نقدي بر نظريه هم گرايي ابن خلدون در تشكيل حكومت جهاني امام زمان(عج(

زين العابدين شمس الدين

ترجمه: عبدالله اميني

اشاره

ابن خلدون معتقد است پيدايش و زوال دولت‏ها و حكومت‏ها در سطح منطقه‏اي و بومي، منوط به عصبيت (هم‏گرايي) افراد يك قبيله و عشيره در سطح كشوري يا جهاني، بسته به هم‏گرايي شهروندان هم نژاد است. نظريه ابن خلدون به ((‏العصبية)) مشهور است، وي براي اثبات پندار خويش، مستندات و رخدادهاي تاريخي را گواه مي‏آورد، از اين رو معتقد است:

((‏مهدي فاطمي اگر بخواهد حكومت جهاني تشكيل بدهد، به قوم و قبيله خود (قريش و هاشميان) نيازمند است، در حالي كه اثري از اين عشيره، بر جاي نمانده، تعصب و هم‏گرايي قومي وجود ندارد كه به وي ياري و كمك برساند، در نتيجه تشكيل دولتي جهاني ممكن نخواهد بود!)).

در مقاله تقديمي، نقدي بر اين نظريه داشته، گفته‏ايم: تنها تعصب برخاسته از مليّت نمي‏تواند علت پيدايش يا زوال دولت‏ها باشد بلكه گاه ((‏همدلي از همزباني بهتر است))!

گاه آرمان‏ها و اهداف يكسان، ملل مختلف، از نژادها و زبان‏هاي گوناگون را، گرد هم آورده، به آنان يكپارچگي و هم‏گرايي براي تشكيل حكومتي جهاني مي‏بخشد! خود ابن خلدون از چنين هم‏گرايي، به هم‏گرايي ديني آرماني ياد كرده، آن را قبول دارد.

پيشگفتار

پيشينه تاريخي اعتقاد به حضرت مهدي‏(ع)

در بسياري از جوامع بشري، اعتقاد به وجود ((‏مصلح منتظر)) وجود داشته است. در خيلي اوقات، به گونه‏اي خاص از منابع عقيدتي ديني سرچشمه مي‏گيرد، گرچه گاه پا را فراتر نهاده، رنگ و بوي فلسفي گرفته كه با قانون طبيعي زندگي همگام است، اين انديشه به طور فراگير و به گونه‏اي مهم، در ساختار اسلامي، نيز به طور ويژه در چارچوبي شيعي، ظاهر گشته است، چنان كه در ميراث اسلامي، بر آن تأكيد و تأييد بسيار شده، مسلمانان آن را جزئي از عقايد و باورهاي خويش شمرده، اين انديشه در نزد شيعيان با نام ((‏مهدي منتظر)) شناخته مي‏شود.

باور به ((‏مهدي)) جزئي از تاريخ و فرهنگ مسلمانان گشته، به حدّي رسيده كه تمامي طوايف و مذاهب اسلامي بر آن اتفاق نظر دارند، گر چه در برخي ويژگي‏ها و تطبيق‏هاي آن اختلاف رأي دارند، اما اختلاف اين انديشه در اذهان تمامي مسلمانان تأثيري ننهاده است، گو اين‏كه اهتمام چنداني به نگارش مطالبي در اين باره در كتابها به چشم نمي‏خورد، اما صحيح بخاري و مسلم در اين مورد احاديثي دارند، گر چه روايات صريحي درباره مهدي نقل نكرده‏اند، ولي احاديث بسياري هست كه بر مبناي بخاري و مسلم براي صحت حديث، درست و صحيح به شمار مي‏آيند[1] به هر حال در اين دو كتاب آن قدر احاديث در رابطه با حضرت مهدي(عج) هست كه باور به ((‏وجود مهدي(عج))) از ديدگاه مسلمانان را تأييد مي‏كند، اين روايات در ضمن احاديث مربوط به عصر ظهور است.

بنابراين آنچه در تاريخ پژوهش در رابطه با اين موضوع پيدا نموده‏ايم، اتفاق نظر و اجماع علماء است كه سدّ محكمي در برابر كساني بوده كه مي‏خواسته‏اند در روايات حضرت مهدي(عج)، ايراد و اشكالي وارد كنند، گو اين كه تاريخ‏داني مانند ابن خلدون درصدد مناقشه در اين باره بر آمده، شك و ترديدهايي را دامن زده است، نيز ابن تيميه از ابو محمد بن وليد بغدادي، انكار روايات حضرت مهدي(عج) را نقل كرده، در كتابي كه درباره حضرت مهدي(عج) نوشته، با وي به بحث و جدل پرداخته، هم چنين در كتاب منهاج السنة با او به مناقشه برخاسته است.[2]

اگر نقل ابن تيميه درست باشد، از ميان كساني كه بر آراي آنان دست يافته‏ايم، بغدادي نخستين كسي است كه پرسش هايي را در باره حضرت مهدي(عج) مطرح كرده، اما نبود كتاب و رساله‏اي از وي در دست ما نشانگر نادرست بودن سخن ابن تيميه درباره بغدادي است. مي‏توان سخن را چنين تصحيح كرد: مقدمه ابن خلدون نخستين اثري كه نگارنده آن درباره مهدي(عج) و مهدويت سخن گفته است. وي بوده كه راه اشكال را براي بسياري از

ايرادكننده‏هايي كه بعداً آمده و در مسئله مهدويت به ابن خلدون اعتماد كرده‏اند، باز كرده است. ابن خلدون كوشيده است خواننده را به چنين ترديدي وادار سازد كه بسياري منكر احاديث

مهدي‏اند يا پيش از وي كساني بوده‏اند كه در احاديث مهدي(عج) خدشه وارد كرده‏اند ـ چنان كه سخن وي را خواهيم آورد ـ اما وي حتي نام يك نفر را نبرده است، لذا باعث شده سخن ابن خلدون، ادّعايي بدون دليل به شمار آيد، كه نتوان به عنوان اساس و مرجع در اين باره، بدان اعتماد و استناد كرد!

ابن خلدون و احاديث حضرت مهدي(عج)

ابن خلدون فصلي را به ((‏فاطمي منتظر)) اختصاص داده مي‏گويد:

بدان! مشهور ميان تمامي اهل اسلام در گذشته اعصار آن بوده كه مي‏بايد در آخر الزمان مردي از اهل بيت ظهور كند كه دين را ياري نموده، عدل را ظاهر كند...

در اين باره به احاديثي احتحاج مي‏كنند كه پيشوايان سخن گفته، اما منكران در اين باره سخن رانده، چه بسا به اخباري ديگر، با آن مخالفت كرده‏اند. متصوفه متأخر درباره مهدي فاطمي، استدلال و راه ديگري رفته، بر ((‏كشفي)) كه اصل طريقت ايشان است، اعتماد و استناد نموده‏اند.[3]

در دنباله ابن خلدون، شرح حال برخي راويان احاديث مهدي را آورده، برخي از اين روايات را گفته، با مبناي اين قاعده كه ((‏جَرْح مقدّم بر تعديل)) است، در سند آنها مناقشه كرده، از اين‏رو اگر اشكال و ايرادي در برخي راويان موجود در سند ملاحظه كرديم كه اينان دچار غفلت شده يا حديث را خوب حفظ نكرده يا ضعف و سستي دارند و يا دچار سوء رأي هستند، به صحت حديث لطمه زده، آن را دچار كاستي و عدم اعتبار مي‏كند.

اما اگر ابن خلدون بخواهد اين قاعده و رويه را در پيش گيرد، اي بسا به مشكلات بسياري دچار شود، زيرا كمتر راوي پيدا مي‏شود كه تمامي علماي رجال وي را قبول داشته باشد. لذا با مبنا و طريقي كه ابن خلدون در پيش خواهد گرفت، احاديث صحيح بخاري و مسلم نيز دچار نقد و جرح خواهند شد، كه به ردّ بسياري از روايات اين دو كتاب خواهد انجاميد، اما ابن خلدون اين وضع را خوش ندارد، زيرا بر اين باور است كه روايات صحيح بخاري و مسلم را نمي‏توان دور انداخت، حتي اگر در اسناد آن، راوياني باشند كه جرح و نقد شده‏اند! خود ابن خلدون نيز متوجه دوگانه گويي خويش [بين مبنا و پيامد باورش] شده مي‏گويد:

نگو كه چنين اشكالي متوجه رجال صحيح بخاري و مسلم است، زيرا امت اجماع نموده كه احاديث اين دو اثر را پذيرفته و بدان عمل مي‏كند. اجماع بزرگ‏ترين حامي و بهترين راه است اما به جز صحيح بخاري و مسلم چنين امتيازي را ندارند!

پس ازاين، 23 حديث درباره مهدي(عج) آورده، كه از گذر قاعده ((‏تقدم جرح بر تعديل)) نوزده روايت را ضعيف شمرده، چهار حديث را صحيح مي‏داند و در دنباله مي‏گويد:

((‏چنان كه مي‏بيني جز اندكي و كمتر از اين، خالي از نقد و جرح نيست!))

آن گاه قسمتهايي از سخنان متصوفه را درباره مهدي(عج) آورده، برخي از مطالب معماآميز و پوشيده در مورد تعيين زمان خروج وي را كه توسط صوفيان گفته شده، رمزگشايي كرده است، سپس به مناقشه درباره سخن عالمان بزرگ صوفي پرداخته است، مانند ابن عربي و ابن قيسي و ابن ابي واصل و ديگران. در دنباله مي‏گويد:

اين آخرين اطلاعات و دريافت‏هاي ما از سخنان متصوفه است، و هم‏چنين آنچه محدّثان در باره اخبار مهدي آورده‏اند. تا آن جا كه در توانمان بود، همه را گرد آورديم.

ابن خلدون پس از بيان اين مطالب، اشاره دارد: انديشه و باور به مهدي، با نظريه‏اي كه پيشتر ارائه كرده بود، هم‏خواني ندارد. وي هنگامي كه از عمران [جامعه، فرهنگ و تمدن] نخستين و دولت‏ها و ملك و خلافتهاي فراگير سخن گفته، بدين باور رسيده كه پيدايش دولتها بر اساس نظريه عصبيت (هم‏گرايي) است:

((‏سخن و باور درستي كه مي‏بايست آن را بپذيري، اين است كه: فراخواني به دين يا حكومتي ممكن نيست مگر آن كه ((‏توان و قدرت هم‏گرايي)) (عصبيت) وجود داشته باشد، تا بتواند دين يا حكومت موفق گرديده، ديگران قادر باشند از آن دفاع كنند، تا خواست خداوند در اين باره اجرا شود. پيشتر با دلايل قطعي كه به تو نشان داديم، چنين نظريه‏اي را استوار كرديم)).

سپس به تطبيق و هم‏خواني اين نظريه با تأسيس حكومت، توسط مهدي منتظر مي‏پردازد و چنين باوري را بعيد مي‏شمرد:

عصبيت و هم‏گرايي قومي فاطميها ـ بلكه تمامي قريش ـ [در آخر الزمان و عصر ظهور] در تمامي سرزمينها از بين رفته، امتهاي ديگري وجود دارند كه هم‏گرايي آنان برتر از هم‏گرايي قومي قريش است، حتي اگر بپذيريم در حجاز (در مكه) و ينبع (در مدينه) هنوز مدّعياني قريشي باشند... اگر ظهور مهدي درست باشد، دليلي وجود ندارد بتواند دعوت و فراخواني كند مگر به واسطه [هم‏گرايي و عصبيت] قريش، تا خداوند دلهايشان را به هم پيوند زده، از مهدي پيروي كنند، تا وي بتواند شوكت و قدرت لازم را به دست آورد اما در غير اين صورت، به دليل براهين درستي كه بر شمرديم... چنين كاري نشدني و غير ممكن است.

در دنباله، اخبار و وضع كساني را گزارش مي‏كند كه ادّعاي مهدويت داشته‏اند، بي آن كه اهل و قبيله نسبت به آنها تعصب داشته باشند، و در ميان قوم خويش، داراي قدرت و جاه و جلال گردند، در نتيجه سرنوشت اينان به هلاكت و نابودي خود و ديگران انجاميد. با توجه به اين‏كه اين‏گونه حركتها و جنبش‏ها در نطفه خفه گرديده. ابن خلدون براي تأييد نظريه خويش، از اين گونه وقايع بهره جسته، رخدادهاي تاريخي را موافق و هم‏خوان با ((‏انديشه عصبيت و هم‏گرايي)) مي‏داند.

خلاصه نظر ابن خلدون درباره حضرت مهدي(عج)

آنچه گذشت، گزيده سخنان ابن خلدون درباره ((‏فاطمي منتظر)) و هم‏چنين پرسشها و اشكالات وي بر روايات بود، كه به ترديد در اصل انديشه مهدويت منجر شده است. خلاصه پرسشها و اشكالات وي، در سه موضوع اساسي است:

1. ضعف روايات مهدوي و عدم شايستگي و توان براي اين كه انديشه‏اي عقيدتي گردد.

2. دروغ بودن ادّعاهاي متصوفه كه زمان و مكان خروج و قيام مهدي منتظر را تعيين مي‏كند. براي بطلان اصل باور مهدويت، ابن خلدون از اين ادّعاها بهره مي‏گيرد.

3. عدم هم‏خواني باور به ((‏مهدي منتظر)) بانظريه‏اي كه ابن خلدون براي چگونگي پيدايش دولتها و حكومتها دارد، كه بر اساس عصبيت و هم‏گرايي استوار است.

آنچه در اين مقاله بدان مي‏پردازيم، روشن كردن مورد اوّل و سوم است. وارد بحث دوم و مناقشه با ادّعاهاي متصوفه نخواهيم شد. در صدد پاسخ گويي به اين پرسش نيستيم كه هماهنگ نبودن گفته‏هاي متصوفه با واقعه‏اي، حكايتگر انديشه‏اي معينّ است و اگر سخنان آنها را بپذيريم، به انكار انديشه مهدويت خواهد انجاميد يا نه؟ و هم‏چنين آيا تفسير كلام متصوفه درباره بيان زماني معّين براي قيام مهدي، همان زماني است كه مقصود ايشان است يا نه؟ چنان كه برخي گفته‏اند.

ورود به اين مطالب، ما را وارد پژوهش و بررسي گسترده براي حل سخنان معماآميز متصوفه خواهد كرد تا بر راه‏هاي رمزگشايي سخنان آنها دست يابيم، گر چه مشكل است پژوهشگران به نتيجه‏اي يكسان براي حل رموز ايشان برسند، زيرا نويسنده رمز مي‏تواند ادعا كند رمز گشايي پژوهشگران بيانگر گفته و مقصود وي نيست، از اين رو دست يابي بر نتيجه‏اي قانع كننده و مستدل در اين باره، سخت و مشكل است، مگر آن كه به طريقي يكسان براي حل اين رمزها برسيم.

مضاف بر اين، پاسخ گويي به اين گونه اشكالات و ورود به بحثهاي جانبي، ما را از اصل بحث و بيطرفي علمي كه مي‏بايد رعايت كنيم، بيرون مي‏برد.

براي اين كه مقصود از به كارگيري نظريه عصبيت و هم‏گرايي براي ردّ انديشه مهدويت روشن شود، مي‏بايد اصل نظريه ـ كه اساس برپايي هر دولتي، از نظر ابن خلدون است ـ بيان گردد.

نظريه عصبيّت از نگرش ابن خلدون[4]

مشكل بتوان عصبيت را از نگاه ابن خلدون تعريف كرد، زيرا اين كلمه، از نظر وي داراي معاني است كه گاه هم‏خوان با يكديگر نيستند ـ چنان كه خواهيد ديد ـ اما اين وضع، مانع آن نخواهد بود كه تعريفي اجمالي از معاني آن بيان شود.

جابري عصبيت را اين گونه تعريف كرده:

رابطه‏اي اجتماعي ـ روحي، آگاهانه يا ناآگاهانه كه افردا معّيني از گروهي را به هم ربط مي‏دهد و بر قرابت و نزديكي مادي يا معنوي استوار است. اين ارتباط مستمر بوده، هر گاه خطري پيش آيد كه افراد را، چه به گونه شخصي و چه گروهي تهديد كند، هم‏بستگي آشكار شده، پيوند محكم‏تر مي‏گردد[5].

ابن خلدون معتقد است خاستگاه عصبيت و هم‏گرايي، عاملي است كه انسان را از بيداد بر هم‏نوعش باز مي‏دارد. مقصود از عامل زماني روشن مي‏گردد كه دوگانگي صفات موجود در آدمي كه سرشت و جبلّي فرد است، معلوم شود، بدين بيان: فرد از جهتي مخلوقي اجتماعي است كه بي نياز از هم‏نوعش نيست، اما از جهت ديگر، طبيعت و سرشتش، تجاوز و بيدادگري است. هر كه چشم به مال برادرش داشته باشد، بدان دست درازي خواهد كرد، مگر آن كه عاملي وي را باز دارد. آياتي از قرآن به اين معاني اشاره دارد از جمله:

((‏و هديناه النجدين))[6]؛ ((‏فألهما فجورها و تقواها)).[7]

هم‏چنان‏كه ويژگي و خصلت بيدادگري در فرهنگ عرب جاهلي وجود داشت.

((‏والظلم مِن شِيَم النفوس، فإنْ تجد ذا عفّةٍ، فلعلّة لايظلمُ)).

((‏ظلم و ستم از غريزه است! اگر كسي را پرهيزگار بيابي، به خاطر عللي است كه ستم نمي‏كند))!

عاملي كه مانع بيدادگري است، دو نوع است:

1. عاملي دروني كه از وجود آدمي سرچشمه مي‏گيرد. ولي ظلم و تجاوز نمي‏كند، زيرا آن را مخالف افكار و باورهاي فطري خويش مي‏بيند؛

2. عامل بيروني است، يعني حكومت و دولت كه تمامي شهروندان را مكلف مي‏كند به حقوق همديگر احترام بنهند.

ابن خلدون مي‏كوشد در هنگام بيان عامل، به توضيح عامل بيروني پرداخته، پا به حوزه عامل دروني ننهد، به اين بهانه كه خلق و خويي نيكو، فراتر از ويژگي‏هاي فردي انسان نيست و نمي‏توان آن را در قالبي جاي داد، چنان كه نمي‏تواند به عنوان چارچوبي قانوني در اجتماع شناخته گردد.

أ) نياز به هم‏گرايي (عصبيت)

نظام زندگي آدمي، بر اساس عامل بيروني است، كه بدان زندگي اجتماعي ادامه دارد و نياز به وجود حكومت، از آن سرچشمه مي‏گيرد، تا هم‏بستگي جامعه را حفظ كرده، تجاوز خارجي را دفع نموده، و مانع پايمال نمودن حقوق شهروندان نسبت به يكديگر شود. اما طبيعت جوامع، در به كارگيري سلطه و عامل، بي‏هماهنگي به وجود مي‏آورد.

جوامع مدني و شهري ـ به سبب وجود حكومت كه حافظ مصالح ملت است ـ براي در امان بودن از تهديدهاي داخلي ميان شهروندان، متكي به حكومت است، چنان كه حريم و محدوده مشخص شهر، موجب آسودگي خاطر است، و هم‏چنين در صورت تهديد دشمن خارجي، سربازان حكومت وقت به دشمنان حمله خواهند كرد و آنها را از آنجا بيرون مي‏كنند.

اما در جوامع بَدَوي، وضع به گونه ديگري است، زيرا در اين جوامع، اگر بخواهند مانع ظلم و ستم مردم به هم‏ديگر شوند، متكي بر قدرت و صلابت بزرگ و رئيس قبيله‏اند، چنان كه براي دفع دشمن خارجي[8] به حمايت جوانمردان و نجيب زادگان شجاع متكي‏اند، اما دفاع از قبيله و فداكاري در اين راه، ممكن نخواهد بود مگر آن كه پشتيبان يكديگر، و از يك تيره و طايفه باشند.

ب) گسترش محدوده عصبيت

در آغاز عصبيت (هم‏گرايي) ميان افراد يك قبيله به وجود مي‏آيد كه داراي نَسَب واحدي هستند، اما گاه اين محدوده تنگ، گسترش يافته، نسبت‏هايي هم‏چون دوستي و هم پيمان شدن با قبايل ديگر را در بر مي‏گيرد كه ارتباط نَسَبي با هم ندارند. چنين هم‏بستگي و دوستي، اغلب از آن جهت است كه احساس مي‏كنند در برابر تهديد دشمنان، ضعيف‏اند، بدين سبب، قبايل غالباً براي دفع و برطرف كردن اين خطرها، دست به هم‏بستگي مي‏زنند و پيمان دوستي مي‏بندند. ابن خلدون ـ صاحب نظريه ـ پس از بيان قرابت نَسَبي، به مسئله هم پيمانان اشاره مي‏كند:

به همين گونه است دوستي و هم‏بستگي، زيرا هم‏گرايي هر كسي با دوستان و هم پيمانانش به خاطر الفتي كه در جان و روان به وجود خواهد آمد، باعث خواهد شد هم‏چون ارتباطات نَسَبي و حَسَبي، همسايگان يا نزديكان انبوه و زياد گردند. دوستي كه بر اثر پيمان به وجود مي‏آيد، مانند دوستي و قرابت نَسَبي، حتي بهتر ازآن خواهد بود.

از اين رو جابري مجبور شده محدوده نسب از نظر ابن خلدون را گسترش داده، ((‏گردهمايي و تعهد به سبب مصالح مشترك)) را نيز در شمار نَسَب و حَسَب بر شمرد.

بنابراين نگرش و ديدگاه ابن خلدون، نَسَب فقط به سبب انتساب به نياكان و جدّي مشترك نيست، حال چه انتساب حقيقي باشد يا پنداري، بلكه مقصود از نَسَب در نگرش ابن خلدون انتساب موجود به گروهي معّين يا دسته‏اي است.[9]

كمي جلوتر روشن خواهد شد عامل هم‏كيشي و گرايش‏هاي ديني، گاه برتر از هم‏گرايي نَسَبي به سبب هم‏خوني يا هم قبيله‏اي است. گر چه نزديكي و قرابت نَسَبي، اهميت و تأثير بالايي در دست‏يابي بر رياست و حكومت دارد. دوستي و علاقه هر چه نزديك‏تر و بيشتر باشد، هم‏گرايي افزونتر است، از اين رو هم‏گرايي برادران، بزرگتر و بهتر از هم‏گرايي عمو زادگان است، هم‏چنين در نَسَب‏هاي ديگر.

بنابراين رياست بر قبيله از آن كسي است كه بر مردم قبيله‏اش مسلط گردد اما اگر

هم‏گرايي ديگري قوي‏تر از هم قبيله‏اي باشد كه به پشتيباني زعامت و رياست رئيس برخيزد، عامل پيشين اثر نخواهد داشت.

ج) برآيند هم‏گرايي

ابن خلدون دست يابي بر ملك و چيرگي بر حكومت را از مهم‏ترين نتايج و اهداف

هم‏گرايي بر مي‏شمرد، زيرا قدرت و حكومت‏طلبي، از جمله اموري است كه سرشت و طبيعت آدمي بر آن است، حتي به كم و اندك آن بسنده نخواهد كرد و قانع نخواهد بود، اگر بر قدرت دست يابد، چشم طمع به قدرتي بالاتر و گسترده‏تر خواهد دوخت. در اين حال نيازمند قوم و هم‏گرايي قبيله‏اي خواهد بود تا به آن چه كه به آن اميد دارد، برسد، تا از آنها مدد گرفته، با قدرت و نيرويشان توانمند گردد. در مقابل، آنها نيز براي رسيدن به هدف، وي را كمك مي‏كنند، زيرا ميانشان هم‏گرايي وجود داشته، همين عامل آنان را به كمك و مددرساني به هم وا مي‏دارد، علاوه بر اين كه در صورت گسترش قدرت هم قبيله، در نتيجه قدرتمندي تمامي افراد قبيله، رفاه و بهره‏مندي به دست مي‏آورند.

پس از آن كه رهبر بر سرزمين جديد دست يافته، محدوده نفوذ و قدرتش گسترش يابد، وضع قبيله بهتر مي‏شود ـ زيرا همگي از يك تيره و طائفه بوده ـ براي دست يابي بر ملك جديد، رهبر را كمك كرده‏اند، در نتيجه به ميزان قدرت و محدوده حكومت شان، بر مواهب و نعمتهايي دست يافته، با سرازير شدن اموال و ثروت به طرف افراد قبيله، آرام آرام داراي زندگي مرفه‏اي مي‏شوند، اما رفاه و راحت‏طلبي بر تعصبات بَدَوي، ميزان وابستگي ميان افراد قبيله تأثير گذاشته، هم‏گرايي و هم‏بستگي‏شان را كم رنگ مي‏كند، در نتيجه نسل‏هاي بعدي چندان نيازي به هم‏گرايي احساس نخواهند كرد؛ از اين پس، هم‏بستگي كم و كمتر شده، به حدّ نابودي خواهد رسيد. با از بين رفتن هم‏بستگي عشيره‏اي، مردم، قبيله از دفاع و هم‏چنين حمايت از قدرت حاكمه خويش باز خواهد ماند. لذا اين وضعيت فعلي آنها قبايل ديگر را، به طمع خواهد انداخت كه بر قدرت و ثروت آنها چنگ بيندازند و آنان را از بين ببرند، در نتيجه باعث مي‏شود مُلك و قدرتشان به دست ديگران بيفتد.

د) تأثير دعوت و نداهاي ديني بر هم‏گرايي

ابن خلدون به ميزان تأثير دعوت ديني براي بنيان دولت و قدرت و كارآيي نداي ديني اشاره كرده، فصل ويژه‏اي را مي‏نگارد و توضيح مي‏دهد:

همان‏گونه كه هم‏گرايي قومي تأثيرگذار است، عامل و دعوت ديني، بر توان و قدرت دولت مي‏افزايد.

در اين مورد به دست آوردهاي فتوحات اسلامي استناد مي‏كند. شمار پيكارگران مسلمان در جنگ يرموك، سي هزار و اندي بود، در حالي كه جنگجويان رومي، چهارصد هزار نفر بودند. هم‏چنين در جنگ قادسيه، سپاهيان ايراني حدود صد و پنجاه هزار نفر، اما مسلمانان سي هزار تن بودند. با اين وجود، مسلمانان توانستند بر سپاه كسري و قيصر چيره گردند، زيرا برخوردار از هم‏گرايي ديني بودند كه اراده و همتشان را چند برابر افزوده بود.

ابن خلدون نمونه‏هاي ديگري را مي‏آورد، از جمله آنچه براي ((‏موحّدون)) در مغرب عربي رخ داد و بر قبايل ((‏زناته)) چيره آمدند[10] و با نيروي هم‏گرايي سرزمين‏هاي‏شان را مالك گرديدند، زيرا جنبش مسلمين، با انگيزه قيام ديني بود، اما پس از آن كه انگيزه و هم‏گرايي ديني‏شان را از دست دادند، ((‏زناته)) بر مسلمانان پيروز شدند، سپاه مسلمين پراكنده شد.

پس از اين ابن خلدون مي‏كوشد دائره اين نظريه را براي امتهاي پيشين بگستراند. ايشان نظريه‏اش را بر دعوت پيامبران عرضه مي‏كند و ادعا مي‏نمايد انبيا در دعوت ديگران به سوي خدا فراتر از اين سنت حاكم نرفتند. وي براي اثبات نظر خود به روايت كتب صحيح استدلال مي‏كند[11] اما موجب شگفتي است كه اين احاديث را صحيح مي‏داند، زيرا بنابر مبناي توثيق و تضعيف ابن خلدون، اين روايت ضعيف است.

و هم‏چنين مي‏گويد كه:

((‏پيامبران به كمك عشيره و قبيله شان، مردم را به سوي خدا دعوت مي‏كردند)).

شاهد سخن خود را اشخاصي كه در زمان بني‏عباس، قيام كرده مي‏آورد كه مردم را، امر به معروف و نهي از منكر دعوت مي‏كردند، بي‏آن‏كه برخوردار از هم‏گرايي قبيله‏اي باشند.

مدّعيان چنين سخناني پي به آخر و عاقبت دعوت خود نبرده بودند. وسوسه بر آنها چيره و دچار پندار و خيال شده بودند، لذا اگر شيدا و ديوانه باشند آنها بايد درمان گردند، يا اگر هرج و مرج آفرين باشند، كشته و سركوب شوند و يا مورد تمسخر قرار گرفته، تأديب شوند.

ابن خلدون پس از بيان تأثير هم‏گرايي در پيدايش دولتها، اشاره دارد: كه حتي هم‏گرايي مي‏تواند موجب از بين رفتن دولتها و حكومتها شود، چون وقتي هم‏گرايي يك دسته يا كساني با اصل و نَسَب واحد ضعيف شوند، دست حمايت و دفاع از مُلك و دولت خود خواهند برداشت، مهم‏ترين عامل حفظ و پايداري حكومت، از بين خواهد رفت كه خطر نابودي حكومت را در پي داشته، موجبات انتقال قدرت را فراهم خواهد آورد.

ارتباط نظريه هم‏گرايي با انكار مهدويت

چنان كه پيشتر گفتيم ابن خلدون با ياري جستن از نظريه‏اي كه براي پيدايش دولتها گفته است، در پي انكار مهدي(عج) بوده، معتقد مي‏باشد باور مهدويت، با نظريه‏اش ـ كه مسلّم است و با دليل و برهان ثابت شده ـ هماهنگ نمي‏باشد، به اين دليل كه نظريه ثابت مي‏كند هيچ جنبش يا انقلابي نمي‏تواند پيروز شود مگر اين كه برخوردار از هم‏گرايي باشد؛ هم‏گرايي كه عامل بشري را براي انقلاب فراهم آورد، از آن رو كه مهم‏ترين عامل در تقويت هم‏گرايي، حَسَب و نَسَب است. پيوند نَسَبي، اساس هم‏گرايي است، چنان كه در توضيح نظريه گفتيم. از اين رو هم‏گرايي نيازمند شمار بسياري از منتسبان به حَسَب و نَسَب واحدي است كه آماده از جان گذشتگي در راهي باشند كه رهبر هم قبيله‏اي آنها بدان فرا مي‏خواند. اگر چنين وضعي را بر مهدي فاطمي تطبيق دهيم، خواهيم يافت هاشميان يا علويان، يعني گروه فاطمياني كه مهدي(عج) مي‏تواند در قيامش به آنها اميد داشته باشد، در حالي كه قدرت‏شان از بين رفته، گروهشان از هم پاشيده و منقرض شده‏اند. ديگر كسي از آنها در يك جا و با يك عقيده باقي نمانده است، مگر اندكي كه براي جنبش و انقلاب، به كار نمي‏آيند و نمي‏توانند گروهي توانمند را تشكيل دهند كه مهدي(عج) بتواند براي قيام خويش، به آنان اميدوار باشد، چه رسد به اين كه بخواهد دولتي جهانگير به دور از آفاتي همچون ستم و فساد را ـ چنان كه شايسته است ـ ايجاد نمايد!

همراه با ابن خلدون در اخبار مهدي(عج)

اكنون همراه با ابن خلدون به قضاوت و ارزيابي اخبار مهدي(عج) مي‏پردازيم. ركن اوّلي كه براي ردّ باور مهدويت بنا نهاده بود، همين اخبار بود. در اين باره، برخي ملاحظات مهم را بيان مي‏داريم:

1. عملكرد دوگانه

ظاهراً ابن خلدون براي تحقيق و بررسي اخبار، و هم‏چنين شناخت روايات صحيح و ضعيف، از آگاهي كافي برخوردار نيست، چنان كه قواعد رجالي را كه فقيهان و محدّثان به كار مي‏گيرند، نمي‏داند، تا بتواند به پژوهش درباره سند روايات بپردازد، از اين رو مي‏بينيم وي درباره روايات به شيوه حكمي، قضاوت كرده كه پيشتر هيچ يك از پژوهشگران محدّث انجام نداده‏اند، گذشته از اين كه راههاي شناخته شده و ضوابطي را كه مورخان رعايت كرده‏اند ـ و ابن خلدون هم جزء تاريخ‏دانان به شمار مي‏آيد ـ در نظر نگرفته است. علاوه بر اين، ملزم به فراگير بودن قاعده‏اي كه براي پيرايش و تنقيح روايات گفته، نيست! روشن‏ترين دليل آن است كه اندكي پيشتر گذشت. ايشان روايت ((‏ما بعث الله نبياً إلا في منعة مِن قومه)) را صحيح مي‏داند، در حالي كه بنابر قاعده‏اي كه خود بنا نهاده (يعني جرح مقدّم بر تعديل است) روايت ضعيف مي‏باشد، چنان كه خواهيم گفت. چنين پيشامدي تأييد و تأكيد مي‏كند شيوه ابن خلدون براي ارزيابي و قضاوت درباره احاديث، در سطح مطلوبي، درست و موفق نبوده، حتي عملاً ابن خلدون آن را رعايت نمي‏كند و نمي‏پذيرد.

2. عدم ذكر تمامي احاديث

پس از بيان اخبار مهدويت، ابن خلدون خواننده را به اين اشتباه مي‏اندازد كه آنچه آورده، تمام يا بيشتر رواياتي است كه محدثان گفته‏اند! وي مي‏گويد: ((‏همه احاديث را در حدّ توان، گردآوري كرديم))! اما ايشان جز 28 طريق براي 23 حديث بيشتر نياورده است. خواهيم گفت: رواياتي كه آورده شده در كتابهايي كه ابن خلدون بر آنها تكيه مي‏كند و در اين احاديث، نام مهدي آمده يا از ايشان و عصر ظهور سخن گفته شده، كه بيش از پانصد روايت، با سندهاي گوناگون است.

3. وجود روايات درست

ابن خلدون در پايان ذكر اخبار، اعتراف مي‏كند كه بنابر مبناي خودش در صحت حديث، برخي از روايات صحيح است:

((‏اين روايات چنان كه ديدي، خالي از نقد نيست، مگر شمار اندكي)).

اين سخن، تأييدي بر اقرار ايشان به درستي برخي رواياتي است كه آورده، يعني چهار حديث از 23 روايت كه معادل 17% از تمامي اخبار است. اگر فرض شود رواياتي را كه از ذكر آنها خودداري كرده، استثنا ننموده، بلكه چنان كه از پژوهشگري مانند وي انتظار مي‏رود، تمامي را بررسي نموده است، يعني 580 طريق احاديثي را كه درباره مهدي(عج) و قيام ايشان است (و فقط در كتب اهل سنّت وجود دارد) بنابراين حساب احتمالي، مي‏بايد سندهاي صحيحي براي بيش از هفتاد حديث را در اختيار داشته باشد، حتي با در نظر گرفتن و مراعات قاعده‏اي كه وي براي صحت احاديث بر آن اعتماد دارد [يعني جرح مقدّم بر تعديل است]. همين ميزان سندهاي صحيح، كافي است كه اين اخبار را از شمار اخبار آحاد بيرون برده، آنها را به حدّ تواتر برساند.[12] هم‏چنين مي‏توان به همين اندازه، حديث براي باور به انديشه عقيدتي بسنده كرد، مشابه بسياري ديگر از انديشه‏هاي عقيدتي كه بر رواياتي با دلالت و رسايي ضعيف‏تر و با سندي نه چندان قوي و درست، بنا نهاده شده است. بنابراين بر روايات مهدويت به طريق اوْلي مي‏توان تكيه كرد.

4. ايراد و اشكال مبنايي

قاعده‏اي كه ابن خلدون براي پژوهش و ارزيابي حديث بِدان معتقد است و مي‏گويد جرح مقدّم بر تعديل است، به ردّ بسياري از احاديث صحيح مسلم و بخاري خواهد انجاميد اما چنان كه در آغاز سخن گفتيم، ابن خلدون اين كار را خوش ندارند، از اين رو كوشيده اين چالش را چنين حل كند كه بگويد: ((‏روايات هر دو صحيح، اجماعي بوده، همين براي جبران ضعف سند احاديث كافي است)) اما اگر مقصود وي آن است كه هر چه مورد اجماع مسلمانان باشد، مصون از اشتباه و پذيرفته شده باشد (بي آن كه بتوان دغدغه ضعف سند يا جهل راويان آن را داشت) اين امر به طور گسترده در باور مهدويت، و به طور ويژه در برخي روايات مربوط به مهدي(عج) وجود دارد، زيرا بسياري از آگاهان و فقيهان و محدّثان، ادّعاي اجماع بر انديشه مهدويت را كرده، اخبار آن را متواتر دانسته، حتي برخي ادعا دارند تمامي مسلمانان معتقدند اين باور برخوردار از اجماع است. شايد آنچه ابن خلدون در آغاز سخن خويش درباره مهدي فاطمي مي‏گويد، اشاره بدين اجماع باشد بلكه مي‏توان به صراحت گفت، درستي اين باور را بيان مي‏دارد:

((‏مشهور ميان تمامي اهل اسلام در طيّ اعصار گذشته...))

بنابراين هيچ تفاوتي ميان صحيح بخاري و مسلم ـ بنابر ادعاي ابن خلدون ـ و ميان اخبار مهدي(عج) از جهت اجماع وجود ندارد، زيرا فرض آن بود كه علت پذيرش احاديث، اجماع است كه در مورد روايات و باور به مهدويت نيز اجماع وجود داشته، امت بر تواتر اخبار آن

هم‏رأي‏اند. اما اگر مقصود ابن خلدون اين باشد كه باور به مهدي(عج) و احاديثي كه در اين باره وجود دارد، از اجماع برخوردار نمي‏باشد، يعني در صغراي قضيه و در مقام اثبات، منكر اجماع است، گفته وي بر خلاف سخنان عالماني است كه در اين باره مطلب نوشته‏اند. آنها اسامي برخي كساني را كه در مورد انديشه مهدويت، ادعاي اجماع كرده، يا كساني كه مدّعي‏اند احاديث مهدي متواتر است نام برده‏اند، در اين باره نزديك به سي تن از عالمان متخصص را مي‏توان نام برد كه شايد ذكر نام و بيان سخنان ايشان، ما را از موضوع بحث بيرون ببرد.[13]

هم‏خواني انديشه هم‏گرايي با باور مهدويت

درست آن است كه بگوييم نظريه هم‏گرايي، توجيه معقولي براي پيدايش و زوال دولتها و حكومتها در زمان گذشته بوده، و بر افراد قبيله و كساني كه داراي يك حَسَب و نَسَب هستند، استوار است، چنان كه از ميزان هم‏گرايي مي‏توان سبب ديرپايي يا كوتاهي عمر دولتها را بيان كرد. پژوهش و نظريه ابن خلدون، نظريه‏اي پيشگام در زمان خود بوده و بررسي فراگيري از بنيان اساس اجتماع بشري است.

حتي مي‏توان گفت حكومتها و دولتهاي معاصر نو نيز از چارچوب كلي نظريه ابن خلدون بيرون نيستند، زيرا هر انقلاب يا جنبشي بر ضد نظام حاكم، موفق نخواهد بود، مگر اين كه برگرفته از روح هم‏گرايي باشد، تا اشخاص مختلف بتوانند براي هدفي واحد گرد هم آمده، براي پيروزي در جرياني محوري بكوشند، حال چه هم‏گرايي ناشي از حَسَب و قرابت باشد يا برگرفته از گرايش ديني و مذهبي، حتي گردهمايي براي پروژه‏اي سياسي، كه احزاب و سازمانهاي حزبي معاصر بدان دست پيدا مي‏كنند. اين گونه اهداف سياسي مبتني بر چارچوب هم‏گرايي است كه مي‏كوشد اهتمام و انديشه فرد به مصالح و منافع خود را كه با مصالح جامعه هماهنگ نيست از بين برده، به مصحلت انديشي گروهي و حزبي تبديل كند.

گرچه نظريه ابن خلدون تا اندازه‏اي درباره دولتهاي معاصر هماهنگ و درست است، اما آن را مصون از برخي ملاحظات و اشكالات نمي‏كند. پيش از ذكر اين اشكالات شايسته است اشاره كنيم كساني كه در مورد ترديد ابن خلدون در باره انديشه مهدويت، باوي به بحث و جدل پرداخته‏اند، طبق بررسي اجمالي ما، فقط به مناقشه در باره اخبار همت گماشته‏اند و به نقد باور وي نپرداخته‏اند كه مي‏گويد ((‏انديشه مهدويت، با نظريه هم‏گرايي هماهنگ نيست)). ابن خلدون در مورد پيدايش عمران و تمدنها، بدين نظريه معتقد است.

اشكالاتي بر نظريه هم‏گرايي:

1. جامعه اسلامي و جامعه بَدَوي

ابن خلدون در ارزيابي انديشه مهدويت ـ آن گونه كه در چارچوب اسلامي مطرح شده ـ نتوانسته به نقاط مشترك بين نظريه هم‏گرايي و عدم هم‏گرايي آن با باور به قيام مهدي(عج) اشاره يا تصريح كند. ما كاري به ساختار بَدَوي كه منشأ نظريه هم‏گرايي شده نداريم. وي طرحي ارائه ننموده كه طبق آن بتواند نتيجه و برايند نظرية هم‏گرايي را شامل انواع ساختار جوامع بشري بداند، بلكه فقط به اين پندار بسنده كرده كه نظريه‏اش با انديشه مهدويت هماهنگ نيست. ايشان نظريه درباره جوامع بَدَوي را، بدون ترديد صحيح و درست دانسته است. اين گونه جوامع، از فرهنگ ضعيف برخوردار بوده، در بسياري زمينه‏ها عقب مانده هستند اما بايد دانست در زماني كنوني، اين گونه جوامع متلاشي شده، در مقايسه با جوامع متمدن و پيشرفته، بسيار اندك پيدا مي‏شوند حتي در زمان ابن خلدون ـ و با همان ساختاري كه ايشان تعريف مي‏كند ـ جوامع متمدني بودند كه از تمدن و فرهنگ اسلامي، تأثير پذيرفته، وجودشان بيشتر از جوامع بَدَوي بود.

علاوه بر اين كه ابن خلدون بين جوامع بَدَوي و جوامع شهري متمدن، از لحاظ تأثير از هم‏گرايي يا تأثير گذاري هم‏گرايي بر آنها فرق نهاده مي‏گويد:

در جوامع شهري متمدن نيازي به هم‏گرايي نيست، زيرا دولت از آن رو كه سبب و عامل اصلي پيدايش هم‏گرايي است و داراي قدرت مي‏باشد، مي‏تواند تمامي نيازمنديهاي مردم را حمايت و پشتيباني كند. و هم‏چنين هم‏گرايي در جوامع شهري و متمدن، كمتر از جوامع بَدَوي است. با وجود تفاوت اساسي ميان هر دو جامعه (شهري و بَدَوي) توجيهي وجود ندارد كه سخن را در نيازمنديهاي زندگي بَدَوي، منحصر كرده، از نيازمنديهاي زندگي متمدن رويگردان باشيم، زيرا روشن است نظام اجتماعي اسلام بر اثر زمينه تغيير و اصلاحي كه در جوامع بدوي به وجود آورد، آمال و اهداف گسترده‏اي رواج داد، تا مسلمانان به طرف جامعه‏اي پيش روند كه در شيوه‏هاي فكري و زندگي، متمدن‏تر باشد.

شايد بي‏نياز باشيم دلايلي براي عدم امكان گسترش اين نظريه به غير جوامع متمدن بر شمريم، اما شايسته است اشاره كنيم كه اين برداشت و درك بي سبب نيست، چون ((‏جابري)) از سخن ابن خلدون ـ به هنگام طرح اين نظريه ـ فهميده: هم‏گرايي ضرورتي است كه طبيعت زندگي جوامع بدوي آن را لازم مي‏گرداند. ايشان مي‏گويد:

((‏بنابراين هم‏گرايي ويژه جوامع بدوي است و پديده‏اي است كه داده‏هاي اجتماعي و اقتصادي حاكم در اين نوع تمدن‏ها آن را لازم مي‏نمايد)).[14]

چنان كه در جاي ديگر مي‏گويد:

((‏هم‏گرايي فرايندي ويژه بدويت است، چون راه‏هاي [هجوم بر] آنها باز است و براي دفاع از عشيره، نياز به هم‏بستگي و ياري جوانان شجاع قبيله است)).[15]

تمامي آنچه برشمرديم، به معناي فقدان دليل براي تعارض و هماهنگ‏نبودن نظريه سياسي و اجتماعي با انديشه‏اي عقيدتي و تاريخي مي‏باشد كه مسلّم است، به رغم آنچه ابن خلدون خواسته ترسيم نمايد.

2. ساختار دولت‏ها بر پايه‏هاي متفاوت

نظريه ابن خلدون ـ در ساختار هم‏گرايي نَسَبي ـ براي پيدايش دولت در زمان كنوني دليلي كافي نيست، زيرا اكنون نظام حكومتي، متفاوت از وضعيت گذشته قبايل عربي است، چون در اغلب ساختارهاي سياسي، الآن رياست براي كسي است كه مردم وي را بپسندند، گر چه از لحاظ نسبي هيچ خويشاوندي نداشته باشند و حاكم بدان شكل كه در نظريه ابن خلدون مطرح شده، داراي قدرت و زور نباشد، زيرا در زمان كنوني ملاك توان و قدرت، متفاوت با جوامع بدوي است. الان توان و قدرت را در آن مي‏بينند كه بتوان ائتلاف سياسي تشكيل داد يا شبكه ارتباطات گسترده‏اي ايجاد نمود، تا فرد از اين رهگذر بتواند مخالفانش را راضي كند. بنابراين انسان مي‏تواند به رياست برسد - اگر شروط عهده دار شدن رياست را به چنگ آورد ـ گر چه داراي عشيره‏اي نباشد كه بدو تعصّب داشته، با وي هم‏گرايي كنند. از اين رو زمينه پيروزي احتمالي هر قيامي مي‏تواند فراهم شود، بي آن كه نيازي به هم‏گرايي نَسَبي باشد. البته روشن است وضع كنوني، اساس نظريه‏اي را كه ابن خلدون طرح كرده، باطل نمي‏كند، چون نظريه، حكايت‏گر نظام حكومتها در جوامع متأثر از زندگي بدوي است، ضمن ساختارهاي سياسي كه در آن زمان حاكم بود، اما اين نظريه ـ به گونه‏اي كه ابن خلدون مطرح كرده دائمي و فراگير نيست و نمي‏توان آن را بر وضع كنوني كه متفاوت از گذشته است، پياده نمود.

نظام سياسي عرب پس از اسلام كه به نام خلافت شناخته مي‏شد ـ البته تا پيش از تسلط معاويه بر حكومت و تبديل خلافت به سلطنت بني‏اميه ـ هرگز هماهنگ با نظريه ابن خلدون نيست. جابري در اين باره مي‏گويد:

ابن خلدون نظريه‏اش درباره حكومت را بر هم‏گرايي بنا نهاده، از آن رو كه خلافت نوع خاصي از حكومت است و ويژه اسلام مي‏باشد، اثبات درستي و عموميت نظريه‏اش، نيازمند دليل است كه به مقتضاي هم‏گرايي، خلافت به وجود آمد و توانا و قدرتمند گرديد، اما سپس به حكومت تبديل گشت[16].

در غير اين صورت مي‏بايد تأثير اين نظريه را ضمن ساختار سياسي بَدَوي ـ و نه ساختارهاي ديگر ـ تعيين كند.

3. ناهمگوني منافع عصبيت با مصلحت‏هاي ديني

ابن خلدون ميزان تأثير دعوت ديني بر هم‏گرايي نَسَبي را بيان كرده، معتقد است

هم‏گرايي نَسَبي از هم‏گرايي ديني به صورت مثبت (ايجابي) تأثير مي‏پذيرد، البته در صورتي كه هر دو داراي هدف و مصحلت واحد باشند، اما نگرش روشني در صورت تعارض مصالح

هم‏گرايي نَسَبي با هم‏گرايي برخاسته از دعوت ديني ارائه ننموده است، و فقط اشاره كرده كه هم‏گرايي ديني بر توان و قدرت دولت مي‏افزايد؛ شاهد مثال در اين باره نبرد سپاهيان اسلام براي فتح مناطق فارس و روم، آورده است. بايد دانست افزايش توان احتمالي، در حال آميختگي مصالح هم‏گرايي قبيله‏اي با مصالح و منافع ديني يا دست‏كم عدم تعارض منافع است. در اين حال مي‏توان گفت قدرت هم‏گرايي ديني علاوه بر توان هم‏گرايي قبيله‏اي مي‏شود، چنان كه ابن خلدون فرضيه‏اش را در مثالهاي پيشين آورده است.

اما اگر به وجود اختلاف ميان منافع يا رويكردها و گرايش‏هاي قبيله‏اي و ديني پي بريم، نظريه ابن خلدون در اين باره سخن نمي‏گويد و هيچ اشاره‏اي در اين مورد در كلام ابن خلدون پيدا نمي‏شود، در حالي كه بيان اين بحث ضروري بوده و تأثير بسياري در دگرگوني سرنوشت سياسي دولتها و حكومتهايي دارد كه بر اساس هم‏گرايي بنا شده‏اند. شاهد بر اهميت تعارض دعوت ديني با منافع قبيله‏اي، وضعي است كه براي مهاجران نخستينِ صدراسلام پيش آمد، كه دست از همبستگي و تعصبات قبيله‏اي برداشتند و در جنگهايي كه با مشركان در بدر و احد داشتند، با عشيره و پدران خود جهاد كردند. چنين وضعي به ما كمك مي‏كند پي به مسائلي ببريم كه ابن خلدون آنها را بيان نكرده، اين مسائل مي‏تواند بر توان يك گروه بيفزايد و در راه هدف برتر و والاتر از ديگر اهداف هم‏گرايي، به آنها ياري رساند. اين اهداف گاه هماهنگ با هم‏گرايي نَسَبي و قبيله‏اي بوده، گاه مغاير با آن است.

4. ارتباط دعوت پيامبران با هم‏گرايي

ابن خلدون در مقام استدلال براي اثبات درستي سخن خويش كوشيده نظريه هم‏گرايي را هماهنگ و مرتبط با دعوت ديني پيامبران جلوه دهد، از اين رو معتقد است هر دعوت ديني مي‏بايد براي موفقيت بر هم‏گرايي نَسَبي استوار باشد؛ ايشان براي پندار خويش بدين حديث استدلال مي‏كند:

((‏ما بعث الله نبيّاً إلا في منعة مِن قومه)).

چنان كه باور دارد پيامبران در دعوت ديني شان، بر عشيره و هم‏گرايي‏شان تكيه زده‏اند اما جهد و كوشش ايشان چندان موفق نبوده، زيرا مي‏توان گفت:

نخست: هماهنگي اين نظريه با دعوت ديني، نيازمند دلايل قوي‏تر و روشن‏تر از دلايل ارائه شده است، بلكه نيازمند تأويل و توجيه بسياري از رخدادهاي روشن تاريخي است. در اين باره شواهد تاريخي و قرآني بر حقيقت مهمي تأكيد دارد، و آن اين كه در درجه نخست، بيشتر پيامبران براي قوم و عشيره خود فرستاده شدند، نه اين كه براي اقوام ديگري فرستاده شده باشند كه از قوم خود براي پيروزي بر قبيله ديگر ياري و كمك بطلبند. آنچه قرآن از پيامبر اسلام(ص) نقل مي‏كند، تأكيدي بر اين مطلب است:

((‏و أنذرْ عشيرتك الأقربين))[17]

مهم‏ترين مسائل بر سر راه پيامبران، غالباً ناشي از نزديكان و بستگان خودشان بودند. در اين باره شاهديم نخستين كساني كه در پي شكست دادن رسول خدا(ص) بر آمدند، قوم و عموزادگانش بودند اما پيامبر بر آنها به وسيله انصار پيروز شد كه قبلاً هيچ ارتباط و دوستي با پيامبر نداشتند يا در آغاز كار ارتباط سببي وجود نداشت. قرآن از ديگر پيامبران با ما سخن گفته كه پيامبران از نزديكان و خواص خود بدترين انواع اذيت و آزار را ديدند، مانند آنچه براي حضرت هود توسط قومش (عاد) پيش آمد، كه قرآن در اين باره مي‏گويد:

و اين [قوم] عاد بود كه آيات پروردگارشان را انكار كردند و فرستادگانش را نافرماني نمودند و به دنبال فرمان هر ستمگر دشمن حق، پيروي كردند! آنان در اين دنيا و روز قيامت، لعنت و نام ننگيني به دنبال دارند. بدانيد عاد نسبت به پروردگارشان كفر ورزيدند. دور باد عاد (قوم هود) از رحمت خدا و سعادت و خير![18]

نيز نصوصي روايي بسياري پيدا مي‏شود كه بر اين حقيقت تأكيد دارد. نخستين كسي كه دست به اذيت و آزار پيامبر زد، عمويش ابولهب بود. در سنن بيهقي آمده است:

طارق بن عبدالله بن محاربي مي‏گويد: روزي در محل كسب و كار بودم كه ديدم رسول خداـ (ص) ـ از بازار ((‏ذي مجاز)) مي‏گذرد؛ در حالي كه لباسي سرخ بر تن داشت. شنيدم فرمود: اي مردم! بگوييد لا إلا اِلا الله تا رستگار شويد. اما مردي در پي ايشان بود كه به طرف رسول خدا سنگ پرتاب مي‏كرد، در نتيجه پاهاي رسول الله را خوني شده بود. وي مي‏گفت: اي مردم! از سخن اين شخص پيروي نكنيد، زيرا دروغگوست! پرسيدم: وي كيست؟ گفتند: از فرزندان عبدالمطلب است. پرسيدم اين كيست كه با سنگ بدو مي‏زند؟ گفتند: عمويش ابولهب فرزند عبدالمطلب است.[19]

اين گونه روايات بسيار است.

دوم: مي‏توان در دلالت روايتي كه ابن خلدون بدان اعتماد دارد، ترديد كرد، چون فقط در مسند احمد به نقل از مصادر روايي گزارش شده، گر چه اين مضمون، در مسند احمد و غير آن آمده است، اما به هر حال مي‏توان بر استدلال ابن خلدون به اين روايت، خرده و اشكال گرفت، زيرا سند و دلالتش مشكل و ضعف دارد. بهتر است نص روايت به همراه سند ـ چنان كه آمده ـ نقل شود:

عبدالله، از اُبي، از امية بن خالد، از حمّاد بن سلمه و ابوعمر ضرير المعني، هر دو از حماد، از محمد بن عمرو، از ابوسلمه، از ابوهريره از پيامبر (ص) روايت مي‏كند: لوط به قومش گفت: اي كاش در برابر شما قدرتي داشتم يا تكيه گاه و پشتيبان محكمي در اختيار من بود. پيامبر فرمود: تكيه گاه و پشتيبان محكمي كه مي‏توانست در اختيارش باشد، مقصود عشيره وي است. از اين رو پس از لوط، خداي عزّوجلّ هيچ پيامبري را مبعوث نكرد مگر اين كه ميان قومش، ارجمند و سربلند بود. ابوعمر گفت: خداي عزّوجلّ پس از لوط هيچ نبي را مبعوث نكرد مگر آن كه قومش پشتيبان وي بودند.[20]

مقصود از پشتيباني در اين روايت، حمايت و ياري شخص پيامبر در برابر دشمنان است، نه اين كه دعوت ديني كه به تبليغ آن مي‏پردازد، نيازمند پشتيباني يا ياري باشد تا بتواند در دعوت پيروز گردد و بدون ياري موفق نگردد. پس موضوع دعوت ديني و تبليغ رسالت اصلاً ارتباطي به وجود ياور و معين ندارد. شايد تأمل و درنگ در نص روايت، ما را از دليل آوردن براي اثبات درستي ادعايمان بي نياز كند.

ممكن است مقصود ابن خلدون آن باشد كه پيامبران بر مسند حكومت و قدرت تكيه زنند تا بر دعوت و جنبش سياسي‏شان موفق گردند، اما در صورتي كه بهره‏مند از هم‏گرايي نَسَبي تحت رهبري خويش باشند، ولي پيامبران چنين بهره‏مندي را نداشتند، زيرا آنها گرچه دعوت خود را ميان قوم و عشيره‏شان مي‏بردند، اما پا را فراتر از دعوت ديني نمي‏نهادند و فرصت به حكومت و فرمانروايي بر قوم خويش نمي‏شدند، مگر وقتي كه مردم اطراف پيامبر گرد آمدند، به ايشان ياري رساندند، با توان و نيرويي كه داشتند، از فرمانروايي پيامبر پشتيباني كردند اين فرض گرچه نزديك به گفته‏هاي ابن خلدون است، اما اثبات چنين مطلبي نيازمند تأويل بسياري از آيات قرآني و هم‏چنين توجيه برخي شواهد تاريخي و نصوص روايي است كه منجر به معنايي خلاف ظاهر اين نصوص است و گاهي هماهنگ با ديدگاه ابن خلدون نيست.

5. ملاك‏هاي يكسان براي صحت احاديث

براي شناخت روايت صحيح از ضعيف يك راه بيشتر نيست: يا مي‏بايست قاعده‏اي را كه ابن خلدون ذكر كرده، دنبال كنيم يا راههاي ديگر را برگزينيم و براي شناخت تمامي اخبار، بر اين راهها اعتماد ورزيم. ازاين رو مي‏توان بر شيوه‏اي كه ابن خلدون در مورد پرداختن به اخبار مهدي(عج) بدان تكيه كرده، (اما وقتي روايتي براي تأييد نظريه‏اش در مورد پيدايش تمدن‏ها ذكر نموده، از همان شيوه چشم پوشي كرده است) خدشه وارد نمود. نتيجه بحث اين كه: سند روايت مخدوش است، بنابر همان طريقه و شيوه‏اي كه ابن خلدون براي ارزيابي روايات صحيح از ناصحيح دارد و متكي بر اين اساس مي‏باشد كه ((‏جرح مقدّم بر تعديل است)) از اين رو مي‏بايست اين روايت را نمي‏پذيرفت، زيرا سندش ضعيف است، چون راوياني دارد كه توسط برخي عالمان رجالي تضعيف شده‏اند، مانند امية بن خالد كه عقيلي در كتاب خويش، وي را ضعيف شمرده،[21] نيز ((‏ابن حبان)) در كتاب خويش مي‏گويد كه: ((‏اميه)) مرسل‏ها را روايت مي‏كرده است.[22] ((‏ابن حجر)) در كتاب تهذيب التهذيب پس از اين كه از برخي، توثيق ((‏اميه)) را آورده، به نقل از عقيلي مي‏گويد كه در شمار ضعيفان است.[23] چنان كه ((‏حمّاد بن سلمه)) در سند روايت است كه ((‏ابن حبان)) درباره وي مي‏گويد: در نقل حديث اشتباه مي‏كند.[24] نيز ((‏محمد بن عمرو)) كه عقيلي ايشان را در شمار ضعيفان آروده است.[25] راوياني كه شرح حالشان را گفتيم، گر چه به معناي مشهور نزد رجاليون، ضعيف نيستند، اما اگر مبناي ابن خلدون در جرح و تعديل را بپذيريم، مي‏بايد گفت آنها ضعيف‏اند، بنابراين حديثي كه نويسنده آن را صحيح و درست توصيف كرده، نادرست است. اين مطلب ادّعايي را كه بر ضد ابن خلدون گفته شده كه وي در حديث و رجال، درايت ندارد، تأييد مي‏كند، چه برسد به اين كه قواعد پذيرفته شده اين دو علم را بداند، و گر نه چگونه به خود اجازه مي‏دهد بنابر قاعده تقديم جرح بر تعديل، روايات مهدي(عج) را ضعيف بشمرد، در حالي كه براي تأييد نظريه‏اش، به روايتي استناد مي‏كند كه بنابر همان قاعده، ضعيف و غير معتبر است؟!

6. ارتباط هم‏گرايي و مهدويت

تا بدين جا روشن شد نظريه هم‏گرايي ـ با ساختار پيشين ـ بسياري از موارد دست يابي و تسلط جنبش‏هاي سياسي بر حكومت را در بر نمي‏گيرد. هم‏چنين بايد افزود ارتباط بين عدم پذيرش انديشه مهدويت با نظريه هم‏گرايي روشن نيست، به ويژه كه ابن خلدون در سخنانش تصريح مي‏كند هم‏گرايي ديني، گاه بر هم‏گرايي نَسَبي غالب مي‏گردد و سخن از ضرورت وجود هم‏گرايي نَسَبي، در پرتو سيطره آگاهي ديني در جوامع، گاه بي مورد است.

بنابر آنچه در احاديث آمده، مهدي موعود(عج) در قيامش، بر دعوت ديني تكيه خواهد داشت، آن هم در جامعه‏اي كه آگاهي و فرهنگ ديني بيشتري از جوامع بدوي دارد. هم‏چنين زماني ظهور خواهد كرد كه مردم آمادگي دارند دگرگوني‏هاي بسياري را كه به وجود خواهد آورد بپذيرند، كه همين وضع، براي امكان غلبه و چيرگي وي كافي است، گرچه فرض كنيم هم‏گرايي [قومي و نَسَبي] فاطمي يا هاشمي وجود نداشته، يا حتي بالاتر فرض كنيم و بگوييم قيام مهدي(عج) بر ضد هاشميان يا حكومت فاطميان باشد. قيام مهدي(عج) بر دعوت ديني تكيه داشته، توانمندتر از هم‏گرايي نَسَبي و انتساب‏هاي قبيله‏اي است.

احتمال دارد ابن خلدون به سبب وضعي كه در آن به سر مي‏برد، يا بر اساس شنيده‏ها، درباره باور مهدويت قضاوت كرده باشد؛ انقلابهاي بزرگي، گاه در سرزمينهاي اسلامي ـ به ويژه در مغرب عربي ـ رخ مي‏داد، يعني در منطقه‏اي كه ابن خلدون به خوبي شاهد، بلكه جزئي از تشكّل‏ها و گرايش‏هاي سياسي آن بود كه سردمداران آن ادعا ((‏مهدويت)) داشتند كه رسول خدا(ص) از آنها در روايات وارده خبر داده است. اما ابن خلدون در قضاوت خويش، به گونه جدّي، در پي شناخت حقيقت مهدي موعود(عج) از راه ميراث حديثي اسلامي بر نيامد و اين كه او توسط خداوند ياري و پشتيباني خواهد شد، چنان كه آغاز دعوت

رسول‏اكرم(ص) چنين وضعي داشت و او بي آن كه بهره‏مند از هم‏گرايي قومش باشد، قيام كرد.

[شنيده‏هاي نادرست ابن خلدون، تجربه‏ها و ادعاهاي دروغين مدّعيان با نام و بهانه مهدي، عدم شناخت كافي درست ابن خلدون از آموزه‏ها و فرمايش‏هاي ديني، تفاوت بنيادين بين ساختار حكومتهاي قبيله‏اي و شهري ـ چه در گذشته و چه اكنون ـ و دلايلي ديگري كه بر شمرديم، ثابت مي‏كند نظريه هم‏گرايي نمي‏تواند دليلي بر عدم امكان ايجاد حكومت مهدي فاطمي(عج) باشد].

------------------

پي نوشت ها

[1]. ر.ك به طور مثال به روايات بسياري كه حاكم نيشابوري درباره حضرت مهدي(عج) نقل كرده، در اخبار ملاحم و فتن نيز گفته كه: بنابر شرط شيخين [مسلم و بخاري] براي صحت، صحيح‏اند (المستدرك علي الصحيحين، بيروت، دارالمعرفه،

ج 4، ص 553).

[2]. ابن تيميه، منهاج السنة النبوية، تحقيق دكتر محمد رشاد سالم، چ 1، 1406 هجري، ج 8، ص 256.

[3] . ابن خلدون، مقدمه، بيروت، دار و مكتبة الهلال، 2000 ميلادي (اين مطالب در فصل پنجاه و دو از فصل سوم، با عنوان ((‏دول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية)) است. به ذكر برخي قسمت‏ها بسنده خواهيم كرد اما اشاره به منبع هر باور را وا خواهيم نهاد. خوانندگان اطلاعات بيشتر را از همين كتاب برگيرند.)

[4]. ابن خلدون نظريه هم‏گرايي (عصبّيت) را در فصل دوم كتاب اوّل آورده، در بحث عمران [جامعه، تمدن و فرهنگ] نخستين، ملل وحشي، قبايل و احوالي كه در اين وضع پيش خواهد آمد. در فصل بعدي، بحث را كامل كرده، از دولت‏هاي فراگير و ملك و خلافت و مراتب سلطنت سخن مي‏گويد. ما منبع هر باور را جداگانه ذكر نكرده، خوانندگان مي‏توانند به منبع مذكور مراجعه كنند.

[5]. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، بغداد، دارالشؤون الثقافية العامة، ص 245.

[6]. بلد، 10.

[7]. شمس، 8.

[8]. از آن رو كه اين قبايل در صحراها زندگي مي‏كنند و در اين گونه اماكن، ارزاق كم است، جنگ و نزاع‏هاي قبيله‏اي بسيار رخ مي‏دهد، تا بر ارزاق و دارايي‏هاي يكديگر دست يافته و از داشته‏هاي هم‏ديگر بهره‏مند شوند.

[9]. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 260.

[10] . جنبش اسلامي در مغرب، در آفريقا در سدة پنجم.

[11]. روايت چنين است: ((‏مابعث الله نبياً إلا في منعة في قومه؛ خداوند هر پيامبري را برانگيخت، حمايت قومش را شامل وي گردانيد)).

[12]. ثامر هاشم العميدي، دفاع عن الكافي، مركز الغدير للدراسات الإسلاميه، چ 1، 1415 هجري، ‏ج 1، ص 239.

[13]. دكتر محمد احمد اسماعيل المقدّم، المهدي و فقه أشراط الساعة، اسكندرية، دارالعالميه، چ 1، 1423 هجري، ص 130.

[14]. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، صص 261 - 262.

[15]. همان، ص 256.

[16]. همان، ص 307.

[17]. شعرا، 214.

[18]. هود، 59 - 60.

[19]. بيهقي، سنن الكبري، بيروت، دارالفكر، ج 6، صص 21 - 20.

[20]. احمد بن حنبل، مسند احمد، بيروت، دار صادر، ج 2، ص 533.

[21]. محمد بن عمروبن موسي العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق عبدالمعطي قلعجي، بيروت، دارالكتب العلميه، ج 1، ص 128.

[22]. محمد بن حبان، كتاب الثقات، دارالفكر، چ 1، 1398، ج 4، ص 40.

[23]. ابن حجر عسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت، دارالفكر، چ 1، 1404، ج 1، ص 324.

[24]. محمد بن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين، تحقيق محمود ابراهيم زايد، ج 1، ص 32.

[25]. عقيلي، الضعفاء الكبير، ج 4، صص 110 - 111.