

فصلنامه علمی - تخصصی معارف علوم اسلامی و علوم انسانی

سال ۴ - بهار ۱۴۰۳ - شماره شانزدهم - ص ۲۲۵-۲۴۵

علم عمران؛ پیامدهای کلامی و تاریخی

دکتر سکینه رستگارمقدم ابراهیمیان^۱

چکیده

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸هـ.ق) مورخ و جامعه شناس معروف قرن هشتم هجری و صاحب کتاب معروف «مقدمه» است. وی در این کتاب چارچوبی برای مطالعه تاریخ و جوامع ارائه داده و از این رهگذر مدعی تاسیس «علم عمران» است. این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته، کوشیده است پیامدهای کلامی و تاریخی علم عمران را بررسی نماید. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، اندیشه ابن خلدون که در بستر کلامی- معرفتی مذهب اشعریه پدید آمده و علم عمران وی گرانبار از ریشه‌های کلامی-تاریخی اشعری است، اما با برخی تفکرات اشعری همخوان و برخی نیز ناهمخوان است. پیامدهای علم عمران موارد زیادی را دربر می‌گیرد، اما مهم‌ترین آنها در مواجهه با مسئله مهدویت و واقعه عاشورا است. وی در مواجهه با مسئله مهدویت، با علم به وجود اعتقاد مهدویت در میان کثیری از اهل سنت و اعتراف به وجود روایات آن در میان آنها، در ردّ و نفی آن احتیاط کرده است. ابتدا مهدویت را نه به عنوان یک باور اصیل، بلکه اعتقادی که به مرور پدید آمده و مشهور شده، جلوه می‌دهد. سپس تلاش می‌کند احادیث مهدویت را از درجه اعتبار ساقط نماید و لذا احادیث مهدویت را ضعیف‌السند دانسته و منشأ آن را شیعیان و متصوفه متأخر دانسته است و سرانجام موضوع مهدویت را بر پایه علم عمران انکار کرده و آن را فاقد عصبیت لازم برای تشکیل حکومت آخرالزمانی می‌داند. همچنین یکی دیگر از این پیامدها، مواجهه ناروا با مسئله عاشورا و قیام حسین بن علی (ع) ظهور می‌یابد. او در مورد امام حسین (ع) می‌گوید که در مورد شوکت خود اشتباه کرده است، زیرا در او و شیعیانش عصبیت لازم وجود نداشته است، اما از آنجا که به اجتهاد خویش عمل کرده مأجور است. اما صحابه‌ای که امام را تنها گذاشتند و فسق یزید را مصلحتاً تایید کردند را هم به خاطر اجتهادشان تایید کرده که آنها نیز نباید مورد سرزنش قرار گیرند.

کلیدواژگان: علم عمران، ابن خلدون، مهدویت، واقعه عاشورا، عصبیت.

مقدمه

«علم عمران»، به مثابه دانشی که ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸هـ.ق) مدعی ابداع آن است و به اعتبار ریشه‌های کلامی و تاریخی، به شدت از دیدگاه‌های کلامی سنی - اشعری و نیز مسائل تاریخی صدر اسلام، از جمله تاریخ خلفا و تاریخ حکومت‌های اموی و عباسی اثرپذیرفته و از این رو، مفروضات سنگین کلامی و تاریخی، بر آن سایه افکنده است.

مسئله مهدویت و ظهور منجی عالم و احادیث مربوط به آن را بسیاری از صحابه و تعداد زیادی از تابعان و علمای اسلامی اهل سنت و شیعه در قرون متمادی روایت کرده اند و به آن معتقد بوده اند. ابن خلدون جامعه شناس، مورخ، سیاستمدار و قاضی مالکی - اشعری و تاثیر گذار است که برای جلوگیری از اشاعه اعتقاد به مهدویت، موضع ضد شیعی و اسلامی اتخاذ کرده و به نوشتن کتاب «مقدمه» اقدام کرده است و مدعی تاسیس علمی به نام «علم عمران» شده است و در نقد مبانی و باورهای صحیح شیعه اقدام کرده است. در این پژوهش پیامدهای ناصحیح نظریه‌ی «علم عمران» در ردّ و انکار مهدویت و واقعه عاشورا سنجیده شده و مطالب به صورت تحلیلی - توصیفی و به شیوه کتابخانه ای گردآوری شده است.

۱- مهدویت از دیدگاه اهل سنت

باور و اعتقاد به وجود حضرت مهدی (عج) و ظهور آن حضرت تنها اختصاص به مذهب شیعه ندارد، بلکه دانشمندان، متکلمان و محدثان بزرگ اهل سنت نیز احادیث مربوط به مهدویت را از طریق راویان بسیاری - از جمله صحابه و تابعین - در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند، به طوری که در کتب مذاهب اسلامی غیر از شیعه (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) از احادیث نبوی درباره حضرت مهدی (عج) و مسائل و موضوعات مربوط به آن حضرت - از جمله درباره وجود حضرت، ویژگی‌های او، عصر حضور و ظهور، سیره، و به‌ویژه عدالت و عدل گستری او - ذکر به میان آمده است و بسیاری از ایشان آن را جزو، عقاید مسلم و واجب‌الاعتقاد اهل سنت شمرده‌اند.^۱ مهدویت در اغلب مجموعه‌های بزرگ روایی اهل سنت، از جمله در صحاح اهل سنت وارد شده است و حتی خود ابن خلدون، به این مسئله معترف است. ابن خلدون، تصریح می‌کند که پیشوایان علم حدیث، اخبار و روایات مربوط به مهدی را استخراج کرده و در آثار خود ذکر کرده‌اند. او سپس برخی از آنان را که همه از بزرگان دانشمندان اهل سنت و نگارندگان آثار مشهور و معتبر حدیثی اهل سنت‌اند، ذکر کرده، می‌نویسد:

۱. الهی‌نژاد، حسین و سیدحسین سیادت، «تحلیل اعتقادورزی و تواتر حدیثی مهدویت در اهل سنت».

«گروهی از بزرگان علم حدیث، روایات مربوط به مهدی را تخریج [استخراج] کرده‌اند که عبارتند از [ابوموسی محمد] ترمذی، مؤلف یکی از صحاح سته به نام سنن ترمذی [و ابوداود] مؤلف یکی دیگر از صحاح به نام سنن ابی‌داود] و [ابوبکر احمد بن هارون] بزار [از دانشمندان قرن سوم و مؤلف کتاب مسند بزار که مجموعه بزرگی از اخبار صحاح است] و [ابوعبدالله محمد بن یزید] ابن ماجه [قزوینی، نویسنده یکی دیگر از صحاح سته، معروف به سنن ابن ماجه] و حاکم [محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه معروف به حاکم نیشابوری، صاحب کتاب المستدرک علی الصحیحین و دارای تألیفات بسیاری در علم حدیث و تاریخ] و [ابوالقاسم سلیمان] طبرانی [صاحب معجمی مهم در احادیث به نام معجم الطبرانی] و ابویعلی [احمد بن علی بن مثنی] موصلی [نگارنده معجم الموصلی و چند مجموعه از احادیث]»^۱

در این مجال به ذکر یکی از احادیث مهدویت که در مسند احمد حنبل ذکر شده است، می‌پردازیم. طبق این حدیث، احمد حنبل، به سند خود از پیامبر مکرم (ص) نقل می‌کند آن حضرت فرموده است:

(لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ، لَبَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَجُلًا مِّنَّا يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جُورًا)؛ آشکار است که این حدیث، بر حتمیت ظهور مهدی (ع) و عدل‌گستری آن حضرت دلالت دارد.

دانشمندان اهل سنت، افزون بر درج احادیث مهدویت در موسوعه‌ها و مجموعه‌های حدیثی خود، آثار مستقلی نیز درباره مهدویت نگاشته‌اند که اختصاص به مسئله مهدویت دارند. این آثار، بر دو دسته‌اند:

برخی از آنها عنوان مهدویت را در خود دارد و برخی دیگر، هرچند که عنوان اثر، مهدویت نیست، اما به مسائل آخرالزمان و آخرالزمان‌شناسی مربوط است و محور اصلی آنها مسئله مهدویت و شخصیت او صاف و سیره حضرت مهدی است.

از جمله آثار و کتب اختصاصی اهل سنت درباره مهدویت که عنوان و نام مهدی یا مهدویت را بر خود دارد، می‌توان به کتاب *العرف الوردی فی اخبار المهدی* نگاشته جلال الدین ابوبکر عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی، *البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان* نگاشته متقی هندی نویسنده کتاب مشهور *کنز العمال*، و *البیان فی اخبار صاحب الزمان* نوشته محمد گنجی شافعی اشاره کرد. چنانکه از کتب مهم و کهن اهل سنت در بحث مهدویت که محتوای آن مربوط به حوادث آخرالزمانی و مربوط به ملاحم و فتن در آخرالزمان است و محوریت اصلی آنها مسئله مهدویت است، می‌توان به کتاب بسیار مهم *الفتن* نگاشته نعیم بن حماد مروزی (متوفای ۲۲۸ق) از دانشمندان اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری، کتاب *الفتن* نگاشته ابوصالح سلیلی بن احمد بن عیسی بن حسانی سلیلی و *الفتن* نگاشته ابویحیی زکریا بن یحیی بزاز اشاره کرد که محتوای این آثار آن کاملاً با مباحث

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ج ۱، ص ۶۰۸.

۲. «اگر از عمر عالم جز یک روز باقی نماند، خداوند حتماً در آن روز شخصی از ما خاندان را برمی‌انگیزد که جهان را پر از عدل و داد می‌کند» (احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۹۹).

مهدویت منطبق است و به همین سبب دانشمند مشهور شیعه، سید بن طاووس در کتاب *الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر*، این سه اثر را منبع خود قرار داده و احادیث آنها را گزینش کرده است.^۱ ابن خلدون، افزون بر توجه به ذکر روایات مهدویت در مجموعه‌های مهم روایی اهل سنت، راویان نخستین این احادیث را نیز مورد توجه قرار داده و از صحابیان مشهور همچون امیر المؤمنین علی (ع)، ابن عباس، طلحه، ابن مسعود، ابوهیریه، انس بن مالک و ابن حارث بن جزء نام برده که در اسناد این روایات وجود دارند. ابن خلدون تصریح دارد که نویسندگان آثار پیش‌گفته اسانیدی که به این صحابه مشهور و مهم ختم می‌شوند را نیز ذکر کرده‌اند. و البته این سخن ابن خلدون، گزاف و نادرست نیست، و احادیث مهدویت از طریق، بیست و سه نفر از صحابه پیامبر نقل شده است.^۲

بنابراین، مسئله مهدویت در نزد اهل سنت، جایگاهی روشن و ممتاز دارد و مهدویت از مسایل مهم و مورد توجه دانشمندان و بزرگان اهل سنت بوده و به آن اعتقاد دارند و روایات قابل توجهی درباره آن وارد شده و حتی ابن خلدون خود نیز در مقدمه، بخشی از احادیث مربوط به مهدی و مهدویت را ذکر می‌کند.^۴

۲. مواجهه ابن خلدون با احادیث مهدویت

در میان منکران مهدویت، کمتر کسی در حد و اندازه ابن خلدون یافت می‌شود. با این حال، او در تبیین این انکار و رساندن ادعای خود بر نادرستی مهدویت، گام‌هایی را برداشته تا به نفی مهدویت برسد که در این مجال، به اختصار آنها را پی می‌گیریم.

۲-۱. نحوه طرح بحث و مقدمه‌سازی برای رد مهدویت

ابن خلدون در آغاز بحث مهدویت، مسئله مهدویت را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که چنان به نظر برسد، مهدویت یک ادعای ناروا است که به مرور زمان در میان مردم شهرت یافته است. از این رو، او پس از ذکر این نکته، مسئله مهدویت را صرفاً به محدثان نسبت داده که آنان از آن طرفداری کرده و به احادیثی بر آن استدلال کرده‌اند. وی برای تضعیف موضع این محدثان، یادآور می‌شود که در برابر این دسته از محدثان، کسانی نیز منکر آنند و با آن مخالفت کرده و با استناد به برخی روایات، با آن به معارضة برخاسته‌اند. او در این باره، می‌نویسد:

۱. سید بن طاووس، علی بن موسی، الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر، ص ۱۵-۱۶.

۲. همان.

۳. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر، ص ۸۰-۸۳؛ هومو، نوید امن و امان، ص ۹۱-۹۲.

۴. ابن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۶۰۹ به بعد.

«آنچه در میان عموم مسلمانان به مرور زمان شهرت یافته، این است که ناچار باید در آخر الزمان مردی از خاندان پیامبر(ص) ظهور کند و دین را تأیید بخشد و عدل و داد را آشکار سازد... و او را مهدی می‌نامند... و در این باره به احادیثی استدلال می‌کنند که ائمه محدثان آنها را تخریح کرده‌اند»^۱.

از تعبیر ابن خلدون، آشکار می‌شود که هرچند او در آغاز بحث، به ملاحظاتی، مستقیم به رد مهدویت مبادرت نورزیده است، اما آشکار است که او با مهدویت از در مخالفت سخن می‌گوید و آن را امری می‌داند که به مرور زمان، مطرح شده و برخی از محدثان بر اساس احادیث با آن موافقت، اما کسانی دیگر، که احتمالاً مقصود او کسانی غیر از محدثان است، با آن مخالفت کرده‌اند و البته آنان نیز اخبار و روایاتی در معارضه با مهدویت دارند.^۲ به نظر می‌رسد ابن خلدون بر اساس احتیاط و نگرانی از برخوردهای تند، سعی می‌کند ابتدا احادیث مهدویت را یادآور شود، اما بنا دارد آنها را سرانجام نقد و رد کند. با این حال، تلاش دارد این کار را خودش مستقیم انجام ندهد، بلکه آن را از زبان و بیان منکران مهدویت که در ادامه خواهیم گفت که مقصود او از منکران چه کسانی‌اند، مطرح می‌سازد و سپس می‌کوشد با نسبت دادن مهدویت به متأخران متصوفه، از اهمیت آن بکاهد و به شکلی آن را اندیشه‌های جلوه دهد.^۳ به این ترتیب، او اولاً با ذکر نقدهای منکران و استناد اعتقاد مهدویت به برخی از متصوفان، خواسته است هم اعتقاد به مهدویت را امری بی‌اساس و سست نشان دهد و هم آن را از زبان مخالفان نقد کند و ثانیاً زمینه را برای رد و انکار نهایی خودش مهیا سازد.

۲-۲. ذکر روایات مهدویت و نقد و رد آنها

در مرحله دوم، ابن خلدون بر اساس مبنای فوق و «تقدم جرح بر تعدیل»، احادیث مهدویت را به تفصیل ذکر و در یکایک احادیث، قدح و جرح وارد می‌سازد و البته در این باره، سخن را طولانی ساخته است که در این مجال، برخی از مهم‌ترین نمونه‌های دیدگاه او را بیان می‌کنیم.

او احادیثی را که افرادی مانند ابوبکر بن ابوخیثمه به نقل از سهیلی، در باب مهدویت گردآوری کرده‌اند، مردود دانسته است و از زبان خود ابن ابی‌خیثمه، این احادیث را به عنوان اخبار غریب، رد می‌کند. از ابن ابی‌خیثمه، نقل کرده که وی گفته است:

۱. ابن خلدون، پیشین، ص ۶۰۸-۶۰۷.

۲. همان، ص ۶۰۸.

۳. همان.

«غریب‌ترین اخبار از جهت اسناد، آن حدیثی است که ابوبکر اسکاف در کتاب فوائد الأخبار آورده و به مالک بن انس از محمد بن منکدر از جابر مستند کرده، حدیثی است که نقل کرده و گفته است که پیامبر (ص) فرمود: «هر که مهدی را تکذیب کند، کافر شده است و هر که دجال را تکذیب کند، دروغ گفته است»^۱.

بنابراین، ابن خلدون این گونه احادیث را غلو به حساب آورده و رد می‌کند. چنانکه اسناد این احادیث را نیز نپذیرفته و استناد این گونه احادیث به مالک بن انس را - که امام و مرجع فقهی اوست - با لحنی تلویحی رد می‌کند و می‌گوید: «و خدا به صحت طریق آن به مالک بن انس داناتر است» و البته، صریحاً ابوبکر اسکاف، راوی این روایت را رد کرده و او را نزد ائمه حدیث، متهم و جعل‌کننده حدیث، معرفی می‌کند.^۲

در همین زمینه، ابن خلدون روایتی را از پیامبر (ص) که توسط محدثان سنی معتبر و مشهوری همچون ترمذی و ابوداؤد، از طریق عاصم بن ابی‌النجد (یکی از قراء سبعة) از زر بن حُبیش از عبدالله بن مسعود، محدث و صحابی مشهور پیامبر (ص)، نقل شده، ذکر می‌کند که پیامبر فرمود: «اگر از دنیا به جز یک روز باقی نماند، خدا آن روز را دراز می‌کند، تا مردی از خاندان من را برانگیزد که نام او و نام پدرش با نام من و نام پدرم یکی است». سپس ابن خلدون اعتراف می‌کند که از لحاظ سندی، این حدیث بی‌اشکال است؛ زیرا ابوداؤد بر آن سکوت کرده و آنچه ابوداؤد در کتاب خود بر آن سکوت کرده، معتبر و از احادیث شایسته است. چنانکه او همین حدیث را با اندکی تفاوت، از ترمذی نیز نقل کرده است.

با وجود اینکه این حدیث را طبق اصول حدیثی، از طریق ابوداؤد، شایسته دانسته و از ترمذی نیز نقل کرده که این حدیث حسن و صحیح است و نیز از حاکم نیشابوری نقل کرده که «کلیه طرق عاصم به روایت از زر ابن ابی‌حیش] و او به روایت از عبدالله ابن مسعود]، بنابر آنچه اصل آن‌ها را از استدلال به اخبار عاصم آشکار کردم، صحیح است؛ زیرا او یکی از پیشوایان مسلمانان است»؛ با این حال، او خود به نقد و جرح آن می‌پردازد و سرانجام، آن را تضعیف می‌کند و در نتیجه مردود می‌داند.^۳

او پس از ذکر آن نکات مثبت، می‌نویسد: «ولی، احمد بن حنبل گفته که عاصم مردی صالح و قاری قرآن و نیکوکار و ثقه بوده، لکن اعمش حافظه بهتر و قوی‌تر از عاصم داشت، و همچنین شعبه اعمش را در تثبیت حدیث بر عاصم ترجیح می‌داده است»^۴. یعنی ابن خلدون، به صرف اینکه ابن حنبل اعمش را دارای حافظه بهتر و قوی‌تر می‌دانسته و شعبه اعمش را در تثبیت حدیث بر عاصم ترجیح می‌داده، این حدیث را تضعیف و رد کرده است. ابن خلدون، در ادامه، از محمد بن سعد نقل می‌کند که او گفته است: «عاصم مردی ثقه بوده، ولی در

۱. همان، ص ۶۰۹.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۴. همان، ص ۶۱۰.

احادیث بسیار اشتباه می‌کرده است» و یا به نقل از یعقوب بن سفیان می‌گوید که «در حدیث او [عاصم] اضطراب وجود دارد» و...^۱

به هر حال ابن خلدون تلاش می‌کند از طریق تضعیفِ راویان، این حدیث را تضعیف کند؛ چنانکه وی، همین روایت را از ابوداود از علی (ع) و او از پیامبر (ص) نقل کرده است. در این حدیث هم، ابن خلدون، با وجود اذعان به اینکه بسیاری از بزرگان اهل سنت، از جمله احمد بن حنبل، یحیی بن قطن، ابن معین و نسائی آن را نقل کرده و پذیرفته‌اند، اما او به دلائلی، راویان این حدیث را یکی از پس از دیگری - از جمله فطر بن خلیفه را - رد می‌کند و یکی از آن دلائل این است که مثلاً به گفته عجللی، فطر بن خلیفه اندکی گرایش شیعی داشته و «در او اندکی بوی تشیع است»، و به این ترتیب، روایت را قابل پذیرش نمی‌داند و رد می‌کند.^۲

بنابراین، ابن خلدون روایت فوق و نیز بخش مهمی از روایات مهدویت را با تعصب شدید مذهبی و صرفاً به این دلیل که راویان آنها شیعه یا منتسب به شیعه یا دارای تمایلات شیعی بوده‌اند، رد کرده است. در حالی که تشیع بسیاری از آنها ثابت نیست و مسلم این است که بسیاری از کسانی که صرفاً به دلیل تشیع یا گرایش به تشیع، از سوی متعصبان اهل سنت، از جمله ابن خلدون، رد شده‌اند، اساساً شیعه نیستند و هیچ ربطی به تشیع ندارند، بلکه صرفاً گرایش به اهل بیت دارند یا اینکه صرفاً حدیثی را همسو با عقاید شیعه یا در فضایل اهل بیت نقل کرده‌اند و صرفاً به همین سبب روایات آنان رد شده و خود آنان به تشیع یا رفض متهم شده یا اینکه به این جرم بزرگ نسبت یافته‌اند که در آن اندکی بوی تشیع وجود دارد!^۳

روایت دیگری که ابن خلدون، آن را به صرف اینکه برخی از راویان آن از شیعه یا متمایل به شیعه یا متهم به تمایل به شیعه بوده، رد کرده است، روایتی است که از هارون بن مغیره از عمرو بن ابی قیس، از شعیب بن خالد، از ابواسحاق سبئی نقل کرده که علی (ع) به امام حسن (ع) نگاه کرد و فرمود:

«این فرزندم سید است؛ چنان که رسول (ص) او را بدین عنوان نامیده. در آینده از نسل او مردی به جهان خواهد آمد که به نام پیامبر شما موسوم خواهد بود و در خوی به وی شباهت خواهد داشت، ولی در خلقت، به او شبیه نخواهد بود. آنگاه داستان او را شرح داد که وی زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد».^۴

ابن خلدون، راویان این روایت را نیز تضعیف کرده و برخی از آنان را به ضعف و خطا در روایت و برخی را به تشیع متهم ساخته و برخی را نیز دچار اوهام دانسته و به این اسباب، روایت را مورد خدشه قرار داده و آن را از

۱. همان.

۲. همان، ص ۶۰۸-۶۱۰.

۳. برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه اهل سنت در رد رایان به دلیل اعتقاد به مذهبی خاص، از جمله اعتقاد به مذهب تشیع، یا صرفاً به اتهام گرایش به تشیع، رک: محسن افضل آبادی، جایگاه اعتقاد در ارزیابی راویان از دیدگاه اهل سنت.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۶۱۲.

اعتبار ساقط ساخته است. ^۱چنانکه او چندین روایات را که در این باب ردیف کرده، یک به یک رد کرده و روایان آنها را ضعیف یا مجهول، یا متوهم، یا دروغگو یا شیعه دانسته و در نتیجه این روایات به‌رغم اینکه در منابع و مجموعه‌های مهم و معتبر روایی اهل سنت نقل شده و خود او دیدگاه بزرگان محدثان و رجالیان اهل سنت را در تأیید روایان آنها، نقل کرده، با اتکاء به برخی جرح‌های متعصبانه و بر اصل همان اصل «تقدم جرح بر تعدیل»، این روایات را بی‌اعتبار خوانده است. ^۲

۲-۳. استناد مهدویت به تشیع و تصوف

ابن خلدون در مرحله بعد، منشأ اعتقاد به مهدویت را به تشیع و تصوف نسبت می‌دهد و جالب است که او در آغاز سخن در باب مهدویت که طرح بحث کرده است، از تشیع سخن به میان نیاورده و صرفاً به دیدگاه برخی متصوفان متأخر اشاره کرده است، اما پس از نقد و رد روایات، در کنار متصوفان و مقدم بر آنان، از تشیع نیز سخن به میان می‌آورد و مهدویت را به تشیع و نیز به تصوف متأخر نسبت می‌دهد. ^۳

ابن خلدون، درباره منشأ شیعی اندیشه مهدویت، در آغاز از دیدگاه شیعه در برتری امیرالمؤمنین علی(ع) و اعتقاد به امامت آن حضرت سخن گفته و آن را به ادعای وصیت پیامبر(ص) درباره جانشینی آن حضرت و نیز به تبری از شیخین نسبت داده و مدعی شده که شیعیان پس از مدتی، به امام معصوم معتقد شدند. از این رو، او اعتقاد به مهدویت را از پیامدهای اعتقاد شیعه به امامت امیرالمؤمنین و عصمت ائمه: می‌داند و به‌ویژه آن را به فرقه اسماعیلیه نسبت می‌دهد و اعتقاد به مهدویت را جزو عقاید رافضی و بدعت‌آمیز دانسته است و تصریح می‌کند:

«غالیان امامیه و به‌خصوص دوازده‌امامیان نیز قائلند و معتقدند امام دوازدهم ایشان محمد بن حسن عسکری، ملقب به مهدی، در سردابی متعلق به خانه آن خاندان در حله داخل شد و هنگامی که با مادر خویش بدان پناه برد، از نظرها غائب گشت».^۴

ابن خلدون، سپس می‌کوشد عقیده به مهدویت را به متصوفه متأخر، نسبت دهد. او در ابتدا، دامن متصوفان متقدم را از اعتقاد به مهدویت مبرا می‌داند و می‌نویسد: «و اما متصوفه، متقدمان آنان، درباره هیچ یک از این مسائل، بحث و تحقیق نکرده‌اند، بلکه سخن ایشان درباره مجاهده به اعمال و نتایجی است که از آنها پدید

۱. همان، ص ۶۱۲-۶۱۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۶۱۳-۶۳۸.

۳. همان، ص ۶۳۱ و ۶۳۲.

۴. همان، ص ۶۳۱-۶۳۲.

۵. همان، ص ۳۸۱.

می‌آید». اما متصوفه متأخر، به‌ویژه ابن عربی را منشأ این اعتقاد دانسته و آنان را در اعتقاد به مهدویت، شریک امامیان دانسته و البته این دسته از متصوفان را متأثر از شیعیان تلقی کرده، و شیعیان را به اعتقاد به الوهیت امامان یا حلول خدا در ایشان و متصوفان را به اعتقاد به قطب و ابدال، متهم کرده است. ابن خلدون، با طرح این مطلب که متصوفان متأخر به جای روش مجاهده به اعمال و سلوک صوفیانه، راه کشف و شهود و اعتقاد به ماورای حس را در پیش گرفته و از این راه، به مسئله مهدویت پرداخته‌اند. ابن خلدون، تصریح می‌کند:

«کتب اسماعیلیان و هم کتب متأخران متصوفه نیز سراپا درباره فاطمی‌منتظر است و آنها را بر یک دیگر املا می‌کنند و از همدیگر فرا می‌گیرند و همه آنها مبتنی بر اصول واهی از هر دو گروه است ... و کسانی که از این گروه متصوفه متأخر بیش از دیگران در امر فاطمی سخن رانده‌اند، عبارتند از ابن العربی حاتمی در کتاب *عنقای مغرب* و ابن قسی در کتاب *خلع النعلین* و عبدالحق بن سبعین و شاگردش ابن ابی واطیل که در شرح کتاب *خلع النعلین* در این باره گفتگو کرده است. و بی‌شتر کلمات ایشان درباره فاطمی به منزله لغزها و امثال است و به ندرت به صراحت سخن می‌گویند یا مف‌سران سخنان ایشان گاهی موضوع را به تصریح بیان می‌کنند».^۲

از این رو، ابن خلدون، اعتقاد به مهدویت در میان متصوفان متأخر را عمدتاً به ابن عربی و کتاب *عنقای مغرب* او نسبت داده که وی حضرت مهدی(ع) را «خاتم الاولیا» نامیده و از وی به «خشت نقره» تعبیر کرده است. او در ادامه مدعی است که سخنان هریک از این دو فرقه شیعیان و متصوفان متأخر مبتنی بر اصولی واهی و بی‌ارزش است و در نهایت به طور کلی همه احادیثی که مربوط به مهدویت بوده را مورد نقد قرار داده و همه را ضعیف و غیرقابل قبول تلقی کرده است. با این‌که احادیث مربوط به مهدویت در اهل سنت بسیار زیاد بوده و به نظر می‌رسد متواتر یا دست کم، مستفیض باشد.^۴

ابن خلدون، پس از نقد روایات مهدویت، به معدود احادیثی که منکران مهدویت به آن استناد کرده‌اند، تمسک کرده و آن روایات را با وجود اینکه خودش به ضعف بسیاری از روایان آنها اذعان دارد و دیدگاه شماری از بزرگان اهل حدیث را در رد و تضعیف آنان آورده است، در نهایت خود آنها را تلقی به قبول می‌کند. یکی از این احادیث، این است که از انس بن مالک از پیامبر روایت کرده‌اند که فرمود: «به جز عیسی بن مریم، مهدیی وجود نخواهد داشت».^۵

۱. همان، ص ۶۳۱.

۲. مقصود ابن خلدون از «فاطمی»، حضرت مهدی است که از نسل حضرت فاطمه زهرا(س) است و بنابراین، به آن حضرت «فاطمی» گفته است.

۳. ابن خلدون، همان، ص ۶۳۱-۶۳۲.

۴. همان، ص ۶۳۰.

۵. همان، ص ۶۳۰.

در هر صورت، در حالی که دیدگاه ابن خلدون، در نقد روایات مهدویت از آثار و طُرُق اهل سنت، چنین تند باشد، حساب روایات مهدویت از آثار و طرق شیعه بررسی ناکرده معلوم و آشکار است. روایاتی که از راویان شیعه نقل شده را روایاتی از اساس مجعول، بی پایه و غالیه و غیر قابل اعتنا می‌شمارد و از این رو، اساساً به خود زحمت ذکر و بررسی آنها را نیز نمی‌دهد و فقط به این اشاره اکتفا می‌کند که شیعیان «در این باره احادیثی به جز آنچه ما از احادیث مربوط به مهدی در پیش گفتیم، یاد می‌کنند»^۱.

۲-۴. انکار مهدویت بر اساس دانش عمران و عصبیت

با وجود اینکه ابن خلدون، در تشریح و نقد روایات مهدویت، به تفصیل سخن گفته است، به نظر می‌رسد علت اصلی و اساسی انکار مهدویت، چیز دیگری است و آن ناهمخوانی مهدویت با نظریه عمران و مسئله محوری آن، یعنی «عصبیت» است و از اینجا است که به نظر می‌رسد، انکار مهدویت، یکی از پیامدهای کلامی مهم و اصلی نظریه علم عمران و اصل عصبیت خلدونی است؛ اما چنانکه در آغاز بحث مهدویت اشاره کردیم، ابن خلدون به جایگاه مهم مهدویت در نزد اهل سنت و اعتقاد و باور دانشمندان و بزرگان اهل سنت به مهدویت، چه از گونه مهدویت شخصی و چه مهدویت نوعی که غالب اهل سنت به مهدویت نوعی باور دارند، توجه و التفات تام دارد. از این رو، وی با ملاحظه این جایگاه، نخواست است که از آغاز، مسئله مهدویت را بر اساس علم عمران و عصبیت بسنجد و رد کند، بلکه کوشیده است ابتدا احادیث آن را ذکر و نقد کند و از لحاظ سند تضعیف کند، سپس برای آن منشأ غیر سنی، و به زعم خودش، منشأ بدعت‌گذارانه بیابد و آن را به شیعیان و متصوفان متأخر - که وی با آنان میانه‌ای نداشته و روش آنان را مخالف متصوفان اصیل و متقدم می‌داند - نسبت دهد و سرانجام، به مسئله عصبیت و ناهمخوانی مهدویت با عصبیت بپردازد تا از این طریق، نگاه خود به مسئله مهدویت را در لفافه‌ای بپوشاند تا دقیقاً مشخص نشود که علت حقیقی انکار مهدویت از جانب او چیست.

در هر صورت، ابن خلدون، پس از بررسی تفصیلی احادیث مهدویت و نقد و تضعیف روایات مهدویت، بحث خود را با مسئله عصبیت و ناسازگاری مهدویت با عصبیت و علم عمران پی می‌گیرد و ادعا می‌کند که هر اقتداری که بخواهد در یک جامعه شکل بگیرد، لاجرم باید متکی به عصبیت باشد و مهدی که ادعا می‌شود در آخرالزمان خواهد آمد، از چنین عصبیتی برخوردار نیست؛ زیرا طبق احادیث، وی از نسل و نژاد بنی‌هاشم و آل علی (ع) و آل فاطمه (س) است و بنی‌هاشم، طالبیان (یعنی فرزندان امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب) و فاطمیان (یعنی فرزندان و نسل حضرت فاطمه) اکنون عصبیت خود را از دست داده و عصبیت آنان متلاشی شده و بنابراین، ظهور مهدی از میان آنان، امکان پذیر نیست.^۲

۱. همان، ص ۶۳۱.

۲. همان، ص ۶۳۹.

بنابراین اساس نگرش او به مهدویت و انکار آن، نه از ضعف احادیث و راویان آنها، بلکه از نظریه اجتماعی او نشأت می‌گیرد و نفی مهدویت، نتیجه طبیعی دیدگاه او در علم عمران است و چنانکه تا اینجا نشان دادیم، نفی مهدویت از سوی ابن خلدون، در حقیقت، از طریق خدشه در روایات آن، یا استناد آن به شیعه و متصوفان متأخر، همگی برای مقدمه‌سازی و تسهیل نفی آن از باب ناسازگاری او با نظریه عمران است.

ابن خلدون، برای دفع اشکال محتمل، به اجمال به جایگاه سادات و نسل‌های منتسب به آل علی(ع) در میان مسلمانان و نیز به جایگاه برخی از خاندانهای قریش از جمله امویان در برخی بلاد اسلامی نیز توجه می‌کند و توضیح می‌دهد که این خاندانها در شهرهای مختلف پراکنده‌اند و عصبیت واحدی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه «از لحاظ بسیاری فرمان‌روایان و افکار و عقاید گوناگون، به هزارها گروه می‌رسند». بنابراین، آنان امکان تشکیل یک عصبیت را ندارند و ظهور مهدی فاطمی، «مانند این است که شخصی فاطمی از آن خاندان بخواهد در یکی از نواحی جهان بدون عصبیت و لشکر و به صرف انتساب به آن خاندان، به چنین دعوتی قیام کند». بنابراین، ابن خلدون تأکید می‌کند که چنین قیامی، «به هیچ رو پیشرفت نخواهد کرد و به موجب برهانه‌های درست و استوار چنین قیامی امکان‌پذیر نخواهد بود»^۱.

نتیجه اینکه ابن خلدون اصل مهدویت را بر پایه نظریه عمران انکار کرده و آن را فاقد عصبیت لازم برای تشکیل حکومت می‌داند و البته نسبت به این انکار خود تعصب به خرج می‌دهد و آن متعصبانه انکار می‌کند. همچنین، او مهدویت را یک اعتقاد عامیانه دانسته که باورمندان آن را عامیانی دانسته که ادعای آنان پذیرفتنی نیست و آنان را ابلهانی می‌داند که فاقد خرد و دانشند از هیچ دانش و بینشی برخوردار نیستند، بلکه صرفاً به تقلید از شایعاتی درباره ظهور مردی فاطمی که در میان مردم منتشر است، به انتظار ظهور مهدی نشسته‌اند، در حالی که آنان از حقیقت امر بی‌خبرند و از جایگاه مهدی و مهدویت به درستی آگاهی ندارند.^۲

۳. مواجهه ناروا با واقعه عاشورا

یکی دیگر از پیامدهای نظریه علم عمران، مواجهه نادرست با واقعه عاشورا و در حقیقت، انتقاد او از امام حسین(ع) و قیام عاشورا است. ابن خلدون، همه کسانی را که به نوعی با اجتماع سروکار دارند، چه رهبران دینی و چه دانشمندانی که درباره جامعه و تاریخ و فرهنگ تحقیق می‌کنند، به شناخت این علم و به کارگیری آن ملزم می‌سازد. از این رو، او در تحلیلی که از واقعه عاشورا به دست می‌دهد، در عین حال که همچون غالب مسلمانان، از جمله غالب اهل سنت اشعری-مالکی، امام حسین(ع) را محترم شمرده و آن حضرت را شهید و نزد خدا مأجور دانسته است، آن حضرت را به نداشتن شناخت کافی از جامعه آن روز متهم کرده و شکست‌خورده نبرد با

۱. همان، ص ۶۴۰.

۲. همان، ص ۶۴۰.

یزید دانسته و در برابر، در عین که یزید را فاسق و فاجر دانسته، حاکمیت او را مشروع خوانده و او و پدرش معاویه را دارای آگاهی درست‌تری از جامعه دانسته است. در این جا، در ابتدا به اختصار درباره قیام امام حسین و اهداف آن حضرت سخن خواهیم گفت و سپس دیدگاه ابن خلدون را به مثابه که از نظریه علم عمران او ناشی می‌شود، به اختصار ذکر خواهیم کرد.

۳-۱. واقعه عاشورا

واقعه عاشورا روز دهم ماه محرم سال ۶۱ هجری اتفاق افتاد که طی آن، امام حسین(ع) و یاران او در سرزمین کربلا به دست نیروهای پیرو یزید بن معاویه و تحت فرمان عبیدالله بن زیاد به شهادت رسیدند.

امام حسین(ع) با آن که می‌دانست پایان آن سفر، شهادت است؛ اما در آن دوران برای رسوا ساختن امویان و ایجاد یک حرکت ریشه‌دار و تحریک مردم به مبارزه علیه ستم و نجات اسلام از زوال و نابودی، تنها شهادت کارساز بوده است. امام نیز با خون خود و یارانش، نهال حق و آزادی و اسلام را آبیاری کرد و مسلمانان را تا قیام قیامت، نسبت به جهالت‌ها و ستمگریهای در جامعه اسلامی آگاهی بخشید.

با وجود شواهد آشکاری که از علم امام به شهادت خود خبر می‌داد، بدون شک، هدف اولیه و اصلی حرکت حضرت اباعبدالله الحسین(ع)، دست یافتن به حکومت نبود و حضرت می‌دانست که او به حکومت نرسیده به شهادت خواهد رسید، بلکه هدف حضرت سیدالشهداء(ع) و قیام او علیه یزید، حفظ دین اسلام بوده است و این که به مردم تفهیم کند یزید - که خود را جانشین پیامبر معرفی می‌کند - درحقیقت، انحراف و شکاف بزرگی است که به دروغ بر امت اسلامی تحمیل شده است، زیرا راه پیامبر اکرم(ص) از راه یزید جدا است و همچنین برای آیندگان تفهیم کند. برای دین خدا باید از جان، مال، خانواده گذشت و از آن محافظت کرد. حضرت به محض شنیدن خبر خلافت یزید فرمود: «وَعَلَى الْإِسْلَامِ أَلَسْلَامُ إِذْ قَدْ بَلَّيْتَ الْأُمَّةَ بِرَأْعٍ مِثْلَ يَزِيدٍ؛ آن‌گاه که امت، گرفتار حاکمی مانند یزید شود، باید از اسلام خداحافظی کرد». آن حضرت بارها تأکید کرده بود که مشکل من بیعت یا عدم بیعت نیست، بلکه مشکل این شخصیتی است که بدون هیچ صلاحیتی ولی مسلمین شده و خود را جانشین پیامبر(ص) معرفی می‌کند و هدف او، نه پیشبرد اسلام، بلکه محو آن است. بنابراین باید قیام کرد تا اسلام را از شر او نجات دهد و منویات پلید او را برای مسلمانان آشکار سازد، حتی اگر این هدف، با شهادت آن حضرت حاصل شود.

امام حسین(ع) در آن شبی که سفر خود را آغاز نمود و از مدینه به سمت مکه حرکت کرد، نامه‌ای برای برادر خود محمد حنفیه نوشت و در آن، هدف از حرکت خود را توضیح داد و فرمود:

۱. سید ابن طاووس، علی بن موسی، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۲۴.

(إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَّتِي (صلى الله عليه و آله و سلم) أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدَّتِي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَام).^۱
در این نامه حضرت از کلمه «أَخْرَجُ» استفاده فرموده که به معنای خروج است و در مورد کسی به کار می‌رود که در مقابل کسی قیام کرده است. سپس می‌فرماید: (لَطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَّتِي)؛ یعنی هدف من از این خروج اصلاح امت جدم رسول الله (ص) است و بعد می‌فرماید: قصد من و هدف من امر به معروف و نهی از منکر است. در حقیقت این نوع سخن گفتن تنها با قیام و مبارزه علیه یزید سازگاری دارد؛ به همین دلیل، اگر حضرت هدفش تنها بیعت نکردن و یا هدفش تشکیل حکومت بود، هیچ‌گاه از این الفاظ استفاده نمی‌کرد.

بنابراین هدف امام، قیام و مبارزه علیه بدعت‌ها بوده است. چنانکه حضرت در جمع یاران خود و سپاه حر در صحرای کربلا خطبه خوانده و فرموده است: ای مردم، رسول الله فرموده است: هرکس ببیند سلطان ستمکاری حرام خدا را حلال کرده، عهد الهی را شکسته با سنت رسول الله مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا با گناه و دشمنی رفتار می‌کند، سپس با کردار و گفتار خود بر علیه او قیام نکند، خدا حق دارد او را جایی ببرد که آن سلطان ستمکار را برده است. شما دانسته‌اید که این‌ها به پیروی شیطان ملتزم شده‌اند و اطاعت خدای رحمان را رها کرده‌اند، به طور آشکار فساد می‌کنند و به حدود الهی عمل نمی‌کنند، فیء و غنائم را به خود اختصاص داده و حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام کرده‌اند».^۲

حضرت برای اکثر بزرگان شیعه و اهل سنت نامه نوشت و آنها را به بیعت با خود و قیام علیه یزید دعوت فرمود و بسیاری از آنان به نامه حضرت پاسخ دادند. این عمل حضرت گویای این مطلب است که حضرت هدفش مبارزه با ظلم و ستم و بدعت‌گذاری یزید بود و در غیر این صورت معنا نداشت برای بزرگان اقوام مختلف نامه بنویسد و آنها را به قیام و بیعت با خود دعوت کند. پس حضرت هدفی جز قیام بر علیه یزید نداشته است و با توجه به این مطلب حضرت دو حالت بیشتر نداشت؛ یا باید مردم با او بیعت می‌کردند و حاکم جور و ظالم را سرنگون می‌کردند و یا اینکه خود وارد کارزار و قیام شده مردم خواب مانده را بیدار می‌کرد.

۳-۲. دیدگاه ابن خلدون

مواجهه ابن خلدون با واقعه عاشورا، توجیهی متعصبانه و ناروا است. وی در مقدمه، بسیار گذرا و ناقص از عاشورا یاد می‌کند و به دلیل تعصبات اموی که در او ریشه عمیقی داشت، معاویه را با همه ستمگری‌های که بر همه مسلمانان و تاریخ امت اسلامی، به‌ویژه بر امام علی، امام حسن و امام حسین (علیهم‌السلام) روا داشته، از همه

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۱۷۲.

جرم‌ها تبرئه می‌کند و ستم‌های او را نادیده می‌انگارد و به حمایت از او می‌پردازد. او در مقدمه با اینکه حجم اطلاعات در این دوره بسیار زیاد بوده، اما به مطالبی کوتاه بسنده کرده و بسیار گذرا در حمایت از یزید مطالبی را مطرح می‌کند. حافظ سخاوی از بزرگان راویان حدیث و تاریخ نگاران اهل تسنن، در شرح حال ابن‌خلدون می‌نویسد: استاد ابن حجر عسقلانی گفت: استاد ابوالحسن هیشمی را دیدم که به شدت ابن‌خلدون را نکوهش می‌کرد و علیه او حرف‌هایی می‌زد. ابن حجر در ادامه می‌گوید:

از هیشمی علت این موضع‌گیری را درباره ابن‌خلدون پرسیدم. او در پاسخ گفت: «إِنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ ذَكَرَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فِي تَارِيخِهِ؛ فَقَالَ: قَتَلَ بِسَيْفٍ جَدَّهُ.»، چرا که ابن‌خلدون در تاریخ خود درباره حسین بن علی - رضی الله عنهما - می‌گوید: آن شمشیری که حسین بن علی به توسط آن به قتل رسیده، همان شمشیر جدش پیامبر بوده است.^۱

در مقدمه ابن‌خلدون، مطلبی تحت عنوان ولایت‌عهدی یزید در زمان معاویه وجود دارد که در این فصل به سیدالشهداء (ع) بسیار جسارت کرده و از یزید فراوان دفاع کرده و نه فقط از او، بلکه از معاویه و صحابه‌ای که همراه یزید بوده و با او بیعت کرده اند، حمایت نموده است. وی در آن جا می‌نویسد: «حسین بن علی بیعت را شکست و این در حالی بود که دیگر صحابه رسول الله (ص) معتقد بودند که هرچند یزید فاسق است، اما قیام علیه وی روا نیست و نباید علیه یزید قیام کرد».^۲

او در مقدمه می‌گوید: «معاویه در باره جانشین کردن پسرش یزید مصلحت را در نظر گرفت و این عمل موافقت مردم را به همراه داشت، زیرا همه اهل حل و عقد که همه از خاندان امویان بودند بر این ولایت‌عهدی متفق بودند. به دلیل اینکه از برگزیدگان قریش و از خداوندگان غلبه و جهان‌گشایی به شمار می‌رفتند معاویه، یزید را بر دیگران - که گمان می‌رفت از او شایسته‌ترند - ترجیح داد و از فاضل عبور کرد و مفضول را انتخاب نمود».^۳ بنابراین، او معاویه را شخصی عادل تلقی کرده به این دلیل که از صحابه رسول خدا (ص) بوده و غیر از عدالت، عمل نمی‌کرده است.^۴

۱. السخاوی، شمس‌الدین محمد، الضوء اللامع، ج ۴، ص ۱۴۷.

۲. ابن‌خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۴۱۶.

۳. همان، ص ۴۰۳.

۴. همان، ص ۴۰۴.

با این حال، دفاع وی از معاویه و یزید، در برابر امیرالمؤمنین، توجه به علم عمران و مسئله عصبیت است. در حقیقت، یکی از پیامدهای علم عمران، او را به این حمایت و دفاع از معاویه و یزید سوق داده است؛ زیرا، او می‌گوید:

«از آغاز خلافت معاویه، عصبیت به مرحله‌هایی خود رسیده و حاکم دینی ضعیف شده است؛ بنابراین نیاز به حاکمی بوده که از طریق پادشاهی و عصبیت بر آنها مسلط شود و اینکه مردم مخالف ولایت علی (ع) بودند، دلیلش همان آراء و تمایلات قومی و به عبارت دیگر همان عصبیت بوده است»^۱.

نکته تعجب‌برانگیزی که ابن‌خلدون می‌گوید، این است که حسین (ع) و عبدالله زبیر جزو نقض‌کنندگان بیعت بوده‌اند. ^۲گویا امام حسین (ع) با یزید بیعت کرده و حالا آن را نقض می‌کند. البته این اعتقاد ابن‌خلدون است. مطلب شگفت‌انگیز دیگر اینکه ابن‌خلدون، البته در عین تصریح به فسق یزید، از او دفاع کرده و در عین دفاع از یزید، خود را ارادتمند به امام حسین (ع) نشان داده و قیام او بر ضد یزید را تکلیف شرعی و واجب می‌دانسته، اما یزید گمان می‌کرده با قدرت و شوکت خانوادگی که دارد، می‌تواند بر آن امر فائق آید. ابن‌خلدون، در عین ابراز ارادت به امام حسین و شرعی دانستن قیام آن حضرت، آن حضرت را به اشتباه متهم کرده و چنانکه پیش از این مطرح ساختیم، اشتباه آن حضرت را در تشخیص عصبیت عنوان کرده است. ^۳بنابراین، او درباره قیام امام حسین (ع) علیه یزید با وجود اذعان به شایستگی امام حسین (ع) معتقد است که امام حسین (ع) به دلیل برآورد اشتباه - نعوذ بالله - در مسئله عصبیت هاشمی و عصبیت اموی، و شوکت یزید و بنی‌امیه به این قیام دست زده است؛ زیرا، به تعبیر ابن‌خلدون:

«عصبیت عربی مضر در قبیله قریش و عصبیت قریش در قبیله عبد مناف تنها در قبیله امیه بوده است. این خصوصیت امیه را هم قریش و هم دیگر قبایل می‌دانسته‌اند و منکر آن نبوده‌اند، ولی این موضوع در آغاز اسلام به علت متوجه شدن ذهن مردم به خوارق و مسئله وحی، فراموش شده بود. مردم از امور عادی خود غفلت کرده بودند و از عصبیت جاهلی و گرایش به هدف‌های آن اثری دیده نمی‌شد و آن را فراموش کرده بودند. تنها عصبیت طبیعی باقی مانده بود که مخصوص حمایت و دفاع است و از آن در امر تبلیغ و انتشار دین و جهاد با مشرکان برخوردار می‌شدند. دین بر عصبیت طبیعی استوار بود و هوا و هوس و عادت‌های ترک شده بود تا هنگامی که امر نبوت و خوارق هولناک پایان یافت. از آن پس، باز وضع فرمانروایی تا حدی به عادات وابستگی پیدا کرد و

۱. همان، ص ۴۰۵.

۲. همان، ص ۴۰۶.

۳. همان، ص ۴۱۵.

عصبیت به همان شکلی که پیش از اسلام بود و به همان کسانی که اختصاص داشت، برگشت و بنابراین، قبیله مُضَر از خاندان امیه بیشتر فرمان‌بری می‌کرد تا از دیگر قبایل. پس اشتباه حسین (ع) آشکار شد.^۱

البته ابن خلدون قیام امام حسین (ع) را به لحاظ شرعی، صحیح و مطابق با اجتهاد در ست، و در نتیجه امام حسین (ع) را در این قیام، مُحِقّ، مأجور و شهید می‌داند؛ اما از آن سو، درستی این قیام را از طریق عصبیت انکار می‌کند و معتقد است که شرف حقیقی و ریشه‌دار، مخصوص صاحبان عصبیت غالب است و در زمان قیام امام حسین (ع)، عصبیت غالب به بنی‌امیه اختصاص داشته است.

یکی از نکات به دست آمده از نظریات موجود در علم عمران این است که در زمان حسین (ع)، امام عادل وجود نداشته تا به امام عادل و تحت فرمان او وارد قیام شوند. او مکرر در مقدمه، به جانب‌داری معاویه و فسق یزید ادعان می‌کند، اما هیچ‌گاه گناه و خطایی را بر حکومت معاویه مترتب نمی‌داند و همه تلاش وی در مقدمه این است که او را بی‌گناه جلوه دهد و تبرئه کند. حتی به مدح و ستایش او می‌پردازد و با این دعا «و الله حشرنا فی زمزمتهم و یرحمننا بالافتداء بهم»،^۲ در تأیید او ابراز احساسات می‌کند.

۳-۳. سخن نهایی در باب عاشورا

ابن خلدون در مواجهه با قیام عاشورا با توجه به این که تدوین مقدمه بر اساس عصبیت و سنت الله‌پیزی شده و فلسفه آن «الحق مع من غلب، کائناً من کان»؛ حق با کسی است که غالب شود، هرکس که باشد « بوده است. این نوع برداشت در اهل سنت و در طول تاریخ وجود داشته است. بنابراین ابن خلدون با این توجیه که معاویه اگرچه از فسق فرزندش مطلع بوده، اما به خاطر مصلحت او را به جانشینی خود تعیین کرده است، در مقابل او نمی‌ایستد، بلکه او را تأیید هم می‌کند.

ابن خلدون، در جایی قیام امام حسین (ع) را اشتباه تلقی می‌کند و در جای دیگر می‌گوید: به دلیل اینکه حسین به اجتهاد خودش عمل کرده و وارد این جنگ می‌شود، نباید او را ملامت کرد و از طرف دیگر صحابه‌ای که امام را تنها گذاشتند و فسق یزید را مصلحتاً تأیید کردند را هم به خاطر اجتهاد و تشخیص‌شان تأیید کرده و معتقد است که آنها هم نباید مورد سرزنش قرار گیرند.^۴

۱. همان، ص ۴۱۶.

۲. همان، ص ۴۱۶-۴۱۷.

۳. همان، ص ۲۱۲.

۴. همان، ص ۴۱۶-۴۱۷.

علاوه بر این به دلیل عدم وجود امام عادل و همچنین عصبیت فراموش شده در زمان پیامبر(ص) و بازگشت عصبیت غالبی که در بنی‌امیه وجود داشته، امام حسین(ع) با عدم اقبال از همراهی مردم مواجه می‌شود، زیرا او و شیعیان قلیلی که در کوفه با او همراهی می‌کردند گمان می‌کرده‌اند که حسین، از آن شوکت و توانایی لازم برای آن کار برخوردار است، اما این تصویری بیش نبوده است؛ البته این که حسین به اجتهاد خودش وارد مبارزه بایزید شده کار اشتباهی نبوده، اما در مورد توانایی و شوکت خود اشتباه کرده است؛ زیرا در او و شیعیانش عصبیت غالب وجود نداشته؛ درحالی که غلبه با کسانی است که از عصبیت برخوردار باشند، زیرا پس از رحلت پیامبر، آن عصبیت بازمی‌گردد و مردم کم‌کم فرمایش‌های پیامبر را - که توحید و اخلاق و... بوده - فراموش می‌کنند و به اصول جاهلی پیش از اسلام بازمی‌گردند و بنی‌امیه شریف‌ترین مردم عصر خویش بوده، جایگاه خود را بازمی‌یابد و همین سبب می‌شود که عصبیت موجود در بنی‌امیه غلبه پیدا کند و عرصه را در دست گیرد و مردمی را که با عادت‌های جاهلی خو گرفته بودند را تحت سلطه خود درآورد؛ از این رو با اجتهاد امام و رویارویی با یزید مخالفت می‌شود، زیرا اکثر آنها از صحابه بودند و یزید را همراهی می‌کردند.

نکته دیگر این که نتیجه واضح سخن ابن خلدون این است که امام حسین(ع) از بازگشت به جاهلیت مردم بی‌اطلاع بوده و حضرت مطلع نبوده است که مردم، وضع موجود را به رسمیت شناخته بودند و هر نوع قیامی را توسط فرزند رسول خدا(ص) را جایز نمی‌دانستند؛ اما غفلت امام از آن جو حاکم حاصلش این بود که مردم و همچنین صحابه دعوت امام حسین(ع) را مخالفت کنند و در نتیجه امام با خاندانش تنها به میدان جنگ و جهاد رفته و به شهادت می‌رسد و اگرچه آن قیام اشتباه بوده، اما در پیشگاه خداوند مأجور است؛ اگرچه سنت و اراده الهی این بوده که امام حسین قیام کند و به شهادت برسد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«علم عمران» خلدونی، دارای پیامدهای زیادی است که در این تحقیق دو مورد از آن را پی‌گرفتیم. یکی از آنها چگونگی مواجهه ابن خلدون با مسئله «مهدویت» و احادیث مربوط به آن می‌باشد. وی احادیث مهدویت را رد می‌نماید و دلیل آن را نیز ضعف سندی آنها بیان می‌دارد. اما به نظر می‌رسد علت اساسی و مهم انکار مهدویت ناهمخوانی این موضوع با نظریه علم عمران و مسئله محوری آن؛ یعنی عصبیت است.

همچنین با توجه به اعتراف به جایگاه مهم مهدویت در نزد اهل سنت و اعتقاد بزرگان و اندیشمندان اهل سنت به این موضوع، ابن خلدون ابتدا مهدویت را بر پایه ی علم عمران رد نمی‌کند، بلکه در این مورد احتیاط می‌نماید و محتاطانه قدم بر میدارد. وی در ابتدا اعتقاد به مسئله مهدویت را به عنوان یک باور اصیل نمی‌پذیرد، بلکه آن را زاییده گذر زمان و باور عوام می‌داند که اصالتی ندارد. سپس با بحث سندی در مورد آنها می‌کوشد این احادیث را ضعیف‌السند جلوه داده و از اعتبار ساقط نماید. او بر اساس محور قرار دادن «تقدم جرح بر تعدیل»، احادیث مهدویت را به تفصیل ذکر و در یکایک احادیث، قدح و جرح وارد می‌سازد و بخش مهمی از روایات مهدویت را با تعصب شدید مذهبی و صرفاً به این دلیل که راویان آنها منتسب به شیعه یا دارای تمایلات شیعی بوده‌اند، رد کرده است. در حالی که تشیع بسیاری از این راویان ثابت نیست و بسیاری از آنها اساساً شیعه نیستند و بلکه صرفاً حدیثی را همسو با عقاید شیعه یا در فضایل اهل بیت نقل کرده‌اند و صرفاً به همین سبب روایات آنان رد شده است و بعد هم با انتساب مهدویت به شیعیان و متصوفان متأخر، می‌خواهد آن را از اعتبار ساقط نماید.

سرانجام با تحلیل مسئله عصبیت به عنوان مهم‌ترین رکن هر نظام اجتماعی و فقد این مسئله در نسل علی(ع) و فاطمه زهرا(س) آن را نمی‌پذیرد. و از اینجا است که به نظر می‌رسد، انکار مهدویت، یکی از پیامدهای کلامی مهم و اصلی نظریه علم عمران و اصل عصبیت خلدونی است. بر این اساس او معتقد است هر حکومتی که بخواهد تشکیل شود، باید متکی بر عصبیت باشد و مهدی مورد ادعا و آخرالزمانی از چنین عصبیتی برخوردار نیست، زیرا بنی‌هاشم عصبیت خود را از دست داده‌اند و در سراسر دنیا پراکنده‌اند و عصبیت آنها متلاشی شده است و ظهور مهدی از میان آنها امکان‌پذیر نیست. بنابراین اساس نگرش ابن خلدون به مهدویت و انکار آن، نه از ضعف احادیث و راویان آنها، بلکه از نظریه اجتماعی او نشأت می‌گیرد و نفی مهدویت، نتیجه طبیعی دیدگاه او در علم عمران است و چنانکه نشان دادیم، نفی مهدویت از سوی ابن خلدون، در حقیقت، از طریق خدشه در روایات آن، یا استناد آن به شیعه و متصوفان متأخر، همگی برای مقدمه‌سازی و تسهیل نفی آن از باب ناسازگاری او با نظریه عمران است.

از دیگر پیامدهای علم علمران، ناصواب دانستن قیام امام حسین (ع) است. وی بر اساس علم عمران و تحلیل عناصر آن، در مواجهه با واقعه عاشورا، آن را توجیهی متعصبانه و ناروا می نماید و معاویه را از تمام اعمال خلاف دین و مصالح جامعه اسلامی تبرئه می نماید و به حمایت از وی می پردازد. وی در مقدمه نسبت به سیدالشهداء جسارت های فراوانی کرده و از یزید و صحابه‌ای که با یزید بوده و با او بیعت نموده دفاع و حمایت نموده است. وی در توجیه عمل معاویه معتقد است که معاویه مصلحت جامعه اسلامی را در نظر گرفته بود و این عمل همراهی و تایید جامعه را نیز در پی داشت، زیرا همه اهل حل و عقد که از بنی امیه بودند بر ولایت عهدی یزید متفق بودند، زیرا آنها از قریش و خداوندگان غلبه و جهان گشایی محسوب می شدند، لذا او مفضل را بر افضل ترجیح داد. لذا بسیاری از دانشمندان اهل سنت با توجه به موضع گیری و تحلیل های ناصواب ابن خلدون، او را به شدت نکوهش کرده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ابن حماد مروزی، نعیم، الفتن، تحقیق: سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ابن حنبل، احمد، المسند، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، علامه، قم، ۱۳۷۹.
- ابن طاوس، علی بن موسی، الملاحم والفتن فی ظهور الغائب المنتظر، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، اللهوف علی قتلی الطفوف، تحقیق: فهری زنجانی، سید احمد، چاپ اول، نشر جهان، تهران، ۱۳۴۸ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، چاپ دوازدهم و چهاردهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- ابوزهره، محمد، الامام الصادق(ع): عصره و آرائه و فقهه، دار الفکر العربی، قاهره، بی تا.
- ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی، وقعه الطف، گردآوری: یوسفی غروی، چاپ سوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
- اشعری، ابوالحسن علی، رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام، تحقیق: یوسف مکارثی، حیدرآباد هند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۴۴ق.

افضل آبادی، محسن، جایگاه اعتقاد در ارزیابی راویان از دیدگاه اهل سنت، مشعر، تهران، ۱۳۹۴.
الهی نژاد، حسین و سیادت، سیدحسن، «تحلیل اعتقادورزی و تواتر حدیثی مهدویت در اهل سنت»، مشرق
موعود، بهار ۱۳۹۷، شماره ۴۵/۱
پاکتچی، احمد، «اصحاب حدیث»، موسوی بجنوردی، سیدکاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز
دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹.

جعفرزاده، علی، «جلوه مهدیت در اندیشه اهل سنت»، علوم اسلامی، سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۰.
حسین، طه، فلسفه ابن خلدون الاجتماعية: تحلیل و نقد، ترجمه به عربی: محمد عبدالله عنان، قاهره،
مطبعة الاعتماد، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، حیدرآباد دکن هند، دائرةالمعارف العثمانیة، بی تا.
الخطیب، عبدالکریم، المهدي المنتظر و من ينتظرونه: دراسة فی تطور هذه الفكرة فی الاسلام منذ منشأها
حتى عصر ابن خلدون، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۸۰م.

رازی، ابن ابی حاتم، کتاب الجرح و التعديل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
السخاوی، شمس الدین محمد الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بیروت، بی تا.
سلطانی رنانی، مهدی، «تحلیلی انتقادی بر دیدگاه‌های رشید رضا و احمد امین در باب احادیث مهدی»،
فصلنامه انتظار موعود، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۸۶.

شوکانی، محمد بن علی، التوضیح فی تواتر ما جاء فی المهدي المنتظر والدجال والمسیح، دارالمعرفة،
بیروت، ۱۴۲۲ق.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر، مكتبة آیت الله العظمی صافی گلپایگانی، قم، ۱۳۸۰.
صافی گلپایگانی، لطف‌الله، نوید امن و امان، مسجد مقدس جمکران، قم، ۱۳۹۰.
العباد، عبدالمحسن، «عقیده اهل السنة و الاثر فی المهدي المنتظر»، مجلة الجامعة الاسلامیة فی المدینة
المنورة، ش ۳، سال اول، ۱۳۸۸ق.

فقیه ایمانی، مهدی، الامام المهدي عند اهل السنة، مجمع جهانی اهل البيت، قم، ۱۴۳۱ق.
متقی هندی، علی بن حسام الدین، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، شركة الرضوان، قم، ۱۳۹۹ق.
مجاهد، فاطمه و سپهریان، طاهره، «مهدویت در منابع اهل سنت»، موعود پژوهی، سال دوم، شماره چهارم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹.

مودودی، ابوالاعلا، البیانات عن المهدي، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۱ق.

نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، تصحیح: احمد الطرابلسی، دارالخیر، بی تا.