



نقدی بر نظریه هم‌گرایی ابن خلدون در تشکیل

حکومت جهانی امام زمان علیه السلام

زین العابدین شمس‌الدین

ترجمه: عبدالله امینی

اشاره

ابن خلدون معتقد است پیدایش و زوال دولت‌ها و حکومت‌ها در سطح منطقه‌ای و بومی، منوط به عصیبت (هم-گرایی) افراد یک قبیله و عشیره در سطح کشوری یا جهانی، بسته به همگرایی شهروندان هم نژاد است. نظریه ابن خلدون به «العصیبة» مشهور است، وی برای اثبات پندار خویش، مستندات و رخدادهای تاریخی را گواه می‌آورد، از این رو معتقد است:

«مهدی فاطمی اگر بخواهد حکومت جهانی تشکیل بدهد، به قوم و قبیله خود (قربش و هاشمیان) نیازمند است، در حالی که اثری از این عشیره، بر جای نمانده، تعصب و همگرایی قومی وجود ندارد که به وی یاری و کمک برساند، در نتیجه تشکیل دولتی جهانی ممکن نخواهد بود!».

در مقاله تقدیمی، نقدی بر این نظریه داشته، گفته‌ایم: تنها تعصب برخاسته از ملیت نمی‌تواند علت پیدایش یا زوال دولت‌ها باشد بلکه گاه «همدلی از همزبانی بهتر است!» گاه آرمان‌ها و اهداف یکسان، ملل مختلف، از نژادها و زبان‌های گوناگون را، گرد هم آورده، به آنان یکپارچگی و همگرایی برای تشکیل حکومتی جهانی می‌بخشد! خود ابن خلدون از چنین همگرایی، به همگرایی دینی آرمانی یاد کرده، آن را قبول دارد.

پیشگفتار

پیشینه تاریخی اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام

در بسیاری از جوامع بشری، اعتقاد به وجود «مصلح منتظر» وجود داشته است. در خیلی اوقات، به گونه‌ای خاص از منابع عقیدتی دینی سرچشمه می‌گیرد، گرچه گاه پا را فراتر نهاده، رنگ و بوی فلسفی گرفته که با قانون طبیعی زندگی همگام است، این اندیشه به طور فراگیر و به گونه‌ای مهم، در ساختار اسلامی، نیز به طور ویژه در چارچوبی شیعی، ظاهر گشته است،

چنان که در میراث اسلامی، بر آن تأکید و تأیید بسیار شده، مسلمانان آن را جزئی از عقاید و باورهای خویش شمرده، این اندیشه در نزد شیعیان با نام «مهدی منتظر» شناخته می‌شود.

باور به «مهدی» جزئی از تاریخ و فرهنگ مسلمانان گشته، به حدی رسیده که تمامی طوایف و مذاهب اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، گر چه در برخی ویژگی‌ها و تطبیق‌های آن اختلاف رأی دارند، اما اختلاف این اندیشه در اذهان تمامی مسلمانان تأثیری ننهاده است، گو این که اهتمام چندانی به نگارش مطالبی در این باره در کتابها به چشم نمی‌خورد، اما صحیح بخاری و مسلم در این مورد احادیثی دارند، گر چه روایات صریحی درباره مهدی نقل نکرده‌اند، ولی احادیث بسیاری هست که بر مبنای بخاری و مسلم برای صحت حدیث، درست و صحیح به شمار می‌آیند^۱ به هر حال در این دو کتاب آن قدر احادیث در رابطه با حضرت مهدی علیه السلام هست که باور به «وجود مهدی علیه السلام» از دیدگاه مسلمانان را تأیید می‌کند، این روایات در ضمن احادیث مربوط به عصر ظهور است.

بنابراین آنچه در تاریخ پژوهش در رابطه با این موضوع پیدا نموده‌ایم، اتفاق نظر و اجماع علماء است که سدّ محکمی در برابر کسانی بوده که می‌خواسته‌اند در روایات حضرت مهدی علیه السلام ایراد و اشکالی وارد کنند، گو این که تاریخ‌دانی مانند ابن خلدون درصدد مناقشه در این باره بر آمده، شک و تردیدهایی را دامن زده است، نیز ابن تیمیه از ابو محمد بن ولید بغدادی، انکار روایات حضرت مهدی علیه السلام را نقل کرده، در کتابی که درباره حضرت مهدی علیه السلام نوشته، با وی به بحث و جدل پرداخته، هم چنین در کتاب منهاج السنة با او به مناقشه برخاسته است.^۲

اگر نقل ابن تیمیه درست باشد، از میان کسانی که بر آرای آنان دست یافته‌ایم، بغدادی نخستین کسی است که پرسش‌هایی را در باره حضرت مهدی علیه السلام مطرح کرده، اما نبود کتاب و رساله‌ای از وی در دست ما نشانگر نادرست بودن سخن ابن تیمیه درباره بغدادی است. می‌توان سخن را چنین تصحیح کرد: مقدمه ابن خلدون نخستین اثری که نگارنده آن درباره مهدی علیه السلام و مهدویت سخن گفته است. وی بوده که راه اشکال را برای بسیاری از ایرادکننده‌هایی که بعداً آمده و در مسئله مهدویت به ابن خلدون اعتماد کرده‌اند، باز کرده است. ابن خلدون کوشیده است خواننده را به چنین تردیدی وادار سازد که بسیاری منکر احادیث

۱. ر.ک به طور مثال به روایات بسیاری که حاکم نیشابوری درباره حضرت مهدی علیه السلام نقل کرده، در اخبار ملاحم و فتن نیز گفته که: بنا بر شرط شیخین [مسلم و بخاری] برای صحت، صحیح‌اند (المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، ج ۴، ص ۵۵۳).

۲. ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، تحقیق دکتر محمد رشاد سالم، ج ۱، ۱۴۰۶ هجری، ج ۸، ص ۲۵۶.

مهدی‌اند یا پیش از وی کسانی بوده‌اند که در احادیث مهدی علیه السلام خدشه وارد کرده‌اند - چنان که سخن وی را خواهیم آورد - اما وی حتی نام یک نفر را نبرده است، لذا باعث شده سخن ابن خلدون، ادعایی بدون دلیل به شمار آید، که نتوان به عنوان اساس و مرجع در این باره، بدان اعتماد و استناد کرد!

ابن خلدون و احادیث حضرت مهدی علیه السلام

ابن خلدون فصلی را به «فاطمی منتظر» اختصاص داده می‌گوید:

بدان! مشهور میان تمامی اهل اسلام در گذشته اعصار آن بوده که می‌باید در آخر الزمان مردی از اهل بیت ظهور کند که دین را یاری نموده، عدل را ظاهر کند...

در این باره به احادیثی احتجاج می‌کنند که پیشوایان سخن گفته، اما منکران در این باره سخن رانده، چه بسا به اخباری دیگر، با آن مخالفت کرده‌اند. متصوفه متأخر درباره مهدی فاطمی، استدلال و راه دیگری رفته، بر «کشفی» که اصل طریقت ایشان است، اعتماد و استناد نموده‌اند.^۱

در دنباله ابن خلدون، شرح حال برخی راویان احادیث مهدی را آورده، برخی از این روایات را گفته، با مبنای این قاعده که «جرح مقدم بر تعدیل» است، در سند آنها مناقشه کرده، از این رو اگر اشکال و ایرادی در برخی راویان موجود در سند ملاحظه کردیم که اینان دچار غفلت شده یا حدیث را خوب حفظ نکرده یا ضعف و سستی دارند و یا دچار سوء رأی هستند، به صحت حدیث لطمه زده، آن را دچار کاستی و عدم اعتبار می‌کند.

اما اگر ابن خلدون بخواهد این قاعده و رویه را در پیش گیرد، ای بسا به مشکلات بسیاری دچار شود، زیرا کمتر راوی پیدا می‌شود که تمامی علمای رجال وی را قبول داشته باشد. لذا با مبنا و طریقی که ابن خلدون در پیش خواهد گرفت، احادیث صحیح بخاری و مسلم نیز دچار نقد و جرح خواهند شد، که به رد بسیاری از روایات این دو کتاب خواهد انجامید، اما ابن خلدون این وضع را خوش ندارد، زیرا بر این باور است که روایات صحیح بخاری و مسلم را نمی‌توان دور انداخت، حتی اگر در اسناد آن، راویانی باشند که جرح و نقد شده‌اند! خود ابن خلدون نیز متوجه دوگانه گویی خویش [بین مبنا و پیامد باورش] شده می‌گوید:

۱. ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۰ میلادی (این مطالب در فصل پنجاه و دو از فصل سوم، با عنوان «دول العامة والملک والخلافة والمراتب السلطانية» است. به ذکر برخی قسمت‌ها بسنده خواهیم کرد اما اشاره به منبع هر باور را وا خواهیم نهاد. خوانندگان اطلاعات بیشتر را از همین کتاب بگیرند.)

نگو که چنین اشکالی متوجه رجال صحیح بخاری و مسلم است، زیرا امت اجماع نموده که احادیث این دو اثر را پذیرفته و بدان عمل می‌کند. اجماع بزرگ‌ترین حامی و بهترین راه است اما به جز صحیح بخاری و مسلم چنین امتیازی را ندارند!

پس از این، ۲۳ حدیث درباره مهدی علیه السلام آورده، که از گذر قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» نوزده روایت را ضعیف شمرده، چهار حدیث را صحیح می‌داند و در دنباله می‌گوید:

«چنان که می‌بینی جز اندکی و کمتر از این، خالی از نقد و جرح نیست!»

آن گاه قسمتهایی از سخنان متصوفه را درباره مهدی علیه السلام آورده، برخی از مطالب معماآمیز و پوشیده در مورد تعیین زمان خروج وی را که توسط صوفیان گفته شده، رمزگشایی کرده است، سپس به مناقشه درباره سخن عالمان بزرگ صوفی پرداخته است، مانند ابن عربی و ابن قیسی و ابن ابی واصل و دیگران. در دنباله می‌گوید:

این آخرین اطلاعات و دریافت‌های ما از سخنان متصوفه است، و هم‌چنین آنچه محدثان در باره اخبار مهدی آورده‌اند. تا آن جا که در توانمان بود، همه را گرد آوردیم.

ابن خلدون پس از بیان این مطالب، اشاره دارد: اندیشه و باور به مهدی، با نظریه‌ای که بیشتر ارائه کرده بود، هم‌خوانی ندارد. وی هنگامی که از عمران [جامعه، فرهنگ و تمدن] نخستین و دولت‌ها و ملک و خلافت‌های فراگیر سخن گفته، بدین باور رسیده که پیدایش دولت‌ها بر اساس نظریه عصیبت (هم‌گرایی) است:

«سخن و باور درستی که می‌بایست آن را پذیرد، این است که: فراخوانی به دین یا حکومتی ممکن نیست مگر آن که «توان و قدرت هم‌گرایی» (عصیبت) وجود داشته باشد، تا بتواند دین یا حکومت موفق گردیده، دیگران قادر باشند از آن دفاع کنند، تا خواست خداوند در این باره اجرا شود. پیشتر با دلایل قطعی که به تو نشان دادیم، چنین نظریه‌ای را استوار کردیم.»

سپس به تطبیق و هم‌خوانی این نظریه با تأسیس حکومت، توسط مهدی منتظر می‌پردازد و چنین باوری را بعید می‌شمرد:

عصیبت و هم‌گرایی قومی فاطمیها - بلکه تمامی قریش - [در آخر الزمان و عصر ظهور] در تمامی سرزمینها از بین رفته، امت‌های دیگری

وجود دارند که هم‌گرایی آنان برتر از هم‌گرایی قومی قریش است، حتی اگر بپذیریم در حجاز (در مکه) و یثرب (در مدینه) هنوز مدعیانی قریشی باشند... اگر ظهور مهدی درست باشد، دلیلی وجود ندارد بتواند دعوت و فراخوانی کند مگر به واسطه [هم‌گرایی و عصیت] قریش، تا خداوند دل‌هایشان را به هم پیوند زده، از مهدی پیروی کنند، تا وی بتواند شوکت و قدرت لازم را به دست آورد اما در غیر این صورت، به دلیل براهین درستی که بر شمردیم... چنین کاری نشدنی و غیر ممکن است.

در دنباله، اخبار و وضع کسانی را گزارش می‌کند که ادعای مهدویت داشته‌اند، بی آن که اهل و قبیله نسبت به آنها تعصب داشته باشند، و در میان قوم خویش، دارای قدرت و جاه و جلال گردند، در نتیجه سرنوشت اینان به هلاکت و نابودی خود و دیگران انجامید. با توجه به این که این‌گونه حرکتها و جنبش‌ها در نطفه خفه گردیده. ابن خلدون برای تأیید نظریه خویش، از این‌گونه وقایع بهره جسته، رخدادهای تاریخی را موافق و هم‌خوان با «اندیشه عصیت و هم‌گرایی» می‌داند.

خلاصه نظر ابن خلدون درباره حضرت مهدی علیه السلام

۱۹۴

آنچه گذشت، گزیده سخنان ابن خلدون درباره «فاطمی منتظر» و هم‌چنین پرسشها و اشکالات وی بر روایات بود، که به تردید در اصل اندیشه مهدویت منجر شده است. خلاصه پرسشها و اشکالات وی، در سه موضوع اساسی است:

۱. ضعف روایات مهدوی و عدم شایستگی و توان برای این که اندیشه‌ای عقیدتی گردد.
 ۲. دروغ بودن ادعاهای متصوفه که زمان و مکان خروج و قیام مهدی منتظر را تعیین می‌کند. برای بطلان اصل باور مهدویت، ابن خلدون از این ادعاها بهره می‌گیرد.
 ۳. عدم هم‌خوانی باور به «مهدی منتظر» با نظریه‌ای که ابن خلدون برای چگونگی پیدایش دولتها و حکومتها دارد، که بر اساس عصیت و هم‌گرایی استوار است.
- آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم، روشن کردن مورد اول و سوم است. وارد بحث دوم و مناقشه با ادعاهای متصوفه نخواهیم شد. در صدد پاسخ گویی به این پرسش نیستیم که هماهنگ نبودن گفته‌های متصوفه با واقع‌های، حکایتگر اندیشه‌ای معین است و اگر سخنان آنها را بپذیریم، به انکار اندیشه مهدویت خواهد انجامید یا نه؟ و هم‌چنین آیا تفسیر کلام متصوفه درباره بیان زمانی معین برای قیام مهدی، همان زمانی است که مقصود ایشان است

یا نه؟ چنان که برخی گفته‌اند.

ورود به این مطالب، ما را وارد پژوهش و بررسی گسترده برای حل سخنان معماآمیز متصوفه خواهد کرد تا بر راه‌های رمزگشایی سخنان آنها دست یابیم، گر چه مشکل است پژوهشگران به نتیجه‌ای یکسان برای حل رموز ایشان برسند، زیرا نویسنده رمز می‌تواند ادعا کند رمز گشایی پژوهشگران بیانگر گفته و مقصود وی نیست، از این رو دست یابی بر نتیجه‌ای قانع کننده و مستدل در این باره، سخت و مشکل است، مگر آن که به طریقی یکسان برای حل این رمزها برسیم.

مضاف بر این، پاسخ گویی به این گونه اشکالات و ورود به بحثهای جانبی، ما را از اصل بحث و بیطرفی علمی که می‌باید رعایت کنیم، بیرون می‌برد. برای این که مقصود از به کارگیری نظریه عصیبت و هم‌گرایی برای رد اندیشه مهدویت روشن شود، می‌باید اصل نظریه - که اساس برپایی هر دولتی، از نظر ابن خلدون است - بیان گردد.

نظریه عصیبت از نگرش ابن خلدون^۱

مشکل بتوان عصیبت را از نگاه ابن خلدون تعریف کرد، زیرا این کلمه، از نظر وی دارای معانی است که گاه هم‌خوان با یکدیگر نیستند - چنان که خواهید دید - اما این وضع، مانع آن نخواهد بود که تعریفی اجمالی از معانی آن بیان شود. جابری عصیبت را این گونه تعریف کرده:

رابطه‌ای اجتماعی - روحی، آگاهانه یا ناآگاهانه که افراد معینی از گروهی را به هم ربط می‌دهد و بر قرابت و نزدیکی مادی یا معنوی استوار است. این ارتباط مستمر بوده، هر گاه خطری پیش آید که افراد را، چه به گونه شخصی و چه گروهی تهدید کند، هم‌بستگی آشکار شده، پیوند محکم‌تر می‌گردد.^۲

ابن خلدون معتقد است خاستگاه عصیبت و هم‌گرایی، عاملی است که انسان را از بیداد بر هم‌نوعش باز می‌دارد. مقصود از عامل زمانی روشن می‌گردد که دوگانگی صفات موجود در آدمی که سرشت و جبلی فرد است، معلوم شود، بدین بیان: فرد از جهتی مخلوقی اجتماعی است که بی نیاز از هم‌نوعش نیست، اما از جهت دیگر، طبیعت و سرشتش، تجاوز و بیدادگری

۱. ابن خلدون نظریه هم‌گرایی (عصیبت) را در فصل دوم کتاب اول آورده، در بحث عمران [جامعه، تمدن و فرهنگ] نخستین، ملل وحشی، قبایل و احوالی که در این وضع پیش خواهد آمد. در فصل بعدی، بحث را کامل کرده، از دولت‌های فراگیر و ملک و خلافت و مراتب سلطنت سخن می‌گوید. ما منبع هر باور را جداگانه ذکر نکرده، خوانندگان می‌توانند به منبع مذکور مراجعه کنند.

۲. محمد عابد الجابری، فکر ابن خلدون العصبية والدولة، بغداد، دارالشؤون الثقافية العامة، ص ۲۴۵.

است. هر که چشم به مال برادرش داشته باشد، بدان دست درازی خواهد کرد، مگر آن که عاملی وی را باز دارد. آیاتی از قرآن به این معانی اشاره دارد از جمله:

«و هدیانه النجدین»^۱؛ «فألهما فجورها و تقواها»^۲.

همچنان که ویژگی و خصلت بیدادگری در فرهنگ عرب جاهلی وجود داشت.

«و الظلم من شییم النفوس، فإن تجد ذا عفة، فلعلة لا یظلم».

«ظلم و ستم از غریزه است! اگر کسی را پرهیزگار بیایی، به خاطر عللی است که ستم نمی‌کند!»

عاملی که مانع بیدادگری است، دو نوع است:

۱. عاملی درونی که از وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد. ولی ظلم و تجاوز نمی‌کند، زیرا آن را مخالف افکار و باورهای فطری خویش می‌بیند؛
۲. عامل بیرونی است، یعنی حکومت و دولت که تمامی شهروندان را مکلف می‌کند به حقوق همدیگر احترام بنهند.

ابن خلدون می‌کوشد در هنگام بیان عامل، به توضیح عامل بیرونی پرداخته، پا به حوزه عامل درونی نهد، به این بهانه که خلق و خویی نیکو، فراتر از ویژگی‌های فردی انسان نیست و نمی‌توان آن را در قالبی جای داد، چنان که نمی‌تواند به عنوان چارچوبی قانونی در اجتماع شناخته گردد.

(ا) نیاز به همگرایی (عصبیت)

نظام زندگی آدمی، بر اساس عامل بیرونی است، که بدان زندگی اجتماعی ادامه دارد و نیاز به وجود حکومت، از آن سرچشمه می‌گیرد، تا هم‌بستگی جامعه را حفظ کرده، تجاوز خارجی را دفع نموده، و مانع پایمال نمودن حقوق شهروندان نسبت به یکدیگر شود. اما طبیعت جوامع، در به کارگیری سلطه و عامل، بی‌هماهنگی به وجود می‌آورد.

جوامع مدنی و شهری - به سبب وجود حکومت که حافظ مصالح ملت است - برای در امان بودن از تهدیدهای داخلی میان شهروندان، متکی به حکومت است، چنان که حریم و محدوده مشخص شهر، موجب آسودگی خاطر است، و هم‌چنین در صورت تهدید دشمن خارجی، سربازان حکومت وقت به دشمنان حمله خواهند کرد و آنها را از آنجا بیرون می‌کنند.

اما در جوامع بدوی، وضع به گونه دیگری است، زیرا در این جوامع، اگر بخواهند مانع ظلم و ستم مردم به هم‌دیگر شوند، متکی بر قدرت و صلابت بزرگ و رئیس قبیله‌اند، چنان که

۱. بلد، ۱۰.

۲. شمس، ۸.

برای دفع دشمن خارجی^۱ به حمایت جوانمردان و نجیب زادگان شجاع متکی‌اند، اما دفاع از قبیله و فداکاری در این راه، ممکن نخواهد بود مگر آن که پشتیبان یکدیگر، و از یک تیره و طایفه باشند.

ب) گسترش محدوده عصبیت

در آغاز عصبیت (هم‌گرایی) میان افراد یک قبیله به وجود می‌آید که دارای نَسَب واحدی هستند، اما گاه این محدوده تنگ، گسترش یافته، نسبت‌هایی هم‌چون دوستی و هم‌پیمان شدن با قبایل دیگر را در بر می‌گیرد که ارتباط نَسَبی با هم ندارند. چنین هم‌بستگی و دوستی، اغلب از آن جهت است که احساس می‌کنند در برابر تهدید دشمنان، ضعیف‌اند، بدین سبب، قبایل غالباً برای دفع و برطرف کردن این خطرها، دست به هم‌بستگی می‌زنند و پیمان دوستی می‌بندند. ابن‌خلدون - صاحب نظریه - پس از بیان قرابت نَسَبی، به مسئله هم‌پیمانان اشاره می‌کند:

به همین گونه است دوستی و هم‌بستگی، زیرا هم‌گرایی هر کسی با دوستان و هم‌پیمانانش به خاطر الفتی که در جان و روان به وجود خواهد آمد، باعث خواهد شد هم‌چون ارتباطات نَسَبی و حَسَبی، همسایگان یا نزدیکان انبوه و زیاد گردند. دوستی که بر اثر پیمان به وجود می‌آید، مانند دوستی و قرابت نَسَبی، حتی بهتر از آن خواهد بود.

۱۹۷

از این رو جابری مجبور شده محدوده نَسَب از نظر ابن‌خلدون را گسترش داده، «گردهمایی و تعهد به سبب مصالح مشترک» را نیز در شمار نَسَب و حَسَب بر شمرد.

بنابراین نگرش و دیدگاه ابن‌خلدون، نَسَب فقط به سبب انتساب به نیاکان و جدی مشترک نیست، حال چه انتساب حقیقی باشد یا پنداری، بلکه مقصود از نَسَب در نگرش ابن‌خلدون انتساب موجود به گروهی معین یا دسته‌ای است.^۲

کمی جلوتر روشن خواهد شد عامل هم‌کیشی و گرایش‌های دینی، گاه برتر از هم‌گرایی نَسَبی به سبب هم‌خونی یا هم‌قبیله‌ای است. گر چه نزدیکی و قرابت نَسَبی، اهمیت و تأثیر بالایی در دستیابی بر ریاست و حکومت دارد. دوستی و علاقه هر چه نزدیک‌تر و بیشتر باشد، هم‌گرایی افزون‌تر است، از این رو هم‌گرایی برادران، بزرگتر و بهتر از هم‌گرایی عمو زادگان است، هم‌چنین در نَسَب‌های دیگر.

۱. از آن رو که این قبایل در صحراها زندگی می‌کنند و در این گونه اماکن، ارزاق کم است، جنگ و نزاع‌های قبیله‌ای بسیار رخ می‌دهد، تا بر ارزاق و دارایی‌های یکدیگر دست یافته و از داشته‌های هم‌دیگر بهره‌مند شوند.

۲. فکر ابن‌خلدون العصبية والدولة، ص ۲۶۰.

بنابراین ریاست بر قبیله از آن کسی است که بر مردم قبیله‌اش مسلط گردد اما اگر هم‌گرایی دیگری قوی‌تر از هم‌قبیله‌ای باشد که به پشتیبانی زعامت و ریاست رئیس برخیزد، عامل پیشین اثر نخواهد داشت.

ج) برآیند هم‌گرایی

ابن خلدون دست‌یابی بر ملک و چیرگی بر حکومت را از مهم‌ترین نتایج و اهداف هم‌گرایی بر می‌شمرد، زیرا قدرت و حکومت‌طلبی، از جمله اموری است که سرشت و طبیعت آدمی بر آن است، حتی به کم و اندک آن بسنده نخواهد کرد و قانع نخواهد بود، اگر بر قدرت دست یابد، چشم طمع به قدرتی بالاتر و گسترده‌تر خواهد دوخت. در این حال نیازمند قوم و هم‌گرایی قبیله‌ای خواهد بود تا به آن چه که به آن امید دارد، برسد، تا از آنها مدد گرفته، با قدرت و نیرویشان توانمند گردد. در مقابل، آنها نیز برای رسیدن به هدف، وی را کمک می‌کنند، زیرا میانشان هم‌گرایی وجود داشته، همین عامل آنان را به کمک و مددسانی به هم وا می‌دارد، علاوه بر این که در صورت گسترش قدرت هم‌قبیله، در نتیجه قدرتمندی تمامی افراد قبیله، رفاه و بهره‌مندی به دست می‌آورند.

پس از آن که رهبر بر سرزمین جدید دست یافته، محدوده نفوذ و قدرتش گسترش یابد، وضع قبیله بهتر می‌شود - زیرا همگی از یک تیره و طائفه بوده - برای دست‌یابی بر ملک جدید، رهبر را کمک کرده‌اند، در نتیجه به میزان قدرت و محدوده حکومت‌شان، بر مواهب و نعمتهایی دست یافته، با سرازیر شدن اموال و ثروت به طرف افراد قبیله، آرام آرام دارای زندگی مرفه‌ای می‌شوند، اما رفاه و راحت‌طلبی بر تعصبات بدوی، میزان وابستگی میان افراد قبیله تأثیر گذاشته، هم‌گرایی و هم‌بستگی‌شان را کم رنگ می‌کند، در نتیجه نسل‌های بعدی چندان نیازی به هم‌گرایی احساس نخواهند کرد؛ از این پس، هم‌بستگی کم و کمتر شده، به حد نابودی خواهد رسید. با از بین رفتن هم‌بستگی عشیره‌ای، مردم، قبیله از دفاع و هم‌چنین حمایت از قدرت حاکمه خویش باز خواهد ماند. لذا این وضعیت فعلی آنها قبایل دیگر را، به طمع خواهد انداخت که بر قدرت و ثروت آنها چنگ بیندازند و آنان را از بین ببرند، در نتیجه باعث می‌شود مُلک و قدرتشان به دست دیگران بیفتد.

د) تأثیر دعوت و ندهای دینی بر هم‌گرایی

ابن خلدون به میزان تأثیر دعوت دینی برای بنیان دولت و قدرت و کارآیی ندای دینی اشاره کرده، فصل ویژه‌ای را می‌نگارد و توضیح می‌دهد:

همان‌گونه که هم‌گرایی قومی تأثیرگذار است، عامل و دعوت دینی، بر توان و قدرت دولت می‌افزاید.

در این مورد به دست آوردهای فتوحات اسلامی استناد می‌کند. شمار پیکارگران مسلمان در جنگ یرموک، سی هزار و اندی بود، در حالی که جنگجویان رومی، چهارصد هزار نفر بودند. هم‌چنین در جنگ قادسیه، سپاهیان ایرانی حدود صد و پنجاه هزار نفر، اما مسلمانان سی هزار تن بودند. با این وجود، مسلمانان توانستند بر سپاه کسری و قیصر چیره گردند، زیرا برخوردار از هم‌گرایی دینی بودند که اراده و همتشان را چند برابر افزوده بود.

ابن خلدون نمونه‌های دیگری را می‌آورد، از جمله آنچه برای «موخدون» در مغرب عربی رخ داد و بر قبایل «زناته» چیره آمدند^۱ و با نیروی هم‌گرایی سرزمین‌های‌شان را مالک گردیدند، زیرا جنبش مسلمین، با انگیزه قیام دینی بود، اما پس از آن که انگیزه و هم‌گرایی دینی‌شان را از دست دادند، «زناته» بر مسلمانان پیروز شدند، سپاه مسلمین پراکنده شد. پس از این ابن خلدون می‌کوشد دایره این نظریه را برای امتهای پیشین بگستراند. ایشان نظریه‌اش را بر دعوت پیامبران عرضه می‌کند و ادعا می‌نماید انبیا در دعوت دیگران به سوی خدا فراتر از این سنت حاکم نرفتند. وی برای اثبات نظر خود به روایت کتب صحیح استدلال می‌کند^۲ اما موجب شگفتی است که این احادیث را صحیح می‌داند، زیرا بنا بر مبنای توثیق و تضعیف ابن خلدون، این روایت ضعیف است.

و هم‌چنین می‌گوید که:

«پیامبران به کمک عشیره و قبیله‌شان، مردم را به سوی خدا دعوت می‌کردند».

شاهد سخن خود را اشخاصی که در زمان بنی‌عباس، قیام کرده می‌آورد که مردم راه امر به معروف و نهی از منکر دعوت می‌کردند، بی‌آن که برخوردار از هم‌گرایی قبیله‌ای باشند.

مذعیان چنین سخنانی پی به آخر و عاقبت دعوت خود نبرده بودند. وسوسه بر آنها چیره و دچار پندار و خیال شده بودند، لذا اگر شیدا و دیوانه باشند آنها باید درمان گردند، یا اگر هرج و مرج آفرین باشند، کشته و سرکوب شوند و یا مورد تمسخر قرار گرفته، تأدیب شوند.

ابن خلدون پس از بیان تأثیر هم‌گرایی در پیدایش دولتها، اشاره دارد: که حتی هم‌گرایی می‌تواند موجب از بین رفتن دولتها و حکومتها شود، چون وقتی هم‌گرایی یک دسته یا کسانی با اصل و نسب واحد ضعیف شوند، دست حمایت و دفاع از ملک و دولت خود خواهند برداشت، مهم‌ترین عامل حفظ و پایداری حکومت، از بین خواهد رفت که خطر نابودی حکومت را در پی

۱. جنبش اسلامی در مغرب، در آفریقا در سده پنجم.

۲. روایت چنین است: «ما بعث الله نبیاً إلا فی منعة فی قومه؛ خداوند هر پیامبری را برانگیخت، حمایت قومش را شامل وی گردانید».

داشته، موجبات انتقال قدرت را فراهم خواهد آورد.

ارتباط نظریه همگرایی با انکار مهدویت

چنان که پیشتر گفتیم ابن خلدون با یاری جستن از نظریه‌ای که برای پیدایش دولتها گفته است، در پی انکار مهدی علیه السلام بوده، معتقد می‌باشد باور مهدویت، با نظریه‌اش - که مسلم است و با دلیل و برهان ثابت شده - هماهنگ نمی‌باشد، به این دلیل که نظریه ثابت می‌کند هیچ جنبش یا انقلابی نمی‌تواند پیروز شود مگر این که برخوردار از هم‌گرایی باشد؛ هم‌گرایی که عامل بشری را برای انقلاب فراهم آورد، از آن رو که مهم‌ترین عامل در تقویت هم‌گرایی، حسّ و نسب است. پیوند نسبی، اساس هم‌گرایی است، چنان که در توضیح نظریه گفتیم. از این رو هم‌گرایی نیازمند شمار بسیاری از منتسبان به حسّ و نسب واحدی است که آماده از جان گذشتگی در راهی باشند که رهبر هم‌قبیله‌ای آنها بدان فرا می‌خواند. اگر چنین وضعی را بر مهدی فاطمی تطبیق دهیم، خواهیم یافت هاشمیان یا علویان، یعنی گروه فاطمیانی که مهدی علیه السلام می‌تواند در قیامش به آنها امید داشته باشد، در حالی که قدرت‌شان از بین رفته، گروهشان از هم پاشیده و منقرض شده‌اند. دیگر کسی از آنها در یک جا و با یک عقیده باقی نمانده است، مگر اندکی که برای جنبش و انقلاب، به کار نمی‌آیند و نمی‌توانند گروهی توانمند را تشکیل دهند که مهدی علیه السلام بتواند برای قیام خویش، به آنان امیدوار باشد، چه رسد به این که بخواهد دولتی جهانگیر به دور از آفاتی همچون ستم و فساد را - چنان که شایسته است - ایجاد نماید!

همراه با ابن خلدون در اخبار مهدی علیه السلام

اکنون همراه با ابن خلدون به قضاوت و ارزیابی اخبار مهدی علیه السلام می‌پردازیم. رکن اولی که برای ردّ باور مهدویت بنا نهاده بود، همین اخبار بود. در این باره، برخی ملاحظات مهم را بیان می‌داریم:

۱. عملکرد دوگانه

ظاهراً ابن خلدون برای تحقیق و بررسی اخبار، و هم‌چنین شناخت روایات صحیح و ضعیف، از آگاهی کافی برخوردار نیست، چنان که قواعد رجالی را که فقیهان و محدثان به کار می‌گیرند، نمی‌داند، تا بتواند به پژوهش درباره سند روایات بپردازد، از این رو می‌بینیم وی درباره روایات به شیوه حکمی، قضاوت کرده که پیشتر هیچ یک از پژوهشگران محدث انجام نداده‌اند، گذشته از این که راههای شناخته شده و ضوابطی را که مورخان رعایت کرده‌اند - و ابن خلدون هم جزء تاریخ‌دانان به شمار می‌آید - در نظر نگرفته است. علاوه بر این، ملزم به

فراگیر بودن قاعده‌ای که برای پیرایش و تنقیح روایات گفته، نیست! روشن‌ترین دلیل آن است که اندکی پیشتر گذشت. ایشان روایت «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه» را صحیح می‌داند، در حالی که بنابر قاعده‌ای که خود بنا نهاده (یعنی جرح مقدم بر تعدیل است) روایت ضعیف می‌باشد، چنان که خواهیم گفت. چنین پیشامدی تأیید و تأکید می‌کند شیوه ابن خلدون برای ارزیابی و قضاوت درباره احادیث، در سطح مطلوبی، درست و موفق نبوده، حتی عملاً ابن خلدون آن را رعایت نمی‌کند و نمی‌پذیرد.

۲. عدم ذکر تمامی احادیث

پس از بیان اخبار مهدویت، ابن خلدون خواننده را به این اشتباه می‌اندازد که آنچه آورده، تمام یا بیشتر روایاتی است که محدثان گفته‌اند! وی می‌گوید: «همه احادیث را در حدّ توان، گردآوری کردیم!» اما ایشان جز ۲۸ طریق برای ۲۳ حدیث بیشتر نیاورده است. خواهیم گفت: روایاتی که آورده شده در کتابهایی که ابن خلدون بر آنها تکیه می‌کند و در این احادیث، نام مهدی آمده یا از ایشان و عصر ظهور سخن گفته شده، که بیش از پانصد روایت، با سندهای گوناگون است.

۳. وجود روایات درست

ابن خلدون در پایان ذکر اخبار، اعتراف می‌کند که بنابر مبنای خودش در صحت حدیث، برخی از روایات صحیح است:

«این روایات چنان که دیدی، خالی از نقد نیست، مگر شمار اندکی».

این سخن، تأییدی بر اقرار ایشان به درستی برخی روایاتی است که آورده، یعنی چهار حدیث از ۲۳ روایت که معادل ۱۷٪ از تمامی اخبار است. اگر فرض شود روایاتی را که از ذکر آنها خودداری کرده، استثنا ننموده، بلکه چنان که از پژوهشگری مانند وی انتظار می‌رود، تمامی را بررسی نموده است، یعنی ۵۸۰ طریق احادیثی را که درباره مهدی علیه السلام و قیام ایشان است (و فقط در کتب اهل سنت وجود دارد) بنا بر این حساب احتمالی، می‌باید سندهای صحیحی برای بیش از هفتاد حدیث را در اختیار داشته باشد، حتی با در نظر گرفتن و مراعات قاعده‌ای که وی برای صحت احادیث بر آن اعتماد دارد [یعنی جرح مقدم بر تعدیل است]. همین میزان سندهای صحیح، کافی است که این اخبار را از شمار اخبار آحاد بیرون برده، آنها را به حدّ تواتر برساند.^۱ هم‌چنین می‌توان به همین اندازه، حدیث برای باور به اندیشه عقیدتی بسنده کرد، مشابه بسیاری دیگر از اندیشه‌های عقیدتی که بر روایاتی با دلالت و رسایی

۱. ثامر هاشم العمیدی، دفاع عن الکافی، مرکز التدریس للدراسات الإسلامیه، ج ۱، ۱۴۱۵ هجری، ج ۱، ص ۲۳۹.

ضعیف‌تر و با سندی نه چندان قوی و درست، بنا نهاده شده است. بنابراین بر روایات مهدویت به طریق اولی می‌توان تکیه کرد.

۴. ایراد و اشکال مبنایی

قاعده‌ای که ابن خلدون برای پژوهش و ارزیابی حدیث بدان معتقد است و می‌گوید جرح مقدم بر تعدیل است، به ردّ بسیاری از احادیث صحیح مسلم و بخاری خواهد انجامید اما چنان که در آغاز سخن گفتیم، ابن خلدون این کار را خوش ندارند، از این رو کوشیده این چالش را چنین حل کند که بگوید: «روایات هر دو صحیح، اجماعی بوده، همین برای جبران ضعف سند احادیث کافی است» اما اگر مقصود وی آن است که هر چه مورد اجماع مسلمانان باشد، مصون از اشتباه و پذیرفته شده باشد (بی آن که بتوان دغدغه ضعف سند یا جهل راویان آن را داشت) این امر به طور گسترده در باور مهدویت، و به طور ویژه در برخی روایات مربوط به مهدی علیه السلام وجود دارد، زیرا بسیاری از آگاهان و فقیهان و محدثان، ادعای اجماع بر اندیشه مهدویت را کرده، اخبار آن را متواتر دانسته، حتی برخی ادعا دارند تمامی مسلمانان معتقدند این باور برخوردار از اجماع است. شاید آنچه ابن خلدون در آغاز سخن خویش درباره مهدی فاطمی می‌گوید، اشاره بدین اجماع باشد بلکه می‌توان به صراحت گفت، درستی این باور را بیان می‌دارد:

«مشهور میان تمامی اهل اسلام در طی اعصار گذشته...»

بنابراین هیچ تفاوتی میان صحیح بخاری و مسلم - بنابر ادعای ابن خلدون - و میان اخبار مهدی علیه السلام از جهت اجماع وجود ندارد، زیرا فرض آن بود که علت پذیرش احادیث، اجماع است که در مورد روایات و باور به مهدویت نیز اجماع وجود داشته، امت بر تواتر اخبار آن هم‌رأی‌اند. اما اگر مقصود ابن خلدون این باشد که باور به مهدی علیه السلام و احادیثی که در این باره وجود دارد، از اجماع برخوردار نمی‌باشد، یعنی در صغرای قضیه و در مقام اثبات، منکر اجماع است، گفته وی بر خلاف سخنان عالمانی است که در این باره مطلب نوشته‌اند. آنها اسامی برخی کسانی را که در مورد اندیشه مهدویت، ادعای اجماع کرده، یا کسانی که مدعی‌اند احادیث مهدی متواتر است نام برده‌اند، در این باره نزدیک به سی تن از عالمان متخصص را می‌توان نام برد که شاید ذکر نام و بیان سخنان ایشان، ما را از موضوع بحث بیرون ببرد.

همخوانی اندیشه همگرایی با باور مهدویت

درست آن است که بگوییم نظریه هم‌گرایی، توجیه معقولی برای پیدایش و زوال دولتها و

۱. دکتر محمد احمد اسماعیل المقدم، المهدی و فقه أشراف الساعة، اسکندریه، دارالعلمیه، ج ۱، ۱۴۲۳ هجری، ص ۱۴۰.

حکومتها در زمان گذشته بوده، و بر افراد قبیله و کسانی که دارای یک حَسَب و نَسَب هستند، استوار است، چنان که از میزان هم‌گرایی می‌توان سبب دیرپایی یا کوتاهی عمر دولتها را بیان کرد. پژوهش و نظریه ابن خلدون، نظریه‌ای پیشگام در زمان خود بوده و بررسی فراگیری از بنیان اساس اجتماع بشری است.

حتی می‌توان گفت حکومتها و دولتهای معاصر نو نیز از چارچوب کلی نظریه ابن خلدون بیرون نیستند، زیرا هر انقلاب یا جنبشی بر ضد نظام حاکم، موفق نخواهد بود، مگر این که برگرفته از روح هم‌گرایی باشد، تا اشخاص مختلف بتوانند برای هدفی واحد گرد هم آمده، برای پیروزی در جریانی محوری بکوشند، حال چه هم‌گرایی ناشی از حَسَب و قرابت باشد یا برگرفته از گرایش دینی و مذهبی، حتی گردهمایی برای پروژه‌های سیاسی، که احزاب و سازمانهای حزبی معاصر بدان دست پیدا می‌کنند. این گونه اهداف سیاسی مبتنی بر چارچوب هم‌گرایی است که می‌کوشد اهتمام و اندیشه فرد به مصالح و منافع خود را که با مصالح جامعه هماهنگ نیست از بین برده، به مصحلت اندیشی گروهی و حزبی تبدیل کند.

گرچه نظریه ابن خلدون تا اندازه‌ای درباره دولتهای معاصر هماهنگ و درست است، اما آن را مصون از برخی ملاحظات و اشکالات نمی‌کند. پیش از ذکر این اشکالات شایسته است اشاره کنیم کسانی که در مورد تردید ابن خلدون در باره اندیشه مهدویت، باوی به بحث و جدل پرداخته‌اند، طبق بررسی اجمالی ما، فقط به مناقشه در باره اخبار همت گماشته‌اند و به نقد باور وی نپرداخته‌اند که می‌گوید «اندیشه مهدویت، با نظریه هم‌گرایی هماهنگ نیست». ابن خلدون در مورد پیدایش عمران و تمدنها، بدین نظریه معتقد است.

اشکالاتی بر نظریه هم‌گرایی:

۱. جامعه اسلامی و جامعه بدوی

ابن خلدون در ارزیابی اندیشه مهدویت - آن گونه که در چارچوب اسلامی مطرح شده - نتوانسته به نقاط مشترک بین نظریه هم‌گرایی و عدم هم‌گرایی آن با باور به قیام مهدی علیه السلام اشاره یا تصریح کند. ما کاری به ساختار بدوی که منشأ نظریه هم‌گرایی شده نداریم. وی طرحی ارائه ننموده که طبق آن بتواند نتیجه و برآیند نظریه هم‌گرایی را شامل انواع ساختار جوامع بشری بداند، بلکه فقط به این پندار بسنده کرده که نظریه‌اش با اندیشه مهدویت هماهنگ نیست. ایشان نظریه درباره جوامع بدوی را، بدون تردید صحیح و درست دانسته است. این گونه جوامع، از فرهنگ ضعیف برخوردار بوده، در بسیاری زمینه‌ها عقب مانده هستند اما باید دانست در زمانی کنونی، این گونه جوامع متلاشی شده، در مقایسه با جوامع متمدن و پیشرفته، بسیار اندک پیدا می‌شوند حتی در زمان ابن خلدون - و با همان ساختاری که ایشان

تعریف می‌کند - جوامع متمدنی بودند که از تمدن و فرهنگ اسلامی، تأثیر پذیرفته، وجودشان بیشتر از جوامع بدوی بود.

علاوه بر این که ابن خلدون بین جوامع بدوی و جوامع شهری متمدن، از لحاظ تأثیر از هم‌گرایی یا تأثیر گذاری هم‌گرایی بر آنها فرق نهاده می‌گوید:

در جوامع شهری متمدن نیازی به هم‌گرایی نیست، زیرا دولت از آن رو که سبب و عامل اصلی پیدایش هم‌گرایی است و دارای قدرت می‌باشد، می‌تواند تمامی نیازمندیهای مردم را حمایت و پشتیبانی کند. و همچنین هم‌گرایی در جوامع شهری و متمدن، کمتر از جوامع بدوی است. با وجود تفاوت اساسی میان هر دو جامعه (شهری و بدوی) توجیهی وجود ندارد که سخن را در نیازمندیهای زندگی بدوی، منحصر کرده، از نیازمندیهای زندگی متمدن رویگردان باشیم، زیرا روشن است نظام اجتماعی اسلام بر اثر زمینه تغییر و اصلاحی که در جوامع بدوی به وجود آورد، آمال و اهداف گسترده‌ای رواج داد، تا مسلمانان به طرف جامعه‌ای پیش روند که در شیوه‌های فکری و زندگی، متمدن‌تر باشد.

شاید بی‌نیاز باشیم دلایلی برای عدم امکان گسترش این نظریه به غیر جوامع متمدن بر شمریم، اما شایسته است اشاره کنیم که این برداشت و درک بی سبب نیست، چون «جابری» از سخن ابن خلدون - به هنگام طرح این نظریه - فهمیده: هم‌گرایی ضرورتی است که طبیعت زندگی جوامع بدوی آن را لازم می‌گرداند. ایشان می‌گوید:

«بنابراین هم‌گرایی ویژه جوامع بدوی است و پدیده‌ای است که داده‌های اجتماعی و اقتصادی حاکم در این نوع تمدن‌ها آن را لازم می‌نماید»^۱.

چنان که در جای دیگر می‌گوید:

«هم‌گرایی فرایندی ویژه بدویت است، چون راه‌های [هجوم بر] آنها باز است و برای دفاع از عشیره، نیاز به هم‌بستگی و یاری جوانان شجاع قبیله است»^۲.

تمامی آنچه بر شمردیم، به معنای فقدان دلیل برای تعارض و هماهنگ نبودن نظریه سیاسی و اجتماعی با اندیشه‌ای عقیدتی و تاریخی می‌باشد که مسلم است، به رغم آنچه ابن خلدون خواسته ترسیم نماید.

۱. فکر ابن خلدون العصبية والدولة، صص ۲۶۱ - ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۵۶.

۲. ساختار دولت‌ها بر پایه‌های متفاوت

نظریه ابن خلدون - در ساختار هم‌گرایی نسبی - برای پیدایش دولت در زمان کنونی دلیلی کافی نیست، زیرا اکنون نظام حکومتی، متفاوت از وضعیت گذشته قبایل عربی است، چون در اغلب ساختارهای سیاسی، الآن ریاست برای کسی است که مردم وی را بیسندند، گر چه از لحاظ نسبی هیچ خویشاوندی نداشته باشند و حاکم بدان شکل که در نظریه ابن خلدون مطرح شده، دارای قدرت و زور نباشد، زیرا در زمان کنونی ملاک توان و قدرت، متفاوت با جوامع بدوی است. الآن توان و قدرت را در آن می‌بینند که بتوان ائتلاف سیاسی تشکیل داد یا شبکه ارتباطات گسترده‌ای ایجاد نمود، تا فرد از این رهگذر بتواند مخالفانش را راضی کند. بنابراین انسان می‌تواند به ریاست برسد - اگر شروط عهده دار شدن ریاست را به چنگ آورد - گر چه دارای عشیره‌ای نباشد که بدو تعصب داشته، با وی هم‌گرایی کنند. از این رو زمینه پیروزی احتمالی هر قیامی می‌تواند فراهم شود، بی آن که نیازی به هم‌گرایی نسبی باشد. البته روشن است وضع کنونی، اساس نظریه‌ای را که ابن خلدون طرح کرده، باطل نمی‌کند، چون نظریه، حکایت‌گر نظام حکومتها در جوامع متأثر از زندگی بدوی است، ضمن ساختارهای سیاسی که در آن زمان حاکم بود، اما این نظریه - به گونه‌ای که ابن خلدون مطرح کرده دائمی و فراگیر نیست و نمی‌توان آن را بر وضع کنونی که متفاوت از گذشته است، پیاده نمود.

نظام سیاسی عرب پس از اسلام که به نام خلافت شناخته می‌شد - البته تا پیش از تسلط معاویه بر حکومت و تبدیل خلافت به سلطنت بنی‌امیه - هرگز هماهنگ با نظریه ابن خلدون نیست. جابری در این باره می‌گوید:

ابن خلدون نظریه‌اش درباره حکومت را بر هم‌گرایی بنا نهاده، از آن رو که خلافت نوع خاصی از حکومت است و ویژه اسلام می‌باشد، اثبات درستی و عمومیت نظریه‌اش، نیازمند دلیل است که به مقتضای هم‌گرایی، خلافت به وجود آمد و توانا و قدرتمند گردید، اما سپس به حکومت تبدیل گشت.^۱

در غیر این صورت می‌باید تأثیر این نظریه را ضمن ساختار سیاسی بدوی - و نه ساختارهای دیگر - تعیین کند.

۳. ناهمگونی منافع عصبیت با مصلحت‌های دینی

ابن خلدون میزان تأثیر دعوت دینی بر هم‌گرایی نسبی را بیان کرده، معتقد است هم‌گرایی نسبی از هم‌گرایی دینی به صورت مثبت (ایجابی) تأثیر می‌پذیرد، البته در صورتی که

هر دو دارای هدف و مصحلت واحد باشند، اما نگرش روشنی در صورت تعارض مصالح هم‌گرایی نسبی با هم‌گرایی برخاسته از دعوت دینی ارائه ننموده است، و فقط اشاره کرده که هم‌گرایی دینی بر توان و قدرت دولت می‌افزاید؛ شاهد مثال در این باره نبرد سپاهیان اسلام برای فتح مناطق فارس و روم، آورده است. باید دانست افزایش توان احتمالی، در حال آمیختگی مصالح هم‌گرایی قبیله‌ای با مصالح و منافع دینی یا دست‌کم عدم تعارض منافع است. در این حال می‌توان گفت قدرت هم‌گرایی دینی علاوه بر توان هم‌گرایی قبیله‌ای می‌شود، چنان که ابن خلدون فرضیه‌اش را در مثالهای پیشین آورده است.

اما اگر به وجود اختلاف میان منافع یا رویکردها و گرایش‌های قبیله‌ای و دینی پی ببریم، نظریه ابن خلدون در این باره سخن نمی‌گوید و هیچ اشاره‌ای در این مورد در کلام ابن خلدون پیدا نمی‌شود، در حالی که بیان این بحث ضروری بوده و تأثیر بسیاری در دگرگونی سرنوشت سیاسی دولتها و حکومت‌هایی دارد که بر اساس هم‌گرایی بنا شده‌اند. شاهد بر اهمیت تعارض دعوت دینی با منافع قبیله‌ای، وضعی است که برای مهاجران نخستین صدراسلام پیش آمد، که دست از همبستگی و تعصبات قبیله‌ای برداشتند و در جنگ‌هایی که با مشرکان در بدر و احد داشتند، با عشیره و پدران خود جهاد کردند. چنین وضعی به ما کمک می‌کند پی به مسائلی ببریم که ابن خلدون آنها را بیان نکرده، این مسائل می‌تواند بر توان یک گروه بیفزاید و در راه هدف برتر و والاتر از دیگر اهداف هم‌گرایی، به آنها یاری رساند. این اهداف گاه هماهنگ با هم‌گرایی نسبی و قبیله‌ای بوده، گاه مغایر با آن است.

۴. ارتباط دعوت پیامبران با هم‌گرایی

ابن خلدون در مقام استدلال برای اثبات درستی سخن خویش کوشیده نظریه هم‌گرایی را هماهنگ و مرتبط با دعوت دینی پیامبران جلوه دهد، از این رو معتقد است هر دعوت دینی می‌باید برای موفقیت بر هم‌گرایی نسبی استوار باشد؛ ایشان برای پندار خویش بدین حدیث استدلال می‌کند:

«ما بعث الله نبیاً إلا فی منعة من قومه».

چنان که باور دارد پیامبران در دعوت دینی شان، بر عشیره و هم‌گرایی‌شان تکیه زده‌اند اما جهد و کوشش ایشان چندان موفق نبوده، زیرا می‌توان گفت:

نخست: هماهنگی این نظریه با دعوت دینی، نیازمند دلایل قوی‌تر و روشن‌تر از دلایل ارائه شده است، بلکه نیازمند تأویل و توجیه بسیاری از رخدادهای روشن تاریخی است. در این باره شواهد تاریخی و قرآنی بر حقیقت مهمی تأکید دارد، و آن این که در درجه نخست، بیشتر

پیامبران برای قوم و عشیره خود فرستاده شدند، نه این که برای اقوام دیگری فرستاده شده باشند که از قوم خود برای پیروزی بر قبیله دیگر یاری و کمک بطلبند. آنچه قرآن از پیامبر اسلام ﷺ نقل می‌کند، تأکیدی بر این مطلب است:

«وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^۱

مهم‌ترین مسائل بر سر راه پیامبران، غالباً ناشی از نزدیکان و بستگان خودشان بودند. در این باره شاهدیم نخستین کسانی که در پی شکست دادن رسول خدا ﷺ بر آمدند، قوم و عموزادگانش بودند اما پیامبر بر آنها به وسیله انصار پیروز شد که قبلاً هیچ ارتباط و دوستی با پیامبر نداشتند یا در آغاز کار ارتباط سببی وجود نداشت. قرآن از دیگر پیامبران با ما سخن گفته که پیامبران از نزدیکان و خواص خود بدترین انواع اذیت و آزار را دیدند، مانند آنچه برای حضرت هود توسط قومش (عاد) پیش آمد، که قرآن در این باره می‌گوید:

واین [قوم] عاد بود که آیات پروردگارش را انکار کردند و فرستادگانش را نافرمانی نمودند و به دنبال فرمان هر ستمگر دشمن حق، پیروی کردند! آنان در این دنیا و روز قیامت، لعنت و نام‌نگینی به دنبال دارند. بدانید عاد نسبت به پروردگارشان کفر ورزیدند. دور باد عاد (قوم هود) از رحمت خدا و سعادت و خیر!^۲

۲۰۷

نیز نصوصی روایی بسیاری پیدا می‌شود که بر این حقیقت تأکید دارد. نخستین کسی که دست به اذیت و آزار پیامبر زد، عمویش ابولهب بود. در سنن بیهقی آمده است:

طارق بن عبدالله بن محارب می‌گوید: روزی در محل کسب و کار بودم که دیدم رسول خدا ﷺ - از بازار «ذی مجاز» می‌گذرد؛ در حالی که لباسی سرخ بر تن داشت. شنیدم فرمود: ای مردم! بگوئید لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تا رستگار شوید. اما مردی در پی ایشان بود که به طرف رسول خدا سنگ پرتاب می‌کرد، در نتیجه پاهای رسول الله را خونی شده بود. وی می‌گفت: ای مردم! از سخن این شخص پیروی نکنید، زیرا دروغ‌گوست! پرسیدم: وی کیست؟ گفتند: از فرزندان عبدالمطلب است. پرسیدم این کیست که با سنگ بدو می‌زنند؟ گفتند: عمویش ابولهب فرزند عبدالمطلب است.^۳

۱. شعرا، ۲۱۴.

۲. هود، ۵۹ - ۶۰.

۳. بیهقی، سنن الکبری، بیروت، دارالفکر، ج ۶ صص ۲۱ - ۲۰.

این گونه روایات بسیار است.

دوم: می‌توان در دلالت روایتی که ابن خلدون بدان اعتماد دارد، تردید کرد، چون فقط در مسند احمد به نقل از مصادر روایی گزارش شده، گر چه این مضمون، در مسند احمد و غیر آن آمده است، اما به هر حال می‌توان بر استدلال ابن خلدون به این روایت، خرده و اشکال گرفت، زیرا سند و دلالتش مشکل و ضعف دارد. بهتر است نص روایت به همراه سند - چنان که آمده - نقل شود:

عبدالله، از آبی، از امیه بن خالد، از حماد بن سلمه و ابو عمر ضریر المعنی، هر دو از حماد، از محمد بن عمرو، از ابوسلمه، از ابوهریره از پیامبر ﷺ روایت می‌کند: لوط به قومش گفت: ای کاش در برابر شما قدرتی داشتم یا تکیه گاه و پشتیبان محکمی در اختیار من بود. پیامبر فرمود: تکیه گاه و پشتیبان محکمی که می‌توانست در اختیارش باشد، مقصود عشیره وی است. از این رو پس از لوط، خدای عزوجل هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر این که میان قومش، ارجمند و سر بلند بود. ابو عمر گفت: خدای عزوجل پس از لوط هیچ نبی را مبعوث نکرد مگر آن که قومش پشتیبان وی بودند.^۱

مقصود از پشتیبانی در این روایت، حمایت و یاری شخص پیامبر در برابر دشمنان است، نه این که دعوت دینی که به تبلیغ آن می‌پردازد، نیازمند پشتیبانی یا یاری باشد تا بتواند در دعوت پیروز گردد و بدون یاری موفق نگردد. پس موضوع دعوت دینی و تبلیغ رسالت اصلاً ارتباطی به وجود یاور و معین ندارد. شاید تأمل و درنگ در نص روایت، ما را از دلیل آوردن برای اثبات درستی ادعایمان بی‌نیاز کند.

ممکن است مقصود ابن خلدون آن باشد که پیامبران بر مسند حکومت و قدرت تکیه زنند تا بر دعوت و جنبش سیاسی‌شان موفق گردند، اما در صورتی که بهره‌مند از هم‌گرایی نسبی تحت رهبری خویش باشند، ولی پیامبران چنین بهره‌مندی را نداشتند، زیرا آنها گرچه دعوت خود را میان قوم و عشیره‌شان می‌بردند، اما پا را فراتر از دعوت دینی نمی‌نهادند و فرصت به حکومت و فرمانروایی بر قوم خویش نمی‌شدند، مگر وقتی که مردم اطراف پیامبر گرد آمدند، به ایشان یاری رساندند، با توان و نیرویی که داشتند، از فرمانروایی پیامبر پشتیبانی کردند این فرض گرچه نزدیک به گفته‌های ابن خلدون است، اما اثبات چنین مطلبی نیازمند تأویل

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دار صادر، ج ۲، ص ۵۳۳.

بسیاری از آیات قرآنی و همچنین توجیه برخی شواهد تاریخی و نصوص روایی است که منجر به معنایی خلاف ظاهر این نصوص است و گاهی هماهنگ با دیدگاه ابن خلدون نیست.

۵. ملاک‌های یکسان برای صحت احادیث

برای شناخت روایت صحیح از ضعیف یک راه بیشتر نیست: یا می‌بایست قاعده‌ای را که ابن خلدون ذکر کرده، دنبال کنیم یا راههای دیگر را برگزینیم و برای شناخت تمامی اخبار، بر این راهها اعتماد ورزیم. از این رو می‌توان بر شیوه‌ای که ابن خلدون در مورد پرداختن به اخبار مهدی علیه السلام بدان تکیه کرده، (اما وقتی روایتی برای تأیید نظریه‌اش در مورد پیدایش تمدن‌ها ذکر نموده، از همان شیوه چشم پوشی کرده است) خدشه وارد نمود. نتیجه بحث این که: سند روایت مخدوش است، بنابر همان طریقه و شیوه‌ای که ابن خلدون برای ارزیابی روایات صحیح از ناصحیح دارد و متکی بر این اساس می‌باشد که «جرح مقدم بر تعدیل است» از این رو می‌بایست این روایت را نمی‌پذیرفت، زیرا سندش ضعیف است، چون راویانی دارد که توسط برخی عالمان رجالی تضعیف شده‌اند، مانند امیه بن خالد که عقلی در کتاب خویش، وی را ضعیف شمرده،^۱ نیز «ابن حبان» در کتاب خویش می‌گوید که: «امیه» مرسل‌ها را روایت می‌کرده است.^۲ «ابن حجر» در کتاب تهذیب التهذیب پس از این که از برخی، توثیق «امیه» را آورده، به نقل از عقلی می‌گوید که در شمار ضعیفان است.^۳ چنان که «حماد بن سلمه» در سند روایت است که «ابن حبان» درباره وی می‌گوید: در نقل حدیث اشتباه می‌کند.^۴ نیز «محمد بن عمرو» که عقلی ایشان را در شمار ضعیفان آورده است.^۵ راویانی که شرح حالشان را گفتیم، گر چه به معنای مشهور نزد رجالیون، ضعیف نیستند، اما اگر مبنای ابن خلدون در جرح و تعدیل را بپذیریم، می‌باید گفت آنها ضعیف‌اند، بنابراین حدیثی که نویسنده آن را صحیح و درست توصیف کرده، نادرست است. این مطلب ادعایی را که بر ضد ابن خلدون گفته شده که وی در حدیث و رجال، درایت ندارد، تأیید می‌کند، چه برسد به این که قواعد پذیرفته شده این دو علم را بداند، و گر نه چگونه به خود اجازه می‌دهد بنابر قاعده تقدیم جرح بر تعدیل، روایات مهدی علیه السلام را ضعیف بشمرد، در حالی که برای تأیید نظریه‌اش، به روایتی استناد می‌کند که بنابر همان قاعده، ضعیف و غیر معتبر است؟!

۱. محمد بن عمرو بن موسی العقیلی، الضعفاء الکبیر، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۲۸.
 ۲. محمد بن حبان، کتاب الثقات، دارالفکر، ج ۱، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۴۰.
 ۳. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ج ۱، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۲۴.
 ۴. محمد بن حبان، کتاب المجروحین من المحدثین، تحقیق محمود ابراهیم زاید، ج ۱، ص ۳۲.
 ۵. عقیلی، الضعفاء الکبیر، ج ۴، صص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۶. ارتباط همگرایی و مهدویت

تا بدین جا روشن شد نظریه همگرایی - با ساختار پیشین - بسیاری از موارد دست یابی و تسلط جنبش‌های سیاسی بر حکومت را در بر نمی‌گیرد. هم‌چنین باید افزود ارتباط بین عدم پذیرش اندیشه مهدویت با نظریه همگرایی روشن نیست، به ویژه که ابن خلدون در سخنانش تصریح می‌کند هم‌گرایی دینی، گاه بر هم‌گرایی نسبی غالب می‌گردد و سخن از ضرورت وجود هم‌گرایی نسبی، در پرتو سیطره آگاهی دینی در جوامع، گاه بی‌مورد است.

بنابر آنچه در احادیث آمده، مهدی موعود علیه السلام در قیامش، بر دعوت دینی تکیه خواهد داشت، آن هم در جامعه‌ای که آگاهی و فرهنگ دینی بیشتری از جوامع بدوی دارد. هم‌چنین زمانی ظهور خواهد کرد که مردم آمادگی دارند دگرگونی‌های بسیاری را که به وجود خواهد آورد بپذیرند، که همین وضع، برای امکان غلبه و چیرگی وی کافی است، گرچه فرض کنیم هم‌گرایی [قومی و نسبی] فاطمی یا هاشمی وجود نداشته، یا حتی بالاتر فرض کنیم و بگوییم قیام مهدی علیه السلام بر ضد هاشمیان یا حکومت فاطمیان باشد. قیام مهدی علیه السلام بر دعوت دینی تکیه داشته، توانمندتر از هم‌گرایی نسبی و انتساب‌های قبیله‌ای است.

احتمال دارد ابن خلدون به سبب وضعی که در آن به سر می‌برد، یا بر اساس شنیده‌ها، درباره باور مهدویت قضاوت کرده باشد؛ انقلاب‌های بزرگی، گاه در سرزمین‌های اسلامی - به ویژه در مغرب عربی - رخ می‌داد، یعنی در منطقه‌ای که ابن خلدون به خوبی شاهد، بلکه جزئی از تشکّل‌ها و گرایش‌های سیاسی آن بود که سردمداران آن ادعا «مهدویت» داشتند که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آنها در روایات وارده خبر داده است. اما ابن خلدون در قضاوت خویش، به گونه جدی، در پی شناخت حقیقت مهدی موعود علیه السلام از راه میراث حدیثی اسلامی بر نیامد و این که او توسط خداوند یاری و پشتیبانی خواهد شد، چنان که آغاز دعوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین وضعی داشت و او بی‌آن که بهره‌مند از هم‌گرایی قومش باشد، قیام کرد.

[شنیده‌های نادرست ابن خلدون، تجربه‌ها و ادعاهای دروغین مدّعیان با نام و بهانه مهدی، عدم شناخت کافی درست ابن خلدون از آموزه‌ها و فرمایش‌های دینی، تفاوت بنیادین بین ساختار حکومت‌های قبیله‌ای و شهری - چه در گذشته و چه اکنون - و دلایلی دیگری که بر شمردیم، ثابت می‌کند نظریه هم‌گرایی نمی‌تواند دلیلی بر عدم امکان ایجاد حکومت مهدی فاطمی علیه السلام باشد].