

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۱۶

فصل‌نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال سوم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۸

جایگاه مهدویت در اندیشه نخبگان مسلمان در دوره مدرنیته

دکتر سید رضی موسوی گیلانی*

چکیده

از جمله چالش‌های پس از دوران رنسانس و تحقق مدرنیته، رویارویی دین و مدرنیته و موقعیت نخبگان مسلمان و جوامع اسلامی در پاسخ به پرسش‌های نو و واکنش روحی و اجتماعی در برابر آن بوده است؛ موقعیتی که مدرنیته در عرصه‌های مختلف حکومت، سیاست، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، معرفت‌شناسی، روابط و مناسبات فردی و اجتماعی، توسعه و رشد و امثال آن پیش روی مسلمانان قرار داده است. مسلمانان روش‌ها، پاسخ‌ها و واکنش‌های متعددی داشته‌اند که در بعضی از آنها، عناصر فرهنگ مهدویت و مفاهیم موعودگرایانه مؤلفه‌ای اساسی بوده است. تحلیل این راه‌کارها و بررسی جایگاه مهدویت در بخشی از آنها به منزله راه‌حل یا واکنش فردی و اجتماعی در برابر مدرنیته و رویکرد انتقادی و آسیب‌شناسانه به این نظریه‌ها که گاه به صورت نادرست از مهدویت استفاده نموده‌اند و تبیین رویکرد مناسب مسلمانان در فلسفه تاریخ، از اهداف این مقاله است.

واژگان کلیدی

مهدویت، مدرنیته، نخبگان مسلمان، رویکردهای شش‌گانه فلسفه تاریخ.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد پرند. (razi.moosavi@gmail.com)

پس از رنسانس، همه کشورهای غربی را با اندیشه‌ها و مذاهب متنوعشان «غرب» نام گذاشته‌اند. این کشورها در عناصری چون رشد و توسعه علمی، تکنولوژی، صنعت، علوم تجربی، فلسفه و دیگر عرصه‌های علمی، ساختار و هویت مشترکی دارند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته یاد می‌شود و با این ویژگی از کشورهایی شرقی متمایز می‌گردند.

امروزه شرقیان اصطلاح غرب را به معنای کشورهایی می‌دانند که فراتر از دین مشترکشان (مسیحیت) به دلیل تأثیرات و آثار رنسانس، هویت واحد و یک‌سان دارند. این اصطلاح، به وجوه مشترک فکری، فرهنگی و سیاسی آن کشورها اشاره دارد و همه کشورهای اروپایی، امریکایی و اقیانوسیه را دربر می‌گیرد. در واقع، مفهوم «عالم مسیحیت» که در قرون وسطا بیان‌گر سرزمین‌های اروپایی بود، پس از رنسانس به مفهوم «عالم غرب» تبدیل گردید و دین به منزله شاخص مهم فرهنگی جای خود را به مفهوم مدرنیته داد، به طوری که از سرزمین‌های اروپایی و سپس امریکایی به تمدن غرب تعبیر گردید و این واژه از مفهومی جغرافیایی، به مفهومی فرهنگی تبدیل شد که عناصر خاصی را داراست:

اصلاح دینی پروتستان و ظهور امپراتوری عثمانی باعث گردید که عالم مسیحیت به «غرب» مبدل شود. در قرون هفدهم و هجدهم «غرب» عمدتاً عنوانی جغرافیایی بود و مترادف «اروپا» یا «باختر» به شمار می‌رفت. اصطلاح «اروپا» سابقه طولانی‌تری داشت و به یونانیان و رومیان باستان برمی‌گشت و رواج بیشتری داشت... تمدن غربی معیاری شد که با آن تمدن‌ها و فرهنگ‌های شرقی سنجیده می‌شدند. مقوله مفهومی «غرب» به مبارزه با مفهوم «شرق» برخاست. (سردار، ۱۳۸۶: ۷-۸)

از این رو باید دید میان تمدن و سنت دینی با مدرنیته چه ربط و نسبتی وجود دارد، دین چه الگو و طرحی را برای پاسخ به پرسش‌های متفاوت و یا وضعیت اجتماعی و روانی حاصل از عصر جدید مطرح نموده و آیا می‌توان میان این دو نگرش معرفت‌شناسانه به جهان و انسان و دو جهان فکری متفاوت تلائم و توافق ایجاد نمود یا نه.

هم‌زمان با دوره «انسان‌محوری» (Humanism) یا عصر مدرنیته که پس از دو دوره «جهان‌محوری» و «خدا‌محوری» در تاریخ تمدن غرب صورت پذیرفت، نیمه دوم عصر صفویه در ایران شکل گرفت و عناصر این رویکرد به تدریج در عصر قاجار و پهلوی، بر فرهنگ سرزمین‌های اسلامی همچون ایران سایه گستراند و به طور جدی این پرسش را دامن زد که میان دین و مدرنیته یا به تعبیر دیگر سنت و مدرنیته چیست. آیا دین می‌تواند به پرسش‌های جهان‌شناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه عصر جدید که برآمده از عصر مدرنیته است، پاسخ دهد و در برابر عناصر عصر جدید، همچون فردگرایی، انسان‌محوری، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، دنیویت و امثال آنها، الگو و طرحی مناسب را برای انسان تمدن‌گرای شرقی، ارائه نماید یا خیر.

اندیشه‌وران و متفکران اسلامی در پاسخ به این پرسش، رویکردهای متفاوتی داشتند و هر یک کوشش نمودند تا مدل و الگویی برای پاسخ به این پرسش اساسی دوران مدرن ارائه دهند. راه‌کارها و واکنش‌های این دسته از اندیشه‌وران در جهان اسلام، ذیل شش نظریه گرد می‌آید که در بعضی از این الگوها، اندیشه‌وران بر بحث مهدویت تکیه کرده‌اند و هرچند که بعضی از راه‌کارهای پنج‌گانه ممکن است با نظریه دیگر هم‌پوشی داشته باشد، همواره هر یک از اندیشه‌وران اسلامی یا جریان‌های فکری در جهان اسلام بر یکی از این نظریه‌ها تأکید و پافشاری بیشتری داشته‌اند. نظریه‌های مذکور عبارتند از:

۱. انفعال و تأثیرپذیری از مدرنیته؛

۲. اصلاح‌گرایی دینی یا تطبیق دین با مدرنیته؛

۳. بنیادگرایی یا سلفی‌گری؛

۴. سنت‌گرایی؛

۵. مهدویت‌گرایی ابزاری؛

۶. مهدویت به مثابه فلسفه تاریخ.

۱. انفعال و تأثیرپذیری از مدرنیته

پس از تحقق رنسانس و عناصر مدرنیته، تعدادی از شاهان، تحصیل کرده‌ها، متفکران و توده مردم، ناخودآگاه بر سیطره مدرنیته بر تمدن اسلامی، صحنه گذارند و به پیروی از روش‌های مدرن در عرصه‌های متعدد زندگی، علم و اجتماع پرداختند. این عده از افراد به طور ناگفته، واکنش و عکس‌العملی انفعالی داشتند و مؤلفه‌های زیادی از تمدن غرب را وارد تمدن اسلامی نمودند. در کنار این تلقی ناخودآگاهانه نیز، عده‌ای دیگر از روشن‌فکران و تحصیل کرده‌های سرزمین‌های اسلامی بر این باور بودند که تمدن غرب تحولی را پشت‌سر گذاشته است، که سرزمین‌های شرقی باید در ثمرات و دست‌آوردهای این تحول شریک باشند و بسیار خودآگاه و هوش‌مندانه - نه ناخودآگاه - بر این امر تأکید داشته‌اند که شرقیان برای موفقیت و رشد و توسعه، ناگزیرند که از تمدن غرب که حاصل مدرنیته و رنسانس است، تبعیت کنند. در این راستا نیز علاوه بر روشن‌فکران شرقی که بر این امر مهر تأیید می‌نهادند، اندیشه‌وران غربی هم پیروی شرقیان را از غرب امری ضروری می‌دانستند و آنان را به این مسئله تشویق می‌نمودند.

از طرفی برخی روشن‌فکران داخلی هم چون تقی‌زاده و کسروی بر این امر اذعان داشتند که باید از نوک پا تا فرق سر غربی شد و از طرف دیگر اندیشه‌وران غربی هم چون فیلیپ هیتی (Philip Hitti) بر این باور بودند که اسلام هیچ کمکی به بشریت ندارد و بر جهان مدرن منطبق نیست و در برابر، سکولاریسم حاصل از مدرنیته را ناجی مسلمانان دانستند (همو: ۱۲۱) یا کنت کرگ (Kenneth Cragg)، کشیش مسیحی، اعلام کرد که مسیحیت خود را در برابر جهان مدرن،

نو و جدید نموده و اگر مسلمانان همین راه را تعقیب نکنند، به فراموشی سپرده خواهند شد و تنها راه پیش روی مسلمانان، پیروی از راه مسیحیت است و همه تمدن‌ها باید مسیری را بپیمایند که غرب طی کرده تا به رمز موفقیت دست یابند. (همو: ۱۲۱ - ۱۲۲)

۲. اصلاح‌گرایی دینی و تطبیق دین با مدرنیته

اصلاح‌گرایی دینی، دومین رویکرد در سرزمین‌های شرقی و به‌خصوص در فرهنگ اسلامی است که برخی از اندیشه‌وران و متفکران دینی مطرح کرده‌اند. آنان بیش از طرفداران نگرش اول، دغدغه دینی داشته‌اند و بعضی از آنان متفکرانی اسلامی بوده‌اند که با بیان راه‌کار خود درصد کمک و هم‌دلی با دین می‌خواستند دین را در برابر مشکلات حاصل از دنیای مدرن، فربه و قوی سازند و این امر وجه تمایز نگرش دوم با نگرش اول است. برای مثال روشن‌فکرانی هم‌چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، سید احمدخان هندی، مهدی بازرگان، علی شریعتی، محمود طالقانی و مانند آنان کوشیدند در تفسیر متون دینی و آموزه‌های اسلامی، نوعی تالئم و سازگاری میان دین و مدرنیته ایجاد نمایند (نک: عنایت، ۱۳۸۰: ۲۷۱ - ۲۷۴) و در این مسیر بعضی از آنان رویکرد علم‌گرایانه و بعضی دیگر رویکرد عقل‌گرایانه اتخاذ نمودند، به طوری که در این مسیر گاه به نظریه‌ها و فرضیه‌های ضعیف علمی تکیه می‌کردند که پس از آزمون و خطا، ناکارآمد تلقی می‌شد. ویژگی اصلی این رویکرد این بود که آنان با پذیرش عناصر دنیای مدرنیته هم‌چون علم‌گرایی و عقل‌گرایی، تلاش می‌نمودند مفاهیم دینی را به گونه پوزیتیویستی یا استدلال فلسفی تحلیل نمایند تا با علوم تجربی و عقل فلسفی سازگاری یابد. از این‌رو، برای مثال در تفسیر مفاهیمی هم‌چون جن، شیطان، روح و بسیاری از معجزه‌ها و تجربه‌های خاص انبیا، به گونه‌ای سخن گفته‌اند که موجب تأویل و تغییر معانی ظاهری آیات و روایات گردیده است. در واقع تمایل این طیف، بیشتر به سوی تقلیل و تأویل مفاهیم فرامادی به مفاهیم مادی، جهت موافقت یافتن با علم و عقل بوده است. البته در دوره جدید، این رویکرد در میان اندیشه‌وران مسلمان متوقف نگردیده است و آنان همواره کوشش می‌کنند میان آموزه‌های دینی و مفاهیم جدید عصر مدرن سازگاری ایجاد کنند و هم‌سوئی میان علم و دین، عقل و دین و میان دین و دست‌آوردهای بشری از مهم‌ترین اهداف این طیف فکری است.

۳. بنیادگرایی (سلفی‌گری)

عده‌ای از اندیشه‌وران و متفکران اسلامی، بازگشت به متون دینی (کتاب و سنت) و تفسیر اولیه و نخستین آن در عصر نبوی را رمز موفقیت دین در برابر مدرنیته دانسته‌اند. این دسته در برابر رویکرد پیشین، به ظواهر آیات گراییده‌اند و می‌کوشند دین را از تفسیرها بپیرایند و تأویل آیات و قرائت عرفانی و باطنی آموزه‌های دینی را برنمی‌تابند. آنان در نسبت میان دین و مدرنیته

یا ظاهرگرایی و عقل‌گرایی، به سمت دین و ظواهر آیات و روایات گرایش دارند و موافق نیستند که برای ایجاد توافق میان دین با علوم تجربی یا عقل‌گرایی، آیات را تأویل نمایند و مفاهیم دینی را به گونه‌ای معنا کنند تا با عناصر مدرنیته سازگار شود. در تاریخ تمدن اسلامی، گروه‌هایی هم‌چون اخوان المسلمین، اشاعره و وهابیت در میان اهل سنت و شیخیه و اخباریان در میان شیعیان، از طرفداران این رویکرد فکری شمرده می‌شوند. همه این گروه‌ها بر ظاهر نصوص دینی و عقل‌گریزی جمود دارند و کاملاً همانند جریان ایمان‌گرایی (Fideism) در فرهنگ مسیحی هستند.

از این رو گفته‌اند نتیجه منطقی عقل‌گریزی مذهب حنبلی، پیدایی فرقه وهابیت و نتیجه منطقی عقل‌گریزی اسماعیلیه و شیخیه، فرقه بابیت و بهائیت بوده است. در واقع با توجه به رویکرد غیر عقلانی و خردستیزانه فرقه شیخیه و گرایش شدید باطنی و پارسامنشانه به دین و غلو درباره ائمه علیهم‌السلام موجب گردید فرقه بابیه از دل فرقه شیخیه بیرون آید و خردستیزی عامل و زمینه‌ساز رشد جریانات انحرافی مبتنی بر باطن‌گرایی و احساس‌گرایی دینی گردد، همان‌طور که جریان وهابیت از دل تفکر حنبلی‌ها بیرون آمد. (نصر، ۱۳۸۵: ۵۷)

طرح مفهوم بنیادگرایی در متون سیاسی، نخستین بار برای بیان افکار پروتستان‌های اوانجلیسیست به کار رفت. مع‌الأسف امروزه اصطلاح بنیادگرایی را شرقیان نیز به کار می‌برند؛ اصطلاحی که نخستین بار غربیان آن را درباره بنیادگرایی مسیحی و پس از آن برای هر جنبش اسلامی به کار بردند که به بازگشت به شریعت اسلامی فرا می‌خواند و مخالفت با غرب را مطرح می‌نماید. امروزه لفظ بنیادگرایی اسلامی (Islamic Fundamentalism) نیز که معنایی مذموم و منفی دارد و نوعی برجسب توهین‌آمیز تلقی می‌گردد، جای خود را در متون سیاسی باز نموده و گاه به وجه افتراق آن با اصول‌گرایی و یا بازگشت به سنت، توجه نمی‌شود.

گفتنی است میان دو رویکرد سنت‌گرایی و بنیادگرایی تمایز وجود دارد و این دو رویکرد، دو جریان فکری در جهان اسلام هستند که کاملاً در مبانی فکری و نگاهشان در حل مشکل دین و مدرنیته با هم تفاوت دارند، به‌طوری که سنت‌گرایان همواره می‌کوشند خود را از این جریان فکری که در غرب مذموم تلقی می‌شود، جدا کنند. دکتر سید حسین نصر بنیادگرایی را پی‌آمد مدرنیسم و نوعی عکس‌العمل در برابر افراط‌گرایی آن می‌داند و در این باره می‌گوید:

بسیاری از نهضت‌های موجود در جهان اسلام یا خواهان تجدد هستند یا با تجدد مقابله می‌کنند. این دسته دوم را بنیادگرایی تعریف کرده‌اند. بنیادگرایی نیز خود آن روی سکه مدرنیسم است. ما در دوره سلجوقی یا صفوی بنیادگرایی نداشتیم. این پدیده بنیادگرایی عکس‌العملی در برابر تجدد و مدرنیسم است و نکته قابل توجه این‌که هر دوی اینها در خیلی چیزها با یک‌دیگر شریک هستند. نکته اول این‌که هیچ نقدی بر فناوری و علم جدید وارد نمی‌کنند. فناوری و علم جدید را می‌بلعند، همان‌طور که نهنگ در دریا آب را می‌بلعد. نکته دیگر این‌که هر دو کاملاً به هنر اسلامی و تمدن سنتی اسلامی بی‌توجهی می‌کنند و

نکته سوم هم این که هر دو با جنبه معنوی، باطنی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند. (نصر، «مصاحبه با سیدحسین نصر»، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

سنت‌گرایان معتقد به تفسیر حکمی و عرفانی از شریعت هستند و مانند بنیادگرایان نگاه قشری و سطحی به متون دینی ندارند. از این‌رو، با وجود آن که سنت‌گرایان و بنیادگرایان هر دو به متون مقدس اسلامی هم‌چون قرآن و حدیث وفادار هستند، سنت‌گرایان، بنیادگرایان را متهم می‌کنند که تفسیر آنان از قرآن و حدیث، استفاده‌ای ایدئولوژیک و ابزاری است و آیات و روایات را در جهت امیال، مقاصد و اغراض سیاسی خود تفسیر می‌کنند:

وجه مشترک سنت‌گرایان و به اصطلاح بنیادگرایان در این است که هر دو قرآن و حدیث را می‌پذیرند، هم‌چنین هر دو بر شریعت تأکید می‌ورزند. اما حتی در این‌جا نیز اختلافات عمیقی دارند، هم‌چنان که پیش‌تر بیان شد، سنت برای فهم معنای آیات و متون مقدس بر تفسیرهای حکمی تأکید می‌کند، در حالی که بسیاری از جنبش‌های بنیادگرا آیه‌ای از قرآن را دست‌آویز قرار داده و آن را مطابق با اهداف و نیات خود و غالباً با قرائنی بیگانه و ناسازگار با تفسیر قرآن معنا می‌کنند. در مورد شریعت، سنت در تقابل با بسیاری از مکاتب بنیادگرایی رایج، بر ایمان یعنی علقه باطنی به احکام شریعت و فضای سنتی قضاوت سهل‌گیر که بر نقایص جامعه بشری مبتنی است، تأکید می‌کند و نه بر اجبار و اکراه خارجی‌ای که بر پایه ترس از برخی قدرت‌های انسانی جز خدا استوار است. (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۱۸)

برخی از منتقدان بر افکار سنت‌گرایان معتقدند که اختلاف میان سنت‌گرایان و بنیادگرایان کمتر از آن است که سنت‌گرایان مدعی هستند و معتقدند بنیادگرایان نیز مانند سنت‌گرایان بر علقه باطنی و تفسیر درونی از متون دینی تأکید می‌ورزند:

در مورد تفسیر قرآن و احادیث باید گفت علمای حقیقی به تفسیر سنت توجه می‌کنند، اعم از آن که بنیادگرا یا سنت‌گرا باشند. البته کسانی که به نوشتن آثار عامه‌پسند می‌پردازند، بیشتر راغبند که به متون به نحوی سریع و غیر دقیق بپردازند، اما نمی‌توان این امر را وجه ممیز سنت‌گرایان و سایر بنیادگرایان دانست. در مورد شریعت نیز بنیادگرایان همانند سنت‌گرایان بر علقه باطنی و درونی تأکید می‌کنند و نگرش آنها به اجرای شریعت نیز به طور یک‌سان نبوده است، بلکه برخی از آنها همانند برخی از سنت‌گرایان نگرشی سخت‌گیرانه داشته‌اند. از سوی دیگر برخی از بنیادگرایان نیز بوده‌اند که هم‌چون برخی از سنت‌گرایان که مایه افتخار و مباهات سنت می‌باشند، نگرشی سهل‌گیرانه نسبت به اجرای شریعت داشته‌اند. (همو: ۲۵۷)

به هر روی با پذیرش تمایز میان بنیادگرایان و سنت‌گرایان، باید خاطرنشان کرد که بنیادگرایان هیچ کوششی نمی‌کنند تا تفکر اسلامی را با مفاهیم مقبول دنیای مدرن منطبق سازند و برایشان مهم نیست که انسان‌ها در دنیای مدرن درباره اسلام چه می‌اندیشند و بیش از توجه به توانایی دین در حل پرسش‌های نوین زندگی، به خلوص نگرش و مبتنی بودن عملکرد



به متون دینی می‌اندیشند؛ علی‌رغم این که از صنعت و دست‌آوردهای مدرنیته استفاده می‌کنند به جهان‌شناسی و هستی‌شناسی دنیای مدرن وفادار نیستند و شاید این جنبهٔ سلبی در نگرش آنان نقطهٔ مشترک فکرشان با تفکر سنت‌گرایان باشد. البته باید افزود که میزان عقل‌پذیر نمودن آموزه‌های دینی و ایجاد توافق میان تعالیم دینی و مدرنیته در نزد سنت‌گرایان بیش از نگرش بنیادگرایان است. بنیادگرایان به این نکته اهمیت نمی‌دهند که دنیای غرب واژگانی هم‌چون خشونت، تروریسم، حصرگرایی، تک‌صدایی، عدم مدارا و عدم گفت‌وگو و امثال آن را برای جهان اسلام به کار ببرند و بیش از این اتهامات، خود را به وفاداری به سنت و سیرهٔ نبوی موظف می‌دانند و نوگرایی، آینده‌نگری و تطبیق با فرهنگ زمانه برای آنها اهمیت ندارد، به طوری که این تلقی موجب شده دنیای غرب و آنان که با جهان اسلام سرستیز دارند، کوشش کنند تلقی بنیادگرایانه از اسلام را در میان تودهٔ مردم غرب ترویج نمایند و این قرائت از اسلام را رویکرد تمام مسلمانان قلمداد کنند. با توجه به عدم فطرت‌پذیری مفاهیم مذکور، ایجاد این تلقی دربارهٔ اسلام موجب تمرد و تنفر مردم سرزمین‌های غربی از اسلام گردید، اما سنت‌گرایان عقل‌پذیر کردن مفاهیم دینی را در اسلام بسیار مهم می‌دانند و حتی در برابر غائلهٔ یازدهم سپتامبر که منسوب به بنیادگرایان و موافق با مبانی فکری آنان است، با این رویکرد خصمانه از دین به گونهٔ جدی مخالفت دارند و به همین جهت پس از این حادثه کوشیدند تا اثبات کنند اسلام بر خلاف تفکر بنیادگرایان، اهل گفت‌وگو، مدارا و دارای پیشینهٔ عقلانی است و با مفاهیم بشری سر‌ناسازگاری ندارد.^۱

گفتنی است هرچند جریانات منتسب به بنیادگرایی در جهان اسلام که بزرگ‌ترین نمایندهٔ آن در حال حاضر وهابیان هستند، نگرش خاص و مهمی دربارهٔ مهدویت و موعودگرایی ارائه نمی‌دهند و در این باره اظهار نظر نمی‌نمایند، اما رویکرد آنان موجب شکل‌گیری ادبیات موعودگرایانه و راهبردی در عرصهٔ روابط بین‌الملل در دنیای غرب گردیده است که وجه مشترک همهٔ آنها توجیه هژمونی و نگرش نظامی کشورهای غربی است که به طرح جنگ تمدن‌ها، اسلام‌هراسی، هلال‌شیعی، رنسانس شیعه، حملهٔ پیش‌گیرانه، ایجاد پایگاه‌های نظامی در منطقه و دیگر الگوهای سیاسی دامن زده است و به دنبال حفظ منافع اسرائیل و درصدد کنترل و تجزیه سرزمین‌های اسلامی و تغییر ژئوپولیتیک منطقهٔ خاورمیانه هستند. در واقع می‌توان گفت تلقی بنیادگرایانه از اسلام به‌ویژه پس از یازدهم سپتامبر، در دورهٔ جدیدی از تاریخ شرق‌شناسی قرار گرفته است که از آن به دورهٔ فرااستعمار (Post colonize) یاد می‌کنند و از آثار این دوره در

۱. به طور مثال سید حسین نصر از جمله اندیشه‌وران سنت‌گرا در دفاع عقلانی از دین، کتاب *قلب اسلام* را پس از یازدهم سپتامبر نوشت که بیش از یک میلیون شمارگان داشت و در آنجا کوشید تا از حریم عقلانی دین دفاع کند و بنیادگرایی را رویکردی مخالف گوهر و سرشت اسلام نشان دهد که تنها عده‌ای قلیل از مسلمانان متحجر آن را بیان کرده‌اند.

دنیای غرب، شکل‌گیری ادبیات موعودگرایانه توسط مسیحیان و سیاست‌مداران کشورهای سلطه است و هرچند بنیادگرایان خود نگرش خاصی دربارهٔ مهدویت ارائه نمی‌دهند، در شکل‌گیری دو موضوع اسلام‌ستیزی و ادبیات آخرزمانی تأثیر چشم‌گیری داشته‌اند.

۴. سنت‌گرایی

متفکران معاصر چون رنه گنون (Rene Jean Marie Joseph Guenon (1886 – 1951)، کومارا سوامی (Ananda Coomaraswamy (1877 – 1941)، فریتیهیوف شوئون (Fritjof Schuon (1907 – 1988) و تیتوس بورکهارت (Titus Burckhardt (1908 – 1984) نخستین اندیشه‌وران سنت‌گرا بودند که به نقد مدرنیته و مؤلفه‌های فکری آن پرداختند. ایشان رمز موفقیت بشر معاصر را بازگشت به سنت‌های دینی و حقایق جاویدان ادیان الهی می‌دانستند. از دیدگاه آنان ادیان، حقایق و حکمت‌هایی پایدار و جاویدان دارند که با گذشت زمان کارکرد خود را از دست نمی‌دهند و همواره ماندگار و مانا هستند. آنان از این حقایق جاویدان ادیان به حکمت خالده (Perennial Philosophy) تعبیر نموده و بازگشت به آن سنت‌های جاویدان و تحصیل علم قدسی را ضروری می‌دانند. سنت (السنة / Tradition) از منظر آنان، اصول تبدیل‌ناپذیر و برگرفته از دین است که منشأ آسمانی دارد و به معنای خلق و خوی، عادت یا شیوه و نگرهٔ دوران گذشته نیست: «سنت، رسم یا عادت یا انتقال قهری افکار و مضامین از نسلی به نسل دیگر نیست، بلکه از سنت مجموعه اصولی اراده می‌شود که از عالم بالا فرود آمده‌اند.» (نصر ۱۳۸۳: ۱۱۶) به اقرار همهٔ سنت‌گرایان، منظور از سنت، اندیشه‌های اصیلی است که در آموزه‌های وحیانی ادیان ریشه دارد و به حقیقت الهی و وحیانی متصل است، نه سنت‌هایی که صرفاً برآمده از عقل فلسفی یا آداب و رسوم قومی و ملی باشد. به عبارت کوتاه، سنت به معنای «دین» است.^۱ بنا به نظر آنان در جوامع ماقبل مدرن، اعم از تمدن‌های مسیحی، اسلامی، هندویی، بودایی، تائویی و امثال آن، عناصر و مؤلفه‌های مشترک و عمومی وجود دارد که برگرفته از تعالیم وحیانی است و به آن سنت گفته می‌شود.

هر یک از سنت‌گرایان با وجود طرح مباحث خاص، در مبانی و اصول کلان با یک‌دیگر وفاق دارند و این اصول مشترک، همهٔ آنها را ذیل این مکتب فلسفی قرار داده است. از وجوه مشترک

۱. «سخن از سنت، سخن از اصول تبدیل‌ناپذیری است با منشأ آسمانی و سخن از کاربردهای در مقاطع مختلفی از زمان و مکان. در عین حال سخن از تداوم آموزه‌های خاص و صوری قدسی است که محمل‌هایی هستند برای انتقال این آموزه‌ها به انسان و به فعلیت درآمدن تعالیم سنت در درون انسان. سنت در حدی که این‌جا به تعریف آمده، نه خلق و خوی و عادت است و نه شیوهٔ گذرای یک عصر مستعجل. سنت که ضروری‌ترین عنصرش مذهب به معنای عام آن است، مادام که تمدن نشئت گرفته از آن و قومی که این سنت حکم اصل رهنمون را برایشان دارد، پایدارند، بقا و دوام خواهند داشت و حتی هنگامی که بقای ظاهری‌اش متوقف می‌شود به تمامی تسلیم مرگ نخواهد شد. در این حال سایهٔ زمینی‌اش ناپدید می‌شود و خود سنت در واقعیت ذاتی و روحانی‌اش به مبدأ آسمانی خود بازمی‌گردد.» (نادر اردلان و لاله بختیار، حس رحمت، ترجمهٔ حمید شاهرخ، مقدمهٔ سید حسین نصر، پیش‌گفتار، صفحه ک).

همه آنان چه در میان نسل اول از متفکران سنت‌گرا و چه در نسل دوم آنان، مخالفت شدید با هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی دنیای مدرنیته و وفاداری بسیار به وحدت متعالی ادیان و ارتباط میان علوم و معنویت است. ایشان رمز موفقیت جوامع شرقی و از جمله مسلمانان را بازگشت به اصول و مبانی دینی می‌دانند.

هم‌چنین علاوه بر مخالفت با مؤلفه‌های مدرنیته یا تجدد با بنیادگرایی^۱ و نیز با پساتجدد مخالفت می‌نمایند و با وجود پذیرش کارکردهای علوم تجربی و عدم مخالفت با مغرب‌زمین در توانایی علوم تجربی برای طرح جهان‌بینی جامع درباره انسان، شدیداً مخالفت می‌ورزند.^۲ آنان با عقلانیت مخالفتی ندارند، اما منظورشان از آن، عقل جزئی یا به تعبیر دیگر راسیونالیسم نیست که یکی از مبانی مدرنیته در عصر رنسانس است، بلکه منظورشان عقل کلی است که از دیدگاه عرفانی و سنت مورد قبول است:

عقلانیت به صورت عقل جزئی همان راسیونالیسم است و سنت‌گرایان با راسیونالیسم بسیار مخالف هستند، ولی معتقدند که خداوند در انسان جرقه‌ای از نور الهی را قرار داده که همان عقل است و همان است که می‌تواند توحید را بشناسد. (نصر، «سنت، عقلانیت و دیانت»، ۱۳۸۶: ۱۷ - ۳۹)

آنان بر این باورند که اندیشه‌های ادیان در عرصه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی به جهت محوریت یافتن علوم تجربی پس از عصر رنسانس رونق نگرفته و جهان فراماده که نسبت به عالم ماده برتر و واقعی‌تر است، به دلیل اثبات‌ناپذیری از طریق علوم تجربی پوزیتیویست، به حاشیه رانده شده است.^۳ بنا به نظر ایشان، انسان عصر جدید به هوای علوم تجربی و

۱. سنت‌گرایان خود را در تقابل با بنیادگرایی می‌دانند و معتقدند بنیادگرایی درباره هنر، سیاست، مدرنیسم و دیگر مؤلفه‌های زندگی مدرن اختلاف جوهری با سنت‌گرایی دارد، به طوری که سنت‌گرایان هنر مقدس را زبان جهانی می‌دانند و برای اثبات همگانی بودن و شمول عام عرفان اسلامی به هنر مقدس استناد می‌کنند و آثار بزرگ هنر اسلامی را هم سمبولی از عرفان اسلامی و هم بیانی از بصیرت و نورانیت جهانی تلقی می‌کنند، به طوری که تمامی سنت‌گرایان آثاری را که در تمام مناطق اسلامی از شمال آفریقا تا خاورمیانه وجود دارد، و دارای مضمونی جهانی، همه‌فهم و جذاب برای همه مسلمانان می‌دانند. نصر در اختلاف سنت‌گرایان با بنیادگرایان به این موارد اشاره می‌کند: «مخالفت یا بی‌تفاوتی نسبت به همه ابعاد درونی اسلام و تمدن و فرهنگ حاصل از آن، نظیر تصوف، فلسفه اسلامی، هنر اسلامی و غیره. هم‌چنین جهت‌گیری بنیادگرایان، بسیار صوری است. به این معنا که در تمنای آن هستند که جامعه اسلامی را با پایه‌ریزی دوباره هنجارهای اجتماعی، حقوقی، صوری و سطحی تجدید بنا کنند و نه با احیای اسلام از طریق تهذیب و پالایش نفس و یا برطرف ساختن موانع فکری و فلسفی‌ای که سد راه بسیاری از جوامع اسلامی معاصر می‌باشند و از همین رو، چنین جنبش‌هایی به ندرت وارد جزئیات چالش‌های فکری می‌شوند که علم و فلسفه غرب پدید می‌آورد، هرچند که این ویژگی در میان همه این جنبش‌ها یک‌سان نیست، بلکه برخی از آنها از سرشت متفکرانه بیشتری برخوردار هستند.» (سید حسین نصر، اسلام سستی در جهان مدرن، ص ۸)

۲. «اگر کسی مخالف تجدد باشد، به هیچ وجه نمی‌توان او را مخالف باختر دانست، اگر بتوان این واژه را به کار برد؛ زیرا مخالف تجدد بودن فقط عبارت از این است که یگانه مجاهدت پر ارزش را به عمل آورد تا باختر زمین را از چنگ اغتشاش و هرج و مرجی که خود به وجود آورده است، نجات بخشد.» (رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، ص ۴۳، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۸)

۳. «ادعای اجماعی کیهان‌شناسی‌های دینی در علوم تجربی پژوهاک نیافته است؛ زیرا (چون نوعی ارزش داوری است) فراتر از دسترس این علوم است و آن این‌که جهان نامرئی نه فقط واقعیت دارد، بلکه ساحات و عرصات آن واقعی‌تر و ارزش‌مندتر از

دلبردگی‌اش، از وحی و سنت‌های جاویدان دینی دست کشیده و با علم تجربی می‌خواهد به تمامی پرسش‌های زندگی پاسخ دهد، حال آن‌که علوم تجربی نه تنها دنیای انسان مدرن را گسترش نداده، بلکه از جنبه هستی‌شناسی، عالم را محدودتر نموده و تقلیل داده است:

تجدد آن‌گاه پای به عرصه هستی نهاد که منبع معرفت تازه‌ای کشف شد: روش علمی. چون آزمایش‌های ضبط و مهاردار این روش دانش‌مندان را به اثبات فرضیه‌هایشان توانا می‌ساخت و چون آن فرضیه‌های به اثبات رسیده قدرت تغییر اساسی عالم ماده و مادیات را داشت، غریبان در مقام جست‌وجوی تصویر بزرگ، از وحی به علم روی کردند. (همو: ۱۷۶-۲۰۴)

سنت‌گرایان با مبانی مدرنیته از جمله اصالت بشر (Humanism)، تجربه‌گرایی (Emprism)، عقل‌گرایی (Rationalism)، فردگرایی (Individualism)، سکولاریسم (Secularism) و لیبرالیسم (Liberalism) به عنوان جهان‌بینی عصر مدرن مخالفند و این اصول برآمده از دل تجدد را با هویت واقعی بشر، آن‌طور که در ادیان تعریف شده، مخالف می‌دانند. آنان اختلاف ریشه‌ای میان سنت‌گرایی با اندیشه‌های مغرب زمین پس از رنسانس را ناشی از جهان‌بینی متفاوت آن دو درباره سرشت واقعیت می‌دانند. حقیقت طبق سنت ادیان ریشه در ذات الهی دارد که «حقیقة الحقایق» است، اما طبق اندیشه دنیای مدرن این حقیقت به عالم ماده خلاصه می‌گردد.

بنابر سنت جاویدان ادیان، محوریت عالم با ذات پروردگار است و خداوند ریشه همه حقایق تلقی می‌گردد و ارزش و اهمیت انسان فرع بر محوریت خداوند و در شعاع عظمت و شکوه الهی است، به طوری که انسان در برابر ذات پروردگار به حقارت خود اذعان دارد و عظمت باطنی او با بندگی و اطاعت ذات پروردگار حاصل می‌شود. اما در برابر، دنیای متجدد بر محوریت و الوهیت انسان و به حاشیه راندن خداوند استوار بوده است. از این‌رو، سنت‌گرایان مبانی فکری دنیای مدرن را با مبانی ادیان درباره حقیقت عالم متعارض می‌بینند و به نقد دنیای مدرن می‌پردازند.

رنه‌گون، از جمله سنت‌گرایان، با نقد عناصر عصر مدرن یعنی فردگرایی، انسان‌مداری، اصالت ماده، اصالت علم، اصالت عقل و اصالت تساوی معتقد است عصر جدیدی که غرب در آن به سر می‌برد، آخرین دوره از دوران بشریت است که در دوری و غربت از معنویت و سنت قرار گرفته است. وی از این دوره به دوره چهارم از دوران بشریت یا دوران ظلمت «کالی یوگا» یاد می‌کند؛ دوره‌ای که انسان از مقام و ارزش الوهی و آسمانی خود تنزل داده شد و به مثابه جان‌داری چون دیگر جان‌داران نگریسته می‌شود و بر خلاف باور ادیان، هیچ‌گونه ارزش آسمانی در او وجود ندارد. از این‌رو، گنون عصر جدید را عصر ظلمت بشر می‌داند و معتقد است رهایی از این وضع ناپه‌نجان نیازمند حادثه‌ای بزرگ است. (گنون، ۱۳۷۸: ۱۹ - ۲۰)

جهان مرئی‌اند که فقط بازتاب آنهاست. «اهمیت دینی پساتجددگرایی: یک جوابیه»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س چهارم، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۹۳

کنون زمینه‌های ظهور موعود را تحت تأثیر ادبیات دینی موجود در اسلام و آیین هندو، وجود همین آشفتگی‌های موجود در عصر نوین می‌داند و از وضعیت موجود جهان معاصر به دوره وارونگی و سنت معکوس یاد می‌کند و معتقد است که آن «مرتبه آخر سیر تکامل انحراف» است (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۹) و در برابر آن، مفهوم رجعت قرار دارد که به معنای رساندن جامعه به وضعیت عادی و مطلوب و در واقع محصول دوره ترمیم آخرزمان است: «ترمیم، لحظه نهایی (آخرالزمان) باید به احسن وجه به صورت "واژگون کردن" همه امور نسبت به وضع "وارونگی" که بلافاصله پیش از این لحظه گریبان گیر این امور است، جلوه کند.» (همو: ۲۳۲ - ۲۳۲)

کنون دوره وارونگی را که در تفکر وی به دوره آخرالزمان تعبیر شده است، زمینه‌ساز تحقق یافتن سنت و معنویت می‌داند و از نظر او پایان جهان به معنای پایان یافتن حیات بشری نیست، بلکه به معنای پایان یافتن یک دوره انسانی است. وی از پایان تاریخ جهان به فروپاشی تمدن غرب تعبیر نموده و از دوره ظهور به عصر طلایی یاد می‌کند و در تقسیم‌بندی کلان نوع بشر را به شرقی و غربی یا باختر و خاور تقسیم می‌کند و منظورش لزوماً، شرق و غرب جغرافیایی نیست. آنچه وی بر اثبات آن می‌کوشد، معنای نمادین و سمبلیک این دو اصطلاح است که به معنای پای‌بندی یا عدم پای‌بندی به اصول معنوی است و تضاد و تخالف میان غرب و شرق را بیش از آن که ناشی از وضعیت جغرافیایی بدانند، برگرفته از تضاد و تباین روحيات این دو سرزمین می‌داند. وی علی‌رغم تنوع مذهبی و فرهنگی در آن سرزمین‌ها، اعتقاد به اصول معنوی و حکمی را در آن سرزمین‌ها مشترک می‌داند. از این‌رو در تفکر او و بسیاری از سنت‌گرایان، تعبیر شرق اشاره به شرق معنویت و حکمت و منظور از غرب، غروب و افول اصول معنوی و سنن روحانی است:

جميع تمدن‌ها [شرقی] بر اصول اساسی واحدی مبتنی می‌باشند که خود فقط مظهر تحقق و اجرای مشروط آن اصول [معنوی و حکمی] در شرایط متنوع هستند... ما در وضع کنونی جهان، از یک جانب‌داری عموم تمدن‌هایی می‌باشیم که نسبت به روح سنن معنوی و روحانی وفادار مانده و عبارت از همان جوامع خاور زمینی هستند و از جانب دیگر، تمدن نوع دیگری داریم که با این سنن مخالف بوده و همان کشورهای جهان باختر را تشکیل می‌دهد. (همو: ۲۶)

سنت‌گرایان معتقدند برای تجدید حیات سنت در غرب باید از سنت‌های موجود در شرق الهام گرفت؛ زیرا علی‌رغم این که جهان مغرب، اشتیاق و تمنایی برای بازگشت به سنت از خود نشان نمی‌دهد، چراغ سنت هنوز در مشرق‌زمین روشن است و باید به جاویدان‌خردی بازگشت که روزگاری در اندیشه‌های افلاطون، افلوپتین، آبای کلیسا و مدرسین قرون وسطا یافت می‌شد و همه امور مستحدث زندگی معاصر را بر اساس آن حقیقت یگانه و جاویدان تفسیر

کنیم.^۱ البته آنان مخالفت با تجدد را به معنای مخالفت با غرب نمی‌دانند، بلکه مخالفت با تجدد را عبارت از این معنا می‌دانند که کوشش کنیم مغرب‌زمین را از چنگ هرج و مرج و آشوب‌های به وجود آمده توسط مدرنیته نجات دهیم و با بازگشت به سنت و حیانی، از پنجره بسته و محدود علم رها شویم:

اگر انسان‌های سنتی را کسانی تصور کنیم که از پنجره وحی (یعنی اسطوره‌های ماثور و متون مقدس خود) به جهان می‌نگرند، پنجره‌ای که انسان‌ها در دوران تجدد بدان روی کردند (علم) کوچک از کار درآمده است و بالاتر از سطح بینی انسان را نشان نمی‌دهد و این سخن از لحاظ معرفت‌شناختی بدین معناست که وقتی که از پنجره علم نگاه می‌کنیم، نگاهمان به پایین می‌افتد و فقط چیزهایی را می‌بینیم که از ما نازل‌ترند. (اسمیت، ۱۳۷۷: ۱۷۹)

سنت‌گرایان معتقدند، مسلمانان در برابر هجمه مدرنیته به تمدن اسلامی به سه تحلیل و نظریه گراییده‌اند:

۱. این شکست بزرگ نشانه آخر دنیا و ظهور مهدی یا منجی است؛
 ۲. مسلمانان آن‌گونه که باید از دستورات اسلامی پیروی نکردند و در پاسخ به بحران معنوی، دینی و سیاسی موجود در جهان اسلام نیز باید به تبعیت از وجه اصیل دین برگردند و خواستار اجرای شریعت اسلام باشند؛
 ۳. پیام اسلام باید با جهان مدرن منطبق گردد تا بر برتری و توفیق غرب غالب آید.
- بنابراین نظر آنان این سه تحلیل و تفسیر درباره پیشینه سرزمین‌های اسلامی به تحقق سه جریان فکری انجامید:

۱. مهدی‌گرایی یا حرکت‌های عیسی‌باوری (Messianic)؛
 ۲. اصالت‌گرایی یا بنیادگرایی هم‌چون وهابیت در عربستان سعودی؛
 ۳. جریان‌های مدرن و تجددخواهی مثل ترکان جوان یا لیبرالیسم عربی.
- این افکار و اندیشه‌ها یک‌بار در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و یک‌بار پس از جنگ جهانی دوم مورد توجه قرار گرفت که در مورد دوم، این اندیشه‌ها به جریان‌هایی هم‌چون مهدی‌گرایی، تجددگرایی و بنیادگرایی منجر گردید. (نصر، ۱۳۸۲)

۵. مهدویت‌گرایی ابزاری

هرچند هیچ‌گاه تحقق یک جریان فکری، نهضت اجتماعی یا سیاسی در علوم اجتماعی را نمی‌توان به یک عامل وابسته دانست و به وجود آمدن پاره‌ای از فرقه‌ها، گروه‌های مهدوی یا

۱. شوئون در بازگشت به خرد جاویدان می‌گوید: «در واقع جاویدان خرد در غرب که با افلاطون و ارسطو و افلوپین و آباء کلیسا و مدرسیان قرون وسطا در طرازهای مختلف متحقق شده است، میراث عقلانی «معین» است و مسئله بزرگ روزگار ما این نیست که چیز بهتری به جای آنها بیآوریم، بلکه این است که به مبادی، چه مبادی پیرامونی و چه مبادی درونی خویش برگردیم و همه مستحدثات زندگی معاصر خویش را در پرتو حقیقت یگانه و جاودانه بررسی کنیم.» (فریتھیوف شوئون، عقل و عقل عقل، ترجمه: بابک عالیخانی، ص ۱۵۰ - ۱۵۱، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴)

جریان‌های مدعی مهدویت، از این امر برکنار نیستند و شکل‌گیری آنها وابسته به علل و عوامل متعددی است، در دوره پس از رنسانس، به یقین یکی از عوامل شکل‌گیری و استفاده ابزاری از مهدویت، شرایط و وضعیت حاصل از رنسانس و مدرنیته بوده و این دوران چنان در عرصه‌های متفاوت نفوذ داشت که در همه عرصه‌ها تأثیرگذار بود.

به گمان نویسنده، یکی از عکس‌العمل‌ها و واکنش‌ها در برابر مشکلات حاصل از ورود مدرنیته در میان مسلمانان، استفاده از مهدویت و یا پناه بردن به آن بوده است. به عبارت دیگر، از جمله انگیزه‌های افزونی گرایش به فرهنگ مهدویت و استفاده ابزاری از آن در عرصه‌های متفاوت اجتماعی و فردی، در سه سده گذشته پس از رنسانس صنعتی در غرب، چالش و مواجهه‌ای بوده است که دنیای غرب در عصر مدرنیته در برابر سرزمین‌های اسلامی داشته است؛ وضعیتی که از دوره رنسانس به بعد در سرزمین‌هایی همچون ایران، هند یا کشورهای مسلمان آفریقا به وجود آمده است و بیشترین مدعیان مهدویت متعلق به آن‌جا هستند. در واقع یکی از عوامل ظهور مدعیان در ایران، هند، سودان، سنگال، تونس و دیگر کشورهای آفریقا، کنار دیگر دلایل تاریخی، واکنشی در برابر وضعیت انفعالی مسلمانان در برابر جهان جدید بوده است. از این دوره به بعد جهان سکولار غرب وضعیتی را در عرصه‌هایی همچون اقتصاد، جامعه، دین و دیگر حوزه‌ها برای جهان اسلام به وجود آورد که مهدویت نیز به منزله یکی از استوارترین آموزه‌های پویا در تفکر اسلامی که بر حضور و زندگی یک منجی زنده و موجود در میان مردم تکیه دارد، از طرفی حربه دست برخی از شیادان قرار گرفت و از طرف دیگر ملجأ و پناهایی برای فرافکنی پاره‌ای از سرگشتگان عوام و برون‌رفت از وضعیت اسف‌بار مسلمانان گردید. تحقق و ورود عناصر جدید در تمدن غربی، هم‌چون رشد صنعتی، اختراعات و اکتشافات، روش‌شناسی علوم، اصلاح‌گرایی دینی (پروتستانتیسم)، انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی، نظام‌های سرمایه‌داری و انبوه تولیدات ماشینی به همراه نوگرایی، چنان بر جهان‌بینی و وضعیت فکری و اجتماعی شرقیان اثر گذاشت و آنان را مضطرب نمود که امروز شاید به جهت خوی گرفتن انسان‌ها با این عناصر، تصویرپذیر نباشد. (بارنز و بکر، ۱۳۵۴: ۳۷۱)

گذشته فرهنگ اسلامی، نشان می‌دهد که همواره در طول تاریخ عده‌ای از افراد در جنبش‌های سیاسی، نهضت‌ها و خون‌خواهی‌ها، با تکیه بر مؤلفه‌های موجود در مبحث مهدویت به دنبال مشروعیت‌بخشی خویش بوده‌اند و از زمان امویان تا ولادت امام مهدی عج چه بسا افرادی خود یا رهبران سیاسی خویش را مهدی قلمداد می‌نموده‌اند و از زمان ولادت ایشان تا به امروز علاوه بر ادعای مهدویت برخی افراد، با ادعای ارتباط و انتساب خود به آن حضرت، از فرهنگ مهدویت و مفاهیم موعودگرایانه نیز در توجیه افکار سیاسی و بین‌المللی یا برای ایجاد محبوبیت خود بهره گرفته‌اند که در تمامی این راه‌کارها، نوعی گرایش انحرافی و به دور از

آموزه‌های اسلامی به چشم می‌خورد. وجه مشترک همه آنها اهمیت مهدویت در روند فکری مسلمانان و موقعیت خاص آن بوده است. سوء استفاده و انحراف از مسئله مهدویت، آسیب‌هایی را دامن زده است که عبارتند از:

۱. اجتماعی (گروه‌ها و فرقه‌های انحرافی منتسب به امام مهدی عج);

۲. سیاسی (نظریه‌پردازی‌های ناروای سیاسی);

۳. روان‌شناختی (روان‌پریشی‌ها و توهمات روانی).

امروزه با کاوش در میان سرزمین‌های اسلامی، آماری گسترده از گروه‌ها و فرقه‌های کوچک و بزرگ به دست می‌آید که عده‌ای به دلیل سرخوردگی‌ها، شکست‌های ملی، خیانت حاکمان دول اسلامی و تهاجم بی‌وقفه تمدن غرب بر مسلمانان، به سمت استفاده از فرهنگ مهدویت و مفاهیم موجود در آن گرایش یافته‌اند و گاه اندیشه‌ها و اعتقادات پریشان و دور از تعالیم اسلامی در میان آنان یافت می‌شود. مهدویت به منزله مفهوم مهم دینی در عرصه نجات‌بخشی جوامع و انسان‌ها چه در تجربه‌های دینی و چه در عرصه اجتماعی، محملی برای توجیه بسیاری از انحرافات روان‌شناختی و اجتماعی گردیده است، به طوری که برخی گروه‌های کوچک مسلمان مهدویت را ابزاری برای رسیدن به قدرت سیاسی انگاشته‌اند. مهدویت یا موعودگرایی در میان دیگر آموزه‌های دینی ادیان ابراهیمی، در بالاترین سطح قرار دارد. اعتقاد به مسیح عج در مسیحیت یا امام مهدی عج در اسلام برای توجیه تجربه‌های دینی و عرفانی و اعتقاد به بازگشت مسیح عج و ظهور امام مهدی عج در عرصه اجتماعی، از مهم‌ترین عوامل برای توجیه تجربه‌های انسانی و تحولات اجتماعی و سیاسی پاره‌ای از انحرافات روان‌شناختی و اجتماعی بوده است. در سده‌های اخیر علاوه بر آن که سوء استفاده از مهدویت در سرزمین‌های اسلامی شکل‌های متعددی داشته و راهی برای برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی مسلمانان و مشکلات حاصل از مدرنیته بوده، در سرزمین‌های غربی نیز بعضی از سیاست‌های بین‌المللی کشورهای سلطه‌گر بر ادبیات منجی‌گرایانه و مفاهیم آخرزمانی تکیه زده است.

در واقع واکنش و عکس‌العمل شماری از مسلمانان در برابر تمدن غرب و سرگشتگی و بن‌بست روحی و اجتماعی آنان در عصر جدید، همان‌طور که جریان بنیادگرایی یا سنت‌گرایی را دامن زد، موجب شد عده‌ای به سوی مفاهیم مهدوی بگردند؛ پاره‌ای از آنان عصر حاکمیت مدرنیته را به دلیل تحقق یافتن مفهوم آخرزمان و عصر ظهور تلقی می‌کنند و بعضی دیگر در واکنش به حاکمان ستم‌گر، دنیای مدرنیته، نجات از چپاول و استعمار دول غربی، راندن استعمارگران اروپایی و رهایی از وضعیت سکولار، به سوی ادعاهای مهدوی از جمله ارتباط با امام عصر عج، مهدی بودن و یا دستور داشتن از ایشان تمایل یافتند یا عده‌ای دیگر در واکنش به ابتذال و انحرافات به وجود آمده از عصر مدرن، تجربه‌های دینی و روحی خویش را به امام

مهدی علیه السلام منتسب می‌کنند و ادعای دیدار ایشان دارند و به گونه‌های متفاوت رفتارها و گفتارهای خویش را با این ارتباط مشروعیت می‌بخشند.^۱

برای مثال، بنابه اعتقاد مستشرقانی چون هالت و دالی، از جمله عوامل ادعای محمداحمد سودانی در سودان، مشکلات حاصل از عصر مدرن و تلاش بر ستاندن حق مردم از غارت‌گری‌های اروپاییان و بحران‌های مالی ناشی از قروض خارجی و بیرون کردن اشغال‌گران بیگانه و استعمارگران اروپایی از کشورش بوده است. محمداحمد سودانی و پیروانش مردم را به اسلام و مبارزه با غارت‌گری‌های ترکان مصری، اروپاییان و حاکمان منطقه دعوت می‌کردند و برای حل مشکلات کشور و بیرون راندن اشغال‌گران بیگانه و استعمارگران اروپایی، با ادعای مهدویت و سه عنوان امام، جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مهدی موعود علیه السلام جمعیت زیادی را به خود جلب کرد و به نهضت خود شکل داد. از دیدگاه این مستشرقان، ادعای ظهور مهدی در تاریخ اسلام، در اوضاع بحرانی پاره‌ای از کشورها، امری متعارف بوده است و علاوه بر محمداحمد سودانی، افرادی چون عبیدالله در مصر و محمد بن تومرت در اسپانیا و فردی که در برابر ناپلئون شکست خورد، نیز این ادعا را داشته‌اند:

در زمان‌های بحرانی در جهان اسلام، ظهور یک «مهدی» مدعی تقدس الهی برای براندختن نظام پیشین و برپا کردن حکومتی روحانی امری معمول بوده است. دو «مهدی» در قرون وسطی نظام‌های سیاسی پایداری را برقرار کرده بودند: یکی عبیدالله، مؤسس خاندان فاطمیان در آفریقای شمالی و مصر در قرن دهم و دیگری محمد بن تومرت که پیروانش «الموحدون» در قرن دوازدهم، شمال غرب آفریقا و اسپانیای تحت اشغال مغربی‌های مسلمان را فتح و بر آن حکومت کرده بودند. در زمان‌های اخیر مدعیان دیگری بوده‌اند، از جمله شخصی که در هجوم به سپاه فرانسوی ناپلئون در پایان قرن هیجدهم در مصر شکست خورد. (هالت و دالی، ۱۳۶۶: ۹۵ - ۹۸)

در واقع محمداحمد سودانی تحت تأثیر جنبش اصلاحی و ضد استعماری محمد بن علی سنوسی در لیبی و نگرش سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر بود که چند سال نیز برای شاگردی به خدمت او در مصر رسیده بود. وی روحیه ضد استعماری را از آنان وام داشت. یکی از عوامل استفاده ابزاری از مهدویت، وضعیت عصر جدید در دنیای غرب و تهاجم فکری و فرهنگی آنان، مبارزه با استعمارگران و اشغال‌گران انگلیسی، مشکلات مسلمانان سودان در برابر آنان و ترویج دین در تمام جهان بود:

۱. حتی از جمله تحلیل‌ها درباره ادعای مهدویت محمداحمد سودانی این است که او و پیروانش این ادعای مهدویت را مطرح نموده‌اند، بلکه مخالفان آنان به جهت باور مردم به مسئله مهدویت و زنده بودن این فکر در میان جوامع اسلامی، برای آن که طرفداران محمداحمد سودانی را تخریب کنند و اعلام کنند که آنان دروغ‌گو هستند، ادعا کردند که او ادعای مهدویت نموده است و به تدریج این فکر به وجود آمد که وی این ادعا را نموده است. به هر حال آنچه در هر دو تلقی اهمیت دارد، جایگاه این آموزه دینی در میان تاریخ جوامع اسلامی است و این که همواره استفاده ابزاری از مهدویت وجود داشته است.

جوامع سنتی و مسلمان شمال آفریقا و دیگر نقاط این قاره در قرون اخیر از نظر داخلی به سبب ساختارهای ضعیف و مناسبات ظالمانه و استبداد حکام... در وضعیت انحطاط عقب‌ماندگی... و مهم‌تر از آن از نظر روابط بین‌المللی، این جوامع مورد هجوم ویران‌گر استعمار فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب قرار گرفتند. (موثقی، ۱۳۸۳: ۲۱۷)

او با ادعای مهدویت از مردم خواست تا بر ضد استعمارگران قیام کنند و معتقد بود که حکومت مهدی به ظلم و تجاوز ظالمان پایان خواهد داد. از این‌رو، با این ادعا خواست مردم را برای مبارزه و جهاد علیه کشورهای اروپایی هم‌چون انگلیس، دور خود جمع کند و در نظر داشت تمام کشورهای اسلامی را از سیطره استعمار غربی نجات دهد و حکومت اسلامی را در جهان بنیان نهد. (مکنیل و والدمن، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۸)

هم‌چنین به نظر می‌رسد یکی از زمینه‌های افزایش مهدویت‌گرایی ابزاری و ارتباط با امام مهدی عجله الله تعالی فرجه در عصر قاجار و این‌که فرقه‌هایی چون بابیت و بهائیت توانستند در میان عده‌ای از افراد نفوذ کنند، استفاده از بستر زمانی ایران در این دوره و وضعیتی بود که مدرنیته در ایران به وجود آورد. عناصر مدرنیته در این دوره فرهنگ ایرانی را بسیار تحت سیطره خویش قرار داده بود و در همه جا رسوخ نموده بود و عناصر مدرنیته هم‌چون نوگرایی، دنیویت، جدایی دین از سیاست، هم‌سویی دین با زندگی مادی، اباحه‌گری، گرایش به دنیا به جای آخرت و نیاز به اصلاح و تحول در مذهب وارد فرهنگ ایرانی شده بود. در اشخاصی چون حسین‌علی میرزا آثار نوگرایی حاصل از مدرنیته دیده می‌شد:

حسین‌علی میرزا در اثر کسب موقعیت خاص در میان بابیه، به تصریح شیخ احمد روحی و آقاخان کرمانی، کم‌کم بعض آثار تجدد و مساهله و خودفروشی و تکبر در احوال [او] بهاء‌الله مشهود گردیده و بعضی از قدمای امر... از مشاهده این احوال مضطرب گشته، بهاء‌الله را تهدید نمودند. (نجفی، ۱۳۵۷: ۳۰۹)

هم‌چنین بهائیت در آغاز حرکت خود توانست بر مفاهیم مهدوی تکیه کند و توجه مردم سرگشته و خسته از وضعیت دوران را که می‌دانستند راه‌حل مشکلات دوران ظهور امام مهدی عجله الله تعالی فرجه است، به خود جلب کند. از این‌رو، رهبران گروه‌ها در دوره قاجار از شیخیه تا بهائیت با استفاده از مفاهیم مهدوی، چون وکالت، رکن رابع، بابیت، امامت و تأسیس مفاهیم دیگر، به ایجاد مذاهب انحرافی اقدام ورزیدند و با استفاده از مفهوم مهدویت، خود را متصل به وحی و آسمان قلمداد می‌کردند. مردم هم به دلیل اعتقاد به باورهای دینی و اهمیت دادن به مسئله امامت، نجات‌بخشی آن، وعده‌های الهی در حکومت عدل و خصوصاً حیات و زندگی جسمانی امام مهدی عجله الله تعالی فرجه به مدعیان مهدویت ایمان آوردند و به دلیل جهل در تعیین مصداق مهدویت به گمراهی رفتند. طبیعی است در این دوره، شاهان بوالهوس قاجار، تسریع‌بخش وخامت دوران بودند. آنان به تمدن غرب بسیار گرایش داشتند. مظفرالدین شاه و ناصرالدین شاه که از مردم

مالیات می‌گرفتند تا بتوانند قرض حاصل از سفر به غرب را جبران کنند، برای مردم متدین راهی باقی نگذاشته بودند، جز این که هرگونه ندای مهدوی را اجابت کنند. افزون بر این، در این دوره وقتی طرفداران علی‌محمد باب، هم‌چون ملاحسین بشرویه عمداً با پرچم سیاه از خراسان به سمت شیراز می‌رفتند تا ادعا کنند که پرچم‌های سیاه از خراسان به امام زمان پیوسته است، مردم عامی را در ایمان آوردن به امام عصر خویش تشویق می‌نمودند و عده‌ای از مردم عامی با صداقت به او می‌پیوستند. (افراسیابی، ۱۳۸۲: ۱۴؛ کسروی، بی‌تا: ۲۴)

از این‌رو، شماری از اندیشه‌وران عواملی چون انحطاط و زوال نظام سیاسی ایران، فساد حاکمان سیاسی، رقابت و کوشش دول استعماری برای به دست آوردن منافع ملی ایران، اعطای امتیاز شاهان به کشورهای دیگر در غارت ذخایر ملی، انفعال سیاسی - اجتماعی تشیع در نتیجه بدعت‌های شیخیه و ارتداد بایبان و جهل و عوام‌گرایی توده را از مهم‌ترین مؤلفه‌های عصر قاجار و پیش از انقلاب مشروطه می‌دانند، (کاتوزیان، ۱۳۷۳: ۱۰۳ - ۱۰۷) به طوری که بابت و استفاده ابزاری از مهدویت در این دوره را که عصر نوآوری و آشوب سیاسی بود، عصبانی بر وضعیت حکومت و مذهب مرسوم جامعه می‌انگارند: «جای شگفتی نیست که بابتی‌گری که خود انشعابی از شیخیه است، هم جنبشی اجتماعی بر ضد حکومت و هم بدعتی مذهبی در چارچوب مذهب شیعه بود.» (همو، ص ۱۱۵)

بابتی‌ها و بهائی‌ها حامی منافع و سیاست‌های غربی در ایران بودند و وضعیت حاصل از عناصر مدرنیسم در ایران به آنان جرئت این بدعت‌آموزی دربارهٔ مذاهب را می‌داد و آنان حرکت خود را در ابتدا با ادعاهای مهدوی آغاز نمودند:

زعمای بابتی و ازلی و بهائی... سرسپردگی خود را به سفارت‌خانه‌های خارجی دوچندان ساخته، تا از این طریق و در تحت حمایت سیاست‌های بیگانه، مجری طرح‌ها و توطئه‌هایی شوند که از یک سوی باعث رونق کسب و کارشان و از سوی دیگر جلب رضایت بازی‌گران و سیاست‌گذاران خارجی را فراهم سازند. (نجفی، ۱۳۵۷: ۶۱۴ - ۶۱۵)

این وضعیت اجتماعی و سیاسی در دوران قاجار کاملاً شبیه اوضاع وخیم اقتصادی و اجتماعی مردم افریقا و فقر شدید فکری آنان بود که موجب ادعای مهدویت عبیدالله المهدی در قیام فاطمیان و یا محمداحمد سودانی در سودان گردید.

بهائیان در ادامهٔ حرکت بایبان، در عین حال که از پتانسیل و توانایی بحث مهدویت در میان مردم آگاه بودند و از آن در تثبیت موقعیت خویش استفاده می‌نمودند، از حمایت کشورهای غربی چون انگلیس و روس نیز بی‌بهره نبودند و به هنگام خطر و بحران از جانب مردم و عالمان شیعه از کمک آنان استفاده می‌نمودند، به طوری که افکار و اندیشه‌های فرقه‌های بهائی و ازلی در دورهٔ قاجار بسیار مطبوع دو کشور بزرگ روس و انگلیس بوده و این دول بر سر حمایت و قدرت یافتن این فرقه‌ها با یک‌دیگر رقابت می‌نمودند:

بهاء در تهران با کارکنان سیاسی روس هم‌بستگی می‌داشته و این بوده چون به زندان افتاد روسیان به رهایی‌اش کوشیده و از تهران تا بغداد غلامی از کنسول‌خانه همراهش گردانیده‌اند. پس از آن نیز دولت امپراتوری روس در نهران و آشکار هواداری از بهاء و دستة او نشان می‌داده... از آن سو انگلیسیان به نام هم‌چشمی که در سیاست شرقی خود با روسیان می‌دانستند به میرزا یحیی ازل که از بهاء جدا گردیده، دستة دیگری به نام ازلیان می‌داشت، پشتیبانی می‌نموده‌اند. (کسروی، بی تا: ۸۰)

موعودگرایی ابزار در غرب

آیا توجه و رویکرد روزافزون تمدن غرب به ادبیات آخزمانی^۱ و گفتمان دینی، دلیل بر گسترش دین‌خواهی و معنویت‌گرایی و اعتقاد به منجی ادیان است، یا آن که اهداف و استراتژی‌های سیاسی چنین طرح می‌اندازند؟ در این باره دو فرضیه مطرح است:

۱. ترویج ادبیات آخزمانی در دوره جدید و به‌ویژه در دنیای غرب، لزوماً به معنای ترویج مباحث دینی و موعودگرایانه نیست، بلکه نوعی ایجاد راه کار و راه‌برد در عرصه روابط بین‌الملل برای مواجهه با دنیای اسلام و مشکلات خاورمیانه است، به‌طوری که کشوری مثل امریکا بر اساس مفاهیم آخزمانی می‌کوشد تا با این مفاهیم دینی، جانشینی یهودی - مسیحی در برابر ادبیات اسلامی طراحی کند تا در خاورمیانه و میان نبرد غرب با جهان اسلام، از اهرمی دینی استفاده کرده باشد. در واقع برون‌رفت از مشکلات موجود در روابط بین‌الملل و اتخاذ استراتژی فعال در برابر جهان اسلام از مهم‌ترین انگیزه‌های این رویکرد است.

۲. توجه به ادبیات موعودگرایانه و آخزمانی و گفتمان دینی، دلیل بر گسترش دین‌خواهی و معنویت‌گرایی در جهان غرب و میان توده مردم است و تحولات قرن بیستم، به‌ویژه انقلاب اسلامی ایران و فروپاشی کمونیسم، نوعی بازگشت به مفاهیم دینی و متافیزیک را دامن زده است که شاهد تجلی آن در هنر و ادبیات سیاسی غرب هستیم. این فرضیه دو احتمال دارد:

الف) توجه به معنویت‌گرایی و عرفان‌های نوظهور (معنویت بدون شریعت)

بنابر این فرضیه گرایش مردم در جوامع غربی به سوی آن رویکردهای دینی است که دارای شریعت و جنبه‌های آیینی و مناسک نیستند و نحله‌ها و مذاهبی را می‌پسندند که برای انسان مدرن، محدودیت و چارچوب ایجاد نکنند؛ زیرا انسان عصر جدید روحیه‌ای اباحه‌گرا دارد و به دنبال زندگی‌ای بدون قید و بند و بدون حضور چارچوب‌های اخلاقی ادیان ابراهیمی است، از این‌رو، در دوره جدید گرایش به ادیان هندی، مدیته‌شن، یوگا، روان‌شناسی جدید و اخلاق فرادینی افزایش یافته است.

۱. مسیحیان و یهودیان نیز به مفاهیم آخزمانی چون مسلمانان توجه دارند. وجود مفاهیمی چون آخرت‌شناسی، فرجام‌شناسی، آرماگدون، نجات، منجی‌گرایی، بازگشت مسیح و مفاهیمی از این دست در فرهنگ و ادبیات دینی آنان، بیانی از توجه‌شان به مسئله آخرالزمان است. این ادبیات دینی در ادیان ابراهیمی چنان به چشم می‌آید که موجب شد سیاست‌های غربیان در عرصه سیاسی، روابط بین‌الملل و آینده‌پژوهی شکل بگیرد.

ب) گرایش به ادیان ابراهیمی و متون مقدس (گرایش به ادیان آسمانی)

بنابر این احتمال، نوعی بازگشت به ادیان ابراهیمی و جنبه‌های آیینی آن و احساس نیاز به تعالیم و حیاتی بدون هیچ‌گونه شائبه سیاسی و اغراض منفعت‌جویانه وجود دارد. شماری از اندیشه‌وران ممکن است بر این باور باشند که در دهه‌های اخیر، گرایش به سمت سنت‌های دینی در میان توده مردم در جوامع غربی افزایش یافته است و این را نوعی دین‌خواهی در میان جوامع غربی تلقی کنند. در واقع گفتمان مطرح در نزد حاکمان سیاسی در دنیای غرب، تجلی و تبلور گرایش مردم به سمت دین و مفاهیم مذهبی است و به کار بردن مفاهیم موعودگرایانه از جانب آنان، کارکردگرایانه و به دلیل اغراض و اهداف سیاسی نیست. هرچند احتمال سوم، جمع میان هر دو فرضیه است، به این معنا که علاوه بر افزایش گرایش به مفاهیم مذهبی و آخرزمانی یا متون مقدس در میان توده مردم، سیاست‌مداران نیز از این ادبیات در راستای تئوری‌پردازی‌های سیاسی و در عرصه روابط بین‌الملل استفاده نموده و اغراض سیاسی را دنبال می‌کنند.

۶. مهدویت به مثابه فلسفه تاریخ

در کنار نظریه‌های پنج‌گانه مذکور از منظر اندیشه‌وران مسلمان، رویکرد دیگری که نظریه مختار است و با نگرش اسلامی درباره فلسفه تاریخ و آینده بشریت سازگار است، توجه به مهدویت با تکیه بر قرائت متون دینی از آن است. از این منظر حکومت جهانی مهدوی، امری مقبول و مبتنی بر پیش‌گویی‌های دینی است که همواره در طول تاریخ مورد تأکید پیشوایان دین و متون دینی بوده است و جزو مفاهیم مشترک تمامی عالمان فرق اسلامی و ادیان ابراهیمی است، اما پذیرش این آموزه نه به معنای تکلیف‌گریزی و بی‌اهتمامی درباره ساختن اجتماع، بلکه به معنای پرداختن به امری قطعی‌الوقوع و یکی از سنن جاویدان الهی است که هیچ‌گاه مخالف با کوشش بشری نیست. امام خمینی علیه السلام با وجود آن که چند دهه در مسیر تشکیل حکومت دینی همواره با تنش‌ها و چالش‌های بسیار مهم سیاسی رو در رو بوده، هیچ‌گاه مهدویت را برای امور سطحی و به صورت ابزاری به کار نگرفت و از پتانسیل و قابلیت موجود در این بحث برای تثبیت موقعیت و وضعیت سیاسی استفاده نکرد و با وجود آن که اعتقاد به مهدویت از لوازم فکری وی و هر عالم دینی است، در ادای تکلیف و وظایف دینی خود هیچ‌گونه تسامحی نورزید. ایشان با وجود اعتقاد به مهدویت و ظهور ایشان، از حرکت و کوشش باز نماند، بلکه پذیرش مهدویت تنها انگاره فلسفه تاریخ به شمار می‌رفت که وی آن را با نگاه به آموزه‌های کتاب و سنت پذیرفته بود. نگرش عالمان اسلامی چون نائینی و شریعتی به مهدویت و مواجهه آنان با مدرنیته، مبتنی بر نگرش فلسفه تاریخ بوده است. برای مثال، مرحومی نائینی، با تقسیم اقسام سلطنت به تملیکیه و ولایتیه، عصمت را حافظ سلطنت ولایتیه و این مقام را متعلق به امام معصوم می‌دانست

که چون در عصر کنونی دسترس به آن امام را مقدور نمی‌دانست، به دست حاکمان دیگر سپرده می‌شود (نائینی ۱۳۸۲: ۴۰-۵۰) و در این مسیر به نظارت نهادی چون مجلس و یا قانون اساسی اهمیت می‌داد:

در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی که ظلم زائد و غصب اندر غصب است، به نحوه ثانیه و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است؟ و یا آن که مغضوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟ (همو: ۵۸)

علی‌رغم این که در عصر غیبت هیچ حکومتی مشروعیت ذاتی ندارد و فقها جانشین امام در عصر غیبت به شمار می‌روند، «نیابت فقهای عصر غیبت را در آن [وظایف حسبیه]، قدر متیقن و ثابت دانستیم... اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضاع قطعیات است. لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.» (همو: ۷۶) اما وی در عصر مشروعیت که جدی‌ترین مواجهه مستقیم میان فرهنگ اسلامی با مدرنیته و جهان غرب به شمار می‌رفت، با تکیه بر مبانی فقهی، میان دین و مدرنیته و عناصر مدرنی که روشن‌فکران در متون سیاسی ایران مطرح کردند، به توافق و تلائم قائل بود. وی بنابر اصالة البرائة، اصالة الحلیه، اصالة الطهاره و دیگر اصول عامه فقهی معتقد بود تا زمانی که عناصر مدرنیته چون جمهوریت، پارلمان، رفراندوم و غیره مخالف با اسلام نباشد، اسلامی است و از این رو توانست میان مذهب و عناصر مدرنیته سازگاری و تلائم ایجاد نماید. احمد کسروی معتقد بود که علمای شیعه به دلیل اعتقاد به مشروعیت انحصاری حکومت ائمه، همواره با هرگونه مفهومی از دولت و نظام سیاسی مخالف بوده‌اند. (کسروی، ۱۳۴۸: ۱۱) اما نائینی علی‌رغم این اعتقاد و مشروعیت حکومت امام مهدی علیه السلام، توانست میان دین و مدرنیته توافق ایجاد نماید و مفاهیم مدرن را که روشن‌فکران تحصیل‌کرده فرانسه وارد ادبیات سیاسی ایران نموده بودند، با اندیشه‌های دینی سازگار سازد. البته وی با بیان رؤیایش و جواب امام عصر علیه السلام درباره مشروطه، عقیده خویش را درباره وضعیت سیاسی دوران چنین مطرح کرد که حضرت فرمودند: «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد، به شستن دست وادارش نمایند» (همو: ۷۹) که سیاهی کنیز کنایه از غصب اصل حکومت است که چون مشروطیت از بین برنده آن است، لذا آن را به شستن دست سیاه تشبیه نموده و مشروطیت را زائل‌کننده بخشی از سیاهی می‌داند.

هم‌چنین شریعتی در برابر کمونیست‌ها، که جامعه سوسیالیسم را به عنوان جامعه آرمانی مطرح می‌کردند، فرهنگ اسلامی و جامعه مهدوی را به عنوان جایگزین مطرح نمود. در واقع وی تلاش نمود تا از اسلام و مبحث مهدویت در برابر تفکر مدرنیته - کمونیسم و لیبرالیسم فرزندان مدرنیته - یک ایدئولوژی بسازد: «آن‌چه من آرزو دارم و در جست‌وجوی آنم، بازگشتن به اسلام

به عنوان یک ایدئولوژی است و آنچه هست در میان علما و مجامع مذهبی جدی و علمی ما، اسلام به عنوان یک فرهنگ مطرح است» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۹۶) و هرچند به اشتباه با کمک متون مارکسیستی به طرح جامعه مهدوی می‌پردازد، اصل طرح جامعه مهدوی در برابر کمونیسم را که در کنار لیبرالیسم نتیجه منطقی عصر مدرنیته تلقی می‌شوند، کوششی می‌دانست تا مهدویت را به عنوان فلسفه تاریخ مطرح سازد. حمید عنایت درباره طرح مهدویت شریعتی معتقد بود که وی برای پیش‌بینی نتیجه کشمکش میان دو قطب (هابیل و قابیل یا طبقه مترفین در برابر الله و مردم) خوش‌بینی توأم با انتظار ظهور و فرج شیعه را که به به‌روزی نهایی جهانی معتقدند، جانشین جبرانگاری مارکس می‌انگاشته است. طبق نظر شریعتی، این نزاع تنها با یک انقلاب جبری پایان می‌گیرد که نظام هابیلی را برقرار سازد؛ در جهانی که نظام وحدت انسانی در برابر شرک، مذهب‌آگاهی، حرکت و انقلاب، در برابر مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود، نظام وحدت و عدالت انسانی در برابر تبعیض طبقاتی و نژادی قرار می‌گیرد. (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۷۳)

بنابراین، اندیشه نائینی و شریعتی، مصداقی تاریخی برای طرح جامعه مهدوی، به عنوان یک راه‌کار و واکنش در برابر دنیای مدرنیته است که به مهدویت به عنوان فلسفه تاریخ توجه داشته‌اند. از این دیدگاه اعتقاد به مهدویت فراتر از هرگونه راه‌کار و استراتژی سیاسی، آموزه‌ای اعتقادی است که می‌تواند در ارائه راه‌بردها و نظریه‌پردازی‌ها نیز به جوامع اسلامی کمک کند، هرچند هیچ‌گاه مسلمانان نباید از جنبه‌های آسیب‌شناسانه آن در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی غافل گردند و تاریخ تمدن اسلامی همواره گویای این بوده است که عدم تلقی درست از مهدویت، انحرافات را به همراه داشته است که می‌طلبد عالمان دینی، قرائتی استوار از آن ارائه دهند.

نتیجه

در رویارویی تمدن اسلامی با فرهنگ غرب، اندیشه‌وران مسلمان در برابر سرعت تحولات حاصل از عصر مدرن و در برابر پرسش‌های مطرح از جانب عصر جدید، راه‌کارهایی را برای جوامع اسلامی مطرح نمودند و واکنش‌هایی داشتند که بر دو مسئله تأکید می‌نماید: نخست این که غالب اندیشه‌وران و روشن‌فکران مسلمان در برخورد با تمدن غرب و فرهنگ حاصل از مدرنیته، حالت انفعالی و پذیرش داشته‌اند و کمتر با نگرش نقادانه به دنبال طرح الگو و مدلی مستقل بوده‌اند و پیوسته نوعی تفکر کولازوار و ترکیبی از عناصر اسلامی - غربی در افکار آنان دیده می‌شود؛ دوم این که علی‌رغم این امر که مسئله مهدویت در بعضی از آن راه‌کارها به عنوان یک مؤلفه درست اسلامی در آینده‌پژوهی و فلسفه تاریخ حضور داشته است و به عنوان یکی از

اصلی‌ترین عناصر فکری مسلمانان مقبول واقع شده، تلقی از مهدویت در پاره‌ای از نظریه‌ها، مطابق با متون اسلامی نیست و از این آموزه چنان‌که شایسته است، استفاده نکرده‌اند. به نظر می‌رسد طرح الگویی مناسب و پی‌ریزی نظریه‌ای استوار، با شناخت درست از مهدویت، آن را در جایگاهی شایسته و فرهنگ و تمدن‌ساز خواهد نشانید.

منابع

۱. اردلان، نادر؛ بختیار، لاله، حس وحدت، ترجمه: حمید شاهرخ، مقدمه: سید حسین نصر، تهران، نشر خاک، ۱۳۸۰ ش.
۲. اسمیث، هیوستون، «اهمیت دینی پساتجددگرایی: یک جوابیه»، ترجمه: مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، سال چهارم، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ ش.
۳. افراسیابی، بهرام، تاریخ جامع بهائیت، تهران، نشر مهرافام، ۱۳۸۲ ش.
۴. بارنز، اچ. ای؛ بکر، اچ، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، انتشارات سیمرغ، ۱۳۵۴ ش.
۵. سردار، ضیاءالدین، شرق‌شناسی، ترجمه: محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶ ش.
۶. شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، تهران، انتشارات حسینیّه ارشاد، ۱۳۵۰ ش.
۷. شوئون، فریتھیوف، عقل و عقل‌عقل، ترجمه: بابک عالی‌خانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴ ش.
۸. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
۹. کسروی، احمد، بهایی‌گری، تهران، انتشارات پایدار، بی‌تا.
۱۰. _____، دین و سیاست، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۸ ش.
۱۱. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. _____، سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه: علی محمد کاردان، تصحیح: اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. لگنهاوزن، محمد، «چرا سنت گرا نیستیم؟»، ترجمه: منصور نصیری، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۲ ش.

۱۴. مک‌نیل، ویلیام. اچ؛ والدمن، مریلین رابینسون، *بحران تجدد*، ترجمه: محمد تحریرچی، تهران، انتشارات فتح، بی‌تا.
۱۵. موثقی، سید احمد، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. نائینی، میرزا محمدحسین، *تمیبه الامة تنزیه الملة*، تصحیح: سید جواد ورعی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. نجفی، سید محمدباقر، *بهائیان*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۷ ش.
۱۸. نصر، سید حسین، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه: محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. _____، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. _____، *قلب اسلام*، ترجمه: سید محمدصادق خرازی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. _____، «سنت، عقلانیت و دیانت»، *هفت آسمان*، سال نهم، ش ۳۳، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. _____، «مصاحبه با سید حسین نصر»، *مجله شهروند*، سال دوم، ش ۶۵، ۳۰ دی ۱۳۸۶ ش.
۲۳. _____، «مصاحبه واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر»، ترجمه: فاضل لاریجانی، *خبرگزاری مهر*، ۲۴ مهر ۱۳۸۲ ش.
۲۴. هالت، پی. ام، دبلیو دالی، ام، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمه: محمدتقی اکبری، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. همایون کاتوزیان، محمدعلی، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه: محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم، ۱۳۷۳ ش.