

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

بررسی آرای تاریخی غیبت صغرا در کتاب «مکتب در فرایند تکامل»

مجید احمدی کجایی*

چکیده

بی‌گمان پدیده غیبت صغرا به عنوان بخشی از تاریخ امامیه و به سبب اثرگذاری گوناگونی که بر شئون مختلف شیعه امامیه گذاشته است بسیار مهم است؛ به طوری که آثار عمیق آن امری انکارناپذیر به شمار می‌آید. زندگی امام دوازدهم که از همان آغاز با تولدی شبه معجزه همراه بود و بعدها ارتباط بسیار اندک امام با شیعیان پدرش و سپس غیبت ایشان، همگی از جمله مواردی بودند که سبب تشدید شبهات و سؤالات متنوعی علیه باورهای امامیه شد؛ به طوری که طولانی شدن پدیده غیبت سبب تجدید نظر بسیاری از شیعیان در باورهای اولیه خود و ورود به نحله‌های گوناگون گردید. در عین حال می‌توان مدعی شد تنوع پرسش‌ها و شبهات درباره غیبت صغرا بر خلاف بسیاری دیگر از پدیده‌های تاریخی، منحصر به تاریخ گذشتگان نبوده و همچنان این بحث به گرمی در محافل علمی و حتی غیر آن جریان دارد.

از این رو باید به تاریخ آن دروه بیش از پیش توجه شود و این محدوده زمانی مورد واکاوی قرار گیرد و تردیدی نیست که این نگاه، بسامدهای اجتماعی گوناگونی خواهد داشت.

در این میان، کتاب *مکتب در فرایند تکامل* - که توسط مدرسی طباطبایی

* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم (majid.ahmadi.313@gamil.com)

به رشته تحریر درآمده - به این پدیده به طور گذرا - البته با نگاهی نواندیشانه - توجه داشته است. وی که درصدد اثبات دیدگاه خویش مبنی بر تکامل تدریجی امامیه بوده، سعی داشته حلقه انتهایی گمانه‌های خود را در غیبت به اثبات برساند. به همین سبب در پیچ تاریخی امامیه، نظریات متنوعی طرح کرده که لازم است مورد بازخوانی قرار گیرد.

نگارنده بر این باور است که غیبت صغرا نه به عنوان یک حلقه تکمیلی در ادبیات اعتقادی امامیه، بلکه به عنوان پدیده‌ای که پیش از وقوع به آن اشاره شده و با توجه به فضای پدید آمده چاره‌ای از پیش‌گیری آن نبوده است، به وقوع پیوست.

در این نوشتار سعی خواهد شد ابتدا به معرفی نویسنده، سپس به بررسی اجمالی اثر وی پرداخته شود و پس از آن آرای تاریخی وی درباره غیبت صغرا مورد توجه قرار گرفته و سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

مدرسی، غیبت صغرا، امام دوازدهم، امامیه، شیعیان.

مقدمه

سید حسین مدرسی طباطبایی در سال ۱۳۲۵ شمسی در شهر قم به دنیا آمد. وی پس از تحصیلات جدید به حوزه علمیه پیوست و دروس رایج حوزه را از اساتیدی همچون فاضل لنکرانی، نوری همدانی، یوسف صانعی، محمدی گیلانی، جوادی آملی محمد شاه‌آبادی و شهید مطهری فراگرفت و همزمان به تدریس دروس متدوال حوزه مشغول شد.

مدرسی از سال ۱۳۵۵ به تناوب و از سال ۱۳۵۸ به طور مستمر برای تحصیلات جدید در انگلستان به سر برد و توانست در سال ۱۳۶۵ دوره دکتری خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان رساند. وی برای تدریس به دانشگاه پرینستون آمریکا دعوت دعوت شد و از آن زمان تاکنون در همان جا اقامت دارد و عهده‌دار کرسی مهدی (کلمبیا) و گلستانه (آکسفورد) این دانشگاه نیز هست (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷ - ۸).

او در سه دهه اخیر در دو زمینه حقوق اسلامی و تاریخ تشیع متمرکز بوده که این کتاب‌ها به زبان فارسی ترجمه کرده است:

۱. زمین در فقه اسلامی، دو جلد، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش؛
۲. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش؛

۳. مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، پرینستون، انتشارات داروین، ۱۳۷۳ ش - تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶ ش؛

۴. میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳ ش.
آن چه به طور مشخص معلوم نیست، این است که وی در غرب بیشتر از چه اساتیدی بهره برده است؟!

روش نویسنده

مدرسی دانش آموخته حوزه علمیه است و از این رهگذر توانسته بسیاری از علوم متداول دینی همانند فقه، فلسفه، عرفان، تاریخ و کلام را به طور کامل فراگیرد. وی همچنین توانست مکاتب گوناگون خاورشناسان را از نزدیک مطالعه کند.

کتاب مکتب در فرایند تکامل نیز با روش مندی خاصی - که به طور معمول، محققان باخترا از آن استفاده می کنند - نگاشته شده است، به طوری که بسامد تسلط نویسنده بر منابع متقدم، اسباب آدرس دهی فراوان را فراهم کرده است. این کتاب به زبان انگلیسی با نام *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* چاپ شده و توسط هاشم ایزدپناه به فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۷۴ در نیوجرسی امریکا توسط مؤسسه انتشاراتی داروین به چاپ رسیده است.

مؤلف کوشیده با تکیه بر منابع فرقه شناسی، رجالی، حدیثی و تاریخی مسلمانان و به ویژه شیعیان، نظریات فکری آن را از آغاز شکل گیری تا پایان غیبت صغرا بررسی کند و تحولات اندیشه ای آن را در طول این دوره مشخص سازد.

بخش اول این کتاب، تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی است. گرچه نگارنده به نقل از منابع فقهی و کلامی اسلامی، منصب امامت را به صورت «ریاست عالیه بر امور دین و دنیا» گزارش می کند (همو، ۱۳۸۶: ۹)، اما با استفاده از شواهد تاریخی و با استناد به منابع روایی شیعی، دوره هایی را در زمان حضور ائمه علیهم السلام و به ویژه دوره امامت امام صادق علیه السلام شاهد می آورد که در آن، شیعیان مفهوم دیگری از امامت را در ذهن داشتند. وی چنین تحلیل می کند که شیعیان به ریاست سیاسی امامان شیعی باور نداشتند، بلکه آنان را افرادی دانشمند از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله می دانستند که باید حق و باطل را در جامعه مشخص می کردند (همو: ۱۳).

وی در ادامه به پدیده‌ای جدید از باورهای غالیانه اشاره می‌کند که توسط یک جناح جدید تندرو در مذهب شیعه طرح شده بود که به نوعی سبب پیوند میان تشیع و باورهای غالیانه بوده است. بنابر این دیدگاه، امامان شیعی موجوداتی فوق طبیعی هستند و علت واقعی احتیاج به امام علیه السلام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند در هم فرو خواهد ریخت (همو: ۱۵).

بخش دوم اثر حاضر با عنوان «غلو، تقصیر و راه میانه» درصدد تبیین مفهوم امامت در ابعاد گوناگون علمی و معنوی است. این گروه‌ها به طور عمده در زمان امام صادق علیه السلام در درون جامعه شیعه شکل گرفتند. آن‌ها از نظریات گروه تقریباً ناپدید شده کیسانیه پیروی می‌کردند و ائمه علیهم السلام را موجوداتی فوق بشری می‌دانستند که علمی نامحدود و از جمله علم بر غیب و قدرت تصرف در کائنات داشتند.

بنابر باور نویسنده، غالیان ملحد با تلاش ائمه علیهم السلام و اصحاب، از جرگه تشیع بیرون رانده شدند؛ اما مفوضه (غالیان دورنگرویی)، همچنان در داخل مذهب تشیع باقی ماندند (همو: ۳۴) و توانستند اندیشه‌های خود - مانند انتساب خلق، رزق، میرانیدن به امامان شیعه، تشریع یا نسخ حلال و حرام، آگاهی بر غیب، دریافت وحی همانند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، فهم زبان‌های گوناگون حتی زبان حیوانات، داشتن توانایی محدود و حضور روح آنان در همه جا - را در درون مذهب تشیع رسوخ داده و حتی روایاتی برای آن جعل کنند و آن‌ها را در اصول روایی شیعه و بعدها در درون مجامیع روایی آنان جای دهند (همو: ۳۹، ۴۹ - ۵۰).

وی گروهی دیگر از اصحاب ائمه علیهم السلام را به شدت ستایش می‌کند که در برابر گروه اول نگاهی معتدل به امامان شیعی داشتند. به باور نویسنده، این جریان به وسیله اصحابی همچون عبدالله بن ابی یغفور (۱۳۱ق) اداره می‌شد. اعتقاد او درباره ائمه علیهم السلام آن بود که آنان تنها علمای ابرار اتقیا هستند (همو: ۴۵).

به باور نگارنده، سده دوم هجری صحنه کشاکش این دو گروه بود که البته در قرن سوم، مفوضه توانستند دیدگاه خویش را در جامعه شیعه پشتوانه حجم عظیم روایات مستحکم‌تر کنند و بر گرایش معتدل‌تر پیروز شوند و خود را به عنوان مفسر و نماینده معتبر مذهب معرفی نمایند (همو: ۴۸ و ۵۰).

نویسنده در میان این دو گروه - یعنی مفوضه و مقصره - خط سومی را نیز معرفی می‌کند که افراد عادی جامعه شیعه را تشکیل می‌دادند. این گروه، ائمه علیهم السلام را انسان‌هایی والا

می دانستند که به طور خاص مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان های معمولی فرق می کردند. آن ها بر این باور بودند بودند که ائمه اطهار علیهم السلام پاک ترین افراد بشر و نزدیک ترین آنان به پروردگارند؛ آنان منشأ برکات اند و وجودشان واسطه بسیاری از فیوضات حق است. اما این هرگز بدین معنا نیست که آنان در کارهای خداوند مانند خلق و رزق و حیات و ممات تصرفی داشته باشند (همو: ۵۴).

درباره این کتاب می توان به مواردی اشاره کرد:

چنان که مشاهده شد، این اثر می تواند به عنوان یک دیدگاه در تحلیل جریانات دوره حضور ائمه علیهم السلام و تأثیرات آن ها در شکل گیری عقاید و دیدگاه های مختلف درباره جایگاه ائمه علیهم السلام و نیز بررسی امور خارق العاده منتسب به آنان مورد توجه قرار گیرد؛ به طوری که کوشش نویسنده بر اثبات پیش فرض کلی خود مبنی بر تکامل تدریجی مکتب و نادیده انگاری شواهد متعدد نظریه های رقیب و نبودن ضابطه مشخص در پذیرش یا رد گزاره های دیگر سبب شده روش مند بودن کتاب تا اندازه زیادی کم رنگ شود و آن را در سطح یک کتاب داستانی تاریخی تنزل دهد. وی همچنان که سعی داشته خود را از حصر در منابع فضای فرهنگی، اعتقادی و اجتماعی اصول خارج کند، در عین حال به ذکر اعتبار منابع مورد استناد خویش اشاره ای نداشته و به طور مشخص برای خواننده کتاب یاد شده مشخص نشده است که مؤلف کدام یک از منابع یا کدام یک از بخش های یک منبع را مورد استناد خود می داند. برای مثال، کدام بخش کتاب کافی را مورد قبول ایشان است، یا تفاوت میان محاسن برقی با کافی در چیست؟ در کتاب های رجال، کدام یک مورد پذیرش نگارنده است؟ در صورتی که عالمان امامی همه منابع را به یک مثابه نمی نگرند و حتی تقسیم بندی کتاب های شیعه به کتب اربعه و غیر آن نیز بدین جهت بوده است.

مدرسی - که در اثر مطالعات پیشین خود و تسلط فراوانش بر منابع و آموزه های شیعی اعم از رجال، فقه، حدیث، کلام و تاریخ و مهم تر از همه، آشنایی گسترده اش از مطالعات خاورشناسان به باوری خاص رسیده - در تمامی اثر خود سعی دارد به عنوان تبیین تاریخی تحولات مکتب شیعی این باور خود را با آوردن شواهد مختلف از روایات و گزارش ها به اثبات رساند، بدون این که پا را از آوردن شواهد فراتر گذاشته و به بیان استدلال های خود و نیز نقض استدلال های مخالفان پردازد یا دست کم به آن ها اشاره ای کند و جست و جوگران را برای مطالعه بیشتر به آن ها ارجاع دهد. برای مثال، ابداع نظریه عصمت را متوجه هشام بن حکم

می‌داند؛ امری که خاورشناسان بر آن تأکید می‌ورزند. نگارنده به‌رغم تسلطش بر منابع شیعی، در این باره به‌جز آدرس دهی به ماده «عصمت» *دائرةالمعارف اسلام* به زبان انگلیسی (ج ۴، ص ۱۸۲ - ۱۸۴، چاپ جدید) به هیچ منبع دیگری نشانی نداده است؛ در حالی که منابع روایی شیعی همچون *اصول کافی* و *بحار الانوار* مملو از روایات دال بر عصمت از زبان ائمه مختلف است.

همچنین ادّعای جعل روایات فراوان توسط جریان مفوضّه و راهیابی این دسته از روایات به کتاب‌های حدیث و مجامیع روایی شیعه، ادّعای بزرگی است که متناسب با بزرگی آن، به استدلال پیرامونش توجه نشده است.

معرفی دیدگاه خود و اکثریت جامعه شیعی به عنوان خطی که وی آن را خط میانه معرفی می‌کند، سخنی است که با حقایق تاریخی و نیز منابع موجود - به‌ویژه در عصر کنونی - هماهنگی ندارد.

همچنین وام گرفتن نام مفوضه از تعدادی از روایات مذمت کننده ایشان که در برخی از آن‌ها صریحاً مورد لعن ائمه علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند و توسعه مفهومی آن به جریانی که سده‌های ممتد بر جامعه شیعی سیطره افکنده است - که طبیعتاً خواننده آن لعن‌ها را نیز بر این جامعه سرایت خواهد داد - از نکاتی است که علاوه بر نبودن استدلال درخور و کافی بر آن، نوعی کم‌لطفی بر باورهای رقیب نگارنده است (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۵: مقدمه).

آن چه مرتبط با این تحقیق است، عمدتاً درباره غیبت صغراست که مؤلف کتاب مکتب در *فرایند تکامل* سعی داشته با نگاهی نو به آن توجه داشته باشد و خود سؤالات متنوعی در آن طرح کرده است.

وی در دوره‌ای تاریخی قلم زده که معمولاً مورد غفلت پژوهش‌گران مسلمان قرار گرفته است و به راحتی نمی‌توان اثری ماندگار و تحلیلی از آن دوره تاریخی معرفی کرد. استفاده فراوان وی از منابع متقدم و متأخر و حتی بهره بردن از پژوهش‌های محققان باختر، همچنین استفاده از مطالعات میان‌رشته‌ای، سبب اثرگذاری آن در مجامع علمی شده است. از ویژگی اصلی روش کار مؤلف آن بوده است که با هر نقل تاریخی، شواهدی متعدد از منابع را کنار هم قرار داده، اگرچه در این میان، از ذکر اعتبار منابع خویش صرف‌نظر کرده است. در این بخش سعی خواهد شد گمانه‌های وی درباره تاریخ غیبت صغرا طرح و نقد شود.

به نظر می‌رسد دست‌کم از اواخر قرن اول هجری انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی

رهایی بخش انقلابی از دودمان پیامبر ﷺ - که در آینده ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را در هم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی‌ریزی خواهد نمود - در همه قشرهای اسلامی وجود داشته است. این منجی رهایی بخش را شیعیان با نام قائم می‌شناختند (همو: ۳۴).

به نظر می‌رسد وی در تبیین دیدگاه فوق، باور به غیبت و شخص غایب را امری فرایشی می‌داند و با طرح این ایده در بخش «غلو» کتاب خویش، مخاطب را به این امر رهنمون می‌کند که اعتقاد به غیبت افراد از جمله شاخصه‌های غالیانه است. او در این باره چنین می‌آورد:

فکر این که پیامبر ﷺ موجودی فوق بشری بود، بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنا بر روایات تاریخی پس از آن که خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید، یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات ننموده و تنها از نظرها غایب شده است تا بعداً مراجعت نماید. (همو: ۵۸ - ۵۹)

همچنین مدرسی تأکید می‌کند سواد اعظم مسلمانان، غیبت افرادی همچون محمد حنفیه را امری غالیانه می‌دانستند (همو: ۶۰). وی با اصرار بر این که پدیده باور به منجی، امری حادث در جهان اسلام بوده، در بخشی دیگر از کتاب خود بر این گمانه چنین استدلال کرده است:

مسئله مهدویت و اعتقاد به ظهور شخصی از خاندان پیامبر در آینده جهان - که حکومت قسط و عدل را مستقر ساخته و ظلم و بی‌داد را از جهان ریشه‌کن خواهد فرمود - از اعتقادات بسیار قدیم اسلامی است که سابقه تاریخی آن تا اواسط قرن اول هجری قابل پی‌گیری است. (همو: ۱۷۲ - ۱۷۳)

در نقد این دو گمانه به چند استدلال می‌توان اشاره کرد:

۱. استناد به این که باور به پدیده مهدویت از امور وام گرفته مسلمانان از اقوام و ادیان دیگر بوده، به طور عمده از منابع متأخر و خصوصاً محققان باختر بوده است که به طور معمول آنان اصرار دارند برای باورهای اسلامی ریشه‌ای غیربومی بسازند (نک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۷؛ هالم، ۱۳۸۹: ۸۱).

۲. همان‌طور که اشاره شد، وی شاخصه و معیار خویش مبنی بر پذیرش و رد گزارش‌های گوناگون را معرفی نمی‌کند، بلکه به صورت گزینشی به این دسته از گزاره‌ها می‌پردازد. برای نمونه، در رد غالیان با استفاده از قرآن به نقد باورهای غالیانه می‌پردازد (صفری فروشانی، ۱۳۸۵: ۵۷ - ۵۸)، اما با آن که قرآن به پدیده عُمَر و غیبت طولانی افراد اشاره دارد، وی بدون توجه به این دسته از آیات، به دنبال اثبات گزاره‌های خویش است.

۳. همچنین با اشاره به شعری از سید حمیری، باور به غیبت افراد را امری غالیانه در نگاه بیشتر جامعه اسلامی می‌داند و البته در این باره نیز اشاره‌ای ندارد که این سواد اعظم جامعه را از کجای متن شعر حمیری برداشت کرده است و کدام یک از منابع متقدم به آن اشاره داشته است. اگرچه وی به مقاله وداد القاضی اشاره داشته، اما این تحقیق برآمده متأخرین است و نمی‌تواند ملاک یک نظرسنجی در گذشته باشد.

۴. بسیاری از منابع متقدم از شیعیان و اهل سنت، باور به منجی و خصوصاً مهدی را همگانی و مرتبط به دوره رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند. از شیعیان، شیخ کلینی (۱۳۸۸: ج ۱، ۵۲۸ و ۵۲۶)، شیخ صدوق (۱۳۸۸: ج ۱، ۴۸۳ - ۴۸۴، ۴۹۰ - ۴۹۱ و ۴۹۳) و شیخ طوسی (۱۳۸۷: ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۴۲، ۳۴۳) و از اهل سنت، ابن ماجه، ابوداود سجستانی و ترمذی (نک: فقیه ایمانی، ۱۳۹۰: ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۹۵) چنین باوری دارند.

باید توجه داشت که این موارد تنها بخشی بسیار اندک از مجموع روایاتی هستند که از قول پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره باور به مهدی در کتاب‌ها آمده است.

همچنین مدرسی درباره مفهوم قائم به بحث می‌پردازد و این گمانه را طرح می‌کند که این مفهوم به درستی برای شیعیان تبیین نشده بود و این عنصر زمان بوده که مفاهیم گوناگون را برای امامیه تبیین کرده است. به نظر می‌رسد چانه‌زنی وی در این زمینه خود از آشفتگی درونی رنج می‌برد، به طوری که وی در بخش‌های درخور توجهی از کتاب خویش، به مفهوم قائم و این که چه امامی را با این صفت می‌شناختند دچار تناقض‌گویی شده است، به طوری که در بخشی آورده است: «شیعیان منجی‌رهایی بخش را قائم می‌دانستند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۴).

وی در این بخش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که به طور معمول، دو مفهوم قائمیت و نجات‌دهنده در نگاه شیعیان یکسان بوده است، چنان که هر منجی را به طور حتم قائم می‌پنداشتند. مدرسی همچنین دست‌کم در سه بخش از کتاب خود به طرح گسترده قائمیت امام کاظم علیه السلام در باور شیعیان پرداخته است؛ برای مثال:

۱. در آن دوره، در میان شیعیان حدیثی دهان به دهان نقل می‌شد که که برابر آن هفتمین امام، قائم آل محمد صلی الله علیه و آله بود و این سبب شد در سراسر جامعه شیعه، این شایعه و باور به وجود آید که آن حضرت، همان امامی است که حکومت قسط و عدل اسلامی را برپا خواهد کرد. (همو: ۴۰)

۲. وی در همین باره در شهادت امام کاظم علیه السلام و واکنش شیعیان با آن چنین آورده است:

خبر آن بزرگوار در زندان ضربه‌ای چنان شدید بر آروزها و انتظارات شیعیان بود که تا سالیان دراز بیشتر، آنان نمی‌خواستند شهادتش را باور کنند و امیدوار بودند بالأخره روزی او دوباره ظاهر خواهد شد و حکومت حق را پایه‌گذاری خواهد کرد. اعتقاد به قائم بودن آن حضرت که مستند به حدیثی بسیار مشهور در آن دوره بود نمی‌توانست به این زودی و آسانی پایان گیرد. (همو: ۴۲)

۳. حتی در طول زندگی امام موسی کاظم علیه السلام مردم انتظار داشتند که ایشان به عنوان قائم آل محمد علیه السلام بنیان‌گذار دولت حقی باشد که سال‌ها جامعه در انتظار آن بود (همو: ۱۲۶).

وی در این دسته از گزاره‌ها به دنبال آن است که بفهماند مفهوم قائمیت - همانند بسیاری دیگر از اعتقادات شیعی - برای شیعیان آن دوره امری نامشخص بوده است و این عنصر زمان بوده که به تدریج چنین مفاهیمی را در ادبیات امامیه وارد کرده است؛ در حالی که این گمانه‌های نویسنده محترم، دارای تناقضات داخلی است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. وی در بخش‌های گوناگونی از نقل‌های تاریخی خویش، درباره باور شیعیان به منجی و قائمیت امام کاظم علیه السلام بحث کرده است، در صورتی که بدون تردید در بهترین حالت برخی از شیعیان چنین باوری داشته‌اند و وی باید واقفیه و امامیه را تفکیک می‌کرد.

۲. معلوم نیست نگارنده به چه دلیلی میان دو مفهوم منجی و قائمیت رابطه تساوی برقرار کرده و چنین می‌اندیشد که شیعیان، آن دو مفهوم را در یک شخص جست‌وجو می‌کردند، در صورتی که منجی، مفهومی بین‌الادیانی است، حال آن‌که قائم صرفاً واژه‌ای درون‌مذهبی به شمار می‌رود.

۳. وی در بخشی دیگر از کتاب خویش به‌رغم نگاه سابقش مبنی بر انحصار مفهوم قائمیت امام هفتم علیه السلام در نزد شیعیان، اذعان دارد که شیعیان هر امامی را قائم می‌دانستند. وی چنین آورده است که شیعیان انتظار داشتند هر امامی همان قائم باشد (همو: ۱۷۴).

همچنین باید توجه داشت که آن‌چه از روایات فهمیده می‌شود نیز عمدتاً مؤید همین باور است که شیعیان همه امامان را در زمان خویش قائم می‌دانستند و چنین نبوده که این مفهوم به تدریج برای آنان فهم شده باشد (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۲۶).

وی در گفتاری دیگر درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام و در این باره که چرا امام ظهور نکرد، با بیانی غیرآشکار درصدد است بر علت‌های مطرح در بخشی از گفتمان رایج شیعیان به این

دسته از گمانه‌ها خط بطلان بکشد و خوف جانی و این که نباید در هنگامه ظهور بیعت هیچ حاکم ستمگری بر گردن آنان باشد را دلایل نامناسبی در غیبت می‌داند. او در این باره چنین می‌نویسد:

در پایان قرن سوم، ائمه زیدیه در یمن و شمال ایران فرمان‌روایی‌های مستقل خود را بنیاد نهاده بودند. در نیمه اول قرن چهارم با به قدرت رسیدن سلسله طرف‌دار شیعه آل بویه در ایران و استیلای آنان بر بغداد و خلافت عباسی و به قدرت رسیدن آل حمدان در شام، وضع سیاسی در همه جا به طور بی‌نظیری به نفع شیعه تغییر کرد و رجال شیعه چنان در همه مناصب و مقامات حکومت جا گرفته و نفوذ اجتماعی این مذهب در چنان حد بالا رفته بود که مورخان غربی، امروز آن قرن را قرن شیعه می‌خوانند؛ به خصوص آن که به زودی در همین قرن در باختر جهان اسلام هم خلافت شیعه (اسماعیلی) فاطمی با تمام قدرت ظاهر می‌شد. اکنون دیگر همه معتقد بودند که اگر امام غایب فی الواقع - چنان که سفیر اول، جناب عثمان بن سعید در اولین روزهای غیبت گفته بود - به خاطر خوف جانی به غیبت رفته بود و حقیقتاً اگر ۳۱۳ نفر شمشیرزن - چنان که در روایتی گفته شده بود - می‌یافت قیام می‌فرمود، دیگر موقع خروج و ظهور ایشان بود، چه شرط موجود و مانع مفقود. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۸۳ - ۱۸۴)

مدرسی در ادامه نفی گمانه دیگر برخی از شیعیان چنین آورده است:

امام غایب برای آن که در هنگام ظهور بیعت خلفای زمان را در گردن نداشته و نتیجتاً با قیام مرتکب شکستن بیعت و نقض عهد نشوند در خفا به سر می‌برند. (همو: ۱۸۴)

وی در ادامه این گمانه را به شدت بی‌اساس می‌داند و متعهد بودن به بیعت خلفای جور را لازم نمی‌داند و در نتیجه‌گیری این گمانه را چنین مردود می‌داند: «حالا چرا باید چنین فلسفه‌ای که از اساس، مخالف موازین مکتب است به عنوان توقیع در جامعه شیعه منتشر شود؟» وی سپس فلسفه غیبت امام دوازدهم را رمز و رازی از جانب خدا می‌داند که نباید بیش از این تفکر کرد (همو: ۱۸۵).

در نقد این گمانه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

مدرسی با طرح ادعای بزرگ که به دنبال شکل‌گیری دولت‌های شیعه در نقاط مختلف جهان اسلام با قید همه معتقد بودند از آن جایی که دیگر خوف جانی متوجه امام دوازدهم علیه السلام نیست، پس باید امام بیاید؛ اما در این میان وی بدون ذکر سند و ذکر نام افراد یا گروه‌های مشخص، قید همه معتقد بودند را آورده است. اما مشخص نکرده این همه چه کسانی در کجا

و در چه زمانی بوده‌اند؟

همچنین بدون در نظر گرفتن شرایط جهان اسلام و امامیه، به ذکر این اشکال - البته در باور دیگران - می‌پردازد که شرایط مطلوب سیاسی برای شیعیان پدید آمده بود و دیگر خوف جانی برای امام وجود نداشته است پس چرا امام ظهور نکرد، به این نتیجه دلخواه خویش اشاره می‌کند که امر غیبت برای هیچ کس قابل فهم نیست؛ بلکه تعبداً راز و رمزی است که تنها خدا می‌داند.

در صورتی که با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی آن روز جهان اسلام، در صورت ظهور امام عصر علیه السلام در این زمان آن حضرت با چند چالش جدی مواجه می‌شدند:

۱. خلافت عباسیان در این زمان دچار مشکل جدی بود، از جمله آن که ایشان در دوره دوم حکومت خویش (۲۳۲-۳۳۴ ق) به سر می‌برند که مورخان از آن تعبیر به دوران کاهش قدرت مرکزی عباسیان و ورود عناصر بیگانه به بالاترین سطوح حکومت یاد می‌کنند. به خلاف دوره اول عباسی (۱۳۲-۲۳۲ ق) که دوران شکل‌گیری و اقتدار عباسیان و خلفای قدرت‌مند آنان بوده است.

با ورود ترکان به حکومت و به دست گرفتن قدرت توسط آنان، در بسیاری از موارد خلیفه عباسی در دست آن‌ها جابه‌جا می‌شد یا حتی به قتل می‌رسید و این نشان از کاهش قدرت خلفای عباسی دارد.

در این زمان حکومت‌های قدرت‌مند محلی در سراسر جهان اسلام رشد کردند که یا از اساس از حاکمیت عباسی خارج هستند، یا اگر هم نام خلیفه عباسی را در خطبه می‌خوانند، هیچ‌گونه تابعیتی از آن ندارند و تنها برای کسب مشروعیت از نام خلیفه سود می‌برند.

همچنین به خلاف تصور مدرسی مبنی بر بهتر شدن شرایط شیعیان پس از متوکل عباسی (همو: ۱۵۲) در این عصر فشار بر شیعیان - خصوصاً امامیه به سبب تشکیل دولت‌های شیعی و تقویت این نظریه که امام آنان (امامیه) به زودی متولد شده و ظهور خواهد کرد - شدت گرفت؛ به طوری که ائمه علیهم السلام غالباً در پادگان‌ها روزگار می‌گذراندند و رحلتشان در سنین جوانی، خود گمانه‌شهادت آنان توسط عباسیان را تقویت می‌کند. عباسیان به دلیل باور شیعیان به امامی که به زودی ظهور خواهد کرد، در غیبت صغرا فشار علیه آنان را بیشتر کردند. به همین دلیل، وجود فضایی تقیه در این زمان در شیعیان امامی به اوج خود رسید، به طوری که بسیاری از شیعیان، امام خویش را نمی‌شناختند و بر فرض ظهور حضرت، ممکن بود از حضرت

استقبالی بایسته نشود و عباسیان نیز در این شرایط امام را به راحتی از سر راه بردارند.
۲. فرقه های مختلف شیعه با باورهای متفاوت از امامیه، به تشکیل حکومت مبادرت کردند. عده ای از آنان با انگیزه دینی و با دعوت مردم به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ دولت تشکیل دادند که البته در ادامه مسیر، انگیزه های مذهبی کم رنگ شد. علویان طبرستان از نمونه های اصلی این دست از دولت های شیعی به شمار می روند (طبری، بی تا: ج ۳، ۱۵۳؛ نک: خضری، ۱۳۹۱: ج ۲، ۵؛ ابن اسفندیار، بی تا: ۱۳۷ و ۱۴۴).

عده ای دیگر از این حکومت ها نیز برای کسب قدرت دست به تشکیل دولت شیعی زدند. آل بویه (شیبی، ۱۳۷۴: ۴۱ - ۴۲) و قرامطه (نوبری، ۱۴۳۳: ۴۷۶) از این دست دولت ها به شمار می آیند.

می توان این احتمال را در تغییر گفتمان زیدی آل بویه به دیدگاه امامیه در نظر گرفت که این دولت برای آن که زیر سیطره رهبری زیدی قرار نگیرد به امامیه روی آورد؛ چرا که امامشان در غیبت بوده و آنان تابع امامی می شدند که هیچ گونه امر و نهی ظاهری برایشان نداشته است و طبیعی بود پیروی از چنین امامی بدون هزینه خواهد شد.

۳. باور این دولت ها از تشیع نیز گوناگون بود. عده ای زیدی، برخی امامی و گروهی نیز فاطمی بوده اند و هر کدام امام خویش را با باورداشت مخصوص به خود می پذیرفتند.

برخی از رهبران این دولت ها خود را امام می دانستند؛ چرا که باورد داشتند هر سید فاطمی که با شمشیر قیام کند امام است و خود را دارای چنین ویژگی هایی می دانستند (شهرستانی، بی تا: ۱۲۴). این گروه بر فرض ظهور امام زمان ﷺ خود را در برابر حضرت می دانستند و هیچ گونه لزومی در پیروی از امام برای خویش نمی دیدند. گروهی دیگری نیز بودند که خود را همان مهدی موعود می دانستند و چنین باور داشتند که روایات مربوط به مهدی، درباره گروه ایشان آمده است. در این صورت نیز بر فرض ظهور حضرت، منکر مهدویت امام می شدند و ایشان را رقیب خود می پنداشتند و بی گمان به دشمنان اصلی آن بزرگوار بدل می شدند.

از سوی دیگر، بسیاری از رهبران این دولت ها از مؤلفه های شرعی و اخلاقی در حکومت خویش استفاده نمی کردند و برای ماندن بر اریکه قدرت، مرتکب هرگونه ظلم و جور و حتی قتل می شدند (نک: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۷، ۳۰۹). در این صورت آن چه برای آنان اهمیت داشت، حفظ قدرت تحت هر شرایطی بود، در صورتی که حکومت امام عصر ﷺ باید بر پایه عدل و شایسته سالاری و دیگر مؤلفه های دینی استوار شود؛ امری که در حکومت امیرمؤمنان

تجربه شد و به دلیل دنیا محوری و عدم آمادگی توده جامعه، برخی از نزدیک ترین اصحاب پیامبر ﷺ در مقابل آن حضرت قرار گرفتند. در این زمان، احتمالاً علاوه بر عباسیان، دیگر فرقه های شیعی نیز در مقابل حضرت شمشیر می کشیدند.

۴. به طور معمول بارها بین دولت های شیعی شدیدترین برخوردهای فکری و نظامی صورت گرفت. عده ای از این دولت ها حاضر به پذیرش حاکمیت سنی مذهب می شدند و از هرگونه خدمت نسبت به ولی نعمت سر باز نمی زدند؛ در عین حال دولت شیعی رقیب را نمی پذیرفته و با آن دشمنی می کردند (ابن خلکان، ۱۳۶۷: ج ۲، ۹۱؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۱۷). بر فرض ظهور امام عصر ﷺ با آن حضرت نیز چنین معامله ای می شد و برای چنین دولت هایی دولت امام عصر ﷺ و دیگر حکومت ها تفاوتی نداشت.

۵. در این عصر عموم شیعیان خود به گونه های مختلف از تشیع تعلق داشتند؛ بسیاری از شیعیان غیر امامی بودند و نسبت به امام عصر شناختی نداشتند. از سوی دیگر، شیعیان امامی نیز نسبت به امام دوازدهم ﷺ دچار تشقت بودند؛ امری که نوبختی در آغاز غیبت صغرا به آن اشاره کرده و می گوید: «شیعیان امامی در آغاز غیبت به فرقه های متعدد تقسیم شدند» (نوبختی، ۱۳۵۳: ۱۳۹).

همچنین این نا آگاهی شیعیان را باید در مقیاسی سنگین تر و شرایطی بدتر از شیعیان به همه مسلمانان تعمیم داد.

در نتیجه، ظهور امام دوازدهم در آن زمان بسیار چالش برانگیز می شد و بی گمان چه از جهت فکری (وجود جریان های رقیب معارض) و چه به جهت نظامی (وجود دولت هایی با عنوان شیعی معارض)، در بدترین شرایط ممکن بوده است و در این شرایط، غیبت آن بزرگوار امری اجتناب ناپذیر به شمار می رفت و با کمال تأسف، بهترین اقدام ممکن بود.

مدرسی در بخشی دیگر، با تشکیک نسبت به وکیل چهارم آورده است که اطلاع خاصی از وی در تاریخ نیست (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

این نکته را باید یادآور شد که به وکیل چهارم - علی بن سمري - در منابع توجه کمی شده است، به طوری که حتی برخی از منابع دوره غیبت کبرا - همچون شیخ مفید - نیز به وی توجه نکرده اند. به همین دلیل ذکر چند نکته درباره وکیل چهارم ضروری است:

۱. وی آخرین وکیل خاص امام عصر ﷺ بود که در سال ۳۲۹ قمری چشم از جهان فرو بست. از این رو بسیاری از عالمان این عصر، پیش از وی وفات کرده بودند و اساساً

وکالت وی را درک نکردند. عده‌ای دیگر نیز به دلیل فضای سنگین سیاسی مجبور به تقیه درباره وی می‌شدند.

۲. مدت کوتاه وکالتش - که حدود سه سال به طول انجامید - و فقدان رخدادی خاص در زمان وی، عاملی دیگر در مطرح شدن وی به شمار می‌آید.

۳. البته این ادعا که هیچ منبعی به وی نپرداخته، ادعایی واهی است. شیخ طوسی به طور مبسوط درباره وی بحثی به میان آورده (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۸۲) و مسائل گوناگونی درباره او همانند نقل توقیع آخر یا خبر وفات ابن بابویه (حسین، ۱۳۶۷: ۲۶) و امثال آن در تاریخ ذکر شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۸۷، ح ۷۳).

۴. آخرین توقیعی که امام عصر علیه السلام برای علی بن محمد سمري فرستاد و در آن تأکید فرموده است ظهور نخواهد کرد مگر به اذن خداوند (همو: ۶۸۴) را همه بزرگان تشیع پذیرفته‌اند، به طوری که پس از وکیل چهارم، کسی مدعی وکالت نشد و بزرگان تشیع نیز ورود به عصر جدید (غیبت کبرا) را پذیرفتند. به طور طبیعی پذیرش این توقیع، وکالت وکیل چهارم را نیز ثابت خواهد کرد؛ زیرا ناقل این توقیع، وکیل چهارم بوده است و همگی نیز آن را پذیرفته‌اند و پذیرش توقیع بدون پذیرفتن وکالت وی، امر غیرمنطقی خواهد بود.

وی در بخشی دیگر با طرح این نظریه که در دوره غیبت صغرا مفوضه توانستند با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر، خود را به عنوان نماینده اصیل فکر شیعی به عنوان اعتدال در مقابل غلو الحادی و تقصیر معرفی کنند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۵) و به عبارت دیگر، این گروه نظریات نامشروع خویش را به عنوان باور عمومی امامیه تبدیل کردند. این در حالی است که مدرسی همانند بسیاری دیگر از بخش‌های کتاب، تنها به طرح ادعاهای بزرگ و گمانه‌های حجیم بسنده می‌کند و از ذکر منابع خویش در این باره خودداری می‌ورزد.

مورد فوق از جمله این موارد است. وی افزون بر آن که منابع خویش را در این باره معرفی نمی‌کند، از ذکر نام افراد یا عالمانی که چنین نظریاتی داشته‌اند نیز می‌پرهیزد. از این رو به نظر می‌رسد وی در این بخش نتوانسته منبع یا افراد مشخصی را در بستر تاریخ پیدا کند؛ زیرا با توجه به تسلط وی بر منابع متقدم و همچنین ارائه اسناد بسیار در بخش‌های دیگر، گمانه فوق را مبنی بر آن که نویسنده در این امر تنها به ذکر نظریه بسنده کرده است، تقویت می‌کند.

وی در ادامه انگاره بالا با تأیید ضمنی باور تدریجی شیعیان درباره پدیده غیبت امام، چنین آورده است:

شیعیان کم‌کم به خود آمدند که شاید نقل‌ها و روایاتی که از اجداد آن بزرگوار در پیش‌بینی چنین وضعی در آینده رسیده و حدود یک قرن بود همه آن را شنیده و خوانده بودند مربوط به همین مورد حاضر بوده است. (همو: ۱۶۹)

چنین گمانه‌های وی را باید در راستای نظریه کلان او - که همان تدریجی بودن مکتب تشیع است - فهمید؛ زیرا در ادامه، گمانه خودبرداشتی مدرسی درباره برخی از روایات را مشاهده می‌کنیم که در تأیید این نظریه است. وی تأکید می‌ورزد که در دسته‌ای از روایات آمده است امام در پایان غیبت اول ظهور خواهد داشت (همو)، سپس غیبت دوم آغاز خواهد شد و در ادامه با توجه به برخی از روایات به این باور اشاره دارد که غیبت اول طولانی‌تر از غیبت دوم خواهد بود (همو).

در صورتی که به‌رغم توجه نویسنده بر گونه‌ای دل‌خواه از روایات، دسته‌ای دیگر از احادیث تأکید دارند که میان دو غیبت ظهوری نخواهد بود و ظهور، تنها پس از غیبت دوم حاصل خواهد شد (نعمانی، ۱۳۹۰: ۲۷۳). البته باید به این نکته اشاره کرد که حتی روایاتی که بر ظهور پس از مرحله اول توجه دارند، با توجه به روایات متعارض آن، گویا در بیان امری دیگر از جمله شدت اختفای امام از دید شیعیان است که ادامه این دسته از روایات گویای چنین امری است (همو: ۲۷۵). این گونه از روایات، هیچ‌گاه در بیان جزئیات نبوده‌اند و تنها به بیان کلی بسیاری از امور درباره مسئله غیبت پرداخته‌اند.

وی در بخشی دیگر تأکید می‌کند دسته‌ای از روایات، غیبت اول امام را طولانی‌تر از غیبت دوم می‌دانند. به نظر می‌رسد وی بار دیگر با تفسیر خودبرداشتی از متن این گونه روایات، درصدد بهره‌برداری از آن است. در صورتی که روایت مورد استناد وی اساساً در بیان چنین امری نیست؛ چنان که در متن روایت، از قول امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمَا طَوِيلَةٌ وَ الْأُخْرَى قَصِيرَةٌ» (همو: ۲۷۱). گویا نویسنده محترم بر این گمانه بوده یا آن که خواسته بر چنین گمانه‌ای باشد که مراد از تقدم کلمه «طويلة» بر «قصيرة»، تقدم زمانی غیبت کبرا بر غیبت صغرا بوده است.

باید توجه داشت که نعمانی در ذیل همین روایت، با نقل دیگری از امام ششم علیه السلام کلمه «قصيرة» را بر «طويلة» مقدم کرده است؛ آن‌جا که فرمود: «لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ؛ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَةٌ وَ الْأُخْرَى طَوِيلَةٌ» (همو).

به بیان دیگر، دو روایت فوق درصدد بیان امری کلی در این قضیه هستند که همان تبیین

دوگانه بودن امر غیبت است و شیعیان را متوجه اموری همچون طولانی بودن غیبت و تقسیم آن به دو غیبت می‌کنند.

نتیجه

فضای سیاسی و اجتماعی غیبت صغرا و ویژگی خاص آن دوره تاریخی، سبب ساز پنهان کاری بسیاری از سوی امام و پیروان ایشان شد و به دنبال آن، همین امر موجب ایجاد پرسش‌ها و مشکلات فراوانی در آن دوره تاریخی گردید که همچنان در بستر تاریخ تاکنون وجود دارد. از جمله نواندیشان دینی که در این عرصه وارد شدند، مدرسی طباطبایی است. وی با مطالعه در منابع متقدم و همچنین استفاده روشمند از مطالعات خاورشناسان، گویا خود به گمانه‌های مختلفی باور پیدا کرده و کوشیده است این باورها را در غالب ادبیاتی رمان‌گونه طرح کند.

- به توجه به آن چه گفته شد، می‌توان به طور خلاصه به این گمانه‌ها چنین پاسخ گفت:
۱. اعتقاد به پدیده منجی نه یک امر وارداتی و نه یک امر غالیانه، بلکه برابر آموزهای اصیل اسلامی برگرفته از دوره رسول خدا ﷺ در ادبیات اعتقادی مسلمانان وجود داشته است.
 ۲. ظهور دولت‌های شیعی عمدتاً با گفتمان غیر الهی شکل گرفت. در صورت ظهور امام، این دسته از دولت‌ها نمی‌توانستند رفتاری مناسب بروز دهند و این گمانه که با ظهور این گونه دولت‌ها، فضایی مناسب برای ظهور پدید آمده بود، به دور از واقعیت‌های تاریخی است.
 ۳. شیعیان به طور عمده مفهوم قائم را برای همه ائمه علیهم‌السلام می‌دانستند و انحصاراً آن به یک امام خاص از متون تاریخی و روایی فهمیده نمی‌شود.
 ۴. مفوضه هیچ‌گاه در هیچ دوره‌ای از تاریخ شیعه - خصوصاً در دوره غیبت صغرا - نتوانستند غالب باورهای خویش را به شیعیان بقبولانند.
 ۵. بررسی روایات درباره غیبت امام، ما را به این نتیجه می‌رساند که ائمه هدی علیهم‌السلام به دنبال تبیین مفهوم غیبت بوده‌اند و در این مقام به ذکر کلیات بسنده می‌کردند و از وارد شدن در جزئیات حذر داشتند.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح: محمد یوسف الدقاق، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، کتابخانه خاور، بی‌تا.
- ابن خلکان، شمس‌الدین، *وفیات الاعیان*، قاهره، بی‌تا، ۱۳۶۷ق.
- الویری خندان، محسن، «نقد نظریه‌ای در پیدایش شیعهٔ اثنی‌عشری (نقد مقاله از امامیه تا اثنا عشریه)»، *مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، سال اول ش ۲، ۱۳۷۴ش.
- حسین، جاسم، *تاریخ سیاسی امام دوازدهم (ع)*، ترجمه: سید محمد تقی آیت‌اللہی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
- خضری، سید احمد رضا، *تاریخ در تشیع*، قم، نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم، *الملل والنحل*، به کوشش: محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلوس الحقریه، بی‌تا.
- شیبی، مصطفی کامل، *تشیع و تصوف*، ترجمه: علیرضا زکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴ش.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ترجمه: منوچهر پهلوان، قم، مسجد جمکران، ۱۳۸۸ش.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله، *ارزیابی منابع مکتوب امامیه درباره زندگانی ائمه (ع)* از قرن اول تا پایان نیمه نخست قرن پنجم هجری (پایان نامه دکتری)، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ش.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، ترجمه و تحقیق: مجتبی عزیزی، قم، مسجد جمکران، ۱۳۸۷ش.
- فقیه ایمانی، مهدی، *امام مهدی (ع)* در منابع اهل سنت تا پایان قرن دهم هجری، ترجمه: احمد اسماعیل تبار، احمد رضا حسینی و محمد حسین مهوری، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ

- اول، ۱۳۹۰ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۸۸ ق.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، انتشارات کویر، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.
- _____، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳ ش.
- موسوی گیلانی، سید رضی، *مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی*، قم، بنیاد فرهنگی مهدی موعود، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب، *الغیة*، ترجمه: محمد فربودی، قم، انتخاب اول، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ش.
- نوبری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، *نهاية الارب فی فنون الادب*، قاهره، دارالکتب القومية، چاپ اول، ۱۴۳۳ ق.
- هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه: محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.