابن طاووس، الملاحم و الفتن، ص ۳۸، ۵۲-۵۷ و ۱۲۴ و ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۱۳۶۷، ح ۴۰۸۴ و ۴۰۸۸، باب خروج المهدی.

۴. درباره احادیث روایات سود، ر.ک: کورانی، الممهدون للمهدی، ص ۹۷.

۵. «هان! به مردم» مرو «با همه دوری که در میان است، پیام خیرخواهی را برسان...».

۶ «و گرنه درفش‌های سیاه برافرازید و بر اهل باطل و گمراهی و تجاوز بتازید».

شتر بگیر و برو و اگر آنچه را یادآور شده‌ای داشته باشی، من در دست توام و اگر چنین نباشی، کسانت را به نابودی کشانده‌ای.^۱

از نکته‌های جالب توجه در این مراوده، آن است که در ذهن نصر بن سیار نیز، ظهور صاحب درفش‌های سیاه و فتح دمشق به دست او مسلم بوده است؛ همچنان‌که در روایاتی، نزول عیسی در دمشق آمده است و روایت‌هایی حاکی از فتح دمشق به وسیله یاران مهدی وجود دارد.^۲ به احتمال زیاد، بنی‌عباس - که از سال‌ها قبل در خراسان فعالیت می‌کردند - از این ماجرا استفاده کامل را بردند و توانستند با مفاهیم آشنای ذهن‌ها - روایات سود مطرح شده در خراسان که از سوی حارث بن سریج شروع شده بود - کار خویش را به سرانجام برسانند. شاید مطرح ساختن محمد بن عبدالله - فرزند منصور - به عنوان مهدی نیز، پرده‌ای از این سناریوی کلی باشد؛ چرا که بنا بر روایات نقل شده از پیامبر، روایات سود، مقدمه ظهور مهدی است.

در روایاتی آمده که بعد از خروج روایات سود بنی‌عباس، مهدی ظهور خواهد کرد. بنابراین، عباسیان از موقعیت استفاده و پرچم خود را سیاه کردند، عمامه سیاه بستند و به نام «الرضا من آل محمد» قیام نمودند.^۳ در کتاب‌های حدیثی، روایات و آثار زیادی می‌توان یافت که، نشانه تلاش عباسیان برای مصادره موضوع مهدویت به نفع خودشان است. مسعودی درباره سفاح می‌نویسد: «و قد كان لَقَبَ اَوْلًا بالمهدى».^۴

سدیف بن میمون، در وصف سفاح سروده است:

ظهر الحق فاستبان مضيئاً إذ رأينا الخليفة المهدياً^۵

منصور عباسی می‌گفت: اگر عمرو بن عبید - از سران معتزله - ۳۱۳ یار می‌داشت، علیه من شورش می‌کرد.^۶ این امر نشان می‌دهد موضوع ۳۱۳ یار در نیمه اول قرن دوم، برای همه مسلمانان، موضوع شناخته شده‌ای بوده است.

در آثاری منسوب به ابن‌عباس و کعب الاحبار آمده است که سفاح، منصور و مهدی از ماست. در روایتی از ابن‌عباس نقل شده است که پیامبر فرمود: «منا السفاح و منا المنصور و منا المهدى... و اما المهدى فيملاً الارض عدلاً كما ملئت ظلماً».

۱. عطوان، مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی، ص ۴۱-۶۹.

۲. الملاحم والفتن، ص ۴۷، ۴۹ و ۸۰-۸۴ و تویجری، اتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم و اشرط الساعة، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۶.

۳. همان، ص ۱۰۲ و متأسفانه کتاب الفکره المهدیه بین السدعوه العباسیه والعصر العباسی ال اول، نوشته دکتر عبدالعزیز الدوری در دسترس نگارنده نبود، تا نظر این محقق پرتلاش را در این زمینه مطرح کند.

۴. التنبیه والاشراف، ص ۲۹۲.

۵. ابن‌اعثم، الفتح، ج ۷-۸، ص ۳۴۲.

۶. فضل الاعتزال، ص ۲۴۶.

این روایت‌ها نشان می‌دهد عباسیان، خود را از اهل بیت (ع)، و مهدی را، از بنی عباس می‌شمردند. در روایتی به نقل از ابوسعید بعد از ذکر اوصاف سفاح، منصور و مهدی آمده است: «از پیامبر شنیدم که فرمود: مَنْ الْقَائِمُ وَ مَنْ الْمَنْصُورُ وَ مَنْ السَّفَاحُ وَ مَنْ الْمَهْدِيُّ. فَاَمَّا الْقَائِمُ فَتَأْتِيهِ الْخِلَافَةُ لَمْ يَهْرَقْ فِيهَا مَحْجَمَةٌ مِنْ دَمٍ وَ اَمَّا الْمَنْصُورُ فَلَا تَرِدُ لَهُ رَايَةٌ وَ اَمَّا السَّفَاحُ فَهُوَ يَسْفَحُ الْمَالُ وَ الدَّمُ، وَ اَمَّا الْمَهْدِيُّ فَيَمْلَأُ الْاَرْضَ عَدْلًا كَمَا مَلَّتْ ظُلْمًا.»

بی‌گمان، این روایت ساخته طرف‌داران عباسیان برای القائم بامرالله - یکی از خلفای عباسی - است، که خواسته‌اند با هم‌نامی برخی اجدادشان با مهدی، و باور عمومی مسلمانان به آموزه مهدویت، از آن به نفع خود بهره‌برداری کنند. از نکته‌های جالب توجه این است که بعضی از این روایات، به نقل از خادمان دختر مهدی عباسی و گاه از خود مهدی عباسی است.^۱

اگر در چگونگی اعتقاد پذیرفته شده نزد اکثریت اهل سنت درباره مهدی تأمل کنیم، درمی‌یابیم که طرف‌داران امویان و عباسیان، القاب مهدی را برای خلفای اموی و عباسی به همان معنای نجات‌بخش به کار برده‌اند؛ اما بعداً علمای اهل سنت به دلیل عدم تطابق عمل آن خلفا با عدالت‌گستری مطرح در روایات مربوط به مهدی، روایات مذکور را یا به معنای لغوی آن تفسیر کرده‌اند و یا آنان را جعلی دانسته‌اند. در روایتی، عبدالله بن عمر از محمد بن حنفیه می‌پرسد: «ما المهدی الذی یقولون؟ قال ابن حنفیه: الرجل الصالح، اذا كان الرجل صالحاً قيل له المهدی.»^۲

این روایت - اگر جعلی هم باشد - نگرش اهل سنت به مهدی را در فضای آن زمان ترسیم می‌کند. این حدیث از زبان عبدالله بن عمر - که مورد اعتماد اهل سنت است - در پاسخ سؤالی از محمد بن حنفیه - که مورد تأیید شیعه است - صادر می‌شود تا جوابی باشد به کیسانیه و تمام کسانی که قائل به غیبت و کارهای خارق‌العاده برای مهدی‌اند. در روایتی ساختگی از ابن حنفیه آمده است که امر بنی عباس در سال ۹۷ یا ۹۹ سامان می‌گیرد و مهدی در سال دویست ظهور می‌کند؛^۳ اما - چنان‌که می‌دانیم - عباسیان در سال ۱۳۲ پیروز شدند و مهدی عباسی به سال ۱۶۰ به حکومت رسید؛ نه سال ۹۷، ۹۹ و ۲۰۰. «در روایتی از عثمان، به نقل از پیامبر (ص) آمده است: «مهدی از اولاد عباس است.»^۴ در روایاتی ذکر شده است که پیامبر به عباس فرمود: خدا این امر را با

۱. ر.ک: تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۶۳-۶۴؛ ج ۴، ص ۳۸؛ ج ۱۰، ص ۴۸؛ ج ۹، ص ۳۹۹ و حاکم نیشابوری، مستدرک، ج ۴، ص ۵۱۴.

۲. الموسوعة فی احادیث المهدی، ج ۲، ص ۱۷۲.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۷۳.

۴. سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۱۳. سیوطی تذکر می‌دهد که در سلسله سند، فردی است که حدیث وضع می‌کرد.

ما افتتاح و به ذریه تو ختم می‌کند.^۱ در روایتی دیگر آمده است: «لی النبوة و لکم الخلافة، بنا یفتح هذا الامر و بکم یختم».^۲ همچنین نقل شده است: «فیکم الخلافة والنبوة».^۳

این احادیث - اعم از اینکه صحیح یا ضعیف باشند - ما را با فضای آن زمان آشنا می‌سازند که هیچ کس منکر اصل مهدویت نبود؛ بلکه همه در صدد تأویل آن به نفع خود بودند؛ اگرچه این کار با جعل حدیث باشد. عباسیان در این زمینه، از قیام حارث بن سریج تمیمی نیز استفاده کرده و به نفع خود روایت ساختند. در روایتی آمده است: «زمانی که رایات جوان تمیمی را دیدید که از طرف مشرق می‌آید، به او بیوندید که او صاحب پرچم مهدی است».^۴

البته بعضی از علمای اهل سنت، متوجه این وضع و جعل‌ها شده و در کتاب‌هایشان به آن تصریح کرده‌اند. البانی در سلسله الاحادیث الضعیفه والموضوعه (ج ۱) ذیل احادیث شماره ۸۰-۸۵، به جعلی یا ضعیف بودن بعضی از آنها اشاره کرده است.^۵

از طرفی دیگر، منصور عباسی در تلاش بود تا در مقابل محمد بن عبدالله (نفس زکیه) فرزندش محمد را به عنوان مهدی معرفی کند. ابوالفرج به نقل از خادم منصور دوانیقی چنینی نقل می‌کند:

منصور به من گفت که برو بین نفس زکیه چه می‌گویند؟! رفتم و دیدم می‌گویند: من مهدی‌ام. به منصور خبر را رساندم. وی گفت: او دروغ می‌گوید: مهدی فرزند من است.^۶

در نقلی دیگر، از مسلم بن قتیبه آمده است که منصور مرا فرا خواند و گفت: «محمد بن عبدالله بن حسن خروج کرده و خود را مهدی می‌خواند. به خدا قسم! او مهدی نیست و مهدی فرزند من است».^۷

۱. حلیه الاولیاء، ج ۱، ص ۳۱۵، ذیل نام عبدالله بن عباس و تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۲۴. شایان ذکر است که در تاریخ بغداد، روایت تنمهای دارد به این مضمون که: «و حکومت را به عیسی بن مریم تقدیم می‌کند».

۲. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۴۹.

۳. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۷۰۵-۷۰۶، احادیث ۳۳۴۲۰-۳۳۴۴۰. در ذیل نام عباس، احادیث فراوانی درباره اینکه مهدی از ولد عباس است و خلافت از آنهاست، آمده است. در حدیثی دارد: «منک المهدی فی آخر الزمان» و در حدیثی عجیب‌تر ذکر شده است: «العباس وارثی و وصی و علی منه و أنا منه» که نشان می‌دهد بنی عباس چگونه حدیث به نفع خود جعل می‌کردند. همان، ج ۱۳، ص ۴۵۶-۴۵۸، ح ۳۷۱۸۴ و ۳۷۱۸۸.

۴. مجمع البحرین، ص ۴۲۵.

۵. ر.ک: سیوطی، اللئالی المصنوعه، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۵ و ابن جوزی، الموضوعات، ج ۲، ص ۳۰-۳۹.

۶. اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۲۱۲.

۷. همان، ص ۲۱۸.

مروان بن ابی فحسه نیز، درباره مهدی عباسی چنین سروده است:

بمحمّد بعد النبسی محمّد
مهدی أمته الذی أمست به
حیی الحلال و مات کلّ حرام
للذلّ أمنست و للاعدام

شاعری دیگر، درباره وی گفته است:

یا بن الخلیفه انّ أمة أحمد
و لتملأنّ الارض عدلا کالذی
تاقت الیک بطاعة أهواؤها
کانت تحدث أمة علماؤها^۱

عملکرد منصور و همراهی شاعران و خطبا در مهدی نامیدن فرزند منصور، باعث شد که ابن تیمیه، ابن قیم، ابن کثیر و حمود بن عبدالله تویجری برای دفع توهم تصریح کنند که مهدی عباسی اگرچه نامش محمد و نام پدرش عبدالله است؛ اما منجی موعود نیست و احادیث «اسمه اسمی و اسم اییه اسم ابی» موجب طمع بسیاری از مردم شده است.^۲ ابن کثیر گوید:

منصور فرزندش محمد را مهدی لقب داد، شاید که همان مهدی موعود باشد. اما آن نبود؛ چرا که در اسم مشترک‌کاند و در عمل مفترق. و در حدیثی آمده است که مهدی از بنی عباس است، اما نباید صحیح باشد؛ چرا که در روایاتی آمده که مهدی از اولاد فاطمه است و این روایات معارض هم هستند؛ والله اعلم.^۳

ابن قیم نیز می‌نویسد:

طرفداران مهدی عباسی، در باب مهدویت فرزند منصور به روایت رایات سود استدلال می‌کردند؛ اما ما دلیلی بر مهدی بودن آن نداریم، بلکه او مهدی‌ای از مهدی‌هاست؛ همچنان‌که عمر بن عبدالعزیز مهدی بود، بلکه عمر اولی‌تر است که مهدی باشد.^۴

با توجه به موارد مذکور، و از آنجا که بدون وجود زمینه‌های گسترده فرهنگی و دینی، هرگز امکان به‌کارگیری عناوین و مفاهیم خاصی در باب مهدی وجود ندارد، می‌توان این گسترده‌گی استفاده را شاهی بر رسوخ این آموزه دینی از همان ابتدای اسلام و در قرون نخستین در ذهن و ضمیر مسلمانان دانست. پر واضح است اندیشه مهدویت از همان ابتدا در میان اصحاب نهادینه شده بود و آنان، این فکرت را به نسل‌های بعد (تابعین و تابعین تابعین) منتقل کردند و بدین شکل، حرکت‌های

۱. سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۱۵.

۲. منهاج السنه، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳ و اتحاف الجماعه، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. البدایة والنهایه، ج ۱۰، ص ۱۶۲. ۴. المنار المنیف، ص ۱۵۰.

عظیمی در جهان اسلام به نام مهدی و مهدویت صورت گرفت. بررسی این جریان‌های مهم، ما را با حقایق بیشتری درباره جایگاه مهم اندیشه منجی موعود در جهان اسلام آشنا می‌کند.

مهدویت در آفریقا

آفریقا در طول تاریخ اسلام و از زمان ورود اسلام به آن سرزمین، از مناطقی است که استعداد زیادی در پذیرش مفاهیم موعودی داشته است. شاید بتوان سبب این امر را در جور و ستمی یافت که خلفای اموی و عباسی بر این مردم روا داشته‌اند. به هر روی، آموزه مهدویت که در اسلام از ابتدا مطرح بوده، زمینه فرهنگی مؤثری در ایجاد جریان‌های دینی - سیاسی در این قاره داشته است. در این بخش، به مهم‌ترین جریان‌های می‌پردازیم که در آفریقا با نام مهدی و مهدویت به راه افتاده است، تا ابعاد بیشتری از رسوخ و فراگیری این آموزه را بنمایانیم.

۱. اسماعیلیه و مهدویت

درباره پیدایش اسماعیلیه، حدس و گمان‌ها بسیار است. از مرگ اسماعیل در سال ۱۳۶ یا ۱۴۵ - قبل از رحلت پدرش - تا ظهور قرامطه در نیمه دوم قرن سوم، اطلاعات ناچیزی در دست است. سعد بن عبدالله اشعری درباره اسماعیلیه می‌نویسد:

بعد از امام صادق(ع)، عده‌ای مرگ اسماعیل را انکار کرده و قائل شدند که او، مهدی قائم است. این فرقه اسماعیلیه خالصه است؛^۱ اما عده‌ای که مرگ اسماعیل را دیده بودند، گفتند: بعد از امام صادق(ع)، محمد بن اسماعیل امام است، که مبارکیه نام دارند.^۲

از دل مبارکیه، قرامطه ظهور کردند که قائل به مهدویت محمد بن اسماعیل و هفت امام بودند. از دیدگاه آنها، محمد بن اسماعیل هفتمین امام، مهدی و قائم است. نوبختی می‌نویسد: «آنان معتقد بودند که محمد بن اسماعیل شریعت جدیدی خواهد آورد. آنان اکنون - حدود سال ۳۰۰ - در اطراف کوفه و یمن و یمامه پراکنده‌اند.»^۳

۱. شهرستانی، اینان را اسماعیلیه واقفه نامیده است.

۲. احتمالاً «مبارک» نام مستعار خود محمد بن اسماعیل است.

۳. المقالات والفرق، ص ۸۱-۸۶ و فرق الشیعه، ص ۱۰۱-۱۰۹ (عدم ذکر اسماعیلیه در شمال آفریقا توسط نوبختی و اشعری، شاید به دلیل عدم ظهور عبیدالمهدی در زمان نوشتن کتاب بوده، یا اینکه خبر شمال آفریقا به اینان نرسیده است).

در دهه هشتم قرن سوم، فردی به نام ابو عبدالله شیعی به اسماعیلیه پیوست. وی را نخست نزد ابن حوشب - داعی بزرگ اسماعیلیان در یمن - فرستادند، تا آموزش‌های لازم را کسب کند. سپس به مغرب فرستادند، تا مردم را برای ظهور مهدی دعوت کند. وی حدود پانزده سال در میان قبایل کتامة، مردم را با روش زهدگرایانه به عدالت‌خواهی و ظهور قریب‌الوقوع مهدی منتظر دعوت می‌کرد. بربرها - که همیشه مورد تحقیر اعراب بودند - به وی پیوستند و او توانست در آنجا تشکیلاتی ایجاد کند. کتاب *افتتاح الدعوه*، اثر قاضی نعمان، شرح حال کاملی از کارهای ابو عبدالله شیعی و روی کار آمدن عبیدالله‌المهدی است. در همین زمان قرامطه کوفه شنیده بودند عبیدالله - کسی که سازمان مرکزی اسماعیلیه در سلمیه شام را رهبری می‌کرد - مدعی مهدویت است. بنابراین، حمدان قرمط، برادرزن خود (عبدان) را به آنجا فرستاد، تا در این باره تحقیق کند. وی پیغام آورد که ادعای مهدویت عبیدالله‌المهدی دروغ است؛ لذا قرامطه کوفه به سلمیه حمله کردند. عبیدالله در سال ۲۸۹ق به مغرب گریخت و در سجلماسه اقامت گزید. امیر آنجا وی را زندانی کرد. ابو عبدالله بعد از آگاهی از این موضوع، به آنجا حمله و عبیدالله‌المهدی و همراهانش را آزاد کرد. آن‌گاه او را مولای خود خواند و امور را به وی سپرد. عبیدالله در سال ۲۹۷ وارد افریقیه شد و خود را مهدی نامید.^۱ سپس، ابو عبدالله را از تمام کارها عزل کرد. ابوالعباس - برادر ابو عبدالله - در مهدویت عبیدالله شک کرد که آیا او واقعاً همان محمد بن اسماعیل و مهدی موعود است. آن‌گاه اعلام کرد که او مرتکب اشتباه شده است و عبیدالله، امام نیست. آن دو قصد کشتن عبیدالله را کردند؛ اما او پیش‌دستی نمود و ابو عبدالله و ابوالعباس را به سال ۲۹۸ کشت. بدین ترتیب، برای آنان سرنوشتی همچون ابومسلم و ابوسلمه خلال - از داعیان عباسی - رقم خورد. عده‌ای از یاران ابو عبدالله، با شورش شخص دیگری را مهدی نامیدند که به دست عبیدالله‌المهدی سرکوب شدند.^۲

از اطلاعات موجود، به دست می‌آید که اسماعیلیان در سال‌های ۲۷۰-۲۹۰ درباره تداوم امامت در میان فرزندان اسماعیل یا قائم بودن محمد بن اسماعیل دچار اختلاف شوند و قرامطه با انکار مرگ محمد، به مهدی بودن وی قائل گشتند؛ اما سازمان مرکزی بر عقیده تداوم امامت در نسل محمد بن اسماعیل باقی ماند. گویا بزرگان اسماعیلی بعد

۱. ر.ک: قاضی نعمان، *افتتاح الدعوه*، ص ۱۱۷-۱۳۲، ۳۰۲-۳۲۰ و بلکه تمام کتاب.

۲. ر.ک: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل ابو عبدالله شیعی.

از به وجود آمدن تنش‌هایی در مغرب و به شک افتادن افراد زیادی در مهدویت عبیدالله، ترفند دیگری را به کار بستند. آنان این بار، قائم بودن فرزند - یا پسر برادر - عبیدالله‌المهدی را مطرح کردند. جعفر بن منصور الیمن (م ۳۴۷) فرزند ابن حوشب، در کتاب *الکشف* می‌نویسد:

الامام المعظم محمد، مولانا و سیدنا، القائم بالسیف علیه السلام وهو ناطق عصره...
و هذه الصفة فی الامام القائم بأمر الله محمد أبی القاسم صلوات الله علیه... و هو
الناطق السابع والنطقاء... آدم و نوح... و محمد و المهدي الناطق السابع...^۱

او که امامت عبیدالله را پذیرفته بود، و داعی اسماعیلیان در یمن بوده از دومین خلیفه فاطمیان به عنوان مهدی یاد می‌کند. با توجه به اختلاف‌های زیاد درباره مهدویت، احتمالاً عبیدالله‌المهدی، فرزند خویش (عبیدالله) را محمد نامید، تا با روایات «اسمه اسمی» منطبق شود. اسماعیلی آنکه تأویل، اساس کار آنهاست - حدیث «خورشید از مغرب طلوع می‌کند»^۲ را به ظهور مهدی در مغرب تأویل کردند و این‌گونه، به برخی از پرسش‌ها، پاسخ دادند.^۳

در آن سوی جهان اسلام، ابوحاتم رازی - داعی بزرگ اسماعیلیان در ایران - بشارت نزدیک بودن ظهور مهدی را داد و تاریخ دقیق آن را سال ۳۱۶ ق دانست. اما آن روز فرا رسید، اما منجی موعود آنان (محمد بن اسماعیل) نیامد؛ همچنان‌که قبل از او نیز، غیاث - داعی دیگری در نواحی خراسان - اعلام کرده بود که مهدی (محمد بن اسماعیل) ظهور خواهد کرد؛ اما چنین نشده بود. ابوحاتم رازی هیچ‌گاه به فاطمیان نپیوست و بر اعتقادهای قرامطه، مبنی بر مهدی بودن محمد بن اسماعیل، باقی ماند.^۴ در بحرین، ابوطاهر جنابی - که از سال ۳۱۶ ظهور مهدی را انتظار می‌کشید - در رمضان ۳۱۹ زمام امور را به جوانی ایرانی به نام زکریا - به عنوان مهدی - سپرد. در این زمان، ۱۵۰۰ سال از ظهور زرتشت گذشته بود. آن جوان کارهای عجیبی کرد؛ اما ابوطاهر پس از آنکه فهمید حساب منجمان در ظهور مهدی اشتباه بوده است.^۵ او را برکنار کرد و کشت. ابوحاتم رازی که با آنان در ارتباط بود، از واگذاری حکومت به این جوان بسیار

۱. کتاب *الکشف*، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. درباره روایات طلوع شمس از مغرب، ر.ک: سنن ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۵۲-۱۳۵۳، ح ۴۰۶۸-۴۰۷۰ و شیخ مفید، ارشاد، ج ۲، ص ۳۶۸ و ۳۷۱.

۳. درباره تأویلات این اعمال، ر.ک: کرمانی، *راحة العقل*، ۲۴۲-۲۴۸ و جاسم، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ص ۶۸.

۴. ر.ک: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل ابوحاتم رازی و اسماعیلیه، ص ۳۸۳-۳۸۵.

۵. ر.ک: *دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ص ۱۸۸-۱۹۲ و *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل ابوطاهر جنابی.

حسرت می خورد.^۱ این شکست‌ها باعث تضعیف اسماعیلیه و تقویت شیعیان اثناعشری شد که در آن زمان، امام‌شان در غیبت صغرا به سر می‌برد.^۲

فاطمیان که توانستند با تأویل‌های حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی، طرف‌داران خویش را درباره منجی موعود آرام کنند، بعداً دچار اختلاف و به نزاریان و طیبیان تقسیم شدند. امام طیبیان تا به این زمان، در غیبت به سر می‌برد و آنان منتظر ظهور وی می‌باشند. طیبیان، امروزه در یمن و هند حضور دارند. نزاریان نیز، با اعتقاد به سلسله امامان‌شان، اکنون از امام عصر خود، آقاخان چهارم پیروی می‌کنند.

اسماعیلیان با به‌کارگیری اندیشه مهدویت در بستر فکری جامعه اسلامی شمال آفریقا، توانستند توفیق‌های بسیاری به دست آورند. آنان با این اندیشه پایه‌گذار حکومتی بزرگ، با تمدنی عظیم شدند که توانست چند قرن بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی حکمرانی کند. هنوز نیز، اندیشه مهدویت در شیعیان اسماعیلی چنان عمیق است که بزرگان آنان هر روز با تأویل‌های خاص متناسب با شرایط زمانه، از این اندیشه اصیل اسلامی استفاده می‌برند.

گذشته از سوء استفاده‌ها و برداشت‌هایی که از آموزه مهدویت در جهان اسلام شده و می‌شود، این میزان تأثیر و رسوخ مهدویت در میان مسلمانان، دلیلی واضح بر اصالت این اندیشه و اهمیت آن، در مفاهیم اصیل اسلامی است.

۲. محمد بن تومرت، اشعری مذهب و بنیانگذار حکومت موحدون

محمد بن عبدالله - معروف به ابن تومرت - بنیانگذار حکومت موحدون در شمال آفریقا بود. وی (م ۴۷۵ق) - در مکتب‌خانه درس خواند و سپس برای ادامه تحصیل راهی قرطبه شد و از آنجا به عراق رفت. وی در سال ۵۱۰ به عنوان مبلغی اشعری به زادگاهش بازگشت. او گمان می‌کرد لطف‌الهی شامل حالش شده و مصداقی برای این حدیث گشته است: «در رأس هر سده خداوند فردی را برمی‌گزیند».^۳ وی خود را شاگرد غزالی معرفی می‌کرد؛ اما زمانی که او در بغداد مشغول تحصیل بود، غزالی در خراسان عزلت گزیده بود و شاگردی‌اش نزد وی بعید است.

۱. ر.ک: گروهی، اسماعیلیه، «مقاله ابوحاتم رازی»، ص ۳۸۳-۳۸۶.

۲. در باب مهدی از دیدگاه اسماعیلیه، ر.ک: دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۲۳-۱۲۵، ۱۴۹-۱۵۲.

۳. سنن ابی داوود، حدیث ۴۲۹۱.

۲۰۶-۲۰۹، ۱۷۹-۱۸۵ و ...

ابن‌تومرت، دعوت خود را با تأکید بر «مفاسد طبقه بالا» شروع کرد و مریدان زیادی یافت. وی با اینکه اشعری‌مذهب بود، مبارزه با حاکمان فاسد را واجب می‌شمرد؛ رویه‌ای که در مذهب اشاعره ممنوع گردیده است. او با توجه به اینکه می‌دانست مفهوم مهدویت در اذهان مردم تداعی‌گر عدالت‌خواهی و نجات‌بخشی است، از این اندیشه اصیل اسلامی، برای پیش‌برد اهداف خویش استفاده و در بیشتر موعظه‌هاش، احادیث مربوط به منجی موعود را یاد می‌کرد. مریدانش او را با لقب امام مخاطب قرار می‌دادند. وی سرانجام در رمضان ۵۱۵ق ادعای مهدویت خویش را آشکار ساخت. ابن‌تومرت در تألیف‌هایش - به‌خصوص رساله‌ای که با عبارت «أَعَزُّ مَا يَطْلُبُ» شروع می‌شود - بر مهدی بودن خود تأکید کرد و خود را امام معصوم دانست. او دستور داد که بر پرچمش، عبارت «مهدی خلیفه خدا» را بنویسند. وی در کتاب خود می‌نویسد: مهدی به دلیل عصمت، از باطل، گمراهی، بدعت، فساد، جهل و دروغ مصون است. پس، اطاعتش در هر امری واجب^۱ و انتصابش از جانب خداست. او را علوی خوانده‌اند، تا مهدی بودنش با روایتی که فرموده: «مهدی از عترت من یا از اولاد من است» موافق افتد. همین قریشی‌بودن، مهم‌ترین توجیه جانشینان وی برای زمام‌داری‌اش بود.

به هر روی، ابن‌تومرت توانست بسیاری از مردم مالکی‌مذهب شمال آفریقا را با ادعای مهدویت گرد خود جمع کند. او با مرابطین به جنگ پرداخت و آنان را مجسمه‌نامید. مرابطین، حکمرانان شمال آفریقا و پیرو اهل حدیث بودند. ابن‌تومرت در قبال آنان، جنبش خویش را موحدون می‌خواند. این قدرت زودهنگام - که در سایه رسوخ عمیق اندیشه مهدویت در میان مردم آن مناطق فراهم آمد - سبب شد که او بتواند به اهداف خویش جامعه عمل بپوشاند.

ابن‌تومرت در سال ۵۲۴ قبل از تشکیل حکومت و به نقلی در ۵۲۲ق، وفات یافت. بنابراین نقل، پیروانش تا سال ۵۲۴، مرگ وی را مخفی داشتند.^۲ پس از مرگش، شاگردان وی حکومت موحدون را برپا داشتند و حدود یک قرن بر منطقه وسیعی از شمال آفریقا حکومت راندند.

اندیشه‌های ابن‌تومرت، برگرفته بود از اندیشه‌های اشاعره، خوارج، ابن‌حزم و شیعه بود. وی در باب تقسیم جامعه به کافر و موحد، متأثر از خوارج اباضی شمال آفریقا بود. او در صفات الهی، همچون ابن‌حزم و در عصمت امام، مانند شیعه

۱. اعز ما یطلب، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. ابن‌خلدون، تاریخ، ج ۵، ص ۲۴۰ (ابن‌خلدون کتاب المرشد و اعز ما یطلب ابن‌تومرت را در اختیار داشته است).

می‌اندیشید.^۱ ابن‌خلدون با اینکه مخالف وی است، ابن‌تومرت را این‌گونه توصیف می‌کند: «وی هیچ‌گاه زن نگرفت، جامه او عبایی خشن بود و از او هیچ بدعتی حاصل نشد». ^۲ دکتر احمد محمود صبحی در کتاب *فی علم الکلام* در قسمت اشاعره، آرای کلامی ابن‌تومرت را آورده و گفته است: «وی به جبر، تنزیه محض در صفات الهی، عصمت امام، رؤیت الهی و عدم جواز تکلیف مالایطاق قائل بود». ^۳

آنچه در تحلیل این‌گونه جریان‌ها معمولاً مورد غفلت واقع می‌شود، وجود زمینه‌های جدی و ریشه‌های عمیق فکری و دینی برای مفاهیم به‌کارگرفته‌شده در آنهاست. ابن‌تومرت با بهره‌گیری از اندیشه «مهدویت» و عنوان «مهدی» در بستر فکری جامعه‌ای غیرشیعی توفیق‌های چشم‌گیری به دست آورد، که بعدها پایه‌گذار حکومتی گسترده گردید. او به همین وسیله، گروه وسیعی از متدینان را با خود همراه کرد و از هواداری عمیق ایشان بهره‌مند شد. سؤالی که در این موارد، سخت باید به آن اندیشید، این است که آیا امکان دارد بدون وجود زمینه دینی و فرهنگی وسیع در میان عامه متدینان و بدون مقبولیت عام اندیشه مهدویت به عنوان یک آموزه اسلامی، داعیه‌دار چنین عنوانی شد و مردم را از صمیم دل همراه و موافق خود ساخت؟

۳. مهدی سودانی

محمد احمد بن عبدالله در سال ۱۲۶۰ ق (۱۸۴۴ میلادی) در جزیره کتب در کنار رود نیل متولد شد. خانواده‌اش از سادات و به «شریف» معروف بودند. او پس از گذراندن دوره ابتدایی به خرطوم رفت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت و پس از چند سال به کسوت دراویش درآمد. وی، شاگرد شیخ محمد شریف بود و به وسیله او وارد طریقه سمائیه شد. آن‌گاه به جزیره «أبا» رفت و خانقاه‌نشینی پیشه کرد. او با زهد و عبادت و گاه با کراماتش مردم آن جزیره را مجذوب خود کرد و شاگردانی پروراند. وی با تأکید بر کتاب، سنت و عدالت، ظلم حاکمان ترک و اروپایی را گوشزد می‌کرد که از سال ۱۸۲۰ وارد سودان شده بودند. او در سال ۱۸۸۱ نامه‌هایی برای اعیان سودان فرستاد و خود را مهدی موعود، رهبر الهی و برگزیده خداوند در آخرالزمان دانست که برپادارنده

۱. ر.ک: همان، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۵، ص ۲۳۵-۲۴۱؛ دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه صادق خورشید، ص ۳۷-۴۳، ۵۴، ۷۶-۷۹ و ۱۰۴-۱۱۶ و نیز ابن‌اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۶، ص ۵۶۰-۵۶۷.

۲. ابن‌خلدون، همان.

۳. *فی علم الکلام*، ص ۲۱۱-۲۳۹.

عدالت است. در فتوایی از او آمده است: «بسم الله الرحمن الرحيم... و بعد فمن عبد ربّه محمد المهدي بن عبدالله... ان الطلاق قبل زمن المهديّه لا يحسب لمن تمت الثلاثة، ولو بعد المهديّة و سبق طلاق قبل المهديّة...»^۱

در این فتوا، تکرار لفظ «مهدیّه» به این معناست که خداوند وی را به وسیله فرشتگان، راهنمایی می‌کند و اسرار بسیاری را بر او آشکار می‌سازد. تاریخ این فتوا هیجدهم ربیع‌الاول سال ۱۳۰۲ق است.^۲ همچنین وی در نامه‌ای می‌نگارد: «أخبرني سيد الوجود بآني المهدي المنتظر... و أخبرني من شك في مهديتك فهو كافر.»^۳ او گاه در ادعاهایش پا را فراتر گذاشته و خود را امام و جانشین پیامبر می‌داند. او در باب مهدی بودنش، به حدیث: «مهدی خصال سیاه بر گونه راست دارد» استدلال می‌کرد؛ زیرا خودش خالی سیاه بر گونه داشت.

به هر روی، سودانی در اکثر جنگ‌ها پیروز شد. او و یارانش در جنگی، حدود یازده هزار انگلیسی را کشتند. عده‌ای از سودانی‌ها، وی را مجدد - و نه مهدی - می‌دانند. این مسئله (کشتن یازده هزار مرد مسلح انگلیسی) در اروپا به شدت منعکس شد و در میان اروپاییان این پرسش به وجود آمد: مهدی کیست که این‌گونه می‌تواند در مقابل توپ و تفنگ ما بایستد. به این ترتیب، برخی تحقیقات مستشرقان معطوف به موضوع مهدویت شد. در همین ماجرا، اولین سخنرانی «دارمستتر» در حالی انجام گرفت که هنوز قیام مهدی سودانی به پایان نرسیده بود.

سودانی، القاب خلفای راشدین را به چهار رهبر از ارتشیان خود داد: «خليفة الصديق» لقب عبدالله بن محمد، «خليفة الفاروق» لقب علی بن محمد هیلو، «عثمان» لقب مهدی سنوسی - که وی آن را نپذیرفت - و «خليفة الكرار» لقب محمد شریف بن حمید. هر کدام از این فرماندهان پرچمی داشتند. پرچم عبدالله بن محمد سیاه بود و احادیث آیات سود را تداعی می‌کرد.

مهدی سودانی بعد از جنگ‌های فراوان، خُرطوم، را تصرف کرد. وی به سال ۱۸۸۵ بیمار شد و در همان سال درگذشت. به گفته مؤلفان تاریخ سودان بعد از اسلام، فردی به نام عبدالله بن محمد - که بعدها جانشین مهدی سودانی شد - در انتقال اندیشه مهدویت به مهدی سودانی مؤثر بوده است. آنان مدرک و دلیلی برای حرف خود نیاورده‌اند.^۴

۱. حياة الامام محمد المهدي، ص ۱۳۹.

2. The Legal Methodology of the MAHDI in the Sudan, 1881-1885.

۴. تاریخ سودان بعد از اسلام، ص ۹۷.

۳. همان.

درباره سودانی، ادعاهای متفاوتی نقل شده است: سید جمال‌الدین اسدآبادی در عروة الوثقی، از مبارزات مهدی سودانی تجلیل کرده است.^۱ احمد موثقی در کتاب جنبش‌های اسلامی معاصر می‌نویسد: «به نظر می‌رسد محمد احمد خود را از متمّهدان می‌دانست، و نه مهدی؛ و عنوان کردن مهدویت از طرف دشمنان، به قصد مخدوش کردن جنبش وی بوده است.»^۲

بر اساس قراینی که در بالا ذکر شد، این ادعا درست نمی‌نماید. دکتر محمد سعید القدّال - که خود اهل سودان است -^۳ کتابی درباره مهدی سودانی با نام الامام المهدی، محمد احمد بن عبدالله (۱۸۴۴-۱۸۸۵) نگاشته است. او در مقدمه می‌نویسد:

در کتاب‌خانه دانشگاه خرطوم چهل کتاب درباره گوردون - فرمانده نظامی انگلیسی‌ها در سودان که در سال ۱۸۸۵ با یازده هزار نیرویش به وسیله مهدی سودانی به قتل رسید - وجود دارد؛ اما یک کتاب درباره سیره مهدی نیست.^۴

وی در جای دیگر می‌نویسد:

وی رؤیاهایی می‌دید و می‌شنید که به او می‌گفتند: «یا مهدی الله» و یا «مرحباً للمهدی» و به جایی رسید که یقین کرد که مهدی است.^۵ و در نامه‌های خود می‌نوشت: من العبد المفتقر الى الله محمد المهدی.^۶

وی متذکر می‌شود که نامه‌ها، فتواها و حکم‌های مهدی سودانی در سه کتاب المرشد الى وثائق المهدی، راتب الامام المهدی و منشورات مهدی چاپ شده است.^۷ در سودان، بقعه محمد احمد به بقعه امام مهدی معروف است.^۸

به هر حال، مهدی سودانی توانست با پیش‌زمینه‌های اندیشه مهدویت - که در بین مسلمانان شمال آفریقا به صورت بسیار گسترده‌ای مطرح بود - به اهداف خویش جامعه عمل بپوشاند و بر نیروهای انگلیسی پیروز شود. این پیروزی با توجه به حضور استعمار در بعضی از کشورهای دیگر اسلامی، بسیاری دیگر از مسلمانان را نیز متقاعد کرده بود که او، همان مهدی موعود است.

۱. جنبش‌های اسلامی معاصر، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۲. همان، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۳. ر.ک: «مقدمه کتاب بحث از بزرگداشت صدمین سال انقلاب مهدی».

۴. الامام المهدی، ص ۷.

۵. همان، ص ۷۵-۷۸.

۶. همان، ص ۸۲.

۷. همان، ص ۱۵۷ و ۱۶۳؛ دارمستر، مهدی از صدر اسلام، ص ۵۸-۷۹ و نیز درباره مهدی سودانی ر.ک: مکی شیکه، السودان عبر القرون، ص ۲۵۰-۳۸۱. مکی شیکه، استاد تاریخ دانشگاه خرطوم است.

۸. مجله چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، سازمان ارتباطات، پیش‌شماره، فروردین ۸۲، ص ۴۵.

۴. مهدی سنوسی

سید محمد بن علی سنوسی ادریسی به سال ۱۲۵۳ق (۱۸۳۷م) طریقه سنوسیّه را در الجزایر پایه‌گذاری ریشه در طریقه شاذلیه دارد. وی فرزند خویش را محمد المهدی نامید و «مهدی موعود» قلمداد کرد. الجزایر که از سال ۱۸۳۰ تحت اشغال فرانسویان و ظلم و ستم آنان بود، زمینه‌ای آماده برای پذیرش ادعای مهدویت داشت. در این اوضاع، از داعیه مهدویت محمد المهدی استقبال شد. البته، ادعای مهدویت در آنجا هیچ‌گاه مقبولیت مدعای مهدویت مهدی سودانی را پیدا نکرد.^۱ رشید رضا در این زمینه گوید: گویند سنوسیّه قائل‌اند که محمد المهدی سنوسی (م ۱۹۰۱م/۱۳۲۰ق) همان مهدی منتظر است، و بعضی قائل‌اند وی مخفی شده است و به من رسیده که وقتی از مرگ وی سؤال می‌شود، آنان گویند: انسان می‌میرد! اما نمی‌گویند که او مرده است.^۲

ماجرای مهدی سنوسی - هرچه باشد - بازتابی از اندیشه مهدویت در اسلام است؛ هر چند در این باره ممکن است اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد.

۵. دیگر مدعیان مهدویت در آفریقا

مؤلف کتاب *مسلمانان آفریقا می‌نویسد*: «ظهور مهدی‌ها در بخش آفریقای شمالی، یک پدیده خاص است». همو درباره یکی از این مدعیان می‌گوید: «مهدی سومالی بین سال‌های ۱۸۹۹-۱۹۲۰ زندگی می‌کرده است».^۳ بروکلیمان در کتابی، که آن را با عنوان *تاریخ الشعوب الاسلامیه به عربی برگردانده‌اند*، درباره مهدی سومالی می‌نویسد: محمد بن عبدالله حسن از قبیله اُغادین و جزء طریقه صالحیه بود. استادش محمد بن صالح صوفی بود. محمد بن عبدالله در سال ۱۸۹۹ اعلام کرد که مهدی است. او بیست سال با انگلیسی‌ها و ایتالیایی‌ها جنگید و در آخر به سال ۱۹۲۰ به وسیله ایتالیاییان به قتل رسید.^۴

در نیجریه، در زمانی کوتاه، بر پایه اندیشه مهدویت چهار نهضت برپا شد:^۵ نخستین مدعی مهدی بودن، «مودیبو» از فرماندهان عثمان دان فودیو بود،^۶ که در سال ۱۸۹۹م به

۱. ر.ک: جنبش‌های اسلامی معاصر، ص ۲۱۵-۲۴۲.

۲. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۵۰۱؛ گسترش اسلام در غرب آفریقا، ص ۳۷۰-۳۷۱ و تاریخ الشعوب الاسلامیه، ص ۶۵۱.

۳. مسلمانان آفریقا، ص ۳۸۲.

۴. تاریخ الشعوب الاسلامیه، ص ۶۴۹-۶۵۰ و ر.ک: الاسلام فی افریقیه، ص ۱۹۰-۱۹۲.

۵. سال ۱۹۲۲ در کاتسینا، ۱۹۲۴ در سوکوتو، ۱۹۳۹ در زاریا و ۱۹۴۹ در آداماوا.

۶. درباره عثمان دان فودیو، ر.ک: مسلمانان آفریقا، ص ۳۲۰-۳۲۶، ۳۸۲-۳۸۳ و ۳۷۹.

قتل رسید. سپس نوبت به معلم چیمه می‌رسد که آلمانی‌ها در سال ۱۹۱۰م وی را کشتند. سومین مدعی مهدویت، آماگوبیدو کونارا و نفر چهارم، احمدو (۱۹۵۲م.) است. بیشتر پیروان آنها، بردگانی بودند که در مقابل سران فاسد قیام می‌کردند.^۱ مؤلف کتاب *مسلمانان آفریقا* عثمان دان فودیو را در جای دیگر، گاه مهدی و زمسانی پیام آور مهدی معرفی می‌کند.^۲ در شعری از عبدالله بن محمد - اهل نیجریه - دربارهٔ جهاد و قیام عثمان آمده است: «در این هنگام است که راه مهدی گشوده می‌شود، مهدی ظاهر می‌شود و مردم به او می‌پیوندند.»^۳

ابن خلدون نیز، از چند نفر - که مدعی مهدویت بودند - نام برده است: اکثر مردم شمال آفریقا تصور می‌کنند که مهدی از زاب آفریقه ظهور خواهد کرد؛ لذا در آغاز قرن هشتم فردی به نام توئیزی و در آخر قرن هفتم، فردی به نام عباس از همان زاب قیام کرده و خود را مهدی موعود نامیدند. و استاد ما می‌گفت: در سفر حج فردی با پیروانی زیاد دیدم که برای ادعای مهدویت به شمال آفریقا رفته، اوضاع را مساعد ندیده بود، به مریدانش گفته بود: ظهور به تأخیر افتاده است.^۴

دار مستتر، از فردی در مصر نام می‌برد که به سال ۱۷۹۹ ادعای مهدویت کرد و در جنگی، شصت نفر از فرانسویان را کشت؛ اما عاقبت به دست ناپلئون بناپارت به قتل رسید.^۵ در سنگال نیز، فردی به سال ۱۸۲۸م ادعا کرد که مهدی منتظر است و قیام کرد؛ اما قیام وی به سرعت شکست خورد و خودش کشته شد.^۶ تمام این قیام‌ها و شورش‌ها، درست در مواقعی صورت گرفته که استعمار غرب ستم زیادی بر مسلمانان شمال آفریقا روا داشته است و زمینه را برای عطف توجه عمومی به آموزهٔ نبوی مهدویت - ولو در قالب مصادیق ادعایی - فراهم آورده است.

مدعیان و متمهدان مهدویت در امپراتوری عثمانی

اگرچه ترکان مذهبی حنفی - ماتریدی داشتند و به مهدی آخرالزمان معتقد بودند، اما از آنجا که هیچ نسبتی با پیامبر(ص) نداشتند، مانند بسیاری از دیگر حاکمان مسلمان، از

۱. همان.
 ۲. همان، ص ۳۲۷، گسترش اسلام در غرب آفریقا، ص ۲۲۹-۲۳۵.
 ۳. گسترش اسلام در غرب آفریقا، ص ۲۳۶ و درباره مهدی‌گرایان در آفریقا، همین اثر در ص ۳۹۳-۳۹۸، از چندین نفر که به نام مهدی در آفریقا قیام‌های کوچک کرده‌اند، یاد می‌کند.
 ۴. ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۲۸-۳۳۰ و ترجمه، ج ۱، ص ۶۴۰-۶۴۲.
 ۵. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری، ص ۵۵-۵۷.
 ۶. حیات الامام محمد المهدی، ص ۱۴۴.

خود تمایلی به این بحث نشان نمی‌دادند؛ زیرا پذیرش آرمان مهدویت با خلافتی که آنان مدعی بودند، سازگار نبود. آنها می‌دانستند مهدی موعود هر که باشد - از ایشان نخواهد بود. بنابراین، به نوعی با مطرح شدن امامت و خلافت مهدوی - که آن را نافی حکومت خویش می‌دیدند - مقابله می‌کردند. گویا به همین سبب بود که در ماده ۳۴ قانون مذهبی دولت عثمانی مقرر داشته‌اند: «امام باید مرئی باشد و خود را از انتظار پنهان نکند و مردم در انتظار او نباشند.»^۱

البته، بعید نیست که آنان این قانون را در واکنش به رقیب سرسخت خود - دولت صفوی - وضع کرده باشند که خود را سید و از نسل پیامبر (ص) می‌دانستند و بنا به اعتقادهای شیعی، قائل به امام غایب بودند. این حقیقت وقتی بیشتر تأیید می‌شود که بدانیم، اکثر بنی‌چری‌ها که طرفدار سلسله صفویان بودند، در امپراتوری عثمانی زندگی می‌کردند و به احتمال، چنین چالشی را فراروی خلافت عثمانی می‌نهادند. البته، مشکل عثمانیان بیش و پیش از آرمان مهدویت، در اصل خلافت بود - روایاتی وجود دارد که بنا بر آن، خلیفه باید از قریش باشد، و عثمانیان ترک‌تبار، نه تنها قرشی، بلکه عرب هم نبودند. شاید اگر آنها نیز، مثل عباسیان و امویان از قریش بودند، بهتر می‌توانستند روایات مهدی را به نفع خود تأویل کنند و با این آموزه نبوی کنار بیایند.

با همه اینها، اندیشه مهدویت در امپراتوری عثمانی نیز زنده بود و به‌ویژه، در میان توده‌های ستم‌دیده، زمینه‌ساز جریان‌ها و تحریک‌هایی می‌شد. در امپراتوری عثمانی، چند مهدی یا متمهدی ظهور کردند. در سال ۹۲۲ق در عهد سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ق) فردی به نام جلالی قیام کرد. او در واقعه ترخال - در حوالی توقات - با یاران خود در میان غاری نشسته، می‌گفت: منتظر ظهور حضرت مهدی و تمام شدن دنیاست. فرهاد پاشا، مأمور دفع این طغیان شد و او و یارانش را در قراحصار به قتل رساند.^۲

از نکته‌های قابل توجه در زمان سلطان محمد چهارم (۱۰۵۸-۱۰۹۹ق) این بود که در سال ۱۰۷۷ مدعیان دجال، مهدی و ماشیح (موعود یهود) ظهور کردند. از جمله اینکه، در سال ۱۰۷۷ق خسوفی رخ داد و عوام آن را نشانه ظهور دجال و مهدی دانستند. در همان زمان، فردی یهودی به نام شبتهای صبی^۳ از یهودیان ازمیر، خود را ماشیح یهود، پسر یک‌دانه خدا و جانشین بنی‌اسرائیل خواند؛ اما پس از آنکه صدر اعظم

۱. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۵۱-۵۲.

۲. تاریخ امپراتوری عثمانی، ج ۲، ص ۹۳۰-۹۳۱.

امپراتوری عثمانی وی را دست‌گیر و محبوس کرد، سلطان از وی معجزه خواست. شبتای، از انجام دادن این خواسته درماند و اقرار کرد که مسیحا نیست و یک خاخام ساده است. سلطان، او را به سبب این عملش، مجبور کرد که مسلمان شود.^۱ نکته اینجاست که مسلمانان ساکن امپراتوری عثمانی، شبتای را همان دجالی می‌شناختند که بنا به روایات، یک یهودی است و پیش از مهدی ظهور می‌کند.

در همین زمان، فردی از کردستان ادعای مهدویت کرد و چند هزار کُرد را همراه خود ساخت تا به سوی عثمانی حرکت کنند. حاکم کردستان، آنها را متفرق کرد و مدعی را نزد سلطان برد. سلطان از وی پرسید: انگیزه تو در این کار چیست؟ وی انگیزه‌اش را تعجیل ظهور دجال ذکر کرد! سلطان از این جواب خیلی خرسند شد و او را پیش خدمت خود کرد.^۲

دیگر مدعی مهدویت در زمان سلطان احمد دوم (۱۱۰۲-۱۱۰۶ ق.) به سال ۱۱۰۶ ظهور کرد. وی در مسجد قدیم ادرنه ادعا کرد که مهدی آخرالزمان است و مردم را به پیروی خود دعوت کرد. صدر اعظم عثمانی، او را فراخواند و از وی دلیل این کار را پرسید؟ وی جواب داد: این دیوانگی‌ها همه از بابت فقر و پریشانی است. قائم مقام، مستمری کافی به او داد و وی را آزاد کرد؛ اما آن مرد دوباره این ادعا را تکرار نمود و لذا او را به جزیره لمنوس تبعید کردند.^۳

دارمستر، از دو مهدی دیگر نام می‌برد که در امپراتوری عثمانی قیام کردند: یکی، یحیی محمد سیاح، در عهد سلطان مراد سوم و دیگری، احمد شیخ زکریا، در عهد سلطان مراد چهارم.^۴

مدعیان مهدویت در هند

عزیز احمد در کتاب *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، بخشی را به «حرکت‌های مهدوی‌گری» اختصاص داده و به چهار مورد اشاره کرده است. وی، نخستین ادعای مهدویت را بدون هیچ توضیحی متعلق به قرن هشتم می‌داند و در متن این حرکت، فردی به نام رکن قرار دارد که با ادعای مهدویت، اعدام شده است. حرکت بعدی، ادعای سید محمد جونپوری (م ۹۱۰) است. وی اهل ریاضت، زهد و سفر به کوه‌ها بود.

۱. گزارش دقیق‌تر از این حرکت را در بخش یهودیت از همین مجموعه بخوانید.

۲. همان، ج ۴، ص ۲۴۶۸-۲۴۷۰.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۷۸۶-۲۷۸۷.

۴. دارمستر، *مهدی از صدر اسلام*، ص ۵۲، نگارنده در این باره شاهی نیافته است.

او در اثنای سفرش به شهرهای گوناگون، با ادعای اینکه مهدی است، مردم را به خویش و زهدگرایی دعوت می‌کرد. وی در سال ۹۰۱ به حج رفت و در مکه ادعایش را تکرار کرد و گفت: «هر کس از من تبعیت کند، مؤمن است». سپس به هند بازگشت و جمع بسیاری دور او را فرا گرفتند. هنگامی که او برای بار سوم در میان مردم ادعای مهدویت کرد، عالمان به نفی بلد او حکم دادند و حاکم احمدآباد، او را تبعید کرد. وی در راه افغانستان، با بسیاری مناظره کرد و در همانجا از دنیا رفت. اکنون عده‌ای در دکن و گجرات به نام مهدویّه پیرو اویند و در حیدرآباد هند ماهنامه‌ای به نام نور ولایت منتشر می‌کنند.^۱ ندوی، به اختلاف‌های علمای هند درباره او پرداخته است.^۲ از مخالفان سرسخت وی، شیخ علی متقی صاحب کنزالعُمال (م ۹۷۵) است که کتابی در رد او به نام الرّد علی من حکم و قضی آن المهدی الموعود جاء و مضی نوشته است. وی کتاب دیگری نیز، به نام البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان در باب مهدی و رد این گروه دارد. در مقدمه این اثر، درباره جونپوری نوشته است:

کثرت طائفة فی بلاد الهند یعتقدون شخصاً شریفاً ولد فی الهند، انه هو المهدی. ولکن صفاته تخالف ماورد من الاحادیث...

در همین زمان، ابن حجر هیثمی مکی (م ۹۷۴) در مکه کتابی به نام القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر نوشت و سبب تألیف آن را، ادعای مهدویت از سوی جماعتی در زمان خویش بیان کرد.^۳

عزیز احمد، حرکت بعدی مهدویت‌گرا را «دین الهی» اکبر شاه (م ۱۰۱۴ق) می‌داند؛ اما هیچ مدرکی در خصوص ارتباط این اندیشه با مهدویت ارائه نکرده است. قابل تأمل اینکه، همو در مدخل مربوط به «دین الهی» در دایرةالمعارف اسلام انگلیسی، به هیچ روی این اندیشه را به مهدویت مرتبط نمی‌داند، بلکه آن را به صوفیه منسوب می‌دارد.^۴ عزیز احمد، در چهارمین حرکت از یک مسلمان افغانی به نام بایزید بن عبدالله انصاری نام می‌برد، که رویکردی اخلاقی - صوفیانه داشته و نهضتش به وسیله اکبرشاه سرکوب شد.^۵ در دایرةالمعارف اسلام انگلیسی و ترجمه تلخیص گونه آن در دانشنامه جهان اسلام و نیز، دانشنامه ادب فارسی، مطالبی درباره ادعای مهدویت او ذکر شده

۱. علامه عبدالحی ندوی، نرّمه الخواطر، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۹۰ و تحقیقاتی درباره هند، ج ۷، ص ۳۷-۳۹، مقاله پیوند فرهنگی ایران و هند.

۲. دایرةالمعارف اسلام انگلیسی، ج ۵، ص ۲۳۰، مدخل مهدویه و خبرنامه دین‌پروهان، ش ۱۲، ص ۷۵.

۳. ر.ک: بستوی، المهدی المنتظر، ج ۱، ص ۴۲، ۵۵ و ۱۳۰-۱۳۱.

۴. ر.ک: مدخل «Dīn-i ilāhī» در EI2. ۵. تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۴۶-۴۷.

است. گویا پدر و بعضی شاگردانش درباره تفسیر قرآن، دعوی مهدویت و ادعای الهامات ربّانی، با وی اختلاف داشته‌اند؛^۱ اما علامه مندوی، در *نزهة الخواطر* هیچ مطلبی حاکی از ادعای مهدویت وی نیاورده است.^۲

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

سید احمد بریلوی

سید احمد بریلوی (احمد رای بریلوی یا سید احمد عرفان مقتول به سال ۱۸۳۱م) از شاگردان شاه اما الله دهلوی بود. شاه اماالله، عالمی حنفی و نقش‌بندی، صاحب کتاب *الحجة البالغة* است. او نهضتی اصلاح‌طلبانه در هند به وجود آورد. سید احمد با تأثیر از وی «جنبش طریقه محمدی» (جنبش مجاهدین) را - که از طرف غربی‌ها به جنبش سید احمد وهابی نام‌گذاری شد، علیه سیک‌ها و انگلیسی‌ها به راه انداخت. هدف وی، مبارزه با بدعت‌ها بود. این نهضت به سال ۱۸۲۱م. در دهلی آغاز شد. بریلوی به سال ۱۸۲۴ قیام خویش را علیه سیک‌ها شروع کرد. او ابتدا پیروزی‌های قابل توجهی به دست آورد؛ اما بروز اختلاف، نفاق و خیانت در صفوف داخلی، باعث کشته‌شدن سید احمد و شاه اسماعیل - نوه شاه اماالله دهلوی - در واقعه بالاکوت به سال ۱۲۴۶ق/۱۸۳۱م. گردید.

بعد از کشته‌شدن وی، در میان پیروانش شایع شد او، همان مهدی موعود است که به‌طور موقت غایب شده است و مسلمانان در غیبت او باید متحد شوند و با سیک‌ها و انگلیسی‌ها بجنگند.^۳ بعضی از علمای هند که از قتل وی بسیار متأثر شده بودند، روایات «حاملان پرچم‌های سیاه که از مشرق می‌آیند» را بر سید احمد بریلوی منطبق دانستند. شمس‌الحق عظیم‌آبادی هندی در این زمینه می‌گوید:

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۶ و *دانشنامه ادب فارسی*، ج ۴، ص ۴۰۷-۴۰۹، مدخل انصاری.

۲. *نزهة الخواطر*، ج ۴، ص ۴۲-۴۳.

۳. ر.ک: *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ص ۲۰۶-۲۱۰ و ۲۱۲-۲۱۴.

اکثر عوام و بعضی از خواص قائل‌اند که شهید سید احمد بریلوی، همان مهدی موعود مبشر است. وی در جنگ بالاکوت کشته نشده و مخفی گردیده است. بعضی افراط کرده و می‌گویند: ما او را در مکه در حال طواف دیدیم؛ اما به سرعت غایب شد. حق این است که آنان شهید شدند، و نزاع درباره این شهید در هند بسیار است^۱

مؤلف کتاب *مسلمانان چین، رویارویی دو فرهنگ در این زمینه می‌نویسد:*
سید احمد علاوه بر اینکه از اعقاب پیامبر (ص) بود، به عالم خلسه می‌رفت و عمل او، مردم را به یاد پیامبر می‌انداخت. مریدان وی، به این باور رسیده بودند که وی همان مهدی موعود است و خود نیز، تسلیم استدلال آنان شده بود. پس از مرگ وی در سال ۱۸۳۱، دو تن از جانشینانش این عقیده را منتشر کردند که وی نمرده، بلکه غیبت کرده تا در وقت مناسب مجدداً ظهور کند.^۲

قادیانیه

میرزا غلام احمد قادیانی به سال ۱۸۳۹م. در روستای قادیان پنجاب هند به دنیا آمد. وی به مطالعات اسلامی علاقه‌مند بود و ریاضت‌هایی را بر خود تحمیل می‌ساخت و گویا، گاهی چیزهایی برایش پیش می‌آمد. اولین اقدام وی، مناظره با مسیحیان و مبارزه با تبلیغات هندوان و مسیحیان بود. در پی این اقدام، او به تألیف‌هایی دست زد و کتاب‌هایی نیز، در این زمینه نوشت. وی در سال ۱۸۸۹م. ادعا کرد به او الهام شده و احیاگر قرن چهاردهم است و لذا باید از مردم بیعت بگیرد.

غلام احمد، احادیثی را دیده بود که بر پایه آنها، مهدی همان عیسی بن‌مریم ذکر شده بود.^۳ از این‌رو، با نوشتن کتابی به نام *نزول المسیح* ادعا کرد که عیسی بر صلیب

۱. بستوی، *المهدی المنتظر*، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. *مسلمانان چین*، ص ۲۹۱-۲۹۲. گفتنی است که در هند قرن نوزده و بیست، سه نفر تقریباً هم‌نام وجود دارند که نباید آنها را با هم اشتباه کرد: یکی، همین بریلوی است. وی متولد ۱۲۰۱ق. مقتول به سال ۱۲۴۶، اهل بریلی هندوستان، پیرو مکتب نقش‌بندیه و به بریلوی مشهور است. فرد دیگر، احمد رضا بریلوی است که سید نبوده، و متولد ۱۲۷۲ق. و متوفای ۱۳۴۰ق. است. مکتب بریلویه که مخالف وهابیت و دیوبندیه است و اکنون در هند پیرو دارد، از آن این فرد است. او نیز اهل بریلی و پیرو مکتب قادریه است. فرد سوم، سرسید احمد خان هندی است که روشن‌فکری اصلاح‌طلب است. وی، متولد ۱۲۳۲ق. و متوفای ۱۳۱۵ق. است. سرسید احمد خان اهل دهلی بود، و از این‌رو، به احمدخان دهلوی نیز مشهور است. او به دلیل خدمت به انگلیسی‌ها لقب «سر» را دریافت کرده است. همو در سال ۱۲۹۲ هـ. ق دانشگاه علیگره را تأسیس کرد (درباره این سه تن، رک: *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۳، ص ۳۴۱-۳۴۵ مدخل‌های بریلوی و بریلوی شهید و مقایسه کنید با *دانشنامه ادب فارسی*، ج ۴، ص ۱۱۰-۱۱۹، مدخل‌های دهلوی، رای بریلوی، احمد بریلوی و احمد سرهندی. همچنین، رک: فرمانیان، مقاله «شبه قاره هند، دیوبندیه، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت» مجله *طلوع*، ش ۶).

۳. در روایات اهل سنت، احادیثی مبنی بر اینکه «لامهدی الا عیسی بن‌مریم» وجود دارد و عده‌ای نیز قائل شده‌اند که مهدی، همان عیسی است که از آسمان نزول کرده و در دمشق دجال را خواهد کشت. ابن‌کثیر گفته است:

نمرده، بلکه از صلیب پایین آمده، به هند فرار کرده و در آنجا در ۱۲۰ سالگی از دنیا رفته است و او *آوتاره* (تنزل) مسیح و همان مهدی موعود مسلمانان است. وی بعداً ادعاهای عجیب‌تری کرد. او قائل شد نبی غیر شریعتمدار مسلمانان و تنزل کرشنه هندوان است؛ اما در میان پیروانش با عنوان مهدی از وی یاد می‌کنند. جالب است بدانیم فرزند او - میرزا بشیر احمد - زندگی‌نامه مفصل غلام احمد را در کتابی به نام *سیره المهدی* نوشته است. محمد ظفرالله‌خان - وزیر امور خارجه وقت پاکستان - نیز که از پیروان این فرقه بود، کتابی به نام *تذکره مهدی* به زبان انگلیسی نوشته است. مبارک احمد، کتابی به نام *سیره المهدی* دارد که درباره زندگانی و افکار غلام احمد است.

به هر روی، مسلمانان پاکستان او را به عنوان مهدی پذیرفته و از مخالفان سرسخت این گروه شدند. اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، ابوالحسن ندوی و احسان الهی ظهیر، از علمای بزرگ شبه قاره هند در عصر حاضر، علیه قادیانیه کتاب و مقاله نوشته‌اند ابوالاعلی، در این راه مشکلات و مصایب زیادی را تحمل کرد.

نام دیگر این فرقه، احمدیه است که در غرب بیشتر بدین نام شناخته می‌شود. آنان در روایتی به نقل از پیامبر (ص) آورده‌اند: «ینزل فیکم ابن مریم حکماً مقسطاً، فیکسر الصلیب و یقتل الخنزیر ولیترکن القلاص و...».

قادیانیه، این حدیث را بر رهبرشان غلام احمد تطبیق می‌کنند؛ چنان‌که مصداق روایت «لامهدی الا عیسی بن مریم» را نیز، غلام احمد می‌دانند. البته تعدادی از پیروان غلام احمد، وی را مجدد (و نه مهدی) می‌دانند. فرقه قادیانیه، در آفریقا اکنون بیشترین فعالیت را داشته و در سراسر جهان، حدود ده میلیون نفر پیرو دارد.^۱

این حرکات‌ها، دلیل آشکاری است بر رسوخ اندیشه مهدویت در گستره وسیعی از جهان اسلام؛ تا آنجا که در شبه‌قاره هند که اسلام را پس از پیامبر تجربه کرده است، این عقیده به گونه‌ای نهادینه شده که حتی پس از مرگ برخی اصلاح‌طلبان و عدالت‌جویان، ایشان را زنده غایب و مهدی می‌دانند و منجی موعود می‌انگارند.

مهدی واقعی عیسی است، اما ایرادی ندارد مهدی‌های دیگر هم باشند. شوکانی می‌گوید: چون عیسی پیامبر است، پس کامل‌ترین مهدی‌هاست (ر.ک: *اتحاف الساعه*، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۷، ۲۹۹-۳۰۴ و ۳۰۸-۳۱۰) اما اکثر علمای اهل سنت همچون ابن تیمیه و البانی - این احادیث را ضعیف دانسته و مهدی را غیر از عیسی و آن را از اولاد فاطمه می‌دانند.

۱. ر.ک: فرمانیان، مقاله «قادیانیه»، مجله *مفت آسمان*، ش ۱۷.

مهدویت در ایران (باییت)

از جمله مدعیان مهدویت، که حرکت او بازتاب گسترده‌ای در جهان اسلام داشته است، سید علی محمد شیرازی معروف به باب است. وی نزد فردی به نام سید کاظم رشتی (متوفای ۱۲۵۹ق) - که ظهور مهدی موعود را نزدیک دانسته و مردم را به قرب ظهورش دعوت می‌نمود - شاگردی می‌کرد.^۱ سید علی محمد که ابتدا دعوی باییت (باب امام زمان) کرده بود، پس از مرگ استادش در سال ۱۲۶۰ق. ادعای مهدویت کرد و مدعی شد که قائم منتظر است. عده‌ای از شاگردان سید کاظم رشتی - که منتظر امام زمان بودند - به وی گرویده و او را مهدی موعود دانستند. ملاحسین بشرویه‌ای، از اولین کسانی بود که به وی گروید. او در مسجد کوفه در انتظار ظهور امام زمان معتکف بود. سید علی محمد او را باب خویش نامید و به وی مأموریت داد از خراسان، با درفش‌های سیاه (رایات سود) خروج کند. بنابر ادعای خود بابیان، سید علی محمد رهسپار مکه شده و از آنجا نامه‌هایی به حاکمان ایران، عثمانی و شریف مکه نوشت.^۲

باب در کتاب *دلایل سبعة* به صراحت دعوی مهدویت کرده و قائل است در هر دور و کوری مهدی‌ای ظهور می‌کند و این ظهور تا بی‌نهایت ادامه دارد. میرزاجانی کاشانی در *نقطه الکاف* می‌گوید:

تمام نشانه‌های حجت و امام منتظر بر سید علی محمد راست می‌آید و وی که در آغاز، مرتبه باییت داشت به مرحله قائم و حجت رسید و باییت را به ملاحسین بشرویه‌ای تفویض کرد.^۳

میرزاجانی کاشانی دلیل این تحول و ارتقای مرتبه را در حجاب بودن مردم دانسته که باید به تدریج ایشان را به درجات عرفانی ترقی داد؛ لذا در ابتدا سید علی محمد خود را باب و سپس مهدی نامید. البته سید علی محمد، بعدها ادعاهای بزرگ‌تری نیز کرد و خود را مؤسس دوره جدید نبوت خواند و کتاب بیان خود را، ناسخ قرآن معرفی کرد.^۴

۱. ر.ک: *مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی*، ص ۴۳.

۲. این ماجرا در کتاب *فتنه باب رفتن سید علی محمد به مکه آمده*؛ اما مستند تاریخی نداشته است و از نامه‌نگاری او به پادشاهان اثری در دست نیست.

۳. *نقطه الکاف*، ص ۱۰۲-۱۰۶ و ۱۲۵ و *مقدمه براون*، ص «ک - کا».

۴. ر.ک: *مدخل بهائیت و باب*، سید علی محمد شیرازی در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱، ص ۱۶-۱۹؛ همان، ج ۴، ص ۷۲۳-۷۲۴؛ نجفی، *بهائیان*، ص ۱۸۷-۱۹۰ و ۲۰۷-۲۱۷ (درباره قائمیت سید علی محمد بحث می‌کند) و *الکواکب الدرّیه فی مآثر البهائیه*، ص ۳۸-۴۲. صاحب این اثر می‌نویسد: «در شب جمعه پنجم جمادی‌الاولی ۱۲۶۰ سید علی محمد نزد ملاحسین بشرویه‌ای مهدویت خویش ابراز کرده و ملاحسین پذیرفته، لذا این روز، روز عید مبعث است». همچنین ر.ک: *مطالع الانوار*، ص ۴۵ (نویسنده براساس روایاتی، سال ۱۲۶۰ را سال

مدعیان مهدویت در مکه (جهیمان)

در سال ۱۴۰۰ق، شخصی به نام جهیمان بن محمد بن سیف العتیبی - که از دانش‌آموختگان دانشگاه مدینه منوره و شاگرد بن‌باز، مفتی بزرگ و هابیت بود در مسجدالحرام مسئولیتی نیز، داشت - محمد بن عبدالله قحطانی را مهدی موعود خوانده و مردم را به بیعت او دعوت کرد. وی رساله‌ای نیز، درباره ظهور مهدی نوشت. او در مدت دو هفته‌ای که مسجدالحرام را به اشغال درآورده بود، درب‌های مسجدالحرام را بست و مرتکب، قتل‌هایی در آن مسجد شد. دولت سعودی، از مفتیان وهابی در این باره استفتا کرد و آنان، حکم به قتل و دفع افساد وی دادند و گفتند:

در وی نشانه‌های مهدی وجود ندارد. مهدی در مسجدالحرام قتل نمی‌کند، مسجد را به روی مردم نمی‌بندد، و هنوز دجالی ظهور نکرده است. بنابراین، اگرچه خونریزی در مسجدالحرام حرام است، اما برای دفع افسد، خونریزی ایرادی ندارد.

در پی آن، مأموران دولت سعودی در حمله‌ای به مسجدالحرام او و یاران‌اش را به قتل رساندند.

جهیمان - عضو پیشین گارد ملی عربستان - خواستار احیای دعوت سلفی‌گری وهابیت به وسیله مهدی بود. رسائل وی به نام *رسائل جهیمان العتیبی* به سال ۱۹۸۸ در قاهره به چاپ رسید. دولت عربستان نیز، درباره حرکت وی کتابی به نام *زلزال جهیمان* تهیه و تنظیم کرد و در سال ۱۹۸۷ انتشارات *منظمة الثورة الاسلامية في الجزيرة العربية*، آن را به چاپ رساند.^۱ وهابیون عربستان بعد از این واقعه، تحقیقات مفصلی درباره آموزه مهدی موعود انجام دادند. در برخی از این تحقیقات - که گویا در ابتدا به منظور تشکیک در اصالت اندیشه مهدویت صورت می‌گرفته است - به نقد اصولی احادیث مهدویت پرداختند و در نهایت اعتراف کردند که روایات صحیحی از پیامبر رسیده که نشان می‌دهد، فرزندی از اولاد وی در آخرالزمان ظهور خواهد کرد و عدالت را به جهان باز خواهد گرداند.^۲

ظهور مهدی موعود معرفی می‌کند و در صفحات ۱۱۵-۱۲۸ به رفتن باب به مکه معظمه می‌پردازد؛ ظهور الحق، ص ۱۳۵ و ۱۷۳؛ *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل بابیه، ج ۱۱، ص ۳۳-۳۷؛ فتنه باب، ص ۱۱؛ *دایرة المعارف فارسی مصاحب*، مدخل باب، ج ۱، ص ۳۵۶ و نیز *ایقان میرزا حسینعلی* که در اثبات قائمیت سید علی محمد باب نوشته است. گفتنی است که، بهائیت از دل بابیت پدید آمده و خود فرقه‌ای جداست.

۱. ر.ک: *مصلح جهانی*، ص ۵۰-۵۱ و *بستوی*، *موسوعة المهدی المنتظر*، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. از جمله، ر.ک: *بستوی*، *موسوعة المهدی المنتظر*.

مدعیان مهدویت در چین

نویسنده کتاب *مسلمانان چین* - که فصلی را به اعتقاد مسلمانان به ظهور منجی اختصاص داده است - بعد از توضیح مفهوم مهدویت در تشیع و تسنن و برداشت‌های مختلف آنان از قیام مهدی می‌نویسد:

ماه‌الونگ که از شاخه جهریه نقش‌بندیه بود، خود را از اعقاب پیامبر معرفی کرده و برای تأسیس دولت اسلامی کوشش می‌کرد. توده‌های مسلمان چین، در بسیاری از ایالات به او همچون منجی می‌نگریستند. او به همراه پسر و اطرافیانش اعدام شد و مردم لقب شهید به او دادند، و مقبولیت عام به عنوان مهدی یافت.^۱

نویسنده غربی این کتاب، متذکر شده است که اندیشه مهدویت، اندیشه‌ای فراگیر با ریشه‌های عمیق در دل سنت اسلامی بوده و باور عموم مسلمانان به این آموزه نبوی به حدی است که هیچ‌گاه نمی‌توان آن را محو کرد.

مدعیان کم‌نام مهدویت

در طول تاریخ، افراد دیگری نیز بوده‌اند که ادعای مهدویت کردند، یا خود را متمدی نامیدند؛ اما بخت و اقبال با آنان یار نبود و کمتر نام و یادی از آنان شده است. ابن تیمیه می‌گوید:

در زمان ما بعضی از مشایخ زاهد خیال می‌کنند که مهدی‌اند، و چه بسا عده‌ای، آنان را به این نام می‌خوانند. یکی از آنها احمد بن ابراهیم است. او قائل است احمد و محمد یکی است و ابراهیم، جد پیامبر است.^۲

ابن حجر عسقلانی نیز، در ذیل نام تمر تاش بن النوین جو بان گوید: وی مدعی بود که مهدی است. پدرش وی را از این مطلب منع کرد؛ اما اهمیت نداد و در سال ۷۲۸ق به قتل رسید. احمد بن عبدالله، معروف به ملثم نیز، مدعی شد که از آسمان به او خبر داده‌اند که مهدی است. وی در سال ۷۴۰ از دنیا رفت.^۳

برزنجی می‌گوید:

در شهر زمیر فردی به نام محمد، ادعای مهدویت می‌کرد؛ اما امیر آنجا (احمدخان) با او جنگید و آنها را از بسین برد. فردی نیز، به نام عبدالله در

۱. *مسلمانان چین*، ص ۲۷۲-۲۷۴، ۲۸۰-۲۸۱ و ۲۸۳. متأسفانه نویسنده تهمت‌های بسیاری به افراد مختلف زده و نشان می‌دهد به شدت با اندیشه مهدویت و بلکه با اسلام خصومت دارد؛ مثلاً درباره شیعیان می‌نویسد: در کربلا پشت به مکه و رو به ضریح امام حسین نماز می‌خوانند (ص ۲۷۵) و یا می‌گوید: ماه‌الونگ به مردم می‌گفت: نماز نخوانید (ص ۲۷۹) و...
۲. *منهاج السنه*، ج ۴، ص ۲۱۱.

۳. *الدرر الکامنه*، ج ۱، ص ۵۱۸، (ترجمه ۱۴۱۷) و ترجمه ۴۸۲.

کوه‌های عماریه ادعا کرد که فرزندش محمد، همان مهدی موعود است که بعدها توبه کرد.^۱

باقر قرشی درباره مهدی تهامه می‌نویسد:

در یمن در سال ۱۵۹۱ق فردی به نام محمد - که ادعا می‌کرد مهدی منتظر است - ظهور کرد و اعراب زیادی دورش جمع شدند و چند سالی حکومت کردند؛ تا اینکه توران‌شاه آنان را از بین برد.^۲

وی همچنین از مدعی‌ای یاد می‌کند که در سوس - یکی از شهرهای مغرب - ظهور کرده بود. او می‌نویسد: وی قبل از نشر دعوتش، به‌طور ناگهانی کشته شد.^۳

بروکلمان در تاریخ الشعوب الاسلامیه، درباره سلطنت امویان بر اسپانیا می‌نویسد: امویان، در دولت عامریه هشام را خلع نمودند و با پسرعموی وی به نام محمد ثانی - که ملقب به مهدی بود - بیعت کردند، تا آنان را از ظلم حاکم وقت آزاد نماید.^۴ در دایرةالمعارف تشیع نیز، ذیل مدخل باب، به تعدادی از کسانی اشاره شده که ادعای باییت یا مهدویت کرده‌اند و به صورت اجمال نام آنان را آورده است. همچنین، از کتابی به نام باب الابواب نام برده که ماجرای حدود پنجاه نفر از مدعیان باییت و مهدویت را گرد آورده است؛ اما گویا این کتاب به چاپ نرسیده است.^۵

نتیجه

از مطالعه و تحلیل این حرکت‌های متکی بر اندیشه مهدویت در جهان اسلام - فارغ از حقانیت یا بطلان آنها - حقایق مهمی آشکار می‌گردد. برخی از این حقایق را می‌توان چنین تبیین کرد:

نام مهدی اگرچه به صراحت در قرآن نیامده است، اما وعده ظهور فرخنده او به گونه‌ای از سوی پیامبر(ص) با خصوصیات و نشانه‌های مطرح شده است که حتی بنی‌امیه و بنی‌عباس - که حاکمان قرون نخستین اسلامی بوده و مخالف سرسخت علویان به شمار می‌روند - نتوانستند آن را از بین ببرند و در نهایت، دست به تأویل روایات به نفع خویش زدند و گاه، به جعل احادیث پرداختند.

آموزه مهدویت در تمام فرقه‌های اسلامی ریشه دوانده است و چنانچه شاهد این‌همه دعوی مهدویت در تاریخ بوده‌ایم و می‌بینیم کمتر کسی هست که ادعای

۱. بستوی، المهدی المنتظر، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. ر.ک: حیاة الامام محمد المهدی، ص ۱۴۳.

۳. همان، ص ۱۴۴.

۴. تاریخ الشعوب الاسلامیه، ص ۳۰۵.

۵. دایرةالمعارف تشیع، ج ۳، ص ۳-۶.

مهدویت کند و افرادی کم یا زیاد از مسلمانان به آن نگروند، این را بیش از هر چیز باید معلول رسوخ و فراگیری این باور اسلامی در میان قاطبه مسلمانان دانست. انکار یا تردید افراد معدودی، مثل ابن‌خلدون، سعد محمد حسن، رشید رضا، حوت بیروتی، احمد امین، محمد محی‌الدین عبدالحمید، ابوعیبه و... که اکثراً از متأخران و روشن‌فکرانی‌اند که آشنایی چندان اصولی و عمیقی با سنت نبوی و معارف اسلامی ندارند، نتوانسته است اصل آموزه مهدویت و بنیان محکم آن را به عنوان یک آموزه اسلامی به‌طور جدی زیر سؤال ببرد.

نام قریب به اتفاق کسانی که حرکتی را با نام مهدویت شروع کرده‌اند، محمد بوده است و غالباً خود را مصداق همان محمدالمهدی معرفی کرده‌اند که در روایات نبوی و عده ظهور پیروزمند آنها داده شده است. از طرفی، تمام آنها بر آرمان عدالت‌خواهی تکیه، و در زمان‌های خروج کرده‌اند که ظلم و ستم غالب شده است. با در نظر گرفتن این دو حقیقت، می‌توان نتیجه گرفت که آموزه مهدویت بر دو پایه اعتقاد دینی به وعده پیامبر و آمادگی معرفتی و عاطفی جامعه برای دفع ظلم و نا راستی و انتشار عدل و درستی استوار است. نیازی به اثبات ندارد که در این میان، جنبه دینی آموزه مهدویت اصالت و محوریت دارد.

با وجود فراگیری اندیشه مهدویت در جهان اسلام، این اندیشه در همه فرقه‌ها و ملت‌های اسلامی به یک قوت و شکل نیست؛ برای مثال این آموزه در جوامع شیعی از جایگاه مهم‌تری در قیاس با اهل سنت برخوردار است. همچنین تفکر شیعی به موضوع‌هایی مانند انتظار، غیبت، بازپس‌گیری حق اهل بیت(ع) و مظلومان تاریخ و... اهتمام بیشتری نشان می‌دهد. در حالی که، در اندیشه سنی مهدی را عمدتاً به عنوان مصلحی عدالت‌گستر و احیاکننده دین می‌شناسند، و در زندگی دینی خود کمتر به آن می‌اندیشند. ریشه این دوگانگی، به منابع مرجعیت دینی متفاوت در دو مکتب باز می‌گردد. عمده منبع دینی اهل سنت قرآن و سنت، نبوی اما به تفسیر و قرائت عالمانی است که معرفت‌شان را بیشتر از صحابه و تابعین، اخذ کرده‌اند. در مکتب صحابه، مهدی یک مصلح است؛ اما، عمده منبع دینی اهل تشیع پس از قرآن، مکتب اهل بیت(ع) است. در مکتب اهل بیت، موضوع‌هایی مانند نجات‌بخشی معنوی، غیبت و انتظار، برپایی حکومت صالحان (اهل بیت(ع)) و... در محور اندیشه منجی موعود جای دارد.^۱

۱. برای مطالعه ویژگی‌های نوعی موعودباوری سنی و شیعی، ر.ک: مقاله «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذاهب اهل سنت»، و «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تشیع»، هر دو در همین مجموعه.

کتاب نامه

- آیتی (آواره)، عبدالحسین، الكواكب الدرّیة فی مآثر البهائیة. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، الكتاب المصنّف فی الاحادیث والآثار، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین. بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ابن اعثم کوفی، احمد، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری. بیروت: انتشارات دارالاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنه النبویة. بیروت: انتشارات المكتبة العلمیة.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، کتاب الموضوعات، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان. بیروت: انتشارات دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۰۳ق.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، تهذیب التهذیب. هند: مجلس دایرة المعارف نظامیة، ۱۳۲۵ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، العبر، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- ابن داود، سلیمان بن اشعث سجستانی، السنن، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: انتشارات مكتبة العسریة.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى. بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر، ۱۴۰۵ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ق.
- ابن عطیة الخطفی، جریر، دیوان جریر، تحقیق احسان عباس. بیروت: انتشارات دارالثقافة، ۱۹۷۱.
- ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر، المنار المنیف فی الصحیح والضعیف، تحقیق عبدالفتاح ابوغدة. انتشارات مكتب المطبوعات الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر، البداية والنهاية، تحقیق علی شیری. بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، السنن، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. انتشارات داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.
- ابن هشام، السیرة النبویة، تصحیح مصطفی السقا و ابراهیم الایساری و عبدالحفیظ شلبی. بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
- ابی عمرو دانی، عثمان بن سعید، السنن الواردة فی الفتن، تحقیق دکتر رضاء الله بن محمد ادیس مبارکفوری. ریاض: انتشارات دارالعاسمة، ۱۴۱۶ق.
- اشراق خاوری، عبدالحمید، ظهور الحق.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتز. ۱۹۸۰م.
- اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، تصحیح محمد جواد مشکور. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.

- اصفهانى، ابوالفرج، *مقاتل الطالبين*، تحقيق سيد احمد صقر. قم: منشورات الشريف الرضى، ۱۴۱۴ق.
- اصفهانى، ابونعيم، احمد بن عبدالله، *حلية الاولياء و طبقات الاصفياء*. بيروت: انتشارات دارالكتاب العربى، ۱۴۰۷ق.
- اعتضاد السلطنة، فتنه باب، *توضيحات و تصحيح عبدالحسين نوايى*. تهران: انتشارات بابك، ۱۳۵۱ش.
- انصارى، عبدالواحد، *مذاهب ابتدعتها السياسة فى الاسلام*. بيروت: منشورات مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
- انوشه، حسن، *دانشنامه ادب فارسى در شبه قاره هند*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۵-۱۳۷۸ش.
- ايزرائيلى، رافائل، *مسلمانان چين، رويارويى دو فرهنگ*، ترجمه حسن تقى زاده طوسى. مشهد: بنياد پژوهش‌هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ۱۳۶۸ش.
- البانى، محمد ناصرالدين، *سلسلة الاحاديث الضعيفه و الموضوعه*. رياض: مكتبة المعارف، ۱۴۰۸ق.
- بجنوردى، سيد كاظم، *دايرة المعارف بزرگ اسلامى*، جلدهاى مختلف. تهران: انتشارات دايرة المعارف بزرگ، ۱۳۶۷-۱۳۸۱.
- بروكلمان، كارل، *تاريخ الشعوب الاسلاميه*، ترجمه نبيه امين فارسى و منير البعلبكى. بيروت: انتشارات دارالعلم للملايين، ۱۹۹۳م.
- بستوى، عبدالعليم عبدالعظيم، *الموسوعة فى احاديث المهدي الضعيفه و الموضوعه*. بيروت و مكه مكرمه: المكتبة المكيّة و دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.
- _____، *المهدي المنتظر فى ضوء الاحاديث والآثار الصحيحة*. بيروت و مكه مكرمه: المكتبة المكيّة و دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.
- بغدادى، عبدالقاهر، *الفرق بين الفرق*، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد. بيروت: انتشارات مكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.
- پوران، محمد، *قيام‌هاى شيعى در عصر عباسى*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۸۰ش.
- پورگشتال، هامر، *تاريخ امپراتورى عثمانى*، ترجمه ميرزا زكى على آبادى و اهتمام جمشيد كيان‌فر. تهران: انتشارات زرئين، ۱۳۶۷ش.
- تويجرى، حمود بن عبدالله، *اتحاف الجماعة بما جاء فى الفتن والملاحم و اشراط الساعة*. رياض: انتشارات دارالصمعي، للنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.
- جاسم، حسين، *تاريخ سياسى غيبت امام دوازدهم*، ترجمه سيد محمد تقى آيت‌اللهى. تهران: مؤسسه انتشارات اميركبير، ۱۳۷۷.
- جعفر بن منصور اليمن، *كتاب الكشف*، تحقيق مصطفى غالب. بيروت: انتشارات دار الاندلس للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ق.
- جعفریان، رسول، *تاريخ تشيع در ايران*. قم: انتشارات انصاريان، ۱۳۷۵ش.

- _____، مرجئه، تاریخ و اندیشه. قم: نشر خرم، ۱۳۷۱ ش.
- _____، مقالات تاریخی، دفتر دهم. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۰ ش.
- جمعی از نویسندگان عرب، الاسلام فی إفريقيا. بیروت و دمشق: انتشارات دارالفکر المعاصر، ۲۰۰۱ م.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک. حلب: انتشارات مکتب المطبوعات الاسلامیه.
- حدّاد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، جلد های متعدد. تهران: انتشارات بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵-۱۳۸۰ ش.
- حسان بن ثابت، دیوان حسان، تصحیح دکتر سید حنفی حسنین و حسن کامل الصیرفی. قاهره: انتشارات وزارت فرهنگ مصر، ۱۳۹۴ ق.
- حسینی بغدادی، محمد جواد، عبدالله بن سبأ، واقعیات ناشناخته، ترجمه جعفر فاضل. مشهد: انتشارات هاتف، ۱۳۷۹.
- خرمشاهی، بهاءالدین و فانی، و کامران، دایرةالمعارف تشیع. تهران: نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۷۵ ش.
- خسروشاهی، سید هادی، مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴ ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث. بیروت: منشورات مدنیة العلم قم، ۱۴۰۳ ق.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۵ ش.
- ذهبی، محمد بن احمد شمس الدین، سیر اعلام النبلاء، تحقیق محبّالدین ابی سعید عمر بن غرامه. بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
- _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: انتشارات دارالمعرفه.
- رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت: انتشارات دارالمعرفه.
- سیوطی، جلال الدین، اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه. بیروت: انتشارات دارالمعرفه، ۱۴۰۳ ق.
- _____، تاریخ الخلفاء، تحقیق شیخ قاسم الشماعی الرفاعی والشیخ محمد العثماني. بیروت: انتشارات دارالقلم، ۱۴۰۶ ق.
- شریف القرشی، باقر، حیاة الامام محمد المهدی، دراسة و تحلیل. چاپخانه امیر، ۱۴۱۷ ق.
- صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام، قسم الاشاعره. بیروت: دار النهضة العربیة للطباعة والنشر، ۱۴۰۵ ق.
- _____، فی علم الکلام، قسم الزیدیة. بیروت: دار النهضة العربیة للطباعة والنشر، ۱۴۱۱ ق.

- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک یا تاریخ الطبری*، تحقیق عده‌ای از علماء. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- عزیز، احمد، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی. تهران: انتشارات کیهان و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- عسکری، سید مرتضی، *عبدالله بن سبأ و اساطیر آخری*. بیروت: چاپ افست اسلامی، ۱۳۵۲ش.
- عطوان، حسین، *الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی العصر الاموی*. انتشارات دارالجیل، ۱۹۸۶.
- _____، *مرجه و جهمیة در خراسان عصر اموی*، ترجمه حمید رضا آذیر. مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.
- عمر موسی، عزالدین، *دولت موحدون در غرب جهان اسلام*، ترجمه صادق خورشیا. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ش.
- العوده، سلیمان بن حمد، *عبدالله بن سبأ و اثره فی احداث الفتنة فی صدر الاسلام*. ریاض: انتشارات دارطیبه للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ق.
- فرزدق، همام بن غالب، *دیوان فرزدق*. بیروت: انتشارات دارصادر، ۱۹۶۶.
- فرمانیان، مهدی، مقاله «شبه قاره هند، دیوبندی، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت». مجله طلوع، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۲.
- _____، مقاله «قادیانیته»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۲ش.
- قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق فؤاد سید. تونس: الدار التونسیه للنشر، ۱۳۹۳ق.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد مغربی، *افتتاح الدعوه*، تحقیق فرهاد دشرای. تونس ۱۹۷۵.
- قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاريخ والادب*. بیروت: انتشارات دارالثقافه، ۱۹۷۴.
- قدال، محمد سعید، *الامام المهدی محمد احمد بن عبدالله ۱۸۴۴-۱۸۸۵*. بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
- کاتب، احمد، *تطور الفكر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه*. بیروت: دارالجدید، ۱۹۹۸م.
- کرمانی، حمیدالدین، *راحة العقل*، تحقیق مصطفی غالب. بیروت: انتشارات دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
- کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح حسن مصطفوی. مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- کلبرگ، اتان، مقاله «از امامیه تا اثنی عشریه»، ترجمه محسن الویری، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)*، سال اول، شماره ۲، زمستان، ۱۳۷۴ش.
- کورانی، علی، *الممهدون للمهدی*. بیروت: انتشارات الدار الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- کوک، ژوزف ام، *مسلمانان آفریقا*، ترجمه سید اسدالله علوی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ش.
- گروهی، اسماعیلیه. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰ش.
- مادلونگ، ویلفرد، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سرری. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ش.

- متقی هندی، علی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تصحیح شیخ بکری حیاتی و شیخ صفوة السقا. بیروت: انتشارات مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- مختار اللیثی، سمیره، *جهاد الشیعه*. بیروت: انتشارات دارالجمیل، ۱۳۹۸ق.
- مزئی، جمال‌الدین ابی‌الحجاج یوسف، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: انتشارات مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.
- مستتر، دام، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، ترجمه محسن جهانسوز. شرکت کتابفروشی ادب، ۱۳۱۷ش.
- مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره: دارالصاوی للطبع والنشر.
- _____، *مروج الذهب*. بیروت: انتشارات دارالاندلس للطباعة والنشر.
- مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*. بیروت: انتشارات دار ابن حزم، ۱۴۱۶ق.
- مصاحب، غلامحسین، *دایرة المعارف فارسی*. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۰ش.
- مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الفصول العشرة ضمن مصنفات*، تحقیق فارس حسون. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی، *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلوة. قاهره: مكتبة عالم الفكر، ۱۳۹۹ق.
- مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- مقدمه العلامة ابن خلدون، تصحیح عده‌ای از علماء، انتشارات مصطفی محمد. قاهره.
- الملاحم والفتن فی ظهور الغایب المنتظر. قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۸ق.
- موتقی، سید احمد، *جنبش‌های اسلامی معاصر*. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰ش.
- میرزاجانی کاشانی، تقی‌الکاف، مقدمه و تصحیح ادوارد براون. هلند: انتشارات بریل لیدن، هلند، ۱۳۲۸ق.
- الناصری، ریاض محمد حبیب، *الواقفیه دراسة تحلیلیه*. مشهد: المؤتمر العالمي للامام الرضا(ع)، ۱۴۰۹ق.
- نجفی، سید محمد باقر، *بهائیان*. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷ش.
- النجم، مهدی عبدالحسین، *ثورات العلویین و أثرها فی نشوء المذاهب الاسلامیه*. بیروت و دمشق: مؤسسة البلاغ و دارسلونی، ۱۴۲۳ق.
- ندوی، عبدالحی، *نزہة الخواطر*، تصحیح سید شرف‌الدین. حیدرآباد دکنی: چاپ مجلس دایرة المعارف عثمانی، ۱۳۹۹ق.

نوبختی، حسن بن محمد، *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ش.

هالت ودالی، پی.ام و ام. دبلیو، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمه محمد تقی اکبری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.

هسیکت، مروین، *گسترش اسلام در غرب آفریقا*، ترجمه احمد نمایی و محمد تقی اکبری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.

The Encyclopedia of Islam.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذاهب اهل سنت

مقدمه

در دوران گذشته، میان پیروان دین اسلام معروف بوده که در آخرالزمان مردی از اهل بیت پیامبر (ص) با شعار عدالت‌گستری ظهور خواهد کرد. و در پی ظهورش، انسان‌های بی‌شماری از وی پیروی و او را در راه اهدافش کمک می‌کنند. آن انسان الهی روی زمین حکومت و رفاه را در میان مردم گسترش خواهد کرد. مسلمانان به پیروی از پیامبر (ص) - که آمدن چنین شخصی را بشارت داده بود، - نام مهدی (فردی که هدایت الهی را به همراه دارد) را به خاطر سپردند، در دل‌ها جای دادند و بر زبان‌ها جاری ساختند، تا این نام و یاد، نسل به نسل منتقل و در کتاب‌ها ثبت شود.

بزرگان اهل سنت با دیدگاه‌ها و مذاهب گوناگون درباره آن عدالت‌گستر تک‌نگاشت‌ها و رساله‌های مستقلی نوشتند و بسیاری از محدثان، در کتاب‌های خویش بابی را به روایات و آثار مهدی اختصاص دادند. جایگاه این آموزه در اهل سنت به عنوان یکی از «اشراط الساعه» مطرح بوده و در طول تاریخ، توجه به‌سزایی را به خود معطوف داشته است. قوت این آموزه، به اندازه‌ای است که فقط شمار اندکی به انکار آن جرأت یافته‌اند، که بیشترین آنان نیز، در قرون اخیر می‌زیسته‌اند.^۱

مناسب است قبل از پرداختن به موضوع مهدویت در مذهب اهل سنت، مفهوم اهل سنت^۲ و شمول مصداقی آن را تبیین کنیم. «سنت» در معنای لغوی به معنای طریقه و روش است^۳ اما در اصطلاح، کاربردهای متفاوتی دارد. از دیدگاه اهل سنت، که این

۱. در مقابل این موج مخالف، اصحاب حدیث اهل سنت در دهه‌های گذشته، کتاب‌های متعددی در تأیید مهدویت نوشته‌اند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۲. رک: فرمانیان، «اهل سنت» مجله هفت آسمان، ش ۱۷.

۳. المصباح المنیر، ص ۱، ۲ و ۲۹۲.

نام را برای خود برگزیده‌اند - «سنت»، در مقابل «بدعت» قرار می‌گیرد و مراد از آن عمل مطابق با شرع است. این برداشت از سنت را احمد بن حنبل در بخش اعتقادات ترویج و تبیین کرده است.^۱ او در تک‌نگاشتی با نام *اصول السنه*، سنت‌های اعتقادی را به شرح زیر طبقه‌بندی می‌کند: ۱. اقتدا و تمسک به اصحاب رسول خدا، ۲. ایمان به قدر، خیر و شر؛ ۳. قدیم و غیر مخلوق بودن قرآن؛ ۴. رؤیت خداوند در روز قیامت؛ ۵. عمل به مثابه جزئی از ایمان؛ ۶. اینکه افضل صحابه، به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و اصحاب شورابند؛ ۷. لزوم اطاعت از خلیفه، فاسق یا عادل؛ ۸. عدم جواز خروج بر خلیفه مسلمانان؛ ۹. عدم جواز بیان عیب‌ها و ضعف‌های صحابه؛ ۱۰. خلق بهشت و جهنم؛ ۱۱. عدم کفر اهل قبله و استغفار برای آن.^۲

احمد بن حنبل، این اصول را «اصول سنت» نامید و فرقه‌های معتزله، شیعه، مرجئه، قدریه، جهمیّه و خوارج را به دلیل عدم اعتقاد به برخی از این اصول، بدعت‌گذار خواند.^۳ شافعیان و مالکیان نیز، به پیروی از رهبران‌شان - که همگی در طیف اصحاب حدیث قرار می‌گیرند^۴ و^۵ این عقاید را پذیرفتند.

حدود یک قرن بعد از آنان، سه نفر در جهان اسلام (یکی در مصر، دیگری در بصره و سومی در ماوراء النهر) ظهور کرده و خود را اهل سنت و جماعت نامیدند و گفتند: لفظ اهل سنت شامل بسیاری از متکلمان نیز می‌شود و طیف وسیعی را در مصداق اهل سنت داخل کردند. در مصر ابوجعفر طحاوی (متوفای حدود ۳۲۱ق) به طرف‌داری از ابوحنیفه - که احمد بن حنبل وی را از بدعت‌گذاران و مرجئی دانسته بود - تک‌نگاشتی با نام *بیان اعتقاد اهل السنه* نوشت و ابوحنیفه را از اهل سنت دانست.^۶ در شرق نیز، متکلمی به نام ابومنصور ماتریدی (متوفای حدود ۳۳۳ق) به طرف‌داری از ابوحنیفه برخاست و خود را اهل سنت و جماعت نامید و کتابی به نام *تأویلات اهل*

۱. تا قبل از احمد بن حنبل، حدیث‌گرایان را اصحاب اثر، یعنی آثار رسیده از پیامبر، صحابه، و تابعین می‌خواندند و «سنت» را به اقوال پیامبر صحابه، تابعین و تابعین اطلاق می‌کردند. شافعی اولین نفری بود که «سنت» را بر آثار پیامبر اطلاق کرد و بعدی‌ها این را پذیرفتند.

۲. ر.ک: فواز احمد زمرلی، *عقاید ائمه السلف*، ص ۱۹-۳۷.

۳. ر.ک: *الابانه عن اصول الدیانة*، ص ۳۴ و نیز «رسالة الی الثغر»، ص ۳۰۷-۳۰۹.

۴. ر.ک: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل اصحاب حدیث.

۵. این اصول را عمدتاً از ظواهر آیات و روایات استنباط کرده‌اند. در موطأ مالک آمده است که ما به ظواهر آیات تمسک کرده و از کیفیت آنان سؤال نمی‌کنیم.

۶. بر این رساله شرح‌های متعددی نوشته شده که آخرین آنها، نوشته البانی - حدیث‌شناس معروف سلفی عصر حاضر - با نام *شرح العقیدة الطحاویة* است.

السنة نوشت. دیدگاه‌های وی، مکتبی به نام «مکتب کلامی ماتریدی» ایجاد کرد که تأثیر شگرفی بر عقاید اهل سنت نهاد. ابوحنیفه نسفی (متوفای ۵۳۷ق) صاحب کتاب عقاید نسفی - که برای قرن‌ها کتاب درسی بسیاری از مدارس اهل سنت بوده است - از این مکتب برخاسته است.

به این ترتیب، ابوحنیفه از طیف بدعت‌گذاران خارج و در صف اهل سنت قرار گرفت. در بصره نیز، فردی با نام ابوالحسن اشعری (متوفای حدود ۳۲۴) ظهور کرد و مکتب مهم و بزرگ کلامی اشاعره را بنیاد نهاد. وی، ابتدا با نوشتن کتاب *الابانه* خود را پیرو احمد بن حنبل معرفی کرد و در ادامه به تبیین دیدگاه‌های خویش پرداخت. اگرچه احمد بن حنبل، علم کلام را یکی از علوم مذموم در اسلام معرفی کرده بود؛ اما ابوالحسن اشعری قائل به حسن خوض در علم کلام شد و بر خلاف احمد بن حنبل، علم کلام را از علوم اسلامی به شمار آورد. بدین ترتیب، مکتب کلامی اشاعره به عنوان یک مکتب کلامی اهل سنت نضج گرفت و بالنده شد. در این مکتب، بزرگانی چون ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۱۳ق) امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ق) غزالی (متوفای ۵۰۵ق) فخررازی (متوفای ۶۰۶ق) و تفتازانی (متوفای ۷۲۹ق) ظهور کردند.

معتزله، همچنان در نزد اهل سنت از بدعت‌گذاران باقی ماندند، تا اینکه با حمله مغول به طور کلی از بین رفتند. در این نوشتار، به پیروی از علمای امامیه و به سبب هم‌فکری معتزله با اهل سنت، در بحث امامت، معتزله را از اهل سنت قلمداد کرده و هر چند کوتاه، مطالبی را درباره آنان بازگو خواهیم کرد.

از سوی دیگر، از قرن دوم در فقه اهل سنت مکتب‌های مختلفی پدید آمد. مکتب‌های فقهی اوزاعی، سفیان ثوری، طبری (جریری)، حنفی، لثی، ظاهری، شافعی، حنبلی، مالکی، کرامی و... از این دسته‌اند. چهار مورد از این مکتب‌ها در طول تاریخ دوام یافت: فقه مالکی، شافعی و حنبلی که با رویکرد حدیث‌گرایی و توجه به آرا و نظریات صحابه و تابعین شکل گرفت و بالآخره، فقه ابوحنیفه، که پیروانش به سبب قبول قیاس در زمره منابع حجیت شرعی به اصحاب رأی معروف گشتند.

در عصر حاضر، اکثریت اهل سنت را حنفیان (ماتریدیان) و سپس شافعیان (اشاعره) تشکیل می‌دهند؛ اگرچه رویکرد سلفی‌گری در عصر حاضر قدرت رو به رشدی دارد.^۱ بنابراین، در این جستار، فصلی را به نگاه متکلمان اهل سنت به جایگاه موعودباوری

۱. درباره مفهوم اهل سنت رک: مدخل سنت، *دایرة المعارف اسلام انگلیسی و دایرة المعارف فارسی مصاحب و دیوبندیه و بریلویه*، مجله طلوع، ش ۶.

اختصاص داده‌ایم، و از آنجا که اصحاب حدیث، بیشتر از دیگر گروه‌ها به این موضوع پرداخته‌اند، عمده بحث را در اصحاب حدیث دنبال خواهیم کرد. در ادامه، با اختصاص بخشی به منکران یا مرددان موضوع مهدویت، علل انکار یا تردید آنها را بررسی می‌کنیم. در پایان نیز، با داده‌هایی که فراهم می‌آید، ویژگی‌های نوعی موعودباوری اهل سنت را تبیین خواهیم کرد.

موعودباوری در اندیشه متکلمان اهل سنت

متکلمان سنی چندان به موضوع مهدویت نپرداخته‌اند. با تفحص در کتاب‌هایی، همچون شرح مواقف ایجی، المطالب العالیه فخررازی، مغنی قاضی عبدالجبار، تبصرة الادله ابومعین نسفی، اصول الدین بزدوی، اصول الدین احمد غزنوی حنفی،^۱ ابکار الافکار سیف‌الدین آمدی، نه‌ایة الاقدام شهرستانی، الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی، اصول‌الدین عبدالقاهر بغدادی، البراهین فی علم الکلام فخررازی، الارشاد و الشامل فی اصول الدین امام الحرمین جوینی، التمهید باقلانی و... مطلبی درباره اشراط‌الساعة یافت نمی‌شود. سبب این رویه را، در چند چیز می‌توان برشمرد:

نخست اینکه، آنان علم کلام را به صورت مختصر به «دفاع عقلانی از دین» تعریف کرده‌اند.^۲ بنابراین، از متکلمان نباید توقع داشت که در کتاب‌های خویش به مباحث مهدویت پرداخته باشند. در بسیاری از کتاب‌های معروف و معتبر کلامی، در این باره چیز زیادی یافت نمی‌شود؛ اما این امر، دلیل انکار یا عدم توجه متکلمان اهل سنت به این موضوع نیست، بلکه اتکای مباحث مهدویت بر ادله نقلی، سبب شده است تا این نوع مباحث را در کتاب‌های کلامی - که با رویکردی عمدتاً عقلانی به دین می‌پردازد - مغفول گذارند.

دوم اینکه، دلیل اصلی مطرح نکردن مباحث مهدویت در کتاب‌های کلامی اهل سنت، آن است که این موضوع نزد اهل سنت - بر خلاف شیعه - از فروع مسئله امامت و خلافت است. غزالی، از متکلمان بزرگ سنی می‌نویسد: «ما به پیروی از روش مشهور است که، امامت را در کلام بحث می‌کنیم و گرنه کلام جای مباحثی همچون امامت نیست.»^۳

۱. مؤلف با اینکه به بحث اشراط‌الساعة پرداخته، ولی بحث مهدی را نیاورده است.
 ۲. درباره تعاریف علم کلام ر.ک: قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، فصل اول.
 ۳. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۱۳.

از این رو، موضوع مهدویت در کتاب‌های کلامی اهل سنت، هرگز جایگاهی را نخواهد یافت که در کلام شیعی دارد.

سومین عامل این است که بیشتر علمای اهل سنت، از دیرباز مبحث مهدی موعود را ذیل بحث «اشراط الساعة» مندرج می‌کردند و به آن می‌پرداختند؛ اما در علم کلام، این موضوع مطرح نبود و یا به صورت گذرا درباره آن بحث می‌شد.

اگرچه این مبحث به کلام اهل سنت راه نیافته، و در مهم‌ترین کتاب‌های کلامی آنها به این مبحث عنایتی نشده است؛ اما در ضمن دیگر مباحث و آثار آنان، مطالبی را در این باره می‌توان یافت. نسفی در کتاب عقاید خود، به این مبحث پرداخته و از خروج دجال، یاجوج و ماجوج، نزول عیسی و طلوع شمس از مغرب به عنوان «اشراط الساعة» نام برده است؛ ولی از مهدی (ع) یادی نکرده است. تفتازانی در شرح آن می‌نویسد: «احادیث صحیح در اشراط الساعة بسیار است. هر کس طالب آن است به کتب تفسیر و تاریخ و سیر مراجعه کند...»^۱

اما وی، به عنوان یک متکلم اشعری، در کتاب دیگرش، (شرح المقاصد)، درباره مهدی موعود بحث کرده:

احادیث صحیحی درباره ظهور امامی از اولاد فاطمه، که در زمین عدالت می‌گسترده و درباره نزول عیسی وارد شده است... ولی این اخبار، اخبار آحاد است؛ اما ماجرای خروج دجال تواتر معنوی دارد... ولی اینکه پشت سر مهدی نماز می‌خواند، مستندی ندارد.^۲

او در این باب، روایاتی را نیز متذکر می‌شود که همان احادیث موجود در کتاب‌های حدیثی است.

در میان ماتریدیان، ملاعلی قاری، متکلم و حدیث‌شناس معروف، در کتاب شرح *الفقه الاکبر*^۳ ذیل بحث اشراط الساعة می‌نویسد:

از اشراط الساعة، ظهور مهدی است. ماجرا از این قرار است که مهدی در حرمین شریفین ظهور می‌کند و به بیت المقدس می‌آید. در آنجا دجال ظهور کرده و مهدی را محاصره می‌نماید. عیسی از مناره شرقی دمشق نزول کرده و دجال را از بین می‌برد و پشت سر مهدی نماز می‌خواند... عیسی چهل سال در زمین باقی می‌ماند، سپس از دنیا می‌رود و مسلمانان بر وی نماز خوانده و او را

۱. شرح العقاید النسفیة، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۳۱۲-۳۱۵.

۳. گفتنی است که مؤلف در فقه الاکبر نامی از مهدی نیاورده، بلکه از خروج دجال، نزول عیسی و... سخن گفته است. فقه الاکبر کتابی است در کلام و منسوب به ابوحنیفه.

دفن می‌کنند... [البته در روایتی هفت سال آمده، که قابل جمع است؛ به این نحو که وی در سن سی و سه سالگی به آسمان صعود کرده و بعد از نزول از آسمان، هفت سال در این دنیا زندگی می‌کند.] در شرح عقاید آمده... که مهدی پشت سر عیسی نماز می‌خواند...^۱

در شرح دیگری بر فقه اکبر تألیف بهاءالدین زاده (متوفای ۹۵۲ق) آمده است که از اشراف الساعه، خروج مهدی است. وی با ذکر روایاتی، مهدی را مردی از اهل بیت رسول دانسته که عدالت را بعد از فراوانی ظلم و فساد گسترش داده؛ در حالی که علم اندک و جهل بسیار گشته است.^۲

ابن ابی‌الحدید معتزلی نیز در شرح نهج البلاغه خود به این مبحث اشاره کرده است: کلام حضرت امیر که می‌فرماید: «بناتختم...» اشاره به مهدی است که در آخر الزمان ظهور خواهد کرد. اکثر محدثین او را از اولاد فاطمه دانسته و اصحاب ما (معتزله) منکر آن نیستند. آنان در کتبشان از مهدی یاد کرده‌اند و شیوخ معتزله به آن معترف‌اند؛ اما می‌گویند به دنیا نیامده و در آینده خلق می‌گردد. و این، همان مذهب اهل حدیث است...^۳

در گفتار ابن ابی‌الحدید نکته‌های دقیقی نهفته است: اول اینکه، معتزله، به عنوان عقل‌گراترین فرقه در اسلام، به ظهور مهدی موعود معترف بوده و آن را انکار نکرده‌اند؛ و این امر، به سبب فراوانی و درستی احادیث وارده از پیامبر(ص) درباره اوست.

دوم اینکه، معتزله در این خصوص، همان دیدگاه اصحاب حدیث را دارند و از این حقیقت، می‌توان نتیجه گرفت که برای آگاهی از دیدگاه اهل سنت درباره مهدویت، کافی است به آرا و آثار اهل حدیث مراجعه شود؛ لذا بایستی کمتر سراغ این بحث را از متکلمان گرفت. سوم اینکه، از سخن وی روشن می‌شود که این بحث در کتاب‌های معتزله ذکر شده است؛ اما اکنون بیشتر این کتاب‌ها از بین رفته و در دسترس نیست.

بنابراین، متکلمان سنی - به ویژه اشاعره - در کتاب‌های کلامی خویش، به آموزه مهدی موعود کمتر توجه نشان داده‌اند؛ اما در دیگر آثارشان - به خصوص در کتاب‌های ماتریدیان - به پیروی از ابوحنیفه، مباحث مهدی موعود را تحت عنوان اشراف الساعه آورده‌اند. همچنین، معلوم شد که دیدگاه متکلمان درباره مهدی - اعم از معتزلی، اشعری و ماتریدی - همان دیدگاه اصحاب حدیث است و مهم‌تر اینکه، اگرچه بسیاری

۱. منح‌الروض‌الازهر فی شرح الفقه‌الاکبر، ص ۳۲۴-۳۲۶.

۲. القول‌الفصل شرح الفقه‌الاکبر، ص ۴۳۸-۴۴۲ و اشارات‌المرام، ص ۶۷.

۳. شرح نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲ و الامام‌المهدی عند اهل‌السنة، ص ۱۲۷-۱۲۸.

از متکلمان در این باره سکوت کرده‌اند، گزارشی از انکار این آموزه نبوی نیز از هیچ متکلمی ثبت نشده است.

اندیشه منجی موعود در آثار اصحاب حدیث

در دنیای اهل سنت، چند کتاب در موضوع ملاحم و فتن از اهمیت خاصی برخوردار است. بنا بر نظر ابن طاووس (م ۶۶۴)، «نمی‌توان کتابی در ملاحم و فتن نوشت و از کتاب *الفتن* نعیم بن حماد مروزی (م ۲۲۹)، [از اصحاب حدیث و استاد بخاری] و... خبر نگرفت...^۱» از دیگر کتاب‌هایی که در این زمینه منتشر شده، *السنن الواردة فی الفتن* اثر ابو عمرو دانی (م ۴۴۴ق) است.^۲ کتاب‌های دیگری نیز، همچون *الملاحم ابن منادی*، *البعث و النشور* بیهقی، *مناقب المهدي* یا *اربعین حدیث فی المهدي*^۳ و *صفة المهدي* اثر ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)، مورد استفاده بسیاری از سنیان متشیع^۴ و اصحاب حدیث بوده است؛ اما بعضی از این آثار از بین رفته است، و نقل قول‌های زیادی از اینجا، در آثاری مانند *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، نوشته یوسف بن یحیی شافعی - از علمای قرن هفتم ق - و *البیان فی اخبار صاحب الزمان* اثر محمد بن یوسف گنجی شافعی (م ۶۵۸ق) یافت شود.

طیف اصحاب حدیث اهل سنت در دو سو صف‌آرایی کرده‌اند: در یک طرف کسانی‌اند که به همه احادیث نگاه مثبتی دارند و احادیث جعلی و ضعیف را نادر و اندک می‌دانند و در سوی دیگر، جریانی از محدثان‌اند که در پذیرش احادیث، موضعی سخت‌گیرانه دارند و هر حدیثی را نمی‌پذیرند.

اصحاب حدیث متساهل

در رأس دسته اصحاب حدیث متساهل، *الفتن* تألیف نعیم بن حماد قرار دارد که قدیمی‌ترین اثر در نوع خود است. تداوم این خط سیر را می‌توان در پنج کتاب از شش اثر پیش‌گفته^۵ و نیز، در کتاب‌هایی همچون *التذکرة فی احوال الموتی و امور الاخرة* اثر

۱. *الملاحم و الفتن فی ظهور ال غایب المنتظر*، مقدمه کتاب. این اثر، خلاصه‌ای از سه کتاب *الفتن* نعیم بن حماد، *الفتن ابوصالح سلیمی* و *الفتن زکریابن یحیی بزاز* (م ۲۹۸) است که مع‌الاسف به غیر از *الفتن* ابن حماد نه مؤلف آن دو کتاب معروف‌اند و نه کتاب‌شان اکنون موجود.

۲. این کتاب اخیراً در عربستان به چاپ رسیده در نرم افزار مکتبه السیره نیز موجود است.

۳. *رسالة العرف الوردی فی اخبار المهدي*، تألیف سیوطی خلاصه‌ای از *اربعین* ابونعیم اصفهانی است.

۴. درباره سنیان متشیع به فصل مربوط به آنها در همین مقاله مراجعه کنید.

۵. درباره کتاب‌های مفقود با توجه به نقل قول‌های دیگران از آنان، می‌توان نوع نگرش آنها را بازایی نمود. گفتنی است که درباره *البیان فی اخبار صاحب الزمان* در فصل سنیان متشیع بحث خواهد شد.

قرطبی (م ۶۷۱ق)، ذخائر العقبی، اثر محب‌الدین طبری (م ۶۹۴ق) خریده العجائب، اثر ابن‌وردی (م ۷۴۹ق) العرف الوردی، اثر سیوطی (م ۹۱۱ق) و کنز العمال، اثر متقی هندی (م ۹۷۵ق)، پی‌گرفت. همچنین ملاعلی قاری (م ۱۰۴۱ق) در مرقاة المفاتیح^۱ و المشرب الوردی فی مذهب المهدی، سفارینی حنبلی (م ۱۱۸۸ق) در لوامع الانوار، محمد بن سلوم (م ۱۲۴۶ق) در مختصر لوامع الانوار البهیة و سواطع الاسرار الاثریه، صبان شافعی (م ۱۲۰۶ق) در اسعاف الراغبین، قندوزی (م ۱۲۷۰ق) در ینابیع الموده، بلیسی شافعی (م ۱۳۰۸ق) در العطر الوردی، محمد بیومی مصری در الامامه و اهل‌البیت و دیگران از اهل حدیث متساهل، در همین سر طیف واقع شده‌اند.

از ویژگی‌های این دسته از اصحاب حدیث اهل سنت آن است که در استناد به احادیث و آثار وارده از صحابه و تابعین، و به تبع در باب احادیث مربوط به مهدی موعود، سهل‌گیراند و در پی جمع و حل تعارضات و تناقضات برمی‌آیند، و کمتر به مجعول بودن یا موضوع و ضعیف دانستن احادیث حکم می‌دهند. دیگر ویژگی آنان این است که - برخلاف سنیان متشیع - مهدی را همچون دیگر اصحاب حدیث، از اولاد امام حسن (ع) دانسته و معتقدند: هنوز متولد نشده است و در آخر الزمان به دنیا خواهد آمد. این را هم باید افزود که در بیشتر کتاب‌هایی که از این طایفه یاد کردیم، از حضرت امیر، امام حسین، امام باقر و گاه امام صادق (ع) به وفور روایت یافت می‌شود، که این رویه را نمی‌توان در آثار محدثان معروف اهل سنت - به ویژه در باب مهدی موعود - مشاهده کرد.

شاید اغراق نباشد که بگوییم همه این کتاب‌ها از الفتن نعیم بن حماد و کتاب ابونعیم اصفهانی بهره گرفته و نقل روایت کرده‌اند. بنابراین، در این جستار، کتاب الفتن را به عنوان سرمنشأ این جریان، واری می‌کنیم، و خواهیم کوشید با نگاهی به دیگر کتب، ویژگی‌های نوعی موعودباوری را در اندیشه این طیف از اصحاب حدیث آشکار کنیم.^۲

۱. مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ج ۱۰، ص ۸۹-۹۸.

۲. اکثر مطالب کتاب الفتن، اقوال صحابه و تابعین و تابعین تابعین است و کمتر سلسله اسناد به پیامبر می‌رساند؛ اما این ایرادی بر کتاب وارد نمی‌سازد؛ زیرا - هم چنان که ذکر کردیم - تا اواخر قرن دوم، اصطلاح «سنت» را بر اقوال پیامبر، صحابه، تابعین و تابعین تابعین اطلاق می‌کرده‌اند. با مراجعه به کتاب‌هایی همچون الموطأ مالک بن انس (م ۱۷۹هـ) کتاب الاصل محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹هـ) المصنف عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱هـ) و امثال آن، و از جمله کتاب الفتن که در همین حال و هوا نوشته شده است، می‌توان دریافت که چه مقدار از اقوال صحابه و تابعین، که در اصطلاح حدیث به آنان اثر (به صورت جمع، آثار) می‌گفتند، در آنها وجود دارد. با ظهور شافعی (م ۲۰۴هـ) و نوشتن کتاب الرساله، اصطلاح «سنت» مضیق شده است، و «آثار» را از مفهوم سنت خارج کرده‌اند، و صرفاً به معنای قول و فعل و تقریر پیامبر به کار برده‌اند. شافعی از اینکه برخی فقها - مثل مالک بن انس و اوزاعی - در برخی موارد اقوال منقول از صحابه یا تابعین را بر احادیث رسیده از پیامبر

در این کتاب، به نشانه‌های ظهور مهدی اشاره شده است. از جمله علامت‌هایی که شرایط عمومی پیش از آن واقعه را ترسیم می‌کند، کم توجهی به علوم دینی و دین، و فراگیری جهل، گسترش فحشا، و فزونی یافتن بلا و خرابی است.^۱ از نشانه‌های خاص ظهور مهدی، آشکار شدن مردی از بنی‌امیه در شام، با نام سفیانی است که بسیاری از ترکان و رومی‌ها را می‌کشد و به سوی حجاز رهسپار می‌شود. پس وارد کوفه شده، یاران و شیعیان آل محمد(ع) را به قتل می‌رساند و آن‌گاه، سپاهی را به سوی مدینه روان می‌سازد. آن سپاه در مدینه به قتل بنی‌هاشم می‌پردازد، و در این میان، نفس زکیه - مردی از آل البیت - کشته می‌شود. آل محمد(ع) به مکه فرار کرده، به خانه خدا پناه می‌برند.^۲ با شنیدن این فجایع، عده‌ای از اهل مشرق با پرچم‌های سیاه (رایات سود) برای حمایت از بنی‌فاطمه ره سپار مکه می‌شوند.^۳ سپاه سفیانی به سوی مکه سرازیر می‌شود و در محلی به نام بیداء، زمین آنان را می‌بلعد. در این هنگام، منادی از آسمان ندا می‌دهد که مهدی، امیر شماست که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد.^۴ این ندا باعث می‌شود مردم مکه با مردی چهل‌ساله از بنی‌فاطمه - که هم‌نام پیامبر و از اولاد امام حسن(ع) است و پیشانی بلند و بر گونه راستش خالی دارد - در بین رکن و مقام، در حالی که او از این کار اکراه دارد، بیعت می‌کنند. تعداد اولیه بیعت‌کنندگان به تعداد اهل بدر است.^۵ مهدی با پرچم پیامبر(ص) حجاز را فتح کرده، به سوی بیت المقدس روانه می‌شود. در کوفه، پرچم‌های سیاه خراسان با پیوستن به مهدی بدون خون‌ریزی بیت المقدس را فتح می‌کنند. در بعضی دیگر روایات آمده است که آن‌چنان کشتار جمعی صورت می‌گیرد که مردم می‌گویند: «قسم به خدا! این از اولاد فاطمه نیست؛ زیرا اگر از اولاد فاطمه بود، بر ما رحم می‌کرد».^۶

همچنین، مهدی در بیت‌المقدس با یهودیان و مسیحیان به حکم کتاب مقدس قضاوت می‌کند و تابوت سکینه را از غار انطاکیه بیرون می‌آورد، و به همین دلیل، بسیاری از یهودیان مسلمان می‌شوند.

ترجیح می‌دادند، مکدر بود. تحدید مفهوم سنت توسط شافعی نقطه عطفی در تاریخ حدیث‌گرایی سنی گردید و اندک‌اندک آثار صحابه از کتاب‌های حدیث خارج و آثار پیامبر(ص) اهمیتی خاص یافت. در این فضای جدید بود که صحاح سته و موسوعه تسعه اهل سنت شکل گرفت و پاینده ماند.

۱. الفتن، ۱۵۰-۱۶۵؛ عقد الدرر، ص ۴۳-۶۶؛ الملاحم و الفتن، ۳۸-۴۹؛ الامام المهدی عند اهل السنة، ص ۴۷-۴۹ و ...

۲. الفتن، ص ۱۶۵-۱۷۵ و عقد الدرر، ص ۶۷-۹۹ و ...

۳. البیان فی اخبار صاحب الزمان، ص ۱۰۵-۱۰۷. احادیث روایات سود در بسیاری از کتاب‌های حدیثی معتبر

اهل سنت آمده است. ۴. الفتن، ص ۲۰۸-۲۱۰.

۵. همان، ص ۲۱۱-۲۱۴. ۶. همان، ص ۲۱۶.

در این نوع نگرش، موعود، شخصی بشری است که با توفیق‌های الهی، اهداف مقدس خود را به پیش می‌برد. ایشان نقل کرده‌اند که در زمان وی، محسن در احسانش افزایش، گناه کار از گناهش توبه کند و به مساکین رحم شود. خداوند کارهای مهدی را در یک شب اصلاح کند و نعمتی دهد که به هیچ امتی نداده است.^۱ عیسی بن مریم بر مهدی نازل می‌شود و (بنا به روایاتی) در نماز به مهدی اقتدا کند (و بنا به روایاتی دیگر مهدی پشت سر آن نماز می‌خواند).^۲

در موعودباوری این طیف از اهل حدیث، نجات‌بخشی مهدی موعود صرفاً اجتماعی است. از روایاتی که این گروه درباره رفاه اجتماعی و کثرت مال در زمان مهدی نقل کرده‌اند، برمی‌آید که او مال بسیار به مردم می‌بخشد، گنج‌های بسیاری از دل زمین بیرون می‌آورد و به عدالت میان مردم تقسیم می‌کند.

این روایات، همچنین بر کارکرد کیهانی رسالت مهدی دلالت دارد؛ در این باره آمده است: «ساکنان آسمان و زمین، از او راضی‌اند. آسمان برکات خود را نازل می‌کند و زمین هر چه در خود از نباتات دارد، بیرون می‌آورد.»

مهدی در زمین هفت، هشت یا نه سال - و بنا به بعضی روایات چهل سال - حکومت می‌کند و سپس از دنیا می‌رود.^۳ مسلمانان بر وی نماز می‌خوانند و او را به خاک می‌سپارند. بعد از وی فتنه‌ها پیش آید. آن گاه فردی به نام قحطانی، حکومت را به دست گیرد.^۴

حوزه نجات‌بخشی مهدی موعود (بنا به آنچه این گروه نقل می‌کنند)، بیشتر در گستره مناطق اسلامی است. ایشان بر شمول جهانی رسالت مهدی کمتر تأکید کرده‌اند. قیام مهدی، بنا به نوع نگرش این گروه از اهل سنت، تأثیری در رشد علوم و عقول ندارد و بیشتر در جهت تأمین عدل، امن و رفاه است. بنابراین، موعود آنها کارکرد معنوی خاصی ندارد. ادیان در این دوران، حضور آزادانه‌ای دارند؛ ولی گرایش به اسلام افزوده می‌شود. بنابراین، او امام عادل است که تمام سعی‌اش سعادت دنیا و رفاه حال مردم است.

منجی موعود این دیدگاه، از گونه موعودهای پایانی نیست؛ زیرا قیام او منجر به پایان این دنیا و برپایی قیامت نمی‌شود. اما گویا این قیام، نقطه عطفی در تاریخ عالم محسوب می‌گردد.

۱. همان، ص ۲۲۰-۲۲۷.

۲. همان، ص ۲۳۰ (فقط یک روایت از عبدا. بن عمر در باب نماز خواندن مهدی خلف عیسی آمده است. در روایتی در صفحه ۳۵۲ از کعب نقل شده است که عیسی پشت سر مهدی نماز می‌خواند و بعضی روایات دیگر نام مهدی را ندارد؛ ولی نام رجل صالح و امام مسلمانان در آنهاست.

۳. همان، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۴. همان، ص ۲۴۰.

اگرچه مقدمات این ظهور بر پایه منازعات قبیله‌گی (علوی - اموی) شکل می‌گیرد، اما در نهایت، به نبرد میان حق و باطل مربوط است. کارگزاران مهدی، بر مبنای روابط قبیله‌گی به کار گمارده نمی‌شوند؛ بلکه اساس انتخاب همانا عدالت است. بنابراین، مهدی موعود در نظر این گروه، موعودی قوم‌مدار تلقی نمی‌شود.

باید گفت، رابطه وثیقی میان ظهور مهدی و خروج دجال در روایات نقل شده است؛ اما این امر، در کتاب‌های الفتن، کنز العمال و البرهان فی علامات المهدی اثر متقی هندی، العرف الوردی سیوطی و مانند آن، مشهود نیست. در بعضی از این روایات، نزول عیسی با ظهور مهدی موعود و نیز، نزول عیسی با قتل دجال مربوط است. به این ترتیب، شاید بتوان با ارتباط دادن این روایات، موضوع خروج دجال را به قیام مهدی پیوند داد. در کتاب عقد الدرر فی اخبار المنتظر فقط یک روایت از پیامبر (ص)، به نقل از حدیث، بر ارتباط ظهور مهدی موعود با خروج دجال دلالت دارد.^۱ دو اثر، یکی از علی (ع) و دیگری از کعب الاحبار نیز، بر این ماجرا گواهی می‌دهد.^۲ همین کتاب حدود ۴۴ صفحه را به بحث دجال اختصاص داده است. از کتاب الفتن نعیم بن حماد نیز، به دست می‌آید که گویا نویسنده ارتباطی میان ظهور مهدی و دجال نمی‌دیده است؛^۳ اما، عبارات ملاعلی قاری - که در بخش متکلمان از آن نقل کردیم - این ارتباط را نشان داده است.

اصحاب حدیث سخت‌گیر

دسته دوم از اصحاب حدیث - چنان‌که ذکر شد - گروهی‌اند که به جرح و تعدیل احادیث منقول از پیامبر (ص) دست یازیده و در این کار سخت‌گیرتر از گروه نخست بوده‌اند. اینان کسانی‌اند که در استنباط معارف دین، اصالت بیشتری به منابع نقلی - اعم از ظواهر قرآن، احادیث و آثار - داده‌اند. آنان در فقه مقابل اصحاب رأی و در اعتقادات برابر متکلمان فلاسفه و عرفا قرار می‌گیرند.^۴ سلفیان و وهابیت را می‌توان شاخص‌ترین ادامه دهندگان راه این گروه از اصحاب حدیث دانست.

بنا بر نقل این گروه از اصحاب حدیث، احادیث وارده در باب مهدی بیشتر از پنجاه حدیث و صدها اثر است، که در میان آنها، احادیث صحیح و حسن و ضعیف وجود دارد.^۵

۱. همان، ص ۲۷۴ و ۲۷۷.

۲. عقد الدرر، ص ۲۶۶.

۳. این در حالی است که عالمان شیعی، مانند ابن طاووس در الملاحم و الفتن، ص ۸۰-۸۴ ربط احادیث مهدی، عیسی و دجال را به خوبی نمایان کرده‌اند.

۴. البته، ممکن است کسی در فقه از اصحاب رأی باشد، ولی در اعتقادات در زمره اصحاب حدیث قرار گیرد.

۵. العقاید السلفیه بادلتهما العقلیه و النقلیه، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۴.

روایات مورد نظر این گروه، شامل دو دسته است: یک دسته، روایاتی است که با صراحت به موضوع مهدی موعود پرداخته است. این احادیث، به جز صحیح بخاری و مسلم، در دیگر صحاح اهل سنت و موسوعة تسعة آنان آمده است. دسته دوم، احادیثی است که تصریحی بر مهدی موعود ندارد؛ اما به طور ضمنی یا التزامی و یا به اشاره با او مرتبط است. این احادیث در صحیح بخاری و مسلم آمده است، مانند: «کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم».^۱

از علمای قرن سوم و چهارم، ابن ماجه (سنن)^۲ ابوداود (سنن)^۳ ترمذی (الجامع الصحیح)^۴ احمد بن حنبل (مسند)^۵ عبدالرزاق صنعانی (مصنف)^۶ ابن ابی شیبہ (مصنف)^۷ طبرانی (المعجم الکبیر^۸ و المعجم الوسیط)، ابن حبان (الصحیح)^۹ و... احادیث مهدی را در کتاب‌های خویش آورده‌اند. علمای قرن‌های بعدی، چیزی افزون بر آنها ندارند و جملگی مطالب‌شان را از تألیفات یا از زبان شاگردان علمای قرن سه و چهار اخذ کرده‌اند. عالمانی همچون حاکم نیشابوری در (مستدرک)، ابن اثیر (جامع الاصول)، ابن تیمیه (منهاج السنه النبویه)^{۱۰} ابن قیم در (المنار المنیف) ابن کثیر (الملاحم و الفتن و النهایه)، برزنجی (الاشاعه) قنوجی (الاذاعه)، مبارکفوری (تحفة الاحوذی) عظیم‌آبادی (عون المعبود)^{۱۱} و وهابیان، همچون بن باز، مفتی اعظم وهابیت در عصر حاضر، (مجله الجامعة الاسلامیه)^{۱۲} محمد ناصرالدین البانی، حدیث‌شناس مشهور معاصر (تخریج احادیث فضائل الشام و دمشق سلسله الاحادیث الصحیحه)^{۱۳} عبدالمحسن عباد، نائب‌رئیس دانشگاه اسلامی مدینه (الرد علی من کذب بالاحادیث الصحیحه الواردة فی المهدی)^{۱۴} حمود بن عبدالله تویجری اتحاف

۱. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۶۳۳؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۴ و اللؤلؤ و المرجان فیما اتفق علیه الشیخان، ج ۱، ص ۳۱.
۲. سنن ابن ماجه، ج ۴، ص ۴۵۲-۴۵۵.
۳. سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۰۶-۱۰۹.
۴. الامام المهدی عند اهل السنه، ص ۴۳-۴۴.
۵. ر.ک: الاحادیث المهدی فی مسند احمد بن حنبل، ص ۵۵-۶۸.
۶. ر.ک: الامام المهدی عند اهل السنه، ص ۱۵-۱۸.
۷. کتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۷، ص ۵۱۲-۵۱۳، ح ۳۷۶۲۷-۳۷۶۴۲. مع الاسف، کتاب الامام المهدی عند اهل السنه تمام روایات را نیاورده است.
۸. المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۳۱ و ۱۳۷.
۹. صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، ج ۱۵، ص ۲۳۶-۲۳۹، ح ۶۸۲۳-۶۸۲۷.
۱۰. منهاج السنه رد کتاب منهاج الکرامه علامه حلی است؛ ولی در عین حال، ابن تیمیه نیز، اصل مهدویت را تأیید کرده است.
۱۱. ر.ک: الامام المهدی عند اهل السنه، ص ۸۲.
۱۲. ذی قعدہ ۱۳۸۹ق، ص ۱۶۲، (به نقل از: بستوی المهدی المتظر، ج ۱، ص ۵۹).
۱۳. سلسله الاحادیث الصحیحه، ج ۴، ص ۴۲-۴۳ مقدمه و ذیل حدیث یازده و تخریج احادیث فضائل شام، ذیل ح ۱۸.
۱۴. این کتاب را آقای خسرو شاهی در کتاب مصلح جهانی (ص ۱۰۳-۲۹۶) آورده و ترجمه کرده است.

الجماعة بما جاء في الفتن و الملاحم و اشراط الساعة^۱ عبدالعظیم بستوی (المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث و الآثار الصحیحه)^۲ یوسف الوابل (اشراط الساعه)^۳ احمد بن حجر در (العقاید السلفیه بادلتهای نقلیه)^۴ محمد احمد اسماعیل المقدم (المهدی و فقه اشراط الساعه) و...^۵ همگی از این گروه‌اند.

با وجود سخت‌گیری این گروه از اهل حدیث، در این منابع، ظهور مهدی موعود به عنوان یکی از علامت‌های آخرالزمان، اعتقادی قطعی و انکارناپذیر محسوب می‌شود. نزد ایشان، مهدی، امامی عادل و از زمره احیاگرانی است که رأس هر صد سال ظهور می‌کنند؛ اما، ظهور او در سده آخرالزمان واقع خواهد شد. مهدی، هم‌نام پیامبر (ص) و پدرش هم نام پدر پیامبر (ص) بوده و از اولاد فاطمه (س)^۶ است. وی از مکه ظهور خواهد کرد. خداوند در یک شب امور او را اصلاح می‌کند و زمین آکنده از ظلم را از عدالت پر کرد. پرچم‌های سیاه از خراسان وی را همراهی می‌کنند. در زمان ظهورش، آسمان با باران بسیار زمین را سیراب می‌کند و زمین نباتات بسیار خواهد رویاند. در این زمان، اسلام عزیز می‌گردد. بخشش‌های مهدی در دوران حکومتش بی‌حد و حصر است و ثروت مردم نیز، زیاد می‌شود. یهودیان از این ماجرا می‌رنجند و دجال که از یهودیان است، علیه مهدی قیام می‌کند؛ اما خداوند عیسی را برای یاری او نازل می‌کند، تا دجال را به قتل برساند. عیسی در نماز بر مهدی اقتدا می‌کند. مهدی هفت (یا هشت سال) حکومت عادلانه کرده و سپس از دنیا می‌رود.

چنان‌که آشکار است، از منظر این گروه سنی، اگرچه عمل به شریعت و اسلام در دوران ظهور رونق می‌گیرد و توجه به معنویات زیاد می‌شود؛ اما، قیام مهدی اصالتاً رویکردی جمعی و کارکردی اجتماعی دارد و اهتمام عمده‌اش، گسترش عدالت اجتماعی است.

۱. اتحاف الجماعه، ج ۲، ص ۲۷۰-۳۱۴ وی بحث مبسوطی در باب مهدی موعود کرده است، و آن را، یکی از عقاید مسلم اهل سنت و جماعت می‌داند.
۲. او در این کتاب (ج ۱، ص ۳۵۵) به بررسی ۴۶ حدیث و اثر صحیح و ۲۹۲ حدیث و اثر ضعیف و موضوع پرداخته و در انتها هشت حدیث مصرح و ۲۲ حدیث غیر مصرح را به عنوان احادیث صحیحه پذیرفته است.
۳. اشراط الساعه، ص ۲۴۹-۲۷۵. وی بحث ارزنده‌ای در این زمینه دارد که می‌توان آن را خلاصه‌ای از مطالب بستوی دانست.
۴. العقاید السلفیه، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۴.
۵. وی در گذشته کتابی کوچک به نام المهدی حقیقه لاخترافه نوشته و در این کتاب، همان مطالب را به طور بسیار مفصل و مشروح بسط داده است. این اثر در هشتصد صفحه و با مراجعه به حدود چهار صد منبع، با رویکردی سلفی، به موضوع مهدی موعود پرداخته است.
۶. ابن‌کثیر گفته است: چون امام حسن در وقت تفرقه امت از قدرت کناره‌گیری کرد، خداوند پاداش آن را این قرار داد که مهدی از اولاد وی باشد (ر.ک: نور الابصار، ص ۱۸۷) در سنن ابی‌داوود نیز، در حدیثی آمده که مهدی از اولاد حسن (ع) است.

هرچند توفیق‌های الهی با مهدی یار است، اما او صرفاً یک بشر است و هیچ خصیصه فوق‌بشری یا حتی قدیس‌گونه در وی نیست. به قول البانی «بارزترین صفات» او این است که به اسلام حکم راند و عدل را در بین مردم گسترش دهد. در این دیدگاه، مهدی در حقیقت یکی از بی‌شمار احیاگرانی است که در هر سده می‌آید. البانی در این باره می‌نویسد:

مهدی از همه جهت منحصر به فرد است؛ در علمش، ورعش، عبادتش و خلش. او با این صفات منحصر به فرد، صلح می‌آورد و به تصفیه و تربیت امت می‌پردازد...^۱

بنا بر تصریح این طیف از اصحاب حدیث، منظور از زمینی که در احادیث آمده و مهدی آن را از عدل پر خواهد کرد، همانا محدوده جهان اسلام است. بنابراین، منجی این گروه، از موعودهای منطقه‌ای بوده و رسالتش جهانی نیست؛ اما، از سویی، منجی اینان، موعودی پایانی است؛ زیرا با آمدن و حکومت کردنش، جهان به پایان خواهد رسید.

موعودباوری از دیدگاه سنیان متشیع

مروری بر تاریخ اسلام ما را به این نتیجه می‌رساند که از قرن‌های چهارم و پنجم به تدریج در میان اهل سنت کسانی یافت می‌شوند که برخی آموزه‌های تشیع را - ولو با کمی تغییر مفهومی - پذیرفته‌اند. این گرایش، با گسترش تصوف در میان مسلمانان سنی - به ویژه پس از مطرح شدن مبحث انسان کامل در تصوف - فزونی یافته است. نخستین بروز این گرایش را می‌توان در میان معتزله جست و جو کرد. عده‌ای از معتزله، کم کم به این نظر متمایل شدند که علی (ع) افضل صحابه بود و دیگر خلفای راشدین از نظر فضیلت، رتبه‌ای بعد از وی دارند.^۲ در سوی دیگر این دسته از اهل سنت، در میان صوفیان کسانی یافت شدند که دوازده امام شیعیان را به عنوان «قطب الاقطاب» یا «ابدال» و به تعبیری، انسان کامل زمان خود دانستند. بعد از پدیدار شدن سلسله‌های تصوف، غالب صوفیان، سلسله خود را از طریق معروف کرخی، به امام رضا (ع) و در نهایت به علی (ع) رساندند. این طیف از سنیان، اگرچه در فقه پیرو یکی از فقهای اربعه بودند و خلفا را می‌پذیرفتند، با عنوان‌هایی همچون «هو شیعی»، «هو یتشیع»، «سنیان دوازده امامی» و یا «سنیان متشیع» معرفی شده‌اند. بعضی از آنان، در باب مهدی (ع)

۱. المهدی و فقه اشراط الساعة، ص ۷۲۵-۷۲۸.

۲. ر.ک: ابن ابی الحدید، مقدمه شرح نهج البلاغه، همه معتزله بغداد و بعضی از معتزله بصره به این نظر معتقد بودند.

کتاب نوشته و گاه، تمام آموزه‌های شیعی را در باب مهدویت پذیرا شدند. علمای امامیه نیز، در تأیید آموزه‌های خویش درباره مهدویت، عمدتاً به این گروه نظر داشته و از ایشان به عنوان مؤیدان دیدگاه امامیه نام برده‌اند. در کتاب *کشف الاستار عن وجه ال غایب عن الابصار*، اثر میرزا حسین نوری، حدود ۳۹ نفر از این علما ذکر شده است.^۱

از دیدگاه بیشتر سنیان متشیع، مهدی از اولاد امام حسین (ع) و فرزند امام حسن عسکری (ع) است، که در نیمه شعبان سال ۲۵۵ق متولد گردیده و اکنون زنده و غایب از انظار است. او در آخرالزمان، هرگاه خداوند صلاح بداند، همراه با عیسی ظهور خواهد کرد. آنان معتقدند شخصی از بنی‌امیه با نام سفیانی پیش از مهدی، در شام ظهور می‌کند؛ اما سپاه وی در بیداء به زمین فرو خواهد رفت. در این هنگام، مهدی - که رنگی عربی و جسمی اسرائیلی دارد - ظهور می‌کند. در آن وقت، تمام مسلمانان - اعم از سنی و شیعه - با میل و رغبت به وی می‌پیوندند. انسان‌های الهی دعوت مهدی را می‌پذیرند و به یاری‌اش می‌شتابند. آنان وزیران مهدی خواهند بود. در این هنگام، عیسی بن مریم از مناره شرقی دمشق، در حالی که مردم در حال اقامه نماز عصر یا صبح به امامت مهدی‌اند، همراه دو ملک، نزول و بر مهدی اقتدا می‌کند. عیسی در دوران مهدی صلیب‌ها را شکسته و خوک‌ها را خواهد کشت. از نشانه‌های ظهور او، مشتبه شدن زنان به مردان، کثرت شهوت‌ها، خروج سفیانی، قتل یمانی در یمن، قتل نفس زکیه در بین رکن و مقام و صیحه آسمانی است. همچنین از دیگر نشانه‌های ظهورش، خروج رایات سود از جانب خراسان است؛ هم‌آنانی که پیامبر در روایاتی فرموده که به ایشان پیوندید، اگرچه با خزیدن بر روی برف‌ها باشد (ولو حبوا علی الثلج). با مهدی در مکه بیعت و آن گاه به سوی کوفه روانه می‌شود. مهدی (ع) لشکریان خود را به شهرها گسیل می‌دارد و قسطنطنیه را فتح می‌کند. سلطنت وی شرق و غرب را بگیرد. بالای سرش ابری حرکت می‌کند و منادی ندا می‌دهد که این، سپاه خلیفه خدا (مهدی) است. در دوران حکومتش گنج‌ها ظاهر شود و هیچ خرابی در عالم نباشد، مگر اینکه آباد گردد. او به اندازه نیاز هر کس به او خواهد رساند و منادی ندا دهد که مهدی بی حد و حصر می‌بخشد. مهدی در خطبه‌ای گوید: «من همان بقیه الله هستم.» دیگر در عالم، یهودی، نصرانی و کسی که خدا را نپرستد، باقی نماند و همه مردم، به اسلام

۱. کشف الاستار، ص ۲۰-۸۶ گفتنی است که بعضی از افراد نام برده در این کتاب، هم در فقه هم در کلام، شیعه‌اند. داوود الهامی با همین رویکرد در کتاب *امامان اهل بیت* در گفتار اهل سنت (ص ۴۷۹-۵۰۹) بخشی را به نظریات علمای اهل سنت در باب مهدی پرداخته که غالباً از سنیان متشیع اند. رسول جعفریان نیز در *تاریخ تشیع در ایران* (ص ۷۲۳-۷۲۵) فصلی را به سنیان دوازده‌امامی اختصاص داده و تعدادی از علمای این طیف را نام برده است.

گروند و غیر از خدا عبادت نشود. او هفت یا هشت سال حکومت می‌کند و بعد از حکومت وی زندگانی دیگر خیری ندارد.

پر واضح است که موعودباوری در دیدگاه این طایفه از اهل سنت، از جایگاه بالاتری برخوردار است. کارکرد این منجی موعود هم معنوی و هم اجتماعی است؛ زیرا در زمانه وی، خداپرستی تمام عالم را می‌گیرد، معنویت فراگیر و در اجتماع، رفاه کامل برقرار می‌شود. در بعضی روایات آورده است که فردی دنبال فقیر می‌گردد تا به آن صدقه دهد، ولی نمی‌یابد. موعودباوری در این اندیشه، به شیعه بسیار نزدیک است؛ اگرچه هرگز به آن نمی‌رسد.

در دیدگاه این طیف از اهل سنت، مبحث غیبت نیز مطرح است. موعود آنان نیز، کارکردی کیهانی دارد، و در زمره موعودهای پایانی است.

در این گروه، می‌توان به بزرگانی همچون محمدبن طلحه شافعی (م ۶۵۲ق) صاحب مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی حنفی معروف به سبط ابن جوزی (م ۶۵۴ق) نویسنده تذکرة الخواصر،^۱ ابن صباغ مالکی (م ۸۵۵ق) صاحب الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة، محمد بن یوسف گنجی شافعی (م ۶۵۸ق) مؤلف البیان فی اخبار صاحب الزمان، شمس‌الدین محمد بن طولون حنفی (م ۹۵۳ق) صاحب الشذرات الذهبیه فی تراجمه الائمة الاثنی عشریه عند الامامیه، عبدالوهاب شعرانی شافعی (م ۹۷۳ق) مؤلف الیواقیت و الجواهر، ابن حجر هیتمی مکی (م ۹۷۴ق) صاحب الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه،^۲ حمدالله مستوفی (م ۷۵۰ق) نویسنده تاریخ گزیده، خواجه محمد پارسا (م ۸۲۲ق) صاحب فصل الخطاب، فضل بن روز بهان (م ۹۲۷ق) مؤلف وسیلة الخادم الی المخدم^۳ عبدالواسع باخزری صاحب مقامات جامی، ملاحسین کاشفی (م ۹۱۰ق) نویسنده روضة الشهداء و... اشاره کرد.^۴ شاید بتوان ابن خلکان (م ۶۸۱ق) و ابن عربی (م ۶۳۸ق) را نیز، در این طیف قرار داد؛ اگرچه از ابن عربی در این باره سخنان به ظاهر متناقضی رسیده است.^۵

۱. وی بر خلاف سنیان متشیع قائل به عصمت ائمه است و حال آنکه غالب سنیان متشیع، معتقد به عصمت ائمه نیستند.
 ۲. وی این کتاب را در رد امامیه نوشته است؛ ولی در عین حال مهدی امامیه را پذیرفته است.
 ۳. وی کتابی به نام ابطال نهج الباطل در رد کتاب نهج الحق و کشف الصدق علامه حلی - که رد امامیه است - نوشته، و در عین حال، مهدی امامیه را پذیرفته است.
 ۴. درباره دیدگاه این افراد به غیر از کتاب‌های این نویسندگان، از آثار نوری، الهامی، جعفریان و از کتاب الامام المهدی عند اهل السنه نیز استفاده کرده‌ایم.
 ۵. تفصیل مطلب درباره ابن عربی و برخی از دیگر سنیان صوفی را در مقاله «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تصوف و عرفان» در همین مجموعه مطالعه کنید.

منکران مهدی در اهل سنت و علل انکارشان

چنان‌که پیش‌تر یاد شد، منکران مهدویت در اهل سنت، در مقابل باورکنندگان بسیار اندک است و بیشتر آنان در عصر حاضر می‌زیسته‌اند. شاید بتوان کتاب لامهدی ینتظر بعد الرسول خیر البشر، نوشته شیخ عبدالله بن زید المحمود، رئیس دادگاه‌های شرعی قطر را مناسب‌ترین منبع درباره منکران مهدویت و ادله آنها دانست. همچنین الرد علی من کذب بالاحادیث الصحیحة الواردة فی المهدی، نوشته عبدالمحسن بن حمد العباد، از بهترین تألیف‌هایی است که در رد اثر پیشین به شمار می‌رود.^۱

از قدما، کسی را سراغ نداریم که آشکارا منکر احادیث مهدی باشد. اگرچه بعضی از علمای اهل سنت در این زمینه سکوت کرده‌اند، اما این امر، دلیل انکار نیست. اولین فردی که به تفصیل به احادیث مهدویت پرداخته و آنان را تضعیف کرده است، ابن خلدون (م ۸۰۸ق) است. وی در مقدمه تاریخ خود، بعد از بررسی ۲۳ حدیث از کتاب‌های اهل سنت و بحثی مبسوط درباره مهدی موعود در نگاه اهل تصوف، در پی انکار آموزه مهدویت برآمده است.

سخن ابن خلدون در انکار مهدویت، بر پایه دو استدلال بنا شده است: نزد محدثان جرح بر تعدیل مقدم است. بنابراین، هرگاه در بعضی از رجال اسانید ایرادی بیابیم، به صحت حدیث لطمه وارد می‌سازد.^۲

ابن خلدون با ذکر این مطلب به ارزیابی رجال ۲۳ حدیث پرداخته و می‌نویسد: این است کلیه احادیثی که ائمه حدیث درباره مهدی و ظهورش در آخرالزمان تخریب کرده‌اند، و احادیث مذکور به جز قلیلی و بلکه کمتر آنها خالی از اشکال نیست.^۳

... هیچ دعوتی... به کمال نمی‌رسد، مگر در پرتو شوکت و عصیبت... و عصیبت فاطمیان و طالبیان، بلکه عصیبت تمام قریش در سراسر جهان متلاشی شده است، و عصیبت ملت‌های دیگر، بر عصیبت قریش برتری یافته است... بنابراین، اگر ظهور این مهدی صحیح باشد، هیچ راهی برای آشکار شدن دعوتش... بدون عصیبت خاندان فاطمیان نیست و با پراکندگی آنها در جهان، چنین قیامی امکان‌پذیر نخواهد بود.^۴

۱. کتاب دوم که دربردارنده مطالب مهم کتاب اول نیز می‌باشد. در کتاب مصلح جهانی، ترجمه خسروشاهی، به بسیاری از اشتباه‌های عبدالله بن زید المحمود اشاره شده است.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۱۲ و ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۰۸.

۳. همان، ص ۳۲۲ و ج ۱، ص ۶۳۰.

۴. همان، ص ۳۲۷-۳۲۸ و ج ۱، ص ۶۳۹-۶۴۰.

البته استدلال نخست ابن‌خلدون مورد نقد رجال‌شناسان بزرگ اهل سنت قرار گرفته است. تنها مطلبی که این استدلال ابن‌خلدون به دنبال اثبات آن است، وجود روایاتی است که مشمول جرح است. از نکته‌های جالب توجه این است که وی پی‌درپی از منکران مهدی به صورت کلی و مبهم یاد می‌کند؛ اما حتی از یک نفر نیز، نام نبرده است، تا او را همراه خویش سازد و بتواند موضع خود را تقویت کند. اما وی استدلال دوم خود را - که مبتنی بر دیدگاه جامعه‌شناختی‌اش است - مخدوش کرده است. او می‌نویسد:

اما ادعا [و عمل] برخی از عامه که منتظر ظهور آن فاطمی‌اند، پذیرفتنی نیست؛ چه، آنان ابلهانی‌اند که نه به عقل آراسته‌اند و نه از علمی بهره برده‌اند....

اینان معتقدند که فاطمی از زاب در مغرب ظهور خواهد کرد....

ابن‌خلدون، اگر به مفاد گفته خود ملتزم باشد که برخی عامه مردم معتقد به مهدی و منتظر ظهور اویند، باید بپذیرد که این فقط عصیت نیست که می‌تواند پشتوانه قیام و غلبه کسی چون مهدی باشد؛ بلکه بیش از هر چیز، وعده پیامبر(ص) و آرمان عدالت خواهی آن فاطمی است که مردم را - بی‌آنکه هیچ ربط و نسبت قومی و نژادی میان آنان و آن فاطمی باشد - به این انتظار واداشته است. وانگهی، چنین آموزه‌ای فراگیر و رسوخ‌یافته هرگز نمی‌تواند بی‌آنکه بن‌مایه‌ای اصیل و ریشه‌دار در تعالیم بنیانگذار دین داشته باشد، صرفاً به سبب عوامل جامعه‌شناختی و تعصب قومی و قبیله‌ای، پدید آید و در دل عموم پیروان در سراسر عرصه جغرافیایی و تاریخی یک دین، خود را تثبیت کند.

از قرن هشتم و از روزگار ابن‌خلدون تا عصر حاضر نام منکر دیگری را در کتاب‌های مربوط نمی‌یابیم. اما در عصر حاضر محمد رشید رضا - معروف‌ترین سلفی شمال آفریقا - با تأثیرپذیری از ابن‌خلدون^۱ و محمد عبده، در این زمینه می‌نویسد:

مهدی که از اسرائیلیات بوده، و اساساً یک مسئله سیاسی است که لباس دین پوشیده است. هیچ روایتی در آن نیست، مگر اینکه در اسانید آن شیعی وجود دارد. زنادقه به خاطر اینکه سلطنت را از عرب گرفته و ملک فارس را اعاده کنند، بحث مهدویت را دنبال می‌کنند.^۲

وی در ادامه می‌گوید:

تعارض در احادیث مهدی روشن است... و منکران آن زیادند... و برای همین شیخان، بخاری و مسلم، در صحیح خود آنها را روایت نکرده‌اند. مسئله مهدی

باعث فتنه‌های زیادی در جوامع اسلامی شده است؛ زیرا بسیاری از مجبان ریاست و سلطنت از نام مهدی استفاده کرده و بدعت و فساد در زمین ایجاد کردند... این عقیده باعث شده است که بسیاری از علما برای ایجاد عدالت به پا نخبیزند؛ زیرا [بر اساس این باور] مهدی ظهور خواهد کرد و عدالت و حق را گسترش خواهد داد... ابن خلدون بزرگ، با صدای رسا گفته است: خداوند سنت‌هایی دارد و... یکی از آنها این است که دولت‌ها و حکومت‌ها بدون عصیبت قومی پایدار نمی‌مانند، و عجم‌ها (ترک‌ها و فارس‌ها) عصیبت را از قریش و عترت رسول گرفته‌اند. پس اگر اخبار مهدی صحیح باشد، ظهور وی ممکن نیست، مگر بعد از تجدید عصیبت هاشمی و علوی... و مسلمانان همیشه از ظهور مهدی صحبت کرده‌اند و خیال کرده‌اند سنت‌های الهی نقض خواهد شد... و حال آنکه مسئله مهدی از عصیبات جاهلی برخاسته و از عصیبات فارس و مجوس پروبال یافته است که سعی و تلاش بر انهدام سلطنت عربی دارند... و در تبلیغ مباحث مهدویت برای کعب الاحبار مقام والایی است...^۱

او در ادامه مدعی تعارض‌ها و تناقض‌هایی در احادیث مربوط به مهدی شده و آنرا دلیل وضع و جعل احادیث وارده در باب مهدی دانسته است: «روایات مهدی بعد از شهادت امیرالمومنین علی (ع) وضع شده، تا بشارتی باشد بر انتقام مهدی از بنی‌امیه، و موضوع خروج سفیانی از بنی‌امیه نیز، به همین خاطر جعل گردیده است.» وی برای تأیید حرف خود از استادش محمد عبده نقل می‌کند که اسلام صحیح، همانی است که صدر اول، قبل از ظهور فتنه‌ها وجود داشت. بنابراین، احادیث بسیار کمی از روایات فتن - که در صحاح سته آمده است - مورد پذیرش است.^۲ رشید رضا در جایی دیگر، بی‌آنکه اصل مهدویت را رد کند، به بعضی از مشکلات آن پرداخته و می‌نویسد:

خاص و عام می‌دانند که از علامات قیامت این است که، مردی از آل بیت نبی با لقب مهدی ظهور خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد خواهد نمود، و در آخر حکومت او، عیسی نزول کرده... و دجال را خواهد کشت... از ضررهای این انتظار، مأیوس شدن مسلمانان از اعاده عدل و مجد اسلام است...^۳

پر واضح است که سبب انکار رشید رضا، نه دلایل علمی و اجتهادی، بلکه عصیبت عربی، نقار با شیعه، تأثیرپذیری‌اش از ابن خلدون و عبده و در نهایت، مشکلاتی بوده که

۲. همان، ص ۵۰۴-۵۰۶.

۱. همان، ص ۴۹۹-۵۰۱.

۳. همان، ج ۶، ص ۵۷-۵۸.

وی در عقیده به مهدویت می‌دیده است. با وجود آن‌همه روایت صحیح از پیامبر(ص) و قبول عام یافتن آموزه مهدویت در میان مسلمانان، ادعای او مبنی بر ساختگی بودن روایات مربوط به مهدی مسموع نخواهد بود. صرف ادعای اینکه از اسرائیلیات است، یا در تمام سلسله اسناد، شیعیان حضور دارند، دلیل بر انکار یک آموزه نیست. بستوی، از عالمان سنی و سلفی می‌گوید:

با بررسی تمام روایات مهدویت، به این نتیجه رسیدم که کعب الاحبار در هیچ یک از سلسله سندهای احادیث و آثار صحیح در باب مهدویت جای ندارد و ثانیاً، در روایات صحیح مربوط به مهدی هیچ تعارضی نمی‌توان یافت تعارضی اگر هست، در روایات ضعیف است.^۱

احمد امین مصری، از دیگر افرادی است که در عصر حاضر منکر مهدویت شده و در کتاب *ضحی الاسلام* به رد این آموزه پرداخته است. وی معتقد است: «احادیث مهدی ساخته شیعیان است.»^۲ اما خود در جایی می‌نویسد:

امویان در برابر جعل احادیث مهدی از سوی شیعیان کوتاه آمده و سفیانی را در مقابل آن ساختند. عباسیان سکوت کردند، تا بتوانند غائله را به نفع خود خاتمه دهند... با آنکه من از معتزله انتظار داشتم که نقاب از این گمراهی بردارند، متأسفانه چیزی در این باب نیافتم؛ ولی زیدیه - که خلف معتزله‌اند - منکر مهدی شده و در کتب خود به انکار روایات مهدویت پرداختند...^۳

می‌دانیم که نسبت دادن انکار مباحث مهدویت به زیدیه از سوی احمد امین، ادعایی بی‌پایه است. زیدیه منکر اصل مهدویت نبوده، بلکه برعکس، بر آن صحه گذاشته‌اند. در مجموعه رسائل زید بن علی آمده است که وی می‌گفت: «المهدی حق و هو کائن من اهل بیت و لن تدرکوه و ذلک یكون عند انتقاع الزمن فلا تنکلوا عن الجهاد...»^۴ در مجموعه رسائل امام مرتضی محمد بن یحیی الهادی (م ۳۱۰) آمده است: «از ایشان درباره مهدی و اینکه فرزند کیست پرسیدند. وی جواب داد: از وعده‌های الهی است. از ابنای حسن یا حسین است که ظهور خواهد کرد...» وی در جایی دیگر، احادیث مربوط به مهدی را تصدیق کرده و روایات رایج سود را می‌پذیرد.^۵

۱. *المهدی المنتظر*، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۰.

۲. *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۲۷۳-۲۴۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۴۳.

۴. *مجموع کتب و رسائل الامام الاعظم امیرالمؤمنین زید بن علی بن حسین*، جمع و تحقیق ابراهیم یحیی الیاس، ص ۳۸۴.

۵. *مجموع کتب و رسائل الامام المرتضی محمد بن یحیی الهادی*، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۲۰۷-۲۱۰.

دیگر عالم زیدی، حسین بن بدرالدین (م ۶۳۳) در کتاب *ینابیع النصیحة* روایاتی درباره مهدی موعود آورده و می‌نویسد: «اخبار در باب مهدی آخرالزمان کثیر است».^۱ بعضی همچون سامی النشار *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*^۲ و احمد محمود صبحی *فی علم الکلام قسم الزیدیه*^۳ بر این باورند که در زیدیه هر امامی که مردم را به سوی خود فراخواند و شرایط امامت را دارا باشد، مهدی است؛ اما مطالب پیش گفته و کلام سید عبدالرحمن المویذ بن الضحیانی، نافی دیدگاه آنان است. ضحیانی می‌گوید: «ما منکر این نیستیم که هر امام جامع شرایطی مهدی است، اما این مهدی‌ها غیر از آن مهدی منتظری‌اند که پیامبر وعده داده است در آخر الزمان ظهور خواهد کرد».^۴

امام یحیی بن حسین هم در *رسائل العدل و التوحید*، مهدی را آخرین امام از نسل علی (ع) می‌داند. این امر، دلیل بر آن است که مفهوم مهدی نزد امام یحیی، غیر از دیدگاه احمد صبحی و سامی النشار است.^۵ اشعری در *مقالات الاسلامیین* نقل کرده که عده‌ای از زیدیه نفس زکیه را تعدادی محمد بن قاسم و فرقه‌ای یحیی بن عمر را مهدی می‌دانند، که در آخر الزمان ظهور خواهند کرد.^۶ بنابراین دیدگاه احمد امین در باب زیدیه نه تنها شاهی ندارد، بلکه شواهد متعددی علیه آن وجود دارد.^۷

آنچه خواندیم، دیدگاه معروف‌ترین منکران مهدویت و عمده دلایل آنان بود. ادله دیگر منکران مهدویت نیز، از همین قبیل است. محمد محیی‌الدین عبدالحمید احادیث مهدی را از اسرائیلیات می‌داند. سعد محمد حسن مؤلف *المهدیه فی الاسلام* آنها را ساخته شیعیان دانسته است. - پاسخ مبسوط به جز آنچه در نقد این دلایل ذکر شد - را می‌توان در کتاب *مصلح جهانی* یافت که ترجمه کتاب عبدالمحسن عباد است.

گفتنی است غیر از ابن‌خلدون، بیشتر منکران مهدویت در میان اهل سنت، از اندیشوران مصری معاصراند. به نظر می‌رسد این موضع همگون، بیش از آنکه مستند به تحقیق علمی باشد، معلول عوامل غیر علمی است. از جمله این عوامل، می‌تواند تأثیر شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، و عقل‌گرایی و شک‌گرایی رایج در این دوران باشد. از سوی دیگر، اوضاع سیاسی و فرهنگی مصر در

۱. *ینابیع النصیحة فی العقاید الصحیحة*، ص ۴۶۸-۴۶۹.

۲. *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، ج ۲، ص ۱۳۲.

۳. *فی علم الکلام*، ج ۳، ص ۱۲۸.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۲۸، پاورقی.

۵. *رسائل العدل و التوحید*، ج ۲، ص ۸۲ و ۷۴.

۶. ر.ک: همین نگارنده، «مقاله بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام»، بخش زیدیه، در همین مجموعه.

۷. تفصیل مطلب درباره موعودباوری زیدیه را در مقاله «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تشیع»، در همین مجموعه بخوانید.

این دوران شرایط را برای چنین نظریه‌پردازی‌های غیر علمی فراهم می‌آورده است. نگاه منفی محمد عبده به روایات فتن و مخالفت شدید وی با تصوف از یک طرف و تبلیغ شدید مهدویت از سوی صوفیان و قصور آنان در مقابل تجاوزهای فرهنگی - سیاسی اروپاییان و عدم همراهی ایشان با جریان اصلاحات، از سوی دیگر، به‌طور مسلم در رواج این اندیشه مؤثر بوده است.

خاتمه: نگاه کلی به جایگاه موعودباوری در اندیشه اهل سنت

از آنچه گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که بنا بر دیدگاه اهل سنت، مهدی خلیفه‌ای عادل است که در آینده و در آخرالزمان، به دنیا آمده، و قیام خواهد کرد. نشانه‌هایی قبل از قیام او ظاهر می‌شود که در اندیشه اصحاب حدیث به اجمال، و در اندیشه سنیان متشیع، به تفصیل بیشتری از آن یاد شده است؛ اما همگان بر این اتفاق دارند که پرسیدن جهان از ظلم و جور، از علائم ظهورش است. ماجرای ظهور سفیانی، نزد اصحاب حدیث متساهل، و موضوع غیبت، نزد سنیان متشیع مورد تأکید بیشتری است. به زعم اکثر اصحاب حدیث، رسالت مهدی همانا تجدید سنت عادلانه صدر اسلام و خلفاست. به این گونه، ویژگی‌های نوعی موعودباوری اهل سنت را می‌توان چنین خلاصه کرد:

از لحاظ ماهیت، منجی اهل سنت موعودی شخصی، در نگاه اصحاب حدیث، موعودی صرفاً بشری (فاقد جنبه الهی و یا ویژگی‌های فوق طبیعی نظیر علم غیب و عصمت) و شخصیتی نامتعین است.

از لحاظ کارکرد، نجات‌بخشی موعود اهل سنت به گونه‌ای جمعی (غیر فردی) صورت می‌پذیرد. همچنین، نجاتی که او به ارمغان می‌آورد، عمدتاً اجتماعی (از سنخ عدل، امن و رفاه) و تا حدودی دینی (احیای شریعت) است. در این نوع موعودباوری، نجات معنوی - به‌ویژه از سنخ عرفانی‌اش - مگر تا حدی در منظر سنیان متشیع، مطرح نیست.

از لحاظ دایره شمول، نجات موعود، اگرچه بنا به مدلول روایاتی که نقل کرده‌اند، نمی‌توان گفت این وعده، جهان شمول نیست؛ اما با تصریح‌ها و تبیین‌هایی که به‌ویژه اهل حدیث سخت‌گیر دارند، باید گفت ایشان نجات موعود را لاقلاً امت مدار و در محدوده جهان اسلام تلقی می‌کنند.

موعود اهل سنت را به لحاظ آرمان باید در زمره موعودهای رو به گذشته انگاشت؛ زیرا نهایتاً در صدد احیا و تجدید جامعه صدر اسلام و یا مدینه نبوی است.

موعود اهل سنت را به سادگی نمی‌توان در شمار موعودهای پایانی آورد؛ زیرا سرنوشت عالم پس از حکومت و وفات مهدی موعود را، به وضوح معلوم نکرده‌اند و حتی قرآینی بر تداوم جهان و زندگی بر زمین نیز، در آرای ایشان یافت می‌شود. از لحاظ کیهان‌شناختی - به جز روایاتی که درباره نزول باران فراوان و وفور برکات‌های زمین در زمان ظهور مهدی نقل می‌کنند - تأثیر کیهانی قابل توجهی را برای آن قیام برنشموده‌اند. از این رو، شاید بتوان گفت موعود اهل سنت دارای کارکرد کیهانی چندانی نمی‌باشد.

کتاب‌نامه

آل بوطامی البعلی، احمد بن حجر، العقاید السلفیه بادلتهما العقلیه و النقلیه. دارالکتاب القطریه، ۱۴۱۵ق.

آمدی، سیف‌الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد المهدی. قاهره: دارالکتاب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۳ق.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: داراحیاء التراث العربی. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، کتاب المصنف فی الاحادیث و الاثار، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

ابن بلبان فارسی، علی، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الارنؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون. مصر: مطبعة مصطفى محمد.

ابن طاووس، علی بن موسی، الملاحم و الفتن فی ظهور ال غایب المنتظر. قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۸ق. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمود محمد محمود حسن نصار. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.

ابی داوود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داوود، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: انتشارات مکتبه العصریه.

اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الدیانة، تحقیق عباس صباغ. بیروت: دارالنفائس للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.

_____، رساله الی اهل الثغر، تحقیق عبدا... شاکر محمد الجنیدی. مدینه: مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۲۲ق.

الهامی، داوود، امامان اهل بیت در گفتار اهل سنت. قم: انتشارات مکتب اسلام، ۱۳۷۷ش. امام مرتضی، محمد بن یحیی الهادی، مجموع کتب و رسائل الامام المرتضی. یمن: منشورات مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ق.

امام یحیی بن حسین، رسائل العدل و التوحید، تحقیق محمد عماره. دارالهلال.

امین، احمد، ضحی الاسلام. بیروت: دارالکتاب العربی.

باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، التمهید فی الرد علی الملحد، تحقیق محمد محمد الخضیری. دار الفکر العربی.

بجنوردی، سید کاظم، دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی. بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۷ق.

بزودی، ابوالیسر، اصول الدین، تحقیق هانز بیترلنس. قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.

بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم، المهدی المنتظر. المکتبه المکیه و دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.

بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین. بیروت: دارالکتاب العلمیه، ۱۴۰۱ق.

- بهاء‌الدین زاده، محیی‌الدین محمد بن بهاء‌الدین، *القول الفصل شرح الفقه الاکبر للامام ابی حنیفه*، تحقیق رفیق العجم. بیروت: انتشارات دارالمنتخب العربی، ۱۴۱۸ق.
- بیاضی حنفی، کمال‌الدین احمد، *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقیق یوسف عبدالرزاق. مصر: انتشارات مطبعة مصطفى ثانی جلی و اولاده، ۱۳۶۸ق.
- بیومی مصری، محمد، *الامامة و اهل بیت*. بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۵ق.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح العقاید النسفیة*، تحقیق محمد عدنان درویش و شیخ ادیب الکلاس.
- _____، *شرح المقاصد*، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره و صالح موسی شرف. قم: منشورات شریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- تویجری، حمود بن عبدالله، *اتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن و الملاحم و اشرط الساعة*. ریاض: دار الصمیمی للنشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*. قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۵ش.
- جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، تحقیق شیخ محمد باقر محمودی. بیروت: مؤسسه المحمودی للطباعة و النشر، ۱۴۰۰ق.
- جوینی، عبدالملک، *الشامل فی اصول الدین*، تحقیق فرانک. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰ش.
- _____، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تحقیق اسعدتیم. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۱۶ق.
- حسین بن بدرالدین، *ینابیع النصیحة فی ال عقاید الصحیحة*، تحقیق مرتضی بن زید المحطوری الحسنی. صنعاء یمن: مکتبة بدر، ۱۴۲۲ق.
- حسینی جلالی، سید محمد جواد، *احادیث المهدی من مسند احمد بن حنبل*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- خسروشاهی، سید هادی، *مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت*. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴ش.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفة.
- زمرلی، فواز احمد، *عقاید ائمة السلف*. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۹۵م.
- زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل الامام الاعظم امیرالمومنین زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب*، جمع و تحقیق ابراهیم یحیی الدرسی الخمری. یمن: منشورات مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۲ق.
- سامی النشار، علی، *نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام*. مصر: دار المعارف، ۱۹۷۷م.
- شبلنجی، مؤمن بن حسن، *نور الابصار فی مناقب آل النبی المختار*. بیروت: دارالفکر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق الفرد جیوم. قاهره: مکتبة المبتنی.

شیبانی، محمد بن حسن، کتاب الاصل، تحقیق ابوالوفاء الافغانی. حیدرآبادکن: مجلس دایرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۳ق.

صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام. بیروت: دارالنهضة العربیه، ۱۴۱۱ق.
طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی. عراق: وزارت اوقاف، ۱۴۰۶ق.

عبدالباقی، محمد فؤاد، اللؤلؤ و المرجان فیما اتفق علیه الشیخان. دار الفکر.
غزالی، محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق دکتر عادل العواد. بیروت: انتشارات دارالامانة، ۱۳۸۸ق.
غزنوی حنفی، جمال‌الدین احمد بن محمد، اصول الدین، تحقیق دکتر عمر وفیق الدعوق. بیروت: انتشارات دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.

فخررازی، محمد بن عمر، البراهین فی علم الکلام، تحقیق سید محمد باقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.

_____، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

فرمانیان، مهدی، «اهل سنت». مجله هفت آسمان، ش ۱۷، سال پنجم، بهار ۱۳۸۲.
فقیه ایمانی، مهدی، الامام المهدی عند اهل السنه. قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ق.
قاری، علی بن سلطان محمد، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، تحقیق جمال عیتانی. بیروت: منشورات محمد علی بیضون و دار الکتاب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

_____، منح الروضی الازهر فی شرح الفقه الاکبر، تحقیق شیخ وهبی سلیمان غاوجی. بیروت: انتشارات دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.

قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمد قاسم. مصر: وزارت الثقافة.

قراملکی، احمد فرمرز، هندسه معرفتی کلام جدید. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ش.

قرطبی، محمد بن احمد، التذکرة فی اصول الموتی و امور الاخره، تحقیق الدانی بن منیر آل زهوی. بیروت: مکتبة العصریه، ۱۴۲۱ق.

گنجی شافعی، محمد بن یوسف، البیان فی اخبار صاحب الزمان، تحقیق محمد مهدی خراسانی. قم: منشورات مؤسسه الهادی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.

مالک بن انس، الموطأ، تحقیق محمد فواد عبدالباقی. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
متقی هندی، علی، کنز العمال، تحقیق صفوة السقا. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.

محمد احمد اسماعیل المقدم، المهدی و فقه اشراط الساعة. اسکندریه مصر: الدار العالمیه، ۱۴۲۳ق.
محمد بن علی بن سلوم، مختصر لوامع الانوار البهیة و سواطع الاسرار الاثریه شرح الدرّة المضية فی عقد الفرقة المرضیه، تحقیق محمد زهری النجار. بیروت و مکه: دار الباز للنشر و التوزیع و دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق.

مسلم، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم. بیروت: دار ابن حزم للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
۱۳۶۶ش.

نسفی، ابو حفص، العقاید النسفیة، تحقیق قاسم محمد الرجب. بغداد: مكتبة المثنی، ۱۳۳۶ق.
نسفی، ابو معین، تبصرة الادلة فی اصول الدین، تحقیق كلود سلامة. دمشق: المعهد العلمی الفرنسي،
۱۹۹۰م.

نعیم بن حماد، ابو عبد الله مروزی، كتاب الفتن، تحقیق دکتر سهیل ذکار. مکه: انتشارات دارالفکر
للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۱م.

نوری طبرسی، میرزا حسین، كشف الاستار عن وجه الغایب عن الابصار. بیروت: منشورات مؤسسة
النور للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

یوسف الوابل، یوسف بن عبدالله، اشراط الساعة. عربستان: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۹ق.
یوسف بن یحیی شافعی، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو. قاهره: مكتبة
عالم النکر، ۱۳۹۹ق.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در عرفان و تصوف اسلامی

مقدمه

از آنجا که در تصوف و عرفان اسلامی، آموزه منجی موعود (مهدویت) با اصل ولایت و موضوع خاتم اولیا در پیوند است، و «منجی موعود بودن» یکی از شئون «خاتم اولیا بودن» می‌باشد، بایستی موعودباوری اهل تصوف و عرفان را در این بستر مطالعه کرد. در عین حال، چنین نیست که اهل تصوف هیچ‌گونه رویکرد مستقلی به این آموزه نداشته باشند؛ بلکه آنان در آثارشان - هرچند در ضمن دیگر مباحث - به «مهدویت» نیز، پرداخته‌اند. براین اساس، برای تبیین گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در عرفان و تصوف اسلامی، دو کار باید انجام شود: نخست، بررسی آموزه‌های ولایت و ختم ولایت در تصوف، و نشان دادن ربط و نسبت آن با آموزه «مهدی موعود»، تا از این رهگذر به برخی ابعاد، و خصایص عام مهدی، از حیث ولایت و خاتم‌الاولیا بودنش در دیدگاه اهل تصوف برسیم. دوم، بررسی دیدگاه‌های خاص ایشان در باب مهدی (ع) و مهدویت.

جایگاه اندیشه مهدویت در منابع تصوف

چنانچه بگوییم در تصوف و عرفان اسلامی به موضوع مهدویت - با همین عنوان و قالب - کمتر توجه شده است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در این حوزه، مشکل می‌توان به منابعی دست یافت که به‌طور مستقل به مهدویت و مهدی موعود پرداخته باشد و جز یکی دو رساله یا قصیده، به تکنگاری مفصل و حتی مقاله‌ای جامع با موضوع مهدویت در تصوف و عرفان بر نمی‌خوریم. اما در دیگر آثار مختلف عرفان و تصوف، این موضوع در ضمن دیگر مباحث، یا احیاناً با عنوانی مستقل بررسی شده است. بنابراین، منابع و آثاری را که به نحوی با موضوع مهدویت در عرفان و تصوف مرتبط است، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. منابعی که درباره مهدی و مهدویت به استقلال سخن گفته است. چنان‌که یاد شد، این منابع بسیار نادرند. از ابن عربی، رساله‌ای را با عنوان شق الجیب فی رفع حجاب الریب فی اظهار اسرار الغیب یاد می‌کنند که درباره وجود و غیبت مهدی نگاشته است. رساله‌های دیگری را نیز، در این باره به او نسبت می‌دهند. از جمله، سه رساله باعنوان‌های الصلاة القطبیة، رساله صغيرة فی المهدی و رساله اخرى فی المهدی را نام برده‌اند. همچنین، به یک قصیده از او به نام قصیده فی المهدی اشاره می‌کنند که گویا در دمشق در یک مجلد به چاپ رسیده است.^۱

۲. منابعی که در ضمن دیگر مباحث، اما به‌طور مشخص و مصداقی، به این موضوع پرداخته‌است. ابن عربی در فتوحات (باب‌های ۳۶۶، ۲۴ و ۷۳) مطالب زیادی دارد که به نحو خاص به مهدی و مهدویت مربوط است. بسیاری از مطالب فصوص الحکم نیز، به این موضوع مربوط می‌شود. به تبع آن، قریب به ۱۶۰ شرح، تفسیر و تعلیقه بر فصوص الحکم، در نفی یا اثبات مهدویت یا مباحث ناظر به آن، سخن به میان آورده‌اند. شاید بتوان گفت همه شارحان شیعی فصوص، عمدتاً در حض شیعی، از مهدویت بحث کرده‌اند. بسیاری از آنان، با نقل سخنان ابن عربی در دیگر کتاب‌هایش - از جمله عنقای مغرب و فتوحات مکیه - به تقریر، توجیه، تبیین یا رد و انکار نظریات او پرداخته‌اند. از جمله، سید حیدر آملی در جامع الاسرار و منبع الانوار در پاسخ به سؤال یکی از صوفیان درباره امامان اثنا عشر(ع)، بحث مهدی قائم، صاحب الزمان و قطب وقت را مطرح می‌کند. برخی شارحان سنی نیز، در نقد تفاسیر و تبیین‌های مطرح شده در این منابع و احیاناً در نفی انطباق آن با دیدگاه ابن عربی، مباحثی را مطرح کرده‌اند.

۳. دسته دیگر از منابع، مدخل‌ها و فصل‌هایی است که به گونه‌ای - مثلاً در تطبیق - با موضوع مهدی و مهدویت ارتباط دارد. از جمله این مباحث، ولایت و ختم ولایت، انسان کامل و مقامات اولیاست. با توجه به اینکه، مباحث مربوط تا حدود زیادی در مصداق با مبحث مهدی و مهدویت پیوند می‌خورد، معبر اصلی ورود به گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تصوف به شمار می‌آید. همچنین، با عنایت به این حقیقت که منابع دست اول و دوم مهدویت در تصوف اندک‌است، شاید بتوان عمده منابع تصوف در این موضوع را همین گروه اخیر برشمرد. این دسته منابع و مدخل‌ها را، به لحاظ موضوع، می‌توان در چند گروه جای داد:

الف) منابع یا مطالب و مباحثی که در موضوع ولایت، ختم ولایت و خاتم‌الاولیاء نوشته‌اند. مهم‌ترین اینها کتاب *ختم‌الاولیاء*، اثر حکیم ترمذی است، که در دوران غیبت صغری (سال ۲۸۵ق) نگاشته است. این اثر، تاکنون مرجع بسیاری از کتاب‌ها و مقاله‌ها بوده است؛ به طوری که بزرگ‌ترین نماینده عرفان نظری - ابن عربی - در سراسر مباحث مربوط به ولایت، ختم ولایت و خصوصیات خاتم اولیا و حتی مباحث مربوط به مهدی موعود(ع)، تحت تأثیر حکیم ترمذی بوده و موضوع سخن خود را، از زاویه سؤال‌های ترمذی - که متضمن بحث درباره اولیا و مهدی(ع) - است پی می‌گیرد.

کتاب *مخاطبات نفری* (ف ۳۵۴ق) از دیگر منابع است، که در آن، به مبحث «ختم ولایت» پرداخته شده است. اثر مشهور ابن عربی - فتوحات مکیه - نیز، یکی از منابع مهم در بحث ختم ولایت است. از ابن عربی کتاب دیگری که منبع پرمایه‌ای در موضوع ختم ولایت محسوب می‌شود، *فصوص الحکم* است. مطالب مربوط به این موضوع در *فصوص الحکم* و شرح‌ها و تعلیقه‌های آن، در این بررسی جایگاه خاصی را به خود اختصاص می‌دهد. از این رو، شاید بی‌وجه نباشد در این دسته منابع، قدری بیشتر درنگ کنیم.

با توجه به مقصد این جستار، شرح‌ها و تعلیقه‌های فصوص را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، همه شرح‌ها و تعلیقه‌های نگاشته‌شده به دست شارحان و شاگردان شیعی ابن عربی. دوم، شرح‌های بیشتر شاگردان و شارحان سنی ابن عربی. چنان‌که اشاره شد، گروه اول عمدتاً در فص شیشوی و سخن از ولایت و ختم ولایت رانده، و ضمن بحث مفصل از موضوع ختم ولایت و اقسام و انواع آن، با استعانت از سخنان ابن عربی در فتوحات و کتاب‌های دیگر، به تعیین مصادیق خاتم ولایت پرداخته، و خاتم ولایت محمدی را حضرت مهدی دانسته‌اند.^۱ اما گروه دوم، اگرچه به بحث ولایت و ختم ولایت پرداخته‌اند؛ اما چون برخی از آنها، عیسی(ع) یا خود ابن عربی را خاتم ولایت دانسته‌اند، به بحث مهدویت و خاتمیت ولایت آن حضرت اشاره نکرده‌اند.

ب) دسته دیگر از منابع و مطالب، به موضوع مقامات اولیا، یا مقامات عارفان و مانند این پرداخته است؛ به طوری که می‌توان از آنها، دیدگاه اهل تصوف درباره مهدی موعود و ماهیت قیام او را تا حدودی استنباط کرد.

۱. از جمله می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد: شرح *فصوص الحکم*، قاسانی، شرح *فصوص الحکم* پارسا؛ شرح *فصوص الحکم*، خوارزمی؛ *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، املسی؛ شرح *صائن الدین علی بن محمد ترکه بر فصوص الحکم* و بسیاری دیگر از شرح‌هایی که خود بهانه تعلیقات و آثار مهمی قرار گرفته‌است و می‌توان به شرح *فصوص الحکم* قیصری با مقدمه و تعلیقات آشتیانی؛ تعلیقه بر *فصوص محی الدین بن عربی و تونی*؛ شرح مقدمه *قیصری*، نگاشته آشتیانی و ده‌ها کتاب دیگر را نام برد.

ج) از دیگر منابع مربوط به موضوع مهدویت، کتاب‌ها یا مطالبی است که درباره انسان کامل نوشته‌اند. کتاب الانسان الكامل نسفی، الانسان الكامل جیلی، و انسان کامل عبدالرحمن بدوی از آن جمله‌است. احکام و شئون که این آثار برای انسان کامل عنوان می‌کنند، مستقیم یا غیر مستقیم با «مهدی» ربط می‌یابد.

د) بسیاری از دیدگاه‌های اهل تصوف درباره مهدی و مهدویت را، می‌توان در دسته‌ای دیگر از کتاب‌ها و رساله‌هایی جست‌وجو کرد که به بحث از نظریه امامت شیعی یا ربط و نسبت میان تشیع و تصوف پرداخته‌اند. کتاب نظریه الامامة بین الشیعه و المتصوفه نوشته محمدعلی الجندی و الصلة بین التشیع و التصوف، اثر کامل مصطفی شیبی از آن جمله است.

ه) دسته آخر متونی است که به بحث از قطب، غوث، خلیفه، شیخ، پیر، خضر راه و... پرداخته است. در این گروه از منابع نیز، وقتی سخن از قطب الاقطاب، یا غوث اعظم یا خلیفه‌الله یا پیر کامل مکمل گفته می‌شود - جز آنکه در بیشتر موارد به مباحث مربوط به ولی الله کامل حضرت مهدی نیز می‌پردازند - به نحو ملازمت می‌توان به وجوهی از نگرش آنان در باب مهدی موعود پی برد. به عنوان مثال خواجه محمد پارسا در فصل هشتم از کتاب فصل الخطاب که به موضوع احوال اقطاب پرداخته است، به‌طور مبسوط از مهدویت و منجی موعود بحث کرده است. تعداد این نمونه آثار نیز، فراوان است.

در این جستار، مجال عبور از همه این گذرگاه‌ها برای رسیدن به دیدگاه موعودی اهل تصوف نیست. بنابراین و به‌ناچار، باید یکی را از این همه برگزینیم و در طول راه، احیاناً به دیگر مدخل‌های بحث مهدویت در تصوف بپردازیم. گمان بر این است که موضوع ولایت و ختم آن، مهم‌ترین مدخل به موعودباوری تصوف باشد.

گذر از آموزه ختم ولایت به مهدویت

اندیشه منجی موعود در تصوف، بیش از آنکه آموزه‌ای نبوی و یک باور دینی باشد، آموزه‌ای عرفانی و دارای ابعاد تکوینی، تشریحی و سلوکی است. مهدی، که در سنت نبوی (ص) منجی موعود اسلامی است، نزد اهل تصوف یک «ولی» می‌باشد، و علاوه بر این، در میان اولیا مقام و جایگاه ویژه «ختم ولایت» را دارد. با وجود اختلاف نظری که در میان صوفیان درباره تفسیر این مقام هست، می‌توان بسیاری از ویژگی‌های نوعی و صنفی موعودباوری اهل تصوف را، از همین بابت که او «ولی خاتم» است، به دست آورد.

اگرچه در حوزه تشیع و تسنن، آن‌گاه که از موعود آخرالزمان سخن به میان می‌آید، بیشتر از تعبیرها و اصطلاح‌هایی، چون مهدی، قائم، موعود، منجی، حجت و مصلح یاد می‌شود؛ اما در تصوف و عرفان اسلامی، همه این اصطلاح‌ها و شئون آن، در ولی خاتم (خاتم الاولیاء) معنا می‌یابد. بنابراین، بررسی آموزه «ختم ولایت» و شئون «ولی خاتم» در تصوف، می‌تواند به بازشناخت موعودباوری صوفیانه مدد رساند.

می‌توان مدعی شد که همه عرفای شیعه، آموزه «ختم ولایت» را با آموزه منجی موعود و مهدویت، در مصداق یکی می‌دانند و «ولی خاتم» را همان مهدی منتظر و موعود آخرالزمان (ع) می‌شمارند؛ اما دیدگاه عرفای اهل سنت گاه از این بابت، به ظاهر مختلف است. از طرفی، با آنکه شواهد و نمونه‌هایی از تصریح عارفانی چون ابن عربی، مولوی و عطار، بر ولایت خاصه مهدی (ع) می‌توان یافت، و حتی، علاوه بر این، می‌توان نشان داد که اصطلاح‌هایی چون خلیفه‌الله، قطب، قطب الاقطاب، جام جهان نما، غوث اعظم، ولی کامل، خضر راه، پیر کامل و برخی دیگر از این دست تعبیرهای رایج در فرهنگ و لسان عرفا و متصوفه، احیاناً ناظر بر مهدی (ع) و مهدویت است؛ اما ایشان سخن از ولایت و مهدویت نوعی نیز رانده‌اند، که به ظاهر با اندیشه مهدویت در معنای خاص آن در تعارض است. این چندگانه‌گویی‌ها، موجب ابهام و ابهام در باب موعودباوری اهل تصوف می‌شود.

برای روشن شدن حقیقت، لازم است اقوال و آرای اهل تصوف را از این حیث وارسیم. نیل به این مقصود، مستلزم آن است که اقوال و نظریات همه فرقه‌های صوفیه و مکتب‌های عرفانی بررسی شود، که البته، چنین کاری از عهده این نوشتار خارج است؛ اما با توجه به اینکه می‌توان با بررسی نمونه‌های برجسته و بارز تصوف، تا حدود زیادی دیدگاه عموم عرفا و متصوفه مسلمان را گمانه زد، در این جستار، به بررسی دیدگاه‌های چند شخصیت، از جمله مولوی، عطار، ابن عربی و برخی شاگردان و شارحان ابن عربی، شبستری و چند شخصیت دیگر در دو حوزه عرفان نظری و عملی اکتفا می‌کنیم. برای این منظور، ابتدا به موضوع ولایت، و سپس به ختم ولایت خواهیم پرداخت.

جایگاه ولایت در عرفان و تصوف اسلامی

به‌طور کلی در عرفان اسلامی - چه در حوزه تسنن و چه تشیع، - ولایت - را همچون اصلی تشریحی (یا بگوییم دینی) و نیز، حقیقتی تکوینی (هستی‌شناختی) می‌بینند. در این باره، بیشتر عرفا دیدگاهی کم و بیش موافق داشته و جز در برخی جزئیات اختلاف

نظر ندارند. در عرفان اسلامی، آموزه ولایت به اندازه‌ای با اهمیت است که برخی حتی خواسته‌اند بگویند که نزد عارفان، ملاک حقیقی یا غیر حقیقی بودن یک دین، یا کامل یا ناقص بودن یک مذهب و البته، کمال و نقص مرتبت آدمی، همانا باور به ولایت و سریان و جریان این باور در آن دین، مذهب و یا شخص است.^۱

از منظر عرفان اسلامی، ولایت در ابعاد گوناگون دین نقش دارد. ولایت به لحاظ خداشناسی مصداق صفات اضافیه محضه - حق تعالی - است، که از آن به اعتبارات مختلف، تعبیر به «کلمه جامع»، «مشیت»، «مقام معرفت» و ظهور حق به کثرات اسماء و صفات و حقیقت محمدی (ص) و علویت علی (ع) و ربوبیت حق می‌کنند؛ مثلاً این عنوان اخیر (ربوبیت حق تعالی) به اعتبار تربیت همه موجودات و خارج کردن آنان از نقص به سوی کمال است.

ولایت به لحاظ تشریحی و سلوکی، اصل اساسی دین است که قبول آن ضرورتی انکارناپذیر است. همچنین، اصل تربیتی مؤثری است که، به گفته برخی اهل تصوف، شجره تلخ وجود انسان به درخت شیرین الاهی تبدیل می‌شود و میوه‌های شیرین و دل‌پذیر می‌دهد.^۲ ولایت منشأ توحید و جودی و تجلی اسم اعظم الاهی است. وصول به حضرت الاهی، جز برای صاحبان ولایت امکان‌پذیر نیست، ولی، واسطه فیض الاهی است. فیض الاهی به برکت وجود اولیا، به موجودات عالم رسیده است.

به این گونه، ولایت بُعد هستی‌شناختی نیز پیدا می‌کند. مطابق نظر عرفا، آن نقطه ثقلی که تعادل نظام هستی و زندگی انسان‌ها را حفظ می‌کند، اصل «ولایت» است؛ به طوری که اگر زمین از برکت وجود ولی الاهی خالی شد اهلش را در خود فرو می‌برد. تمام همت عارفان مسلمان و به قول هجویری، قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت و اثبات آن است.^۳ بر اساس این دیدگاه، تداوم فیض الاهی مرهون تداوم وجود و حیات اولیای الاهی است. با ظهور آخرین ولی، جان و دل انسان‌های مستعد، از شوق اتصال به مقام قرب الاهی لبریز می‌شود، و به عنایت او، همگان به متتهای همت خود کامران می‌گردند. حتی تاریخی که با ادواری بسیار طولانی از آدم (ع) آغاز شده بود، با ظهور خاتم ولایت، پایان می‌پذیرد و طومار عالم، جمع می‌شود و برگ‌های پایانی تاریخ ورق می‌خورد. در پی این واقعه، تمام کمال‌های فطری

۱. کیهان فرهنگی، شماره ۴، ص ۴-۵، گفت و گوی اعوانی، چیتیک و جیمز.

۲. ر.ک: گنابادی، ولایت نامه، ص ۷-۵ و مجله عرفان ایران، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۳. هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۶۵.

و ابتدایی انسانی در نهایت و معاد، از مقام قوه به فعلیت می‌رسد، و همه صور گونی منحل می‌شود و به آخرت انتقال می‌یابد و طومار جهان پیچیده و بساط عالم ممکنات برچیده می‌شود.^۱

پس، اگر این دیدگاه - که آنچه به عنوان مصلح جهانی، منجی موعود و مهدویت، در میان ادیان و به‌ویژه اسلام و تشیع مطرح است، در عرفان اسلامی عمدتاً در آموزه ولایت و ولی خاتم متجلی شده است -^۲ تأیید گردد، در موعود عرفان و تصوف به اوصاف و کارکردهای ویژه‌ای می‌رسیم که، در جهان کمتر می‌توان در میان تنوعات این اندیشه، مشابهی برای آن یافت.

اما، اینکه «ولی» و «ولایت» به چه معناست؟ مصداق یا مصادیق ولی چه کسی (یا کسانی) است؟ و از نظر عرفان اسلامی، بشر با ختم ولایت و ظهور ولی کامل الهی به چه کمالاتی می‌رسد؟ و اصولاً کارکرد ختم ولایت چیست؟ پرسش‌هایی است که پاسخ آنها ما را به مقصود این جستار، نزدیک‌تر می‌کند.

مفهوم ولی و ولایت در تصوف

در عرفان و تصوف، «ولایت» مفاهیم مختلفی دارد و درباره معنای آن، به بیان‌های مختلف سخن گفته‌اند.^۳ شاید به سبب ذومراتب بودن این مفهوم، گاه چنان عرشی‌اش

۱. ر.ک: تحفة الملوك، ص ۷۸ و مجموعه مقالات، «بررسی نظریه‌های نجات و مبانی مهدویت» ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۵.

۲. ر.ک: عطار نیشابوری، مظهر العجائب، ص ۷، ۸۲، ۱۱۹، ۱۶۵ و ۱۶۹؛ حکیمی، خورشید مغرب، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ رومی، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق ه سبجانی، ص ۹۲ و جعفری، و تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، ص ۴۰۶-۴۱۹.

۳. ولایت پیش از آن که مفهومی صوفیانه باشد، یک مفهوم قرآنی و اسلامی است. «ولی» و مشتقات آن ۲۳۳ بار در قرآن به کار رفته است. «ولی» از ریشه «ول، ل، ی» و در لغت به معنای «قرب» و نزدیک شدن است و در کاربرد، بر آن باران بهاری‌ای اطلاق می‌شود که بعد از باران معروف به وسمی می‌آید و موجب سرسبزی و شادابی زمین می‌گردد. کلمه «ولاء» به فتح و کسر واو آمده است؛ به کسر، مصدر باب مفاعله، و به فتح، مصدر باب تفعیل بوده و به معنای قرب، قرابت - اعم از سببی و نسبی - محبت و صداقت، نصرت و تقویت، میراث و چندین معنای دیگر آمده است. اما همان‌طور که ابن فارس گفته است، همه این معانی به قرب بر می‌گردد. واژه «ولایت» نیز به فتح و کسر واو استعمال شده است. ولایت به کسر واو، مصدر والی به معنای تولیت، امارت و سلطنت است؛ اما ولایت به فتح واو مصدر ولی است و به معنای صاحب اختیاری، سرپرستی، محبت و... می‌آید. در این باره که معنای حقیقی این کلمه چیست؟ و نیز اینکه آن معنای حقیقی، مربوط به ولایت به فتح است یا به کسر؟ اختلاف وجود دارد؛ به طوری که عده‌ای از اهل لغت هر دو کلمه را به یک معنای گرفته‌اند؛ اما برخی دیگر بین آنها تفاوت قائل شده و برای هر یک معنای ذکر کرده‌اند. باری، صرف نظر از دلایل و شواهد هر یک از دو قول، شاید بتوان گفت: معنای حقیقی و اصلی ولایت، همانا کلیت «قرب» است؛ به گونه‌ای که هم بر همه مصادیق مترتب آن صدق می‌کند، و هم بر لوازم قرب، مانند سرپرستی، امارت و سلطنت، و اولویت در تصرف و سلطنت نیز اطلاق می‌گردد.

می‌دانند که جز خدا را شایسته آن نمی‌شمارند، و زمانی چنان فرشی‌اش می‌دارند که تمامی موجودات را صاحب ولایت می‌شمارند.

شاید بتوان حاصل آن همه را با این تمثیل بیان کرد که، نزد عارفان مسلمان، ولایت در مثل، به دایره‌های تودرتو و متعددی می‌ماند که آن دایره‌ها متصف به شدت و ضعف و کمال و نقص است. به تعبیری دیگر، ولایت الهی به اعتبار ظهور در اسما و صفات و انعکاس در مرائی تعینات، مثل کراتی است که برخی بر بعضی دیگر احاطه داشته باشد. بنابراین، احاطه بالذات، شأن مقام ولایت است، و نبوت تشریحی،^۱ ظاهر خلافت و جانشینی خداوند است و ولایت، باطن آن، و اصل وجود و کمالات آن به وسیله مقام ولایت کلیه به حقایق می‌رسد.^۲

به این ترتیب، ولایت مفهوم ذومراتبی است که در ساحت الوهی یکی از شئون الهی محسوب می‌گردد، و همان، در ساحت انسانی، یک مقام معنوی است که صاحب خود را فانی در حق ساخته، تجلی‌گاه مخصوص حق و محل اراده او می‌کند؛ علم او را علم الهی، فعل‌اش را فعل الهی، اخلاق‌ش را اخلاق الهی و قدرت‌ش را قدرت الهی می‌سازد، و او را در مقام مقرب‌ترین و کامل‌ترین بنده خدا می‌نشانند. همچنین، ولایت در ساحت دینی، یکی از شئون و مقامات دین، و همچون نبوت، از عوامل هدایت الهی از نوعی خاص‌تر است.

نجم‌الدین کسری، از مشایخ صوفیه و مؤسس سلسله کبرویه (۵۴۰-۶۱۸ق)، معتقد است: سالک در درجه سوم سیر، به کمال ولایت رسد و این مقام، بر او تمام می‌گردد. وی درجه اول سیر را «تلوین» یا «مشاهده صورت»، درجه دوم آن را «تمکین» یا «مشاهده معانی»، و درجه سوم را «تکوین» یا «فناي معانی و در معنای معانی» نام می‌نهد.^۳

از دیدگاه مؤلف *مرصاد العباد*، صاحب ولایت کامل، دارای مقام توحید، انس و هیبت، عین‌الیقین، فناي در حق و فناي از حقایق در حق‌الحقایق است. می‌نویسد:

بدان، سالک سیار وقتی متصف به ولایت شود که به او کلمه «کن» داده شود، و این کلمه (کن) امر حق است؛ چنان‌که فرماید: انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن

۱. ز.ک: ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۶۲. قیصری در شرح *فصوص*، نبوت را به تشریحی و انبانی، یعنی اطلاع و خبر از حقایق الهی و اسرار غیوب و معارف الهی تقسیم می‌کند، و اولی را منقطع، و دومی را باقی به بقاء ولایت اولیاء می‌داند (ز.ک: شرح *فصوص الحکم قیصری*، با مقدمه آشتیانی، ص ۴۳۸).

۲. نی‌ریزی، *منظومه منهج التحریر*، مهر نبوت - رساله روحیه، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ ز.ک: ترجمه فتوحات مکیه، ص ۶۷-۶۹؛ آشتیانی، مقدمه و شرح مقدمه قیصری، ص ۸۶۶-۸۶۹؛ طباطبایی، *رساله الولایه*، ص ۵ و امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۳. *فوائد الجمال و قوایح الجلال*، ص ۲۵۸-۲۵۹.

فیکون.^۱ و وقتی به ولی «کن» داده می‌شود که اراده‌اش در اراده حق فانی شود، و همین که اراده او در حق فانی شد، اراده‌اش اراده حق گردد، و حق، چیزی نخواهد، مگر که بنده همان خواهد، و بنده چیزی نخواهد، مگر حق هم همان خواهد؛ چنان‌که فرمود: و ما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين.^۲

جامی معتقد است:

ولایت، عبارت است از قیام بنده به خدای خود، تبدیل اخلاقش به اخلاق حق و اوصافش به اوصاف او؛ به صورتی که علمش، علم او و قدرتش، قدرت وی و فعلش، فعل او گردد؛ چنان‌که احادیث فراوانی بدان گواه است.^۳

مقام ولایت در نظر مولانا نیز، مقامی است سخت ارجمند؛ چون ولایت، سزاوار کسی است که از حد بشری رسته و به مقام الهی رسیده باشد. اهل ولایت، کسانی‌اند که از این عالم چیزهایی درک می‌کنند که سایر خلق، از درک آن عاجزند، و مقامی است نزدیک به نبوت. اولیا از آنجا که دارای نفوس کامله‌اند، با انبیا متحدند، و از همین جهت، مانند انبیا محفوظ حق‌اند و مورد الهام الهی قرار می‌گیرند. و این هر دو طریق تربیت، به یک اصل کلی می‌رسد، که همانا، سیر در عالم جان و رسیدن به مقام بقای فی الله است. به نظر مولانا، ولایت موقوف بر ایمان است، نه عمل و از آنجا که، صاحب ولایت از لوازم و حدود بشری رسته و به حق پیوسته است «آنچه فرماید، بوکد عین صواب» از نظر مولانا، مقام ولایت تنزل و نقصان نمی‌پذیرد و نقص و تراجع را در آن راه نیست.

عطار در تذکرة الاولیاء از برخی مشایخ صوفیه چنین نقل می‌کند: «ولی، آن است که او را قوت کرامات داده باشند».^۴

و همچنین نقل می‌کند که گفته‌اند: «ولی آن بود که از حال خود فانی بود و به مشاهده حق باقی، و حق تعالی متولی اعمال او بود، و او را به خود هیچ اختیار نبود و با غیرش قرار نه».^۵

به نظر قیصری، ولی و خلیفه کسی است که، از جهت کمالات وجودی و آثار و لوازم آن کمالات، از همه کائنات برتر بوده و به حضرت حق، بیش از همه نزدیک باشد.^۶

۲. نکویر: ۲۹ و دهر: ۳۰.

۴. نص النصوص، ص ۱۶۷.

۱. نحل: ۴۰.

۳. فوایح الجمال، و ص ۲۶۰.

۵. تذکرة الاولیاء، ص ۳۹۸ و کشف المحجوب، ص ۲۷۲.

۶. همان، ص ۵۶۳.

۷. آشتیانی، شرح فصوص الحکم. قیصری، ص ۴۳۸.

از دیدگاه نسفی، ولایت، مرتبه‌ای است که از همه مراتب به خداوند نزدیک‌تر است، و ولی، آن است که به طبایع، خواص و حقایق اشیا دانا باشد. او می‌نویسد: نزد اهل وحدت، دانایان سه طایفه‌اند: حکما، انبیا و اولیاء حکیم آن است که به طبایع اشیا دانا باشد. نبی، آن است که به طبایع و خواص اشیا دانا باشد. ولی، آن است که به طبایع، خواص و حقایق اشیا دانا باشد. پس در عالم، کسی را علم و قدرتی برابر ولی نباشد. به نظر نسفی، خداوند را دو تجلی است: ۱. تجلی عام؛ ۲. تجلی خاص. تجلی عام الهی، عبارت از افراد موجودات است، و تجلی خاص او، عبارت از «ولی» است. وی معتقد است: «ولی» کسی است که خداوند تعالی معرفت ذات و صفات خود را بدو بخشیده و وی را به صفات و ذات خود آشنا ساخته است. از دیدگاه او، اگرچه معرفت ذات خداوند مقدر بشر نیست؛ اما، قدر آنکه مقدر بشر باشد، آن را که خواهد، به معرفت ذات خود موصوف گرداند، تا مقرب حضرت وی گردد و نام او را در جریده اولیا ثبت گرداند، تا به محبت و دوستی‌اش مخصوص گرداند.^۱

هجویری نیز معتقد است: اساس طریق تصوف و معرفت، جمله بر ولایت بود: و هنا لك الولاية لله الحق به نظر وی، جمله مشایخ اندر حکم اثبات آن موافق‌اند؛ اما هر کس با عبارتی دگرگون بیان کرده است.^۲

از دیدگاه امام خمینی، ولایت، قرب و محبوبیت و تصرف و ربوبیت به نیابت است. نبوت، مقام ظهور خلافت است و ولایت، باطن خلافت است.^۳
جلال‌الدین آشتیانی معتقد است:

ولایت، حقیقت کلیه‌ای است که از شئون ذاتیه حق و منشأ بروز و علت ظهور حقایق، ناچار مقام خلق همیشه و به‌طور دائم ملازم با کثرات است. هر اسمی از اسماء، طالب ظهور و سلطنت خود به نحو اطلاق است، لازمه این نحو ظهور، وجود تخصم بین اسماء، و مظاهر است، و حق تعالی حاکم به اسم عدل است. ناچار باید در عین وجود مظهري حاکم باسم عدل، حاکم بر جمیع اعیان باشد، که موجب رفع تخصم گردد و هر مظهري را به کمالات لایقه خود برساند. حاکم باسم عدل که مظهر جمیع اسماء و صفات حق است، حقیقت محمدیه است. حقیقت محمدیه (ص)، قطب الاقطاب عالم وجود و جمیع مظاهر مربوب می‌باشد و شأن او، اقامه عدل در جمیع مراتب است و جمیع انبیا در شئون، تابع و از فروعات و مظاهر این اسم اعظم الهی‌اند.^۴

۱. ر.ک: نسفی، کشف الحقایق، ص ۷۹ و ۵۹ و ریجون، نسفی، ص ۲۸۵.

۲. کشف الحقایق، ص ۸۰. ۳. کشف: ۴۴.

۴. امام خمینی، مصابیح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۲۹.

۵. آشتیانی، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸۵۷-۸۵۵.

به این ترتیب، اگر اثبات شود که در منظر اهل تصوف، مهدی موعود، صاحب مقام ولایت، و بلکه خاتم اولیاست، معلوم می‌گردد که منجی موعود اهل تصوف دارای تمام این شئون است که برای «ولی» ذکر شد. این حقیقت مهم، بدان معناست که موعود اهل تصوف دارای ابعاد وجودی فراتر از یک بشر معمولی، و دارای جنبه‌های الاهیاتی و هستی‌شناختی ویژه‌ای است.

مصدق ولایت و ولی در تصوف

در اینکه اولین مظهر اسم «ولی» در عالم انسانی کیست و آخرین ظهور آن در کدام؟ میان بزرگان عرفان و تصوف اختلاف‌هایی وجود دارد. البته، در میان عارفان مسلمان درباره اینک ابتدا نام ولایت بر پیشانی حضرت محمد(ص) مهر خورده، اختلافی نیست.^۱ همچنین در اینکه، همه انبیای الاهی به نوعی مظاهر این اسم‌اند اتفاق نظر وجود دارد.^۲ آنچه محل اختلاف است، مصداق «ولی خاتم» است. متصوفه در بیان اعتقاد خویش درباره مصدق ولایت و مراتب آن، به بیان‌های مختلف سخن گفته‌اند:

ترمذی (قرن ۳) نخستین، یا یکی از اولین شخصیت‌هایی است که در ختم و خاتم ولایت کتاب نوشته است. از دیدگاه وی، اولیا و مراتب آنان متعددند؛ اما آنان سیدی دارند که صاحب مهر ولایت (خاتم الولایه) است... او کسی است که از اسمای الاهی به غایت بهره‌مند شده است، وی کسی است که از جانب خدا محفوظ شده است و او سید اولیا و صاحب ختم الولایه از طرف پروردگار خود است.^۳

به نظر مولوی، ولی کامل به عنوان غایت خلقت هرچند از نظر زمانی آخر همه انبیا به ظهور آمده است؛ اما در واقع جنبنده نخستین، او بوده است. از نظر زمانی، درخت، علت میوه است؛ اما از نظر غایی، میوه علت درخت است.

پس به صورت عالم اصغر تویی	پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گرنبودی میل و امید و ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟

۱. ر.ک: الانسان الكامل، نسفی، ص ۳۲۰ و شرح فصول الحکم، قیصری، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. بنا بر دیدگاه اهل تصوف، انبیا مظاهر ذات الاهی‌اند و همگی در دعوت، هدایت و تصرف در خلق مشترک، و هر یک از دیگری به حسب حیظه نامی که دارند، در مرتبه مختلف‌اند؛ اما نبوت مختص به ظاهر است، و مرتبه تام آن - که شریعت ختمیه است - همان ولایت باطن شریعت است. پس قطب ازلی و ابدی، اولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً، همان حقیقت محمدی می‌باشد، و در این خلافتی نیست.

۳. مفهوم ولایت، ص ۲۵۱ و ختم الاولیاء، ص ۳۴۵.

پس به معنی آن شجر از میوه زاد گر به صورت از شجر بودش ولاد
بهر این فرموده است آن ذوفنون رمز نحن الاخرون السابقون^۱

ابن عربی معتقد است: انبیا مظاهر امهات اسمای حق‌اند، و این مظاهر، داخل در اسم اعظم جامع است، که مظهر آن حقیقت محمدی (ص) می‌باشد. او جایگاه خاتم الاولیا را نیز، در این نظام معلوم می‌کند و می‌گوید:

و هیچ‌یک از انبیا و رسولان او (حقیقت محمدی) را نمی‌بیند، مگر از (درون) مشکات ولی خاتم^۲ صدرالدین قونوی (ف ۶۷۱ یا ۶۷۳) معتقد است: حقیقت محمدی (ص) قطب و مدار احکام و مرکز دایره وجود ازل و ابد است.^۳

قیصری (ف ۷۵۱) در شرح تائیه ابن‌فارض، آنجا که گفته است:

فبی دارت الافلاک فاعجب لقطبها المحيط بها و القطب مرکز نقطتی
ولا قطب قبلی عن ثلاث خلفته و قطیبة الاوتاد عن بدلیتی

می‌نویسد: «القطب هو شخص انسانی علیه مدار جمیع اهل العالم الروحانی و الجسمانی و هو الخلیفة علی العالم باسره ازلاً و ابدأً و لایکون الا واحداً و هو خاتم الانبیا (ص).»^۴
سیدحیدر آملی معتقد است: «ولایت مطلقه ثابته، تنها حقیقت محمدی را شایسته و بایسته است و اصالتاً این لباس برارنده قامت اوست.»^۵

به نظر آشتیانی نیز، روح خلافت (حقیقت محمدیه) مبدأ و اصل خلافت، ولایت و قطبیت در جمیع عوالم وجودی است و سرّ اینکه انبیا (ع)، جامعیت وجودی حضرت ختمی مرتبت (ص) را ندارند، آن است که مظهر اسم الله و متحقق به اسم اعظم نیستند. حاصل آنکه، دیدگاه اکثر عرفای اسلامی درباره منشأ و مبدأ بروز و ظهور ولایت یکسان است و هیچ اختلاف و دوگانگی‌ای در سخنان آنان مشاهده نمی‌شود. همچنین، در مصداق اولین مظهري که اسم اعظم الهی (ولی) در او متجلی و ظهور یافته است، کمترین اختلاف و مناقشه‌ای وجود ندارد؛ همچنان‌که در کارکرد ولایت نیز، اختلافی وجود نداشته و ندارد.

۱. مثنوی معنوی، ابیات ۵۲۱-۵۲۶.

۲. خوارزمی، فصوص الحکم، فص شیشی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۹؛ تیان الرموز، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، به کوشش فاضل، ص ۶۶ و آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۶۹۲.

۳. قونوی، کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، خواجه‌جوی، ص ۶۴ مقدمه و ص ۲۳ متن.

۴. جامی، ص ۱۱۵ و ۲۰۲.

۵. جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ مقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۷۵ و اسرار الشریعة،

ص ۱۰۰-۱۰۳. ۶. شرح مقدمه قیصری، ص ۶۹۶ و ۷۵۷.

آنچه برخی مواقع محل مناقشه و اختلاف میان فرقه‌های تصوف و مکتب‌های عرفانی - غیر شیعه - واقع شده است، موضوع ختم ولایت و «ولی خاتم» است. بحث بر سر آن است که، حرکت سلسله طولی ولایت و دایره وجودی ولی که با مظهري آغاز شد،^۱ چگونه استمرار و ادامه یافته است؟ صاحب این ولایت کیست؟ و شئونات و مراتبی از این ولایت در سلسله صعودی ابدال، اقطاب و اولیای دیگر، چگونه ساری و جاری شده است؟

ختم ولایت و انطباق آن بر مهدویت، در اندیشه اهل تصوف

پس از آنکه اندیشه مهدویت را از حیث «ولی» بودن مهدی (ع) در نظر اهل تصوف مطالعه کردیم، نوبت آن است که باورهای صوفیانه درباره مهدی و مهدویت را از آن حیث که او را مصداق «خاتم الأولیاء» نیز می‌دانند، بررسی کنیم.

خاتم الأولیا و مهدی در اندیشه ابن عربی

چنان‌که یاد شد، ابن عربی موضوع مهدویت را، هم در بستر مباحث مربوط به ختم ولایت، و هم به‌طور خاص مورد توجه جدی قرار داده است؛ اما، عبارات ابن عربی در موضوع ختم ولایت و ولی خاتم سخت مضطرب است. دامنه این اضطراب و تضاد تا آنجاست که براساس برخی عبارات‌ها، ابن عربی، هم از مشهور اهل تسنن و هم از اهل تشیع فاصله می‌گیرد. از پاره‌ای عبارات‌ها استفاده می‌شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده و گفته است: «منم ختم ولایت، به واسطه وراثت هاشمی با مسیح»^۲ همچنین از او رؤیایی نقل شده که دلالت بر باور وی به ولایت و خاتمیت خودش دارد.^۳ در عین حال، برخی عبارات‌های وی را کاملاً با اهل تشیع، هم عقیده نشان می‌دهد.^۴ بعضی از سخنانش بر این دلالت می‌کند که او، حضرت مهدی موعود (ع) را خاتم اولیا می‌دانست؛ چنان‌که در باب معرفت وزیران مهدی ظاهر در آخرالزمان می‌نویسد:

خداوند را «خلیفه‌ای» است «موجود» که ظاهر می‌گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او، دنیا را پر از عدل و قسط می‌نماید. و اگر از عمر دنیا نماند، مگر یک روز، خداوند آن روز را طولانی

۱. ر.ک: بالی‌زاده الحنفی، شرح فصوص الحکم ابن عربی، ج ۱، ص ۴۸ و ۵۲.

۲. «انا ختم الولاية دون شک، بورت الهاشمی مع المسیح».

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۴. ر.ک: جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۴۷۴-۴۷۷.

می‌گرداند، تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول‌الله (ص) و جدش حسن بن علی بن ابی‌طالب است.

ابن عربی، در ادامه به ذکر شمایل و فضایل حضرت مهدی (ع)، صف اعوان و یاران و کیفیت آغاز و انجام کار آن حضرت پرداخته و می‌سراید:

الا ان ختم الاولیاء شهید	و عین امام العالمین فقیه
هو السید المهدی من آل احمد	هو الصارم الهندی حین یبید
هو الشمس یجلو کل غم و ظلمة	هو الوابل الوسمی حین یجود ^۱

از سوی دیگر، در بعضی از عبارت‌ها، ابن عربی با فرق نهادن میان ختم ولایت محمدی و مهدی موعود (ع)، ختم ولایت محمدی را مخصوص مردی از عرب می‌داند که اکرم این قوم است. او می‌نویسد:

و اما، ختم ولایت محمدی برای مردی از عرب است که اصلاً و یثلاً اکرم این قوم است، و امروز در زمان ما موجود است. در سال ۵۹۵ وی را شناختم و نشانه‌اش را که حق از دیده بندگانش پنهان نموده، در شهر فاس مشاهده کردم.^۲

همچنین از برخی عبارت‌هایش برمی‌آید که ولایت محمدی را دارای ختم خاصی می‌دانسته که ولایت عامه عیسوی تابع ولایت مطلقه اوست؛ چنان‌که حضرت عیسی (ع) هنگام ظهور آن حضرت، تابع وی می‌باشد و چنان‌که در حدیث آمده است، صلیب را می‌شکند، خوک را می‌کشد و مردمان را به سنت رسول‌الله (ص) امامت و نماز می‌کند^۳ و هیچ ولی بعد از او نمی‌آید، مگر اینکه راجع به اوست؛ همان‌طور که پس از محمد (ص) هر نبی که آید، راجع به اوست.^۴

از برخی عبارت‌هایش نیز، چنین برمی‌آید: در عین حال که ولایت مطلق را به حضرت عیسی (ع) مخصوص می‌گرداند؛ اما نزول عیسی و حکم او را بر پایه شریعت محمد (ص) می‌داند. ابن عربی می‌نویسد:

چاره‌ای نیست از نزول عیسی (ع) و حکم او، در میان ما به شریعت محمد (ص). پس او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده، حکم نمی‌کند، و احیاناً اطلاع وی به شریعت محمد (ص) به واسطه اطلاع به روح محمد است که از طریق کشف، شرع وی را اخذ می‌نماید. پس عیسی (ع) از این وجه

۱. همان، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۷-۳۲۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۹ و ج ۳، ص ۳۲۹.

۳. ر.ک: ترجمه فتوحات، ص ۷۴.

۴. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۸۵.

صاحب و تابع محمد(ص) و خاتم اولیاست. و این از شرف نبی ماست که خاتم اولیا در امت وی، با نبی رسول مکرمی چون عیسی(ع) است و او افضل این امت محمدی است.^۱

ابن عربی در مواضع دیگری از فتوحات نیز تصریح کرده که ختم ولایت علی الاطلاق عیسی(ع) است، و در همین باره سروده است:

الا ان ختم الاولیاء رسول و لیس له فی العالمین عدیل
هو الروح و ابن الروح و الام مریم و هذا مقام ما الیه سیل^۲

همچنین در کتاب عنقای مغرب، میان خاتم اولیا و امام مهدی(ع) فرق می‌گذارد. او اگرچه اعتراف به امامت آن حضرت می‌کند، اما خاتم اولیا را مردی از عجم می‌داند، نه از عرب.^۳

وی در برخی عبارات‌هایش تصریح می‌کند که خاتم ولایت خاصه محمدی حضرت مهدی نیست، که به منتظر معروف است؛ چون مهدی منتظر از عترت و سلالة حسنی پیامبر است و خاتم به این معنا، از سلالة غیر حسنی و معنوی پیامبر است.^۴

با وجود این، در باب دیگری از فتوحات - پس از تصریح به اینکه عیسی(ع) ختم ولایت کبری و ختم ولایت عامه می‌کند - می‌افزاید: او (عیسی(ع)) در عین حال، مختوم به ختم ولایت محمدی است؛ چنان‌که می‌نویسد:

و اما خاتم الولاية المحمدیه و هو الختم الخاص لولاية امة محمد(ص) الظاهرة
فیدخل فی حکم ختمیه عیسی(ع) و غیره کالیاس و الخضر و کل ولی الله تعالی من
ظاهر الامة. فعیسی(ع) و ان کان ختماً فهو مختوم تحت ختم هذه الخاتم المحمدی.^۵

به علاوه، ابن عربی در باب ششم و بحث از آغاز خلق و نخستین موجود (حقیقت محمدی) نزدیک‌ترین فرد به این حقیقت را علی بن ابی طالب(ع) می‌شمارد، و در باب ۴۶۲ می‌نویسد:

بدان که اقطاب محمدیین بر دو نوع‌اند: اقطاب بعد از بعثت او، و اقطاب قبل از بعثت‌اش. اقطاب قبل از بعثت‌اش رسولان‌اند که ۳۱۳ رسول می‌باشند - به شمار رجال الغیب - اما اقطاب پس از بعثت‌اش از امت او تا رستاخیز، دوازده قطب می‌باشند.^۶

۱. همان، ص ۱۸۴.

۲. رک: همان، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰؛ ج ۲، باب ۷۳، ص ۴۹؛ ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱ و ج ۴، باب ۵۷۷، ص ۱۹۵.

۳. عنقاء مغرب، ص ۷۳-۷۴.

۴. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۰ و ج ۳، ص ۷۶.

۵. همان.

۶. همان، ج ۳، ص ۵۱۴.

وی در باب ۴۳۶ می‌گوید:

اقطاب این امت، دوازده قطب است که مدار این امت بر آنان می‌گردد... خداوند اینان را به ظهور آنچه در دو سرا از کون و فساد و معتاد و غیر معتاد است، موکل ساخته است... هر یک از این دوازده قطب را، سوره‌ای از سور قرآن است. و ختم از آنان - یعنی خاتم الاولیا خاص - بر قلب محمد است و از جهت حکم، اکمل اقطاب است. خداوند برایش بین صورت ظاهر و باطن جمع آورده... نامش را نمی‌برم و مشخص نمی‌دارم؛ چون از این کار منع شده‌ام.^۱

ابن عربی می‌نویسد: قطب دوازدهم بر قلب (قدم) شعیب (ع) و سوره آن، ملک است: و لهذا القطب علم البراهین و موازین العلوم و معرفة الحدود... فهو المجهول الذي لا يعرف و النكره التي لا تتعرف، اكثر تصرفه فيما يتصرف فيه من الاسماء الالهيه الاسم المدبر و المفصل و المنشىء و الخالق و المصور و البارئ و المبدء و المعيد و الحكم و العدل. و لا يرى الحق من شىء من تجليه دون ان يرى الميزان بيده يخفض و يرفع...^۲ جمع لهذا القطب بين القوتين: القوة العلميه و القوة العمليه، فهو صنع لا يفوته صنعه بالفطرة، و له فى كل علم ذوق الالهى من العلوم المنطقية و الرياضية و الطبيعية و الالهية و كل اصناف هذه العلوم عنده علوم الالهيه، ما اخذها الا عن الله و ما رآها سوى الحق...^۳

صدرالدین قونوی، شاگرد بلاواسطه ابن عربی - که اصولاً شرح و بسط دستگاه عرفانی ابن عربی منتسب به اوست - نیز، حضرت مهدی (ع) را خاتم الولاية منجی موعود می‌داند و از کلمات ابن عربی، ولایت حضرت مهدی را فهمیده است.^۴

ختم ولایت و مهدویت از منظر شارحان ابن عربی

همان‌طور که ملاحظه شد، سخنان و مقاله‌های ابن عربی در خصوص مصداق خاتم‌الولاية مضطرب (و شاید بتوان گفت) متضاد یا متناقض می‌نماید. به‌رغم اینکه پس از ابن عربی، بسیاری مشایخ، علماء، فلاسفه و عرفا - کم یا بیش - متأثر از آرای وی بوده، ملاحظات او را فصل خطاب، و مشاهداتش را کشف حجاب مستورات خویش می‌دانسته‌اند، لیکن نظریات ایشان در باب ختم ولایت، مورد قبول آنان واقع نشده است. این نظریات حتی موجب شد برخی اصل انتساب چنین قول‌هایی را منکر شدند

۱. همان، ج ۷، ص ۱۱۵.

۲. همان، ج ۷، ص ۱۲۹.

۳. همان، ص ۱۳۰.

۴. ر.ک: رسائل قیصری، التوحید و النبوه والولاية، با حواشی قمشای و تعلق و تصحیح آشتیانی، ص ۷۶.

و آن را تحریف دانستند و شماری مقام شیخ را شکستند و به هتک و ذم او جرأت جستند؛ اما برخی شارحان نیز، به توضیح و توجیه برآمدند، که از این ره‌گذر، دیدگاه‌های متخالفی در میان شارحان کلام او رخ نمود. بعضی به‌طور قطع، خاتم ولایت مطلقه و یا عامه را، عیسی (ع) برداشت کرده‌اند؛^۱ اما از عبارات‌های برخی دیگر برمی‌آید که ولایت را تقسیم کرده و خاتم ولایت خاصه را حضرت مهدی (ع) فهمید و وجه جمعی برای سخنان او بیان کرده‌اند. عده‌ای نیز، ابن‌عربی را تخطئه کرده، ادعای او را باطل شمرده، و بر «خاتم الولاية» بودن حضرت مهدی (ع)، استدلال کرده‌اند.^۲ از گروه اول، می‌توان قیصری و عفیفی را نام برد.

قیصری

قیصری (متوفای ۷۵۱ق) که از شاگردان بنام و شارحان سنی‌مذهب ابن‌عربی است، تأکید می‌کند که مراد از «خاتم الاولیاء» حضرت عیسی (ع) است. وی به شیخ استناد می‌کند که خاتم اولیا را عیسی و از عجم شمرده، و مهدی را به سبب عرب بودن، غیر او دانسته بود.^۳ البته - همان‌طور که از این عبارت قیصری برمی‌آید - او نیز، ظهور حضرت مهدی (ع) را در آینده و اینکه حضرت از قوم عرب و از اولاد پیامبر اکرم (ص) است، منکر نشده است.

از گروه دوم، می‌توان به شیخ محمد خاکی، عبدالرزاق قاسانی، جندی و بسیاری از شارحان شیعی ابن‌عربی، از جمله آقا محمدرضا قمشه‌ای و سیدجلال‌الدین آشتیانی اشاره کرد. اینان تمام همت خویش را صرف کرده‌اند، تا وجه جمع یا لااقل، توجیهی برای کلمات ابن‌عربی بیابند.

شیخ محمد خاکی

از دیدگاه شیخ محمد خاکی - تابع سنی ابن‌عربی - ولایت بر دو قسم است: ولایت مطلقه و ولایت خاصه محمدی. ولایت خاصه محمدی نیز بر سه قسم است: اول، ولایتی است که جامع میان تصرف در عالم، به حسب معنا و هم به حسب صورت است و مقرون به خلافت نیز می‌باشد. دوم، ولایتی است که جامع میان تصرف در عالم

۱. رسائل قیصری - رساله التوحید و النبوه و الولاية، ص ۴۰ و ر.ک: جندی شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۸-۲۳۵.

۲. ر.ک: أملى، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۵؛ همو، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۹۵ و کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۲-۴۳.

۳. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۰ و ر.ک: رسائل، ص ۴۰-۴۱.

به حسب معنا و صورت است؛ ولی مقرون به خلافت نیست. سوم، ولایتی که حقیقتش فقط تصرف در معناست. خاتم ولایت مطلقه، عیسی (ع) است و او، خاتم اکبر است. خاتم نوع اول از ولایت محمدی، علی بن ابی طالب است که آخر خلفای راشدین و ائمه مهدیین است، و او، خاتم کبیر است. خاتم نوع دوم از ولایت محمدی، مهدی (ع) است که در آخر الزمان ظهور می‌فرماید و او، خاتم صغیر است. خاتم نوع سوم از ولایت محمدی، ابن عربی است.^۱

خواجه محمد پارسا

خواجه محمد پارسای نقشبندی نیز، ابن عربی را خاتم ولایت مقیده محمدی و حضرت مهدی را خاتم ولایت مطلقه محمدی می‌داند.^۲ خواجه نقشبندی (۷۴۹-۸۲۲ق) یکی از شارحان اندیشه‌های محی‌الدین ابن عربی (در نسل سوم شارحان ابن عربی و بعد از قیصری) است.^۳ وی در کتاب فصل الخطاب در صدد است تا مسائل اصلی مورد اختلاف میان فرقه‌های مختلف اهل سنت، از یک سو، و اهل سنت با شیعیان را از دیگر سو، با بهره‌گیری از معتبرترین اسناد و کتاب‌ها به مرحله فصل الخطاب و ایقان در عقیده و اندیشه هدایت کند. او در فصل هفتم، بعد از بحث درباره ائمه اثنا عشر (ع) و مناقب آنان، با عنوان «فی ذکر المهدی المنتظر» عنایت خاص به منابع اهل سنت - از جمله صحیح مسلم، سنن ابوداود، و سنن ترمذی - چندین روایت درباره حضرت مهدی (ع) و صفات و خصوصیات آن حضرت را از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند؛ چنان‌که درباره علائم زمان ظهور آن حضرت نیز، احادیثی را نقل کرده که در منابع شیعه آمده است. برای نمونه از جامع الاصول از جابری نقل می‌کند که رسول‌الله (ص) فرمود:

پیوسته گروهی از امت من بر حق می‌جنگند و تا روز قیامت پیروز می‌باشند. پس آن‌گاه عیسی (ع) نزول می‌کند. فرمانده آنان از او می‌خواهد، تا برای ایشان نماز اقامه کند؛ اما او می‌گوید: نه، زیرا برخی از شما بر برخی امیرانی‌اند که خدای تعالی او را (بر) این امن گرامی داشته است.^۴

۱. جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۴۸۷ و ر.ک: شیخ مکی، الجانب الغربي فی حل مشکلات الشیخ، محی‌الدین ابن عربی، ص ۷۲-۸۱.

۲. پارسا، شرح فصوص الحکم، ص ۸۴.

۳. ظاهراً صدرالدین قونوی، متوفای سال ۶۷۳ق و شاگردش جندی، متوفای ۶۹۰ یا ۷۰۰ق به نسل اول تعلق دارند و شاگرد جندی (عبدالرزاق کاشی متوفای ۷۳۶ق) قیصری متوفای ۷۵۱ق و سیدحیدر آملی متوفای ۷۸۲ق، به نسل دوم و خواجه پارسا به نسل سوم (ر.ک: مجله معارف، دوره هشتم، شماره ۲، سال ۱۳۷۰ و دوره دهم، شماره ۲ و ۳، سال ۱۳۷۳).

۴. فصل الخطاب، ص ۵۹۳: «لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق، ظاهرين الى يوم القيامة، فنزل عيسى (عليه السلام) فيقول أميرهم تعال صل لنا، فيقول: لا، أن بعضكم على بعض أمراء، تکرمه الله - تعالی - هذه الأمة».

همچنین، وی در پاسخ به شبهه‌ای درباره مصداق مهدی (ع) حدیثی را نقل می‌کند که در آن پیامبر (ص) صفات شخصی و ظاهری حضرت مهدی (ع) را بیان کرده است.^۱ خواجه پارسا در فصل دیگری، بعد از بیان برخی فرقه‌های شیعی و رد آنها - از جمله امامیه - تحت عنوان روایات ثقلین (کتاب خدا و عترت)، ده‌ها حدیث از پیامبر (ص)، امام علی (ع)، امام حسین (ع) و... نقل می‌کند که در همه آنها، نام حضرت مهدی به عنوان آخرین امام آمده است. از جمله به واسطه امام سجاد، و پدرش، امام حسین، از امیرالمؤمنین، علی (ع) نقل می‌کند که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: «امامان بعد از من دوازده تن‌اند؛ اول‌شان علی و آخرشان مهدی است، که خدای سبحان، شرق و غرب عالم را به دست او خواهد گشود.»^۲

همو در حدیث دیگری از امام حسین (ع) نقل می‌کند:

از ما، دوازده مهدی خواهد بود: اول آنان علی بن ابی‌طالب (ع) و آخر ایشان مهدی برپادارنده حق (یا قیام‌کننده بر حق) است. خداوند متعال زمین را پس از مردنش زنده می‌کند، و دین حق را بر همه ادیان پیروز می‌گرداند، اگرچه مشرکان می‌پسندند.^۳

همچنین، حدیث مفصل دیگری از پیامبر (ص) نقل می‌کند که در آن، حضرت مسیح را یکی از حواریون قائم منتظر معرفی کرده و می‌فرماید: «قسم به آن کسی که مرا به حق برانگیخت! هرآینه پسر مریم را مردمی از حواریون او در (میان) امت خواهند یافت.»^۴ خواجه، احادیث بسیاری را در این باره نقل کرده است که ذکر آن از حوصله این جستار بیرون است.

آقا محمد رضا قمشه‌ای

قمشه‌ای، از معاصران، تابع شیعی و استاد بلامنازع مکتب ابن عربی در این گروه است: وی می‌نویسد: ولایت بر دو قسم است: ولایت مطلقه یا عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه یا مطلقه، شامل همه مؤمنان است و به حسب مراتب و درجات ایمان، دارای مراتب و درجاتی است و خاتم این قسم از ولایت، عیسی (ع) است. ولایت خاصه،

۱. همان، ص ۵۹۴.

۲. همان، ص ۶۲۰: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): الائمة بعدى اثنا عشر، اول هم انت يا على و آخرهم المهدي الذي يفتح الله - سبحانه - على يديه مشارق الارض و مغاربها.»

۳. همان: «منا اثني عشر مهدياً اول هم على بن ابيطالب (عليه السلام) و آخرهم المهدي القائم بالحق؛ يحيى الله - تعالى - الارض بعد موتها، و يظهر به دين الحق على الدين كله و لو كره المشركون.»

۴. همان، ص ۶۲۲: «... والذی بعثنی بالحق لتجدن ابن مریم فی امتی خلقاً من حواریه.»

مخصوص اهل دل، صاحبان قرب الفرائض و کسانی است که در ذات حق فانی و به صفات او باقی اند. این قسم از ولایت، مخصوص محمد و محمدیان است و خود دو قسم است: مطلقه و مقیده. مطلقه، در صورتی است که عاری از جمیع حدود و قیود، جامع ظهور جمعی اسماء و صفات حق و واجد انحای تجلیات ذات او باشد. مقیده، در صورتی است که به اسمی از اسماء حدی از حدود و نحوی از تجلیات محدود باشد. هر یک از این دو نوع را خاتمی است. خاتم ولایت محمدی مطلقه، علی بن ابی طالب و مهدی موعود است. ولایت مطلقه به این معنا، از ولایت مطلقه عامه به معنای اول، برتر و خاتم این، (علی و مهدی موعود) (ع) از خاتم آن (عیسی (ع) افضل است؛ اما خاتم ولایت مقیده محمدی، ممکن است هم ابن عربی باشد و هم آن مردی از عرب که ابن عربی می‌گوید در سال ۵۹۵ وی را دیده و شناخته است و البته، این نوع ولایت را درجاتی است که ممکن است هر درجه و مرتبه‌ای را خاتمی موجود باشد.^۱

همایی

سید جلال‌الدین همایی نیز معتقد است: محی‌الدین و پیروان او قائل‌اند که مهدی موعود از سلاله پیامبر و از نژاد عرب است و ولایت حضرت مهدی، غیر از ولایت نوعی اقطاب و مشایخ است که در هر زمان وجود دارند.^۲ وی در تعلیقه بر رسائل قیصری،

۱. رسائل قیصری، ص ۶۲-۶۳ و ۱۵۷-۱۶۱ ر.ک: آشتیانی شرح مقدمه قیصری بر فصوص، ص ۸۸۹ جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۴۸۰-۴۷۸ و شیخ‌اکبر ابن عربی، ترجمه فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۱-۷۴ مقدمه.

۲. ر.ک: مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۹۹ اصولاً موضوع تعداد اولیا و نام‌گذاری طبقات اولیا (ابدال) و نقش و کارکرد هر طبقه همچون اصل بحث ولی و ولایت مورد توجه اهل تصوف بوده است. برای مثال، نسفی بحث از جانشینان پیامبر را در دو حوزه پی گرفته است: ۱. اولیایی که به ابدال مشهورند؛ ۲. اولیایی که در مقام خلفای پیامبرند. به نظر او، سلسله مراتب ابدال مرکب از ۳۵۶ است... (کتاب الانسان الکامل، ص ۱۳۹-۳۱۸. نسفی، کشف الحقایق، ص ۸۰ و ر.ک: حکیم ترمذی، کتاب ختم الاولیاء، ص ۱۴۴ و ۳۴۴-۳۴۶). هجویری نیز در کشف المحجوب تقریباً عین همین سلسله را نام‌گذاری و وصف کرده است (بقلی، شرح شطحیات، به اهتمام کربن، ص ۱۰، ۵۲-۵۳ و ۳۶۷). گاهی وظیفه بعضی از این سلسله ابدال را نیز، شرح داده‌اند (ر.ک: لویید ریجون، عزیز نسفی، ترجمه کیوانی، ص ۳۰۰). لاهیجی نیز، در شرح گلشن (ص ۲۸۲) راز با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) تقسیم هجویری درباره اولیا را می‌پذیرد. واضح است این سلسله مراتب روحانی با ابدال، یا اوتاد، و حتی با ابدالی که تابع دل اسرافیل‌اند نیز، به نقطه اوج نمی‌رسد، چرا که در کنار همه اینها سخن از خاتم‌الاولیا است؛ هم چنان‌که مفهوم خاتم‌الاولیا با «شیخ الغیب» نجم‌الدین کبری نیز کاملاً متفاوت است (نجم‌الدین کبری، فوائح الجمال و فوائح الجلال، ص ۶۹).

این را هم باید متذکر بود که، اگرچه در مباحث صوفیان و عرفا به ویژه آنجا که از رجال‌الغیب، یا غوث، و غوث اعظم یا قطب و قطب الاقطاب و حتی انسان کامل سخن گفته می‌شود، تداخل‌هایی به چشم می‌خورد؛ اما همان‌طور که ابن عربی نیز در بحث وزیران حضرت مهدی مطرح کرده است و براساس شواهد و قراین مختلف، می‌توان بین کارکرد و نقش این دو گروه از شخصیت‌هایی مورد توجه جریان عرفان و تصوف (ولی

با تحلیل این اختلاف‌ها که در فهم و تفسیر کلام ابن عربی رخ داده، آن را ناشی از خلط بین اصطلاحات از سویی و زندگی در محیط حکومت سنت و جماعت از طرف دیگر و ابتلاء به عقاید موروثی تقلیدی خاص محیط از جانب دیگر، می‌شمارد. او عبارت‌های شیخ را از این قبیل تفاسیر مبرا می‌داند، و برداشت قونوی را - که مقرر درس و وارث علم او بوده و مراد او را در آثار خود بیان کرده است - تأیید می‌کند.^۱ یکی از مواردی که از برداشت متفاوت قونوی از مقام مهدویت حکایت می‌کند آن است که وی در وصیت نامه‌اش می‌نویسد:

... و یاران و اصحاب خویش را وصیت می‌کنم که... سخنی از ذوق او [مکاشفه] هیچ کس نپذیرند، مگر کسی از آن آنکه امام محمد مهدی (ع) را درک [مشاهده] کرده باشد، سلام مرا به او برساند و از او - آنچه از معارف را که بیان می‌کند - فرا گیرد.^۲

فاضل تونی

فاضل تونی نیز در تعلیقه بر فصوص محی‌الدین، اقسام ولایت را چنین توضیح می‌دهد: مراد از ولایت عامه، این است که بنده در ذات و صفات حق در نهایت سفر اول از اسفار اربعه فانی شود؛ ولی جهت امکان در او باقی بماند، و خاتم ولایت به این معنا، حضرت عیسی است... و مراد به ولایت خاصه محمدیه، این است که بعد از فنای فی‌الله، در بنده جهت امکان باقی نماند، بلکه از هر قیدی حتی از قید امکان برهد و صاحب مقام - اوآدنی - که مرتبه واحدیت است - بشود. و هر یک از انبیا و اولیا، مظهر این ولایت است و خاتم ولایت خاصه محمدیه، به حسب مرتبه، امیرالمؤمنین (ع) می‌باشد و به حسب زمان، حضرت مهدی موعود (ع). و ولایت مقیده محمدیه، مختص

خاتم و سلسله ابدال و اوتاد) تفاوت‌هایی قائل شد. از جمله این شواهد آن است که، به نظر صوفیه خاتم اولیا، وارث محمد (ص) است و بر همه مراتب وجود مراقبت دارد، باب شفاعت او را می‌گشاید و روح وی همچون روح خاتم پیامبران تا به عرش عروج می‌کند... (ر.ک: عزیز نسفی، ص ۲۹۶-۳۰۵). نظریه جهان‌شناختی صوفیه و نیز ایده آنان درباره پایان کار جهان مادی آفرینش نیز، براساس همین تفکیک و تفاوت قابل فهم و تحلیل است. بر این اساس به طور واضح، تمام آنچه در سلسله صعودی اقطاب و ابدال مطرح است، مربوط به کارگزاران ولی خاتم و وزیران اوست، نه شخص خاتم الاولیا؛ چرا که غروب هر یک از ستارگان این آسمان پرستاره، با برپایی عالم هستی و استمرار فیض الهی - که به نظر صوفیه و عرفا به وجود ولی خاتم است - منافات خواهد داشت. به این گونه، می‌توان گفت: تمام عارفانی که درباره آنان در زمان حیات‌شان یا بعد از وفات‌شان به وسیله فرقه‌های منتسب به آنان ادعای قطیبت، قطب‌الاقطاب بودن یا خاتم ولایت و ... شده است، در صورت وجود کمالات و کرامات، تنها به این معناست که این شخص، کارگزاری از کارگزاران و خوشه‌چین خرمن ولی خاتم است و از فیض وجود و آفتاب ولایت خاتم اولیا بهره نسبتاً کاملی برده است.

۱. رسائل قیصری، بخش اول، ص ۱۶۲.

۲. قونوی، الفکرک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه، ص ۳۰ و ۳۱ مقدمه.

به اولیای امت محمد(ص) به وراثت و مناسبت شریعت حقه است، خاتم این ولایت، کسی است که در علم و کشف حقایق احدی به پای او نرسیده باشد. و شیخ محی‌الدین عربی که ادعا کرده است وی خاتم ولایت مقیده محمدیه است، به این معناست. پس ابتدای ولایت عامه به نبی بود، و آن آدم ابوالبشر است و خاتم ولایت عامه نیز، نبی بوده است و آن، حضرت عیسی است. و ولایت محمدیه، همان ولایت مطلقه است (اطلاع بر حقایق و اعیان ثابت و استعدادها و عطا کردن به هر کدام آنچه به لسان استعداد طلب می‌کنند) ولی خاصه است، از آن جهت که اختصاص به شخص معین دارد و ابتدای ولایت خاصه، به محمد(ص) است و نهایت آن به حسب زمان، حضرت مهدی است. صاحب ولایت عامه، مظهر اسم جامع است که رحمان باشد و صاحب ولایت مطلقه، مظهر اسم الله است.^۱

آشتیانی

میرزا احمد آشتیانی در حواشی شرح فصوص قیصری و رساله‌ای که در ولایت تصنیف کرده است، قول محی‌الدین را که قائل به خاتمیت عیسی به ولایت محمدیه است، حمل بر ولایت عامه کرده و معتقد است: محی‌الدین، حضرت مهدی را خاتم ولایت مطلقه محمدیه می‌داند، که عیسی قهراً تابع آن حضرت می‌شود.^۲

سیدحیدر آملی و آموزه ختم ولایت

از دیدگاه آملی، ولایت نیز، همچون نبوت به مطلقه و مقیده تقسیم می‌شود. نبوت مطلقه، ویژه حقیقت پیامبر اکرم(ص) است و حضرت محمد(ص) خاتم نبوت مطلقه است. مظهر نبوت مطلقه، نبوت مقیده است؛ یعنی دیگر پیامبران همگی مظاهر مقید حقیقت محمدیه می‌باشند. اولین مظهر نبوت مقیده، حضرت آدم(ع) و آخرین یا خاتم آن، حضرت عیسی(ع) است. باطن نبوت مطلقه، ولایت مطلقه است، که ویژه حقیقت پیامبر اکرم(ص) و دارای دو مظهر است: مطلق و مقید. مظهر کامل ولایت مطلقه، حضرت علی(ع) است، که آخرین و خاتم ولایت مطلقه نیز می‌باشد. پس پیامبر اکرم، بالاصاله دارای این ولایت مطلقه است و علی(ع) بالوراثه صاحب آن. و اولین مظهر

۱. تعلیقه بر فصوص محی‌الدین بن عربی، ص ۹۱-۹۳.

۲. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص، ص ۸۹۱.

ولایت مقیده، حضرت شیث، فرزند آدم است و آخرین یا خاتم آن، حضرت مهدی (ع) از خاندان رسول (ص) است.^۱

سیدحیدر از کلمات ابن عربی در باب خاتم ولایت مطلقه، خاتمیت حضرت عیسی (ع) را برداشت کرده است. او دیدگاه ابن عربی را باطل می‌داند. و در ردّ مدعای وی، و در نتیجه، اثبات خاتمیت ولایت مطلقه برای امام علی (ع)، به شواهدی از قرآن،^۲ احادیث نبوی،^۳ روایات و سخنان امام علی^۴ و اقوال بزرگان عرفا از جمله شخص ابن عربی تمسک جسته است.^۵

آملی، در توجیه برداشت خویش علاوه بر دلایل نقلی، به دلایل عقلی نیز تمسک جسته است. به نظر وی، نزول جناب عیسی در زمان ظهور حضرت مهدی (ع) و منوط بودن استکمال وی به حضور در پیشگاه حضرت مهدی - که مطابق برخی روایات مورد قبول و استناد ابن عربی هم قرار گرفته است - نافی ولی مطلق بودن اوست؛^۶ یعنی، اگر حضرت عیسی (ع) خاتم ولایت مطلقه بود، لزومی نداشت که با ظهور حضرت مهدی (ع) ولایت او کامل شود. بدیهی است فردی که با ظهورش ولایت حضرت عیسی (ع) را کامل می‌کند، قطعاً دایره ولایتش وسیع‌تر و گسترده‌تر از ولایت حضرت عیسی (ع) است.^۷

افزون بر این، بسیاری از شارحان فصوص، از جمله مؤیدالدین خجندی - شارح اول فصوص، شهادت داده است که خاتم ولایت مطلقه، حضرت علی (ع) است. همچنین شارح دوم فصوص - کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی - به صراحت گفته است که خاتم ولایت مقیده، حضرت مهدی (ع) است.^۸

حاصل آنکه، از دیدگاه آملی، ابن عربی به خاتمیت ولایت حضرت عیسی (ع) قائل است، که از نظر او، این رأی بر اساس دلایل و شواهد گوناگون مردود است؛ در حالی که

۱. برای اطلاع بیشتر از دلایل سید حیدر در دستگاه ولایتی و عرفانی‌اش، ر.ک: جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۳۸۲-۳۸۹ و ابراهیمیان آملی، و جلوه دلدار ترجمه جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۵۳۰-۵۵۴.

۲. از جمله ر.ک: نساء: ۵۹ و اعراف: ۲۸.

۳. ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۱۷؛ تفسیر قرآن ملاصدرا، ج ۴، ص ۱۲۳؛ بحارالانوار، ج ۳۷، ص ۴۱؛ همان، ج ۲۵، ص ۳۳ و مستدرک‌الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۶.

۴. ر.ک: بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۱۲۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۳۶؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ و ۱۸۹؛ بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳ و ۱۵۷؛ همان، ج ۳۹، ص ۳۴۲ و ینایع‌المودة، ص ۷۴.

۵. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۹ و فصوص‌الحکم، فصل دوم.

۶. مسافر غریب، ص ۳۷۴-۳۷۵ و ر.ک: آقامیرزا احمد آشتیانی رساله در اثبات ولایت، ص ۱۹.

۷. همان، ص ۱۹۰-۱۹۱. ۸. همان، ص ۲۹۶.

– چنان‌که اشاره شد – از مجموع سخنان ابن عربی می‌توان چنین نتیجه گرفت که او، قائل به ولایت ختمی حضرت مهدی (ع) است.

ختم ولایت از دیدگاه نظر علماءالدوله سمنانی

اگرچه سخنانی که از علماءالدوله، درباره امام زمان و حضرت مهدی در برخی کتاب‌هایش آمده است، با نظر او در دیگر آثارش^۱ سازگاری ندارد، اما در یک جمع‌بندی می‌توان، به قرینه آنچه در بیان‌الاحسان آورده است، نتیجه گرفت که سمنانی نیز، به خاتمیت ولایت حضرت مهدی (ع) معتقد است، او مهدی را امام و قطب‌الاقطاب می‌داند، که اینها از اوصاف عام و مشهور ولی خاتم، نزد صوفیان است.^۲

ختم ولایت از نظر مولوی

مولوی نیز، بر این باور است که ولایت، شأنی از شئون ذاتی حق، منشأ ظهور، مبدأ تعینات و بروز حقایق خلقیه است؛ چنان‌که حضورش در عالم عین و در میان امت، مایه اتحاد و یک‌پارچگی آنان است. مولانا با تمثیل آوردن از سلیمان نبی (ع) و ماجرای گفت و گوی او با حیوانات و ثمره‌ای که بر وجود این پیامبر، از نظر امنیت، آسایش و راحتی برای همه حیوانات پدید آمده است، معتقد است: در هر دوره‌ای سلیمانی هست که باید او را شناخت و ولی خدا، چون سلیمان موجب صلح و وحدت است.

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت

کو زیان جمله مرغان را شناخت

در زمان عدلش آهو با پلنگ

انس بگرفت و برون آمد ز جنگ

هم سلیمان هست اندر دور ما

کو دمد صلح و نماید جور ما...

گفت خود خالی نبودست امتی

از خلیفه حق و صاحب همتی

۱. ر.ک: سمنانی، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۲۸-۳۶ و ۳۶۸؛ مجالس المؤمنین، ص ۱۳۶ و خمخانه وحدت، به کوشش حقیقت، ص ۱۲۱-۱۲۶.

۲. العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۳۳-۳۴؛ خمخانه وحدت، ص ۱۲۴؛ طرائق الحقایق، ج ۳، ص ۳۴۰؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۴ و نیز ر.ک: سمنانی، چهل مجلس، ص ۷۵-۷۶.

مرغ جان‌ها را چنان یک دل کند
کز صفایشان بی‌غش و بی‌غل کند
مشفقان گردند همچون والده
مسلمون را گفت «نفس واحده»
نفس واحد از رسول حق شدند
ورنه هر یک دشمنی مطلق بدند

حاصل آنکه، مولوی بر این باور است برای هر دوره از تاریخ بشری، ولیی وجود دارد. وجود این ولی، موجب آزمایش مردم است و این آزمایش، تا روز رستاخیز ادامه خواهد داشت. در این آزمایش - که به وسیله اولیاءالله انجام خواهد گرفت - هرکس که اخلاق نیکو، تواضع و حالت تسلیم به آن اولیا را داشته باشد، نجات خواهد یافت و برعکس، کسی به دلیل ضعف نفس نتواند وجود اولیاءالله را تحمل کند، مانند شیشه خواهد شکست. پیشوای حق و قائم، همان ولی است، بدون آنکه عامل نژاد در این امر تأثیری داشته باشد. خداوند متعال ولایت را، به هر که بخواهد، عنایت می‌فرماید؛ «خواه از نسل عمر باشد و خواه از نسل علی(ع) اوست هدایت شده از طرف خدا و هدایت‌کننده مردم». آن ولی خدا، مانند نور ابدی است و خرد، مانند جبرئیل پیام‌آور اوست. نسبت ولی پایین مرتبه به ولی عالی مقام، مانند نسبت قنديل در قبال آفتاب یا ماه است، و پایین‌تر از مرتبه قنديلی، مرتبه مشکات است.

پس به هر دوری ولیی قائمست
تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست
هر کسی کاو شیشه‌دل باشد شکست
پس امام حی قائم آن ولی است
خواه از نسل عمر خواه از علیست
مهدی و هادی ویست ای راه جو
هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل اوست
آن ولی کم از او قنديل اوست
و آنکه زین قنديل کم مشکاة ماست
نور را در مرتبت ترتیب‌هاست^۱

همان‌طور که پیداست، جلال‌الدین رومی در ابیات فوق به دو آموزه مهم اعتقادی و اسلامی (ولایت و مهدویت) اشاره می‌کند که هر دو، به نوعی از اعتقادهای صوفیان و عرفا نیز می‌باشد. در تفسیر ابیات مزبور، اختلاف زیادی میان مفسران و شارحان مکتب مولانا دیده می‌شود. تاکنون، بیشتر براساس همین ابیات بوده است که عقاید مذهبی مولانا و مکتب او - و حتی فرقه مولویه - مورد ارزیابی، تفسیر و تحلیل قرار گرفته است. واضح است مولانا نیز، همچون بسیاری اندیشوران معتقد است مردان حق بر جهان، ولایت و سروری دارند و سگان کشتی هستی، در دست آنهاست، و ولی هر زمانه به نظر او، پیشوای زنده‌ای است که به حفظ دین قیام می‌کند.

مولوی - آن‌طور که در ادامه همین ابیات سروده است - این پیشوای زنده را، همان قطب^۱ هر زمانه می‌داند، که هر کسی نمی‌تواند او را ببیند؛ زیرا زیارت او مستلزم شایستگی معنوی است. در نظام سلسله، مراتبی اولیا در مکتب مولوی، مطابق آنچه در مراتب کمال انسان گفته می‌شود، مردان حق براساس تکامل روحی و درجه قرب آنها به مقام یقین و وصال حق طبقه‌بندی می‌شوند و لذا مولوی آنها را در پرده‌های مختلف طبقه‌بندی کرده است.

ز آنکه هفتصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام صف‌صفت این پرده‌هاشان تا امام

به اعتقاد مولوی و همه عارفان مسلمان، پیامبر اسلام (ص) از همه این مراتب و پرده‌های نور گذشته و در معراج به حضور بی‌واسطه حق رسیده است. مطابق روایاتی که ذیل آیات مربوط به معراج و اسرا ذکر شده است، جبرئیل که خود روح‌الامین و

۱. قطب کلمه‌ای عربی، و به معنای آهنی است که در سنگ زیرین آسیاست. همان‌گونه که سنگ آسیا دور محور قطب می‌گردد، تمام عالم هستی نیز دور محور قطب می‌چرخد. برای مثال، هر یک از عالمان دینی در بخشی از دین صاحب علم‌اند، بعضی در اصول حدیث، برخی در تفسیر، بعضی در فقه و اصول فقه، گروهی در علم رجال، برخی در کلام، عده‌ای در عرفان و ... اما در میان همه علمای دین در دنیا، شخصی هست که در همه دانش‌ها بیش از همه علما تبخّر دارد. این شخص قطب همه علما شمرده می‌شود. نصر، در مقاله سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی، اوصاف و نقش پیر در تصوف را با نقش امام دوازدهم (امام غایب) در تشیع مقایسه کرده، می‌نویسد: از نظر ایرانیان شیعی، امام اگرچه در غیبت کبری به سر می‌برد، ولی زنده و محور روحانی و قطب عالم امکان است و همه پیران صوفیه با وی رابطه درونی دارند. او برای شیعه همان نقش را دارد که قطب اعظم، در میان صوفیان دارد ... امام غایب به عنوان نماینده سلسله امامان، قطبی است که دل‌های همه مؤمنان را به سوی خود جلب می‌کند و مردمان باید برای هدایت به آن حضرت روی آرند. پس می‌توان گفت: به‌رغم اینکه شیعه و اهل سنت در ویژگی‌ها و مصداق قطب اختلاف نظر دارند، از جمله آنکه اهل تسنن قطب را در فرد خاصی متعین نمی‌دانند، ولی شیعیان این مرتبه را ویژه امام غایب می‌شمارند، مع الوصف، هر دو فرقه در مورد وجود خود این اصل اعتقادی در اسلام اتفاق نظر دارند (آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۱۱۱-۱۱۲).

واسطه وحی است، در نیمه راه معراج باز ایستاد و به قول مولانا گفت: «گریکی گسامی نهم سوزد مرا...»^۱

پس اولیای حق درباره کمال روحانی، در طبقات مختلف قرار می‌گیرند. در کتاب‌های صوفیه، غالباً آن ولی را که بر همه سروری دارد، قطب یا غوث و یا قطب‌الاقطاب نیز، می‌گویند.^۲

شارحان، در تبیین دیدگاه مولوی در باب مهدویت و ختم ولایت، و در اینکه، ولایتی که وی برای دایره وجود قائل است، چگونه ولایتی است؟ و آن ولی که در هر دوری، کشتی هستی را به ساحل نجات رهنمون است، چه کسی می‌باشد؟ و به تعبیری، آیا ولایت و ولی نوعی است یا شخصی؟ اختلاف نظرهای جدی دارند.

آنچه از ظاهر برخی ابیات برمی‌آید این است که ولی هر زمانه پیشوای زنده‌ای است که می‌تواند از نسل علی یا عمر، یا از اقوام و ملل دیگر باشد و منظور از «مهدی و هادی» نیز، شخصی است دارای صفت هدایت‌شدگی و هدایت‌گری، که به عنوان دو صفت عام‌اند، نه به صورت لقب خاص؛ یعنی قطب و ولی هر زمانه‌ای، از جانب حق هدایت یافته، و خود هدایت‌کننده دیگران است.^۳ بر این اساس، ولایت نوعی است.^۴ با آنکه اکبرآبادی - شارح مثنوی - معتقد است: مراد مولوی از مهدی در این بیت، هر کسی است که مظهر حقیقت است. وی تصریح می‌کند که در این جا، مراد مولوی انکار مهدی معروف نیست که نزدیک آخرت ظهور خواهد کرد، و نخواهد بود مگر از نسل علی (ع)، نیست.^۵

جلال‌الدین همایی در *مولوی‌نامه*، این ابیات را مربوط به مسئله ارشاد و هدایت عمومی می‌داند که ملازم با دوره امامت و ولایت قهریه است. ایشان می‌نویسد: این امر با شخصیت امام مهدی موعود از عترت طاهره و سلالة طیبه پیغمبر اکرم (ص) و آل علی (ع) که به اعتقاد گروهی کثیر از عرفای شیعی و سنی، خاتم ولایت شمسیه محمدی است، منافات ندارد.^۶

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۷۴.

۲. بلخی، مثنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست از محمد استعلامی، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸ و ر.ک: مثنوی، دفتر اول، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۳. ر.ک: گولپینارلی، نشر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ترجمه و توضیح ه سبجانی، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۴. ر.ک: زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۵. اکبر آبادی، شرح مثنوی معنوی موسوم به مخزن الاسرار، ج ۲، ص ۶۹۵.

۶. همایی، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید؟، ج ۲، ص ۸۹۸.

برخی از شارحان مثنوی، در ذیل بحث از این ابیات با استناد به آیات قرآن کریم - از جمله سوره احزاب: ۶ و انعام: ۱۲۴ - ولایت را به تکوینی و تشریحی، و ولایت تکوینی را به تکوینی وجودی و تعیینی تقسیم کرده و معتقدند: چنانچه منظور مولوی از این بیان، ولایت تکوینی وجودی باشد - که اکتسابی نیز است - این ابیات صحیح است و با هیچ مشکلی رو به رو نیست، و با عقاید و اندیشه‌های شیعه امامیه نیز سازگاری می‌باشد، ولی چنانچه مراد وی، ولایت تکوینی تعیینی باشد - که غیر اکتسابی نیز است - این ابیات با اشکال مواجه است. همچنین آنجا که می‌گوید: «مهدی و هادی وی است ای راه‌جو...» اگر مقصود از مهدی و هادی، آن انسان الهی است که متصف به صفت هدایت است؛ یعنی هم خود او هدایت شده است و هم هدایت‌کننده مردم می‌باشد، باز با ولایت تکوینی وجودی سازگار است؛ یعنی - چنان‌که گفتیم - خداوند همواره اولیایی دارد که چه نهان باشند و چه آشکار، برای مردم حجت‌اند. و اگر مقصود وی، همانا مهدی شخصی است، که در اخبار و منابع تمام فرقه‌های اسلامی وارد شده است، این مطلب صحیح نیست؛ زیرا در منابع اسلامی، مهدی قائم یک شخص معین است که در زمانی ظهور و مانند خود پیامبر اسلام با جوامع رفتار خواهد کرد.^۱

خلاصه اینکه، بیت: «پس به هر دوری ولیی قائم است - تا قیامت آزمایش دائم است» هم می‌تواند ناظر به ولایت تکوینی وجودی باشد و هم تعیینی باشد، چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) فرموده است:

زمین از حجتی که به امر خدا قیام کند، خالی نمی‌باشد. این حجت یا در میان مردم ظاهر و آشکار است یا بیهناک و پنهان است. وجود دائمی حجت، برای آن است که آیات خداوندی بر مردم از بین نرود و تباہ نگردد.^۲

اما این بیت: «پس امام حی ناطق آن ولیست - خواه از نسل عمر خواه از علیست» فقط با ولایت تکوینی وجودی سازگاری دارد؛ هم‌چنان‌که این بیت: «مهدی و هادی وی است ای راه‌جو - هم نهان و هم نشسته پیش‌رو»، نیز هم با ولایت تکوینی وجودی و هم تعیینی سازگار است.^۳

اگرچه با استناد به این ابیات، به روشنی نمی‌توان حکم کرد که مولوی قائل به ولایت و مهدویت شخصی است، ولی ابیاتی که از او در دیوان شمس تبریزی نقل شده است، شخصی بودن ولی آخرین، با نام مهدی را آشکارا بیان می‌کند:

۱. جعفری، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، ج ۳، ص ۴۰۶-۴۱۷.

۲. جعفری، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۸۸.

۳. تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی، ج ۳، ص ۴۱۶-۴۱۷.

ای شاه شاهان جهان، الله مولانا علی
ای نور چشم عاشقان، الله مولانا علی
حمد است گفتن نام تو، ای نور فرخ نام تو
خورشید و مه هندوی تو، الله مولانا علی
خورشید مشرق خاوری، در بندگی بسته کمر
ماهت غلام نیک پی، الله مولانا علی
خورشید باشد ذره‌ای، از خاکدان کوی تو
دریای عمان شبنمی، الله مولانا علی
موسی عمران در غمت، بنشسته بُد در کوه طور
داوود می خواند زیور، الله مولانا علی
شاهم علی مرتضی، بعدش حسن نجم سما
خوانم حسین کربلا، الله مولانا علی
آن آدم آل عبا، دانم علی زین العباد
هم باقر و صادق گواه، الله مولانا علی
موسی کاظم هفتمین، باشد امام و رهنما
گویم علی موسی الرضا، الله مولانا علی
موسی تقی آی و نقی، در مهر او عهدی بخوان
با عسگری رازی بگو، الله مولانا علی
مهدی سوار آخرین، بر خصم بگشاید کمین
آن شاه چون پیدا شود، الله مولانا علی
اقرار کن، اظهار کن، مولای رومی این سخن
هر لحظه سرّ من لدن، الله مولانا علی^۱

شاید بتوان این چندگانگی در سخن رومی را چنین جمع‌بندی کرد: ایباتی از او که به ولایت نوعی اشاره دارد، مربوط به ولایت قمریه است، نه ولایت شمسیه، که ویژه مهدی موعود است. این گونه، در هر دوری برای ولایت ختمی، و برای اولیا خاتمی می‌باشد، که در این نظام، خاتم ولایت محمدی، حضرت مهدی(ع) است. حقیقت ولایت الهی که در هر فردی از افراد اولیا به صفتی از صفات کمال ظاهر می‌گردد، به

جميع صفات کمال در خاتم اولیا(ع) ظهور یافته است. خاتم الاولیا، مظهر دایره ولایت مطلقه، یعنی جامع جميع مراتب همه اولیاست و چنانکه معلوم شد، در دید مولوی نیز، خاتم اولیا حضرت مهدی(ع) است.

ختم ولایت از دیدگاه عطار

به نظر عارف بزرگ، عطار نیشابوری (ف ۶۱۸ق) نیز، همان‌طور که نبوت انبیا، بر نبوت احمد مصطفی(ص) ختم گشته، ولایت نیز، به علی مرتضی(ع) ختم شده است، و بعد از او، بر حضرت مهدی(ع) - که هادی و راهنمای دین الهی است - منتهی می‌شود.

از جميع انبیای هر زمان	شد نبوت ختم بر احمد بدان
بعد از آن ختم ولایت بر علی است	نور رحمت از کلام او جلی است
بعد حیدر ختم بر مهدی بود	آنکه در دین هدی هادی بود

گویا عطار از ختم ولایت، مفهومی نسبی و دورانی در نظر داشته، و با این ابیات، خاتم اولیای هر زمان را معرفی کرده است. در این صورت، باز هم مهدی در نظر او، آخرین مصداق ختم ولایت خواهد بود؛ زیرا وی به لحاظ زمانی، در آخر دوران، ظهور خواهد کرد.

ختم ولایت از منظر جامی

جامی، عارف شهیر، ولایت را باطن نبوت و مظهر آن را «صاحب‌الزمان» می‌داند. می‌دانیم که صاحب‌الزمان، همان عنوانی است که شیعیان به امامان(ع) و به ویژه به مهدی موعود می‌دهند، و از آن، مقام ولایت او را در زمانه خودش مراد می‌کنند. جامی، به صراحت بیشتری اذعان می‌کند که:

صاحب‌الزمان، که گفته شد ولّی است که چون بیرون آید، ولایت ظاهر شود حقایق آشکار شود و صورت پوشیده گردد. تا اکنون در مدرسه‌ها بحث علم ظاهر می‌کردند و حقایق پنهان بود، از جهت آنکه وقت نبوت بود، و نبوت وضع صورت می‌کرد. اکنون وقت ظهور ولایت است، چون ولایت ظاهر شود، حقایق آشکار گردد و صورت پنهان شود. اکنون در مدرسه‌ها، بحث حقایق کنند، حقیقت اسلام، و حقیقت ایمان، و حقیقت صلوات و صوم و حج آشکار کنند. و حقیقت بهشت و دوزخ و صراط و ثواب و عقاب پیدا کنند.

گر سر قدر طعمه ابدال شود	این جمله قیل و قال پامال شود
هم مفتی شرع را جگر خون گردد	هم خواجه عقل را زبان لال شود ^۱

مهدویت، آموزه‌ای دینی

اگرچه حقایق مهمی از موعودباوری صوفیان، از ره‌گذر تبیین دیدگاه اهل تصوف درباره «ولی خاتم» آشکار گشت؛ اما - چنان‌که پیش‌تر یاد شد - اهل تصوف با اصل آموزه مهدویت، به مثابه یک آموزه نبوی و اسلامی نیز، بیگانه نبوده‌اند. علاوه بر ابن عربی، این رویکرد به مهدویت را عمدتاً در آثار کسانی مانند عطار، شبستری، لاهیجی، جامی و دیگران، بازمی‌یابیم. این حقیقت اقتضا دارد، تا در این جستار به انعکاس مستقیم این آموزه در نظرگاه این گروه از مسلمانان، نگاهی ویژه بیفکنیم. در این مجال، فقط به بررسی دیدگاه برخی از مهم‌ترین صوفیان می‌پردازیم:

ابن عربی

ابن عربی در باب ۳۶۳ فتوحات، با عنوان «فی معرفه منزل وزراء المهدي الظاهر فی آخر الزمان الذي مبشر به رسول الله (ص) و هو من اهل البيت (ع)» بعد از سرودن ایساتی، ویژگی‌های فردی، شخصیتی، نسبی و معنوی حضرت مهدی را برمی‌شمرد. مطابق این بخش از سخنان ابن عربی، مهدی موعود خلیفه خداست؛ خلیفه‌ای که اگر از عمر دنیا بیش از یک روز باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را به گونه‌ای طولانی می‌کند، تا وی ظهور نماید. این خلیفه الهی - که دارای رسالتی جهانی است - از سلاله پیامبر خاتم (ص) و اولاد فاطمه (س) است. وی برگرفته از روایات نبوی، دیگر اوصاف مهدی موعود را چنین شماره می‌کند: «هم‌نام پیامبر (ص) است، جدش حسین بن علی (ع) است، با او میان رکن و مقام بیعت می‌کنند و در خلقت به رسول خدا مانند است.» او در ادامه، به رویه مهدی نیز می‌پردازد و می‌نویسد: «او مال را به‌طور مساوی تقسیم می‌کند، در میان مردم عدالت می‌ورزد، قضاوت فیصله می‌دهد و در حد ظرفیت سائل به او می‌بخشد.»

شیخ آن‌گاه ویژگی‌های زمان ظهور او را چنین بیان می‌کند:

مهدی زمانی ظهور می‌کند که دین زمانه فتور خود را می‌گذراند.^۱

۱. الفتوحات المکیه، ج ۶، ص ۵۱ و چاپ دار صادر بیروت، ج ۳، ص ۳۲۷: «اعلم، أیدنا الله، أن لله خليفة يخرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً فیملؤها قسطاً و عدلاً. لو لم یبق من الدنيا إلا يوم واحد، طول الله ذلك اليوم حتى یلی هذا الخلیفه من عتره رسول الله (صلی الله علیه وآله) من ولد فاطمه؛ یواطیء اسمه اسم رسول الله (صلی الله علیه وآله)، جدّه الحسین بن علی بن أبی طالب (علیهما السلام)؛ ینایع بین الرکن و المقام، یشبه رسول الله (صلی الله علیه وآله) فی خلقه (بفتح الخاء) و ینزل عنه فی الخلق (بضم الخاء)؛ لأنه لا یكون أحدٌ مثل رسول الله (صلی الله علیه وآله) فی أخلاقه؛ و الله یقول فیهِ: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ) [القلم: ۴] هو أجلی الجبهه، أفتی الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة، یقسم المال بالسویه، و یعدل فی الرعیه، و یفصل فی القضیه، یأتیهِ الرجل فیقول له: یا مهدی أعطنی و

ابن عربی معتقد است دانش و علم مهدی موعود، بر اساس مشاهده و کشف است و آنچه را می‌گوید که می‌داند و به آنچه می‌گوید، عمل می‌کند... با ظهورش اختلاف مذاهب و فرقه‌ها از گستره زمین برچیده می‌شود. او می‌نویسد:

مهدی با تکبیر و با هفتاد هزار مسلمان، روم را فتح می‌کند... ظلم و ظالمان را ریشه کن می‌سازد، دین را به پا می‌کند، اسلام را پس از آنکه خوار شده است عزت می‌بخشد، و پس از آنکه مرده است، احیا می‌کند؛ جزیه می‌بندد و با شمشیر به سوی خدا دعوت می‌نماید. پس هر کس را روی گرداند می‌کشد، و کسی را که با وی منازعه کند خوار می‌سازد؛ اصل دین را، که اگر رسول خدا (ص) بود بدان حکم می‌فرمود، آشکار می‌کند... عارفان بالله که اهل حقایق‌اند، از سر شهود و کشف و شناختی الهی با وی بیعت می‌کنند.^۱

به اعتقاد ابن عربی، مهدی موعود (ع) خلیفه‌ای استوار است که زبان حیوانات را می‌فهمد و عدالت و دادگری‌اش برای انس و جن خواهد بود.^۲

وی با برشمردن صفات و خصوصیات مؤمنان صدر اسلام و عنایت و نصرت الهی به آنان، وزیران و کارگزاران حضرت مهدی را با آنان مقایسه می‌کند و یکسان می‌شمارد. او بر این عقیده است که یاوران مهدی با مدد الهی امداد و تأیید می‌شوند.^۳ البته، وی

بین یدیه المال فیحیی له فی ثوبه ما استطاع أن یحملة؛ یخرج علی فتره من الدین؛ یرزق الله به ما لا یرزق بالقرآن ... یقفو أثر رسول الله (صلی الله علیه وآله) لا یخطيء له ملک یسده من حیث لایراه؛ یحمل الكل و یقوی الضعیف فی الحق، و یقری الضیف، و یعین علی نوائب الحق». همان: «یفعل ما یقول، و یقول ما یعلم، و یعلم ما یشهد. یفتح المدینه الرومیه بالتکبیر فی سبعین ألفاً من المسلمین ... یبید الظلم و أهله، یمیز الدین، ینفخ الروح فی الاسلام یعز الإسلام به بعد ذله، و یحیا بعد موته، یضع الجزیه، و یدعو إلى الله بالسیف؛ فمن أبی قتل و من نازعه خذل. یظهر من الدین ما هو الدین علیه فی نفسه ما لو کان رسول الله (صلی الله علیه وآله) لحکم به، یرفع المذاهب من الأرض، فلا یبقی إلا الدین الخالص... یبایعه العارفون بالله من أهل الحقایق عن شهود و کشف بتعریف إلهی، له رجال الاهی ون یقیمون دعوته و ینصرونه هم الوزراء یحملون أنقال المملکه و یعینونه علی ما قلده الله. ینزل علیه عیسی ابن مریم بالمنارة البیضاء بشرقی دمشق بین مهرودتین متکناً علی ملکین عن یمینیه و ملک عن یساره ... فشهداؤه خیر الشهداء، و أمناؤه أفضل الأمناء، و إن الله یرزق له طائفة خباهم له فی مکتون غیبیه أطلعهم کشفاً و شهوداً علی الحقائق، و ما هو أمر الله علیه».

۱. همان، ص ۵۱ و همان، ص ۳۲۷.

۲. «و أما هو (المهدی عج) فی نفسه فصاحب سیف حق و سیاسه مدنیه. یعرف من الله قدر ما تحتاج إلیه مرتبته و منزله لأنه خلیفه مسدد یفهم منطق الحيوان، یسری عدله فی الإنس و الجان... وزرائه، الدین استوزرهم الله له، (قوله تعالی: وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) (الروم: ۴۷) ... و هم علی أقدام رجال من الصحابة (صَدَقُوا مَا وَعَاهُوا الله عَلَيْهِ) (الاحزاب: ۲۳) و هم من الأعاجم، ما فیهم عربی، لکن لا یتکلمون إلا بالعربیة...». «و علی هذه القدم وزراء المهدی، و هذا هو الذی یقررونه فی نفوس أصحاب المهدی، ألا تراهم بالتکبیر یفتحون مدینه الروم فیکبرون التکبیره الأولى فیسقط ثلث سورها، و یکبرون الثانیه فیسقط الثلث الثانی من السور، و یکبرون الثالثه فیسقط الثلث الثالث فیفتحونها من غیر سیف ...» (همان).

۳. ابن عربی نقل می‌کند که اصحاب از پیامبر (ص) پرسیدند: یا رسول الله فما سرعتی فی الأرض؟ قال: «کالغیث إذا استندبرته الريح». سپس پیامبر فرمود: «ثم یأتی القوم فیدعوهم فیستجیبون له و یرصدونه فیأمر السماء أن تمطر فتمطر و یأمر الأرض أن تثبت فتنبت... ثم یأتی الخربة فیقول لها أخرجی کنوزک و ینصرف عنها فتبعه

از جزئیاتی، مانند مدت اقامت وی در جهان و دیگر امور به اعتقاد او سرّی، اظهار تردید کرده و نخواستہ است در این امور تحقیق کند.

او روایاتی را ذکر می‌کند که از پیامبر(ص) درباره دجال نقل شده و ظهور حضرت مهدی را از اشراط قرب الساعة شمرده است. وی در ادامه، به روایاتی از پیامبر(ص) می‌پردازد که درباره سرعت عمل حضرت مهدی(ع) و نیز، از برکت‌ها و نعمت‌هایی خبر داده است که آنها را به قدرت الهی و ولایت تکوینی پدید می‌آورد. همچنین به ماجرای نزول عیسی(ع) و قرار گرفتن‌اش در کنار مهدی اشاره می‌نماید. ابن عربی، قیام قیامت را پس از این دوره طلایی می‌داند،^۱ که این نشانه از آن است که مهدی موعود، در دیدگاه او آشکارا کارکرد کیهانی نیز دارد.

او با استناد به این آیه قرآن، که از زبان پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «من و پیروان من از سر بصیرت به سوی خدا دعوت می‌کنیم»،^۲ معتقد است: حضرت مهدی دارای درجه انبیا بوده و حجت الهی بر اهل زمان خود می‌باشد. وی، با نقل حدیثی از پیامبر اکرم(ص) درباره حضرت مهدی، او را صاحب مقام عصمت می‌شمارد.^۳

شاید بتوان از مجموع آنچه از دیدگاه‌های ابن عربی بیان شد، چنین نتیجه گرفت که مهدی موعود از نظر او منجی‌ای شخصی و متعین است که با حسب و نسب شناخته می‌شود. رسالت او جهانی است؛ زیرا که چتر عدالتش محدود به افراد خاص یا قوم و قبیله‌ای به خصوص نیست. او نه فقط منجی اجتماعی، بلکه نجات‌بخشی معنوی است که مردمان را به کمال می‌رساند. از برخی عبارات‌ها برمی‌آید که ابن عربی گویی رسالت مهدی را احیای اصل دین می‌داند، و از این حیث، موعود وی در زمره موعودهای رو به گذشته تعریف می‌شود؛ اما - چنان‌که دیدیم - شواهد بیشتری وجود دارد که موعود مورد نظر او را دارای رسالتی رو به آینده بدانیم، که آنچه را از دین محقق نگشته است، محقق می‌سازد.

کیعاسیب النحل... و یهبط عیسی ابن مریم و أصحابه فلا یجد موضع شبر إلا وقد ملأته زهمتهم و نتنهم و دماؤهم. قال: فیرغب عیسی الی الله و أصحابه. قال: فیرسل الله علیهم طیراً كأعناق البخت فتحملهم فتطرحهم بالمهبل و یتوقد المسلمون من قسبهم و نشابهم و جعابهم سبع سنین و یرسل الله علیهم مطراً لا یکن منه بیت ولا وبر ولا مدر. قال: فیفسل الأرض و یترکها کالزلفه. قال: ثم یقال للأرض أخرجی ثمرتک برکتک...» (همان، ص ۵۵-۵۶ و همان، ص ۳۳۰).

۱. او می‌نویسد: «فینما هم کذلک إذ بعث الله ریحاً فقبضت روح کل مؤمن و یرقی سائر الناس یتهارجون کما یتھارج الحمر فعلیهم تقوم الساعة».

۲. «ادعوا الی الله علی بصیره انا و من أتبعنی».

۳. الفتوحات، ج ۶، ص ۵۲-۵۸ و چاپ دار صادر بیروت، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۳۰.

مولوی

گذشته از آنچه از مولوی درباره مهدی به عنوان «ولی خاتم» خواندیم، اندیشه مهدی موعود را به مثابه آموزه‌ای نبوی در خصوص موعودی نجات‌بخش نیز، در ابیات دیگری از وی می‌یابیم. به گفته برخی مولوی پژوهان، او آنجا که به مدینه فاضله‌ای می‌پردازد که در آن، همه رنگ‌ها و نیرنگ‌ها، به صفا و یک‌رنگی بدل شده باشد، اشاره به جامعه مهدوی و عصر ظهورش دارد؛ آنجا که سروده است:

این زمان سرها مثال گاو پیس	دوک نطق اندر ملل صدرنگ ریس
نوبت صدرنگی است و صد دلی	عالم یک رنگ کی گردد جلی
نوبت زنگی است رومی شد نهان	این شب است و آفتاب اندر رهان
نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه	نوبت قبط است و فرعون است شاه ^۱

البته، اشارات وی به آموزه مهدی موعود، در همان مباحث مربوط به «ختم ولایت» نیز، آشکار و فراوان است.

لاهیجی

لاهیجی، شارح گلشن راز (ف ۹۱۲ق) معتقد است: دوران کمال انکشاف حقیقت و معنا، زمانی است که مظهر تام اسماء و صفات الهی (خاتم ولایت، حضرت مهدی (ع) پا به عرصه ظهور گذارد؛ به این معنا که چون خاتم الولایه، مظهر اسم العدل است و ماحی (محوکننده) ظلم و جور، پس هرآینه عالم از او پر از امن باشد. و چون در زمان ظهور مبارکش، غایت انکشاف حقیقت و معنا خواهد بود، جمیع اشیا زبان تصدیق توحید حقیقی گردد. و به سبب غایت اعتدال زمان، هر کمال که در جماد، جانور، زمین و آسمان بالقوه بود، به فعل در می‌آید و همه به کمال خود می‌رسند. و خاصیت ظهور پرنور آن حضرت (ع) سبب رفع حجب گشته، تمامت صفات کمال در جماد و جانور مشاهده می‌گردد؛ چه جماد و جانور نیز، مظهری‌اند از مظاهر الاهیة. و چون خلایق را گوش هوش پیدا شود، جمیع ذرات کاینات به حکم «انطقنا الله الذی انطق کل شیء» ادای شهادت بر توحید الهی نمایند.^۲

علاوه بر رسوخ اندیشه مهدویت در این صوفی مهم، این عبارات‌ها حکایت از تأکید بلیغ وی بر کارکرد کیهانی و تکوینی مهدی دارد. همچنین، رسالت معنوی و کمال‌بخش مهدی را می‌توان از جمله ویژگی‌های نوعی منجی موعود در دید لاهیجی محسوب کرد.

۱. مولوی نامه، ص ۸۹۹، ح ۲.

۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۲۸۵.

شبستری

شبستری، عارف معروف و سراینده مثنوی گلشن راز، (ف ۷۲۰ق) درباره مهدی موعود سروده است:

ازو عالم شود پر امن و ایمان جماد و جانور یابد ازو جان^۱

وی می‌افزاید:

پیامبر اکرم (ص) فرمود: یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض، لاتدع السماء من قطرها شیئاً الا صبته مدراراً و لاتدع الارض من نباتها شیئاً الا اخرجته حتی یتمنی الاحیاء الاموات؛ یعنی ساکنان زمین و آسمان از ظهور و اعمال ولایتش راضی‌اند، و هر چه از خیرات و برکات دارند، عرضه می‌کنند و به‌طوری که زندگان آرزو کنند که ای کاش! مردگان زنده می‌شدند و مقصد و هدف حیات را درمی‌یافتند. پس نتایج متفرع بر بحث انکشاف حقایق و معانی در زمان ظهور آن جمال دل ربا، این است که با ارتفاع جهل، لوازم آن، از جمله کفر و ستیز، نیز بالکل مرتفع می‌شود و هر آینه یک نفس کافر در جهان یافت نمی‌شود. و عدل حقیقی که ظل وحدت حقیقیه است و مشتمل بر علم شریعت و طریقت و حقیقت است، به تمام و کمال ظاهر می‌شود و هر کس به کمالی که لایق استعداد اوست، می‌رسد.

یک ترش در شهر ما اکنون نماند

ز آنکه شیرین خسروان را بر نشاند

نقل بر نقل است و می‌بر می‌هلا

بر مناره رو بزن بانگ صلا

سرکه نه ساله شیرین می‌شود

سنگ مرمر جام زرین می‌شود

آفتاب اندر فلک دستان زنان

ذره‌ها چون عاشقان بازی‌کنان

چشم دولت سحر مطلق می‌کند

روح شد منصورانا الحق می‌زند

در شکر غلتید ای حلوائیان

همچو طوطی کوری صفرایان

گوش را برینسد و افسون‌ها منخر

جز فسون آن ولی دادگر^۲

۱. همان، ص ۲۸۵، با تصرف و تلخیص و ر.ک: شبستری، موحد.

۲. الهی اردبیلی، شرح گلشن راز، ص ۲۸۶.

الاهی اردبیلی، در شرح گلشن راز، ذیل این سروده شبستری: «نماند در جهان یک نفس کافر شود عدل حقیقی جمله ظاهر»، می‌نویسد:

در زمان ظهور او، کفر و ستر و عناد و استکبار منتفی است، و اقتضای عدل علی‌الاطلاق او این است که حق هر صاحب حقی به سبب استعداد و استحقاقش، بدو داده شود و کمال حقیقت انسانی، در نشأت ولایت مطلقه او هویدا می‌شود.

چو خاتم در جهان گردد هویدا

به فعل آید کمال جمله اشیا

همه ذرات ازو گویا به توحید

به عالم محو از او آثار تقیید

خلایق را ازو صد گوش و صد هوش

خرد در طول او حیران و مدهوش

ز علم او فنا رسم جهالت

ز عدل او ندیده کس خجالت

حق هر صاحب حق کرده تسلیم

به هر قابل حقیقت کرده تعلیم

خلاف از دین و مذهب برگرفته

جهان را نور وحدت درگرفته^۱

عطار

از نظر عطار نیشابوری، یکی از کارکردهای معنوی و مدام مهدی این است که خلق عالم، با او به عالم معنا، علم معنا و علم باطن رهنمون می‌شوند. عطار، آنجا که در معنای: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» سخن می‌گوید، با اشاره به جبل‌المتین اتصال به حقیقت وجود می‌سراید:

گه به احمد رازگویی در نهان گه به حیدر کرده‌ای خود را عیان

گه تو مهدی گردی و آیی برون خلق را باشی به معنی رهنمون

از دیدگاه وی، اگر هدف نهایی هر سالکی رسیدن به توحید حقیقی است، ایصال به مطلوب بدون عشق ولی‌الله کامل امکان‌پذیر نیست. به نظر او، «ولی خدا» اهل دلی است که هم معشوق و هم عشق است، و کلید گنج سعادت سالک و جام معرفت و طیران عارف به دست اوست. هزاران از اولیا منتظر اویند، تا از غیب درآید و جهان را به عدل رهنمون گردد.

ای به محشر تو شفاعت خواه من
قصر العین رسول و شاه من
ای ز تو روشن جهان نور و علم
هم ولایت داری و هم کسان حلیم
صد هزاران اولیا رو بر زمین
از خدا خواهند مهدی را یقین
یا الهی مه‌دیم، مه‌دی، از غیب آر
تا جهان عدل گردد آشکار
مهدی و مهدی و تساج انبیا
بهترین خلقت و برج اولیا
ای ولای تو معین آمده
بسر دل و بر جان روشن آمده
ای تو ختم الاولیاء اندر جهان
در همه جان‌ها نهان چون جانِ جان
ای تو هم پیدا و پنهان آمده
بنده عطارت ثناخوان آمده
آنچه من دیدم همه دید تو بود
و آنچه من کردم ز تقلید تو بود
ای به هر قرنی تو پیدا آمده
در میان جان مصفا آمده
عاشقان را عشق تو کرده است مست
عارفان را جام عرفان ده به دست
ای تو هم معشوق و هم عشق الست
عشق تو بُردست خود ما را ز دست
دست ما و دامن تو ای امیر
این فقیر مبتلا را دستگیر
من پناه خود بسه تو آورده‌ام
حسباً تو با شیر مسادر خورده‌ام^۱

عطار در میان رسالت‌های مهدی موعود، به این موضوع که او تاوان ظلم و ستمی را که بر اولاد احمد (ص) رفته است، باز می‌ستاند و بر دردهای ایشان مرهم می‌نهد، توجه ویژه‌ای داشته است. وی در ادامه سروده‌هایش، در وصف امام علی (ع) چنین می‌سراید:

ای برادر سرّ حق را گوش دار	حسباً او را در دست پر جوش دار
ای برادر کن نهان حُبّش ز خلق	تا نبرندت به خنجر جمله حلق
هیچ دیدی که به اولاد نبی	خود چه کردند آن لعینان غبی
آنچه با اولاد احمد کرده‌اند	روح حیدر را به خود بد کرده‌اند
هر که با اولاد ایشان ظلم کرد	خویش را در دوزخ افکند او به درد
خود علاج این کند مهدی دین	هیچ کس را نیست قدرت اندر این

از این همه، پر واضح است که در چشم عطار، رسالت موعود اسلام، رسالتی معنوی و اجتماعی است. در این گونه موعودباوری، خصیصه موعود صوفیانه - که همانا ولایت تکوینی و باطنی اوست - خود را آشکار کرده است؛ اما آنچه در دیدگاه موعودی عطار جلب نظر می‌کند، مطرح شدن عامل عشق به مهدی، لااقل به مثابه وسیله بهره‌مندی از نجات‌بخشی معنوی اوست. از این جهت، اندیشه عطار به تشیع دوازده‌امامی بسیار نزدیک می‌شود.

جامی

عبدالرحمان جامی - که در اصول اعتقادات، پیرو اهل سنت و اشعری‌مذهب، در شریعت و فروع فقه حنفی، و در طریقت نیز، از مشایخ سلسله نقش‌بندیه به شمار می‌رود^۱ در *شواهد النبوه*، بغداد از بیان سخنان شیعه درباره ائمه اهل‌البیت، در بابی تحت عنوان «ذکر محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی الرضا رضی الله عنهم» می‌نویسد: وی، امام دوازدهم است، کنیه‌اش، ابوالقاسم است، امامیه او را با لقب حجت، قائم، مهدی، منتظر، و صاحب‌الزمان می‌خوانند و او، نزد ایشان آخرین امام، از امامان دوازده‌گانه است...^۲

وی، سپس به ذکر روایات شیعه درباره کیفیت ولادت و معرفی آن حضرت به شیعیان می‌پردازد. جامی در بخشی از گزارش خود، از یکی از راویان نقل می‌کند که: بر ابو محمد زکی در آمدم و گفتم: یا بن رسول الله! خلیفه و امام بعد از تو که خواهد بود؟ به

۱. ر.ک: *شواهد النبوه*، مقدمه امینی، ص ۲۸ و *ابن صباغ مالکی، الفصول المهمه*، ص ۲۹۰-۳۰۴.

۲. جامی، *شواهد النبوه*، ص ۴۰۴: «لقبه الامامیه بالحجة و القائم و المهدي و المنتظر و صاحب الزمان و هو عندهم خاتم الاثنی عشر اماماً...».

خانه اندر شد، پس بیرون آمد و کودکی بر دوش گرفته که گویا ماه شب چهارده بود، در سه‌سالگی. پس فرمود که: «ای فلان! اگر نه تو پیش خدای تعالی گرامی بودی، این فرزند خود را به تو ننمودم. نام این، نام رسول الله (ص) و کنیت این، کنیت وی است، و هموست که زمین را پر از عدل می‌سازد؛ چنان‌که پر از جور و ظلم شده است.»^۱

وی در پایان، بعد از ذکر ماجرای دو غیبت امام عصر (ع) و چگونگی ارتباط آن حضرت با نواب چارگانه، در بابی تحت عنوان «احادیث اهل سنت در باب مهدی» به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازد. وی از کتاب جامع الاصول نقل می‌کند: علی (ع) بر فرزندش حسین (ع) نگریست و فرمود: «این پسرم آقا است، چنان‌که رسول خدا (ص) او را چنین نامید، و به زودی از پشت او مردی بیرون خواهد آمد که وی را به نام پیامبرتان (ص) می‌خوانند. او در خلقت به پیامبر (ص) شبیه است؛ اما در خلق نه. سپس ماجرای پر کردن زمین از عدل و قسط را یاد کرد.»^۲

جامی، گفته‌های ابن عربی و علاءالدوله سمنانی را درباره این‌که مهدی (ع) و مقام مهدویت امری فردی است، به نوعی یاد می‌کند.^۳

به نظر جامی نیز، ظهور مهدی از علائم برپایی قیامت است. وی می‌نویسد:

دنیا هر زمانی از ازمه، به وجود نبی یا رسولی و پس از آنان، وصی و یا ولیتی - که قائم مقام آن دویند - محتاج است، تا امر الهی از رسولی به نبی دیگر رسد، تا خاتم انبیا. و پس از آنها همان حکم به اولیا و اوصیای مخصوص رسد، تا به خاتم اولیا - که همان مهدی زمان باشد - انجامد، که با موت او قیامت فرا رسد، و حکم دنیا به آخرت ارجاع گردد، و صورت اخروی ظاهر شود، تا پایدار و دائمی و غیر تبدیل و تغییر باقی ماند.^۴

به این ترتیب، از دیدگاه جامی، موعود اسلام موعودی شخصی است. اگر نگوییم هدف او، جامی از ذکر احادیث شیعی صرف نقل دیدگاه آنان بوده است، می‌توان ادعا کرد که وی، برخلاف هم‌کیشان سنی خویش، مهدی را شخصیتی متعین و شناخته‌شده می‌داند. از نظر وی، رسالت موعود اسلام جهان شمول و در دو عرصه اجتماعی و معنوی است.

۱. همان، ص ۴۰۶.

۲. همان، ص ۴۰۹. برای اطلاع از احادیث مورد استناد عرفا درباره حضرت مهدی (ع) ر.ک: جوینی فرزند السمطین، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۴؛ شیخ مؤمن بن حسن الشبلنجی، نور الابصار فی مناقب آل النبسی المختار، ص ۱۴۵-۱۴۹ و ص ۱۸۵-۱۹۰ و دیلمی فردوس الاخبار، ج ۲.

۳. ابن عربی و سمنانی تصریح دارند که خود به شرف صحبت مهدی فردی - امام دوازدهم - شیعیان رسیده‌اند (همان، ص ۴۱۰-۴۱۱).

۴. نص النصوص، ص ۱۵۷.

شعرانی

علامه شعرانی - که خود صوفی‌ای سنی‌مذهب است - در *الیواقیت والجواهر*، در بحث از حوادثی که قبل از وقوع قیامت واقع می‌شود و علامت و نشانه قیامت شمرده شده است، از خروج و ظهور مهدی (ع) و نزول عیسی (ع) یاد، و نام پدر، زمان تولد و سن مهدی را چنان بیان می‌کند که گویی شیعه‌ای معتقد است.^۱ سپس عبارت ابن عربی در *فتوحات* (باب ۳۶۳)^۲ را - که بسیاری از آن، متن روایات موجود در منابع شیعه و سنی است - نقل می‌کند.

شعرانی، در پاسخ به این پرسش که شکل ظهور حضرت مهدی چگونه است؟ و احکام او آیا براساس نصوص است یا اجتهاد؟ با استناد به کلمات ابن عربی، مهدی را حاکمی عالم و عامل به شریعت محمدی (ص) می‌داند که دارای نوعی عصمت از خطا در تشخیص شریعت می‌باشد، و از هوا و خطا مبرا است. او، به نقل از ابن عربی، مهدی را بسان همه «اهل الله» دارای ارتباطی مستقیم با حق و پیامبر (ص) می‌داند؛ لذا او را از تقلید بی‌نیاز می‌شمارد. علاوه بر این، ایشان مهدی را دارای نوعی از علم غیب معرفی کرده‌است.^۳ جالب آنکه، او به استناد سخن ابن عربی، مقام عصمت را پس از پیامبر،

۱. وی می‌نویسد: «بصیر الدین غریباً همان‌طور که در آغاز چنین بود یتربق ظهور المهدی (ع) و هو من اولاد الامام حسن العسکری و مولده (ص) ليله النصف من شعبان سنة خمس و خمسين و مائتين و هو باق إلى أن یجتمع بعیسی بن مریم (ع) فیکون عمره الی وقتنا هذا و هو سنة ثمان و خمسين و تسعمائة، سبعمائه سنة و ست سنين».
۲. در نسخه موجود نزد شعرانی این عبارت‌ها از باب ۳۶۳ نقل شده است. در دو نسخه موجود نزد ما و نسخه چاپ دار صادر بیروت و چاپ دارالکتب العلمیه، این عبارت‌ها در باب ۳۶۶ آمده است (الفتوحات، چاپ دار صادر بیروت، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۹ و چاپ دارالکتب العلمیه، ج ۶، ص ۵۱). چنان‌که در نسخه شعرانی حضرت مهدی از اولاد امام حسین (ع) است و در نسخه‌ای دیگر، از اولاد امام حسن (ع). عبارت چنین است: «واعلموا انه لا بد من خروج المهدی (علیه السلام) لکن لا یخرج حتی تعلیء الارض جوراً و ظلماً فیملؤها قسطاً و عدلاً و لو لم یکن من الدنیا الا یوم واحد طول الله تعالی ذلك الیوم حتی یلی ذلك الخلیفة و هو من عتره رسول الله احد، من ولد فاطمة (رضی الله عنها)، جده الحسین بن علی بن ابی طالب و والده حسن العسکری ابن الامام علی النقی ... یواطی اسمه اسم رسول الله (صلی الله علیه وآله)، یتابعه المسلمون بین الرکن و المقام ...».
۳. «فعلم أنه یحرم علی المهدی القیاس مع وجود النصوص التي منحه الله إياها علی لسان ملک الإلهام بل حرم بعض المحققین علی جمیع أهل الله القیاس لكون رسول الله (صلی الله علیه وآله) مشهوداً لهم فإذا شکوا فی صحة حدیث أو حکم رجعوا إليه فی ذلك فأخبرهم بالأمر الحق یقظة و مشافهة و صاحب هذا المشهد لا یحتاج إلى تقلید أحد من الأئمة غیر رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال تعالی (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي) [یوسف: ۱۰۸] و شعرانی سپس می‌نویسد که ابن عربی «أطال فی ذلك ثم قال فللإمام المهدی أيضاً الاطلاع من جانب علی ما یرید الحق تعالی أن یحدثه من الشؤون قبل وقوعها فی الوجود لیستعد ذلك قبل وقوعها فإن كان ذلك مما فيه منفعة لرعية شکر الله عزوجل و سکت عنه و إن كان مما فيه عقوبة بنزول بلاء عام أو علی أشخاص معینین سأل الله تعالی فیهم و شفیع و تضرع إليه فصرف عنهم الله ذلك البلاء یفضله و رحمته و أجاب دعاءه و سؤاله».

ویژه مهدی می‌داند. دلیل او بر این باور، آن است که از پیامبر بر عصمت و هماهنگی کامل هیچ‌یک از امامان با احکام پیامبر نصی به آنان نرسیده است. بر این اساس، موعود اسلامی، از دید این صوفی، لااقل در مورد شریعت، رسالت جدیدی ندارد.^۱

جوینی

جوینی حموی خراسانی - استاد نسفی - در دیوان خویش در قصیده‌ای درباره ظهور حضرت قائم می‌نویسد:

إذا بلغ الزمان عقیب صوم بسم الله فالمهدی قاماً^۲

انعکاس این‌گونه اعتقادهای در ادبیات صوفیانه، از رسوخ و فراگیری آموزه مهدویت - به مثابه اصلی دینی - در میان اصحاب این جریان مهم اسلامی حکایت می‌کند.

علاءالدوله سمنانی

سمنانی، بسان دیگر عالمان صوفی، باورهای موعودی اسلامی را با رهیافتی عارفانه مطرح کرده است. او نیز، مضمون احادیث نبوی(ص) و برخی احادیث امامان اهل بیت(ع) درباره مهدی را باز می‌گوید؛ اما، از نکته‌های قابل تأمل در رهیافت سمنانی، تأکید بلیغ او بر بهره‌مندی مهدی(ع) از موارث خلقی، خلقی و معنوی پیامبر(ص)، یا به تعبیر وی، از هر سه نطفه صلیبی، قلبی و زفان سر رسول(ص) است؛ چیزی که، به اعتقاد وی، در هیچ‌یک از امامان یازده‌گانه پیش از مهدی سابقه ندارد. مهدی موعود از این جهت، دارای ویژگی‌ها و خصایص اخلاقی معنوی و عرفانی ویژه‌ای خواهد بود.^۳

۱. البیواقیت و الجواهر، ص ۵۶۳-۵۶۶، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۲. ر.ک: دایرة المعارف تشیع، ج ۵، ص ۵۳۲.

۳. العروة لاهل الخلوۃ و الجلسه، ص ۳۳-۳۴؛ خمخانه وحدت، ص ۱۲۴؛ طرائق الحقایق، ج ۳، ص ۳۴۰ و روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ «بدان که مصطفی(ص) فرموده است که از فرزندان فاطمه (سلام الله علیها) یکی که نام او نام من باشد و کنیت او کنیت من، عالم پر عدل کند، چنان‌که پدر ظلم بوده، و هشت سال در جهان حکم به راستی کند، و به روایتی دیگر نه سال. و این مهدی به نزدیک من کسی باشد که از هر سه نطفه مصطفی (صلی الله علیه و آله) برخوردار تمام داشته باشد، لاغالباً و لامغلوباً؛ یعنی از پدر و مادر باشد، و آن به سبب نطفه صلیبی است. و به اخلاق حمیده ملکی و انسانی متخلق باشد لاغالباً و لامغلوباً؛ یعنی «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» و از شهوت و غضب و افراط و تفریط دور: «ولا یخافون لومة لائم» فی قول الحق صفت او باشد، و آن به سبب نطفه قلبی است. و به معارف صفاتی و ذاتی حق مخصوص، لاغالباً و لامغلوباً؛ یعنی در توحید غالی نباشد، و محض حکمت داند و بیند... ای فرزند گمان مبر که این سخن طامات است. و به یقین بد

سمنانی در برخی اظهارات، در مورد «غیبت» مهدی با تردید سخن می‌گوید؛ گویی باور به حیات و غیبت او را قطعی و لازم نمی‌انگارد. جالب آنکه وی - بر خلاف صوفیان شیعی - سرّ غیبت احتمالی مهدی را در فراهم آمدن کمالات لازم در خود وی می‌داند و می‌گوید:

اگر در حیات است و غایب، سبب غیبت او تکمیل این صفات اوست، تا چنان شود که در حد اوسط افتد، و از افراط و تفریط ایمن گردد و بر حق ثابت. و اگر هنوز در وجود نیامده است، بی‌شک در وجود خواهد آمد، و به کمالی که بیان مصطفی است (علیه الصلوة و السلام)، خواهد رسید، و دعوت او شامل اهل عالم خواهد گشت، و او قطب روزگار خود در مقام سلطنت خواهد بود.^۱

از همین بیان، معلوم می‌شود که او نیز، رسالت موعود اسلام را جهان شمول، معنوی و اجتماعی می‌داند.

سمنانی، در مجلس ۲۳ از چهل مجلس، آنجا که درباره اهل بیت (ع) سخن می‌گوید، مهدی را یک امام و صاحب علوم غریبه، و همه مقاماتی می‌شمارد که امامان اهل بیت (ع) دارا بوده‌اند.^۲

خرگوشی

واعظ خرگوشی نیشابوری - از صوفیان شافعی - در شرف النبی، در باب «ذکر فضیلت اهل بیت (ع)» برخی باورهای دینی خویش در باب مهدی موعود را بیان کرده است. نکته قابل تأمل در کار وی، همانا استفاده مؤمنانه‌تر او از احادیث امامان اهل بیت (ع) و توجه‌اش به نحوه عمل ویژه مهدی در دوران ظهور است.^۳

آنکه مصطفی (ص) را سه صورت مثبت است: صورت بشریت و ملکیت و حقیقت. بر بشریت «قل انما انا بشر مثلکم» دال است. و بر ملکیت «لست کاحدکم، ابیت عند ربی، یطعمنی و یسقینی.» و بر حقیقت لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل... و در هر صورتی را نطفه‌ای است. صورت بشری او را نطفه صلیبی است و صورت ملکی او را، نطفه قلبی و مجری آن نطفه زفان سر است... نه غرض از این بیان آن است که [هرا] ده از ائمه اهل بیت را یعنی حسن و حسین، زین العابدین و باقر و صادق و کاظم و رضا و تقی و تقی و عسکری زکی (ع) از این هر سه نطفه نصیبی وافر بود. امیرالمؤمنین علی (ع) را از نطفه قلبی و حقیقی بهره تمام بوده، و مهدی (ع) را از هر سه نطفه نصیبی اکمل و حظی اوفر من حیث الاعتدال لا غالباً و لا مغلوباً خواهد بود.
۱. همان.
۲. سمنانی، چهل مجلس، ص ۷۵-۷۶.

۳. وی می‌نویسد: عن علی بن الحسین رضی الله عنهما قال لابنه جعفر: حق علی قائمنا اذا قام ان يجعل المساجد عریشاً کعریش موسی و... بر قائم بر حق ماست که چون بیرون آید مسجدها را چفته کند همچون چفته موسی... چفته بر وزن هضته به معنای طاق و خمیدگی است و احتمالاً منظور روایت، کاستن از تجملات ظاهری مساجد است.

نتیجه

حاصل سخن آنکه، بی‌تردید آموزه منجی موعود در میان اهل تصوف، آموزه‌ای اصیل و رسوخ‌یافته است. از این حیث، مهدویت، یا همان موعودباوری اسلامی را، در تصوف و نزد اهل آن، بسیار اساسی‌تر و پراهمیت‌تر از بیشترین مسلمانان، به ویژه اهل حدیث از اهل سنت می‌یابیم. این مدعا، وقتی بیشتر تأیید می‌شود که بازتاب این باور را در تاریخ وقایع، نهضت‌ها و جریان‌های موعودی که در این حوزه شکل گرفته است، پی‌جوییم. علاوه بر این، اگر بتوان - ولو در مجالی دیگر - جایگاه این آموزه در دین‌ورزی و به ویژه، سلوک معنوی اهل عرفان و تصوف را آشکار کرد، اهمیت این آموزه در این جریان مهم اسلامی و معنوی بیشتر معلوم خواهد شد.

منجی موعود، یا ولی خاتم در عرفان و تصوف اسلامی - برخلاف دیدگاه اکثر اهل سنت - به لحاظ ماهیت موعودی شخصی و متعین است.^۱ از سویی، با وجود توجه و تأکید ویژه‌ای که عرفا و اهل تصوف بر آموزه «وحدت وجود» دارند، به هیچ روی موعود ایشان جنبه الوهی نداشته و موعودی بشری است. به لحاظ کارکرد نیز، نجات‌بخشی‌اش جهانی و جمعی است؛ یعنی نه به قوم و ملت خاصی منحصر است و نه مانند برخی موعودهای ادیان، صرفاً در رابطه معنوی شخصی با یک‌یک افراد تحقق می‌یابد؛ بلکه، علاوه بر این، در فرآیندی جمعی و کلان به ثمر می‌نشیند.

رسالت موعود اهل تصوف، رسالتی معنوی - اجتماعی است. به عبارت ساده‌تر، نه محدود به نجات‌بخشی معنوی است و نه صرفاً به نجات‌بخشی اجتماعی اختصاص دارد. موعودباوری صوفیانه، به لحاظ آرمان رو به گذشته دارد؛ زیرا آنچه او از دین و اسلام محقق می‌سازد، بیش از آنکه امر جدیدی باشد، احیای سنت، شریعت، و رسالت پیامبر (ص) است. این موضوع از ظاهر عبارات ایشان برمی‌آید، و گرنه در تحلیلی عمیق‌تر شاید بتوان بدون چندان تکلفی، آرمان‌های جدید و محقق‌نشده‌ای را نیز، البته در همان چارچوب دینی و معرفتی اسلام، برای موعود صوفیان باز شناخت.

و بالاخره، منجی موعود تصوف به لحاظ کیهان‌شناختی، دارای کارکردی کیهانی است؛ زیرا تأثیرهایش را در عالم ملک و ملکوت - از جمله در به پایان بردن این جهان و پریایی قیامت در پی آن - فراوان یاد کرده‌اند.

۱. البته، از تعبیر برخی صوفیان و اهل عرفان نیز، نوعی بودن مهدی موعود (مانند آنچه به عموم اهل سنت منسوب است) استفاده می‌شود. ر.ک: جعفری، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی، ج ۳، ص ۴۰۸ و زمانی، شرح جامع مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۲۹-۲۳۰.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۶۵.
- آملی، سید حیدر، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تحقیق محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، به اهتمام هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- _____، جلوه دلداری ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار، مترجم سید یوسف ابراهیمیان آملی. تهران: نشر رسانش، ۱۳۸۱.
- _____، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، به اهتمام هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، الفتوحات المکیه، محی‌الدین بن علی المعروف بابن عربی الحاتمی الکافی. بیروت: دارالکتب العلمیه و دار صادر.
- _____، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- _____، عنقا مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، تحقیق خالد شبل ابوسلیمان. القاهره: مکتبه عالم الفکر للطباعه و النشر، ۱۴۱۸.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ق.
- ابن منظور، لسان العرب. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- اردبیلی، الهی، حسین بن عبدالحقی، شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
- اصفهان‌ی، علی مقدادی، نشان از بی‌نشان‌ها. تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۷۷.
- اصفهان‌ی راغب، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سیدگیلانی. تهران: المکتبه المترضویه. اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، به اهتمام ن. مایل هروی. تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.
- امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: انتشارات مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶.
- _____، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی. قم: معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- بالی‌زاده حنفی، مصطفی، شرح فصوص الحکم لابن عربی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲.

بررسی نظریه‌های نجات و مبانی مهدویت. دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی (عج)، ۱۳۸۱.

بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد، مثنوی، مقدمه، تصحیح و تعلیق محمد استعلامی.

پارسا، محمدبن محمد، فصل الخطاب لوصول الاحیاب، مصحح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.

تبیان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم، مترجم فخر العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل. مشهد: ۱۳۶۰.

ترجمه فتوحات مکیه ابن عربی، ترجمه، تعلیق و مقدمه محمد خواجه‌جوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۳.

الترمذی ابی عبدالله بن الحسن الحکیم، کتاب ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.

جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، به انضمام سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر، تصحیح حامد ربانی. تهران: انتشارات گنجینه.

_____، تائیه، ترجمه تائیه ابن فارض. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۴.

_____، شواهد النبوه، به کوشش سیدحسن امین. انتشارات میرکسری، ۱۳۷۹.

جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.

جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی در قرآن، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، زیر نظر محمود یزدی مطلق. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.

الجنیدی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، با کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی و همکاری غلامحسین ابراهیم دینانی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.

جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطین. مؤسسة المحمودی للطباعة و النشر، ۱۴۰ق.

جهانگیری، محسن، محی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری، مجموعه مقالات کنگره ملی علامه سید حیدر آملی، ساری ۱۳۸۱.

حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، به‌اهتمام صادق حسن‌زاده. انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

حکیمی، محمدرضا، خورشید مغرب. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.

خالدی، احمد، سید حیدر آملی، گزارش زندگی و عرفان. تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱.

خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. تهران: انتشارات دوستان و ناهید، ۱۳۷۷.

خواجه‌جوی، محمد، ترجمه فتوحات ابن عربی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۳.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به‌اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸.

خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۵۰.
دایرةالمعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر، حاج سیدجوادی و... تهران: نشر شهیدسعید محبی، ۱۳۷۵.

ریجون‌جان، وینسنت لوید، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
زرین کوب، عبدالحسین، سرتی نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.

زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲.
سمنانی، علاءالدوله، العروة لاهل الخلوة و الجلوة، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.

الشبلخی، مؤمن، نورالابصار فی مناقب آل النبی المختار(ص). دارالفکر للطباعة و النشر.
شرح القیصری علی فصوص الحکم. قم: انتشارات مینو.

شرح شطیحات روز بهان بقلی، به‌اهتمام هنری کرین. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۰.
شعرانی، ابوالحسن، نثر طوبی. تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۸ق.

شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، البواقیت و الجواهر. داراحیاء التراث العربی ۱۴۱۸ل.
شوشتری، قاضی نورالله بن شریف‌الدین، مجالس المؤمنین. ۱۳۷۵: کتابفروشی اسلامی.
شیخ مکی، الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی‌الدین ابن عربی، به‌اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴.

شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقایق، با تصحیح محمدجعفر محجوب. انتشارات کتابخانه سنائی.

الصحیفه السجادیه، منسوب به امام سجاد(ع) تحقیق علی انصاریان. دمشق: سفارت جمهوری اسلامی ایران.

طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.

_____، رساله الولاية. تهران: مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۶۰.

طیب، مهدی، سر حق. تهران: نشر سفینه، ۱۳۸۴.

عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح و توضیح استعلامی. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۰.

علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد، چهل مجلس، احمد بن محمد، علاءالدوله سمنانی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۵۸.

_____، خمخانه وحدت، گردآورنده عبدالرفیع حقیقت. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.

فاضل تونی، محمدحسین، تعلیقه بر فصوص محی‌الدین ابن عربی، قدمه فروزانفر. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۰.

القاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. انتشارات مولی، ۱۳۱۴.

قیصری، داوود بن محمود، رسائل قیصری التوحید، النبوة و الولاية و...، با حواشی آقا محمدرضا قمش‌ای و تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.

کبری، نجم‌الدین، فوائح الجمال و فوائح الجلال. لبنان: دارالمصر اللبنانیه، ۱۹۹۹.

گنابادی سلطان محمد، ولایتنامه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

گولپینارلی، عبدالباقی، نشر و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی.

لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی. کتابفروشی محمودی.

مجله عرفان ایران، شماره ۱۱.

مجله کیهان فرهنگی، سال یازدهم، شماره ۴.

مجله معارف، نشر دانشگاهی، دوره هشتم، شماره ۲، ۱۳۷۰.

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، محمدبن علی، حکیم ترمذی، مترجم مجدالدین کیعانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.

منصوری، لاریجانی، اسماعیل مسافری غریب (احوال و آثار سیدحیدر آملی و بررسی موضوع ولایت در آثارش). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱.

موحد، صمد، شیخ محمود شبستری. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱.

نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۷.

_____، کشف الحقایق، به اهتمام مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.

نصر، سیدحسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز. تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.

نقشبندی خواجه، محمدپارسا، شرح فصوص الحکم، مصحح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.

نی‌ریزی، سید قطب‌الدین، منظومه منهج التحریر، مهر نبوت - رساله روحیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی. انتشارات دریای نور کتابخانه احمدی، ۱۳۸۱.

نیشابوری، عطار، مظهر المعانی. تهران: انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۴۵.

الهجویری، الجلا بن علی بن عثمان، کشف المحجوب تصحیح د. ژوکوفسکی. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۹۹ق.

همایی سیدجلال‌الدین، مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید؟. تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.

یثربی، سید یحیی، عرفان نظری. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲.

گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در تشیع

مقدمه

در اسلام از موعود نجات‌بخش با عنوان «مهدی» یاد می‌شود و در این خصوص تفاوتی میان فرقه‌های شیعی یا سنی وجود ندارد. مهدی، گاهی با القاب و اوصاف دیگری، مانند «قائم»، «منتظر»، «موعود»، «صاحب الزمان» و «بقیة الله» همراه می‌گردد. این القاب یا صفات، در پاره‌ای موارد به تنهایی نیز، ذکر می‌شوند.^۱ واژه مهدی، صفت مفعولی از ریشه «هدی»، به معنای هدایت کردن است و در لغت، به بر کسی اطلاق می‌گردد که به رشد و رستگاری هدایت شده و از گمراهی به دور باشد.^۲ برخی گفته‌اند: مهدی کسی است که خداوند او را به سوی «حق و حقیقت» دلالت و راهنمایی کرده است.^۳ این لقب در صدر اسلام، به همین معنای لغوی، در مورد پیامبر اسلام (ص)، امام علی (ع) و امام حسین (ع) و خلفای راشدین به کار رفته است.^۴

مهدی، اصطلاحاً، لقب فردی از اهل بیت پیامبر اسلام است که رسول اکرم (ص) بشارت ظهورش را داده است. او، جهان را پس از آکنده شدن از ستم، از عدالت سرشار خواهد ساخت. مهدی، به هدایت الهی مهتدی و به نصرت او، منصور است. تعریف مزبور را از احادیثی با همین مضمون می‌توان استنباط کرد. این احادیث با اندک تفاوت‌های لفظی، در بسیاری از کتاب‌های روایی سنی و شیعی نقل شده است. احمد بن حنبل در این زمینه می‌گوید:

۱. در این باره کافی است به روایات و ادبیات مربوط به مهدی مراجعه شود. در ادامه این نوشتار، نمونه‌هایی نقل خواهد شد.

۲. ر.ک: زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۴۰۶؛ خلیل بن احمد، العین، ج ۴، ص ۷۸؛ راغب، المفردات، ص ۵۳۶ و طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۷۵.

۳. ابن ایثر، النهایه، ج ۵، ص ۲۵۴ و مجمع البحرین، ج ۱ ص ۴۷۵.

۴. النهایه، ج ۵، ص ۲۵۴ و جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه آیت الهی، ص ۳۴.

... رسول خدا(ص) گفت: ساعت (قیامت) برپا نمی‌شود، تا آنکه زمین از ظلم و دشمنی پر گردد. آن‌گاه مردی از فرزندان من (یا اهل بیت من) خروج می‌کند و آن را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ چنان‌که پر از بیداد و دشمنی شده بود.^۱

به نظر می‌رسد، افزون بر اطلاق معنای لغوی مهدی بر پیامبر در صدر اسلام، به نوعی معنای اصطلاحی آن نیز، بر او اطلاق شده است. برخی از مهم‌ترین منابع تاریخی اسلامی گزارش کرده‌اند که خلیفه دوم پس از شنیدن خبر فوت پیامبر اسلام، آن را انکار کرد و گفت: «او همانند موسی بن عمران، به مدت چهل شبانه روز، به سوی پروردگار خویش رفته و از چشم مردم «غایب» گشته است و پس از آن مدت، «رجعت» خواهد کرد.^۲ بنا به گزارش‌های تاریخی، بعدها، انکارهای مشابهی در مرگ کسانی دیگر و ادعای مهدویت در مورد آنان صورت گرفت. بنا به گزارش نویختی، پس از شهادت امام علی، گروهی از معتقدان به امامت او، مرگ وی را انکار کرده و گفتند: «او تا آن زمان که زمین را پر از عدل و داد کند، هرگز نخواهد مرد.»^۳ پس از آن، ادعاهای مشابهی در مورد محمد حنفیه، فرزند او، ابوهاشم، امام باقر، امام صادق، زید بن علی، محمد نفس زکیه، محمد بن اسماعیل نواده امام صادق، امام کاظم و دیگران مطرح گردیده است^۴ و رفته رفته مهدی، به عنوان اصطلاحی مهم و اساسی در ادبیات اسلام - به ویژه ادبیات شیعی - جایگاه ممتازی یافت.^۵

۱. قال رسول الله(ص): «لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الارض ظلماً و عدواناً» قال: «ثم يخرج رجل من عترتي او من اهل بيتي يملؤها قسطاً و عدلاً، كما ملئت ظلماً و عدواناً.» المسند، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۱۱۳۱۳. در همین اثر، احادیث دیگری تقریباً با همین مضمون نقل شده است: ص ۳۶، ح ۱۱۱۳۰ و ص ۷۵، ح ۱۱۳۲۶. همچنین، ر.ک: سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۰۷، ح ۲۴۸۵؛ سیوطی، جامع الصغیر، ج ۲، ص ۴۰۲، ح ۷۲۲۸ و ۷۲۲۹. برای دیگر منابع سنی ر.ک: ابوطالب التجلیل الثبریزی، من هو المهدی، ص ۷۰-۸۳ «این کتاب، سی منبع برای این حدیث ذکر کرده است. در ادامه به منابع شیعی این حدیث، اشاره خواهد شد. قابل ذکر است که احادیث متعددی، تقریباً با همین مضمون نیز، که در آنها به جای کلمه «رجل» لفظ «مهدی» آمده، نیز در منابع یاد شده روایت شده است. ر.ک: من هو المهدی، ص ۷۳-۷۴.

۲. ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۰۵ و بلاذری، اسباب الاشراف، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۴۱. البته، این بدان معنا نیست که خلیفه، لزوماً پیامبر را منجی موعود دانسته، بلکه دو ویژگی مهم مهدویت (غیبت و رجعت) را مطرح کرده است که در ریشه‌یابی تاریخی این موضوع مهم است.

۳. فرق الشیعه، ص ۲۲. نویختی این گروه را سینه، پیروان عبدالله بن سبأ، نامیده است.

۴. در ادامه، به منابع این ادعاها اشاره خواهد شد.

۵. بنابه یک نقل، نخستین کسی که مهدی را در معنای اصطلاحی به‌کار برد، حمیری (متوفای ۶۵۴/۳۴) است که در اصل از اهل کتاب بوده است. ر.ک: جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۳۴-۳۵ و ۵۶-۵۷ (پی‌نوشت ۷). با فرض صحت این نقل و نیز، عدم حمل موضع خلیفه دوم در وفات پیامبر بر معنای لغوی مهدی، ادعای مزبور درست به نظر می‌رسد؛ اما نقل مزبور طرح مسئله مهدویت را در ارتباط با تأثیرپذیری از اهل کتاب القا می‌کند که با توجه به روایات منقول از پیامبر اسلام در موضوع مهدی، چندان قابل دفاع نمی‌نماید.

به نظر می‌رسد در مورد معنای اصطلاحی مهدی، از نخستین کاربرد تا کاربردهای بعدی، معنای کاملاً تعریف و پذیرفته شده وجود نداشته است. با وجود این، نجات‌بخشی مهدی، دادگستری/ش و انتساب شخص او به اهل بیت پیامبر اسلام، از ارکان مفهوم اصطلاحی مهدویت بوده است.

در این نوشتار، مراد از شیعه و تشیع معنای عامی است که شامل بسیاری از فرقه‌های شیعی می‌گردد. واژه شیعه اگر به صورت «الشیعه» یعنی همراه با الف و لام (ال- معرفه) بیاید، بر پیروان امام علی (ع) اشاره دارد که جماعت بسیاری از مسلمانان را تشکیل می‌دهند.^۱ در غیر این صورت، برای اطلاق بر کسان دیگر باید به صورت مضاف به کار رود. به عبارت دیگر، اطلاق نخست، اصطلاحی و اطلاق دوم لغوی است.^۲

البته، شیعه در اصطلاح، عنوان عامی است برای همه فرقه‌هایی که به نوعی شیعه امام علی و اهل بیت پیامبرند؛ هر چند این اصطلاح از قرون دوم بدین سوی، بیشتر یادآور چند فرقه مهم زیدی، اسماعیلی و جعفری (امامی / اثنا عشری) است. به نظر می‌رسد به مرور زمان، عنوان شیعه برای پیروان مذهب جعفری - بزرگ‌ترین و عمده‌ترین فرقه شیعی - تثبیت گردیده و به‌ویژه در قرون اخیر برای آنان، به اصطلاح، عَلم شده است.^۳ با وجود این، در نوشتار پیش‌رو، مراد از شیعه هر فرد یا گروهی است که امام علی را افضل از همه صحابه بشمارد و خلافت بلافصل رسول خدا را، حق او و نه دیگران، بدانند.^۴ قول به شایستگی امام علی در امامت، یا بر پایهٔ افضلیت استوار

۱. رازی، الزینة، ج ۳، ص ۳۷ و شیخ مفید، ص ۲.

۲. شیعه، اسم جمع از ریشه «شیع»، دارای این معانی است: ۱. فرقه، حزب و گروه؛ ۲. پیروان، یاران و هواداران؛ ۳. امت؛ ۴. همراهان و همکاران؛ ۵. تقویت‌کنندگان و اشاعه‌دهندگان. شیعه مفرد است و بر تشبیه، جمع، و نیز، بر مذکر و مؤنث به نحو یکسان اطلاق شده و جمع آن شیع و اشیاع است. ر.ک: العین، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۳؛ جوهری، صحاح، ج ۳، ص ۱۲۴۰-۱۲۴۱؛ تاج العروس، ج ۵، ص ۴۰۵-۴۰۷؛ فیومی، مصباح المیز، ص ۳۲۹ و المفردات، ص ۲۷۱-۲۷۲. تشیع، مصدر باب تفاعل از همان ریشه، بنا به نظر شیخ مفید به معنای صرف پیروی از متبوع نیست، بلکه به معنای پیروی صمیمانه، متدینانه و آمیخته به اخلاص به شخص متبوع است. اوائل المقالات، ص ۱.

۳. شاهد مهم این مدعا، استعمال لفظ شیعه بدون هر قیدی توسط مؤلفان امروزی چند سدهٔ اخیر و اراده شیعه دوازده اما می‌از آن است. در عناوین بسیاری از کتاب‌هایی که در این موضوع تألیف شده، کلمه شیعه یا تشیع را به همین معنا به کار برده‌اند.

۴. به نظر می‌رسد دو گونه تعریف می‌توان برای شیعه ارائه کرد: ۱. درون‌فرقه‌ای؛ ۲. برون‌فرقه‌ای یا فرافرقه‌ای. در قسم نخست، تعریفی خاص و محدود از شیعه ارائه می‌شود که تنها شامل یک فرقه خاص می‌گردد. در قسم دوم، باید با توجه به فرقه‌های زیادی که به تشیع منتسب‌اند، تعریفی به دست داد که جامع و مانع باشد. چنین تعریفی باید بر یک یا دو قید دقیق استوار باشد که جامعیت و مانعیت تعریف را تضمین کند. دو فقیه بزرگ شیعه - شهید اول و ثانی - صاحب و شارح اثر پر آوازهٔ لمعه، این قید را تقدیم امام علی بر سایر صحابه در امامت دانسته‌اند. با این حساب مذاهب امامی، جارودی، اسماعیلی، واقفی، فطحنی و دیگران شیعه به شمار

است، یا نصّ و یا هر دو. بنابراین، شیعه، در معنای عام، فرد یا گروهی است که پس از پیامبر، در میان همه صحابه، امام علی را به امامت و خلافت سزاوارتر بدانند. به این ترتیب، فرقه‌هایی همچون کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه، اثنا عشریه و برخی دیگر از فرقه‌های منتسب به شیعه، در تعریف عام مندرج بوده و در بررسی نوشته حاضر مورد نظر خواهند بود. پس از این مقدمه کوتاه، در اینجا به بررسی گونه‌شناختی آموزه منجی موعود یا «مهدویت» در فرقه‌های شیعی می‌پردازیم.

مهدی در فرقه سبئیه

نخستین بار، طه حسین - عالم مصری - در قرن اخیر، ساختگی بودن عبدالله بن سبأ و جریان سبئیه را مطرح کرد و دیگران به تحقیق جدی‌تر در مورد این نظریه همت گماشته و آن را تأیید کردند. البته، تحقیقات جدیدتر با این نظریه مخالفت کرده‌اند.^۱ این موضوع هنوز نیازمند تحقیقات جدی‌تر و جدیدتر است. این نوشتار، وجود این فرقه را هرگز مسلم نمی‌گیرد و معتقد است حتی اگر ثابت شود که چنان‌جریانی وجود واقعی داشته است، به اصالت شیعه آسیبی نمی‌رسد؛ همچنان‌که در مورد فرقه‌های غالی و... وضع بر همین منوال است. به لحاظ تاریخی، تقریباً تمام فرقه‌شناسان - اعم از شیعه و سنی - از فرقه سبئیه، منسوب به عبدالله بن سبأ، به عنوان یکی از نخستین فرقه‌هایی یاد کرده‌اند که دارای گرایش شیعی بوده است.^۲ نوبختی و سعد اشعری - دو فرقه نویس برجسته شیعی در قرن سوم - گزارش کرده‌اند که فرقه یاد شده که معتقد به امامت امام علی، به عنوان واجب الهی، بودند، پس از شنیدن خبر قتل امام علی (ع) قتل یا مرگ او را انکار کرده و گفتند: «او نه کشته شده، نه مرده، نه کشته خواهد شد و نه خواهد مرد، تا آنکه عرب را رام کرده و زمین را پس از آکنده شدن از جور و ستم، پر از عدل و داد کند.» این فرقه، نخستین فرقه در اسلام بود که به توقف در امامت، پس از پیامبر (ص)، قائل گردید.^۳ از این گزارش کوتاه نکته‌های مهمی قابل استنباط است:

می‌آیند. شرح لمعه، کتاب الوقف، ج ۳، ص ۱۸۲ و الدروس، کتاب الوقف، ج ۲، ص ۲۷۲) به نظر می‌رسد، به دلایلی که در این جا مجال طرح آنها نیست، قید اعتقاد به احقیت امام علی به امامت و خلافت بلافصل پیامبر اسلام نسبت به سایرین، دقیق‌تر باشد.

۱. طه حسین در کتاب علی و نبوه ساختگی بودن جریان سبئیه را مورد تأکید قرار داده است (ر.ک: اسلامیات، ص ۹۰۳-۹۰۵). برای دیدگاه عسکری ر.ک: الاسطورة السبئیه و برای نقد این دیدگاه: ر.ک: المعکم عبدالله بن سبأ، الحقیقه المجهوله.

۲. فرق الشیعه، ص ۲۱-۲۲؛ سعدبن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، ص ۱۹-۲۰؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۸۵؛ التنبیه و الرد، محمد بن احمد الملطی، ص ۱۸-۱۹ و شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. فرق الشیعه، ص ۲۱-۲۲ و المقالات و الفرق، ص ۱۹-۲۰.

۱. وجوب امامت بر خداوند؛ بنابراین، امامت انتصابی است و نه انتخابی، و این امر منطقاً با نص تلازم دارد.
 ۲. امام فردی است که نقش اصلی یا نهایی‌اش، نجات‌بخشی و برچیدن بساط ستم از پهنه زمین خواهد بود.
 ۳. امام تاپیش از ایفای چنین نقشی هرگز نمی‌میرد، نه به مرگ طبیعی و نه به قتل؛ بلکه تنها از دیده‌ها غایب خواهد گشت.
 ۴. ممکن است غیبت ظاهری امام طولانی باشد، ولی ظهورش قطعی است.^۱
 ۵. مهدی امامی است که پس از او، امام دیگری نخواهد بود.^۲
- به این ترتیب، می‌توان نوعی اندیشه موعودی را در یکی از نخستین فرقه‌های شیعی بازشناخت. موعود فرقه سبئیه، موعودی شخصی (یک شخص) و متعین در علی بن ابی طالب (ع) است. رسالت این موعود، عمدتاً اجتماعی (برپایی عدل و داد) است.

مهدویت در فرقه کیسانیه

فرقه کیسانیه، پیش از همه، با نام دو کس پیوند خورده است: یکی، محمد حنفیه، فرزند امام علی (ع)، و دیگری، مختار بن ابی عبیده ثقفی. در اینکه وجه تسمیه این فرقه، به دلیل انتساب آن به شخصی به نام کیسان است، میان محققان اختلافی وجود ندارد؛ اما، اینکه این شخص همان مختار باشد مورد وفاق نیست، هر چند مشهور است. بیشتر بر آن‌اند که فرقه کیسانیه پیرو مختارند، و او ملقب به کیسان، بوده است.^۳ بنا به نظر دیگر، کیسانیه پیروان کیسان، مولای امام علی (ع) می‌باشند.^۴ دیدگاه سوم بر آن است که کیسان، نام یکی از مهم‌ترین یاران و فرماندهان مختار بوده است.^۵ در هر صورت، کیسانیه از نخستین فرقه‌های شیعی شمرده شده و یکی از عقاید آنان، مهدویت محمد بن حنفیه است. بنا به گزارش نوبختی، پس از شهادت امام حسین (ع) گروهی از شیعیان به مهدویت محمد بن حنفیه قائل شده و گفتند: او امام، مهدی و وصی امام علی است و خروج امام حسن بر معاویه و امام حسین بر یزید با اذن وی صورت گرفته و همو بوده است که مختار را به جهت زیرکی‌اش، به کیسان ملقب و او را به ستاندن

۱. اشعری آورده است که او (امام علی) پیش از قیامت (از غیبت) باز خواهد گشت. ص ۱۵.
۲. بنا به نقل طبری، سبئیه معتقد بودند امام علی، خاتم الاوصیاست. تاریخ، ج ۳، ص ۳۷۸ و نیز: ر.ک: بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۳۳-۲۳۵.
۳. فرق الشیعه، ص ۲۳ و المقالات و الفرق، ص ۲۱.
۴. الفرق بین الفرق، ص ۳۱ و بیان الادیان، ص ۳۵.
۵. همان.

انتقام خون امام حسین (ع) از قاتلان‌ش مأمور ساخت. نوبختی می‌افزاید: اما آنان پیش از در گذشت محمد حنفیه در سال ۸۱ به سه فرقه منشعب گشتند. از این سه، دو فرقه بدین باور گرویدند که محمد بن حنفیه مهدی است، نمرده و نمی‌میرد؛ بلکه غایب شده و باز خواهد گشت و بر زمین سیطره خواهد یافت. او امام منتظری است که پیامبر استوار ساختن قسط و عدل را بر پهنه زمین به دستان وی مژده داده است. از اینان، یک گروه بر این عقیده بودند که محمد حنفیه به هنگام غیبت در کوه رضوی - میان مکه و مدینه - مقیم است.^۱ فرقه دیگر به مرگ محمد حنفیه و امامت فرزندش عبدالله معروف به ابوهاشم، متمایل گشتند؛ اما پس از مرگ ابوهاشم، اینان نیز به گرایش‌های چندی انشعاب یافته و از این میان، یک گرایش او را مهدی قائم دانستند و شبیه آنچه دیگران در این موضوع درباره پدرش باور داشتند، در مورد وی نیز معتقد شدند. به این ترتیب می‌توان گفت:

۱. در اسلام، فرقه کیسانیه از نخستین فرقی است که مهدویت را، به‌ویژه با لفظ «مهدی» مطرح نموده و اهمیت بسیاری برای آن قائل شدند.
۲. مهدی، امامی است که پیامبر بشارت او را به برچیدن بساط ستم و گستراندن اسباب عدالت بر بساط زمین داده است.
۳. مهدی پیش از ایفای نقش عدالت گستری، اگرچه غایب می‌شود، اما نمی‌میرد. او پس از غیبت ظهور و ایفای نقش می‌کند؛ هر چند زمان ظهورش معلوم نیست.
۴. لزومی ندارد مهدی از نسل فاطمه (س)، یا حتی امام علی (ع) باشد، بلکه کافی است از بنی‌هاشم باشد.^۲ اما او پس از مستقر ساختن عدل بر جهان و به هنگام مرگ، امر حکومت را به فردی هاشمی از نسل فاطمه خواهد سپرد.
۵. مهدی در زمان غیبت در مکان خاص و دور از دسترس - همچون کوه رضوی - قرار دارد و در آنجا از محافظت و انواع مواهب الهی برخوردار است.
۶. محمد حنفیه - فرزند امام علی (ع) - نخستین شخص از نسل امام علی (ع) است که به شکل آشکاری به عنوان مهدی اعلان گردید.

به این ترتیب، موعود کیسانیه نیز، از نوع موعود شخصی و متعین بوده، و رسالت او عمدتاً اجتماعی و تا حدودی دینی است. در موعودباوری کیسانیه، موضوع «غیبت» مطرح شده است و از این جهت، در زمره آن گروه از اندیشه‌های موعودی جای گرفته که موعودشان پیش از تحقق وعده نیز وجود دارد و احتمالاً می‌تواند نقشی ایفا کند.

۱. فرق الشیعه، ص ۲۶-۲۷ و ۲۹.

۲. همان، ص ۳۵.

مهدویت در زیدیه

زیدیه، یکی از سه فرقه مهم مذهب تشیع است که به امامت زید بن علی بن الحسین (ع) معتقدند و خود را پیرو او می‌دانند.^۱ ابن مرتضی (م ۸۴۰) در مقدمه *البحر الزخار* زیدیه را این گونه می‌شناساند: زیدیه، فرقه‌ای است که به زید بن علی نسبت می‌برد و معتقد است:

۱. امام علی (ع) افضل از دیگران است و در امامت اولویت دارد؛
۲. پس از امام علی (ع) امامت از آن امام حسن و امام حسین است؛
۳. پس از آن دو، امامت فقط حق فرزندان آن دو است، مشروط به فضل و دعوت و نه وراثت؛
۴. خروج امامان بر ستمگران واجب است؛
۵. توحید، عدل و وعد و عید از دیگر واجبات و اصول اعتقادی است.^۲

امامت همچنان که اصل محوری و از پاره‌ای جهات در برابر فرقه‌های غیر شیعه، اصل مشترک فرقه‌های شیعی، از جمله سه فرقه مهم زیدی، اسماعیلی و جعفری است، از برخی جهات مایه تمایز مذاهب شیعی یاد شده نیز می‌باشد؛ برای نمونه، زیدی‌مذهبان اگرچه مانند دو فرقه دیگر شیعی به افضلیت امام علی و اولویت او در امامت قائل‌اند، اما به آنها نسبت داده‌اند که، امامت مفضول را نیز روا می‌شمارند؛ همچنین بر خلاف مذهب اسماعیلی و جعفری، قائل به نص جلی در مورد امامت امام علی نیستند. به علاوه، معتقدند هر فاطمی‌ای که از فضل لازم برخوردار باشد و قیام به سیف کند، امام است؛ خواه از سلاله حسن (ع) باشد، خواه از فرزندان حسین (ع). حال آنکه، دو مذهب یاد شده دیگر، به استمرار امامت، فقط، در فرزندان حسین باور دارند. اختلاف‌های دیگری نیز وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آنها، در موضوع مهدویت است.

به نظر می‌رسد، زیدیه در موضوع مهدویت - که در کلیت خود یکی از محورهای اعتقادی مشترک تمامی مذاهب اسلامی است - به مذهب اهل سنت بسیار نزدیک است.^۳ به باور زیدیه، سرانجام، مهدی - که یکی از فرزندان فاطمه (س) و به عبارت دیگر، فردی از اهل بیت است - بر پهنه زمین چیره خواهد شد و زمین را پر از عدل و

۱. همان، ص ۵۵؛ *مروج الذهب*، ج ۳، ص ۲۳۱؛ *مقالات الاسلامیین*، ج ۱ ص ۶۵ و موسوی نژاد، «آشنایی با زیدیه، «مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۷۹-۸۰».

۲. امام احمد بن یحیی، *ابن مرتضی، البحر الزخار*، ج ۱، ص ۴۰.

۳. ابن ابی‌الحدید آورده است که تمام فرق اسلامی در اینکه مهدی سرانجام ظهور کرده و امر دنیا را اداره خواهد کرد، اتفاق نظر دارند. ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، تقدیم و تعلیق حسن الاعلمی، ج ۱، ص ۲۸۲.

داد خواهد کرد؛ آن چنان‌که پر از بیدادگری شده بود. او، قائم آل محمد (ص) است و به مؤمنان و مستضعفان عزت و به کافران و ستمگران ذلت خواهد بخشید.^۱

امام یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم (۲۴۵-۲۹۸) در اشعاری، مهدی را به فاطمی، عادل، قائم، پناه شرق و غرب و پاره‌ای ویژگی‌های دیگر توصیف کرده است.^۲ وی، حدیثی از زید بن علی نقل کرده است که بنا به آن، قیام قائم آل محمد را در زمانی پس از قتل نفس زکیه پیش‌بینی کرده است.^۳ البته، هر چند این زمان پس از قتل نفس زکیه است، اما، این به معنای آن نیست که این زمان، به نحو دقیق معین شده است.

غالب زیدیان همانند اهل سنت معتقدند که مهدی منتظر، در آینده - که در روایات به «آخرالزمان» توصیف گردیده است - ظهور خواهد کرد.^۴ مهدی متولد نشده و بنابراین، در غیبت نیست. از نظر زیدیه، همچنان‌که پیامبر بشارت داده است، از ذریه او مهدی ظهور خواهد کرد؛ اما، نام او و زمان ظهور او عیناً معلوم نیست.^۵

برخی از نویسندگان معاصر، به اشتباه، منکر اعتقاد به مهدویت از سوی زیدیه شده‌اند.^۶ اینکه برخی ازائمه زیدی - از جمله، گویا خود زید - به مهدی ملقب شده‌اند - هم‌چنان‌که سامی النشار به درستی اشاره کرده است - بدان جهت است که شأن امام قیام به هدایت مردم و ایستادگی در برابر ستم‌کاران است. به واقع، اطلاق این عنوان بر پاره‌ای از امامان زیدی، به لحاظ لغوی است. البته، اینکه مهدی متولد شده و از دنیا رفته است و سپس رجعت خواهد کرد، یا متولد شده و غایب گشته است و زمانی ظهور خواهد کرد، مورد انکار جریان غالب زیدیه است؛^۷ اما اصل اعتقاد به مهدی موعود که در آخرالزمان به اراده الهی، ظهور خواهد کرد، هرگز مورد انکار زیدیه واقع

۱. امام یحیی بن الحسین بن القاسم بن ابراهیم، *الاحکام فی الحلال و الحرام*، گردآوری ابی حریصه، ص ۴۶۸-۴۷۰.
۲. همان، ص ۴۰.

کریم هاشمی فاطمی جامع القلب	رنوف احمدی لایهاب الموت فی الحرب
تری اعدائه منه حذار الحتف فی الکرب	شجاع یتلف الارواح فی الاهی جاء بالضرب
رحیم باخی التقوی شدید باخی الذنب	حکیم اوتی التقوی و فصل الحکم و الخطب
بعدل القائم المهدي غوث الشرق و الغرب	

۳. همان، ص ۴۷۰.

۴. امام زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل*، گردآوری و تحقیق یحیی الدرسی، ج ۱، ص ۳۸۴ و *مجموع السید حمیدان*، حمیدان بن یحیی القاسمی، تحقیق احمد احسن علی و هادی حسن هادی، ص ۴۲۷.

۵. ابو محمد عبدالله بن حمزه بن سلیمان، *شرح الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة*، تحقیق ابراهیم یحیی الدرسی و هادی حسن بن هادی، ص ۲۷۶-۲۷۹.

۶. احمد محمود، *صبحی، نظریة الامامة لدى الشيعة الاثنا عشریة*، ص ۴۰۵.

۷. *شرح الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة*، ص ۲۷۶-۲۷۸. در ادامه، این مطلب بیشتر روشن می‌گردد.

نگشته است. مهم‌ترین دلیل این مدعا، روایاتی است که زیدیه در این موضوع از پیامبر یا امامان خود روایت کرده‌اند. در اینجا به این روایات اشاره می‌کنیم:

بنا به روایتی که سند آن به ابوخالد^۱ منتهی می‌گردد، وی از امام زید در مورد وجود مهدی سؤال می‌کند: آیا مهدی - که سخن در مورد او بر سر زبان‌هاست - وجود خارجی خواهد یافت؟ و امام زید، پاسخ مثبت می‌دهد. آن‌گاه راوی می‌پرسد: او از فرزندان امام حسن خواهد بود، یا از فرزندان امام حسین؟ و زید پاسخ می‌دهد که مهدی از فرزندان فاطمه است، به هر طریق که خدا بخواهد، چه از نسل امام حسن و چه از نسل امام حسین.^۲

در روایت دیگری، کسانی از اهالی کوفه هنگام ورود زید به کوفه از او پرسیدند: ای پسر رسول خدا! آیا آن مهدی‌ای که بنا به خبر، زمین را پر از عدل و داد می‌کند، تویی؟ زید گفت: نه.^۳

همچنین، امام هادی، یحیی بن الحسین القاسم (۲۴۵-۲۹۸ق) به سند خود روایتی از امام زید نقل کرده است که طبق آن، کشته شدن نفس زکیه را در خارج از مدینه و نیز ظهور و قیام قائم آل محمد را در همین هنگام و در حالی که به کعبه تکیه زده و از میان دو چشم او نوری می‌درخشد، نوری که عدل و حجت او بر مردمان است، پیش‌بینی کرده است.^۴

امام زید در اشعاری نیز، به مهدی اشاره کرده است:

و قوام الحق فینا	نحن سادات قریش
قبل کون الخلق کنا	نحن لنوار التی من
مختار و المهدی منا ^۵	نحن منسا المصطفی

بنا به گزارش برخی از منابع تاریخی و روایی، یک شاعر اموی، شعری درباره زید گفته است که نشان می‌دهد کسانی زید را به عنوان مهدی مطرح کرده‌اند:

صلبنا لکم زیداً علی جذع نخلة و لم نر مهديا علی الجذع یصلب^۶

۱. خالد الواسطی، (ابوخالد القرشی)، از مشهورترین راویان امام زید. ر.ک: امام زید بن علی، مقدمه مجموع کتب و رسائل، ص ۳۸ و نیز مجدالدین بن محمد بن منصور الحسینی المؤیدی، لوامع الانوار، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲. امام زید بن علی، مجموع کتب و رسائل، ص ۳۶۰.

۳. همان.

۴. درر الاحادیث النبویه بالاسانید الیحویه، گرد آوری عبدالله بن محمد بن حمزة بن ابی‌النجم الصوری، تحقیق عبدالله بن حمود العزی، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۵. امام زید بن علی، مجموع کتب و رسائل، ص ۴۰۲.

۶. ر.ک: علی بن الحسین بن علی مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ۲۰۷؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵ ص ۱۶۳ و الهادی بن ابراهیم الوزیر، هدایة الراغبین الی مذهب العترة الطاهرین، تحقیق عبدالرقیب بن مطهر محمد حجر، ص ۱۸۸۸.

ما زید را بر کنده نخلی به صلیب کشیدیم، حال آنکه ما مهدی‌ای را ندیده‌ایم که بر کنده نخل مصلوب شود. این شعر کنایه از آن است که بر خلاف ادعا، او مهدی نیست. همچنین، یکی از کسانی که در فرقه زیدیه - دست کم به باور بخشی از این فرقه - مهدی تلقی شده، محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه است که در قیام علیه منصور خلیفه عباسی به شهادت رسید. بر پایه روایتی که منابع متعدد از ابراهیم - برادر نفس زکیه - نقل کرده‌اند، از وی سؤال شده است که محمد نفس زکیه همان مهدی‌ای است که از او یاد می‌شود؟^۱ وی در پاسخ به وضوح می‌گوید:

مهدی وعده‌ای است که خداوند به پیامبرش داده است. آن وعده این است که مهدی را از اهل بیت او قرار می‌دهد؛ اما، نه نام او را عیناً مشخص کرده و نه عصر و زمان او را. اما برادر من (نفس زکیه) امر به معروف و نهی از منکر را که امر واجب است بر پا داشت؛ آن‌گاه اگر خدا بخواهد او را مهدی‌ای که از او یاد می‌شود قرار دهد، در این صورت فضل و متی است که خدا به هر کدام از بندگان خویش که بخواهد عطا می‌کند. و در غیر این صورت، برادر من واجب خدا بر خود را ترک نکرده است؛ آن هم به خاطر انتظار وعده‌ای که مأمور به انتظار آن نبوده است.^۲

امام هادی، یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم (۲۴۵-۲۹۸ق) در موضوع وصیت می‌گوید: خداوند از زبان پیامبر مردمان را سفارش کرده است به امامت علی بن ابی طالب (ع)، امام حسن (ع) امام حسین (ع) و به برترین‌های نسل آن دو، که اولین آنها علی بن الحسین و آخرین آنان مهدی است.^۳ همچنین، آمده است که او از قول رسول خدا گفت: مهدی آن هنگام ظهور خواهد کرد که فتنه‌ها انبوه، کتاب و سنت تعطیل و مغفول، فساد و افساد فراوان، ربا و رشوه بسیار، ستم سلطان پر شمار، امر به معروف و نهی از منکر تعطیل و... شده است و با ظهورش زمین از عدل سرشار و از ستم سبکبار خواهد گردید. پیش‌تر نقل کردیم که از وی شعری در وصف مهدی نیز، نقل شده

۱. وی به جهت این حدیث نبوی که نام او (مهدی) نام من و نام پدرش، نام پدر من است، و اینکه برخی گمان کردند که نفس زکیه، همان مهدی موعود در سخن پیامبر است، به «مهدی» ملقب گردید. برای منبع زیدی این حدیث ر.ک: مجدالدین محمد بن منصور المؤیدی، التحف، شرح الزلف، ص ۸۰؛ امام هادی، مجموع رسائل (الرسائل الماصولیه)، تحقیق عبدالله بن محمد شاذلی، ص ۵۸.

۲. یحیی بن الحسین هارون، تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب، تحقیق عبدالله بن حمود العززی، ص ۱۹۴؛ هدایة الراغبین، ص ۱۹۵ و حمید الشهد بن احمد بن محمد المحلی، الحدائق الوردیه فی مناقب ائمة الزیدیه، تحقیق المرتضی زید بن المحطوری الحسنی، ص ۲۷۸.

۳. امام هادی، مجموع الرسائل (الرسائل الاصولیه)، تحقیق شاذلی، ص ۶۲.

است.^۱ همچنین آمده است که امام قاسم بن ابراهیم رسی (۱۶۹-۲۴۶ق) مهدی را به نام، نسب و فعل و عمل معرفی کرد.^۲

به این ترتیب، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که باور به مهدی موعود در مذهب زیدیه، اعتقادی مسلم و ریشه‌دار است. افزون بر روایات یاد شده، احادیث نسبتاً متعدد دیگری نیز، در منابع زیدی آمده است. امیر حسین بن بدرالدین (م ۶۶۳ق) در *ینابیع النصیحه*، پاره‌ای از این روایات را ذکر کرده است. وی به سند خود از عبدالله بن مسعود نقل کرده است که از قول پیامبر گفت: «دنیا به پایان نمی‌رسد، مگر تا آنکه در عرب مردی از اهل بیت من - که نامش نام من و نام پدرش، نام پدر من است - برمی‌آید. او زمین را آکنده از داد و عدل می‌سازد؛ چنان‌که پر از بی‌داد و ظلم شده بود». مجدالدین بن محمد بن منصور در کتاب *لوامع الانوار* با عنوان اخبار المهدی روایات بیشتری در این زمینه آورده است.^۳ وی، روایات باب مهدی را و اینکه او از اهل بیت است، متواتر دانسته^۴ و می‌گوید: امامان آل محمد همواره به وی بشارت داده و به فرج او از جانب خدا منتظر بوده و هر امام سابق در مورد او به امام لاحق وصیت کرده است.^۵ در بخشی از یک حدیث مفصل از پیامبر نقل شده است که فرمود: سوگند به خدایی که مرا بر حق مبعوث کرد! مهدی این امت، از ماست، آن هنگام که هرج و مرج بر دنیا چیره، فتنه‌ها و آشوب‌ها هویدا و همه راه‌ها قطع شود و... خداوند کسی را می‌فرستد که قلعه‌های گمراهی و قلب‌های قفل شده را می‌گشاید و در آخرالزمان دین را برپای می‌دارد؛ همان‌گونه که در اول زمان بوده است و زمین را پر از عدل می‌کند؛ چنان‌که پر از ستم بوده است. وی، روایات متعدد دیگری را از منابع مختلف در موضوع مهدی آورده است که بر اساس آنها، مهدی از عترت و اهل بیت پیامبر است، اهل آسمان و زمین از او راضی خواهند شد، عدل وی فراگیر است، صورتش چون ماه درخشان است، بیست سال حکومت خواهد کرد، عیسی پشت سر او نماز می‌گزارد، در صورت او خالی و در شانهاش علامت پیامبری وجود دارد، فرشتگان وی را یاری می‌رسانند، او در کوه‌های یمن اقامت دارد...!^۶ البته قول به اقامت در کوه‌های یمن، به معنای تولد مهدی و غیبت اوست و با عقیده رایج زیدیه ناسازگار می‌نماید. وی در باب انتظار مهدی از

۱. الاحکام فی الحلال و الحرام، ص ۴۷۰؛ *لوامع الانوار*، ج ۱، ص ۶۴ و در الاحادیث النبویه بالاسانید الیحبویه، ص ۱۴۲.

۲. ابراهیم الرسی، *مجموع کتب و رسائل*، تحقیق عبدالکریم احمد جدیان، ص ۱۹۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۸-۶۶.

۴. همان، ص ۵۸.

۵. همان، ص ۶۰-۶۳.

۶. همان.

امام هادی چنین نقل می‌کند: «من حبس نفسه لداعینا اهل البیت او کان منتظراً لقائنا کان کالمتشحط بین سیفه و ترسه فی سبیل الله بدمه.»^۱

این روایت، موضوع انتظار مهدی را با تأکید بسیار منعکس می‌سازد.

اما به‌رغم این مقدار دست‌مایه‌های روایی درباره مهدویت، اهمیت این موضوع و اهتمام به آن در زیدیه به هیچ‌عنوان قابل مقایسه با همین موضوع در منابع اثناعشریان نیست. آموزه منجی موعود و نیز انتظار او، بازتاب چندانی در میان زیدیه نداشته است. اندک بودن این بازتاب، هم به لحاظ شمار احادیث این باب از طرق زیدی، هم به لحاظ اهتمام امامان یا عالمان زیدی به این امر و هم به لحاظ حوادث و تأثیرهای اجتماعی، مشهود است.^۲ هر موضوعی که سبب تشعب در زیدیه شده، به این موضوع مرتبط نبوده است، و این آموزه، در قیام‌های متعدد زیدیان منشأ اثر واقع نشده است.

تنها می‌توان به چند مورد اشاره کرد که ردپای این اعتقاد در آنها وجود دارد. در باور فرقه‌ای که به مهدویت محمد بن عبدالله، (نفس زکیه) معتقد بودند، او زنده است و زمانی خروج کرده و پیروز خواهد شد و زمین را پر از عدل خواهد ساخت. گروه دیگری، همین عقیده را در مورد محمد بن القاسم، و فرقه سوم باور مشابهی در مورد یحیی بن عمر بن الحسین بن زید بن علمای بن الحسین علی بن ابی‌طالب داشتند، که در کوفه و در زمان مستعین به قتل رسید. اینها هر سه، از شاخه‌های فرقه جارودیه - یکی از فرقه‌های مهم زیدیه - بودند.^۳

بر اساس آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان گفت:

۱. مهدی در میان زیدیه به دو صورت کاربرد دارد:

الف) هر امام زیدی چون امام است، شأن او قیام به هدایت مردم و نجات آنان از فساد و ستم است. به این معنا، هر کدام از امامان زیدی را می‌توان به مهدی ملقب ساخت. این کاربرد به معنای لغوی واژه مهدی بسیار نزدیک است و در واقع نباید آن را یک اصطلاح به شمار آورد. گویا به همین معنا، برخی از امامان زیدیه به مهدی ملقب گشته‌اند. به این مفهوم از «مهدی» در حدیث منقول از ابراهیم - برادر محمد نفس زکیه - اشاره رفته است.

۱. هر کس خویشان را برای داعی ما اهل‌بیت، وقف کند، یا در انتظار قائم ما بماند، همانند کسی است که در حال قتال در راه خدا به خون خویش غلتیده باشد. همان، ص ۶۴.

۲. فقدان تألیفات متعدد و مستقل در این موضوع و تنها اختصاص دادن یک یا چند باب در برخی از منابع زیدی و نقل شمار اندکی از روایات در این موضوع، می‌تواند قرینه‌ای بر این مدعا باشد.

۳. التبصیر فی الدین، ص ۲۸.

ب) معنای دیگر، مهدی اصطلاحی است؛ همان که آخرین فرد از سلسله امامانی است که در رأس آنان امام علی بن ابی طالب بوده و هموست مهدی موعود اسلام. همین عدم تفکیک مفاهیم و کاربردهای یاد شده، برخی را به این اشتباه دچار ساخته است، که اعتقاد به مهدی را در زیدیه منکر شوند.

۲. اعتقاد به مهدی موعود در زیدیه، از آغاز شکل‌گیری فرقه زیدیه وجود داشته است و امامان زیدیه بر آن تأکید کرده‌اند. کسانی چون مؤلف *لوامع الانوار* گفته‌اند: این اعتقاد از طریق وصیت و تأکید امام سابق به امام لاحق در میان زیدیان محفوظ مانده است. شواهدی در دست است که زیدیان، حتی خود امام زید را مهدی دانسته‌اند، که حاکی از اصالت این عقیده در میان زیدیه است.

۳. بنا به روایات زیدی، مهدی از فرزندان فاطمه است؛ خواه از سلاله حسن، خواه از ذراره حسین هم‌نام پیامبر. در برخی روایات آمده است که پدر او نیز، هم‌نام پدر پیامبر است. البته در بعضی روایات نام و زمان ظهورش را نامعلوم دانسته‌اند. برخی روایات نیز، ظهور او را زمانی پس از قیام نفس زکیه ذکر کرده‌اند؛ هر چند این زمان هم روشنی لازم را ندارد.

۴. بنابه اکثر روایات و بر پایه اعتقاد غالب زیدیه، مهدی متولد نشده است؛ بنابراین، غایب نیست و نیز، مکان مشخصی ندارد. با وجود این، برخی از گرایش‌های جارودی بر آن بودند که محمد نفس زکیه، یا محمد بن قاسم و یا یحیی بن عمر، همان مهدی موعود است. طبق این باور، مهدی متولد شده، زنده است، غایب است و سرانجام ظهور و خروج خواهد کرد. این‌گونه باور درباره مهدی زیدیه یک استثنا به شمار می‌آید و امروز، و از قرن‌ها پیش، چنین باوری در زیدیه وجود ندارد.

۵. مهدی - چنان‌که پیامبر اسلام بشارت داده است - وعده‌ای الهی است که در آخرالزمان متولد شده و خروج خواهد کرد. مأموریت اصلی او، برچیدن ستم‌کاری از روی زمین و گسترانیدن عدل و داد بر پهنه آن است. او قائم آل محمد (ص) است و هنگام ظهور بر کعبه تکیه زده و نور عدل و حجت بودن او بر مردم از میان دو چشم او ساطع خواهد بود. وی مردم را از انبوه فتنه، ستم، فساد، و شر نجات بخشیده، به اقامه عدل و معروف دین دست می‌زند.

۶. بر اساس یک روایت، انتظار ظهور مهدی از همان فضیلت و اجر برخوردار است که مجاهد شهید فی سبیل الله در عرصه پیکار. البته در آثار زیدیه به ندرت به این امر اشارت یا بر آن تأکید شده است. در *لوامع الانوار* ذکر می‌کند که هر امام زیدی منتظر

ظهور او بوده است؛ گرچه بر اساس روایتی که از ابراهیم بن عبدالله - برادر محمد نفس زکیه - نقل شده است، به چنین انتظاری امر نشده است.

۷. در مجموع، می‌توان گفت اگرچه اعتقاد به قیام مهدی موعود، یک باور مقبول در زیدیه است، اما به دلیل آنکه امر قیام برای امامان زیدی از مؤلفه‌های اصلی شکل‌گیری و مشروعیت امامت آنان بوده، و به همین دلیل، قیام‌های متعددی به هدف برچیدن ستم، برقرار کردن عدل و اشاعه مذهب از سوی آنان در برهه‌های زمانی مختلف به وقوع پیوسته است، جایی برای امر انتظار مهدی در میان زیدیان باقی نمانده یا بسیار اندک بوده است. این امر، خود سبب کم‌توجهی به آموزه مهدویت و در نتیجه، نپرداختن یا کم‌پرداختن به آن در آثار و احادیث و تألیف‌های زیدی شده است. آنچه در حدیث منقول از ابراهیم بن عبدالله - برادر محمد نفس زکیه - نقل شده است، مؤید این تحلیل تواند بود. به نظر می‌رسد، این اعتقاد غالب در زیدیان که مهدی متولد نشده و غایب نیست، در اینکه مهدویت در زیدیه به جایگاه ممتازی دست نیابد، بی‌تأثیر نبوده است.

به این ترتیب، می‌توان گفت: بنا به باور غالب و رایج در زیدیه، منجی موعود اسلام موعودی شخصی، اما نامتعیین است. هر هاشمی که اراده خدا بر او قرار گیرد، می‌تواند مصداق مهدی موعود باشد. رسالت نجات‌بخشی مهدی عمدتاً «اجتماعی» و تا حدودی دینی، و احیاناً با بن‌مایه‌هایی از عرفان و معنویت است. قیام او، نوعی حرکت اجتماعی است؛ بنابراین در زمره موعودهایی با «نجات‌بخشی جمعی» جای می‌گیرد. رسالت مهدی، محدود به قوم و ملت منطقه خاصی نیست و لذا، موعوداندیشی زیدیه جهان‌شمول است. در منابع زیدی، برای مهدی بیش از هر کارکردی بر برپایی عدل و داد تکیه و تأکید روا داشته‌اند، که اگر این وضع آرمانی را در تاریخ بی‌سابقه و جز با چنان قیامی ناممکن بدانیم، می‌توان گفت موعودباوری این مذهب رو به آینده است. در سنت زیدیه، کمتر به وقایع کیهانی عصر ظهور پرداخته‌اند؛ بنابراین، رسالت موعود زیدیه را به سختی می‌توان با کل کیهان پیوند زد.

مهدویت در اسماعیلیه

اسماعیلیه - از فرقه‌های عمده شیعه - دارای تاریخی پر حادثه و طولانی است که به اواسط قرن دوم، پس از وفات امام صادق (ع) ششمین امام شیعیان در سال ۱۴۸ق می‌رسد.^۱ اسماعیلیان اگرچه مانند شیعیان دوازده امامی در امر امامت و مصادیق آن تا

۱. بهترین منبع در معرفی تاریخ و عقاید اسماعیلیه با همه گرایش‌های آن، کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه تألیف دکتر دفتری و با ترجمه دکتر بدره‌ای است؛ لذا در این بخش از مقاله استناد زیادی به این کتاب شده است.

امام صادق اشتراک عقیده دارند و امامت را نیز به نص می‌دانند؛^۱ با این وصف، درباره سلسله امامان پس از امام صادق(ع) با دیگر پیروان آن امام - که اکثریت آنان از شیعیان دوازده امامی به شمار می‌آیند. دچار اختلاف شده و با باور به امامت اسماعیل فرزند بزرگ‌تر امام صادق(ع) و ادامه سلسله امامت در فرزندان او، فرقه جدیدی را در کوفه بنیاد نهادند. بنا به روایت اکثر منابع، به‌ویژه دو منبع مهم و آقدم در فرقه‌شناسی شیعی، (فرق الشیعه، تألیف حسن بن موسی نوبختی و المقالات و الفرق، اثر سعد بن عبدالله اشعری) اسماعیل در زمان حیات پدر وفات یافت.^۲ همین امر سبب شد، تا فرقه نوپای اسماعیلی به دو شاخه فرعی منشعب گردد: یکی از این دو شاخه، وفات اسماعیلیان را با این توجیه انکار کرد که امام صادق(ع) صرفاً برای حفظ جان اسماعیل از خطر حکومت عباسی و مشتبه شدن امر بر حکومت مرگ فرزند خود را اعلام کرده است. نوبختی، این شاخه را «اسماعیلیه خالصه»^۳ نام نهاده و گفته است که به باور اینان، از آنجا که امام صادق(ع) اسماعیل را امام پس از خود اعلان کرده و پذیرش امامت او را بر عهده آنان نهاده است و امام جز سخن حق نمی‌گوید، او، پس از پدر امام و قائم است و نخواهد مرد، تا آنکه بر پهنه زمین چیره گشته و امور مردمان را در دست گیرد. پس او مهدی موعود و غایب است و سرانجام ظهور خواهد کرد. شاخه دوم - همچون اکثریت شیعه - مرگ اسماعیل را پذیرفتند؛ اما بر خلاف اکثریت بر این باور شدند که چون امام صادق(ع) ابتدا امر امامت را از آن اسماعیل دانسته، و او پیش از پدر وفات کرده است، امام این بار امر امامت را به فرزند اسماعیل، (محمد) انتقال داد. دلیل این امر نیز، آن است که امامت پس از امام حسن(ع) و امام حسین(ع) از برادر به برادر منتقل نمی‌شود؛ چنان‌که با وجود علی بن الحسین(ع)، محمد حنفیه را در امامت حقی نبوده است. پس، امر امامت فقط به شکل انتقال از پدر به فرزند، استمرار می‌یابد. نوبختی، اینان را «مبارکيه» نامیده است.^۴

محمد بن اسماعیل - که اکثر شیعیان امامت عموی او (امام موسی کاظم(ع)) را پذیرفتند - اندکی پس از سال ۱۴۸ق از مدینه به عراق هجرت و زندگی پنهانی خود را آغاز کرد، و به

۱. الملل و النحل، ص ۱۶۲. البته تفسیر و تأویل‌هایی که از امامت دارند و نیز نقشی که برای امامان در «تاریخ دوری» امامت قائل‌اند، ربطی به اعتقاد شیعیان دوازده امامی ندارد. همچنین گروهی از آنان، امام حسن را امام «مستودع» می‌دانند و نه «مستقر». در ادامه این نوشته، به این مطلب اشاره شده است.

۲. با توجه به اینکه مطالب فرق الشیعه و المقالات و الفرق تقریباً همانند است، و برخی این دو را یکی می‌دانند، تنها به فرق الشیعه ارجاع داده خواهد شد. درباره مطالب مربوط به اسماعیلیه ر.ک: فرق الشیعه، ص ۶۷-۷۵.

۳. شهرستانی در الملل و النحل (ص ۱۶۷) آنان را «اسماعیلیه واقفه» نامیده است.

۴. همان، ص ۶۹.

این دلیل، به «مکتوم» شهرت یافت. این مهاجرت سرآغاز «دوره ستر» امامان در تاریخ اسماعیلیه نخستین است. دوران ستر، بنا به عقیده این گروه از اسماعیلیان، تا ظهور عییدالله مهدی و پایه‌گذاری حکومت فاطمی در شمال افریقا به دست او به طول انجامید. محمد بن اسماعیل احتمالاً اندکی پس از سال ۱۷۹ق در گذشته است.^۱

بر پایه گزارش‌های نوبختی و سعد اشعری، گویا مبارکیه پس از وفات محمد بن اسماعیل به دو فرقه انشعاب یافتند:^۲ شمار بسیار اندکی، استمرار امامت را در فرزندان محمد بن اسماعیل پذیرفتند. بعدها اسماعیلیان فاطمی این عقیده را رسمیت بخشیدند. فرقه دوم - که اکثریت مبارکیه را تشکیل می‌دادند - مرگ محمد بن اسماعیل را انکار و او را مهدی قائم قلمداد کرده و در انتظار او باقی ماندند. از نظر اینان - که به «قرامطه» اشتهار یافتند - محمد بن اسماعیل، امام هفتم، آخرین امام، مهدی موعود، و حتی رسول بود.^۳ از این رو، اسماعیلیه به «هفت‌امامی» یا «سبعیه» شهرت یافتند. به باور اینان امامت از آن امام صادق(ع) بود و در زمان حیات او، به نواده‌اش محمد بن اسماعیل منتقل شده است. بنابراین، او امام هفتم (و البته آخرین امام) است.

البته، با توجه به وجود تشعبات اسماعیلی، هم در اسماعیلیان پیش از دوره فاطمی و هم در اسماعیلیان فاطمی، پدید آمدن و تفاوت‌های عقیدتی آنان در مورد امامت امام حسن(ع) و نیز، اسماعیل، ابهام‌های جدی‌ای در مورد سلسله امامان اسماعیلی وجود دارد. دفتری - از محققان بنام در حوزه اسماعیلیه - در اشاره به اسباب و علل این ابهام‌ها می‌گوید:

... به نظر می‌رسد که گروهی از قرمطیان (اسماعیلیان نخستین) اسماعیل را به عنوان امام شناخته بوده و برخی دیگر امامت را حق او نمی‌دانسته‌اند. در فهرست امامان که بعداً مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت، حضرت علی(ع) مقام مهم‌تری به عنوان «اساس الامامه» یافت و در نتیجه، فهرست با نام امام حسن(ع) آغاز می‌گردید و نام اسماعیل بن جعفر نیز، همواره به عنوان ششمین امام در فهرست جای داشت. این ترتیب برای شمارش نخستین امامان اسماعیلیه، هنوز مورد قبول اسماعیلیان «مستعلوی» است؛ حال آنکه اسماعیلیان «نزاری» که معتقد به برابری و یکسان بودن مقام تمام امامان هستند، فهرست خود را با نام حضرت علی(ع) آغاز می‌کنند و سپس امام حسین(ع) را به عنوان دومین امام خود

۱. دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. همان، ص ۷۱-۷۳.

۳. همان، ص ۷۲. نوبختی می‌گوید: «اینان معتقد بودند که امام علی هم امام و هم رسول است. البته، مبارکی به، بعدها، (از اواخر قرن سوم) بدین سوی به «قرامطه» اشتهار یافتند.»

می‌آورند. نزاریان امام حسن (ع) را در فهرست خود ذکر نمی‌کنند؛ زیرا به عقیده آنها، وی امام مستودع بوده، و بر خلاف امامان مستقر، امامت در اخلاف وی تداوم نیافته است. در نتیجه، نزاریه نیز همواره اسماعیل بن جعفر و محمد بن اسماعیل را به عنوان ششمین و هفتمین امامان خود ذکر می‌کنند.^۱

«مهدویت» در اسماعیلیه نیز، از موضوع‌های پرابهام است. اسماعیلیه خالصه، از شاخه‌های «اسماعیلیه نخستین»^۲ به مهدویت اسماعیل، غیبت او و سرانجام ظهورش معتقدند؛ اما، قرمطیان، از شاخه اکثریت مبارکیه، حتی او را امام نمی‌دانند. به باور آنان، فرزند او محمد، امام و مهدی قائم است؛ او نمرده و در سرزمین روم پنهان و غایب است و سرانجام، ظهور خواهد کرد.

اما مهدی قائم از نظر اینان، بنابه روایت نوبختی و سعد اشعری، معنای تازه‌ای داشت. قائم، به معنای رسالت و آوردن شریعت تازه و نسخ شریعت اسلام بود و «مهدی»، هم امام و قائم بود و هم یک پیامبر اولوالعزم و هر چیزی، از جمله محارم، بر او مباح خواهد بود. نوبختی و سعد اشعری، ما را از این نکته نیز آگاه می‌سازند که آنان عقیده مزبور را، بر پایه نقل اخباری از امام صادق (ع) درباره قائم استوار می‌ساختند. از جمله این حدیث که «چون قائم ما قیام کند، قرآن به گونه تازه‌ای بر شما تعلیم خواهد شد».^۳ به هر حال، اینکه سرآغاز و شکل‌گیری عقیده اسماعیلی با قول به مهدویت و به‌ویژه، مهدویت محمد بن اسماعیل همراه بوده، روشن و حاکی از جایگاه این باور در منظومه اعتقادی شاخه‌های نخستین مذهب اسماعیلی است. از این رو، دعوت اسماعیلی نیز، بر بنیاد این عقیده و به نام محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی اشاعه می‌یافت.^۴

۱. دفتری، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه*، ج ۸، ص ۶۸۳.

۲. این دوره از ریشه‌های نخستین نهضت اسماعیلیه، در نیمه قرن دوم آغاز شده و تا استقرار خلافت فاطمیان به سال ۲۹۷ هـ (تقریباً یک قرن و نیم)، ادامه می‌یابد. این دوره، دوره شکل‌گیری و کمون نهضت اسماعیلی، مهم‌ترین و تاریک‌ترین دوره آن است؛ ر.ک: *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ص ۱۰۹.

۳. انه قال: لو قام قائمنا علمتم القرآن جدیداً و انه قال: ان الاسلام بدأ غریباً و سيعود غریباً كما بدأ فطوبى للغریاء. در مورد این دو حدیث، ر.ک: نوبختی، *فرق الشیعه، ترجمه مشکور*، ص ۱۰۸؛ *المقالات و الفرق*، ص ۲۲۰-۲۲۱. در مورد حدیث دوم، عماد الدین قرشی، *عیون الاخبار و فنون الآثار، السبع الخامس، تحقیق مصطفی غالب*، ص ۱۳. این حدیث در منابع شیعه اثنا عشری نیز آمده است: محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی، *الغیبه*، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۴. برای جلب حمایت بیشترین شمار از اسماعیلیان نخستین، رهبران مرکزی اسماعیلیه تا مدت‌ها به نام محمد بن اسماعیل دعوت می‌کردند که اعتقاد به امامت و مهدویت وی، نظریه اصلی مبارکیه و مهم‌ترین گروه منشعب از آنها بوده است. به عبارت دیگر، نظر به اینکه اکثر اسماعیلیان نخستین، در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل، به عنوان مهدی و گسترش حکومت عدل او بوده‌اند، رهبران مرکزی نیز، بر همین نظریه تأکید داشته و نهضت واحد اسماعیلیه را در قرن سوم قمری بر اساس همین نظریه درباره امامت استوار کرده بودند. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه*، ص ۶۸۴.

جالب اینکه، گاهی زمان قریب الوقوع ظهور پیش‌بینی می‌شد و این امر، در ابتدا، باعث گرایش بسیار مردمان به دعوت می‌گشت. نظام‌الملک چنین پیش‌بینی‌ای را به ابوحاتم رازی - داعی دانشمند اسماعیلی - و نیز، یکی دیگر از داعیان پیش از او، به نام غیاث نسبت می‌دهد.^۱ جالب‌تر اینکه، ابوطاهر جنابی - حاکم قرمطی بحرین که در انتظار ظهور مهدی بود - فریب یک جوان اصفهانی را خورد و ادعای او را که می‌کوشید خود را به عنوان مهدی وانمود کند، برای مدتی کوتاه، پذیرفت.^۲ با توجه به ادواری بودن زمان و تاریخ در منظومه عقیدتی اسماعیلی، عقیده ظهور و دخالت یک شخصیت مسیحایی و به عبارت دیگر، ظهور مهدی قائم و ناطق در دوره پایانی - که دوره هفتم است - در این اندیشه اصلی مسلم و امری عادی است.^۳ قائم برای باز گردانیدن عدل و داد به جهان و درهم شکستن اساس ستم و بیدادی که بر اسلام، پیامبر و خاندان او رفته، و جبران این ظلم و جور، در دوره واپسین ظهور خواهد کرد.^۴ داعیان دانشمند و بزرگ غیر فاطمی، همچون نسفی، ابوحاتم رازی و حتی ابویعقوب سجستانی - که در واقع بر عقاید اسماعیلیه نخستین بودند - در انتظار ظهور محمد بن اسماعیل، به عنوان ناطق هفتم و مهدی، به سر می‌برند.^۵

از عوامل مهم مخالفت بخشی از پیروان اسماعیلیه با اصلاحات عقیدتی‌ای که عید الله مهدی انجام داد، تغییر یا اصلاحی بود که در اعتقاد به مهدویت محمد بن اسماعیل صورت گرفت.^۶ این گروه از اسماعیلیه، همچنان بر عقاید پیشین و از جمله بر عقیده مهدویت محمد بن اسماعیل و انتظار ظهورش پای فشردند.^۷ بعدها، المعز بالله - خلیفه چهارم فاطمی - برای جلب نظر این گروه و کاستن از مخالفت‌هایشان در موضوع عقیده مهدویت، در اصلاحات عیدالله مهدی تجدید نظر کرد و به عقیده پیشین بازگشت.

گویا در اثر همین تجدید نظر بود که قاضی نعمان در اواخر عمر، رساله‌ای در این موضوع نوشت که تصویر دیگری، جز آنچه پیش از آن، تحت تأثیر دیدگاه‌های اصلاحی عیدالله در آثاری چون اساس و تأویل الدعائم تأیید کرده بود، ارائه کرد. قاضی کوشید برای

۱. ر.ک: خواجه نظام الملک، سیاست نامه، به کوشش مدرسی، ص ۲۳۶؛ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، ص ۱۵۷-۱۶۰ و ابوحاتم رازی، الاصلاح، مقدمه شین نوموتو، ص ۲۵.

۲. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ مادلونگ، مجموعه مقالات نهضت قرامطه (قرمطی)، ص ۴۴-۴۵.

۳. سجستانی، اثبات النبوات، ص ۱۶۶-۱۶۸ و قرشی، زهرالمعانی، ص ۲۰۴-۲۰۷.

۴. زهرالمعانی، ص ۲۰۶-۲۰۷. ۵. کرمانی، الرياض، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۶. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

۷. دست‌کم بخشی از این گروه دچار انحراف‌های عجیبی شدند که بعدها عنوان «قرامطه» به نامی برای اشاره به آنان بدل گردید. ر.ک: نهضت قرامطه، مقاله‌های استرن و مادلونگ و «اسماعیلیه» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۸۶ و ۶۸۷.

اختلاف‌های پیش‌آمده در امر منجی قائم، به نحوی معقول توضیح دهد. بر اساس توضیح تازه قاضی نعمان، قائم دارای سه حد است: حد جسمانی، حد قیامت (در عالم روحانی) و حد داوری در روز قیامت. حد جسمانی مشتمل بر دو بخش جزئی‌تر است: حد ناطق و حد خلفای راشد. حد ناطق در شخص محمد بن اسماعیل، به عنوان ناطق هفتم - که شریعت تازه‌ای اعلام نکرد - تحقق یافت؛ اما، چون او در دوره ستر کامل ظهور کرده بود، شریعت او نیز مستور ماند. به همین دلیل، قائم خلفایی تعیین کرد، که حد جسمانی دوم او در آنها محقق گردید. این خلفا نیز، نخست مستور بودند و دوره کشف با عبیدالله مهدی آغاز گشت. از این پس، خلفا تا پایان عالم جسمانی حکومت خواهند کرد و آخرین آنها حجت قائم خواهد بود. بعد از آن، حد دوم در دوره روحانی آشکار خواهد شد و سرانجام و پیش از اتحاد با نفس کلی، بر مردمان داوری خواهد کرد، که این تحقق حد سوم است.^۱ بر اساس این توجیه، دور هفتم، یعنی دوره معادی قائم (مهدی)، از زمان تحقق حد جسمانی نخست محمد بن اسماعیل آغاز شده و سپس با تحقق حد جسمانی دوم او در قالب خلفای وی تا روز قیامت استمرار خواهد یافت؛ هر چند شریعت تازه‌ای معرفی نمی‌شود که مستلزم الغای شریعت اسلام باشد. بنابراین، قاضی نعمان میان عقیده به مهدویت محمد بن اسماعیل - که عقیده اسماعیلیه نخستین است - و مهدویت امامان فاطمی در دوره کشف - که مأموریت آنان آشکار ساختن معانی باطنی شرایع پیشین از جمله شریعت اسلام است - جمع کرد. این، تصویری از مهدی قائم بود که نتیجه اعمال توأمان اصلاح عقیدتی عبیدالله از یک طرف و اصلاح بعدی المعز لدین الله، خلیفه چهارم فاطمی (۳۴۱-۳۶۵ق) از سوی دیگر بود.^۲

پس از انشقاق شاخه فاطمی به دو جریان مستعلویه و نزاریه، هر کدام به نحوی کوشیدند سنت فاطمی را پس از ایجاد تغییرات دل‌خواه دنبال کنند. طیبیان یمن - که شاخه اصلی مستعلویه بودند - به دوره‌های متعدد و متوالی ستر و کشف (= ظهور) قائل شدند. نخستین دوره ستر، که با دوره اسماعیلیه نخستین هم‌زمان بوده است، با ظهور عبیدالله مهدی در شمال آفریقا در سال ۲۹۷ق پایان یافت و دوره ظهور یا کشف

۱. الرسالة الذهبیه، خمس رسائل اسماعیلیه (به نقل از: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۲۰۶-۲۰۸).

۲. برخی از اصلاحات معز به طور خلاصه چنین بود: «امامت اسماعیل بن جعفر و پسرش محمد بن اسماعیل را به جای عبدالله بن جعفر که عبیدالله در نامه خویش او را جد فاطمیان شمرده بود، تصدیق کرد و نسب خود را به آنان رسانید. نیز، محمد بن اسماعیل را به عنوان هفتمین امام دور اسلام و قائم و ناطق دور واپسین شمرده؛ اما با تعبیری متفاوت از آنچه اسماعیلیان پیش از فاطمی معتقد بودند. چون قائم - که محمد بن اسماعیل باشد - در دوره ستر کامل ظاهر شده بود، وظایف وی را می‌بایست خلفای او، یعنی امامان اسماعیلی فاطمی، عهده‌دار شوند که از اعقاب او بودند...» تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۲۰۹.

آغاز شد. این دوره، تا اختفای بیست و یکمین امام طیبی، (طیب فرزند آمر)، دوام یافت. با استتار طیب، دوره ستر دیگری در تاریخ اسماعیلیه آغاز شد که تا روزگار حاضر ادامه دارد.

بنا به عقیده طیبیان، دوره ستر حاضر ادامه خواهد یافت، تا آنکه امامی از ذریه طیب ظهور کند و آن امام، ممکن است قائم دور کنونی تاریخ باشد؛ اما تناوب بی‌شمار این دورها تا ظهور قائم نهایی ادامه می‌یابد و این قائم، قیامت واپسین را در پایان کل ادوار (= کور اعظم) اعلان می‌نماید. قائم نهایی یا قائم القیامه، خلاصه همه قائم‌های جزئی است که در پایان هر دوره ستر ظهور می‌کنند. او آدم مملکی را به مقام اصلی خود عروج داده و رستگاری بشر را تأمین خواهد کرد.^۱

باور مهدویت در شاخه دیگر اسماعیلیه فاطمی، (نزاریه) تطور و تا حدی ابهام بیشتری دارد. این تطورها تنها باور یادشده را دربر نمی‌گرفت، بلکه به‌طور کلی نظام عقیدتی و نظری نزاریان دست‌خوش گونه‌گونی‌های بسیاری شد و از سنت اسماعیلی فاطمی دور گشت. به همین سبب «از ابتدا مسلمانان غیر اسماعیلی، نهضت آنها را دعوت جدید می‌خواندند و آن را متمایز از دعوت قدیم، یعنی دعوت اسماعیلیان فاطمی می‌دانستند.^۲

دوره حسن صباح و دو جانشین بعدی او (کیا بزرگ امید و پسرش محمد) «دوره ستر» تازه‌ای تلقی شد؛ زیرا هیچ‌یک از فرزندان ذکور نزار، به شکل علنی مدعی امامت و جانشینی پدر نشدند، و چون امامت اساس نظام عقیدتی اسماعیلیه بود، وضع تازه، نزاریان را دچار بحرانی خطیر ساخته بود. بنابراین، طرح مجدد دوره ستر می‌توانست تا حدی از فشار بحران مزبور بکاهد. لازمه این امر آن بود که «خداوندان الموت» خود را «حجت امام مستور» بدانند و نزاریان در انتظار ظهور امام مستور و غایب به سربرند؛^۳ اما این امام مستور، غیر از آن بود که در دوره ستر، پیش از تأسیس حکومت فاطمی انتظار ظهورش می‌رفت؛ او محمد بن اسماعیل بود و در این دوره، یا منتظر ظهور نزار یا یکی از فرزندان او به عنوان قائم بودند.^۴ گرچه طولی نکشید که بسیاری از نزاریان،

۱. همان، ص ۳۳۵-۳۳۶ و ۴۲۵.

۲. «اسماعیلیه» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۹۸ و تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۲۲.

۳. صباح به عنوان حجت امام مستور یا نماینده تام‌الاختیار وی شناخته شد؛ در حالی که نزاریان همچنان منتظر بودند تا توسط حسن از تاریخ ظهور قریب‌الوقوع امام خود و هویت وی آگاه شوند. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه، ص ۶۹۸ و تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۰۲.

۴. صباح، رساله هفت باب باباسیدنا، و مارشال گ. س. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه و تقدیم فریدون بدره‌ای، ص ۵۰۲ و ۵۷۲. بر اساس این رساله، حسن صباح آمدن قریب‌الوقوع قائم را پیش بینی می‌کرده است. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۰۲.

حسن دوم را همان امام می‌دانستند که حسن صباح وعده ظهورش را داده بود.^۱ وی فرزند محمد بن بزرگ امید بود و با درگذشت پدرش در ربیع‌الاول ۵۵۷ ق رهبری نزاریه را عهده دار شد. وی با نوآوری‌های شگفتی که در نظام آموزه‌های نزاریان پدید آورد، مرحله کاملاً جدیدی را در کیش نزاری رقم زد. او ابتدا اعلان کرد که بنا به دستور امام مستور زمان - که مخفیانه به او رسیده است - شریعت نسخ شده و قیامت فرا رسیده است. وی در این زمان خود را داعی، حجت و خلیفه امام خواند؛ اما چند هفته بعد، او خود را خلیفه خدا روی زمین خواند و به این ترتیب از مرتبه خلافت امام به مقام امامت ارتقا یافت.^۲ البته، قیامت و معاد بر پایه تأویل‌های اسماعیلی، تعبیری مجازی و روحانی داشت و قیامت به ظهور حقیقت در شخص امام نزاری تعبیر می‌شد.^۳ بر مبنای این تعبیر از قیامت، همه مؤمنان از طریق امام نزاری اکنون می‌توانستند خدای را شناخته و به اسرار و حقایق خلقت - چنان‌که مناسب بهشت است - واقف شوند.^۴

نورالدین محمد که در سال ۵۶۱ جانشین پدرش حسن شد، ضمن تأکید بر عقیده قیامت، خود را امام به مفهوم کامل کلمه اعلام کرد. از سوی دیگر، وی اعلام کرد که پدرش - چنان‌که قبلاً تصور می‌شده - فرزند محمد بن بزرگ امید نبوده است، بلکه پسر یکی از اخلاف نزار بوده که مخفیانه در یکی از دهات نزدیک الموت مأمن گزیده بوده است.

به این ترتیب، هفتاد سال پس از درگذشت نزار، سلسله امامان نزاری باز قدم به صحنه حضور نهادند و در واقع، از دوره حسن دوم به این سوی، دوره ستر پایان یافته و دوره کشف امامان نزاری الموت که همراه با افتتاح قیامت بوده، آغاز شده بود.^۵ این امامان حاضر، اکنون حتی مقامی برتر از پیامبران داشتند. امامانی که نزاریان می‌توانستند از طریق نگرش باطنی و روحانی در آنان به عنوان مظهر کلمه الهی، به عالم حقیقت غایی وارد شوند.^۶

در آن کون وجود، مؤمنان فقط از یک حیات معنوی درونی برخوردارند و در نقش آرمانی شده خویش به عنوان تجلی نظم کیهانی ظاهر می‌شوند. در این معنا، قیامت نیز به مثابه بلوغ روحانی بود که آن فرد تنها بر پایه شعور و آگاهی خویش که با شعور و آگاهی بقیه عالم وجود در امام حاضر یکی بود، عمل می‌کرد.^۷

۱. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۴۰.

۲. همان، ص ۴۴۰-۴۴۲ و ۴۴۴.

۳. همان، ص ۴۴۳.

۴. همان، ص ۴۲۳.

۵. همان، ص ۴۴۷.

۶. همان، ص ۴۴۸.

۷. همان، ص ۴۴۸.

حسن سوم فرزند محمد دوم، با مرگ پدر در ربیع‌الاول ۶۰۷ قمری بر سر کار آمد و تعالیم و عقیده قیامت را انکار کرد، و حتی به فقه اهل تسنن روی آورد. این، آغاز دوره جدیدی در تاریخ نزاریان الموت بود که باز «دوره ستر جدید» نامیده شد و تا انهدام دولت نزاری به دست مغولان ادامه یافت.^۱ عقیده ستر به شکل تازه، اصلاح دینی بود که در عصر حسن سوم انجام شد و این پردازش تازه در آثار نزاریان پس از دوره الموت، با اندک جرح و تعدیل، انعکاس یافته است.^۲ مراد از ستر در این دوره ستر جدید، متفاوت از معنای قبلی آن بود. دوره ستر، یعنی بازگشت به دوره‌ای که بار دیگر حقیقت همانند دوره قبل از ظهور قیامت، مستور می‌گردد. این امام زمان بود که می‌توانست در هر زمانی که اراده کند، قیامت را برای عده‌ای از مردمان یا همگان بر پا دارد و حقیقت را آشکار سازد، یا به روز قیامت پایان دهد، حقیقت را پنهان سازد و دوره ستر حقیقت را آغاز کند.^۳ البته، این معنای ستر بی‌ارتباط با شخص امام - که قائم بود - نبود؛ زیرا معنای دقیق ستر حقیقت آن بود که ذات روحانی امام - که تجلی حقیقت مکشوف است - مستور است و نه جسم امام، پس به‌رغم حضور جسمانی امام، دوره ستر امکان داشت؛ چون حقیقت روحانی او مستور شده بود.

در عقیده نزاریه، پس از سقوط الموت، در مورد مهدی قائم ابهام‌های جدی‌تری وجود دارد؛ زیرا: اولاً، حدود دو قرن نخست، هیچ اطلاعات مشخصی از وضع عقیدتی آنان در دست نیست.^۴ علت این وضعیت، آن است که پس از حملات ویران‌کننده مغولان، جماعت نزاری مجبور بود، برای حفظ و بقای هویت خود، به «تقیه» در شدیدترین وجه آن پناه برد.

ثانیاً، دچار انشعاب شده و به دو شاخه «مؤمن شاهی»^۵ و «قاسم شاهی» تقسیم شدند. امیر محمد باقر، چهلمین و آخرین امام مؤمن‌شاهیان در ۱۲۱۰ قمری برای آخرین بار با پیروان خود تماس برقرار کرد و پس از آن ناپدید شد.^۶ شمار مؤمن‌شاهیان کمتر از قاسم‌شاهیان می‌باشد که در برخی از نواحی سوریه یافت می‌شوند و در انتظار ظهور امام مستور خود از اعقاب امیر محمد باقرند. اینان اگرچه یک گرایش شیعی به شمار می‌آیند، به لحاظ فقهی شافعی مذهب‌اند.^۷

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۶۷.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، تصورات یا روضه التسلیم، تصحیح ولادیمیر ایوانف، ص ۱۴۸-۱۴۹ و تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۶۷-۴۶۸.

۴. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه، ص ۷۰۰ و تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۴۳.

۵. نام دیگر آنان «محمد شاهی» است. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۰-۵۱۶.

۶. همان، ص ۵۶۱.

۷. همان، ص ۵۶۰.

ثالثاً، در شاخه قاسم‌شاهی، نوعی التقاط فکری - عقیدتی راه یافت که نتیجه پیوستن بسیاری از هندوهای بود که به کاست لَهنا^۱ تعلق داشتند. این امر، موجب توجه خاص آنان به اصول عقاید و سنت‌های هندوها گردید.^۲ به گفته دفتری، این التقاط فکری - عقیدتی بدانجا منتهی شد که «در گنان (تالیفات مذهبی) خوجه‌ها، هیچ‌گونه اثری از عقاید اسماعیلیان متقدم در زمینه‌های جهان و تاریخ ادواری یافت نمی‌شود».^۳ این در حالی است که پیش از این، نزاریه پس از دوره الموت تحت تأثیر شدید تعالیم صوفیه نیز قرار گرفته و برای حفظ هویت خود در پوشش صوفیه در آمده بودند.^۴ یکی از تبعات این التقاط در محوری‌ترین عقیده نزاریان (عقیده امامت) ظاهر شد. به این نحو که عقیده امامت، جماعت نزاری که در دوره الموت دچار تطورهای قابل توجهی نسبت به دوره فاطمی شده بود، در چارچوب هندویی مطرح شد؛ یعنی عقیده امامت بعد از «دوره قیامت» را در دسه اوتاره^۵ (ده اوتاره یا ده تنزل خدا در زمین) «بر پایه عقاید ویشنویی درباره اشکال مختلف مظهر ویشنو - خدای هندوها - در طی اعصار، همچون نجات‌دهنده‌ای موعود و منتظر» عرضه می‌دارد.^۶ به این ترتیب، منجی موعود فرقه نزاری با تبار اسماعیلی - شیعی، از دهمین اوتاره یا دهمین مظهر نجات‌بخش ویشنو سر در آورد که موعود منتظر بخشی از هندوهاست. و بدین سان، دو منجی از دو دین و مذهب متفاوت بر یک‌دیگر تطبیق یافت. در این تفسیر و تطبیق، البته هر کدام از امامان نزاری و از جمله امام حاضر، به عنوان نجات‌دهنده موعود و دهمین تنزل ویشنو معرفی می‌گردد.

منجی موعود در منابع روایی اسماعیلی

قاضی نعمان (حدود ۲۹۰-۳۶۳ق) که از عوامل اصلی تحکیم پایه‌های حکومت فاطمی از جنبه عقیدتی و فکری به شمار می‌رود. او در آغاز کتاب *افتتاح الدعوه*، از رساله‌ای نام برده که در موضوع مهدی تألیف کرده است.^۷ این اثر با عنوان *معالم المهدی* در اوصاف مهدی، قیام وی و روزگارش سخن گفته است. گویا این کتاب در شرح الاخبار قاضی نعمان درج شده و او در شرح *الانخبار فی فضائل الائمة الاطهار* آورده است که کتاب *معالم المهدی* را پیش از این مستقلاً تألیف کرده، اما در اینجا آن را دوباره درج

۱. Lohana

۲. همان، ص ۵۲۴.

۳. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه*، ج ۸، ص ۷۰۱.

۴. همان، ص ۵۵۰؛ *دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اسماعیلیه*، ص ۷۰۱؛ *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ص ۵۱۷-۵۱۸ و ۵۳۱.

۵. از گناهان مهم ۶. *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ص ۵۵۱.

۷. *افتتاح الدعوه*، تحقیق فرحات الدشراوی، ص ۲.

می‌کند. وی سی حدیث را در بخش پایانی جزء چهارم شرح الاخبار با عنوان معالم المهدی نقل کرده است.^۱ هفت حدیث نخست، ظهور قطعی مهدی، قائم اهل بیت از فرزندان حسین (ع) را بشارت می‌دهد. یک حدیث بر اجر بسیار انتظار قائم تأکید می‌کند.^۲ چهار حدیث نیز، در فضایل او سخن گفته‌است.^۳ در روایات بعدی، بر وجوب پیروی از مهدی و ملازمت با او در نهضت و قیام تأکید رفته است. در این روایات - که از رسول خدا (ص) یا از امام علی (ع) یا از امام صادق (ع) نقل شده است - آمده است که واجب است هر کس مهدی را ببیند و حتی در سخت‌ترین شرایط، از او پیروی کند. مهدی، از فرزندان پیامبر، از اهل بیت، از نسل فاطمه و کسی است که زمین را، آن‌سان که پر از جور و ستم شده، از عدل و داد آکنده خواهد ساخت.^۴

او، از مغرب خروج خواهد کرد. در ساق پای وی خالی و نشانه‌ای و نیز میان دو شانه‌اش او نشانه‌ای وجود دارد و تنها و غریب است؛ چون از خانه، خانواده و وطن خویش جدا افتاده است.^۵ او، میان پنج و هفت قیام کرده و شوکت بدعت‌گذاران را درهم شکسته و گمراهان را خواهد کشت. قاضی نعمان، این حدیث را بر عبیدالله مهدی - بنیانگذار دولت فاطمی - تطبیق نموده که در ۲۹۶ق امر او ظاهر شده، قیام کرد و در ۲۹۷ق دولت فاطمی را در مغرب در شمال آفریقا بنیاد نهاد.^۶ روایات بعدی قاضی نعمان نیز، بر همو تطبیق شده است. قاضی نعمان، در بخش پانزدهم کتاب شرح الاخبار، ۴۸ حدیث دیگر را در موضوع مهدی گزارش کرده و در ذیل هر یک کوشیده است عبیدالله مهدی یا جانشینان او را مصداق آن حدیث نشان دهد.

در این احادیث، علاوه بر نکته‌های قبلی، به سیره مهدی اشارت رفته است که همچون سیره امام علی (ع) است.^۷ همچنین اوصاف و ویژگی‌های مهدی ذکر شده است: مردی از فرزندان پیامبر، صورتش همچون ستاره‌ای درخشان، رنگ رخسار عربی، همچون رنگ چهره پیامبر و به لحاظ جسمی همچون بنی اسرائیل جسیم و دارای نیروی ده مرد است. پیشانی بلند، بینی کشیده، خوش‌رو و گشاده‌وجه است و عدالت را به جای ستم می‌نشانند.^۸ در چند حدیث، به فتوحات مهدی - از جمله قسطنطنیه - اشاره رفته است.^۹ در پاره‌ای از احادیث، این نکته ذکر شده است که پس از قیام قائم،

۱. شرح الاخبار فی فضائل ائمه الاطهار، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۷، ح ۱۲۱۱-۱۲۱۸.

۲. همان، ص ۳۵۷، ح ۱۲۱۹.

۳. همان، ص ۳۵۸-۳۵۷، ح ۱۲۲۰-۱۲۲۳.

۴. همان، ص ۳۶۳، ح ۱۲۳۳.

۵. همان، ص ۳۵۹-۳۶۳، ح ۱۲۲۴-۱۲۳۲.

۶. همان، ص ۳۷۳-۳۷۶، ح ۱۲۴۳-۱۲۴۷.

۷. همان، ص ۳۶۴.

۸. همان، ص ۳۸۲، ح ۱۲۵۶.

۹. همان، ص ۳۷۸-۳۸۰، ح ۱۲۵۱-۱۲۵۵.

دوازده مهدی خواهند آمد که از تبار اویند.^۱ در حدیثی به جای عدد دوازده، هفت آمده است.^۲

یکی دیگر از منابع مهمی که روایات مربوط به مهدی را گزارش کرده، *عیون الاخبار و فنون الآثار* تألیف داعی بزرگ طیبی ادریس عمادالدین قرشی (۸۷۲ق) است. وی روایات متعددی را در این زمینه نقل کرده که شمار قابل توجهی از آنها و بلکه غالب‌شان در منبع پیش گفته نیز، آمده است.^۳ در این روایات، اوصاف مهدی، خروج او از مغرب، عدل‌گستری‌اش در زمین، اینکه از اولاد فاطمه (س) و از فرزندان حسین (ع) است و نیز، تطبیق او بر عید الله مهدی و... آمده است. در روایتی می‌خوانیم: «وقد قال بعض الائمة عليهم السلام كلنا مهدی و كلنا قائم».^۴

در روایت دیگری از امام علی بن ابی طالب (ع) نقل کرده است که فرمود:
از ما (اهل بیت) دو مرد خروج خواهند کرد که دومی از اولی است؛ اولی مهدی گفته می‌شود و دومی رضی.

ادریس عمادالدین توضیح می‌دهد که مهدی ظهور کرده و امامان از ذریه او ظاهر شده‌اند. پس از آن، دوره ستر آغاز گشته و رضی امامی است که منتظر است و از فرزندان مهدی است؛ زیرا هیچ کدام از امامان ظاهر شده در دوره کشف، رضی نام نداشته‌اند.^۵ همچنین، در روایتی به نقل از ابن عباس، مقام مهدی هم‌تراز پیامبر دانسته شده است.^۶ مؤلف *عیون* با تأکید بسیار گفته است که روایات موثقی وجود دارد که امامان در برهه‌ای از زمان ظاهر شده و پس از آن دوره ستر دومی فرا می‌رسد که خود، دوره فترتی محسوب می‌گردد. در این دوره، امامان ظاهر مستور می‌گردند. سر این امر، به علم خدا باز می‌گردد که به اولیای خاص داده است و به اینکه، خداوند از این طریق مؤمنان را بیازماید و کافران را محو سازد؛ اما سرانجام بار دیگر خداوند اولیای خود را یاری خواهد رساند و امامان ظاهر خواهند شد.^۷

بنا به آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم:

۱. اسماعیلیه، از فرقه‌های اسلامی - شیعی است که در درون خود دچار انشعاب و تطوره‌های عقیدتی - فکری فراوانی شده است. بنابراین، کمتر می‌توان حکم کلی

۲. همان، ص ۴۰۲، ح ۱۲۸۴.

۴. همان، ص ۱۱۴.

۶. همان، ص ۱۱۶.

۱. همان، ص ۴۰۱، ح ۴۰۱.

۳. السبع - الخامس، ص ۱۱-۱۵.

۵. همان، ص ۲۱.

۷. همان، ص ۲۶. همچنین در حدیثی از پیامبر آمده است: کسی که منتظر مهدی قائم باشد، همچون کسی است که در راه خدا به خون خویش آغشته و غلتیده شده باشد (ص ۲۳). این حدیث در منابع زیدی نیز آمده است که پیش‌تر نقل شد. تقریباً بسیاری از روایات در منابع زیدی و به ویژه اسماعیلی و اثناعشری مشترک است و اندک تفاوت‌های لفظی دارد. تفاوت‌های اصلی در تطبیق بر مصادیق و تفسیرهایی است که عالمان هر کدام از مذاهب مزبور طرح کرده‌اند.

واحدی را به اسماعیلیه، به مثابه کل، نسبت داد. شاید عقیده امامت و به تبع آن، اندیشه «منجی موعود» بیشترین تطور را داشته است. کافی است توجه کنیم، مهدی موعود اسلامی - شیعی، سرانجام در یکی از گرایش‌های اخیر اسماعیلیه با اوتاره یا تنزل دهم ویشنو تطبیق داده می‌شود. بنابراین، باید در گزارش از موضوع مهدویت در اسماعیلیه، هر کدام از انشعاب‌های درونی این فرقه را جداگانه لحاظ کرد.

۲. جدولی که در پی می‌آید، نشان‌دهنده تنوع‌ها و تپوره‌های عقیدتی فرقه‌های اسماعیلیه در موضوع مهدی، قائم و منجی است که به نظر می‌رسد سرانجام فاصله زیادی از محتوای آغازین اسلامی - شیعی خود یافته است. به علاوه، جدول مزبور حاکی از ابهام‌های قابل توجه در این عقیده نیز می‌باشد.

نام فرقه	منجی موعود	ویژگی‌ها و دوران ظهور
اسماعیلیه خالصه (بانیان نخست اسماعیلیه)	اسماعیل، فرزند امام صادق (ع)	زنده، غایب، مهدی، قائم است و ظهور خواهد کرد و بر همه جهان سیطره خواهد یافت.
شاخه اکثریت مبارکیه (در ادامه قرامطه)	محمدبن اسماعیل، نواده امام صادق (ع)	زنده، غایب در سرزمین روم، ناطق دور هفتم، مهدی، قائم و رسول است. او ظهور خواهد کرد. ناسخ شریعت اسلام و عیان‌کننده باطن آن است، عدل و داد را بر همه جهان حاکم خواهد کرد.
فاطمیان (از اصلاحات عبیدالله تا اصطلاحات معز، خلیفه چهارم فاطمی)	عبیدالله مهدی و سایر امامان فاطمی از نسل او	زنده، ظاهر، مهدی و قائم. ناسخ شریعت است.
فاطمیان از اصلاحات معز تا انشقاق مستعلوی نزاری	محمد بن اسماعیل	در سه حد تجلی می‌کند: ۱. حد جسمانی: الف) حد جسمانی ناطق: شخص محمد بن اسماعیل؛ ب) حد خلفای راشد: تحقق محمد بن اسماعیل در خلفای راشد مستور (دوره ستر) و ظاهر (در دوره کشف) ۲. حد حجت قائم: آخرین امام فاطمی در عالم جسمانی ۳. حد قیامت و دواوری در هر حال: مهدی، در یکی از سه حد حاضر و قائم است. او همچنین قائم قیامت خواهد بود. در حد نخست ظاهر شده و از دنیا رفته است و در حد دوم گویا مستور است. در حد سوم ناسخ شریعت است نه در حد اول و دوم و در حد سوم حقیقت را ظاهر خواهد ساخت و به دواوری در قیامت می‌پردازد. در حد دوم عدالت را به نحو کامل در جهان حاکم می‌کند
مستعلوهای یمن (طیبی‌ها)	پایان هر دوره ستر یک مهدی قائم ظهور خواهد کرد (از فرزندان امر) اما پس از تناوب ادوار ستر و کشف سرانجام قائم اصلی و نهایی ظهور خواهد کرد	مهدی یا قائم هر دوره، مهدی یا قائم جزئی و مربوط به پایان یک دوره ستر خواهد بود. پس مهدی مستور است و ظهور خواهد کرد. اعلان قیامت نهایی، قائم القیامه، او رستگاری نهایی بشر را به ارمغان می‌آورد.
نزاریه الموت در دوره حسن صباح و ۲ جانشین بعد او	نزار یا یکی از فرزندان وی	زنده، مستور، قائم، ظهور خواهد کرد
نزاریه الموت (از دوره حسن دوم)	حسن دوم، (و بنا به ادعای خود او) از فرزندان نزار	زنده، ظاهر، ناسخ شریعت، اعلان قیام
مومن شهابیان	یکی از اعقاب امیر محمد باقر	زنده، مستور، ظهور خواهد
قاسم شهابیان	هر امام نزاری	زنده، حاضر، ظاهر، همان او تاره

به‌رغم گونه‌گونی و رنگارنگی موعودباوری در اسماعیلیه، ویژگی‌های نوعی مشترکی را نیز در این میان می‌توان برشمرد: موعود اسماعیلیه، منجی‌ای شخصی و در بیشتر فرقه‌ها موعودی متعین است. عملکرد او جمعی، و رسالتش هم اجتماعی و هم معنوی است. او رستگاری و عدالت را برای همهٔ بشر به ارمغان می‌آورد؛ بنابراین نجات‌بخشی‌اش، جهان‌شمول است. در پاره‌ای تبیین‌ها، آرمانی که برای مهدی ترسیم کرده‌اند، رو به آینده است؛ نسخ شریعت، برقراری کامل عدالت، اظهار اسرار و حقایق باطنی، همگی از انجام دادن کاری نو حکایت می‌کنند. از اینکه او را قائم‌القیامه می‌خوانند می‌توان مهدی اسماعیلیه را موعودی با کارکرد کیهانی انگاشت.

مهدویت در واقفه

وجه تسمیه «واقفه یا واقفیه» به این نام، وقف یا توقف فرد یا عده‌ای از شیعیان، بر یکی از امامان به عنوان آخرین امام است. پس هر کدام از این کسان یا گروه‌ها و فرقه‌ها واقفه‌اند؛ چون با توقف بر یکی از امامان، سلسلهٔ امامت را متوقف ساخته‌اند. این معنای عام وقف و واقفه است که در اینجا مورد نظر نیست. معنای خاص وقف عبارت است از توقف بر امامت امام موسی بن جعفر (ع) و عقیده به اینکه او، آخرین فرد از سلسلهٔ امامان است. به این ترتیب، اصطلاح واقفه بدون قید و به نحو مطلق، به همین معنای خاص آن منصرف است و در غیر این صورت، نیازمند قرینهٔ صارفه است.^۱

نوبختی نیز، آورده است که پس از وفات هر کدام از امامان، گروهی بر او توقف کرده‌اند؛ اما لقب واقفه به اصحاب امام کاظم - که بر او توقف کردند - اختصاص دارد. وی گفته است که «مطوره» نیز، لقب اختصاصی اهل وقف بر امام کاظم (ع) است.^۲ نوبختی، در مورد تعداد و عقاید واقفیان آورده است که پس از وفات امام کاظم (ع) در دومین دورهٔ زندانی شدن‌اش به امر هارون، شیعیان و اصحاب او به پنج فرقه تقسیم شدند:

۱. گروهی بر آن باور شدند که امام کاظم (ع) در زندان سندی بن شاهک به دست یحیای برمکی مسموم شده و به قتل رسیده است و فرزند او، علی بن موسی الرضا، امام بعدی است. این فرقه، به «قطعیه» نام‌ور گردیده‌اند؛ زیرا هم در مورد مرگ و امامت او و هم در مورد امامت فرزندش امام رضا، تردیدی روا نداشته و بر قطع و یقین بودند.

۲. گروهی گمان کردند موسی بن جعفر (ع) از دنیا نرفته، بلکه زنده است، وفوت نخواهد کرد، تا آنکه شرق و غرب زمین را زیر سیطرهٔ خود در آورد و آن را، پس از آنکه

پر از ستم شود، آکنده از عدل نماید و او، مهدی قائم است. از نظر اینان، امام کاظم(ع) از زندان خارج شده و کسی او را ندیده و از دید مردمان، غایب و نهان گشته است.

۳. کسانی نیز می‌گویند: او قائم است؛ اگرچه از دنیا رفته است، و امامت به دیگری نمی‌رسد تا آنکه رجعت کرده، ظهور و قیام کند. به باور اینان او پس از فوت رجعت کرده، اما در جایی پنهان شده است. او زنده است، امر و نهی می‌کند و اصحابش، او را ملاقات کرده و وی را می‌بینند.

۴. گروهی معتقدند: امام کاظم(ع) وفات کرده، اما او قائم است و به عیسی بن مریم شبیه است. تفاوت اینها با فرقه پیشین آن است که به گمان اینها، آن امام هنوز رجعت نکرده؛ اما به هنگام فرا رسیدن زمان قیامش، رجعت خواهد کرد و زمین را از عدل و داد آکنده خواهد ساخت، و بساط ستم را برخواهد چید. این گروه از امام صادق روایت کرده‌اند که فرموده است: در امام کاظم(ع) شباهتی به حضرت عیسی(ع) وجود دارد و او، به دست فرزند عباس (اشاره به هارون عباسی) کشته خواهد شد؛ و او (به دست هارون) کشته شد.

۵. دسته‌ای دیگر، قتل امام هفتم را منکر شده و گفتند: او (به مرگ طبیعی) از دنیا رفته، خداوند وی را به سوی خود بالا برد و با فرا رسیدن زمان قیامش او را باز خواهد گرداند.^۱ از نظر نوبختی، چهارگروه و فرقه اخیر، همگی «واقفه» اند؛ زیرا بر امام موسی بن جعفر(ع) توقف کرده، و او را امام قائم دانسته‌اند و امامت امام دیگری را پس از او نپذیرفته‌اند. آنچه در این نوشته اهمیت دارد، اعتقاد واقفه به مهدویت امام هفتم است. از نظر اینان، امام کاظم(ع) همان مهدی قائم و منجی موعودی است که با قیام و ظهور خود، جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. این نقطه مشترک میان گرایش‌های درونی واقفیان است. اگرچه در اینکه آیا او زنده است و غایب، یا به قتل رسیده و به هنگام قیام زنده شده و رجعت خواهد کرد، اختلاف دارند. بنا به گزارش، نوبختی گروهی دیگر از واقفه، حتی در مورد اینکه آیا امام کاظم زنده است یا نه، حکم نکرده و گفتند: ما نمی‌دانیم که او زنده است، یا از دنیا رفته؛^۲ بلکه به دلیل فراوانی روایات دال بر مهدویت او، این امر را پذیرفته و آن را تکذیب نمی‌کنیم.^۳ از نظر اینان، مهدویت امام کاظم در حدی از وضوح، شهرت و حتی تواتر است که جایی برای انکار و تکذیب

۲. در واقع، در این مسئله نیز توقف کرده‌اند.

۱. همان، ص ۷۹-۸۱.

۳. فرق الشیعه، ص ۸۲.

این روایات وجود نداشته و امکان وفاق بر جعل این روایات منتفی است.^۱ البته، بنا به نقل نوبختی، بعدها عده‌ای از آنان، از این عقیده برگشته و به قطعیه پیوسته‌اند؛^۲ اما گروهی دیگر، به جهت تبعیت از «محمد بن بشیر»^۳ - که خود ابتدا از اصحاب امام هفتم بود - به «بشریه» معروف شدند و گفتند: امام کاظم زنده و غایب است. او مهدی قائم است و در زمان غیبت وصایت را به محمد بن بشیر سپرده است. از این رو، محمد یاد شده، امام است و پس از وی، فرزندش امام است، تا زمانی که امام کاظم ظهور و قیام کند.^۴ اینان ضمن تکفیر امام رضا(ع) و ایراد سخنان شنیع در مورد ایشان، فرایض را در نماز، خمس و روزه منحصر کرده، به اباحه محارم از ذکور و اناث فتوا دادند. همچنین به تناسخ قائل شده و گفتند: امامان (حقیقت) واحدند و از یک بدن، به بدن دیگر انتقال می‌یابند.^۵ بنا به گزارش ابوحاتم رازی، واقفه تا زمان او، وجود داشته‌اند؛^۶ اما این فرقه به تدریج از نیمه نخست قرن چهارم هجری به بعد رو به زوال گذاشت و در نهایت، به کلی از عرصه مذاهب محو شد.^۷

همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، موضوع وقف امر تازه‌ای در میان شیعه نبود، و به معنای عام کلمه، همه کسان و گروه‌هایی که در مورد امامان پیش و پس از امام کاظم، ادعاهای مشابهی طرح کردند، واقفی به شمار می‌آیند؛ از جمله، سبثیه در مورد امام علی(ع)، «باقریه» درباره امام باقر(ع)، «ناووسیه» در خصوص امام صادق(ع) و گروه‌هایی نیز، بعد از فوت هر کدام از ائمه پس از امام کاظم(ع)، بر طریق وقف گام نهادند.^۸ با وجود این، در ادبیات فرقه‌شناختی، شیعیانی که بر امامت امام کاظم توقف نموده و به مهدویت او متمایل شدند، به واقفه اشتهار یافتند. دلیل این امر نیز، کثرت و اهمیت آنان و وجود برخی چهره‌های شاخص شیعه در میان آنان بود، که پاره‌ای از وکلای امام کاظم در مناطق مهم اسلامی را شامل می‌شد. به استثنای بشریه - که باید

۱. همان، ص ۸۲ و م. بیوکارا، دودستگی در شیعیان امام کاظم(ع) و پیدایش فرقه واقفه، ترجمه صفری و علوم حدیث، شماره ۳۰، سال هشتم، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰-۱۷۱.
۲. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۴۷-۵۰.
۳. در مورد وی، ر.ک: فرق الشیعه، ص ۸۳ پاورقی؛ علوم حدیث، شماره ۳۰، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ شیخ مفید، محمد بن محمد النعمان، مصنفات (الفصول المختاره) ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴ و کشی، احادیث در مورد واقفه، ص ۴۵۵-۴۸۳.
۴. اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، محمد بن حسن طوسی، ویراسته مصطفوی، ص ۴۷۸-۴۷۹ و فرق الشیعه، ص ۸۳-۸۴.
۵. فرق الشیعه، ص ۸۳-۸۴ و رجال کشی، ص ۴۷۸-۴۷۹.
۶. الزینه، ج ۳، ص ۶۶.
۷. علوم حدیث، شماره ۳۰، ص ۱۸۹.
۸. همان، ص ۱۶۸-۱۷۰ و الواقفیه، ج ۱، ص ۳۹-۵۵.

شاخه افراطی یا غالی واقفه به شمار آید - دیگر واقفیان صرفاً مهدویت، قیام، غیبت و ظهور امام کاظم را مطرح کردند. محمد بن بشیر تا بدانجا پیش رفت که الوهیت امام کاظم را مطرح کرد و خود را فرستاده او دانست.^۱

به این ترتیب، موعود واقفیان، موعودی شخصی و متعین است. دیگر ویژگی‌های نوعی این موعودباوری، کم و بیش مشابه دیگر فرق شیعی است.

مهدویت در شیعه اثناعشریه

شیعه اثناعشری - به‌ویژه از قرن چهارم بدین سوی - به لحاظ آثار علمی و دانشمندان بزرگ در دانش‌های اسلامی و نیز، از نظر جمعیت، بزرگ‌ترین و اصلی‌ترین شاخه تشیع به شمار می‌آید. روشن‌ترین دیدگاه در مورد مهدی، در تشیع دوازده امامی پدیدار گشته و از این جهت، در میان سایر فرقه‌های شیعی کاملاً ممتاز است. مهم‌ترین ویژگی در بحث مهدویت در امامیه، کثرت روایاتی است که در ابعاد مختلف مهدویت وجود دارد. این امر، سبب شده است که باور به مهدی در شیعه امامیه از ثبات و وضوح لازم و کافی برخوردار باشد و نیز، آثار فراوان کلامی به‌دست عالمان امامی مذهب، در تثبیت و ایضاح این باور پدید آید.

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) از بزرگ‌ترین عالمان شیعه، در کتاب مشهور خود، *الاعتقادات*، باور شیعه امامیه را در مورد امام مهدی به نحوی گویا و واضح بیان کرده است، و از آن زمان، این نگرش در تاریخ کلام شیعه امامیه دچار تغییر و تطور چندانی نگردیده است.^۲ وی، ابتدا توضیح می‌دهد که امامان شیعه به عنوان حجت‌های خداوند بر مردمان، دوازده نفرند: امام علی بن ابی‌طالب، نخستین آنان و یازده نفر دیگر، همه از فرزندان او و فاطمه‌اند: حسن، حسین، علی بن الحسین، محمد بن علی، جعفر بن محمد، موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن بن علی و محمد بن حسن، که حجت قائم و صاحب‌الزمان است.^۳ وی در ادامه و به‌طور خاص، ضمن تأکید بر اینکه زمین هرگز از حجت خدا (ظاهر یا غایب) خالی نخواهد بود، در شرح باور شیعه دوازده امامی به مهدی، این‌گونه سخن می‌گوید:

۱. برای نقد دیدگاه‌های واقفه، ر.ک: شیخ طوسی، *الغیبه*، ص ۱۹، ۲۹-۴۷ و ۱۲۰ و *الفصول المختارة*، ص ۳۱۴-۳۱۵.
 ۲. ر.ک: علامه حلی *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق حسن‌زاده آملی، ص ۵۳۹؛ عبدالرزاق، *فیاض لاهیجی*، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، ص ۵۸۴-۵۸۵؛ جعفر، *کاشف الغطاء، العقاید الجعفریه*، به اهتمام شمس‌الدین، ص ۶۳؛ مظفر، *عقاید الامامیه*، تحقیق طریحی، ص ۳۳۲-۳۳۸ و طباطبائی، *شیعه در اسلام*، مقدمه نصر، ص ۳۰۴-۳۰۵.

۳. شیخ مفید، *مجموعه مصنفات (الاعتقادات)*، ج ۵، ص ۹۳.

ما بر این باوریم که حجت خداوند در زمین‌اش و خلیفه او بر بندگانش در این زمان ما، عبارت است از قائم منتظر محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب. و او، کسی است که پیامبر از جانب خداوند از نام و نسب او خبر داده است. و او، کسی است که زمین را از عدل و داد سرشار خواهد ساخت، آن چنان‌که از جور و ستم آکنده شده بود. و او، کسی است که خداوند دین خود را به وسیله او و به‌رغم مشرکان بر تمام ادیان پیروز می‌گرداند. و او، کسی است که خداوند شرق و غرب عالم را به‌دستان او گشوده گرداند؛ آن چنان‌که هیچ جایی نماند، مگر آنکه ندای اذان در آن طنین افکند و دین خدا در همه جا حاکم گردد. و او، همان مهدی‌ای است که پیامبر این چنین از او خبر داده است که به هنگام خروج و قیامت، عیسی بن مریم (از آسمان‌ها) نازل شده و به امامت او نماز می‌گزارد. و مقام عیسی بن مریم، که به مهدی اقتدا می‌کند، همانند مقام علی که بر پیامبر اقتدا کرد، مقام خلافت اوست. و بر این باوریم که غیر او قائم نخواهد بود، در غیبت خواهد بود تا زمانی که در آن باقی بماند. و اگر مدت غیبت او به اندازه عمر دنیا به درازا بکشد، قائمی جز او نخواهد بود؛ زیرا پیامبر و امامان - که درود خدا بر آنان باد - ما را بر نام و نسب او راهنمایی کرده، بر او تنصیب و تصریح نموده و به او بشارت داده‌اند.^۱

در این شرح کوتاه از باور امامیه در مورد مهدی، فقرات مهم و اصلی این باور ذکر شده است. شیخ صدوق که از بزرگ‌ترین محدثان امامیه است، در واقع، در این شرح کوتاه مضمون روایات امامیه را در این موضوع تقریر کرده است. به این ترتیب، شایسته آن است که فقرات اصلی باور یاد شده را در روایات دنبال کنیم. یک منبع مهم و کهن در این زمینه، که منابع بعدی از آن استفاده کرده‌اند، کتاب الغیبه، اثر محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی، معروف به ابن ابی زینب است، که از محدثان امامی نیمه نخست قرن چهارم و از شاگردان کلینی (مؤلف کافی) است.^۲ در این اثر موضوع‌های مختلفی درباره مهدویت مطرح شده و به نظر می‌رسد منابع بعدی در این زمینه - در تنظیم مطالب و روایات از این کتاب پیروی کرده‌اند. مهم‌ترین موضوع‌های مطرح شده در این اثر که به بحث این نوشتار مربوط‌اند از این قرار است:

۱. ۶۱ روایت در این باره که، تعداد امامان شیعه دوازده نفرند.^۳ در نخستین حدیثی که در این باب ذکر شده، تعداد ائمه با تعداد ماه‌های سال برابر دانسته شده است.^۴ در

۱. همان، ص ۹۵.

۲. ر.ک: خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۶، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۳. همان، ص ۳۹-۷۹ و شیخ طوسی، *الغیبه*، ص ۸۸-۱۰۰.

۴. همان، ص ۳۹ و ۵۶.

حدیث سوم، یکایک امامان تا امام مهدی نام برده شده؛ اما نام امام دوازدهم ذکر نشده و آمده است که او از فرزندان حسین است، نام و کنیه‌اش ذکر نخواهد شد، تا آن هنگام که خدا امرش را آشکار سازد و زمین را پر از عدل و داد کند؛ چنان‌که از جور و ستم پر شده بود.^۱ در برخی روایات، عدد آنان را برابر با نقبای بنی‌اسرائیل ذکر کرده‌اند.^۲ در پاره‌ای از روایات، پس از ذکر نام امام علی، امام حسن و امام حسین، نه فرزند از امام حسین - که نهمین مهدی و قائم است - ذکر شده است.^۳ در چندین روایت نیز، آمده است که امام دوازدهم کسی است که عیسی (ع) پشت سرش نماز می‌گزارد. پاره‌ای از این روایات، از امام علی و برخی دیگر از پیامبر و یا سایر امامان است. در شماری از همین روایات ذکر شده است هر پرچمی که پیش از ظهور قائم بر افراشته شود، از آن طاغوت است.^۴

۲. تعداد دوازده حدیث در اینکه، خداوند زمین را از حجت تهی نخواهد نهاد. در نخستین روایت، از امام علی نقل شده است که به کمیل گفت: زمین از حجت قائم در طریق خدا، تهی نخواهد بود؛ این حجت یا ظاهر و معلوم است، یا خائف و پنهان.^۵ حدیث بعدی نیز، همین مضمون را دارد؛^۶ گاهی به جای «حجت» تعبیر «امام» ذکر شده^۷ و زمانی به جای آن، کلمه «عالم» آمده است.^۸ در شماری از این احادیث آمده است که اگر زمین از حجت خالی بماند، زمین اهل خویش را فرو خواهد خورد.^۹

۳. شش حدیث درباره‌ی اینکه، اگر در زمین تنها دو نفر باقی مانده باشند، یکی از آن دو حجت (خدا بر دیگری) خواهد بود.^{۱۰} این دو دسته حدیث، گویا تأکید زیاد بر این دارند که زمین، هرگز از امام خالی نخواهد بود و اگر امام آشکار و ظاهر نباشد، دلیل فقدان وی نیست؛ بلکه دلیل غیبت او خواهد بود.

۴. تعداد ۸۸ حدیث در مورد «غیبت» امام منتظر ذکر شده است. در چندین روایت مفصل، از امام علی (ع) نقل شده است که فرمود: به هنگام غیبت فرزند من از چشم

۱. همان، ص ۴۱. در پاره‌ای از روایات به نحو کلی ذکر شده است که همه امامان از قریش‌اند: همان، ص ۷۶-۷۸ و شیخ طوسی، الغیبه، ص ۸۸-۸۹.
۲. همان، ص ۵۴، ۶۳ و ۷۵ و شیخ طوسی، الغیبه، ص ۹۰.
۳. همان، ص ۴۶ و ۵۳ و شیخ طوسی، الغیبه، ص ۹۱-۹۲. گاهی از پیامبر نقل شده است که پس از من، دوازده خلیفه خواهد آمد: همان، ص ۶۳ و شیخ طوسی، الغیبه، ص ۸۸-۸۹. شیخ طوسی می‌کوشد اثبات کند در هر روایتی که به نحو مطلق دوازده امام یا خلیفه ذکر شده، مراد امامان دوازده‌گانه شیعه است: همان، ص ۴۶، ۵۳ و ۱۰۰-۱۰۱.
۴. همان، ص ۷۲-۷۳.
۵. همان، ص ۸۷.
۶. همان، ص ۸۷-۸۸.
۷. همان، ص ۸۸-۸۹.
۸. همان، ص ۸۹.
۹. همان.
۱۰. همان، ص ۹۰-۹۱.

مردمان، بلاها نازل و تعصبات، فراوان می‌شود و مردم در دین غلو نموده و بر این امر اجماع می‌کنند که حجت از میان رفته و امامت باطل گشته و... و این، در حالی است که قسم به پروردگار علی! که حجت بر مردمان قائم است، در راه‌های آنان راه می‌رود، در خانه‌ها و قصرهای‌شان داخل می‌گردد، در شرق و غرب عالم جولان می‌دهد، سخنان را می‌شنود و بر جماعتی که می‌بیند، اما آنها او را نمی‌بینند، سلام می‌دهد و این وضع تا زمانی ادامه خواهد یافت که وقت و میعاد (ظهور) فرا رسد و منادی از آسمان ندا در دهد؛ یعنی زمانی که هنگام شادمانی فرزندان و شیعیان علی است.^۱ در برخی روایات، غیبت او همچون غیبت یوسف و رجعت او، مانند رجعت عیسی دانسته شده است.^۲ در بعضی روایات، سال غیبت ذکر شده است.^۳ در پاره‌ای از این روایات، تواتر روایات‌ها بر امر غیبت مطرح شده است^۴ در برخی از این روایات، به مسئله حیرت شیعیان در هنگام غیبت اشاره شده و اینکه در این زمان سخنان و باورهای مختلفی در مورد او پدید می‌آید، مانند اینکه پدر امام مهدی فوت کرد، در حالی که فرزندی نداشت و... اما خداوند دل شیعیان را در این امر می‌آزماید. این حدیث که از امام صادق نقل شده، توصیه کرده است که در زمان غیبت دعای: «اللهم عرفنی نفسک...» خوانده شود.^۵ در بعضی دیگر از این احادیث، آمده است که قائم دو غیبت خواهد داشت: یکی، کوتاه‌مدت و دیگری، درازمدت. در غیبت نخست، خواص شیعیان او، مکان اقامت‌اش را می‌شناسند؛ اما در غیبت دوم، کسی جز تعداد بسیار اندکی از خواص دوستان دینی‌اش، مکان او را نمی‌شناسند.^۶ او، در پایان غیبت دوم ظهور خواهد کرد.^۷ و آن، هنگامی است که سفیانی ظاهر، بلا شدید، مرگ و میر و قتل و کشتار زیاد شده است و مردم به حرم خدا و رسول پناه می‌برند.^۸ در غیبت نخست، از وجود سفیرانی میان امام و شیعیان نام برده شده است.^۹ گاهی از این دوران غیبت، با عنوان «فترت امامان» همچون «فترت انبیا»، یاد شده است.^{۱۰}

۵. دوازده حدیث در اوصاف و ویژگی‌های مهدی ذکر شده است. در حدیث نخست - که از امام علی (ع) نقل شده است - بر قریشی بودن او تأکید رفته^{۱۱} و در

۲. همان، ص ۹۶ و ۱۰۸.

۱. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۹۷-۹۸.

۴. این روایت از امام صادق (ع) نقل شده است. همان، ص ۱۰۶.

۶. همان، ص ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۶ و ۱۱۷.

۵. همان، ص ۱۱۰.

۸. همان، ص ۱۱۵.

۷. همان، ص ۱۱۴.

۱۰. همان.

۹. همان، ص ۱۱۵.

۱۱. همان، ص ۱۴۳.

حدیث دوم نیز، از امام علی(ع) روایت شده است که مهدی از صلب حسین(ع) و هم‌نام پیامبر و همانند او در خَلْق و خُلُق است. او پیشانی فراخ و درخشان، بینی کشیده، شکمی نسبتاً برآمده، پاهای استوار و خالی مشکین دارد، میان دندان‌های پیشین او باز است و زمین را پر از عدل خواهد کرد؛ چنان‌که پر از ظلم شده بود.^۱

در حدیث پنجم، بر وجود خالی در سر و خال دیگری میان دو شانه، متمایل به سمت زیرین کتف چپ اشاره کرده‌اند.^۲ ششم، حدیث مفصلی است از امام رضا(ع) که در مرو ایراد کرده و معروف است. در این حدیث از منزلت، مقام و ویژگی‌های امامت و امام به نحو کلی سخن رفته است. امامت، دارای منزلت انبیا، وراثت اوصیا، خلافت خدا، رسالت پیامبر، مقام امیرمؤمنان، علی(ع) و میراث حسن و حسین(ع) است... امام حلال خدا را حلال، حرام او را حرام و حدود او را اقامه می‌کند. از دین خدا دفاع و به راه او از طریق حکمت و وعظ نیکو دعوت می‌کند... امام، در روزگار خویش یگانه است، بدل، نظیر و مانندی در علم و فضل ندارد... امام، سرچشمه قدس و پاکی، زهد، دانش، بندگی و فهم خاص از دعوت پیامبر است. امام، از نسل پاک بتول است... در برخی از احادیث، اشاره کرده‌اند که مهدی «ابن سبیه»^۳ و فرزند کنیزی از بهترین کنیزان است.^۴

۶. تعداد سیزده حدیث در سیره مهدی(ع) آمده است. در نخستین حدیث، از امام صادق(ع) نقل شده است که مهدی همانند رسول خدا(ص) عمل می‌کند و آنچه را (از باورها، رسوم و اخلاق ناصواب) پیش از او بوده است، نابود می‌کند؛ چنان‌که پیامبر امر جاهلیت را نابود ساخت. او اسلام را به گونه‌ی تازه‌ای ارائه خواهد کرد.^۵ در حدیث دوم، از امام باقر(ع) نقل شده است که قائم سیره‌اش با سیره پیامبر متفاوت است، از این حیث که پیامبر با نرمی و مدارا و تألیف قلوب در میان امت رفتار کرد؛ اما، قائم به جنگ و قتال رفتار خواهد کرد. وی به این روش در کتابی که همراه اوست، مأمور گردیده است.^۶ شبیه این نکته در حدیث بعدی آمده که از امام صادق(ع) نقل شده است. در این حدیث، گفته شده است که بر خلاف سیره امام علی که در برخورد با مخالفان خویشتن داری کرده، بر آنان منت می‌نهد و آزادشان می‌کند، مواجهه مهدی با

۱. همان، ص ۱۴۴. ۲. همان، ص ۱۴۵.

۳. اشاره به مادر امام مهدی است که بنا به نقل‌های شیعی در جنگ میان مسلمانان و رومیان اسیر شده و بعد به کنیزی امام عسکری در آمده است. ر.ک: شیخ طوسی، الغیبه، ص ۱۲۴-۱۲۸.

۴. همان، ص ۱۴۵، ۱۵۱-۱۵۲.

۵. همان، ص ۱۵۲ تقریباً عین همین حدیث از امام باقر(ع) نقل شده است. همان، ص ۱۵۳.

۶. همان، ص ۱۵۳.

آنان، با شمشیر و اسیر کردن آنان است.^۱ بر شدت عمل مهدی در احادیث بعدی نیز، تأکید رفته است.^۲ در برخی احادیث تأکید شده است که خداوند به وسیله فرشتگان خود، مهدی را یاری نموده و پیروز می‌گرداند.^۳

۷. دو حدیث در موضوع روش حکومت امام مهدی آمده و تأکید شده است که او، به نحو مساوی تقسیم (حقوق) کرده و در میان مردمان به عدالت عمل می‌کند. او با پیروان هر دینی، به مقتضای احکام همان دین عمل می‌کند. اموال دنیا از بیرون و درون زمین، نزد او جمع می‌شود و او، آنها را به عدل میان مردم تقسیم می‌کند و زمین را از عدل، قسط و نور سرشار می‌سازد؛ چنان‌که قبل از آن از ظلم، ستم و شرّ آکنده بوده است.^۴

۸. تعداد شش حدیث در نشانه‌ها و عملکرد مهدی آمده است. پرچم او، پرچم رسول خدا، انگشترش، انگشتر سلیمان و عصایش، عصای موسی و... است.^۵

۹. چهار حدیث درباره این‌که، مهدی مردم را به امری تازه و نو فرا می‌خواند و همچنان‌که اسلام غریب آغاز شد، در غریب باز می‌گردد.^۶

احادیث متعدد دیگری در ابعاد مختلف مهدویت نیز، در کتاب الغیبه نعمانی نقل شده است که به این بحث ارتباط چندانی ندارند.

نتیجه

بر پایه آنچه به دست آمد، می‌توان نتیجه گرفت که موعودباوری در بیشتر فرقه‌های تشیع، از قوی‌ترین مصادیق این اندیشه در جهان ادیان است. در این عرصه، شیعه دوازده‌امامی از اهمیت و گستره بیشتری برخوردار است. روایات فراوان یاد شده درباره مهدی موعود و موضوع‌هایی مانند غیبت و انتظار فرج، این آموزه را در شمار «اعتقادهای ضروری» تشیع دوازده‌امامی درآورده است. بازتاب این آموزه مؤکد در تاریخ وقایع و تحول‌های شیعه، بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان در این مجال بیان کرد.^۷ این انعکاس قوی و پر دامنه مهدویت، حکایت از قوت، رسوخ و فراگیری این باور در مذهب شیعه دوازده‌امامی می‌کند. مهدی و مهدویت در حیات دینی پیروان این مذهب نیز حضوری جدی و فراگیر دارد. توجه و توسل به مهدی در آیین‌های روزانه، هفتگی و سالیانه شیعیان اثناعشری جایگاهی خاص دارد. برخی از این آیین‌ها، مانند

۲. همان، ص ۱۵۴.

۴. همان، ص ۱۵۷.

۶. همان، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۱. همان، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۵. همان، ص ۱۵۸.

۷. در این باره ر.ک: مقاله «بازتاب تاریخی اندیشه منجی موعود در جهان اسلام»، در همین مجموعه.

دعای عهد، زیارت آل یاسین و دعایی که با «اللهم عرفنی نفسک...» آغاز می‌شود، و شیعیان متدین آنها را در عبادات و اعمال روزانه خود به‌جای می‌آورند، و نیز، دعای ندبه - که هر صبح جمعه و در اعیاد قربان و غدیر، به‌طور فردی و گروهی خواننده می‌شود - ریشه در توصیه‌های امامان شیعه و یا روایات نقل‌شده از خود مهدی دارد. اما، برخی دیگر، مانند جشن میلاد مهدی در پانزدهم شعبان هر سال - که با حضور و مشارکت بیشتر مردم، از پیر و جوان، برگزار می‌شود - مثل همه آیین‌های عرفی و مردمی ادیان، محصول این لایه از مذهب شیعه است، که البته عمدتاً مورد موافقت منابع حجیت دینی، یعنی مراجع تقلید نیز می‌باشد. با این اوصاف، اگر بگوییم در میان تمام ادیان و مذاهب دارای اندیشه منجی موعود در جهان - به‌جز برخی فرقه‌های هزاره‌گرا و مسیانیک مسیحی - هیچ دین و مذهبی به اندازه تشیع دوازده‌امامی موعودباور نیست، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

از این‌رو، این جستار را با تبیین ویژگی‌های نوعی مهدویت شیعی، با محوریت شیعه اثناعشری به پایان می‌بریم:

منجی موعود یا مهدی قائم در مذاهب شیعه، به لحاظ ماهوی «شخصی» و در تشیع دوازده‌امامی و برخی دیگر فرقه‌ها، شخصی «متعین» است. او، فردی است با تبار قریشی، از نسل پیامبر اسلام (ص)، از فرزندان علی (ع) و فاطمه (س) و از فرزندان حسن (ع) یا حسین (ع) و هم‌نام پیامبر، و بنا به مذهب زیدیه و بر پایه برخی روایات، پدر او نیز، هم‌نام پدر پیامبر است. البته فرقه‌هایی، همچون سبثیه و کیسانیه مهدی را، لزوماً از فرزندان حسن، حسین، یا حتی علی و فاطمه نمی‌دانند؛ اما غالب مذاهب شیعه چنان اعتقادی دارند. او، آخرین امام در سلسله امامان شیعه و «خاتم الاوصیاء» (آخرین وصی و امام) است. او، فرزند امام عسکری - امام یازدهم شیعیان اثناعشری - و خود، دوازدهمین امام شیعیان خواهد بود. از نظر زیدیه، او از یکی از سادات حسنی یا حسینی متولد خواهد شد. از دیدگاه واقفه، مهدی کسی نیست جز امام موسی کاظم. به اعتقاد اسماعیلیه خالصه، (بنیانگذاران اسماعیلیه) او، اسماعیل، فرزند امام صادق است. شاخه اکثریت مبارکیه - که در ادامه به قرامطه اشتهاار یافتند - محمد بن اسماعیل نواده امام صادق (ع) را مهدی می‌دانند. فاطمیان ابتدا به مهدویت و قائم بودن عبیدالله مهدی - مؤسس سلسله فاطمیان - و دیگر امامان فاطمی پس از او معتقد شدند؛ اما، پس از اصلاحات المعز - خلیفه چهارم فاطمی - کوشیدند میان عقیده اسماعیلیه نخستین (= اکثریت مبارکیه) و عقیده فاطمی در این موضوع، جمع کنند. از این‌رو، معتقد شدند: مهدی، همان حقیقت محمد بن اسماعیل است که در سه حد متجلی می‌گردد:

الف) در حدّ جسمانی: محمد بن اسماعیل و خلفای راشد، که عبارت‌اند از خلفای مستور در دوره ستر پیش از فاطمیان و خلفای ظاهر فاطمی؛

ب) در حدّ حجّت قائم: آخرین امام فاطمی در عالم جسمانی؛

ج) در حدّ قیامت و داوری. پس مهدی، حقیقتی است شخصی که در هر حال در یکی از سه حد خود متجلی است. به باور طیبیان، مهدی از نسل آمر و به اعتقاد نزاریه الموت در دوره حسن صباح و دو جانشین بعدی‌اش، نزار یا یکی از فرزندان او مهدی است؛ در حالی که نزاریه الموت از دوره حسن دوم به بعد، معتقد به مهدویت حسن دوم‌اند که به ادعای خود او، از فرزندان نزار است. از اسماعیلیان پس از الموت، شاخه مؤمن‌شاهیان یکی از اعقاب امیر محمد باقر را مهدی می‌دانند؛ اما قاسم‌شاهیان هر کدام از امامان معاصر نزاری را مهدی قائم قلمداد می‌کنند. از نظر اینان، مهدی همان اوتاره دهم است و از این‌رو، تا حدی جنبه الوهی دارد. به هر تقدیر، در همه شاخه‌های اسماعیلی، مهدی فردی از نسل امام حسین (ع) است.

مهدی از دیدگاه مذاهب شیعه، فردی انسانی است که به جهت دارا بودن مقام امامت از اوصاف خاص سایر امامان برخوردار است. او، انسان فوق‌العاده‌ای است که در نظام تکوین جایگاه خاصی دارد و بدون او، قوام و دوام نظام هستی از هم خواهد گسیخت. او از تأییدات و نصرت‌های ویژه الهی برخوردار است؛ اما این به معنای عقیده به جنبه الوهی برای او نیست. چنین اعتقادی درباره امامان، باوری غیر معمول، و اصطلاحاً «غالیانه» بوده و با معیارهای «راست‌کیشی» اسلام و تشیع سازگار نیست. بنا به آنچه در پاره‌ای روایات - به‌ویژه روایات اسماعیلی و اثناعشری - آمده است مهدی به هنگام ظهور در قیافه و هیبت یک فرد میان سال و دارای ویژگی‌هایی همچون خالی بر شانه، پیشانی فراخ و درخشان، بینی کشیده، هیبتی خاص و... است.

از نظر شیعه اثناعشری، واقفه، اسماعیلیه خالصه، اسماعیلیه نخستین، طیبیان، نزاریه الموت پیش از حسن دوم، مؤمن‌شاهیان و برخی از کیسانیان، مهدی متولد شده، غایب و زنده است و ظهور خواهد کرد. از نظر زیدیه، به جز استثناهایی همچون برخی از جارودیه نخستین و فرقه حسینیّه، مهدی متولد نشده، پس غیبت او موضوعاً متفی است. به باور فاطمیان و قاسم‌شاهیان مهدی، (محمد بن اسماعیل)، در حد جسمانی، متولد شده و از دنیا رفته است، و در حد یکی از خلفای راشد - که عبارت‌اند از خلفای مستور در دوره ستر پیش از فاطمیان و خلفای ظاهر فاطمی - همواره زنده، حاضر و ظاهر است؛ اما در حد «حجّت قائم»، هنوز متولد نشده است.

موعود شیعی به لحاظ کارکرد، از نظر همه گرایش‌های شیعی «دادگستر جهان» است؛ وی، منجی‌ای است که در درجه نخست بساط ستم را از عالم برچیده و بر بساط زمین عدل می‌گستراند. پس مهدی از نظر همه گرایش‌های شیعی «نجات‌بخشی جهانی» بوده و در صدد حاکم ساختن عدالت در تمام جهان و در میان همه انسان‌ها با هر دین و گرایشی است. به این ترتیب، موعود تشیع از زمره موعودهای «منطقه‌ای» و «قوم‌مدار» برکنار می‌رود.

از آن‌جا که حرکت پایانی مهدی در سطحی کلان رخ می‌دهد، پس نجات‌بخشی او را باید «جمعی» دانست و از آن رو که یکی از مهم‌ترین هدف‌های این قیام، برپایی عدل و داد در جهان است، رسالت موعود شیعی را باید «اجتماعی» شمرد؛ اما، بنا به مضمون روایات شیعی - اعم از منابع زیدیه، اسماعیلیه و اثنا عشریه - با قیام مهدی زمینه هدایت معنوی همه انسان‌ها نیز فراهم خواهد شد. بنابراین، به نظر می‌رسد هدایت و «نجات معنوی» در رسالت مهدی به «نجات اجتماعی» مدد خواهد رساند و هر دو، مکمل یکدیگر خواهند بود.

به علاوه، بنا به روایات شیعیان دوازده امامی، مهدی اگرچه از دیده‌ها نهان است، بر احوال همگان آگاه است، از سالکان و اهل معنا دست‌گیری و به مقامات بلند معنوی و باطنی هدایت‌شان می‌کند. او، سبب و حلقه اتصال میان زمین و آسمان است و اشخاص مستعد را در وصول به مقامات باطنی و شهود حق و حقیقت هدایت می‌کند. از این حیث، در تشیع دوازده امامی برای مهدی نوعی «نجات‌بخشی فردی» و معنوی - که خصیصه تمام امامان است - می‌توان بازشناخت.

همچنین، مهدی به هنگام ظهور، حقیقت اسلام را آشکار خواهد ساخت و زواید و خرافه‌هایی را که به نام اسلام شناخته شده، کنار می‌زند. او، با آشکار ساختن حقیقت اسلام و عرضه آن، سبب هدایت مردمان به سوی اسلام راستین و باعث به کمال رسیدن خرد و درک آنان می‌گردد. از نظر اسماعیلیه، مهدی باطن دین اسلام را عیان و حقیقتش را آشکار می‌سازد.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد نمی‌توان در مورد همه مذاهب شیعی حکم واحدی کرد، بلکه می‌توان گفت: از نظرگاه شیعیان دوازده امامی، مهدی هم نجات‌بخش جمعی است و هم فردی؛ نجات‌بخشی او هم اجتماعی است، هم معنوی. از نظر برخی فرقه‌های اسماعیلی و دیگر مذاهبی که قائل به غیبت مهدی‌اند نیز، او علاوه بر کارکرد نجات‌بخشی جمعی و اجتماعی، نجات‌بخشی فردی و معنوی نیز دارد؛ هرچند بنا به

باور اسماعیلیان، ممکن است این هدایت فردی و معنوی برای بسیاری از پیروان با چند واسطه صورت گیرد. اما در برخی از مذاهب شیعه - همچون زیدیه - که به تولد و غیبت مهدی قائل نیستند - فقط نجات‌بخشی جمعی مهدی قابل تصور است. البته، به نظر می‌رسد، همه کارکردهای یاد شده در زمان ظهور وجود داشته باشد؛ چون در هر حال مهدی، یک امام است و مانند سایر امامان افزون بر نجات‌بخشی جمعی، نجات‌بخشی فردی و معنوی نیز دارد. مهدی، امامی است که به پشتوانه تأیید و نصرت الهی با برقراری امنیت، آسایش، رفاه و عدالت اجتماعی، دین حق و حقیقت دین را معرفی و حاکم خواهد ساخت و از این طریق، مردمان را به اخلاق نیکو، ایمان راستین و زیست دین‌دارانه و موحدانه هدایت خواهد کرد.

آرمان مهدی موعود در مذاهب شیعه، حاکمیت بخشیدن به دین اسلام است؛ اما گویا دین اسلام در جریان تاریخی در برخی صور خود از آغاز تا زمان ظهور مهدی دچار کژئی‌های فراوان شده و می‌شود. بر این دین نیز، مانند بیشتر ادیان، جامه‌های خرافه و بدعت‌های بسیار پوشیده و می‌پوشانند، و حقیقت آن را نهان و حقایقت‌اش را مخدوش کرده و می‌کنند. رسالت مهدی آن است که این جامه‌های ناراست را برکنده، خرافه‌ها را بزداید و حقیقت ناب اسلام و حقایقت‌اش را آشکار کند. این امر به گونه‌ای جلوه خواهد کرد که مردمان گمان می‌برند که مهدی، اسلامی جدید و «غریب» عرضه کرده است. این امر، نه فقط بدان جهت است که مهدی گردد و غبار خرافه‌ها و نا راستی‌ها را از چهره اسلام می‌زداید، بلکه فرصتی برای او فراهم می‌شود که تفسیری کامل و صحیح از اسلام به دست داده و اسلام را در همه ابعاد حکومتی، اجتماعی، اخلاقی و معنوی حاکمیت بخشد؛ فرصتی که حتی برای پیامبر اسلام به نحو کامل فراهم نگردید. بنابراین، می‌توان گفت: آرمان مهدی موعود در مذاهب شیعی، اگرچه از این جهت که احیای اسلام نخستین و اصیل محمدی (ص) را مد نظر دارد، «رو به گذشته» است؛ اما از جهت معرفی و تحقق بخشیدن به تمامی اهداف اسلام ناب و به کمال رساندن عقول و ادراک آدمیان، و فرصتی که برای آشکار کردن اسرار باطنی دین در اختیار خواهد داشت، موعودی با آرمانی تازه و به اصطلاح، «رو به آینده» است.

اما، بنا به روایات متعدد و مشهور، مهدی در «آخرالزمان» ظهور می‌کند و پس از او عمر این جهان رو به پایان گذاشته و قیامت برمی‌دمد. به همین جهت، در مذهب اسماعیلیه، یکی از القاب او «قائم‌القیامه» است و از این رو، باید گفت: موعود شیعی از سنخ «موعود پایانی» است.

به لحاظ کیهان‌شناختی، دو کارکرد برای موعود شیعه می‌توان بازشناخت: نخست آنکه، چون او امام و حجت خدا و واسطه فیض میان ملک و ملکوت است، و بی‌وجود او سامان عالم از هم خواهد گسیخت، پس در سلسله اسباب نظام عالم از جایگاه کیهان‌شناختی مهمی برخوردار است. او امام، خلیفه الله، ولی الله، و صاحب الامر است. او نه تنها واسطه هدایت تشریحی، که واسطه فیض تکوینی، و بلکه یاری‌گر عقول و نفوس مستعد در سیر صعودی به سوی کمال مطلق است؛ از این‌روست که او را، مهدی (هدایت‌گر هدایت‌شده) می‌خوانند.

به‌ویژه در مذهب اثناعشری، عقیده بر آن است که غیبت امام مهدی، کلی نیست و فقط از حشر و نشر ظاهری و محسوس با مردمان غایب است که «غیبتی جزئی» و در یکی از شئون ولایت و امامت است که «غیبت شأنی» نام دارد؛ اما، او در سایر شئون ولایی و وجودی خود نافذ، حاضر و فعال است.

با ظهور منجی موعود شیعی و تحقق حکومت و آرمان‌های او، جهان از نشئه مادی به نشئه دیگری منتقل خواهد شد. این امر، به‌ویژه در اسماعیلیه مورد تأکید است. مهدی در اسماعیلیه، امام ناطق «دور نهایی» عالم است و پس از وی، قیامت برپا خواهد شد. در شیعه اثناعشری نیز، اگرچه اختلاف‌هایی در مورد مقدار فاصله زمانی ظهور مهدی و ظهور قیامت به نظر می‌رسد، اما گویا در اینکه اوضاع و شرایط این عالم رو به پایان خواهد گذاشت، اختلافی در روایات مربوط وجود ندارد. البته، دقیقاً روشن نیست که پایان جهان پس از حکومت مهدی (ع) و جانشینان او، مربوط به کارکرد کیهانی وجود و فقدان مهدی است، یا صرفاً اراده الهی بر این امر تعلق گرفته است که پس از ظهور مهدی و تحقق اهداف و آرمان‌های الهی به‌دست او، این جهان به فرجام خود خواهد رسید.

کتاب‌نامه

- ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، تقدیم و تعلیق حسین اعلمی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق محمود محمد الطناحی، طاهر احمد الزاوی. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن‌النعمان، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۷۲ش/۱۴۱۳ق.
- ابن سلیمان، ابو محمد عبدالله بن حمزه، *شرح الرسالة الناصحة بالادلة الواضحة*، تحقیق ابراهیم یحیی‌الدی، درسی الخمری و هادی حسن بن هادی الخمری. صنعاء: مرکز اهل‌البيت للدراسات الاسلامیة، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- ابن مرتضی، امام احمد بن یحیی، *البحر الزخار* (۶ جلدی). صنعاء: دارالحکمة الیمانیة، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ابن هشام، *السيرة النبویه*، تحقیق، ضبط و شرح مصطفی السقا، ابراهیم الایاری، عبدالحفیظ شلبی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوعلی، حسن بن علی خواجه نظام‌الملک، *سیاست‌نامه*، به کوشش مرتضی مدرس. تهران: نشر زواره.
- ابی‌الاشعث، ابوداود سلیمان، سنن، تحقیق محمد محیی‌الدین. بیروت: المكتبة العصرية.
- احمد بن حنبل، *المسند*، ضبط و مراجعه، جمیل العطار صدوقی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- اسفراینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین*، تحقیق کمال یوسف الحوت. بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز. دارالنشر فرانزشتاینر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تصحیح، تعلیق و تقدیم محمد جواد مشکور. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
- امام هادی، *مجموع الرسائل (الرسائل الاصولیة)*، تحقیق عبدالله بن محمد شاذلی. صنعاء: مؤسسة الامام زید، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، تصحیح و تحشیه محمد زاهد بن حسن کوثری. مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق و تقدیم سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- بیوکارا، م. علی، «دو دستگی در شیعیان امام کاظم(ع) و پیدایش فرقه واقفه»، ترجمه وحید صفری. علوم حدیث، شماره ۳۰، سال هشتم، ۱۳۸۲.
- تبریزی، ابوطالب تجلیل، *من هو المهدي*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق/۱۳۶۷ش.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

الحسنی المؤیدی، مجدالدین بن محمد بن منصور، *لوامع الانوار*. صعده: مكتبة التراث الاسلامی، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.

حسین، جاسم، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه سید محمد تقی آیت‌اللهی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷ش.

خوانساری، میرزا محمد باقر، *روضات الجنات*. قم: مکتبه اسماعیلیان.

دفتری، فرهاد، *اسماعیلیه*. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.

_____، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فروزان، ۱۳۷۵.

رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان، *الاصلاح*، مقدمه شین نوموتو. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۷.

_____، *الزینة فی کلمات الاسلامیه*، تعليق حسین همدانی، تحقیق عبداللّه الشلوم. قاهره: ۱۹۵۶م.

الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سید الگیلانی. تهران: المکتبه المرتضویه.

الرسی، قاسم بن ابراهیم، *مجموع کتب و رسائل*، تحقیق عبدالکریم احمد جدیان. دارالحکمه، صنعاء: دار الحکمه، ۱۴۲۲-۲۰۰۱.

الزبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار مکتبه الحیاة.

سجستانی، ابویعقوب، *اثبات النبوات*، تحقیق و تقدیم عارف تامر. بیروت: دارالمشرق.

السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن ابی‌بکر، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

شهرستانی، عبدالکریم بن ابی‌بکر، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

طباطبائی، محمد حسین، *شیعه در اسلام*، مقدمه سید حسین نصر. کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۴ش.

الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

الطریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.

طوسی، خواجه نصیرالدین، *تصورات یا روضة التسلیم*، تصحیح و لادیمیر ایوانف. تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳ش.

طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، ویراسته حسن مصطفوی.

طه، حسین، *اسلامیات*. بیروت: مؤسسه عبدالحفیظ البساط، ۱۹۶۷م.

العاملی، زین‌الدین الجبعی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تصحیح و تعليق محمد کلانتر. قم: انتشارات علمیه، ۱۳۹۶ق.

العاملی، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة*. النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

- عبدالله بن محمد بن حمزة بن ابی‌النجم الصوری، درر الاحادیث النبویه بالاسانید الیحيویه، تحقیق عبدالله بن حمود العزى. یمن: مؤسسة الامام زيد بن علی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.
- علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷.
- الفراهیدی، ابو عبدالرحمن الخلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی. بیروت: دارالمعرفة.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، تصحیح و تعلیق، محمدصادق آل‌بحرالعلوم. نجف: مکتبه المرتضویه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م.
- هاجسن، مارشال گ. س، فرقه اسماعیلیه، ترجمه و تقدیم، فریدون بدره‌ای. کتابفروشی تهران.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر. قم: دار الهجرة، ۱۴۰۵ق.
- قرشی، ادیس عمادالدین، زهر المعانی، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب. بیروت: مؤسسة الجامعیه للدراسات، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- _____، عیون الاخبار و فنون الآثار، تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶م.
- کاشف‌الغطاء جعفر، العقاید الجعفریه، به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین. قم: نشر انصاریان، ۱۴۱۵ق.
- المؤیدی، مجدالدین محمد بن منصور، التحف، شرح الزلف. صنعاء: مکتبه بدر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۳م.
- مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری.
- _____، مجموعه مقالات نهضت قرامطه، (قرمطی)، ترجمه یعقوب آژند. تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل، ۱۳۶۸ش.
- المحلی، حمید الشهید بن احمد بن محمد، الحدائق الوردیه فی مناقب ائمة الزیدیه، تحقیق المرتضی زید بن المحطوری الحسنی. صنعاء: مکتبه بدر، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- مسعودی، علی بن الحسین بن علی، مروج الذهب. بیروت: دارالاندلس.
- مظفر، محمدرضا، عقاید الامامیه، تحقیق محمد جواد طریحی. قم: مؤسسة الامام علی، ۱۴۱۷ق.
- المعلم، محمد علی، عبدالله بن سبأ، الحقیقه المجهولة. بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- الملطی، ابوالحسین محمد بن احمد بن عبدالرحمن، التنبيه و الرد علی الاهواء و البدع، تقدیم و تعلیق محمد زاهد. المکتبه الازهریه للتراث، ۱۴۱۸ق/۱۹۷۷م.
- موسوی نژاد، «آشنایی با زیدیه»، مجله هفت آسمان. شماره ۱۱.
- الناصری، ریاض محمد حبیب، الواقضیه. مشهد: المؤتمر العالمی للامام الرضا(ع)، ۱۴۰۹ق.
- نعمان، قاضی، افتتاح الدعوه، تحقیق فرحات الدشراوی. شركة التونسیه للتوزیه.
- _____، شرح الاخبار فی فضائل ائمة الاطهار. بیروت: دارالثقلین، ۱۴۱۴ق - ۱۱۹۴م.

النعمان، محمد بن محمد، مصنفات شیخ مفید، (الفصول المختاره). قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

النعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر، الغیبه. بیروت: الاعلمی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
الوزیر، الهادی بن ابراهیم، هداية الراغبين الى مذهب العترة الطاهرين، تحقیق عبدالرقيب بن مطهر
محمد حجر. صنعاء: مركز اهل البيت للدراسات الاسلامية، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
هارون، يحيى بن الحسين، المطالب في امالي ابي طالب، تحقیق عبدالله بن حمود العزى. صنعاء: مؤسسة
الامام زيد بن علي الثقافيه، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.

جوهره مهدویت

(تأملی پدیدارشناختی در موعودباوری اسلامی، با تأکید بر تشیع اثناعشری)

پرسشی که - به ویژه در دهه‌های اخیر - ذهن برخی پژوهندگان ادیان را، در بررسی آموزه‌های دینی به خود معطوف داشته است، گونه‌ای پدیدارشناختی است که می‌خواهد از پس ابعاد و لایه‌های این گونه آموزه‌ها، آن امر جوهری و لایتغیر را کشف کند.^۱ پدیدارشناسان دین، این کار را درباره بسیاری از نظام و آموزه‌های دینی روا داشته‌اند، اما نگارنده این سطور بر موردی آگاهی نیافته است که چنین پرسشی را در باب «موعودباوری» یا یکی از گونه‌ها و مصادیق آن، در انداخته و جستاری در باب جوهره این اندیشه پی‌ریخته باشند. در حالی که، اگر این حقیقت را بپذیریم که آموزه‌های دینی، مانند خود دین، دارای ابعاد گوناگون و لایه‌های چندگانه‌اند، کاملاً رواست که بخواهیم بدانیم جوهره اصلی و اصیل این آموزه چیست؟ و وجوه فرعی آن از امر جوهری و بنیادین، چگونه بازشناخته می‌شود؟

پیش از ورود به چنین جستاری، دو نکته درباره موعودباوری در خور توجه است: نخست اینکه، اگرچه این اندیشه، فرامذهبی و فراملیتی است که با عنوان‌های عامی همچون اندیشه منجی موعود، موعودباوری، منجی‌باوری، و احیاناً عناوین خاص‌تری، مانند هزاره‌گرایی^۲ و مسیح‌باوری^۳ شناخته می‌شود، و هرچند، مهدویت یکی از مصادیق

۱. مراد از پدیدارشناسی در اینجا، همان ماهیت‌شناسی یا جوهرشناسی است که هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) و هم‌فکرانش باب کردند، و نه پدیدارشناسی به اصطلاح کانت، که شناخت امور را چیزی جز شناخت پدیدارهای ظاهر و نمودهای محسوس آن نمی‌دانستند. بنا بر اصطلاح هوسرل، پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه پدیدارهای اشیا برای عبور به جوهره اصلی و اصیل آنها. ر.ک: خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین؛ اندره دارتیگ، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه نوالی؛ پازوکی، جامع‌الاسرار؛ آملی، جامع تصوف و تشیع، خرد جاودان؛ کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه طباطبائی، نوالی، مقدمه‌ای بر معرفی مشابهاات و اختلافات پدیدارشناسی و عرفان و مجموعه عرفان، پلی میان فرهنگ‌ها.

2. Millennialism

3. Messianism

گوناگون همین اندیشه است؛ اما این جستار، مدعی است که موعودباوری، با وجود همانندی و هم‌سویی بیشتر مصادیق آن در جهان، در ذات خود یکی نیست، بلکه به لحاظ ماهوی، طیفی از اندیشه‌های متفاوت را تشکیل می‌دهد. این جستار، خواهد کوشید ضمن ارائه تنوعات جوهری این اندیشه در جهان، جایگاه مهدویت را - به‌طور انحصار - در این جغرافیا معلوم کند و تفاوت جوهرین آن را از دیگر موارد باز نماید.

دوم اینکه، آموزه مهدویت در اسلام تنها یک تقریر ندارد، بلکه مذاهب و مکتب‌های مختلف اسلامی به تبیین‌های مختلفی از این آموزه راهبردارند؛^۱ اما از آنجا که آموزه مهدویت در میان مذاهب اسلامی از همه پویاتر، سرزنده‌تر و پرمایه‌تر در تشیع اثناعشری مطرح است، در بحث از جوهره مهدویت، نظر خویش را به مهدویت در شیعه اثناعشری محدود می‌داریم و جوهره اندیشه منجی موعود در این مذهب را، به مثابه نماینده‌ای برجسته از موعودباوری اسلامی باز می‌خوانیم.

بدین ترتیب، وقتی از جوهره مهدویت سخن گفتیم، برآنیم که اندیشه منجی موعود در تشیع امامی اثناعشری را با رویکردی پدیدارشناختی چنان بکاویم که جوهره اصلی و اصیل آن، یا به تعبیری، لب لباب این آموزه را، از وجوه و ابعاد فرعی‌تر و عارضی‌اش بازشناسیم؛ اما از آنجا که این کار با آگاهی از گونه‌های مختلف، یا متصور از موعودباوری در جهان بهتر بر آورده می‌شود، این مهم را به بعد از بازشناخت این گونه‌ها موکول می‌کنیم، تا شاید بهتر بتوان از این تناظر ویژگی ماهوی مهدویت را گمانه زد.

تنوعات جوهری موعودباوری

بر پایه استقرا، اندیشه منجی و نجات موعود در هر یک از ادیان و مکتب‌های مختلف جهان، به لحاظ ماهوی - یا دقیق‌تر بگوییم - به ملاحظه بن و ریشه، به یکی از چهار صورت کلی زیر تأویل می‌پذیرد:

۱. باور به یک وعده (پیش‌گویی)؛

۲. تشخیص یک ضرورت (پیش‌بینی)؛

۳. امید به یک اتفاق؛

۴. آرزویی تأکید یافته (آرمان).

۱. برای آشنایی با گونه‌های مختلف این اندیشه در جهان اسلام ر.ک: موحدیان، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در اسلام»، مجله تخصصی هفت آسمان، شماره ۲۱.

تنوعات جوهرین امر موعود، در انواع موعودباوری

دقیق‌تر که می‌نگریم، هر کدام از این چهار نوع کلی دارای اصناف ویژه‌تری در دنیای موعودباوری است. به عبارتی دیگر، اگر موعودباوری‌ها را به لحاظ جوهره وعده‌ای که می‌دهند مورد تأمل قرار دهیم، آنها را لا اقل بر هشت گونه می‌یابیم:

۱. دخالت خدا در زمین

وقتی در گنه اندیشه موعودی برخی ادیان و مکتب‌ها رسوخ می‌کنیم، چه بسا سخن اساسی آنها را در این نظریه می‌یابیم که کار اصلاح عالم از دست انسان خارج است و روند رو به تباهی جهان، جز با دخالت خدا (یا آسمان، یا ماوراء الطبیعه) به سامان و صلاح باز نمی‌آید. این باور، ممکن است با وعده‌ای نیز همراه باشد، یا صرفاً تشخیص یک ضرورت، یا امیدی روان‌شناختی، و یا آرزویی مؤکد و آرمانی باشد.

اندیشه منجی موعود هندویی - که در چهره کلکین^۱ تمثیل می‌یابد - می‌تواند نماینده‌ای از این سنخ موعودباوری باشد. کلکین یا کلکی^۲ بنا بر مذهب ویشنوی^۳ آخرین اوتاره^۴ یا تنزل از تنزلات ده‌گانه ویشنو^۵ در زمین است. بنا بر اعتقاد هندوهای ویشنویی، خداوند (ویشنو) در زمان‌های فترت دین و فضیلت و غلبه ظلم و رذیلت، به صورت موجودی مادی در زمین تنزل می‌کند، تا ریشه فساد را بر کند و عدالت و نیکی را احیا کند.^۶ این الگوی موعودی، در بن و جوهره خود در بردارنده باور به این حقیقت است که در برهه‌هایی از زمان، کار جهان جز با دخالت مستقیم خدا راست نمی‌آید. حال اینکه در این میان، نقش انسان‌ها چیست و یا کلکی چگونه این مهم را تحقق می‌بخشد، موضوعی دیگر است.

۲. تحقق اراده خدا در زمین

برخلاف مورد بالا، در برخی گونه‌های موعودباوری، آنچه پیش‌گویی یا پیش‌بینی شده یا موضوع امید و آرمان قرار گرفته است، نه دخالت خدا در زمین، بلکه تحقق اراده

1. Kalkin

2. Kalki

۳. Viṣṇava، یکی از سه مذهب عمده هندو. دو مذهب دیگر، در حال حاضر، عبارت‌اند از: مذهب شیوه (Sāivism) و مذهب شکتی (Śākta). برای آگاهی بیشتر از مذاهب هندو، و آموزه اوتاره، ر.ک: سیمون ویتمن، آیین هندو، ترجمه موحدیان عطار.

4. avataira

5. Viṣṇu

۶ ر.ک: ایونس، اساطیر هند، ص ۷۹-۱۲۶.

الاهی در زمین است. این اراده - که ممکن است پیروزی و سروری قومی خاص، یا غلبه مستضعفان و مؤمنان بر مستکبران و بی‌دینان باشد - چه‌بسا به دست قهرمانی ملی، یا رهبری دینی، یا موجودی اساطیری حاصل آید. در این سنخ موعود اندیشی، اگرچه خود این پیروزی و سروری و غلبه موضوعیت دارد، اما آنچه جوهری‌تر است اینکه اراده خداوند به آن واقعه تعلق گرفته و از این بابت، ضرورت و حتمیت یافته است. شاید اندیشه منجی موعود یهودی (ماشیح) و موعود اسلامی (مهدی(ع)) نمونه‌ای از این نوع تلقی شود؛ با این تفاوت که موعودباوری اسلامی، برخلاف موعودباوری یهودی، قوم‌مدار نیست و عدل، امن و رفاه را برای همه نیکان عالم می‌خواهد.^۱

۳. تجلی خدا در زمین

این انتظار که خدا به گونه‌ای در زمین ظهور یابد، می‌تواند درون‌مایه برخی از انواع موعودباوری تلقی شود، و گویا بتوان مواردی را از این زمره برشمرد. تفاوت این اندیشه با دو مورد پیشین آن است که امر جوهری در دو مورد قبل، عبارت از اصلاح زمین یا تحقق وضعیتی در جهان بود که ضرورتاً باید به دست خدا یا به اراده او تحقق می‌یافت؛ اما در این اندیشه آنچه اهمیت جوهری دارد، ظهور یا تجلی خدا در زمین است. این تجلی ممکن است در قالب تحقق یافتن و به فعلیت درآمدن صفات الاهی در یک انسان - همچون ولی یا خلیفه خدا در زمین، یا چیزی مثل آن - باشد. مطلوب غایی از این تجلی و ظهور، آن است که حقیقت خداوند آشکار گردد؛ به عبارتی، در این اندیشه مقصدی معرفتی در کانون توجه نشسته است، و مقاصد اجتماعی و معنوی دیگر و حتی تحقق وعده‌های الاهی در باب دین و اجتماع، همگی فروع و لوازم تجلی خدا در زمین و آشکار شدن حقیقت خدا تلقی می‌شود.

۴. هماهنگی انسان، خدا و جهان

از آن‌جا که در نهاد برخی انواع موعودباوری، ریشه همه مفاسد و نابسامانی‌ها در به هم خوردن تعادل کیهانی میان انسان با خدا و طبیعت است، به تبع غایی‌ترین وجه نجات نیز، برقراری همین تعادل و هماهنگی است. این اندیشه را می‌توان در موعودباوری آیین‌های کنفوسیوس و تائو - از ادیان چینی - سراغ گرفت. در موعودباوری این دو آیین - با اندکی تفاوت - آخرین مطلوب همین آرمان برقراری هماهنگی میان انسان، خدا و طبیعت است،

۱. ر.ک: موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳.

که با تعبیرهایی نظیر اعتدال بزرگ یا طلایی، هماهنگی بزرگ یا متعالی، صلح بزرگ یا صلح جهانی و عصر طلایی اعتدال و هماهنگی، از آن یاد می‌کنند. بنیاد این آموزه، بر نظریه تایی‌پینگ^۱ است، که بر پایه آن، وضعیت ایده‌آل و کامل در جهان و انسان، توسط رسولی الاهی و رهبری آسمانی و کمال یافته تحقق می‌یابد.^۲

۵. برپایی عدل، امن و رفاه اجتماعی

شاید کم نباشد نظریه‌های موعودی که در قله غایات خود به نوعی از عدالت، امنیت و رفاه اجتماعی می‌اندیشد. حال این عدل، امن و رفاه را ممکن است برای قوم و ملتی خاص طلب کند، یا که سودای آن را برای همه جهانیان در سر پیرورد. این آرمان، اگرچه در بیشتر انواع موعوداندیشی وجود دارد، اما فقط برخی از آنها هستند که چنین آرمان اجتماعی را، در کانون توجه خود داشته‌اند و بیشترین هم‌شان را بر چنین مقصدی گمارده‌اند. از این دسته، شاید بتوان موعودباوری برخی مذاهب اهل سنت را برشمرد. در موعودباوری سنی، اگرچه موضوع برپایی حکومت دینی و احیای سنت پیامبر(ص) نیز، مطرح است، اما گویا اینها را زمینه‌ای برای همان آرمان دینی - انسانی عدالت خواهانه می‌بینند؛ برخلاف اهل تصوف و تشیع که آرمان‌های معنوی را نیز، به نحو اساسی‌تری در اندیشه نجات و منجی موعود مد نظر دارند.^۳

۶. سروری، آزادی و استقلال ملی یا قومی

در برخی انواع موعودباوری، کانونی‌ترین آرمان، همانا فراهم آوردن، یا بازپس گرفتن امتیازهای اجتماعی از این دست برای قوم و ملت خود است. آموزه ماشیح^۴ در یهودیت، در مجموع از این دسته است.^۵ برخی از صور موعودباوری در ادیان آفریقا و سرخ‌پوستان آمریکای مرکزی و جنوبی نیز، چنین ماهیتی دارد.^۶

1. Tai Ping Ching

۲. برای مطالعه‌ای فشرده، اما نسبتاً دقیق در این زمینه، ر.ک: رستمیان، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی»، در همین جستار.

۳. ر.ک: موحدیان، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در اسلام»، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱.

4. Messiah

۵. ر.ک: موحدیان، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳.

۶ همان و نیز ر.ک:

Landes, Richard, *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, Rutledge, 2000, pp.3-6.

۷. کمال یافتگی و نجات معنوی همگانی

برخلاف دو صورت پیش، در پاره‌ای از گونه‌های موعودباوری، جوهری‌ترین آرمان‌ها رنگ و بوی معنوی دارند. این اندیشه‌ها، هرچند احیاناً اهداف اجتماعی را نیز مد نظر دارند، اما عمده‌ترین کانون توجه آنها، معنویت است. نمونه شاخص این نوع موعودباوری، آموزه مَیْتْرِیَه^۱ در موعودباوری بودایی، به‌ویژه آیین بودای شمالی است. بنا بر این آموزه، مَیْتْرِیَه – بودای پنجم^۲ – در پایان عالم ظهور می‌کند. وی تا همه موجودات را به نیروان نرساند، خود وارد آنجا نخواهد شد.^۳ علاوه بر این، اندیشه منجی موعود در مسیحیت نیز، برای مسیح و بازگشت او در آخرالزمان کارکردی عمدتاً معنوی قائل است. در این اندیشه، اگرچه موضوع‌هایی مثل داوری آن، به کمال رساندن انسان‌ها و رهانیدن همه آنها از قید گناه است.^۴

۸. غلبه خیر بر شر

بنا بر موعوداندیشی برخی ادیان، جوهره رسالت منجی موعود نابود کردن شر و مظاهر و نیروهای آن و غلبه و گسترش خیر در کیهان است. خیر و شر در این آموزه، ممکن است صرفاً اخلاقی یا اعم از خیر و شر اخلاقی و کیهان‌شناختی باشد. بدیهی است در چنین نظام اندیشه‌ای، دیگر موضوعات نجات – همچون کمال معنوی، عدل، امن، رفاه، آزادی، کرامت و... – جنبه فرعی یا عارضی می‌یابد. موعودباوری زرتشتی را – که با محوریت آموزه سَوشِیْنْت^۵ مطرح می‌شود – می‌توان به عنوان نمونه بارز این گونه برشمرد. بنا بر این آموزه، در زمان فرجامین – که سَوشِیْنْت عهده‌دار برپایی آن است – دیو دروغ و خشم نابود، و فرشته مرگ (Vay) رام سَوشِیْنْت خواهد شد.^۶ شاید آرمان‌ها و باورهای موعودی دیگر نیز، باشد که در نظر بدوی شایستگی محوریت جوهری در موعوداندیشی را دارا باشند؛ برای مثال، آرمان حکومت واحد جهانی یا آرمان برقراری نظم برتر اجتماعی را می‌توان برشمرد. اما گویا نتوان مواردی از موعودباوری‌های جهان را برشمرد که آشکارا چنین آرمان‌هایی در کانون همّت خود داشته باشند.

1. Maitrya

۲. یا یکی از بویان انتظار، (بودی ستوه‌ها)، منابع بودایی در این‌باره چندان وضوح ندارد.

۳. همان، ص ۷۶-۷۹، ۱۹۸-۲۰۲ و ۲۸۶-۲۸۸، ر.ک: موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان» مجله هفت آسمان، شماره ۱۲ و ۱۳؛ شجاعی، «موعود بودایی»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۵؛ لنگر، «مَیْتْرِیَه؛ موعود بودایی»، ترجمه شجاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱.

۴. ر.ک: موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳ بخش مسیحیت.

5. Saoshiant

۶. ر.ک: حسینی (آصف)، «موعود در آیین زرتشت»، مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴؛ ابراهیم، مهدویت در اسلام و دین زرتشت، ص ۷۳ و ۷۴؛ آقایی، «بازخوانی مفهوم موعود در دین زرتشتی»، مجله هفت آسمان، شماره ۷.

جوهره مهدویت: نوید ظهور «حق» در زمین

این جستار در صدد بررسی این واقعیت است که جوهره اندیشه مهدویت در مکتب تشیع دوازده امامی، با وجود برخورداری این اندیشه از ابعاد و غایات دینی و دنیوی متعدد، «نوید ظهور حق در زمین» است. این عبارت، در عین ساده نمودن، پیچیدگی‌هایی دارد که باید روشن گردد، تا آن‌گاه نوبت به اثبات مدعا رسد:

الف) از میان چهار صورت کلی اندیشه منجی موعود در جهان،^۱ این جستار، مهدویت شیعی را در اصل و ذات خود به عنوان یک «نوید» یا وعده‌ای می‌انگارد که از سوی پیامبر اسلام (ص) و اولیای دین، از پیش داده شده است تا به صورت آموزه و باوری دینی درآید، و البته، طبق این باور، آن پیش‌بینی، از روی علم و بصیرت و از منبع وحی و الهام الاهی بوده است. به این ترتیب، اندیشه مهدویت صرفاً یک پیش‌گویی مبتنی بر فلسفه تاریخ، یا امیدی روان‌شناختی یا جمعی، و یا آرمان و آرزویی مؤکد نیست؛ هرچند ممکن است همه اینها را نیز، در خود داشته یا پرورده باشد.

ب) مراد از «ظهور»، به مقتضای معنای دقیق ماده ظهر (از زیر به بر آمدن و آشکار شدن)^۲ برپایی و تحقق و نیز، تجلی تمام‌نمای حق است. به این ترتیب، «ظهور» در اینجا صرفاً مفهومی معرفتی و انفسی ندارد، بلکه - علاوه بر آن - ناظر به جنبه عینی و آفاقی «تحقق» نیز می‌باشد. گذشته از این، ظهور «تمام‌نمای» حق، دارای دو بُعد کمی و کیفی است. در بُعد کمی بر تمامیت ظهور تأکید داریم و می‌خواهیم بگوییم آنچه از حق که تا به اینجای تاریخ ظاهر و محقق شده، تنها بخشی از آن است، و بنا بر اندیشه مهدویت، «حق» تنها در زمان موعود است که به تمام و کمال، قامت راست می‌کند. و در بُعد کیفی، این جستار بر آن است که در اندیشه مهدویت، «حق» تنها در زمان موعود، ظهوری آشکار و فراگیر خواهد یافت؛ به گونه‌ای که حجت بر همگان قائم گردد.

ج) «حق» به لحاظ مفهومی دارای ابعاد گوناگونی است. در عالم معرفت و شناخت، «حق» عبارت از معرفت مطابق با واقع است، که در این مقام، از آن با عنوان «حقیقت» یاد می‌کنند، و به «حقایق» جمع می‌بندند. به همین مفهوم در قرآن می‌خوانیم: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ»^۳ (آری داستان راست (درباره مسیح) همین است).

۱. ر.ک: ذیل عنوان تنوعات جوهری موعودباوری، از همین نوشتار.

۲. ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۷۱.

۳. آل عمران: ۶۲.

در عوالم حقوق و جزا و فقه، «حق» عبارت از چیزی است که کسی را شایسته یا سزاوار آن می‌دانند، و از این حیث، به «حقوق» جمع می‌بندند؛ برای مثال خداوند متعال فرموده است: «و یقتلون النبیینَ بغير الحق»،^۱ (و پیامبران را به ناحق می‌کشند).

در حوزه الاهیات، حق نام خداست که با تأکید بر وصف بسیار پراهمیتی از خدا (حق بودن او) به ذات او اشاره دارد. در آیات متعددی از قرآن، خدا را به گونه‌ای مؤکد همان «حق» معرفی و وصف کرده است. از جمله در آیه ۶۲ سوره حج؛ که فرموده است: «ذلک بأنّ الله هو الحق و أنّ ما یدعون من دونه هو الباطل...»^۲ (این بدان سبب است که خدا خود حق است و آنچه به جای او می‌خوانند، همان باطل است...).

اصولاً قرآن بر این وصف خداوند بسیار تأکید ورزیده و در آیات متعدد با این صفت، خدا یا فعل او را یاد کرده است. در این حوزه «حق» همان خدا و خدا همان «حق» است؛ اما در عالم خارج و از بُعد کیهانی، حق عبارت از وجود بی‌نقص و کامل است. از این حیث است که امور کیهانی، مثل نظام جهان، نظم کائنات و یا خلقت موجودات را به وصف «حق» متصف می‌کنند. خداوند متعال در قرآن، حق را در این مفهوم مکرر به کار برده است؛ از جمله می‌خوانیم: «و هو الذی خلق السموات و الارض بالحق»^۳ (و او کسی است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید).

در حوزه ارزش‌ها نیز، حق را به کار می‌برند و بُعد دیگری از مفهوم آن را اراده می‌کنند. در این حوزه، حق، وصف عملی است، چنان‌که باید واقع شده باشد؛ آنجا که فرموده است: «ذلک بأنّ الله نزلّ الكتاب بالحق» (چرا که خداوند، کتاب را به حق نازل کرده است).^۴

به نظر می‌رسد، همه این مفاهیم، ابعاد مختلف یکسان داشته باشند که با لفظ حق بیان می‌شود؛ اما می‌توان حق را به مفهومی به کار برد که شامل همه این ابعاد بشود. یعنی لزوماً چنین نیست که هرگاه یک مفهوم ذوابعاد مانند حق را به کار بردند، فقط یکی از آن ابعاد را در نظر بگیرند؛ بلکه - به‌ویژه در مفاهیمی از یک لفظ که دارای هسته مشترک مفهومی باشند - می‌شود با آن لفظ، همه ابعاد مفهومی را مراد کرد. بر این اساس، مراد از ظهور حق در زمین، آشکار شدن و تحقق همه این ابعاد است. به عبارت دیگر، «ظهور حق» شامل آشکار شدن حقیقت یا حقایق، رسیدن هر ذی‌حقی به آنچه شایسته آن است، باز برپایی نظام کیهانی و اجتماعی درست، به سامان شدن همه چیز، و به نوعی ظهور

۱. بقره: ۶۱

۲. انعام: ۷۳

۳. حج: ۶۲

۴. بقره: ۱۷۶

خدا در زمین به واسطه برپایی و تحقق «حق» می‌شود. شاید آیاتی نظیر این دو، از همین مفهوم فراگیر و همه جانبه حق حکایت کند: «و يَمْحُ اللَّهُ الْبَطْلَ وَ يُحَقِّقُ الْحَقَّ بِكَلِمَتِهِ»^۱ (و خدا باطل را محو و حق را با کلمات خود محقق می‌کند).

همچنین می‌خوانیم: «... و يريد الله أن يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَتِهِ»^۲ (و خدا می‌خواهد حق را با کلمات خود محقق کند).

محقق شدن حق آن‌گاه خواهد بود که حقیقت آشکار گردد (بعد معرفتی) ذی حق به آنچه سزاوار آن است، برسد (بعد فقهی و جزایی و حقوقی) نظام عالم و آدم چنان شود که باید (بعد کیهانی و اجتماعی) و وجه خدا چنان‌که هست، و تا آن‌جا که ممکن است، در زمین ظاهر گردد (بعد الاهیاتی، که این امر، بنا بر معتقدات اسلامی و شیعی، با ظهور و تمکن خلیفه خدا در زمین محقق می‌گردد).

(د) مراد از زمین، کل جهان طبیعتی است که بشر (یا لا اقل این نسل از بشر) با آن سر و کار دارد و به نوعی در آن تأثیر می‌گذارد و از آن متأثر است. بنابراین، وقتی می‌گوییم ظهور حق در زمین، چیزی فراتر از جامعه و تاریخ بشری را مد نظر داریم. این توسعه در مفهوم زمین، در اینجا از آن روست که در اندیشه مهدویت - همچون موعودباوری برخی دیگر از ادیان بزرگ - برای موعود کارکرد کیهانی نیز قائل‌اند.^۳

(ه) اینکه چرا و چگونه جوهره اصلی و اصیل مهدویت را عبارت از «نوید ظهور حق در زمین» برمی‌شناسیم، موضوعی است که پس از این توضیح‌ها و نکته‌های پنج‌گانه باید به آن بپردازیم؛ اما به‌طور اجمال باید گفت این استنباط در نتیجه بررسی و تحلیل موارد زیر حاصل آمده است: ۱. از بررسی و تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای انقلاب مهدوی؛ ۲. از تحلیل موضوع «امام» بودن منجی موعود در اندیشه مهدویت شیعی و بررسی مفهوم و ویژگی‌های «امام»؛ ۳. به دلالت برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و اوصاف مهدی (ع) به عنوان منجی موعود؛ ۴. با توجه به فلسفه غیبت و تأخیر این حادثه، تا مقطع خاصی از زمان.

۱. کارکردهای انقلاب مهدوی و موضوع ظهور «حق»

در منابع شیعی، رسالت و کارکرد قیام مهدی را به شیوه‌ها و بیان‌های گوناگون تبیین کرده‌اند. اینجا ضرورتی ندارد همه آنچه را آن قیام حاصل می‌شود، را بر شماریم؛ بلکه می‌توانیم بررسی پدیدارشناختی خود را روی انواع این کارکردها نیز، صورت دهیم.

۲. انفال: ۷.

۱. شوری: ۲۴.

۳. ر.ک: موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳.

کارکردهای انقلاب مهدوی را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد: الف) کارکردهای تربیتی، مانند ارتقای دانش و معرفت عمومی؛^۱ ب) کارکردهای معرفتی، مانند آشکار کردن حقیقت؛^۲ ج) کارکردهای اجتماعی، مانند زدودن ستم و فساد از زمین، پر کردن جهان از عدل و داد، آباد کردن زمین و گسترش رفاه،^۳ تقسیم عادلانه ثروت و از بین بردن زمینه اختلافات دنیوی و دینی؛^۴ د) کارکردهای کیهانی (آفاقی) مانند هم‌ساز شدن آسمان و زمین و نیروهای طبیعت با انسان عصر موعود؛^۵ ه) کارکردهای دینی، به مفهوم اخص کلمه، مانند غلبه نهایی اسلام بر دیگر ادیان و تجدید حیات آن، تبیین احکام اسلامی و اجرای آنها و رفع بدعت‌ها و گمراهی‌ها.^۶

به نظر می‌رسد از میان این کارکردها و آثار، کارکردهای معرفتی، و از میان کارکردهای معرفتی، «ظهور حق» در چهره مهدی موعود(ع) و در عملکرد او اساسی‌تر است، زیرا دیگر کارکردها یا به نوعی مقدمه و لازمه تحقق حقاوند - مانند غلبه اسلام، دانا شدن مردم و زدودن ظلم و ظلالت - و یا به گونه‌ای محصول و نتیجه طبیعی تحقق ابعاد مختلف حق در زمین‌اند - مانند هماهنگی آسمان و زمین با انسان عصر موعود، امنیت و رفاه، و آبادانی زمین - در این صورت، سخن نقل شده از امام محمد باقر(ع)، بهتر فهم می‌شود که در تفسیر آیه: *حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ*^۷ فرموده بود: «مراد از این برآمدن قائم است؛ اوست حق از جانب خدا، این مردم او را خواهند دید، و گریزی از این امر نیست.»^۸

۱. در بحار الانوار نقل است: «العلم سبعة و عشرون حرفاً فجميع ما جئت به الرسل حرفان، فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين. فاذا قام قائمنا أخرج الخمر الخمسة و عشرين حرفاً، فبثها في الناس و ضم إليها الحرفين، حتى يبينها سبعة و عشرين حرفاً.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶) و یا در روایتی دیگر چنین می‌خوانیم: «در زمان او حکمت به شما می‌دهند، تا آن حد که خانمی در خانه خود مطابق کتاب خدای تعالی و سنت رسول او(ص) حکم می‌کند» (همان، ص ۳۵۲).

۲. نعمانی از امام باقر(ع) در تفسیر آیه: *سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ* (سجده: ۵۳) آورده است که امام(ع) فرمود: «يُرِيهِمْ فِي أَنفُسِهِمُ الْمَسِيحَ، وَ يُرِيهِمْ فِي الْأَفَاقِ انْتِقَاصَ الْأَفَاقِ عَلَيْهِمْ، فَيَرُونَ قُدْرَةَ اللَّهِ فِي أَنفُسِهِمْ وَ فِي الْأَفَاقِ. وَ قَوْلُهُ «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ» يَعْنِي بِذَلِكَ خُرُوجَ الْقَائِمِ هُوَ الْحَقُّ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بِرَأْيِ هَذَا الْخَلْقِ، لَا بَدَأَ مِنْهُ» (نعمانی، الغيبة، ص ۱۴۳).

۳. در این باره روایت فراوانی نقل کرده‌اند که مضمون همه آنها تقریباً همین است؛ از جمله ر.ک: طبرسی، مجمع البيان، ج ۷، ص ۶۶-۶۷. ۴. ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۱.

۵. در این باره می‌توان به روایاتی اشاره کرد که حکایت از نزول بی‌دریغ باران و برآمدن برکات از زمین در عصر ظهور می‌کند، از جمله اینکه نقل کرده‌اند که پیامبر اسلام(ص) فرموده است: «يَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا تَدْعُ السَّمَاءُ مِنْ قَطْرِهَا شَيْئاً إِلَّا صَبَّهَ، وَ لَا الْأَرْضُ مِنْ نَبَاتِهَا شَيْئاً إِلَّا أَخْرَجَتْهُ، حَتَّى يَتَمَنَّى الْأَحْيَاءُ الْأَمْوَاتُ» (کورانی، عصر الظهور، ص ۳۲۶، (به نقل از: ابن حماد، ص ۹۹).

۶. از جمله روایت کرده‌اند: «سَيَمِيتُ اللَّهُ بِه كُلَّ بَدْعَةٍ، وَ يَمْخُو كُلَّ ظَلَالَةٍ، وَ يُحْيِي كُلَّ سُنَّةٍ» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۱۲) و نیز در تفسیر عیاشی روایتی صریح درباره عرضه اسلام به اهل دیانات و دعوت آنها به نماز و زکات و هر آنچه بر مسلمان واجب است، آورده است (السلمی (عیاشی)، التفسیر (تفسیر عیاشی) به تصحیح و تعلیق رسولی محلاتی، ص ۱۸۳). ۷. سجده: ۵۳.

۸. نعمانی، الغيبة، ص ۱۴۳. پیش‌تر متن کامل حدیث ذکر شد.

بنا بر این روایت و شواهد بسیار دیگر در معارف شیعی، خروج قائم در اصل و بنیاد خود، چیزی جز ظهور و تحقق حق نیست؛ چنان که در روایات اهل بیت (ع) آیه‌هایی نظیر هفتم سوره انفال و ۲۴ سوره شورا که در آن دو، از محقق کردن حق به وسیله کلمات الاهی سخن گفته است: «و يُحَقِّقُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» - را نیز، به موضوع قیام قائم (ع) مربوط دانسته‌اند.^۱

۲. امام بودن مهدی و موضوع ظهور حق

شاید در هیچ کدام از اندیشه‌های موعودی ادیان و مکتب‌های مختلف جهان، موردی به جز تشیع دوازده‌امامی را نتوان یافت که موعودش الزاماً بایستی «امام» باشد. گو اینکه مفهوم «امام» با ابعاد و ویژگی‌های خاصی که در تشیع دوازده‌امامی مطرح است، در دیگر ادیان و مذاهب مطرح نیست؛ اما این امکان نیز وجود داشت که در موعودباوری شیعی نیز، منجی موعود از سلسله امامان نباشد، در حالی که، به‌رغم دیگر مذاهب اسلامی و حتی دیگر مذاهب شیعی - مانند زیدیه و اسماعیلیه - منابع شیعی اثناعشری بر اینکه مهدی موعود از سلسله امامان دوازده‌گانه است، تأکید دارد.^۲

با در نظر گرفتن این حقیقت، اگر ویژگی‌ها و خصوصیات «امام» را در تفکر شیعی اثناعشری بررسی کنیم، شاید بتوانیم راه دیگری به اصیل‌ترین و اصلی‌ترین رسالت و کارکرد انقلاب مهدوی باز کنیم.

محمد بن یعقوب کلینی، در بخش اصول از کتاب کافی چندین باب را به صفات امام پرداخته است. بنا بر روایات این ابواب، مهم‌ترین اوصاف امام در تفکر شیعی بدین شرح است:

الف) امام شاهد خدا و رسول برای مردم است: شاهد یا شهید،^۳ کسی یا چیزی است که با حال یا فعل یا قولش بر چیزی یا کس دیگری گواهی می‌دهد.^۴ به این ترتیب،

۱. ابی‌النضر (عیاشی) التفسیر، ج ۲، ص ۵۰.

۲. نعمانی در النبی، روایاتی را نقل کرده است که بنا بر آنها، حجتی که زمین هرگز از آن خالی نتواند بود، یک «امام» است (همان، ص ۸۸-۸۹). علاوه بر این روایاتی که بر دوازده نفر بودن ائمه و اینکه آخرین‌شان مهدی (ع) است دلالت دارد، گواه مؤکد دیگری بر لزوم امام بودن موعود تشیع اثناعشری است (ر.ک: همان، ص ۶۰).

۳. در روایات این باب از لفظ جمع «شهداء» و مفرد «شهید» استفاده کرده‌اند؛ اما از همین مضامین آشکار است که «شهید» در این تعابیر، معادل «شاهد» در کاربرد فارسی است (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۹۰).

۴. چنان که در خود همین روایات آمده است که «رسول الله (ص) شاهد بر ما ائمه (ع) است، به سبب آنچه از ناحیه خدا بر ما ابلاغ کرده است» (همان) روشن است که این گواهی، الزاماً گواه بر له یا علیه نیست؛ به عبارت دیگر، این گواهی بیشتر جنبه معرفتی دارد، تا جنبه حقوقی و جزایی.

ظهور موعودی که «امام» نیز است، از این حیث که امام، شاهد و گواه خدا و رسول است، همانا ظهور خدا و رسول، در وجود، فعل و سخن او خواهد بود.

ب) امام هدایت‌گر است: یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های امام، هدایت‌گری است؛ اما این وصف در قبال صفت مُنذر (بیم‌دهنده) بودن پیامبر (ص) قرار داده شده است،^۱ تا بر اهمیت و محوریت بیشتر این صفت در خصوص امام دلالت کند.^۲ به این ترتیب، اگر در تفکر شیعی اثناعشری موعود بشری یک «امام» است، به این معنا تواند بود که ظهور موعود، ظهور و تحقق کامل هدایت در زمین است؛ چیزی که تا به آن زمان شرایط تحقق‌اش به‌طور کامل فراهم نشده است.

ج) امام خلیفه خدا در زمین است:^۳ خلیفه، کسی است که در جای فردی غایب ایفای نقش و خلأ او را پر می‌کند.^۴ بنابراین، اگر بپذیریم که تفکر شیعی بر امام بودن موعود آخرالزمان تأکید دارد، باید پذیرفت که این تفکر، ظهور موعود را ظهور و قیام کسی می‌داند که صفات، فعل و سخن او به منزله صفات، فعل و سخن خداست، و این در حقیقت، ظهور بُعد دیگری از مفهوم حق (بعد الاهیاتی) در زمین به واسطه خلیفه اوست.

د) امام نور خدا در زمین است: نور، نماد حقیقت و نشانه آن است، و اگر در تفکر شیعی، امام را نور خدای - عزوجل - می‌دانند،^۵ از آن روست که امام را مظهر (نماینده) و مظهر (نمایاننده) حق تلقی می‌کنند. بنابراین، تأکید این مذهب بر امام بودن موعود آخرالزمان، حکایت دیگری است از جوهری‌تر بودن کارکرد معرفتی انقلاب مهدوی و به‌ویژه مفهوم «ظهور حق در زمین».

ه) امام حجّت خدا در زمین است: شاید مهم‌ترین ویژگی امام در تفکر شیعی، به لحاظ میزان کاربرد و توجهی که به آن روا داشته‌اند، حجّت بودن اوست. حجّت در لغت به معنای برهان است،^۶ و به نظر می‌رسد در زبان روایات نیز، آن‌گاه که حجّت را

۱. این روایات در ذیل آیه‌ای از قرآن است که می‌فرماید: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (رعد: ۷) و در برخی از این روایات به این تقابل تصریح شده است: «رسول‌الله (ص) المنذر و علی الهادی، أما و الله ما ذهبنا منّا، و ما زالت فینا الی الساعة» (همان، ص ۱۹۲).

۲. بدیهی است صفت هدایت‌گری در پیامبر (ص) نیز هست، بلکه او اصل و نقطه آغاز هدایت است؛ اما اینکه بنا بر این روایات، پیامبر با وصف «منذر» و امام با وصف «هادی» تخصیص یافته‌اند، نشان از نقش جوهری و اساسی‌تر ویژگی هدایت‌گری در امام دارد. حتی شاید بتوان شواهدی اقامه کرد که هدایت‌گری پیامبر (ص) نیز از ناحیه امامت اوست؛ زیرا بنا بر تفکر شیعی پیامبر اسلام (ص) علاوه بر مقام رسالت، حایز مقام امامت نیز بوده‌اند.

۳. همان، ص ۱۹۳.

۴. ر.ک: الطریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۵۴: «و الخلیفه: من یقوم مقام الذاهب و یسدّ مسدّه...».

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۶.

۶. ر.ک: الفیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۱، ص ۱۸۲ و ابن‌منظور، لسان العرب ج ۲، ص ۲۲۸.

درباره امامان یا انبیا(ع) به کار برده‌اند، عموماً همین معنای لغوی را مراد کرده‌اند؛ مگر آنکه به‌طور مشخص معلوم باشد که خصوصیتی را در آن لحاظ کرده‌اند، مثل آنکه آن را به معنای حجّت که یا علیه چیزی یا کسی به کار برده باشند. اگرچه تقریباً در همه موارد، لفظ حجّت را با حرف اضافه «علی» به کار برده‌اند، اما این حرف به معنای ضد و علیه کسی یا چیزی نیست؛ بلکه به معنای «بر» یا «از» چیزی یا کسی است. این معنا برای «علی» را اصطلاحاً «مجاوزه» می‌خوانند و یکی از نه معنای شایع برای «علی» می‌شمارند.^۱ به عبارت دیگر، حجّت در معنای عام و مطلق خود، و از جمله در بیشتر مواردی که به عنوان ویژگی امام به کار رفته است، معنایی معرفتی دارد، نه جزایی و حقوقی و البته، این شاید خلاف آن چیزی باشد که عموماً از این ویژگی فهم می‌کنند. به عبارتی باز هم صریح‌تر، اینکه می‌گوییم امام «حجّت» خداست، در وهله نخست به این معناست که او برهانی آشکار بر وجود خدا، صفات خدا، اراده و مشیت خدا و فعل خداست، و در مرحله بعد، به دلالت التزامی به معنای جزایی و حقوقی نیز می‌باشد که با وجود او، عذری برای گمراهی و انحراف از حق برای کسی نمی‌ماند.^۲

اما دلیل این جستار بر اینکه، حجّت را در قرآن و روایات به‌طور عام به مفهوم معرفتی به کار برده، و در خصوص پیامبران و امامان(ع) نیز، این لفظ را در اهل و اولاد و بالذات، به معنای برهان و علامت از چیزی به کار برده‌اند، دو چیز است: نخست آنکه، در این کاربردها عموماً مفهوم حجّت را در عرض و همراه مفاهیمی مربوط به آشکار ساختن حق - مانند هدایت، تبیین، بینش، تعلیم، گواهی، ابلاغ و معرفی - آورده و به این وسیله به نوعی آن را تفسیر کرده‌اند. بدیهی است این مفاهیم، همگی بُعد معرفتی دارند و در موضوع معرفی و آشکارسازی حق مشترک‌اند. برای نمونه در قرآن می‌خوانیم: *قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين*^۳ بگو خدا راست حجّت رسا. پس اگر بخواهد، همه شما را هدایت خواهد کرد.^۴

و در نهج البلاغه آمده است: *... لا تخلو الارض من قائم لله بحجة، اما ظاهراً مشهوراً، او خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله و بيناته*^۵؛

... زمین، هیچ‌گاه از صاحب حجّت قیام‌کننده برای خدا خالی نمی‌ماند - خواه آشکار و شناخته شده، یا ترسان و پنهان - تا حجّت‌ها و نشانه‌های روشن خدا از میان نرود.

۱. ر.ک: ابن هشام، *مغنی اللیب*، ص ۱۹۱.

۲. البته در موارد خاصی هم با قراین حال و مقال، می‌توان فهمید که همین معنای جزایی و حقوقی را از کاربرت حجّت در نظر دارند؛ اما سخن این است که برخلاف تصور نسبتاً شایعی که هست، این معنا، معنای اولی و عام لفظ حجّت برای امام نیست.

۳. نوری، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۷، ص ۲۸۶.

۴. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، شماره ۱۴۷.

۵. نساء: ۱۶۵.

در این جا حجّت و بیّنه را کنار هم آورده و به نوعی تفسیر کرده‌اند. و باز در نهج البلاغه می‌خوانیم: «اللّهُمَّ فلا بد لك من حُجج في ارضك... يهدونهم و يُعلمونهم علمك...»^۱

بار الها! ضرورت است تا تو را در زمین است حجّت‌هایی باشد... که مردم را هدایت کنند و دانش تو را به ایشان تعلیم دهند... همچنین از دعاهای مأثوره است: اللّهُم عرفني حجّتك فإنك إن لم تُعرفني حجّتك ضللت عن دینی؛^۲
خدایا! حجّت خود را به من بشناسان؛ چرا که اگر حجّت خود را به من شناسانی، از دین خود گمراه خواهم شد.

در این موارد نیز مفهوم حجّت با موضوع هدایت و گمراهی پیوند دارد.^۳
اگر بپذیریم که لفظ حجت - به جز در موارد خاص که در معنای جزایی و حقوقی (مراد حقوق میان خدا و انسان است) به کار رفته است - در عموم موارد به مفهوم معرفتی برهان، گواه، دلیل، نشانه و... است، در این صورت تأکید تفکر شیعی بر «امام حجّت» بودن موعود آخرالزمان تأکیدی آشکار بر اهمیت و جوهریت موضوع «ظهور حق» در عصر موعود به واسطه قیام حجّت آشکار الهی در زمین خواهد بود.
اما شاهد دیگر بر این مفهوم از حجّت در منطق و اندیشه شیعی، روایاتی است که به نوعی این تلقی از حجّت را تأیید و تقویت می‌کند. از آن جمله، روایتی از جعفر بن محمد الصادق (ع) است که کلینی در کتاب الحجّه از کافی به عنوان اولین روایت در موضوع نیاز به حجت آورده است، و این، از اهمیت و اعتبار روایت نزد آن محدث بزرگ شیعی خبر می‌دهد. بنابراین نقل، امام (ع) در پاسخ به شخص زندیقی که پرسیده بود: پیامبران و رسولان را از کجا (چگونه) اثبات کرده‌ای؟ فرمود:

وقتی ما ثابت کردیم (یا برای ما اثبات شد) که خالق و صانعی داریم که از ما و همه مخلوقاتش متعالی است، و برای خلق امکان آن نیست که این خالق حکیم متعالی را مشاهده کنند، لمس کنند، و با هم از نزدیک مباشرت داشته باشند، و گفت و گوی متقابل نمایند، ثابت می‌شود که پس باید برای وی سفیرانی در میان مردم باشد، که آنها تعبیری از خدا برای مردم و بندگان وی باشند،^۴ و ایشان را به مصالح و منافع و آنچه رعایتش مایه بقایشان و ترکش

۱. نوری، مستدرک الوسائل ج ۱۷، ص ۲۸۶.

۲. ابن بابویه (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۵، ص ۵۱۲.

۳. برای ملاحظه موارد بیشتر از این مفهوم حجت در کاربردهای روایی، رک: کلینی، الکافی، ج ۱، کتاب الحجّه.

۴. «يُعبّرون عنه إلى خلقه» ممکن است این عبارت را چنین نیز معنا کرد که آنها از خدا برای مردم بگویند؛ اما این معنا قدری تکلف دارد، و اگر به ادامه حدیث توجه کنیم، تصدیق خواهیم کرد که معنای نخست مناسب‌تر است.

مایه نابودی‌شان است، دلالت کنند. پس به این ترتیب، لزوم وجود امرکنندگان و نهی‌کنندگان از جانب خدای حکیم و علیم و نیز، لزوم وجود کسانی که تعبیری از او در میان خلق باشند، اثبات گردید. و این کسان، همانا پیامبران(ع) و برگزیدگان خلق اویند، که حکیمانی تأدیبه‌یافته به حکمت‌اند، و برای همین حکمت برانگیخته شده‌اند. اینان، با وجود هم‌سانی با مردم در خلقت و ساختار، در هیچ‌یک از احوال‌شان هم‌سان مردم نیستند. ایشان از ناحیه خدای حکیم علیم به وسیله حکمت تأیید یافته‌اند. پس چنین چیزی در هر روزگار و زمانه‌ای، در پرتو دلایل و برهان‌هایی که رسولان و پیامبران آورده‌اند، برقرار است، تا که زمین خدا از حجتی که با وی علمی است که سخنش را تصدیق و عدالتش را قطعی نماید، خالی نباشد.^۱

بنا بر این روایت بسیار معتبر و مهم، حجت خدا کسی است که در عین اینکه یکی از مخلوقات خداست، احوال و اوصافش کاملاً الهی است. بنابراین، می‌تواند تعبیری از خدا در میان مردمی باشد که به سبب خصیصه مادی بودن، برای معرفت خدا و اراده او، نیازمند رودررویی و ارتباط نزدیک و مباشر و حتی گفت و شنودی جدی و معمولی با وی‌اند.

حال، اگر این مفهوم از حجت را بپذیریم، اینکه اندیشه شیعی ضروری می‌داند که موعود آخرالزمان امام حجت باشد، بدین معنا تواند بود آنچه در این موعودباوری جوهری‌تر و اساسی‌تر است، نه صرفاً برقراری رفاه، عدل و امن در زمین، و نه حتی فقط اجرای احکام و حدود الهی، بلکه ظهور حق در زمین در همه ابعاد الاهیاتی، کیهانی، معرفتی و جزایی و حقوقی است، چیزی که تاکنون هیچ نبی یا امامی به‌طور کامل و آشکار، مجال برپایی و تحقق‌اش را نیافته است. به عبارت دیگر، قیام حجت خدا در قالب موعود جهانی، قیام و ظهور خدا در زمین، در قالب اوصاف، احوال، گفتار و افعال امام حجت است، که تحقق عدل امن و رفاه و به سامان شدن زمین و آسمان، و مانند این کارکردها، فقط بخشی از آثار و برکت‌های آن ظهور مقدس است.^۲

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۸.

۲. تا به اینجا برخی از پراهمیت‌ترین ویژگی‌های امام در تفکر شیعی را بررسی کردیم، و کوشیدیم نشان دهیم که تأکید این تفکر بر ضرورت «امام» بودن موعود آخرالزمان، اگر با نظر به ماهیت آن ویژگی‌ها لحاظ شود، می‌تواند گواه بر این باشد که مهم‌ترین کارکرد انقلاب مهدوی و جوهری‌ترین عنصر موعودباوری شیعی اثناعشری، همانا تحقق و ظهور حق در زمین در همه ابعاد است؛ اما شاید لازم بود، علاوه بر این ویژگی‌های پنج‌گانه، دیگر ویژگی‌های پراهمیت ائمه - از جمله «ولایت» - را نیز در این جستار بررسی کنیم. بی‌گمان این بررسی‌ها، روشنایی بیشتری بر بحث خواهد افکند؛ اما مع‌الاسف این مجال بیش از این وسعت ندارد. در عین حال، چنین بررسی‌هایی مطمح نظر نگارنده این سطور است.

۳. ویژگی‌های مهدی موعود، و موضوع ظهور حق

از میان اوصاف و القاب موعود در تشیع اثناعشری، سه مورد بیش از همه مطرح است:^۱ مهدی، بقیه الله و قائم (یا قائم القیامه). از این سه وصف، پرکاربردترین‌شان - که به عنوان لقب مشهور موعود اسلامی نیز به کار می‌رود - مهدی است. این عنوان، بر ویژگی بسیار مهمی در موعود آخرالزمان دلالت دارد.

عنوان مهدی، و موضوع ظهور حق

عنوان «مهدی»، را گرچه در تاریخ اسلام و در روایات به اشخاص دیگری به جز موعود آخرالزمان هم اطلاق کرده‌اند،^۲ اما نمی‌توان انکار کرد که آن مهم‌ترین و پرکاربردترین عنوان برای موعود اسلام است. لفظ مهدی اسم مصدر از ماده هدایت و به معنای هدایت شده است؛ اما به مفهوم اسم فاعل هدایت‌کننده نیز به کار می‌رود، که البته، این هر دو مفهوم در مورد یک منجی لازم و ملزوم یکدیگرند.

در روایات شیعی، سبب نام‌گذاری موعود آخرالزمان به مهدی را به هر دو وجه بیان کرده‌اند: یعنی هم از آن رو که آن حضرت به امور پنهانی هدایت می‌گردد، و هم از آن سبب که وی مردم را به اموری که گم کرده‌اند (از یاد برده یا به غفلت سپرده‌اند) هدایت می‌کند.^۴

اگر بپذیریم که کاربرد گسترده لقب مهدی - که در اصل هم از ناحیه روایات نبوی ترویج یافته است - دلیل بر اهمیت کارکرد هدایت در میان کارکردهای موعود آخرالزمان در اندیشه تشیع است، اذعان کرده‌ایم که اساسی‌ترین و مهم‌ترین کارکرد انقلاب مهدوی امری معرفتی است، و از آنجا که نمی‌توان موضوع آن را به حقایق جزئی، مانند آشکارکردن احکام واقعی اسلام، یا محتوای واقعی تورات، انجیل و کتاب‌های انبیای گذشته،^۵ و مانند آن محدود و منحصر کرد (گرچه همه اینها را هم نباید از نظر دور داشت) می‌توان گمان برد که توجه بیشتر به این لقب، حکایت از جوهری‌تر بودن موضوع ظهور حق در همه ابعاد در اندیشه منجی موعود شیعی، دارد.

۱. نوری، در *نجم الثاقب*، (باب دوم) ده‌ها لقب برای حضرت مهدی شماره کرده است؛ اما در روایات شیعی شاید کمتر لقب و وصفی برای آن حضرت به میزان این سه وصف تکرار و تأکید شده باشد.

۲. ر.ک: مشکور، مقدمه ترجمه *فرق الشیعه نویختی*؛ و برنارد لوئیس، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۳۴.

3. The Encyclopedia of Islam, vol.5, pp.1230-38

۴. عاملی، *اثبات الهداة*، ج ۷، ص ۱۱۰ و ۱۶۹. ۵. ر.ک: مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۵۱، ص ۲۹.

۴. فلسفه غیبت و موضوع ظهور حق

موضوع غیبت امام و انتظار ظهور و قیام پیروزمند او، دل مشغولی هم‌آره شیعیان بوده، و جستن سبب آن غیبت، دغدغه دیرپای آنان است. امامان شیعه نیز، از پیش، پاسخ‌هایی به این پرسش داده‌اند؛ نظیر اینکه غیبت آن حضرت از خوف قتل است، یا اینکه امتحانی است تا «در آن عده‌ای گمراه شوند و عده‌ای دیگر هدایت یابند»^۱ یا ابتلائی است تا «هر کس شقی است، به شقاوت برسد، و هر کس سعید است به سعادت نائل شود»^۲ یا برنامه‌ای سخت و طولانی است برای تصفیه و تمیز و پالوده شدن مردم،^۳ و یا اینکه، فرصتی است تا همه گروه‌ها و مکتب‌های مدعی، هنر خویش بنمایند و امیدها از هر چه غیر خدا و اولیای خدا قطع شود.

اما این پاسخ‌ها خود تأملی دیگر برمی‌انگیزد که چرا امامی از سلاله امامان شهید و اولیای حق - که از اوصاف‌شان این است در راه خدا هیچ ترس و وحشتی به خود راه نمی‌دهند - از خوف قتل، به غیبت رود - چه ضرورت است که شرایطی پیش آید، تا جبهه‌ها معلوم گردد و گروه سعید از شقی، یا مؤمنان حقیقی از غیر حقیقی بازشناخته شوند، یا مردم، ارباب ادعا را بیازمایند و به اصحاب حقیقت روی آورند؟ اگر غایت اصلی انقلاب مهدوی، صرفاً برقراری عدل، امن و رفاه بود، چه ضرورتی برای چنین غیبت طولانی‌ای بود؟ یا مگر خداوند متعال نمی‌توانست با همان نیرویی که مهدی را در سرانجام تأیید می‌کند، در آغاز یاری کرده، و این‌گونه اهداف اجتماعی انقلاب مهدوی را محقق سازد؟

تأمل در این پرسش‌ها، می‌تواند به این نظریه منتهی شود که در پس همه فلسفه‌ها و مقاصد این سناریوی الاهی، هدفی معرفتی نهفته است، که در پرتو آن، می‌توان برای چون و چراهای پیش گفته، پاسخی در خور یافت. این هدف، همانا فراهم آمدن شرایط شناخت، پذیرش حقیقت و امکان ظهور حق در زمین است. دورانی بر ما انسان‌ها گذشته - و گویا هنوز هم استمرار دارد - که حتی اگر - بر فرض محال - خود حضرت حق هم بر زمین ظاهر می‌شد، او را انکار کرده و دولت حضرتش را بر نمی‌یافتیم، یا که او را هم عرض دیگر مدعیان می‌انگاشتیم. تجربه تاریخی بشر در دوران

۱. رک: الطوسی، کتاب الغیبه، با مقدمه تهرانی، ص ۲۰۱، ۲۰۲ و ۲۰۴. عبارت روایت چنین است: «... یضل فیها اقوام و یهتدی فیها آخرون».

۲. همان: «... حتی یسقی من شقی و یسعد من سعید».

۳. همان، ص ۲۰۶: «هیئات هیئات، لا یکون فرجنا حتی تغربلوا، ثم تغربلوا، ثم تغربلوا - بقولها ثلاثاً - حتی یدهب الله تعالی الکدر و ینقی الصفو».

غیبت، این شرایط معرفتی و انفسی را فراهم خواهد آورد که اهل حق، حق را از باطل بشناسند و از دل و جان تسلیم آن شوند. و در دیگر سو، اهل باطل آگاهانه از حق روی برتابند و با حجّت آشکار حق عناد ورزند. خوف امام از کشته شدن، خوف از ظهور ناتمام حق و کشته شدن در شرایطی است که هنوز صف‌ها از هم جدا نشده و شرایط معرفتی و انفسی لازم برای شناخت و پذیرش حق فراهم نیامده است. این حقیقت، آن‌گاه تأیید و تقویت می‌شود که به یاد آوریم، مهم‌ترین کارکردهای انقلاب مهدوی و نیز مهم‌ترین ویژگی‌های آن حضرت به عنوان یک «امام» و همچنین مطرح‌ترین ویژگی موعود اسلامی (هدایت‌گر هدایت یافته) همگی جنبه معرفتی داشته و با موضوع «ظهور و تحقق حق در زمین» پیوند دارد.

کتاب‌نامه

- آقایی، سید مجتبی، «بازخوانی مفهوم موعود در دین زرتشتی» مجله هفت آسمان، شماره ۷.
- ابراهیم، علیرضا، مهدویت در اسلام و دین زرتشت. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
- ابن بابویه (شیخ صدوق) کمال الدین و تمام النعمه. تهران: ۱۳۹۵ق.
- ابن منظور، ابوالفضل، لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، مغنی اللیب. بیروت: دارالفکر.
- ابی‌الحسین، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون. قم: دارالکتب العلمیه.
- ابی‌النضر السلمی (عیاشی)، التفسیر (تفسیر عیاشی) به تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی. تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۳.
- پازوکی، شهرام، جامع‌الاسرار سید حیدر آملی، جامع تصوف و تشیع، خرد جاودان. تهران: نشر فروزان، ۱۳۷۷.
- حسینی (آصف) سید حسین، «موعود در آیین زرتشت»، مجله هفت آسمان، شماره ۳ و ۴. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
- دارتیک، آندره، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت، ۱۳۷۳.
- رستمیان، محمدعلی، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی «فصل‌نامه اندیشه دینی». شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۸۳.
- شجاعی، ابوالفضل، «موعود بودایی»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۵. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شریف رضی، نهج البلاغه نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۷. قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
- طبرسی نوری، میرزا حسین، نجم الثاقب. قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۱.
- طبرسی، مجمع البیان. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
- الطریحی، شیخ فخرالدین، مجمع البحرین. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۵.
- الطوسی، شیخ ابی‌جعفر محمد بن‌الحسن، کتاب الغیبه، با مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی. نجف: چاپ سید محمد صادق الموسوی، ۱۳۵۸.
- عاملی، شیخ حر، اثبات الهداه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- الفیروزآبادی، مجدالدین، القاموس المحیط دارالمعرفه. بیروت.
- کربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی. تهران: طوس، ۱۳۶۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
- کورانی، علی، عصر ظهور. مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ق.

لنکر، لوییس، «میتزیه؛ موعود بودایی»، ترجمه علیرضا شجاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

لوییس، برنارد، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات طوس، ۱۳۶۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار. بیروت: دارالوفاء.

مشکور، محمد جواد، مقدمه ترجمه فرق الشیعه نویختی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

موحدیان عطار، علی، «گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در اسلام»، مجله هفت آسمان، شماره ۲۱. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (ابی زینب) الغیبی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق. نوالی، محمود، مقدمه‌ای بر معرفی مشابهات و اختلافات پدیدارشناسی و عرفان، مجموعه عرفان، پلی میان فرهنگ‌ها. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۷. قم: مؤسسة آل البیت، ۱۴۰۸ق. ویتمن، سیمون، آیین هندو، ترجمه علی موحدیان عطار. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.

Landes, Richard, *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*. London: Rutledge. 2000.

Bearman, TH., & others, *The Encyclopedia of Islam*. Netherlands, Leiden: 2000.

نتایج

هرچند هنوز زوایا و ابعاد زیادی از اندیشه منجی موعود در بیشتر ادیان ناگفته یا نامکشوف مانده، اما - برخلاف گذشته - اکنون داده‌های علمی قابل توجهی درباره این اندیشه در اختیار است، که آنچه در این مجموعه پیش روی ما قرار گرفت، فقط بخشی اندک از آن چیزی است که در مراحل کاوش در این عرصه فراچنگ آمده بود، و چه بسا حقایق بسیاری که در این جستار اصلاً رصد نشده است. شاید پیش از این حتی مدافعان جهانی بودن موعودباوری، خود نیز حقیقتاً باور نداشتند بتوان به نحو علمی و قابل قبول، وجود این اندیشه را در ادیانی با زمینه فرهنگی کاملاً متفاوت، مانند آیین کنفوسیوس و دائو نشان داد.

به هر روی، این داده‌ها در عین حال که برخی پرسش‌های مطرح شده در آغازین گفتار این نوشتار را پاسخ گفته و زمینه پاسخ به برخی دیگر را فراهم می‌آورد، خود موجب برانگیزش پرسش‌های دیگری نیز می‌شود. این بخش پایانی، تأملاتی است که به یک ملاحظه نتایج مطالعه را منعکس می‌کند و به ملاحظه‌ای دیگر، عرصه‌های بیشتری را برای کاوش و تأمل درباره موعودباوری در ادیان فراروی می‌نهد. در همین مجال، برخی ملاحظات تطبیقی نیز صورت خواهد گرفت.

موعودباوری، اندیشه‌ای جهانی

پرسش از جهانی بودن موعودباوری به دو گونه ممکن است فهم شود: نخست به این معنا که آیا همه مردم جهان موعودباورند؟ یا چند درصد مردم جهان موعودباورند؟ این پرسش، اگرچه ممکن است مهم باشد، در این جستار مد نظر نبوده است.^۱ مفهوم

۱. پاسخ به این پرسش مستلزم آمایشی گسترده و ظریف در سطح جهانی است، که تا کنون چنین کاری نشده است؛ اما در عین حال، ممکن است بتوان حدس زد که با در نظر گرفتن شرایط مادی و معنوی خاصی که بر

دیگری که از این پرسش می‌توان مراد کرد آن است که آیا همهٔ ادیان و مذاهب موعودباورند؟ اگر آری، در چه گستره و با چه میزان از رسوخ و فراگیری؟ آنچه در آغاز از این جستار انتظار می‌رفت که - اگرچه به نحو ضمنی - معلوم کند دقیقاً همین بود که آیا اندیشهٔ نجات یا منجی موعود، اندیشه‌ای فرادینی (بین‌الادیانی) و فراملیتی (بین‌المللی) و به این معنا، جهانی است؟

با مطالعه‌ای که صورت گرفت، روشن شد که پاسخ این پرسش فی‌الجمله مثبت است و اندیشهٔ نجات یا منجی موعود (دقیقاً به معنایی که اخیراً گفته شد) اندیشه‌ای جهانی است؛ اگرچه می‌توان شمار اندکی از ادیان - یا دقیق‌تر بگوییم - مذاهب و جریان‌های دینی را نام برد که اعتنایی به این اندیشه روا نداشته‌اند؛ اما لااقل در هشت دین تاریخی و زندهٔ جهان (مسیحیت، اسلام، آیین هندو، آیین بودا، یهودیت، آیین کنفوسیوس، آیین دائو و آیین زرتشتی که فقط چهار مورد نخست، بیش از نود درصد پیروان ادیان جهان را در خود جای داده‌اند) این اندیشه وجودی انکارناشدنی دارد.

اما این پاسخ به نوبهٔ خود سه پرسش دیگر را برمی‌انگیزد که اکنون باید بتوان در پرتو داده‌های فراهم آمده، به آن پاسخ داد. پرسش‌ها از این قرار است که آیا این ادیان به یک میزان، به یک گونه و بالأصله موعودباورند، یا از این سه حیث با هم متفاوت‌اند؟

در پاسخ به بخش پرسش نخست باید گفت: میزان موعودباوری ادیان، هم به لحاظ کمی و هم کیفی متفاوت است. به لحاظ کمی، موعودباور بودن بیشتر قریب به اتفاق ادیان تاریخی، بدان معنا نیست که همهٔ مذاهب و فرقه‌ها و قرائت‌های درون این ادیان موعودباور باشند؛ بلکه تقریباً در همهٔ ادیان پیش‌گفته می‌توان مذاهب و فرقه‌هایی را سراغ گرفت که با وجود اندیشهٔ منجی و نجات موعود در متون مقدس و اصلی دین، گرایشی به این اندیشه از خود نشان نمی‌دهند. برای نمونه، اهل حدیث از اهل تسنن در دنیای اسلام، پیروان مذهب تره‌واده (هینه یانه) از دو مذهب اصلی بودایی، زیدیه از فرق شیعی، فرقهٔ صدوقیان در تاریخ یهودیت، بیشتر هندوها، و جری آنها و گرایش‌های روشن‌فکری زرتشتی معاصر به ویژه در ایران، را می‌توان یاد کرد. معمولاً این مذاهب، فرقه‌ها یا گرایش‌ها، منکر اصل اندیشهٔ منجی موعود نمی‌شوند، یا به ندرت می‌توان موردی را یافت که به لحاظ نظری از پذیرش معنای موعودی فقرات متون مقدس

ذهن بشر امروز حاکم است - مراد این است که عقلانیت هنوز هم از متافیزیک گریزان است که از موج پوزیتیویسم قرن نوزدهم و بیستم برجای مانده است - شاید تعداد موعودباوران واقعی در مقایسه با مرددان و منکران واقعی چندان زیاد نباشد.

خویش طفره رود، یا آن را به گونه دیگری تأویل کند (جریان‌های روشن‌فکری زرتشتی معاصر در ایران، یکی از معدود نمونه‌های این رویکرد است) بلکه بیشتر در عمل است که این آموزه دینی خویش را نادیده انگاشته یا در حیات دینی خود، جایی به آن اختصاص نمی‌دهند. بنابراین، سبب این واقعیت را باید بیشتر در علل و عوامل غیر نظری، مانند غلبه جمعیتی و سیاسی، وابستگی به قدرت یا به وضع موجود و غیر آن جست (مانند آنچه در فرقه صدوقیان در تاریخ یهود و در مذهب اشاعره، در تاریخ اسلام می‌توان سراغ گرفت).

به لحاظ کیفی نیز باید اذعان کرد اگرچه اندیشه نجات و منجی موعود در متون مقدس و اصلی بیشتر ادیان، به‌ویژه ادیان بزرگ و تاریخی وجود دارد، اما جایگاه نظری یا رسوخ و فراگیری آن در همه ادیان به یک صورت نبوده است. در برخی، این اندیشه هم در جایگاه اندیشه‌ای بنیادین نشسته و هم بازتابی وسیع و گسترده در تاریخ و جوامع پیروان و نیز آیین‌ها و مناسک دینی داشته، به گونه‌ای که آن دین را موعودی ساخته است. برای مثال، اندیشه بازگشت مسیح در مسیحیت - که موعودباوری این دین را در خود متجلی می‌کند - یکی از اصول و عناصر جوهرین مسیحیت تلقی می‌شود. به‌علاوه، این آموزه در تاریخ تحولات مسیحیت و نیز در حیات دینی مسیحیان نقشی متناسب با همین جایگاه بنیادین را ایفا کرده است؛ در حالی که در برخی از همین ادیان موعودباور، اندیشه منجی موعود در کل نه جایگاه بنیادینی در دستگاه نظری دین داشته و نه در زندگی دینی پیروان نقشی به خود اختصاص داده است، مانند آیین هندو که با وجود انعکاس اندیشه منجی موعود در متون مقدس آن، موعودباوری در این دین، نه اصلی جوهری است و نه تا به این زمان در تاریخ و حیات دینی هندوان نقش چندان مهمی را ایفا کرده است. باز که می‌نگریم، در همین دین‌های موعودباور، به نمونه‌هایی مانند یهودیت نیز برمی‌خوریم که با وجود آنکه شاید به لحاظ نظری اندیشه منجی موعود در آن عنصری جوهرین به حساب نیاید، اما در تاریخ و جامعه پیروان یا در حیات دینی آنان نقش بسیار مهمی ایفا کرده است.

با همه این ملاحظات، همین که در دین و فرهنگ تقریباً همه مردم جهان مایه‌های اندیشه منجی و نجات موعود را می‌توان سراغ گرفت، کافی است تا این اندیشه را دارای گستره‌ای جهانی بدانیم. بنابراین، شاید اذعان به این حقیقت چندان مشکل نباشد که اندیشه منجی موعود، حتی اگر به صورت بالفعل هم در تمام عرصه‌های دینی و فکری جهانی حضور فعال و مؤثری ندارد، بالقوه از چنین قابلیت برخوردار است.

چنین اندیشه‌ای می‌تواند در میان همه ملت‌های جهان به مثابه الگویی کهن برای آفرینش تحولات عظیم، یا فلسفه‌ای مرموز برای تحلیل و تفسیر روند حوادث حال و آینده جهان عمل کند.

اما سومین پرسش این بود که آیا همه ادیان موعودباور بالأصله واجد چنین اندیشه‌ای بوده‌اند، یا در برخی اندیشه منجی و نجات موعود کاملاً اصیل و در بعضی دیگر، وام‌گرفته از دیگر ادیان است؛ تا بنابراین، موعودباوری را در این گروه ادیان، اندیشه‌ای عارضی و غیر ضروری تلقی کنیم؟ در پاسخ به این پرسش، ابتدا باید مراد از اصالت و نیز عاریتی بودن یک اندیشه در یک دین را معلوم کنیم. اگر اصالت به معنای برآمدن اندیشه‌ای از متن و بطن یک دین، به‌طور کامل و بی‌هیچ تأثیر و تأثیری از دیگر موارد مشابه، ولو در ادبیات و تبیین و تنسیق باشد، شاید هیچ‌اندیشه‌ای در هیچ دینی اصیل تلقی نتواند شد؛ اما اگر مراد از اصالت، وجود بن‌مایه‌های اندیشه در منابع اولیه حجیت دینی، ولو با تفسیر و تبیین اصول آن در منابع حجیت ثانوی دین باشد، شاید در پرتو مطالعه‌ای که صورت گرفت بتوان مدعی شد که اندیشه منجی موعود در همه ادیان بزرگ جهان اصیل است. چنان‌که دیدیم، این اندیشه - هرچند به اجمال - در متون مقدس این ادیان وجودی انکارناپذیر دارد و سپس در متون اصلی (متونی که اگرچه وحیانی یا اولی تلقی نمی‌شوند، اما دارای حجیت و اعتبار دینی ثانوی‌اند) شرح، بسط و ایضاح یافته بود.

البته اینجا فرض‌ها و صورت‌های مختلف و بینابینی متعددی در مفهوم اصالت و عدم اصالت اندیشه‌های دینی قابل طرح است. مثل آنکه بخواهیم با رهیافتی تاریخ‌گروانه^۱ یا اصولاً منکر اصالت و ازخودبرآمدگی اندیشه‌های دینی شویم و ریشه همه را در تاریخ تعاملات بین‌الادیان بجوئیم، یا در توجیه پیدایی اندیشه‌های ادیان، اصل را بر تأثیر و تأثر و وام‌گیری نهاده و ازخودبرآمدگی را، استثنایی بدانیم که برای اثبات آن باید دلیل آورد. در این صورت، اگرچه ادعای اصالت اندیشه منجی و نجات موعود در برخی ادیان - مانند یهودیت و اسلام و حتی آیین بودا - بسیار دشوار خواهد بود؛ اما شاید بتوان در پرتو گونه‌شناسی صورت گرفته به شواهدی تمسک جست که نشان می‌دهد موعودباوری در این ادیان تفاوت‌های نوعی با موعودباوری ادیانی دارد که گمان می‌رود این اندیشه از آنها سرایت کرده باشد. برای نمونه، موعودباوری زرتشتی - که در مطالعات تاریخی عموماً آن را سرچشمه موعودباوری در

آیین یهود می‌انگارند - از نوع معنوی - اجتماعی، کاملاً جهان شمول، غیر قوم‌مدار و غیر منطقه‌ای است؛ در حالی که موعودباوری یهودی از گونه‌ی عمدتاً اجتماعی و نیز قوم‌مدار است. البته ممکن است گفته شود که این تفاوت‌ها چندان جوهری نیست که بتوان با استناد به آنها، فرض وام‌گیری را نفی کرد؛ اما با نظر به این حقیقت که اندیشه‌ی نجات و منجی موعود در منابع پیش از اسارت بابلی نیز مطرح بوده است، اگر حتی تأثیرپذیری ادبیات موعودی یهودی را از موعودباوری ایرانی بپذیریم باید آن را محدود به اخذ برخی تبیین و تفسیرها از فقرات موعودی متون پیش از دوره‌ی اسارت بدانیم، و نه در اصل آموزه‌ی منجی موعود. به هر روی، این بحث دامنه‌ای گسترده داشته و به این مجال پایان نمی‌گیرد.

موعودباوری، اندیشه‌ی ماهیتاً واحد، یا اندیشه‌هایی اساساً متباین اکنون که معلوم شد اندیشه‌ی منجی موعود در ادیان دارای تنوعات قابل توجهی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این تفاوت‌ها و تمایزات تا بدان حد جوهری و بنیادین است که باید شباهت‌های میان آنها را صرفاً ظاهری و در پوسته و قالب دانست، یا تمایزها را باید فرعی و کم‌اهمیت شمرده، در جست‌وجوی امری مشترک و جوهری در همه‌ی مصادیق این اندیشه برآمد؟

گرچه مهم‌ترین کاروبار این جستار، تبیین این حقیقت بود که موعودباوری در همه‌ی موارد به صورت واحدی نبوده و انواعی دارد، و اگرچه به نظر می‌رسد تفاوت‌های موعودباوری در ادیان کاملاً مهم و انکارناپذیر است، اما شاید در پرتو تبیین همین وجوه تمایز و نقاط تفاوت موعودباوری‌ها، و با قدری تأمل و تعمق در سطح و مستوای این تمایزات، این حقیقت آشکار گردد که این تمایزات و تفاوت‌ها چندان جوهری نیست. به عبارت دیگر، نقاط اشتراک میان مصادیق مختلف اندیشه‌ی منجی موعود در ادیان از اهمیت جوهری‌تری نسبت به وجوه تمایز میان آنها برخوردار است. برای آنکه این مقایسه را آسان‌تر کنیم، کافی است نگاهی دوباره به وجوه تنوع و تمایز میان موعودباوری‌ها بیفکنیم. مهم‌ترین جنبه‌های گونه‌گونی اندیشه‌ی منجی موعود در ادیان عبارت بود از:

تنوعاتی در ماهیت موعود و اینکه، امری شخصی (یک شخص) است یا نه، و اگر امری شخصی است، شخصی بشری است یا الوهی، متعین است یا نامتعین، خاص است یا نوعی و تمایزات فرعی دیگر؛

تنوعاتی در رسالت منجی موعود و اینکه، نجاتی که به ارمغان می‌آورد فردی است یا جمعی، و اگر جمعی است صرفاً اجتماعی است یا صرفاً معنوی، یا معنوی - اجتماعی؛ تنوعاتی در دامنه جغرافیایی یا جمعیتی رسالت وی و اینکه، نجات‌گری او شامل قوم یا منطقه خاصی است، یا همه جهان را دربر می‌گیرد؛ تنوعاتی در آرمان موعود که رو به گذشته دارد، یا پیدایش اوضاع تحقق‌نیافته‌ای را در سر می‌پرورد؛

تنوعاتی در نقش کیهان‌شناختی نجات و منجی موعود و اینکه، آیا نجات او فقط جامعه بشری را شامل است یا در کل هستی تأثیر می‌گذارد؛ تنوعاتی به لحاظ محتوای وعده؛ یعنی اینکه آنچه تحقق می‌یابد مثلاً حکومت خدا بر زمین است، یا هماهنگی بزرگ میان انسان، خدا و طبیعت، یا برپایی عدل و امن و رفاه، یا سروری و استقلال و آزادی یا... .

اما چنین می‌نماید که این گونه‌گونی‌ها چندان جوهری نباشد؛ اینکه در دینی - مانند آیین هندو یا مسیحیت - منجی موعود را موجودی الوهی یا دارای جنبه فوق بشری بدانند و در دین دیگری - مانند اسلام و آیین زرتشتی - او را بشری صرف بینگارند که از حمایت و هدایت الاهی یا آسمانی برخوردار است، اگرچه به لحاظ گونه‌شناختی کاملاً مهم و درخور توجه است، در قبال آنچه در این میان مشترک است؛ یعنی این اندیشه که در نهایت کسی با برخورداری از پشتیبانی الاهی یا آسمانی خواهد آمد و آرمان‌های مقدس و متعالی بشری را محقق خواهد کرد، تفاوت‌های بنیادینی نبوده و قابل تأویل به نظر می‌رسد.

یا این حقیقت که، نجاتی را که منجی موعود به ارمغان می‌آورد، در برخی ادیان - مانند آیین بودای مهاییانه - عمدتاً معنوی و فردی، در بعضی دیگر - مانند مسیحیت - جمعی و در بیشتر آنها - از جمله در آیین زرتشتی، اسلام و آیین هندو - آن را جمعی و اجتماعی و نیز معنوی می‌انگارند، در اصل اندیشه نجات موعود تفاوت بنیادینی را سبب نمی‌شود.

یا این واقعیت که، در برخی مصادیق اندیشه منجی موعود مانند یهودیت یا بعضی ادیان بومی آفریقا و آمریکای مرکزی یا برخی گرایش‌های اسلام سنی، نجات موعود در اصل شامل حال قوم و ملت یا منطقه خاصی می‌شود، و در پاره‌ای دیگر شامل کل بشریت می‌گردد، علاوه بر اینکه چندان مسلم نیست، یا چه بسا صرفاً تفسیر و تعبیری خاص از این اندیشه باشد، می‌تواند به گرایش‌های ناسیونالیستی یا ملی‌گرایان‌های

مستند باشد که در ذهنیت و ادبیات برخی ملت‌ها و اقوام از قوت زیادی برخوردار است و تقریباً هر اندیشه‌ای را - و در این مورد اندیشه نجات و منجی موعود را - تحت الشعاع خود قرار داده و می‌دهد. در این صورت، شاید بتوان این اندیشه را در این ادیان از چنین قالب‌های تعبیری و تفسیری عارضی پیراسته و مبرا تلقی کرد.

و نیز اینکه، در برخی ادیان - مانند آیین کنفوسیوس، آیین زرتشتی و آیین هندو - آرمان نجات موعود بازآفرینی دوباره اوضاعی است که در گذشته‌ای طلایی محقق بوده است، و در بعضی دیگر - مانند اسلام شیعی - این آرمان به تحقق وضعیتی تعلق می‌گیرد که تا بدین‌جای تاریخ مجال تحقق نیافته است، صرفاً تفاوتی فرعی است که به نوع نگاه ادیان به تاریخ مربوط می‌شود. به همین صورت است تفاوت‌هایی نظیر اینکه، دامنه رسالت و محدوده تأثیرات فرآیند نجات موعود فقط به جامعه بشری محدود است، یا به طبیعت و کل هستی نیز تسری می‌یابد. اینها را نمی‌توان تفاوت‌های بنیادینی در شمار آورد که موجب تباین کلی میان مصادیق اندیشه منجی موعود در ادیان می‌شود. اما در این میان، شاید آن دسته تنوعاتی که به لحاظ محتوای وعده نجات در موعودباوری‌های ادیان وجود دارد، بیشتر قابل تأمل باشد. به‌طور مسلم، میان آن موعودباوری‌ها که در وعده خویش بیشترین تأکید و تصریح را بر دخالت خدا در زمین، یا تحقق اراده خدا بر زمین، یا تجلی خدا در زمین می‌دارند، با یکدیگر، و نیز با آن دسته موعودباوری‌هایی که به جای این وعده بر اندیشه هماهنگی بزرگ میان انسان، طبیعت و خدا اصرار می‌ورزند، و میان این موارد با آن موعودباوری‌هایی که اهداف و آرمان‌های صرفاً اجتماعی مانند برپایی عدل و امن و رفاه، یا سروری، استقلال و آزادی را وعده می‌دهند، و میان این همه، با آنهایی که آرمان دست‌یابی همگان به کمال و شکفتگی را در وعده نجات خویش برجسته‌تر می‌کنند، تفاوت دید قابل توجهی وجود دارد. اما با وجود این، گویی بتوان میان همه این وعده‌ها عناصر جوهرینی را برشناخت که در همه مشترک است و می‌تواند به مثابه جوهر و لب‌الباب همه تلقی گردد.

به نظر می‌رسد در میان همه انواع موعودباوری‌ها، دو عنصر جوهرین و مشترک را بتوان برشمرد: یکی، دخالت خدا (یا آسمان یا ماورا) در زمین و دیگری، آینده‌ای روشن که در آن آرمان‌های متعالی بشری تحقق خواهد یافت.

دخالت خدا در زمین

اگرچه این اندیشه در برخی از مصادیق موعودباوری ممکن است برجسته‌تر بوده، یا تصریح و تأکید بیشتری بر آن روا داشته باشند، چنین نیست که در دیگر موعودباوری‌ها این

اندیشه مطرح نباشد. به نظر می‌رسد که اگر مفهوم «دخالت خدا در زمین» را قدری گسترده‌تر در نظر بگیریم، به گونه‌ای که مراد از خدا در خدای ادیان ابراهیمی (خدای شخصی) محدود نگردد و شامل ماوراء یا آنچه مثلاً کنفوسیوس از آن با عنوان «آسمان» تعبیر می‌کرد، نیز بشود؛ در این صورت می‌توان ادعا کرد که در همه موعودباوری‌ها، به نوعی - چه تصریح کرده باشند، چه نکرده باشند - این اندیشه وجود دارد که در نهایت بایستی «دستی از غیب برون آید و کاری بکند». گویی همه این را مفروض داشته‌اند که انسان به خودی خود و بدون پشتیبانی از عالم بالا نخواهد توانست اوضاع برهم‌ریخته و رو به وخامت عالم را به سامان و صلاح درآورد. از این‌روست که منجی موعود یهودیت و مسیحیت الزاماً باید مسیحا (مسح‌شده خداوند) باشد، و بلکه در مسیحیت او باید کلمه خدا، پسر خدا و به وجهی خود خدا باشد. به همین توجیه است که در اسلام، مهدی موعود از همه مجددان و مصلحان با این ویژگی منحصر به فرد متمایز می‌شود که او مسدّد و مؤید به پشتیبانی و تأیید الاهی است، و در موعودباوری شیعی دوازده‌امامی، او ولی و حجتی از اولیا و حجت‌های خاص و منصوص الاهی است. از همین قبیل است که در آیین زرتشتی، سوشینت از فرّه ایزدی برخوردار است. باز به همین سبب است که در آیین هندو، کلکین یک اوتاره (یکی از تنزلات خدا در زمین) است. همچنین از همین‌روست که در آیین بودا، میتریه بودایی از بودایان خاکی یا یکی از بودایان انتظار - بنا به اختلافی که هست - می‌باشد که در آسمان توشیته منتظر ظهور خویش است، و از شرایط ظهور وی، بازگشت روند رو به تباهی جهان با اراده‌ای فوق طبیعی است.

اگر می‌بینیم کنفوسیوس در پیش‌گویی‌های خود وانگ (پادشاه منجی) را به عنوان شخصیتی معرفی می‌کند که هیچ شباهتی به پادشاهان معمولی ندارد و برخلاف آنان که با نیروی «لی» عمل می‌کنند، پادشاه منجی با «دی» (نیروی اخلاقی - جادویی) حکومت می‌کند. و بالاخره، اگر در نظریه تائو پینگ دائویی انسان کامل و فرستاده‌ای از آسمان است که «صلح بزرگ» را به بار می‌آورد و نسل بشر را از فساد و تباهی که قوای شیطانی به بار آورده‌اند، نجات می‌دهد، همه از این حقیقت انکارناپذیر و به‌طور جدی قابل تأمل، حکایت می‌کند که در همه این موعودباوری‌ها، اندیشه لزوم دخالت خدا (یا آسمان یا امری از ماورا) در کار اصلاح جهان نقش می‌آفریند.

آینده‌ای روشن

دیگر اندیشه مشترک و بنیادین که در همه مصادیق موعودباوری هست، ضرورت تحقق همه آرمان‌های متعالی بشر در آینده تاریخ است. اینکه، این ضرورت تاریخی یا الیهاتی

یا فلسفی است چندان توفیری نمی‌کند، مهم و اساسی آن است که به هر روی، در همه مصادیق موعوداندیشی در ادیان، آینده به نفع حقیقت و فضیلت رقم خواهد خورد. وقتی می‌نگریم، این دو فکرت اگر با هم لحاظ شود، تمام ویژگی‌های یک اندیشه جوهری (کلیت، عمومیت و تمایز) را در دسترس می‌تواند به عنوان جوهره موعودباوری در ادیان مطرح شود. البته این مانند هر پیشنهاد یا نظریه علمی دیگری قابل بحث و نقادی است؛ اما با توجه به تحلیلی که صورت گرفت، به نظر می‌رسد بتوان از آن دفاع کرد.

موعود ادیان، یگانه یا چندگانه

این پرسش که آیا موعود همه ادیان یکی است و به عبارت دیگر، آیا امکان جمع همه این نجات‌گران در یک شخصیت واحد هست؟ از پرسش‌هایی است که ذهن هر کسی را که در اندیشه منجی موعود در ادیان مطالعه می‌کند، به خود مشغول می‌دارد. پیش از این روشن شد که جمع همه وعده‌های نجات در یک آرمان واحد و جوهرین امکان دارد، اکنون پرسش این است که آیا می‌شود با رویکردی مشابه آنچه در بخش پیشین صورت دادیم (رویکرد پدیدارشناختی) و با تحلیل وجوه تمایز و اشتراک منجی موعود در ادیان، به این نتیجه برسیم که منجی موعود همه ادیان را با اوصاف و القاب گوناگون، در اصل یکی است که در هر دین و فرهنگی به گونه ویژه‌ای معرفی و پیش‌گویی شده است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: بر پایه داده‌های فراهم آمده در همین جستار معلوم شد که برخی از منجیان موعود در ادیان در مقاطع مختلف زمانی ظهور کرده و اصلاحاتی را به عمل می‌آورند (منجی موعود مقطعی). از این جمله است «مجددان رأس ماه» یا همان منجیان موعودی که بنا به برخی روایات اسلامی در هر صد سال برای احیای اسلام ظهور می‌کنند. به‌طور مسلم، این دسته از منجی‌ها با منجی موعود پایانی - مانند مهدی موعود در اسلام، یا کلکین در آیین هندو، یا عیسی مسیح در مسیحیت، یا سوشینت در آیین زرتشتی - قابل جمع نیستند. همچنین منجیان متعین و خاص، مانند عیسی بن‌مریم را با دیگر منجیان موعود از این نوع - مثلاً با مهدی موعود - نمی‌توان یکی انگاشت؛ اما از این بابت منطقی‌اشکالی نخواهد بود اگر کسی این دسته منجیان موعود در ادیان را با منجیان موعود غیر متعین، یا لااقل منجیان موعود متعینی که آن قدر خاص نباشند که نتوان آنها را بر کسان دیگری با اسم و عنوانی دیگر تطبیق

کرد - مثلاً کلکین هندوها یا سوشینت زرتشتی، یا میتریه بودایی، و لی هونگ دائویی - یکی بدانند. البته، این منوط به آن خواهد بود که از دیگر جهات، مانند کارکرد یا شخصیت تا حدودی همانند باشند، یا آن قدر متفاوت و متباین نباشند که نتوان احتمال یکی بودن آنها را داد.

به هر روی، ادعای یکی بودن موعود ادیان چیزی نیست که به لحاظ علمی قابل اثبات باشد؛ اما به همین معیار علمی نیز - جز در مواردی که ذکر شد - نمی‌توان ادعای آن را لاقلاً در برخی از مصادیق منجی موعود در ادیان کاملاً بی‌اساس تلقی کرد. بنابراین، این بحث در حوزه مدعیات ایدئولوژیک باقی می‌ماند، و باور به چنین مدعیاتی امری صرفاً ایمانی خواهد بود.

خاستگاه موعودباوری

چنان‌که در مقدمه بحث گذشت، نمی‌توان درباره خاستگاه موعودباوری به صورت کلی قضاوت کرد؛ زیرا احتمال دارد موعودباوری‌ها از خاستگاه و منشأهای مختلفی برآمده باشند. به این ملاحظه، در مقدمه این جستار به تبیین شکل‌های محتمل در خاستگاه موعودباوری‌ها بسنده شد، و قضاوت درباره خاستگاه هر یک از مصادیق اندیشه منجی موعود در ادیان به پس از مطالعه آن موارد و آنها شده؛ اما اکنون پس از اتمام این مطالعه، شاید بتوان حقایق کلی‌تری را در این باره تشخیص داد.

مهم‌ترین حقیقتی که اکنون، پس از این مطالعه نسبتاً گسترده درباره اندیشه منجی موعود در ادیان می‌توان مطرح کرد، شاید این باشد که موعودباوری - اگرچه نه در همه موارد و مصادیق، اما در بیشتر آنها، به‌ویژه در ادیان بزرگ تاریخی - برخاسته از نوعی پیش‌گویی پیامبرانه (به معنای عام کلمه، که شامل هر پیش‌گویی مبتنی بر ارتباط با عوالم دیگر باشد) است. این بدان معنا نیست که در بالیدن و گسترش این اندیشه، سه عامل دیگر (امید به آینده‌ای بهتر، آرزویی مؤکد و آرمانی، و پیش‌بینی فلسفی، تاریخی یا الاهیاتی) تأثیر نداشته است؛ بلکه همه این عوامل و خاستگاه‌ها می‌توانند در طول یکدیگر عمل کرده باشند.

مهم‌ترین دلایلی که شاید بتواند ما را متقاعد سازد که در بن‌اندیشه منجی موعود در ادیان بزرگ، الزاماً پیش‌گویی‌ای پیامبرانه نقش ایفا می‌کند، عبارت است از:

۱. اگر پیش‌گویی‌های پیامبرگونه رهبران و بنیانگذاران ادیان نبود، صرف انگیزش‌های اجتماعی برای پروراندن امید به ظهور منجی موعود نمی‌توانست تا این حد قوی، دامنه‌دار و گسترده اثر کرده، موجب این همه آثار و نتایج شود.

۲. اگر این پدیده صرفاً معلول عوامل فشار اجتماعی بود، اندیشه منجی موعود بایستی فقط در زمانه‌های فشار و نومییدی اجتماعی پدید آمده باشد؛ در حالی که در بسیاری موارد - از جمله درباره اسلام و آیین بودا - طرح این آموزه در زمانه اقتدار یا پویایی جامعه متدینان مطرح شده است.
۳. اگر این اندیشه صرفاً معلول عوامل روان‌شناختی و اجتماعی بود، می‌توانست به هر شکلی مطرح شود و ضرورتی نداشت به این صورت خاص که در ادیان تاریخی می‌بینیم، پدیدار گردد.
۴. در بیشتر موعودباوری‌های جهان، آرمان اصلی و غایت اعلا، امری فرا اجتماعی (معنوی) و حتی فرابشری (کیهانی) است؛ آرمان‌هایی نظیر صلح جهانی، هماهنگی بزرگ میان انسان، طبیعت و خدا، نیروان برای همه، حکومت خیر و کمال اخلاقی و...، اینها همه، اموری بیش از مطالبات صرفاً اجتماعی است، تا چه رسد به اینکه فقط عدالت‌طلبانه یا استقلال‌جویانه و آزادی‌خواهانه باشد. بنابراین، موعودباوری لاقبل در ادیان و مکتب‌هایی که چنین آرمانی را می‌پرورند، نمی‌تواند ناشی از فشار اجتماعی صرف باشد.
- اینها و دلایلی از این دست، این فرضیه را تقویت می‌کند که اندیشه منجی موعود لاقبل در برخی ادیان تاریخی از جمله حقایقی باشد که کم یا بیش به دست انسان‌هایی مانند پیامبران و رازبینان ادراک شده و در قالب ادبیات و مفاهیم مختلف به پیروان گوشزد گردیده، سپس در طول تاریخ ادیان به تکامل رسیده، یا دست‌خوش تحول و تطور قرار گرفته است. همین فرضیه، اگر تأیید بیشتری از شواهد و دلایل بیابد، می‌تواند پایه نظری‌ای مناسب و قابل قبول برای توجیه فراگیری جهانی اندیشه منجی موعود گردد. نظریه انکشاف حقیقتی واحد بر افراد مختلف در محدوده‌های تاریخی و جغرافیایی گوناگون، می‌تواند رقیبی برای نظریه‌هایی نظیر وام‌گیری، کهن‌الگوها، واکنش انسانی یکسان در برابر فشارهای اجتماعی و مانند آن، در باب خاستگاه اندیشه منجی موعود باشد.

موعودباوری، اندیشه‌ای مثبت یا منفی

یکی از ده پرسش مهم درباره اندیشه منجی موعود در ادیان - که در مقدمه این جستار مطرح شد - این بود که آیا اصولاً موعودباوری، اندیشه‌ای مثبت و سازنده ارزیابی می‌شود؟ اگر آری، امکانات این اندیشه برای بهبود اوضاع بشر چیست؟ اگر از این نظر، هر یک از موعودباوری‌ها را باید جداگانه ارزیابی کرد، در هر کدام از ادیان، این اندیشه

حامل چه انرژی مادی و معنوی‌ای است؟ و کدام‌یک از مصادیق موعوداندیشی به این لحاظ مثبت و کدام منفی، یا کدام فروتر، و کدام برتر است؟

بنا بر مطالعه‌ای که در این جستار صورت گرفت، می‌توان پرسش بالا را چنین پاسخ داد که، اگر سوء برداشت و سوء استفاده از باورهای موعودی را در نظر نگیریم، و چنانچه موعودباوری‌های قوم‌مدار و ناسیونالیستی - مانند موعودباوری صهیونیستی - را مستثنا کنیم، اندیشه منجی موعود به لحاظ نظری حامل ارزش‌ها، آثار، و فکرت‌های مفیدی است. موعودباوری‌ها دارای امکانات معنوی و مادی قابل توجهی، هم در زندگی فردی و هم اجتماعی‌اند. حتی موعودباوری‌های قوم‌مداری - مانند یهودی - نیز اگر با معیارهای حاکم بر ادیان بزرگ فهم و تفسیر شود، می‌تواند مثبت قلمداد گردد؛ اما با وجود این، اندیشه منجی موعود در بردارنده پتانسیل‌هایی نیز بوده و می‌باشد که اگر با معیارهای دینی و یا انسانی نظر کنیم، چه بسا منفی ارزیابی شود.

برخی از مهم‌ترین امکانات موعودباوری برای خیر و بهبود اوضاع بشر را می‌توان چنین شماره کرد:

۱. به دست دادن آرمان

داشتن آرمان معنوی یا اجتماعی برای هر فرد و اجتماعی اهمیت بسیار دارد. آرمان‌ها سطح توقع از خویش را بالا می‌برد، خودباوری را تقویت می‌کند و مهم‌تر از همه، هدف اعلا و مسیر کلی فرد و جامعه را تعیین می‌نماید. اندیشه منجی موعود در ادیان، با طرح جامعه مطلوب و اوضاع معنوی و مادی متناسب با شأن انسان، مستوای خاصی را برای انتظار پیروان در خصوص شرایط معنوی و مادی‌ای که فرد و جامعه باید بدان دست یابد، ارائه می‌کنند؛ و به این ترتیب، از سردرگمی، رکود، انحراف و مهم‌تر از همه، از دچار شدن به آنچه شاید بتوان «بحران معنا» خواند - چه در فرد و چه در جامعه - جلوگیری می‌کند.

نیازی به اثبات نیست، اما اگر بخواهیم برای حقیقت بالا نمونه و مصداق بیآوریم، می‌توان آرمان موعودی مطرح در ادیان چینی (آیین‌های دائو و کنفوسیوس) را یاد کرد. در این دو دین، آنچه به عنوان وضعیت آرمانی و مورد انتظار مطرح می‌شود، عبارت است از «هماهنگی بزرگ» میان انسان، طبیعت و خدا. همچنین، معتقدند در این شرایط همه معادلات به سود حقیقت، فضیلت، عدالت، آبادانی و امنیت سامان خواهد یافت. با چنین آرمان و آرزوی مؤکدی، بدیهی است که این مردم هرگز به چیزی کمتر از این رکون نخواهند یافت و دیر یا زود از هر انحراف یا سردرگمی موقتی بیرون خواهند شد.

۲. ارائه مسیر

با آنکه یکی از کارکردهای وجود آرمان برای جامعه و فرد را همین «تعیین و ارائه مسیر» عنوان کردیم؛ اما به سبب اهمیت این کارکرد و نیز به دلیل نقش مؤثری که آرمان‌های موعودی در این باب دارند باید به‌طور مستقل از آن یاد کرد.

در حیات دینی و معنوی فرد و جامعه احیاناً شرایط و اوضاعی پیش خواهد آمد که - مثلاً در تندبادی از حوادث غیر مترقبه - مسیر طبیعی زندگی دینی گم یا دست‌خوش انحراف می‌شود. در این زمان، اندیشه منجی و نجات موعود با در بر داشتن آرمان دین و مقصد نهایی قوم، امت، یا کلیسا، و هر آنچه از این دست، راه را نمایان و انحراف از راه را تصحیح می‌کند. برای نمونه، در تاریخ تشیع، بارها در نتیجه بروز بحران‌های ناشی از وفات امامان اهل‌بیت، جامعه پیروان دچار انشعاب‌ها و یا انحراف‌هایی شده، و چه‌بسا از امامان خویش و مانده یا بر آنان سبقت بسته‌اند؛ اما در نهایت، با تلاش امامان و عالمان، اندیشه دینی تا حد زیادی به مسیر صحیح خود بازگشته است. در این جریان، آموزه پرتأکید مهدویت با مطرح کردن راه دور و درازی که امت در زمان غیبت پیش‌رو خواهند داشت، ورطه پرخطری که شیعیان در این روزگار در آن گرفتارند، بیان آنچه باید در این دوران بکنند و نیز، آنچه باید چشم به راهش بدوزند، در ره‌اندیدن تشیع از مهلکه انحراف و انهدام نقش حایز اهمیتی ایفا کرده است.

نمونه دیگر از نقش اندیشه منجی موعود در اصلاح و ارائه مسیر در یک سنت دینی را می‌توان در یهودیت بازشناخت؛ در قرن‌اخیر برخی جریان‌های نوگرای یهودی - از جمله متفکران صهیونیسم - با طرح فکرت بازگشت به سرزمین موعود و تشکیل حکومت اسرائیل، در پی دستیابی به اهداف سیاسی خویش برآمدند، و برای قداست بخشیدن به حرکت خود آن را همان آرمان موعودی یهود معرفی کردند، تا در نتیجه آن، اکنون بسیاری از یهودیان برپایی حکومت اسرائیل و در اختیار داشتن سرزمین مقدس را مصداق تحقق آرمان موعودی خویش بینگارند. در این میان، برخی از عالمان یهود و یهودیان آگاه از منابع دینی، با ابراز مخالفت‌هایی اعلام داشتند که حرکت صهیونیسم از آرمان موعود یهودی عدول کرده و به این ترتیب مسیر امت یهود را به بی‌راهه کشانیده است؛ زیرا هرگونه تحرکی از این دست، پیش از ظهور ماشیح به تشدید مشکلات قوم می‌انجامد. این نوع حرکت‌ها اگرچه ممکن است اکنون نادیده انگاشته شود، از افقی بالاتر که می‌نگریم، حکایت از وجود نوعی آگاهی دینی در میان عالمان یهودی از آرمان و مقصد و مسیری دارد که در آموزه‌هایی نظیر آموزه انتظار ماشیح و اندیشه منجی موعود تأمین شده است.

۳. تأمین امید

به‌درستی گفته‌اند که انسان به امید زنده است؛ و از این‌رو، هر فرد یا اجتماعی که امید خود را در کوران حوادث و مصایب از دست بدهد، تا مرگ راه درازی ندارد. و از آن سبب که روزگار هر فرد و ملت خالی از حوادث و مصایب نیست، وجود اندیشه‌های امیدبخش به‌واقع مایه استمرار حیات تواند بود. اندیشه نجات و منجی موعود، اگرچه در اصل برای ایفای چنین نقشی پدید نیامده باشد، توان بالایی برای ایجاد و حفظ امید به بهروزی، به‌ویژه در میان پیروان ادیان و حتی ملل و اقوام دارد. گویا به همین سبب باشد که این اندیشه در هنگامه دشواری‌ها و فشارهای اجتماعی بالنده‌تر می‌شود و مقبول‌تر می‌افتد. با این ویژگی، موعودباوری را، باید در زمره باورها و اندیشه‌های سودمند برای بشر شماره کرد. مروری بر تاریخ اندیشه منجی موعود در ادیان، شواهد و نمونه‌های بسیار روشنی را در تأیید این حقیقت نشان می‌دهد. برای نمونه، در تاریخ مسیحیت - به‌ویژه در دوران سیصدساله سرکوب و حشت‌بار آنان از سوی رومیان و یهودیان - اندیشه «بازگشت مسیح» حافظ و تداوم‌بخش چشمه امید مسیحیان شد، و شاید گزاف نباشد بگوییم یکی از مهم‌ترین عوامل بقای مسیحیت در این دوران، همین اندیشه بوده است.

۴. به دست دادن معنایی برای زندگی و یا فلسفه‌ای برای تاریخ

پرسش از معنای زندگی همواره برای انسان اندیشور مهم بوده است؛ به‌گونه‌ای که بی‌توجهی به این پرسش، موجب اوضاع و احوال شکننده‌ای می‌شود که امروزه آن را «بحران معناداری زندگی» یا به‌اختصار «بحران معنا» می‌خوانند و برخی افراد و جوامع را به این آسیب دچار می‌دانند. مهم‌ترین عامل معنادار جلوه کردن زندگی بینش‌هایی است که می‌تواند اجزا و عناصر زندگی ما را در یک ترکیب و سامانه معنادار و قابل فهم به گونه‌ای تعریف کند که مانند یک تابلوی نقاشی یا هر چیز قابل درکی از این دست به نظر آید.

موعودباوری یکی از این بینش‌هاست. پیش از آنکه به تبیین نقش موعودباوری در معنادار کردن زندگی پردازیم، لازم است مراد خود از «معنای زندگی» و نیز «پرسش از معنای زندگی» را توضیح دهیم. برای معنای زندگی، دست‌کم سه مورد ذکر کرده‌اند: ۱. هدف زندگی (که مراد از هدف می‌تواند کارکرد و یا غایت و آرمان زندگی باشد)؛ ۲. ارزش زندگی؛ ۳. آنچه مایه افتخار و احترام در زندگی تواند بود. اما به نظر می‌رسد

بتوان با استفاده از همین تعاریف و مفاهیم - که البته همه در جای خود درست است - معنای فراگیرنده‌تری برای «معنای زندگی» در نظر گرفت، و آن عبارت است از: «نگرشی که زندگی را قابل فهم می‌کند» و می‌توان افزود که عوامل چنین نگرشی شامل هدف‌مندی، ارزش‌مندی، و توجیه‌پذیری زندگی است. بنابراین، زندگی وقتی معنا دار است که قابل فهم باشد؛ یعنی دارای هدف ارزش‌مند و روندی توجیه‌پذیر باشد.

درباره «پرسش از معنای زندگی» نیز باید توضیحاتی داد. این پرسش را در وهله نخست از دو زاویه طرح کرده‌اند: معنای زندگی بشر، و معنای جهان هستی. پرسش از معنای زندگی بشر را نیز به دو صورت مطرح کرده‌اند: معنای زندگی فردی، و معنای زندگی جمعی. البته، خود معنای زندگی جمعی را نیز می‌توان به سه صورت در نظر گرفت: معنای زندگی یک جماعت یا یک امت (که حیات آن جماعت یا امت را قابل فهم می‌کند)، معنای زندگی اجتماعی (آنچه زندگی در قالب اجتماع را قابل فهم می‌کند و با «فلسفه اجتماع» مربوط می‌شود) و معنای زندگی تاریخی (آنچه حیات تاریخی بشر را قابل فهم می‌سازد، که با «فلسفه تاریخ» نیز قرابت زیادی می‌یابد).

مراد از نقش موعودباوری در معنا دار کردن زندگی این است که موعودباوری حداقل می‌تواند زندگی جمعی بشر در بعد جمعی، به معنای اول (حیات یک امت) و سوم (حیات تاریخی بشر) را معنا دار (قابل فهم) کند. البته، این ادعا را می‌شود درباره معنا دار کردن زندگی فردی و حتی جهان هستی نیز کرد (مانند اینکه جریان‌های عرفانی و باطنی می‌توانند بر اساس مبانی و رویکرد خود، موضوع نجات موعود و انتظار را به نجات معنوی و انتظار فردی برای دست‌یابی به آن از طریق عنایت و هدایت منجی موعود تسری داده و به این ترتیب، برای موعودباوری نقشی در قابل فهم کردن زندگی هر فرد مؤمن قائل شوند) اما اکنون در این خاتمه، بهتر است بر مباحث عینی‌تر و عام‌تر بسنده کنیم و نقش موعودباوری را در معنا دار کردن زندگی جمعی بشر جویا شویم.

در پرتو مطالعه‌ای که این جستار امکان آن را برایمان فراهم کرد، باید دریافته‌باشیم که اندیشه نجات و منجی موعود در بیشتر ادیان بزرگ و تاریخی - که به نجات جمعی و جهانی می‌اندیشند، و نه صرفاً به نجات فردی یا قومی یا منطقه‌ای - به لحاظ نظری می‌تواند با ارائه هدفی ارزش‌مند و توجیه‌پذیر، علاوه بر مفهوم کردن حیات جمعی امت خود، حیات تاریخی بشر را نیز قابل فهم کند. یک زرتشتی مؤمن در پرتو آموزه سوشینت و ظهور فرهمند او می‌تواند درک کند که تاریخ بشر و حتی جهان چه سیری را طی کرده و می‌کند، پایان آن چگونه رقم می‌خورد، اکنون او و دیگر مردمان در

کجای این تاریخ ایستاده، چه می‌کنند، و چه باید بکنند. یا یک مسلمان در پرتو آموزه مهدویت، می‌تواند درک کند که تاریخ چه مراحل پست سر گذاشته، کدام مراحل را پیش رو دارد، و هر مرحله از چه ویژگی‌های معنوی و مادی برخوردار است؛ مثلاً ویژگی‌های دوران پیش از ظهور منجی و پس از آن چیست، تاریخ بشر با چه فرود و فرازی سیر می‌کند و بالاخره اینکه، با ظهور مهدی موعود و برپایی حاکمیت او بر جهان چگونه این همه حوادث تلخ و شیرین توجیهی درخور و مقصدی ارزنده می‌یابد. همچنین برای یک پیرو مکتب و آیین کنفوسیوس انتظار برپایی هماهنگی و صلح بزرگ در کل هستی، ابهام را از همه سیر تاریخ و حوادث آن برطرف می‌کند. به همین ترتیب، نقشه زندگی جامعه نیز ترسیم می‌گردد.

۵. فراییش نهادن زمینه‌ای برای تفاهم و همگرایی

هم‌گرایی میان پیروان ادیان به جای واگرایی، و گفت‌وگو و تفاهم به جای سوء تفاهم، از اموری است که کمتر در نقش سازنده آن در بهبود اوضاع بشر تردیدی هست. این گفت‌وگو می‌تواند بر سر سخن مشترک میان ادیان برقرار گردد. از مواردی که در میان ادیان بزرگ و تاریخی جهان مشترک است،

اصل اندیشه منجی و نجات موعود می‌باشد. تجربه نیز نشان داده است که هر جا پیروان ادیان بزرگ هم سخن شده و در پی یافتن دست‌مایه‌ای برای هم‌دلی و هم‌گرایی برآمده‌اند، اندیشه نجات و منجی موعود به خوبی به این کار آمده است.

۶. عبور دادن بشریت از امیدهای واهی

اگر در جوهره اندیشه منجی موعود در ادیان این حقیقت نهفته باشد که نجات و منجی موعود از ویژگی‌های متعالی‌تر و قدسی‌تری نسبت به سایر منجیان و حرکت‌های نجات‌بخش معمولی برخوردار است؛ و به عبارت دیگر، نجات بشر در گرو هماهنگ شدن با خداست و لامحاله اوست که باید دست از غیب برآورده و کاری بکند، در این صورت، موعودباوری به‌طور ضمنی دعوتی خواهد بود به اعتنا نکردن به هر ادعایی که بی‌بهره از پشتیبانی آشکار و مؤثر از عالم قدس و نیروهای ماورایی مطرح می‌گردد. این نگرش، موجب وانهادن امیدهای واهی به مکتب‌ها، قدرت‌ها و مدعیات بی‌بنیادی خواهد شد که هرازگاهی جوامع را به گرداب جنگ، خشونت و تفرقه می‌کشاند.

۷. ایجاد نوعی انتظار فعال

اندیشه نجات و منجی موعود در ادیان بزرگ غالباً به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌شود که می‌تواند در فرد و جامعه، موجب حالتی از انتظار فعال و پویانده شود. هرچند در برخی گرایش‌ها و قرائت‌ها از این اندیشه، انتظار نجات و منجی موعود به گونه‌ای تبیین شده است که احیاناً موجب ایستایی، خمودگی، و بی‌تفاوتی به آنچه بر جوامع می‌گذرد گشته، اما این قرائت‌ها معمولاً نادر و غیراصیل تلقی شده است. آنچه به‌طور غالب از اندیشه انتظار منجی و نجات موعود در میان پیروان ادیان باز تابیده، تلاش برای آمادگی و آماده‌سازی جامعه برای استقبال از این واقعه عظیم بوده است.

با وجود همه این امکانات مثبت و سازنده، نمی‌توان از برخی قابلیت‌های منفی و احیاناً مخرب موعودباوری‌ها چشم پوشید؛ اما شاید بتوان این امکانات نامطلوب را از جمله امور گریزناپذیری دانست که ذاتی موعودباوری نیست، بلکه بالعرض بدان انتساب می‌یابد. برخی از این قابلیت‌های ناخواسته را نیز باید به حساب سوء فهم‌ها و سوء استفاده‌ها از اندیشه منجی موعود نهاد. از جمله این لوازم منفی عبارت است از به دست دادن زمینه برای حرکت‌های موعودی دروغین و فجایع یا گمراهی‌های ناشی از آن، به وجود آمدن نوعی ترس عمومی از موعود دیگر ادیان (مانند وحشتی که برخی مسیحیان ممکن است از منجی موعود مسلمانان به عنوان ضد مسیح یا نابودکننده غیر مسلمانان داشته باشند، که البته این ترس بر مبنای واقعیت نیست) و یا همان انتظار غیر فعال و ایستای پیش‌گفته.

موعودباوری و جهانی شدن

پرسش از ربط و نسبت موعودباوری با جهانی شدن اگر به این صورت مطرح شود، با نظر به چندگانگی زیادی که در فهم و کاربرد «جهانی شدن» هست، پرسشی به‌واقع پر از ابهام و ابهام است؛ جهانی شدن لااقل با سه مفهوم دیگر، ارتباط معنایی و ارگانیک زیادی دارد که سبب می‌شود آنها را به جای هم بفهمند و به‌کار برند. سه مفهوم دیگر عبارت است از جهانیّت، جهانی‌سازی و جهانی‌گرایی. از این‌رو، وقتی کسی از ربط و نسبت اندیشه منجی موعود با جهانی شدن می‌پرسد، ممکن است مرادش دقیقاً ارتباط موعودباوری با جهانی شدن - به معنای دقیق کلمه - باشد، یا اینکه بخواهد از ارتباط آن با جهانیّت، جهانی‌سازی، و جهانی‌گرایی بداند، بی‌آنکه حتی میان اینها تفکیکی در ذهنش صورت داده باشد. از قضا، چنین پرسشی در هر چهار مورد جا دارد و منطقاً پاسخ می‌طلبد.

از طرف دیگر، هر کدام از این چهار اصطلاح دارای یک مفهوم ذاتی است و یک مفهوم عارضی. به عبارت واضح‌تر، این چهار اصطلاح در مفهومی غیر از مفهوم اولیه و

اصلی و اصیل خود رایج شده است، که از قضا امروزه عمدتاً از آن، همین مفهوم رایج را - که مفهومی ثانوی، فرعی، عارضی، خاص و مقید است - می‌فهمند و به‌کار می‌برند. این موضوع پس از تبیین مفاهیم چارگانه روشن‌تر خواهد شد.

از سوی دیگر، به سبب تنوع موعودباوری‌ها و متغیر بودن شاخصه‌های مربوط با جهانی شدن در هر یک از آنها، لازم است ربط و نسبت هر کدام از انواع موعودباوری را با جهانی شدن و مفاهیم مربوط به آن به‌طور جداگانه ارزیابی کنیم.

بنابراین، برای توضیح رابطه موعودباوری با جهانی شدن، ابتدا باید آنچه از مفهوم مربوط به هم را در این حوزه توضیح داد و سپس رابطه هر کدام را با هر یک از گونه‌های اندیشه منجی موعود وارسید:

جهانیت^۱: بنا به تعریفی مختصر، جهانیت عبارت است از آگاهی از جهان به عنوان یک مکان واحد، و دل‌مشغولی به آن، به‌مثابه یک کل.^۲ بر این پایه، جهانیت یک «واقعیت» و فرآیند در حال تحقق است که از زمان‌های دور با روند رشد امکانات بشر و غلبه او بر طبیعت آغاز شده و با هر گام به سوی کوچک شدن جهان به پیش رفته است؛ اما این فرآیند به لحاظ اجتماع شرایط تحقق‌اش، و نیز به سبب عطف توجه عمومی به سوی آن، پدیده‌ای متأخر (مربوط به دهه‌های اخیر) به شمار می‌آید.^۳

جهانیت با مفاهیمی مانند کوچک شدن جهان، پهنه جهانی پیدا کردن مسائل، ظهور دهکده جهانی، سرزمین‌زدایی، پایان جغرافیا، ظهور زیست‌بوم جهانی و... تبیین می‌شود.^۴ بنا به یک تعریف نه‌چندان خوش‌بینانه، «فرآیند» جهانی شدن یا همان «جهانیت»^۵ یعنی فرآیند انهدام بنیادهای جغرافیایی، نژادی و سیاسی جامعه و در نتیجه،

1. globality

۲. رابرتسون، جهانی شدن، ۱۳۸۰: ۶-۲۷۵-۲۷۶.

۳. شجاعی زند، دین و جهانیت...، ۱۳۸۲: ۲۲۷. در ارائه تعاریف و تبیین اصطلاحات مربوط به جهانی شدن، و نیز در روش تبیین موضوع ارتباط موعودباوری با جهانی شدن تا حدودی بر این منبع تکیه کرده‌ایم. این کار به آن دلیل بود که جهانی شدن از جمله مفاهیمی است که هر کس از ظن خود یار آن می‌شود؛ به تعبیر دیگر، فهم خود را که معمولاً یک‌جانبه و فروگاشی است، به جای تعریف آن ارائه می‌کند. شاید به این سبب برخی جهانی شدن را قابل تعریف ندانسته (طالقانی، فرآیند جهانی شدن در دو نگاه، ص ۲۰۲) و برخی زمان تعریف آن را تا کامل شدن فرآیندش ناممکن می‌دانند. بنابراین، در این مجال که می‌خواهیم ربط و نسبت اندیشه منجی موعود را با جهانی شدن بررسی کنیم، بهترین کار این بود که به جای وارد شدن در این معرکه آرا، بر یکی از این مجموعه تعاریف که از انسجام منطقی و مقبولیت بیشتری برخوردار است، تکیه کنیم و بحث را پیش ببریم.

۴. همان، ص ۲۲۴-۲۲۷.

۵. گفتنی است که بسیاری لفظ «جهانی شدن» را درست به جای «جهانیت»، و به‌مثابه یک فرآیند یا یک پدیده در حال شدن به کار می‌برند؛ حال یا بر ویژگی فرا ارادی و قهری بودن آن تأکید می‌کنند، یا آن را فعل انسانی در حال وقوع می‌انگارند (خانیکی، جهانی شدن و دین، ص ۲۶). این بدان سبب است که جهانی شدن بر دو مفهوم قابل اطلاق است: یکی، فرآیند جهانی شدن و دیگری، نظریه تبیین‌کننده جهانی شدن. در این جستار برای احتراز از

ناکارآمد شدن نهاد ملت - دولت در سیاست‌گذاری، افزایش میزان درون‌زایی متغیرهای کنترل در مدل جهانی، و شکل‌گیری، گسترش و استحکام نهادهای فراملی.^۱ جهانیّت در ساده‌ترین تعریف آن، برداشتن یا حداقل، تضعیف مرزهاست که شامل هر مرزی، از جمله مرزهای فیزیکی، جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی و... می‌شود. همین ویژگی فرآیند جهانی شدن سبب شده است، تا کسانی مانند جیمز روزنا^۲ آن را فرآیندی مرزگشا^۳ و نقطه مقابل «محلی شدن»^۴ بدانند.^۵

۲. جهانی شدن: اگر جهانیّت یک واقعیت در حال شدن است، جهانی شدن «نظریه» تبیین‌کننده آن است. این مفهوم که در دهه اخیر (پس از فروپاشی شوروی) پدیدار گشت، به نظریه یا - دقیق‌تر بگوییم - نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که علل و عوامل فرآیند جهانیّت و مسیر آن از گذشته تا حال و آینده را توضیح می‌دهد. نظریه‌های جهانی شدن، ارائه‌کننده رویکردهایی همگن برای ایجاد یک انگاره جدید برای توضیح اوضاع جهانی‌اند و از این نظر، در قبال انگاره‌هایی، مانند «نظم نوین جهانی» رئیس‌جمهور وقت آمریکا، «پایان تاریخ» فوکویاما، «برخورد تمدن‌ها» هانتینگتن و «عرفی شدن جهان» قرار می‌گیرد.

آنچه امروزه از «جهانی شدن» بر سر زبان‌هاست، رونالد رابرتسون به عنوان نظریه‌ای مطرح کرد که در قبال نظریه «عرفی شدن جهان» و کمتر اروپامحور بود. البته، در این نظریه که واقعاً چنین باشد، تردیدهایی رواداشته‌اند.^۶

البته، جهانی شدن به عنوان یک رویکرد در توضیح روند جهان، ذاتاً بایستی به نظریه یا نظریه‌هایی واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه بینجامد؛ اما در عالم واقع نظریه‌هایی که از این رویکرد به ظهور رسیده است عموماً مدافع سیر جهان به سوی زندگی آمریکایی، یا لاقبل غرب‌محور است. بنابراین، وقتی امروزه جهانی شدن را به کار می‌برند - به ویژه در اروپا - از آن نظریه‌ای را می‌فهمند که روند اوضاع جهان را به سوی هم‌شکل شدن

اشتباه، این دو را از هم تفکیک کرده، و برای اولی «جهانیّت» و برای دومی «جهانی شدن» را ترجیح داده‌ایم. البته ما را در این باره مناقشه‌ای نیست، بل فقط می‌خواهیم بدانیم چه چیز را به چه مفهوم به کار می‌بریم.
۱. الاهی، «بررسی خاتمیت نبوت و جهانی شدن»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها، به اهتمام صاحبی، ص ۱۱۰.

2. James Rosenau

3. boundary broadening

4. localization

۵. تقوی، «جهانی شدن و توسعه سیاسی در حکومت دینی»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها، ص ۱۸۱.

6. globalaization

۷. Lechner, 1989 (به نقل از شجاعی زند، ص ۲۳۱).

جهان^۱ در قالب سبک زندگی آمریکایی، یا لاقبل همگن شدن آن^۲ در قالب الگوی پیشرو - پیرو با رهبری غرب می‌داند. علاوه بر این، دیدگاه‌های منفی دیگری نیز هست که حتی جهان‌گیر شدن جنایت‌ها و مقوله‌هایی نظیر تروریزم، مواد مخدر، ایدز و فحشا را نیز با نظریه جهانی شدن توضیح می‌دهند. بنابراین، باید توجه داشته باشیم که اگر بخواهیم ربط و نسبت اندیشه منجی موعود را با جهانی شدن بدون ایضاح مفهومی تأیید کنیم، این اندیشه را با چنین نگرش‌هایی در باب جهانی شدن ربط داده‌ایم.

جهانی شدن ابعاد گوناگونی دارد و هر یک از اندیشمندان این حوزه از یکی یا چند منظر - که معمولاً دل‌مشغولی خودشان بوده است - به آن پرداخته‌اند. یکی از اینها، بُعد ارتباطات است که کسانی، مانند گیدنز این جنبه را مهم‌ترین بُعد جهانی شدن دانسته‌اند.^۳ از دیگر ابعاد جهانی شدن می‌توان بعد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، صنعت و تکنولوژی و... را نام برد.

جهانی‌سازی:^۴ حاکی از «راهبردی» است برآمده از یکی از نظریه‌های جهانی شدن، مانند راهبردی که به «یک‌شکل» شدن جهان^۵ می‌اندیشد، یا راهبرد رقیب آنکه «یک‌پارچه» و همگن شدن جهان^۶ را در عین به‌رسمیت شناختن اجزای مستقل آن می‌خواهد.^۷ بدیهی است هر نظریه جهانی شدن، اگر بنا باشد راهبردی را سبب شود، به راهبردی متناسب با خود می‌انجامد. به هر روی، با وجود اینکه جهانی شدن به خودی خود اقتضای راهبرد جهانی‌سازی به‌خصوصی را ندارد، اما اکنون به صورت راهبردهای غرب‌محور رخ نموده است و نماینده جهانی‌سازی معرفی می‌شود.

جهانی‌گرایی:^۸ عبارت از «ایدئولوژی» مربوط به جهانیت به عنوان یک واقعیت، جهانی شدن به مثابه یک نظریه و جهانی‌سازی به عنوان یک راهبرد است. جهانی‌گرایی، هرگونه ایدئولوژی است که با یکی از نظریه‌های جهانی شدن مربوط باشد. برخی از مصادیق دیرآشنای آن عبارت است از آرمان‌شهرگرایی،^۹ امپراتوری جهانی،^{۱۰} اقتصاد جهانی،^{۱۱} حکومت جهانی^{۱۲} و ایدئولوژی‌هایی مانند فاشیزم و

1. uniformity

2. integrity

۳. عاملی، جهانی شدن و فضای مذهبی، ص ۱۳۴.

4. globalizing

5. uniformity

6. integrity & homogeneity

۷. شجاعی زند، همان، ص ۲۳۴.

8. globalism

9. utopianism

10. amprialism

11. mercantilism

12. world government

کمونیسم. همه این ایدئولوژی‌ها، مصادیق جهانی‌گرایی‌اند؛ اما در واقعیت غالب امروز، این غرب‌گريزان از ایدئولوژی است که علاوه بر ارائه نظریه جهانی شدن و اتخاذ راهبردهای جهانی‌سازی غرب‌محور، با حرص و ولع دست به ارائه یک ایدئولوژی جهانی‌گرایی، متناسب نیز دست‌زده است؛ نه به سبب برتری ذاتی، بلکه به علت غلبه مدرنیته و توفیق آن در ارائه یک الگوی برتر رشد و توسعه جوامع و سیطره اقتصادی، سیاسی و تبلیغاتی غرب بر جهان، و نیز در اختیار داشتن برتر رسانه‌های با تأثیرگذاری قاطع بر افکار عمومی جهانی و بالاخره، جذابیت سبک زندگی و الگوی مصرف غربی - آمریکایی، این ایدئولوژی رقبای خویش را کنار زده و باورمندان کافی یافته است. بنابراین، اکنون در عرصه مباحثات این حوزه، اصطلاح «جهانی‌گرایی» چنان با جهانی‌شدن و جهانی‌سازی غرب‌محور پیوند خورده است که عمدتاً این مصداق از جهانی‌گرایی را تداعی می‌کند.

ربط و نسبت موعودباوری با جهانیت، جهانی‌شدن، جهانی‌سازی و جهانی‌گرایی

اکنون می‌توانیم در پرتو ایضاح مفهومی صورت گرفته، در این پرسش‌ها تأمل کنیم. ابتدا می‌توان با اطمینان گفت که اگر هر یک از اصطلاحات چارگانه را به مفهوم غرب‌محور - که اگرچه رایج است، عرضی و غیر ذاتی است - در نظر بگیریم، میان آن با اندیشه منجی موعود در همه ادیان، حتی مسیحیت، تباین کلی یا تخالف جزئی برقرار است؛ زیرا در ادیان خدامحور - مانند اسلام، یهودیت، آیین زرتشتی، آیین هندو و حتی در مسیحیت که قلمرو اصلی‌اش غرب است - اندیشه منجی موعود، دینی و خدامحور بوده و نوید برپایی ملکوت یا حکومت خدا در زمین را می‌دهد و این با مدل جهانی غربی و ویژگی‌های آن، یعنی انسان‌محوری (اومانیسیم)، فردگرایی (آندیویجوآلیسم)، مادی‌گرایی (ماتریالیسم) و غیر دینی بودن (سکولاریسم)، سازگاری ندارد. ادیان دیگر (بودا، کنفوسیوس و دائو) نیز اگرچه خدامحور تلقی نمی‌شوند، کاملاً بر فضایل و ارزش‌های معنوی، همچون هماهنگی با طبیعت، کمال معنوی و معرفتی همگانی، و غلبه خیر اخلاقی تکیه و تأکید دارند، که این با روح حاکم بر مدل جامعه جهانی غربی در تخالف است.

اما اگر اصطلاحات چارگانه را به مفهوم ذاتی آنها و به خودی خود در نظر بگیریم، وضعیت فرق می‌کند و ممکن است ربط و نسبت هر کدام از گونه‌های اندیشه منجی موعود با هریک از چهار مفهوم متفاوت باشد. از این‌رو، شاید ناچار باشیم برای این بررسی نموداری ماتریسی ترسیم کنیم؛ اما در این مجال صرفاً به بررسی رابطه کلیت اندیشه منجی موعود در ادیان با هر یک از مفاهیم چارگانه بسنده می‌کنیم:

اندیشه منجی موعود و جهانیت

اگر جهانیت را فرآیند در حال تحقیقی بدانیم که ممکن است اکنون سمت و سوی غربی در آن غالب باشد، اما ذاتاً مقید به غربی یا شرقی شدن جهان نیست، بلکه روندی است در جهت یکسان‌دیدن جهان، تضعیف نقش نهادهای نژادی، قومی، جغرافیایی و ملی، و دامنه جهانی پیدا کردن مسائل؛ در این صورت با اندیشه نجات و منجی موعود در ادیان مناسبت‌های قابل توجهی می‌یابد. نخست اینکه، می‌توان گفت: موعودباوری از روند کلی جهانی شدن تأیید می‌گیرد. زیرا این روند پاسخی است عینی به برخی ابهام‌ها یا استبعادات در خصوص ادعاهای اندیشه نجات و منجی موعود، مانند اینکه چگونه برای یک اندیشه ممکن است به سادگی از سد موانع و حصارهای قومی، نژادی، فرهنگی، ملی، و جغرافیایی درگذرد و در کل جهان با پذیرش یا غلبه استقرار یابد. اگرچه امروزه این اتفاق برای مدرنیته محقق می‌شود، اما موعودباوران ممکن است به نفس تحقق این روند تمسک کنند و بگویند: اگر این اتفاق برای مدرنیته افتاده است، دلیلی وجود ندارد که برای برپایی جامعه آرمانی ادیان نیفتد، به خصوص اینکه آنچه ادیان انتظارش را می‌کشند و نویدش را می‌دهند - مانند عدالت، رفاه، امنیت و کمال معنوی و مادی برای همه - از آنچه مدرنیته به ارمغان آورده است، انسانی‌تر و مطلوب‌تر است.

دومین مناسبت مهم میان اندیشه منجی موعود و جهانیت را می‌توان در امکاناتی دید که روند جهانی شدن برای این اندیشه فراهم آورده و می‌آورد. با کوچک شدن جهان و امکانات پردامنه‌ای که روند جهانیت برای رسیدن همه صداها به همه گوش‌ها فراهم کرده است، پیام مبلغان و طرف‌داران آرمان‌های موعودی ادیان آسان‌تر از هر زمانی به جهانیان می‌رسد، و این می‌تواند به عنوان آماده‌سازی شرایط ظهور منجی تلقی شود. از طرفی، فرآیند جهانیت با ایجاد امکان برای به‌راه‌افتادن امواج سیاسی و فرهنگی گیتی‌گستر، در حقیقت امکان توفیق یک حرکت فرهنگی - سیاسی جهانی مانند آنچه ادیان انتظارش را می‌کشند، روزافزون می‌کند. از طرف دیگر، با توجه به روند جهانی شدن مسائل، و نیز با وابستگی و پیوستگی جوامع و ملل گوناگون به شبکه تأثیرها و تأثرهای سیاسی، امنیتی، فرهنگی و اقتصادی، زمینه برای تحقق آنچه که در وعد و وعیدهای ادیان برای آخرالزمان و آمدن غلبه جهانی منجی موعود آمده است و پیش از این به جز اساطیر یا معجزاتی صرف قلمداد نمی‌شد، آماده‌تر شده و می‌شود.

سومین نسبت مهمی که میان موعودباوری و جهانیت می‌توان برقرار کرد این است که، لااقل به زعم موعودباوران، روند جهانیت با همه ظاهر غیر دینی که دارد، براینندی

هم‌سو با آرمان موعودی ادیان خواهد داشت. موعودباوران ممکن است بگویند: این روند در حقیقت و در نهایت سبب ناامید شدن انسان از همهٔ ایسم‌ها و پی بردن به پوچی وعده‌های آنها، و روی آوردن به خدا، حقیقت، صلح، عدالت، و آزادی واقعی است؛ اما این‌بار، به یمن امکاناتی که جهانیت فراهم آورده است، نه یک ملت یا یک امت به خصوص، بلکه همهٔ جهانیان به آوردگاه حق و باطل کشیده می‌شوند، تا در تصمیمی سرنوشت‌ساز یکی را برگزینند.

اندیشهٔ منجی موعود و جهانی شدن

اگر جهانی شدن را به معنای دقیق کلمه، عنوانی کلی برای هر نظریه‌ای در نظر بگیریم که فرآیند جهانیت را به رسمیت شناخته و در پی علل و عوامل و پیش‌بینی روند آیندهٔ آن است، در این صورت نمی‌توان میان اندیشهٔ منجی موعود با جهانی شدن نسبت تساوی برقرار کرد؛ زیرا اندیشهٔ منجی موعود را نمی‌توان در حد نظریه‌ای که صرفاً برای تحلیل و توضیح روند جهانیت به وجود آمده، فروکاست. در عین حال، از آنجا که این اندیشه می‌تواند در خود چنین نظریه‌ای را پیروراند، میان آن با جهانی شدن نسبت تباین برقرار نیست؛ بلکه، ولو با اندکی تسامح - می‌توان میان آن دو نسبت عموم و خصوص مطلق تشخیص داد.

این حقیقت در مورد ادیانی که قائل به ادوار جهانی دارای سیر نزولی یا صعودی‌اند - مانند ادیان چینی، آیین هندو و آیین زرتشتی - وضوح بیشتری دارد؛ زیرا آموزهٔ ادوار جهانی اصولاً ناظر به فرآیندی از جهانی شدن مرحله‌به‌مرحلهٔ مسائل و مشکلات، و شرایط و احوال است. برای نمونه، در آیین هندو، در پایان هر یک از ادوار چهارگانهٔ عالم، به‌ویژه دورهٔ چهارم (کلی یوگه) که به باور هندوان ما اکنون در آن به سر می‌بریم، نوعی از تباهی و فساد عالم‌گیر می‌شود که جز با دخالت خداوند (ویشنو) راست نمی‌آید. این نگرش به تاریخ، به وضوح در بردارندهٔ گونه‌ای نظریهٔ جهانی شدن است.

اما در ادیانی مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت که آشکارا به روندی تدریجی و قابل پیش‌بینی برای تحقق نجات موعود خویش قائل نبوده و گاهی حتی بر دفعی بودن وقوع آن در شرایط غیرمترقبه تأکید دارند نیز، شواهدی را می‌توان نشان داد که بر اساس آن جهان روزبه‌روز در حال آماده شدن برای تحقق آن واقعهٔ موعود است؛ حتی اگر خود جهانیان از آن غافل باشند. اوضاع آخرالزمان و شرایط پیش از عصر ظهور که در یهودیت، مسیحیت و اسلام تبیین شده است، به نوعی در بردارندهٔ روندی از جهانی شدن مسائل و مشکلات و به وخامت گراییدن شرایط زیست شرافت‌مندانه در کل جهان است.

اندیشه منجی موعود و جهانی‌سازی

جهانی‌سازی در کلیت خود هر راهبردی است که یک ایدئولوژی جهان‌گرا برای تحقق فکرت‌خویش پیشنهاد و دنبال می‌کند. در دنیای مدرن، ایدئولوژی‌های هم‌سویی مانند مدرنیسم، لیبرالیسم، کاپیتالیسم و عرفی‌گرایی، راهبرد جهانی‌سازی خود را - که به دلیل اشتراک منافع‌شان به یک راهبرد قابل تأویل است - با غلبه و تفوق انکارناپذیری اعمال می‌کنند. برخی مانند لاتوشه، این راهبرد را قاطعانه عبارت از غربی‌سازی جهان در قالب الگوی پیشرو - پیرو می‌بینند^۱ و بعضی دیگر مانند رابرتسون و گیدنز، خوش‌بینانه آن را یک پارچه‌سازی جهان با حفظ هویت‌های ملی و فرهنگی می‌انگارند.^۲

میان اندیشه منجی موعود در ادیان با جهانی‌سازی، هر نسبتی برقرار باشد به‌طور مسلم تساوی نیست؛ زیرا نمی‌توان این اندیشه را در حد یک استراتژی فروکاست. از طرفی، میان موعودباوری با جهانی‌سازی در مفهوم کلی و مطلق آن تضادی نیست؛ زیرا ممکن است که اندیشه منجی موعود در ادیانی که داعیه جهانی‌داری دارند، دربردارنده راهبردی خاص برای جهانی‌سازی باشد. با وجود این، از ره‌گذر مطالعه‌ای که صورت گرفت، در هیچ‌یک از ادیان چنین راهبرد مشخصی را، مانند آنچه مدرنیته و ایدئولوژی‌های هم‌نوای آن امروزه مطرح و اعمال می‌کنند، برنشناختیم. البته، اگر برخی نگرش‌ها در تشیع را که معتقد به لزوم فراهم آوردن زمینه ظهور مهدی موعود در جامعه و در درون سلوک فردی است، یک راهبرد تلقی کنیم، شاید بتوان گفت موعودباوری تشیع، راهبردی را برای جهانی‌شدن در اختیار می‌نهد.

اما اگر بخواهیم موضع اندیشه منجی موعود در ادیان و حتی خود ادیان صاحب این اندیشه را در قبال این راهبرد جهانی‌سازی غرب‌محور که اکنون با شتاب در جریان است جویا شویم، باید گفت میان این دو، نقاط تعرض جدی و چالش‌برانگیزی وجود دارد. این نقاط عمدتاً هم آنهایی است که میان مدرنیته و جهانی‌سازی غربی با فرهنگ، سنت و دین درگیری می‌آفرینند.^۳ بلکه می‌تواند گفت جهت‌گیری و برآیند ویژگی‌های این راهبرد دقیقاً به همان اوضاع بحرانی و سیاهی می‌انجامد که اندیشه منجی موعود در ادیان برای آخرالزمان پیش‌گویی می‌کند.

اندیشه منجی موعود و جهانی‌گرایی

با تأمل در مباحثی که ارائه شد، اکنون می‌توان گفت: اندیشه منجی موعود یک «ایدئولوژی» جهانی‌گرایی است؛ گونه‌ای جهانی‌گرایی که رقیب مدعی و بلکه نقطه

۲. ر.ک: رابرتسون، «جهان شدن و گیدنز، جهان رها شده».

۱. ر.ک: «غربی‌سازی جهان».

۳. ر.ک: شجاعی زند، همان، ۲۴۵-۲۶۴.

مقابل جهانی‌گرایی حاکم بر این دوران است. این دو ایدئولوژی، داعیه کل جهان و حیات مادی و معنوی انسان را دارند، اما یکی با مبانی، ارزش‌ها و آرمان‌های یک‌سره مادی، انسان‌محور، غیردینی، و دیگری، با مبانی، ارزش‌ها و آرمان‌هایی اصالتاً معنوی، خدا‌محور (یا لاقلاً با محوریت حقیقت و فضیلت) و کاملاً دینی.

اندیشه منجی موعود و صلح یا جنگ جهانی

از دیگر پرسش‌ها درباره اندیشه منجی و نجات موعود این است که این اندیشه چه ربط و نسبتی با موضوع صلح یا جنگ جهانی دارد؟ آیا نوید صلح می‌دهد، یا وعید جنگ؟ یا مصادیق آن از این نظر متفاوت است؟ چنان‌که در بحث پیشین دریافتیم، اندیشه منجی موعود گونه‌ای ایدئولوژی جهانی‌گرایی است، که البته خود مصادیق و تنوعاتی دارد. در برخی مصادیق این ایدئولوژی، مانند اندیشه نجات و منجی موعود در آیین‌های رزق‌تشی، هندو، مسیحیت، و اسلام، پایان کار این عالم (یا این دوره از عالم) به یک جنگ بزرگ و گسترده ختم می‌شود. شاید نتوان در آن جنگ گسترده و نهایی، ویژگی‌های مشابه جنگ‌های جهانی اول و دوم را که جهان تاکنون تجربه کرده است، سراغ گرفت. برای مثال، از منابع موعودی این ادیان بر نمی‌آید که در آن کارزار کشورهای مختلف در بلوک‌های مشابه بلوک غرب و شرق صف‌آرایی می‌کنند؛ اما اگر گسترش دامنه جنگ یا فتوحات نیروی غالب را ملاک قرار دهیم، آن نبرد مصداقی از یک جنگ جهانی خواهد بود؛ زیرا بنا به پیش‌گویی این ادیان، همه جهان را تحت‌الشعاع قرار خواهد داد.

اما، مدعای این موعودباوری‌ها این است که این جنگ به عنوان آخرین راه حل و پس از طی تمام راه‌های ممکن برای به تمکین حق درآوردن همه انسان‌ها صورت می‌گیرد، و پس از آن صلحی پایدار برای همه حق‌شناسان و حقیقت‌طلبان برپا خواهد شد. بنابراین، می‌توان گفت: اگرچه اندیشه منجی موعود وعید جنگ می‌دهد، اما آن را امری گریزناپذیر و نتیجه مقاومت اهل باطل در برابر حقیقت آشکار و مقدمه صلح مطلق و دائمی می‌داند. این را هم باید در نظر داشت که در اندیشه منجی و نجات موعود در ادیانی مانند آیین‌های کنفوسیوس، دائو و بودا، تأکید کمتری بر جنگ بزرگ پایانی به چشم می‌خورد. در این ادیان ماجرا را به گونه‌ای توصیف می‌کنند که گویا با آشکار شدن حقیقت به دست منجی موعود، به پشتیبانی نیرویی ماورایی دل‌ها به تسخیر آن منجی فرهمند در می‌آید و او به مدد حکومت بر دل‌ها جهان را راست می‌گرداند.

کتاب‌نامه

- الهی، ناصر، «بررسی خاتمیت نبوت و جهانی شدن»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها، به اهتمام محمدجواد صاحبی. نشر احیاگران، ۱۳۸۲.
- تقوی، سید محمدناصر، «جهانی شدن و توسعه سیاسی در حکومت دینی ایران»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها، به اهتمام محمدجواد صاحبی، نشر احیاگران، ۱۳۸۲.
- خانیکی، هادی، «جهانی شدن و دین»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها، محمدجواد صاحبی. نشر احیاگران، ۱۳۸۲.
- رابرتسون، رونالد، جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی. تهران: ۱۳۸۰.
- طالقانی، سید حمیدرضا، «فرآیند جهانی شدن در دو نگاه»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها. نشر احیاگران، ۱۳۸۲.
- عاملی، سعیدرضا، «جهانی شدن و فضای مذهبی»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین: فرصت‌ها و چالش‌ها. نشر احیاگران، ۱۳۸۲.
- گیدنز، آنتونی، جهان رهاشده: گفتارهایی درباره یکپارچگی جهان، ترجمه علی‌اصغر سعیدی و یوسف حاجی‌عبدالوهاب. تهران: علم و ادب، ۱۳۷۹.
- لاتوشه، سرژ، غربی‌سازی جهان، ترجمه فرهاد مشتاق‌صفت. تهران: سمت، ۱۳۷۹.

Lechner, Frank J, *The Case Against Secularization*, *Arebuttal Social Forces*, vol 69, June 1991.

نمایه

اشم یهمائی اوشت، ۴۹	آدی بودا، ۹۸
آشوزد پئورودخستان، ۴۹	آدی دا سَمراج، ۷۵
اشونان، ۴۰	آدیتیه، ۸۶
اغریث، ۴۸	آشوکہ، ۸۶، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۰۶
افراسیاب، ۴۸	نجانائیکا، ۱۱۹
افراسیاب زینگو، ۴۱	نوجین، ۱۰۱
آگنی پورانه، ۶۹، ۷۲، ۷۸	نوموتوکیو، ۱۱۹
الارہ، ۱۰۹	اتیشہ، ۱۲۱
امپراتریس وو، ۱۱۴	اجیتہ، ۹۲، ۹۵
امشاسپندان، ۳۸، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰	ادو، ۱۱۸، ۱۱۹
آمگہ سدئی، ۹۹، ۱۲۲	آردشیر بابکان، ۵۴
امیتابہ، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۲۲	ارہتی، ۸۲، ۱۰۷
اناگتومسہ دستا، ۹۲، ۱۲۸	اسالہ پرہ ہاوہ، ۱۱۱
انورا داپورا، ۱۰۹	استوپہ (صفّہ)، ۱۰۸
اھریمن، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۱	استوت ارت، ۳۹، ۴۱، ۴۲
۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۱۸۲	استوت ارته، ۴۱
اھورامزدا، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۷	اسکندر، ۳۳، ۵۳
۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳	اسکنده، ۱۱۱
اھونور، ۴۵	اسماعیلیہ، ۵۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۹
اوتارہ، ۲۲، ۲۴، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱	۳۳۰، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶
۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۳۴، ۴۴۵	۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۴
۴۵۵، ۴۸۰	۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰
اوخشیت ارت، ۳۹	۴۵۱، ۴۶۳
اوخشیت نمہ، ۳۹	آسنگہ، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۱
اوروتنت ترہ، ۴۸	اشتاد، ۴۸
اوشیدر، ۵۵	اشم وھو، ۵۷

جاماسب حکیم، ۵۴	اولکیتشورزه، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۲
جان مسو، ۲۳	ایریمین ایشیو، ۳۴، ۵۷
جمشید، ۴۹	ایز بانو، ۴۰
جود بیش، ۴۹	ایزد نریوسنگ، ۴۰، ۵۰
چکره ورتین، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۵، ۱۲۰	اینکا، ۲۳
چوئنگ سان-گیوست، ۱۱۷	بشیرزد نبرد کردار، ۴۹
دائوان، ۱۱۳	باتوجیوان، ۱۱۵
داتویسنا، ۱۰۹	بارتلمه، ۳۶
داراب هرمزدیار، ۵۸	بارتوتودل، ۱۲۱، ۱۲۲
دراز شهریاری، ۴۶	بنیامین کرمه، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
دگوچی ثونیسابورو، ۱۱۹	بهرام، ۴۸، ۵۶
دلدامالیگاوه، ۱۱۱	بهرام ورجاوند، ۴۹، ۵۴، ۵۶
دوان مین هومین، ۱۱۵	بهگوتنه پوران، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲
دوتاگمانی، ۱۰۹	بوداگوسه، ۱۱۰، ۱۱۱
دوتها، ۱۱۰	بویس، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۵
دوشن گیمن، ۳۶	۵۶، ۶۱، ۱۳۰
دیانه، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵	پتینی، ۱۱۱
دیانی، ۹۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۸	پرشریه، ۷۰
دیگه نکایه، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۵	پرگیا پارمیتا، ۱۰۳، ۱۰۴
دیو آشموغ، ۵۰	پری نیروانه شاکیه موئی، ۹۵
دیو ملکوش، ۵۰	پشوتن، ۴۸، ۵۴، ۵۵، ۵۶
دیویاودانه، ۹۵	پوجه، ۹۴
را جاسیمها، ۱۱۱	پیرار، ۳۶
رام سوشینت، ۲۸، ۴۵۸	تاگوی آنکوی، ۲۳
رامانوجه، ۶۵	تانگ، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۵۶
رامه، ۶۴، ۶۶، ۷۳	تایی پینگ، ۴۵۷
رایس دیویدز، ۸۷، ۸۸	تایی پینگ چینگ، ۲۶
رتناولیا، ۹۴	تایی شی، ۱۱۸
رشن، ۴۸، ۸۵	تسان گامپو، ۱۲۱
روزفیلد، ۸۴	تتره یانه، ۸۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
ریگ ودا، ۸۶	۱۲۸
زامیاد، ۳۹، ۴۱، ۴۷	توس نوذران، ۴۸
زرتشت، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰	تیره واده، ۸۲، ۸۷، ۹۲، ۹۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲
۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱	۱۱۳
۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱	تیره واده، ۸۲
۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۳۰، ۱۸۲، ۳۰۸، ۴۵۸، ۴۷۱	

فریدون اژی دهاک، ۴۱	زروانی، ۴۵
کاشیما، ۱۱۸	زند بهمن یسن، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۶۱
کاکوگیو، ۱۱۹	ساپر، ۸۵
کترگمه، ۱۱۱	سپیمان، ۳۷، ۴۳
کتومتی، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۲۸	سروش، ۴۸، ۸۵
کرچو، ۹۷	سرونک-تسان گامپو، ۱۲۱
کرشنزها، ۴۳	سم بوگه کایه، ۹۹، ۱۲۲
کرشنه، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۳، ۷۵	سنکه، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲
کشیه، ۹۷	سنگه، ۹۳، ۹۴، ۹۵
کلکین، ۲۴، ۶۴، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۴۵۵، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲	سوتره-گنده، ۹۶
کلنز، ۳۶	سوتره، ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹
کنت دوینو، ۵۵	۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۷
کنده، ۹۷	سوتره‌های پرگیاپارمیتا، ۹۶
کنکمونی، ۹۷	سوته پیتکه، ۸۷
کنیشکه، ۸۷، ۱۰۶	سودنه، ۹۶
که شین، ۱۰۱	سوشیانت‌ها، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴
کوئو کاکوتارو، ۱۱۹	سوشینت، ۲۱، ۲۸، ۴۵۸
کوتانی کیمی، ۱۱۹	سونگ زه سین، ۱۱۴
کوریو، ۱۱۶	سوی، ۱۱۴
کوشانی، ۸۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰	سیدارته گتمه، ۸۱، ۱۰۳
کوشانیان یکشه، ۱۰۶	شاری پوتره، ۹۶
کوکایی، ۱۱۸	شاکیه مونی، ۸۷، ۹۱، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷
کونتسه، ۸۴، ۸۵	۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۸
کی گشتاسب، ۳۷	شنکره، ۶۶
کیخسرو، ۴۹، ۵۱	شومان، ۸۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۳۰
کیخسرو افراسیاب، ۴۱	ضحاک، ۵۰، ۵۱، ۲۶۴
کیکائوس، ۴۹	علی موحدیان عطار، ۲۴
کیگشتاسب، ۴۱	فرجامین، ۲۸، ۲۵۸، ۴۵۸
کیومرث، ۴۰، ۵۸، ۱۸۵	فردخشت خمیگان، ۴۸
گتمه، ۹۴، ۹۷	فرشاهی، ۴۰
گرشاسب، ۴۲، ۵۱	فرشوشتر، ۳۷
گروندودل، ۸۴، ۸۵	فرشوکرئی، ۵۲
گواگ پد، ۵۱	فروردین، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۶۲
گوید شاه، ۴۸	فروهر مقدس، ۴۰
گوپته، ۱۰۷	فریدون، ۴۱، ۴۹

نارده، ۶۵	گوپته سارناس، ۱۰۷
ناسه دویو، ۱۱۱	گوسوامی، ۷۴
ناگار جونه، ۱۰۳	گیگر، ۸۸
نرسی ویونگهانان، ۴۸	گیو گودرزان، ۴۸
نلسون ماندلا، ۱۲۵	لاما کر مه سومدون، ۱۲۲
نیکالک اوتاره، ۷۰	لانکا، ۱۱۰، ۱۰۹
هرمزد، ۳۵، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۷	لوکتیشوره، ۹۵
هو مباح، ۳۶، ۳۷	لومل، ۳۶، ۳۹
هوارانگ، ۱۱۶	مؤید شهزادی، ۵۷
هوآکاس، ۲۳	مانک جی نوشیروان جی دهالا، ۵۷
هوشیدر، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷	مانی، ۵۴
هوشیدرازکنگدژ، ۴۸	ماهیندای چهارم، ۱۱۰
هووی، ۴۰	مای کازا، ۲۳
هیربدی وهاوشتی، ۴۷	متراکو بوودو، ۸۴
هیتسه، ۳۶	مدهوه، ۶۵
هینه یانه، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۵، ۹۸، ۱۰۶	مگده، ۹۵
۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۴۷۴	منجوشری، ۹۵، ۹۶
هینه‌انه، ۸۲	منوشی، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰
هیوئن زانگ، ۱۰۵	مها پوروشه، ۹۴
وایوپوران، ۶۹، ۷۲	مها سنگیکه، ۹۵
وجره یانه، ۸۲، ۱۰۰، ۱۲۱	مهاوستو، ۹۵
وزیر ویشتاسب، ۵۴	مهاوتسه، ۹۵، ۱۰۹
وسوبندو، ۱۰۴، ۱۰۵	مهاویشنو، ۷۰
وگبه، ۶۵	مهایانه، ۲۲، ۸۲، ۸۳، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰
ویاکرنه، ۹۲، ۱۰۱	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲
ویشنو، ۲۴، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۱۱۱	۱۱۳، ۱۱۵، ۴۷۸
۴۳۱، ۴۳۴، ۴۵۵، ۴۹۵	موئه سرواستی وادین، ۹۵
ویشنویشنس، ۷۰	مونلم چنمو، ۱۲۰
ویشوه پنی، ۹۹	میتریه، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸
ویگیانه واده، ۱۰۴	۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸
ویترنیتس، ۸۸	۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
ویوهه، ۹۶	۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
یوکایی، ۱۱۹	۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹
یوگاچاره، ۸۲، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۱	۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
یوگه، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۴۹۵	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۲، ۴۵۸
یونو، ۱۱۰	۴۷۲، ۴۸۰