

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

شرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی دارد.

فصل نامه «مشرق موعود» براساس نامه شماره ۳/۱۱/۱۴۳۳ مورخه ۱۳۸۸/۹/۱ کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری از شماره نهم تا بیستم و براساس نامه شماره ۳۱/۵۷۸۱ مورخه ۱۳۹۱/۱۲/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه، از شماره بیستم به بعد دارای درجه علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سیدمسعود پورسیدآقای

استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده

استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان

استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فتح الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر غلام رضا بهروزی لک

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر صادق سهرابی

عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری

استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده حج قم

مدیر مسئول و سردبیر:

سیدمسعود پورسیدآقای

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مجتبی خانی

ویراستار:

گروه ویرایش مؤسسه آینده روشن

مدیر هنری:

علی قنبری

طراح جلد:

ابوالفضل بیگدلی نسب

حروف نگار:

ناصر احمدپور

همکاران این شماره:

دکتر نصرت الله آیتی، دکتر مجید احمدی کچایی، استاد سید مسعود پورسیدآقای، دکتر محمدصابر جعفری، مجتبی رضائی آدریانی، دکتر غلامرضا بهروزی لک، دکتر فتح الله نجارزادگان، دکتر حسن نجفی، دکتر علی اله بداشتی، دکتر مرادی، دکتر حسین الهی نژاد

دفتر نشریه: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۰۰۸۵ دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۳۳۴۶

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱ کد پستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۳۷۸۴۰۹۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰ قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

پست الکترونیک ارسال مقالات: mashreq110@gmail.com - mashreq110@yahoo.com

سایت های دسترسی به مقالات: www.magiran.com - www.noormags.ir

وبسایت نشریه: www.intizar.ir

«این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID نمایه می شود»

اگر مهدویت نباشد، همه تلاش‌ها و مجاهدت انبیاء بی‌فایده و بی‌اثر خواهد بود.

مقام معظم رهبری

فهرست عناوین

- ۷..... نقد و بررسی دیدگاه احمد اسماعیل بصری دربارهٔ متشابه بودن کُلِّ قرآن.....
مرتضی کریمی، نصرت‌الله آیتی
- ۲۵..... مقایسه دیدگاه اسلام و لیبرالیسم درباره عدالت (با تأکید بر اندیشه قرارداد اجتماعی و اندیشه مهدویت).....
علی ملکی
- بررسی سندی - فقه‌الحديثی احادیث «رایات سود» و حضور مهدی موعود (عج) در سپاه خراسانی در منابع
اهل سنت..... ۴۵.....
مجید معارف، فرشاد منائی
- ۶۵..... نقش سیاسی و فرهنگی حسین بن روح نوبختی در بازه زمانی غیبت صغری.....
مجید احمدی کچایی
- ۷۹..... مستندات تاریخی ولادت امام زمان (عج).....
سید عبدالله هاشمی
- ۱۱۳..... تحلیل نظریه لزوم خلیفه و تطبیق آن بر امام مهدی (عج) از دیدگاه آیت‌الله بلادی بوشهری.....
فتح‌الله نجارزادگان، حامد دژآباد، علی اندیده
- ۱۳۷..... تحلیل تاریخی روایات علائم ظهور (قیام سید حسنی).....
بی‌بی زینب حسینی، ابوالحسن بختیاری، طاهره ایزدی

- ۱۶۳.....موانع درونی امت اسلامی، پیش‌روی حضرت مهدی علیه السلام پس از ظهور.....
سیدمسعود پورسیدآقائی، مسلم‌زمانیان
- بررسی اثربخشی آموزش مهدی‌باوری در ارتقاء امیدواری، کاهش اضطراب و بهبود پیشرفت تحصیلی
دانش‌آموزان (مطالعه طولی).....۱۸۹.....
اشرف‌السادات شکرباغانی
- ۲۰۹.....نقش باور به مهدویت در معنابخشی زندگی فردی.....
احمدرضا مفتاح، ناصر محمدی
- ۲۲۹.....مهدویت در تاریخ‌نگاری عصر صفویه.....
حمیدرضا مطهری، سعید نجفی‌نژاد
- ۲۴۹.....کاربست آموزه مهدویت در سپهر سیاسی انقلاب اسلامی ایران.....
رضا شجاعی مهر، نجف لک‌زایی
- ۲۷۳.....پیام‌شناسی تأویل‌گرایی بی‌ضابطه در جریان‌های انحرافی مهدویت.....
محمدعلی فلاح علی‌آباد، عباس کلانتری
- ۲۹۳.....اعتبارسنجی روایات اقتدای مسیح به مهدی علیه السلام در منابع روایی اهل سنت.....
محمد امیری قوام، مهدی یوسفیان
- ۳۱۷.....انکار مهدویت با رویکرد کارکردگرایانه و پاسخ علمای اهل سنت به آن.....
حسین الهی‌نژاد، محمد رضا ثقفی

فصل نامه «مشرق موعود» از مقالات پژوهشی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع امامت و مهدویت با تمامی رویکردهای تخصصی استقبال می‌کند.

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله به طور هم‌زمان به دیگر مجلات ارسال نشده و یا در جای دیگر منتشر نشده باشد.
۲. مقاله با مباحث امامت و مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد و دارای محتوای پژوهشی (مسئله محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزوی (حداقل استادیار) باشد، یا از راهنمایی شخصی با این شرایط بهره گیرد.
۵. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل وپرنت آن به دفتر نشریه ارسال گردد. (حداکثر ۷۵۰ کلمه)
۶. ساختار مقاله باید دربرگیرنده عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یکصد و حداکثر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری و پیشنهاد، فهرست منابع باشد.
۷. درج شماره تماس، پست الکترونیک، مقطع تحصیلی (دکتری، یا ...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا ...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) نویسنده یا نویسندگان و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. در آدرس دهی به آیات قرآن، تنها نام سوره و شماره آیه بدین شکل می آید: (انبیاء: ۱۰۵)
در آدرس دهی به کتاب یا مقاله این گونه تنظیم می گردد: نام خانوادگی نویسنده، ویرگول، سال انتشار، ویرگول، حرف ص، نقطه و شماره صفحه. مانند: (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۷۸). و یا (صدوق، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص ۷۸).
اگر تعداد مؤلفان بیش از سه نفر باشند، در اولین استناد نام تمامی نویسندگان با فاصله ویرگول ذکر شده و در استنادهای بعدی تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و از عبارت "و دیگران" استفاده می شود. مانند: (مرادی و دیگران، ۱۳۸۹، ص. ۷۵).
اگر به بیش از یک منبع در متن ارجاع داده شود اسامی و سال انتشار با نقطه ویرگول از هم جدا می شوند. مانند: (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ص. ۴۹).
برای کتاب هایی که به فارسی ترجمه شده اند، نام مترجم به عنوان استناد درون متنی ذکر نمی شود و فقط نام خانوادگی نویسنده اصلی همراه با تاریخ انتشار اثر در داخل کشور خواهد آمد. مانند: (هانتینگتون، ۱۳۷۹، ص. ۷۹).
اگر به یک منبع چند بار استناد داده می شود، لازم است هر بار نام نویسنده و سال انتشار ذکر گردد و از عبارت "همان" استفاده نشود.
۲. فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:
برای درج مشخصات کتاب: صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین (۱۳۸۸).
کمال الدین. قم: انتشارات سفیر. دوم.
کواکبی، احمد، رضایی نژاد، سعید و محمدی اصل، مهدی (۱۳۹۰). درآمدی بر علم روان شناسی. تهران: خانه کتاب.
برای درج مشخصات نشریات: سامانیان، مصیب (۱۳۷۸). تحلیل رفتار اطلاعاتی پزشکان مسجد سلیمان. فصلنامه کتاب، ۲(۳۸)، ۹۹-۱۰۰.
حری، عباس، و شاهبداغی، اعظم (۱۳۸۳). استناد در آثار علمی: چاله ها و چالش ها. مجله روان شناسی و علوم تربیتی، ۳۴(۲)، ۶۵-۹۶.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان گردیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، تقطیع، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شوند و نویسنده محترم می تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.
۵. از نظریات اندیشه وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۳۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

نقد و بررسی دیدگاه احمد اسماعیل بصری درباره متشابه بودن کُلِّ قرآن^۱

مرتضی کریمی^۲

نصرت الله آیتی^۳

چکیده

جریان احمد الحسن بصری، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است و بعضی ویژگی‌ها مانند استناد به بعضی روایات، خواب و استخاره، آن را از سایر مدعیان دروغین مرتبط با آموزه مهدویت متمایز می‌کند. در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان چه به صورت مجازی در پالتاک و وبسایت‌های مختلف و چه به صورت چهره به چهره افزایش یافته است. این نکات، ضرورت نقد و بررسی این جریان و نشان دادن اشکالات آن را دو چندان می‌کند. احمد الحسن بصری، که مدعی است امام، مهدی اول و یمانی موعود است، خود را همانند دیگر امامان (علیهم‌السلام)، بهره‌مند از علم الهی و مصون از هرگونه اشکال و اشتباه می‌داند. بر این اساس، اثبات حتی یک اشکال در کتاب‌های وی برای ردّ تمام ادعاهای او کافی است. اشتباهات احمد الحسن را می‌توان در موضوعات مختلف مانند قرآنی، حدیثی، کلامی، ادبی، فقهی و تاریخی دنبال کرد. مسئله اصلی این مقاله، نقد و بررسی دیدگاه احمد الحسن بصری درباره متشابه بودن کُلِّ قرآن

۱. این مقاله، مستخرج از رساله «نقد و بررسی دیدگاه احمد الحسن بصری درباره علم به عنوان راه شناخت حجت الهی» در

مقطع دکترای رشته کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران است.

۲. دکترای کلام امامیه دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (mka830@yahoo.com).

۳. سطح چهار حوزه و عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم.

است که به شیوه توصیفی، تحلیلی و انتقادی، نشان داده خواهد شد. احمد الحسن معتقد است تمام آیات قرآن متشابه است و بدون روایات، نمی‌توان معنای آیات را فهمید. در این مقاله، نخست، عبارات متناقض احمد الحسن در این ارتباط نشان داده می‌شود، سپس چهار دلیل قرآنی و روایی برای ردّ این دیدگاه ارائه و در پایان، استدلال وی به یک روایت، نقد و بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

مهدویت، احمد الحسن بصری، علم امام، اشتباهات قرآنی، آیات محکم و متشابه.

مقدمه

احمد بن اسماعیل (مشهور به احمد الحسن بصری) در سال ۱۹۷۰ میلادی در شهر بصره عراق متولد شد و تحصیلاتش را در رشته مهندسی معماری ادامه داد. وی مدّعی است در خواب و سپس در بیداری، با امام مهدی علیه السلام ملاقات و حضرت، وی را به هدایت انسان‌ها مأمور کرده است. بر اساس ادّعای او، در اواخر سال ۱۹۹۹ میلادی زمانی که ۲۹ سال داشته، امام زمان علیه السلام به او امر کرده که با هجرت به نجف، به اصلاحات علمی، عملی و مالی در حوزه علمیه نجف بپردازد. بعد از دعوت مخفیانه و ایمان آوردن بعضی از افراد به او، وی دعوت علنی خود را در سال ۲۰۰۲ میلادی در نجف اشرف آغاز کرد؛ دعوتی که با مخالفت شدید علمای حوزه همراه شد (آیتی، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۵؛ شهبازیان، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۸). احمد الحسن، مدّعی است که بر اساس وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و روایات اهل بیت علیهم السلام، بعد از امام مهدی علیه السلام، ۱۲ مهدی به عنوان حجج الهی بر روی زمین خواهند بود. بر این اساس، وی بر این باور است که او مهدی اول، یمانی موعود، حجت خدا بر زمین، فرستاده امام دوازدهم و از نوادگان اوست (احمد الحسن، ۱۴۳۱ج: ۱، ۱۶-۱۹، ۲۴؛ ۳۳-۳۴؛ ۱۴۳۱ج: ۴، ۴۱-۴۸).

جریان احمد الحسن بصری، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است و بعضی ویژگی‌ها، آن را از سایر مدّعیان دروغین مرتبط با آموزه مهدویت متمایز می‌کند. از سویی، در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان چه به صورت مجازی در پالتاک و وب سایت‌های مختلف و چه به صورت چهره به چهره افزایش یافته و از سوی دیگر، گرایش بعضی از طلب‌های حوزه‌های علمیه به این جریان، حساسیت موضوع را افزایش داده است. طرفداران این جریان که به انصار امام مهدی علیه السلام معروفند فعالیت قابل توجهی در فضای مجازی دارند. وب سایت اصلی این جریان (<http://almahdyoon.org>) به ۴ زبان عربی، انگلیسی، فارسی و

فرانسوی فعال است. در مسنجر پالتاک نیز حداقل سه اتاق به زبان‌های عربی، انگلیسی و فارسی برای تبلیغ این جریان وجود دارد که هر روز ساعت‌های بسیاری را جهت دعوت افراد به پذیرفتن احمد الحسن به عنوان فرستادهٔ امام مهدی علیه السلام صرف می‌کنند. حضور افراد با ملیت‌های مختلف از تمام قاره‌ها در این اتاق‌ها، نشانگر این است که این گروه، در تبلیغ احمد الحسن بصری، نگاهی بین‌المللی دارد چنان که انصار احمد الحسن بر اساس آموزه‌های وی، مخاطبان خود را صرفاً شیعیان نمی‌دانند بلکه با معرفی احمد الحسن به عنوان فرستادهٔ ایلیا، مسیح علیه السلام و امام مهدی علیه السلام، یهودیان، مسیحیان و اهل سنت را نیز در کنار شیعیان، به پیوستن به مکتب خود دعوت می‌کنند. تجربهٔ چندصد سائلهٔ مدعیان دروغین نشان داده که بنا به دلایل مختلف، قابلیت گمراه شدن عوام توسط این افراد، بسیار پررنگ است و به باور نگارنده، جریان احمد الحسن بصری به سبب بعضی شاخصه‌ها (مانند استناد به روایات، استناد به خواب، استناد به استخاره و گرایش بعضی از طلاب)، توانایی بالقوهٔ بیشتری برای جذب عوام دارد گرچه بعضی از خواص نیز در تیررس آن قرار گرفته‌اند. بر این اساس، نقد علمی این جریان، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. نشان دادن اشتباهات علمی احمد الحسن، یکی از کاربردی‌ترین راه‌ها برای اثبات انحراف و دروغگویی فردی است که مدعی است حجت خدا و معصوم است. بر این اساس، مسئلهٔ اصلی این مقاله، نقد و بررسی یکی از دیدگاه‌های قرآنی احمد الحسن مبنی بر متشابه بودن کل قرآن با استفاده از شیوهٔ توصیفی، تحلیلی و انتقادی است.

احمد الحسن برای اثبات مدعای خود، راه‌هایی را برای شناخت حجت الهی معرفی می‌کند از جمله:

یکم؛ نص مباشر از طرف خدا به صورت مکاشفه یا رویا؛

دوم؛ نص مباشر از طرف خلیفه و حجت قبلی؛

سوم؛ نص غیر مباشر مانند وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام وفات؛

چهارم؛ علم و حکمت؛

پنجم؛ برافراشتن پرچم الحاکمیه لله.

احمد الحسن مدعی است با هر یک از این راه‌ها، می‌تواند حجت الهی بودن خود را اثبات کند.

بر اساس راه چهارم، وی مدعی بهره‌مندی از علم الهی است و خود را مصون از هرگونه اشکال و اشتباه می‌داند (احمد الحسن، ۱۴۳۱ هـ.ج: ۴، ۴۱-۴۸؛ ۱۴۳۱ هـ.ت: ۴۸؛ ۱۴۳۱ هـ.خ: ۱۰). با

توجه به این ادعا، اثبات حتی یک اشکال در کتاب‌های وی برای ردّ تمام ادعاهای او کافی است. اشتباهات احمد الحسن را می‌توان در موضوعات مختلف مانند قرآنی، حدیثی، کلامی، ادبی، فقهی و تاریخی دسته‌بندی کرد. اشتباهات قرآنی احمد الحسن شامل اشتباهات وی در قرائت قرآن، تفسیر و تاویل آیات و نیز اشتباهات وی در حوزه علوم قرآنی است. در این مقاله، صرفاً به یکی از اشتباهات احمد الحسن در حوزه علوم قرآنی می‌پردازیم که در نوع نگاه فرد نسبت به قرآن به عنوان کتاب هدایت و نوع بهره‌مند شدن از آن، بسیار تأثیرگذار است و این اشتباه مربوط به ادعای متشابه بودن کل قرآن است.

پیشینه بحث

اشتباهات احمد الحسن بصری در ارتباط با قرآن در بعضی از کتاب‌های عربی و فارسی که در نقد وی نگاشته شده، مطرح شده است. با توجه به سخنرانی‌های منسوب به وی، اشتباهات وی در قرائت قرآن، به تفصیل در دو کتاب *الرد القاصم لدعوة المفتري على الامام القائم* (آل محسن، ۱۴۳۴: ۱۸۰-۱۸۳) و *دعوة احمد الحسن بين الحق والباطل* (طالب الحق، ۱۴۳۲: ۵۸-۶۰) بحث شده است. اشتباهات احمد الحسن در تفسیر و تأویل آیات قرآن نیز فی الجمله در بعضی از کتاب‌ها برشمرده شده از جمله در *ناقوس گمراهی* (آیتی، ۱۳۹۶: ۱۱۳-۱۳۴) و *الرد القاصم لدعوة المفتري على الامام القائم* (آل محسن، ۱۴۳۴: ۱۸۸-۱۹۶) و *الرد القاطع على احمد الغاطع* (الحسینی البصری، ۱۴۳۲: ۲۵-۶۰). آن‌چه به طور خاص، مدنظر و وجه تمایز این مقاله است نقد و بررسی یکی از دیدگاه‌های احمد الحسن در ارتباط با علوم قرآنی یعنی متشابه بودن کل قرآن است.

گفتنی است این دیدگاه که بدون تمسک به روایات، نمی‌توان از آیات قرآن کریم، فهم و برداشتی داشت دیدگاه جدیدی نیست بلکه بسیاری از اخباریون از جمله ملا محمدامین استرآبادی نیز قائل به همین دیدگاه بوده‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۵۴-۲۵۹؛ بهشتی، ۱۳۹۰: بخش دوم، فصل سوم) و این دیدگاه توسط اصولیون به چالش کشیده شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ج ۷، ۱۶۰-۱۶۳).

دیدگاه احمد الحسن بصری درباره متشابه بودن کل قرآن

احمد الحسن صراحتاً بیان می‌کند که برای معصومین علیهم‌السلام، تمام آیات قرآن، محکم است اما برای غیرمعصومین، تمام آیات قرآن متشابه است چرا که آن‌ها نمی‌توانند محکم و متشابه را از یکدیگر تمییز بدهند. وی در جلد اول *المتشابهات* در پاسخ به سؤال ۱۹ درباره ماهیت آیات

متشابه و محکم و نحوه تشخیص آن‌ها از یکدیگر می‌نویسد:

فلا يوجد متشابه بالنسبة للمعصومين عليه السلام، فالقرآن كله محكم بالنسبة لهم. كما لا يوجد محكم بالنسبة لغيرهم إلا من أخذ عنهم، فالقرآن بالنسبة لغير المعصومين كله متشابه؛ لأن غير المعصوم لا يميز المحكم من المتشابه فيه. ومن أين لغيرهم التمييز والصادق عليه السلام يحتج على أبي حنيفة أنه لا يعلم المحكم من المتشابه إلا الأئمة عليهم السلام؟! ثم إن الناس لا يعرفون من القرآن إلا الألفاظ، وهي قشور و شيء من المعنى يحصلونه؛ إما من الوهم والعوالم السفلية، فهو باطل. وإما من الملكوت وحقائق الأشياء فيه، وهي من لوح المحو والإثبات. والأحداث فيه إما أنها لا تقع أصلاً، وبالتالي فإن معنى اللفظ المرتبط بها لا يتحقق أيضاً في أي زمن من الأزمنة. وإما أنها تقع وصادقة ولكنها وجوه عديدة لكل منها أهل وزمان ومكان تقع فيه، وتبين للناس في هذا العالم السفلي من قبل المعصوم عليه السلام. فنفس الآية القرآنية تؤول في زمن الصادق عليه السلام تأويلاً مغايراً تماماً للتأويل في زمن الإمام المهدي عليه السلام؛ لاختلاف الزمان والمكان والناس، أو قل: لتبدل المتنافيات في عوالم نزول القرآن سواء في الملكوت أو الملك. وهكذا، فإن أحكام المتشابهات هو وظيفة المعصوم، ولا يعلم المحكم من المتشابه إلا المعصوم. والتشابه الموجود في الآيات يشمل المعنى المراد والأحداث التي تحققت وتتحقق مع مرور الزمن فنفس اللفظ القرآني يمكن أن يراد منه معاني عديدة، وينطبق كل من هذه المعاني على أحداث عديدة. ولذا فإن للقرآن ظهوراً كثيرة لا يعلمها إلا الله ومن أراد الله إطلاعة عليها، وهم المعصومون، ولهذا لا تستغرب أن أمير المؤمنين عليه السلام يمكنه أن يكتب في البسملة حمل سبعين بعبيراً (أحمد الحسن، ١٤٣١هـ: ج ١، ٤٢-٤٣)؛

برای معصومین عليهم السلام هیچ متشابهی وجود ندارد، پس همه قرآن نزد آنان محکم است، همان طور که نزد غیر آنها محکمی یافت نمی‌شود مگر آن که از آنها (معصوم) گرفته باشد. پس همه قرآن در نزد غیر معصوم متشابه است، چون غیر معصوم توانایی تمییز محکم از متشابه را ندارد. و چگونه غیر از ائمه عليهم السلام این تمییز را دارد در حالی که امام صادق عليه السلام برای حنیفه احتجاج می‌کند که همانا کسی جز ائمه عليهم السلام محکم را از متشابه نمی‌داند. بنابراین شناخت مردم از قرآن جز الفاظ آن نیست. این‌ها فقط درک سطحی و چیز اندکی از معنی را به دست می‌آورند که اگر از طریق توهم و عوالم سفلیه (پست‌تر) باشد این باطل است، و اما اگر از ملکوت و حقیقت اشياء در آن است آن از لوح محو و اثبات است و حوادث اصلاً در آن رخ نمی‌دهد، و در نهایت معنی لفظ مرتبط با آن هیچ وقت محقق نمی‌شود یا این که اتفاق می‌افتد و راست است و لیکن برای آن صورت‌های متعددی وجود دارد که برای هر کدام از آنها (صورت‌ها) اهل و زمان و مکانی هست که در آن جا اتفاق می‌افتد. و از طریق معصوم در این عالم سفلی (پایین)

برای مردم بیان می‌گردد. پس آیه قرآنی که در زمان امام صادق علیه السلام تأویل شده با تأویلی که در زمان امام مهدی علیه السلام می‌شود، کاملاً متفاوت است و آن به علت اختلاف زمان و مکان و مردم است یا این که می‌توان گفت به علت تبدیل متغیّیات در عوالم نزول قرآن چه در ملکوت یا در ملک (جهان هستی). این چنین است که محکم نمودن متشابه وظیفه معصوم است و کسی محکم را از متشابه نمی‌داند مگر معصوم. و تشابه موجود در آیات شامل معنی خواسته شده و وقایعی که تحقق یافته یا با گذشت زمان به وقوع خواهد پیوست، می‌شود. پس خود لفظ قرآن ممکن است معانی متعددی از آن اراده شود و هریک از این معانی بروقایع متعددی منطبق گردد. لذا برای قرآن ظواهر بسیاری وجود دارد که کسی آنها را نمی‌داند جز خداوند و هر آن کسی که خداوند بخواهد و آنها معصومین علیهم السلام هستند. بنابراین از ذهن دور نیست که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌تواند در مورد بسمله به اندازه هفتاد بار شتر [کاغذ] بنویسد (احمد الحسن، ۱۴۳۱ ج: ۱، ۷۹-۸۴).

در جلد دوم مع العبد الصالح نیز ابوحسن (گردآورنده این کتاب که گفتگوهای خود و احمد الحسن را نقل کرده)، سؤالی در این باره می‌پرسد. سؤال او این است که در قرآن، یک آیه می‌گوید کل قرآن متشابه است، آیه دیگری می‌گوید کل قرآن محکم است و آیه سوم می‌گوید قرآن، محکم و متشابه است؟ این تضاد چگونه حل می‌شود. احمد الحسن پاسخ می‌دهد که:

این هی الآیات؟ أم أنك تسأل كيف أنه (محکم) و (متشابه) و (محکم و متشابه) في نفس الوقت؟ الكتاب محکم عند الإمام، و متشابه عند الناس، و متشابه و محکم عند شيعة الإمام؛ لأنهم يعرفون و يقبلون ما أحكمه الإمام. هناك تفصيل عن الكتاب، و كيف يكون محكما و متشابهاً، و لماذا يكون محكما و متشابهاً تجده في (كتاب المتشابهات) اقرأه، وإذا فهمته لا أظن أنك تحتاج أن تسأل كثيراً عن هذا الأمر، ولكن قبل فترة سمعت لأحد إخوتكم تكلم في شرح هذا الأمر، فشرح بعض الأمور بصورة خاطئة، أي أنه لم يكن ربما قد فهم الكلام في (المتشابهات) عن المحکم و المتشابه (احمد الحسن، ۱۴۳۴ ج: ۲، ۲۲-۲۳)؛ آیات کجا هستند؟ یا این که تو می‌پرسی که آن‌ها چگونه در یک حین می‌توانند (محکم) و (متشابه) و (محکم و متشابه) باشند؟ کتاب نزد امام (حجت خدا) محکم است و نزد مردم، متشابه و محکم و متشابه آن نزد شیعه امام می‌باشد؛ زیرا آنان متشابه آن را می‌شناسند و آن چه که امام به محکم رجوع داده را می‌پذیرند. در باب کتاب تفصیلی است، و چگونه محکم و متشابه می‌باشد و چرا محکم و متشابه بوده را در کتاب متشابهات می‌یابی. پس آن را مطالعه کن و اگر دریافتی، گمان نمی‌کنم دیگر نیازی به پرسش زیاد، در این امر داشته باشی. اما مدتی پیش شنیدم که یکی از برادران تان به شرح این موضوع پرداخته، پس برخی امور را به صورت غیر صحیح

شرح داده، یعنی احتمالاً او کلام (متشابهات) در باب محکم و متشابه را به خوبی درک نکرده بود (احمد الحسن، ۱۴۳۶: ج ۲، ۲۶).

بنابراین، باور صریح احمد الحسن این است که از آن جا که مردم نمی‌توانند آیات محکم را از متشابه تشخیص دهند تمام قرآن برای آن‌ها متشابه است و غیرمعصومین صرفاً با مراجعه به معصومین علیهم‌السلام است که می‌توانند هم آیات محکم و متشابه را از یکدیگر تمییز دهند و هم معنای درست آیات متشابه را دریابند.

نقد و بررسی

دیدگاه احمد الحسن از چند جهت، قابل نقد است:

یکم. این دیدگاه با بعضی گفته‌های دیگر وی در کتاب‌های دیگر ناسازگار است از جمله:

إِنَّ الْعَقْلَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ وَهَذَا وَرَدٌ فِي الرِّوَايَاتِ عَنْهُمْ علیهم‌السلام فَبِالْعَقْلِ يَسْتَدَلُّ عَلَى وَجُودِ الْخَالِقِ ثُمَّ بِالْعَقْلِ تَعَارُضُ الرِّوَايَاتُ وَتُعْرَفُ دَلَالَةُ كُلِّ مَنِهَا وَبِالْعَقْلِ تُفْهَمُ الْآيَاتُ وَيُعْرَفُ الْمُتَشَابَهُ وَالْمُحْكَمُ وَهَذَا لَا إِعْتِرَاضَ عَلَيْهِ (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۲، ۳۲)؛

عقل حجتی باطنی است و این را روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان کرده‌اند. با عقل به وجود خالق استدلال می‌شود و با عقل، روایات و استدلال و مفهوم آنها شناخته می‌شود و همین‌طور، به وسیله عقل، آیات متشابه و محکم شناخته می‌شود و بر این مطلب، هیچ‌گونه اعتراضی نیست (احمد الحسن، بی تا: ج ۲، ۲۶).

در این عبارت، احمد الحسن تصریح می‌کند که با عقل می‌توان آیات متشابه و محکم را از یکدیگر تشخیص داد. روشن است که منظور وی، صرفاً عقل معصومین نیست بلکه عقلی است که به عنوان حجت درونی، به همهٔ انسان‌ها داده شده است چنان‌که وی تصریح می‌کند که در این باره روایاتی نقل شده. از جملهٔ این روایات می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَكْمَامُ علیهم‌السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۵)؛

خداوند برای مردم دو حجت قرار داده: حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری عبارت است از رسولان و انبیا و امامان و حجت باطنی عبارت است از عقل‌ها.

بنابراین، دیدگاه احمد الحسن که شناخت محکم از متشابه در انحصار معصومین علیهم‌السلام است کاملاً با این عبارت، تعارض دارد.

إِنَّ فِي الشَّبَهَاتِ حِكْمَةً إِلَهِيَّةً، فَالَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ جَمِيعَ آيَاتِهِ مُحْكَمَةً - أَيْ بَيْنَهُ الْمَعْنَى -، وَلَكِنَّهُ سَبَّحَانَهُ جَعَلَ فِيهِ آيَاتٍ مُتَشَابِهَاتٍ - أَيْ مُشْتَبِهَةٍ عَلَى جَاهِلِهَا وَ

تحتمل أكثر من وجه في التفسير والتأويل - لحكمه، ولعلها - والله العالم - بيان الحاجة إلى المعصوم عليه السلام الذي يعلم تفسير وتأويل المتشابه. فعن رسول الله ﷺ ما معناه: (أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، ومتشابهات بين ذلك يرد حكمها إلى الله وإلى الراسخين في العلم العالمين بتأويله). إذن، ففي الشبهات إشارة إلى حاجة الأمة إلى الراسخين في العلم وهم الأئمة بعد النبي، وفي زماننا صاحب الأمر عليه السلام (أحمد الحسن، ۱۴۳۱ پ: ج ۲، ۳۵)؛

در شبهات، حکمت الهی است. پس کسی که قرآن را نازل کرد توانایی این را دارد که همه آیات آن را محکم - با معنی واضح - به وجود آورد لکن خداوند متعال، در قرآن، آیات متشابهی قرار داد (که بر جاهل آن، متشابه است و بیشتر از یک وجه، تفسیر و تأویل دارد) بنا به حکمت خداوند متعال. شاید خداوند، حکمت آن را احتیاج به معصومین علیهم السلام که تفسیر و تأویل متشابه را می دانند قرار داده است. رسول خدا ﷺ فرمود: «امری که رشد آن مشخص شد از آن پیروی می شود و امری که غی یا زبان آن مشخص شد از آن دوری کند و متشابهاتی که در حکمش به خدا و به راسخین در علم که آن را تفسیر کنند برمی گردد.» پس در این شبهات، اشاره ای است به این که ائمت، محتاج راسخین در علم است و آن ها امامان علیهم السلام بعد از پیامبر ﷺ هستند و در زمان ما صاحب امر علیه السلام است (احمد الحسن، بی تا پ: ج ۲، ۲۹).

احمد الحسن، تصریح می کند که حکمت وجود آیات متشابه، بیان نیاز مردم به معصوم برای تفسیر آن هاست. مفهوم این کلام آن است که اولاً مردم، توانایی تشخیص آیات محکم از متشابه را ندارند اما تفسیر و تأویل آیات متشابه را نمی دانند و به همین جهت، به معصوم نیاز دارند. ثانیاً نسبت به آیات محکم، مردم، توانایی فهم معنای ظاهری آیات را دارند. روایتی که احمد الحسن از پیامبر ﷺ نقل می کند نیز این معنا را تایید می کند چرا که بر اساس آن، بخشی از آیات قرآن، روشن و واضح اند و می توان بدون مراجعه به معصوم، آن ها را فهمید و صرفاً در خصوص آیات متشابه است که باید به راسخین در علم که تأویل آن ها را می دانند مراجعه کرد. احمد الحسن در بیان وظایف مردم برای تعجیل فرج، یکی از آن ها را یادگیری و یاد دادن عقاید صحیح اسلامی می داند:

وهي العقائد المستقاة من الآيات القرآنية المحكمة والسنة. أما الآيات القرآنية المتشابهة فيجب إحكامها و معرفة تفسيرها و تأويلها من الروايات التي وردت عن النبي ﷺ وآله الأطهار عليهم السلام لا أن يؤولها كل بهواه و يعتقد ما يشاء (همو: ج ۲، ۷۲)؛
و آن عقاید برگرفته شده از آیات محکم قرآنی و سنت است و اما در مورد آیات متشابه قرآنی، واجب است که از طریق شناخت تفسیر و تأویل آن از طریق روایاتی که توسط

پیامبر ﷺ و آل اطهارش علیهم السلام نقل شده محکم شود نه این که هر کس به هوی و نظر خود و آن چه به آن معتقد است آن را تاویل و تفسیر نماید (احمد الحسن، بی تا پ: ج ۲، ۷۶).

بار دیگر، این اشکال مطرح می شود که اگر کل قرآن برای غیرمعصوم متشابه است تخصیص زدن به «الآیات القرآنیة المتشابهة» چه دلیلی دارد؟ احمد الحسن تصریح می کند که عقاید را می توان از آیات قرآنی محکم گرفت و فهمید و صرفاً نسبت به آیات متشابه است که باید برای احکام و شناخت تفسیر و تاویل به روایات مراجعه کرد. بر این اساس، تعارض این روایت با ادعای متشابه بودن کل قرآن آشکار است.

أما العلاج المصقّی الذی أرشد إليه المصطفی ﷺ فهو بالنسبة لمتشابه القرآن الایمان به و إته نزل من الله و يجب الرجوع فی تأویله إلى آل محمد ﷺ فتشابه الكتاب من أعظم الأدلّة الدالّة علی إمامتهم و حاجة الأئمة إليهم (احمد الحسن، ۱۴۳۱ پ: ج ۲، ۴۹).

و اما علاج درست و صحیح که حضرت مصطفی ﷺ ما را بدان ارشاد کرده و آن این است که به آیات متشابه ایمان بیاوریم و یقین بدانیم که قرآن از جانب خداوند نازل شده است و برای تاویل آن باید به آل محمد ﷺ رجوع کنیم. پس متشابه کتاب، از عظیم ترین مواردی است که به امامت آن ها دلالت می کند و احتیاج ائمت به آن هاست (احمد الحسن، بی تا پ: ج ۲، ۴۸).

این عبارت نیز همانند عبارت قبلی، به روشنی، میان دو دسته از آیات قرآن تمییز قایل شده و صرفاً در مورد آیات متشابه، وظیفه غیرمعصومین را رجوع به اهل بیت علیهم السلام برای تاویل آن ها دانسته. مسلماً این عبارت نیز با ادعای متشابه بودن کل قرآن، ناسازگار است.

به عنوان تایید آن چه از کتاب های احمد الحسن نقل شد در پایان نقد اول، به کلامی از احمد الحسن در صفحه فیسبوک مکتب نجف (در شعبان ۱۴۳۶) اشاره می کنیم؛ کلامی که به وضوح تمام، تصریح می کند که در مورد آیات محکم، می توان بدون رجوع به اهل بیت علیهم السلام، اخذ و عمل کرد که البته پیش فرض آن این است که مردم، توانایی تمییز آیات محکم از متشابه را دارند:

فالنص عموماً اما محکم أو متشابه فإن كان محكماً اخذ به وعمل به وإن كان متشابهاً رد إلینا اهل البيت لنبينه ونحده علی وجهه؛^۱

به طور کلی، نص یا محکم است یا متشابه. اگر محکم باشد به آن استناد و عمل

1. <https://web.facebook.com/Alnajafalashraf/posts/۷۱۴۵۳۰۱۳۵۳۳۳۳۴۱>

می‌شود و اگر متشابه باشد به ما اهل بیت ارجاع می‌شود تا آن را تعریف و تبیین کنیم.

دوم. برای بررسی دیدگاه احمد الحسن در متشابه خواندن کل قرآن برای غیرمعصوم، لازم است آیه ۷ سوره آل عمران را که به تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه پرداخته مطالعه کرد:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

اوست خدایی که قرآن را بر تو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که اصل و مرجع سایر آیات کتاب خداست و برخی دیگر متشابه است، و آنان که در دلشان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا به تأویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه‌گری پدید آرند، در صورتی که تأویل آن را کسی جز خداوند و اهل دانش نداند گویند: ما به همه کتاب گرویدیم که همه از جانب پروردگار ما آمده، و به این (دانش) تنها خردمندان آگاهند.

خداوند در این آیه تصریح می‌کند که بیماردلان، با تأویل نادرست آیات متشابه، به دنبال فتنه‌انگیزی‌اند در حالی که تأویل درست آیات متشابه را صرفاً خداوند و راسخون در علم می‌دانند (البته در مورد این که «الراسخون» عطف به «الله» است یا نه بحث‌های مختلفی صورت گرفته که مجال آن در این جا نیست). حداقل، ظاهر این آیه چنین می‌رساند که آن چه مورد بحث است آیات متشابه است و نیاز مردم به «الراسخون فی العلم» برای دانستن تأویل درست آیات متشابه است نه محکومات. نکته دیگر این آیه آن است که بیماردلان، آیات متشابه را می‌شناسند و بر اساس شناخت خود از این آیات و تأویل نادرست، فتنه‌انگیزی می‌کنند. بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که غیرمعصوم، توانایی شناخت آیات محکم از آیات متشابه را ندارد؟ طبعاً این ادعا که بیماردلان سراغ «الراسخون فی العلم» می‌روند و تمییز آیات محکم از متشابه را از آن‌ها می‌آموزند و سپس فتنه‌انگیزی می‌کنند ادعایی غیرمنطقی است.

سوم. کسی که با تمام آیات قرآن، آشنا باشد به وضوح تایید می‌کند که آیات قرآن از جهت روشنی و ابهام یکسان نیستند؛ در حالی که مراد از بعضی از آیات کاملاً واضح و روشن است بعضی دیگر از آیات مبهم نیازمند تأمل و دقت بیشتری هستند. برای مثال، چگونه می‌توان آیه‌ای که به حرمت ربا تصریح می‌کند ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره: ۲۷۵) یا آیه‌ای که از رستگاری مؤمنان خبر می‌دهد ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (مؤمنون: ۱) یا آیاتی که از وجوب نماز و

روزه و زکات و... خبر می دهند مانند ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (بقره: ۴۳)؛ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (بقره: ۱۸۳) یا آیاتی که به اصول عقائد مانند ایمان به خدا، پیامبران، کتب آسمانی و روز قیامت دعوت می کند مانند ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ (آل عمران: ۱۷۹)؛ ﴿لَكِنَّ الْإِبْرَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ﴾ (بقره: ۱۷۷) یا آیاتی که دربارهٔ صفات اخلاقی مورد پذیرش تمام انسان ها مثل عدل، صداقت، امانت، وفای به عهد و احسان به پدر و مادر سخن می گوید مانند ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء: ۵۸)؛ ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ﴾ (احزاب: ۲۴)؛ ﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۷۶)؛ ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ (نساء: ۳۶) یا بسیاری از آیات الاحکام را با آیات مبهمی مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵)، ﴿وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾ (رحمن: ۲۷)؛ ﴿يَذَلِّلُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰)؛ ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامه: ۲۲-۲۳)؛ ﴿وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر: ۲۲) مقایسه کرد. آیا واقعاً احمد الحسن معتقد است مسلمانان با قرائت آیات گروه نخست که بخشی قابل توجهی از آیات قرآن را شامل می شود هیچ برداشت درستی از این آیات ندارند چرا که احتمال می دهند این آیات نیز از آیات متشابه باشد؟!

چهارم. دلیل قرآنی دیگری که ادعای احمد الحسن را باطل می کند آیاتی است که همه را به تدبّر در قرآن دعوت می کند به ویژه آیاتی که خطاب به منافقان و کافران است مانند: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً﴾ (نساء: ۸۲). این آیه دربارهٔ منافقان است. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ۲۴). این آیه نیز بنابه قول مشهور دربارهٔ منافقان است. ﴿أَفَلَمْ يَذْكُرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (مؤمنون: ۶۸). این آیه در ارتباط با کافران است.

این ادعا که مراد از این آیات، تدبّری است که همراه با مطالعهٔ روایات است قابل قبول نیست چرا که اولاً روشن است که کافران و منافقان، اعتقادی به پیامبر ﷺ نداشتند در حالی که قرآن از آن ها دعوت می کند که در آیات قرآن تدبّر کنند. طبعاً انتظار این که چنین افرادی نزد پیامبر ﷺ بروند تا ایشان آیات را برای آن ها تفسیر و تأویل کنند انتظار بی جایی است. پیش فرض چنین آیاتی این است که حتی کسانی که اعتقاد درستی نسبت به دین اسلام دارند می توانند در قرآن تدبّر کنند و آن را بفهمند و به حقایق آن پی ببرند. ثانیاً دعوت قرآن به

تدبر، شامل تمام آیات قرآن می‌شود. آیا احمد الحسن مدّعی است برای یک یک آیات قرآن، روایت تفسیری وجود دارد؟ قطعاً پاسخ منفی است. بر این اساس، زمانی که از یک سو، قرآن به تدبر در تمام آیات دعوت کرده و از سوی دیگر، برای تمام آیات قرآن، روایت مفسّر وجود ندارد نتیجه آن است که مراد از آیات تدبر، تدبر حاصل از قرائت قرآن و روایات تفسیری نیست. بنابراین، ادّعی این‌که تمام آیات قرآن متشابه است با این دسته از آیات نیز ناسازگار است. پنجم. تأکید روایات بر تدبر در آیات قرآن نیز ادّعی احمد الحسن را ردّ می‌کند. «تدبر» به معنای با دقّت نگریستن و ژرف اندیشیدن است که در نتیجه آن، حقایق کشف می‌شود که در نگاه اوّل، مجهول بودند. امر به تدبر در آیات قرآن در روایات معصومین مطلق و بدون قید است. زمانی که از مسلمانان خواسته می‌شود در آیات قرآن، «تدبر» کنند این نکته اعلان نشده که آن‌ها با تلاوت آیات و اندیشیدن در آن‌ها بدون مراجعه به معصوم برای شرح آیات، هیچ فهمی از قرآن نخواهند داشت بلکه حداقل ظاهر این روایات آن است که دست‌کم نسبت به آیات محکم، مسلمانان می‌توانند فهم داشته باشند و با «تدبر»، حقایق جدیدی درباره آیات کشف کنند به خصوص با توجّه به این‌که در بسیاری از روایات، «تدبر» در کنار «قرائت» قرار گرفته که نشان می‌دهد فهم آیات و تدبر، می‌تواند همزمان با قرائت صورت گیرد. به چند نمونه از این دست روایات اشاره می‌کنیم:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام ... أَلَا خَيْرٌ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۶).

عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في قوله تعالى الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ قَالَ يَرْتَلُونَ آيَاتِهِ وَيَتَفَهَمُونَ مَعَانِيَهُ وَيَعْمَلُونَ بِأَحْكَامِهِ (وزّام بن ابی فراس، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۶).

قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام يَا مُفَضَّلُ لَوْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ شِيعَتُنَا لَمَا شَكُّوا فِي فَضْلِنَا (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۲۴).

أوصى رسول الله ﷺ معاذ بن جبل فقال له أوصيك باتقاء الله... والتفقه في الدين وتدبر القرآن (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۷۳).

عن النبي ﷺ أنه لما نزلت هذه الآيات قال: ويل لمن لا كهها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها (الطبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۹۰۸).

أيها الناس تدبروا القرآن المجید فقد دلکم علی الأمر الرشید وسلموا لله أمره فإنه فعال لما يريد (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۸۰).

فإذا التبست عليكم الأمور كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وشاهد مصدق من جعله أمامه قاده إلى الجنة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار وهو أوضح دليل إلى خير سبيل ظاهره حكم وباطنه علم لا تحصى عجائبه ولا تنقضى غرائبيه وهو جبل الله المتين وصراطه المستقيم من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن عمل به فاز (هـ).
تدبروا آيات القرآن واعتبروا به فإنه أبلغ العبر (آمدی، ۱۳۶۶: ۱۱۱).

در این میان، روایتی است که میان آیات محکم و متشابه تفاوت قائل شده و به روشنی تصریح کرده است که مسلمانان باید در مورد آیات محکم تدبّر کنند و آن‌ها را بفهمند اما برای فهم متشابهات از اهل بیت (علیهم‌السلام) کمک بگیرند. این روایت، آشکارا دیدگاه احمد الحسن در یکسان بودن تمام آیات قرآن از جهت فهم ردّ می‌کند. ضمن این که پیش فرض این روایت این است که مخاطبان، آیات محکم و متشابه را از یکدیگر تمییز می‌دهند و بر همین اساس است که دو تکلیف متفاوت برای این دو دسته از آیات تعیین شده:

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي احْتِجَاجِهِ يَوْمَ الْغَدِيرِ... مَعَاشِرَ النَّاسِ تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَأَفْهَمُوا آيَاتِهِ وَانْظُرُوا فِي مُحْكَمَاتِهِ وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ فَوَاللَّهِ لَنْ يَبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ وَلَا يَوْضَحَ لَكُمْ عَنْ تَفْسِيرِهِ إِلَّا الَّذِي أَنَا أَخُذُ بِيَدِهِ (الطبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۶۰).

ششم. یگانه دلیلی که احمد الحسن به آن استناد می‌کند روایتی است دربارهٔ گفتگوی امام صادق (علیه‌السلام) با ابوحنیفه. بار دیگر، استدلال وی را مرور می‌کنیم:

وَمِنْ أَيْنَ لغيرهم التمييز والصادق ﷺ يحتج على أبي حنيفة أنه لا يعلم المحكم من المتشابه إلا الأئمة (عجل الله فرجاتهم)؟ (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۱، ۴۲)؛
غير معصومين چگونه می‌توانند [آیات محکم را از آیات متشابه] تمییز دهند در حالی که امام صادق (علیه‌السلام) بر ابوحنیفه چنین احتجاج می‌کند که صرفاً امامان، محکم را از متشابه تمییز می‌دهند؟

بر اساس آن چه در پاورقی /متشابهات آمده، مراد وی حدیث زیر است:

حَدَّثَنَا أَبِي وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِي زُهَيْرِ بْنِ شَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ... فَجَلَسَ أَبُو حَنِيفَةَ ... فَقَالَ أَنْتَ فَقِيهُ الْعِرَاقِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيمَ تُفْتِيهِمْ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ تَعْرِفُ كِتَابَ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَتَعْرِفُ النَّاسِيخَ وَالْمُنْسُوخَ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ لَقَدْ ادَّعَيْتَ عِلْمًا وَبِلَكَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ أُنْزِلَ عَلَيْهِمْ وَبِلَكَ وَلَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّيَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ص وَمَا وَرَكَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفًا (صدوق، ۱۳۸۶: ج ۱، ۸۹-۹۰)؛

... امام صادق علیه السلام به ابی حنیفه فرمودند آیا تو فقیه اهل عراق هستی؟ گفت: بله. حضرت فرمودند: مبنای فتوای تو چیست؟ گفت: مدرک فتوای من، کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. حضرت فرمودند: آیا کتاب خدا را آن طور که لازم است می شناسی و آیات ناسخ و منسوخ را می دانی؟ گفت: بله. حضرت فرمودند: ای ابوحنیفه! مدعی علمی شدی که خداوند صرفاً آن را به اهل کتاب [قرآن] عطا کرده یعنی همان ها که قرآن بر آن ها نازل شد و آن ها افراد خاص از ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند و خداوند يك حرف از کتابش را به تو نیاموخته است.

استدلال احمد الحسن این است که امام صادق علیه السلام، ادعای ابوحنیفه که یکی از ائمه چهارگانه فقه نزد اهل سنت است مبنی بر شناخت قرآن را آشکارا رد و تصریح می کند که این علم، صرفاً نزد اهل بیت علیهم السلام است.

صرف نظر از وجود راویان مجهول در سلسله سند که آن را از درجه اعتبار ساقط می کند، اشکال مهم آن است که احمد الحسن، نه در محتوای روایت دقت کرده و نه در بافت و زمینه ای که این گفتگو در آن انجام شده. از جهت محتوا، نکته کلیدی، سؤال امام صادق علیه السلام است: «تَعْرِفُ كِتَابَ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ تَعْرِفُ النَّاسِخَ وَ الْمُنْسُوخَ؟» سؤال از شناخت قرآن است آن گونه که شایسته آن است. روشن است که حق معرفت قرآن، امری نیست که در دسترس عموم مردم باشد بلکه این میزان از معرفت نسبت به قرآن که شامل تفسیر و تأویل ظاهر و باطن قرآن و لایه های متعدد معنایی است صرفاً در اختیار معصومین علیهم السلام است و به همین سبب است که امام صادق علیه السلام، از ادعای ابوحنیفه نسبت به این میزان معرفت، برآشفته می شود و تأکید می کند که این علم، مخصوص ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. زمینه گفتگو نیز در فهم این روایت تأثیرگذار است. مناظره یا مناظرات امام صادق علیه السلام و ابوحنیفه درباره شیوه استنباط احکام در منابع شیعه و سنی نقل شده. گفتگو میان امام ششم شیعیان و یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت در مسائل فقهی است و تلاش امام صادق علیه السلام این است که رویکرد ابوحنیفه نسبت به شیوه های استنباط احکام به خصوص تمسک به قیاس را به چالش بکشد. در چنین فضایی، امام صادق علیه السلام شناخت ابوحنیفه نسبت به قرآن را به چالش می کشد و این علم را مخصوص اهل بیت علیهم السلام می داند. ماحصل این گفتگو آن است که راهنماهای راستین مسلمانان در مسائل مختلف اسلامی از جمله فقه، اهل بیت علیهم السلام هستند نه ابوحنیفه و امثال او.

نتیجه گیری

احمد الحسن بصری مدعی است تمام آیات قرآن برای غیر معصومین، متشابه است و صرفاً

با رجوع به روایات است که می‌توان به معنای آیات، اعمّ از محکم و متشابه، دست پیدا کرد. این دیدگاه، با اظهارات دیگر خود وی در تناقض است. از سوی دیگر، تأمل در آیه مربوطه و نیز روایات به روشنی این دیدگاه را ردّ می‌کند چنان‌که استدلال او به روایت ابوحنیفه نیز درست نیست. بر این اساس، این نگاه احمد الحسن را باید یکی از اشتباهات جدی او دانست. چنان‌که قبلاً گفته شد اشتباهات وی منحصر به این موضوع نیست و احمد الحسن در تمام موضوعات اسلامی از جمله قرآن، حدیث، کلام، فقه، تاریخ و... اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. نکته مهمّ آن است که در میان ده‌ها اشکال موجود، اگر صرفاً یکی از آن‌ها اثبات شود دیگر، مجالی برای احمد الحسن و انصارش نسبت به تکرار ادعاهای خود وجود نخواهد داشت.

منابع

قرآن کریم

- آل محسن، الشیخ علی، الرد القاصم لدعوة المفتري على الامام القائم، النجف الاشرف، مرکز الدراسات التخصصية في الامام المهدي (عجل)، ۱۴۳۴.
- الحسيني البصري، السيد عبدالله، الرد القاطع على احمد الكاطع، لندن، مؤسسه انصار المنتظر العالمية للرد على العقائد الباطلة، ۱۴۳۲.
- استرآبادي، محمّدامين، الفوائد المدنية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۲۴.
- آيتي، نصرت الله، از تبار دجال، قم، انتشارات مؤسسه آينده روشن، ۱۳۹۳.
- _____، ناقوس گمراهي، قم، انتشارات بنياد فرهنگي حضرت مهدي موعود (عج)، ۱۳۹۶.
- احمد الحسن، پاسخ هاي روشنگرانه، ترجمه انصار امام مهدي (عجل)، بي جا، انتشارات انصار امام مهدي (عجل)، دوم، ۱۳۹۴ الف.
- _____، پاسخ هاي روشنگرانه، ترجمه انصار امام مهدي (عجل)، بي جا، انتشارات انصار امام مهدي (عجل)، دوم، ۱۳۹۴ ب.
- _____، پاسخ هاي روشنگرانه، ترجمه انصار امام مهدي (عجل)، بي جا، انتشارات انصار امام مهدي (عجل)، دوم، ۱۳۹۶.
- _____، اضافات من دعوات المرسلين، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، سوم، ۱۴۳۱ الف.
- _____، التيه او الطريق الى الله، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، دوم، ۱۴۳۱ ب.
- _____، العجل، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، سوم، ۱۴۳۱ پ.
- _____، المتشابهات، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، سوم، ۱۴۳۱ ت.
- _____، بيان الحق والسداد من الاعداد، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، دوم، ۱۴۳۱ ث.
- _____، متشابهات، ترجمه انصار امام مهدي (عجل)، بي جا، انتشارات انصار امام مهدي (عجل)، دوم، ۱۴۳۱ ج.
- _____، الجواب المنير عبر الاثير، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، دوم، ۱۴۳۱ چ.
- _____، المتشابهات، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، دوم، ۱۴۳۱ ح.
- _____، وصي و رسول الامام المهدي (عجل) في التوراه والانجيل والقرآن، بي جا، اصدارات انصار الامام المهدي (عجل)، اول، ۱۴۳۱ خ.

- _____ ، *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام، اول، ۱۴۳۲.
- _____ ، *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام، اول، ۱۴۳۳.
- _____ ، *مع العبد الصالح*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام، اول، ۱۴۳۴.
- _____ ، *بیان حق و سداد از طریق علم اعداد*، ترجمهٔ انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، ۱۴۳۵.
- _____ ، *همگام با بندهٔ صالح*، ترجمهٔ انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، ۱۴۳۶.
- _____ ، *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام، اول، ۱۴۳۷.
- _____ ، *روشنگری از دعوت فرستادگان*، ترجمهٔ انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، بی تا (الف).
- _____ ، *سرگردان*، ترجمهٔ انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، بی تا (ب).
- _____ ، *فتنهٔ گوساله*، ترجمهٔ انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام، بی تا (پ).
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- بهشتی، ابراهیم، *اخباری گری، تاریخ و عقاید*، قم، دارالحديث، ۱۳۹۰.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، *ارشاد القلوب*، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲.
- شهبازیان، محمد، *رو افسانه*، قم، انتشارات مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۹۳.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین، *علل الشرائع*، قم، مکتبهٔ الداوری، ۱۳۸۶.
- طالب الحق، *دعوة احمد الحسن بین الحق و الباطل*، بی جا، بی نا، ۱۴۳۲.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جامعهٔ المدرّسین، ۱۴۱۷.
- الطبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
- الطبرسی، فضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- القمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷.
- قیصری، احسان، *مدخل اخباریان در دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.
- وژام بن ابی فراس، *تنبيه الخواطر و نزعة النواظر*، بیروت، دارالتعارف، ۱۳۷۶.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

مقایسه دیدگاه اسلام و لیبرالیسم درباره عدالت (با تأکید بر اندیشه قرارداد اجتماعی و اندیشه مهدویت)

علی ملکی^۱

چکیده

عدالت یکی از دغدغه‌های مهم همه باورها، ادیان و مذاهب است که از جنبه‌های مختلف نظری، فلسفی و جامعه‌شناختی قابل بررسی است. در این نوشتار به مقایسه دیدگاه دو مکتب اسلام و لیبرالیسم درباره مبنای عدالت می‌پردازیم و در این راستا دو اندیشه قرارداد اجتماعی و مهدویت را که هر دو تأملی نظری و ادعای جهان‌شمولی در این مورد دارند، بررسی می‌کنیم. سوال اصلی آن است که مبنای عدالت در اسلام و لیبرالیسم چه تفاوتی دارد و بر اساس آن، چه اندیشه‌ای درباره عدالت شکل گرفته است؟ نگارنده با روش تحلیلی و مقایسه‌ای این فرض را مطرح می‌کند که، عدالت در لیبرالیسم به دلیل ابتناء بر نظریه قرارداد اجتماعی، امری نسبی و مبتنی بر آراء شهروندان است و در نتیجه مبنای ذاتی و نفس‌الامری برای عدالت وجود ندارد. رضایت اکثریت در هر امری، عادلانه تلقی می‌شود و الگوی عملی آن، نظام سیاسی آمریکاست. اما در اسلام و اندیشه مهدویت، بر اساس بینش توحیدی، مبنای عدالت، براموری ذاتی و نفس‌الامری بنا شده، آفرینش و نظام هستی بر اساس عدالت شکل گرفته است و انسان با فطرت خود آن را شهود می‌کند. عدالت مهدوی بر اساس اندیشه مهدویت، با ظهور حضرت مهدی (عج) در همه زمینه‌ها اجرا می‌شود و چون امری فطری است با رضایت عمومی همراه است. این مسئله می‌تواند مهم‌ترین مشکل جوامع امروزی را که نارضایتی از

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه تفرش (ali_malaki70@yahoo.com).

عدالت است حل کند.

واژگان کلیدی

عدالت، اسلام، لیبرالیسم، مهدویت، قرارداد اجتماعی.

مقدمه

عدالت یکی از موضوعات مهم و اساسی در همه باورها و مذاهب است. هر مکتبی تلاش می‌کند بر اساس مبنایی که برای عدالت تدوین می‌کند، دیدگاه‌های خود را در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، به صورت عادلانه تفسیر نماید. اما در اندیشه‌های مختلف، دیدگاه‌های متفاوتی درباره عدالت وجود دارد. امروزه آموزه‌های مدرنیته غرب در راستای جهانی شدن در همه جا حضور دارد و لیبرالیسم به عنوان مکتب فکری مسلط در غرب، نظام سیاسی آمریکا را نظامی می‌داند که از افکار اندیشمندان قرارداد اجتماعی ریشه گرفته و مبنای عدالت را بر توافق و قرارداد اجتماعی می‌داند و با استفاده از ابزارهای نوین ارتباطی، فضای کمتری برای طرح دیدگاه‌های رقیب می‌دهد. اما افراد و جوامع همچنان تشنه عدالت در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هستند و بر این عقیده‌اند که راه طولانی برای رسیدن به عدالت وجود دارد. طرح نظری عدالت می‌تواند راه را برای رفع مشکلات عملی نیز هموار کند. دین اسلام هم، ادعای جهان‌شمولی و جامعیت در نظام‌سازی و مدیریت در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی دارد. اسلام با طرح اندیشه مهدویت، در تقابل با لیبرالیسم، مدعی مطلوب‌ترین تفسیر از عدالت است که بر اساس آن عدالت را امری ذاتی و نفس‌الامری دانسته و مبنای آن را به اندیشه توحید گره می‌زند. خداوند با عدالت تکوینی و تشریعی خود جهان را اداره می‌کند و انسان با فطرت عدالت‌طلب، توان تشخیص عدالت و ظلم را دارد و حضرت مهدی علیه السلام افراد را به فطرت عدالت‌خواهانه خود آشنا می‌کند. در این نوشتار با روش تحلیلی و مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و لیبرالیسم را درباره عدالت بررسی می‌کنیم تا بتواند از حیث نظری برای محققان در این زمینه مخصوصاً محققان مسائل مهدویت مفید باشد و از حیث عملی برای افراد و جوامع راهگشا باشد. در ابتدا ضروری است تا مفاهیم پژوهش را تشریح کنیم.

مفاهیم و اصطلاحات پژوهش

عدالت

عدالت در لغت فارسی به معنای دادگری، انصاف و در مقابل ظلم و جور به کار می‌رود.

(معین، ۱۳۸۰: ۶۷۶) و در زبان عربی به معنای مساوات و تقسیم مساوی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۲۵). در زبان انگلیسی عدالت با کلمه Justice بیان می‌شود که به معنای تساوی و برابری می‌باشد.

عدالت در اصطلاح به معانی مختلفی آمده است. افلاطون عدل را یکی از فضایل چهارگانه می‌دانست که بر اساس آن هر کسی باید به کاری دست زند که شایستگی آن را دارد. (افلاطون، ۱۳۴۸: ۲۳۶). ارسطو آن را فضیلتی می‌دانست که بر اساس آن باید به هر کسی آن چه را که حق اوست عطا کرد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۷ به بعد). او همچنین از عدالت طبیعی و عدالت قانونی سخن گفته است. عدالت نوعی بی‌طرفی است که در برابر قانون طبیعی و الهی است و در اندیشه‌های مسیحی مانند آگوستین هم بدین معناست. عدالت در درجه نخست به نظام ربانی تعلق دارد و اگر نظامی بر آن منطبق باشد عادلانه است (فاستر، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۰۶).

اندیشمندان مسلمان عدالت را در دو معنا استعمال کرده‌اند:

وضع الشيء موضعه؛

قرار گرفتن هر چیز در جای مخصوص خود.

اعطاء كل ذي حق حقه؛

حق را به حق‌دار رساندن.

بر اساس این دو تعریف، عدالت در فقه و اصول، فلسفه و کلام، اجتماع و سیاست، قضاء و موارد دیگر معنای مرتبط با خود را پیدا می‌کند.

آیت‌الله مرتضی مطهری عدالت را به چهار معنای موزون بودن، تساوی و نفی تبعیض، رعایت حقوق افراد و رعایت استحقاق‌ها در افاضه جود و رحمت تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۶-۵۰).

اسلام، اندیشه اسلامی و اندیشه مهدویت

مراد از اسلام و اندیشه اسلامی چیست و اندیشه اسلامی به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ در پاسخ می‌توان گفت، اسلام بنابر يك تقسیم دارای سه معنا باشد (ملکیان، ۱۳۷۸: ۱۱):

۱. اسلام یعنی متون و منابع دینی که عبارت است از قرآن و روایات معتبر.

۲. اسلام یعنی برداشت انسان‌ها از متون دینی؛ مجموع شروح، تفاسیر، تبیین‌ها و دفاع‌هایی که در باب قرآن و احادیث معتبر بر جای مانده است.

۳. اسلام یعنی مجموع افعالی که مسلمانان در طول تاریخ انجام داده‌اند به انضمام آثار و نتایجی که بر آن افعال مترتب شده‌است.

مراد از اندیشه اسلامی در این پژوهش، مورد دوم است یعنی برداشت اندیشمندان مسلمان از متون دینی که خواه ناخواه با اندیشمندان دینی ارتباط پیدا می‌کند. اندیشه اسلامی در بستر زمان شکل می‌گیرد که برداشت‌های اندیشمندان مسلمان به متون دینی است و به شکل پارادایم‌های مختلف بروز می‌کند.

در این پژوهش مراد از اسلام، متون اسلامی مانند قرآن، سنت، اجماع و عقل و مراد از اندیشه اسلامی دیدگاه اندیشمندان مسلمان از متون دینی درباره موضوعات مختلف زندگی می‌باشد. دیدگاه اندیشمندان مسلمان شیعه درباره عدالت مهدوی، نگاه یکسان و مشترکی بوده و اختلافی بین متون دینی و نوع برداشت آنان درباره مهدویت وجود ندارد.

مهدویت، منتهی شدن سیر جوامع جهان به سوی جامعه واحد و سعادت عمومی، امنیت و رفاه، تعاون و همکاری، همبستگی همگانی، حکومت حق و عدل جهانی، غلبه حق بر باطل، غلبه ی جنود الله بر جنود شیطان، نجات مستضعفان و نابودی مستکبران، و خلافت مؤمنان و شایستگان به رهبری حضرت مهدی علیه السلام است که موعود انبیاء و ادیان و دوازدهمین اوصیاء و خلفای پیغمبر آخرالزمان است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۹).

مراد از اندیشه مهدویت، برداشت اندیشمندان مسلمان از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام درباره قیام، اصلاحات و حکومت حضرت مهدی علیه السلام و مباحث مرتبط با آن می‌باشد.

بر طبق وعده ادیان الهی آینده جهان با ظهور منجی موعود، قرین سعادت و کمال انسان خواهد بود و بشر به تکامل فکری و اخلاقی و معنوی دست خواهد یافت. و زندگی بشر در آینده به عالی‌ترین و کامل‌ترین زندگی‌ها منتهی می‌شود. «ظهور منجی موعود مظهر نویدی است که به اهل ایمان و عمل صالح داده شده است، مظهر پیروزی نهایی اهل ایمان است... از مجموع آیات و روایات استنباط می‌شود که قیام مهدی موعود علیه السلام آخرین حلقه از مجموع حلقات مبارزات حق و باطل است که از آغاز جهان برپا بوده است. مهدی موعود تحقق‌بخش ایده‌آل همه انبیاء و اولیاء و مردان مبارز راه حق است» (مطهری، ۱۳۹۲: ج ۲۴، ۴۳۷-۴۳۸). و این که ادیان پیش‌بینی می‌کنند که عدل کامل، صلح کامل، رفاه کامل، سلامت کامل و امنیت کامل برقرار خواهد شد.

لیبرالیسم

واژه لیبرالیسم^۱ به عنوان آموزه از واژه liberteه لاتین مشتق شده است. کاربرد Freedom در این جا بیشتر در حوزه فلسفی و مرادف با اختیار می باشد.

لیبرال به معنای آزادی خواه و لیبرالیسم یا آزادی خواهی مجموعه روش ها، سیاست ها و ایدئولوژی هایی که هدف شان فراهم آوردن آزادی هر چه بیشتر برای فرد است (آشوری، ۱۳۸۷: ۲۸۰).

لیبرالیسم در اروپا ابتدا جنبشی ضد استبدادی برای تضمین آزادی های فردی و حکومت قانون بود. اما کم کم به آموزه ای جامع در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی تبدیل شد. دیدگاه های اندیشمندانی مانند جان لاک در قرن ۱۷ پیرامون دولت و حقوق طبیعی پایه گذار لیبرالیسم جدید شد (پازارگاد، ۱۳۳۶: ۸۴۹ به بعد). لیبرالیسم به عنوان يك مكتب فکری، دارای شاخص های ثابت و مورد اتفاق همگانی نیست و در طول تاریخ دچار تحولات و دگرگونی هایی بوده است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۳۰-۱۱). اما يك سری عناصر مشترك مانند فردگرایی، مالکیت خصوصی، اقتصاد بازار آزاد، آزادی های مدنی و سیاسی وجود دارد.

به طور دقیق تر لیبرالیسم در حوزه سیاسی از دولت مشروطه و مقید به قانون، آزادی های فردی، نظام نمایندگی، انتخابی شدن مناصب، ضرورت تفکیک قوا، مشارکت سیاسی، قرارداد اجتماعی، وضعی بودن دولت و در حوزه اقتصادی از مالکیت خصوصی، بازار آزاد و رقابتی، عدم دخالت دولت در اقتصاد و در حوزه فکری - فرهنگی از فلسفه اختیار یا جبرستیزی، عقل گرایی، ترقی خواهی، آزادی اندیشه و بیان، مدرنیسم یا سنت ستیزی و نظایر آن حمایت کرده است. لیبرالیسم با وحدت گرایی، تمرکزگرایی، اقتدارگرایی، نخبه گرایی، اشرافیت فکری، سلطه مذهبی و سیاسی مخالفت دارد. این مكتب فکری در حوزه عدالت با طرح نظریه قرارداد اجتماعی، آن را به توافق و رضایت افراد تعریف کرد.

عدالت در اسلام و اندیشه مهدویت

در بین اندیشمندان مسلمان، عدالت بر دکترین جامع و مشترك اخلاقی و نظری مبتنی است و جامعه آرمانی اسلامی و مهدوی، بر فضیلت و خیر اخلاقی استوار است. غایت زندگی اجتماعی و سیاسی تقرب الی الله و رسیدن به سعادت است. عدالت يك امر مفروض و غیر تاریخی نیست بلکه واقعی است و عدالت جهان شمول در حکومت مهدوی به منصه ظهور می رسد. براساس

1. liberalism

جهان بینی اسلامی حاکمیت مطلق بر جهان از آن خداوند می باشد و خداوند جهان آفرینش را به عدالت خلق کرده و از صفات مهم خداوند عدالت است. معیارهای عدالت به صورت کلی و جزئی، فردی و اجتماعی در قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام بیان شده است و انبیاء و شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام ملزم به اجرای آن هستند «وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» (شوری: ۱۵). اما عدالت مهدوی فراگیرتر از همه معصومین علیهم السلام بوده و جهان شمول است.

يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجُورًا؛

زمین را پراز عدل و قسط می کند آنگاه که پراز ظلم و جور شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۳۸، ۳۴۱ و ۵۲۶).

این روایت بیش از صد بار در کتب روایی ذکر شده است.

عدالت تکوینی و تشریعی

از نظر قرآن عدالت تکوینی یعنی نظام هستی و آفرینش بر اساس عدالت و توازن خلق شده است (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۱، ۶۰).

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ۸).

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَكُ وَالْعِلْمُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران: ۱۸).

بالعدل قامت السموات والأرض (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۶۳۸).

عدالت تشریعی یعنی در نظام جعل و وضع و تشریع قوانین همواره عدالت رعایت شده است. از دیدگاه قرآن حکمت بعثت و ارسال رسولان، اقامه عدل و قسط در زندگی بشر است (حدید: ۲۵). برقراری اصل عدالت در اجتماع منوط بر آن است که ابتدا نظام عادلانه تشکیل شود و سپس عملاً عدالت به اجراء درآید (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۱، ۶۱). قرآن درباره نظام تشریعی عادلانه می گوید:

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف: ۲۹).

و یا درباره برخی دستورها می فرماید:

﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (بقره: ۲۸۲).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل: ۹۰).

در قرآن اصول توحید، معاد، نبوت و امامت از آرمان های فردی تا اهداف اجتماعی بر محور عدل استوار شده است.

در اندیشه اسلامی ایمان به خداوند زیربنا و مبنای عدالت و رسیدن به حقوق ذاتی مردم است و تنها با اعتقاد به خدا می‌توان به حقوق ذاتی و عدالت واقعی مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای رسید و اعتقاد به خدا بهترین ضمانت برای اجرای عدالت است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۲۴).

فطری بودن عدالت

در اندیشه اسلامی و اندیشه مهدویت، عدالت امری فطری است و بر مبنای فطرت انسان بنا شده است. یعنی انسان عقلاً و فطرتاً به عدالت حکم می‌کند و از ظلم دوری می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۱۳؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۳۵ و ۴۳). تعالیم اسلامی بر اساس یکسری ارزش‌ها و فطریات استوار است که متمایزکننده انسان از موجودات دیگر است. انسان‌ها دارای درک وجدانی و شهودی از خوبی و بدی در حوزه امور فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و قضایی هستند و این درک شهودی از عدالت قابل اتکاء است. این حس اخلاقی در فطرت و ذات بشر به تدریج در دوران کودکی در وی ایجاد می‌شود. قرآن کریم هم به آن اشاره کرده است:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸).

﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (سوره ۳۰: ۳۰).

کل مولود یولد علی الفطرة (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳).

امام زمان علیه السلام با اجرای عدالت انسان‌ها را با فطرت خدایی آشنا می‌کند که از آن راضی می‌شوند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۰۱).

عدالت مهدوی

مهدویت در فرهنگ شیعه از مهم‌ترین ویژگی‌های اعتقادی و از ضروریات مذهب به شمار می‌رود. و در آیات قرآن و روایات به واضح‌ترین شکل بیان شده است. پدر و مادر، ولادت و نسب مهدی علیه السلام در روایات به صورت متواتر بیان شده است. منجی‌باوری در آئین‌های پیش از اسلام مانند زرتشتی، هندو، یهود و مسیحیت هم وجود دارد. قرآن کریم، با صراحت بیشتری آن را در آیات مختلف بیان کرده است:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵).

بر طبق این آیه‌ی شریفه در آخرالزمان وراثت زمین به صالحان می‌رسد و امام باقر علیه السلام مصداق آن را حضرت مهدی علیه السلام می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۸۴).

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾
(قصص: ۵).

بر طبق حدیث امام علی (علیه السلام) خداوند در این آیه بر مستضعفین منت نهاده و آنان را در حکومت مهدی (علیه السلام) وارثان زمین می گرداند. (همو: ۱۸۴).

بر اساس اندیشه مهدویت عدالت تکوینی و عدالت تشریعی، عدالت فردی، اجتماعی، عدالت اقتصادی، سیاسی، قضایی، آموزشی و فرهنگی و به طور کلی عدالت در همه عرصه های زندگی مطابق جهان بینی اسلامی در حکومت مهدوی وجود دارد. اندیشه مهدویت بروز و ظهور تام اندیشه اسلامی درباره عدالت است که در عصر ظهور در ابعاد گوناگون تجلی می یابد.

ویژگی های عدالت مهدوی

۱. مبنای عدالت در اندیشه مهدویت امری ذاتی و نفس الامری است و به جعل و قرارداد نیست (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۵ و ۴۳). زیرا در قرارداد ممکن است طرفین به اموری رضایت دهند که فضیلت نباشد و یا اکراه وجود داشته باشد. در اندیشه مهدویت عدالت تکوینی و تشریعی از سوی خداوند اقتضاء می کند که هم جهان آفرینش منظم و هدف دار باشد و هم قوانین و شریعت بر اساس آن تکوین طراحی شده باشد و افراد هم فطرتاً با این نظام عادلانه سازگاری داشته باشند ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ۸)، «بالعدل قامت السموات والارض» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۶۳۸).

۲. جهان شمولی عدالت مهدوی؛ شیعه از حیث جغرافیایی معتقد است این عدالت کل جهان را از حیث مکانی پر می کند. حضرت مهدی (علیه السلام) بر شرق و غرب عالم مسلط خواهد شد و حکومت جهانی او کل جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. امام رضا (علیه السلام) در حدیثی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده اند:

لَأُظْهَرَ الْأَرْضَ بآخِرِهِمْ مِنْ أَعْدَائِهِ وَلَأُمْلِكَنَّ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۴۳۲)؛

زمین را به وسیله آخرین امام از دشمنانم پاک خواهم ساخت و شرق و غرب زمین را در حکومت او قرار خواهم داد.

و در حدیثی که بیش از صد بار در منابع شیعه و سنی ذکر شده است:

يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلُمًا وَجَوْرًا (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۳۸)؛

خداوند به وسیله مهدی زمین را پراز عدل و قسط می کند آن گاه که پراز ظلم و جور شده است.

از این احادیث و روایات فراوان دیگر به دست می آید که عدالت مهدوی کل عرصه جهان را در بر خواهد گرفت و از این حیث حتی نسبت به حکومت رسول خدا ﷺ برتری دارد. ۳. جامعیت عدالت مهدوی از حیث دامنه، سطوح و ابعاد مختلف آن؛ بر طبق اندیشه مهدویت عدالت مهدوی همه جانبه است و سطوح مختلف را در بر می گیرد که ما در این جا صرفاً به برخی موارد اشاره می کنیم:

الف) عدالت سیاسی: عدالت سیاسی جنبه های مختلفی دارد که در روایات به آن پرداخته شده است و می توان به مشارکت مردم در حکومت، آزادی، گزینش کارگزاران شایسته، امنیت در ابعاد گوناگون، نظارت بر کارگزاران حکومتی و بسیاری موارد دیگر اشاره کرد. اقتدار حکومت آن حضرت گسترده است تا جایی که بیشتر قدرت هایی که تسلیم حکومت او می شوند از راه ترس و دلهره است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱، ۱۵۷). حضرت مهدی ﷺ نسبت به کارگزاران در اجرای عدالت سخت گیر است که جمله «المهدی شدید علی العمال» هم وارد شده است. او کارگزاران خود را به اقصی نقاط جهان اعزام می کند (نعمانی، بی تا: باب ۲۱، ۴۴۳).

ب) عدالت اجتماعی: عدالت در ایجاد ساختارها و نهادها، مناصب اجتماعی، عدالت در کارگزاران، ایجاد برابری و مساوات بین طبقات و افراد مختلف، قانون مندی، اعطای حقوق افراد و سایر ابعاد اجتماعی عدالت در روایات مشاهده می شود. در حدیثی که جهات گوناگون عدالت را بیان می کند امام صادق ﷺ می فرماید:

إذا قام القائم حكم بالعدل وأرتفع في أيامه الجور وأمنت به السبل وأخرجت الأرض برکاتها وورد كل حق إلى أهله (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۸)؛
وقتی که قائم قیام می کند داور را براساس عدالت قرار می دهد و ظلم و جور در دوران او برچیده می شود و راه ها امن می شود و زمین برکاتش را خارج می سازد و حق هر کس را به او برمی گرداند.

ج) عدالت اقتصادی: عدالت مهدوی در امور اقتصادی در ایجاد توسعه متوازن، عدالت توزیعی در ثروت، امکانات، عمران و آبادانی زمین، مقابله با استکبار و تکاثر، استحصال زمین های غصب شده، از بین بردن فقر و بیکاری، مشارکت اقتصادی مردم می باشد. امام باقر ﷺ درباره عدالت اقتصادی زمان ظهور می فرماید:

فانه یقسم بالسوية و يعدل في خلق الرحمن البرمهم و الفاجر (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۲۹)؛ به درستی که مهدوی ثروت را به صورت مساوی تقسیم می‌کند و درباره خلق خدا نیکان یا بدان، عدالت برقرار می‌کند.

در زمان او رفاه اقتصادی فراهم می‌شود و اموال عادلانه توزیع می‌شود. (همو: ۶۸). و مردم هم از تقسیم اموال و عدالت اقتصادی رضایت دارند. (همو: ۸۴).

د) عدالت فرهنگی: در حکومت مهدوی عدالت فرهنگی در ابعاد عزت و کرامت مردم، توجه به فرهنگ و معنویت در کنار رفاه مادی، گفتگو، احیای ارزش‌های دینی فراموش شده، ایجاد اعتدال روحی و آرامش روانی، رضایت‌مندی، توزیع عادلانه اطلاعات، عدالت در نهادهای فرهنگی - آموزشی و بسیاری امور دیگر قابل توضیح است. حضرت مهدی علیه السلام با بدعت‌ها و گمراهی‌ها مقابله می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۴۱۲). با ارتکاب محرمات برخورد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۵۱). دین را ظاهر می‌کند و با مصادیق بدعت و باطل مقابله می‌نماید و آموزش همگانی شده و زنان در خانه به کتاب و سنت آگاهی دارند (نعمانی، بی‌تا: باب ۱۳، ۳۳۷، ح ۳). درباره رشد علم در دوران ظهور، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

علم ۲۷ قسم است که مردم تنها به دو جزء آن پی برده‌اند و در زمان ظهور قائم ۲۵ جزء دیگر به وسیله او به دست می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۶).

ه) عدالت قضایی: در حکومت حضرت مهدی علیه السلام مجرمین محاکمه و به صورت عادلانه با آنان رفتار می‌شود و عدالت در مناسبات حقوقی - قضایی اجرا می‌شود. در روایات از گماشتن قضات و کارگزاران در مکان‌های دور و نزدیک یاد شده است (نعمانی، بی‌تا: باب ۲۱، ۴۴۳). امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اذا قام قائم آل محمد حکم بین الناس بحکم داود لا يحتاج الی بینة یلهمه الله تعالی فی حکم بعلمه و یخبر کل قوم بما استنبطوه (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۹، ح ۸۶)؛ زمانی که قائم قیام کند در میان مردم به حکم داود قضاوت می‌کند، او به بینة و شاهی نیاز ندارد زیرا خداوند تعالی امور را به وی الهام می‌کند و او با علم خود داوری می‌کند و هر گروهی را به آن چه پنهان کرده‌اند آگاه می‌سازد.

عدالت در لیبرالیسم

مکتب لیبرالیسم درباره عدالت مبنای قرارداد اجتماعی را مطرح کرده است که این اندیشه در طول تاریخ با اندیشه‌های هابز، لاک، روسو، هیوم و رالز نمود پیدا کرده است. شاید بتوان مهم‌ترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم را در حوزه اندیشه، دیدگاه‌های کانت و رالز متأخر محسوب

کرد. در عصر کنونی فردی را نمی‌توان یافت که درباره عدالت سخن بگوید مگر آن که بحثی از تئوری عدالت جان رالز مطرح می‌کند. در این نوشتار برای مقایسه عدالت در اندیشه اسلامی و لیبرالیسم، طرح دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان لیبرال درباره عدالت از طریق قرارداد اجتماعی ضروری است.

در تاریخ اندیشه سیاسی غرب به صورت عمده دو گونه مبنا برای عدالت وجود داشته است که به نظر می‌رسد وضعیت فکری و اجتماعی هر دوره و پارادایم‌های فکری حاکم بر جامعه در تعریف و مبنای عدالت هم تأثیر داشته است (بشیریه، ۱۳۷۲: ۲۱):

۱. عدالت یعنی رفتار مطابق با قانون الهی (Logos)؛ و حقوق طبیعی (Jus naturale): در یونان باستان تصور بر آن بود که انسان در درون نوعی نظم جهانی قرار گرفته است که ناشی از وجود لوگوس (Logos) یا قانون الهی می‌باشد که لوگوس در زندگی جمعی انسان به صورت نوموس یا قانون دولت ظاهر می‌شود. از این حیث سقراط پیروی از قانون را فضیلت و عدالت می‌دانست (بدوی، ۱۹۷۹: ۴۶). افلاطون هم بر اساس اعتقاد به مُثُل عدالت را به صورت سلسله مراتبی در جامعه توضیح می‌دهد (افلاطون، ۱۳۴۸: ۲۳۶). این بحث در ارسطو، به صورت قمر و ماوراء قمر عنوان می‌شود یعنی باید با بی‌طرفی، قوانین حاکم بر جهان را کشف کرد و به آن التزام داشت (ارسطو، ۱۳۷۷: ۷).

این تعریف از عدالت در بین فلاسفه رواقی، حقوق رومی و مسیحی هم وجود داشت. از نظر آگوستین دانشمند معروف مسیحی، عدالت مطلق در درجه اول به نظام ربانی (که آفاق گیر است) تعلق دارد و اگر نظام دولتی و سیاسی با آن نظام ربانی تطبیق کند، عادلانه است (فاستر، ۱۳۸۰: ج ۹، ۴۰۶). از نظر آگوستین قانون الهی و حقوق طبیعی یکسان هستند.

۲. عدالت به معنای کسب منافع متقابل بر اساس توافق و قرارداد؛ در این دیدگاه انگیزه عمل عادلانه بر اصولی متکی نیست، بلکه هدف تأمین منافع فرد در درازمدت است. در تاریخ لیبرالیسم اندیشمندان مختلفی مانند هابز، هیوم، لاک، روسو و رالز مبانی نظری آن را مورد بحث قرار داده‌اند. عدالت از قرن ۱۷ به بعد در اندیشه لیبرالیسم به معنای عمل به تعهداتی است که فرد از سر سود و نفع‌طلبی و با قرارداد به آن تن می‌دهد. قرارداد اجتماعی^۱ مهم‌ترین مفهوم نظری لیبرالیسم است و بر اساس آن دولت تأسیس می‌شود تا حقوق افراد، نظم و امنیت تأمین شود.

1. Social Contract

از نظر هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) انسان‌ها در وضع طبیعی در جنگ همه بر علیه همه هستند. اما برای آن‌که بقاء آن‌ها تضمین شود قدرت خود را به نیروی مافوق (دولت) می‌دهند و به این پیمان وفادار می‌مانند تا عدالت تضمین شود و نقض آن پیمان، ظلم محسوب می‌شود. پس عدالت عبارت است از حفظ میثاق و قرارداد (جونز، ۱۳۸۰: ۷۳۱-۷۳۳).

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) فیلسوف انگلیسی، وضع طبیعی را وضعی می‌داند که انسان‌ها آزاد و برابر بودند اما آزادی و مالکیت آنان تضمین شده نبود. لذا با قرارداد و رضایت عمومی دولت و در نتیجه عدالت به وجود می‌آید و اقتدار حکومت مشروط به خواست شهروندان است (همو: ج ۲، ۲۱۶).

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) پایه قرارداد اجتماعی را نه بر عقل بلکه بر کشش‌های درونی می‌گذارد که فایده و منفعت انسان را تشکیل می‌دهد. او هم مانند سایر اندیشمندان قرارداد اجتماعی مبنای عدالت را بر رضایت عمومی و به جهت ایجاد نظم و آرامش و فواید آن می‌گذارد (موحد، ۱۳۸۱: ۱۸۵).

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) قرارداد اجتماعی را موجب جدایی انسان از وضع طبیعی می‌داند که انسان در آن دارای دو گزینه خودپرستی (صیانت نفس) و همدردی (دوست داشتن هم‌نوع) بود و این غرایز او را به سوی جامعه مدنی از راه توافق هدایت می‌کرد و منافع *رأی‌دهندگان افراد را به سوی «اراده عمومی» سوق می‌دهد که تجلی عدالت است.* دیدگاه‌های او الهام‌بخش حقوق دموکراتیک بود (روسو، ۱۳۵۸: صفحات مختلف).

نظریه عدالت جان رالز

او از مهم‌ترین فیلسوفان لیبرالیسم در قرن بیستم و متأثر از کانت است که سعی کرده دیدگاه لیبرالیسم را درباره عدالت از طریق قرارداد حل کند. وی ابتدا مباحث خود را در مقالات مختلفی مطرح کرد اما در کتاب نظریه عدالت (rowls, 1999) رویکردی به عدالت دارد که بر دگرترین لیبرالیسم تکیه دارد ولی در کتاب لیبرالیسم سیاسی (rawls, 1993) سعی کرده است قرائتی از عدالت اجتماعی و لیبرالیسم ارائه دهد که بر دگرترین اخلاقی و فلسفی مبتنی است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

او با مفروض گرفتن اموری مانند وجود نابرابری در جامعه، امکان رسیدن به عدالت از طریق قرارداد، برابری افراد و لزوم رسیدن به عدالت از طریق قرارداد به نظریه‌ای

درباره عدالت با عنوان «عدالت به منزله انصاف»^۱ منتقل شد یعنی بر خلاف کانت و به جای تکیه به عقل محض، قرارداد یگانه راه وصول به اصول عدالت است و این نظریه آشکارا متأثر از اصول لیبرالیسم و اندیشمندانی مانند دیوید هیوم، جان استوارت میل و آدام اسمیت است اما به دنبال رفع نواقص آن‌ها و نظریه فایده‌گرایی جرمی بنتام است. وی جامعه را متشکل از افرادی می‌داند که در شرایط قرارداد در وضع اولیه^۲ یا نخستین از موضع داد و ستد در «پرده‌ای از جهل»^۳ قرار دارند و این عدم آگاهی باعث می‌شود که تصمیمات آنان در وضعیت بی‌طرفی انجام شود. افراد، در چنین وضعیتی که هیچ امتیازی نسبت به هم ندارند بر اساس عقلانیت و به طور آزادانه به تأسیس جامعه می‌پردازند. افراد مورد نظر همه در پرده جهل وضعیت مساوی و منصفانه‌ای دارند و آزادی هر فرد به وسیله آزادی دیگران محدود می‌شود. در چنین وضعیتی افراد جامعه سعی می‌کنند اصولی را که عقلانی‌تر است وضع کنند. آن‌ها می‌دانند که بین‌شان اختلاف منافع بروز می‌کند و نابرابری‌های اندک را تحمل می‌کنند.

مفهوم عدالت مبتنی بر دو اصل است:

۱. اصل آزادی برابر: هر کس حق دارد از آزادی‌های برابر با دیگران برخوردار باشد.
 ۲. اصل تمایز: نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که در نهایت به نفع همه افراد باشد و فرصت رسیدن به مزایای حاصل از نابرابری‌ها برای همه افراد قابل حصول باشد.
- اصل اول در برخورداری از آزادی‌های اساسی مقدم بر اصل دوم است و هرگز نمی‌توان حقوق و آزادی‌های اساسی افراد را سلب کرد.
- با توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان لیبرالیسم، به این نتیجه می‌رسیم که در بستر تاریخی، با بسط ایده قرارداد اجتماعی، عدالت، به توافق اجتماعی و رضایت عمومی رهنمون شده و در نتیجه امری نسبی و وابسته به اراده دلبخواهی شهروندان است و هیچ امر ذاتی و نفس‌الامری در این مورد وجود ندارد. همچنین برخی اندیشمندان قرارداد اجتماعی مانند روسو ممکن است از جهات دیگر با برخی از آموزه‌های لیبرالیسم موافق نباشند ولی دیدگاه سیاسی آنها بر اساس جامعه‌شناسی فکر، در بسط عدالت قراردادی لیبرالیسم تأثیر گذاشته باشد.

1. Justice as fairness
 2. Original position
 3. Veil of ignorance
 4. Principle of equal liberty
 5. Deference principle

مقایسه تطبیقی دیدگاه اسلام و لیبرالیسم درباره عدالت (با تأکید بر اندیشه مهدویت و اندیشه قرارداد اجتماعی)

با توجه به طرح نگرش اسلام و لیبرالیسم درباره مبنای عدالت، در این بخش به مقایسه این دو دیدگاه می‌پردازیم:

۱. از حیث مبنای عدالت، در اندیشه مهدویت، عدالت خواهی فطری و در ذات بشر ریشه دارد؛ یعنی يك سرى ملاك‌های نفس‌الامری وجود دارد که عدالت هم جزء آنهاست و عدالت فراتر از عرف، قانون و قرارداد است و این امور باید با عدالت مطابق باشند. بر اساس جهان‌بینی اسلامی حاکمیت مطلق بر جهان از آن خداست و خداوند جهان را به عدل خلق کرده و با عدالت اداره می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۰-۶۲). قوانینی که از سوی خداوند وضع شده عادلانه است و شریعت در عرصه‌های مختلف اعتقادات، احکام و اخلاق بر اساس عدل است و حضرت مهدی علیه السلام هم آن‌ها را به صورت کامل اجرا می‌کند. اما در بین اندیشمندان لیبرال بر اساس تفکر اومانیستی و بی‌طرفی عدالت بر اساس توافق و قرارداد جهت رسیدن به منافع متقابل است و هیچ ملاک نفس‌الامری وجود ندارد.

۲. در اندیشه مهدویت عدالت امری واقعی است که خداوند در تکوین جهان و انسان گذاشته است و تشریع قوانین هم بر اساس عدل است. اما بسیاری از اندیشمندان قرارداد اجتماعی را از حیث تاریخی، امری غیر واقعی؛ از حیث حقوقی بی‌اعتبار و از حیث فلسفی غیرقابل دفاع می‌دانند اما تأثیرات قابل توجهی بر اندیشه سیاسی داشته است. (عالم، ۱۳۷۳: ۲۰۷). رابرت نوزیک در کتاب *آثارشی دولت و آرمان‌شهر* اصل قرارداد را الزر يك امر فرضی و غیر تاریخی می‌داند (Nozick, 1974: 12) و برخی اصول عدالت را الزر مبهم و انتزاعی دانسته است.

۳. بر اساس اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی، محصول هر توافقی که با رضایت عمومی یا اکثریت افراد جامعه همراه باشد همواره عادلانه خواهد بود اما در واقع نمی‌توان برآیند هر قرارداد اجتماعی را عادلانه محسوب کرد؛ زیرا هم افراد مختلف در قرارداد با هم برابر نیستند و هم ممکن است توافق و رضایت بر روی رفتاری باشد که اساساً غیر اخلاقی است و یا آن‌که بر اساس چه مبنایی قرارداد و توافق شرط دستیابی به عدالت است و این به نوعی موضع‌گیری ایدئولوژیک و دخالت دادن ارزش‌های لیبرالی است. توافق همواره قرین خیر و صلاح عمومی نبوده و با حق و حقیقت همراه نیست. همچنین ممکن است در برخی جوامع اصلاً توافق و قرارداد نباشد اما در اندیشه اسلامی ممکن است دیدگاه حاصل از قرارداد اجتماعی عادلانه

نباشد. عدالت امری واقعی و نفس‌الامری است و به رضایت و قرارداد شهروند بستگی ندارد. حاکمان جامعه چه رسول خدا ﷺ و یا ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و امام عصر (علیه‌السلام) باید به شریعت عمل کنند که عدالت را با خود به همراه دارد و توافق عمومی چه بسا امری غیر عادلانه به حساب آید و مورد پسند شارع نباشد.

۴. در اندیشه مهدویت خدامحوری و توحید دال مرکزی آن است و خدامحوری در همه فعالیت‌های فردی و اجتماعی جریان دارد و دیانت به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی انسان رنگ الهی می‌دهد. دین اسلام بر خلاف ادیان دیگر دارای آموزه‌های سیاسی و اجتماعی است و حضرت مهدی (عج) با تشکیل حکومت جهانی همه احکام تعطیل شده را اجرا می‌کند. حاکمیت الهی به معنای حکومت قوانین خداوند است که از قرآن اخذ می‌شود و اگر تنها يك روز از جهان باقی باشد خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌کند تا حضرت مهدی (عج) ظهور کند (طوسی، ۱۴۱۱: ج ۷، ۱۷، ح ۲).

همچنین در اندیشه مهدویت با تحقق عدالت به مفاهیم دیگر مانند آزادی، قانون، امنیت، صلح، اخلاق هم توجه می‌شود و یکی قربانی دیگری می‌گردد. هدف دولت مهدوی صرفاً رفع فقر، افزایش درآمد و رفاه نیست، بلکه به آزادی، فراغت، معنویت و جنبه‌های مختلف کمال انسانی توجه می‌شود. نگاه ابزاری و مادی به انسان در طرح‌های توسعه مهدوی مورد نظر نیست.

اما در تفکر لیبرالیسم و اصحاب قرارداد اجتماعی، دین، معنویت و اخلاق به حوزه خصوصی و فردی سوق می‌یابد، فردمحوری و اومانیزم جانشین خدامحوری می‌شود و انسان خالق و سازنده حقیقت می‌گردد.

۵. در اندیشه مهدویت، ارزش‌های اخلاقی مطلق و ابدی در چارچوب توحید وجود دارد و انسان‌های متدین با فطرت عدالت‌خواهی خود معیارهای کلی و فراگیر را در زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی هدف‌گیری می‌کنند و حضرت مهدی (عج) زمانی ظهور می‌کند که همه مکاتب بشری ارزش‌ها و تمایلات خود را اجراء کرده‌اند ولی افراد و جوامع تشنه عدالت توحیدی هستند و آن حضرت ارزش‌ها و اخلاقیات اسلامی را مجدداً احیاء می‌کند. اما بر اساس رضایت‌مندی موجود در نظریه قرارداد اجتماعی و ابتناء لیبرالیسم بر اصولی مانند اومانیزم، تکثرگرایی، فردگرایی و نسبیت‌گرایی درباره عدالت نمی‌توان به ارزش‌های مطلق تمسک جست، در نتیجه عدالت، امری نسبی و مبتنی بر اراده دلبخواهی شهروندان خواهد شد و هیچ‌گونه معیار و مناطی برای بررسی صحت و سقم چنین عدالتی وجود ندارد و لذا در حوزه اخلاق،

فضایل و رذایل در يك رتبه قرار می گیرند و در نتیجه؛ دیدگاه های اصحاب قرارداد اجتماعی و از جمله رالز نمی تواند معیارهای کلی و فراگیر ارائه کند و دلبخواهی بودن ارزش ها توجیهی برای برتری لیبرالیسم و باورهای رقیب فراهم نمی کند. همچنین این دیدگاه به دلیل خنثی بودن نسبت به ارزش ها ره به سوی پوچ گرایی و بی هویتی می رود و در شرایط حاکم بر تکثرگرایی افراطی افراد ممکن است هر لحظه ارزش های جدیدی خلق کنند.

۶. عدالت در اندیشه مهدویت طرحی جهان شمول بر اساس ارزش های عام و مطلق توحیدی است و می خواهد همه انسان ها را به فطرت توحیدی خود سوق دهد، به همین دلیل برای افراد جذابیت و شیفتگی ایجاد می کند.

نظریه قرارداد اجتماعی مخصوصاً با قرائت رالز متأخر، برای جوامع لیبرال و مخصوصاً ایالات متحده آمریکا طراحی شده است و اگر چه در کشورهای دارای ایدئولوژی لیبرالیسم جاذبه دارد ولی رالز بر آن بود که با بازسازی تئوری عدالت، آن را به عنوان يك طرح جهان شمول برای همه کشورها و الگویی نجات بخش برای کل جهان معرفی نماید و لذا این روش قراردادگرایانه برای باورها و پنداشته های فلسفی و نظری جوامع دارای فرهنگ لیبرال ساخته شده است و عدالت را محصول نوعی توافق در محیطی بی طرف و عاری از ارزش می داند.

۷. اندیشه قرارداد اجتماعی دغدغه فضایل و خیر اخلاقی ندارد و تحقق عدالت را در توافق و رضایت عمومی می داند. کانت تنها اندیشمند لیبرال است که با تمرکز به خرد انسانی و به آینده انسان از منظر اخلاقی پرداخته است. (کانت، ۱۳۷۸) و دستیابی به سازمان مدنی عادلانه همگانی و آزاد را قابل دسترسی می داند که در سایه کمال عقل بشری و بلوغ انسانی به دست می آید. (کانت، ۱۳۷۶) ولی از دیدگاه اندیشه مهدویت رسیدن به جامعه عادلانه جهانی از حیث اقتصادی، سیاسی و اجتماعی تنها با اجرای تعالیم انبیاء و حکومت مهدوی امکان پذیر است. انسان مخلوق خدا و در نتیجه نیازمند هدایت الهی است و عقل به عنوان رسول باطنی با دین هماهنگ است.

نتیجه گیری

در این مقاله با روش تحلیلی و مقایسه ای مبنای عدالت را در دو مکتب اسلام و لیبرالیسم با گزینش اندیشه قرارداد اجتماعی در لیبرالیسم و اندیشه مهدویت در اسلام بررسی کردیم و پس از تعریف مفاهیم پژوهش، مبنای عدالت را در این دو اندیشه مقایسه نموده و به این نتیجه رسیدیم که در لیبرالیسم بر اساس ارزش هایی مانند فردگرایی، اومانیسم، عقل گرایی و نظایر

آن، رضایت و قرارداد افراد جامعه، مبنای عدالت است. عدالت در جوامع مختلف متفاوت بوده و امری نسبی است. لذا مبنایی ذاتی و نفس‌الامری درباره آن وجود ندارد. اما در اسلام و اندیشه مهدویت مبنای عدالت، بر اساس اندیشه توحیدی است. خداوند دارای عدالت تکوینی و تشریعی است و انسان با فطرت عدالت‌خواهانه خود می‌تواند عدالت ذاتی و نفس‌الامری را تشخیص دهد و حضرت مهدی علیه السلام هم انسان‌ها را به همان عدالت خارجی و نفس‌الامری به صورت جامع و جهان‌شمول هدایت می‌کند. این مورد وجه تمایز مهم اسلام و لیبرالیسم است که در اندیشه مهدوی، عدالت مهدوی رضایت عمومی را در در ظاهر و باطن افراد و جوامع به همراه دارد.

منابع

- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل، ۱۳۷۷.
- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- آربلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: نشر مروارید، ۱۳۸۷.
- بدوی، عبدالرحمن، افلاطون، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۹ م.
- بشیریه، حسین، دولت عقل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- بهروزی لک، غلامرضا، سیاست و مهدویت، قم: موسسه آینده روشن، ۱۳۸۴.
- بازارگاد، بهاء الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: زوار، ۱۳۶۶.
- تامس جونز، ویلیام، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی ریاحین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: چهر، ششم، ۱۳۵۸.
- خمینی، روح الله، چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۱.
- صافی گلپایگانی، اصالت مهدویت، قم: انتشارات حضرت معصومه (ع)، ۱۳۸۵.
- صدوق، محمدبن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین ۱۴۱۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
- طوسی، محمدبن الحسن، کتاب الغیبه، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، التفسیر الصافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
- کانت، امانوئل، «روشنگری چیست؟»، کانت و دیگران، ترجمه سیروس آرین پور، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۶.
- _____، «معنای کلی تاریخ در غایت جهان وطنی»، مجله نامه فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، ۱۳۷۸، سال دوم، شماره سوم.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: دارالوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰، ۱۳۹۲.
- _____، *بیست گفتار*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
- _____، *سیری در نهج البلاغه*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶.
- _____، *علل گرایش به مادیگری*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، *فطرت*، تهران: انجمن اسلامی مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران: نشر سرایش، ۱۳۸۰.
- ملکیان، مصطفی، *سخنی در چند و چون اسلام و لیبرالیسم*، مجله کیان، ۱۳۷۸، شماره ۴۸.
- موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت*، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *کتاب الغیبه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، بی تا.
- واعظی، احمد، *عدالت صوری، عدالت محتوایی*، فصل نامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۸۴، شماره ۲۹.
- Nozick/ Robert, anarchy/, state and utopia, New York, basic book, 1974.
- Rawls, John, a theory of justice, Oxford University press, 1999.
- Rawls, John, political liberalism, Columbia University press, 1993.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۴

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

بررسی سندی - فقه الحدیثی احادیث «رایات سود» و حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی در منابع اهل سنت

مجید معارف^۱

فرشاد منائی^۲

چکیده

روایات متعددی در منابع روایی اهل سنت، وجود دارد که برخی اتفاقاتی که پیش از ظهور مهدی موعود علیه السلام رخ می‌دهد را بیان می‌کند و وقایعی که در آستانه ظهور اتفاق می‌افتد را تبیین می‌کند. ذیل همین دست روایات، لازم است به تعدادی از روایات که معروف به روایات «رایات سود» (پرچم‌های سپاه) هستند توجه شود. در برخی از احادیث «رایات سود» مطلبی بدین مضمون آمده است که «پرچم‌های سپاهی از جانب خراسان خارج می‌شوند که وقتی این پرچم‌ها را دیدید به سمت آنها بشتابید زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است». این دسته از احادیث بین خراسانی، که اندکی پیش از ظهور مهدی موعود علیه السلام از ناحیه خراسان، خروج می‌کند، با مهدی موعود علیه السلام که از مکه خروج می‌کند، خلط کرده‌اند و ممکن است این شبهه را القا کند که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی است و از جانب خراسان ظهور می‌کند. پس از بررسی رجالی این روایات، مشخص می‌شود که این دسته از روایات از نظر سندی، فاقد اعتبار لازم هستند و نمی‌توانند مورد قبول واقع شوند و بر فرض تسامح نسبت به ضعف سندی این روایات، اشکالات متعدد فقه الحدیثی نیز بر این احادیث وارد است که از جمله این اشکالات فقه الحدیثی

۱. استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری دانشکده اصول الدین تهران (نویسنده مسئول) (f_manaei@yahoo.com).

می‌توان به وجود احادیث صحیح‌السند دال بر ظهور و خروج مهدی موعود علیه السلام از مکه مکرمه، وجود قسمتی محذوف در متن احادیث «رایات سود» و احتمال وقوع تصحیف در متن حدیث، نقش مقدماتی و بسترسازی قیام خراسانی برای مهیا کردن شرایط حکومت مهدی موعود علیه السلام و تصریح علمای اهل سنت به منفک و جدا بودن قیام خراسانی با خروج مهدی موعود علیه السلام اشاره کرد. با توجه به این مطالب، نتیجه نهایی بدین صورت حاصل می‌شود که احادیثی که دلالت دارد که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی است و از ناحیه خراسان خروج می‌کند، از نظر سندی و فقه الحدیثی قابل اعتماد نیستند و نمی‌توان به این احادیث استدلال کرد و آنها را برای ارائه مطلب در زمینه مهدویت، مستند دانست.

واژگان کلیدی

مهدی موعود علیه السلام، پرچم‌های سیاه، اهل سنت، جرح و تعدیل، فقه الحدیث.

مقدمه

مهدی موعود علیه السلام به عنوان شخصیتی که ظهورش در آخر الزمان، بین روایات شیعه و اهل سنت مورد اتفاق است، مطرح می‌باشد و احادیث متعددی در زمینه مهدویت در جوامع روایی متقدم و متاخر اهل سنت نقل شده است. تعداد قابل توجهی از روایات مربوط به موضوع مهدویت، به تبیین وقایعی می‌پردازد که اندکی پیش از ظهور مهدی موعود علیه السلام رخ می‌دهد؛ از جمله این روایات می‌توان به روایات «رایات سود» اشاره کرد. در برخی از احادیث «رایات سود» مطلبی بدین مضمون آمده است که «پرچم‌های سیاهی از جانب خراسان خارج می‌شوند که وقتی این پرچم‌ها را دیدید به سمت آنها بشتابید زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است». این دسته از احادیث بین خراسانی، که اندکی پیش از ظهور مهدی موعود علیه السلام از ناحیه خراسان، خروج می‌کند، با مهدی موعود علیه السلام که از مکه خروج می‌کند، خلط کرده‌اند و در نتیجه این خلط، این تصور حاصل می‌شود که مهدی موعود علیه السلام از ناحیه خراسان خروج می‌کند. موضوعی که در این مقاله مورد بحث و تامل است، بررسی سندی و فقه الحدیثی این دسته از روایات است. در قدم اول، اعتبار سندی این روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود که آیا این روایات از نظر سندی، سند مقبول و قابل اعتمادی دارند یا نه؟ در قدم بعدی، پیرامون این روایات بررسی فقه الحدیثی انجام می‌شود تا مشخص شود اگر نسبت به وضعیت سندی این روایات تسامح شود، آیا مضمون این روایات قابل اعتماد و مقبول می‌تواند واقع شود یا خیر؟

ذکر احادیث دال بر حضور مهدی موعود (علیه السلام) در سپاه خراسانی

در بین منابع روایی اهل سنت، چهار حدیث در این زمینه نقل شده که بدین شرح است:

احمد بن حنبل در مسند نقل کرده است که:

رسول خدا ﷺ فرمود: هنگامی که پرچم‌های سیاه را دیدید که از جانب خراسان می‌آید به سمتش بروید؛ زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است (احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۵، ۲۷۷).

حاکم نیشابوری در مستدرک نقل کرده است:

هنگامی که پرچم‌های سیاه را دیدید که از جانب خراسان خارج می‌شود به سمت آن بشتابید زیرا در آن سپاه، خلیفه خدا، مهدی است؛ این حدیث، صحیح بر شرط شیخین است ولی آن را ذکر نکرده‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ ق: ج ۴، ۵۰۲).

همچنین، حاکم نیشابوری با سند دیگری روایت کرده است:

رسول خدا ﷺ فرمود: نزد گنج شما سه طایفه می‌جنگند که هیچ کدام به گنج دست نمی‌یابند؛ سپس پرچم‌های سیاه از جانب مشرق به پا می‌خیزد و طوری با شما می‌جنگند که هیچ قومی با قوم دیگری، آن‌گونه نجنگیده باشد؛ سپس چیزی فرمود و بعد فرمود: هنگامی که او را دیدید پس با او بیعت کنید ولو مجبور شوید به صورت سینه خیز بر روی برف به سمت وی حرکت کنید زیرا او خلیفه خدا، مهدی است. این حدیث، صحیح بر شرط شیخین است (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ ق: ج ۴، ۴۶۳).

نعیم بن حماد در الفتن روایت کرده است:

ثوبان، آزاد شده پیامبر ﷺ گفت: هنگامی که پرچم‌های سیاه را دیدید که از جانب خراسان می‌آید به سمتش بروید؛ ولو مجبور شوید به صورت سینه خیز بر روی برف حرکت کنید زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۸).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، احادیث مذکور دلالت بر این دارند که مهدی موعود (علیه السلام) از جانب خراسان خروج می‌کند و در این احادیث توصیه شده که اگر سپاهی که همراه با پرچم‌های سیاه از جانب خراسان خروج می‌کند را درک کردید حتماً به آن سپاه بپیوندید ولو با هر سختی و مشقتی همراه باشد، زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است. در ادامه به بررسی رجالی این چهار سند پرداخته می‌شود تا وضعیت سندی این روایات روشن شود.

بررسی سندی روایات دلالت‌کننده بر حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی

سند روایت اول که از ابن حنبل نقل شد بدین شرح است:

حدثنا عبدالله (بن احمد بن محمد بن حنبل) حدثني ابي (احمد بن محمد بن حنبل) ثنا وكيع (بن الجراح) عن شريك (بن عبدالله بن ابي شريك) عن علي بن زيد (بن جدعان) عن (عبدالله بن زيد) ابي قلابه عن ثوبان (احمد بن حنبل، بی تا: ج ۵، ۲۷۷).

این سند از نظر رجالیون مبتلا به دو عارضه است:

۱. ضعف علی بن زید بن جدعان؛

۲. عارضه ارسال.

راوی حدیث از «عبدالله بن زید ابوقلابه»، شخصی به نام «علی بن زید بن جدعان» است که تقریباً به اجماع رجالیون اهل سنت مورد جرح واقع شده است. ابن سعد در معرفی وی نوشته است:

علی بن زید بن جدعان از فرزندان «عبدالله بن جدعان القرشی التیمی» بوده است؛ علی بن زید نابینا به دنیا آمد و او کثیرالحدیث بود و در روایات وی، ضعف است و به روایات وی، احتجاج نمی‌شود (ابن سعد، بی تا: ج ۷، ۲۵۲).

یحیی بن معین، او را قوی ندانسته است (ابن معین، ۱۴۰۰ق: ۱۴۱). عقیلی، نام وی را در شمار ضعفاء ذکر کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۲۲۹)؛ رازی به جرح وی پرداخته است (رازی، ۱۹۵۲م: ج ۶، ۱۸۷). ذهبی در *الکاشف*، او را به عنوان یکی از حفاظ معرفی کرده ولی او را «ثبت» نمی‌داند و از قول «دارقطنی» نقل کرده که وی، «علی بن زید بن جدعان» را در حدیث «لین» می‌دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۴۰). ابن حجر نیز در *تقریب التهذیب* وی را «ضعیف» معرفی کرده است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۶۹۴).

با توجه به اقوال رجالیون اهل سنت، پیرامون شخصیت روایی «علی بن زید بن جدعان» مشخص می‌شود که شخصیت روایی وی از نظر اهل سنت، مقبول نمی‌باشد و بنابراین مرتبه سندی حدیث مذکور در درجه ضعیف قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر، روایت مذکور، مبتلا به عارضه ارسال و انقطاع در سند حدیث است به طوری که بین «عبدالله بن زید ابوقلابه» از «ثوبان» یک راوی فاصله بوده که در نقل *مسند احمد*، راوی واسطه ذکر نشده و به همین دلیل سند روایت احمد بن حنبل، متصل نیز نمی‌باشد. با مراجعه به منابع رجالی اهل سنت، مشاهده می‌شود که هیچ کدام از رجالیون، برای «ابوقلابه» از «ثوبان» نقل روایتی ذکر نکرده‌اند (مزی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۴، ۵۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق:

ج ۵، ۱۹۷) و صحیح این است که روایت مذکور را «ابو قلابه» از «ابو اسماء عمرو بن مرثد» از «ثوبان» روایت کرده باشد؛ چنان که در دو نقلی که حاکم نیشابوری از روایت مذکور داشته و در ادامه به سند آن، اشاره می‌شود، راوی بین «ابو قلابه» و «ثوبان»، «ابو اسماء عمرو بن مرثد» ذکر شده است.

بنابراین سندی که «احمد بن حنبل» به وسیله آن به نقل روایت مذکور پرداخته است هم با ضعف و هم با انقطاع روبرو است و مورد قبول نیست.

حدیث دوم و سوم را که حاکم نیشابوری نقل کرده بدین صورت است:
سند حدیث دوم:

اخبرنا الحسين بن يعقوب بن يوسف العدل ثنا يحيى بن ابي طالب ثنا عبد الوهاب بن عطاء نبا خالد (بن مهران) الحذاء عن (عبدالله بن زيد) ابي قلابة عن (عمرو بن مرثد) ابي اسماء عن ثوبان (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ ق: ج ۴، ۵۰۲).

سند حدیث سوم:

اخبرنا (محمد بن عبدالله بن عمرویه) ابو عبدالله الصفار ثنا محمد بن ابراهيم بن ارومة ثنا الحسين بن حفص ثنا سفیان (بن سعید الثوری) عن خالد (بن مهران) الحذاء عن (عبدالله بن زيد) ابي قلابة عن (عمرو بن مرثد) ابي اسماء عن ثوبان (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ ق: ج ۴، ۴۶۳).

در دو سند روایت حاکم دو راوی مجهول وجود دارد. در سند حدیث دوم، «حسین بن یعقوب بن یوسف» و در سند حدیث سوم «محمد بن ابراهیم بن ارومة» وجود دارد که با مراجعه به منابع رجالی، جرح و تعدیلی پیرامون ایشان وجود ندارد و شخصیت روایی دو راوی مذکور، مجهول است و بنابراین، سند دو روایت حاکم هم قابل اعتماد نیست.
سند حدیث چهارم که توسط نعیم بن حماد در الفتن نقل شده بدین صورت است:

حدثنا (عبد الوهاب بن عطاء) أبو نصر الخفاف عن خالد (بن مهران) عن (عبدالله بن زيد) ابي قلابة عن ثوبان (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۸).

سند این روایت مبتلا به سه عارضه است:

۱. جرح عبد الوهاب بن عطاء؛

۲. عارضه ارسال؛

۳. عدم استناد به رسول اکرم ﷺ و منتهی شدن سند به ثوبان.

عارضه اول سند مذکور، وضعیت اعتبار عبد الوهاب بن عطاء است. رجالیون اهل سنت

پیرامون وی به دو دسته تقسیم شده‌اند. گروهی وی را جرح کرده‌اند. بخاری در الضعفاء الصغیر نام وی را در شمار ضعفاء بر شمرده است (بخاری، ۱۴۰۶ق: ۸۰). نسائی او را با لفظ «لیس بالقوی» جرح کرده است (نسائی، ۱۴۰۶ق: ۲۰۸). عقیلی، او را «ضعیف الحدیث» معرفی کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۷۷). ذهبی در المغنی فی الضعفاء، اشاره کرده که احمد بن حنبل او را تضعیف کرده و سایرین او را قوی دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ۲۳). گروهی از رجال یون اهل سنت هم به توثیق وی پرداخته‌اند (ابن سعد، بی تا: ج ۷، ۳۳۳؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق: ج ۷، ۱۳۳؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ۲۹۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۶۲۶). همان‌طور که مشاهده می‌شود پیرامون جرح و تعدیل وی، اختلاف شدیدی وجود دارد و نمی‌توان راوی مذکور را طبق نظر عموم رجال یون اهل سنت، صحیح و مقبول دانست. عارضه دومی که در سند مذکور موجود است ارسال روایت از «ابوقلابه» به «ثوبان» است که همان‌طور که ذیل نقد سند روایت «احمد بن حنبل» بیان شد با مراجعه به منابعی که نام مشایخ و روات مشایخ را ذکر کرده‌اند، مشاهده می‌شود در بین مشایخ روایی «ابوقلابه» نامی از «ثوبان» نیست (مزی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۴، ۵۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ۱۹۷) و به همین دلیل سند روایت مذکور، متصل نمی‌باشد.

سومین عارضه روایت مذکور هم عدم استناد روایت به رسول اکرم ﷺ است؛ چنان‌که در سند روایت «نعیم بن حماد» مشاهده شد، سند روایت به ثوبان، آزاد شده رسول اکرم ﷺ منتهی می‌شود ولی از آن‌جا که کلام صحابی یا تابعی نزد اهل سنت از جایگاه، برخوردار است، ممکن است این ایراد طبق مبانی رجالی اهل سنت، وارد نباشد؛ ولی ضعف سند تا ثوبان و نیز عارضه ارسال سند، چنان‌که بیان شد واضح است و سند روایت «نعیم بن حماد» هم نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

همان‌طور که در چهار سند مذکور مشاهده می‌شود، قسمت صدر اسناد چهارگانه منتهی به ثوبان می‌شود و احادیث مذکور، در واقع یک حدیث است که از طریق چهار گروه از روات از ثوبان نقل شده است که با توجه به بررسی‌های رجالی مذکور مشخص می‌شود که چهار سند مذکور از نظر رجالی صحیح و مورد قبول نیستند.

بررسی فقه الحدیثی روایات دلالت‌کننده بر حضور مهدی موعود ﷺ در سپاه خراسانی

اگر ضعف سندی روایات مذکور مورد تسامح قرار بگیرد، بر حدیث مذکور از نظر فقه الحدیثی نیز نقدهایی وارد است که در ادامه به این نقدها اشاره می‌شود:

احادیث صحیح‌السند دال بر خروج مهدی موعود^{علیه السلام} از مکه مکرمه

احادیث متعددی با اسناد صحیح وجود دارند که به صراحت محل خروج حضرت مهدی^{علیه السلام} را مکه مکرمه معرفی می‌کنند. ابن حبان در صحیحش با سند صحیح نقل کرده است:

رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} فرمود: هنگام مرگ خلیفه، اختلافی به وجود می‌آید و سپس مردی از قریش از مدینه به سمت مکه خروج می‌کند و مردم مکه به سمت وی می‌آیند و او را به سمت خروج سوق می‌دهند در حالی که او کراهت از خروج و قیام دارد؛ پس بین رکن و مقام با او بیعت می‌کنند و سپاهی از اهل شام به سمت وی گسیل می‌دارند که وقتی این سپاه به منطقه «بیداء» می‌رسد در زمین فرو می‌رود؛ پس هنگامی که خبر این واقعه به مردم می‌رسد، نیکان اهل شام به نزد وی می‌روند و جماعتی از اهل عراق به نزد وی می‌روند و با او بیعت می‌کنند و سپس مردی از قریش، از قبیله کلب، سپاهی به سمت وی گسیل می‌دارد که (سپاه مهدی) او را شکست می‌دهند و بر او پیروز می‌شوند و (سپس مهدی به حکومت می‌رسد و) مال را بین مردم تقسیم می‌کند و بین مردم طبق سنت پیامبرشان عمل می‌کند و اسلام، غالب و مستقر می‌شود و (مهدی) بین ایشان، هفت سال زندگی می‌کند (ابن حبان، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵، ۱۵۸).

طبرانی نیز در معجم کبیر با سند صحیح نقل کرده است:

رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} فرمود: هنگام مرگ خلیفه، اختلافی به وجود می‌آید و سپس مردی از بنی هاشم از مدینه به سمت مکه خروج می‌کند و هزاران نفر از مردم با وی، بین رکن و مقام بیعت می‌کنند در حالی که وی کراهت دارد؛ سپس سپاهی از اهل شام به سمت وی گسیل می‌دارند که وقتی این سپاه به منطقه «بیداء» می‌رسد در زمین فرو می‌رود؛ سپس جماعتی از اهل عراق و نیکان اهل شام به نزد وی می‌روند و سپس مردی از شام، از قبیله کلب، سپاهی به سمت وی گسیل می‌دارد که خداوند، سپاه او را شکست می‌دهد و حوادث ناگواری علیه وی می‌باشد و آن روز، روز قبیله کلب است و ناامید کسی است که در آن روز (در سپاه شام باشد و در اثر شکست) ناامید از کسب غنیمت باشد و زمین، گنج‌هایش را خارج می‌کند و (مهدی) اموال را بین مردم تقسیم می‌کند و اسلام، غالب و مستقر می‌شود و (مهدی) بین ایشان، هفت یا شش سال زندگی می‌کند (طبرانی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ۳۹۰).

همان‌طور که از این روایات که با سند صحیح نقل شده‌اند مشخص می‌شود، پس از فراهم شدن مقدمات ظهور، مهدی موعود^{علیه السلام} از مدینه به سمت مکه حرکت می‌کند و در مکه با وی

بیعت می شود و سپس، قیام و خروج حضرت مهدی علیه السلام از مکه رخ می دهد و همان طور که مشاهده می شود، در این روایات صحیح السند، سخنی از خروج مهدی موعود علیه السلام از ناحیه خراسان و سپاه خراسانی نیست.

روایات در این باب، نه تنها به خروج مهدی موعود علیه السلام از مکه اشاره دارند بلکه بیعت مردم با حضرت مهدی علیه السلام را نیز در مکه بیان کرده اند. در زمینه بیعت با مهدی موعود علیه السلام نیز حدیثی در **المصنف** ابن ابی شیبۀ با سند صحیح نقل شده است که:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: بین رکن و مقام، تعدادی افراد به تعداد اهل بدر، با مردی بیعت می کنند و سپس جماعتی از اهل عرق و نیکان شام به نزد وی می آیند و سپس سپاهی از اهل شام به قصد جنگ به سمت ایشان حرکت می کنند تا این که به منطقه بیداء می رسند و در زمین فرو می روند؛ سپس مردی از قریش از قبیله کلب با ایشان می جنگد پس با هم ملاقات می کنند پس خداوند (سپاه شامی) را شکست می دهد؛ پس در آن زمان گفته می شود: نا امید واقعی کسی است که در سپاه قبیله کلب بود (و شکست خورد) و بهره ای از غنیمت جنگی نبرد (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۶۰۹).

بنابراین اصل بیعت نیز در مکه واقع می شود و پس از این بیعت است که حضرت مهدی علیه السلام خروج و قیام می کند و همان طور که مشاهده می شود در مجموع این روایات، اشاره ای به خروج مهدی موعود علیه السلام از سرزمین خراسان نیست.

توجه به قسمت محذوف در روایات «رایات سود» و احتمال تصحیف در این بخش از روایت

به نظر می رسد در این روایات، خروج خراسانی، که از وقایعی است که پیش از ظهور حضرت مهدی علیه السلام واقع می شود با حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی خلط شده است. شاهی که بر این خلط وجود دارد، قسمتی است که در حدیث حاکم نیشابوری، محذوف است. در یکی از دو حدیثی که حاکم نیشابوری در این زمینه، نقل کرده است، آمده بود:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: نزد گنج شما سه طایفه می جنگند که هیچ کدام به گنج دست نمی یابند؛ سپس پرچم های سیاه از جانب مشرق به پا می خیزد و طوری با شما می جنگند که هیچ قومی با قوم دیگری، آن گونه ننگیده باشد؛ سپس چیزی فرمود و بعد گفت: هنگامی که او را دیدید پس با او بیعت کنید ولو مجبور شوید به صورت سینه خیز بر روی برف به سمت وی حرکت کنید زیرا او خلیفه خدا، مهدی است. این حدیث، صحیح بر شرط شیخین است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ق: ج ۴، ۴۶۳).

همان طور که مشاهده می شود در حدیث حاکم نیشابوری، قسمت محذوفی وجود دارد و

رسول اکرم ﷺ پس از معرفی سه طایفه مذکور، چیزی را فرموده که در روایت نقل نشده و سپس فرموده است:

هنگامی که او را دیدید پس با او بیعت کنید ولو مجبور شوید به صورت سینه خیز بر روی برف به سمت وی حرکت کنید زیرا او خلیفه خدا، مهدی است.

ابن ماجه در سنن، روایت حاکم را با سند صحیح به صورت زیر نقل کرده است:

رسول خدا ﷺ فرمود: نزد گنج شما، سه طائفه با یکدیگر می‌جنگند که هر سه خلیفه زاده هستند؛ اما هیچ کدام بهره‌ای از آن گنج نمی‌برند؛ سپس پرچم‌های سیاه از سمت مشرق برآید و طوری با شما می‌جنگند و شما را می‌کشند که هیچ قومی، اینگونه مورد هجوم و قتال قرار نگرفته است. سپس رسول اکرم ﷺ چیزی را ذکر کرد که آن را حفظ نکردم و سپس فرمود: پس هنگامی که او را دیدید با او بیعت کنید ولو (مجبور شوید) سینه خیز بر روی برف (به سمت وی بروید)؛ زیرا که او خلیفه خدا، مهدی است (ابن ماجه، بی تا: ج ۲، ۱۳۶۷).

همان‌طور که مشاهده می‌شود در بین حدیث مذکور، عبارتی است که در روایت ابن ماجه به صراحت ذکر شده که راوی گفته است: «سپس رسول اکرم ﷺ چیزی را ذکر کرد که آن را حفظ نکردم»؛ از قرائن این‌طور به دست می‌آید که رسول اکرم ﷺ در این بین، سیاق کلامش را عوض کرده و پس از ذکر قتال سه طایفه مذکور، کلام را متوجه ظهور مهدی موعود ﷺ کرده باشد و در قالب یک کلام مؤکد، همگان را به بیعت با حضرت مهدی ﷺ فراخوانده است ولی در روایت حاکم این قسمتی که راوی گفته است: «سپس رسول اکرم ﷺ چیزی را ذکر کرد که آن را حفظ نکردم» حذف شده و به همین دلیل این‌طور به نظر می‌رسد که جمله پایانی حدیث، ادامه کلام رسول اکرم ﷺ است و رسول اکرم ﷺ فرموده است که مهدی موعود ﷺ در سپاه خراسانی است و این قسمت میانی، که نشان‌دهنده حذف قسمتی از کلام نبوی است در دو سند دیگر به کلی حذف شده است و در حدیث «احمد بن حنبل» و حدیث دیگر «حاکم نیشابوری» و نیز در نقل قولی که «نعیم بن حماد» از «ثوبان» داشته است، این حذف به قدری لطمه به مضمون حدیث زده که حدیث به این صورت نقل شده است که:

هنگامی که پرچم‌های سیاه را دیدید که از جانب خراسان می‌آید به سمتش بروید؛ زیرا خلیفه خدا، مهدی در آن سپاه است.

در حالی که اصل کلام، مطلب دیگری بوده و بین جملات رسول اکرم ﷺ قسمتی وجود داشته که در کلام راوی حذف شده و سبب بروز چنین اشتباهی شده است. شاید به علت همین

اشتباه فاحش باشد که «ابن جوزی» حدیث مذکور را در شمار موضوعات بر شمرده است. وی پس از ذکر سند روایت مذکور گفته است:

رسول خدا ﷺ فرموده است: هنگامی که پرچم‌های سیاه از جانب خراسان خارج شد پس به سمت آن بروید؛ زیرا در آن سپاه، خلیفه خدا، مهدی است؛ برای این حدیث هیچ اصلی نیست (ابن جوزی، ۱۹۶۶م: ج ۲، ۳۸).

قسمت محذوف روایت مذکور از دید برخی از محدثین اهل سنت، مخفی نمانده و به صراحت به قسمت محذوف روایت اشاره کرده‌اند تا از روایت چنین برداشت اشتباهی نشود که مهدی موعود ﷺ در سپاه خراسانی است.

مقدسی پس از نقل روایت حاکم نیشابوری که دلالت بر حضور مهدی موعود ﷺ در سپاه خراسانی دارد، گفته است:

گروهی از ائمه حدیث، روایت مذکور را با همین مضمون نقل کرده‌اند و به جای قسمت محذوف روایت که اشاره دارد پیامبر اکرم ﷺ چیزی فرموده است، عبارت «سپس خلیفه خدا مهدی می‌آید» را جایگزین کرده‌اند؛ که از جمله این افراد می‌توان به ابن ماجه قزوینی، ابو عمرو دانی و ابونعیم اصفهانی اشاره کرد (مقدسی، ۱۳۹۹ق: ۱۲۷).

بر این اساس، مضمون روایت بدین صورت می‌شود که پس از خروج خراسانی، خلیفه خدا، مهدی می‌آید و وقتی مهدی موعود ﷺ ظهور کرد با او بیعت کنید زیرا او خلیفه خداست و بدین ترتیب، اشتباهی هم که با توجه به قسمت محذوف روایت ایجاد می‌شد، برطرف می‌شود.

مؤید مطلبی که مقدسی بیان کرده، می‌توان به نقل «ابن عساکر» اشاره کرد؛ ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق در ابتدا روایتی که در متن آن، عبارت «ثم ذکر شیئا» آمده است و دلالت بر این دارد که قسمتی از روایت محذوف است را نقل کرده و سپس گفته است:

در روایت ابن عبدان به این صورت نقل شده است که: سپس پرچم‌های سیاه می‌آید که شما را به شدت به قتل می‌رسانند و سپس گروهی با ایشان می‌جنگند و ایشان را به قتل می‌رسانند و سپس خلیفه خدا، مهدی می‌آید؛ پس هنگامی که خبر ظهورش را شنیدید، به نزد وی بروید و با او بیعت کنید زیرا او خلیفه خدا، مهدی است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۳۲، ۲۸۱).

ابن کثیر نیز در *البدایة والنهایة* روایت را بدین صورت نقل کرده است که:

رسول خدا ﷺ فرمود: نزد گنج شما، سه طایفه می‌جنگند که هر سه، فرزند خلیفه هستند اما هیچ کدام به هدف خود نمی‌رسند. سپس پرچم‌های سیاه از جانب

خراسان می‌آیند و طوری با ایشان چنان می‌جنگند که مانند آن دیده نشده است؛ سپس خلیفه خدا، مهدی می‌آید؛ پس هنگامی که خبر ظهورش را شنیدید، به نزد او بروید و با او بیعت کنید ولو مجبور باشید به صورت سینه خیز بر روی برف حرکت کنید؛ زیرا او خلیفه خدا، مهدی است (ابن کثیر، ۴۰۸: ج ۶، ۲۷۵).

چنان‌که در این نقل‌ها دیده می‌شود قسمت محذوف در این روایات وجود ندارد و قسمت محذوف با عبارت «سپس خلیفه خدا مهدی می‌آید» جایگزین شده است و بدین ترتیب، شبهه‌ای که در روایات دیگر مطرح بود که مهدی موعود علیه السلام داخل در سپاه خراسانی است، برطرف شده و بدین ترتیب جریان خروج خراسانی، منفک و جدا از ظهور مهدی موعود علیه السلام است و مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی حضور ندارد.

خراسانی؛ مقدمه ظهور مهدی موعود علیه السلام

با توجه به مطالب گفته شده، می‌توان برداشت کرد که خروج خراسانی، مقدمه ظهور مهدی موعود علیه السلام است. این مطلب توسط آن دسته از روایاتی تایید می‌شوند که دلالت بر این دارد که سپاه خراسانی، پرچم قیام‌شان را به مهدی موعود علیه السلام تحویل می‌دهند و بدین ترتیب، مشخص می‌شود که خروج خراسانی به عنوان مقدمه‌ای برای ظهور مهدی موعود علیه السلام است. از جمله روایاتی که به صراحت به این امر اشاره دارند، روایتی است که «ابن ماجه» در سنن خود نقل کرده است. ابن ماجه روایت مذکور را با سند «حدثنا عثمان بن ابی شیبة ثنا معاوية بن هشام ثنا علی بن صالح (بن صالح بن حی) عن یزید بن ابی زیاد عن ابراهیم (بن یزید بن قیس النخعی) عن علقمة (بن قیس) عن عبدالله (بن مسعود)» بدین صورت نقل کرده است:

نزد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بودیم که گروهی از بنی هاشم آمدند؛ هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ایشان را دید دو چشمش پراز اشک شد و رنگش تغییر کرد. پس به وی عرض کردم: یا رسول الله در چهره شما چیزی می‌بینیم که شما را ناراحت می‌کند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ما اهل بیتی هستیم که خداوند آخرت را برای ما نسبت به دنیا برگزیده است و اهل بیت من، بعد از من با بلا، راندن از سرزمین‌ها و طرد شدن مواجه خواهند شد تا این‌که قومی از جانب مشرق می‌آیند که همراه‌شان پرچم‌های سیاه است که خواهان حق هستند اما حق به ایشان داده نمی‌شود و در نتیجه دست به جهاد می‌زنند پس یاری می‌شوند و هر آنچه می‌خواستند را به دست می‌آورند اما آن را قبول نمی‌کنند تا این‌که آن‌چه را که به دست آورده‌اند به مردی از اهل بیت من تحویل می‌دهند که زمین را پراز قسط و عدل می‌کند همان‌گونه که از ظلم و جور پر شده بوده است. پس هر کس از شما آن زمان را درک کرد پس باید به نزد ایشان بیت برود ولو به صورت

سینه خیز روی برف حرکت کند (ابن ماجه، بی تا: ج ۲، ۱۳۶۶).

روایت حدیث مذکور، همگی از ثقات هستند و تنها در سلسله سند مذکور روی شخصیت روایی «یزید بن ابی زیاد القرشی الهاشمی» بحث است که عده ای او را توثیق و برخی جرح کرده اند.

ابن سعد در *الطبقات الکبری* پیرامون وی گفته است:

یزید بن ابی زیاد، ثقه بوده است ولی در آخر عمرش دچار اختلاط در نقل احادیث شد و احادیث عجیبی نقل کرده است (ابن سعد، بی تا: ج ۶، ۳۴۰).

بخاری در *التاریخ الکبیر* وی را با این عبارت توثیق کرده است:

یزید بن ابی زیاد از عطاء بن سائب، حافظ تر بوده است (بخاری، بی تا: ج ۸، ۳۳۴).

عجلی هم وی را توثیق کرده و تنها جرح وی را اشتباه وی در آخر عمر در نقل حدیث ذکر کرده است (عجلی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۳۶۴). ابن حبان در کتاب *المجروحین* درباره وی گفته است:

یزید صدوق بوده مگر این که وقتی پیر شد حفظش بد شد و هر چه به وی می گفتند نقل می کرد و در حدیثش منکراتی وارد شد که دیگران بروی تلقین می کردند... پس اگر کسی قبل از ورود وی به کوفه از وی نقل کرده باشد، سماعش صحیح است و اگر کسی در پایان حضور وی در کوفه، بعد از تغییر وضعیت حفظ وی و نقل تلقین های دیگران از وی حدیث شنیده باشد، سماعش جایگاهی ندارد (ابن حبان، بی تا: ج ۳، ۱۰۰).

ابن شاهین، نیز وی را توثیق کرده است (ابن شاهین، ۱۴۰۴ق: ۲۵۶). ابن عدی درباره وی نوشته است:

وی از شیعیان کوفه بوده و با وجود ضعف وی، حدیث وی نوشته می شود (ابن عدی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ۲۷۶).

ذهبی نیز در *الکاشف* وی را توثیق کرده و درباره وی نوشته است:

وی، شیعی، عالم، فهیم، صدوق بوده ولی حفظ بدی داشته و در عین حال، حدیث وی متروک نیست (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۸۲).

ذهبی در *سیر اعلام النبلاء* نیز نام وی را ذکر کرده و با لفظ «الامام المحدث» او را توثیق کرده و گفته است:

وی از ظروف علم بوده ولی چون متقن نبوده، شیخین در نقل حدیث به احادیث وی

احتجاج نکرده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ۱۲۹).

در مقابل توثیق‌های مذکور، برخی از رجالیون اهل سنت به جرح وی پرداخته‌اند. یحیی بن معین او را با لفظ «لیس بالقوی» جرح کرده است (ابن معین، ۱۴۰۰ق: ۹۴). نسائی هم او را با لفظ «لیس بالقوی» تضعیف کرده است (نسائی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۲). عقیلی نام وی را در شمار ضعفاء ذکر کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۳۷۹). ابن حجر، هم وی را تضعیف کرده است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۳۲۴).

با توجه به مطالب ذکر شده، به نظر می‌رسد عمده جرح وارد شده بر «یزید بن ابی زیاد» مربوط به آخر عمر وی بوده که پس از مدتی که در کوفه بوده، در آخر عمرش دچار سوء حفظ شده است. نکته‌ای که مطرح است این است که اگرچه که «علی بن صالح»، راوی حدیث مذکور از «یزید بن ابی زیاد» در سنن/ابن ماجه از روات کوفی است (بخاری، بی‌تا: ج ۶، ۲۸۰؛ مزی، ۱۴۰۶ق: ج ۲۰، ۴۶۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۶۹۶) ولی در هیچ کدام از منابع رجالی، نقل نشده که وی بعد از اختلاط ذهنی «یزید بن ابی زیاد» از وی نقل حدیث کرده باشد و هیچ کدام از رجالیون، طریق نقل وی از «یزید بن ابی زیاد» را جرح نکرده‌اند. در حالی که سیره جاری رجالیون در این موارد بدین صورت است که اگر طریق روایی شخصی از شیخش، به علتی مانند کهولت سن یا اختلاط ذهنی و... ضعیف باشد، معمولاً مورد توجه رجالیون قرار می‌گیرد و به ضعف طریق مذکور اشاره می‌کنند ولی با مراجعه به منابع رجالی، مطلبی که حاوی جرح طریق روایی «علی بن صالح» از «یزید بن ابی زیاد» باشد، یافت نمی‌شود.

قریب به مضمون حدیث مذکور در مصنف ابن ابی شیبه (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۶۹۷) و معجم/وسط طبرانی (طبرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ۲۹) و الفتن نعیم بن حماد (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸) نقل شده که «یزید بن ابی زیاد» نیز در سند روایت‌های مذکور حضور دارد.

مؤید روایت نقل شده از «یزید بن ابی زیاد»، منقولاتی است که از غیر رسول اکرم ﷺ در منابع اهل سنت نقل شده و اشاره به این دارد که خروج خراسانی، مقدمه ظهور مهدی موعود ﷺ است و سپاه خراسانی برای یافتن مهدی موعود ﷺ خروج می‌کنند. به عنوان نمونه، حاکم نیشابوری در مستدرک از امام علی علیه السلام نقل کرده است:

سفیانی بر شام تسلط پیدا می‌کند و سپس جنگی در قرقسیا رخ می‌دهد و به قدری در این جنگ کشته می‌شوند که پرندگان آسمان و درندگان زمین سیر می‌شوند اگر از کشته‌های این جنگ تغذیه کنند. سپس گروهی از ایشان خارج می‌شوند و حرکت می‌کنند تا به سرزمین خراسان برسند و وارد خراسان شوند و به قتل

اهل خراسان بپردازند و سفیانی شیعه آل محمد علیه السلام را در کوفه می‌کشد؛ پس از این وقایع، اهل خراسان در طلب یافتن مهدی علیه السلام خروج می‌کنند (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ق: ج ۴، ۵۰۱).

همچنین مقدسی به نقل از سنن ابوعمرو دانی از محمد حنفیه نقل کرده که گفته است:

پرچمی از خراسان، خروج می‌کند و سپس پرچم دیگری هم خروج می‌کند؛ لباس‌شان سفید است و بر مقدمه سپاه‌شان، مردی از بنی تمیم است که ایشان، مقدمات سلطنت مهدی را فراهم می‌کنند و بین خروج ایشان تا زمانی که مردم تسلیم سلطنت مهدی موعود علیه السلام شوند، هفتاد و دو ماه فاصله است (مقدسی، ۱۳۹۹ق: ۱۲۶).

ابن حماد از امام باقر علیه السلام نقل کرده که فرموده است:

پرچم‌های سیاهی که از خراسان خروج کرده بود در کوفه مستقر می‌شود؛ پس هنگامی که مهدی در مکه، ظهور کرد، سپاه خراسانی برای بیعت به سمت مهدی می‌رود (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴ق: ۱۹۸).

از طرف دیگر، همان‌طور که ذکر شد ابن ماجه نقل کرد که:

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نزد گنج شما، سه طائفه با یکدیگر می‌جنگند که هر سه خلیفه زاده هستند؛ اما هیچ کدام بهره‌ای از آن گنج نمی‌برند؛ سپس پرچم‌های سیاه از سمت مشرق برآید و طوری با شما می‌جنگند و شما را می‌کشند که هیچ قومی، این‌گونه مورد هجوم و قتال قرار نگرفته است. سپس رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چیزی را ذکر کرد که آن را حفظ نکردم و سپس فرمود: پس هنگامی که او را دیدید با او بیعت کنید ولو (مجبور شوید) سینه خیز بر روی برف (به سمت وی بروید)؛ زیرا که او خلیفه خدا، مهدی است (ابن ماجه، بی‌تا: ج ۲، ۱۳۶۷).

وقتی مطلبی که از امام علی علیه السلام و امام باقر علیه السلام و محمد حنفیه نقل شده در کنار نقل ابن ماجه قرار بگیرد این تصور تقویت می‌شود که آن قسمتی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان فرموده و راوی آن را فراموش کرده، در واقع اتفاقاتی بوده که منجر به خروج خراسانی می‌شود و از آن‌جا که خراسانی در طلب مهدی موعود علیه السلام و برای فراهم کردن مقدمات حکومت مهدی موعود علیه السلام قیام می‌کند، توصیه شده که به سپاه وی ملحق شوند و احتمالاً این کلمات با هم خلط شده و نتیجه این شده که محتوای روایت به صورتی دچار تصحیف و دگرگونی شده که این تصور حاصل شود که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی است.

این مطلب که سپاه خراسانی، زمینه را برای ظهور مهدی موعود علیه السلام فراهم می‌کند مطلبی

است که توسط برخی شارحان حدیث اهل سنت نیز به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است. به عنوان نمونه، مقدسی در بیان معنی آن دسته از روایاتی که دلالت بر حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی دارند، گفته است:

شاید معنی فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: در سپاه خراسانی، خلیفه خدا، مهدی است این باشد که خروج خراسانی، مهیا کننده و زمینه ساز حکومت مهدی موعود علیه السلام است (مقدسی، ۱۳۹۹ق: ۱۲۶).

بلخی در معرفی خراسانی گفته است:

هاشمی، کسی است که از خراسان به همراه پرچم های سیاه خروج می کند... از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرموده است: هنگامی که دیدید پرچم های سیاه از جانب خراسان خروج کرد، با قدم های خودتان به سمت ایشان بروید زیرا خلیفه خدا مهدی در آن سپاه است. در این زمینه، اخبار متعددی است که این روایت بهترین و سزاوارترین روایات در این باب است اگر که صحت داشته باشد. و در این زمینه از عباس بن عبدالمطلب نقل شده که گفت هنگامی که پرچم های سیاه از جانب مشرق خروج کند، زمینه را برای حکومت مهدی آماده می کند... گفته اند که این عبارت که بیان می کند در سپاه خراسانی، مهدی موعود علیه السلام است از باب زمینه سازی سپاه مذکور برای حکومت مهدی است؛ چنان که گفته می شود که عمر، سرزمین ها را فتح کرد و امیر، دست دزد را قطع کرد و کار به این افراد استناد داده می شود در حالی که فعل مربوط به اقوام دیگری است و در این مورد هم می تواند چنین باشد (بلخی، ۱۸۹۹م: ج ۲، ۱۷۴).

طبق این بیان، علت این که در حدیث آمده است که «خلیفه خدا، مهدی علیه السلام در سپاه خراسانی است» این است که از آن جا که خروج خراسانی زمینه ساز ظهور مهدی موعود علیه السلام است، گویا مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی است زیرا جریان خروج خراسانی، مقدمه ظهور مهدی موعود علیه السلام است و این مطلب، چنان که بیان شد از باب این است که فعلی که به قوم یا شخص دیگری مرتبط است به قوم یا شخص دیگری استناد داده می شود زیرا با عمل یا دستور یا مقدمه سازی یک گروه است که اتفاقات بعدی، رخ می دهد.

بر طبق مطالبی که در این قسمت بیان شد، جریان خراسانی، مقدمه ای برای ظهور مهدی موعود علیه السلام است و طبق این بیان، معنی ندارد که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی باشد؛ بلکه بر طبق مطالب بیان شده، سپاه خراسانی در پی یافتن مهدی موعود علیه السلام خروج می کند و پس از این که خبر ظهور مهدی موعود علیه السلام در مکه به ایشان می رسد، اقدام به بیعت می کنند و

زمینه را برای قیام مهدی موعود علیه السلام فراهم می‌کنند. طبق این بیان، ممکن است روایات دال بر این که «خلیفه خدا، مهدی در سپاه خراسانی است» به این معنا حمل شود که چون سپاه خراسانی، بسترساز ظهور مهدی موعود علیه السلام است، گویا مهدی موعود علیه السلام از داخل جریان مذکور ظهور می‌کند و این امر، نمی‌تواند به معنی حضور شخص مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی باشد.

تصریح علمای اهل سنت بر عدم حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی

مؤید دیگری که می‌تواند تأییدکننده این موضوع باشد که جریان خراسانی، از جریان ظهور مهدی موعود علیه السلام، جداست، تصریح علما و حدیث‌شناسان اهل سنت بر این موضوع است که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی حضور ندارد؛ بلکه سپاه خراسانی، یاران مهدی موعود هستند. ابن کثیر درباره یاران خراسانی مهدی موعود علیه السلام گفته است:

پرچم‌های سیاه که در احادیث ذکر شده - اگر احادیثش صحیح باشند - یاران مهدی هستند؛ چون ظهور و بیعت با مهدی در مکه است و سپس یارانش از خراسان هستند (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ج ۶، ۲۷۸).

بلخی نیز در بیان مطالبی که در فصل *نهم البدء والتاریخ* آمده است، جریان خراسانی را جدا از مهدی موعود علیه السلام ذکر کرده و نوشته است:

فصل نهم در بیان در بیان فتنه‌ها و وقایعی است که تا قیامت رخ می‌دهد و در بیان مطالبی است که از امر آخرت ذکر شده است... از جمله مواردی که در این فصل مورد بیان قرار می‌گیرد مطالبی است که در زمینه «اشراط الساعة» و علامات قیامت آمده است و نیز ذکر فتنه‌ها، وقایع آخر الزمان... شخص هاشمی که از خراسان با پرچم‌های سیاه خروج می‌کند، خروج سفیانی، خروج قحطانی، خروج مهدی، فتح قسطنطنیه، خروج دجال، نزول عیسی بن مریم علیه السلام، طلوع خورشید از مغرب، خروج دابة الارض، ذکر دخان و... (بلخی، ۱۸۹۹م: ج ۱، ۱۲).

شاید بتوان گفت جامع‌ترین سخن در این زمینه را مناوی در *فیض‌التقدیر* گفته است. وی در ذیل حدیث ظهور پرچم‌های سیاه از خراسان و حضور مهدی موعود علیه السلام در آن سپاه گفته است:

این حدیث، دارای اصلی نیست؛ چنان که در این زمینه، قرطبی هم همین نظر را دارد و در رد امثال این دسته از احادیث باید گفت که ظهور مهدی موعود علیه السلام قطعاً از جانب مغرب است و این مطلب به حدی، قطعی و روشن است که نیاز نیست جریان مهدویت و اخبار آن ذکر شود؛ زیرا اعلام امت و حاملان متقدم سنت نبوی، نسبت به

جمع این احادیث همت داشتند و این احادیث را در مجلدات متعددی جمع کردند؛ به ویژه ابن ابی شیبۀ و ابن خزیمه و ابوداود و ابن حبیب و ابن درید در این زمینه بسیار همت کردند و نیز تعداد فراوانی از عالمان روایت و بزرگان اهل درس به نقل و تبیین این احادیث پرداخته‌اند که تعدادشان قابل احصا و شمارش نیست و ده تالیف و بلکه بیشتر، فقط در زمینه جریان مهدویت توسط بزرگان نوشته شده است و ابن بریده، برگزیده این اخبار را در یک جلد قطوری جمع آوری کرد و نامش را «العواصم عن الفتن القواصم» نامید؛ پس با وجود احادیث فراوان که می‌تواند شارح این حدیث باشد (و اشکال آن را مشخص کند نیازی به ذکر امثال این احادیث نیست زیرا) امثال این حدیث به علت کم فایده بودن، جز اضافه کردن نوشته فایده‌ای ندارد (مناوی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۶۶).

مناوی در عبارت بالا بر این امر تأکید دارد که «ظهور مهدی موعود علیه السلام قطعاً از جانب مغرب است»؛ در این جا توجه به این نکته حائز اهمیت است که در بسیاری از روایات «رایات سود» اشاره به این شده که خروج صاحبان پرچم‌های سیاه از مشرق است (ابن ماجه، بی‌تا: ج ۲، ۱۳۶۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۰ق: ج ۴، ۴۶۴؛ هیثمی، ۱۴۰۸ق: ج ۷، ۳۱۶؛ ابویعلی، بی‌تا: ج ۹، ۱۷؛ سیوطی، بی‌تا: ج ۶، ۵۸؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۴، ۲۶۳). مناوی هم در جهت ضعیف خواندن و رد این مطلب که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی باشد و از خراسان که جزو مشرق زمین است خروج کند، تأکید کرده است که «ظهور مهدی موعود علیه السلام قطعاً از جانب مغرب است» تا بدین ترتیب، اشاره به همان امر اجماعی کرده باشد که ظهور مهدی موعود علیه السلام از مکه مکرمه اتفاق می‌افتد.

نتیجه‌گیری

پیرامون آن دسته از احادیث «رایات سود» که دلالت بر حضور مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی دارد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. احادیث مذکور از نظر رجالی و سندی، مورد اعتبار نیستند و وضعیت اسناد این روایات طوری نیست که بتوان به آنها اعتماد کرد و آنها را مقبول دانست.

۲. بر فرض تسامح نسبت به وضعیت سندی روایات مذکور، این روایات با نقدهای فقه الحدیثی قابل توجهی مواجه هستند که این نقدها، صحت محتوای روایات مذکور را به شدت خدشه‌دار می‌کند و آنها را از اعتبار می‌اندازد. نقدهای فقه الحدیثی مذکور عبارتند از: وجود احادیث صحیح‌السند دال بر ظهور و خروج مهدی موعود علیه السلام از مکه مکرمه، وجود

قسمتی محذوف در متن احادیث «پرچم‌های سیاه» و احتمال وقوع تصحیف در متن حدیث، نقش مقدماتی و بسترسازی قیام خراسانی برای مهیا کردن شرایط حکومت مهدی موعود علیه السلام و تصریح علمای اهل سنت به منفک و جدا بودن قیام خراسانی با خروج مهدی موعود علیه السلام. توجه به این نقدهای فقه الحدیثی، ضعف این دسته از روایات را بیش از پیش آشکار می‌کند.

۳. نتیجه نهایی که در این زمینه حاصل می‌شود این است که مجموعه احادیثی که دلالت بر این دارند که مهدی موعود علیه السلام در سپاه خراسانی حضور دارد و از ناحیه خراسان خروج می‌کند، هم از نظر سندی و هم از نظر فقه الحدیثی ضعیف و غیرقابل اعتماد هستند و نظر صحیح در این زمینه، همان نظر مشهور است که مهدی موعود علیه السلام در مکه مکرمه ظهور می‌کند و سپاه خراسانی، در واقع یاران مهدی موعود علیه السلام هستند که زمینه قیام مهدوی را فراهم می‌کنند و در امر قیام به او کمک می‌کنند.

منابع

- ابن أبي شيبة، عبدالله. المصنف. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٩ق.
- ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. الموضوعات. بي جا: بي نا، ١٩٦٦م.
- ابن حبان، محمد. الثقات. حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٤٠٢ق.
- _____ . صحيح. بي جا: بي نا.
- _____ . كتاب المجروحين. بي جا: بي نا.
- ابن حجر عسقلاني، احمد. تقريب التهذيب. بيروت: دارالمكتبة العلمية، ١٤١٥ق.
- _____ . تهذيب التهذيب. بيروت: دارالفكر، بي تا.
- ابن حماد، نعيم. الفتن. بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
- ابن حنبل، احمد. المسند. بيروت: دار صادر، بي تا.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، بي تا.
- ابن شاهين، عمر بن احمد. تاريخ اسماء الثقات. كويت: دارالسلفية، ١٤٠٤ق.
- ابن عدي، عبدالله. الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٩ق.
- ابن عساكر، علي بن حسن. تاريخ مدينة دمشق. بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
- ابن كثير، اسماعيل. البداية والنهاية. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨ق.
- ابن ماجه، محمد. السنن. بيروت: دارالفكر، بي تا.
- ابن معين، يحيى. تاريخ. بيروت: دارالمأمون للتراث، بي تا.
- أبو يعلى موصلي، احمد بن علي. مسند. دمشق: دارالمأمون للتراث، بي تا.
- بخاري، محمد بن اسماعيل. التاريخ الكبير. بي جا: بي نا، بي تا.
- _____ . الضعفاء الصغير. بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٦ق.
- بلخي، احمد بن سهل. البدء والتاريخ. باريس: بي نا، ١٨٩٩م.
- حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله. المستدرک على الصحيحين. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٣٠ق.
- ذهبي، محمد بن احمد. سير اعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
- _____ . الكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستة. جده: دارالقبلة للثقافة الاسلامية، ١٤١٣ق.
- _____ . المغنى في الضعفاء. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- رازي، عبدالرحمان بن أبي حاتم. الجرح والتعديل. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٥٢م.

- سيوطى، عبدالرحمن بن أبى بكر. *الدرالمشور فى التفسير بالمأثور*. بيروت: دارالفكر، بى تا.
- طبرانى، سليمان بن احمد. *المعجم الاوسط*. قاهره: دارالحرمين، ١٤١٥ق.
- _____ . *المعجم الكبير*. بى جا: بى نا، ١٤٠٤ق.
- عجلى، احمد بن عبدالله. *معرفة الثقات*. مدينه: مكتبة الدار، ١٤٠٥ق.
- عقيلى، محمد بن عمرو. *الضعفاء الكبير*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- متقى هندی، على بن حسام. *كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ق.
- مزى، يوسف بن عبدالرحمن. *تهذيب الكمال فى اسماء الرجال*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ق.
- مقدسى، يوسف بن يحيى. *عقد الدرر فى اخبار المتنظر*. قاهره: مكتبة عالم الفكر، ١٣٩٩ق.
- مناوى، محمد عبدالرؤوف بن على. *فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- نسائى، احمد بن شعيب. *كتاب الضعفاء والمتروكين*. بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٦ق.
- هيثمى، على بن أبى بكر. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۳۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

نقش سیاسی و فرهنگی حسین بن روح نوبختی در بازه زمانی غیبت صغری

مجید احمدی کچایی^۱

چکیده

جایگاه شایسته حسین بن روح نوبختی ۳۲۶ ق به عنوان یکی از حلقه های وصل میان شیعیان و امام غائب شان و عملکرد وی در دوره وکالتش از اهمیت به سزایی برخوردار است به طوری که توان مدیریتی وی در دوره پر اختناق غیبت صغری و زمانه ای که بسیاری از گمانه زنی های درباره غیبت امام به پایان نرسیده و همچنین روی کار آمدن مدعیان پر قدرت وکالت و نفوذ ایشان در دستگاه حاکمه همگی حکایت از شخصیت و زمان ویژه وی دارد، این پژوهش بر آن است، دوره وکالت حسین بن روح و چگونگی رفتار وی در مواجهه با بحران های پدید آمده را واکاوی کند.

واژگان کلیدی

امام عصر علیه السلام، حسین بن روح، غیبت صغری، نهاد وکالت، شلمغانی.

۱. دکتری تاریخ و تمدن و پژوهشگر مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم
(majid.ahmadi.313@gmail.com)

زیست‌نامه حسین بن روح نوبختی

حسین بن روح نوبختی یکی از وکلای اربعه دوره غیبت صغری امامیه و از جمله حلقه‌های تاریخی شیعیان امامی در آن دوره بوده است. منابع به طور عمده حسین بن روح را با عنوان‌های نوبختی (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ج ۴، ۴۲۳)، روحی (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۱۳۱)، یاد کرده‌اند، همچنین به وی قمی نیز گفته می‌شده که به نظر می‌رسد این پسوند متأثر از آن بوده که حسین بن روح زبان آبی را می‌دانسته و داستانی در این زمینه نقل شده است. (همو: ج ۲، ۵۰۳) به تاریخ ولادت وی اشاره‌ای نشده، در عین حال تردیدی نیست، که وی در شعبان سال ۳۲۶ هـ. از دنیا رفت و در محل نوبختیه بغداد دفن گردید. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۸۷؛ طبرسی، ؟؟؟؟: ۱۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۱، ۳۵۸) منابع به رغم اشاره فراوان به خاندان نوبختی به فرزندان وی توجه‌ای نداشته‌اند، شاید فراز و نشیب دوره ابن روح بیش از سه وکیل دیگر بوده به طوری که منحرفان از نهاد وکالت قدرتمندتر از سابق بوده‌اند، و حتی مشکلات حسین بن روح تا بدانجا پیش رفت که وی برای مدتی به حبس رفت، و این دوران گویا به دوران اختفای وی نزدیک بوده سبب تأثیر بر عملکرد نهاد وکالت داشته است.

در انتخاب حسین بن روح به وکالت عواملی چند موثر بودند، وی پیش از آغاز وکالتش از دستیاران وکیل دوم بوده است و برابر نقل دختر وکیل دوم ام کلثوم^۱ حسین بن روح ماهیانه از محمد بن عثمان مستمری دریافت می‌کرد. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۲) و به اندازه‌ای به محمد بن عثمان - وکیل دوم - نزدیک بوده که از اخبار درونی منزل وکیل آگاه بوده است، به طوری که ام کلثوم ارتباط زیاد آن دو را سبب پذیرش وکالتش توسط دیگر وکلاء دانسته است.^۲ گفته شده به دستور وکیل دوم و پیش از آغاز وکالتش برخی از باورهای امامیه را از او گرفته بود (همو: ۳۸۷). و چنین نقل شده که حسین بن روح در دوره وکیل دوم داری وجاهت شایسته‌ای بوده به طوری که برخی از مشکلات اصحاب را رفع می‌کرده است (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۵۰۵). گویا محمد بن عثمان برای آماده سازی شیعیان امامی مدتی قبل از وفات خویش ایشان را برای تحویل وجوه شرعی به حسین بن روح حواله می‌داده است، و

۱. از وی طوسی با عظمت یاد می‌کند و تنها فرزند وکیل دوم می‌باشد که در تاریخ بیشتر از دیگران از وی یاد شده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۳)

۲. به نقل از دختر محمد بن عثمان وی آن مقدار به پدرش نزدیک بوده که علاوه بر مستمری ماهیانه از خبرهای درونی نیز آگاه. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۲)

تأکید داشته از وی همانند خودش رسیدی دریافت نمایند، این امر محمد بن عثمان به گفته خود وکیل دوم به دستور امام عصر عج صورت گرفته است که حاکی از جایگاه حسین بن روح نزد امام مهدی عج بوده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۰)

همگی این موارد نشان از جایگاه رفیع وی در دستگاه وکالت و به خصوص در پیشگاه امام عصر علیه السلام بوده است، به طوری که با آن که برخی از صالحان برجسته شیعی انتظار داشتند دیگر وکلاء به جانشین وکیل دوم منصوب شوند، اما حسین بن روح نوبختی به این مهم و به دستور امام عصر علیه السلام انتخاب شد. (همو: ۳۶۹)

این انتخاب تنها به جهت کارآمدی وی در انجام امور وکالت بوده است. باور برخی از پژوهشگران بر آن است که وی پس از ابوسهل نوبختی مشهورترین فرد از خاندان نوبختیان بوده است (جباری، ۱۳۸۲ش: ۴۶۹)، حتی اگر این گمانه تا قبل از انتخاب حسین بن روح به عنوان وکالت پذیرفتنی باشد، اما بعد از این عنوان شهرت حسین بن روح به مراتب بیش از ابوسهل بوده است، تا بدانجا که دیگران به ابوسهل بابت عدم تصاحب این عنوان تأسف می‌خوردند. (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۱۷۷)

به باور برخی از محققان ارتباط وی با خاندان نوبختی آشکار نیست (اقبال، ۱۳۵۷ش: ۲۱۳-۲۱۴) و این گمانه که اعضای این خاندان در انتخاب وی موثر بوده‌اند پذیرفتنی نیست،^۱ چراکه بررسی نهاد وکالت در دوره غیبت صغری حاکی از آن است که انتخاب وکلاء به دستور امام صورت می‌پذیرفته است، همچنین انتخاب وکیل چهارم که اصالتی غیر نوبختی داشته این گمانه که این دست انتخابها با گمانه زنی درون حزبی صورت می‌پذیرفته را زیر سؤال برده است.

کارگزاران حسین بن روح نوبختی

وی برای پیشبرد نهاد وکالت از افرادی و ریز وکیلانی در این زمینه سود جست که برخی از مهم‌ترین این دست از کارگزاران این افراد می‌باشند: احمد بن ابراهیم نوبختی: وی به همراه همسرش ام کلثوم دختر وکیل دوم در مقام کارگزار حسین بن روح نوبختی در بغداد روزگار می‌گذراند، وی سمت دبیری حسین را داشته است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۳). در بررسی به عمل آمده همسرش چنین مقامی نداشته و نام هیچ وکیل زنی در میان وکلاء دیده نمی‌شود، تنها از

۱. رک: جاسم حسین، به نقل از ساشادینا، البته جاسم حسین خود ناقد این گمانه است و آن را مردود می‌داند. (حسین، ۱۳۶۷ش: ۱۹۴)

ام کلثوم به عنوان یکی از مبلغان حسین بن روح در بنی بسطام بوده یاد شده است، به طوری که وی برای اولین بار خبر انحراف شلمغانی را به حسین بن روح نوبختی رسانده است (همو: ۴۰۳)، در هر صورت این زوج که از قضا وابسته به بیت وکیل دوم بوده‌اند کمک فراوانی به وکیل سوم داشته‌اند و حتی بعدها بسیاری از اخبار وکلاء از سوی فرزند زادگان ایشان انتشار یافته است (همو: ۲۹۴). وی را از جمله وکلای هم ردیف شلمغانی در بغداد دانسته‌اند که در مسیر وکیل - سوم - ثابت قدم بوده است، وی را رابط اهالی قم با وکیل سوم دانسته‌اند (همو: ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۳، ۱۵۰)، به رغم این اخبار محدود خبر چندانی در تاریخ از او در دست نیست و از همسرش ام کلثوم بیش از وی در تاریخ یاد شده است، و از عنوان او پیداست وی به خاندان پرشمار نوبختی تعلق داشته است. از جمله افراد دیگری که در دوره وی از جمله وکلای محسوب می‌شدند عبارتند: ابوسهل نوبختی، ابومحمد حسن بن علی وجناء نصیبی، باقطنی، احمد بن متیل و جعفر بن احمد بن متیل قمی: ابو علی محمد بن ابی بکر، اسکافی: ۲۵۸-۳۳۶هـ. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۹)

چگونگی عملکرد حسین بن روح در برابر بحران‌های دوره وکالتش

با توجه به حساسیت دولت عباسی به شیعیان امامی، حسین بن روح استفاده از تقیه را در مصدر کارش قرار داد، گرایش‌های شگرف وی در پنهان کاری اعتقادات اولیه تشیع بدون شک در راستای تقیه صورت پذیرفته است. به طوری که شیخ طوسی با نقل سه روایت، شدت عمل وی به تقیه را تبیین کرده است. از آن جمله بنا به نقل ابی الحسن بن ابی الطیب روزی دو نفر در زمینه افضل الناس بعد از پیامبر ﷺ به بحث نشستند. یکی از ایشان ابوبکر سپس عمر و سپس علی علیه السلام را افضل می‌دانست. اما دیگری علی علیه السلام را بر عمر افضل دانست و وقتی نظر حسین بن روح را خواستار شدند. وی به ایشان چنین گفت: که آن چه که صحابه بر آن اجماع دارند آن است که ابتدا صدیق سپس فاروق (عمر) و بعد عثمان و بعد از ایشان علی افضل الناس می‌باشد. روایت دیگری چنین بیان می‌دارد که زمانی نگهبان درب خانه حسین بن روح به معاویه لعن و نفرین کرد و حسین بن روح نیز بلافاصله او را اخراج کرد و وساطت دیگران را نیز نپذیرفت. در روایت سوم، گاهی ده نفر که اکثر آنها وی را لعن کرده و یکی مردّد بود بر او وارد می‌شدند و هنگامی که مواضع وی را نسبت به صحابه می‌دیدند یا روایتی از وی می‌شنیدند که خود تا به حال آن را نشنیده بودند، دوست دار او می‌شدند. (طوسی، ۱۳۸۶ش: ۶۶۹ و ۶۷۱)

مدعیان وکالت

با توجه به اوضاع آشفته فکری امامیه در دوره غیبت صغری به خصوص در نیمه اول آن شرایطی مناسبی پدید آمده بود که افراد با گرایش‌های گوناگون خود را منتسب به نهاد وکالت کنند، و این امر می‌توانسته نشانگر جایگاه آن نهاد در میان امامیه باشد، به همین دلیل از مشکلات بزرگ وکیل سوم انحراف و یا ادعای وکالت برخی از افراد در این دوران بوده است.

حسین بن منصور حلاج، از جمله افرادی که در زمره مدعیان وکالت شمرده شده حسین بن منصور بن حلاج ۳۰۹ هـ می‌باشد، حلاج به شهرهای مختلفی از جمله فارس، اهواز، بصره و سپس مکه سفر کرد (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۲۳، ۳۴)، و سرانجام در سال ۳۰۹ هـ. براساس آنچه از باورهای غالیانه به او منتسب بود به طرز دردناکی کشته شد.^۱

بیشترین برخورد با حلاج توسط وکیلان غیر اصلی صورت پذیرفت که از شاخص‌ترین ایشان ابوسهل نوبختی بوده است وی با به استهزاء گرفتن حلاج، امر وی را جدی نگرفت و با تحقیر حلاج، او را براند. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۱؛ ارموی، ۱۳۵۸ش: ج ۱، ۴۸۳)

ابن بابویه ۳۲۹ هـ. به عنوان یکی افرادی که با نهاد وکالت در ارتباط بوده از جمله کسانی بود که با شدت زیادی با حلاج برخورد داشت، گویا حلاج برای پیشبرد اهداف خویش به قم مسافرت کرد، وی سعی داشت ابن بابویه را به پذیرش باورهایش مجاب کند، که با پاسخ تند و تحقیرکننده ابن بابویه مواجه می‌شود. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۲-۴۰۳)

ابن روح افکار شلمغانی را به حلاج تشبیه می‌کرد، به نظر می‌رسد حسین بن روح نوبختی گمانه‌های آن دو را الحادی و غیر توحیدی می‌دانست (همو، ۴۰۵)، به رغم این اشاره‌ها طوسی و دیگر منابع نزدیک به غیبت صغری توقیعی از امام دوازدهم در رد حسین بن منصور حلاج نقل نکرده‌اند و اولین منبعی که به نقل توقیع لعن وی اشاره داشته طبرسی بوده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۴۷۴)، همچنین به رغم عدم اشاره منابع نخستین برخی دیگر از منابع پسینی آن دوره آورده‌اند، که حسین بن روح بر مباح بودن قتل وی صحه گذاشته است (اردبیلی، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۷۴۵). به طور عمده باور منابع کهن پیرامون وی نکوهش‌آمیز می‌باشد، به طوری که انواع گمانه‌های اغراق‌آمیز را به او منتسب می‌کنند. (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۱۱، ۱۳۳)

در میان منابع شیعی طوسی نقل کرده وی در ابتداء و برای جذب دیگران ادعای

۱. اعدام وی در دوره وزرات حام در دوره مقتدر عباسی صورت پذیرفت. پیرامون علت و چگونگی اعدام وی رک: مسعودی، ۱۳۶۵ش: ۳۷۴؛ مسکویه: ۱۳۷۹ش: ج ۵، ۵۴ و ۱۳۸؛ الفخری، ۱۳۶۰ش: ۳۵۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱ش: ج ۱۹، ۱۶۸ و ۱۶۹.

وکالت امام دوازدهم را طرح و زآن پس به زیاده‌گویی‌های دیگری پرداخته است (طوسی، ۱۳۸۶ش: ۶۹۵). برابر نقل دیگری حلاج سعی داشته حتی برخی بزرگان امامی را در دوره حیرت بفربید، گرچه در این عمل ناکام بوده است (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۱).

شلمغانی^۱ یکی از دیگر افرادی که در دوره غیبت صغری سر و صدای زیادی در میان شیعیان امامی به وجود آورد و تا اندازه‌ای توانست خلافت عباسی را تحت تأثیر گمانه‌های خویش قرار دهد، وی متولد روستای شلمغان از حومه واسط بوده (حموی، ۱۹۹۵م: ج ۳، ۳۵۹) که به تصریح بسیاری از منابع امامی از عالمان امامیه و مورد احترام ایشان بوده است، هجده اثر به وی منتسب می‌باشد که از جمله آن کتابی در غیبت می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۷۸؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۴۸؛ ابن داود، ۱۳۴۲ش: ۵۰۸؛ حلی: ۱۴۱۱ق: ۲۵۴). طبق تحقیق برخی از محققان شلمغانی در ابتداء تمایل به اسماعلیه پیدا کرده بود که پس از مدتی ادعاهای دیگری را طرح کرد. (حسین، ۱۳۶۷ش: ۲۰۱)

تاریخ ولادتش در منابع ذکر نشده، و اولین خبرها از زندگی وی به دوران وکالت حسین بن روح نوبختی^۲ ۳۲۶ هـ. می‌رسد، و پیش از وکیل سوم خبری از شلمغانی در تاریخ نیست، در بررسی منابع چنین به دست می‌آید که طوسی به عنوان اولین و کهن‌ترین منبع موجود داستان‌های از وی را در کتاب غیبت خویش طرح کرده که بیشتر این داستان‌ها به طور عمده به انحرافاتش اشاره دارد. (طوسی، ۱۳۸۶ش: ۶۹۸-۷۰۸)

نقل شده ابن روح نوبختی به شلمغانی وجاهتی بخشید، و به سبب همین امر وی توانست در قبیله بنی بسطام جایگاهی برای خویش پیدا کند (همو: ۶۹۸-۶۹۹)، و حتی پس از انحرافش به رغم تأکید حسین بن روح مبنی بر باورهای نکوهش‌آمیز وی و نامه‌نگاری با قبیله بنی بسطام مردم آن سامان از گمانه‌های خویش نسبت به شلمغانی دست نکشیدند. (همو: ۶۹۹)

پس از پافشاری شلمغانی بر گمانه‌هایش و همچنین تبعیت طرفدارانش از وی حسین بن روح علاوه بر طرد و لعن وی به شیعیان دستور داد تا از او بیزارى بجویند و گمانه‌های وی را آشکارا الحادی و غیرتوحیدی دانست. (همو: ۷۰۳)

به رغم فعالیت‌های حسین بن روح علیه شلمغانی، وی با کمک حامیان دولتی‌اش توانست حسین بن روح نوبختی را به زندان بباندازد (عظیم‌زاده: ۱۳۸۲ش) گویا پس از آشکار شدن انحرافات شلمغانی برای حسین بن روح نوبختی، وی در طرحی با کنار زدن ابن روح به

۱. برای مطالعه بیشتر درباره ابن ابی عزافر (شلمغانی) ر.ک: (ذاکری: ۱۳۹۳ش، ۷۳).

فعالیت‌های خود دامن زد، و از ابزارهای حکومتی خویش در این امر بهره برد. از جمله طرفداران حکومتی شلمغانی که حتی تا منصب وزرات ارتقاء یافته بودند می‌توان از این افراد نام برد:

- **حامد بن عباس (۳۱۱ ق):** وی را با گرایش‌های متعصب سنی‌گرایانه وصف کرده‌اند (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۵۴) که در سال‌های ۳۰۶-۳۱۱ هـ به منصب وزرات مقتدر عباسی ۲۹۵-۳۲۰ هـ دست یافت، برخی از منابع از ارتباط گسترده شلمغانی با وی خبر داده‌اند، و چنین تحلیل کرده‌اند که شلمغانی در او تأثیرگذار بوده است. (تنوخ، ۱۳۹۳ ق: ج ۳، ۱۸۶) با توجه به آن که طوسی در نقلی از ام‌کلثوم دختر وکیل دوم و ابن همام آورده که شلمغانی فعالیت مخفیانه داشته و این مبلغان ابن روح از جمله خود ام‌کلثوم بودند که آن را کشف و گزارش آن را به وکیل سوم می‌دهند (طوسی، ۱۳۸۶ ش: ۷۰۰ و ۷۰۷). با آشکار شدن این دسته از انحرافات و با پیگیری جدی وکیل سوم در برخورد با شلمغانی، وی چاره‌ای غیر از کنار زدن حسین بن روح توسط یاران دولتی‌اش نمی‌یابد.

- **محسن بن فرات ۳۱۲ هـ:** وی یکی دیگر از طرفداران صاحب منصب شلمغانی بوده که گفته شده گرایش‌های شیعی داشته است. منابع از ارتباط شلمغانی با محسن بن فرات خبر داده‌اند (ابن اثیر، ۱۷۱ ش: ج ۲۰، ۱۳)، و برخی این نزدیکی را تا به آن اندازه پرقوت می‌دانند که محسن در فرار خویش شلمغانی را به جای خود گماشت. در دوره محسن بن فرات، حسین بن روح به زندان می‌رود (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۱۸۷)، پس از گرفتار شدن محسن، شلمغانی چاره‌ای غیر از زندگی مخفیانه نمی‌یابد. همچنین از دیگر طرفداران مهم و اثرگذار دوره شلمغانی می‌توان به حسین بن قاسم اشاره کرد، وی که مورد توجه خلیفه عباسی بود. (همو: ۲۸۴-۲۸۵؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱ ش: ج ۱۹، ۲۴۸ و ۲۵۴)

نکته اساسی در سه فرد ذکر شده آن است که در ارادت به شلمغانی هم داستان بودند که منابع به این ارتباط اشاره داشته‌اند،^۱ خصوصاً این امر درباره حسین بن قاسم بیش از همه سابقه داشته است، و گفته شده وی جان خویش را در همین راه از دست داد.

از نکات مهم و بحث‌برانگیز در زندگی شلمغانی نوع ارتباط وی با وکیل سوم بوده است؟ برخی از محققان وی را از دستیاران حسین بن روح و وکیل او می‌دانند (جباری، ۱۳۸۲ ش:

۱. درباره ارتباط حامد بن عباس رک: (تنوخ، ۱۳۹۳ ق: ج ۳، ۱۸۶) و درباره ارتباط محسن بن فرات رک: (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۱۸۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱ ش: ج ۲۰، ۱۳)؛ و درباره ارتباط حسین بن قاسم رک: (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۳۶۱ و ۳۶۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱ ش: ج ۲۰، ۱۴).

(۶۷۰)، و برخی دیگری وی را از نزدکان وکیل سوم دانسته اما وی را از افراد نهاد وکالت نمی‌دانند (ذاکری، ۱۳۹۳ش: ۱۹۵).

با توجه به برخی از نشانه‌های موجود گمانه دوم برتری داشته باشد، چراکه در هنگام وفات محمد بن عثمان خبری از شلمغانی نبوده و همچنین تأکید شده که حسین بعد از انتخاب برای صدارت وکالت به همراه تعدادی از بزرگان امامی که گویا همگی از وکلاء بوده‌اند، به دیدار شلمغانی رفتند.

در این میان شیخ طوسی وی را در زمره مدعیان وکالت آورده و از لیست وکلاء خارج دانسته است (طوسی، ۱۳۸۹ش: ۷۰۰). و طبق نقل دیگری ابو علی بن همام تأکید دارد که وی هرگز باب و طریق رسیدن به حسین بن روح نبوده و حسین بن روح وی را به هیچ سمتی منصوب نکرده بود. (همو: ۷۰۸)

در عین حال خبری دیگر حکایت از آن دارد، که شلمغانی در نقش وکیل حسین بن روح بوده است در آن نقل چنین آمده که ابو غالب زراری در دوره‌ای که به حسین بن روح در استتار بوده وی شلمغانی را در جای خویش نصب کرده بود، ما از طریق وی به جواب سؤالات مان از امام عصر علیه السلام می‌رسیدیم. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۳)

این خبر تنها گزارشی است که به جایگاه شلمغانی به عنوان دستیار حسین بن روح اشاره دارد، به رغم نقل چنین خبری، اشاره‌ای به مقام وکالت وی نشده است، و ممکن است برای مدت محدود تنها به عنوان دستیار حسین بن روح انتخاب شده باشد.^۱

با توجه به آن چه که نقل شد بزرگ‌ترین مشکل شلمغانی زیاده‌خواهی وی از نهاد وکالت، به خصوص وکیل سوم بوده است همین امر سبب می‌شود که در برخی از موارد به دربار عباسی تمایل پیدا کند و اگر لازم می‌دید با تغییر در افکار مردم سعی داشت به هدف خویش دست پیدا کند، در ادامه و فراگیر شدن چانه زنی‌های پیرامون شلمغانی، حسین بن روح تداوم این را امر به سود شیعیان و نهاد وکالت ندید، بنابراین مصمم شد وی را حاشیه نشین کند،^۲ در این راستا ابن روح دست کم دو اقدام اساسی در طرد وی انجام داد، در ابتداء در دوره وزرات حامد ۳۱۱هـ. گمانه‌های شلمغانی را برای عباسیان آشکار ساخت، (ابن اثیر، ۱۳۷۱ش: ج ۸، ۲۹۰) که همین امر سبب شد تا در دوره وزرات خاقانی ۳۱۳هـ. تحت تعقیب قرار گرفت، در پی این اقدام

۱. در این زمینه تحقیق خوبی صورت پذیرفته است رک: (ذاکری، ۱۳۹۳ش)

۲. این احتمال را نباید دور از ذهن دانست که عدم برخورد قاطعانه با چنین انحراف فکری که عمدتاً غالیانه بوده ممکن بود نظرگاه دیگر فرق اسلامی را نسبت به امامیه بیش از پیش زیر سؤال برد، رک: (احمدی کجایی، ۱۳۹۱ش)

شلمغانی پس از ارتباط با ابن فرات چاره‌ای غیر از فرار به موصل نمی‌یابد (همو) و سپس طولی نکشید که حسین بن روح نوبختی که توقیعی بر لعن وی از ناحیه امام دوازدهم صادر شده بود را آشکار ساخت (طوسی، ۱۳۸۶ش: ۷۱۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ۶۰۰)، به رغم این اقدامات بنابر دلایل نامعلومی ابن روح در سال ۳۱۲هـ. به زندان رفت، و شلمغانی فرصت می‌یابد که بر حجم فعالیت‌های خود بیفزاید، وی پس از مدتی که ابن مقله وزیر^۱ به دنبال او بود و نتوانسته بود به وی دست پیدا کند، از مخفیگاه خویش خارج و بار دیگر به گزافه‌گویی خویش ادامه داد، و این بار توسط ابن مقله دستگیر و به همراه برخی از یاران خویش در سال ۳۲۲هـ. اعدام می‌شود. گرچه در این میان زندانی شدن حسین بن روح خود بر وخامت اوضاع افزود در عین حال ابن روح توانست اوضاع متشنج شده را تا اندازه‌ای آرام کند.

استفاده از دولت‌مردان با گرایش‌های شیعی

در این باره بیشترین نقل‌ها در میان وکلای اربعه از حسین بن روح وارد شده است، گویا راهبرد حسین بن روح نوبختی در دوره وکالتش بر این اساس شکل یافته بود، بنابراین حجم کارگزاران دولتی با گرایش‌های شیعی در دوره وی بیش از دو وکیل قبلی بوده است، و شاید همین امر سبب شد وی با استفاده از چنین ظرفیت‌های با اصلاح امور شیعیان امامی بپردازد. از جمله خاندان‌های قدرتمندی که ابن روح با ایشان در ارتباط بوده ابن فرات بوده است، به طوری که نقل شده اموالی از این خاندان در اختیار حسین بن روح قرار می‌گرفت، (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۲) و افراد دولتمرد که با واسطه یا بدون واسطه با او در ارتباط بودند می‌توان به این افراد ابوسهل نوبختی بوده است ۳۱۱هـ. وی که خود از امامیه شمرده می‌شده از حامیان نهاد وکالت نیز بوده است، ابوسهل در دوره وزرات خاندان ابن فرات منزلت بالایی پیدا کرد به طوری که نقل شده به مقامی نزدیک وزرات دست یافته بود. (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۱-۳۲) بعدها شخصیت دیگری از این خاندان به نام اسحاق بن اسماعیل نوبختی ۳۲۲هـ. که گفته شده فرزند ابوسهل بوده به مقام‌های قابل ملاحظه در دربار دست یافت گرچه سرانجام وی به دستور خلیفه عباسی قاهر کشته شد. (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ش: ج ۵، ۳۸۲) گفته شده ابوسهل برادری با گرایش‌های شبیه آن‌چه خود داشته داشت که توقعیاتی در باره وی نیز آمده بود، وی نیز از کارگزاران دیوانی بوده است. (اقبال، ۱۳۵۷ش: ۱۲۵)

۱. وی یکی از وزیران الرازی بالله بوده است که نقش مهمی در سرکوب شلمغانی داشته است رک: (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۱۵۹).

از دیگر کارگزاران شیعی در خلافت عباس ابوالفتح فضل بن جعفر بن محمد بن فرات ۳۲۷ هـ. معروف به ابن حنزابه بوده است. (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۲۱۸) وی با فراز و فرود آل فرات به مناصب گوناگون عباسی دست پیدا می کرد و توانست به ریاست دیوان شرق نیز دست پیدا کند. (همو: ۲۲۰) و حتی نقل شده که برای وزارت پیشنهاد داده شده بود و در سال ۳۲۰ برای مدت کوتاهی به این امر انتخاب شد. (ابن خلکان، بی تا: ج ۳، ۴۲۴)

از دیگر افراد این دوره که گرایش های غیر شیعی داشته اما کمک های فراوانی به حسین بن روح داشته است ابن مقله بوده است وی نیز همانند دیگر وزرای زمان خویش فراز و فرودهای زیادی در دوران وزارت خویش داشته است که تفصیل آن در منابع کهن نگاشته در آن دوره می تواند بازخوانی شود، (ابن مسکویه، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۲۸۶) از جمله کمک های وی در جریان شلمغانی بوده است که در دوره وزارت وی و به دستور ابن مقله و با پی جویی وی شلمغانی دستگیر و سپس اعدام شد، (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۴۰۶) که گویا در راستای ارتباط وی با حسین بن روح این امر صورت پذیرفته بود. و گفته شده پس از عزل وی از وزارت این حسین بن روح بود که با سفارش به برخی از افراد امور وی را اصلاح کرد. (صولی، ۲۰۰۴ م: ج ۲، ۸۷)

از دیگر کارگزاران این دوره مونس مظفر ۳۲۱ هـ. بوده که گرایش های غیر شیعی داشته است در هر صورت وی نیز از جمله افرادی بوده که روابط مناسبی با حسین داشته است، وی نیز دوران فراز و فرودی در وزارت داشته و سرانجام نیز جان در این راه گذاشت، به هر تقدیر مونس نیز در اعدام شلمغانی تأثیر زیادی داشته است، (همو: ۵) و وی بود که حسین بن روح نوبختی را از زندان آزاد ساخت. (قرطبی، ۱۳۸۷ ق: ۹۸)

جایگاه حسین بن روح در میان شیعیان

با توجه به حجم گسترده حضور شیعیان و یا هواخواهان حسین بن روح در مصدر امور سبب نزدیکی وی با این دسته از کارگزاران می شده است، به طوری که وی توانست با کمک این افراد از شدت بحران های پدید آمده ای همچون شلمغانی امامیه را بکاهد. و این امر عمدتاً به سبب گستردگی ارتباط حسین بن روح با شیعیان امامی در مناطق مختلف از جمله قم بوده است که نمونه مشهور آن با اندیشمندان بزرگ این حوزه از جمله ابن بابویه می باشد.^۱ حسین بن روح علاوه بر این دسته از مراودات از جهت علمی نیز با قم در ارتباط بوده به طوری که نقل

۱. چنین نقل شده از آنجائی که ابن بابویه فرزند دار نمی شده وی در مکاتبه ای از ابن روح می خواهد که از امام عصر بخواند تا در این امر دعای بفرمایند و شیخ صدوق و برادرش به برکت همین دعا متولد می شوند، همچنین نوع برخورد وی با حلاج احتمال هماهنگی میان حسین بن روح و ابن بابویه را تقویت می کند.

شده وی کتاب التادیب شلمغانی را برای بازخوانی نهایی به مدرسه قم می‌فرستد (طوسی، ۱۳۸۶ش: ۶۷۷) و این امر حکایت از ارتباط علمی ابن روح با قم به عنوان یکی از مراکز مهم علمی امامیه در دوره غیبت صغری می‌باشد.

همان‌طور که بیان شد وی با برخی از وزراء در ارتباط بوده است، و این امر شیوه مدیریتی وی را می‌رساند. شیخ طوسی به نقل از کلثوم - دختر وکیل دوم - آورده وی حتی پیش از وکالتش و در دوران محمد عثمان با برخی از وزراء در ارتباط بوده و جایگاهی ویژه نزد شیعیان داشته است و به دستور امام عصر علیه السلام به آن مقام رسید به طوری که در توقیعی شریف در ابتدایی وکالت ابن روح، وی مورد ستایش امام مهدی علیه السلام قرار گرفته است. (همو: ۶۴۶-۶۴۸)

حسین بن روح در مشکلات علمی برخی از شیعیان گره گشا بوده است و طوسی در چند داستان به این امر اشاره دارد. (همو: ۶۷۲-۶۷۵) طوسی با نقلی دیگر کتاب تکلیف را تدوین یافته حسین بن روح می‌داند در حالی که برخی گمان می‌کردند این اثر از شلمغانی بوده و راوی تاکید دارد شلمغانی تنها در این کتاب کاتب ابن روح بوده است. (همو: ۶۷۵) باید دقت شود که منابع تدوین یافته در دوره غیبت صغری هیچ کدام از وکیل سوم سخنی به میان نیاورده‌اند و تنها ابوسهل نوبختی ^{۳۱۱}ق اشاره‌ای محدود به وی داشته است.

ابوسهل در مقام یک عالم دینی کمال احتیاط را در اثر خویش مراعات می‌کند و هیچ کدام از وکلاء را معرفی نمی‌کند و تنها اشاره غیرمستقیم به مقام وکلای خاص دارد و چنین آورده است:

وقد ذکر بعض الشیعه ممن کان فی خدمۃ الحسن بن علی و أحد ثقاته ان السبب بینہ و بین ابن الحسن بن علی علیه السلام متصل و کان یخرج من کتبه وامره ونهیہ علی یدہ الی شیعتہ الی أن توفی و اوصی الی رجل من الشیعه مستور فقام مقامه فی هذا الامه. (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱۷۷-۱۷۸)

در این متن وی اشاره دارد که بعضی از افراد مورد اطمینان واسطه امام عصر و شیعیان بوده‌اند و امور شیعیان نیز با کمک همین واسطه رفع می‌شده در عین حال ابوسهل از ذکر نام این افراد اجتناب می‌ورزد.

این بخش از کتاب *التنبیه* گویای فضای سنگین پنهان‌کاری در آن دوره بوده است. به طوری که وی که از اعضای ارشد نهاد وکالت بوده از نام بردن وکلای اربعه احتراز کرده و فقط به اشاره در این زمینه بسنده می‌کند.

گرچه از این کتاب صفحاتی چند باقی نمانده و ما نمی‌دانیم در قبل و بعد از این صفحات آیا

نامی از وکلاء برده شده است یا خیر؟ در هر صورت صفحات باقی مانده از وکلای دیگر نیز سخنی به میان نیاورده است. و به طور عمده مباحث کتاب خویش را حول محور کلام قرار داده است. در عصر غیبت کبری پس از سپری شدن فضای تقیه شیخ صدوق از قم به تفصیل به اخبار وکلاء پرداخته است. وی عمده اخبار را نیز از پدرش نقل کرده است. (حسین، ۱۳۶۷ش: ۲۶)

نتیجه‌گیری

حسین بن روح نوبختی در دوره‌ای به وکالت رسید که درگیری‌های زیادی در میان امامیه صورت پذیرفت این در حالی بود که برخی از سودجویان در این دوره با طرح برخی از گمانه‌ها و نفوذ در بسترهای اجتماعی شیعیان امامی مشکلات زیادی برای ایشان فراهم کردند از طرف دیگر خلافت عباسی در آن دوره به سستی گرائید همین امر سبب شد برخی از وزرائی عباسیان مجال زیادی برای برخورد با دشمنان فکری و اجتماعی خویش داشته باشند به طوری که حسین بن روح به زندان می‌رود، با همه این مشکلات وی با استفاده فراوان از تقیه توانست امامیه را از انشقاق درون مذهبی و خطرات بیرونی حفظ کند. دوران وکلات وی گرچه کمتر از وکیل دوم - محمد بن عثمان - بوده در عین حال فراز و فرود بیشتری داشته است. مشکل اساسی باخوانی دوره وی نبود منابع کافی در این زمینه است، گویا این امر عمدتاً به سبب تقیه منابع نگاشته در آن دوره بوده است.

منابع

- ابن اثیر، کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، عزالدین علی بن اثیر (م ۶۳۰)، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
- ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ابن العبری (م ۶۸۵)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۷۷ ش.
- ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان، احسان عباس، بیروت، دارالثقافه، بی تا.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی بن داود، الرجال (لابند/اود)، تهران، دانشگاه تهران، اول، ۱۳۴۲ ش.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (لابن شهر آشوب)، قم، علامه، اول، ۱۳۷۹ ق.
- ابن کثیر، البدایة والنهایة، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی (م ۷۷۴)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م.
- ابن مسکویه: تجارب الأمم، ابوعلی مسکویه الرازی (م ۴۲۱)، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، الطبعة الثانية، ۱۳۷۹ ش.
- احمدی کچایی، مجید، (مقاله) بررسی چگونگی تقابل ائمه با جریان های غالیانه از آغاز تا دوره امام صادق (علیه السلام)، مجله تاریخ و تمدن، شماره ۱۰، قم، دانشگاه معارف، ۱۳۹۱ ش.
- اردبیلی، حدیقة الشیعة، تصحیح: صادق حسن زاده، قم، انتشارات انصاریان، سوم، ۱۳۸۳ ش.
- ارموی، میرجلال الدین محدث، تعلیقات نقض، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- اقبال، عباس، خاندان نوبختی، تهران، طهرربی، سوم، ۱۳۵۷ ش.
- تنوخی، محسن بن علی (۵۳۸۴) نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة، تحقیق عبود الشالجبی المحامی، بی جا، محقق، ۱۳۹۳ ق.
- جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (علیهم السلام)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (علیه السلام)، اول، ۱۳۸۲ ش.
- حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه: سید محمدتقی آیت اللهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
- حلّی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلّی، نجف اشرف، دارالذخائر، دوم، ۱۴۱۱ ق.
- حموی بغدادی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، دوم، ۱۹۹۵ م.
- ذاکری، بررسی زندگانی سیاسی فرهنگی شلمغانی (پایان نامه)، دانشگاه ادیان، قم، ۱۳۹۳ ش.

- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (م ۷۴۸)، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، الثانية، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م.
- شوشتری، قاضی سید نورالله حسینی مرعشی، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۵ق.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، *کمال الدین وتمام النعمة*، تهران، اسلامیة، دوم، ۱۳۹۵ق.
- صولی، محمد بن یحیی، *الأوراق قسم اخبار الراضی والتقی*، قاهره، الهيئة العامة، القصور الثقافية، ۲۰۰۴م.
- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)*، مشهد، نشر مرتضی، اول، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الغیة (للطوسی)* کتاب الغیبة للحجة، قم، دارالمعارف الإسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.
- عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، اعلمی، اول، ۱۴۲۵ق.
- عظیم زاده، طاهره، *مجله تاریخ اسلام*، شماره ۱۳، قم، ۱۳۸۲ش.
- الفخری، *تاریخ فخری*، محمد بن علی بن طباطبا معروف به ابن طقطقی (م ۷۰۹)، ترجمه محمد وحید گلیایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، دوم، ۱۳۶۰ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بی جا، بی نا، ۱۳۸۷ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب کلینی الرازی، *اصول کافی*، تهران، دارالاسوة للطباعة و النشر، اول، ۱۴۱۸ق/ ۱۳۷۶ش.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیروت، دوم، ۱۴۰۳ق.
- مستوفی، *تاریخ گزیده*، حمدالله بن ابی بکر بن احمد مستوفی قزوینی (نوشته در ۷۳۰)، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، سوم، ۱۳۶۴ش.
- مسعودی، *التنبیه والإشراف*، أبو الحسن علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۵)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۶۵ش.
- مفید، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، اول، ۱۴۱۳ق.
- مفید، محمد بن محمد، *المسائل الصاغانیة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید علیه السلام، اول، ۱۴۱۳ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة، ششم، ۱۳۶۵ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

مستندات تاریخی ولادت امام زمان علیه السلام

سید عبدالله هاشمی^۱

چکیده

یکی از نشانه‌های شیعیان دوازده امامی، به ویژه در دوران حاضر، عقیده به امامی زنده است که قرن‌های متمادی از زندگی غایبانه ایشان می‌گذرد. این عقیده باعث پیدایش پرسش‌هایی از سوی موافقان و مخالفان گشته و هرچه تاریخ به پیش رفته این بحث‌ها داغ‌تر و جدی‌تر و باعث آشکار شدن معارف بیشتری در باب مهدویت شده است. یکی از این بحث‌ها مسئله ولادت امام زمان علیه السلام و بحث از صحت و سقم گزارش‌های موجود در این زمینه است. آن‌چه در پی می‌آید در حقیقت پاسخ به یک شبهه است که توسط یکی از مدعیان روشنفکری طرح و ترویج شده و براساس آن، منکر ولادت امام زمان علیه السلام شده است. در این نوشتار و در سه بخش سعی شده پاسخی عالمانه به این شبهه داده شود. در بخش اول گزارش‌های ولادت امام در قالب پنج روایت معتبر و پنج گزارش تصحیح نشده بررسی شده و در بخش دوم گزارش‌های دیدار با امام، شامل دو گزارش معتبر و شش گزارش تصحیح نشده، گنجانده شده است و در بخش سوم به روایات دیگری که به صورت ضمنی دلالت بر ولادت امام زمان علیه السلام دارند اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی

امام زمان علیه السلام، ولادت، مستندات تاریخی.

۱. سطح چهار حوزه علمیه قم (m54r110@gmail.com).

مقدمه

اکثریت شیعه در طول تاریخ، در برابر اقلیتی ناچیز، هیچ شکی در ولادت امام زمان علیه السلام نداشتند.^۱ ولادت امام زمان علیه السلام را از طرق مختلفی می‌توان ثابت نمود. ما در این جا برآنیم که ولادت آن حضرت را بر اساس روایات معتبر شیعه ثابت نمائیم. در این راه سه دسته روایت ذکر می‌شود. دسته اول، روایات معتبری که خبر صریح یا ضمنی از ولادت امام زمان علیه السلام به شمار می‌آیند؛ دسته دوم، روایات معتبری که در بر دارنده مشاهده امام زمان علیه السلام هستند؛ و دسته سوم، مجموعه‌ای از روایات، که به دلالت ضمنی خود، ولادت امام زمان علیه السلام را ثابت می‌نمایند.

پیش از پرداختن به اصل مطلب و به عنوان مقدمه تذکر این نکته، ضروری است که: برای اثبات ولادت شخص، سوای ماهیت او، به هیچ وجه نیاز به دلایل محکمی از جنس ادله‌ای که در فقه و اصول به آنها استدلال می‌شود نیست؛ چرا که تاریخ، ملاک خاص خود را دارد و هیچ‌گاه دیده نشده که برای اثبات یک موضوع تاریخی، مجبور به بحث سندی باشند؛ هرچند وجود اسناد صحیح و محکم (که می‌شود بر اساس آن در فقه فتوا داد)، جایگاه خاصی به مطلب می‌دهد. در تاریخ، آن چه اهمیت دارد یکی اصیل بودن منبع خبر است و دیگری آن که علم به کذب خبر نداشته باشیم یا لااقل، مطلب بیان شده با شبهه جدی روبرو نباشد. این مطلب از برخورد تمامی اهالی تاریخ با مطالب و نقل‌های تاریخی، روشن است و نیاز به برهان و استدلال خاصی ندارد. در عین حال، برای استحکام هرچه بیشتر مطلب و اثبات این که با

۱. به عنوان نمونه: مرحوم شیخ مفید در شمار فرقه‌هایی که پس از شهادت امام عسکری علیه السلام به وجود آمد، درباره اولین فرقه می‌نویسد: «قال الجمهور منهم بإمامة ابنه القائم المنتظر علیه السلام وأثبتوا ولادته وصحّوا النص عليه وقالوا هو سمي رسول الله صلی الله علیه و آله ومهدي الأنام واعتقدوا أن له غيبتين إحداهما أطول من الأخرى والأولى منهما هي القصرى وله فيها الأبواب والسفراء ورووا عن جماعة من شيوخهم وثقاتهم أن أبا محمد الحسن أظهره لهم وأراههم شخصه واختلفوا في سنة عند وفاة أبيه...» (الفصول المختارة، ۳۱۸).

مسعودی (۳۴۶م) در شرح حال امام عسکری علیه السلام می‌نویسد: «وهو أبو المهدى المنتظر والامام الثانى عشر عند القطعية من الامامية وهم جمهور الشيعة وقد تنازع هؤلاء فى المنتظر من آل النبى بعد وفاة الحسن بن على واقتروا على عشرين فرقة» (مروج الذهب، ج ۴، ۱۱۲).

ابن حزم (۴۵۶م) هم می‌نویسد: وقالت القطعية من الامامية من الرافضة كلهم وهم جمهور الشيعة ومنهم المتكلمون والنظاريون والعدد العظيم... [که امام زمان علیه السلام زنده است و وجود دارد]. (الفصل، ج ۴، ۳۸)

عبدالقاهر بغدادی (م ق ۵) در بیان فرقه قطعیه، هیچ اشاره‌ای به فرقه‌های پس از امام عسکری علیه السلام نمی‌کند و گویا متسالم علیه میان شیعیان می‌گیرد که امام زمان علیه السلام وجود دارد. (الفرق بین الفرق، ۴۷)

ابن خلدون (۸۰۸م) پس از ذکر برخی از فرقه‌های شیعیان و از جمله امامیه (که منظورش همان اثناعشری‌ها است) می‌نویسد: وفي كل واحدة من هذه المقالات للشيعة اختلاف كثير إلا أن هذه أشهر مذاهبهم. (العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج ۱، ۲۰۱)

وجود تمامی فشارها و اما و اگرها، بحث ولادت امام زمان علیه السلام، از ادله محکم تاریخی برخوردار است در این جا به برخی از روایات صحیح السند که در این باره در دست است اشاره می‌کنیم. به عنوان طلحه بحث، روایتی ذکر می‌شود که در بحث‌های بعدی بسیار حائز اهمیت و راهگشا است:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ: قُلْتُ لِأَيِّ الْحَسَنِ الرِّضَا: إِنِّي أَرْجُو أَنْ تَكُونَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ أَنْ يَسْوَقهَ اللَّهُ إِلَيْكَ بَغَيْرِ سَيْفٍ فَقَدْ بُويعَ لَكَ وَضُرِبَتْ الدَّرَاهِمُ بِاسْمِكَ. فَقَالَ: مَا مِنَّا أَحَدٌ اخْتَلَفْتُ إِلَيْهِ الْكُتُبُ وَأَشِيرَ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ وَسُئِلَ عَنِ الْمَسَائِلِ وَجُمِلَتْ إِلَيْهِ الْأَمْوَالُ إِلَّا اغْتِيلَ أَوْ مَاتَ عَلَى فِرَاشِهِ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ غُلَامًا مِنَّا حَقِّي الْوَلَاةَ وَالْمُنْشَأُ غَيْرَ حَقِّي فِي نَسَبِهِ (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۴۱)^۱

ایوب بن نوح گوید به امام رضا علیه السلام گفتم: امیدوارم قائم اهل بیت شما باشید و بی هیچ خونریزی، حکومت به دست شما بیفتد. چرا که هم با شما بیعت شده و هم سکه به نام‌تان زده‌اند. حضرت فرمود: هریک از ما امامان که نامه‌ها به سوی او روانه شود و انگشت نمای مردم گردد و اموال به سوی او بیاید، یا شهید خواهد شد و یا به مرگ طبیعی از دنیا خواهد رفت تا این که خداوند برای این کار، جوانی از ما که نسبی روشن ولی ولادت و رشدی مخفیانه دارد را برخواهد انگیزد.

سند کلینی و شیخ صدوق به این روایت، هیچ مشکلی ندارد و سند هر دو، صحیح اعلائی است. روایت، صراحت در ولادت و رشد مخفیانه حضرت دارد و جای شبهه برای انسان معتقد به اهل بیت نمی‌گذارد که صاحب این امر، زنده و از زندگی مخفیانه‌ای برخوردار است. این روایت، قرائنی هم دارد^۲ که دلیل دیگری است بر این که در بحث ولادت امام زمان نباید دنبال سندهای صحیح از نظر علم رجال بود و نوع برخورد با گزارش‌های موجود در این زمینه می‌بایست حتی با نوع برخورد عمومی با سایر گزارش‌های تاریخی، متفاوت باشد.^۳

۱. همچنین: الغیبه نعمانی، ص ۱۷۳ [از کلینی]؛ کمال الدین، ۳۷۰، باب ۳۵، ح ۱ [محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن یعقوب بن یزید عن أيوب بن نوح]؛ تقریب المعارف، ۴۳۱ [رووا عن ایوب بن نوح].

۲. برای نمونه ر.ک: الکافی، ج ۱، ۳۴۲؛ الغیبه نعمانی، ۱۷۲ و ۱۷۳ (چند روایت)؛ تقریب المعارف، ۴۳۲.

۳. صاحب کتاب المقالات و الفرق در صفحه ۱۰۵ این کتاب می‌نویسد: ... و قد رويت الاخبار الكثيرة الصحيحة ان القائم تخفى على الناس ولادته و يخمل ذكره و لا يعرف اسمه و لا يعلم مكانه نیز ر.ک: فرق الشیعه نوبختی (م قبل از ۳۰۰) نکته دیگری که از آن نیز نباید غافل شد این که با مراجعه به کتب فقهی شیعه و اهل تسنن روشن می‌شود که در موارد بسیاری، صاحبان کتب، ادعای تواتر خبر را در جایی به کار می‌برند که تواتر اصطلاحی (که در هر طبقه از روات، افراد متعددی وجود داشته باشند) وجود ندارد. از این جا به دست می‌آید که تواتر هم از مفاهیمی است که به حقیقت خود باقی نمانده و در عمل، سر از مفهومی دیگر درآورده که همان کثرت روایات است هر چند در هر طبقه، راویان متعدد وجود نداشته باشند.

علاوه بر این روایت، با مراجعه به کتب معتبر شیعی، به خوبی به دست می‌آید که امام عسکری علیه السلام در دوران امامت خویش، زیر انواع فشارها زندگی می‌کرد. به عنوان یک نمونه، زندان‌های پیاپی امام، دلیلی گویا بر این امر است.^۱

روایات ولادت امام زمان علیه السلام

روایات معتبر

روایت اول

حدثنا محمد بن علی بن حمزة بن الحسن بن عبیدالله بن العباس بن علی بن ابی طالب قال: سمعت أبا محمد يقول: قد ولد ولی الله و حجته علی عباده و خلیفقی من بعدی محتونا لیلة

۱. امام یکبار در زمان معتز عباسی، که امام هادی علیه السلام را به شهادت رسانده بود، به زندان رفت. (برای مطالب مختلفی که پیرامون این زندان نقل شده رک: الغیبه شیخ طوسی، ۲۳۷؛ الخرائج والجرائح، ج ۲، ۶۸۲ و ۶۸۳؛ کشف الغمه، ج ۳، ۲۲۲ و ۲۲۳؛ الصراط المستقیم، ج ۲، ۲۰۹؛ مناقب الطاهرین، ج ۲، ۸۵۲ و ۸۵۳؛ الدرالنظیم، ۷۴۲ و ۷۴۳؛ الثاقب، ۵۷۷ و ۵۷۸؛ اثبات الهداة، ج ۶، ۳۱۳-۳۱۵؛ اعلام الوری، ج ۲، ۱۴۱؛ و...)

همچنین معتز به سعید بن صالح حاجب دستور داده بود در مسیر خود به سمت کوفه امام را هم با خود ببرد و در قصر ابی هبیره به شهادت برساند. (رک: الغیبه شیخ طوسی، ۲۰۸؛ الخرائج والجرائح، ج ۱، ۴۵۱؛ دلائل الامامة، ۴۲۷؛ اثبات الهداة، ج ۶، ۳۰۷؛ مناقب الطاهرین، ج ۲، ۸۷۰. نیز رک: مهج الدعوات؛ اثبات الوصیه، ۲۴۸) این زندان در برخی منابع، به گونه‌ای قابل تأمل نقل شده است. (رک: الکافی، باب «مولد ابی محمد»، ح ۸؛ ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۲۵؛ و...) زندان دوم امام در زمان مهتدی بود که در منابع اهل تسنن، به عدالت و انواع صفات پسندیده ستوده شده! ماجرای این زندان را می‌توان در این منابع یافت: الغیبه شیخ طوسی، ۲۰۵؛ الخرائج والجرائح، ج ۱، ۴۳۱؛ اثبات الوصیه، ۲۵۳؛ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ۴۶۳. نیز برای رفتار ستمکارانه مهتدی با امام و شیعیان رک: الکافی، ج ۱، ۵۱۰؛ ح ۱۶؛ ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۳۳؛ اثبات الوصیه، ۴۵۰؛ کشف الغمه، ج ۳، ۲۰۴؛ و... نیز رک: مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ۴۶۹.

امام در زمان معتمد هم به زندان رفت و این بار بیش از یکبار! برای زندان‌های مختلف امام در این دوران رک: الخرائج والجرائح، ج ۱، ۴۴۱ و ۴۴۲؛ کشف الغمه، ج ۳، ۲۱۹؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ۴۵۸؛ جواهرالعقدین، ج ۲، ۳۰۱ و ۳۰۰؛ و... نیز رک: الکافی، ج ۱، ۵۱۳؛ ح ۲۶؛ ارشاد، ج ۲، ۳۳۴ و ۳۳۵؛ الخرائج والجرائح، ج ۱، ۴۳۷؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ۴۶۲؛ و... .

در برخی مدارک هم به اصل زندانی شدن امام اشاره رفته است؛ مثل: اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ۸۱۷، ش ۱۰۲۳ به بعد [شرح حال فضل بن شاذان].

برای تفصیل این ماجراها و بررسی متن آنها رک کتاب: زندگانی امام عسکری علیه السلام به قلم نگارنده مقاله. آن چه در این راستا مهم است تذکر چند نکته است:

الف) زندانی شدن مکرر امام در زمان تمامی حاکمان معاصر خویش (که در هیچ امام دیگری سابقه ندارد) و همچنین تلاش برای شهید کردن امام در حالی که تحت سلطه حکومت و زیر نظر مأموران حکومتی به سر می‌برد، ارتباط مستقیم با ولادت امام زمان علیه السلام دارد.

ب) خود امام چنان چه پس از این ذکر خواهد شد، تصریح می‌نماید: این ستمکاران به دنبال کشتن من هستند تا این نسل، بریده شود. این مطلب حاکی از آن است که طاغوت‌های زمان، از احادیث دوازده امام و نیز این که حکومت ستمکاران به دست مهدی علیه السلام از نسل فاطمه علیها السلام (که طبق روایات دوازده امام، دوازدهمین امام می‌باشد) پایان خواهد یافت، اطلاع کامل داشتند و سعی تمام در جلوگیری از آن داشتند.

النصف من شعبان سنة خمس و خمسين و مأتين عند طلوع الفجر وكان أول من غسله رضوان خازن الجنان مع جمع من الملائكة المقربين بماء الكوثر والسلسبيل ثم غسلته عمى حكيمة بنت محمد بن علي الرضا.^۱

راوی گوید: از امام عسکری (ع) شنیدم: ولی خداوند و حجت او و جانشین من، شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ به هنگام طلوع فجر به دنیا آمد و اولین کسی که او را شستشو داد رضوان، خزانه دار بهشت، به همراه گروهی از ملائکه مقرب خداوند بودند که او را با آب کوثر و سلسبیل شستند. پس از آنها هم عمه ام حکیمه او را شست.

سند حدیث

فضل بن شاذان؛ در وثاقت و عظمت فضل بحثی نیست و حتی یک مراجعه سطحی به شرح حال او کافی است تا بزرگی او را در میان رجال یون شیعه ثابت کند.^۲ او از امام رضا (ع) هم روایت دارد و تا زمان امام عسکری (ع) زنده بوده است. برای اعتبار کتاب *مختصر اثبات الرجعة* هم به جلد پانزدهم *مجله تراثنا* رجوع شود.

محمد بن علی بن حمزه؛ نجاشی درباره او می نویسد:

محمد بن علی بن حمزة بن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن أبي طالب أبو عبد الله ثقة عين في الحديث صحيح الاعتقاد له رواية عن أبي الحسن و أبي محمد و اتصال مكاتبة و في داره حصلت أم صاحب الامر بعد وفاة الحسن؛ له كتاب مقاتل الطالبين (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۲۷۲، ش ۷۱۴).

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ: قُلْتُ لِأَبِي مُحَمَّدٍ: جَلَّالَتَكَ تَمْنَعُنِي مِنْ مَسْأَلَتِكَ فَتَأْذُنِي أَنْ أَسْأَلَكَ؟ فَقَالَ: سَلْ. قُلْتُ: يَا سَيِّدِي هَلْ لَكَ وَلَدٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَقُلْتُ: فَإِنْ حَدَّثَ بِكَ حَدَّثٌ فَأَتَيْنَ أَسْأَلُ عَنْهُ؟ قَالَ: بِالْمَدِينَةِ (كليني، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۳۲۸)؛^۳

۱. مختصر اثبات الرجعة [چاپ شده در مجله تراثنا، ج ۱۵]، ح ۱۱. [در ادامه این روایت اضافه شده است: فسنل محمد بن علي بن حمزة عن أمه فقال: أمه مليكة التي يقال لها في بعض الأيام سوسن و في بعضها ريحانة و كان صقيل و نرجس أيضا من أسمائها]؛ اثبات الهداة، ج ۳، ۵۷۰ [از اثبات الرجعة فضل بن شاذان]

نسخه ای از مختصر اثبات الرجعة نزد شیخ حر عاملی موجود بوده که خود ایشان در پایان آن این گونه نوشته است «هذا ما وجدناه منقولاً من رسالة اثبات الرجعة للفضل بن شاذان بخط بعض فضلاء المحدثين» این نسخه در فهرست کتب خطی کتابخانه آیه الله حکیم در نجف اشرف موجود است. و نسخه ای که در مجله تراثنا این حدیث از آن نقل شده رونوشتی از نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس است. (نیز رک: الذریعة، عناوین «منتخب اثبات الرجعة» و «مختصر الغيبة»)

۲. به عنوان نمونه رک: رجال نجاشی، ۳۴۰، ش ۸۴۰؛ الفهرست شیخ طوسی، ۱۹۷، ش ۵۶۳؛ و ...

۳. همچنین: ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۴۸ [به سندش از کلینی]؛ الغيبة شیخ طوسی، ۲۳۲، ح ۱۹۹ [از ابو هاشم جعفری]؛

ابوهاشم جعفری گوید: به امام عسکری علیه السلام گفتم: بزرگی شما مانع می‌شود سؤالی از شما بپرسم. اجازه پرسش می‌دهید؟ فرمود: بپرس. پرسیدم: مولای من فرزندی دارید؟ فرمود: آری. گفتم: اگر اتفاقی برایتان پیش آمد، کجا سراغش را بگیرم؟ فرمود: در مدینه.

سند حدیث

محمد بن یحیی عطار قمی؛ در زمان خویش بزرگ شیعه به حساب می‌آمد و شخصیتی جلیل‌القدر و ثقه است. از ایشان با تعبیر محمد بن یحیی اشعری هم یاد شده است. نام ایشان در سند حدود شش هزار حدیث به چشم می‌خورد. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۹، ۳۳ و غیر آن؛ و...) (۳۸۳)

احمد بن اسحاق اشعری؛ پس از این درباره ایشان و جلالت قدرش مطلبی ذکر خواهد شد. حتی اگر راوی در سند، احمد بن اسحاق رازی باشد که از اصحاب امام هادی علیه السلام است، باز هم سند روایت، معتبر خواهد بود چراکه او هم توسط شیخ طوسی توثیق شده است. (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۳)

ابوهاشم جعفری؛ داود بن قاسم جعفری از نسل عبدالله بن جعفر بن ابی طالب و از اصحاب امام رضا علیه السلام تا امام زمان علیه السلام است که از تمامی این معصومین علیهم السلام نقل روایت دارد و نزد تمامی آنها مقام و منزلتی والا و بالا داشت. جالب آن‌که حتی در دربار خلیفه وقت نیز دارای وجهه و آبرو بود. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ۱۲۲)

در مجموع می‌توان این روایت را یکی از عالی‌ترین روایات درباره ولادت و حیات امام زمان علیه السلام به شمار آورد. باید دقت داشت هرچند سند شیخ طوسی به ابوهاشم جعفری، با مشکل روبروست ولی عبارتی که در پاورقی از مرحوم حلبی نقل شد، ثابت می‌کند روایت، طرق متعددی داشته که ضعف یکی از آنها به اصل آن، ضرری نمی‌رساند.

چند نکته

الف) بر اساس این روایت صحیح اعلائی، امام عسکری علیه السلام، مدینه الرسول را به عنوان پایگاه مسکونی امام زمان علیه السلام معرفی نمود. در این باره روایت دیگری نیز در دست است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: لَا بُدَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَيْبَةٍ وَلَا بُدَّ لَهُ فِي غَيْبَتِهِ مِنْ عُزْلَةٍ وَ

نِعْمَ الْمُنْزِلُ طَيْبُهُ وَ مَا بِثَلَاثِينَ مِنْ وَحْشَةٍ (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۳۴۰)؛^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: صاحب این امر را ناگزیر از غیبتی است که باید از مردمان فاصله گیرد. بهترین منزل مدینه است و با وجود سی نفر هم دیگر وحشتی نمی ماند.

ب) به احتمال قوی، سؤال ابوهاشم از یکسو ریشه در عقیده او به دوازده امام دارد و از سوی دیگر به کلامی که خود او در ایامی که با امام در زندان مهتدی عباسی به سر می برد، از زبان حضرت شنیده بود باز می گردد:

سعد بن عبدالله از ابوهاشم روایت کرده است: با امام عسکری علیه السلام در زندان مهتدی بودیم که به من فرمود: ابوهاشم! این [مهتدی] سرکش، تصمیم به کشتن من در این شب دارد ولی خداوند عمر او را برید و حکومت به جانشینش رسید؛ من اینک فرزندی ندارم ولی به زودی خداوند فرزندی به من روزی خواهد کرد. صبح که شد، ترک ها بر سر مهتدی ریخته او را کشتند و معتمد را سرکار آوردند و خداوند ما را نجات داد (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۵، ح ۱۷۳).^۲

بنابراین آن چه صرفاً در برخی روایات، آن هم بدون سند معتبر از امام زمان علیه السلام نقل شده که «... أَبِی أَبُومُحَمَّدٍ عَهْدٌ إِلَیَّ أَنْ لَا أَجَاوِرَ قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَلَهُمْ الْخِزْیُ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ وَ أَمَرَنِي أَنْ لَا أَسْكُنَ مِنَ الْجِبَالِ إِلَّا وَغَرَهَا وَ مِنَ الْبِلَادِ إِلَّا عَفَرَهَا...» (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۲۶۳، ح ۲۲۸) قابل التزام نیست. گو این که همین روایت در منابع دیگری هم آمده ولی این زیاده را ندارد. (صدوق، ۱۴۰۵ ق: ۴۶۵، ح ۲۳) آن چه هم درباره کوه رضوی نقل شده (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۱۶۳، ح ۱۲۳) منافاتی با این روایت صحیح اعلائی ندارد.

۱. همچنین: الغیبه نعمانی، ص ۱۹۴ (از کلینی)؛ تقریب المعارف، ص ۴۳۱ [رووا عن علی بن ابی حمزه عن ابی عبدالله ... المنزل طيبة].

سند مرحوم کلینی به نظر تحقیقی، موثق است. هر چند علی بن ابی حمزه جای بحث دارد ولی با توجه به کلام شیخ طوسی که تصریح دارد «عالمان شیعه به خاطر وثاقت برخی از منحرفان به روایات آنها عمل می کردند، از جمله علی بن ابی حمزه» (عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۵۰) و اینکه نسبت دروغگویی که حسن بن علی بن فضل مطرح کرده، مربوط به فرزند وی، حسن بن علی بن ابی حمزه است نه خود وی؛ وثاقت او ثابت می شود. علی بن ابی حمزه همچنین از رجال تفسیر قمی و کامل الزیارات هم هست. (نیز ر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۳۴) در حال این روایت، با اندکی تفاوت هم نقل شده است: احمد بن ادریس عن علی بن محمد عن الفضل بن شاذان النیشابوری عن عبدالرحمان بن أبی نجران عن علی بن أبی حمزة [عن أبی بصیر] عن أبی جعفر: لابد لصاحب هذا الامر من عزلة ولابد في عزلته من قوة و ما بثلاثين من وحشة و نعم المنزل طيبة. (الغیبه شیخ طوسی، ۱۶۲، ح ۱۲۹)

۲. سند شیخ به روایات سعد بن عبدالله، صحیح است. (ر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۹، ۷۷ به بعد). این روایت، همچنین دلالت صریح بر ولادت امام زمان در سال ۲۵۶ به بعد دارد و چه بسا به مقتضای جمع با روایاتی که پس از این درباره اثبات ولادت حضرت در سال ۲۵۸ خواهد آمد، به دست آید که منظور امام از «سأرزق» در همان سال نبوده. در حال شیخ طوسی گزارش مفصل تری از این حبس را در (ص ۲۲۷، ح ۱۹۴) آورده است.

روایت سوم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بِلَالٍ: خَرَجَ إِلَيَّ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ قَبْلَ مُضِيِّهِ بِسَنَتَيْنِ يُخْبِرُنِي بِالْخَلْفِ مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَيَّ مِنْ قَبْلِ مُضِيِّهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ يُخْبِرُنِي بِالْخَلْفِ مِنْ بَعْدِهِ (كلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۲۸)؛^۱

محمد بن علی بن بلال گوید: دو سال پیش از فوت امام عسکری علیه السلام نامه ای از ایشان به دستم رسید که حاوی خبر از جانشین وی بود. مشابه همین نامه سه روز پیش از رحلت امام هم از سوی ایشان به دستم رسید.

سند حدیث

سند کلینی، موثق است. علی بن محمد، همان علی بن محمد بن بندار است که پس از این (ذیل حدیث دوم از روایات تصحیح نشده) درباره ایشان صحبت خواهیم گفت و محمد بن علی بن بلال هم اگرچه بعدها مرتد شد ولی چنان چه پس از این خواهد آمد، فردی موثق و قابل اطمینان است. نکته ای که در این جا تذکرش ضروری می نماید این که: محمد بن علی بن بلال از شیعیانی بود که امام زمان علیه السلام را، هم از نظر دوازدهم بودن و هم از نظر زنده بودن قبول داشت و مشکل وی تنها این بود که بعدها با محمد بن عثمان عمری بر سر مقام نیابت، به نزاع پرداخت. بنابراین گزارشی که از او نقل شد، صراحت در ولادت امام زمان علیه السلام دارد. در سند شیخ صدوق، هرچند حسین بن اسماعیل می تواند استاد صدوق باشد ولی با توجه به این که لفظ «قال» هم پیش از حسین بن اسماعیل آمده و هم بعد از او، به نظر می رسد «قال» اول، مربوط به شخص دیگری بوده که با توجه به صدر روایت، می تواند سعد بن عبدالله باشد. از سوی دیگر از آن جا که خلاف متعارف ادبیات عرب است که فاعل «قال» پیش از فعلش بیاید می توان ادعا کرد که «قال» بعد از حسین بن اسماعیل، زیادی است. چه بسا از همین رو است که آیه الله خوئی، حسین بن اسماعیل را استاد صدوق به شماره آورده است. (خوئی، ۱۴۱۳ ق: ج ۶، ۲۱۷) درهرحال، حسین بن اسماعیل، شخصی ناشناخته است که ظاهراً روایت دیگری هم از او در دست نیست.

۱. همچنین: ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۴۸ [به سندش از کلینی]؛ تقریب المعارف، ۴۲۶ [روی من عدة طرق عن محمد بن علی بن بلال ...]

این حدیث را شیخ صدوق با متنی متفاوت نقل کرده است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْكَنْدِيُّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو طَاهِرٍ الْبِلَالِيُّ: التَّوَقُّعُ الَّذِي خَرَجَ إِلَيَّ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ فَعَلَّقُوهُ فِي الْخَلْفِ بَعْدَهُ وَدِيعَةً فِي بَيْتِكَ فَقُلْتُ لَهُ أَجِبْ أَنْ تَنْسَخَ لِي مِنْ لَفْظِ التَّوَقُّعِ مَا فِيهِ. فَأَخْبَرَ أَبُو طَاهِرٍ بِمَقَالَتِي فَقَالَ لَهُ: جِئَنِي بِهِ حَتَّى يَسْقُطَ الْإِسْنَادُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَخَرَجَ إِلَيَّ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ قَبْلَ مُضِيِّهِ بِسَنَتَيْنِ يُخْبِرُنِي بِالْخَلْفِ مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَيَّ بَعْدَ مُضِيِّهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ يُخْبِرُنِي بِذَلِكَ. (كمال الدين، ۴۹۹، باب ۴۵، ذیل ح ۲۴)

از همه اینها گذشته حلبی در عبارتی که از ایشان در پاورقی نقل شد، تصریح می‌کند این روایت به چند طریق و سند از محمد بن علی نقل شده است. این مطلب نیز، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، باعث تقویت سند روایت می‌شود.

روایت چهارم

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ لَعَنَهُ اللَّهُ «هَذَا جَزَاءُ مَنْ اجْتَرَأَ عَلَى اللَّهِ فِي أَوْلِيَائِهِ يَزْعُمُ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي وَ لَيْسَ لِي عَقَبٌ فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ فِيهِ» وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ سَمَاهُ مُحَمَّدٌ فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ (كليني، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۳۲۹، ح ۵)؛^۱

از امام عسکری علیه السلام پس از مرگ زبیری این نامه صادر شد: «این عاقبت کسی است درباره اولیای الهی، جرأت بر خداوند نشان دهد. گمان می‌کرد مرا در حالی که هنوز صاحب فرزندی نشده‌ام خواهد کشت [ولی خودش کشته شد]. قدرت خدا را درباره خودش چگونه دید؟» پس از این ماجرا فرزندی در سال ۲۵۶ ق برای حضرت زاده شد که نامش را محمد نهاد.

سند حدیث

حسین بن محمد بن عامر اشعری؛ از اساتید علی بن ابراهیم و کلینی است که کلینی در بسیاری موارد از ایشان با نام ابوعلی اشعری یاد کرده است. نجاشی وی را توثیق نموده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۶)

معلى بن محمد بصرى؛ صفار در یک جا از او با لقب اصفهانی یاد کرده است. (صفار، ۱۴۰۴ق: ۵۱۴) نجاشی درباره وی نوشته «مضطرب الحديث والمذهب كتبه قریبة، له كتب...». (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۴۱۸) از آنجا که نام وی در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده، از وثاقت مبنایی برخوردار است.^۲ آیه الله خوئی در توضیح کلام نجاشی می‌نویسد:

اضطراب در مذهب را از یکسو برخی نپذیرفته‌اند و از سوی دیگر منافاتی با وثاقت

۱. همچنین: الغیبه شیخ طوسی، ۲۳۱ (از کلینی): ارشاد، ج ۲، ۳۴۹ [از جعفر بن محمد بن قولویه از کلینی به همان سند و متن]؛ کمال الدین، ۴۳۰، باب ۴۲ «ما روی فی میلاد القائم...»، ح ۳ [حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور قال حدثنا حسین بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد البصرى]؛ تقریب المعارف، ۴۲۶ [رووا من عدة طرق عن احمد بن محمد بن عبدالله] با توجه به سایر سندها، مشخص می‌شود که نام احمد بن محمد بن عبدالله از سند شیخ صدوق افتاده است.

۲. تعبیر علی بن ابراهیم این‌گونه است «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم و اوجب ولايتهم و لا یقبل عمل الا بهم و هم الذین وصفهم الله و فرض سؤالهم و الأخذ منهم.» (تفسیر قمی، ج ۱، ۴) درباره میزان دلالت کلام علی بن ابراهیم قمی رک: وسائل الشیعه، ج ۳۰؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ۴۹؛ و برخی کتب رجالی دیگر.

ندارد. اضطراب در حدیث هم معنایش «قد یروی ما یعرف و قد یروی ما ینکر» است که باز با وثاقت، تنافی ندارد. نیز نباید تعبیر خود نجاشی دور از نظر بماند که گفته بود «کتابه قریبه» (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۹، ۲۷۹).

تمامی روایات او به وسیله حسین بن محمد نقل شده و راوی دیگری ندارد. از جمله کتبی هم که نجاشی برای او نام برده کتاب القائم است. بنابراین آنچه ماحوزی در نقد این روایت آورده و براساس آن معنی را تضعیف کرده، صحیح نیست و برداشت نادرستی از کلام نجاشی است. (ماحوزی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۵)

احمد بن محمد بن عبدالله انباری؛ از او روایات اندکی در دست است که همگی به جز یک حدیث، غیر فقهی است و عمدتاً مربوط به مقام یا کرامات اهل بیت علیهم السلام می باشد. از آن جا که از رجال تفسیر قمی است، از وثاقت مبنایی برخوردار می باشد. تمامی اندک روایات او را هم معنی بن محمد نقل کرده است. البته در روایات معنی، احمد بن محمد به صورت مطلق، زیاد دیده می شود ولی از آن جا که معنی، از احمد بن محمد های متعددی نقل حدیث دارد - مثل احمد بن محمد بن ابی نصر - لذا نمی توان این موارد را به صورت یقینی از روایات احمد بن محمد بن عبدالله به شمار آورد؛ هر چند اکثر این روایات هم غیر فقهی است و این می تواند قرینه خوبی بر معلوم شدن ماهیت احمد بن محمد مطلق باشد.

چند نکته

۱. در این روایت، تاریخ ولادت امام زمان علیه السلام در سال ۲۵۶ ذکر شده که در این باره گزارش های دیگری نیز وجود دارد:

الف) محمد بن حسن کرخی گوید: از ابوهارون که مردی از شیعیان است شنیدم که می گفت امام زمان علیه السلام را دیده و می گفت ولادت وی یکی از جمعه های سال ۲۵۶ بوده است. (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۳۴۹، ج ۹)

ب) در گزارشی دیگر این چنین آمده است: ... ولادت حضرت، هشت شب از شعبان المعظم سال ۲۵۶ گذشته بود و وکیل او هم عثمان بن سعید نام داشت (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۳۲، ج ۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۳)

ج) علان هم به سند خود روایت کرده که امام زمان علیه السلام دو سال پس از شهادت امام هادی علیه السلام و در سال ۲۵۶ به دنیا آمد. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۵؛ مسعودی، ۱۳۸۲ش)

د) ... از او پرسیدم: نوجوانی عشاری القد یا عشاری السن؟ چرا که برای ما نقل شده که او به سال ۲۵۶ به دنیا آمد. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۹)

ه) ... بر ابوسهل نوبختی این گزارش را خواندم که: ولادت امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) در سامراء و به سال ۲۵۶ بود. مادرش صقیل و کنیه اش ابوالقاسم بود که پیامبر (ص) فرموده بود «نام او نام من و کنیه او کنیه من است» لقب او مهدی است و او همان حجت و منتظر و صاحب الزمان است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۲)

عقیده شیخ طوسی هم این است که حضرت در همین سال به دنیا آمد.^۱ پس از این لحاظ، ایراد مهمی بر روایت وارد نیست و از سوی دیگر، توجیهی که در برخی کتب آمده که منظور از سال ۲۵۵ همان سال ۲۵۶ است ولی به تاریخ شمسی! (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۱، ۴ [در شمار یکی از احتمالات روایت]) به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

۲. هرچند مرحوم مجلسی احتمال داده که منظور از زبیری، شخصی از نسل زبیر است که به دست خلیفه یا کس دیگری کشته شد (مجلسی، ۱۳۷۹ش: ج ۴، ۳) نیز این احتمال را از برخی نقل کرده که زبیری، به معنای مصیبت است که از القاب مهتدی عباسی می باشد ولی: اولاً با وجود امام در منطقه عسکر سامراء، این که کسی بخواهد نقشه کشتن امام را در سر داشته باشد یا در پی اجرایی کردن آن باشد، بسیار بعید است. ثانیاً در رأس تمامی افراد، خود خلفای بنی عباس در پی کشتن امام بودند و نیازی نیست که این فرد را بر کس دیگری حمل کرد. ثالثاً با جمله (کیف رأى قدرة الله فيه) سازگارتر است. چراکه همین خلیفه، آن چنان که در منابع تاریخی ذکر شده با ذلت کشته شد. بر این اساس به نظر می رسد منظور از زبیری یکی از خلفای بنی عباس باشد. اما این شخص، مهتدی عباسی نیست چراکه در منابع تاریخی، لقبی با عنوان زبیری (به هر معنایی) برای مهتدی وجود ندارد. ولی می توان این عنوان را بر معتز عباسی تطبیق کرد چراکه از یکسو امام هادی (عجله الله تعالی فرجه) به دست او و در سال ۲۵۴ شهید شد؛ پس انگیزه بسیار بالایی برای کشتن امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) داشت تا نسل امامان اهل بیت را نابود سازد و از سوی دیگر در منابع تاریخی، مثل الکامل ابن اثیر و .. برای او نام های متعددی ذکر شده که عبارتند از محمد؛ زبیر؛ و طلحه. پس اینگونه یاد کردن امام، اشاره به نام او دارد که زبیر بوده و تأییدی بر همین نام می باشد. قرینه این احتمال، روایت تقریب المعارف است که به جای زبیری، زبیر آورده. در برخی کتب دیگر هم از او با تعبیر زبیر بن جعفر یا زبیری یاد شده است.^۲

۱. «فصل فيما ذكر في بيان عمره» قد بينا بالأخبار الصحيحة بأن مولد صاحب الزمان كان في سنة ست و خمسين و مائتين و أن أباه مات في سنة ستين فكانت له حينئذ أربع سنين فيكون عمره إلى حين خروجه ما يقتضيه الحساب و لا ينافي ذلك الأخبار التي رويت في مقدار سنه مختلفة الألفاظ. (الغيبه، ۴۱۹)

۲. رک: دلائل الامامة، ۴۲۸؛ كشف الغمة، ج ۳، ۲۰۷؛ الثاقب فی المناقب، باب ۱۴، ف ۳، ح ۹؛ نوادر المعجزات، ۱۹۰.

درهرحال، معتز عباسی، بنابر گزارش همان منابع تاریخی، در دوم شعبان سال ۲۵۵ کشته شده و با این حساب، از کلام امام در این روایت، نمی‌توان حتی به صورت ضمنی یا التزامی، ولادت امام زمان علیه السلام را حتی اگر در سال ۲۵۵ بدانیم، به دست آورد؛ چراکه در روایت آمده بود (خرج من ابی محمد حین قتل الزبیری). بلکه اگر دلیلی بر احتمال ذکر شده داشته باشیم که منظور از زبیری، همان مهتدی است از آن‌جا که طبق کتب تاریخی، مهتدی در رجب سال ۲۵۶ کشته شد می‌توان بنابر نظر مشهور در ولادت امام زمان علیه السلام، از این بیان امام عسکری علیه السلام، ولادت را نتیجه گرفت. ولی این هم درست نیست چراکه پس از این، نقل معتبری خواهد آمد که امام عسکری علیه السلام تصریح دارد امام زمان پس از کشته شدن مهتدی به دنیا خواهد آمد.

روایت پنجم

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعُمَرِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَأَلَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْخَبَرِ الَّذِي رَوَى عَنْ آبَائِهِ «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُومُنَّ حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَأَنَّ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» فَقَالَ: إِنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ. فَقِيلَ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ فَتَنَ الْحُجَّةُ وَالْإِمَامُ بَعْدَكَ؟ فَقَالَ: ابْنِي مُحَمَّدٌ هُوَ الْإِمَامُ وَالْحُجَّةُ بَعْدِي مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً أَمَا إِنَّ لَهُ غَيْبَةً يَحَازِفُ فِيهَا الْجَاهِلُونَ وَيَهْلِكُ فِيهَا الْمُتَبَطِّلُونَ وَيَكْذِبُ فِيهَا الْوَقَّاتُونَ ثُمَّ يَخْرُجُ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْأَعْلَامِ الْبَيْضِ تَخْفِقُ فَوْقَ رَأْسِهِ بَنَجَفِ الْكُوفَةِ (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۰۹، ح ۹)؛

عثمان بن سعید عمری گوید: از امام عسکری علیه السلام درباره روایت اهل بیت سؤال شد که «زمین تا روز قیامت از حجت خداوند خالی نخواهد شد و هرکه بمیرد و امام زمان علیه السلام خود را نشناسد به مرگ جاهلی از دنیا رفته.» فرمود: روایت درستی است. پرسیدند: زاده پیامبر! امام پس از شما کیست؟ فرمود: فرزندم محمد امام و حجت پس از من است. هرکه بمیرد و او را نشناسد به مرگ جاهلی مرده. او را غیبتی است که نادانان را به حیرت می‌اندازد و هرزه کاران را نابود می‌سازد و دروغ وقت‌گذاران را روشن خواهد نمود. او قیام خواهد کرد و گویا پرچم‌های سفید را بالای سر او در نجف کوفه می‌بینم.

سند حدیث

محمد بن ابراهیم بن اسحاق؛ شیخ صدوق از این استاد خویش روایات فراوانی در کتب مختلف خود نقل کرده است. البته شیخ صدوق دو استاد به این نام دارد که یکی را با لقب «فارسی غرائمی» و دیگری را با لقب «طالقانی» معرفی می‌کند. از آن‌جا که شیخ صدوق فقط در دو جا از لقب «فارسی غرائمی» استفاده کرده و در موارد متعددی از لقب «طالقانی» یاد کرده،

معلوم می‌شود که محمد بن ابراهیم بن اسحاق مطلق، همان طالقانی است که معروف به مکتب هم می‌باشد و گرنه صدوق، او را معرفی می‌کرد. در مجموع با توجه به فراوانی روایات صدوق از ایشان می‌توان حکم به وثاقت وی کرد.

ابوعلی بن همام؛ وی محمد بن همام اسکافی از بزرگان شیعه است که روایات فراوانی از او در دست است.

یک نکته

ظاهر کلام امام عسکری (عجله الله) که می‌فرماید «ابنی محمد هو...» این است که فرزند ایشان، در آن زمان به دنیا آمده یا لااقل در حد حمل بوده است. چنانچه در اصول هم بحث شده است که عناوین، ظهور در فعلیت دارند و حمل آن بر مجاز و این که در آینده چنین عنوانی محقق خواهد شد نیاز به قرینه دارد که در این روایت، قرینه‌ای وجود ندارد. بلکه در برخی روایات می‌توان شواهدی برای تقویت این ظهور پیدا کرد. در زندگی‌نامه امام رضا (عجله الله) روایت شده است:

بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ: قَالَ لِي ابْنُ النَّجَّاشِيِّ: مَنْ الْإِمَامُ بَعْدَ صَاحِبِكَ؟ فَأَشْتَهَى أَنْ تَسْأَلَهُ حَتَّى أَعْلَمَ. فَدَخَلْتُ عَلَى الرِّضَا فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ لِي: الْإِمَامُ ابْنِي. ثُمَّ قَالَ: هَلْ يَتَجَرَّأُ أَحَدٌ أَنْ يَقُولَ ابْنِي وَلَيْسَ لَهُ وَلَدٌ (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۳۲۰، ح ۵)؛^۱

از بزنتی نقل شده است: ابن نجاشی از من پرسید: امام پس از رفیقت [امام رضا] کیست؟ دوست دارم از او بپرسی تا من هم بدانم. بزنتی می‌گوید: پیش امام رضا (عجله الله) رفتم و ماجرا را برایش بازگو کردم. حضرت فرمود: امام پس از من فرزندم خواهد بود. سپس افزود: کسی که فرزندی ندارد جرأت دارد بگوید «فرزندم»؟!

بنابراین و با توجه به کلام امام عسکری (عجله الله) روشن می‌شود که این فرزند در فرض حمل بودن هم حتماً باقی خواهد ماند. بنابراین چه گذشت، شکی در ولادت امام زمان (عجله الله) باقی نمی‌ماند. اما نباید دور از نظر داشت که بر اساس روایات ذکر شده نمی‌توان تاریخ مشخصی را برای ولادت امام زمان (عجله الله) بیان کرد.

روایات تصحیح نشده

هدف از ذکر این روایات که نمونه‌ای از روایات تصحیح نشده منابع است، روشن شدن این نکته می‌باشد که بسیاری از روایات مطرح در این بحث تاریخی، تنها مبتلی به ناشناخته بودن

۱. همچنین: ارشاد، ج ۲، ۲۷۷ [از کلینی + و لم یکن ولد ابو جعفر فلم تمض الايام حتی ولد]؛ الغیبه شیخ طوسی، ۷۲.

راوی هستند نه این که راوی آنها، از افراد جاعل حدیث و معروف به دروغ‌پردازی باشد. ناشناخته بودن راوی هم از نظر تاریخی، اشکال به حساب نمی‌آید چرا که قریب به اتفاق گزارش‌های تاریخی و نیز گزارش‌های تاریخ اسلام، از همین نوع است. نکته دوم این که اشتراک مضمون برخی از روایات این دسته، با روایات صحیح‌السند، باعث خواهد شد تا ناشناختگی سند آنها از اثر بیافتد و آنها نیز از زمره روایات معتبر به شمار آیند.^۱

روایت اول

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرِ بْنِ وَهْبٍ الْبَغْدَادِيُّ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ تَوْقِيْعُ «زَعَمُوا أَنَّهُمْ يُرِيدُونَ قَتْلِي لِيَقْطَعُوا هَذَا النَّسْلَ وَقَدْ كَذَّبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ قَوْلَهُمْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ» (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۰۷، ح ۳)؛

موسی بن جعفر بغدادی گوید: نامه‌ای از امام عسکری علیه السلام به دستم رسید که «[ستمکاران] گمان داشتند که مرا می‌کشند تا نسل پیامبر را از میان بردارند ولی خداوند گمان آنها را باطل کرد.»

سند حدیث

علی بن عبدالله الوراق؛ از اساتید شیخ صدوق است که صدوق درباره ایشان تعبیر «رضی الله عنه» به کار برده و هیچ توثیق صریحی برایش وجود ندارد. در بسیاری از روایات هم صدوق از او در کنار اساتید دیگرش یاد می‌کند که در اکثر این موارد مقرون با علی بن محمد بن حسن قزوینی است.

سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری؛ در زمان خویش، شیخ و بزرگ شیعیان به شمار می‌آمد و در جلالت شأن ایشان تردیدی نیست. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۹، ۷۷)

موسی بن جعفر بن وهب بغدادی؛ از صاحبان کتاب است و نکته خاص دیگری درباره او نقل نشده است. شیخ طوسی ایشان را در شمار کسانی آورده که از امامان، روایتی نقل نکرده‌اند. موسی از رجال کامل الزیارات است و برخی از بزرگان از او روایاتی نقل کرده‌اند که می‌تواند در کنار صاحب کتاب بودنش باعث اطمینان به وثاقت وی شود. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۲۰، ۳۷)

در مجموع، چنان چه مشاهده می‌شود این روایت، فاصله زیادی تا اعتبار و صحت ندارد و

۱. در اصطلاح حدیثی به چنین روایاتی «صحیح بغیره» گفته می‌شود. یعنی روایاتی که به وسیله سندهای دیگری، حکم روایت صحیح را پیدا می‌کنند.

تنها به خاطر تردیدهایی که بنابر برخی مبانی وجود دارد در روایات این بخش ذکر شد. این روایت در برخی منابع دیگر هم آمده است^۱ که قرینه قطعی بر روایت شیخ صدوق است و ولادت حضرت را ثابت می‌کند.

روایت دوم

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَاجِلَوَيْهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ رِيَّاحِ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْعَمَرِيِّ: لَمَّا وُلِدَ السَّيِّدُ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: ابْعَثُوا إِلَى أَبِي عَمْرٍو. فَبُعِثَ إِلَيْهِ فَصَارَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ: اشْتَرِ عَشْرَةَ آلَافٍ رَظْلٍ خُبْزٍ وَ عَشْرَةَ آلَافٍ رَظْلٍ لَحْمٍ وَ فَرَّقَهُ - أَحْسَبُهُ قَالَ - عَلَى بَنِي هَاشِمٍ وَ عَقَّ عَنْهُ بِكَذَا وَ كَذَا شَاةً (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۳۰ و ۴۳۱، ح ۶)؛

عمری گوید: وقتی امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) به دنیا آمد امام عسکری (علیه السلام) به دنبال من فرستاد و دستور داد مقداری نان و گوشت تهیه کنم و میان مردم و به گمانم گفت میان بنی هاشم تقسیم کنم و تعدادی گوسفند هم عقیقه نمایم.

سند حدیث

اسحاق بن ریح (نوح، روح) بصری؛ هیچ نامی در رجال ندارد؛ گو این که از او تنها همین یک روایت در دست است. اختلاف در ضبط نام وی ناشناختگی اش را تقویت می‌نماید.

روایت سوم

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ بَعَثَ إِلَى بَعْضِ مَنْ سَمَّاهُ لِي بِشَاةٍ مَذْبُوحَةٍ وَ قَالَ: هَذِهِ مِنْ عَقِيْقَةِ ابْنِي مُحَمَّدٍ (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۳۲، ح ۱۰)؛

از محمد بن ابراهیم کوفی روایت شده است: امام عسکری (علیه السلام)، لاشه گوسفندی برای شخصی که نامش را برایم برد فرستاد و فرمود: این یکی از گوسفندهای عقیقه پسر محمد است.

سند حدیث

محمد بن موسی بن المتوکل؛ ابن طاووس ادعای اجماع بر وثاقت او دارد. (ابن طاووس، بی تا: ۱۵۸) آیه الله خویی بر همین اساس تردید در وثاقت ایشان نمی‌کند. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۸، ۲۹۹)

۱. و روی محمد بن یعقوب الکلبینی رفعه: قال أبو محمد حين ولد الحجة: زعم الظلمة أنهم يقتلونني ليقطعوا هذا النسل. فكيف رأوا قدرة الله؟! و سماه المؤمل. (الغيبة شيخ طوسي، ۱۸۶ و ۲۳۱)

محمد بن ابراهیم الکوفی؛ وی مشکل این سند به شمار می‌آید؛ چرا که هیچ توثیقی ندارد. در کافی روایتی از محمد بن ابراهیم کوفی به چشم می‌خورد اما آن محمد بن ابراهیم با یک واسطه از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند و قابل تطبیق بر این راوی نیست.

روایت چهارم

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ حَمْزَةَ بْنِ أَبِي الْفَتْحِ: جَاءَنِي يَوْمًا فَقَالَ لِي: الْبَشَارَةُ، وَلَدَ الْبَارِحَةَ فِي الدَّارِ مَوْلُودٌ لِأَبِي مُحَمَّدٍ وَأَمْرِي كَثَمَانِيهِ. قُلْتُ: وَمَا اسْمُهُ؟ قَالَ: سُمِّيَ بِمُحَمَّدٍ وَكُنِيَ بِجَعْفَرٍ (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۳۲، ح ۱۱)؛

راوی گوید: حمزه بن ابوالفتح پیش من آمد و بشارت ولادت امام زمان علیه السلام را داد و دستور داد آن را پوشیده دارم. پرسیدم: نامش چیست؟ گفت: نامش محمد است و کنیه‌اش ابوجعفر.

سند حدیث

حسن بن منذر و حمزه بن ابی‌الفتح هیچ توثیقی ندارند و غیر از این روایت هم روایت دیگری از آنها یافت نشد. البته حسن بن منذر دیگری هم در کتب رجالی یافت می‌شود که از اصحاب امام باقر و امام صادق علیه السلام به شمار آمده ولی قابل تطبیق بر راوی این حدیث نیست. حسین بن علی نیسابوری هم ناشناخته است. البته در کافی، نام شخصی بنام حسن بن علی نیسابوری در «باب فی تسمیة من رآه» ذکر شده که همین راوی است. در متن این حدیث، کنیه امام زمان علیه السلام «ابوجعفر» گفته شده که می‌توان این مطلب را بر اساس رعایت تقیه برای حفظ جان حضرت دانست.

روایت پنجم

حَدَّثَنَا الْمُظَفَّرُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الْمُظَفَّرِ الْعَلَوِيُّ السَّمَرْقَنْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ كُلْثُومٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَحْمَدَ الرَّازِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدٍ: سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيَّ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْنِي مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى أَرَانِي الْخُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِي أَشْبَهَ النَّاسَ بِرَسُولِ اللَّهِ خَلْقًا وَخُلُقًا يَحْفَظُهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي غَيْبَتِهِ ثُمَّ يُظْهِرُهُ فِيمَا أَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۰۹، ح ۷؛ خزاز قی، ۱۴۰۱: ۲۵۹)؛

احمد ابن اسحاق بن سعد: از امام عسکری علیه السلام شنیدم که فرمود: شکر خدایی را که مرا از دنیا نبرد تا جانشینم را نشانم داد، کسی که در قیافه و اخلاق، شبیه‌ترین مردم به رسول الله صلی الله علیه و آله است. خداوند متعال، نگهبان او در دوران غیبتش خواهد بود و سپس

او را آشکار خواهد کرد و او نیز دنیا را همان گونه که پُر از ستم شده، آکنده از عدالت خواهد نمود.

سند حدیث

المظفر بن جعفر بن المظفر؛ از اساتید شیخ صدوق است که هیچ توثیقی درباره او ذکر نشده. صدوق نیز روایت فراوانی از او ندارد.

جعفر بن محمد بن مسعود؛ پدر ایشان از بزرگان شیعه است. جعفر تمامی کتاب های پدرش را روایت کرده و به تعبیر شیخ طوسی شخصی فاضل است. (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸) محمد بن مسعود عیاشی؛ هرچند در ابتدا اهل تسنن بود ولی بعدها به یکی از بزرگان شیعه تبدیل شد.

احمد بن علی بن کلثوم؛ او را هرچند شیخ طوسی متهم به غلو می داند ولی مرحوم کشی با تعبیر «کان من القوم مأموناً علی الحدیث» معرفی می کند. در این که منظور از «من القوم» چیست، احتمالات متعددی داده شده ولی ظاهراً در بعضی نسخه های چاپ شده کشی به جای این جمله، تعبیر «من الفقهاء» ذکر شده است. در هر حال از نظر حدیثی، معتبر و قابل اعتماد است. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۱۸۱)

علی بن احمد رازی؛ او هیچ نامی در رجال ندارد و جز یک حدیث دیگر در کمال الدین، روایت دیگری او یافت نشد.

روایات رؤیت امام زمان (علیه السلام)

روایات معتبر

روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ: اجْتَمَعْتُ أَنَا وَ الشَّيْخُ أَبُو عَمْرٍو رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ فَغَمَزَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْحَلْفِ فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا عَمْرٍو إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ وَ مَا أَنَا بِسَالِكٍ فِيمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْهُ فَإِنَّ اعْتِقَادِي وَ دِينِي أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَحُلُومِنْ حُجَّةٍ إِلَّا إِذَا كَانَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِأَرْبَعِينَ يَوْماً فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ رُفِعَتِ الْحُجَّةُ وَ أُغْلِقَ بَابُ التَّوْبَةِ فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلِ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً فَأَوْلَيْكَ أَشْرَارٌ مِنْ خَلَقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ هُمْ الَّذِينَ تَقُومُ عَلَيْهِمُ الْقِيَامَةُ وَ لَكِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ أَزِدَّادَ يَقِيناً وَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ سَأَلَ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُرِيَهُ كَيْفَ يُحْيِي الْمَوْتَى «قَالَ أَوَّلَ تَوْمِنٍ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيُظْمَرَ قَلْبِي» وَ قَدْ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ «مَنْ أَعَامِلُ أَوْ عَمَّنْ أَخَذَ وَ قَوْلُ

مَنْ أَقْبَلَ؟» فَقَالَ لَهُ «الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَمَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ» وَأَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ «الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَمَا قَالَ لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَتَانِ» فَهَذَا قَوْلُ إِمَامَيْنِ قَدْ مَضَى فِيكَ. فَخَرَّ أَبُو عَمْرٍو سَاجِدًا وَبَكَى ثُمَّ قَالَ: سَلْ حَاجَتَكَ. فَقُلْتُ لَهُ: أَنْتَ رَأَيْتَ الْخُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ أَبِي مُحَمَّدٍ؟ فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ وَرَقَبَتُهُ مِثْلُ ذَا - وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ. فَقُلْتُ لَهُ: فَبَقِيَتْ وَاحِدَةٌ. فَقَالَ لِي: هَاتِ. قُلْتُ: فَلَا اسْمَ؟ قَالَ: مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَلَا أَقُولُ هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْلِلَ وَلَا أَحْزِمَ وَلَكِنْ عَنْهُ فَإِنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ السُّلْطَانِ أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ مَضَى. وَلَمْ يُخْلَفْ وَلَدًا وَفَسَمَ مِيرَاثَهُ وَأَخَذَهُ مَنْ لَا حَقَّ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ذَا عِيَالُهُ يَجُولُونَ لَيْسَ أَحَدٌ يَجُشُرُ أَنْ يَتَعَرَّفَ إِلَيْهِمْ أَوْ يُبَيِّلَهُمْ شَيْئًا وَإِذَا وَقَعَ الْإِسْمُ وَقَعَ الطَّلَبُ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَامْسِكُوا عَنْ ذَلِكَ. قَالَ الْكَلْبِيُّ: وَحَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ذَهَبَ عَنِّي اسْمُهُ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو سَأَلَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مِثْلِ هَذَا فَأَجَابَ بِمِثْلِ هَذَا (كليني، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۳۰، ح ۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۲۴۳، ح ۲۰۹)؛

از حمیری نقل شده است: من و نائب نخست امام زمان علیه السلام پیش احمد بن اسحاق بودیم. احمد بن اسحاق به من اشاره کرد تا از او درباره امام زمان علیه السلام جويا شوم. گفتیم: اباعمر! می خواهم درباره نکته ای از تو بپرسم که هیچ شک و تردیدی در آن ندارم چراکه عقیده و آئین من این است که هیچگاه زمین از حجت خالی نخواهد شد مگر چهل روز پیش از برپایی قیامت که حجت از زمین برداشته می شود و درب های توبه بسته می گردد و ایمان کسانی که تا آن روز ایمان نیاورده اند یا در حال ایمان شان کار خیری کاسب نشده اند، سودی به حال شان نخواهد داشت. آنها مشتی از اشرا را خواهند بود که قیامت بر آنها به پا خواهد شد. ولی من دوست دارم به یقینم افزوده شود همان گونه که ابراهیم نبی وقتی از خداوند درخواست کرد زنده کردن مردگان را به وی نشان دهد، هرچند نسبت به این مسئله ایمان داشت ولی به دنبال اطمینان خاطر بود. احمد بن اسحاق هم برایم نقل کرده است که وقتی از امام هادی علیه السلام پرسید «با چه کسی معامله داشته باشم و از چه کسی (دستورات شما را) بگیرم و حرف که را بپذیرم؟» حضرت فرموده بود «عمری، شخصیت مورد اعتماد من است. هرچه به تو گفت، از ناحیه من می باشد. حرف او را بپذیر و گوش به فرمان او باش که او مورد اطمینان و امانت داریش ثابت شده است.» همچنین احمد اسحاق برایم نقل کرده که مشابه این پرسش را از امام عسکری علیه السلام پرسیده و حضرت فرموده است «عمری و پسرش هر دو مورد اطمینان هستند. هرچه به تو گفتند از جانب من است. حرف آندو را بپذیر و گوش به فرمان شان باش که هر دو مورد اطمینان و امانتداری شان، ثابت شده است.» دو امام درباره تو چنین فرموده اند. ابوعمر و به سجده افتاد و گریست و سپس

گفت: سؤالت را بپرس. گفتم: تو جانشین امام عسکری علیه السلام را دیده‌ای؟ گفت: آری. سپس با دستش اشاره کرده و افزود: چنین گردنی داشت. گفتم: یک پرسش دیگر. گفت: بپرس. گفتم: نامش چیست؟ گفت: سؤال از نام بر شما حرام است. این را از خودم نمی‌گویم، من حق حلال و حرام کردن از طرف خودم را ندارم. این فرمایش خود حضرت است. چراکه حکومت چنین گمان می‌کند که امام عسکری علیه السلام بدون فرزند از دنیا رفت، به همین دلیل است که ترکه آن حضرت را تقسیم کرد و کسانی که حقی نداشتند آن را به جیب زدند و خانواده حضرت، آواره شدند و هیچ کس حق نزدیک شدن به آنها را ندارد. در چنین شرائطی پرسش از نام حضرت، به دنبال آن حضرت افتادن را در پی دارد (و تمام برنامه‌ریزی‌ها را به هم خواهد ریخت) از خدا خود را بیوشانید و این پرسش را رها کنید.

سند حدیث

محمد بن یحیی عطار اشعری قمی؛ در زمان خویش، شیخ و بزرگ شیعیان به شمار می‌آمد و از افراد جلیل‌القدر است.

محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری؛ صاحب چندین تألیف است و با امام زمان علیه السلام مکاتباتی داشت. فردی ثقة است و از سرشناسان شیعه به شمار می‌آمد. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۷، ۲۴۷) عبدالله بن جعفر حمیری قمی؛ او نیز در زمان خود، بزرگ و سرشناس قم بود و کتب معتبری به رشته تحریر آورد که معروف‌ترین آنها کتاب *قرب الاسناد* است. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۱، ۱۴۸) روایت دیگری نیز از حمیری در دست است که حاکی از گفتگوی او با نائب دوم امام زمان علیه السلام در همین زمینه است ولی از آن جا که متن آن بسیار شباهت به متن روایاتی که گذشت دارد، این احتمال می‌رود که اشتباهی در ذکر نام نائب صورت گرفته باشد هرچند بر اساس ظاهر آن، ماجرای دیگر به شمار می‌آید. روایت از این قرار است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ: قُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ جَلَّ جَلَالُهُ حِينَ قَالَ لَهُ «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمَوْتَى قَالَ أَوْمَ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيُظْمَنَ قَلْبِي» فَأَخْبَرَنِي عَنْ صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ، هَلْ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ وَلَهُ رَقَبَةٌ مِثْلُ ذِي وَ أَسَارَ بِيَدِهِ إِلَى عُنُقِهِ (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۳۵، ح ۳)؛

از حمیری نقل شده است: به محمد بن عثمان عمری گفتم: همان‌گونه که حضرت ابراهیم علیه السلام، علاوه بر ایمان به دنبال اطمینان خاطر بود، من نیز بر همان اساس از تو می‌پرسم آیا امام زمان علیه السلام را دیده‌ای؟ گفت: آری. سپس در حالی که با دستش به گردش اشاره می‌کرد افزود: گردنی همانند این داشت.

سند حدیث

محمد بن الحسن بن احمد بن ولید قمی؛ در زمان خود، شیخ و رئیس و بزرگ قم بود و شخصیتی والا داشت. او از مشایخ شیخ صدوق است که در کتب خویش از ایشان، بسیار روایت دارد و حتی از برخی تعبیر شیخ صدوق، پیدا است که آراء و عقاید محمد بن حسن ولید تأثیر فراوانی بر ایشان داشته است. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۶، ۲۱۹)

چند نکته

۱. با توجه به این که خود احمد بن اسحاق از کسانی است که امام زمان علیه السلام را در خانه پدر بزرگوارش مشاهده نموده (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰) این تحریک او نسبت به حمیری، برای یقین به ولادت امام زمان علیه السلام نیست؛ بلکه با توجه به دوران غیبت صغری و پنهان بودن حضرت از چشم عامه شیعیان، احمد به دنبال این است که آیا امام از چشم نائب هم پوشیده است یا این که ایشان، با امام امکان ارتباط دارد؟ تعبیر «هل رأیت الخلف من بعد ابی محمد» هم می تواند اشاره به همین داشته باشد به این بیان که آیا پس از درگذشت امام عسکری علیه السلام جانشین ایشان را دیده ای؟

۲. احمد بن اسحاق از شخصیت های بسیار بزرگوار شیعه است. از این رو رفتن نائب امام، به ملاقات ایشان، بعید نیست به ویژه که احمد، ساکن قم و پیک شیعیان این منطقه به شمار می آمد.^۱

۳. این روایت به مناسبت در بر داشتن توثیق صریح عمری و فرزندش که هردو نائب امام زمان علیه السلام بودند، در بسیاری از کتب اصولی در بحث حجیت خبر واحد، طرح و مورد استشهاد قرار گرفته است. از این رو و با توجه به وثاقت بسیار بالایی که برای عمری و فرزند ایشان از این خبر به دست می آید، این گزارش از اعتبار بسیار بالایی برخوردار می شود.

عثمان بن سعید عمری مورد اتفاق بزرگان شیعه است و هیچ اختلافی در وثاقت و اعتبار گفتار ایشان در میان بزرگان شیعه وجود ندارد و علت آن هم تعبیر بلند امام هادی و امام عسکری علیه السلام است که با سندهای صحیح یا حتی صحیح اعلائی به دست

۱. هر چند در نقل دیگری اینگونه می خوانیم: أبی و محمد بن الحسن قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری: كنت مع أحمد بن إسحاق عند العمري فقلت للعمري: إني أسألك عن مسألة كما قال الله في قصة إبراهيم «أولم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبي» هل رأيت صاحبي؟ فقال لي: نعم و له عنق مثل ذي - و أوماً بيديه جميعاً إلى عنقه. قلت: فالاسم؟ قال: إياك أن تبحث عن هذا فان عند القوم أن هذا النسل قد انقطع. (كمال الدين، ص ۴۴۱، باب ۴۳، ح ۱۴) ولی این تفاوت، مهم نیست چرا که تفاوت در نقل، امری عادی و حتی می توان گفت اجتناب ناپذیر است.

ما رسیده است.^۱

بنابراین هیچ شکی در اعتبار اخبار و گزارش‌های ایشان باقی نخواهد ماند. حتی احمد بن هلال عبرتائی که در زمان نیابت محمد بن عثمان، سر به مخالفت برداشت و کارش بنا به برخی گزارش‌ها، به ناصبی شدن هم کشید؛ هیچ مشکلی با عثمان بن سعید نداشت و تصریح می‌کرد که من منکر عثمان بن سعید نیستم. بنابراین شخصیت عثمان بن سعید، میان تمامی شیعیان، شخصیتی جاافتاده و مقبول بود و با توجه به تعابیر بلندی که دو امام بزرگوار درباره ایشان به کار برده بودند، کسی جرأت تشکیک در گفته‌های ایشان را نداشت چنانچه از روایت حمیری هم این مطلب روشن است. از مجموع این روایات و نیز روایات دیگری - که هرچند از نظر سند با مشکل روبروست ولی پشتوانه محکمی چون این روایات را دارد - به دست می‌آید که اولاً هرگونه اخبار عثمان بن سعید و فرزند او بی هیچ شکی پذیرفته و غیرقابل تشکیک است. ثانیاً نیابت عامه عثمان بن سعید در زمان امام عسکری علیه السلام و حتی نیابت ایشان به نص امام برای دوران پس از فوت حضرت، چنان میان شیعیان و حتی بزرگان، جاافتاده بود که به هیچ وجه نیاز به ادعا یا اثبات نیابت از سوی ایشان نداشت. از همین رو است که در گزارش‌های تاریخی، هیچ نشانه‌ای از ادعای وکالت عثمان بن سعید نسبت به امور امام زمان علیه السلام مشاهده نمی‌کنیم و بر اساس جاافتاده بودن شخصیت و نیابت گسترده ایشان، کسی جرأت تشکیک در این امر را نداشت و تمامی ادعاها به دوران پس از ایشان برگشته و از زمان نیابت فرزند وی شروع می‌گردد. ثالثاً عثمان بن سعید و همچنین سایر نائبان، چنان افتادگی و فروتنی داشتند که به سادگی حاضر می‌شدند در محضر سایر بزرگان شیعه حاضر شوند و نیز هیچ‌گاه با کسی درگیر نمی‌شدند و تمام مسائل مهم را، به ویژه درباره مبارزه با مدعیان دروغین، مستند به

۱. غیر روایتی که ذکر شد به دو روایت دیگر نیز می‌توان اشاره نمود:

الف) أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي علي محمد بن همام الإسكافي قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري قال حدثنا أحمد بن إسحاق بن سعد القمي: دخلت على أبي الحسن علي بن محمد في يوم من الأيام فقلت: يا سيدي! أنا أغيب وأشهد ولا يتهيأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كل وقت فقول من نقبل وأمر من نمتل؟ فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين ما قاله لكم فعني يقوله و ما أداه إليكم فعني يؤديه. فلما مضى أبو الحسن وصلت إلى أبي محمد ابنه الحسن العسكري ذات يوم فقلت له مثل قولي لأبيه فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين ثقة الماضي و ثقني في المحيا و الممات فما قاله لكم فعني يقوله و ما أدى إليكم فعني يؤديه. قال أبو محمد هارون قال أبو علي قال أبو العباس الحميري: فكذا كثيراً ما نتذاكر هذا القول و نتواصف جلالة محل أبي عمرو. (الغيبة شيخ طوسي، ص ۳۵۴، ح ۳۱۵) سند این حدیث، صحیح اعلائی است.

ب) در نامه امام عسکری علیه السلام به اسماعیل بن اسحاق این چنین آمده است: ... فلاتخرجن من البلد حتى تلقى العمري رضي الله عنه برضائي عنه فتسلم عليه و تعرفه و يعرفك فإنه الطاهر الأمين العفيف القريب منا و إلينا فكل ما يحمل إلينا من شيء من النواحي فإليه يصير آخر أمره ليوصل ذلك إلينا و الحمد لله كثيراً. (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۴۴، ش ۱۰۸۸)

نامه‌های امام زمان علیه السلام می‌کردند.

۴. این روایت، بیان جالب نائب اول امام زمان علیه السلام، درباره تحریم بردن نام امام زمان علیه السلام دارد و از آن معلوم می‌گردد که بردن نام آن حضرت در زمان ما هیچ‌گونه اشکال شرعی ندارد.

۵. در پایان روایت، مرحوم کلینی سندی اضافه می‌کند که بر اساس آن، عثمان بن سعید از احمد بن اسحاق سؤال می‌کند؛ ولی با توجه به سند اول و نیز روال طبیعی ماجرا، به نظر می‌رسد در این سند جای عثمان بن سعید و احمد بن اسحاق جابجا شده چنان‌چه از روایت شیخ طوسی هم همین امر بر می‌آید.

روایت دوم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمْدَانَ الْقَلَانِسِيِّ: قُلْتُ لِلْعَمَرِيِّ: قَدْ مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ. فَقَالَ لِي: قَدْ مَضَى وَلَكِنْ قَدْ خَلَفَ فِيكُمْ مَنْ رَقَبْتُهُ مِثْلُ هَذِهِ - وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۲۹، ح ۴):^۱

قلانسی: به نائب نخست امام زمان علیه السلام گفتم: امام عسکری علیه السلام فوت نمود. گفت: آری ولی کسی را به عنوان جانشین، پس از خود باقی گذارد که چنین گردنی دارد - و با دستش نشانم داد.

سند حدیث

حمدان القلانسی؛ همان محمد بن احمد بن خاقان نهدی است که مرحوم کشی او را توثیق نموده است. (خوئی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۵، ۳۴۴)

روایت سوم

رُوي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمَرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقُلْتُ لَهُ: رَأَيْتَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَآخِرُ عَهْدِي بِهِ عِنْدَ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ وَهُوَ يَقُولُ «اللَّهُمَّ أُنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي» (صدوق، بی‌تا: ج ۲، ۵۲۰):^۲

حمیری گوید: از عمری پرسیدم: امام زمان علیه السلام را دیده‌ای؟ گفت: آری. آخرین بار کنار کعبه بود که به خداوند می‌داشت «خدایا! فرج مرا برسان».

سند حدیث

پیش از این درباره وثاقت محمد بن موسی بن متوکل سخن گفتیم. این روایت با سند

۱. همچنین: ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۴۸ [به سندش از کلینی از عثمان بن سعید عمری: مضی أبو محمد و خلف ولدا له]؛

ج ۲، ۳۵۲ [از کلینی مثل کافی]

۲. همچنین: کمال الدین، ۴۴۰، باب ۴۳، ح ۹ [حدثنا محمد بن موسی بن المتوکل قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری]

و ح ۱۰؛ الغیبه شیخ طوسی: ۲۵۱، ۲۲۲ [از صدوق].

صحیحی که دارد دلالت صریح بر دیده شدن امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) از سوی نائب دوم دارد. محمد بن عثمان عمری، نائب دوم امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) است. پیش از این و در روایت اول، تعبیر صریح امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) درباره ایشان و پدر بزرگوارش ذکر شد. حتی از امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) روایت شده که درباره ایشان فرمود: شهادت دهید که عثمان بن سعید وکیل من و پسرش محمد وکیل پسر من است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۶، ح ۳۱۷) در توقیع امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) درباره محمد بن عثمان چنین آمده است: خداوند از او و پدرش خشنود باشد که او فرد مورد اطمینان من و نامه او نامه من است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۲، ح ۳۲۶) همچنین در نامه تسلیت امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) به محمد بن عثمان به خاطر وفات پدرش چنین آمده است:

... از نهایت سعادت او همین بس که فرزندى همچون تو روزیش شده که جایش بنشیند. (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۵۱۰، ح ۴۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۱، ح ۳۲۳)

ابن اثیر در حوادث سال ۳۰۵ ق می نویسد:

در جمادی الاول این سال ابوجعفر محمد بن عثمان معروف به روغن فروش و عمری که رئیس امامیه بود از دنیا رفت. (ابن اثیر، ۱۳۸۶ق: ج ۸، ۱۰۹)

از کسانی که به شدت با ایشان درگیر شد، احمد بن هلال عبرتائی است که به تعبیر مرحوم نجاشی از سوی امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) در باره او مذمت هایی رسیده بود. (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۳) به تعبیر مرحوم شیخ طوسی، وی اهل غلو و از نظر دینداری، مورد اتهام بود. (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۳، ش ۱۰۷) شیخ صدوق از استادش محمد بن حسن ولید از سعد بن عبدالله روایت می کند که هیچ مدعی تشیعی را سراغ نداریم که به ناصبی گری رو آورده باشد جز احمد بن هلال. (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۷۶) شیخ طوسی از ابوعلی بن همام روایت می کند:

احمد بن هلال از یاران امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) بود ولی وقتی شیعیان پس از رحلت امام به او گفتند حال که امام، تصریح به وکالت محمد بن عثمان کرده چرا نمی پذیری؟ پاسخ داد: من چنین چیزی شنیده ام ولی پدرش، عثمان بن سعید را منکر نمی شوم. گفتند: دیگران که شنیده اند. گفت: هر که شنیده خودش می داند. شیعیان هم او را لعن کردند و نامه امام درباره لعن او به دست حسین بن روح صادر شد. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۹، ش ۳۷۴)

از این تعابیر روشن است که محمد بن عثمان وکیل بی چون و چرای امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) است و کلام ایشان از اعتبار کافی برخوردار است و هیچ مذمتی درباره ایشان مورد پذیرش نیست. فهرست کسانی که در زمان محمد بن عثمان رو به ادعای نیابت نهادند بر اساس آنچه در

منابع اولیه آمده عبارت است از: ابومحمد شریعی، محمد بن نصیر و محمد بن علی بن بلال. جالب این است که اکثر قریب به اتفاق کسانی که در دوره نواب، صاحب ادعا شدند؛ در یک روند مشترک، از انکار نایب عام امام زمان علیه السلام شروع می‌کردند ولی به آن بسنده نکرده سر از ادعاهای عجیب و غریب دیگر، مثل ادعای مقامات خاص برای امامان یا امامت یا نبوت یا حتی خدایی در می‌آوردند. این خود بهترین شاهد صدق درباره صحت نیابت نواب اربعه است که هیچ‌گاه از خط حق تعدی نکردند و حتی به هر نحو ممکن در برابر تحریفات ایجاد شده ایستادگی کرده به روشنگری و خنثی‌سازی فتنه می‌پرداختند. در این زمینه ماجرای حسین بن روح و مبارزه او با فتنه ابن ابی العزافر، معروف به شلمغانی - که او هم از ادعای نیابت شروع کرده بود ولی کار را به ادعای الوهیت هم رساند!! - آن قدر معروف است که حتی سر از کتب اهل تسنن درآورده و آنها هم به تفصیل به آن پرداخته‌اند.^۱

روایات تصحیح نشده

روایت اول

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مَالِكٍ الْفَرَّارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ حُكَيْمٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعُمَرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالُوا: عَرَضَ عَلَيْنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَ نَحْنُ فِي مَنْزِلِهِ وَ كُنَّا أَرْبَعِينَ رَجُلًا فَقَالَ: هَذَا إِمَامُكُمْ مِنْ بَغْدَى وَ خَلِيفَتِي عَلَيْكُمْ أَطِيعُوهُ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا مِنْ بَغْدَى فِي أَدْيَانِكُمْ فَتَهْلِكُوا أَمَا إِنَّكُمْ لَا تَرَوْنَهُ بَعْدَ يَوْمِكُمْ هَذَا. فَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ فَمَا مَضَتْ إِلَّا أَيَّامٌ قَلِيلٌ حَتَّى مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۴۳۵، ج ۲)؛

عثمان بن سعید گوید: امام عسکری علیه السلام فرزند خود را به ما که چهل تن بودیم نشان داد و فرمود: این امام شما پس از من است. از او اطاعت کنید و متفرق نشوید که نابود خواهید شد. شما پس از امروز او را نخواهید دید. چندی بعد هم امام عسکری علیه السلام از دنیا رفت.

۱. رک: سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ۵۶۶، ش ۳۲۵ [از حسین بن روح با تعبیر «رأس الشيعة الملقب بالباب إلى صاحب الزمان» یاد می‌کند]، ج ۱۵، ۲۲۲، ش ۸۵ [در شرح حال حسین بن روح با تعبیر «کبیر الامامیه ... وکانت الامامیه تبدل له الأموال و له تطف في الذب عنه و عبارات بلیغة تدل على فصاحته وکمال عقله وکان مفتي الرافضة و قدوتهم و له جلاله عجيبة و هو الذي رد على الشلمغاني لما علم انحلاله»؛ الکامل فی التاریخ، ج ۸، ۲۹۰، حوادث سال ۳۲۲ [با تعبیر «ابن ابی القزافر» و لی در الباب، ج ۲، ۲۰۶ با تعبیر «ابن ابی العزافر» از او یاد می‌کند]؛ وفيات الاعيان، ج ۲، ۱۵۵ [به نقل از استاد خودش یعنی ابن اثیر]؛ تاریخ الاسلام، ج ۲۴، ۱۱۶ [عنوان «شلمغانی»]، ج ۲۴، ۱۹۱ [عنوان «حسین بن روح» و ی حسین را با عباراتی شبیه آنچه در سیر اعلام النبلاء نقل شد، می‌ستاید]؛ الوافی بالوفیات، ج ۴، ۸۱؛ نیز رک: الفهرست ابن ندیم، ۲۲۵ [شرح حال ابوسهل نوبختی]. ابن کثیر هم هر چند ماجرای شلمغانی را ذکر می‌کند ولی به صلاح نمی‌بیند اشاره‌ای به دخالت حسین بن روح در رسوایی او کند!! (البداية والنهاية، ج ۱۱، ۲۰۳)

سند حدیث

محمد بن علی ماجیلویه؛ استاد شیخ صدوق است و توثیق صریح ندارد. البته می‌توان درباره او این مطلب را طرح کرد که صدوق علاوه بر به کار بردن تعبیر «رضی الله عنه» درباره وی، روایات متعددی از او در کتب مختلف خود اعم از فقهی و غیر فقهی نقل می‌کند. از این رو می‌توان ادعا کرد که صدوق ایشان را شخصیتی معتبر می‌دانسته که حجم زیادی از روایات خویش را از او نقل می‌کند.

محمد بن یحیی عطار؛ پیش از این درباره وی سخن گفتیم.

جعفر بن محمد بن مالک فزاری؛ هرچند او را شیخ طوسی توثیق کرده و از رجال تفسیر قمی است ولی نجاشی به شدت او را از نظر عقیده و روایت تضعیف کرده از نقل حدیث برخی از بزرگان از او ابراز تعجب می‌کند. ابن غضائری هم تصریح می‌کند که تمامی عیوب ضعفاء در او جمع است. تضعیف او از محمد بن حسن ولید و صدوق هم نقل شده است. بنابراین به توثیق ذکر شده نمی‌توان اعتماد نمود. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ۸۷)

روایت دوم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدٍ ابْنِ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَبْدِيِّ مِنْ عَبْدِ قَيْسٍ عَنْ ضَوْءِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَجَلِيِّ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ فَارِسَ سَمَاءُ: أَتَيْتُ سَامِرَاءَ وَ لَزِمْتُ بَابَ أَبِي مُحَمَّدٍ فَدَعَانِي فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمْتُ فَقَالَ: مَا الَّذِي أَقْدَمَكَ؟ قُلْتُ: رَغْبَةً فِي خِدْمَتِكَ. فَقَالَ لِي: فَالْزِمِ الْبَابَ. فَكُنْتُ فِي الدَّارِ مَعَ الْخَدَمِ ثُمَّ صِرْتُ أَشْتَرِي لَهُمُ الْخَوَاجِجَ مِنَ السُّوقِ وَ كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِذْنٍ إِذَا كَانَ فِي الدَّارِ رِجَالٌ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ يَوْمًا وَ هُوَ فِي دَارِ الرِّجَالِ فَسَمِعْتُ حَرَكَةً فِي الْبَيْتِ فَتَنَادَانِي: مَكَانَكَ، لَا تَتَبَخَّرْ. فَلَمْ أَجْسُرْ أَنْ أَدْخُلَ وَ لَا أَخْرُجَ فَخَرَجْتُ عَلَى جَارِيَةٍ مَعَهَا شَيْءٌ مُغَطَّى ثُمَّ نَادَانِي: ادْخُلْ. فَدَخَلْتُ وَ نَادَى الْجَارِيَةَ فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهَا: اكْشِفِي عَمَّا مَعَكَ. فَكَشَفَتْ عَنْ غُلَامٍ أَبْيَضَ حَسَنِ الْوَجْهِ وَ كَشَفَ عَنْ بَطْنِهِ فَإِذَا شَعْرٌ نَابَتْ مِنْ لَبَّتِهِ إِلَى سُرَّتِهِ أَخْضَرُ لَيْسَ بِأَسْوَدَ فَقَالَ: هَذَا صَاحِبُكُمْ. ثُمَّ أَمَرَهَا فَحَمَلَتْهُ فَمَا رَأَيْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ؛^۱

از مردی ایرانی نقل شده: به سامراء آمده ملازم خانه امام عسکری علیه السلام شدم. روزی مرا طلبید و پرسید: چرا این جا آمده‌ای؟ گفتم: به خاطر علاقه‌ای که به خدمتگزاری به

۱. الکافی، ج ۱، ۳۲۹، باب «الاشارة و النص الی صاحب الدار»، ح ۶. کلینی همین حدیث را در ص ۳۳۲، باب «فی تسمیة من راه»، ح ۱۴ با این تغییر سندی نقل می‌کند: علی بن محمد عن محمد و الحسن ابني علي بن إبراهيم أنهما حدثاه في سنة تسع و سبعين و مأتين عن محمد بن عبد الرحمن العبدی عن ضوء بن علي العجلي عن رجل من أهل فارس سماه ... نقل مفصل تری از این حدیث را می‌توان در این منابع دید: الکافی، ج ۱، ۵۱۵، باب «مولد الصاحب»، ح ۲؛ کمال الدین، ۴۳۶، باب ۴۳، ح ۴؛ الغیبه شیخ طوسی، ۲۳۳ [از کلینی].

شما داشتم. فرمود: خب، مسئول درب خانه باش. من هم در کنار سایر خادمان حضرت در خانه بودم و پس از مدتی مسئول خرید نیازهای خانه شدم و بی اجازه به اتاق مردانه رفت و آمد می کردم. روزی به اتاق مردانه رفتم و صدای حرکتی را شنیدم. امام عسکری (ع) مرا دستور داد سرجایم بایستم و کنیزی با چیزی سرپوشیده بیرون آمد. پیش امام رفتم و حضرت کنیز را صدا زد و کنیز بازگشت و به دستور امام فرزندی را که در سبد داشت به من نشان داد... حضرت فرمود: این، امام شماس است و به کنیز دستور داد او را ببرد.

سند حدیث

علی بن محمد؛ از اساتید کلینی است که با تعابیر متعددی، همچون علی بن ابی القاسم و علی بن محمد بن بندار و علی بن محمد بن عبدالله، از او یاد شده است. کلینی بیش از ۵۳۰ حدیث از او روایت می کند و نجاشی هم وی را توثیق و ستایش کرده و او را نوه دختری احمد بن محمد خالد برقی می داند. (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲، ۲۶۳)

حسن و محمد ابنا علی بن ابراهیم؛ منظور از این علی بن ابراهیم، صاحب تفسیر نیست. چراکه او خود از اساتید کلینی است و معقول نیست که کلینی با یک واسطه از پسران او روایت نقل کند. وی علی بن ابراهیم همدانی از وکلای امام زمان (ع) و از اصحاب امام هادی (ع) است. حسن بن علی بن ابراهیم بن محمد که در برخی روایات، حسین گفته شده، یکی از فرزندان اوست و فرزند دیگرش که شاید معروف ترین فرزندش باشد، محمد است که او هم از وکلای امام زمان (ع) بود و قاسم، فرزند محمد هم یکی دیگر از وکلای امام زمان (ع) بود. وکالت این نسل، مربوط به منطقه همدان بود. حتی ابراهیم بن محمد، پدربزرگ حسن و محمد، از وکلا به شمار آمده است. حسن توثیق خاصی ندارد ولی محمد، صاحب کتاب است و به تعبیر نجاشی کتاب نوادر بزرگی دارد. از دیگر سو محمد، جزء افراد استثنا شده از رجال نوادر الحکمة در نظر محمد بن حسن بن ولید است. این احتمال هم می رود که حسن و محمد، فرزندان علی بن ابراهیم بن موسی قرشی باشند. در این صورت، محمد همان ابوسمینه خواهد بود که گذشته از استثنای محمد بن حسن بن ولید، نجاشی تعابیر تندی درباره او به کار برده و تصریح می کند که او را احمد بن محمد بن عیسی به خاطر غلو و تندروی هایش از قم بیرون انداخت. ابن غضائری هم از او با تعبیر «کذاب غال» یاد می کند.

از تمام این ها گذشته بر اساس روایت سوم کلینی، کنیه حسن و محمد، ابوعلی و ابو عبدالله بوده حال آن که هم محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی و هم محمد بن علی بن ابراهیم همدانی، هر دو کنیه شان ابو جعفر است. از این رو احتمال این که محمد در این روایت، یکی از

این دو محمد باشد، باز تضعیف می‌شود و این دو برادر، افرادی ناشناخته می‌باشند. البته در کافی و در باب ولادت امام عسکری علیه السلام، نام ابوعلی محمد بن علی بن ابراهیم به چشم می‌خورد. بنابراین نام محمد در دو سند کافی و نام حسن، تنها در یک سند کافی مشاهده می‌شود.

محمد بن علی بن عبدالرحمان عبدی؛ وی نه توثیق دارد و نه از راویان معروف است. نام او ظاهراً منحصر در همین سند است.

ضوء بن علی العجلی؛ او نیز همانند محمد بن علی عبدی است. البته در برخی نقل‌های به جای «ضوء» «نصر» گفته شده است.

چند نکته

۱. مرحوم کلینی این روایت را در سه باب کافی آورده است. در دو باب اول، این حدیث، یا آخرین حدیث است یا یکی به آخر، ولی در باب مولد الصاحب، این حدیث را در میان ۳۱ حدیث، حدیث دوم قرار داده است. علت این کار ظاهراً این است که بیشتر روایات این باب، حاکی از ارسال نامه به امام است ولی روایت محل بحث، صریح در دیده شدن امام زمان علیه السلام است، ولی نظریه اشکالی که در سند آن وجود دارد در دو باب دیگر که روایات معتبرتری وجود دارد، این روایت را به آخر موکول کرده است. این امر حاکی از دقت ویژه کلینی حتی در چینش روایات ابواب است.

۲. طبق نقل سوم کلینی، مرد فارسی سن امام زمان علیه السلام را دو سال تخمین زد. با این حساب و با احتساب تاریخ نقل حدیث که سال ۲۷۹ است به نظر می‌رسد تاریخ ولادت امام زمان علیه السلام حدود سال ۲۵۸ باشد. برای تقویت این تخمین می‌توان به روایت معتبر و معروف زرارہ از امام صادق علیه السلام مراجعه نمود. در این روایت، امام صادق علیه السلام به زرارہ فرمود:

... یا زرارہ! و هو المنتظر و هو الذی یشک فی ولادته منهم من یقول مات أبوه بلا خلف و منهم من یقول حمل و منهم من یقول إنه ولد قبل موت أبیه بستین و هو المنتظر غیر أن الله یحب أن یمتحن الشیعة... (کلینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۳۷ و ۳۴۲)؛^۱

زارارہ! او همان منتظر است که در تولد او تردید پیش می‌آید، برخی می‌گویند پدرش نسلی به جا نگذاشت و برخی می‌گویند جنین است و برخی می‌گویند دو سال پیش از فوت پدرش به دنیا آمد...

۱. همچنین: کمال الدین، ۳۴۲، باب ۳۳، ح ۲۴ و ۳۲؛ الغیبه شیخ طوسی، ۳۳۴، ح ۲۷۹؛ تقریب المعارف، ۴۲۹؛ جمال الاسبوع، ۳۱۴ [از کلینی].

اگر بتوان کلام امام صادق علیه السلام را ناظر به سال ولادت امام زمان علیه السلام گرفت و به عبارت دیگر، کلام امام صادق علیه السلام را ارشاد به تاریخ صحیح ولادت دانست؛ این نقل هم یکی از معتبرترین نقل‌ها در تاریخ ولادت امام زمان علیه السلام خواهد بود.^۱ روایت دیگری هم پیش از این از محمد بن علی بن بلال گذشت که می‌تواند ناظر به همین مطلب باشد. در آن روایت، بلالی تصریح کرد امام دو سال پیش از وفات، خبر ولادت فرزندش را به من نوشت. این که امام دو سال پیش از شهادت به محمد بن علی^۲ گزارش می‌دهد، قرینه خوبی است که فرزند ایشان مقارن همین دوران به دنیا آمده باشد وگرنه تأخیر چهار یا سه یا دو ساله در رساندن این خبر به محمد بن علی که وکیل مورد اعتماد حضرت می‌باشد، چندان توجیه‌پذیر نیست. تکرار نامه‌نگاری امام نیز قرینه خوبی است که نامه اول، در نزدیک‌ترین فرصت به ولادت نوشته شده باشد. بنابراین می‌بایست سال ۲۵۸ را هم در تاریخ ولادت امام زمان علیه السلام در نظر داشت. از تمامی اینها گذشته برخی نیز همین سال را به عنوان تاریخ ولادت امام زمان علیه السلام ذکر کرده‌اند.^۳

۳. این روایت از آن جا که به نحوی شامل ستایش مرد فارسی است و راوی این ستایش هم

۱. ممکن است اشکال شود که نعمانی همین روایت را به سند خود از کلینی نقل کرده است ولی در آن به جای عبارت «بسنّین»، عبارت «بسنین» مشاهده می‌شود. (الغیبه نعمانی، ۱۶۶) پاسخ این است که در خود نقل نعمانی، نسخه بدل «بسنّین» به چشم می‌خورد، گذشته از آن که منابع دیگری که این روایت را از کلینی نقل کرده‌اند از عبارت «بسنّین» استفاده کرده‌اند.

نکته مهم دیگری که نباید مورد غفلت قرار گیرد این که در برخی نقل‌های این حدیث، فرقه‌ای دیگر هم اضافه شده است: «و هو الذي يشك الناس في ولادته. منهم من يقول هو حمل ومنهم من يقول هو غائب ومنهم من يقول ما ولد ومنهم من يقول ولد قبل وفاة أبيه بسنّین» (کمال الدین، ۳۴۲، ح ۲۴؛ الغیبه شیخ طوسی، ۳۳۴؛ الغیبه نعمانی، ۱۷۰) با توجه به این که امام این فرقه‌ها را درباره ولادت امام طرح می‌کند، معلوم می‌شود این مدعیان غیبت هم ادعای شان در رابطه با ولادت است. با مراجعه به فرقه‌هایی که در کتب ملل و نحل مثل الفصول المختاره شیخ مفید و نیز فرق الشیعه نوبختی ذکر شده، به دو فرقه با قابلیت تطبیق بر کلام امام صادق علیه السلام بر می‌خوریم. یکی فرقه‌ای که امام زمان علیه السلام را حمله می‌دانند که هنوز به دنیا نیامده و هرگاه به دنیا آمد، آشکار خواهد شد! و دیگری فرقه‌ای که عقیده دارند امام زمان علیه السلام فوت کرده و در آخرالزمان دوباره به دنیا خواهد آمد. با این حساب روشن است که منظور امام صادق علیه السلام از ذکر غیبت در شمار فرقه‌ها، اشاره به مذهب حق نیست. البته این عبارت در نقل حلبی این‌گونه آمده است: «فمنهم من يقول مات أبوه ولا خلف له ومنهم من يقول مات أبوه و هو حمل ومنهم من يقول هو غائب قد ولد قبل موت أبيه بسنّین و هو المنتظر» (تقریب المعارف، ۴۲۹) که با آن چه گفته شد کاملاً سازگار است.

۲. با مراجعه به شرح محمد بن علی بن بلال روشن می‌شود هرچند وی بعدها منحرف شد و به جمع مرتدین پیوست ولی در دوران امام عسکری علیه السلام از ثقات آن حضرت بود و حتی در نامه امام عسکری علیه السلام درباره بلالی (که ظاهراً اشاره به همین شخص است) این‌گونه تعبیر شده: «فانه الثقة المأمون العارف بما يجب عليه». (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ۸۴۷) بلکه از برخی گزارش‌ها مثل گزارش رجوع حسین بن روح به وی (معجم رجال الحديث، ج ۱۷، ۳۳۲) معلوم می‌شود بلالی در میان شیعیان هم دارای مرجعیتی بوده است.

۳. رک: تاریخ الاثمه کاتب بغدادی (که در قرن سوم و چهارم می‌زیسته و ظاهراً شاگرد طبری مورخ بوده و تلعبیری هم شاگرد اوست)؛ وفيات الاعیان از تاریخ میافارقین ابن الازرق؛ الدرالنظیم [با تعبیر «قیل»]؛ کشف الغمه [از مطالب السؤل ابن طلحه]؛ الملل و النحل شهرستانی؛ و...

خود اوست، نه می‌توان مدح موجود در روایت را نسبت به مرد فارسی پذیرفت و نه می‌توان نسبت به اعتبار متن آن به جرأت سخن گفت، به ویژه که از نظر سند هم با مشکلات متعدد روبرو بود. آن چه بر شدت تردید در این روایت می‌افزاید این که امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) در خفای کامل به سر می‌برد و این گونه اطلاع دادن یک مرد فارسی بر وجود حضرت، بعید به نظر می‌رسد.

روایت سوم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَكَانَ أَسَنَ شَيْخٍ مِنْ وَلَدِ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعِرَاقِ فَقَالَ: رَأَيْتُهُ يَبْنِي الْمَسْجِدَيْنِ وَهُوَ غَالِمٌ (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۳۰، ح ۲)؛^۱
از محمد بن اسماعیل که پیرترین سید در عراق بود نقل شده است: امام زمان (عجله الله تعالی فرجه) را در حالی که نوجوانی بود در میان دو مسجد دیدم.

سند حدیث

محمد بن اسماعیل بن موسی بن جعفر؛ از او با تعبیر محمد بن اسماعیل بن ابراهیم و محمد بن اسماعیل علوی هم یاد شده و جز یکی دو روایت درباره امام عسکری (عجله الله تعالی فرجه) و این روایت، ظاهراً روایت دیگری از او در دست نیست هیچ شرح حال یا اظهارنظری هم درباره ایشان یافت نشد.

چند نکته

۱. در این روایت، تصریحی به نام حضرت نیست و از ضمیر استفاده شده است ولی کسانی که با روایات مرتبط با مهدویت آشنا باشند متوجه می‌شوند که تعبیر از حضرت به وسیله ضمیر، یک اصطلاح در میان افراد، به ویژه معاصران دوران غیبت صغری بود. از پاره‌ای دیگر از روایات نیز این گونه برمی‌آید که در دوره‌ای از تاریخ از آن حضرت با تعبیر «غریم» یاد می‌شد.
۲. منظور از «مسجدان» در این روایت، دو شهر مکه و مدینه است؛ زیرا شامل بزرگ‌ترین و معروف‌ترین مساجد در دنیای اسلام می‌باشند.^۲

روایت چهارم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمَكْفُوفِ عَنْ عَمْرِو الْأَهْوَازِيِّ قَالَ: أَرَانِي أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنَهُ وَقَالَ: هَذَا صَاحِبُكُمْ مِنْ بَعْدِي (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۳۲۸، ح ۱)

۱. همچنین: ارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۵۱ [به سندش از کلینی]: الغیبه شیخ طوسی، ۲۶۸، ح ۲۳۰ [از کلینی]
۲. رک: معجم البلدان، عنوان «المسجدان»؛ ترتیب اصلاح المنطق ابن سکیت، «حرف المیم»؛ تاج العروس، «المسجدان»؛ و...

ح ۳ و ۳۳۲، ح ۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۴، ح ۲۰۳؛

عمرو اهوازی گوید: امام عسکری علیه السلام فرزندش را به من نشان داد و فرمود: این امام شما پس از من است.

سند حدیث

هیچ یک از افراد این سند توثیق ندارند. این احتمال می‌رود که جعفر بن محمد کوفی، همان جعفر بن محمد بن مالک فزاری باشد که پیش تضعیف وی ذکر شد. بنابراین، سند روایت، در بهترین حالت، مهمل است.

روایت پنجم

عَلِيُّ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُهُ بَعْدَ مُضَيِّ أَبِي مُحَمَّدٍ حِينَ أُنْفَعُ وَقَبْلَتْ يَدَيْهِ وَرَأْسَهُ (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۳۳۱، ح ۸؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۳۵۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۸، ح ۲۳۲)؛

راوی گوید: امام زمان علیه السلام را پس از فوت امام عسکری علیه السلام و در حالی که نوجوانی نورس بود دیدم و دست و سرش را بوسیدم.

سند حدیث

احمد بن ابراهیم بن ادريس؛ نه تنها توثیقی ندارد، بلکه ظاهراً حدیث دیگری هم از او در دست نیست. اما پدرش ابراهیم بن ادريس از اصحاب امام هادی علیه السلام شمرده شده و غیر از این حدیث، یک حدیث دیگر که آن هم درباره امام زمان علیه السلام است، از او نقل شده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۶، ح ۲۱۴؛ مسعودی، ۱۳۸۲ش)

روایت ششم

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ قَيْسٍ عَنْ بَعْضِ جَلَاوِزَةِ السَّوَادِ: شَاهَدْتُ سَيْمَاءَ أَنْفَاءً بِشَرَمَنْ رَأَى وَقَدْ كَسَرَ بَابَ الدَّارِ فَخَرَجَ عَلَيْهِ وَيَدُهُ طَبْرَزِينُ فَقَالَ لَهُ: مَا تَصْنَعُ فِي دَارِي؟ فَقَالَ سَيْمَاءُ: إِنَّ جَعْفَرًا زَعَمَ أَنَّ أَبَاكَ مَضَى. وَلَا وَلَدَ لَهُ فَإِنْ كَانَتْ دَارُكَ فَقَدْ أَنْصَرَفْتُ عَنْكَ. فَخَرَجَ عَنِ الدَّارِ. قَالَ عَلِيُّ بْنُ قَيْسٍ: فَخَرَجَ عَلَيْنَا خَادِمٌ مِنْ خَدَمِ الدَّارِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْخَبَرِ فَقَالَ لِي: مَنْ حَدَّثَكَ بِهَذَا؟ فَقُلْتُ لَهُ: حَدَّثَنِي بَعْضُ جَلَاوِزَةِ السَّوَادِ. فَقَالَ لِي: لَا يَكَاذُ يَخْفَى عَلَى النَّاسِ شَيْءٌ (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۳۳۱ و ۳۳۲، ح ۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۷، ح ۲۲۹)؛

از یکی از سربازان نقل شده: سیماء را دیدم که درب خانه امام عسکری علیه السلام را شکسته بود. امام زمان با تبرزینی به دست به سوی او آمد و پرسید: در خانه من چه می‌کنی؟ سیماء گفت: جعفر (کذاب) گمان داشت که پدرت هیچ فرزندی از خود به جا

نگذاشته؛ حال که معلوم شد خانه مال تو است از آن بیرون می‌روم. علی بن قیس گوید: یکی از خادمان خانه امام عسکری علیه السلام پیش ما آمد و در این باره از او پرسیدم. گفت: این ماجرا را چه کسی برای تو گفت؟ گفتم: از یکی از سربازان شنیدم. گفت: مثل این که هیچ چیز بر مردم مخفی نمی‌ماند!

سند حدیث

علی بن قیس؛ وی توثیقی ندارد و ظاهراً جز این روایت، روایت دیگری از او در دست نیست. افراد بالاتر از او چون از اهالی دربار و اهل تسنن هستند و متهم در نقل نمی‌باشند، حرفشان حجت و قابل اعتماد است.

آن چنان که مشاهده شد روایات صحیح درباره رؤیت امام زمان علیه السلام همگی به عثمان بن سعید عمری و فرزند ایشان محمد بن عثمان که نائب دوم است ختم می‌شود و دیگری که از آنها گزارش‌هایی در دست است افرادی ناشناخته و گمنام هستند. ولی همان‌گونه که گذشت در وثاقت و اعتبار نائب اول امام هیچ اختلافی میان علمای شیعه وجود ندارد. گزارش‌های صحیح اعلائی که از ایشان در دست است در کنار سایر گزارش‌هایی که گذشت و نیز در ضمن مجموعه روایاتی که درباره اثبات ولادت امام زمان علیه السلام ذکر شد، مجموعه‌ای غیرقابل خدشه و انکار را تشکیل می‌دهد که هیچ اهل منطقی را یارای مبارزه با آن یا با دیده اتهام نگریستن به آن نمی‌ماند.

روایات با دلالت ضمنی

گذشته از روایات بالا در مجموعه‌های مختلفی از روایات، عباراتی به کار رفته است که دلالتی ضمنی بر ولادت امام زمان علیه السلام از امام عسکری علیه السلام دارد. برخی از این مجموعه روایات عبارتند از:

روایاتی پیرامون دوازده امام که در آنها از تمامی امامان نام برده شده و تصریح به فرزند بودن آنها نسبت به یکدیگر شده است. این روایات، فراوان هستند که در این جا تنها به عنوان نمونه فقط به روایت لوح جابر اشاره می‌شود. (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۰۸، ح ۱ و ...)

روایاتی با مضمون «التاسع من ولد الحسين» (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۱۵، ح ۲، و ۳۱۶، روایات، ۳-۱ و ...)

روایاتی با مضمون «الخامس من ولد التاسع» و عبارات مشابه آن (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۳۳، ح ۲، و ۳۲۸، ح ۱۲، و ۳۴۵، ح ۳۱، و ۳۵۹، ح ۱، و ۳۶۱، ح ۵ و ...) روایاتی از امام جواد علیه السلام درباره این که امام زمان علیه السلام، سومین فرزند از نسل ایشان است.

(صدوق، ۱۴۰۵ق: ۳۷۷، باب ۳۶، چندین روایت)

روایاتی از امام هادی علیه السلام درباره این که امام زمان علیه السلام، نوه ایشان است. (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۳۷۹، باب ۳۷، روایات ۱ و ۵ و ۸ و ۹ و ...)

نتیجه‌گیری

در پاسخ از شبهه درباره ولادت امام زمان علیه السلام، به بررسی پاره‌ای از روایات موجود در سه عنوان کلی پرداختیم. عنوان اول، شامل روایاتی بود که دلالت صریح بر ولادت امام زمان علیه السلام داشت. در این بخش پنج روایت معتبر و پنج روایت تصحیح نشده، طرح و بررسی سندی و دلالی شد. عنوان دوم، شامل روایاتی بود که دلالت بر رؤیت امام زمان علیه السلام از سوی اشخاص مختلف داشت. در این بخش، سه روایت معتبر از دو نائب نخست امام زمان علیه السلام، که وثاقت و اعتبار و اعتماد بر آنها اجماعی میان بزرگان شیعه از همان روزگار تا به امروز است، نقل شد و شش روایت تصحیح نشده نیز به عنوان نمونه بر آنها افزوده شد. عنوان سوم نیز به روایاتی اختصاص داشت که دلالت ضمنی بر ولادت امام زمان علیه السلام از امام عسکری علیه السلام دارند. این مجموعه روایات، نظر به حجم و فراوانی بالایی که دارند، تنها به بخشی از آنها اشاره شد. در مجموع، با توجه به آن چه گذشت، تشکیک درباره ولادت امام زمان علیه السلام، هیچ وجهت علمی ندارد و آن چه گذشت، دلالتی تواتری بر ولادت آن حضرت از امام عسکری علیه السلام دارد.

منابع

- ابن اثير، على بن محمد، ٦٣٠ق، الكامل، بيروت، دارصادر، ١٣٨٦ق
- _____، اللباب، بيروت، دارصادر، بى تا
- ابن خلكان، ٦٨١ق، وفيات الاعيان، بيروت، دارالثقافه، بى تا
- ابن سكيت، ٢٤٤ق، ترتيب اصلاح المنطق، مشهد، انتشارات آستان قدس، اول، ١٤١٢ق
- ابن شهر آشوب، ٥٨٨ق، مناقب آل ابى طالب، نجف اشرف، المكتبة الحيدريه، ١٣٦٧ق
- ابن طاووس، على بن موسى، ٦٦٤ق، جمال الاسبوع، بى جا، مؤسسة الآفاق، اول، ١٣٧١ش
- _____، فلاح السائل، بى جا، بى نا، بى تا
- ابن كثير، اسماعيل، ٧٧٤ق، البداية والنهايه، بيروت، دار احياء التراث العربى، اول، ١٤٠٨ق
- ابن نديم، ٤٣٨ق، فهرست، بى جا، بى نا، بى تا
- اربلى، ابن ابى الفتح، ٦٩٣ق، كشف الغمه، بيروت، دارالاضواء، دوم، ١٤٠٥ق
- حلبى، ابوالصلاح، ٤٤٧ق، تقريب المعارف، بى جا، بى نا، ١٤١٧ق
- حموى، ياقوت بن عبدالله، ٦٢٦ق، معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا
- خزاز قمى، على بن محمد، ٤٠٠ق، كفاية الاثر، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠١ق
- خوئى، سيد ابوالقاسم، ١٤١١ق، معجم رجال الحديث، بى جا، بى نا، پنجم، ١٤١٣ق
- ذهبى، محمد بن احمد، ٧٤٨ق، تاريخ الاسلام، بيروت، دارالكتاب العربى، اول، ١٤٠٧ق
- _____، سير اعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرساله، نهم، ١٤١٣ق
- راوندى، قطب الدين، ٥٧٣ق، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي، اول، ١٤٠٩ق
- زبيدى، محمد مرتضى، ١٢٠٥ق، تاج العروس، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤ق
- شريف مرتضى، ٤١٣ق، الفصول المختارة، بيروت، دارالمفيد، دوم، ١٤١٤ق
- شهرستانى، محمد بن عبد الكريم، ٥٤٨ق، الملل والنحل، بيروت، دارالمعرفه، بى تا
- صدوق، محمد بن على بن حسين، ٣٨١ق، كمال الدين، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٥ق
- _____، من لا يحضره الفقيه، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، دوم، بى تا
- صفار، محمد بن حسن، ٢٩٠ق، بصائر الدرجات، تهران، انتشارات اعلمى، ١٤٠٤ق
- صفدى، ٧٦٤ق، الوافى بالوفيات، بيروت، دار احياء التراث، ١٤٢٠ق
- طبرسى، فضل بن حسن، ٥٤٨ق، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، اول، ١٤١٧ق
- طبرى، محمد بن جرير، ٤، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثه، اول، ١٤١٣ق
- _____، نوادر المعجزات، قم، مؤسسة الامام المهدي، اول، ١٤١٠ق

- طوسی، ابن حمزه، ۵۶۰ق، *الثاقب فی المناقب*، قم، مؤسسه انصاریان، دوم، ۱۴۱۲ق
- طوسی، محمد بن حسن، ۴۶۰ق، *اختیار معرفة الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ق
- _____، *رجال*، بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق
- _____، *الفهرست*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۷ق
- _____، *عدة الاصول*، قم، ستاره، اول، ۱۴۱۷ق
- _____، *الغیة*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، اول، ۱۴۱۱ق
- طهرانی، آقابزرگ، ۱۳۸۹ق، *الذریعة*، بیروت، دارالاضواء، سوم، ۱۴۰۳ق
- عاملی، ابن حاتم، ۶۶۴ق، *الدر النظیم*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا
- عاملی، شیخ حر، ۱۱۰۴ق، *اثبات الهداة*، بی جا، مطبعة علمیه، ۱۴۲۵ق
- _____، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دوم، ۱۴۱۴ق
- عاملی، علی بن یونس، ۸۷۷ق، *الصراط المستقیم*، المكتبة المرتضویه، اول، ۱۳۸۴ق
- قمی، علی بن ابراهیم، ۳۲۹ق، *تفسیر*، قم، مؤسسه دارالکتاب، سوم، ۱۴۰۴ق
- کاتب بغدادی، ۳۲۲ق، *تاریخ الائمة*، قم، مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۳۲۹ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، پنجم، ۱۳۶۳ش
- ماحوزی، ۱۱۲۱ق، *الاربعین*، قم، انتشارات امیر، اول، ۱۴۱۷ق
- مجلسی، محمدباقر، ۱۱۱۱ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق
- _____، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۷۹ش
- مسعودی، علی بن الحسین، ۳۴۶ق، *اثبات الوصیه*، قم، انتشارات انصاریان، دوم، ۱۳۸۲ش
- _____، *مروج الذهب*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، اول، ۱۴۲۱ق
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۴۱۳ق، *الارشاد*، بیروت، دارالمفید، دوم، ۱۴۱۴ق
- نجاشی، احمد بن علی، ۴۵۰ق، *رجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۱۶ق
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۳۸۰ق، *الغیة*، قم، مهر، اول، ۱۴۲۲ق
- نوبختی، حسین بن موسی، *فرق الشیعه*، مكتبة فقیه، چهارم، ۱۳۸۸ق
- *مجله تراثنا*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

تحلیل نظریه لزوم خلیفه و تطبیق آن بر امام مهدی علیه السلام از دیدگاه آیت الله بلادی بوشهری

فتح الله نجارزادگان^۱

حامد دژآباد^۲

علی اندیده^۳

چکیده

این پژوهش با تحلیل ماهیت و نوع خلافت الهی به تشریح نظریه لزوم خلیفه الله و خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام براساس دیدگاه های آیت الله بلادی بوشهری پرداخته است. از دیدگاه وی فلسفه بعثت پیامبران الهی و فلسفه نصب و تعیین امام با مقام خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام مرتبط است. این مقام - خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام - برای ظهور و بروز اسماء، تجلی ربوبیت و افاضه فیض الهی بوده و از سنت های خداوند به شمار می آید و ضرورت وجود تکوینی خلیفه الله را می نمایاند. تداوم اهداف بعثت انبیاء از جمله؛ مرجعیت فکری و معنوی، حفظ و بقای شریعت، استمرار هدایت، پاسداری دین از تحریف و اجرای صحیح آن، از مؤلفه های اصلی لزوم خلیفه الله در عرصه تشریع است. از دیدگاه علامه بلادی از جهت ماهیت تفاوتی بین خلیفه الله، خلیفه الرسول و امام نیست و امام مهدی علیه السلام در جمیع صفات، مقامات و شئون به غیر از نبوت همانند انبیاء است.

واژگان کلیدی

خلیفه، خلیفه الله، امام مهدی علیه السلام، انبیاء، بلادی بوشهری.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) h.dejabad@ut.ac.ir.

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران و مدرس دانشگاه خلیج فارس.

هدف غایی انسان، رسیدن به کمالات معنوی و قرب الهی است. امری که خدای متعال آن را در فطرت بشر قرار داده است. پیمودن این راه بدون اسوه و راهنمایی که واسطه فیض میان عالم غیب و جهان خلقت باشد ناممکن است. در مکتب شیعه، فلسفه بعثت پیامبران با فلسفه نصب و تعیین امام یکی است. همان عللی که ایجاب می‌کند خداوند رسولی را برانگیزد، همان نیز ایجاب می‌نماید، امامی که پس از پیامبر ﷺ عهده‌دار وظایف رسالت است از طرف خدا منصوب گردد. این عقیده با مقام خلیفه اللهی امام مرتبط است و بر همین اساس در مصادر شیعه و سنی از امام مهدی ﷺ به عنوان «خلیفه الله» یاد شده است. در روایات شیعی از ائمه اهل بیت علیهم السلام آموزه «أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي أَرْضِهِ؛ پیشوایان معصوم، خلفای خداوند عزوجل در زمین هستند.» فراوان به چشم می‌خورد. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۳). احادیث متعددی این مقام را در خصوص امام مهدی ﷺ بیان کرده‌اند؛ مانند حدیث مرحوم صدوق (صدوق، بی تا: ج ۲، ۵۹، ح ۲۳۰) و خزار قمی (خزار قمی، ۱۴۰۱: ۱۰۶) از پیامبر اکرم ﷺ. چند تن از بزرگان اهل سنت مانند احمد بن حنبل (ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۳۷، ۷۰، ح ۲۲۳۸۷)، ابن ماجه (ابن ماجه، بی تا: ج ۲، ۱۳۶۷، ح ۴۰۸۴)، حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، بی تا: ج ۴، ۴۶۳)، بیهقی (بیهقی، ۱۴۰۵: ج ۴، ۵۱۵) و بزار (البزار، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۲۰، ح ۴۱۶۳) نیز این حقیقت را از رسول خدا ﷺ بدین صورت نقل کرده‌اند که: «فإنه خليفة الله؛ همانا مهدی، خلیفه خداست.»

صفات، وظایف و مقامات خلیفه الله از منظرهای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. این رهیافت‌ها با نگاه‌های گوناگون به تحلیل نظام هدایت بشری و مقام خلیفه اللهی، در پرتو قرآن، روایات و سایر منابع شناخت آن پرداخته‌اند که ضرورت موضوع را روشن می‌سازد؛ اما نوشتار حاضر در حقیقت پاسخی به امثال ابن تیمیه است که در *منهاج السنة* می‌نویسد:

فرض وجود و عدم وجود امام مهدی ﷺ فرقی ندارد؛ چیزی به کسی یاد نمی‌دهد، برای دین و دنیا نفعی ندارد و صفتی از صفات خیر یا شرّ برای او نمی‌شناسیم. در وجود او برخلاف انبیاء هیچ لطف و مصلحتی نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۴، ۸۹-۹۰).

این پژوهش ضمن تبیین پیوند میان مقام خلیفه اللهی انبیاء با مقام خلیفه اللهی امام مهدی ﷺ و تحلیل نظریه لزوم خلیفه در صدد است به لزوم وجود و ضرورت نصب خلیفه الله

در شخصیت امام مهدی علیه السلام از دیدگاه آیت‌الله بلادی بوشهری^۱ (به عنوان مجتهدی مبرز و مجاهدی روشنفکر) پردازد و به این پرسش پاسخ دهد که: از دیدگاه آیت‌الله بلادی بوشهری ضرورت مقام خلیفه الهی چیست؟ و چگونه بر امام مهدی علیه السلام تطبیق می‌شود؟

بررسی لغوی واژه "خلیفه"

خلافت به معنای جانشینی است و استخلاف سنتی از سنت‌های الهی است و در چندین آیه از آیات قرآن به این مساله اشاره شده است از جمله: (بقره: ۳۰)؛ (انعام: ۱۶۵)؛ (اعراف: ۶۹ و ۷۴ و ۱۲۴)؛ (یونس: ۱۴ و ۷۳)؛ (نحل: ۶۲)؛ (نور: ۵۵)؛ (فاطر: ۳۹)؛ (ص: ۲۶)؛ (حدید: ۷). استخلاف از ماده "خلف" به معنای جانشینی و جمع آن خلائف و خلفاء است. (ابن منظور، ۱۴۱۳: ج ۹، ۸۳) و یا به معنای جانشین گذاشتن بوده و در آن طلب لحاظ شده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۲۸۴) ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ﴾ (انعام: ۱۳۳) «خلیفه» بروزن فعلیه از ماده خلف می‌باشد. خلیفه در لغت کسی است که در مکان فرد پیش از خود قرار می‌گیرد و جایگزین و نایب آن می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۲۶) و به خاطر مناسبت تامی [که با مستخلف عنه] دارد که در دیگری [این استحقاق] نیست، مستحق خلافت می‌شود در غیر این صورت قرار گرفتن چیزی در غیر موضعش می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۰۰) ابن فارس برای این ماده سه معنای اصلی آورده است:

۱. آیت‌الله العظمی سیدعبدالله مجتهد بلادی بوشهری در سال ۱۲۹۲ هجری قمری در نجف به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی را نزد پدرش سلطان العلماء در بوشهر کسب و در سال ۱۳۰۰ ق برای ادامه تحصیل به نجف اشرف مهاجرت نمود و از محضر بزرگانی چون آخوند خراسانی صاحب کفایه، آیت‌الله سید کاظم یزدی صاحب عروه، آیت‌الله ملافتح الله شریعت اصفهانی، آیت‌الله سیدمحمد بحر العلوم کسب فیض نمود و در سال ۱۳۲۶ ق در گرماگرم جنبش مشروطیت از نجف به بوشهر بازگشت. وی در کتاب الزلال المعین فی الاحادیث الاربعین بعضی طرق روایی خویش را نوشته است که در آن نام مشایخی چون محدث نوری، شیخ محمد طه نجف، شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر و کلینی دیده می‌شود. آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی از شاگردان او بوده که علامه در سال ۱۲۵۶ ق به او اجازه روایت داده است. علامه بلادی در سال ۱۳۰۳ ق در جریان سفر سید جمال الدین اسدآبادی به بوشهر و ملاقات‌های وی با پدرش با سید جمال و افکارش آشنا شد. علامه بلادی در بوشهر علاوه بر رسیدگی به امور دینی و مذهبی، رهبری سیاسی مردم را هم عهده دار شد و خدمات فراوانی به جنبش مشروطیت کرد. وی رساله «لایحه الجهادیه» را در وجوب جهاد با انگلیسی‌ها و روس‌ها نگاشت و همراه با رئیس علی دلواری و یارانش به مبارزه و مقابله با حضور انگلیسی‌ها در بوشهر و جنوب ایران پرداخت. کتاب لوايح و سوانح نشانگر روح ظلم ستیزی اوست. وی با همه درگیری‌های سیاسی و مبارزات ضد استعماری از مسؤولیت عقیدتی و فرهنگی نیز غفلت نورزیده و تألیفات متعدد و متنوعی بالغ بر ۷۰ کتاب و رساله به رشته تحریر درآورده است. آثار ایشان در زمینه‌های تفسیر، حدیث، فقه، اصول، کلام، منطق، فلسفه، احکام، عبادات، سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، پاسخ به شبهات، تاریخ اسلام، تاریخ معاصر ایران و جهان، نسب‌شناسی، نجوم، طبابت و حتی تعلیم اطفال است که از وسعت معلومات و توجه او به مسائل زمان خود حکایت دارد. این کتب هنوز به چاپ نرسیده و نسخ خطی آن نزد وارثان آن مرحوم باقی است. این عالم ربانی در سال ۱۳۷۲ ق برابر با ۱۳۳۱ ش در بوشهر دیده از جهان فرو بست.

۱. «قرار گرفتن چیزی پس از چیز دیگر که جانشین آن می‌شود»؛ اگر «خلف» بدین معنا استفاده شود «خَلَفَ» خوانده می‌شود البته اگر در مورد جانشین نیک و صالح به کار رود خلف (به فتح لام) و خلف (به تسکین لام) جانشین بد را گویند در قرآن نیز بدین گونه آمده است:

﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾

آن‌گاه پس از آنان جانشینانی به جای ماندند که نماز را تباه ساخته و از هوس‌ها پیروی کردند، و به زودی [سزای] گمراهی [خود] را خواهند دید (مریم: ۵۹).

۲. «پشت سر، ضد رو به رو» که در این صورت «خَلَفَ» خوانده می‌شود.

۳. «دگرگونی و تغییر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۱۰).

برخی خواسته‌اند سه معنایی را که ابن فارس آورده به یک معنای اصلی «وراء و تأخر» در برابر «ظهر و تقدم» کاهش دهند که در زبان فارسی از آن به جانشینی تعبیر می‌شود. اما باید توجه داشت که این مفهوم خود گاه به سبب زمان است و گاه به سبب مکان و گاه به سبب کیفیت. اما «خلف» به سبب زمان همان معنای نخست و معنای دوم از معانی یاد شده را در بر می‌گیرد و مفهوم «خلیفه» نیز در همین قسم مندرج است. معنای سوم - یعنی تغییر - نیز در جهت معناسازی کیفی مفهوم «خلف» وارد است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۳، ۱۱۰). برخی گفته‌اند خلیفه به معنای سلطان اعظم می‌باشد و جایز است به معنای «فاعل» باشد، همچنین جایز است به معنای «مفعول» باشد. (فیومی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۷۸)

[این نیابت، خلیفه از مستخلف عنه] یا به خاطر غیبت منوبّ عنه و یا مرگ وی و یا ناتوانی او و یا به دلیل شرافت بخشیدن به مستخلف صورت گرفته است. بر طبق همین وجه اخیر [شرافت] است که خداوند اولیای خود را در زمین خلیفه قرار داده است. چنانچه خدای تعالی می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ...﴾ (فاطر: ۳۹)؛

اوست آن کسی که شما را در این سرزمین جانشین گردانید... (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۴).

البته دلیل نیابت غیر از مواردی که راغب آورده «منت نهادن» بر نایب نیز هست. افزون بر آن، باز در برابر قول راغب درباره استخلاف اولیای خدا در زمین، دیدگاه دیگری قرار دارد که حکمت خلافت آنان را فراتر از تشریف بلکه شایستگی و استحقاق در خلیفه می‌داند، که گاهی از آن به مناسبت تامّ بین خلیفه و مستخلف عنه یاد می‌شود و الاّ قرار گرفتن چیزی در غیر موضعش خواهد بود؛ هر چند این شایستگی را هم خداوند عطا کرده است. (ملا صدرا، ۱۳۶۶:

ج ۲، ۳۰۰)

در یک جمع بندی کلی از بررسی منابع لغوی، چنین برمی آید که خلیفه به معنای نائب و جانشین می باشد. در قرآن لفظ «خلیفه» دو بار آمده است و خلیفه الله، اضافه کلمه خلیفه به لفظ جلاله «الله» ترکیبی است که در قرآن به کار نرفته است بلکه این ترکیب برگرفته از منابع روایی و همچنین ادعیه و زیارات منقول از ائمه معصومین علیهم السلام می باشد. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۲۵۳؛ ج ۴، ۵۷۰؛ صدوق، ۱۳۷۶: ج ۳۵، ۱۳۲ و ۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۳)

تحلیل دیدگاه آیت الله بلادی درباره ماهیت خلیفه الله در قرآن

از نظر آیت الله بلادی خلافت، نمایندگی خداوند و نمایانگری اوست. (بلادی: ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰) این نظریه را باید با قرآن که قول فصل و تمام کننده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق: ۱۳) و باطل در آن راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...» (فصلت: ۴۲) سپرد تا صحت و سقم آن آشکار شود.

خلیفه با مشتقاتش در قرآن کریم ۱۱۶ بار به کار رفته است. در آیه ۲۶ سوره «ص» و آیه ۳۰ سوره «بقره» خداوند از نوع خاصی از جعل خلیفه خبر می دهد و دیدگاه علامه بلادی نشأت گرفته از این دو آیه است؛ بنابراین باید دید اصطلاح «خلیفه» در این دو آیه به چه معنا است. خلیفه ای که در آیه ی «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) آمده را نمی توان خلیفه الله مطلق از حیث همه افراد و همه ابعاد خلافت دانست. چرا که اولاً: مخاطب آیه مشخص و حضرت داود علیه السلام می باشد مگر این که ذکر شخص معین (داود) از قبیل تمثیل باشد نه تعیین (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۶) و نیز تعمیم آیه به دیگران با دشواری هایی همراه است. ثانیاً: خلافت و جانشینی حضرت داود علیه السلام در این آیه تنها در داوری بین مردم از سوی خدای متعال می باشد و تنها شامل یکی از شئون است که خداوند به خاطر تأمین آنها برای خود نماینده و جانشین معین کرده است. ثالثاً: چون جمله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» (ص: ۳۶) به صورت جمله فعلیه در قالب ماضی است دلالت می کند بر این امر که خلافت حضرت داود علیه السلام جعل شخصی است نه نوعی. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۶-۳۷) رابعاً: قید «فی الارض» در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) قید جعل است نه مجعول؛ یعنی خلافت که مجعول است، مطلق می باشد و جعل آن مقید. از این رو کلمه «فی الارض» بر خلیفه مقدم شده است؛ بر خلاف مورد خلافت داود علیه السلام که می فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶) که قید «فی الارض» متعلق به خلیفه،

و جار و مجرور ظرف خلافت است. از این رو مطابق این آیه، داود علیه السلام خلیفه در زمین است نه همه عالم و حضرت داود علیه السلام در حد ظرفیت و توان خود، اسم «هوالحاکم» را که یکی از اسمای حق تعالی است و در برخی از آیات مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (غافر: ۴۸) به آن اشاره شده است، تحقق می بخشد.

اما «خلیفة الله» در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) چون بدون هیچ قیدی آورده شده است؛ می توان بر اساس دیدگاه علامه بلادی نمایندگی خداوند و نمایانگری او در تمام ابعاد دانست، بدین معنا؛ خلیفه الله مطلقاً که از تمام شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر مستخلف عنه حکایت می کند و علت غایی این استخلاف، ظهور و بروز احکام و تدابیر حق تعالی است. خلیفه در این آیه به معنای فاعل است نه به معنای مفعول؛ خلیفه یعنی جانشین سابق، نه کسی که ملحق به دیگری است و پس از او برجای وی می نشیند، گر چه برخی چنین پنداری را ارائه کرده اند. (رازی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۸) خلافتی که در این آیه آمده است مقید به هیچ قیدی نیست و خلیفه الهی همواره در زمین حضور دارد. اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و صفت مشبّهه بودن «جاعل» دلیل بر استمرار وجود خلیفه الله است. این مقام خلیفه اللهی مختص انسان های کامل است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۲۲۲-۲۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۰۲؛ داورپناه، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۱۱) خلیفه الهی نمایانگر اوصاف حق تعالی است و خلیفه کامل کسی است که مظهر همه شئون مستخلف عنه باشد و چون انسان کامل خلیفه خداست و خداوند واحد است، خلیفه کامل نیز در هر عصر یگانه خواهد بود و اگر خلفای دیگر معاصر او بودند، حتماً تحت الولاية خلافت مطلقه او قرار دارند و گر نه همه آنها خلیفه ناقص بوده، هیچ یک خلیفه کامل نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۶، ۲۲۱) مضاف بر این خطاب «رَبِّک» نشان می دهد خلافت در امت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا روز قیامت ادامه دارد و زمین از حجت الهی خالی نخواهد بود و اگر مقصود ادامه خلافت نبود خطاب «رَبِّک» حکمتی نداشت و تعبیر «رَبِّهَم» مناسب بود. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۰) در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام دو بعد بندگی و جانشینی خلیفه الله این گونه توصیف شده است: حضرت به ابوذر فرمود:

اعْلَمْ يَا أَبَا ذَرٍّ أَنَّا عَبْدُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ خَلِيفَتُهُ عَلَى عِبَادِهِ لَا تَجْعَلُونَا أَرْبَاباً وَقُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَبْلُغُونَ كُنْهَ مَا فِيْنَا وَلَا نَهَائِتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَدْ أَعْطَانَا أَكْبَرَ وَأَعْظَمَ؛

بدان ای ابوذر! من بنده خداوند عزوجل و خلیفه او بر بندگانش هستم، ما را پروردگار

قرار ندهید و هر چه خواستید در فضائل ما بگویید پس به نهایت آن نمی‌رسید، زیرا خداوند به ما بیشتر و بزرگ‌تر از آن داده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۶، ۲).

روایات دیگری نیز بر این نکته تاکید دارند که عبادات خالصانه بنده را از قید طبیعت رها می‌سازد و به او قدرت فوق‌العاده‌ای می‌دهد که نتیجه‌اش دریافت مقامات ولایت است. در همین زمینه مرحوم بلادی بوشهری می‌نویسد، خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده:

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ أَطْعَمَنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ حَتَّى أَجْعَلَكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ أَطْعَمَنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ (شیخ حرعاملی، ۱۳۸۰: ۷۰۹-۷۱۳؛ محدث نوری ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۲۵۸).

این حدیث قدسی در واقع از حقیقت بندگی خبر می‌دهد؛ که اگر کسی بنده حقیقی شد، مظهر اسماء الهی می‌شود و آثار ربوبیت خداوند متعال در وجود وی ظاهر می‌گردد؛ یعنی ذات حقیقی او، خدایی می‌شود؛ و فعل خدا و ربوبیت خدا در وجود او متجلی می‌گردد و با نظر در اخبار و احادیث وارده در ابواب علوم، قدرت، احاطه، نورانیت، ابتداء خلقت، رتبه، مقام، منزلت، روحانیت و علم آنها به اسم اعظم که تمام این جهات در احادیث دیگر جدا جدا وارد شده است، روایتی که در منابع متقدم و متاخر شیعی، با این مضمون آمده: «لنا حالات مع الله، نحن هو، و هو نحن، و هو هو، و نحن نحن» تصدیق خواهد شد. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰) لازم به ذکر است، خلافت از خداوند به معنای جانشینی در الوهیت و ربوبیت نیست؛ چون «این حقیقت غیبی [خدای متعال] والاتر از آن است که ژرف‌اندیشان به حضرتش دست یابند... و به ناچار برای ظهور و بروز اسماء و کشف اسرار خزائن او خلیفه الهی غیبیه‌ای لازم است که در ظهور اسماء جانشین وی شود؛ و نور او را در آن آینه‌ها منعکس سازد تا بدین وسیله، درهای برکات گشوده شود.» (امام خمینی، ۱۳۹۳: ۵) پس این خلافت نمایندگی خداوند و نمایانگری اوست. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰) و خلیفه‌الله انسان کاملی است که علم به همه اسماء دارد (بقره: ۳۱) و مظهر همه شئون مستخلف عنه است.

بدین‌سان خلیفه الهی برجسته‌ترین لقب برای انسان کامل است. خداوند هرگز از هیچ کس پنهان نیست و همه جا حضور دارد یا اساساً خلیفه ندارد (چون از جایگاه خویش غایب نیست تا کسی جانشین وی شود) و یا خلیفه او مظهر تمام اسماء حسناى اوست که همه جا به اذن وی حضور و ظهور دارد. آن‌چه برای ذات اقدس حق تعالی ازلی و ثابت است، برای خلیفه او به گونه ظهور و آیت ثابت می‌گردد. در نتیجه خلیفه‌الله تنها شخصی است که می‌تواند عصمت

مطلق را بازتاباند و تجلی بخشید. وی مظهر فیض کامل خداست و تمام موجودات دیگر، از فرشته تا جن و بشر و سایر موجودات به واسطه‌ی او از انوار الهی فیض می‌برند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۷) این خلافت، شخصی و ویژه به شمار می‌رود و برای انبیاء و اوصیاء همانند آدم، داود، سلیمان، هارون و... از ناحیه خداوند است.

در این زمینه قرائن منفصله در روایات نیز وجود دارد که مستخلف عنه در آیه خلافت، ذات اقدس خداوند است و از حضرت آدم علیه السلام به عنوان خلیفه الله یاد شده؛ و از انسان‌های کامل از ذریه او تعبیر به خلفا شده است. در زیارات ائمه اطهار علیهم السلام نیز از آنان تعبیر به خلیفه الله شده است. (کفعمی، ۱۴۱۸: ۲۸۴ و ۲۹۴؛ کفعمی، ۱۴۲۳: ۴۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۹، ۱۱۶، ب ۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۳) و در روایات هم آنان خلفاء الله نامیده شده‌اند. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۳، بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ علیهم السلام خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي أَرْضِهِ)

ضرورت خلیفه اللهی امام مهدی علیه السلام بر پایه هدف بعثت انبیاء

ابتدا لازم است به این نکته اشاره شود که اصل ضرورت عقلی بر مقام خلیفه اللهی (که آن را با مقام امامت در مصداق یکسان می‌دانیم) مقتضای حکمت، رحمت یا دیگر صفات کمال الهی مانند عدل و جود است. پس اگر ترک شود مستلزم نقص در ساحت خداوندی و در نتیجه محال خواهد بود. دلیل این وجوب از نظر متکلمین امامیه عقل و با تائید و تعیین آن از سوی نقل است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۴؛ طوسی، بی تا: ۲۴۸)

توضیح این آموزه در آثار آیت الله بلادی بدین شرح است:

عقل حکم می‌کند که در نگهبانی از هر امر مهمی باید محور آن امر مهم دارای بدلی باشد که در هنگام تعطیلی آن محور از انجام وظایف خود، آن بدل قائم مقام آن مبدل یعنی آن محور باشد و الا آن امر مهم هرچه باشد به کلی از اساس و بنیان منهدم و منعدم خواهد گردید. حال دیانت و تکالیف و قبول احکام نیز همین گونه است، زیرا تکلیف از کلفت که به معنی مشقت است مأخوذ است و شرایع انبیاء مانع از رفتن انسان به سمت طبیعت حیوانی است. مادامی که قوه نبوت حاضر است از عطف نظر مردم به طرف بی تکلیفی جلوگیری می‌کند. البته باید قائم مقام نبی نیز در بین باشد و اگر نباشد مسلماً طبایع منعطف می‌شوند به حالت قبل از ظهور آن نبی و عقل حکم می‌کند که آن قائم مقام باید در جمیع جهات باید مانند آن نبی باشد تا به خوبی بتواند از عهده جلوگیری از انعطاف طبیعی طباع برآید. [توضیح بیشتر از نظر علامه بلادی در بحث مقایسه اوصاف خلیفه اللهی امام مهدی علیه السلام با اوصاف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم]

خواهد آمد. [از روی همین برهان بود که هر یک از انبیاء و مرسلین از دنیا نرفته‌اند مگر آن که وصی و خلیفه برای خود تعیین کردند، حکمت لزوم حجت در هر عصری از اعصار همین است (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۳۳-۳۴).

البته صغرای این قیاس به این صورت نیز ترسیم شده است که: چون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آخرین فرستاده و آیین اسلام، جاودانه است، بر خداوند است که از باب رحمت خود پیشوایانی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منصوب کند تا حافظان دین باشند و دین را از گزند انحراف و تعطیل مصون بدارند و همواره حجت بر مردم تمام باشد. (طوسی، ۱۳۹۴: ۱۲۳؛ شیر، بی تا: ج ۱، ۱۳۷) «علمای شیعه این مطالب را با تعبیر «لطف» بیان کرده‌اند یعنی لطف الهی، و مقصود این است که این مسئله برای هدایت بشر مفید است؛ چون راه بشر به سوی او بسته است، لطف الهی ایجاب می‌کند که از آن سو عنایتی بشود؛ همان طور که در مورد نبوت می‌گویند لطف. پس این یک اصل از اصول شیعه است که تقریباً می‌توان گفت دلیل عقلی شیعه در باب امامت است.» (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۷) پس از این نکته اکنون ضرورت خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام بر پایه هدف بعثت انبیاء را مورد بررسی قرار می‌دهیم. مقام خلیفه الهی انبیاء برای ظهور و بروز احکام و تدابیر خداوند به دست خلیفه خویش در جوامع انسانی است. اهداف رسالت انبیاء علاوه بر خلافت در تبلیغ و تبیین پیام‌های خداوند، تأمین حیات معنوی و هدایت افراد و جامعه به کمال و سعادت، خلافت در تدبیر جامعه با سیاست‌گذاری و اجرای احکام و حدود الهی؛ (جمعه: ۲)؛ برپایی زیست موحدانه؛ (نحل: ۳۶) و عدالت و قسط؛ (حدید: ۲۵) است. لزوم خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام نیز همان ضرورت تداوم رسالت و استمرار اهداف انبیاء است:

الف) برپایی توحید

هدف و مقصود اصلی آفرینش انسان قرب به خداست. محور اصلی قرب خدا توحیدشناسی و توحیدگرایی آحاد جامعه است. جامعه در مدار توحید به کمال می‌رسد. سبب اصلی بُعد و نافرمانی از خداوند، جهالت‌ها و عنادهاست که ریشه در شرک و شرک‌گرایی دارد. آیت الله بلادی در این زمینه می‌نویسد:

یکی از براهین لزوم بعثت رسول معرفت صانع است که مردم خدای خود را درست بشناسند. نه آن که هر کس خدایی از سنگ یا چوب یا فلز یا شمس یا قمر یا کواکب و یا ... پرستش نمایند (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۲، ۱۴).

هرچند پایه استدلال لزوم بعثت در کلام آیت الله بلادی معرفت صانع است اما در ادامه که ایشان از پرستش خدای یگانه سخن می‌گویند، نشان می‌دهد منظور وی از معرفت صانع تمام

ابعاد توحید، از جمله توحید در الوهیت است که ما آن را «برپایی توحید» می‌نامیم. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۲، ۱۴-۱۵) در قرآن مجید شرک یکی از موارد ظلم به شمار آمده است. «يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳) و درباره گروهی از قوم موسی عليه السلام که به پرستش گوساله زرین پرداختند آمده است:

﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾

به درستی که موسی با آیات روشن به نزد شما آمد. پس از آن شما گوساله را پرستیدن گرفتید، و از ستمگران بودید.

امام علی عليه السلام به انحطاط اعتقادی عرب قبل از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند و می‌فرماید:

وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ، وَفِي شَرِّ دَارٍ... الْأَصْنَامُ فِيكُمْ مَنُصُوبَةٌ، وَالْأَنْثَامُ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ؛

آن‌گاه که شما ملت عرب، بدترین دین را داشته، و در بدترین خانه زندگی می‌کردید، ... بت‌ها میان شما پرستش می‌شد، و مفاسد و گناهان، شما را فرا گرفته بود. (نهج البلاغه، خطبه ۲۶)

اما این امور امروزه مصادیق جدیدی در میان بشریت پیدا کرده است. چه این که بشر امروز سازمان‌ها و مجامع جهانی را رب خود پنداشته و تکنولوژی را به جای عبودیت و معنویت نشانده و به این شرک تنزل کرده است. برای بشر امروز زمینه‌های ظلم به خود - یا همان آلوده کردن روح و جان با ارتکاب به گناه - آماده‌تر و غفلت انسان از این ظلم پررنگ‌تر است. بشر در دهکده جهانی خود با کمک وسایل ارتباطات جمعی در یک لحظه قادر است باوری انحرافی، رذیلتی اخلاقی و... را در سطح بسیار گسترده منتشر کند و خود و دیگران را به آلودگی و جرم آن دچار سازد. به انواع تبلیغات مسموم و صحنه‌سازی‌ها و انتشار اکاذیب و فریب‌ها دست بزنند. ابررسانه‌ها و بنگاه‌های تبلیغاتی می‌توانند چشم‌ها را خیره و اذهان را به خود جلب کنند. بنابراین، ظلم در جهان امروز در هر سه دسته آن از سطح خرد و محدود بسی فراتر رفته و به سطح کلان در پهنه جهانی توسعه یافته است و هر روز نیز گسترده‌تر و عمق آن ژرف‌تر می‌شود. یکتاپرستی و بازگشت انسان بر خط اعتدال فطرت توحیدی و ایمان موحدانه به حق تعالی یکی از اهداف اصلی بعثت انبیاء و لزوم خلیفه الهی آنها است. برپایی توحید و پاسداری از آن یکی از مهم‌ترین حقوق انسانی به شمار می‌رود؛ چون کمال انسان در گرو آن است و در پی آن نجات آدمی را از طغیان نفس و بندگی شیطان رقم خواهد زد. در فرهنگ قرآن کمال و سعادت انسان، در گرو شناخت خود، جهان و خدا به منظور رسیدن به مقام عبودیت و پرستش

خالصانه خداوند است؛ مقام خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام در زمان غیبت با شناخت و معرفت آن حضرت و گرایش به برنامه های انسان ساز او نمود پیدا می کند (صدوق، بی تا: ج ۱، ۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۳۲۸) و با ظهور حضرت کمالات در همه زمینه ها ظهور و همه استعدادها و قوه ها به فعلیت و کمال مطلوب خود نزدیک می شوند. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۸۱) به برکت قیام حضرت مهدی علیه السلام انواع و اقسام بدعت ها و خلاف ها مضمحل و نابود و همه روش های غلطی که مخالفان دین خدا در میان جامعه رواج داده اند، محو خواهد شد و در مقابل، سنت های حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان پاک او که از بین رفته بود زنده شده، در جامعه رواج خواهد یافت. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۸۱) حضرت امام باقر علیه السلام درباره ویژگی های زمان حضور می فرماید:

ولا یتربک بدعة الا ازلها ولا سنة الا اقامه؛

حضرت مهدی علیه السلام بدعتی را رها نمی کند جز این که آن را محو و زایل خواهد کرد و از کنار سنتی نمی گذرد جز این که آن را برپا می دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۹).

(ب) قیام به قسط

به نظر می رسد با درنگ در اهداف انبیاء و ارسال کتاب های آسمانی بتوان به طور کلی ایشان را خلیفه خدا در قیام به «قسط» در تمام ابعاد آن دانست. قرآن می فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَالْمَلَائِكَةُ، وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران: ۱۸) خداوند در این آیه "اولوالعلم" - آنان را سخا در علم اند و قرآن همواره از آنان تجلیل کرد و از مواضع و دیدگاه هایشان دفاع و سر مشق دیگران قرار داد. - را در ردیف گواهی خود و فرشتگان بر یکتایی اش قرار داد. در روایت امام باقر علیه السلام بدین صورت مشخص شده است:

فإن أولى العلم الأنبياء والأوصياء وهم قیام بالقسط؛

اولوالعلم انبیاء و اوصیایند و آنان برپادارندگان قسط هستند (عیاشی، بی تا: ج ۱، ۱۶۶).

آیت الله بلادی بوشهری در توضیح این مطلب می نویسد:

از اهداف انبیاء و اوصیاء کوتاه نمودن دست تطاول ستمگران از نفوس، ادیان، اعراض، اموال و عقول مردم و جاری شدن قانون مساوات در حقوق فی ما بین خلق است تا مردم از همه جهات مأمون و محفوظ باشند (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۶).

هدف امام مهدی علیه السلام نیز که خود از اوصیاست برپایی اهداف انبیاست. مقام خلیفه الهی

انبیاء برای ظهور و بروز احکام و تدابیر خداوند - که مجموعاً دین نامیده می‌شود - به دست خلیفه خویش در جوامع انسانی است. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۷) ایشان دین را - که معیار و میزان فرود آمده از ناحیه خداست - بر اساس دستورالعمل‌های کتاب و سنت برپا می‌کند.

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾
او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند (توبه: ۳۳).

همه مفسران اتفاق نظر دارند دین حق، همان اسلام است. اسلام را دین حق می‌نامند چون مشتمل بر عقاید و احکامی است که منطبق بر واقع حق است. (طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۹، ۲۴۷) با ظهور حضرت مهدی (عج) این دین جهانی عینیت می‌یابد و همه مردم در سراسر گیتی به آن گردن می‌نهند؛ اهل کتاب به حکم خدا که در این دین بیان شده عمل می‌کنند و طومار مشرکان در هم می‌پیچد. (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۲۳) آن‌گاه در پی همین سیطره مطلق دین حق، مسلمین و عاملان به اسلام به عزت و اقتدار می‌رسند و بشر به امنیت کامل دست می‌یابد. این آموزه در آیه «وعد» در فراز ﴿وَلْيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ (نور: ۵۵) آمده است. پس خلافت امام مهدی (عج) برای برپایی توحید و عدالت در چارچوب دین اسلام است.

مصادق بارز قیام به قسط، برپایی عدالت اجتماعی در عصر ظهور است. عدالت از برجسته‌ترین صفات خداوند است (آل عمران: ۱۸ و ۱۰۸؛ الرحمن: ۷-۹؛ یونس: ۴۴؛ انبیاء: ۴۷؛ توبه: ۳۶) و عاقبت بشر عدالت است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۷۷؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۸۰) عدالت اجتماعی یعنی برقراری تعادل و رعایت حقوق در جامعه بشری. تحقق عدالت اجتماعی در گرو توجه به منافع و خیر نوعی و عمومی است؛ هرچند در برخی موارد منفعت و یا سود شخصی تأمین نشود. در قرآن مقررات و قوانین مربوط به رفتار انسان در جامعه که به وسیله خداوند دستور داده شده است «حدود الله» خوانده می‌شود (بقره: ۲۲۹). واژه ظلم به عنوان تجاوز از حد می‌تواند به معنای هر عمل انسانی باشد که از چارچوب مقرر خود درگذرد و به حقوق دیگران لطمه بزند. یکی از دستورات مهم خدای متعال به پیامبران، امر به قسط و عدالت است (یونس: ۴۷؛ اعراف: ۲۹) و «رفع ظلم و ستم اجتماعی به وسیله پیشوا از مصالح دینی است». (طوسی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۶۰) چرا که «أَحْسَنُ الْعَدْلِ نُصْرَةُ الْمَظْلُومِ؛ بهترین عدالت، یاری مظلوم است». (غررالحکم و دررالکلم، ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۹۵) و مقام خلیفه الهی حضرت مهدی (عج) نیز برای برپایی حکومت عادل جهانی بر مبنای ایمان، خداپرستی و خداشناسی و بر

مبنای حکومت قرآن است. اسبغ بن نباته از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود:

يَمْلَأُ اللَّهُ عَرْوَجَلَّ بِه الْأَرْضُ نُورًا بَعْدَ ظُلْمَتِهَا وَ عَدْلًا بَعْدَ جَوْرِهَا وَ عِلْمًا بَعْدَ جَهْلِهَا؛
خداوند عزوجل به وسیله او زمین را از نور آکنده کند پس از تاریکی آنها و از داد پر
می‌کند پس از ستم آن و از دانش مالا مال می‌کند پس از جهل آن (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۶، ۲۵۳).

مرحوم آیت الله بلادی در همین زمینه می‌نویسد:

چون بر حسب اصل خلقت نوع بشر در او دو قوه گذاشته شده یکی جلب نفع و دیگری دفع ضرر و بقاء بشر در گرو این دو قوه است. این دو قوه را باید تعدیل کرد و اگر این دو را سر خود بگذارند، به تدریج فرعون‌ها و نمرودها و شدادها و قارون‌ها و چنگیزها و یزیدها زیاد می‌شوند و از روی حرص و طمع در جلب نفع‌ها و دفع ضررها از خودشان تعرض به حقوق همه کرده و حقوق تمام نوع بشر را برای خود به تنهایی جمع‌آوری کرده و همه را از حقوق خودشان محروم خواهند نمود. این معنی هم خلاف حکمت و منافای عدالت بلکه عین فساد فی الارض است. پس ناچار باید برای تعدیل آن دو قوه که هم برای بقاء نوع مردم و هم کسی حق کسی دیگر را پایمال ننماید و همه بهره‌مند از حقوق خود باشند نیاز به قانونی است که توسط وحی بر انبیاء نازل شده و آنها هم به مردم برسانند. و توسط خلفای آنان این قانون تداوم یابد چون ملاک نیاز به قانون در زمان وحی و انقطاع وحی وجود دارد (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۲، ۱۳).

به بیان دیگر انسان ناگزیر از زندگی اجتماعی است و چونان فرشتگان عقل خالص نیست؛ بلکه افزون بر عقل و فطرت، گرایش‌های حیوانی هم دارد که گاهی موجب زیاده خواهی و تجاوز به دیگران می‌شود و در نتیجه عدالت نقض می‌شود؛ پس وجود امام عادل لازم است و گرنه نقض در غرض انبیاء می‌شود. (علامه حلی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۱) یعنی در نهاد بشر عدالت هست؛ اگر بشر خوب تربیت شود و زیر دست مربی کامل قرار گیرد، به جایی می‌رسد که واقعا عدالت خواه بشود، و عدالت جمع را بر منفعت فرد خودش ترجیح بدهد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳)

بدین سان خلیفه اللهی امام مهدی علیه السلام برای برپایی عدالت در برابر ظلم به دیگران است یعنی؛ درک ارزش برپایی عدالت توسط انسان‌ها و معرفت به موقعیت آدمیان و ارزش آنان به عنوان (بندگان خدا) و ایجاد بستر مناسب برای اجرای عدالت که در پی آن احترام به حقوق آنان احیاء خواهد شد. امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

يُطَهِّرُ اللَّهُ بِه الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ جَوْرٍ وَيُقَدِّسُهَا مِنْ كُلِّ ظُلْمٍ؛

و خداوند به وسیله او زمین را از هر جور و ستمی پاک و پیراسته می‌سازد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۷۲).

در زمان غیبت نیز شناخت و اعتقاد به امام زمان علیه السلام مانع همکاری شخص معتقد با ستمگران و ظالمان می‌شود و در برابر حکومت‌های فاسد تا حدّ توان پایداری می‌کند؛ چون او منتظر امامی است که هرگز با ظلم و ستم سازش نکرده، برای عدالت‌گستری قیام خواهد کرد. می‌توان گفت:

انبیای الهی از آغاز تاریخ بشریت یکی پس از دیگری آمده‌اند تا جامعه را و بشریت را قدم به قدم به آن جامعه آرمانی و آن هدف نهایی نزدیک کنند. ولی عصر میراث‌بر همه پیامبران الهی است که می‌آید و گام آخر را در ایجاد آن جامعه الهی برمی‌دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۴۰۳)

ج) اصلاح منش‌ها

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبعوث شد تا انحرافات اخلاقی و گمراهی‌های اعتقادی را اصلاح کند و نظام توحید را در اعتقاد و اخلاق جایگزین باورهای مشرکانه نماید. آیت‌الله بوشهری در پاسخ به این سوال که چرا باید پیغمبر در میان مردم مبعوث شود می‌نویسد:

طیب اصلاح عقاید، انبیاء و اولیاء هستند و آنها برای اصلاح فساد عقیده بشر مبعوث شده‌اند.

حضرت امام سجاد علیه السلام که یکی از اطباء روح است در مقام مناجات با خدا در باب شیطان و تسلطش بر بشر عرض می‌کند:

سَلَطْتَهُ مِنَّا عَلَى مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَيْهِ مِنْهُ، أَسَكَنْتَهُ صُدُورَنَا، وَأَجْرَيْتَهُ دِمَائِنَا؛
دراموری بر ما چیره‌اش گردانیده‌ای که ما را بر او چیرگی نداده‌ای؛ در درون
سینه ما جایش داده‌ای و چون خون در رگ‌های ما روانش گردانیده‌ای...
(صحیفه سجاده، ۱۲۳).

علامه بلادی می‌گوید:

و چون مردم حقایق و حسن و قبح، صحت و فساد، خیر و شر، قضا و قدر، ترحم و رقت، تناسب بین حکم و موضوع و بالاخره نیک و بد امور ظاهریه و دنیوی خود را نمی‌دانند البته در امور آخرت به طریق اولی باید از انبیاء بگیرند. پس لازم است که طبیب روح هم داشته باشیم، مانند طبیب جسمانی تا در امراض روحی به او رجوع نماییم و هلاک نشویم. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۲، ۱۲).

ضرورت خلیفه الهی امام مهدی (عج) برای ادامه رسالت انبیاء است؛ یعنی نجات بشر از شرک، خودپرستی و فرو نشاندن معبودپنداری نفس و شیطان و سپس زندگی بر مدار توحید در اطاعت و عبادت. امام علی (ع) می فرمایند:

عِنْدَ ذَلِكَ يَا مَالِكُ عِنْدَ ذَلِكَ يَقُومُ قَائِمًا... ثُمَّ يَجْمَعُهُمُ اللَّهُ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ؛
آن گاه است که قائم ما قیام می کند و همه را بر یک فکر و مرام واحد، گرد می آورد.
(نعمانی، ۱۴۱۸: ۲۰۶)

اوصاف خلیفه الهی امام مهدی (عج) در مقایسه با اوصاف پیامبر اکرم (ص)

حق تعالی وحی را به افرادی می سپارد که خود نمونه عینی از انسان های سعادت مند و الگوهای همگان برای اقتدا می باشند، «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) پس نیاز به وحی و رسالت صرفاً گزارشی از عالم غیب و اتصال فردی از افراد بشر به خداوند برای دریافت پیام و سپس ابلاغ آن به دیگران نیست.
علامه بلادی می نویسد:

انبیاء نواب خدا و سفراء او در میان خلق هستند و اقتدار هر سفیر منوط به اقتدار سلطان او است. ائمه هم نواب انبیاء هستند و البته [عقل حکم می کند که] نایب در اقتدار در حکم منوب عنه باشد و در غیر این صورت به مقامات، شئون و کمالات منوب عنه نقص وارد خواهد آورد و از عهده قیام به وظایف ولایت عهدی کمابینی بر نخواهد آمد. پس جای شک و شبهه در مقامات و شئون ذکر شده برای خلیفه الله و انسان کامل وجود ندارد (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰ و ۶۳).

به تعبیر دیگر از آن جا که «خلیفه» کسی است که خلاء فقدان رسول الله (ص) را پر می کند، پس باید دارای جمیع ویژگی هایی باشد که رسول خدا (ص) واجد آنها بوده است. (حسینی میلانی، ۱۳۸۹: ۲۸۱) بنابراین «امام که به معنی قدوه و پیشوا برای خلق است در مرحله ظاهریه بشری است مثل سایرین در جمیع امور بشریه؛ از ولادت، حیات، ممات، اکل، شرب، نوم، یقظه، تناسل، توالد، صحت، مرض، لذت، الم و هکذا در سایر صفات بشریه؛ هم چنان که پیغمبر (ص) هم در مرحله ظاهریه بشر است و خدای تعالی می فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) و اما در مرحله باطن، حقیقت، هویت و ماهیت، مغایرت تامه با سایر افراد بشر دارد (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۳). پس خلیفه الله و جانشین پیامبر (ص) نیز دارای اوصاف ویژه ای است که نشان دهنده لزوم خلیفه الله در هر عصری است، (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۶۶) از جمله:

۱. علم و قدرت

در آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) امر به اطاعت اولی الامر بدون قید و شرط دلیل بر عدم تخلف امر آنان از امر خدا و رسول است و این خود شاهد عصمت آنان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۶۲۳) «این آیه بین رسول و اولی الامر جمع کرده، و برای هر دو یک اطاعت را ذکر نموده و نشان می دهد که وجوب اطاعت اولی الامر با وجوب اطاعت رسول اکرم ﷺ از یک سنخ و یک حقیقت است. یعنی خداوند متعال از علم و قدرت خود در پیغمبرش به ودیعه گذاشته تا خلیفه او باشد بین خلق و لذا همه می دانند که کارهای خدایی هم از انبیاء خدا ظاهر می شود. پیغمبر هم همان علم و همان قدرت را که از طرف خدا دارد در وصی و جانشین خود ودیعه می کند تا خلیفه او باشد بعد از او در میان خلق؛ و لذا مشهور است آن که عنداللزوم از امام کارهای پیغمبری ظاهر می شود از معجزات، خوارق عادات و علوم مکنونه و اسرار غیبیه و رموز رسالت و فقط نبوت و رسالت مخصوص اوست و در سایر صفات امام [و من جمله حضرت مهدی ﷺ به عنوان خلیفه الله] باید متصف به تمام صفات پیغمبری باشد از حیث علم و قدرت و عصمت، ما عدای نبوت و رسالت و نزول وحی که آن خاص نبی و رسول است» (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۳-۴۴).

۲. ولایت

در آیه ۵۵ سوره مائده که به اتفاق عامه و خاصه شأن نزولش در حق علی بن ابی طالب علیاً است، (علامه حلی، ۱۴۲۵: ۱۴۰) «از کلمه حصر مستفاد می شود، ولایت مطلقه که بر نفوس عموم مؤمنین است اولاً خاص خداست و ثانیاً خاص پیامبر ﷺ است و ثالثاً منحصر در امام است. تخصیص "وهم راکعون" بعد از ذکر "یقیمون الصلاة" با واو حالیه برای رفع توهم عموم اطلاقی است. یعنی این گونه نیست که هر نمازگزار و هر زکات دهنده می تواند مدعی ولایت مطلقه که مخصوص خدا و رسول است بشود، بلکه مخصوص آن مؤمن و موحدی است که علاوه بر آن که نماز می خواند و زکات می دهد، همان شخص مخصوصی است که در حالت رکوع زکات داده است. پس ولایت مطلقه خدایی و ولایت مطلقه رسالت، مخصوص علی علیاً است بعد از پیغمبر ﷺ و لهذا پیغمبر ﷺ در خطبه غدیر خم در عودت از حجة الوداع از روی قاعده منطقی اولاً از مردم اقرار گرفت: "الست اولی بکم من انفسکم" (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۴).

از نظر شیعه، در هر زمان، یک انسان کامل وجود دارد که بر جهان و انسان نفوذ غیبی دارد و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است. هم چنان که

گفته‌اند: آیه کریمه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) ناظر به این معنا از ولایت است. (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۳، ۲۸۵-۲۸۶) ولایت تکوینی اولیای الهی برگرفته از ولایت مطلقه خداوند و به اذن اوست؛ این اذن الله قولی نیست، بلکه اذن تکوینی منشعب از ولایت کلیه مطلقه الهیه است. (مأئده: ۱۱۰) این نوع از ولایت، به اذن الهی توسط حجت الهی (خلیفه الله) اعمال می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۵؛ همو، بی‌تا: ۱۰۸) و در حال غیبت و ظهور فرقی ندارد و در ابعاد مختلفی مانند دعا، امداد غیبی، تربیت خواص و غیره جاری است.

بنابراین علم مطلق، قدرت مطلق، و ولایت مطلقه مخصوص خداست و شؤون فعلی و ولایی خداوند در زمین در وجود و اراده و اختیار خلیفه الله تجلی می‌کند و در واقع، او کار خدایی می‌کند. به سخن دیگر خلیفه خدا به اذن الهی در زمین عمل می‌کند و مشیت فعلی او را محقق می‌سازد. این ولایت که قدرت نفس بر تصرف در ماده کائنات است، ولایت تکوینی نام دارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳: ۱۷۳) و این ولایت یکی از شؤون مهم و مبادی تصرفات امام است.

۳. سایر شؤون

صفات امام که حقیقتاً قائم مقام و نائب مناب پیغمبر است، از عصمت، اخلاق، زهد، ورع، عبادت، تقوا، ترک دنیا، اقبال به آخرت، تقابل با عناصر فاسده، طرفداری از فقرا و ضعفا، ارشاد خلق، بذل اوقات و نفس در تحصیل رضای خالق، بذل مجهود در حفظ مصالح خمس عباد خدا یعنی نفوس مردم و ادیان مردم و اعراض مردم و اموال مردم و عقول مردم و تقابل و تعارض او با فراعنه و جبابره و طواغیت و ظلمه هر عصر که بر ضد مسلک خدا سلوک دارند، به این برهان که همیشه باید نایب در حکم منوب عنه باشد؛ عینا باید همان صفات پیغمبر باشد. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۶)

بنابراین برتری امام در همه فضایل و کمالات نفسانی، پیراستگی از گناه، حفظ و احاطه علمی بر شریعت از عمده‌ترین اوصاف اوست که عقل و شرع، وجود این ویژگی‌ها را در امام ضروری می‌شمارد. به دیگر سخن، امام آئینه تمام‌نمای دین و دانش پیامبر و وارث آموزه‌های آسمانی و عهده‌دار همه شؤون آن حضرت است و به همین دلیل، اتصاف او به صفات نامبرده، امری عقلانی است. آیت الله بلادی بوشهری می‌نویسد:

الامام هو الذی کان نائباً عن الرسول بنصّه و توثیقه و إبلّغه من قبل الله تعالى و معصوماً فقیهاً عالماً بتفسیر و المواضعه و إلى غیر ذلک من الصفات الباهرة لأنّها امرأه (بلادی بوشهری، بی‌تا: ج ۱، ۳).

خلیفه الله با این اوصاف، آراسته به ویژگی‌ها و شؤونی است که ضرورت وجود خلیفه الله را

در هر عصری برای ما روشن می‌سازد (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۸). مظهر مطلق اسمای الهی است (بقره: ۳۱)؛ و واسطه در رساندن فیوضات (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰) «چرا که حقیقت غیبی و اطلاقی [خدای متعال] از حیث حقیقتش ظهوری ندارد و برای ظهور یافتن ناگزیر از داشتن آینه‌ای است که تصویرش در آن نمود یابد، و تعینات صفاتی و اسمایی، آینه‌های انعکاس آن نور پر عظمت و محل‌های اویند.» (امام خمینی، ۱۳۹۳: ۸) او کسی است که کار خدای سبحان را در همه شئون جهان امکان انجام می‌دهد، اگر خدای سبحان علیم است خلیفه الله هم مظهر تام آن علیم بالذات است و در مورد سایر صفات هم همین‌گونه است و هرچه در جهان تکوین بخواهد باذن الله انجام می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۰۴) و چون همه موجودات قابلیت دریافت مستقیم فیض الهی را ندارند و ناچار باید وسایطی باشد تا بتواند این فیض را به بقیه برساند و هر موجودی نمی‌تواند واسطه فیض قرار بگیرد (نسفی، ۱۳۸۴: ۳۱۵) چرا که این امر نیازمند استحقاق ذاتی است و انسان کامل به دلیل داشتن استحقاق ذاتی و متصف بودن به این ویژگی‌ها و صفات الهی شایسته این مقام شده است.

یکی دیگر از اسمای حسناى خداوند «هادی» است. (زمر: ۲۳ و ۳۶؛ غافر: ۳۳) و چون خلیفه الله مظهر مطلق اسماء حق تعالی است و واسطه در رساندن فیوضات، در نتیجه خلیفه الله هادی به هدایت تکوینی و تشریعی است و هدایت خود نوعی فیض است که به وساطت ائمه به دیگر مخلوقات می‌رسد. (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۰) امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

از آن جا که قوای فکری بشر قادر به درک سود و زیان نیست و خداوند نیز برتر از آن است که خود بر انسان تجلی نماید و با آنان سخن بگوید، ناگزیر رسول خدا بین او و مردم واسطه می‌شود تا امر و نهی و آداب او را به آنان انتقال دهد و آنان را به سود و زیان خود آگاه سازد، زیرا در خلقت آنان چیزی وجود نداشت تا به وسیله آن بتوانند نیازهای خود را بشناسند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۱، ۴۰).

و به فرموده امام علی علیه السلام خداوند پیامبران خویش را فرستاد، تا عقل‌های دفن شده مردم را برانگیزاند. (نهج البلاغه، خطبه ۱) امام زمان علیه السلام نیز دانش و فهم بشری را به کمال می‌رساند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِنُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَأَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ؛
هرگاه قائم ما قیام کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد و بدین وسیله، خردهای آنان را متمرکز می‌سازد و اخلاق و عقل آنان را به کمال می‌رساند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳).

به طور خلاصه باید گفت، امام مهدی علیه السلام در جمیع صفات، مقامات و شئون ذکر شده برای انسان کامل - به غیر از نبوت - همانند انبیاء (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۳۱) و منصوب از ناحیه خداست (بلادی بوشهری، ۱۳۵۰: ج ۳، ۴۴ و ۴۹) و شایستگی او برای مقام خلیفه الهی همچون انبیاء به دلیل عصمت اوست (بقره: ۱۲۴). پس ماهیت مقام خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام نیز همانند خلافت سایر انبیاء و اوصیاء است که خداوند به طور خاص آنان را جانشین خود در زمین کرد. امام رضا علیه السلام می فرماید:

الامام امین الله عزوجل في خلقه و حجه على عباده و خليفته في بلاده والداعي الى الله عزوجل والذاب عن حرم الله عزوجل؛

امام امین خداوند در میان آفریده هایش و حجت پروردگار بر بندگان و جانشین خداوند در سرزمین هایش و دعوت کننده مردم به سوی خدا و دفاع کننده از احکام و محرمات الهی است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۷۸).

نتیجه گیری

خلیفه به معنی نایب و جانشین است. ترکیب خلیفه الله در قرآن به کار نرفته بلکه برگرفته از منابع روایی و ادعیه و زیارات منقول از ائمه معصومین علیهم السلام است. خلیفه الله انسان کاملی است که علم به همه اسماء الهی دارد و مظهر همه شئون مستخلف عنه است. خلیفه الهی نمایانگر اوصاف حق تعالی است. آنچه برای ذات اقدس حق تعالی ازلی و ثابت است، برای خلیفه او به گونه ظهور و بروز ثابت می گردد. حکمت خلافت امام مهدی علیه السلام حفظ و بقای شریعت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و لزوم حجت در هر عصری اقتضای لطف الهی است. یکتاپرستی و بازگشت انسان بر خط اعتدال فطرت توحیدی و ایمان موحدانه به خدای متعال یکی از اهداف اصلی بعثت انبیاء است. خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام نیز برای برپایی توحید و پاسداری از آن، درک ارزش برپایی عدالت توسط انسان ها و معرفت به موقعیت آدمیان و ارزش آنان به عنوان بندگان خدا، ایجاد بستر مناسب برای اجرای عدالت، نجات بشر از شرک خودپرستی و فرو نشاندن معبود پنداری نفس و شیطان و زندگی بر مدار توحید در اطاعت و عبادت است. اوصاف امام مهدی علیه السلام از حیث علم، قدرت، ولایت و عصمت به غیر از نبوت و رسالت همان اوصاف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. خلیفه الله با این اوصاف آراسته به شئونی است که حکمت وجود خلیفه الله را در هر عصری برای ما روشن می سازد؛ از جمله مظهر مطلق اسمای الهی، واسطه فیض و هادی به هدایت تکوینی و تشریعی است.

منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
صحیفه سجادیه
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق
- ابن تیمیه، ابی العباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، *منهاج السنة النبویه منهاج السنة النبویه فی نقض کلام الشیعة القدریة*، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ریاض، ۱۴۰۶ق
- ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، طبع محقق باشراف شعيب الارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱ق
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق
- ابن ماجه قزوینی، محمد، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فواد عبدالباقي، بیروت، دارالفکر، بی تا
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق
- اکبر نژاد، مهدی، *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم، مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ۱۳۸۶
- بحرانی، سید هاشم، *المحجة فیما نزل من القانم الحجة*، تحقیق: محمد منیر المیلانی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق
- البزازی، احمد بن عمرو البزازی، *مسند البزازی*، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله، المدینه، مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۱۰ق
- بلادی بوشهری، علامه سید عبدالله، *الردود الستة فی رد ابن تیمیه*، تصحیح و تنقیح: سید ابوالحسن حسینی، بی جا، بی نا، بی تا
- _____، *الکھف الحصین فی الدین المبین*، نسخه خطی کتابخانه بوشهرشناسی، بوشهر، ۱۳۵۰ق
- بیهقی، احمد، *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشعریة*، تحقیق: عبدالمعطی قلجی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق
- جعفر بن محمد علیه السلام امام ششم، *مصباح الشریعة*، ترجمه و شرح: گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم، تهران، پیام حق، ۱۳۷۷ش

- جوادى آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، تنظیم و ویرایش، غلامعلی امین دین، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ش
- _____، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، تنظیم: احمد صادقی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ش
- _____، امام مهدی؛ موجود موعود، تحقیق و تنظیم: محمد حسن مخبر، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش
- _____، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۹۱ ش
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا
- حسن زاده آملی، حسن، یازده رساله فارسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش
- حسینی میلانی، علی، جواهر الکلام فی معرفة الامامة والامام، قم، الحقایق، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی)، الألفین، ترجمه و تحقیق: محمد رحمتی شهرضا، قم، پیام علمدار، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش
- _____، منهاج الکرامه فی معرفة الامامة، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، مشهد، کتابخانه تخصصی امیرالمومنین علی علیه السلام، عروج اندیشه، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق
- خامنه ای، سیدعلی، انسان ۲۵۰ ساله، تهران، انتشارات مؤسسه جهادی صهبا، چاپ ۴۲، ۱۳۹۳ ش
- خراز قمی، علی، کفایة الأثر، تحقیق: کوه کمری، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ ق
- خمینی (موسوی)، روح الله، امامت و انسان کامل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش
- خوانساری، جمال الدین محمد، شرح غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: میرجلال الدین حسینی ارموی محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش
- داور پناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش
- رازی، ابوالفتوح، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم -

الدارالشامية، ۱۴۱۲ق

- شبر، عبدالله، *حق اليقين في معرفة اصول الدين*، بيروت، دارالكتب اسلامي، بى تا
- شجرى الجرجانى، يحيى بن الحسين، *ترتيب الأمالى الخميسية للشجرى*، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۲ق
- شيخ حرعاملى، محمد بن حسن، *الجواهر السنينة فى الأحاديث القدسية*، مترجم: كاظمى خلخالى، زين العابدين، تهران، دهقان، ۱۳۸۰ش
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، *شرح اصول كافى*، مصحح: محمد خواجوى، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش على، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه) ۱۳۶۶ش
- _____، *العرشية*، تهران، مولى، ۱۳۶۱ش
- _____، *اسرار الآيات*، بى جا، انجمن حكمت و فلسفه، بى تا
- _____، *تفسير القرآن الكريم*، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۶۶ش
- صدوق، محمد بن على (ابن بابويه)، *علل الشرائع*، قم، مكتبة الداورى، بى تا
- _____، *عيون أخبار الرضا*، قم، مكتبة المصطفوى، بى تا
- _____، *كمال الدين و تمام النعمة*، مصحح و محقق: على اكبر غفارى، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ق
- _____، *الأمالى*، تهران، كتابچى، ۱۳۷۶ش
- طباطبايى، سيد محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ق
- _____، *آموزش دين، جمع آورى و تنظيم: مهدى آيت اللهى (دادور)*، قم، جهان آرا، ۱۳۸۶ش.
- طبرسى، احمد بن على، *الإحتجاج على أهل اللجاج*، مشهد، مرتضى، ۱۴۰۳ق
- طوسى، محمد بن حسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربى، بى تا
- طوسى، محمد بن حسن، *تلخيص الشافى*، تحقيق: السيد حسن بحر العلوم، قم، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۹۴ق
- عياشى، محمد بن مسعود، *تفسير العياشى*، (كتاب التفسير)، تصحيح: هاشم الرسول، المحلاتى، طهران، المكتبة الاسلاميه، بى تا
- فيومى، احمد بن محمد، *المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير*، قم، مؤسسة دارالهجره، ۱۴۱۴ق
- قرشى، سيد على اكبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش
- كراچكى، محمد بن على، *كنز الفوائد*، محقق، مصحح: عبدالله نعمه، قم، دارالذخير، ۱۴۱۰ق

- کفعمی، ابراهیم بن علی، *البلد الامین والدرع الحصین*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۸ق
- _____، *مصباح الکفعمی*، قم، محبین، ۱۳۸۱ش
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر الغفاری، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق
- مصباح یزدی، محمدتقی، *انسان شناسی در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸ش
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش
- مطهری، مرتضی، *یکصدوده سوال پیرامون عصر ظهور*، اندیشه ماندگار، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ش
- _____، *امامت و رهبری*، انتشارات صدرا، قم، چاپ ۵۹، ۱۳۹۴ش
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰ش
- موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه *تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش
- نجارزادگان، فتح الله، *معناشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین*، قم، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۰ش
- _____، *بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت و شخصیت شناسی امام مهدی علیه السلام در دیدگاه فریقین*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش
- _____، *تحلیل مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از دیدگاه فریقین*، فصل نامه علمی و پژوهشی مشرق موعود، سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰
- نسفی، عزیزالدین محمد، *الانسان الكامل*، تصحیح ماریژان، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۸ش
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیة للنعمانی*، تهران، نشر صدوق، ۱۴۱۸ق
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۲

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

تحلیل تاریخی روایات علائم ظهور (قیام سید حسنی)

بی بی زینب حسینی^۱

ابوالحسن بختیاری^۲

طاهره ایزدی^۳

چکیده

شناخت روایات جعلی و تمییز آنها از روایات معتبر، یکی از بایسته های مهم پژوهشی است. در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، روایاتی وجود دارد، که نشانه های مختلفی را برای ظهور امام زمان (عج) بیان می کند. یکی از این نشانه ها، روایات قتل نفس زکیه و قیام سید حسنی است. تحلیل و تطبیق این روایات به روش تاریخی نشان می دهد خروج سید حسنی، در واقع يك علامت ظهور نیست و با علامت قتل نفس زکیه متفاوت است. روایت سید حسنی، روایتی غیر قابل اعتماد است که توسط حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳۳۴) زعیم فرقه نصیری، در راستای اثبات دیدگاه های این فرقه جعل شده است. بررسی های تاریخی می تواند علت این جعل را در بستر تاریخ تبیین نماید.

نخستین بار، محمد بن یعقوب کلینی، (متوفی ۳۲۹) توصیفی از نفس زکیه، را به خطا برای سید حسنی بدون ملقب ساختن وی به نفس زکیه، به کار برده است. سپس مسعودی (متوفی ۳۴۶)، لقب نفس زکیه را برای سید حسنی به کار برده است، پس از قرن چهارم این لقب در میان

۱. استادیار دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول) (zhosseini1400@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه یاسوج.

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث.

علویان، به تدریج شایع شده است و سیدحسنى و نفس زكیه يك شخص پنداشته شده‌اند و به دنبال آن، قیام حسنى به عنوان علامت ظهور امام زمان (عج) قلمداد شده است.

واژگان کلیدی

مهدویت، تحلیل تاریخی، علائم ظهور، سیدحسنى، نفس زكیه.

مقدمه

اعتقاد به آخرالزمان و انتظار ظهور منجى موعود، به عنوان مصلحى الهى و جهانى و رهاىى بخشى بزرگ كه بساط ظلم و ستم را بر مى چیند و حكومت حق و عدالت را حكمفرما مى كند منحصر به اسلام نیست، بلكه باورى فراگیر است. در بسيارى از مذاهب و ادیان از قبیل آئین هندو، بودا، زردشت، يهودیت، مسیحیت و... چنین باورى دیده مى شود. تشکیل يك حكومت مبتنى بر عدالت و اخلاق و انسانیت، به عنوان غایت خلقت تمدن بشرى، يك ضرورت عقلانى است، و بسيارى از اندیشمندان مانند؛ ابن خلدون، كانت، دانتیه، راسل، انیشتین و... به آن حكم داده‌اند.

جایگاه و مبانی اندیشه مهدویت، در كلام اسلامى و شیعى قابل تبیین است. عدل و علم و حكمت الهى اقتضا دارد عالم طبیعت، با تمامى ظرفیت هایش بى جهت و تنها برای بهره بردارى كافران و ظالمان خلق نشده باشد، بلكه زمین از آن بندگان صالح خداوند است. (كاظمى، ۱۳۳۲ق: ۳۶۸ و ۳۹۶). خداوند در قرآن کریم مى فرماید: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾. (انبیاء: ۱۰۵)

روایات مهدویت، در صحاح اهل سنت نیز ذکر شده است، حتى برخى از دانشمندان اهل سنت، مانند: ابن صباغ، شبراوى شافعى، أفندى، ابن يوسف كنجى، ابوالحسین آبرى، شبلنجى، زینى دحلان و... روایات مهدویت را متواتر مى دانند. (زین الدین، ۱۳۷۰: ۱۶)

وجود این اشارات، در قرآن کریم و روایات، سبب گردیده است، برخى ادعا کنند، كه اسلام در این باور، از عقیده اهل كتاب متأثر است. برخى مستشرقان تلاش کرده اند، این مسئله را اقتباس از كتاب مقدس جلوه دهند. (فان فلوتن، ۱۳۹۰: ۸۵) در حالى كه محتوای مشابه در كتاب هاى آسمانى نشانگر سرچشمه واحد این كتاب هاست، همان طور كه قرآن کریم مى فرماید: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ۳) و اقتباس نیاز به شرایط و دلایل دیگرى دارد. وجود يك مضمون مشابه، به تنهائى نمى تواند دلیل بر اقتباس باشد.

به دلیل اهمیت مسئله ظهور و منجی آخرالزمان، علائم و نشانه‌هایی برای آگاه‌سازی منتظران و امیدبخشی به آنها و جلوگیری از سوءاستفاده فرصت‌طلبان، در متون روایی دیده می‌شود. در منابع روایی شیعه و اهل سنت، از رخداد‌های طبیعی و غیرطبیعی و دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی به عنوان علائم ظهور یاد شده است. (جعفر، ۲۰۰۸: ۱۱۸)

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد، روایات علائم ظهور به دلایل مختلف سیاسی، مذهبی، فرقه‌ای و... دستخوش تحریف و تغییر شده‌اند. شناخت روایات صحیح و قابل اعتماد، در این زمینه، از مسائل ضروری است. هم به دلیل حرمت نسبت کذب به امام معصوم علیه السلام و هم به دلیل جلوگیری از گسترش خرافات و موهومات در اندیشه مردم. زیرا روایات نادرست علائم ظهور، مردم را به سوی توقیت‌های نادرست، سوق می‌دهد، کاری که ائمه معصومین علیهم السلام از آن نهی کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۴۲)

بررسی زمینه‌های تاریخی صدور روایات می‌تواند بسیاری از مسائل، از قبیل مدلول و مفهوم دقیق روایات، علت جعل روایات و... را مشخص نماید. همچنین عدم توجه به شرایط تاریخی صدور روایات می‌تواند، مشکلات مهمی در فهم حدیث ایجاد نماید. توجه به بستر تاریخی برخی از این روایات، نشان می‌دهد که این روایات به چه دلیل و انگیزه‌ای جعل شده‌اند.

بنابراین برای فهم روایات مربوط به علائم ظهور از قبیل روایات سید حسنی که این پژوهش، به آن اختصاص دارد لازم است، زمینه‌های تاریخی این روایات روشن شود. فقها و محدثان با استفاده از دانش رجال و درایة الحدیث، روایات صحیح را از ضعیف تفکیک می‌کنند ولی استفاده از تاریخ و نقش حوادث تاریخی در پیدایش و تطور روایات، در مطالعات حدیثی معمولاً نادیده گرفته می‌شود. بنابراین طبق دیدگاه برخی از حدیث پژوهان، مطالعه روایات، حتی روایات فقهی، به مثابه يك امر تاریخی می‌تواند در فهم روایات، مؤثر باشد. (موتسکی، ۱۳۸۹: ۳۰۰)

این پژوهش بر آن است که علاوه بر استفاده از ابزارهای رایج بررسی سندی و متنی، به بررسی زمینه‌های تاریخی پیدایش روایات آخرالزمان و به طور خاص روایات مربوط به سید حسنی و نفس زکیه بپردازد.

مفهوم‌شناسی روایات علائم ظهور

نشانه‌های معتبری که علائم قیام حضرت مهدی علیه السلام را نشان می‌دهد، به عنوان «علائم ظهور» شناخته می‌شوند. محدثان شیعه مانند؛ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی،

نعمانی، طبرسی، مجلسی و... و اهل سنت، نعیم بن حماد، ابن ابی شیبہ، علاءالدین ہندی ابن حجر. سیوطی و... در کتب حدیثی خود، بہ روایات علائم ظہور، پرداختہ و یا در این بارہ بہ صورت مستقل کتاب نوشتہ اند.

برخی نشانه‌هایی را بہ عنوان علائم ظہور ذکر کردہ اند عبارتند از: خروج سفیانی، قیام یمانی، قیام سیدحسنی، قتل نفس زکیہ، اختلاف بنی العباس در امر حکومت، بیرون آمدن پرچم‌های سیاہ از خراسان، صبحہ آسمانی، از دست رفتن قدرت اعراب، ظہور مغربی در مصر و مالکیت او بر شامات، نزول ترکان در عراق، نزول روم در رملہ زیاد شدن آب رود فرات و وارد شدن آب آن در کوفہ، اختلاف گروه‌های غیر عرب و ریختن خون‌های بی‌شمار و... (صدر، ۱۴۲۶ق: ۶۵).

برخی از این روایات محتوم و برخی غیرمحتوم هستند. درباره روایات علائم ظہور، دیدگاه‌های مختلفی طرح شدہ است برخی این روایات را از سنخ ملاحم و فتن و غیرقابل اعتماد دانستہ اند و برخی بہ آن‌ها توجہ کردہ اند ایشان، غالباً پُرشدن زمین از ظلم و ستم، قتل نفس زکیہ، صبحہ آسمانی، خسف بیداء، خروج سفیانی را از جملہ علائم قطعی و محتوم برشمردہ اند. نکته مهم آن است کہ این روایات در منابع قرن دوم و سوم ہجری و در قدیمی‌ترین منابع حدیثی اہل سنت نیز طرح شدہ است. (نعیم بن حماد، (متوفی ۲۲۸) ۱۴۱۲: ۱۳۰؛ ابن ابی شیبہ، (متوفی ۲۳۵) ۱۴۰۹: ج ۷، ۵۱۴) قدیمی‌ترین منبع حدیثی شیعہ در این بارہ کتاب حسین بن حمدان الخصیبی (متوفی ۳۵۸) است، و بعد از آن بہ جوامع حدیثی دیگر شیعہ مانند: کافی، الغیہ شیخ طوسی و... راہ یافتہ است.

روایات علائم ظہور، در واقع نشان‌دهندہ سہ ویژگی مهم از دورانی است کہ ظہور منجی درچنین شرایطی، ضرورت عقلی دارد. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. گسترش ظلم و ستم؛ یکی از شرایط مهمی کہ برای عصر ظہور ترسیم شدہ است، گسترش ظلم و ستم است. روایات مختلفی وجود دارد کہ مسئلہ اوضاع ناعادلانہ و نابہ سامان آن مقطع از حیات بشری را ترسیم می‌کند. برخی از این روایات از سلطہ حاکمان ستمگر، گسترش فساد، سختی معیشت مردم، گسترش جہل و نادانی، دوری مردم از طاعت و عبادت خداوند و... خبر می‌دهند. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۲۶۳؛...)

برخی از علامت‌های محتوم ظہور، مانند: خروج سفیانی و یا خروج دجال، قدرت يك انسان فاسد و یا قدرت يك نیروی فریبکار را نشان می‌دهد. این علائم، می‌تواند مبین وضعیت و

شرایطی باشد، که در دوران ظهور پدید می‌آید. بنابراین در چنین شرایطی ظهور منجی نیازی حیاتی و ضروری است، و خداوند هیچ نیاز حقیقی و واقعی را بی پاسخ نمی‌گذارد. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۶) همان طور که خداوند درخواست بنی اسرائیل را برای تعیین حاکم بی پاسخ نگذاشت، درخواست تمدن عصر حاضر به يك حاکم عادل نیز بی پاسخ نخواهد ماند.

۲. وجود یاران خالص و حقیقی؛ یکی از مسائل دیگر خواست و اراده جمعی برای تحقق يك حکومت عادلانه است، زیرا هیچ گاه اجباری در راه حق نیست، و مردم در پذیرش حکومت الهی، دارای اختیار هستند. نگاهی به تاریخ زندگی اهل بیت شیعه علیهم السلام مبین این حقیقت است که ایشان تنها زمانی، اقدام به قیام علیه حکومت‌های ستمگر نموده‌اند که درخواست از ناحیه مردم برای این امر وجود داشته است، و هرگز حکومت خود را به مردم تحمیل نکرده‌اند. بنابراین این قیام نیز مانند هر قیام دیگر، تنها زمانی رخ می‌دهد که گروهی، خواستار این تغییر در نظام حاکم بر جهان باشند، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) برخی از این نشانه‌ها عبارتند از؛ حضور یاران خالص در مسجدالحرام از سراسر جهان در هنگامه ظهور، که در آیه «أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا» (بقره: ۱۴۸) به آن اشاره شده است و در روایات منظور از آن را آوردن یاران امام زمان علیه السلام در مکه با مرکب‌های پنهان معرفی کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۲۰۱) و یا قتل نفس زکیه، که خود مبین وجود یاران خالصی است که دست از پایداری در راه حق برنداشته‌اند و به ناحق کشته می‌شوند.

بریده شدن سر نفس زکیه در بین رکن و مقام، افزون بر نشانه وجود یاران خالص برای امام زمان علیه السلام، نشان گر عمق ظلم و فساد نیز هست. زیرا انسانی پاک، بی‌گناه، در حرم امن الهی کشته خواهد شد، این نشانگر میزان فاصله مردم و طبقه حاکم از اسلام است. زشتی قتل نفس زکیه در قرآن هم طرح شده است. «فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا» (کهف: ۲۴).

۳. تأیید ربانی؛ بر اساس جهان بینی قرآنی، خداوند حاکم حقیقی بر عالم هستی است، و حکومت و ولایت يك امر الهی است. بنابراین تنها کسی می‌تواند بر مردم حکومت و رهبری نماید، که از جانب خداوند تعیین شده باشد، (انعام ۱۲۴؛ بقره: ۱۲۴ و...) بنابراین کسی که به عنوان مهم‌ترین، نماینده خداوند در میان بشر، حکومت می‌کند، لازم است که تأیید او را به همراه داشته باشد. علامت صیحه آسمانی مبین تأیید ربانی است، یعنی این قائم، مورد تأیید خداوند است، اگر نه صدور این صیحه می‌تواند، اغراء به جهل و فریفتن مردم باشد، بنابراین

صیحه آسمانی، معجزه‌ای حسی است که دلالت بر حقانیت مدعی امامت می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳: ۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵۴)

به نظر می‌رسد، مهم‌ترین علامت، پیش از قیام قائم آل محمد علیه السلام مسئله صیحه آسمانی است. صیحه آسمانی نشانه‌ای است که هیچ‌گاه مدعیان دروغین مهدویت نمی‌توانند آن را بسازند. صیحه از ریشه صیح به معنای صدای بلند است. (ابن فارس، ج ۳، ۳۲۴) فرق صیحه با نداء آن است که نداء حتماً باید دارای مفهوم باشد، ولی صیحه می‌تواند بدون مفهوم باشد. (عسگری، ج ۱، ۳۰) کلمه صیحه ۱۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است، (حجر: ۸۳؛ مؤمنون: ۴۱؛ عنکبوت: ۴۰ و ...) و در سوره ق علامتی برای خروج (قیامت یا قیام حضرت مهدی علیه السلام) به کار رفته است. «يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ» (ق: ۴۲) (کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۶۵) با وجود اختلاف نظر تفسیری در این آیه، در هر صورت صیحه به عنوان علامتی برای يك حادثه مهم در عالم هستی در قرآن ذکر شده است. آیات دیگری نیز وجود دارد که به نفخ در صور اشاره می‌کند.

در روایات از صیحه آسمانی به عنوان علامت حتمی ظهور یاد شده است. (محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۷: ۲۵۷؛ نعیم بن حماد، ۱۴۱۲: ۲۲۸) و گفته شده است که قیام قائم علیه السلام اتفاق نمی‌افتد مگر بعد از صیحه. امام صادق علیه السلام به این واسطه ادعای دروغین مهدویت که توسط افراد متعددی در قرن دوم هجری اتفاق افتاد را ثابت کرد. (بستوی، ۱۴۲۰: ۸۹) بر این علامت بیش از سایر علامت‌ها تأکید شده است. این علامتی بود که امکان فریب‌کاری در آن وجود ندارد. بنابراین می‌توان گفت؛ مهم‌ترین و قطعی‌ترین علامت، در قیام قائم آل محمد علیه السلام صیحه آسمانی است.

آن چه به عنوان روایات علائم ظهور، شناخته می‌شود، بیشتر از طریق امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام به دست رسیده است. ولی همه این روایات در سده دوم هجری در فضای گفتمان مهدویت که در آن دوران بسیار پررنگ و جدی بوده، طرح شده است. مهم‌ترین دلیل طرح این نوع روایات، وجود مدعیان مهدویت در این مقطع زمانی است، که از جانب افراد مختلف صورت گرفته است. مانند: افراد متعددی از حکام بنی‌امیه، بنی‌هاشم، بنی‌عباس، سادات حسنی و ...

امام صادق علیه السلام ناگزیر برای شناخت ادعای درست از نادرست، علائمی را ارائه کرده‌اند. اگر چه این نشانه‌ها با توجه به اغراض مختلف سیاسی و دینی در طول تاریخ، مورد سوء استفاده و تحریف قرار گرفته، ولی باز هم می‌تواند، در راستای رد ادعای دروغین، و تصدیق ادعای

راستین، کارگشا باشد.

در کنار روایات معتبر علائم ظهور، برخی روایات غیر قابل اعتماد نیز وجود دارد. توجه به بستر تاریخی پیدایش این روایات نشان می‌دهد، برخی از این روایات در آن زمان جعل شده است، و نمی‌توان به آن اعتماد کرد. شناخت شرایط تاریخی و حوادث آن مقطع از تاریخ می‌تواند، علت جعل بسیاری از این روایات را تبیین نماید.

تحلیل تاریخی روایات سید حسنی

قدیمی‌ترین منبعی که از خروج سید حسنی به عنوان علامت ظهور یاد می‌کند، کتاب *الهدایة الکبری* اثر حسین بن حمدان خصیبی است.^۱ در سؤالات مفضل از امام صادق علیه السلام درباره علامت‌های ظهور، ضمن روایت مفصلی، در مورد سید حسنی آمده است که سید حسنی جوانی خوش سیما از اطراف دیلم است. او از نسل امام حسن مجتبی علیه السلام است که قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام دست به قیام می‌زند و مردانی از طالقان، او را یاری می‌کنند. سید حسنی با سپاهی چهارهزار نفری با پرچم‌های سیاه از خراسان به سمت کوفه حرکت می‌کند، و در راه با دشمنان می‌جنگد. در آن جا خبر ظهور امام به او و یارانش می‌رسد. او و بسیاری از یارانش با امام بیعت می‌کنند. سرانجام وی کشته می‌شود. (خصیبی، ۱۴۱۱: ۳۹۲)

۱. اگر چه زمان فوت خصیبی (۳۳۴) بعد از کلینی (۳۲۹) است، در مورد این روایت، کلینی روایت خود را از خصیبی گرفته است. دلیل این مسأله آن است که برخی روایات شاذ وجود دارد که تنها در کتاب کافی و الهدایه خصیبی ورود یافته و این روایات مشتمل بر غلو یا علامات جعل مثل اختلاف بنی العباس در حکومت، در روایت علامت ظهور، وجود دارد، (سید بن طاووس، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۱۴) و این روایت در هیچ کتاب حدیثی معتبر دیگر مثل آثار شیخ مفید، صدوق، طوسی، سید مرتضی، ... ورود نکرده است. به صورت کلی علما و رجال یون متقدم نقل از خصیبی را جایز نمی‌دانسته‌اند. زیرا نجاشی او را فاسد المذهب خوانده است. این اعتراض را سید محسن امین عاملی در مورد برخی روایات غلو آمیز در مسأله شهادت حضرت زهرا علیه السلام که بین کتاب الهدایة و الکافی مشترک است مطرح کرده است، و گمان کرده که خصیبی این روایات را از کلینی، گرفته است و دلیل وی تنها تقدم زمان فوت کلینی بر خصیبی است در حالی که این دلیل قابل قبولی نیست. کلینی احتمالاً این روایات را از خصیبی، از طریق شاگردش، هارون بن موسی تلعبکری که شخص مهمی بوده است و منزل او محل نشر احادیث بوده است، گرفته است، زیرا خصیبی او را به عنوان مبلغ و جانشین خود، تربیت می‌کند، و به او اجازه نقل روایت می‌دهد. دلیل منبع بودن خصیبی آن است که این روایات متناسب با دیدگاه‌های عرفانی و کلامی خصیبی که رئیس مذهب نصیریّه بوده جعل شده است، و بسیاری از آن‌ها از جمله همین روایات با قرآن و سنت متواتر تناقض دارد. بنابراین، نمی‌توان کلینی را نخستین گوینده این روایات دانست. و از سویی نمی‌توان تلعبکری را تنها شاگرد کلینی دانست. و چنان چه این روایات معتبر بود باید آن را سایر شاگردان کلینی نیز نقل می‌کردند. در مورد اختلاف سندها، همان طور که متن روایت جعلی است، جعل سند نیز امر مشکلی نیست و چون کلینی روایات را به صورت معنعن نقل کرده است، احتمال وجادة این روایات نزد تلعبکری موجود است. به چنین روایتی معمولاً روایة الاکابر عن الاصاغر گفته می‌شود. سید بن طاووس به وجود روایات شاذی که تنها بین سید مرتضی، کلینی، هارون بن موسی تلعبکری و حسین بن حمدان خصیبی، به صورت مشترک وجود دارد، تأکید کرده و به آن به دیده تردید نگریسته است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۱۴)

روایات سیدحسنى با علامت قتل نفس زکيه ارتباطى دارد که باید در منابع حدیثى به روش تحلیل تاریخی، مورد بررسی قرار گیرد. در منابع حدیثى متقدم روایت قتل نفس زکيه در کنار چهار علامت دیگر مطرح شده است. مسئله خروج و کشته شدن سیدحسنى در منابع متقدم روایى اهل سنت و شیعه دیده نمى شود در حالى که به قتل نفس زکيه تصریح شده است. (نعیم بن حماد، متوفى ۲۲۸، ۱۴۱۲: ۳۳۰؛ ابن ابى شیبہ، متوفى ۲۳۵، ۱۴۰۹: ج ۷، ۵۱۴)

مشهور است که نفس زکيه جوانى است که در مدینه برای یارى و نصرت آل محمد ﷺ به پا مى خیزد. هنگامى که سپاه سفیانی به مدینه مى رسد، سفیانی، برادر او را مى کشد، وی به مگه مى گریزد و در آن جا مظلومانه کشته مى شود و این هتك حرمت حریم امن الهى و جنایت وحشیانه، سبب نزول غضب الهى بر سفیانیان مى گردد. (طوسى، ۱۴۱۱: ج ۴، ۴۶۴؛ اربلى، ۱۳۸۱: ج ۲، ۵۳۵؛ نعمانى، ۱۳۹۷: ج ۱، ۱۷۲ و ۱۷۳؛ طبرسى، ۱۴۱۷: ج ۱، ۴۰۶)

ولى در منابع بعدى به تدریج این دو روایت به شکلى طرح شده اند که بسپاری بر این باورند که سیدحسنى همان نفس زکيه است. همان طور که گفته شد، نخستین بار خروج سیدحسنى در کتاب الهدایة الکبری الخصبیى ضمن روایت مفصلی به عنوان نشانه ظهور مطرح شده است، ولى هیچ اشاره ای به مسئله قتل نفس زکيه نشده است. و نمى توان این مسئله را به عنوان علامت ظهور به شمار آورد، بلکه سخن از رجعت افراد مختلفی است که یکى از ایشان، سیدحسنى است.

در مرحله بعد در نخستین منبعی که در دست است، شیخ مفید مى گوید:

در آثار و اخبار علامت هایی برای ظهور آمده است، مثل قتل سیدحسنى (مفید، ۱۳۷۲: ج ۲، ۳۶۸).

ولى از آن در قالب يك روایت یاد نمى کند و بعد در دو سطر بعد قتل نفس زکيه را بیان مى کند. دو نکته در این جا حائز اهمیت است خصیبی از خروج سیدحسنى نام برد، نه قتل او ولى در بیان شیخ مفید سخن از قتل اوست. نکته دوم در نظر شیخ مفید، سید حسنى با نفس زکيه متفاوت بوده است! ولى کلینی سخن از کشته شدن سید حسنى مى گوید (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۲۲۵).

محمد بن عبدالله بن حسن یا همان سید حسنى، که خصیبی از رجعت او سخن مى گوید. در منابع متقدم تاریخی به نام عبدالله المحض، مهدى، سید حسنى شناخته مى شده است، ولى کسی از او با نام نفس زکيه یاد نکرده است. ابن سعد (۱۴۰۸: ج ۱، ۳۴۰؛ ۳۴۳) بیش از ۴۰ بار از او یاد کرده است، ولى هرگز از لقب نفس زکيه برای او استفاده نکرده است. خلیفه بن خیاط

(۱۲۹۷: ج ۱، ۴۲۷)؛ ابن عمرو (بی تا: ۳۵)؛ بخاری (۱۳۹۷: ج ۲، ۸۷)؛ فارسی، یعقوب بن سفیان (۱۴۰۱: ۱۲۵)؛ ابی خثیمه (۱۴۲۷: ج ۲، ۲۵۷)؛ بلاذری (۱۳۴۶: ج ۳، ۷۶)؛ بغدادی (۱۳۶۶: ج ۱، ۱۹۶)؛ طبری (۱۳۸۷: ج ۷، ۶۵۴)؛ ابن حبان (۱۳۹۳: ج ۹، ۴۰)؛ ابن مسکویه (۲۰۰۰: ج ۷، ۲۸۱)؛ تدمری (۱۹۹۳: ۳۸۶) و... از بررسی انجام شده می توان نتیجه گرفت، لقب نفس زکیه در قرن دوم هجری برای محمد بن عبدالله بن حسن به کار نمی رفته است و یا حداقل لقب مشهور و متداول او نبوده است.

بعدها، در منابع تاریخی و تاریخی قرن چهارم هجری کاربرد این لقب برای او به ندرت دیده می شود. اصفهانی (بی تا: ج ۱، ۲۰۷؛ ۲۲۰) عمرانی (۱۴۱۹: ج ۳، ۸۲۷)؛ ابن خلدون (۱۴۰۸: ج ۱، ۲۵۰).

کاربرد لقب نفس زکیه برای سید حسنی البته مربوط به دوران معاصر شیخ طوسی است، و در منابع قرن دوم دیده نمی شود. علت آن شاید به خاطر اخلاص و ایمان و پاکی محمد بن عبدالله بن حسن بوده است، و البته باید توجه داشت این لقبی بوده است که نقباء، علویون و جارودیه بعدها در قرن سوم به بعد به تدریج برای او به کار برده اند.

مسعودی (متوفی ۳۴۶) ابتدا در *مروج الذهب* درباره محمد بن عبدالله بن حسن، می گوید: «و کان یدعی بالنفس الزکیه» و می گوید: علت آن پاکی نفس وی بوده است. سپس ابوالفرج اصفهانی که زیدی مذهب است، در *مقاتل الطالبین*، کتابی که به شرح حال فرزندان شهید از نسل امام علی علیه السلام اختصاص دارد، می گوید: «و کان علماء آل ابی طالب یرون فیه أنه النفس الزکیة و أنه مقتول بأحجار الزیت» این عبارت نشان می دهد در میان زیدیه که قائل به رجعت محمد بن عبدالله بن حسن بودند، در این مقطع زمانی نفس زکیه گفته می شد، کسی که در منطقه احجار الزیت کشته می شود. این دیدگاه در متون روایی هنوز ورود پیدا نکرده و در حد يك باور فرقه ای بوده است. (حمد، ۱۴۲۷: ۴۹۰)

در مرحله بعدی شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) در کتاب *مسائل جارودیه* از محمد بن عبدالله بن حسن ملقب به نفس زکیه یاد می کند:

جارودیه فرقة زعمت ان محمد بن عبدالله النفس الزکیة، لم یمت ولا یموت (مفید، ۱۴۱۳: ۳).

بنابراین، به نظر می رسد، نخستین بار در علائم ظهور اگر چه شیخ مفید از قتل نفس زکیه و قتل سید حسنی به صورت جداگانه یاد می کند، و یا سیدمرتضی با وجود یاد از محمد بن عبدالله بن الحسن از او با عنوان نفس زکیه یاد نمی کند، (سیدمرتضی متوفی ۴۳۶، ۱۹۹۸: ج ۱، ۱۷۵)

کلینی متوفی ۳۲۹ از روی سهو وصف معقول بودن را که درباره نفس زکیه در متون روایی وارد شده است، برای سیدحسنى ذکر می‌کند، علت نادرستی این برداشت آن است که پیش از این حتی در کتاب *الهدایة الکبریٰ* خصیصی سخنی از کشته شدن سیدحسنى به میان نیامده بود، و این وصف در آثار شیخ مفید، شیخ طوسی و... در مورد نفس زکیه مطرح شده بود نه درباره سیدحسنى. (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۲۸) به همین جهت، نخستین بار ملا صالح مازندارانی در شرح *اصول کافی* گمان می‌کند؛ نفس زکیه و سیدحسنى يك نفر هستند در حالی که این تصور این اشتباه است زیرا هیچ کدام از محدثان نخستین این دو نفر را یکی ندانسته‌اند.

نسبت سیدحسنى و نفس زکیه

در میان محدثان و محققان، در تشخیص مصداق سیدحسنى و نفس زکیه و ارتباط آنها با یکدیگر دو دیدگاه کلی وجود دارد.

نخست: کسانی که نفس زکیه و سیدحسنى را دو شخص متفاوت می‌دانند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۶۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۰) و یا اصلاً از سیدحسنى یادى نکرده‌اند. (شیخ طوسی، سیدمرتضى، سلیمان، ۱۴۰۵ق: ۶۳۸-۶۳۳، ۶۶۸-۶۶۱)

دوم: کسانی که نفس زکیه را همان سیدحسنى می‌دانند. (مازندانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۰۸؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹ق: ۴۵۴؛ صدر، ۱۴۰۲ق: ۵۱۱ - ۵۰۶)

قیام‌های حسنیان و گفتمان مهدویت در سده دوم هجری

مسئله مهدویت و انتظار ظهور مهدی علیه السلام از مهم‌ترین مسائل در سده دوم هجری به ویژه دهه‌های تغییر حکومت از حکومت اموی به حکومت عباسی بوده است. مسئله مهدویت در این مقطع زمانی مسئله مهم و گفتمان رایج در میان مسلمانان بوده است. چون مهدی علیه السلام آن شخصی بود که مردم انتظار داشتند ایشان را از ظلم و ستم حکومت بنی‌امیه برهاند. و هر گروهی که مظلوم واقع شده بود، به اندیشه مهدوی به امید رهایی پناهنده می‌شد. در این دوران قیام‌های متعددی بعد از قیام توابعین، توسط سادات حسنى و زیدی اتفاق افتاد و مردم به تغییر حکومت امیدوار شدند. (حسین عطوان، ۱۹۸۴: ۱۰۰)

شیعیان در نیمه اول قرن دوم هجری از امام صادق علیه السلام که در روزگار خود از طرف همه مسلمانان به عنوان برجسته‌ترین فرد از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله قابل احترام بود پیروی می‌کردند. اما یک گروه از شیعیان پرحرارت که طرفدار قیام مسلحانه بودند و روش صبر و انتظار امام را نمی‌پسندیدند نخست در سال ۱۲۲ به قیام زید بن علی پیوسته و پس

از آن به شاخه حسنی از خاندان پیامبر روی آوردند که در آن زمان بزرگ آن عبدالله بن الحسن معروف به عبدالله المحض (متوفی ۱۴۵) نواده امام مجتبی (علیه السلام) بود. گروه شیعیانی که به شاخه حسنی روی آورده بودند سرانجام به قیام فرزند وی محمد بن عبدالله نفس زکیه در سال ۱۴۵ پیوستند. این قیام به زودی به شکست انجامید، اما بازماندگان از آن، هسته مرکزی گروهی را تشکیل دادند که در آینده با نام زیدیه شناخته شده و راه خود را به کلی از امام صادق (علیه السلام) و شیعه امامیه جدا کرد. از طرف دیگر اختلاف و دو دستگی میان دو شاخه حسنی و حسینی خاندان پیامبر (علیه السلام) موجب شد که برخی شیعیان در تشخیص امام دچار تردید شده و بگویند چون حقانیت آل علی (علیه السلام) برای تصدی ریاست جامعه اسلامی مسلم است، باید صبر کرد که آنان خود بر سر بزرگ خاندان اتفاق نظر پیدا کنند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۳: ۸۲)

در تغییر حکومت «دعاة» که توسط محمد بن عبدالله بن حسن به مناطق مختلف فرستاده می شدند، نقش مهمی ایفا می کردند. (رشیدی، ۲۰۱۰: ۵۰) دعاة در سده دوم هجری قیام مهمی انجام دادند که سبب تغییر حکومت گشت. محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) فرمانده این قیام بود و مردم را علیه حکومت اموی تحریک می کرد و چون وی فردی متقی و خوش نام بود، مردم دعوت او را پذیرفتند. وی در شناخت مخاطب، زمان مناسب قیام، مکان قیام و... بسیار دقیق و زیرک بود. بنابراین از مردم خراسان که به صفای باطن و اخلاص شهرت داشتند، و عقیده داشتند که حکومت امری قدسی و موروثی است، بهره برد. منصور عباسی از محبوبیت محمد بن عبدالله استفاده کرده و با او به عنوان مهدی بیعت کرده بود:

من منصور را روزی دیدم، گفتم: این کیست؟ گفت: آیا او را نمی شناسی؟ او محمد بن عبدالله بن الحسن، مهدی ما اهل بیت است.^۱ (اصفهانی، بی تا: ۲۱۲ و ۱۸۷)

ولی بعد از به دست گرفتن حکومت، ترسید که محمد بن عبدالله در خلافت چشم داشتی داشته باشد، و ترسش هنگام حج در سال ۱۴۰ هنگامی که محمد و برادرش ابراهیم از ایستادن در مقابل او سر باز زدند و در مکانی غیر معروف در حجاز مقیم شدند، تشدید گردید. نقل است که عبدالله بن الحسن روزی بعد از این که ابوالعباس به خلافت رسید بر او وارد شد در حالی که جلوی ابی العباس مصحفی بود به او گفت ای امیر آن چه در این مصحف است را به ما بده و

۱. «حدثني المدائني عن ابن دأب قال: حدثني عمير بن الفضل الخثعمي، قال: رأيت أبا جعفر المنصور يوماً... قال: أو ما تعرفه؟ قلت: لا. قال: هذا محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، مهدينا أهل البيت.»

منظورش حق‌شان در خلافت بود. (حبشی، ۱۴۲۰ق: ۷۶). به همین دلیل منصور به جستجوی آنها و گرفتن اخبارشان همت گمارد، و به والیانش در حجاز امر به مراقبت از بنی‌الحسن و سختگیری بر آنان کرد. هنگامی که منصور در سال ۱۴۴ حج کرد، بر همه آل حسن سخت گرفت و آنان را به عراق فرستاد و در کوفه زندانی کرد زیرا آنها مکان محمد نفس زکیه را پنهان می‌کردند. منصور بعد از آن شیوه‌های زیرکانه‌ای برای تعجیل در آشکار شدن محمد و قیامش قبل از اینکه خطرناک شود به کار می‌برد و در نهایت وی را در سال ۱۴۵ کشت. (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۵، ۵۳۱).

محتوای دعوت دعاء

محتوای دعوت دعاء که به رهبری محمد بن عبدالله بن حسن، مردم را به تغییر حکومت دعوت می‌کردند، دارای موضوعات مهمی بود که به اختصار به آن اشاره می‌شود. الف) دعوت به «رضا من آل‌البیت»؛ یعنی خلافت حق اهل‌البیت علیهم‌السلام است که از ایشان غصب شده است و تنها کسی حق خلافت بر مردم را دارد که از اهل‌البیت باشد. عباسیان تمام تلاش‌شان را برای مخفی کردن شخصیت و نام امام مورد نظر ایشان به کار بستند. زیرا ایشان به ویژه منصور عباسی که در گروه سری دعاء حضور داشت، از ابتدا قصد تحویل حکومت به محمد بن عبدالله را نداشت، اگر چه به جایگاه او در توفیق دعوت مردم اذعان داشت و حتی با او به اسم مهدی اهل‌البیت علیهم‌السلام بیعت کرد. بنابراین نام امام و خلیفه را پنهان می‌کردند، و چنین می‌گفتند:

وقد أمرنا بکتمان اسم إمامنا و نحن في تقية.

حتی بیعت برای مجهول از مردم گرفته می‌شد ولی اسم اهل‌البیت علیهم‌السلام در این دعوت سبب اتفاق علویون، عباسیون و طالبیون بر علیه حکومت اموی گردید. (عبادی، ۱۹۷۱م: ۳۱-۳۵)

ب) عمل به کتاب و سنت متروک پیامبر در دوران حکومت امویان و سفیانیان؛
ج) مساوات بین عرب و عجم که از نقطه ضعف‌های حکام اموی بود که همواره با ایرانیان با تحقیر رفتار می‌کردند؛

د) بشارت به مهدی منتظر؛ مسئله بشارت به مهدی منتظر پیش از این در بین مردم شایع شده بود تا آن‌جا که مردم امام علی علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام، مختار ثقفی، عمر بن عبدالعزیز و یا سلیمان بن عبدالملک را به نام مهدی می‌شناختند. (حنبل، ۱۹۶۸: ج ۱، ۲۸۲؛ حلی، ۱۴۱۶: ۹۹؛ قلقشندی، ۱۹۶۴: ج ۱، ۱۳۸؛ رشیدی، ۲۰۱۰: ۹۵)

در نظر منصور و برادرش سفاح، دامن زدن به شایعه مهدویت وی (محمد بن عبدالله بن حسن)، و برابر کردن علائم ظهور بر وی، تنها راه غلبه بر بنی امیه بود. ایشان در واقع از نفس زکیه به عنوان یک کاتالیزور برای به قدرت رسیدن خویش بهره می بردند. (الحلو، ۱۴۲۹ق: ۷۰) عباسیان از بنی هاشم، برای تثبیت حکومت شان استفاده می کردند ولی بعد از تصدی حکومت، وانمود کردند که مهدی از فرزندان عباس بن عبدالمطلب است و در این راستا به روایتی از امام صادق علیه السلام که قبلاً اشاره کرده بود که خلافت به محمد بن عبدالله بن حسن نخواهد رسید و به بنی العباس می رسد، استناد کردند.

نکته مهمی که در این جا وجود دارد آن است که مهدویت در مرحله سری دعوت، مدعای بنی العباس نبوده است، و این ادعا بعد از به حکومت رسیدن منصور طرح شد. به همین جهت منصور، فرزند خود را مهدی نامید. منصور نامه ای نوشت و در نامه اش به مهدی بودن فرزندش اقرار کرد:

وهاب الله لأُمیر المؤمنین ولِیاً ثم جعله تقیاً مبارکاً مهدیاً (طبری، ۱۳۸۷: ج ۸، ۱۶).

و روایاتی را جعل کردند که قیام منصور قبل از قیام مهدی است و منصور با دجال مبارزه می کند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ۱۵۱)

بعد از قتل محمد بن عبدالله بن حسن، منصور فرزند خود را مهدی اعلام کرد و برای او به اجبار از مردم بیعت گرفت. این اشتباه بعد برای منصور مشکل ساز شد و بین وی و اتباع نفس زکیه درگیری نظامی صورت گرفت. افکار عمومی که در اثر تبلیغات عباسیان نفس زکیه را مهدی موعود می دانستند او را مصلحی می دانستند که قیام کرده است و به کسانی که در برابرش قد علم کردند به چشم سفیانی می نگریستند. دیگر تلاش های منصور برای مهدی اعلام کردن فرزندش محمد که به او لقب مهدی داده بود کارگر واقع نشد و نتوانست اذهان مردم را به سمت مهدی جدید سوق دهد زیرا از سویی روایت شده بود که مهدی از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام است و از سوی دیگر مهدی عباسی آدم هرزه و بی بندوبار و عیاشی بود و مردم نمی توانستند وی را به عنوان مهدی مصلح بپذیرند. (عطوان، ۱۹۸۴: ۱۷۳؛ حلو، ۱۴۲۹ق: ۷۶-۷۸)

در نقلی که وجود دارد مشخص می شود که منصور از این مسئله که فرزند وی نمی تواند مهدی موعود باشد آگاه بوده است ولی چون صرفاً به دنبال اغراض سیاسی خویش بوده است این مدعا را مطرح نموده بود. (اصفهانی، بی تا: ۲۱۸)

پیامدهای قیام محمد بن عبدالله بن الحسن

قیام محمد بن عبدالله بن حسن، و شکست آن در تاریخ اسلام، دارای پیامدهای مهمی در تاریخ تفکر شیعی است، که سبب پیدایش فرق مختلف شده و آثار منفی گسترده‌ای از خود به جا گذاشت. جارودیه در مورد مرگ او اختلاف نظر دارند گروهی از ایشان بر این باورند که او مرده است، و گروهی دیگر می‌گویند او زنده است و کشته نشده است و نمی‌میرد تا این که زمین را از عدل و داد پر کند و گمان می‌کنند او مهدی منتظر است. پیروان مغیره بن سعید نیز منتظر رجعت محمد بن عبدالله بن حسن هستند و گمان می‌کنند او در کوه‌های ناحیه حاجز ساکن است و تا زمان ظهور در آن جا ساکن است. برخی از آن‌ها امامت را به محمد بن قاسم بن علی می‌رسانند، که در روزگار معتصم عباسی زندانی شد و از زندان فرار کرد پیروان او اختلاف نظر دارند که آیا در زندان کشته شد، یا این که زنده است. بیشتر جارودیه بر این باور هستند که او زنده است و نمرده و کشته هم نشده است تا این که زمین را پر از عدالت کند. فرق مختلفی مانند کاملیه، محمدیه، باقریه، ناووسیه، اسماعیلیه، مبارکیه، قرامطه، موسویه، نصیری و... همه قائل به رجعت رهبران شان هستند. (عبدالعظیم، ۱۴۲۰: ۶۹)

برخی گمان می‌کنند اعتقاد به مهدویت و مسئله رجعت در واقع مکانیزم دفاعی از جانب شیعیان برای مبارزه با پیامدهای این احساس ضعف و شکست بوده است، (زین الدین، ۱۳۷۰: ۱۵) طرح مسئله کلامی رجعت و دلایل قرآنی، روایی و عقلی آن مجال دیگری می‌طلبد، اگر چه نمی‌توان این دیدگاه افراطی را پذیرفت، و نمی‌توان همچون امین الخولی، اعتقاد به مهدویت را اختراع و ابداع شیعه دانست. (زین الدین، ۱۳۷۰: ۱۶) ولی باید پذیرفت که مسئله رجعت به عنوان مستمسکی برای فرق نصیری، زیدیه، قرامطه، باقریه و... قرار گرفته است، و هر کدام از این فرق بر این باور شدند که رهبر ایشان رجعت خواهد کرد. (ظهیر پاکستانی، ۱۴۱۵: ۲۱۱)

این مسئله از اصول اعتقادی شیعه است، ولی باید توجه داشت که این باور صحیح در فرق منحرف شیعه به گونه‌ای تحریف شده در خدمت اثبات مدعای ایشان قرار گرفته است. مسئله گفتمان مهدویت تا سده‌های بعدی ادامه دارد و پیامدهای آن تا قرن‌ها بعد بین مسلمانان به ویژه فرق شیعی دیده می‌شود. یکی از این پیامدها پیدایش روایاتی در مسئله علائم ظهور به ویژه مسئله روایات سید حسنی است.

حسین بن حمدان خصیبی و عقیده تناسخ در مذهب نصیری

نخستین بار روایت خروج سید حسنی در کتاب حسین بن حمدان خصیبی به صورت

مفصل، ذکر شده است. علت جعل این روایت را باید در اعتقادات و زندگی وی جستجو کرد.. «الحسین بن حمدان الخصیبی الجنبلانی» مکتبی به ابو عبدالله در سال ۳۵۸ قمری وفات نمود. در برخی از کتب با اسم «الحضینی» آمده است. در کتب تاریخی از زعمای فرقه علویین نصیریه دانسته شده است. مصری الاصل بوده و به جنبل در عراق عجم نقل مکان نموده است و سپس به حلب رفته و تا آخر عمر همان جا باقی ماند. مقبره وی در شمال حلب زیارتگاه علویون است. (محسن امین، ۱۴۰۶؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳؛ ج ۲، ۵۵۹؛ طبری، ۱۳۷۵؛ ج ۱۵، ۶۷۷۵)

از جنبه رجالی، خصیبی از راویان شیعه در دوره غیبت صغری و سال‌های آغازین غیبت کبری است. کتاب *الهدایة الکبری* وی از جمله قدیمی‌ترین متونی است که با ذکر سلسله اسناد درصدد اثبات امامت تمامی امامان از راه بیان معجزات می‌باشد. اما وی به دلیل اندیشه‌های خاصی که داشته است مورد احترام فراوان فرقه نصیریه بوده است و همین اندیشه‌ها وی را از امامیه جدا می‌ساخته است و از همین رو رجالیون متقدم و متاخر مانند: نجاشی، ابن الغضائری و علامه حلی او را شدیداً تضعیف نموده و او را فاسدالمذهب دانسته‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷؛ ج ۶۸؛ خوئی، ۱۴۱۰؛ ج ۱۸، ۲۹۳؛ حلی، ۱۳۸۱؛ ج ۲۱۸)

محققان از حسین بن حمدان خصیبی با عنوان زعیم فرقه نصیریه یاد کرده‌اند. حتی برخی بر این باورند که مؤسس حقیقی فرقه نصیریه کسی جز حسین بن حمدان نیست و دلیل این زعامت آن است که فرقه نصیریه بخش اعظم فقه و اعتقادات خود را از آثار خصیبی گرفته است. (کلبرگ، ۱۹۸۷؛ ۲۴۸؛ عاملی، ۱۴۲۸؛ ۴۶۹) زعیم نصیری‌ها کسی است که دارای سلطه سیاسی و دینی است. زعماء معمولاً از اقشار فقیر جامعه هستند، (کنج، ۲۰۰۰؛ ۳۰) حسین بن حمدان خصیبی، بر این باور بود که طریقت و شریعت همواره همراه هستند و مناسک به واسطه امور باطنی قرار داده می‌شوند، و برخی به همین جهت به ایشان نسبت عدم اعتقاد به شریعت را داده‌اند، ولی وی، در احکام شرعی خود را تابع مذهب جعفری معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۲؛ ۵۴) وی در عمل، احکام را تنها از ابواب گرفته و بر هر امام يك باب قرار داده که تنها از طریق او از امام روایت نقل می‌کند. یکی از این ابواب مفضل بن عمر است و به خاطر همین اتباع و یاران برخی از رجالیون مانند غضائری، مفضل بن عمر را نیز به خاطر این که غلات حدیث او را نقل می‌کرده‌اند، تضعیف کرده‌اند. (خوئی، ۱۴۱۰؛ ج ۱۸، ۲۹۳)

باید توجه داشت حسین بن حمدان خصیبی دومین مرجع نصیری‌ها، پس از ابو شعیب محمد بن نصیر بنیان‌گذار مذهب نصیری است، و ملاک پذیرش روایات نزد ایشان توثیق یا عدم

توثیق خصیبی است. ایشان به عنوان مثال روایات زرارة بن أعین (افقه اصحاب ست) را به علت عدم توثیق خصیبی نمی پذیرند (عاصی، ۲۰۱۱: ۱۶۵ و ۲۴۳) حسین بن حمدان خصیبی از شاگردان دعا بوده و در نزد بزرگترین دعا یعنی عبدالله بن محمد جنبلانی تلمذ نموده است. و همو خصیبی را به ریاست علویون در بغداد انتخاب کرد. (عاملی، ۱۴۲۸: ۴۷۳) و همانند بسیاری از فرق دیگر مانند علوی ها، جارودیه، زیدیه و... از قیام شکست خورده محمد بن عبدالله بن حسن تأثیر پذیرفته بوده است. (بستوی، ۱۴۲۰: ۶۹)

در دانشگاه عبری اورشلیم، پژوهشی به راهنمایی دکتر ام. ام. براشر، توسط ارون فریمن، درباره حسین بن حمدان خصیبی، در سال ۱۹۹۸ م انجام شده است که دستاوردهای بسیار مهم و قابل توجهی دارد، و نشانگر اهمیت این چهره نزد یهودیان است. درباره این مقاله برخی محققان دیگر مانند پروفیسور کوفسکی و ازلی چپمن نیز اظهار نظر کرده اند. نظریه نویسنده در این مقاله مفصل با دلایل قابل قبول آن است که نمی توان حسین بن حمدان را یک راوی دانست، او یک مبلغ و رهبر مذهبی و دارای تعالیم صوفیانه بوده است. وی دارای فعالیت و کتاب های مخفی بوده است، و از پوشش راوی برای اشاعه و ترویج اندیشه های خود استفاده کرده است. او در مناطق مختلف شام، سوریه، حلب، عراق، ایران و... شاگردان و مبلغانی را تربیت کرده است مانند الجسری، تلکبری و... یکی از این شاگردان که به پژوهش روایت سید حسنی ارتباط پیدا می کند، هارون بن موسی تلکبری است که به او اجازه نقل روایت داده است. در حالی که هارون بن موسی از چهره های ثقه در نزد شیعه است، ولی حسین بن حمدان چهره مخدوشی دارد، و به جعل حدیث و کذب متهم بوده است. با این حال او به تلکبری اجازه نقل روایت داده است. (فریمن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۷۰)

خصیبی یک رهبر معنوی و رئیس و بنیان گذار فرقه نصیری و خصیبیه بوده است؛ فرقه ای که در تعالیم خود از ادیان مسیحیت، صائبی، گنوسی، بت پرستی و... متأثر است. (صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ۱۵-۴۶) ولی با این حال وی در عراق موفق شد که چهره یک امامی فاضل را از خود ارائه کند. (فریمن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۷۰) او کتاب های زیادی داشته است، ولی احتمالاً به خاطر این که شیعه آثار او را قابل اعتماد نمی دانسته است، بیشتر آن ها از بین رفته است. برخی از آثار موجود او عبارتند از: *الهدایة الکبری*، *آثار الرأس الباشیة*، *المسائل*، *دیوان شامی*، *دیوان الغریب*، *رسالة التوحید* و... (رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۲۰۸)

وی بر اعتقاد تناسخ و الوهیت امام علی علیه السلام تأکید داشت.

متقدمان شیعه بر ضعیف بودن وی اجماع دارند، ولی از دانشمندان معاصر، محسن امین

عاملی در کتاب *آین الانصاف* به دلائلی او را قابل اعتماد معرفی می کند. نخست؛ تلعبری که موثق است از او اجازه دریافت کرده است. دوم؛ سیف الدولة او را در دربارش پذیرفته است. (عاملی، ۱۴۲۲: ۵۹) ^۱ ارون فریمن می گوید:

خصیبی در واقع تقیه می کرد. در ظاهر به عنوان يك راوی شیعی ولی در خفا، همچون يك نصیری زندگی می کرد. (فریمن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۷۰)

بررسی متن روایت

روایت سید حسنی در ضمن روایت مفصلی نخستین بار در کتاب حسین بن حمدان خصیبی نقل شده است که عدم توجه به صدر و ذیل روایت سبب می گردد، از عبارت خروج حسنی برداشت نادرستی صورت گیرد. روایت، مفصل و حدود ۶۰۰۰ کلمه است. گفتگویی که در سراسر کتاب بین مفصل بن عمر و امام صادق علیه السلام ادامه دارد و به علت تفصیل قابل ذکر به صورت کامل نیست. ولی صدر و ذیل روایت درباره مسئله رجعت است؛ رجعت به گونه ای تحریف شده. گویا رجعت مسئله ای است که اتفاق می افتد برای انتقام جویی شخصی و تسویه حساب اهل البیت علیهم السلام با مخالفان شان. برخی از این عبارات جهت تبیین موضوع در این جا از باب نمونه ذکر می شود:

فیخرجها ما غضین طرین لم تتغیر خلقتهما؛

امام مهدی علیه السلام، ابوبکر و عمر را از قبر خارج می کند، در حالی که جسدشان تازه است و آن ها زنده می شوند و سپس به آتش می کشیده می شوند و خاکسترشان به باد داده می شود.

يقول معاشر الخلائق ألا من أراد أن ينظر إلى إبراهيم وإسماعيل فها أنا إبراهيم ومن أراد أن ينظر إلى موسى ويوشع فها أنا موسى ومن أراد أن ينظر إلى عيسى وشمعون فها أنا عيسى. ومن أراد أن ينظر إلى محمد صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام آليا فها أنا محمد؛

حضرت مهدی علیه السلام پس از ظهور در خانه کعبه، می گوید: ای گروه های مردم، هرکس می خواهد به ابراهیم و اسماعیل علیهم السلام بنگرد من، ابراهیم هستم، هرکس می خواهد به موسی علیه السلام و یوشع بنگرد من موسی هستم، و هرکس بخواند به عیسی علیه السلام یا شمعون بنگرد من عیسی هستم، هرکس بخواند به محمد صلى الله عليه وآله یا علی عليه السلام بنگرد، من محمد هستم.

۱. واضح و مبرهن است، به هیچ روی این دو دلیل، در نزد هیچ رجالی، سبب توثیق نمی شود. و این استدلال بسیار عجیب است.

بنابراین به نظر می‌رسد با این عبارات او می‌خواهد جریان جدیدی از تناسخ روح خداوند در حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را طرح کند، و علت شکل‌گیری این نام‌ها، با توجه به باور نصیری در مورد مسئله تناسخ روشن می‌شود.

نصیری‌ها اندیشه تناسخ بین خیر و شر و... را بیان می‌کردند. ایشان بر این باور بودند که خداوند در جسم هابیل، سپس در عهد نوح در جسم یافث، در عهد یعقوب در جسم یوسف و... و در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله در جسم علی علیه السلام حلول کرده و این تناسخ تمام شده است. این مرتبه الوهیت در حالت باطن و معنی محفوظ باقی مانده است و این روح خداوند در جسم علی بن ابی طالب علیه السلام مانده بود، تا آن‌که ابن ملجم آن را از لاهوت به ناسوت رها کند. (کنج، ۲۰۰۵: ۱۶) تناسخ در بین نصیری‌ها به این معنی است که همه گناهکاران به ویژه خلفای ثلاثه زنده می‌شوند و به مکافات و نتایج اعمال خود می‌رسند. (رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۲۰۸) بنابراین به نظر می‌رسد، در این روایت، هدف از ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه، تسویه حساب شخصی با خلفاء به روشی غیرمعمول است.

يقوم الحسين يقف أمير المؤمنين والحسن عن يمينه وفاطمة عن شماله.

مسئله رجعت امام حسین علیه السلام در روایات دیگر نیز طرح شده است، ولی در این جا هدف از استناد به این عبارت آن است که منظور خصیبه از خروج سیدحسینی خروج از قبر است و این سیاق عبارات روشن می‌شود، مسئله‌ای که در فهم این روایت به آن توجه نشده است، و تصور شده شخص جدیدی است که قیام می‌کند، در حالی که منظور همان محمد بن عبدالله بن حسن است، و او هم چنان گمان می‌کند که مهدی است، ولی با يك مکالمه کوتاه با امام زمان عجل الله تعالی فرجه قانع می‌شود که مهدی نیست. و از او طلب نشانه‌هایی از مهدی برای اثبات مهدی بودنش می‌کند:

فيقول له الحسنی إن كنت مهدی آل محمد فأين هراوة جدك رسول الله

گویا خود سید حسنی که چنین ادعایی داشته، این میراث یعنی، عمامه، شمشیر، ... پیامبر صلی الله علیه و آله را داشته است.

قال: أحسنن يا مفضل فن أین قلت برجعتنا ومقصرة شيعتنا إن معنى الرجعة أن يرد الله إلينا ملك الدنيا فيجعله للمهدي ويحهم متى سلينا الملك حتى يرد إلينا.

در این عبارت خصیبه اصطلاح رجعت را تعریف می‌کند، تعریفی مبتنی بر دیدگاه غلات شیعه، و آن برگشت حکومت به مهدی است، حقی که از ایشان سلب شده بود با این بیان

هدف اصلی ظهور منجی که گسترش عدالت و حکومت الهی است به فراموشی سپرده می‌شود.
 إن بقاع الأرض تفاخرت ففخرت كعبة البيت الحرام على البقعة بكرلاء فأوحى الله
 اسكتی یا كعبة.

این‌که خانه کعبه بر کربلا تفاخر می‌کرده است، و خدا او را نهی می‌کند، و می‌گوید مقام زمین کربلا بالاتر است، از مطالب خلاف عقل و غلوآمیز است، که متناسب با اعتقاد نصیری‌هاست که معتقد به مقام خدایی برای ائمه علیهم‌السلام هستند و شیعه را به خاطراهمال در این زمینه سرزنش می‌کنند. بنابراین طبیعی است که قبه کربلا جایگاهش حتی بالاتر از خانه خدا باشد.
 از نکات مهم این روایت، تبیین جایگاه نقباء است، زیرا حسین بن حمدان خود از نقباء بوده است و در نزد ایشان تلمذ نموده است. بنابراین ۳۱۳ یار امام زمان علیه‌السلام نقباء هستند، و در فرازهای مختلف این روایت نقباء هستند که درخواست اهل‌البیت را انجام می‌دهند، مثلاً ابوبکر و عمر را از قبر بیرون می‌کشند و...:

يقول معاشر نقباء وأهل خاصتی ومن ذرهم الله لظهوري.

در این عبارت حضرت مهدی علیه‌السلام نقباء را ذخیره خداوند و یاران خاص معرفی می‌کند. به صورت کلی در متن این کتاب، کلمه نقیب پرکاربردترین کلمه است. مسئله‌ای که در متون روایی دیگر سابقه‌ای ندارد و نخستین بار در این کتاب دیده می‌شود. و تنها در همین روایت ۱۹ بار این کلمه به کار رفته است.

یا مفضل كل بيعة قبل ظهور القائم فهي كفرو نفاق و خديعة.

یکی دیگر از اعتقادات علوی‌ها و نصیری‌ها این بود که تمامی مذاهب دیگر و فرق دیگر کافر هستند. بر اساس این عبارت نیز هر بیعت دیگری که حتی قبل ظهور امام زمان علیه‌السلام انجام شده است، کفر است، و این عبارت غلوآمیز، با متون و ادله شرعی ناسازگار است.
 با این حال با کمال تأسف بسیاری از این مطالب که جعلی بودن آن روشن است، به اعتقادات و افکار عوام شیعه راه یافته است، و گاه در مناظر و جلسات مذهبی نیز بیان می‌شود که وظیفه دانشمندان و محققان شیعه است که به استناد روایت: «من كذب على متعمدا فليبوأ مقعده من النار» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۷) از نشر این اکاذیب، جلوگیری کنند، و اندیشه شیعی را از این موهومات و خرافات تنزیه نمایند و بر روایات معتبر تأکید ورزند.

بعد از بررسی فرازهایی از این روایت طولانی، روشن می‌شود، که خصیبه با ذکر این عبارات به دنبال اثبات دیدگاه‌های فرقه خود به صورت غیرمستقیم و اشاعه اندیشه‌های خود در بین

شیعیان است. بنابراین، او از مسئله خروج سیدحسنى مسئله قیام سیدحسنى را اراده نکرده است، و هدفش اثبات رجعت او، منحرف خواندن زیدى‌ها و در نهایت اثبات مسئله تناسخ است. در این روایت حرفى از کشته شدن سیدحسنى و یا قتل نفس زکیه به عنوان علامت ظهور نیست.

نتیجه‌گیری

مسئله ظهور منجى يك مسئله عقلانى و يك نیاز واقعی است و خداوند به این نیاز واقعی به دلایل عقلی پاسخ خواهد داد. در متون روایی به ویژه از امام صادق علیه السلام به علت شرایط تاریخی خاص و مدعیان مهدویت در قرن دوم، جهت رد ادعاهای دروغین و تبیین اوضاع و شرایط عصر ظهور، علائم و نشانه‌هایی بیان شده است، و نباید از این روایات برداشت رمالی و پیشگویی داشت. و نمی‌توان به صورت کلی این روایات را ملاحم و فتن و بدون اعتبار دانست. این روایات مبین اوضاع و شرایطی در عصر ظهور است که عقلاً، ظهور منجى ضرورت پیدا می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: گسترش ظلم و ستم، وجود یاران خالص و حقیقی و تأیید ربانى. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین علامت ظهور صیحه است، زیرا قابل تشکیك نیست و آیات قرآن باعلائم محتوم سازگارند و می‌توان از آن به عنوان مؤید بهره برد.

مسئله مهدویت، گفتمان رایج در قرن دوم هجری است. مردم از ظلم و ستم خسته شده‌اند و به دنبال منجى می‌گردند. در این دوران ده‌ها نفر ادعای مهدویت کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین‌شان محمد بن عبدالله بن حسن است که به مهدى در آن دوران شهرت داشت.

کشته شدن محمد بن عبدالله بن حسن، پیامدهای منفی و احساس شکست برای شیعیان و علویانی به همراه داشت که در تقابل با بنی‌العباس گزینه قیام مسلحانه را برگزیدند و به دنبال این احساس شکست واکنش‌های مختلفی در بین شیعه اتفاق افتاد که منجر به پیدایش فرق جارودیه، زیدیه، نصیری، علویه، باقریه و... شد. بیشتر ایشان معتقد بودند، محمد بن عبدالله زنده است و در دوران حضرت مهدى علیه السلام خروج می‌کند، یا مرده و در آن دوران رجعت می‌کند.

در قرن دوم هجری، وی با لقب نفس زکیه شناخته نمی‌شد، ولی بعدها فرق جارودیه و زیدیه از او با لقب نفس زکیه یاد کردند. نخستین بار این مسئله در آثار مسعودی و ابوالفرج اصفهانی در چهارم هجری دیده می‌شود.

روایت خروج سیدحسنى به جز کتاب *الهدایة الکبریٰ خصیبه* در *الکافی* و *الغیبه* نعمانی هم نقل

شده است، ولی در این کتاب‌ها از کشته شدن سید حسنی سخن به میان آمده است، نه قیام وی. در حالی که سید حسنی در *الهدایة الکبری* به عنوان علامتی از ظهور کشته نمی‌شود، بلکه رجعت می‌کند. در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی و *الارشاد* شیخ مفید و آثار سید مرتضی از خروج و قیام سید حسنی سخنی به میان نمی‌آید و تنها شیخ مفید گفته است، در روایات علامت کشته شدن سید حسنی آمده است و به روایتی اشاره نمی‌کند. در کتاب *الارشاد و الغیبه* شیخ طوسی سخن از قتل نفس زکیه است که جوانی از خاندان پیامبر ﷺ است به نام محمد بن حسن.

توجه به بستر تاریخی و جایگاه اعتقادات نویسنده در کتاب *الهدایة الکبری* نشان می‌دهد، او رئیس فرقه نصیرییه بوده است، و یک رهبر مذهبی، دارای فعالیت‌های مخفیانه و اعتقاداتی مانند: تناسخ، کفر همه صاحبان ادیان و فرق غیر از نصیرییه، غلو و... بوده است. وی از بیان این روایات برای تأثیرگذاری بر اندیشه شیعیانی بهره می‌برد که آن‌ها را مقصر می‌شناخت. حسین بن حمدان تظاهر به راوی بودن می‌کرد و در عراق موفق شد، از خود یک چهره امامی فاضل را ارائه کند. وی توانست برخی از روایات خود را علی رغم اجتناب متقدمان از روایات او، به برخی کتاب‌ها نظیر *کافی*، *الغیبه* نعمانی وارد کند. نمونه‌هایی از این روایات از طریق موسی بن هارون تلکبری هم نقل شده است؛ روایاتی مشتمل بر غلو و یا مضامین تفرقه‌برانگیز.

حسین بن حمدان، شخصیت مشکوکی دارد، تا آن‌جا که یهودیان در اورشلیم درباره وی پژوهش مفصلی انجام داده‌اند. به نظر می‌رسد، غلات حرکت مرموزی برای انحراف شیعه از مسیر صحیح داشته‌اند تا آرمان بلند مذهب جعفری و ظهور امام مهدی ﷺ که احیای سنن پیامبر اکرم ﷺ و اجرای حکومت اسلامی است، را به یک تسویه حساب شخصی تبدیل کنند.

منابع

- ابن ابی خيثمه، تاريخ الكبير، قاهره، ۱۴۲۷.
- ابن ابی شيبة، المصنف، رياض، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹.
- ابن أثير، عز الدين أبي الحسن على الشيباني، الكامل في التاريخ، بيروت، دارصادر، ۱۳۸۵ق.
- ابن اميه بن عمرو، محمد بن حبيب، المحبر، بيروت، دارالآفاق، ۱۲۴۵.
- ابن بابويه، محمد بن علي، الخصال، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۲.
- _____، الامامة والتبصرة، قم، مدرسة الامام مهدي، ۱۴۰۴.
- _____، كمال الدين وتمام النعمة، مصحح: علي اكبر غفاري، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ق.
- ابن حبان، الثقات، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۵۴.
- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آيتي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳.
- ابن داود حلي، تقى الدين حسن بن علي، رجال ابن داود. نجف، المطبعة الحيدرية، ۱۳۹۲ق.
- ابن سعد، طبقات الكبرى، بيروت، مكتبة العلوم و الحكم، ۱۴۰۸.
- ابن طاووس، علي بن موسى، الملاحم والفتن، يافته و آشوب هاي آخر الزمان، ترجمه محمد جواد نجفي، تهران، اسلاميه، بي تا.
- ابن مسكويه، تجارب الامم، تهران، انتشارات سروش، ۲۰۰۰.
- ابن غضائري، احمد بن حسين، رجال، قم، اسماعيليان، ۱۳۴۶.
- اسماعيلي، اسماعيل، بررسي علائم ظهور، مجله حوزه، سال ۱۲، ش ۴ و ۵، (مهر-دي)، ۱۳۷۴.
- اصفهاني، ابوالفرج، مقاتل الطالبين، بيروت، دارالمعرفه، بي تا.
- امين، محسن، اعيان الشيعة، بيروت، دارالتعارف، ۱۴۰۶.
- بخاري، تاريخ الاوسط، حلب، دارالوعى، ۱۳۹۷.
- برومند، عباس، فرقه نصيريه از آغاز تا انتقال به شام، تاريخ پژوهان، ش ۵، ۱۳۸۵.
- بستوى، عبد العظيم، المهدي المنتظر في ضوء الاحاديث والآثار، بيروت، مكتبة المكية، ۱۴۲۰.
- بغدادى، محمد بن خلف، اخبار القضاة، بيروت، مكتبة التجارية، ۱۳۰۶.
- بلاذري، انساب الاشراف، بيروت، دارالفكر، بي تا.
- ترمذى، محمد بن عيسى، سنن ترمذى، تحقيق ابراهيم عطره عوض، بيروت، دار احياء التراث

- العربي، بي تا.
- حبشي محمد، حسن و نعمة على مرسى، *المدينة المنورة في العصر العباسي الاول*. منيا، كلية الدراسات العربي، ١٤٢٠.
- حلو، محمد علي، *علامات الظهور: نجف اشرف، دليلنا*، ١٤٢٩ق.
- حمد، مهدي، *لمح الخلاص*، بغداد، مكتبة الشهاب، ١٤٢٧.
- خصبى، حسين بن حمدان، *الهداية الكبرى*، بيروت، البلاغ، ١٤١٩ق.
- خليفة بن خياط، تاريخ، بيروت، دار القلم، بي تا.
- خوارزمي، محمد بن عباس، *رسائل خوارزمي*، قاهره، مطبعه عبدالرحمن رشدي بك، ١٩٧٠م.
- خويي، سيد ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٠ق.
- رازي، اخبار الفخ، بيروت، دارالمغرب، ١٩٩٥.
- رحمتي، محمد كاظم، حسين بن حمدان الخصبى، *هفت آسمان*، ش ٣٠، ١٣٨٥.
- رشيدى، محمد ركابى، *دور العرب في الدعوة لبنى العباس*، تونس، دار ركابى، ٢٠١٠.
- زين الدين، محمدامين، *مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية*، بيروت، مؤسسه نعماني، ١٣٧٠.
- سجستاني، سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، بيروت، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٠ق.
- سليمان، كامل، *يوم الخلاص في ضلل القوائم المهدي*، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٤٠٥ق.
- سيد بن طاووس، *اقبال الاعمال*، بيروت، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤١٦.
- سيد مرتضى، *الامالى*، قاهره، دارالفكر، ١٩٩٨.
- شبيري زنجاني، محمدجواد، اثبات الوصية و المسعودى، *انتظار موعود*، ش ٤، ١٣٨١.
- _____، نعماني و مصادر غيبية، *مجله انتظار*، ش ٨، ٩، تابستان و پاييز، ١٣٨٢.
- شيرازى، حسن مهدي، *العلويون شيعة اهل البيت*، بيروت، دارالصادق، ١٣٩٢.
- صافى گليپاگانى، آيت الله، *منتخب الاثر*. قم، مؤسسة السيدة المعصومه عليها السلام، ١٤١٩ق.
- صدر، السيد الشهيد محمد، *علامات ظهور*، قم، منشورات سعيد بن جبير، ١٤٢٦ق.
- صدر، محمد، *تاريخ الغيبة الكبرى*، بيروت، بي نا، ١٤٠٢ق.
- صدر، محمدصادق، *اليوم الموعود*، قم: نشر جزائري، ١٤٢٧ق.
- طبرسي، فضل بن حسن، *اعلام الوري باعلام الهدى*، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، ١٤١٧ق.

- طبرسی، ابو منصور احمد بن علی، *الإحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، پنجم، ۱۳۷۵.
- _____، *تاریخ طبری*، بیروت، دارالتراث / ابن مسکویه، ۱۳۸۷.
- طبسی، نجم الدین، نگرشی در روایات سید حسنی، *فصل نامه انتظار موعود*، سال ۹، شماره ۳۱، ۱۳۸۸.
- _____، سید حسنی در خطبه البیان، *فصل نامه انتظار موعود*، سال ۱۰، شماره ۳۲، ۱۳۸۹.
- طوسی محمد بن الحسن، *فهرست الطوسی*. نجف، المکتبة المرتضویة نجف اشرف، بی تا.
- _____، *الأمالی*، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶.
- _____، *رجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *الغیبه للحجة*، محقق و مصحح: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ ق.
- ظهیر پاکستانی، احسان، *معتقدات الزیدیه*، لاهور، ادارة الترجمان، ۱۴۱۵.
- عاصی، اسد علی، *العلویون تاریخ و مذهب*، لبنان، دارالمحجة البيضاء، ۲۰۱۱.
- عاملی، سید جعفر مرتضی، *البنات ربائب*، قم، دلیل ما، ۱۴۲۸.
- عاملی، محسن، *أین الانصاف*، بیروت، دارالسیرة، ۱۴۲۲.
- عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، دار اعلمی، ۱۴۲۵.
- عبادی، احمد مختار، *فی التاریخ العباسی والاندلسی*. بیروت، دارالنهضة العربیه، ۱۹۷۱ م.
- عطوان، حسین، *الدوة العباسية مبادئ وأساليب*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۸۴.
- عسقلانی، ابن حجر، *لسان المیزان*، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۲۰۰۲.
- علامه حلی، *الخلاصة الاقوال*، نجف، کتابخانه حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
- علامه مجلسی، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹.
- علیزاده، مهدی، *نشانه های یار و چکامه انتظار*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۷۹.
- فارسی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، بیروت، الرسالة، ۱۴۰۱.
- فان فلوتن، *استیلای عرب (شیعه و مهدویت)*، ترجمه دکتر پرویز اذکائی، قم، نشر ستاره، ۱۳۹۰.
- فریمن، ارون، زندگی نامه حسین بن حمدان خصیبی، *هفت آسمان*، ش ۳۳، ۱۳۸۶.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *الصفای*، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵.
- کریمی نیا، محمد مهدی، *انتظار موعود در آیین یهود*، *فصل نامه رواق اندیشه*، شماره ۲۷،

- اسفند، ١٣٨٢.
- كاظمى، سيد مصطفى، *بشارة الاسلام فى علامات المهدي*. قم، مؤسسه عاشورا، ١٣٣٢ق.
 - كشى، محمد، *اختيار معرفة الرجال*، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٤٨.
 - كلبرك، اتان، *كتابخانه سيد بن طاووس*، ترجمه على قرائى، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٣٧١.
 - كلىنى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، تهران، دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
 - كنج، جعفر، *مدخل الى مذهب العلوى النصيريه*، مغرب، دارالبيضاء، ٢٠٠٦.
 - كورانى عاملى شيخ على، *معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام*. قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١ق.
 - _____، *عصر ظهور، مترجم مهدي حقى*، بى جا، دارالهدى، ١٣٨٣.
 - مازندراني، ملا محمد صالح، *شرح اصول كافى*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢١ق.
 - مامقانى علامه، *تلخيص مقباس الهدايه*، تلخيص على اكبر غفارى، تهران، انتشارات جامعة الصادق، ١٣٦٩.
 - متقى هندی، *البرهان فى علامات مهدي آخر الزمان*. تهران، بنياد دايرة المعارف اسلامى، ١٣٦٧.
 - مجلسى، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بيروت، دارالكتب، ١٤٠٣ق.
 - مدرسى طباطبائى، سيد حسين، *مكتب در فرآيند تكامل*، ترجمه هاشم ايزدپناه، تهران، كوير، ١٣٧٣.
 - مرتضى عاملى، جعفر، *دراسة فى علامات الظهور والجزيرة الخضراء*، قم، قسم الطباعة و النشر، ١٤١٢ق.
 - مسعودى، مروج الذهب، قم، دارالهجرة، ١٤٠٩.
 - مفيد، محمد بن محمد، *الارشاد فى معرفة حجج*، قم، آل البيت، ١٤١٣.
 - _____، *الفصول العشرة فى الغيبة*، قم، مؤتمر العالمى للشيخ المفيد، ١٤١٣.
 - _____، *المسائل الجارودية*، قم، مؤتمر الاسلامى، ١٤١٣.
 - مقدس شافعى سلمى، يوسف بن يحيى بن على، *عقد الدرر فى اخبار المنتظر*. بى جا، نسايج، ١٤١٦ق.
 - موتسكى، هارالد، *حديث اسلامى*، ترجمه مرتضى كريمى نيا، قم، انتشارات دارالحديث، ١٣٨٩.
 - مهدي خليل جعفر، *الامام المهدي*، بيروت، دارالمجة البيضاء، ٢٠٠٨.

- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- نعمانی، ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- نعیم بن حماد، الفتن، قاهره، مكتبة التوحید، ۱۴۱۲.
- نیشابوری، محمد بن مسلم، صحیح مسلم. بیروت، دارالفکر، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

موانع درونی امت اسلامی، پیش‌روی حضرت مهدی علیه السلام پس از ظهور

سیدمسعود پورسیدآقائی^۱

مسلم زمانیان^۲

چکیده

حضرت بقیة الله الاعظم علیه السلام که به عنوان آخرین حجت الهی در زمین با هدف اصلاح بشر و گسترش عدالت و اخلاق در جهان ظهور خواهند کرد، طبیعتاً برای تحقق هدف‌شان موانعی را پیش رو خواهند داشت؛ همان‌طور که در روایات آمده است که چنین پیروزی جز با خون و عرق میسر نمی‌گردد. برخی از این موانع، منتسب به مسلمانان بوده، و از درون امت اسلامی، در برابر ایشان قرار می‌گیرد و اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چرا که این موانع، موانعی است که از درون دین در برابر پیشوای حقیقی آن دین قرار گرفته است و خطر بیشتری نسبت به موانعی دارد که از سوی غیرمسلمانان، متوجه اهداف حضرت خواهد شد.

موانعی که به عنوان موانع درون دینی از روایات می‌توان برداشت کرد، در یک تقسیم‌بندی کلی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: اول؛ موانعی که از سوء رفتار منتسبین به آن حضرت بروز می‌نماید. دوم؛ موانع مذهبی که به دو دسته اهل سنت و شیعه تقسیم می‌شود. سوم؛ موانعی که از سوی برخی اقوام و طوائف متوجه امام زمان علیه السلام می‌شود. و چهارمین مانع؛ جریان نفاق است که طبق برخی روایات در برابر حضرت کارشکنی خواهند کرد.

واژگان کلیدی

موانع، امت اسلامی، ظهور، موانع تحقق حکومت مهدوی، موانع پس از ظهور.

۱. استاد دروس خارج حوزه علمیه قم.

۲. دانشجوی دکتری مؤسسه امام صادق علیه السلام (مرکز تخصصی کلام اسلامی) قم (نویسنده مسئول).

مقدمه

برپایی حکومت جهانی مبتنی بر شریعت متعالی اسلام، و سیطره قسط و عدالت در جهان به رهبری حضرت ولی عصر علیه السلام از افق های طلایی پیش روی ماست، که در آینده و پس از ظهور آن حضرت اتفاق خواهد افتاد. بنابراین به همان اندازه که پرداختن به موانع تأخیر ظهور اهمیت دارد، پرداختن به موانع تأخیر تحقق اهداف آن هم ضرورت دارد؛ این که بررسی شود، پس از ظهور چه موانعی در برابر آن حضرت وجود خواهد داشت.

روایات ائمه اطهار علیهم السلام ضمن برشمردن موانع پیش روی حضرت، از موانعی سخن گفته اند که از جانب امت اسلامی روبروی آن حضرت قرار می گیرد. از این جهت بررسی این موانع اهمیت دوچندان می یابد که همواره خطرات درونی یک هدف به خاطر انتساب به خود آن جریان و هدف، و دشوار بودن تشخیص، بسیار خطرناک تر و اثرگذارتر خواهند بود.

خطرات بیرونی چون از بیرون متوجه اهداف اسلامی می شود، تشخیص آن آسان تر است. به همین خاطر امت را یکپارچه تر، عزم شان را راسخ تر، و موضع ایشان را مستحکم تر می سازد. اما موانع درونی موجب سردرگمی و تحیر شده، و انسان را از تصمیم گیری و عزم جدی باز می دارد.

برای تشخیص این سنخ از موانع که روبروی حضرت قرار خواهند گرفت، می توان به روایاتی که در خصوص این موضوع وارد شده استناد کرد. نیز اگر بتوان وجه تشابهی میان اوضاع عصر امام زمان علیه السلام و یکی از ائمه سابقین یافت، می توان مشابه سازی کرده و موانعی را که در برابر آن حضرات بوده، به عنوان موانع احتمالی در برابر آن حضرت نیز تلقی نمود. با این اوصاف روشن می شود روش بحث در این مجال کتابخانه ای و مبتنی بر نقل و تحلیل خواهد بود.

کلیات

«ظهور» از ماده «ظهر» در مقابل «بطن»، و در لغت به معنای بروز و قوت است، و به همین خاطر اوقات ظهر به این نام، خوانده می شود، چرا که ظاهرترین و بارزترین اوقات روز است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۷، ۱۸۲) و به معنای بروز بعد از خفاء نیز گفته شده است (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۳۸۷). اما در اصطلاح به معنای ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام بعد از دوران غیبت است مشروط بر آن که به قصد قیام باشد و مردم ایشان را به عنوان شان بشناسند (صدر، بی تا: ج ۳، ۱۶۷).

این ظهور به جهت برپایی عدالت جهانی (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۱)، و غلبه دین خداوند بر

تمامی ادیان (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۴۳۲) اتفاق خواهد افتاد. طبیعتاً چنین هدفی به راحتی به دست نیامده، و موانعی را بر سر راه خود خواهد داشت؛ همان طور که در روایات آمده که این امر محقق نمی شود مگر با ریختن خون ها و عرق (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸۴). اما آن چه در این مجال به دنبال آن هستیم موانعی است که در درون امت اسلامی سد راه تحقق اهداف حضرت قرار خواهند گرفت.

مراد از امت اسلامی، همه نحله ها و جریان های درون اسلام است؛ یعنی موانعی که از سوی کسانی شکل می گیرد که منتسب به اسلام هستند اعم از مذاهب شیعه و سنی، و اعم از اعتقاد باطنی، یا ظاهری (منافقین)، نه کسانی که در جغرافیای اسلامی زندگی می کنند و بر آئینی غیر از اسلام هستند.

نکته دیگری که ذکر آن لازم است این است که ما در صدد بررسی موانع تحقق اهداف حضرت ولی عصر علیه السلام پس از ظهور هستیم، نه موانع ظهور. موانع ظهور مربوط به موانعی می شود که پیش از ظهور بوده و مانع از اصل ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام می شوند، اما آن چه ما در این مجال به دنبال آن هستیم موانعی است که پس از ظهور امام زمان علیه السلام از درون امت اسلامی در برابر ایشان وجود دارد و سدی در برابر تحقق اهداف ظهور و برپایی عدالت جهانی به رهبری ایشان به شمار می رود.

این موانع را می توان به پنج دسته اساسی تقسیم نمود که البته برخی با برخی دیگر تداخل دارند، اما با محوریت روایاتی که در این خصوص وارد شده از یکدیگر تفکیک شده اند که به تحلیل و تبیین آن می پردازیم.

موانع انتسابی

بی اعتمادی مردم به خاطر سوء رفتار منتسبین به حضرت

در چندین روایت با تعبیر گوناگون سخن از رویگردانی مردم از پرچم حق، به خاطر سوء رفتار منتسبین به امام زمان علیه السلام سخن به میان آمده است. ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

إِذَا ظَهَرَتْ رَايَةُ الْحَقِّ لَعَنَهَا أَهْلُ الْمَشْرِقِ وَأَهْلُ الْمَغْرِبِ أَتَدْرِي لِمَ ذَاكَ قُلْتُ لَا قَالَ لِذِي يَلْقَى النَّاسَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۹)؛

هنگامی که پرچم حق ظاهر گشت اهل مشرق و اهل مغرب آن را لعنت خواهند کرد، می دانی چرا؟ عرض کردم خیر، فرمود: به خاطر آن چه که از اهل بیت ایشان قبل از خروجش دیده اند.

واژه «اهل» بر نوعی رابطه و پیوند میان یک انسان با انسان یا چیز دیگری دلالت می‌کند؛ اعم از نسبی، دینی، یا مانند آن و تعبیر اهل بیت علیهم‌السلام یعنی قرابت خانوادگی (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۲۸؛ راغب، ۱۴۱۲: ج ۱، ۹۶) به همین خاطر مراد از اهل بیت علیهم‌السلام در این روایت سادات دانسته شده است (دوانی، ۱۳۷۸: پاورقی ص ۱۱۲۹).

در روایت مشابه دیگری منصور بن حازم از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند:

إِذَا زِفَعَتْ رَأِيَهُ الْحَقُّ لَعَنَهَا أَهْلُ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قُلْتُ لَهُ مِمَّ ذَلِكَ قَالَ مِمَّا يَلْقَوْنَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۹)؛

زمانی که پرچم حق برافراشته شود، اهل مشرق و مغرب آن را لعنت می‌کنند، سوال کردم به چه خاطر؟ امام فرمود: به خاطر آن چه که از بنی هاشم به مردم رسیده است.

و در روایتی دیگر ابابصیر از آن حضرت علیه‌السلام نقل می‌کند:

ثُمَّ يَهْزُ الرَّاْيَةُ وَيَسِيرُ بِهَا فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ فِي الْمَشْرِقِ وَلَا فِي الْمَغْرِبِ إِلَّا لَعَنَهَا (همو: ۳۰۸)؛ سپس پرچم خود را برافراشته و به حرکت درمی‌آورد، پس احدی در مشرق، مغرب باقی نمی‌ماند مگر آن که آن را لعنت می‌کند.

روایات فوق از نظر سندی قابل تکیه قطعی نمی‌باشند، چرا که در روایت اول علی بن احمد نصر البندنیجی وجود دارد که در کتب رجال اسمی از او به میان نیامده، و برخی نیز وی را ضعیف توصیف کرده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۲) و همچنین عبیدالله بن موسی العلوی العباسی نیز که در این سلسله قرار گرفته است، مجهول است.

در سند روایت دوم محمد بن سنان وجود دارد که در خصوص او اختلاف است، و عمده قدماء از رجال یون وی را تضعیف کرده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۴) و در روایت سوم نیز یونس بن کلیب وجود دارد که مجهول است.

بنابراین تحقق چنین امری را نمی‌توان به صورت قطعی پذیرفت. البته روایت‌هایی وجود دارد که تحقق چنین انحرافات را تأیید می‌کنند. به عنوان نمونه در روایات به خروج دوازده نفر از آل ابی طالب که همه شان به دروغ برای خودشان ادعای امامت می‌کنند، اشاره شده است:

خُرُوجُ اثْنَيْ عَشَرَ مِنْ آلِ أَبِي طَالِبٍ عليه‌السلام كُلُّهُمْ يَدَّعِي الْإِمَامَةَ لِنَفْسِهِ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۶۹)؛

(از علائم ظهور) خروج دوازده نفر از آل ابی طالب علیه‌السلام است که همگی برای خودشان امامت را ادعا می‌کنند.

و در روایت دیگری از دوازده نفر مدعی امامت از بنی هاشم سخن به میان آمده است:

لَا يَخْرُجُ الْقَائِمُ حَتَّى يَخْرُجَ قَبْلَهُ اثْنَا عَشَرَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ كُلُّهُمْ يَدْعُو إِلَى نَفْسِهِ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۷۲: طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۷):
 قائم علیه السلام خروج نمی کند مگر آن که پیش از او دوازده نفر از بنی هاشم که هر کدام به خودشان دعوت می کنند قیام خواهند کرد.

البته این دو روایت نیز از نظر سندی قابل تکیه نیستند؛ چرا که روایت اول مرسله بوده، و در روایت دوم «ابی خدیجه» وجود دارد که در مورد وی اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی وی را تضعیف (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۶) نجاشی او را توثیق (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۸)، و علامه حلی به خاطر این اختلافات توقف نموده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۲۷). علاوه بر این که شیخ مفید بدون ذکر طریق، این روایت را از «حسن بن علی الوشاء» نقل می کند در حالی که بعضی از روایاتی که شیخ مفید از «حسن بن علی الوشاء» نقل کرده از طریق «معلى بن محمد» است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۰۱ و ۳۴۷) که مضطرب الحدیث توصیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۸).

به هر حال با چشم پوشی از ایرادات سندی و سایر قرائن، حتی بر فرض پذیرش این روایات، چنین حوادثی قطعاً در تعارض با حقانیت بنی هاشم و آل ابی طالب نیست؛ چرا که بالاخره ممکن است اشخاص، یا جریان هایی مثل عباسیان، فاطمیون و زیدیون که منتسب به بنی هاشم هستند در طول تاریخ ظهور کرده و به جای دعوت به حق، به خویشتن دعوت نمایند، و در عملکردشان انحرافات داشته باشند (صدر، بی تا: ج ۳، ۳۵۲) برخی هم احتمال داده اند از آن جا که بنی عباس که از بنی هاشم محسوب می شوند و از برخی روایات بر می آید که دوباره روی کار می آیند ممکن است مراد از روایات فوق، ایشان باشند (دوانی، ۱۳۷۸: پاورقی ص ۱۱۲۹)؛ همان طور که امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

مُلْكُ بَنِي الْعَبَّاسِ مَكْرُورٌ خَدْعٌ يَذْهَبُ حَتَّى يُقَالَ لَمْ يَبْقَ مِنْهُ شَيْءٌ ثُمَّ يَتَجَدَّدُ حَتَّى يُقَالَ مَا مَرَّ بِهِ شَيْءٌ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۰۲):

حکومت بنی عباس حيله و نیرنگ است، از بین می رود تا جایی که گفته شود: دیگر چیزی از آن به جای نمانده است، سپس دوباره شروع به شکل گیری می کند تا جایی که گفته شود: چیزی بر سر آن نگذاشته است.

و در روایت دیگری وقتی حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام سوال می کند سفیانی در حالی قیام می کند که حکومت بنی العباس از میان رفته است؟ امام در پاسخ می فرماید:

«كَذَبُوا إِنَّهُ لَيَقُومُ وَإِنَّ سُلْطَانَهُمْ لَقَائِمٌ»؛ (همو: ۳)

دروغ می گویند او قیام می کند و سلطنت بنی عباس هم چنان برپا است.

آن چه در تحلیل نهایی می توان گفت این است که اگر وقوع چنین حادثه ای را بپذیریم، در علت یابی آن به این نکته خواهیم رسید که اولاً روایات به برافراشته شدن «رایة الحق» به زمان لعن اشاره دارند، و برافراشته شدن پرچم، نخستین گام هر قیامی است که پیش از هر اقدام دیگری است، و هدف آن قیام را اعلام می کند و با توجه به گسترش گفتمان صلح و عدالت در زمان ظهور، و ناکامی بشر برای دستیابی به آن، ممکن است در مردم نوعی بدگمانی به مدعیان صلح و عدالت پدید آید که با هر مدعی جدیدی این ناامیدی در کلام شان بروز و ظهور یابد، اما در خصوص قیام حضرت مهدی (عج)، قطعاً با حوادث بعدی از جمله نزول حضرت عیسی (ع) و روشن شدن سیره حضرت نگاه ها تفاوت خواهد کرد، همان طور که در برخی نقل ها چنین آمده:

فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ فِي الْمَشْرِقِ وَلَا فِي الْمَغْرِبِ إِلَّا لَعَنَهَا ثُمَّ يَجْتَمِعُونَ قَرْعًا كَقَرْعِ الْحَرِيفِ مِنَ الْقَبَائِلِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۶۸)؛

آن گاه پرچم پیروزمند خود را برافراشته و به حرکت می آورد. هر کس در شرق و غرب است آن را لعنت می کند، سپس مردم قبائل مختلف مانند پاره های ابر در فصل پائیز ناگهان نزد وی اجتماع کنند.

علامه مجلسی این روایت را از الغیه نعمانی نقل می کند، اما در کتاب الغیه چنین ترکیبی دیده نشد و تنها این بخش پایانی «ثُمَّ يَجْتَمِعُونَ قَرْعًا...» را در یک روایت دیگری آورده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۲). بنابراین سوء رفتار منتسبین به آن حضرت حتی اگر در ابتدا برای زمان کوتاهی به عنوان مانعی برای قبول دعوت ایشان از سوی مردم در سرتاسر جهان شود، اما دوامی نداشته، و بعد از روشن شدن تفاوت سیره عادلانه حضرت از بین خواهد رفت (صدر، بی تا: ج ۳، ۳۵۲)؛ یعنی بعد از یک رویگردانی کوتاه از امام زمان (عج)، مردم تفاوت منش ایشان را درک کرده، و با شناخت کامل تر به سمت و سوی او باز می گردند، و طبق فرمایش نبی مکرم اسلام (ص) به خلافت ایشان راضی خواهند شد:

يَرْضَى بِخِلَافَتِهِ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۸۱)؛
اهل آسمان ها و زمین به خلافت ایشان رضایت دهند.

موانع مذهبی

اهل سنت

۱. رهبران سیاسی، و پیشوایان دینی گمراه

یکی از مهم ترین خطراتی که امت اسلامی را تهدید کرده و پس از ظهور به عنوان مانعی در

برابر اهداف حضرت ولی عصر علیه السلام بیان شده است، خطر پیشوایان گمراه است تا جایی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خطر این پیشوایان را بزرگتر از دجال بیان کرده اند:

غیر الدجال أخوف على أمتي من الدجال الأئمة المضلون (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ج ۱۰، ۱۹۸)؛

بیش از دجال، بر امت خودم از پیشوایان گمراه کننده می ترسم.

پیشوایان گمراه کننده اعم از پیشوایان سیاسی و یا دینی مسئله ای است که در روایات متعدد از آن به عنوان خطری که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به آن خوف داشته، و به امت اسلامی هشدار داده، مطرح شده است (احمد حنبلی، ۱۴۲۰: ج ۳۵، ۲۲۲؛ ترمذی، بی تا: ج ۸، ۴۴۷؛ اربلی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۴۰۹؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۱، ۳۶۴). مسئله ای که البته در نزدیکی ظهور به اوج بروز و نمود خود می رسد، همان طور که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در روایتی پیرامون علائم قرب ظهور که از جانب خداوند در معراج بر ایشان بیان شده، می فرمایند:

يَكُونُ ذَلِكَ إِذَا... قَلَّ الْفُقَهَاءُ الْهَادُونَ وَكَثُرَ فُقَهَاءُ الضَّلَالَةِ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۵۲)؛ قیام قائم علیه السلام در زمانی است که... فقهایی هدایت کننده اندک، و فقهایی گمراه کننده فراوان اند.

طبیعتاً به اقتضاء حدیث مشهور ثقلین (احمد حنبلی، ۱۴۲۰: ج ۳۲، ۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۴۱۵؛ نسائی، ۱۴۱۱: ج ۵، ۴۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۳، ۱۱۸) مراد از چنین علمایی، کسانی هستند که از مسیر اهل بیت علیهم السلام تخطی نموده اند، همان طور که در روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، نقطه آغازین این انحراف کشتن عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته شده است:

لَغَيْرِ الدَّجَالِ أَخَوْفُ عَلَيْكُمْ مِنَ الدَّجَالِ الْأَيْمَةُ الْمُضِلُّونَ، وَسَفْكَ دِمَائِ عِثْرِي مِنْ بَعْدِي، أَنَا خَوْفٌ لِمَنْ حَارَبَهُمْ، وَسَلَمٌ لِمَنْ سَالَهُمْ (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۲)؛

بیشتر از دجال، از غیر دجال بر شما می ترسم، و آن پیشوایان گمراه کننده و ریختن خون اهل بیت است، من دشمن کسی هستم که با ایشان دشمنی ورزد، و دوست دار کسی هستم که دوست دار ایشان باشد.

بنابراین چنین پیشوایانی عمدتاً از مکتب غیر اهل بیت علیهم السلام برخاسته اند، که طبق روایات پس از ظهور از علومی که نسبت به کتاب و سنت دارند سوء استفاده نموده و بر علیه حضرت احتجاج می نمایند. امام صادق علیه السلام می فرمایند:

الْقَائِمُ يَلْقَى فِي حَرْبِهِ مَا لَمْ يَلْقَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أَنَاهُمْ وَهُمْ يَعْبُدُونَ حِجَارَةً مَنُفُورَةً وَخُشْبًا مَنُحَوْتَةً وَإِنَّ الْقَائِمَ يَخْرُجُونَ عَلَيْهِ فَيَتَأَوَّلُونَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ وَ

يُقَاتِلُونَهُ عَلَيْهِ (همو: ۵۱۲)؛

قائم علیه در جنگش با چیزی روبرو می شود که پیامبر ﷺ روبرو نشد، به درستی که پیامبر ﷺ در حالی نزد امتش آمد که تراشیده های سنگی و چوبی را پرستش می کردند، اما قائم علیه در حالی نزد مردم حاضر می شود که کتاب خدا را بر علیه وی تأویل کرده و براین تأویل با او می جنگند.

اگرچه برخی رجال این حدیث واقفی مذهب هستند، اما همگی توثیق شده اند. تنها مشکل سند مرسله بودن آن است، چرا که محمد بن حمزه از بعضی از اصحاب نقل کرده و نامی از ایشان نمی برد.

در روایت مشابه دیگری آمده است:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَتَى النَّاسَ وَكُلُّهُمْ يَسْأَلُ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ يَحْتَجُّ عَلَيْهِ بِهِ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۷)؛

به درستی که هنگامی که قائم ما قیام کرد مردم با کتاب خدا بر علیه او احتجاج می نمایند.

اشکال این روایت این است که «محمد بن مروان» که در سلسله سند قرار گرفته مجهول است، و روشن نیست منظور کدام «محمد بن مروان» است.

اما مدلول این روایات مسئله ای است که عقل با نگرش تاریخی و تحلیلی وقوع آن را قوی می داند. در طول تاریخ همان طور که پیشرفت های بشری همواره در سایه هدایت گری عالمان دینی بوده است، جریانات منفی نیز از عالمان فاسد نشأت گرفته است که در برابر حق ایستادگی کرده و فضا را برای عوام مبهم نموده اند.

کشتارهایی که امروز تحت تعالیم منحرفانه امثال ابن تیمیه، و محمد بن عبدالوهاب شکل گرفته و امروز به یکی از دغدغه های بین المللی تبدیل شده است به راحتی نشان از نقش منفی پیشوایان گمراه کننده دارد.

البته تأویل های قرآنی منحصر در عالمان منحرف از یک فرقه نمی شود، بلکه قرائت های متعدد از دین و کتاب آسمانی از سوی هر کسی باشد در این راستا قرا می گیرد. بنابراین برداشت های منحرفانه جریان روشنفکران دینی نیز می تواند مراد روایت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

این مانع قطعاً با توجه به روایات هشداردهنده ای که در ابتدا گذشت، و با تحلیلی که عقل به راحتی آن را درک می کند، یکی از جدی ترین موانع درونی امت اسلامی پیش روی حضرت

خواهد بود. طبیعتاً مواضع منحرفانه این علما در وهله اول موجب حیرت و سرگردانی انسان‌ها می‌شود (همو: ۲۳۵)، و می‌تواند جمعی را به پیروی واداشته و در مقابل حضرت قرار بدهد.

۲. تزلزل در عقیده

آن‌چه که از روایات در خصوص اوضاع دینی مسلمانان هنگام ظهور فهمیده می‌شود، تغییر مواضعی است که از سوی برخی اتفاق می‌افتد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ خَرَجَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ مِنْ أَهْلِهِ وَدَخَلَ فِيهِ شِبْهُ عَبْدَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۷)؛

هنگامی که حضرت قائم علیه السلام قیام کنند، کسانی که خود را از تابعین این امر قلمداد می‌کرده‌اند از آن خارج شده، و کسانی که ماه و خورشید را پرستش می‌کنند وارد آن خواهند شد.

علی بن صباح در سند این روایت مجهول بوده لذا روایت از نظر سندی معتبر به شمار نمی‌رود اما مسئله‌ای که در آن بیان شده دور از ذهن نیست، چرا که همواره انتصاب اولیای الهی به نبوت و امامت با حسادت و موضع‌گیری‌های معاندین روبرو بوده (نساء: ۵۴) تا جایی که موجب ایستادگی ایشان در برابر اصل دین شده است؛ همان‌گونه که نعمان بن منذر فهری یا نضر بن حارث در واقعه غدیر زمانی که از پیامبر صلی الله علیه و آله شنید که ابلاغ امامت علی علیه السلام از جانب خداوند بوده گفت:

خدایا از آسمان بر من سنگ نازل کن (حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۵۳۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۹۵).

در هر صورت با غض نظر از سند روایت، به قرینه «عَبْدَةُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ» به نظر می‌رسد مراد از «مِنْ هَذَا الْأَمْرِ» دین اسلام باشد؛ چرا که مدخل و مخرج باید تناسب داشته باشند. اگر وارد شوندگان کسانی هستند که از عبادت بت‌ها خارج شده، و به عبادت خداوند وارد می‌شوند، نقطه مقابل آن بدین صورت خواهد بود که خارج شوندگان کسانی هستند که خداوند را پرستش می‌کرده‌اند و از این امر خارج می‌شوند.

بنابراین خطری که جامعه اسلامی و مسلمانانی که اعتقادی به امامت حضرت ولی عصر علیه السلام ندارند را تهدید می‌کند این است که پس از روشن شدن حق توسط حضرت مهدی علیه السلام به جای گردن نهادن در برابر حق، سر ناسازگاری گذارده، و به خاطر پافشاری بر تعصبات‌شان از دین خارج شوند. همان‌طور که روایت دیگری از پناهنده شدن برخی از بنی امیه در زمان ظهور به روم حکایت دارد، که حاکم روم شرط می‌کند برای ورود باید به آئین ایشان درآیند و آنها نیز

۱. پیشوایان دنیاطلب

علمای شیعه همواره مرزبانان دین و شریعت در دوران غیبت بوده و زمام هدایت مردم را به دست داشته‌اند؛ به همین خاطر پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام ایشان را وارث انبیاء (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۲) و حجت امام زمان ﷺ بر مردم (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۸۴) معرفی نموده و مردم را به تبعیت از ایشان فراخوانده‌اند (حسن بن علی العسکری علیهما السلام، ۱۴۰۹: ۳۰۰).

اما همان‌طور که گذشت از آن طرف روایاتی وجود دارد مبنی بر ایستادگی برخی از این علما در برابر امام زمان ﷺ که با توجه به عمومیتش، ظاهراً شامل علمای شیعه هم می‌شود چرا که نصی بر تخصیص آنها وجود ندارد اگرچه با تحلیل می‌توان دلیلی بر تخصیص یافت. این که عالمی علیرغم اعتقاد به امامت و عصمت حضرت مهدی ﷺ و اعتقاد به وجوب اطاعت از ایشان، روبروی آن حضرت بایستد احتمالی است که در نهایت بُعد است، چرا که سخن ما در خصوص کسانی است که واقعاً شیعه اعتقادی باشند، نه کسانی که صرفاً در صفوف شیعیان و پیروان یک امام قرار گرفته باشند مانند سربازان امیرالمؤمنین علیا که در جنگ صفین در مقابل آن حضرت قرار گرفتند.

از طرف دیگر مهم‌ترین احساسی که در مخالفین اهل بیت علیهم‌السلام وجود داشت و موجب ایستادگی ایشان در برابر ائمه علیهم‌السلام شده، و زمینه مقابله را مهیا می‌کرد یکی حس رقابت بود، و دیگری حسادت؛ در حالی که شیعه اعتقادی نسبت به ائمه علیهم‌السلام نه احساس رقابت دارد، و نه حسادت نسبت به آن چه خدا به ایشان داده است.

همچنین کسی که در برابر یک جریان حاضر به ایستادگی و جنگ می‌شود یا به خاطر رضای الهی و اهداف اخروی است و یا به خاطر مطامع دنیا اهداف دنیوی؛ در حالی که هیچ کدام از این دو انگیزه در علمای شیعه برای ایستادن در برابر امام زمان ﷺ فرض ندارد؛ چرا که چنین شخصی اولاً به امامت امام از جانب خداوند معتقد است، پس انگیزه الهی نخواهد داشت. از آن طرف پیروزی آن حضرت را باور دارد به همین خاطر انگیزه مادی هم برای ایستادن در برابر امام نخواهد داشت؛ چرا که زمانی دنیاطلبی می‌تواند به عنوان انگیزه تلقی شود که امیدی به پیروزی و رسیدن به دنیا وجود داشته باشد، اما عالم شیعه هر چقدر هم دنیاپرست باشد وقتی اعتقاد دارد که حضرت مهدی ﷺ دنیا را فتح خواهند کرد و مشیت الهی به این تعلق گرفته است، دیگر انگیزه‌ای از این جانب نیز برای ایستادگی در برابر حضرت در او

وجود نخواهد داشت.

بنابراین اگرچه ادله ایستادگی علما در برابر امام زمان علیه السلام به ظاهر عام است، اما با تحلیل می توان یافت که شامل عالمان شیعی نمی شود، و یا نهایتاً منافقانی که در ظاهر علمای شیعی ظهور یافته، و در برابر حضرت می ایستند را در بر می گیرد. به عبارت دیگر اگر عالم شیعی در برابر حضرت ایستاد، در حقیقت نفاق و شیعه نبودن خویش را آشکار کرده، و نشان می دهد که در گذشته نیز اعتقادات شیعه را باور نداشته است.

تزلزل عقیده

همان طور که سابقاً بیان شد برخی روایات حاکی از خروج برخی مسلمانان از اسلام است:

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ خَرَجَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ مِنْ أَهْلِهِ وَدَخَلَ فِيهِ شِبْهُ عِبْدَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۷)؛

هنگامی که حضرت قیام کنند، کسانی که خود را از تابعین این امر قلمداد می کرده اند از آن خارج شده، و کسانی که ماه و خورشید را پرستش می کنند وارد آن خواهند شد.

طبق این فرض که «هَذَا الْأَمْرُ»، امر ولایت و امامت باشد، این روایت منحصر در شیعیان خواهد بود، چرا که در این صورت ضمیر «من اهل» چه به شخص برگردد (یعنی شخص خودش را از معتقدین به امر ولایت به شمار بیاورد)، و چه به امام (امر ولایت و امامت را برای امام عصر علیه السلام بداند)، در هر دو صورت یعنی این شخص به امامت حضرت ولی عصر علیه السلام اعتقاد داشته است، اما پس از ظهور به سبب عواملی از آن روی می گرداند.

اما چنین تحلیلی صحیح به نظر نمی رسد چرا که طبق نکته پیشین مدخل و مخرج باید با هم تناسب داشته باشد. آن چه در مقابل پرستش شمس و قمر قرار می گیرد، پرستش الله است، نه امر ولایت و امامت.

ثانیاً عاملی برای خروج شیعیان از دین با آمدن امام شان نمی توان یافت. کسی که از نظر اعتقادی بر حق است و تهدیدی متوجه او نیست چرا باید از مذهبش خارج شود؟ امام که قرار نیست در مقابل اعتقادات وی بایستد. دعوت وی برای جهاد هم نمی تواند عاملی برای خروج وی از دین به شمار رود، چون این خروج از دین نیز رویارویی با حضرت را به دنبال خواهد داشت، و این طور نیست که با خروج از دین جنگی در کار نبوده، و مسیر برای آسایش و راحت طلبی هموار گردد.

بنابراین اگرچه خطر تزلزل اعتقادی برای شیعه در دوران غیبت وجود دارد و روایات بسیاری نسبت به این خطر هشدار داده اند، اما به نظر می رسد پس از ظهور و با حضور ولی نعمت و امام

شیعه، دیگر چنین خطری شیعه را تهدید نمی‌کند، مگر آن که کسی در نقاب نفاق بخواهد تردیدی از خود نشان دهد.

فتنه‌گری

یکی از عواملی که در روایات به عنوان فتنه‌ای در بین شیعیان مطرح شده است، تولی نسبت به دشمنان، و تبری از دوستان است. حسن بن علی خزاز از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند:

إِنَّ مَن يَنْتَحِلْ مَوَدَّتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ - مَنْ هُوَ أَشَدُّ فَتْنَةً عَلَى شِيعَتِنَا مِنَ الدَّجَالِ - فَقُلْتُ بِمَاذَا قَالَ بِمُؤَالَاةِ أَعْدَائِنَا وَمُعَادَاةِ أَوْلِيَانِنَا إِنَّهُ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ اخْتَلَطَ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَاشْتَبَهَ الْأَمْرُ فَلَمْ يُعْرِفْ مُؤْمِنٌ مِنْ مُنَافِقٍ (صدوق، ۱۳۶۲: ۸)؛

به درستی که فتنه برخی از کسانی که مودت ما را دارند از فتنه دجال شدیدتر است، سوال کردم؟ به چه خاطر؟ حضرت فرمودند: به خاطر دوستی با دشمنان ما، و دشمنی با دوستان ما، هنگامی که چنین شود حق و باطل به هم آمیزد، و امر بر شیعیان مشتبه شده، و مومن از منافق شناخته نمی‌شود.

این روایت از نظر سندی صحیح السند بوده و معتبر است. عمده بحث در دلالت آن است. اگرچه مدلول آن بیشتر ناظر به دوران غیبت است، اما فتنه‌گری در آن منصوص العله است، لذا دلیلی بر انحصار آن در دوران غیبت نداریم. یعنی به یکی از عوامل غبارآلود شدن فضا به طور کلی اشاره شده است که در هر زمانی اتفاق بیفتد، معلول خود را به دنبال خواهد داشت. از طرفی ما می‌بینیم در زمان صدر اسلام علیرغم حضور ائمه علیهم السلام این فتنه‌گری از سوی محبین اهل بیت علیهم السلام به واسطه دوستی با دشمنان و دشمنی با دوستان وجود داشته است، لذا اگرچه در دوران غیبت به اوج خود می‌رسد، اما می‌تواند به عنوان خطری بالقوه در دوران حضور به شمار رود.

با توجه به این که وقوع جنگ در حین ظهور حتمی است و برخی افراد نیز از تحلیل درستی برخوردار نیستند، این مسئله ممکن است به موضع‌گیری‌های احساسی منجر شود، مانند تحلیل‌های اشتباهی که در خصوص جنگ تحمیلی، یا اعدام منافقین صورت گرفت. طبق برخی روایات در زمان ظهور کسانی که از نظر نظامی تحت فشار قرار می‌گیرند می‌گویند:

والله لو كان هذا من آل محمد لرحمنا (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ۳۷۲)؛
به خدا قسم اگر این از آل محمد می‌بود به ما رحم می‌کرد.

بنابراین زمینه برای چنین برداشت‌های انحرافی مهیا است و این خطر باید به عنوان یک احتمال جدی گرفته شود؛ چرا که طبق روایت فوق اگر نخبگان در زمان ظهور نسبت به دشمنان ترحم به خرج داده، و یا در میان خودشان دشمنی پدیدار شود، این مسئله موجب ابهام برای عوام شده، و زمینه فتنه را مهیا می‌سازد و در نتیجه روند تحقق اهداف نهایی ظهور را به تأخیر خواهد انداخت.

سستی و کاهلی در یاری حضرت

در برخی روایات از عدم پاسخگویی شیعیان به ندای حضرت ولی عصر علیه السلام، و ناامیدی ایشان از شیعه اشاره شده است:

يَقُومُ قَائِمُنَا بِالْحَقِّ بَعْدَ إِيَّاسٍ مِنَ الشَّيْعَةِ، يَدْعُو النَّاسَ ثَلَاثًا فَلَا يُجِيبُهُ أَحَدٌ (طبری، ۴۵۵: ۱۴۱۳)

قائم ما بعد از ناامیدی از شیعه به حق ظهور می‌کند، مردم را سه مرتبه به خود فرا می‌خواند اما کسی پاسخ ایشان را نمی‌دهد.

البته اعتبار این روایت به خاطر وجود حسن بن بشیر که مجهول است، و ابو جارود که زیدی مذهب بوده، و توثیقی برای او نیست، با تردید روبرو است.

نکته دیگری که مدلول روایت فوق را با تردید روبرو می‌سازد این است که مهم‌ترین عامل غیبت، عدم حمایت مردم و به خصوص شیعیان از آن حضرت و احتمال خطر جانی برای ایشان است. بنابراین سستی و کاهلی می‌تواند از موانع ظهور به شمار رود، اما تحقق ظهور یعنی این که این مانع برطرف شده است و شرایط برای آمدن حضرت فراهم شده است که ظهور کرده‌اند. بنابراین سستی و تنبلی عموم شیعیان پس از ظهور معنا ندارد!

بنابراین این خطر سستی و کاهلی نهایتاً می‌تواند متوجه برخی از شیعیان باشد، نه اکثریت آنها، و وقتی چنین شد دیگر مانعی در برابر حضرت تلقی نمی‌گردد، بلکه باید به عنوان مانعی برای خود اشخاص شیعه تلقی شود که مراقب باشند از این توفیق عظیم عقب نمانند. آنان که صرفاً در انتظار حکومت حضرت مهدی علیه السلام نشسته‌اند و خویش را آماده چنین جهادی نمی‌کنند، در حقیقت دوستداران امام غائب‌اند، نه منتظران امام قائم؛ و بر همین اساس ممکن است پس از ظهور از فرامین حضرت پیروی نکنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که حتی بر فرض پذیرش روایت فوق، این روایت هیچ دلالتی بر این که سایرین از شیعیان بر یاری امام زمان علیه السلام سبقت می‌گیرند ندارد، چرا که این مانع یک مانع ابتدایی بوده، و زود برداشته خواهد شد و شیعیان به یاری حضرت

می‌شتابند، همان‌طور که در ادامه روایت فوق آمده است. بنابراین روایت نهایتاً در صدد بیان یک نوع توقع ویژه از شیعیان است و خوب است که چنین مانعی، یعنی سستی و کاهلی از یاری امام که همواره در زمان حضور امامان معصوم علیهم‌السلام وجود داشته، و سدی در برابر قیام ایشان به شمار می‌آمده، با توجه به آثار فردی‌اش مورد توجه واقع شود.

موانع جغرافیایی و طائفه‌ای

یکی دیگر از موانعی که طبق روایات، پس از ظهور، پیش روی حضرت ولی عصر علیه‌السلام قرار خواهد گرفت ایستادگی برخی اقوام و بلاد که منتسب به اسلام هستند در برابر ایشان است. این مسئله بی تردید اتفاق خواهد افتاد، حتی اگر روایاتی در این زمینه نبود، باز هم عقل با تحلیلی شرائط به حتمی بودن این مسئله پی می‌برد (صدر، بی‌تا: ج ۳، ۳۵۵)، اما با توجه به این که مصادیقی که برای آن بیان شده همگی خبر واحد و غیر یقینی هستند، جزئیات این جنگ‌ها به صورت یقینی قابل اثبات و استناد نیست (همو: ج ۳، ۳۵۵-۳۵۶).

۲. سیزده شهر و طائفه

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است:

ثَلَاثَ عَشْرَةَ مَدِينَةً وَطَائِفَةً يُحَارِبُ الْقَائِمُ أَهْلَهَا وَيُحَارِبُونَهُ أَهْلُ مَكَّةَ وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ وَأَهْلُ الشَّامِ وَبَنُو أُمَيَّةَ وَأَهْلُ الْبَصْرَةِ وَأَهْلُ دُسْتُمِيسَانَ وَالْأَكْرَادُ وَالْأَعْرَابُ وَضَبَّةٌ وَغَنِيٌّ وَبَاهِلَةٌ وَأَزْدٌ وَأَهْلُ الرِّيِّ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۹)؛

سیزده شهر و طائفه با حضرت قائم علیه‌السلام جنگ خواهند کرد و حضرت هم با ایشان خواهد جنگید، اهل مکه، اهل مدینه، اهل شام، اهل بصره، اهل دستمیسان (منطقه‌ای بین اهواز و بصره)، اکراد، اعراب، ضبه، غنی، باهله، ازد، و اهل ری.

سند این روایت با چند ایراد روبروست. اول وجود «علی بن احمد نصر البندنجی» است که در کتب رجال اسمی از وی به میان نیامده، مگر ابن غضائری که وی را به ضعف و تهافت توصیف کرده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۲)، همچنین عبیدالله بن موسی العلوی العباسی نیز که در این سلسله قرار گرفته است مجهول است؛ و «محمد بن علی صیرفی» نیز در مظان غلو و تدلیس دانسته شده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۲).

علاوه بر ضعف سندی، احتمال دارد مراد امام آن باشد که اهالی این مناطق در عصر خود امام صادق علیه‌السلام دشمنان قائم علیه‌السلام می‌باشند، یعنی اهل این شهرها با اوصافی که در زمان امام صادق علیه‌السلام دارند دشمن قائم علیه‌السلام خواهند بود، نه با اوصاف‌شان در زمان ظهور (کورانی، ۱۴۳۰: ۴۶۹).

۳. بتربه

«بتربه» از فرقه‌های زیدیه است که علیرغم اعتقاد به افضلیت امام علی علیه السلام، معتقد هستند بیعت با ابوبکر و عمر اشتباه نبوده است، چرا که امیرالمؤمنین علیه السلام نیز خلافت را به خاطر ایشان ترک کرد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۸۳؛ سبحانی، ۱۴۳۳: ج ۷، ۴۵۴). طبق روایات، ایشان در ابتدا به ولایت امام علی علیه السلام دعوت می‌کنند، اما سپس آن را با ولایت عمر و ابوبکر در هم می‌آمیزند (کشی، ۱۴۰۹: ۲۳۳).

در مورد ممانعت این گروه در برابر حضرت ولی عصر علیه السلام روایاتی وارد شده است (طبری، ۱۴۱۳: ۴۵۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۴)، به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ علیه السلام سَارَ إِلَى الْكُوفَةِ فَيَخْرُجُ مِنْهَا بِضَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ نَفْسٍ يُدْعَوْنَ الْبُثْرِيَّةَ عَلَيْهِمُ السِّلَاحُ فَيَقُولُونَ لَهُ ازْجِعْ مِنْ حَيْثُ جِئْتَ فَلَا حَاجَةَ لَنَا فِي بَنِي فَاطِمَةَ فَيَضَعُ فِيهِمُ السَّيْفَ حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى آخِرِهِمْ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۴)؛

چون قائم ما قیام کند راهی کوفه شود. بیش از ده هزار نفر مسلح که بتربه خوانده می‌شوند خارج شده و می‌گویند از همان جا که آمده‌ای بازگرد که ما هیچ نیازی به بنی فاطمه نداریم، ایشان هم شمشیر میان آنان می‌گذارد و تا آخرین نفر آنها را به قتل می‌رساند.

این روایت مرسله است و همچنین وجود ابی جارود در سند آن هم اشکال دیگر آن به شمار می‌رود و سایر روایاتی که در این خصوص وارد شده است نیز از سند معتبری برخوردار نیست. روایتی که در *دلائل الامامه* آمده نیز به خاطر وجود ابی جارود، و نیز «حسن بن بشیر» که مجهول است از اعتبار مناسبی برخوردار نیست.

با چشم‌پوشی از ضعف سندی روایات فوق، برخی احتمال داده‌اند اینها اگرچه امکان دارد شیعه زیدی باشند، اما علت قیام‌شان این بوده که آشکار ساختن موضع امام در خصوص عمر و ابوبکر را نپسندیده و بدین خاطر برایشان اعتراض کرده‌اند (کورانی، ۱۴۳۰: ۴۷۱)، اما در شیعه بودن این گروه تردید جدی وجود دارد، عبارت «عَمَّهُمُ التَّفَاقُ» که در حدیث قیام بتربه در کتاب *دلائل الامامه* آمده است نشان از نفاق درونی این گروه دارد:

فَيَخْرُجُ مِنْهَا سِتَّةَ عَشَرَ أَلْفًا مِنَ الْبُثْرِيَّةِ، شَاكِينَ فِي السِّلَاحِ، قُرَاءَ الْقُرْآنِ، فَفَقَّهَاءَ فِي الدِّينِ، قَدْ قَرَّحُوا جِبَاهَهُمْ، وَشَتَرُوا ثِيَابَهُمْ، وَعَمَّهُمُ التَّفَاقُ (طبری، ۱۴۱۳: ۴۵۶)؛

پس شانزده هزار نفر از بتربه که مسلح هستند علیه ایشان خارج می‌شوند، همگی آنها قاریان قرآن، و فقهای در دین هستند که پیشانی‌شان را از شدت عبادت مجروح ساخته‌اند و دامن‌هایشان را بالا زده‌اند، اما نفاق همه‌شان را در بر گرفته است.

۴. مقدادیه

مقدادیه در بعقوبه عراق از دیگر گروه‌هایی هستند که طبق برخی نقل‌ها در برابر امام خواهند ایستاد. در روایات به این گروه، عنوان آخرین خوارج در اسلام داده شده است، یونس بن ظبیان از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمودند:

أَوَّلُ خَارِجَةٍ خَرَجَتْ عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ بِمَرْجٍ دَانِقٍ وَهُوَ بِالشَّامِ وَخَرَجَتْ عَلَى الْمَسِيحِ بَحْرَانٌ وَخَرَجَتْ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِالنَّهْرَوَانِ وَيَخْرُجُ عَلَى الْقَائِمِ بِالدَّسْكَرَةِ وَدَسْكَرَةُ الْمَلِكِ (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۳۳۶)؛

اولین گروهی که خروج کرد، گروهی بود که در مرج دابق در شام بر موسی بن عمران خروج کرد، دیگری بر مسیح بود که در حرّان خروج کرد، و در نهروان بر امیرالمؤمنین علیه السلام، و در روستای ملک بر قائم خروج خواهد کرد.

روستای ملک در استان بعقوبه و نزدیکی مقدادیه عراق است، بلکه ظاهر آن است که همان مقدادیه است (کورانی، ۱۴۳۰: ۴۷۲).

«یونس بن ظبیان» ضعیف و جاعل توصیف شده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۱۰۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۸)، به همین خاطر روایت فوق از سند معتبری برخوردار نیست. شیخ طوسی مشابه چنین قیامی را از فضل بن شاذان نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۴)، که به خاطر وجود «عبدالرحمن بن ابی هاشم» که توثیقی ندارد، و «علی بن ابی حمزه» که واقفی بوده و متهم به عداوت است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۳) قابل اعتماد نیست نیز در مصنف ابن ابی شیبیه از «رمیله دسکره» به عنوان منطقه‌ای که آخرین گروه خوارج از آنجا خروج خواهند کرد نام برده شده است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۷، ۵۰۹)، که سند آن نیز به دلایل متعدد از جمله مجهول بودن «عبدالله بن بشیر» قابل دفاع نیست. طبق آن چه که گذشت نمی‌توان مدلول این روایات را به طور یقینی پذیرفت.

۵. اعراب

طائفه دیگری که در روایات متعدد به برخورد حضرت با ایشان با شمشیر و جنگ اشاره شده، اعراب هستند. برخی روایات به شدت عمل حضرت مهدی علیه السلام در برخورد با اعراب اشاره دارند:

عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٌ وَلَيْسَ شَأْنُهُ إِلَّا الْقَتْلُ وَلَا يَسْتَنْبِئُ أَحَدًا (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۵۵)؛ نسبت به اعراب شدید است، و رابطه‌اش با اعراب جز قتل نیست، و طلب توبه از کسی نمی‌کند.

در روایت مشابه دیگری وارد شده است:

ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَيْهِمُ الْمِثَالُ الْمُسْتَأْنَفُ أَمْرٌ جَدِيدٌ عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٌ (همو، ۳۱۹)؛

سپس به مانند این که امر جدیدی آورده باشد بر آنها خروج می‌کند، و بر اعراب شدید است.

و نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است که با انگشت به حلق مبارکشان اشاره کرده، و فرمودند:

مَا بَقِيَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْعَرَبِ إِلَّا الذَّنْبُ (همو، ۲۳۶)؛

بین ما و عرب چیزی باقی نمی‌ماند، مگر ذنب.

روایت اول به خاطر وجود «احمد بن یوسف بن یعقوب» که مجهول است، و «حسن بن علی بن حمزه» که از روسای واقفیه بوده و تضعیف شده، از اعتبار برخوردار نیست. همچنین ارسال، و وجود «عبیدالله بن موسی العلوی العباسی» در روایت دوم آن را تضعیف کرده است؛ اما روایت سوم موثق است.

شدت این روایات تا جایی است که از امام صادق علیه السلام روایت شده که احدی از اعراب با حضرت مهدی علیه السلام قیام نمی‌کند:

اتَّقِ الْعَرَبَ فَإِنَّ لَهُمْ خَبْرَ سَوْءٍ أَمَّا إِنَّهُ لَا يَخْرُجُ مَعَ الْقَائِمِ مِنْهُمْ وَاحِدٌ (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۶)؛
عرب را بیم ده، به درستی که برای آنها خبر بدی است، احدی از آنها با قائم علیه السلام قیام نمی‌کند.

«اسباط بن سالم»، و «موسی بن الابار» که در سند این روایت قرار گرفته‌اند توثیقی ندارند، و از آن جا که به خاطر درگیری‌های تاریخی میان اقوام و اقالیم انگیزه برای دروغ پردازی در این راستا زیاد بوده است باید در پذیرش این دست روایات دقت بیشتری نمود.

از طرفی پیروان دستگاه خلافت، تحت تأثیر کعب الاحبار اصرار داشتند از این رو می‌توانستند خط سیر اسلام را نزولی معرفی کرده و صحابه عصر پیامبر صلی الله علیه و آله را بهترین امت معرفی کنند و به سایرین تلقین کنند که این امت در آینده روند رو به قهقراء در پیش خواهد گرفت (همو، ۳۶۱)، در حالی که روایاتی بر خلاف آن داریم که پیامبر صلی الله علیه و آله سه مرتبه بشارت داده و امتشان را به بارانی تشبیه کرده‌اند که معلوم نیست ابتدای آن بهتر است، یا انتهای آن، و یا مانند بستانی است که هر سال گروهی از آن اطعام می‌شوند و شاید آن چه نصیب آخرین گروه شود پربارتر از قبل باشد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۶۹).

علاوه بر این که ممکن است مراد از اعراب، عده خاصی از ایشان باشد، نه همه‌ی آنها، چرا که اولاً در برخی روایات، اعراب یمن و مانند آن مدح شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۷۰؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵۴۱)؛ و ثانیاً: نکوهش‌های اعراب در روایات به خاطر انحرافات است که از جانب برخی از ایشان دامن اسلام را می‌گیرد. به عنوان نمونه می‌فرمایند:

وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ أَفْتَرَبَ إِمَارَةُ الصَّبِيَّانِ، إِنْ أَطَاعُوهُمْ أَدْخَلُوهُمْ النَّارَ وَإِنْ عَصَوْهُمْ ضَرَبُوا أَعْنَاقَهُمْ (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ج ۷، ۴۶۱)؛

وای بر عرب از شری که وقتش نزدیک شده است یعنی حکومت کودکان! اگر اطاعت‌شان کنند، آنان را وارد آتش می‌کنند و اگر نافرمانی کنند، گردن‌شان را می‌زنند.

مدلول این روایت، مطلبی است که امروزه آن را مشاهده می‌کنیم. این روایات، بنا بر فرض پذیرش، ناظر به اقوام خاص، و رفتارهای سوء برخی اعراب است، و به طور مطلق، اعراب را نفی نمی‌کند، یعنی نهایت چیزی که از این روایات برداشت می‌شود اندک بودن یاران حضرت است؛ همان‌طور که در برخی روایات دیگر اشاره شده است. ابن ابی یعفور در این رابطه از امام صادق (ع) سوال می‌کند:

جُعِلْتُ فِدَاكَ، كَمْ مَعَ الْقَائِمِ (ع) مِنَ الْعَرَبِ؟ قَالَ: نَفَرٌ يَسِيرُ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۷۰)؛
فدایتان شوم چه مقدار از اعراب با قائم (ع) قیام می‌کنند؟ حضرت می‌فرمایند:
تعدادی اندک.

این روایت از نظر سندی موثق است. البته در خصوص «جعفر بن محمد بن مالک الفزاری» اختلاف نظر جود دارد اما بنابر تحقیق می‌توان وی را ثقة دانست.

البته این کمتر بودن نه به لحاظ تعداد، بلکه به نسبت جمعیت گسترده اعراب، و توقع ویژه‌ای که از ایشان به عنوان گروهی از امت اسلامی انتظار می‌رود است؛ همان‌طور که در ادامه روایت، وقتی از امام صادق (ع) پیرامون چگونگی کثرت اعراب، و قلت یاران عرب امام زمان (ع) سوال می‌شود، حضرت می‌فرمایند:

لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَنْ يُخَصَّصُوا وَيُمَيَّزُوا وَيُعَزَّبُوا وَسَيُخْرَجُ مِنَ الْغُرَبَالِ خَلْقٌ كَثِيرٌ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۷۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۴)؛

باید مردم خالص شوند و امتحان گردند و تمیز داده شوند و غربال شوند، و استخراج شوند.

یعنی ممکن است یاران عرب امام زمان (ع) از برخی نژادهای غیر عربی بیشتر باشند، اما به لحاظ جمعیت کل اعراب درصد کمتری را شامل شود. بنابراین آن‌چه که نهایتاً در خصوص

اعراب می‌توان پذیرفت این است که روایات نکوهش ایشان به صورت مطلق پذیرفتنی نیست، بلکه با توجه به جایگاه ایشان، و تعلق‌شان به دنیای اسلام توقع ویژه از ایشان می‌رود.

جریان نفاق

یکی از جریاناتی که از ابتدای ظهور اسلام تا کنون همواره از درون امت اسلامی، دین و اتحاد مسلمین را تهدید می‌کرده جریان نفاق است؛ جریانی که آیات و روایات بارها نسبت به آن هشدار داده‌اند.

برای بررسی سرنوشت نفاق و نوع تأثیرگذاری احتمالی آن بر حوادث حین ظهور و پس از آن، باید این مسئله را طی چند نکته که در روایات آمده است پی گرفت:

۱. غربال شدن مسلمانان

آن‌چه که در نگاه اول از روایات به دست می‌آید این است که در دوران غیبت، و خصوصاً دوران قریب به ظهور حوادث و اتفاقاتی رخ خواهد داد که منافقین را از صفوف مسلمین جدا خواهد کرد، و تنها مسلمانان راستین ثابت قدم خواهند ماند. در کلام امام صادق (ع) همین غربال شدن یکی از حکمت‌های غیبت بیان شده است:

فَإِنَّهُ تَمْتَدُّ أَيَّامُ غَيْبَتِهِ لِيُصْرَحَ الْحَقُّ عَنْ مُحْضِهِ وَيَضْفُو الْإِيمَانُ مِنَ الْكَدَرِ بِاتِّدَادِ كُلِّ مَنْ كَانَتْ طَبِئَتُهُ خَبِيثَةً مِنَ الشَّيْعَةِ الَّذِينَ يُخْشَى عَلَيْهِمُ التَّفَاقُ إِذَا أَحْسُوا بِالْإِسْتِخْلَافِ وَ التَّمَكُّينِ وَالْأَمْنِ الْمُتَشْرِيفِ عَهْدِ الْقَائِمِ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۲)؛
به درستی که ایام غیبت او (قائم (ع)) امتداد می‌یابد تا حقیقت محض آشکار شود، و ایمان و پاکی درون از تیرگی خالص شود و هرکه از شیعیان سرشت ناپاک دارد و بیم آن هست که اگر از امکانات وسیع و امن و امان گسترده در عهد قائم (ع) آگاه شود از در نفاق درآید، به ارتداد گراید.

همان‌طور که گذشت در روایت دیگری وقتی از امام صادق (ع) در خصوص یاران عرب حضرت ولی عصر (عج) سوال می‌شود و امام از اندک بودن آنها سخن می‌گویند، راوی می‌پرسد: با این کثرت جمعیت اعراب چگونه چنین چیزی ممکن است؟ امام در پاسخ می‌فرماید:

لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَنْ يُحْصُوا وَيُمَيَّزُوا وَيُغْزَبُوا وَسَيُخْرَجُ مِنَ الْغُزْبِ خَلْقٌ كَثِيرٌ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۴)؛

باید مردم خالص شوند و امتحان گردند و تمیز داده شوند و غربال شوند، و استخراج شوند.

همچنین در روایت دیگری از پیامبر (ص) نقل شده است که فرموده‌اند:

لَا تَكْرِهُوا الْفِتْنَةَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ فَإِنَّهَا تُبِيرُ الْمُنَافِقِينَ (متقی هندی، ۱۴۰۱: ج ۱۱، ۱۸۹)؛
فتنه‌های آخرالزمان را ناخوش ندارید، چرا که موجب نابودی منافقان خواهد شد.

این حدیث اگرچه مرسل بوده، و از نظر سندی، مشکل دارد اما مسئله‌ای که بدان اشاره شده مسئله منطقی و قابل دفاع به نظر می‌رسد؛ همان‌طور که در روایت سابق گذشت وقوع فتنه‌هایی که انسان را وادار به موضع‌گیری مثبت یا منفی می‌کند، با هویت ناسازگار بوده، و آن را بر ملا می‌سازد. همین فتنه‌ها است که می‌بینیم برخی از مدعیان اصلاح در جهان را به مواضع دوگانه مجبور ساخته است.

با توجه به روایات متعدد دیگری که در این زمینه وجود دارد (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۳۵؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰)، و نیز ملایم و سازگار بودن آن با شواهد و قرائن بشری، می‌توان مدلول این روایات را معتبر دانست و پذیرفت که فتنه‌ها و بلایای آخرالزمان جریان نفاق را عملاً رسوا نموده و آن را ناکارآمد می‌سازد.

۲. افشای ماهیت منافقین

علاوه بر آن چه که گذشت مبنی بر این که مسلمانان واقعی از مدعیان اسلام و منافقین غربال می‌شوند، با این حال ممکن است منافقینی در صفوف مسلمین رخنه کنند؛ همان‌طور که در وصف بت‌ریه که در مقابل آن حضرت خواهند ایستاد آمده است:

فَيُخْرِجُ مِنْهَا سِتَّةَ عَشَرَ أَلْفًا مِنَ الْبُتْرِيَّةِ، شَاكِينَ فِي السِّلَاحِ، قُرَاءَ الْقُرْآنِ، فُقَهَاءَ فِي الدِّينِ، قَدْ قَرَحُوا جِبَاهَهُمْ، وَشَرُّوا ثِيَابَهُمْ، وَعَمَّهُمُ النِّفَاقُ (طبری، ۱۴۱۳: ۴۵۶)؛

پس شانزده هزار نفر از بت‌ریه که مسلح هستند علیه ایشان خارج می‌شوند، همگی آنها قاریان قرآن، و فقهای در دین هستند که پیشانی‌شان را از شدت عبادت مجروح ساخته‌اند و دامن‌های‌شان را بالا زده‌اند، اما نفاق همه‌شان را در برگرفته است.

همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام لَمْ يَبْقَ بَيْنَ يَدَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا عَرَفَهُ صَالِحٌ أَوْ طَالِحٌ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۸۹)؛

هنگامی که قائم علیه السلام خروج نماید هیچ کسی روبروی او قرار نمی‌گیرد مگر آن که می‌فهمد او صالح و درستکار است یا بدکردار.

سند هیچ کدام از روایات فوق قابل دفاع نیست. البته روایات دیگری که از نوع قضاوت ایشان سخن به میان آورده، اشاره کرده‌اند که حضرت بدون بی‌نه حکم خواهد کرد:

إِذَا قَامَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام حَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِحُكْمِ دَاوُدَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيِّنَةٍ يُلْهِمُهُ اللَّهُ تَعَالَى

فَيَخْكُم بِعِلْمِهِ وَيُخْبِرُ كُلَّ قَوْمٍ بِمَا اسْتَبْطَنُوهُ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۶)؛

هنگامی که قائم علیه السلام قیام کند بمانند داوود بدون بیته و طبق آن چه خداوند بر او الهام کند حکم می کند، و هر قومی را به آن چه مخفی نگه داشته اند خبر می دهد.

روایات متعددی در این باره وارد شده است که برخی از سند معتبری برخوردار هستند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۹۷).

اما دلالت این روایات بر این که حضرت منافقین را رسوا سازد صریح نیست، چرا که بیشتر ناظر به مسائل و دعوای قضایی است، نه افشای ماهیت درونی انسان ها. بنابراین اگر ما نفاق را هم شامل این حکم های قضایی حضرت بدانیم، یعنی حضرت آنها را رسوا خواهد کرد، وگرنه شاید طبق عموم روایات، حضرت ولی عصر علیه السلام به شهادتین به صورت ظاهری اکتفا کند.

۳. نحوه رفتار با منافقین

سیره حضرت مهدی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر اهل بیت علیهم السلام تفاوت هایی خواهد داشت که در برخی روایات اشاره شده (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲، ۵۸۰؛ صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۵۵)، امام صادق علیه السلام در پاسخ سوال معلى بن خنیس از تفاوت رفتار امیرالمومنین علیه السلام با امام زمان علیه السلام فرمودند:

أَنَّ عَلِيًّا سَارِبًا لِمَنْ وَالْكَفَّ لَأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ شِيعَتَهُ سَيُظْهَرُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنَّ الْقَائِمَ إِذَا قَامَ سَارَفِيهِمْ بِالسَّيْفِ وَالسَّبِي وَذَلِكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ شِيعَتَهُ لَمْ يُظْهَرْ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۲)؛

علی علیه السلام با گذشت و خودداری (از کشتن) رفتار می نمود برای این که می دانست به زودی شیعیانش مغلوب آنها خواهند شد ولی قائم علیه السلام چون قیام نمود با آنها با شمشیر و اسارت رفتار خواهند نمود زیرا می داند پس از آن شیعیان هرگز مغلوب نمی شوند.

از جمله این تفاوت ها می توان به تفاوت احتمالی در برخورد با منافقین اشاره کرد. برخلاف سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که با منافقین تا زمانی که توطئه نکرده بودند، در حکم مسلمان برخورد می کردند، برخی روایات نشان می دهد حضرت مهدی علیه السلام از ابتدا منافقین را رسوا نموده و به آنها امان نخواهند داد، همان طور که در روایت آمده است:

ثُمَّ يَدْخُلُ الْكُوفَةَ فَيَقْتُلُ بِهَا كُلَّ مُنَافِقٍ مُرْتَاب (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۴)؛

سپس وارد کوفه می شود پس هر منافق مردد را می کشد.

این روایت به خاطر ارسال، و قرار گرفتن «ابوجارود» در سلسله راویان از سند معتبری برخوردار نیست.

در روایت دیگری در وصف یاران ایشان آمده:

كَأَنَّ قُلُوبَهُمْ زُبُرُ الْحَدِيدِ يُعْطَى الرَّجُلُ مِنْهُمْ قُوَّةَ أَزْبَعَيْنَ رَجُلًا لَا يَقْتُلُ أَحَدًا مِنْهُمْ إِلَّا كَافِرٌ
أَوْ مُنَافِقٌ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲، ۳۸۶)؛

قلوب آنها مثل براده های آهن است، به هر کدام از ایشان قدرت چهل مرد اعطاء شده،
و جز کافرین و منافقین را نمی کشند.

این روایت نیز مرسله بوده و از سند درستی برخوردار نیست.

از طرف دیگر روایات متعددی با سند صحیح بر پذیرش اسلام ظاهری تأکید کرده اند و آن را
مایه در امان ماندن خون و مال شخص و صحت نکاح و مانند آن دانسته اند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۴، باب أن الایمان یشرک الاسلام و الاسلام لا یشرک الایمان) و دلیلی برای تخصیص
زمان پس از ظهور در دسترس نیست مگر روایات معدودی که اشاره شد که هیچ کدام از نظر
سندی قابل دفاع نیستند.

با این اوصاف اگرچه این دو روایت، احتمال کشتن منافقین را مطرح می کند اما با این حال
با قاطعیت نمی توان در این خصوص سخن گفت؛ خصوصاً با توجه به این که آن چه در این
مجال مهم است، عدم تحرک و فعالیت نفاق است، نه عدم وجود آن، یعنی جریان نفاق بر
فرض وجود، مانند یک جریان مرده است که هرگز بروز و نمودی نخواهد داشت. شاید تعبیر
«تَذِلُّ بِهَا التِّفَاقُ وَ أَهْلَهُ» در دو روایت صحیح السند مستقل (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۴۲۴؛ طوسی،
۱۴۰۷: ج ۳، ۱۱) نشان از همین ذلت جریان نفاق در عصر حضرت مهدی علیه السلام دارد.

از آن چه گذشت استفاده می شود که منافقین، مستقیماً برای حضرت مشکلی ایجاد
نمی کنند، اما از آن جهت که ممکن است فضا را برای مردم غبارآلود نمایند می توانند در ابتدای
امر مانعی در برابر اهداف ظهور تلقی شوند، چرا که بسیاری از منحرفین پس از روبرو شدن با
شمشیر عدالت آن حضرت سعی می کنند مظلوم نمایی کرده و مردم را نسبت به حقانیت آن
حضرت با تردید روبرو سازند (صدر، بی تا: ج ۳، ۳۴۹) همان طور که در روایت آمده برخی از این
اقوام می گویند:

والله لو كان هذا من آل محمد لرحمنا (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ۳۷۲)؛

به خدا قسم اگر او از آل محمد علیهم السلام بود به ما رحم می کرد.

روشن است که اگر کسی از ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله نباشد، او همان مهدی منتظری که به آمدنش
وعده داده شده، نخواهد بود (صدر، بی تا: ج ۳، ۳۴۹).

بنابراین خطر منافقین نهایتاً یک خطر ابتدایی خواهد بود که متوجه عوام است نه امام،
یعنی ممکن است فضای تشخیص حقانیت امام را برای عوام مبهم سازد، اما مستقیماً توان

برخورد با امام را نخواهند داشت، و با برخورد امام با ظهور و نمود نفاق و روشنگری‌های امام برای عوام مردم، این خطر مرتفع خواهد شد، و پرونده نفاق برای همیشه بسته خواهد شد.

نتیجه‌گیری

اگرچه وعده حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام وعده‌ای یقینی و غیرقابل تردید است، اما پس از ظهور آن حضرت علیه السلام موانع مختلفی از جانب امت اسلامی ممکن است پیش روی آن حضرت قرار گیرند که برخی انتسابی، برخی مذهبی، برخی ناشی از اقوام و طوائف، و برخی ناشی از تحزبات منافقین است.

هیچ کدام از این مانع‌ها موجب ناکامی آن حضرت در دستیابی به هدفشان نخواهد شد، حضرت علیه السلام به خوبی فتنه‌ها را تدبیر نموده و ضمن آشکار ساختن حق برای همگان، پرونده نفاق در میان امت اسلامی را برای همیشه خواهند بست. اما این موانع دست کم دو نقش خواهند داشت: یکی تأخیر انداختن تحقق این هدف نهایی، و دیگری انحراف بخشی از امت اسلامی که منجر به شقاوت شخصی ایشان می‌شود، یعنی یک ضرری عمومی و دیگری ضرری شخصی است.

بنابراین شناخت این موانع و زمینه‌سازی برای رفع آنها و آگاه‌سازی عمومی در این خصوص ضمن فوایدی که در عصر غیبت دارد چون اتحاد مسلمین و ناکامی گروهک‌های تکفیری و تفرقه افکن و مانند آن، می‌تواند تحقق هدف نهایی آن حضرت پس از ظهور را به جلو انداخته و ریزش‌ها را به حداقل برساند.

منابع

- ابن أبی شیبہ کوفی، ابوبکر، *مُصنّف ابن أبی شیبہ*، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض، مكتبة الرشد، اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، تحقیق محمدحسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرّسین، اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال ابن غضائری*، تحقیق محمدرضا حسینی، قم، دارالحديث، اول، ۱۳۶۴ش.
- اربلی، علی بن عیسی، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة علیهم السلام*، هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی، اول، ۱۳۸۱ق.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه بعثة، اول، ۱۳۷۴ش.
- ترمذی، أبو عیسی، سنن، الترمذی، قاهره، وزارة الأوقاف المصرية، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *امام مهدی علیهم السلام موجود موعود*، قم، اسراء، سوم، ۱۳۸۸ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، بیروت، اعلمی، اول، ۱۴۲۵ق.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، محمدباقر محمودی، تهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.
- حسن بن علی العسکری علیهم السلام، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیهم السلام*، قم، مدرسة الإمام المهدي علیهم السلام، اول، ۱۴۰۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، رجال، نجف، دارالذخائر، دوم، ۱۴۱۱ق.
- حنبل، احمد بن، *مسند*، تحقیق شعیب الأرنبوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، دوم، ۱۴۲۰ق.
- دوانی، علی، *مهدی موعود علیهم السلام*، تهران، اسلامیه، بیست و هشتم، ۱۳۷۸ش.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه امام صادق علیهم السلام، هشتم، ۱۴۳۳ق.
- صدر، سید محمد صادق، *موسوعة الامام المهدي علیهم السلام*، قم، مؤسسه دارالمجتبی علیهم السلام، دهم، بی تا.
- صدوق، محمد بن علی، *صفات الشیعه*، تهران، اعلمی، اول، ۱۳۶۲ش.
- _____، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری، اول، ۱۳۸۵ش.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق علی اکبر اقبال، تهران، اسلامیه، دوم، ۱۳۹۵ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تحقیق محسن کوچه باغی،

- قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، دوم، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الامامة*، قم، بعثت، اول، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الامالی*، قم، دارالثقافة، اول، ۱۴۱۴ق.
- _____، *تهذيب الاحكام*، تحقيق حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- _____، *رجال*، تحقيق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، سوم، ۱۳۷۳ش.
- _____، *الغیبه*، تحقيق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامية، اول، ۱۴۱۱ق.
- _____، *فهرست*، قم، ستاره، اول، ۱۴۲۰ق.
- عبدالکریم شهرستانی، محمد بن، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، سوم، ۱۳۶۴ش.
- فیومی، أحمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، قم، مؤسسه دارالهجرة، دوم، ۱۴۱۴ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، تحقيق محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، اول، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد، *الكافی*، تصحيح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کورانی، علی، *معجم الموضوعی لاحادیث الامام المهدی علیه السلام*، بیروت، دارالمرتضی علیه السلام، اول، ۱۴۳۰ق.
- الممتقی الهندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، تحقيق حیانی، بکری، بیروت، مؤسسة الرسالة، پنجم، ۱۴۰۱ق.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۸ش.
- مفید، محمد بن محمد، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تصحيح مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی لجامعة مدرسين، ششم، ۱۳۶۵ش.

- نسائی، أحمد بن شعيب، سنن الكبرى، تحقيق سليمان البنداري، بيروت، دارالكتب العلمية،
اول، ١٤١١ق.
- نعماني، محمد بن ابراهيم، الغيبة، تصحيح علي اكبر غفاري، تهران، صدوق، اول، ١٣٩٧ق.
- نيسابوري محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق عبدالقادر عطا، بيروت،
دارالكتب العلمية، اول، ١٤١١ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

بررسی اثربخشی آموزش مهدی باوری در ارتقاء امیدواری، کاهش اضطراب و بهبود پیشرفت تحصیلی دانش آموزان (مطالعه طولی)

اشرف السادات شکر باغانی^۱

چکیده

این تحقیق توصیفی (طولی) با تمسک به اجرای پیمایشی به بررسی اثربخشی آموزش مهدی باوری در ارتقاء امیدواری، کاهش اضطراب و بهبود پیشرفت تحصیلی دانش آموزان در طول دوره سه ساله آموزش متوسطه اول پرداخته و با جمع آوری اطلاعات مورد نیاز از منابع مربوط به آموزه های مهدوی و تبیین آن به زبانی ساده برای نمونه آماری پژوهش (۲۴۰ دانش آموز دختر پایه هفتم مدارس متوسطه اول شهرستان تهران) و تحلیل یافته ها توسط آمار استنباطی نشان داد که بین آموزش مهدی باوری و ارتقاء امیدواری و کاهش اضطراب دانش آموزان رابطه معناداری در سطح $p \leq 0/05$ وجود دارد. همچنین بررسی کارنامه تحصیلی سالیانه نمونه آماری در سه سال تحصیلی متوالی به روش آمار توصیفی نشان می دهد که پیشرفت تحصیلی آنان بهبود یافته است.

واژگان کلیدی

آموزش مهدی باوری، ارتقاء امیدواری، کاهش اضطراب، بهبود پیشرفت تحصیلی، مطالعه طولی.

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات برنامه ریزی درسی و نوآوری های آموزشی پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش، سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی تهران (a20.baghani@gmail.com).

وجود امام معصوم در میان جامعه بشری از جهات گوناگون موجب آرامش و امنیت برای ساکنان زمین است؛ یکی از ثمرات مهم ایشان در میان افراد معتقد به امامت و رهبری، که او را از هر کس دیگر نسبت به خود مهربان‌تر و دلسوزتر می‌دانند، این است که موجب دلگرمی روانی است و هر نوع یأس و نومیدی را از آنها دور می‌کند و آنها را به آینده‌ای روشن و ارزشمند امیدوار می‌سازد. به عبارت دیگر وجود امام، نقطه اتکایی است برای بندگان خدا که در هنگام مواجهه با حوادث هولناک، به وی پناه برند و به عنوان پناهگاهی چاره‌ساز و آرام‌بخش از وجود امام منتفع گردند (بحرانی، ۱۳۹۰).

هرکس امید به بهبودی امور و اصلاح کارها را از دست بدهد، نسبت به آینده و سرانجام کار دچار ترس و اضطراب می‌شود. چیزی که می‌تواند از ترس او کم کند و به اضطرابش خاتمه دهد امیدواری است. برای فرد مذهبی باورمند به شناخت‌ها و ارزش‌های اسلامی، که می‌داند سر رشته همه امور در دست خداست و او قادر بر هر کاری است و می‌تواند بدی‌ها را به نیکی بدل نماید و انسان را از خواری گناه با «توبه» به اوج عزّت و سربلندی بندگی برساند، خداوندی که می‌تواند کائنات را با سرانگشت حکمت و تدبیر بچرخاند و اداره کند، برای چنین انسانی، کمترین دلیلی برای ناامیدی وجود ندارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی در این باره می‌فرماید:

امید و آرزو، برای امت من رحمت است. اگر امید نبود، هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی نهالی نمی‌کاشت (دیلمی، بی‌تا: ۲۹۵).

از طرفی ایجاد امید، در سلامت روانی انسان نقش مهمی بر عهده دارد. امید، به زندگی انسان معنا می‌بخشد و هنگام هجوم مشکلات، ناملایمات، رنج‌ها و اندوه‌ها و مصایب و ناگواری‌ها، از فروپاشی روانی انسان جلوگیری می‌کند و مانع استیلاي یأس و دل‌سردی بر انسان می‌گردد. بدون امید، زندگی بی‌معنا، تلاش ناموَّجه، و اضطراب و افسردگی حضور موَّجه پیدا می‌کنند و سیاهی و تاریکی و ابهام، افق آینده را می‌پوشانند. از سوی دیگر، منشأ اصلی امید، لذت و شیرین‌کامی و راحتی است که برای خود انسان حاصل شود. این حالت به چیزهای دیگری هم نسبت داده می‌شود. برای مثال، گاهی انسان به نعمتی که باعث لذت و راحتی او خواهد شد، توجه می‌کند و به آن نعمت دل می‌بندد و امیدوار می‌شود، و گاهی نیز به کسی که این نعمت را به وی می‌دهد، توجه می‌کند و امیدش به اوست، یا به زمان و مکانی که

از آن نعمت بهره‌مند خواهد شد. در این صورت، می‌تواند امید خود را به آن زمان یا مکان نسبت دهد. ولی آن‌چه متعلق اصلی و منشأ نخستین پیدایش این حالت در نفس انسانی است همان التذاذ و تمتعی خواهد بود که برای انسان فراهم می‌شود؛ یعنی علت آن، درونی و مربوط به خود انسان است (حسینی، ۱۳۸۳: ۶۶-۵۷).

تربیت اسلامی از انسان که سرشار از استعدادها و توانایی‌ها است و کشش‌های متفاوتی در او کارگر است، موجودی می‌سازد که از این کشش‌ها آزاد شده و بر آن‌ها حاکم گردیده است. انسان با این ویژگی‌ها برای تنظیم روابط خود با هستی و جامعه به رهبری الهی نیاز دارد و بر پایه این نیاز امامت و ولایت و اتباع مطرح می‌شود و هر فرد در جامعه حرکت خود را با اهداف امام و در طرح امام تنظیم می‌کند، چنین فردی در هر دوره زمینه‌ساز ولایت و حکومت ائمه و در عصر غیبت زمینه‌ساز ظهور و حکومت امام زمان است. بنابر این تربیت زمینه‌ساز یا تربیت مهدوی همان تربیت اسلامی است، که در هر دوره به مقتضای شرایط فرد و جامعه نقش می‌آفریند و وصف زمینه‌ساز یا مهدوی فقط بر جایگاه امام در تربیت و اهداف آن تأکید دارد (فاکر میبیدی، ۱۳۸۳).

اگر تربیت انسان بخواهد زمینه‌سازی نماید؛ لازم است تا این تربیت از نوع تربیت زمینه‌ساز باشد، یعنی باید انتخاب و حاکمیت انسان بر خویش از طریق تفکر و شناخت، تعقل و سنجش، و هدایت او در «جریان تربیت» و مسیر حرکت و مواجهه با آسیب‌ها و مشکلات انجام پذیرد. با توجه به این که یکی از عوامل مهم در ایجاد تربیت زمینه‌ساز، بررسی نقش و جایگاه اساسی و زیربنایی مدرسه و برنامه درسی در تربیت نسل منتظر است پس مدرسه می‌تواند در تربیت نسل منتظر و آگاهی بخشی به آنان و انتقال آموزه‌های انتظار پویا، نقش مؤثر و کارآمدی داشته باشد و کانون مهم تربیتی و اصلاحی برای شکل‌گیری گروه زمینه‌ساز به حساب آید. پژوهش حاضر با هدف بررسی اثربخشی آموزش مهدی باوری در ارتقاء امیدواری، کاهش اضطراب و بهبود پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان (مطالعه‌ای طولی) انجام شده است. نیل به این هدف در برنامه درسی ملی آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران که در اردیبهشت ماه سال ۱۳۹۲ رونمایی شده، به عنوان ارزشی والا یاد شده و در آنجا با ذکر جمله «انس و التزام عملی به قرآن کریم، دوستی عترت و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام خاصه حضرت مهدی علیه‌السلام و اطاعت از آن بزرگواران از مهم‌ترین ارزش‌ها و راه‌های نیل به حیات طیبه است»؛ بر حرکت در راستای آن تأکید و برنامه‌ریزی شده است (برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۱).

فرضیه‌های پژوهش

فرضیه اول: آموزش مهدی باوری در ارتقاء امیدواری دانش‌آموزان مؤثر است؛
فرضیه دوم: آموزش مهدی باوری در کاهش اضطراب دانش‌آموزان مؤثر است؛
فرضیه سوم: آموزش مهدی باوری که ارتقاء امیدواری و کاهش اضطراب در دانش‌آموزان را به همراه دارد؛ میزان پیشرفت تحصیلی را هم افزایش می‌دهد.

روش‌شناسی پژوهش

طرحی که برای اجرای این پژوهش ارائه شده، طرح مطالعه طولی یا مدت دار، در نوع خود در کشور بی‌بدیل است. طرح‌های طولی متضمن اندازه‌گیری‌های مکرر از متغیرهای مورد مطالعه یک گروه همداسته در طول مدتی مدید است. در این روش پژوهشی، ابزارها با توجه به تناسب با هدف و فرضیه‌های پژوهشی و نیاز به پوشش دادن زمان بلند پژوهش، ساخته و انتخاب می‌شوند. نمونه برگزیده در طول دوره مورد پژوهش قرار می‌گیرد و گروه پژوهشگران در این دوره در تماس با ایشان هستند. از آن‌جا که نمونه پژوهش، ممکن است در طول دوره به دلایل مختلفی از چرخه پژوهش خارج شوند، اندازه نمونه نیز با در نظر گرفتن چنین احتمالی تعیین شده است.

امید به آینده با اعتقاد به دستگیری و امدادهای امام عصر علیه السلام برای نمونه آماری این تحقیق یعنی ۲۴۰ دانش‌آموز دختر ۱۳ الی ۱۴ ساله (پایه هفتم) در سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ از مدارس متوسطه اول مناطق ۶ و ۱۲ شهرستان تهران (شامل ۸ کلاس)، که با هماهنگی مدیر مدرسه در یک برنامه آموزشی و درمانی فرآیند شناختی شرکت کرده بودند برای رفع اضطراب و ایجاد امیدواری مورد مطالعه قرار گرفت؛ برای این منظور با یک برنامه آموزشی و درمانی فرآیند شناختی، توسط معلم آموزش دیده که از قبل هماهنگ و برنامه‌ریزی شده بود؛ در مدت دوره تحقیق به شناخت و افزایش اعتقاد شاگردان مورد مطالعه به الطاف امام عصر علیه السلام و مهدویت باوری، نظیر «مسئولیت هدایت و ارشاد جامعه، نگرهبانی از مرزهای اعتقادی و فکری جامعه اسلامی، ایجاد امنیت فکری و روحی و...» (تیموری غرب، ۱۳۸۷) و بیان ویژگی‌های حکومت امام و تمایز آن از سایر حکومت‌های پیشین و این‌که حکومتی که در قرآن بدان اشاره شده و پیامبران پیشگویی کرده‌اند، با تمام حکومت‌ها تفاوت اساسی خواهد داشت و حکومت امام عصر علیه السلام جهانی، الهی و حکومت الهی دین و قرآن و اهل بیت پیامبر علیهم السلام و حکومت برقراری امنیت جهانی و حکومت بسط عدالت و حکومت حاکمیت اخلاق و ارزش‌های انسانی

است؛ تشریح شد. همچنین توضیح داده شد که امام می‌آید تا اهداف پیاده نشده تمام انبیای الهی را به انجام برساند، امام می‌آید تا عالی‌ترین مظاهر يك حکومت مترقی را به نمایش بگذارد امام می‌آید تا بشر را به کمال واقعی خود برساند و خلاصه این که: کاری که امام عصر علیه السلام می‌کند، تاکنون به دست هیچ پیامبر و یا حاکمی در جهان در طول تاریخ صورت نگرفته است (مروجی طبسی، ۱۳۹۱).

این دوره طی ۳ سال تحصیلی، بر روی نمونه آماری معین، درون دو مدرسه دخترانه در شهرستان تهران هم‌زمان برگزار گردید؛ جامعه آماری این تحقیق شامل تمامی دانش‌آموزان پایه هفتم دوره متوسطه اول مدارس تهران در سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ بوده است؛ که تا سال ۱۳۹۵-۱۳۹۶ طی سه سال تحصیلی مورد مطالعه قرار گرفتند.

در این روش شاگردان مورد مطالعه که در مدت سال تحصیلی توسط معلم از قبل آموزش دیده در یک برنامه آموزشی و درمانی فرآیند شناختی شرکت کرده بودند؛ در انتهای برنامه آموزشی، یعنی در پایان هر سال تحصیلی توسط دو پرسش‌نامه یکی پرسش‌نامه امید به زندگی اسنایدر^۱ و دیگری پرسش‌نامه اضطراب آشکار و پنهان چارلز اشیپلبرگر^۲ مورد مطالعه قرار گرفتند.

پرسش‌نامه امید به زندگی اسنایدر دارای ۱۲ سؤال بوده و هدف آن ارزیابی میزان امید به زندگی در افراد می‌باشد. شیوه نمره‌گذاری آن بر اساس طیف لیکرت ۵ گزینه‌ای شامل «کاملاً مخالفم، مخالفم، نظری ندارم، موافقم، کاملاً موافقم» بوده است. بررسی روایی سازه با استفاده از تحلیل عاملی تأییدی نشان داد که مقیاس دارای ساختاری دو عاملی شامل تفکر عامل و مسیرهاست. بررسی روایی هم‌زمان با محاسبه همبستگی این مقیاس با مقیاس افکار خودکشی، حمایت اجتماعی ادراک شده و معنا بیانگر رابطه منفی بین نمرات مقیاس امید با نمرات مقیاس افکار خودکشی و رابطه مثبت با نمرات مقیاس‌های حمایت اجتماعی ادراک شده و معنا در زندگی بود. ضریب اعتبار این مقیاس با استفاده از فرمول آلفای کرونباخ ۰/۸۶ و از طریق بازآزمایی ۰/۸۱ به دست آمد. کرمانی و همکاران (۱۳۹۰)، در تحقیقی نشان دادند که مقیاس امید اسنایدر برای جمعیت ایرانی از اعتبار و روایی خوبی برخوردار و در سنجش‌های روان‌شناختی کشور ایران قابل استفاده است و از آن می‌توان به عنوان ابزاری معتبر و مناسب در محیط‌های بالینی و آموزشی به منظور ارزیابی افراد و تهیه برنامه‌های درمانی و پیشگیرانه

1. Schneider

2. Charlz Ishpilberg

سود جست (کرمانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۳-۷). در این مطالعه ملاک‌های تفسیری، جهت بررسی میزان امیدواری مطابق جدول زیر در نظر گرفته شده است:

امتیاز	نوع امیدواری
۱۰ - ۲۰	امیدواری خفیف
۲۱ - ۳۱	امیدواری متوسط به پایین
۳۲ - ۴۲	امیدواری متوسط به بالا
۴۳ - ۴۸	امیدواری نسبتاً شدید
۴۹ - ۵۴	امیدواری شدید
۵۵ - ۶۰	امیدواری بسیار شدید

پرسش‌نامه اضطراب آشکار و پنهان اشیپیلبرگر که به پرسش‌نامه STAI معروف است، دارای ۴۰ ماده، ۲ مقیاس و شامل مقیاس‌های جداگانه خودسنجی، برای اندازه‌گیری اضطراب آشکار و پنهان مورد است (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۲). اضطراب آشکار (S)، می‌تواند به عنوان مقطعی از زندگی یک شخص محسوب شود یا به عبارتی، بروز آن موقعیتی است و اختصاص به موقعیت‌های تنش‌زا (جر و بحث‌ها، از دست دادن موقعیت‌های اجتماعی، تهدید امنیت و سلامت انسان) دارد (غباری بناب، ۱۳۸۱: ۳). اما، اضطراب پنهان (T)، به تفاوت‌های فردی، در پاسخ به موقعیت‌های پر استرس با میزان‌های مختلف اضطراب آشکار، دلالت دارد. اضطراب آشکار و پنهان، در برخی زمینه‌ها به مثابه انرژی جنبشی و پتانسیل، با هم قابل مقایسه هستند. اضطراب آشکار همانند انرژی جنبشی، به یک عکس‌العمل یا فرایند ملموس اشاره دارد که در زمانی معین و در سطحی معین از شدت واقع می‌شود. اضطراب پنهان، همانند انرژی پتانسیل، به تفاوت‌های فردی در عکس‌العمل‌ها اشاره دارد (بهدانی، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۵).

پرسش‌نامه اضطراب آشکار و پنهان STAI شامل مقیاس‌های جداگانه خودسنجی، برای اندازه‌گیری اضطراب آشکار و پنهان است. مقیاس اضطراب آشکار (فرم ۱ از STAI) شامل بیست سؤال است که احساسات فرد را در «این لحظه و در زمان پاسخگویی» ارزشیابی می‌کند. مقیاس اضطراب پنهان (فرم ۲ از STAI) هم شامل بیست سؤال است که احساسات عمومی و معمولی افراد را می‌سنجد (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۲). نمونه مقیاس‌ها در انتهای مبحث آورده شده است. پایایی آزمون اشیپیلبرگر، از طریق نسبت واریانس نمرات حقیقی به واریانس مشاهده شده محاسبه، و مقدار ضریب پایایی آزمون در گروه هنجار ۰/۹۴۵ ثبت شده است.

خطای استاندارد اندازه گیری آزمون برابر با $4/64$ محاسبه شده است. همچنین همبستگی نمرات مشاهده شده با نمره حقیقی برابر با $0/972$ و با نمرات خطا، برابر با $0/234$ محاسبه گردیده است. علاوه بر این، مطالعه دارای روایی، از نوع ملاکی همزمان است (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۵۲).

همچنین پایایی این پرسش نامه در تحقیقات مختلف ۸۷ درصد محاسبه گردیده است (روحی و همکاران، ۱۳۸۴: ۷۶). کاظمی ملک محمودی (۱۳۸۲) و روحی (۱۳۸۴) نیز در مطالعه مقدماتی، میزان پایایی آزمون اشیپلبرگر را به ترتیب ۸۹ و ۹۰ درصد محاسبه کرده اند (کاظمی ملک محمودی، ۱۳۸۳: ۶۴). علاوه بر این مطالعات نشان می دهد که همبستگی بین دو فرم اضطراب بسیار بالا (۰/۹۶ تا ۰/۹۸) است (غباری بناب، ۱۳۸۱: ۳).

مطابق با امتیاز پاسخ دهی به سؤالات پرسش نامه اشیپلبرگر، امتیاز پاسخ دهی به سؤالات این پرسش نامه دارای ملاک ۱۰ تایی است به طوریکه اگر امتیاز از ۲۰ تا ۳۱ حاصل شود اضطراب خفیف، از ۳۲ تا ۴۲ اضطراب متوسط را نشان می دهد و از ۴۳ تا ۵۳ را نشان دهنده اضطراب متوسط به بالا، از ۵۴ تا ۶۴ را نشان دهنده اضطراب نسبتاً شدید می دانند و امتیاز از ۶۵ تا ۷۵ نمایانگر اضطراب شدید است، امتیاز بیشتر از ۷۶ نیز اضطراب بسیار شدید را نشان می دهد.

پرسش نامه اضطراب آشکار و پنهان اشیپلبرگر که برای استفاده های خود اجرایی طراحی شده است، می تواند به دو صورت فردی و یا گروهی مورد استفاده قرار بگیرد. این پرسش نامه دارای محدودیت های زمانی نیست. به شاگردان مورد مطالعه در این پژوهش برای تکمیل هر مقیاس، ۵ دقیقه زمان داده شد. دستورالعمل کامل کردن مقیاس های اضطراب آشکار و پنهان، بر روی فرم های آزمون چاپ شده است. معیار اعتبار پرسش نامه، این است که آزمودنی ها به صورت واضح دستورالعمل مقیاس های "حالت" و "صفت" را متوجه شوند. بدین معنا که در پاسخگویی به مقیاس اضطراب آشکار، باید آنها احساسات خودشان را در لحظه کنونی "زمان تکمیل فرم" و در پاسخگویی به مقیاس اضطراب پنهان، باید احساسات معمولی و غالب اوقات شان را بیان نمایند. و جهت صداقت در پاسخگویی افراد به آزمون، باید به آزمودنی گفته شود که پاسخ های آنها به عنوان راز حفظ خواهد شد و بخصوص گفته شود که نتایج به آنها منعکس می گردد آنگاه پاسخ های آنها، به طور عینی و واقعی خواهد بود. در این نوع پژوهش ها بهتر است به شرکت کنندگان آموزش داده شود که احساس خود را در قسمت شروع پژوهش و یا بخش پایانی آن بیان نمایند.

اغلب افراد، مشکلی در پاسخگویی به عبارات اضطراب آشکار در يك موقعیت ویژه یا لحظه‌ای خاص از زمان ندارند (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸-۱۱۵). در پاسخگویی آزمودنی‌ها به مقیاس اضطراب آشکار، تعدادی گزینه برای هر عبارت ارائه شده است که آزمودنی‌ها باید گزینه‌ای را که به بهترین وجه، شدت احساس او را بیان می‌کند را انتخاب نماید. این گزینه‌ها عبارتند از:

۱. خیلی کم؛

۲. کم؛

۳. زیاد؛

۴. خیلی زیاد.

در پاسخگویی به مقیاس اضطراب پنهان، آزمودنی‌ها باید گزینه‌ای را که نشان‌دهنده احساس معمولی و غالب اوقات آنهاست را در مقیاسی چهار گزینه‌ای به شرح زیر انتخاب نمایند:

۱. تقریباً هرگز؛

۲. گاهی اوقات؛

۳. بیشتر اوقات؛

۴. تقریباً همیشه.

به هر کدام از عبارات آزمون STAI، براساس پاسخ ارائه شده، وزنی بین ۱ تا ۴ تخصیص می‌یابد. نمره ۴، نشان‌دهنده حضور بالایی از اضطراب است، که ده عبارت مقیاس اضطراب آشکار و یازده عبارت مقیاس اضطراب پنهان، بر این اساس نمره‌گذاری می‌شوند. برای نمره‌گذاری سایر عبارات، رتبه بالا برای هر عبارت، نشان‌دهنده عدم اضطراب است که ده عبارت اضطراب آشکار و نه عبارت مقیاس اضطراب پنهان را شامل می‌شود.

وزن‌های نمره‌گذاری، برای عباراتی که حضور اضطراب را نشان می‌دهند، همانند مواردی است که بر روی فرم آزمون سیاه شده است. وزن‌های نمره‌گذاری، برای عباراتی که عدم اضطراب را نشان می‌دهند، به صورت معکوس است. به عبارت دیگر متناسب با عبارات، نمرات پاسخ‌ها به جای ۴-۳-۲-۱ به حالت ۱-۲-۳-۴ وزن داده می‌شوند. عباراتی که نشان‌دهنده عدم وجود اضطراب هستند و در هنگام نمره‌گذاری به صورت معکوس وزن داده می‌شوند عبارتند از:

۲۰-۱۹-۱۶-۱۵-۱۱-۱۰-۸-۵-۲-۱: مقیاس اضطراب آشکار؛

۳۹-۳۶-۳۳-۳۰-۲۷-۲۶-۲۳-۲۱: مقیاس اضطراب پنهان.

برای به دست آوردن نمره فرد در هر کدام از دو مقیاس- با توجه به این نکته که برخی از عبارات ها به صورت معکوس نمره گذاری می شوند- مجموع نمرات بیست عبارت هر مقیاس محاسبه می گردد. بنابراین نمرات هر کدام از دو مقیاس اضطراب آشکار و پنهان، می تواند در دامنه ای بین ۸۰- ۲۰ قرار بگیرد (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱-۱۱۴).

ملاک های تفسیری، جهت اضطراب آشکار و پنهان بر اساس پژوهش هنجاریابی آزمون اضطراب آشکار و پنهان به عبارت زیر می باشد (بهدانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲):

اضطراب آشکار:	اضطراب پنهان:
میزان اضطراب از ۳۱- ۲۰ اضطراب خفیف	میزان اضطراب از ۳۱- ۲۰ اضطراب خفیف
میزان اضطراب از ۴۲- ۳۲ اضطراب متوسط به پایین	میزان اضطراب از ۴۲- ۳۲ اضطراب متوسط به پایین
میزان اضطراب از ۵۳- ۴۳ اضطراب متوسط به بالا	میزان اضطراب از ۵۳- ۴۳ اضطراب متوسط به بالا
میزان اضطراب از ۶۴- ۵۴ نسبتاً شدید	میزان اضطراب از ۶۲- ۵۳ نسبتاً شدید
میزان اضطراب از ۷۵- ۶۵ شدید	میزان اضطراب از ۷۲- ۶۳ شدید
میزان اضطراب از ۷۶ به بالا بسیار شدید	میزان اضطراب از ۷۳ به بالا بسیار شدید

نوع اضطراب	امتیاز
اضطراب خفیف	۲۰-۳۱
اضطراب متوسط به پایین	۳۲-۴۲
اضطراب متوسط به بالا	۴۳-۵۳
اضطراب نسبتاً شدید	۵۴-۶۴
اضطراب شدید	۶۵-۷۵
اضطراب بسیار شدید	بیشتر از ۷۶

با برگزاری سه مرحله آزمون های پرسش نامه ای یعنی در واقع به کارگیری ابزار پرسش نامه امید به زندگی اسنادی و پرسش نامه اضطراب صفتی و وضعی چارلز اشپیلبرگر پس از اولین سال برگزاری دوره، پس از دومین سال برگزاری دوره و پس از اتمام این دوره یعنی پس از پایان سال سوم، یافته ها مورد تحلیل توصیفی و آماری قرار گرفتند. به طوریکه فراوانی و فراوانی درصد امیدواری، اضطراب آشکار و اضطراب پنهان (شامل اضطراب خفیف، اضطراب متوسط به پایین، اضطراب متوسط به بالا، اضطراب نسبتاً شدید، اضطراب شدید و اضطراب بسیار شدید در سه مرحله ابتدایی، میانی و نهایی نتایج به دست آمده در جدول های ۱، ۲ و ۳ درج شده است. سپس نتایج آزمون برازندگی (مربع کای) به منظور بررسی نظریات افراد براساس یافته های درج شده از جداول ۱، ۲ و ۳ محاسبه و در جدول ۴ ثبت گردیده است. سپس به منظور بررسی و مطالعه پیشرفت تحصیلی شاگردان مورد مطالعه، کارنامه

تحصیلی سه سال متوالی آنان یعنی سال‌های تحصیلی ۹۴-۹۳ و ۹۵-۹۴ و ۹۶-۹۵ را از مسئول مدرسه‌شان درخواست نموده تا تا به صورت توصیفی مورد بررسی قرار گیرد.

یافته‌ها

فرضیه اول: آموزش مهدی‌باوری در ارتقاء امیدواری دانش‌آموزان مؤثر است.

نتایج فراوانی و فراوانی درصد نمونه آماری امیدواری به دست آمده با انجام روش پرسش‌نامه‌ای (به کارگیری ابزار پرسش‌نامه امید به زندگی اسنایدر در سه مرحله شامل: ۱. مرحله اول (ابتدایی): قبل از شروع دوره، ۲. مرحله دوم (میانی): پس از سه هفته بعد از شروع دوره و ۳. مرحله سوم (انتہایی): انتهای این دوره (پس از شش هفته)، در جدول ۱ درج شده است:

نتایج فراوانی و فراوانی درصد نمونه آماری برحسب نوع امیدواری به دست آمده با انجام روش پرسش‌نامه‌ای (به کارگیری ابزار پرسش‌نامه امید به زندگی اسنایدر)، در سه مرحله شامل: ۱. مرحله اول (ابتدایی): قبل از شروع دوره، ۲. مرحله دوم (میانی): پس از سه هفته بعد از شروع دوره و ۳. مرحله سوم (انتہایی): انتهای این دوره (پس از شش هفته)، در جدول ۱ درج شده است:

جدول ۱. نتایج فراوانی و فراوانی درصد نمونه آماری
برحسب نوع امیدواری در سه مرحله ابتدایی، میانی و نهایی

نوع امیدواری	امتیاز	مرحله ابتدایی		مرحله میانی		مرحله نهایی	
		فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد
امیدواری خفیف	۱۰-۲۰	۵۰	۲۰/۸۳٪	۴۵	۱۸/۷۵٪	۱۵	۶/۲۵٪
امیدواری متوسط به پایین	۲۱-۳۱	۵۰	۲۰/۸۳٪	۴۵	۱۸/۷۵٪	۲۰	۸/۳۳٪
امیدواری متوسط به بالا	۳۲-۴۲	۴۰	۱۶/۶۶٪	۳۰	۱۲/۵۰٪	۳۰	۱۲/۵۰٪
امیدواری نسبتاً شدید	۴۳-۴۸	۴۰	۱۶/۶۶٪	۳۵	۱۴/۵۸٪	۳۰	۱۲/۵۰٪
امیدواری شدید	۴۹-۵۴	۳۰	۱۲/۵۰٪	۳۵	۱۴/۵۸٪	۷۰	۲۹/۱۶٪
امیدواری بسیار شدید	۵۵-۶۰	۳۰	۱۲/۵۰٪	۴۰	۱۶/۶۶٪	۷۵	۳۱/۲۵٪

با توجه به یافته‌های مندرج در جدول ۱ مشاهده می‌شود که امیدواری بسیار شدید از ۱۲/۵۰٪ به ۱۶/۶۶٪ و سپس در انتهای بازه زمانی تحقیق، به ۳۱/۲۵٪ می‌رسد یعنی پس از سه سال آموزش، آموزش مهدی‌باوری سبب ارتقاء امیدواری دانش‌آموزان شده است. این یافته با

اثرات موعودباوری یا مهدی باوری که در کتاب گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان (آزیر و همکاران، ۱۳۸۸) که در سال ۸۸ توسط چند تن نوشته شده است؛ و یافته های بهشتی و همکاران که در سال ۸۹ از تحقیق به دست آورده اند (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۹) و یافته های احسانی (۱۳۹۰) همسو است.

فرضیه دوم: آموزش مهدی باوری در کاهش اضطراب دانش آموزان مؤثر است.

نتایج فراوانی و فراوانی درصد نمونه آماری برحسب نوع اضطراب آشکار و اضطراب پنهان به دست آمده با انجام روش پرسش نامه ای (به کارگیری ابزار پرسش نامه اضطراب صفتی و وضعی چارلز اسپیلبرگر)، در سه مرحله شامل: ۱. مرحله اول (ابتدایی): قبل از شروع دوره، ۲. مرحله دوم (میانی): پس از سه هفته بعد از شروع دوره و ۳. مرحله سوم (انتهاایی): انتهای این دوره (پس از شش هفته)، در جدول های ۲ و ۳ درج شده است:

جدول ۲. نتایج فراوانی و فراوانی درصد نمونه آماری
برحسب نوع اضطراب آشکار در سه مرحله ابتدایی، میانی و نهایی

نوع اضطراب	امتیاز	مرحله ابتدایی		مرحله میانی		مرحله نهایی	
		فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد
اضطراب خفیف	۲۰-۳۱	۳۰	٪۱۲/۵۰	۳۵	٪۱۴/۵۸	۵۰	٪۲۰/۸۳
اضطراب متوسط به پایین	۳۲-۴۲	۳۰	٪۱۲/۵۰	۴۰	٪۱۶/۶۶	۵۰	٪۲۰/۸۳
اضطراب متوسط به بالا	۴۳-۵۳	۴۰	٪۱۶/۶۶	۴۰	٪۱۶/۶۶	۴۵	٪۱۸/۷۵
اضطراب نسبتاً شدید	۵۴-۶۴	۴۰	٪۱۶/۶۶	۳۵	٪۱۴/۵۸	۳۵	٪۱۴/۵۸
اضطراب شدید	۶۵-۷۵	۵۰	٪۲۰/۸۳	۴۵	٪۱۸/۷۵	۳۰	٪۱۲/۵۰
اضطراب بسیار شدید	بیشتر از ۷۶	۵۰	٪۲۰/۸۳	۴۵	٪۱۸/۷۵	۳۰	٪۱۲/۵۰

جدول ۳. نتایج فراوانی درصد نمونه آماری برحسب نوع اضطراب پنهان در سه مرحله ابتدایی، میانی و نهایی

نوع اضطراب	امتیاز	مرحله ابتدایی		مرحله میانی		مرحله نهایی	
		فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد	فراوانی	فراوانی درصد
اضطراب خفیف	۲۰-۳۱	۳۳	٪۱۳/۷۵	۳۶	٪۱۵	۵۲	٪۲۱/۶۶
اضطراب متوسط به پایین	۳۲-۴۲	۳۵	٪۱۴/۵۸	۴۰	٪۱۶/۶۶	۴۰	٪۱۶/۶۶
اضطراب متوسط به بالا	۴۳-۵۳	۴۰	٪۱۶/۶۶	۴۰	٪۱۶/۶۶	۴۰	٪۱۶/۶۶
اضطراب نسبتاً شدید	۵۳-۶۳	۴۰	٪۱۶/۶۶	۳۳	٪۱۳/۷۵	۴۰	٪۱۶/۶۶
اضطراب شدید	۶۳-۷۲	۴۰	٪۱۶/۶۶	۵۱	٪۲۱/۲۵	۳۸	٪۱۵/۸۳
اضطراب بسیار شدید	بیشتر از ۷۳	۵۲	٪۲۱/۶۶	۴۰	٪۱۶/۶۶	۳۰	٪۱۲/۵۰

نتایج آزمون برازندگی (مربع کای) به منظور بررسی نظریات افراد براساس یافته‌های درج شده در جدول ۱ یعنی بررسی امید به زندگی، جدول ۲ یعنی اضطراب آشکار و جدول ۳ یعنی بررسی اضطراب پنهان در جدول ۴ نمایش داده شده است:

جدول ۴. نتایج آزمون برازندگی (مربع کای) به منظور بررسی نظریات افراد براساس یافته‌های پرسش‌نامه‌ای اضطراب آشکار و پنهان در سه مرحله

اضطراب پنهان			اضطراب آشکار			نوع اضطراب
مرحله	مرحله	مرحله	مرحله	مرحله	مرحله	نوع مرحله
نهایی	میانی	ابتدایی	نهایی	میانی	ابتدایی	
$p \leq 0/05$	$0 \leq p \leq 0/05$	$p \leq 0/05$	$p \leq 0/05$	$p \leq 0/05$	$p \leq 0/05$	Sig
۵	۵	۵	۵	۵	۵	درجه آزادی (df)
۳/۷	۴/۶۰۵	۵/۴۲۵	۱۰	۵	۱۰	Chi-Square

برای محاسبه مربع کای از رابطه زیر استفاده شده است:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^n \{(O_i - E_i)^2 / E_i\}$$

براساس تحلیل استنباطی، مقدار مربع کای مشاهده شده در مراحل مختلف اضطراب آشکار و پنهان نشان می‌دهد که برای درجه آزادی ۵ و سطح معناداری (ارزش یا مقدار $p \leq 0/05$)، از مقدار بحرانی مربع کای (مطابق جدول معناداری معین) یعنی ۱۱/۰۷ کمتر است پس داده‌های به دست آمده از توزیع نرمال پیروی می‌کنند. لذا تغییرات مشاهده شده از نظر آماری در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادار است. به عبارت دیگر یافته‌ها نشان دادند که آموزش مهدوی باوری و افزایش سطح امیدواری شاگردان در طی درمان با کاهش علائم اضطراب و افسردگی در ارتباط است و تغییرات ایجاد شده بر اضطراب شاگردان معنادار است. این یافته فرضیه دوم این پژوهش، یعنی: «آموزش مهدوی باوری در کاهش اضطراب دانش‌آموزان مؤثر است» را تایید می‌کند. که با یافته‌های دهستانی (۱۳۹۴) و شیخ‌الاسلامی و سیداسلامی قمی (۱۳۹۳)، که در جهت کاهش اضطراب دانش‌آموزان تحقیق کرده است؛ همسو است.

همان‌طور که از جدول‌های ۲ و ۳ مشخص است در مرحله انتهایی (پس از سه سال) هر دو نوع اضطراب، یعنی اضطراب آشکار و پنهان شاگردان از سطح شدید، کاهش یافته و به اضطراب خفیف مبدل گشته‌اند و این امر نیز دلالت بر تایید فرضیه اول پژوهش است و با ایجاد یکی از ارکان اخلاق اسلامی یعنی امید و امیدواری با استفاده از شناخت و بهره‌گیری از مهدویت باوری، و آموزش تربیت زمینه‌ساز، اضطراب شاگردان مورد مطالعه کاهش یافت.

فرضیه سوم: آموزش مهدوی باوری که ارتقاء امیدواری و کاهش اضطراب در دانش‌آموزان را به همراه دارد؛ میزان پیشرفت تحصیلی را هم افزایش می‌دهد.

به منظور بررسی و مطالعه پیشرفت تحصیلی شاگردان مورد مطالعه، کارنامه تحصیلی سه سال متوالی آنان یعنی سال‌های تحصیلی ۹۴-۹۳، ۹۵-۹۴ و ۹۶-۹۵ را از مسئول مدرسه‌شان درخواست نموده تا مورد مقایسه و کنکاش قرار گیرد... با بررسی معدل تک تک این شاگردان طی گذراندن این دوره، و محاسبه میانگین این عدد، به طور متوسط ۲ نمره، معدل این شاگردان افزایش یافته بود. یافته‌های حاصل از مطالعه حاضر نشان می‌دهند که تربیت مهدویت باوری سبب ایجاد امیدواری و از بین رفتن اضطراب در شاگردان می‌شود و با توجه به ساحت‌های تربیت از نظر برنامه درسی ملی برای دستیابی به تربیت زمینه‌ساز مهدویت باوری؛ به نظر می‌رسد با شناختن و شناساندن ولی عصر^{علیه السلام}؛ مبارزه با انحرافات و کج‌روی‌ها؛ ضرورت خودسازی؛ تبیین اهداف امام عصر^{علیه السلام}؛ انتظار فرج؛ شناخت وظایف و عمل به این وظایف در آموزش‌های مدرسه‌ای، از کودکی، شاگردان را با تربیت زمینه‌ساز مهدویت باوری آشنا ساخته و با توسل به حضرت مهدی^{علیه السلام}؛ به عنوان نزدیک‌ترین بندگان به خدا، می‌توان اطمینان قلبی داشت که خطرات، مشکلات و گرفتاری‌ها برطرف گردد و منجر به رشد فکری و ایجاد امید و امیدواری به آینده، ایجاد روحیه تلاش و علاقه به پیشرفت در شاگردان شود. این یافته با نتایج دهستانی (۱۳۹۴) و شیخ‌الاسلامی و سیداسلامی قمی (۱۳۹۳) که از تحقیق به دست آوردند و یافته‌های حسن‌پور (۱۳۹۳)، که به شکل پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، در جهت کاهش اضطراب دانش‌آموزان تحقیق کرده است؛ همسو است.

نتیجه‌گیری

تربیت رسمی همانند سایر پدیده‌های اجتماعی امری تاریخ‌مند است که باید متناسب با مقتضیات زمان و مکان، تکوین و تحول یابد. هر کشوری باید براساس مبانی فکری، پیشینه فرهنگی و فلسفی تربیتی خاص جامعه خویش، برای انواع تربیت رسمی، تبیین فلسفی ویژه خود و الگوهای نظری آن را ساخته و پرداخته کند (مبانی نظری تحول بنیادین، ۱۳۹۰: ۱۹۵). تربیت برای تحقق حیات طیبیه، در متربیان ایجاد آمادگی می‌کند و این آمادگی، با تکوین و تعالی پیوسته هویت فردی و جمعی متربیان در راستای شکل‌گیری و اعتلای مداوم جامعه صالح براساس نظام معیار اسلامی حاصل می‌گردد (همان منبع: ۲۶۷). هدف از آموزش مدرسه‌ای همان هدف در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، دستیابی به حیات طیبیه است. حیات طیبیه مختص انسان است و انسان با حیات طیبیه، انسان نامیده می‌شود وگرنه انسان که به حیات طیبیه دست نیابد با سایر موجودات و حیوانات فرقی ندارد. حیوانات نیز

نفس می کشند، حیوانات نیز غذا می خورند، حیوانات نیز خانه می سازند، حیوانات هم مسکن دارند، حتی نظم اجتماعی دارند. اما اخلاق اسلامی فقط مختص انسان است که باید با فرایند تربیت اسلامی به آن دست یافت به طوری که این برنامه درسی ملی و دلالت سند تحول بنیادین آموزش و پرورش است که باید آموزش و پرورش را چنان پشتیبانی کند که به لحاظ تربیتی و آموزشی در چشم انداز بیست ساله کشور در سال ۱۴۰۴ به رتبه اول برسد و در آن نقطه قرار گیرد.

این تحقیق یک مطالعه طولی بوده و طی سه سال تحصیلی به روش پرسش نامه ای با دو پرسش نامه یکی پرسش نامه امید به زندگی اسنایدر و دیگری پرسش نامه اضطراب آشکار و پنهان چارلز اشپیلبرگر بر روی ۲۴۰ دانش آموز دختر انجام شد؛ و نقش آموزش مهدی باوری بر ارتقای امیدواری، کاهش اضطراب و افزایش پیشرفت تحصیلی بر آنان مورد بررسی قرار گرفت. نتایج تحقیق نشان داد که آموزش مهدی باوری بر ارتقای امیدواری، کاهش اضطراب و افزایش پیشرفت تحصیلی دانش آموزان اثر مثبت دارد. و می توان با آموزش مهدی باوری سبب افزایش امیدواری و کاهش اضطراب و در نتیجه پیشرفت تحصیلی دانش آموزان گردید.

با توجه به نتایج به دست آمده از این تحقیق، توصیه می گردد تا در برنامه درسی مدارس جایگاهی مناسب برای وظیفه شناسی و تکلیف مداری از قبیل شناختن و شناساندن امام عصر علیه السلام، انتظار فرج و... تعریف شود تا به این وسیله موانع را از سر راه برداشته و در استمرار مهدی باوری کوشیده تا بتوان نسل جوان را نسلی امیدوار و منتظر تربیت کرد، جامعه منتظر یعنی جامعه ای پویا و فعال، با وجود گذشت هزار و چندی سال از دوران غیبت حضرت، هم چنان منتظر فرج آن حضرت بوده و انتظار فرج را قدرت اسلام دانسته و باید کوشید تا مقدمات ظهورش را فراهم آورد تا با این تدابیر بتوان به آموزش مهدی باوری که امری ضروری برای ادامه حیات آدمی است؛ دست یافت. چرا که همه مسئولان آموزش و پرورش به خصوص برنامه ریزان درسی و مؤلفان کتاب های درسی مدارس، در ارتباط با مهدی باوری مسئولیت دارند و باید به وظیفه شان عمل نمایند.

پیشنهادهات

لازم است با کمک انجمن اولیا و مربیان مدارس، برگزاری کلاس ها و دوره های آموزش ضمن خدمت مناسب و تدوین برنامه درسی صحیح دانشجویان دانشگاه فرهنگیان در جهت رفتار درست و بهینه ارتباطی اولیا با فرزندان شان در جهت از بین بردن اضطراب و ایجاد امید در

شاگردان تلاش گردد. برای این منظور:

پیشنهاد می‌شود تا با برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزش ضمن خدمت معلمان مدارس را با مبحث تربیت زمینه ساز آشنا کنند؛ تا به این ترتیب رفتار معلمان در جهت از بین بردن اضطراب و ایجاد امید موثر واقع گردد.

به مؤلفان و برنامه‌ریزان درسی، پیشنهاد می‌گردد تا بخشی از محتوای بسته‌های آموزشی را در ارتباط با آموزش مهدی باوری قرار دهند؛ تا در کلاس درس به آموزش آن پرداخته شود.

پیشنهاد می‌شود تا مسئولان آموزش و پرورش با برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزش ضمن خدمت برای مدیران و مسئولان مدارس آنان را با اهمیت مبحث تربیت زمینه ساز و آموزش مهدی باوری آشنا سازند.

پیشنهاد می‌شود تا مبحث آموزش مهدی باوری را در کلاس‌ها و دوره‌های آموزش ضمن خدمت معلمان قرار دهند.

پیشنهاد می‌شود تا مبحث آموزش مهدی باوری در برنامه درسی دانشجویان دانشگاه فرهنگیان قرار گیرد.

پیشنهاد می‌شود تا با کمک انجمن اولیا و مربیان مدارس، کلاس‌های آموزش مهدی باوری برای آموزش اولیا برگزار گردد.

منابع

- آژیر، اسدالله، ابوطالبی، صادق، جاودان، محمد، جعفری، ابوالقاسم، رستمیان، محمدعلی، صادق‌نیا، مهرباب، فرمانیان، مهدی، فرهودی، مصطفی، محمدی مظفر، محمدحسن، منتظری، سعید، موحدیان عطار، علی، نصیری، محمد؛ *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۸۸.
- احسانی، محمد، زمینه‌سازی تربیتی مهدویت، معرفت سال بیستم شماره ۱ (پیاپی ۱۶۰) ویژه علوم تربیتی، فروردین ۱۳۹۰.
- بحرانی، سیدهاشم، *معجزات امام مهدی (عج)*، ترجمه ابوذر یاسری، تهران: نشر موعود عصر، دوم، ۱۳۹۰.
- بهدانی، فاطمه، سرگلزایی، محمدرضا، قربانی، اسماعیل؛ مطالعه ارتباط زندگی با افسردگی و اضطراب در دانشجویان سبزوار، *اسرار*، مجله دانشکده علوم پزشکی و خدمات درمانی سبزوار، سال هفتم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۹.
- بهشتی، سعید، خاری آرانی، مجید، علی اکبرزاده آرانی، زهرا؛ معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا، *پژوهش‌های آموزش و یادگیری* (دانشور رفتار سابق)، ۱ (۴۵)، ۱۳۸۹.
- تیموری غرب، آرزو، *جامعه منتظر ظهور*، کمیته علمی همایش بین‌المللی دکترین مهدویت. ۱۳۸۷.
- حسن‌پور، الناز، میکائیلی منبع، فرزانه، عیسی‌زادگان، علی، آدینه‌وند، عبدالله، سعادت‌مند، سعید؛ مقایسه اثربخشی آموزش مهارت‌های حافظه و خودتنظیمی هیجانی بر کاهش اضطراب امتحان دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه شهر ارومیه سال تحصیلی ۹۱-۹۲، *مجله دستاوردهای روان‌شناختی*، دوره ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- حسینی، داود، شناخت درمانی در منابع اسلامی، *ماه‌نامه معرفت*، شماره ۸۷، ۱۳۸۳.
- دهستانی، مهدی، اثربخشی آموزش کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی بر افسردگی، اضطراب و افسردگی دانش‌آموزان دختر، *اندیشه و رفتار*، دوره نهم، شماره ۳۷، ۱۳۹۴.
- دیلمی، *أعلام‌الدین فی صفات المؤمنین*، تحقیق: مؤسسة آل البيت (عج)، قم، مؤسسة آل البيت (عج) لإحياء التراث التراث، بی‌تا.
- شیخ الاسلامی، علی، سیداسلامی قمی، نسترن؛ مقایسه تأثیر روش‌های آموزشی کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی و مهارت‌های مطالعه بر اضطراب امتحان دانش‌آموزان،

روان‌شناسی مدرسه، تابستان ۱۳۹۳.

- غباری بناب، باقر، رابطه عفو و گذشت با میزان اضطراب در والدین کودکان استثنایی و عادی، مجلات حوزه و دانشگاه، شماره ۳۱، تابستان ۱۳۸۱.
- فاکر میبدی، محمد، زمینه سازی ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام، مجله انتظار، شماره ۱۱ و ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
- کاظمی ملک محمودی، شیدا، بررسی تأثیر موسیقی بر میزان اضطراب کودکان سن مدرسه بستری در بیمارستان کودکان طالقانی گرگان، مجله علمی دانشگاه علوم پزشکی گرگان، ۱۳۸۲.
- کرمانی، زهرا، خداپناهی، محمدکریم، حیدری، محمود؛ ویژگی های روان سنجی مقیاس امید اسنایدر، روان شناسی کاربردی، دوره ۵، شماره ۳، ۱۳۹۰.
- برنامه درسی ملی جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی آموزش و پرورش، تهران، اسفند ۱۳۹۱.
- مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰.

پرسش نامه امید به زندگی اسنایدر (Schneider)

هدف: ارزیابی میزان امید به زندگی در افراد

ردیف	سؤالات	کاملاً مخالفم	مخالفم	نظری ندارم	موافقم	کاملاً موافقم
۱	به نظر من راه های زیادی برای رهایی از فشارها وجود دارد					
۲	من انرژی زیادی برای رسیدن به هدفم دارم					
۳	من بیشتر اوقات احساس خستگی می کنم					
۴	راه های زیادی پیرامون حل مشکل وجود دارد					
۵	من در یک استدلال به آسانی کوتاه می آیم					
۶	به نظر من راه های زیادی برای رسیدن به چیزهایی که در زندگی ام مهم است وجود دارد					
۷	من در مورد سلامتی ام ناراحتم					
۸	می دانم که توان پیدا کردن راه حلی برای حل هر مشکلی را دارم					
۹	تجربه های گذشته من برای آینده من مناسب اند					
۱۰	من در زندگی ام موفقیت زیبایی به دست آوردم					
۱۱	من معمولاً در خودم نگرانی هایی درباره بعضی چیزها پیدا می کنم					
۱۲	من به همه اهدافی که مدنظر دارم می رسم					

شیوه نمره گذاری

این پرسش نامه دارای ۱۲ سؤال بوده و هدف آن ارزیابی میزان امید به زندگی در افراد

می باشد. شیوه نمره گذاری آن بر اساس طیف لیکرت ۵ گزینه ای بوده که در جدول زیر گزینه ها و نیز امتیاز مربوط به هر گزینه ارائه گردیده است:

گزینه	کاملاً مخالفم	مخالفم	نظری ندارم	موافقم	کاملاً موافقم
امتیاز	۱	۲	۳	۴	۵

اما این شیوه نمره گذاری در مورد سؤالات شماره ۳، ۷ و ۱۱ معکوس شده و به صورت زیر در خواهد آمد:

گزینه	کاملاً مخالفم	مخالفم	نظری ندارم	موافقم	کاملاً موافقم
امتیاز	۵	۴	۳	۲	۱

برای به دست آوردن امتیاز کلی پرسش نامه، مجموع امتیازات تک تک سؤالات را با هم محاسبه نمائید. امتیازات بالاتر، نشان دهنده امید به زندگی بیشتر در فرد پاسخ دهنده خواهد بود و برعکس.

پرسش نامه اضطراب آشکار و پنهان چارلز اسپیلبرگر (Ishpilbergr)

مقیاس اضطراب آشکار (فرم y-1 از STAI)

راهنمایی: این پرسش نامه شامل جمله هایی است که مردم برای شرح و توصیف خود به کار می برند. هر جمله را با دقت بخوانید و سپس گزینه ای را که بیانگر احساس فعلی شما در این لحظه است برگزینید هیچ پاسخی به عنوان پاسخ غلط و یا صحیح قلمداد نمی شود. لذا بهترین گزینه ای که احساس شما را توصیف می کند را با زدن یک ضربدر مشخص کنید.

خیلی کم، کم، زیاد، خیلی زیاد

۱. احساس آرامش می کنم.

۲. احساس امنیت می کنم.

۳. احساس تنش می کنم.

۴. احساس می کنم در فشار روحی هستم.

۵. احساس آسودگی می کنم.

۶. احساس آشفته‌گی می‌کنم.
۷. نگران پیشامدهای ناگواری هستم.
۸. احساس رضایت خاطر می‌کنم.
۹. احساس ترس می‌کنم.
۱۰. احساس راحتی می‌کنم.
۱۱. به خودم اطمینان دارم.
۱۲. اعصابم ناراحت است.
۱۳. احساس بی‌قراری می‌کنم.
۱۴. نمی‌توانم تصمیم بگیرم.
۱۵. آرامش جسمی دارم.
۱۶. احساس می‌کنم قانع هستم.
۱۷. نگران هستم.
۱۸. افکار مغشوشی دارم.
۱۹. احساس می‌کنم ثابت قدم هستم.
۲۰. شاداب و سرحال هستم.

مقیاس اضطراب پنهان (فرم y-2 از STAI)

راهنمایی: این پرسش‌نامه شامل جمله‌هایی است که مردم برای شرح و توصیف خود به کار می‌برند. هر جمله را با دقت بخوانید و سپس گزینه‌ای که احساس معمولی شما در اغلب اوقات بیان می‌کند، برگزینید.

برای انتخاب هر گزینه زمان زیادی را صرف نکنید. بهترین گزینه‌ای که احساس شما را توصیف می‌کند را با زدن یک ضربدر مشخص کنید.

تقریباً هرگز، گاهی اوقات، بیشتر اوقات، تقریباً همیشه

۲۱. شاداب و سرحال هستم.
۲۲. احساس می‌کنم عصبانی و بی‌قرار هستم.
۲۳. احساس می‌کنم از خودم رضایت دارم.
۲۴. آرزو می‌کنم می‌توانستم به اندازه دیگران خوشحال باشم.
۲۵. احساس می‌کنم وامانده‌ام.

۲۶. احساس می‌کنم راحت هستم.
۲۷. آرام، خونسرد و ملایم هستم.
۲۸. احساس می‌کنم مشکلات بقدری رویه‌م انباشته شده است که نمی‌توانم بر آنها غلبه کنم.
۲۹. درباره چیزی که واقعاً مهم نیست بیش از حد نگرانم.
۳۰. خوشحالم.
۳۱. افکار پریشانی دارم.
۳۲. به خودم مطمئن نیستم.
۳۳. احساس امنیت می‌کنم.
۳۴. به آسانی تصمیم می‌گیرم.
۳۵. احساس بی‌کفایتی می‌کنم.
۳۶. خرسند هستم.
۳۷. یک فکر بی‌اهمیت از ذهنم می‌گذرد و آزارم می‌دهد.
۳۸. نومی‌دی من به حدی است که نمی‌توانم آن را از ذهنم بیرون کنم.
۳۹. شخص ثابت قدمی هستم.
۴۰. وقتی به رغبت‌ها و تمایلات گذشته خود می‌اندیشم دچار تنش و آشفتگی می‌شوم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۳

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

نقش باور به مهدویت در معنابخشی زندگی فردی

احمد رضا مفتاح^۱

ناصر محمدی^۲

چکیده

معنادار بودن زندگی از جمله دغدغه‌های انسان معاصر است. اندیشه‌ها، باورها و آرمان‌های فردی و جمعی نقش تعیین‌کننده‌ای در معنا داشتن زندگی دارد. از جمله باورهایی که در معنابخشی به زندگی فردی نقش دارد باور به مهدویت است. در مباحث فلسفی برای معنای زندگی سه معنا مطرح می‌شود: هدفمند بودن، ارزش مدار بودن و کارکرد داشتن. در این تحقیق با تکیه بر احادیث پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام نشان داده خواهد شد که باور به مهدویت به هر سه معنای مورد نظر به زندگی شیعیان معنا می‌دهد. در مورد هدفمندی، باور به مهدویت از این جهت که جهان، رو به خیر حرکت می‌کند و بر عدالت‌گستری و مبارزه با ظلم و فساد تاکید می‌کند، به زندگی معنا می‌دهد. در مورد ارزش محوری، باور به مهدویت از این جهت که احیای اسلام راستین، تأمین رفاه و آرامش، رضایت‌مندی و عشق به محبوب، ارزش محسوب می‌شود و در مورد کارکرد داشتن از آن رو که باور به مهدویت موجب پارسایی، اخلاق‌مداری مسئولیت‌پذیری و امیدبخشی می‌شود زندگی منتظران معنا پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، مهدویت، هدفمندی، ارزش‌مداری، کارکرد داشتن.

۱. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

۲. دانشجوی دکتری ادیان تطبیقی گرایش الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) (mohammadi2250@gmail.com).

هر انسان اندیشه‌ورزی در پی آن است که زندگی معناداری داشته باشد. یکی از پرسش‌های مهمی که انسان در ضمیر خود در پی پاسخگویی به آن است پرسش از معنای زندگی است. البته پاسخ به این پرسش می‌تواند تحت نفوذ عواملی چون باورها، اندیشه‌ها و آرمان‌های هر فردی باشد. ادیان و مکاتب مختلف نیز در پی تلاش برای بهتر کردن زندگی انسان و در حقیقت معنادار کردن زندگی انسان هستند.

مفهوم معنای زندگی در علوم مختلفی چون فلسفه و روان‌شناسی و الهیات مورد بحث قرار گرفته است. فیلسوفان درکشف حقایق زندگی، از سه مفهوم خدا، جهان و انسان در جهت کشف معنای زندگی استفاده کرده‌اند. در فلسفه تحلیلی به مسئله معنای زندگی توجه خاصی شده و نظریات متفاوتی در این زمینه داده شده است:

۱. نظریات طبیعت‌گرا؛^۱

۲. نظریات ناطبیعت‌گرا؛^۲

۳. نظریات فراطبیعت‌گرا.^۳

از میان این سه نظریه، نظریه فراطبیعت‌گرا که وجود خدا را مفروض می‌گیرد و در قالب یک باور دینی در می‌آید تناسب بیشتری با بحث مهدویت دارد.

کنت ول اسمیت در کتاب *معنا و غایت دین* می‌گوید:

دین به منزله یک نظام اعتقادی، یک واقعیت دارای ارزش نهایی است که در ارتباط با آن زندگی بشر به هدف حقیقی خود می‌رسد. به عبارت دیگر، دین یک دستگاه اعتقادی است که به وضوح دیدگاهی را درباره معنای زندگی بشر بیان می‌کند (پوپا، ۱۳۹۰: ۵۷).

استیس نیز می‌گوید:

هیچ تمدنی نمی‌تواند بدون آرمان و بدون ایمان راسخ به نظریه‌های اخلاقی به حیات

۱. رویکرد طبیعت‌گرا: به مدد ارزش‌های موجود در این جهان هم می‌توان به معنای زندگی دست یافت.
۲. در رویکرد ناطبیعت‌گرا: برای کسب معنای زندگی نه نیازی به قابلیت‌ها و امکانات این جهان مادی است و نه حاجتی به عالم ماورای عالم مادی است بلکه به مدد یک سلسله اصول یا پیش فرض‌های صرفاً عقلی، مانند اصول اولیه اخلاق، می‌توان به یک زندگی معنادار دست یافت.
۳. رویکرد فراطبیعت‌گرا: وجود خدا یا جاودانگی هر فرد انسانی برای معنای زندگی ضروری شمرده می‌شود.
۴. جهت اطلاع بیشتر از جزئیات نظریات فوق مراجعه شود به کتاب *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی* نوشته محمدرضا بیات.

خویش ادامه دهد و در صورتی که آرمان و نظریه‌های اخلاقی ریشه در دین داشته باشد، انسان دچار یاس و سرخوردگی نمی‌شود (همو: ۳۵).

البته درباره کارایی دین تشکیک‌هایی شده است، از جمله این‌که: آیا آرمان‌های دین تحقق یافته است یا خیر؟ در این زمینه آن‌چه باعث قوت قلب مؤمنان می‌شود باور به منجی موعود است. به این صورت که آرمان‌های دینی در هر یک از ادیانی که باور به منجی دارند با آمدن منجی موعود به کمال خواهد رسید. در این تحقیق مسئله مورد نظر ما این است که تأثیر معنابخشی باور به مهدویت در زندگی شیعیان را بررسی کنیم.

تحقیقات زیادی در ارتباط با معنای زندگی در قرون اخیر در جهان صورت گرفته است. در این مدت، «معنای زندگی» به گونه خاص، دغدغه فکری فیلسوفان جهان قرار گرفته است، که این موضوع فراز و نشیب‌هایی را در طول زمان تجربه کرده است. در ایران نیز در سال‌های اخیر ظهور ترجمه‌ها و تألیفات حول این محور نشانگر آن است که این موضوع، مورد توجه متفکرین ایرانی نیز قرار گرفته است و در زمینه‌های مختلف از این موضوع استفاده کرده‌اند که یکی از این زمینه‌ها، دین و الهیات است. در زیر این مجموعه به «معنای زندگی» در ارتباط با مهدویت و فرهنگ انتظار هم پرداخته شده است که معمولاً رویکرد آنها نقش انتظار در پویایی و معناداری زندگی اجتماعی است، نمونه آن را در مقاله «نقش مهدویت در معناداری زندگی شیعیان» (الله بداشتی، ۱۳۹۱) می‌توان یافت. لیکن، پژوهش حاضر بر آن است نقش اعتقاد به مهدویت را در معنابخشی زندگی فردی براساس احادیث و اخبار رسیده از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام بررسی نماید، و از این جنبه، تحقیقی تازه به شمار می‌آید. در این تحقیق نشان داده خواهد شد براساس هر سه معنای اصلی از معنای زندگی، یعنی هدفمند بودن، ارزش‌مدار بودن و کارکرد داشتن، باور به مهدویت، زندگی شیعیان را معنادار می‌سازد.

هدف مندی باور به مهدویت

«هدف» یکی از مهم‌ترین معانی است که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الهی‌دانان ادیان ابراهیمی برای «معنای زندگی» برشمرده‌اند و براساس آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. از این رو اگر معنای زندگی را به معنای هدف زندگی بگیریم، پرسش اساسی این خواهد بود که هر فرد انسانی چه هدف یا اهدافی می‌تواند یا باید در زندگی داشته باشد تا به مدد آن بتواند به زندگی خویش معنا دهد؟ در حقیقت، در پرتو نوع پاسخی که به این پرسش می‌دهیم، نظریه معنای زندگی شکل می‌گیرد (بیات، ۱۳۹۰: ۵۵).

طبق معنای «هدف زندگی» می‌توان گفت که یک زندگی هدفمند یک زندگی معنادار است؛ البته صرف هدفمند بودن نمی‌تواند زندگی هر فرد انسانی را معنادار سازد، بلکه تنها هدف یا اهدافی می‌توانند به زندگی وی معنا دهد که از ارزش مثبت برخوردار باشد (همو: ۶۷).

در نظریه زندگی هدفدار هر فردی اولاً، باید هدف یا اهداف اساسی داشته باشد، ثانیاً هدف یا اهداف زندگی باید از ارزش مثبتی برخوردار باشد، ثالثاً هر فرد انسانی باید با رغبت و اشتیاق در پی تحقق اهداف اساسی در زندگی خویش باشد تا معنای زندگی پدید آید (موفق، ۱۳۸۸: ۸۵).

حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر معنای زندگی را به معنای هدف زندگی بگیریم معنای زندگی کشفی است یا جعلی؟ آیا هر فرد انسانی معنای زندگی را برای خویش می‌آفریند یا آن را کشف می‌کند؟ اگر معنای زندگی را به معنای کارکرد زندگی بگیریم، باید گفت هر فرد انسانی معنا را در زندگی خود کشف می‌کند. زیرا هر فرد انسانی با کشف نقشی که در یک مجموعه بزرگ‌تر برای وی در نظر گرفته شده، به زندگی خود معنا می‌بخشد. عده‌ای بر این نظرند که فرد با تعیین هدف یا اهدافی در زندگی خویش، آنها را جعل می‌کند ولی این عقیده با نظر دینداران که معتقدند خداوند برای خلقت موجودات هدفی دارد و آنها را بیهوده خلق نکرده است، همخوانی ندارد. و طبق این نظر، فرد معتقد به اسلام و تشیع جهت به دست آوردن معنای زندگی باید بتواند آن هدف الهی را کشف کند تا بتواند به معنای حقیقی دست یازد، و در کنار آن توجه به یکی از بزرگ‌ترین ارزش‌های انسانی یعنی اختیار فرد در زندگی مهم است تا از این بعد نیز معنای زندگی شخص آسیب نبیند. پاسخی که متفکرین ارائه داده‌اند این است که فرد با اراده آزاد می‌تواند اهدافی را در زندگی خود برگزیند ولی آنچه مهم است کشف هدف خداوند در جهان خلقت است که توسط بنده منتظر به آن پرداخته می‌شود. اگر معنای زندگی را به معنای ارزش زندگی بگیریم و ارزش را به ارزش‌های دینی، حقوقی، اخلاقی و زیباشناسی تقسیم کنیم، می‌توان گفت ارزش دینی مجعول خداوند است و هر فرد انسانی می‌تواند آن را کشف کند... (بیات، ۱۳۹۰: ۷۴).

اگرچه انسان با تکیه بر صرف دانش و تعقل خود نمی‌تواند هدف یا اهداف خداوند از خلقت انسان‌ها را کشف کند، ولی با تکیه بر روحی که در متون مقدس تجلی یافته است می‌توان اهداف آفرینش را، تا آن‌جا که به زندگی هر فرد انسانی معنا می‌دهد، کشف کرد. البته در رابطه با هدفدار بودن خداوند، فیلسوفان غرب شبهاتی را مطرح کرده‌اند و دانشمندان غربی و مسلمان نیز به آنها جواب داده‌اند که پرداختن به آنها خارج از حوصله این تحقیق است. ولی آنچه اهمیت دارد این است که کشف برنامه‌ها و اهداف خداوند در این جهان از ارزش بسیار

بالایی بر خوردار است، هر فرد انسانی می‌تواند با کمک به تحقق آنها زندگی خویش را معنادار سازد و لازمه وجود برنامه‌ها و اهداف ارزشمند خداوند در این جهان، قطعاً وجود خداوند است که در نزد معتقدان به مهدویت این اعتقاد قبل از هر عقیده دیگری پذیرفته شده است.

خدایی شدن و نیل به مظهریت اسماء و صفات الهی که قرب و نزدیکی انسان به خداوند متعال را فراهم می‌کند، تمام آن چیزی است که معنای زندگی یک انسان را از دیدگاه اسلام تشکیل می‌دهد. نتیجه آن که از دیدگاه اسلام کمال نهایی انسان رسیدن به قله اوج و تقرب و لقای وجود محبوب و هستی بخش عالم است که این امر لذت بخش‌ترین و نهایی‌ترین معنای هستی را برای انسان تشکیل داده است و انسان برای دستیابی بدان باید مظهر وظیفه او شود (موفق، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

برای پیروان ادیان الهی دستیابی به کمال مطلوب مبتنی بر عمل به نسخه الهی است، که از راه وحی به پیامبران ابلاغ شده است. اما باید توجه داشت که غایت‌های اخلاقی زندگی، گاه دست نیافتنی می‌شود. از آن جا که این عدم تحقق غایت‌های اخلاقی ممکن است معنای زندگی را به چالش بکشد، ادیان الهی فرجام نیک و خرسندی نهایی را به صورت‌های مختلفی مثل: ملکوت آسمان، وصال الهی، رویت سعیده، موعودباوری و مانند آن به ترسیم کشیده‌اند. در واقع، ادیان بزرگ جهان تعلیم می‌دهند که روند جهان رو به خیر است (پویا، ۱۳۹۰: ۱۰۵ و ۱۲۲) خیر بر شر غلبه خواهد کرد. این اندیشه پیروزی نهایی خیر بر شر به ما قوت خواهد داد تا به جنگ علیه هرگونه بی‌عدالتی و ظلم و جور ادامه دهیم (همو: ۱۳۳). این روند رو به خیر در دیدگاه شیعه همان باور به مهدویت است. با توجه به روایات رسیده از معصومین «عدالت‌گستری» مهم‌ترین هدف مهدویت برای انسان‌هاست. در این روایات تأکید شده است که اگر یک روز هم از عمر دنیا باقی مانده باشد، آن روز چنان طولانی خواهد شد که عدالت بر همه جهان سایه افکند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۳۱۸) که در آن کارگزاران ظلم و جور، مورد بازخواست قرار خواهند گرفت، قاضیان و حاکمان کج رفتار، از مسئولیت خود عزل خواهند شد و زمین از هر نوع خباثت پاک خواهد شد (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۱، ۱۲۰). حال این هدف مهم چگونه محقق خواهد شد. طبیعتاً منتظران حضرت باید خود را برای برپایی این هدف بزرگ آماده کنند که اولاً خود را جامعه تأثیرگذار فرض کرده و سعی در حاکم کردن این عدالت در وجود خود کند و در ثانی خود را در جامعه برای برپایی این عدالت مسئول بداند. اهداف دیگری نیز برای قیام حضرت مهدی علیه السلام بیان شده که معروف‌ترین آنها «خون‌خواهی امام حسین علیه السلام» است که در خطبه غدیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۳۷، ۲۱۳) یا در دعای

ندبه (... این الطالب بدم المقتول بکربلا...) یا احادیثی که از معصومین به بعد عدالت خواهی انسان اشاره دارد، به وفور یافت می شود. البته برقراری عدالت و خون خواهی از خون امام حسین (علیه السلام) صرفاً به معنای انتقام از قاتلین امام حسین (علیه السلام) و یارانش در واقعه عاشورا نیست. امام عصر (علیه السلام) و پیروان و منتظرانش با هر نوع جور و ظلمی که به مستضعفان جهان رسیده و می رسد، می جنگند، چرا که از نگاه خداوند و نگاه تشیع اساس ظلم، وحدتی را داراست که یک کل را شکل می دهد هم چنان که همه خوبی ها نیز بدون قید زمان و مکان یک شاکله را تشکیل می دهد. نهایتاً این که انتظار به عنوان رکن اصلی مهدویت، قبل از وجود مبارک حضرت حجت بن الحسن (علیه السلام) در این دنیا در بین ائمه هدی (علیهم السلام) و پیامبر (صلی الله علیه و آله)، ارزشمند معرفی شده و به عنوان هدف انسان ساز توسط آن بزرگواران نشر می شد، تا جایی که ما در اخبار داریم بعضی از این بزرگواران برای طولانی شدن غیبت قبل از انعقاد آن ندبه می کردند (بابویه قمی، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۵۳)، که خود نشانگر وجود هدف والای مهدویت در نظر معصومین است. آنان نیز به پیروان شان از این طریق آموزش می دادند که زندگی شان را با این معنا همدم گردانند. یا در حدیثی ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که حضرت فرمودند:

هریک از شما باید خود را برای خروج قائم آماده کند هرچند یک تیر... (النعمانی، ۱۴۱۸: باب ۲، ۴۴).

به نظر می رسد این آمادگی همان است که فرد ابتداء عدالت فردی را در خود و سپس برای تحقق عدالت اجتماعی تلاش کند.

ارزش مداری باور به مهدویت

متفکرین در دوران معاصر تلاش می کنند معنای زندگی را با توجه به ارزش هایی که برای افراد دارد تحلیل نمایند. ارائه تصویری روشن از معنای زندگی نیز در نتیجه تفکیک ارزش ها در هر دستگاه فکری امکان پذیر است که بعضی از این ارزش ها شخصی و برخی دیگر همگانی است. برخی متفکران غربی سعی در بیان معنایی از زندگی دارند که ارزش ها مثبت، ماندگار و نامحدود همراه با رضایت برای فرد باشد و هریک بر بعدی اشاره می کنند. به طور مثال فیلیپ کویین استدلال می کند که زندگی معنادار آن است که ارزش زیستن داشته باشد و زندگی ای ارزش زیستن دارد که گستره ارزش های آن، چنان باشد که هر فرد انسانی هم چنان بتواند ارزش های مطلوب خویش را در آن بیابد. به بیان دیگر دامنه ارزش های آن، چنان باشد که هر فرد انسانی استمرار زندگی را در آن طلب کند و یک زندگی جاودان بستر کاملاً مناسبی است که

هر فرد انسانی می‌تواند ارزش‌های متوقع خویش را در آن بازیابد. لذا، یک زندگی محدود سزاوار زیستن نیست، زیرا در آن نمی‌توان ارزش‌های مطلوب را یافت و در واقع، آنها را برآورده ساخت (بیات، ۱۳۹۰: ۱۸۰؛ به نقل از metz, p.171).

متز معتقد است ارزش‌های یک زندگی معنادار با ارزش‌های یک زندگی اخلاقی یا یک زندگی توام با خوشبختی متفاوت است. برخی از ارزش‌ها مانند راستگویی، متناسب با یک زندگی اخلاقی است و برخی دیگر از ارزش‌ها، مانند رفاه و آسایش، در خور یک زندگی توام با خوشبختی است. پس کاملاً ممکن است که فردی با رعایت هنجارهای اخلاقی زندگی، زندگی اخلاقی‌ای داشته باشد ولی یک زندگی معنادار یا زندگی توام با رفاه و آسایش نداشته باشد. باور متز این است که ارزش‌های یک زندگی معنادار، ارزش‌هایی است به هر فرد انسانی احساس احترام و افتخار عظیم می‌بخشد و در وی عشق و محبت را زنده یا تقویت می‌کند یا وی را از ساحت حیوانی فراتر می‌برد. در واقع متز نتیجه می‌گیرد دستیابی به مرتبه بالایی از معنای زندگی در گرو آن است که فعالیت‌های هر فرد انسانی، تأثیر ماندگار بر خود فرد داشته باشد و فعالیت‌های هر فرد انسانی بر خود فرد هم تأثیری ماندگار نخواهد داشت مگر این‌که دارای اهدافی باشد که از ارزش نامحدودی برخوردار باشند و لازمه این‌که چنین فعالیت‌هایی بر خود فرد تأثیر ماندگار بگذارند، جاودانگی اوست (همو، ۱۸۶). متز در نظریه «فرا رفتن از خود حیوانی» به طور خلاصه چنین می‌آورد:

مقدمه اول: تفکیک ساحت وجودی هر فرد انسانی به ساحت حیوانی و ساحت عقلانی؛

مقدمه دوم: هر یک از ساحت‌های حیوانی و عقلانی هر فرد انسانی، نیازها، خواسته‌ها و ارزش‌های متناسب با خود را دارد.

پس با دستیابی به نیازها و خواسته‌های متناسب با ساحت حیوانی به معنای زندگی نیز دست نخواهیم یافت. و هر گاه ارزش‌های آفاقی^۱ متناسب با ساحت عقلانی هر فرد انسانی بتوانند نیازها و خواسته‌های متناسب با آن را به عنوان جنبه انفسی معنای زندگی برآورده سازد، وی می‌تواند به معنای زندگی دست یابد. در این نظریه متز، معنای زندگی، به معنای «ارزش» زندگی گرفته شده و «ارزش» زندگی هم تمام ارزش‌های دینی، اخلاقی، حقوقی و زیبا شناختی را دربر می‌گیرد؛ زیرا تمام ارزش‌های فوق متناسب با ساحت عقلانی هر فرد انسانی‌اند و به مدد ارتباط با آنها می‌توان از ارزش‌های متناسب با ساحت حیوانی فراتر رفت و به زندگی

۱. برای اطلاع از نظریه‌های آفاقی و انفسی به کتاب دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی ص ۹۷ مراجعه شود.

خویش معنا داد (همو: ۱۱۵-۱۱۸).

آن چه به طور عمده در اعتقاد به مهدویت ارزش محسوب می گردد و سایر ارزش های دیگر زندگی نیز در سایه آن معنا پیدا می کنند، احادیث و اخباری که از معصومین علیهم السلام به ما رسیده است و به زبان قابل درک بیان می کنند اصل «احیای اسلام راستین» است. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

مهدی علیه السلام، کتاب و سنت مرده و از میان رفته را زنده می کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸).

و در میان منتظران حقیقی نیز تمسک به اسلام و مبارزه با عقاید خرافی و زنده نگه داشتن اسلام، مسئولیت اصلی شان می باشد. امام صادق علیه السلام نیز می فرمایند:

قائم بر طبق شیوه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رفتار می کند و آن چه از نشانه های جاهلیت باقی باشد را از میان بر می دارد و پس از ریشه کن کردن بدعت ها، اسلام را از نو پیاده می کند (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۳: ۳۰۵).

از آن جایی که دین اسلام دین جامعی است و به همه ابعاد وجودی انسان توجه کرده معنای زندگی در مهدویت نیز بر طبق همین دیدگاه ارزش مداری جامعی برای فرد قائل است که صرفاً در ساحت حیوانی یا ساحت عقلانی نمانده و حتی از هر دو این ها گذر کرده و به ساحت فراعقلی توجه می نماید که این ارزش گذاری قابل مقایسه با نظریات معنای زندگی غربیان نیست و جز در ساحت دین نمی توان نمونه ای برای آن یافت.

برای نشان دادن این که مهدویت به همه ساحت های انسانی معنی می بخشد، ساحت های انسانی را می توان به سه ساحت تقسیم بندی کرد: ساحت مادی که شامل ارزش هایی مثل «رفاه و آسایش» و «شادی» می شود؛ ارزش های ساحت عقلانی که شامل «اخلاق»، «آزادی اراده فردی» و «بعد اجتماعی زندگی افراد» می شود و ساحت فراعقلی که عبارت است از «عشق و محبت به خداوند». با توجه به این که ساحت اخلاق یکی از مهم ترین کارکردها نیز به شمار می رود، آن را ذیل کارکردها بحث خواهیم کرد و با توجه به این که بر بعد فردی اعتقاد به مهدویت تمرکز داریم به بعد اجتماعی نمی پردازیم.

اما در مورد ساحت مادی باید بگوییم با توجه به این که هر انسانی دارای دو بعد مادی و روحانی است، مهدویت در معنا بخشی به زندگی معتقدانش هر چند خود را محصور در بعد مادی ننموده است، ولی نسبت به این بعد نیز بی توجه نیست. در ویژگی های دوره ظهور به «رفاه و

آسایش» افراد و جامعه مهدوی مستقیماً اشاره شده است. منتظران در دوران انتظار با صبر و امید، در انتظار رفاه و آسایش هستند و با تلاشی که در جهت گسترش دینداری در بین مردم می‌کنند، قوانینی مثل خمس، زکات، عدم احتکار و... رفاه و آسایش عمومی را در جامعه منتظر فراگیر خواهند نمود. تا جایی که در زمان ظهور، سخن از کثرت مال، وفور نعمت، باران‌های پایی، سبکباری و رهایی از بارهای سنگین زندگی (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۱۲۳) آسودگی از رنج، نیافتن نیازمندی جهت ادای دین، (همو، ۳۹۰) و آبادی همه خرابی‌ها (بابویه قمی، ۱۳۹۵: ۳۳۱) شده است که زمینه‌های آن در دوران انتظار فراهم می‌شود. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمودند:

صله رحم به جای آورد و با همدیگر مهربان باشید. سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، روزی خواهد رسید که یک نفر از شما نتواند محلی را پیدا کند که دینار یا درهمی از مال خودش را در آن جا به مصرف برساند (النعمانی، ۱۴۱۸: ۱۵۰).

این حدیث بیانگر آن است که منتظران علی‌رغم مشقات فراوان، سعی در فراهم نمودن رفاه و آسایش عمومی می‌نمایند چرا که اولاً فرصتی است برای منتظران تا از این موقعیت در جهت «خودسازی» و اثبات انتظار واقعی خود بکوشند و در ثانی «زمینه‌سازی برای ظهور حضرت» است. پس منتظران هم به تبع از این رفاه حاصل شده، بهره‌مند خواهند شد هرچند رفاه و آسایش آنان منحصر در رفاه و آسایش مادی نیست بلکه ایمان به وجود حضرت برایشان آرامش‌بخش است چنان‌که امام زمان علیه السلام در نامه مبارک خود به اسحاق بن یعقوب آورده‌اند:

همانا من مایه آرامش و امنیت زمینیانم همان‌گونه که ستارگان آسمان، باعث امنیت آسمانیان هستند (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

امروزه این سؤال در بین مردم رواج دارد که چگونه می‌شود در این دنیا زندگی راحت و آسوده داشت؟ متفکرین اسلامی به طور خلاصه این چنین جواب داده‌اند که «به آن چه ماندنی است دل ببندیم» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۴). مهدویت نیز همان‌گونه که از احادیث فوق برمی‌آید با اعتقاد راسخ و عمل به دستورات معصومین علیهم السلام که همه یک واحد کل را تشکیل می‌دهند، هم دین و هم دنیای شخص را مورد حمایت قرار خواهد داد تا معتقدان راه اشتباه را نیمایند و پیوسته در راه خیر و صلاح باقی بمانند.

از جمله ارزش‌ها ارزش «شادی، خرسندی و رضایت‌مندی» است که بیش از هر چیز به احساسی اطلاق می‌شود که آدمی از خوشایندهای محسوس به دست می‌آورد. ولی تعریف

وسیع شادی آن است که بر اساس آن فراتر از خوشایندهای مادی قدم برداریم و حقیقت آن را به احساس رضایت و خوشایندی درونی‌ای که انسان از ابعاد مختلف محسوس و غیرمحسوس زندگی به دست می‌آورد، تسری دهیم (موفق، ۱۳۸۸: ۲۴۴). در این‌که از ویژگی‌های مؤمن شاد بودن است در آن هیچ شکی نیست، زیرا شاد بودن مطابق با فطرت انسان‌هاست و خداوند می‌پسندد که انسان شاد باشد، لیکن باید توجه داشت که معنایی که بیشتر در ذهن عامه مردم از شاد بودن وجود دارد، همان شادی معطوف به لذت نفسانی است که در آن نوعی حالت بی‌توجهی به مسائل اطراف، مدنظر است. این نوع شادی در ادبیات دینی، مورد پسند نبوده و انسان را از آن بر حذر می‌دارد، چراکه این نوع شادی، مربوط به دوران کودکی و اوایل زندگی است که در آن فرد مسئولیتی ندارد و ممکن است سرگرم لهو و لعب باشد. با رسیدن به بلوغ جسمی و عقلی و اجتماعی و مانند آن انتظار نیز از او متفاوت می‌شود. لذا شایسته است شخص برای این‌که بتواند به معنایی از زندگی متناسب با شرایط و ویژگی‌های اوست قدم گذارد، از این حد ابتدایی فراتر رفته و شادی اصیل را جستجو کند. طبق مضامین دینی، خداوند به انسان از روح خود دمیده و او را خلیفه‌الله خوانده پس جایگاه رفیعی دارد و شادی او نیز باید از سطح بالاتری برخوردار باشد. موفقیت در مسئولیت‌های محوله و آزمایشات و ابتلاهای دنیوی مایه سرور ما و رضایت خداوند خواهد بود. از جمله این مسئولیت‌ها کمک به برقراری عدالت در زمین و تحقق وعده الهی است که فرد منتظر هر لحظه از زندگی خود از آن غافل نیست و بدین طریق اگر بتواند از مسئولیت محوله سربلند بیرون آید به بهجت درونی و اصیل که سر تا پای او را خواهد گرفت و رضایت خداوند را نیز نتیجه خواهد داد دست یافته و به زندگی فرد، معنایی خواهد بخشید که شادی در آن مصداق آیه شریفه: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) خواهد بود. حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز این معنا را تایید می‌کند که شادی و شرف در زمان ظهور به واسطه تحقق وعده خداوند همه آسمان‌ها و زمین را فرا می‌گیرد. ایشان می‌فرمایند:

در آن هنگام پرندگان در آشیانه‌های خود شادمان می‌شوند و ماهیان در قعر دریاها شادمانی کنند و چشمه‌سارها سرازیر می‌شوند و... (سلیمان، ۱۳۸۶: ۶۰۱).

یکی از ارزش‌ها که در ساحت عقلی به زندگی فرد معنا می‌دهد «آزادی اراده فرد» است. جان مارتین فیشر نظریه آزادی اراده را مطرح و آن را موثر در معنایی که فرد برای زندگی خود می‌دهد می‌داند. وی معتقد است که «اختیار» و «داشتن آگاهی و چشم اندازی نسبت به آینده» دو ویژگی منحصر بفردی است که هر فرد انسانی به مدد آن، هم بنای زندگی خویش را می‌سازد و

هم مسئولیت اخلاقی رفتار و کردار خود را می‌پذیرد. طبق این نظریه، اگر به زندگی انسان‌ها فارغ از اینکه آن زندگی چه سبک و سیاقی دارد، به مثابه داستانی نگرستیم که هر فرد انسانی مانند نویسنده یک داستان آن را نوشته است، می‌توانیم معناداری زندگی وی را تبیین کنیم زیرا در این تبیین ارزش زندگی به سبک و سیاقی نیست که هر فرد انسانی برای زندگی خود برگزیده است، بلکه به خود زندگی‌ای است که هر فرد انسانی برای خویش آفریده است (بیات، ۱۳۹۰، ۱۲۱). بدیهی است که وجود اختیار در معنای زندگی موثر است. بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت شیعیان به اختیار انسان در زندگی، ارزش قائل بوده و شرط پاداش اعمال را در اختیاری بودن آن می‌دانند.

و اما از جمله ارزش‌های فراعقلی، ارزش «عشق به محبوب» است. این نظریه را هری فرانکفورت به مدد دو مقدمه ارائه می‌دهد که در آن اولاً حقیقت هر فرد انسانی، جز خواسته‌هایش نیست و در ثانی معنای زندگی، بسته به تحقق حقیقت اوست پس تحقق هر فرد انسانی به برآورده شدن خواسته‌ها و امیال اوست. بر طبق نظر فرانکفورت معنای زندگی هر فرد انسانی تنها بسته به این است که وی به چه چیز یا چیزهایی اهمیت داده یا به آن عشق می‌ورزد و بر طبق نظر او هر فرد انسانی باید حقیقت خویش را تحقق بخشد تا بتواند به معنای زندگی دست یابد و با برآوردن تمایلات خویش می‌توان حقیقت خویش را تحقق بخشید (بیات، ۱۳۹۰: ۹۲). البته در مقام تحلیل می‌توان گفت که آن قسمت از نظریه عشق به محبوب که «هر کسی باید حقیقت خویش را تحقق بخشد تا بتواند معنای زندگی دست یابد» یا «معنای زندگی هر کسی بسته به این است که وی به چه چیزهایی اهمیت داده یا بدان عشق می‌ورزد» درست است و با اندیشه‌های دینی نیز سازگار است. اما در ادیان الهی محبوبی جز خداوند نیست پس مقدمه اول در دیدگاه‌های دینی جایی ندارد که البته این نظریه از اساس نظریه طبیعت‌گراست. اما از این نظریه می‌توان در این جهت استفاده کرد که «عشق به خداوند» در ساحت فراعقلی دارای ارزشی است که به زندگی فرد معنا می‌دهد، مخصوصاً در زندگی متدینان مقوله‌ای است که در صورت تحقق آن زندگی فرد را معنا خاص بخشیده و معنای زندگی انسان را وسعت می‌بخشد وسعتی که ارزش آن قابل مقایسه با هیچ چیز دیگر نیست. حضرت علی علیه السلام در این زمینه حدیث ارزشمندی دارند که می‌فرماید:

ارزش هر انسانی به اندازه چیزی است که دوست می‌دارد (نهج البلاغه، حکمت ۸۱).

پس اگر انسان به خداوند عشق بورزد در آن صورت خود انسان نیز ارزش نامحدودی پیدا می‌کند.

از نظر انسان خدامدار، وجود خداوند برای زندگی هر فرد انسانی ضروری است. و این که هر فرد انسانی می تواند با جلب عشق و محبت خداوند به خویش، به زندگی معنادارتری دست یابد، دلیل این امر را باید در آن دانست که برنامه ها و اهداف خداوند در این جهان از ارزش بسیار بالایی برخوردار است، هر فرد انسانی می تواند با کمک به تحقق آنها زندگی خویش را معنادار سازد و لازمه وجود برنامه ها و اهداف ارزشمند خداوند در این جهان، وجود خداوند است. پس وجود خداوند برای معنای زندگی هر فرد انسانی لازم است. حال که فقط خداوند لایق این دوست داشتن است و با محبت به او، انسان با دادن جایگاه اصلی وجودش به صاحب آن، مصداق حدیث شریف از امام صادق علیه السلام می شود که می فرماید: «قلب انسان حرم خداست؛ در حرم خدا غیر خدا را جا ندهید» (کلینی رازی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۲۶)، باید دید آیا ما به صرف گفتن گزاره «من خدا را دوست دارم» به زندگی مان معنای متعالی داده ایم؟ پاسخ روشن است؛ ما با گفتن این گزاره، مقدماتی را فراهم آورده ایم که با تکمیل این مقدمات زندگی، معنابخشی جدیدی را تجربه خواهیم کرد و آن ارتباط با خداست که به واسطه انجام فرامین و صحبت کردن با او از طریق دعا امکان پذیر است. به عبارت بهتر زندگی شخص اگر رنگ خدایی بگیرد شخص می تواند به این سطح از معنا در زندگی خود دست یابد. از جمله این مواردی که عشق به خداوند را در زندگی شیعیان معنابخش خواهد نمود عمل به حدیث شریف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که می فرمایند:

هر کس دوست دارد خدا را در حال ایمان کامل و مسلمانی مورد رضایت او ملاقات کند، ولایت و محبت امام عصر علیه السلام را بپذیرد (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۳۶، ۲۹۶).

چرا که به این طریق ایمان خود را محک زده و آن را در خود تقویت می کند؛ چون امام عصر علیه السلام بنا به مصالحی از دیده ها غایب است و این شاید همان سختی انتظار است که در احادیث اشاره شده و زندگی فرد را معنا می بخشد که جز دوستدار حضرت آن را درک نمی کند. چنان که حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به حضرت علی علیه السلام فرمودند:

بزرگ ترین مردمان در ایمان و یقین، کسانی هستند که در روزگاران آینده زندگی می کنند، پیامبرشان را ندیده اند و امام آنها در غیبت است و فقط به سبب خواندن خطی روی کاغذ (خواندن قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام) ایمان می آورند (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۱۲۵).

پشتوانه این اعتقاد در نهایت عشق به خداست و با این اعتقاد معنایی در زندگی شخص ایجاد خواهد شد که فراتر از ساحت عقل است. در باور دینداران مصداق کامل عشق به محبوب

عشق به خداست و عشق به اولیای الهی از جمله عشق به حضرت حجت در استمرار عشق الهی قرار می گیرد و از این جهت باور به مهدویت و توفیق برقرار ساختن یک رابطه عاشقانه با آن حضرت به زندگی شیعیان حلاوت معنوی غیرقابل وصفی می دهد.

کارکردهای باور به مهدویت

معنای «کارکرد» را می توان ذیل معنای هدف قرار داد. در واقع معنای «کارکرد» مسبوق به معنای هدف است و از این رو بدون نظریه هدف زندگی نمی توان درباره کارکرد زندگی سخن گفت. (بیات، ۱۳۹۰: ۷۱) کارکرد مهدویت نیز در ضمن هدفمندی مهدویت معنا پیدا می کند. هدف به دنبال کارکردهایی تحقق پیدا می کند که زندگی فرد را معنادار کرده و بدان معنا بخشد. البته با مشخص شدن اهداف، مسیر حرکت افراد، در زمان غیبت مشخص می شود، ولی از آن جهت که ائمه بر این کارکردها تصریح فرموده اند ما بعضی از کارکردهای فردی ای که مهدویت در افراد ایجاد می کند را بیان می کنیم:

اولین کارکرد مهدویت در منتظران «پارسایی و اخلاق مداری» است. «اخلاق» در همه زمان ها به عنوان نمود دینداری و انسانیت در هر دینی، مرام و مسلکی مورد توجه بوده و هر کسی که در زندگی دنبال حقیقت است به این ندای عقل و وجدان خود پاسخ داده و اخلاق را بعد جدایی ناپذیر زندگی می داند. قدما اخلاق را به عنوان عقل عملی می شناختند. امروزه نیز فیلسوفان بزرگ افکار خود را معطوف به این حوزه نموده و در مورد آن نظریاتی را بیان می نمایند. نظریاتی همچون اخلاق وظیفه گرایانه^۱ یا اخلاق غایت گرایانه^۲ در قرون اخیر مطرح و با انتقاداتی روبرو شده و موافقان و مخالفانی هم پیدا کردند. که این امر نشانگر اهمیت اخلاق در بین انسان ها از زمان های قدیم تا به امروز بوده است. ولی اسلام اخلاق را آن قدر مهم می داند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان رسول و پیغام آور این دین می فرماید:

من برای تمام کردن اخلاق در بین مردم مبعوث گردیدم (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۶۸، ۳۸۲).

و خداوند نیز در مورد آخرین فرستاده خویش در قرآن کریم می فرماید:

۱. کانت مهم ترین نظریه پرداز وظیفه گراست. کانت معنای واقعی زندگی و هدف آن را در اخلاق جلوه گر می دانست، اخلاقی که باید آن را توسط عقل شناخت و سپس به کار بست. او به اخلاق به صورت هدف می نگرد نه مانند وسیله ای که ما را به هدفی دیگر سوق می دهد.

۲. مهم ترین مبنای اخلاق غایت گرایانه بر اساس سود و لذت پی گیری می شود. تئوری پردازان این مکتب با هیوم شروع می شود و با پرورش و حمایت بنتام و اصلاح و بازنگری جیمز میل ادامه می یابد.

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم: ۴).

و این اهمیت تا قیام قیامت برپاست چنان که حضرت پیامبر ﷺ در حدیثی خبر می دهند: اگر یک روز از دنیا باقی نمانده باشد، خداوند مردی را برمی انگیزد که نامش نام من و خلق و خوی اش مانند من است (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۱۳).

منتظران نیز با تاسی از آقای خود این سجایای اخلاقی را در خود، پرورانده و زمینه را برای ظهور آن حضرت آماده می کنند؛ چنان که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در حدیثی می فرمایند: هرکس بخواهد در شمار منتظران حقیقی آن عدل منتظر باشد، باید پارسایی پیشه کند و متخلق به مکارم اخلاق گردد (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۱۴).

همچنین پیامبر اکرم ﷺ می فرماید:

کامل ترین مؤمنین در ایمان نیکو خلق ترین شان است (الغازی، ۱۳۷۶: ۹۵).

این پرورش اخلاقی در منتظران به انتها درجه خود خواهد رسید چنان که جور و ظلم نیز تا ظهور حضرت مهدی علیه السلام به نهایت خود خواهد رسید. شهید مطهری روایتی از شیخ صدوق علیه السلام می آورد، مبنی بر این که منظور از فراگیر شدن ظلم، آن است که هر یک از شقی و سعید، گروه حق و باطل، به نهایت کار خود می رسند (مطهری، ۱۳۹۸: ۶۶). این گونه است که هر روز اخلاق در وجود منتظران متبلورتر می شود تا این که معنای زندگی در نظرشان پر معنی گردد. امام صادق علیه السلام در این باره می فرماید:

هرکس می خواهد در شمار منتظران حقیقی باشد باید پارسایی پیشه کند و متخلق به مکارم اخلاق باشد (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۱۴).

چنان که امام زمان علیه السلام خود نیز در نامه ای به شیخ مفید، علت غیبت و طولانی شدن غیبت شان را جز در همین امر نمی دانند و می فرمایند:

باید بدانند که جز برخی رفتارهای ناشایسته آنان که ناخوشایند ماست و ما آن عملکرد را زینده شیعیان نمی دانیم، عامل دیگری ما را از آنان دور نمی سازد (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۳، ۱۷۶).

«پیرو حقیقی امام» بودن ارزشی است که منتظران دارای راهنما و رهبری بوده و تحت ولایت مطلقه ایشان قرار می گیرند؛ چنان که امام باقر علیه السلام می فرمایند:

اگر شما چنان باشید که ما سفارش کرده ایم و از امر ما سرپیچی نکنید، اگر در آن حال

کسی از شما پیش از ظهور قائم ما بمیرد، شهید خواهد بود و اگر حضرت را درک کند و در رکاب او به شهادت برسد پاداش دو شهید را دارد... (طوسی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۲۳۶).

دلیل این تأکید نیز مشخص بوده و در کتاب‌ها و مقاله‌های مختلف بدان پرداخته شده است چنان‌که خصوصیت اصلی «دولت کریمه» امام عصر علیه السلام «تعزّی بها الاسلام و أهله و تذللّ بها النفاق و أهله» است. یعنی با قرار گرفتن امام عادل در رأس مخروط عدل جامع «امامت جهانی»، زیرمجموعه‌های این امام همام هم عادل خواهند بود و آن‌ها اهل واقعی اسلام‌اند و با این جامع قران و عمل به آن، کار دنیا به سوی عدل و قسط ره خواهد پیمود و این نقطه جمع «انتقام خون حسین علیه السلام» و «اقامه قسط و عدل» توسط امام عصر علیه السلام خواهد بود (واسعی، ۱۳۹۳: ۶۵).

در حدیث طولانی از امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف بیعت یاران حضرت مهدی علیه السلام چنین آمده است:

با او بیعت می‌کنند که هرگز دزدی نکنند، مسلمانی را دشنام ندهند، خون کسی را به ناحق نریزند، به آبروی کسی لطمه نزنند، به خانه کسی هجوم نبرند، کسی را به ناحق نزنند، طلا و نقره و گندم ذخیره نکنند، مال یتیم را نخورند، حریر و خز نپوشند، در برابر سیم و زر سر فرود نیاورند، راه را بر کسی نبندند، راه را ناامن نکنند، گرد همجنس بازی نگردند، خوراکی را انبار نکنند، به کم قناعت کنند، طرفدار پاکی باشند، از پلیدی گریزان باشند، به نیکی فرمان دهند، از زشتی باز دارند، جامه خشن بپوشند، خاک را متکای خود سازند، در راه حق جهاد را ادا کنند و... (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۳: ۴۶۹؛ همچنین در ملاحم و فتن، ۴۹).

اخبار رسیده حکایت از آن دارد که حضرت هنگام ظهور در اولین خطبه‌شان هم به این دو ارزش بزرگ مهدویت تصریح کرده و می‌فرماید:

... آن‌چه را قران در اندیشه زنده ساختن آن است، زنده سازید و بدعت‌ها و ضد ارزش‌هایی را که قران در پی محو و نابودی آن‌هاست از میان بردارید. در راه حق و هدایت مددکار من باشید و در راه تقوا و عدالت وزیر و کمک کار من... (کورانی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۹۵).

موارد ذکر شده از مفاد پیمان امام با یارانشان و همچنین خطبه آغازین، محدود در زمان ظهور حضرت نیست بلکه متعلق به تمام دورانی است که امام زمان علیه السلام وجود دارند و بر این اساس است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند:

افضل اعمال امتی، انتظار الفرج (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۱۴).

بنابر این، شخص منتظر تلاش خواهد کرد برای تقرب یافتن به امام زمان علیه السلام خود پارسایی پیشه کند. سید محمد صدر نیز در کتاب *تاریخ الغیبه الصغری* به نکته ظریفی اشاره می‌کند و اخلاق را حتی برای خاصان آن حضرت مهم‌تر از ویژگی‌های دیگر دانسته و چنین می‌آورد:

حضرت افرادی را انتخاب می‌نمودند که از درجه اخلاص بالاتری بهره‌مند باشد که به هیچ عنوانی اسرار نیابت و محل زندگی امام را نشان ندهد. این‌طور نیست که بگوییم این نایبان فقیه‌ترین و عالم‌ترین افراد زمان خود بودند، و نیازی هم به این مسئله نبود، چون اینان واسطه میان امام و مردم بودند و همه مسائل فقهی و شرعی و مشکلات علمی را از امام اخذ می‌کردند و در اختیار مردم می‌گذاشتند؛ پس آن چیزی که در وکالت و نیابت امام رکن اساسی محسوب می‌شد، اخلاص، صبر و بردباری بود (صدر، ۱۴۲۶: ۳۷۲).

در حدیث دیگر در *بحار الانوار* از امام باقر علیه السلام در این زمینه آمده است که در آن حضرت می‌فرمایند:

مردم، مالیات و امکانات خویش را خود به دلخواه و افتخار به سوی دولت مهدی علیه السلام می‌برند و خداوند بر شیعیان چنان وسعت و برکت و رفاه و امکانات ارزانی می‌دارد که اگر حقیقت سعادت و نیکبختی را نمی‌فهمیدند و به ارزش‌های اخلاقی آراسته نبودند، مست امکانات می‌شدند و به طغیان و تجاوز سر بر می‌داشتند، اما آنان به دلیل رشد فکری و تکامل عقلی، خدای را سپاس می‌گذارند و به وظایف خویش در نهایت جدیت عمل می‌کنند (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۵۲، ۳۴).

گویی این روایات در سدد آن هستند که منتظران را هدایت کرده و به سوی افرادی دیندار و اخلاقی و به عبارت دقیق، انسان کامل شدن سوق دهند؛ چنان‌که ابوبصیر می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، فرج شما کی فرا می‌رسد؟ فرمودند: گویی که تو از فرج، جنبه دنیوی آن را می‌خواهی، خیر، هرکس که در خط ولایت باشد، همان انتظار فرج، برای او فرج است (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۴۷، ۶۰).

در حدیث دیگری از این امام نکته جالب‌تری وجود دارد که برخلاف تصور بعضی از افراد، برداشت فوق را تقویت می‌کند و آن این‌که حضرت می‌فرماید:

گرد و غبار به ضرر کسی است که آن را برانگیخته است و اسب‌های چموش و مغرور، هلاک می‌شوند. عرضه شد: اسب‌های چموش چه کسانی هستند؟ فرمودند:

«المستعجلون»؛ کسانی که شتاب می‌کنند... (وسائل الشیعه، ج ۱، ۳۷).

شتاب‌کنندگان در این حدیث کسانی هستند که فرج را صرفاً در حکومت ظاهری و چیرگی ظاهری بر دیگران می‌دانند و بر تفوق مذهبی و قومی می‌اندیشند حال آن‌که چنان‌که از این احادیث برمی‌آید، فرج طی مسیری است که در آن انسان‌های کامل به واسطه درک درست از انتظار ساخته می‌شوند تا پرچم حقانیت اسلامی را در عالم برافراشته دارند.

«امیدبخشی» یکی دیگر از کارکردهای مهمی است که به واسطه اعتقاد به مهدویت در فرد و جامعه ایجاد می‌شود و یکی از کارکردهای مهمی است که بیشتر از هر آموزه‌ای در این آموزه اسلامی تبلور می‌یابد. این خصلت در زندگی مسلمانان مورد تأکید خداوند قرار گرفته و از نشانه‌های مؤمن این است که هیچ موقع از رحمت خداوند مأیوس نگشته و کسی که مأیوس از رحمت خداوند باشد مرتکب گناه بزرگی است چنان‌که در آیه «وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» (یوسف: ۸۷) دستور به این امر داده شده است که این مرحله امید در بین مسلمانان است. مراحل دیگر که به زندگی معتقدان معنای بیشتری می‌دهد وعده پیروزی صالحان در زمین است (قصص: ۵) و همچنین در ادامه تحقق این امر توسط بقیه الله و منتظرانش «يَقِئْتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (هود: ۸۶). منتظران با اعتقاد به این سه اصل امید دهنده، زندگی‌شان را معنا می‌بخشند که در سایه این مقوله فرد در برابر مشکلات مقاومت کرده و برای رسیدن به هدف والاتر و فردای روشن ناملایمات را تحمل می‌کند. این کارکرد، شادابی و سرزندگی را در معتقدانش به ارمغان می‌آورد و با اخباری که از زمان ظهور رسیده است معتقدان را هر آن امیدوار کرده و برای این طراوت ایجاد شده پایانی نیست. حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه در نامه‌ای به شیخ مفید می‌نویسند:

... فرمان ما به طور ناگهانی فرا می‌رسد... (طبرسی، ۱۳۸۷: ۲، ۴۹۷).

این سخن، معتقد را هر آن امیدوار به ظهور می‌کند.

کارکرد دیگر «مسئولیت‌پذیری افراد» در دوران انتظار است چنان‌که امروزه تقریباً همه منتظران انتظار مثبت را جایگزین انتظار منفی می‌دانند و مسئول بودن منتظران در مقابل اعمال و رفتار خود، هم‌نوعان، اسلام و جامعه را مسلم می‌پندارند. اگر این مسئولیت فردی را به دو نوع مسئولیت در مقابل «شخصیت خود منتظر» و مسئولیت «در مقابل جامعه منتظر» تقسیم کنیم، مسئولیت‌پذیری فردی بر مسئولیت اجتماعی مقدم خواهد بود. پس در جایی که به مسئولیت فرد در مقابل جامعه تأکید می‌شود این افراد مسئول هستند که بعد از اهتمام در خودسازی به ایفای نقش‌های اجتماعی اقدام می‌کنند. با این نگرش مسئولیت‌های فردی

شخص منتظر، معنابخش به زندگی فرد خواهد بود. به گونه‌ای که ممکن است در این مسیر از بذل جان نیز دریغ نورزد، چرا که انتظار فرج و حکومت جهانی مهدی علیه السلام به هیچ روی، با قیام‌های پیش از ظهور ناسازگاری ندارد، بلکه برخی از قیام‌ها و حکومت‌ها، زمینه‌ساز قیام و حکومت جهانی حضرت مهدی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به دنبال پرسش از چگونگی معنابخشی مهدویت در معنای زندگی فردی به یافته‌های زیر اشاره می‌کند.

مهدویت به زندگی معتقدانش بر خلاف سایر مکاتب انسان‌گرایانه، در سه ساحت ارزشی مادی، عقلانی، و فراعقلانی معنا می‌بخشد و با استعدادی که در ذات خود دارد زندگی شخص را محدود نکرده و به معنای زندگی شخص وسعت می‌بخشد.

باور به مهدویت به لحاظ هدف‌مندی، از این جهت که شخص منتظر باور دارد جهان رو به خیر حرکت می‌کند و از این‌رو، عدالت‌گستری و مبارزه با ظلم و فساد را دنبال می‌کند زندگی‌اش معنا پیدا می‌کند.

باور به مهدویت به لحاظ ارزش‌محوری، از این جهت که در این باور احیای اسلام راستین، تأمین رفاه و آرامش، رضایت‌مندی و عشق به محبوب ارزش محسوب می‌شود، به زندگی معنا می‌بخشد.

باور به مهدویت به لحاظ کارکردهایی همچون پارسایی، اخلاق‌مداری، مسئولیت‌پذیری و امیدبخشی که دارد، زندگی منتظران را معنادار می‌کند.

دو مفهوم «مهدویت» و «معنای زندگی» به دو حوزه الهیات و فلسفه مربوط‌اند و در نتیجه هر کدام اهدافی را دنبال می‌کنند که با بررسی هر دو، اهداف همسو استخراج می‌شود تا شخص را در هدف‌گزینی مطلوب یاری رساند و در صورت داشتن هدف مطلوب، الگوی زندگی اسلامی نیز رخ نموده و شخص را از افتادن در مسیر عقاید خرافه و زندگی بیهوده و پوچ باز خواهد داشت. این تحقیق نشان می‌دهد که موعودباوری در معنا بخشیدن به زندگی فرد مؤثر است و با توجه به اهمیت نقش موعودباوری در سایر ادیان، پژوهش‌های تطبیقی در این زمینه می‌تواند راه را برای گفتگوی ادیان و ایجاد همدلی با پیروان سایر ادیان الهی فراهم آورد. در پایان لازم است یادآوری شود که این تحقیق برای کشف معنای زندگی در مهدویت از متون شیعی استفاده کرده است و سزاوار است تحقیق‌های آینده، این موضوع و زیرشاخه‌های آن را بر اساس زندگی عملی شیعیان مورد کنکاش قرار دهند.

منابع

- قرآن کریم
 نهج البلاغه
- الغازی، داود بن سلیمان، *مسند الرضا*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- بابویه، علی بن حسین، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۵.
- بیات، محمدرضا، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی، علی نوری، *علیرضا، فرهنگ مهدویت و انتظار*، قم: سپهر، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- تونه‌ای، مجتبی، *موعودنامه*، قم: کوثر، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۷۸.
- خمینی، روح‌الله، *کتاب البیع*، قم: مهر، بی‌تا.
- سبحانی‌نیا، محمدتقی، *نظریه تغییر و تأثیر آن در زمینه سازی ظهور*، فصل‌نامه مشرق موعود، سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۸۸.
- سلیمان، کامل، *روزگارهای*، ترجمه علی اکبر مهدی‌پور، تهران: آفاق، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
- سلیمیان، خدامراد، *فرهنگ‌نامه مهدویت*، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ۱۳۸۷.
- شجاعی، محمدصادق، *معنای زندگی در نهج البلاغه*، دوفصل‌نامه اسلام و روان‌شناسی، سال ۶، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، سرور، چاپ اول، ۱۴۳۳ق.
- صدر، سیدمحمد، *تاریخ الغیة الصغری*، قم: آسیانا، ۱۴۲۶ق.
- طبرسی، ابومنصور، *احتجاج*، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- طبرسی نوری، حسن، *نجم الثاقب فی احوال الامام غایب*، ترجمه و تحقیق، یاسین موسوی، قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.
- طوسی، محمد بن الحسن، *امالی*، تحقیق مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- _____، الغیة، ترجمه مجتبی عزیزی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب، کافی، باهتمام محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- کورانی العاملی، علی، المعجم الموضوعی الاحادیث الامام مهدی علیه السلام، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- کوشکی، محمدصادق، بازشناسی نقش حسینی و انتظار مهدوی در ایجاد هویت انقلاب اسلامی، تهران: مجموعه مقالات دومین کنگره سراسری عاشورا پژوهی، انتظار، دانشگاه امام صادق علیه السلام، بی تا.
- گل محمدی آرمان، فریده، رسالت جهانی حضرت مهدی علیه السلام، قم: دارالنشر اسلام، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۹۸۳ م.
- مطهری، مرتضی، قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، تهران: چاپخانه رودکی، چاپ پنجم، ۱۳۹۸ق.
- موفق، علیرضا، معنای زندگی، تهران: اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- موسوی اصفهانی، محمدتقی، مکیال المکارم، قم: حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
- موسوی اصفهانی، محمود بن مهدی، معجم الملاحم والفتن، قم: مؤلف، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- مهریزی، مهدی، مهدویت رویکردها و چالش ها، تهران: نشر علم، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، غیبت نعمانی، ترجمه محمدجواد غفاری، تهران: صدوق، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- واسعی، سید علیرضا و دیگران، باورداشت آموزه مهدویت و نقش آن در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی، فصل نامه مشرق موعود، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۳.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

مهدویت در تاریخ نگاری عصر صفویه

حمیدرضا مطهری^۱

سعید نجفی نژاد^۲

چکیده

ظهور صفویان تحولات گسترده‌ای در مسائل فرهنگی از جمله تاریخ نگاری ایران پدید آورد و موضوعات جدیدی را وارد این عرصه کرده و در برخی امور متحول کرد. موضوع مهدویت از جمله مهم ترین مسائلی بود که در این دوره مورد توجه تاریخ نگاران قرار گرفت. این نکته، مسئله اصلی پژوهش حاضر است که تلاش خواهد شد با استفاده از داده های کتابخانه ای و تحلیل آنها، سیمایی روشن از موعودگرایی و انتظار حضرت مهدی (عج) در تاریخ نگاری این دوره ارائه گردد. به نظر می رسد یک ارتباط معنی دار بین انگاره زمینه ساز بودن صفویان برای حکومت مهدوی از سوی تاریخ نگاران این دوره مورد تأکید بوده که می تواند به نوعی نمایانگر تلاش مورخان برای مشروعیت بخشی بیشتر به حکومت این خاندان در ایران آن عصر باشد. بررسی ارتباط بین این متغیرها از دیگر مسائلی است که در این تحقیق مدنظر قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

موعودگرایی، مهدویت، فرهنگ انتظار، صفویه، تاریخ نگاری.

۱. عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع) پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. دکترای تاریخ اسلام و پژوهشگر پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع) پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) - (s.najafinezhad@gmail.com).

مقدمه

پس از پایان عصر حضور و در ادوار مختلف ایران اسلامی، شیعیان و حتی اهل تسنن، در انتظار ظهور آخرین حجت الهی در روی زمین بوده‌اند. با آغاز دوره صفویه بحث مهدویت در ایران وارد مرحله جدیدی شد که با مراحل قبل از خود دارای تفاوت‌های آشکاری بود. در دوره صفویه مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به نوعی تحت تأثیر ترویج مذهب تشیع اثناعشری قرار گرفته بود و با وجود این که پادشاهان صفوی عموماً گرفتار مناهای نظیر شراب‌خواری بودند، اما با این وجود بر توسعه تشیع در جامعه تأکید زیادی می‌ورزیدند. در این دوره آداب فرهنگی و مذهبی که مختص تشیع بود، با جدیت ویژه‌ای از سوی دولت حاکمه تبلیغ می‌گردید. یکی از این موارد، اشاعه فرهنگ مهدویت در جامعه بود.

ظهور صفویان و اقداماتی که انجام دادند، موجب ایجاد تغییراتی بنیادین در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران شده است. تحولاتی که آثار آن تا به امروز نیز تداوم داشته است. تاریخ‌نگاری ایرانی نیز در این دوره از این تغییر و تحولات بی‌بهره نماند. هرچند به لحاظ ظاهری تفاوت چندان محسوسی بین سبک تاریخ‌نگاری صفوی و تیموری و ایلخانی دیده نمی‌شود، اما به لحاظ محتوایی و همچنین مفاهیمی که این تاریخ‌نگاران قصد انتقال آن به خوانندگان داشتند، تمایزات جدی بین تاریخ‌نگاری این دوره با ادوار قبلی دیده می‌شود. منشأ این تفاوت را باید در مسئله تحولات مذهبی و گسترش مذهب تشیع و ارج نهادن سلاطین صفوی به شخصیت و شعائر شیعه جستجو کرد.

یکی از مهم‌ترین نکات مطرح در تاریخ‌نگاری این دوره، توجه ویژه مورخان به بحث مهدویت و موضوعات مرتبط با آن است که در آثار تاریخ‌نگاران این دوره، به ویژه وابستگان به حکومت دیده می‌شود. مهدویت در تاریخ‌نگاری دوره صفوی در ابعاد گوناگونی مانند انتظار منجی، نظریه اتصال، نیابت صاحب‌الزمان علیه السلام و دعا برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام دیده می‌شود. تاکنون پژوهش مستقلی در این خصوص صورت نپذیرفته، اما در لابه‌لای مباحث کتاب‌هایی نظیر *اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی* تألیف محمدباقر آرام، *گفتمان نجات بخشی در ایران عصر صفوی* نوشته نسیم خلیلی و *مهدیان دروغین* تألیف رسول جعفریان در رابطه با این موضوع قدری بحث شده است.

گسترش فرهنگ انتظار

جامعه انسانی ایران عصر صفوی را می‌توان همانند مجموعه‌ای نسبتاً همگن از عناصری

دانست که مذهب تشیع اثناعشری بشدت در آن رسوخ یافته و با تبلیغات و حمایت بی دریغی که از سوی حکام صفوی و فقهای شیعه از این مذهب می گردید، هدف اصلی آن، ترویج مذهب تشیع در این سرزمین و در حالت خوش بینانه، در سایر نقاط جهان تعریف شده بود. در این راستا پادشاهان صفوی با همکاری علمای شیعی برنامه های متعددی در طول این دوره طراحی و اجرا نمودند که یکی از مهم ترین آنها گسترش فرهنگ انتظار مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه در جامعه بوده است.

نگاهی به روند گسترش این فرهنگ در جامعه ایران عصر صفوی نشان می دهد که وجود ایدئولوژی ریشه دار در باب مهدویت در بین ایرانیان و همچنین حمایت پادشاهان و فقهای شیعه به عنوان دو بال قدرتمند در مسیر توسعه فرهنگ مهدویت، موجب گشت که عرصه برای گسترش این فرهنگ در ایران فراخ گردد.

آن چه در این بین حائز اهمیت است هم نوایی جمعی، برای تحقق این موعودگرایی در ایران عصر صفوی است. به این معنا که در این دوره نه تنها دولت حاکمه و علما، بلکه تقریباً تمامی مردم در این امر سهیم بودند. گزارش های تاریخی مربوط به این دوره حکایت از وجود روحیه انتظار منجی نه به شکل نمادین و ظاهری، بلکه به صورت کاملاً جدی و عملی برای آمادگی و استقبال از موعد ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه دارند. این انتظار بی ارتباط با رواج نظریه اتصال حکومت صفوی به حکومت صاحب الامر که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد نبوده است. به خصوص در دوره شاه طهماسب، فرهنگ انتظار در حد بالایی رواج داشت و مردم ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را قریب الوقوع می دانستند. به نظر می رسد که منشاء اصلی این قریب الوقوع بودن ظهور و بخش قابل توجهی از دلایل اشارات تاریخ نگاران دوره صفوی به مسئله اتصال حکومت در دوره شاه طهماسب، مربوط به پیشگویی می شود که امیر سیدشریف (عهده دار مقام صدر در حکومت شاه اسماعیل) در زمان تولد شاه طهماسب کرده بود. مؤلف *تاریخ ایلچی نظام شاه* این قضیه را به این صورت شرح می دهد:

اسم مبارکش به شاه طهماسب مقرر گشت و به امیر سیدشریف حکم شد که نظر بر زایچه طالع همایونش انداخته ملاحظه حصول امانی و آمال و وصول مدارج عظمت و جلالش نماید. سیدشریف به موجب فرمان نظر بر تأسیس طالع ارجمندش افکنده ملاحظه کدخدا و هیلاج و سایر دلایل و شواهد نمود. از امارت طالع مسعودش ظاهر و مبرهن شد که در مبادی سن تمیز و غلوای جوانی قدم بر سریر کامرانی و مسند جهانبانی خواهد نمود و رخساره جهان را به زیور عدل و احسان زیب و زینت خواهد داد و ایام دولت همایونش تا زمان ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه ممتد خواهد شد. فی

الواقع در کم وقتی حکم اهل نجوم این چنین موافق و صادق آمده، زیرا که شاهزاده عالمیان در سن دوازده سالگی قدم بر مسند سلطنت نهاده در امور جهاننداری شروع فرمود و الحاله هذا لوای جهانبانی و رایت عدالت و ملک ستانی را به نوعی برافراشته است که کافه خلائق در سایه دولت این پادشاه کامران در مهاده امن و امان آسوده و شادمانند و لاشک اطناب، خیمه زرین طناب این دولت ارجمند به اوتاد سراپرده ظهور مظهر موعود متصل و مربوط خواهد بود (خورشاه بن قبادالحسینی، ۱۳۷۹: ۶۴).

ذکر این پیش بینی از سوی فردی موجه و مورد اعتماد به لحاظ علم و تقوی، موجب شکل گیری انگاره ظهور مهدی موعود علیه السلام در دوره حکومت شاه طهماسب شد. تاریخ نگاری دوره صفوی سهم مهمی در رشد باورپذیری نزدیک بودن زمان ظهور در بین مردم ایران داشته است. مورخان این دوره با ذکر پیشگویی هایی از بزرگان تشیع و تصوف و منجمان و پیشگویان، در زمینه ظهور امام زمان علیه السلام، فرهنگ انتظار را در بین توده مردم گسترش می دادند.

نویسنده کتاب *عالم آرای صفوی* در این باره می نویسد که زمانی که میرزا جهانشاه اخباری را از رفت و آمد عده فراوان نزد جنید شنید به منجمان گفت:

می شنوم که مردم بسیار تردد می کنند به در خانه سلطان جنید و می ترسم که مبادا از این دودمان یکی خروج کند و دولت از سلسله ما منتقل شود به دودمان حضرت شیخ صفی. ببینید که از این سلسله به سلسله من نقصان خواهد رسید تا در پی دفع این جماعت درآیم. منجمان گفتند: نزدیک شده است که به اندک روزگار تمام ولایت ایران و دیار ملک روم و مملکت هندوستان و ولایت ترکستان را مسخر خواهند گردانید و صاحب خروج خواهد شد و مذهب را تغییر خواهد داد و دولت ایشان زوالی نیابد مگر هنگام خروج صاحب الامر علیه السلام که در رکاب آن (حضرت) شمشیر خواهند زد و پادشاهی را به ملازمان آن حضرت سپرده و خود حلقه بندگی آن سرور را در گوش خواهند کشید (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۲۶-۲۷).

در این پیشگویی تاریخی، سخن از این است که خاندان صفوی که از نسل شیخ صفی الدین اردبیلی هستند پایه گذار حکومتی خواهند بود که زمینه ساز ظهور حضرت مهدی علیه السلام بوده و این خاندان حکومت را به ایشان تحویل خواهند داد. بدون این که قصد اثبات صحت و سقم این پیشگویی ها را داشته باشیم و منشاء آن را مشروعیت بخشی بیشتر به حکومت صفوی یا هر عامل دیگری بدانیم، باید گفت که وجود این پیشگویی ها در تاریخ نگاری دوره صفوی موجب ترویج فرهنگ انتظار و باور به نزدیک بودن زمان ظهور در

دوره صفوی بوده است.

تاریخ نگاران این دوره، همچنین از پیشگویی‌هایی که در اشعار برخی صوفیان و عرفای بزرگ وجود داشت نیز استفاده کرده و آنها را منطبق بر صفویان می‌کردند. به اعتقاد آقای جعفریان، اشعار شاه نعمت‌الله ولی که اساس برخی از آنها از نظر انتساب به او نامشخص است، حاوی مضامین صوفیانه و مهدیانه، با اشارت پیشگویانه بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۳۳) ذکر این اشعار از چهره‌های نامی تشیع و تصوف در لابلای مطالب مورخان این دوره، از جمله ویژگی‌های تاریخ نگاری دوره صفوی محسوب می‌گردد. آوردن شواهدی از اعتقاد بزرگان دین در مورد پیوستگی قریب‌الوقوع حکومت صفوی و حکومت امام عصر علیه السلام در تاریخ نگاری دوره صفوی، موجب تقویت باورهای مهدوی مردم و گسترش فرهنگ انتظار در بین آنها می‌شد.

ظاهراً در ابتدای دوره صفوی شرایط جامعه هم این گونه ایجاب می‌کرد که فرهنگ انتظار منجی ترویج داده شود و چه ترویجی بهتر از این که گفته شود زمان ظهور نزدیک است و تلاش‌های خاندان صفوی و در رأس آنان شاه اسماعیل و همچنین شیعیانی که او را در تثبیت مذهب تشیع اثنا عشری یاری دادند به زودی به ثمر نشسته و حکومت صفویان به حکومت حضرت قائم علیه السلام متصل خواهد گشت. در این دوره اقدامات پادشاهان صفوی نیز موجب ترویج فرهنگ انتظار و قریب‌الوقوع بودن ظهور می‌شد. گفته شده که شاه طهماسب خواهری داشت که او را در اندرون نگه می‌داشت و نمی‌خواست به ازدواج کسی درآورد، چون قصد داشت او را به زنی به مهدی علیه السلام بدهد و اسب سفیدی نیز داشته که همیشه برای مهدی علیه السلام آماده بوده و هیچ‌کس سوار این اسب نمی‌شد (تطیلی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

شرایط جامعه ایرانی در آستانه ظهور صفویان، به هم ریختگی اوضاع اجتماعی، ناامنی و ظلم و بلاهای مختلف و نیز اقدامات شاه اسماعیل، در ترویج اندیشه انتظار مؤثر بوده است. شخصیت خاص شاه اسماعیل هم موجب شده بود که پذیرش این موضوع که او از طرف امام زمان علیه السلام برای این امر انتخاب شده و یا حداقل مورد تأیید ایشان می‌باشند را آسان‌تر می‌ساخت. همین امر نیز موجب رواج روحیه انتظار مهدی موعود علیه السلام در بین مردم می‌شد. این حالت به خصوص در تاریخ نگاری دوره اول صفوی یعنی دوره شاه اسماعیل و شاه طهماسب به وضوح دیده می‌شود. مورخان این دوره و همچنین مورخانی که در طول دوران حکومت صفویان اخبار مربوط به دوران حکومت این دو پادشاه را نقل می‌کنند، شواهد زیادی از وجود این باور در بین مردم که یکی از این دو پادشاه حکومت را به ولی عصر علیه السلام خواهد سپرد، در جای جای مطالب آثارشان ذکر می‌کنند. کتاب‌هایی مانند *تکملة الاخبار*، *عالم آرای عباسی*، *عالم*

آرای صفوی و خلاصه التواریخ از جمله منابع تاریخی این دوره است که به دفعات به موضوع رواج گسترده انتظار ظهور قائم آل محمد علیه السلام در بین مردم و طبقه حاکم اشاره می کنند.

توجه نویسنده عالم آرای صفوی به اقدام شاه اسماعیل در ساختن عمارتی برای حضرت مهدی علیه السلام نیز می تواند در راستای گسترش فرهنگ انتظار باشد. او در این باره می نویسد:

به امر مرشد قرق کردند از در قلعه تبرک تا در باغ، کف دولت خانه آن حضرت شده بود، آن وقت باغ بود. آن حضرت عمارت فرمود. امرا پرسیدند که ای شهریار، پایتخت شما تبریز خواهد بود؟ در جواب فرمود که: این عمارت را از برای حضرت صاحب الامر ساخته ام (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۷۴).

در این دوره هر اقدام هرچند کوچکی که در راستای ترویج مهدویت که در پیروی از سیاست کلی مذهبی صفویان در گسترش مذهب تشیع اثناعشری جامعه به شمار می آمد، بی درنگ توسط تاریخ نگاران این دوره در کتاب های شان منعکس می گشت. قاضی احمد قمی در خلاصه التواریخ به یکی از این موارد این گونه اشاره می کند:

شاه عالمیان شاهزاده جهانیان (اسماعیل میرزا) را اعزاز و احترام زیاده از حد و مقام نموده، چه شاه جم جاه شاهزاده را نذر حضرت صاحب الزمان علیه السلام فرموده بودند و سلوک با ایشان از روی آن به ادب می فرموده پدر فرزند و پادشاهی منظور نبود (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۳۸۶).

در مجموع ترویج روحیه انتظار که از مدت ها پیش از تأسیس حکومت صفوی در بین شیعیان وجود داشته، در این دوره جایگاه ویژه ای یافته و در تاریخ نگاری عصر صفوی نیز از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده و مورخان صفوی با آشنایی کافی از باورهای شیعی مردم در آن مسیر پا نهاده و از ظرفیت ها و زمینه های موجود در آن استفاده کردند. همکاری مردم با اسماعیل جوان برای تصرف سریع کلیه اراضی ایران نیز نشان از آمادگی ذهنی مردم برای بروز چنین قیام شیعی بزرگی دارد که مؤسس آن داعیه کمر بسته بودن از جانب حضرت صاحب الامر علیه السلام را داشت. نویسنده کتاب عالم آرای صفوی، از ماجرای رؤیت امام زمان علیه السلام به وسیله شاه اسماعیل و بستن کمر او توسط ایشان و اعطای شمشیر به او به تفصیل خبر داده است (مؤلف ناشناخته، ۱۳۵۰: ۴۷).

نظریه اتصال

ترویج فرهنگ مهدویت علاوه بر این که در مسیر اقدامات صفویان برای تثبیت مذهب تشیع

دوازده امامی در ایران گامی مهم به شمار می‌رفت از جنبه دیگر هم برای آنها اهمیت داشت. این موضوع مربوط به نظریه اتصال دولت صفوی به حکومت صاحب الزمان ع می‌شد که در دوره صفوی شکل گرفته بود و بسیاری از مردم آن روزگار ایران هم به آن معتقد شده بودند. بحث مهدویت و نظریه ارتباط و اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی در تاریخ نگاری آن دوره نیز منعکس شده و از اهمیت به سزایی برخوردار بوده است.

اطلاع دقیقی نداریم که نظریه اتصال اولین بار و توسط چه کسی در این دوره مطرح شده است. اما گزارش‌های تاریخی حاکی از این است که این بحث به خصوص در اوایل دوره صفوی بسیار رایج بوده و با صراحت ابراز می‌گردید. در این میان افراد بسیاری بوده‌اند که به این موضوع باور راسخی داشته‌اند. اعتقاد به این امر جنبه عمومی به خود گرفته بود و در بین درباری‌ها، نخبگان و عامه مردم رواج گسترده‌ای داشته است. به نظر می‌رسد که صفویان و تمامی کسانی که در ایران و آناتولی و سایر مناطق که به حرکت انقلابی که اسماعیل جوان انجام داده بود با اعتقاد قلبی می‌نگریستند، به نوعی تحت تأثیر این نظریه قرار داشتند که این حکومت که برای اولین بار و پس از مدت‌ها مذهب تشیع امامیه را با تمام مختصات آن مورد حمایت قرار داده و تمامی تلاش خود را برای استقرار آن به کار می‌بندد، مقدمه‌ای برای تشکیل حکومت صاحب الزمان ع بوده و شرایط لازم را برای ظهور فراهم خواهد آورد.

نظریه اتصال حکومت صفوی به حکومت صاحب الزمان ع در تاریخ نگاری دوره صفوی بروز و ظهور ویژه‌ای داشته است. مورخان این دوره برای ترویج مذهب تشیع اثناعشری و تأیید مشروعیت صفویان به انحاء مختلف تلاش می‌کردند. بنابراین بحث اتصال به صورت گسترده در منابع این دوره مطرح گردید. به گونه‌ای که حتی برخی از تاریخ نگاران این دوره، نظریه اتصال حکومت صفویان به حکومت مهدوی را به دوران پیش از شکل‌گیری حکومت آنان و زمان شیخ زاهد گیلانی رسانده و چنین جریانی را از زبان او نقل کرده‌اند.

مؤلف گمنام کتاب *عالم‌آرای صفوی* پیش‌بینی اتصال حکومت خاندان صفوی به حکومت حضرت قائم ع را به مدت‌ها قبل از تشکیل دولت صفوی نسبت داده و در شرح جریان انتخاب جانشین شیخ زاهد گیلانی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی را به عنوان جایگزین خود به مریدان معرفی کرد، می‌نویسد:

زمانی که شیخ زاهد گیلانی در هنگام مرگ به مریدان وصیت کرد که بعد از او شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر جایش بنشینند، جمعی از آنها اعتراض کرده و گفتند که از قدیم تا حال جای پدر به پسر تعلق دارد و بهتر است فرزندت شیخ جمال‌الدین را جانشین

خود قرار دهی. شیخ زاهد در جواب گفت: «زنهار که توبه کنید، بازگشت نمائید، شما غافلید از این شهباز که سلسله من از قدوم مبارک این سرور، بلند و سرافراز خواهد بود و هم دین خواهد دانست. نمی دانید که نظر حق تعالی جل و علا درباره شیخ صفی در چه مرتبه است و اولاد این سرور عالم گیر خواهند بود و روز به روز در ترقی خواهند بود؛ تا زمان قائم آل محمد علیه السلام حضرت مهدی علیه السلام کاف کفر از روی زمین برطرف خواهند گردانید» (مؤلف ناشناخته، ۱۳۶۳: ۱۵).

ذکر این گونه پیشگویی ها از اتصال حکومت صفویان به حکومت حضرت قائم علیه السلام در تاریخ نگاری صفوی موجب تثبیت نظریه اتصال در بین مردم می شد. در این حکایت، فردی از آینده خبر می دهد که مقبول خاص و عام است. شیخ زاهد گیلانی به عنوان شخصی که دارای کرامات فراوانی می باشد از این نظریه اتصال سخن به میان می آورد که تاریخ نگاران دوره صفوی آن را به عنوان سخنی متقن و قابل اتکا برای اثبات نظریه اتصال در کتاب های خود ذکر می کنند.

اما این که باور تاریخ نگاران عصر صفوی درباره مهدویت و اتصال دولت صفوی به دولت صاحب الزمان علیه السلام باور درونی خودشان بوده یا به اقتضای شرایط زمان و همچنین وابستگی به دربار چنین مطالبی را در نوشته های خود ذکر کرده اند، نیازمند تحقیق مستقلی است و در این نوشتار نمی گنجد. هرچند با دقت نظر در قرائن موجود و آگاهی از شخصیت و همچنین اقدامات نویسنده آن دوره، می توان تا حدود زیادی به این نتیجه رسید که مورخان این دوره عموماً اعتقاد قلبی به مذهب تشیع امامیه داشته و این باور را در رفتار و گفتار خود بروز داده اند. چنان که با توجه به قرائن می توان چنین ادعا کرد که اعتقاد به ظهور حضرت حجت علیه السلام در عصر حکومت شاه طهماسب، اعتقاد قلبی عبدی بیگ شیرازی بوده است. او در یکی از اشعارش در مدح شاه طهماسب می نویسد:

در دولت شاه موسوی اصل یابیم بصاحب الزمان وصل

(عبدی بیگ، ۱۹۷۹: ۴)

دور از ذهن نیست که برخی از تاریخ نگاران این دوره در جاهایی که سلاطین صفوی و بخصوص شاه اسماعیل و شاه طهماسب را به واسطه ذکر رؤیاهایی و یا با اشاره به همراه داشتن شمشیر صاحب الزمان علیه السلام و مسائلی از این دست، با امام زمان علیه السلام مرتبط دانستند، هدفشان تحکیم حکومت نوپایی باشد که خاندان صفوی تشکیل داده بودند. حکومتی که مؤسس آن داعیه اشاعه مذهب تشیع اثنی عشری را داشت و در عمل نیز با رسمی سازی این

مذهب، این امر را به اثبات رسانیده بود.

اگرچه اطاعت بی چون و چرا از پادشاهان صفوی در تمامی ادوار حکومت آنان مطرح بوده، اما این که این اطاعت رنگ و بوی اطاعت از شخصی را داشته باشد که حکومت را به امام زمان علیه السلام واگذار می کند مربوط به دوران شاه اسماعیل و بیش از آن عصر شاه طهماسب می باشد. چرا که در اصل قرار بود شاه طهماسب آخرین کسی باشد که حکومت کرده و آن را به مهدی علیه السلام واگذار می کند همان گونه که در *تاریخ ایلچی* اشاره شد. (خورشاه بن قبادالحسینی، ۱۳۷۹: ۶۴)

همچنین در این دوره، تاریخ نگاران تأکید زیادی بر مطابقت روایت «دولتنا فی آخرالزمان» با دولت صفوی داشتند. عبارت «دولتنا فی آخرالزمان» که در روایتی آمده بود، زمینه ای برای القاء این موضوع بود که دولت صفوی به دولت آخرالزمان که در روایات به آن اشاره شده متصل خواهد گردید و پادشاهان صفوی دولت را تقدیم مهدی آل محمد علیهم السلام خواهند کرد. درواقع عبارت مزبور، منطبق بر دولت صفوی شده بود. مؤلف *تاریخ جهان آرا* در مورد اتصال حکومت شاه طهماسب و روایت «دولتنا فی آخرالزمان» می نویسد:

از لطایف غیبی که از آن استدلال به الطاف لاریبی می توان کرد و واقفان اسرار کلام معجز نظام مرتضوی صلوات الله علیه و آله بدان پی برده اند آن است که فرموده اند: لکل قوم دوله و دولتنا فی آخرالزمان. ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت که صاحبش خلد ملکه از روی نسبت بدان حضرت انتمادر طریق راه حق بدیشان اقتدا دارد آخر دول سلاطین صوری است که منتهی می شود به ظهور صاحب الامر علیه السلام بلافاصله اجنبی و مؤید این مدعا آن که چون کلام آن حضرت مرموز و مکنون است و لفظ آخرالزمان به حسب عدد ابجد نهصد و سی مطابق سال جلوس همایون لاشک که زبان حال مصدق مقال است یعنی هر قومی را دولتی است و ابتدای دولت ما در جلوس ابد مأنوس است (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱).

مؤلف *تاریخ ایلچی نظام شاه* نیز در پاسخ شاه اسماعیل به نامه شیبک خان ازبک به این موضوع اشاره می کند:

بحمدالله چون در این ولا به موجب لکل اناس دوله و دولتنا فی آخرالزمان، از چمن دلگشای خاندان نبوت و ولایت، نهال بلند برومند وجود این جانب سر به سرافرازی کشید (خورشاه بن قبادالحسینی، ۱۳۷۹: ۴۱).

عبدی بیگ شیرازی هم نظریه اتصال دولت صفوی به حکومت حضرت مهدی علیه السلام را

این گونه با حروف ابجد و تاریخ آغاز سلطنت شاه طهماسب ارتباط می دهد:

در نهمصد و سی و نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت و جهانبانی جلوس فرمود و چون «آخرالزمان» به حساب جمل موافق تاریخ است، سلطنت آخرالزمان به آن اعلی حضرت مخصوص است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثناعشری در زمان سلطنت آن اعلی حضرت به مرتبه ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب الامر لوای ظهور برافرازد (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۶۰).

این گونه استنتاج ها در کتاب های تاریخی دوره صفوی امری عادی بوده است. تطبیق دادن وقایع آتی با ابجد براساس تاریخ از جمله شگردهایی بوده است که در دوره صفویه به وفور از آن استفاده می شده است. در مورد موافقت عبارت «آخرالزمان» با حساب جمل نیز عبدی بیگ از این ویژگی استفاده کرده و ظهور حضرت مهدی علیه السلام را در دوره حکومت شاه طهماسب پیش بینی می کند.

عبدی بیگ در اشعار خود نیز به این مطلب اشاره می کند. او در *تکمله الاخبار* هم عقاید موعودگرایانه را در تبیین وقایع مختلف تاریخی صفوی به طور وسیع به کار گرفته است (آرام، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

اسکندر بیگ ترکمان هم در *عالم آرای عباسی* در مورد اتصال حکومت صفویان می نویسد:

رجاء واثق است که از میمنت این نیت خیرامنیت در دنیا به منتهی مقاصد عالیّه فایز گشته، زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب العصر و الزمان علیه السلام اتصال یابد و عالمیان از سطوت جاه و جلالش در بستر آسودگی غنوده گلزار همیشه بهار آسودگی از رشحات ابر درر نثار معدلتش تازه و تر در عقبی از شفاعت شفیع روز محشر و دستگیری ساقی کوثر بهره ور باشند (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ۱۴۵).

به هر حال، این دیدگاه که حکومت صفویان به حکومت مهدوی متصل شده و اسماعیل یا طهماسب، حکومت را به حضرت واگذار خواهند کرد، در آن دوره شکل گرفته و در تاریخ نگاری ها منعکس گردید. در متون صفوی آمده و حتی در حوالی سال ۹۵۰ هجری که قریب هزار سال هم از ظهور اسلام گذشته بود، در یک رساله بلکه دو سه رساله آمده است (جعفریان، ۱۳۹۳: ۸۸۱).

ادعای رؤیت امام زمان علیه السلام

یکی از مسائل مطرح در تاریخ نگاری دوره صفوی، ذکر ادعاهای پادشاهان صفوی

و به خصوص شاه اسماعیل و شاه طهماسب در مورد رؤیت امام زمان علیه السلام است. البته ادعای رؤیت دیگر امامان و به صورت مشخص امیرالمؤمنین علیه السلام نیز مطرح شده است که برخی حالت رؤیایی دارد. اساساً ذکر رؤیاها در تاریخ نگاری دوره صفوی جایگاه خاصی دارد. در کتاب های تاریخی دوره صفویه مطالبی به چشم می خورد که کاملاً جنبه رؤیایی داشته و با عالم واقعیت فاصله زیادی دارند وجود این گونه مطالب در تاریخ نگاری زمینه ساز پدید آمدن نظریه نیابت می شود. در برخی از این موارد به رابطه و دیدار سلاطین صفوی و به خصوص شاه اسماعیل و شاه طهماسب با حضرت مهدی علیه السلام اشاره شده است. با توجه به این که صوفی گری در اوایل دوره صفوی هنوز رواج گسترده ای داشته است، ذکر این گونه مسائل در تاریخ نگاری دوره اول صفوی به وفور دیده می شود. چرا که جامعه ظرفیت پذیرش چنین موضوعاتی را دارد.

نویسنده کتاب *عالم آرای صفوی*، از ماجرای رؤیت امام زمان علیه السلام به وسیله شاه اسماعیل و بستن کمر او توسط ایشان و اعطای شمشیر به او به تفصیل خبر داده است (مؤلف ناشناخته، ۱۳۵۰: ۴۷) اهمیت این موضوع از این حیث است که در تاریخ نگاری دوره صفوی، اعطای شمشیر از طرف امام زمان علیه السلام به شاه اسماعیل به دفعات در کتاب های دیگر و همین کتاب (سه مورد) در زمان جنگ های شاه اسماعیل به این موضوع استناد شده و می نویسد که شاه اسماعیل از این شمشیر در آن جنگ ها استفاده کرده است.

اثبات صحت یا عدم صحت این خواب ها هر چند غیر ممکن است، اما باید گفت که در شرایط آن روزگار، ذکر این نوع رؤیاها برای شاه اسماعیل، موجب تقویت اعتقادات صوفیان نسبت به او می شد. می توان گفت تاریخ نگاران دوره صفوی در تقویت جایگاه معنوی شاه اسماعیل در نزد سپاهیان و همچنین عموم مردم ایران، موفق عمل نمودند.

بررسی سیر اندیشه مهدویت در روزگار صفوی نشان می دهد که اساساً ساختار حاکمیت صفویه، بستر ساز رواج اندیشه هایی از این دست بوده است. به نظر می رسد بر اساس همین بسترها و زیرساخت های فکری است که به رغم تحول در اندیشه مهدی گرایی و پروبال دادن به اندیشه های شیعی و مداخله علما در شکل دادن به این اندیشه، محیط همچنان مستعد پرورش این قبیل انگاره ها است و به این ترتیب است که علاوه بر لحن و بیان مورخان که مؤید گرایش به تقدس محوری است، به نشانه هایی از دعاوی مهدویت از سوی رهبران برخی جنبش ها در گوشه و کنار قلمرو حاکمیت صفویه نیز بر می خوریم که حتی تا دوره های پسین تاریخ صفویه نیز کشیده می شوند (خلیلی، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

نیابت امام زمان علیه السلام

یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در حکومت‌های شیعی در عصر غیبت کبری، بحث نیابت از امام زمان علیه السلام است. اگرچه پادشاهان صفوی ادعای نیابت از حضرت مهدی علیه السلام را نداشتند و به تبع آن در تاریخ‌نگاری آن دوره نیز خیلی مطرح نشده است. نظریه رایجی که در تاریخ‌نگاری دوره صفویه دیده می‌شود این است که تاریخ‌نگاران این دوره، حکومتی را که مورد تأیید حضرت مهدی علیه السلام است به رسمیت شناخته‌اند. همین موضوع سبب شده است که برخی از این عبارات، برداشت ادعای نیابت امام زمان علیه السلام را بکنند.

برخی عبارات مورخان دوره صفوی نیابت پادشاهان صفوی را با صراحت بیان کرده‌اند. از جمله عبدی بیگ شیرازی در کتاب *جنات عدن* در مورد حکومت شاه طهماسب، آورده است:

هست کنون مهدی هادی امام حجت قائم شه عالی مقام
او چو به فرمان خدا غایب است حضرت طهماسب شهش نایب است

(عبدی بیگ، ۱۳۹۵: ۳۳)

البته با توجه به نظریه اتصال که پیش از این بیان شد، عباراتی از این دست درباره نیابت که در منابع این دوره دیده می‌شود می‌تواند تفسیرهای چندی داشته باشد. از جمله این که مسئله نیابت که در اینجا به آن اشاره شده است، از این حیث است که طهماسب موقتاً حکومت را در اختیار دارد تا در زمان ظهور حکومت را تحویل امام دهد نه این که او از جانب امام برای تصدی این امر منصوب شده باشد.

در مورد شاه اسماعیل نیز از این عبارات دیده می‌شود. حتی برخی‌ها معتقدند که بر خود اسماعیل مشتبّه شده بود که او واقعاً از طرف حضرت صاحب‌الزمان علیه السلام به عنوان نایب آن حضرت انتخاب شده و بر این اساس در تمام امور موفق و پیروز خواهد شد (عبادی، ۱۳۹۴: ۱۶۵). البته این تصورات مربوط به برخی از مردم بوده و خود شاه اسماعیل چنین ادعایی نداشته است. ذکر انگیزه‌هایی فرابشری برای شاه اسماعیل در زمان خروج از گیلان برای آغاز قیام خود نیز می‌تواند منشاء این گونه اظهارنظرها باشد. مثلاً عبدی بیگ در این مورد می‌نویسد:

کارکیا میرزا علی بن کارکیا سلطان محمد از سادات حسینی پادشاه آن جا بود و کمال خدمتکاری و مهمانداری به تقدیم رسانید. چون بر خیال نهضت آن اعلی حضرت اطلاع حاصل کرد، یک مرتبه الحاج کرد که هنوز اول طلوع هلال این دولت ابد پیوند است. چندان توقف فرمای تا این ماه به چهارده رسد. چه سن آن اعلی حضرت شروع

در سیزده کرد. آن دین پناه جواب فرمود که از عالم بالا مأمورم و در این نهضت معذورم (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۶).

بدون این که قصد نفی یا اثبات این سخن اسماعیل را داشته باشیم باید گفت که این موضوع نشانگر این است که اسماعیل خود را تنها مأموری از سوی ائمه علیهم السلام برای ترویج مذهب تشیع می دانسته نه این که لزوماً این حرف به معنای این باشد که او ادعای نیابت امام زمان علیه السلام را داشته است. امینی هروی نیز در کتاب *فتوحات شاهی* به گونه ای دیگر و زمانی که اطرافیان اسماعیل در ابتدای کارش پیشنهاد ارسال دعوت نامه به هواداران را دادند، به این موضوع اشاره داشته و می نویسد:

با تمکین، این تدبیر را تحسین فرموده، گفت که از الهامات ملک قیوم و انعامات ائمه معصوم علیهم السلام چنان معلوم شده است که موعد آن است که سر مکتومی که از آباء مرحوم به ما رسیده است، بعد از این در پرده خفا نماند (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۸۷ و ۸۸).

اثر و نشانه ای در شعارها، سکه ها، سجع مهرها و آثار و بناهای آن دوره نیز وجود ندارد که دلالت بر ادعای نیابت امام زمان علیه السلام توسط پادشاهان صفوی داشته باشد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۷: ۱۷). اما تاریخ نگاری دوره صفوی با ذکر رؤیاهایی ناخواسته به موضوع ادعای نیابت دامن زده است. نمونه ای از اینها، رؤیایی است که در کتاب *عالم آرای شاه طهماسب* به استفادۀ شاه طهماسب از «شمشیر حضرت صاحب الامر علیه السلام» در جنگ با محمدتیمور در هرات اشاره کرده است (مؤلف ناشناخته، ۱۳۷۰: ۲۲۰).

با این شرایط، حداکثر چیزی که می توان گفت این که پادشاهان صفوی مدعی نیابت نبودند و این مقام را بیشتر از آن فقیهان می دانستند. چنان که شاه طهماسب کلیه امور مملکت را به محقق کرکی سپرده و به او گفت که پادشاهی در اصل برای ایشان است چرا که ایشان نائب امام علیه السلام هستند و شاه نیز یکی از کارگزاران او محسوب می شود که مجری اوامرو نواهی شان است (موسوی خوانساری، ۱۳۹۱ق: ج ۴، ۳۶۱). افوشته ای نطنزی هم که معاصر شاه طهماسب بوده، این گفتگو را این گونه شرح می دهد:

در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهدالزمانی شیخ عبدالعالی را با اکابر افاضل طلبیده بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت صاحب الزمان علیه السلام می دارد و شما نائب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعه، قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم (افوشته ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱).

که در این صورت می‌توان بحث نیابت را به وضوح مشاهده کرد. همچنین تاریخ‌نگاران دوره صفوی شواهدی را در کتاب‌های خود ارائه می‌دهند که با نظریه ادعای مهدویت توسط پادشاهان صفوی که در دوره معاصر توسط برخی از نویسندگان مطرح گردیده، ناسازگاری دارد. حسینی استرآبادی در کتاب *از شیخ صفی تا شاه صفی* در این ارتباط ماجرابی را این‌گونه نقل می‌کند:

در این سال جمعی از قلندران بد اعتقاد به هم رسیده، نواب خاقان جنت مکان (شاه طهماسب) را به حضرت صاحب‌العصر و الزمان علیه السلام مخاطب کردند و امام عصر می‌خواندند. نواب خاقان ایشان را طلب کرده، سوال فرمودند. همگی اظهار عقیدت و اخلاص نمودند و اسناد مهدویت به آن حضرت دادند و سرارادت بر خاک قدم او گذاشتند. نواب خاقان به دلایل عقلی و برهان نقلی خاطر نشان نتوانست نمود و از این عقیده فاسد بازنگشتند. بالاخره سرایشان را به تخماق خُرد کردند (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۸۰).

با این اوصاف از همین رهگذر است که تلاش شاه طهماسب در وجه شیعی بخشیدن به مهدی‌گرایی صوفیانه پیشین را می‌توان تصمیم تاریخی وی در عقلانی کردن و عُرفی‌سازی این اندیشه دانست (خلیلی، ۱۳۹۲: ۲۱۵).

آن‌چه که از مجموع عبارات مورخان دوره صفوی در بحث نیابت امام غائب استفاده می‌شود، این است که تأکید بر زمینه‌سازی برای حکومت صاحب‌الزمان علیه السلام و یاری رساندن به ایشان از جانب پادشاهان صفوی مورد نظر تاریخ‌نگاران صفوی بوده است. به عنوان مثال، عبدی بیگ در *تکملة الاخبار*، حکومت شاه اسماعیل را «مقدمة الجیش صاحب‌الزمان» معرفی کرده و می‌نویسد:

قضیه صادقۀ جاء الحق و زهق الباطل از حجاب تواری چهره گشود و شاهد جهان آرای فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین در آینه ملک جلوه نمود یعنی به صیقل شمشیر جهانگیرخان کبیر و جمشید اسکندر سریر، سلیمان آخرالزمان، پادشاه صاحبقران، مقدمه الجیش صاحب‌الزمان، ابوالمظفر سلطان شاه اسماعیل بن سلطان شاه حیدر بن سلطان صدرالدین موسی بن... (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۵).

در کتیبه‌ای هم در بقعه «خواجه شاه حسن» که تاریخ آن به سال ۹۶۲ برمی‌گردد نوشته شده است:

فی ایام خلافت سلطان سلاطین العصور الأوان و مقدمة الجیش لصاحب‌الزمان ابوالمظفر

شاه طهماسب الحسینی (هنرفر، ۱۳۵۰: ۳۸۸).

شاید بتوان این «مقدمة الجیش» بودن را به نوعی ادعای نیابت از جانب تاریخ نگاران آن دوره دانست.

عبدی بیگ در مورد جلوس شاه طهماسب بر تخت پادشاهی هم از طهماسب با عنوان «ناصر صاحب الزمان» یاد کرده می نویسد:

نواب کامیاب سپهر رکاب ظفر ارتکاب قدسی جناب قدوسی انتساب سیدالسلطنین مولی الخواقین، خلاصه الماء و الطین، ظل الله فی الارضین، صاحب القرآن، ناصر صاحب الزمان، المؤید من عندالله المنصور بنصره الله، اعنی اعلی حضرت شاهی ظل اللهی ابوالمظفر شاه طهماسب بن شاه اسماعیل الحیدری الجنیدی ثم الصفوی ثم الموسوی ثم الحسینی العلوی خلد الله ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین بره و عدله و احسانه و احسن الیه کما احسن الی البریّه (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۶۰).

همچنین به نظر می رسد برخی از تاریخ نگاران دوره صفوی با تلاشی هدفمند به دنبال اثبات انگاره «پیشرو» بودن صفویان هستند. به این معنا که صفویان از عهد شیخ صفی به این سو با هدف نجات بخشی برای شیعیان گام در راه تربیت شاگردان و تجهیز سپاه نمودند تا در حرکتی پیشروانه، به مهیاسازی شرایط برای قیام حضرت قائم علیه السلام پردازند. وجه روشن این تلاش مورخان، در ذکر اصطلاحاتی دیده می شود که در کتاب های تاریخی این دوره به صراحت به مقدمه و پیشرو بودن دولت صفویان اشاره کرده اند. بوداق منشی در *جواهر الاخبار* از حکومت صفویان با عبارت «پیشرو مهدی آخر الزمان» یاد می کند:

زیبنده به نام فرخنده انجام اعلی حضرت سیادت و سلطنت پناه، عظمت و عدالت دستگاه، پادشاه جهان، فرمانفرمای دوران، سلیمان زمان، اسکندر اوان، پیشرو مهدی آخر الزمان، کسری معدلت، دارا مملکت... (بوداق منشی، ۱۳۸۷: ۵۸).

آن چه که مشخص است از عبارت «پیشرو» در این موارد می توان با عنوان یک حکومت زمینه ساز و مقدمه برای حکومت مهدوی یاد کرد. چنین عبارت هایی درباره شاه اسماعیل نیز گفته شده، چنان که عبدی بیگ چنین آورده است:

قشون قشون صوفیان و غازیان از اویماقات روملو و شاملو و ذوالقدر از بطون روم و شام و متون مصر و دیاربکر شروع درآمدن کردند و پروانجات مشتمله بر استحضار منتظران ظهور آن اعلی حضرت که مقدمه ظهور حضرت صاحب الزمان علیه السلام است به هر جانب رفت (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۸).

دعا و آرزوی حکومت مهدوی

یکی از مهم‌ترین نکاتی که می‌توان آن را بازتاب مهدویت در تاریخ‌نگاری عصر صفوی دانست، جملات دعایی و دعا برای ظهور حضرت مهدی (عج) و اتصال دولت صفوی به حکومت مهدوی است. مطالب و اذکاری در تاریخ‌نگاری دوره صفوی دیده می‌شود که بازتاب علائق تاریخ‌نگاران آن دوره و مخاطبان‌شان به ظهور قریب‌الوقوع حضرت مهدی (عج) می‌باشد. وجود همین جملات دعایی در تاریخ‌نگاری دوره صفوی، مؤید میزان نفوذ فرهنگ مهدویت و اعتقاد به نظریه اتصال در بین مردم و درباریان می‌باشد. برخی از این ادعیه صرفاً یک جمله دعایی برای طلب تعجیل در ظهور از خداوند متعال و مسائلی از این دست می‌باشد اما برخی دیگر حاوی ابراز امیدواری برای اتصال حکومت صفوی به حکومت صاحب‌الزمان (عج) می‌باشد. مثلاً عبدی بیگ در انتهای کتاب *تکملة الاخبار* و زمانی که برخی از خصوصیات شاه طهماسب را برمی‌شمرد، درباره تداوم حکومت او این‌گونه دعا می‌کند:

امید که دولت‌ش به دولت امام دوازدهم صاحب‌الزمان (عج) متصل و مقرون گردد
(عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۱۶۵).

مؤلف *نقاوة الآثار* نیز در مورد تداوم و همچنین اتصال حکومت شاه عباس به حکومت حضرت مهدی (عج) با عبارات دعایی، چنین آرزویی بر قلم جاری می‌کند:

بفرق جهان مستدامش بدار ز تو هرچه خواهد بکامش برآر
زمانش در این پادشاهی رسان بدوران مهدی آخر الزمان
(افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۲۴۵)

به نظر می‌رسد در دل این دعاها برای تداوم حکومت صفوی و اتصال آن به حکومت مهدوی، موجی از تأیید حکومت صفویان نهفته است. زمانی که مورخ دوره صفوی زبان به تمجید این خاندان و دولت استقرار یافته آنان می‌گشاید، گویی با زبانی لطیف و عوام‌پسندانه، انسان‌های آن عصر را با سیمای حاکمانی مواجه می‌سازند که از عالم غیب برای انجام امری بزرگ مأذون هستند. در کنار امیرالمؤمنین (ع) که برای صفویان و هواداران‌شان دارای تقدس خاصی بوده و مرکز ثقل ادعاهای آنان به لحاظ معرفی مراد و اسطوره می‌باشد، امام زمان (عج) نیز در این دعاها جایگاه ویژه‌ای دارد. به گونه‌ای که حتی برخی بزرگان نیز در آثار خود به آن توجه دارند. این دعاها برای اتصال این دو حکومت به یکدیگر فارغ از انگیزه‌های نویسندگان این دعاها، از سویی مشروعیت بخش حکومت صفوی بوده و از سویی دیگر نویدبخش

آینده‌ای روشن برای مردمی که زیر سایه این حاکمان روزگار سپری می‌کنند.

بوداق منشی این‌گونه اتصال حکومت صفویان به دولت مهدوی را آرزو کرده و می‌گوید:

بود دولتش تادم بی قصور که مهدی هادی نماید ظهور

(بوداق منشی، ۱۳۸۷: ۶۰)

حتی محمدتقی مجلسی در *لوامع صاحبقرانی* با جمله‌ای دعایی، می‌نویسد:

مجملاً به برکت ایشان رواج شرع شد و بعد از آن ترک نشد و امید است که این دولت

ابد پیوند متصل به ظهور حضرت صاحب‌الأمر^{علیه‌السلام} شود و همیشه شعائر اسلام و ایمان

برپا باشد بجاه محمد و عترته الأقدسین (مجلسی، ۱۳۷۶: ج ۴، ۵۱۴).

نتیجه‌گیری

مورخان عصر صفوی با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی آن دوران، برای تأثیرگذاری عمیق‌تر نوشته‌های خود در اذهان مردم و حتی نخبگان و همچنین خود خاندان صفوی، به موضوع مهدویت توجه ویژه داشته و موضوعاتی نظیر ارتباط پادشاهان صفوی با حضرت مهدی^{علیه‌السلام} و پیشگویی درباره قریب‌الوقوع بودن زمان ظهور در آثارشان اشاره کردند. این اشارات غالباً در آشکالی مانند ترویج فرهنگ انتظار، بحث اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی، ادعای رؤیت امام زمان^{علیه‌السلام} و دعا برای ظهور، در منابع این دوره مطرح گردیده است. البته بر حسب روایات و علاقه‌مندی‌های مورخان مختلف دوره صفوی به ذکر موارد ماوراءالطبیعه، این‌گونه مباحث با شدت و ضعف‌های در منابع تاریخی این دوره همراه بوده است.

یکی از مباحث پیچیده در ارتباط با موضوع مهدویت در تاریخ‌نگاری عصر صفوی، بحث نیابت است که تفسیرهای متفاوتی از سوی صاحب‌نظران به دنبال داشته است. هر چند اشاراتی بسیار مختصر در تاریخ‌نگاری این دوره وجود دارد که رنگ و بوی نیابت از طرف امام زمان^{علیه‌السلام} برای پادشاهان صفوی را دارند، اما این قبیل مطالب به معنی زمینه‌ساز بودن حکومت صفویان برای حکومت مهدوی بوده است.

لازم به ذکر است که توجه به موضوع موعودگرایی و به طور خاص، مهدویت، در تاریخ‌نگاری دوره صفوی زائیده سه عامل اصلی «باورهای مذهبی تاریخ‌نگاران»، «مطلوبیت این بحث در جامعه» و «اهتمام پادشاهان صفوی برای ترویج مذهب تشیع اثناعشری» بوده است.

منابع

- افوشته ای نطنزی، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، تصحیح احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۷۰.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم، *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۸۳.
- آرام، محمدباقر، *اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، اول، ۱۳۸۶.
- ترکمان، اسکندریگ، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، دوم، ۱۳۵۰.
- تطیلی، رابی بنیامین و آنتونی تزر و و میکائیل ممبره، *سه سفرنامه*، ترجمه و تحقیق حسن جوادی و ویلم فلور، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار، اول، ۱۳۹۳.
- جعفریان، رسول، *مهدیان دروغین*، تهران، انتشارات علم، اول، ۱۳۹۱.
- _____، *تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویه*، تهران، نشر علم، اول، ۱۳۹۳.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- خلیلی، نسیم، *گفتمان نجات بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۹۲.
- خورشاه بن قبادالحسینی، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۷۹.
- شاه طهماسب صفوی، *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات دنیای کتاب، اول، ۱۳۷۰.
- عبادی، مهدی، *تاریخ تشیع در آذربایجان از ایلخانان تا رسمیت یافتن شیعه در ایران*، تهران، انتشارات منشور سمیر، اول، ۱۳۹۴.
- عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی، *تکملة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، نشر نی، اول، ۱۳۶۹.
- _____، *جنات عدن*، تصحیح احسان اشراقی و مهرزاد پرهیزکاری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۵.
- _____، *جنة الأثمار. زينة الأوراق. صحيفة الأخلاق*، ترتیب متن و مقدمه ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، مسکو، انتشارات دانش، ۱۹۷۹ م.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، انتشارات کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳.

- قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- قزوینی، بوداق منشی، جواهر الاخبار، به کوشش محسن بهرام نژاد، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
- گروهی از نویسندگان، گزیده آثار همایش بین المللی تشیع و خاورشناسان، قم، انتشارات خاکریز، اول، ۱۳۸۷.
- مجلسی، محمدتقی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح الفقیه، قم، انتشارات دارالتفسیر، اول، ۱۳۷۶.
- موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات، قم، نشر مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
- مؤلف ناشناخته، عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات، دوم، ۱۳۶۳.
- هنرفر، لطف الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، بی نا، ۱۳۵۰.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۷

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

کاربست آموزه مهدویت در سپهر سیاسی انقلاب اسلامی ایران

رضا شجاعی مهر^۱

نجف لک زایی^۲

چکیده

اعتقاد به آموزه مهدویت که مکمل اصل امامت در منشور اعتقادی شیعه است صرفاً ایستاری ارزشی و اعتقادی محسوب نمی شود بلکه این آموزه در آمیزش با هیجانات اجتماعی و التهابات سیاسی همواره واکنشی انفجاری و تهاجمی از خود نشان می دهد. تاریخ پر تلاطم شیعه، نشان می دهد که آموزه مهدویت همواره با دو خوانش کلی روبرو بوده است؛ نگاه حداقلی و سلبی به این باورداشت رخوت و رکود را در جوامع شیعی رقم زده و قرائت حداکثری و ایجابی آن، روح امید و تکاپو را به جامعه تزریق می کند. توده انقلابیون در جریان انقلاب اسلامی ایران با بازآفرینی و جلوه سازی عینی رهیافت حداکثری آموزه مهدویت، موفق به خلق انقلاب اسلامی در ایران شدند. فرهنگ مهدویت از طریق باورها، رفتارها و نمادهای ایرانیان شیعه به تکوین دینی انقلاب کمک نموده است. این نگارش در پی واکاوی کاربردهای آموزه مهدویت در هویت سازی و شکل گیری سامانه سیاسی انقلاب اسلامی ایران است.

واژگان کلیدی

مهدویت، انقلاب اسلامی، انتظار فرج، مهدویت حداکثری، مهدویت حداقلی.

۱. دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) (tarid315@gmail.com).

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم.

درک جنبش‌های اجتماعی اعتراض‌آمیز، به ویژه زمانی که رهبران فرهمند^۱، لایه‌بندی‌های نظام را با توسل به یک رشته ارزش‌های اعتقادی دگرگون می‌سازند از طریق بررسی ارزش‌ها، رفتارها و نمادهای فرهنگی به مقولات ساده‌تری تبدیل می‌گردند. فهم سامانه سیاسی پیشا انقلاب نیز می‌تواند با تکیه بر این قاعده‌مندی، بهتر حاصل شود. آن‌چه اهمیت زیادی دارد این است که منطق ارزشی‌ای که بر کنش‌گران انقلابی در انقلاب ایران حاکم بود مشروب از اصل امامت و مهدویت بوده است.

آموزه مهدویت از کانونی‌ترین گزاره‌های اعتقادی شیعه است که نصوص و متون دینی ما هم بر این امر صحه می‌گذارد. تشیع در همیشه تاریخ پرفراز و نشیب خود منتظر بوده تا امام عصر^{علیه السلام} ظهور کرده و دولت کریمه‌اش را به پا دارد. لذا اعتقاد به آموزه مهدویت، استراتژی شیعه در طول تاریخ بوده است. انقلاب اسلامی ایران نیز با ماهیتی دینی - اسلامی، خود حرکتی در این بستر می‌باشد. ایدئولوژی که موج عظیم مردمی را در بهمن ۵۷ به حرکت واداشت ناشی از باورها و برگرفته از گزاره‌های اعتقادی اسلام شیعی بود. اسلام شیعی توانست به عنوان هویت اعتقادی پنهان، در فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران به نحو مطلوبی عمل کند. الگوی مطلوب نظام سیاسی اسلام در حکومت حضرت مهدی^{علیه السلام} محقق خواهد شد. با توجه به ماهیت انقلاب جهانی مهدویت که جامعه‌ای ایده‌آل و آرمانی است به تحلیل و بررسی نقش باورداشت مهدویت در شکل‌گیری و تأثیر این آموزه بر انقلاب اسلامی ایران خواهیم پرداخت. فرضیه تحقیق مشتمل بر این پیش فرض است که انقلاب اسلامی ایران از فرهنگ انتظار ایجابی و مهدویت حداکثری متأثر است و آموزه مهدویت از طریق تحول در باورها، رفتارها و برخی نمادهای ایرانیان شیعه در تکوین هویت دینی انقلاب اسلامی ایران نقش‌آفرینی کرده است. این پژوهش برای راستی‌آزمایی این فرضیه در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه آموزه مهدویت در سامانه سیاسی انقلاب اسلامی ایران نقش‌آفرینی کرده است؟

ظرفیت‌شناسی آموزه مهدویت در اندیشه سیاسی شیعه

امامت محوری‌ترین مفهوم اعتقادی تشیع اثنی عشری است تا جایی که شیعیان را امامیه می‌نامند. یکی از شئون امامت، رهبری و جانشینی سیاسی است. این اصل، اثری ریشه‌دار در انتخاب حاکمان سیاسی در دوران غیبت دارد و با توجه به این اصل، مردم نمی‌توانند هر

1. Charismatic

فردی را به عنوان حاکم انتخاب و از او اطاعت کنند بلکه حاکم باید نیابت خاص از امام داشته باشد یا با نیابت عامه انتخاب شود تا مشروعیت و مقبولیت لازم را داشته باشد.

آموزه مهدویت به عنوان متمم و مکمل اصل امامت، از عناصر اثرگذار در اندیشه سیاسی شیعه است. این آموزه به منزله محور تئوری سیاسی اسلام و تشیع در عصر غیبت از قابلیت بالایی برخوردار است. مؤلفه‌های سیاسی درون‌زایی نظیر انتقاد به پذیرش وضع موجود، چشم داشت و حرکت به سمت آینده مطلوب، ظلم‌ستیزی، عدالت‌خواهی، شهادت‌طلبی، تشکیل حکومت جهانی و... به آموزه مهدویت ماهیتی سیاسی بخشیده‌اند. تاریخ پرفراز و نشیب اسلام، همواره شاهد خیزش‌ها و التهابات سیاسی و اجتماعی فراوانی بوده است که با نام مهدی و الهام از اندیشه مهدویت علم قیام برافراشته‌اند. انتظار ظهور مهدی عج همواره زمینه‌ای برای بروز جنبش‌های مقاومت‌گرا بوده است. باور مهدویت و فرهنگ انتظار، از مهم‌ترین سویه‌های فعال‌سازی اسلام سیاسی بوده و هست. این آموزه که یکی از سیاسی‌ترین گزاره‌های اعتقادی اسلام است در شکل‌دهی به هیجانات و انقلاب‌های اجتماعی در فصل بندی سیاسی جوامع اسلامی نقش آفرین بوده است. ماهیت انقلابی و تهاجمی این آموزه آن را از سایر گزاره‌های دینی متمایز گردانیده است. ترکیب مهدویت با سیاست و ایدئولوژی‌ها شدنش، ماهیت غیر خنثی و انفجاری آن را آشکار می‌کند (شجاعی مهر، ۱۳۹۴: ۱۲).

بنابراین اعتقاد به مهدویت، نه تنها ایستاری ارزشی و اعتقادی است، بلکه به مثابه یک عامل ژئوپولیتیک اثرگذار در دنیای اسلام و جهان تشیع نقش آفرینی می‌کند و اسلام شیعی به طور اخص، با هم آغوشی این آموزه، همواره در تحولات حوزه‌های سیاسی و فرهنگی جهان اسلام اثرگذار بوده است.

رهیافت حداقلی و سلبی به آموزه مهدویت

همواره با قرائت‌ها و برداشت‌های متفاوتی از آموزه مهدویت و انتظار فرج مواجه بوده ایم که این تعدد قرائات موجب نوسان و نارسایی در فهم و دریافت این آموزه بوده است قدر جامع آن‌ها به دو برداشت و رهیافت عمده برمی‌گردد که مهندسی فرهنگی در تکوین جامعه اسلامی را در طول تاریخ عصر غیبت ترسیم کرده است. رهیافت حداقلی و حداکثری.

اگرچه واژه انتظار و آموزه مهدویت در دالان پر پیچ و خم تاریخ تشیع، رنگ و لعاب‌های مختلفی به خود گرفته است اما قرائتی که سال‌ها حاکم بر ادبیات سیاسی و رفتار اجتماعی شیعیان بود یک نگاه منفعل و واپس‌گرایانه بوده است که در مقابل حرکت‌های استکباری، مهر سکوت به دهان زده و راه انزوا و عزلت‌نشینی را پیشه کرده است. به امید روزی که امام غائب،

ظهور کند و ریشه مظالم را از بین ببرد. رهیافت حداقلی به آموزه مهدویت، به دیدگاه کسانی اطلاق می‌شود که پدیده ظهور حضرت حجت (ع) را تنها معلول اراده و مشیت الهی می‌دانند و برای عوامل انسانی و طبیعی نقش‌چندانی قائل نیستند فلذا هیچ‌گونه مسئولیت و تکلیف اجتماعی را در عصر غیبت برای مکلف بر نمی‌تابند. سرچشمه این تلقی منفی و منفعلانه به موضوع انتظار و مهدویت، ناشی از نگاه سطحی و برداشت عقیم نسبت به مفاد برخی روایاتی است که در مورد نفی هر گونه قیام و حرکتی در عصر انتظار و بطلان و یا نافرجام بودن آن نقل شده است.

در روایتی آمده است که امام صادق (ع) به ابوبصیر فرمود:

هر پرچمی که قبل از قیام قائم (ع) برافراشته شود صاحب آن طاغوت بوده، اطاعت او خروج از اطاعت خداست (جمعی از مؤلفین، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۴۳۱).

این خوانش سلبی از ظاهر این روایت که منشعب از فرهنگ آخباری‌گری است، هر نوع اقدامی در جهت اصلاح اجتماعی و سیاسی را باطل قلمداد می‌نمود و چله‌نشینی و سکوت را یگانه رسالت منتظران تعریف می‌کرد؛ غافل از این که این قبیل روایات به قیام‌هایی ناظر است که به نام مهدی صورت می‌گیرد و به خود دعوت می‌کند نه هر نوع قیام و حرکت اصلاح‌گرایانه‌ای که در جهت احیای دین و اقامه توحید در سطح عام باشد. مضاف بر این که در زمان حضور ائمه، انقلاب‌هایی نظیر قیام مختار و زید به وقوع پیوست گرچه اذن اولیه این انقلاب‌ها از جانب معصومین صادر نشده بود ولی مورد دعا و تأیید ضمنی اهل بیت قرار گرفت و ائمه شیعه آن قیام‌ها را طاغوت نخواندند. براساس این دریافت حداقلی و سلبی از آموزه مهدویت، نه تنها هر گونه تلاش در عصر غیبت برای برپایی حکومت اسلامی باطل و بی‌نتیجه بود بلکه نتیجه معکوس داشت و منجر به تاخیر قیام حضرت می‌گشت.

برون‌دادهای رهیافت حداقلی و سلبی به آموزه مهدویت

دریافت حداقلی از آموزه مهدویت و فرهنگ انتظار مهدی، پسماندها و نتایج فرهنگی و اجتماعی را به دنبال داشت که به چند مورد آن به صورت مختصر اشاره می‌کنیم.

۱. تعطیل شدن حدود و قوانین اسلامی و رشد اباحی‌گری: یکی از برون‌دادهای دیدگاه حداقلی و سلبی به مهدویت در حیات اجتماعی مسلمین، نفی دستورات و تعالیم اسلام، بالخصوص تعطیلی امر به معروف و نهی از منکر است. امر به معروف و نهی از منکر از عناصر اساسی فرهنگ شیعه به شمار می‌آیند که با مراعات مبانی و اصول آن، سلامت جامعه در ابعاد

گوناگون تضمین می‌شود با عدم رعایت حدود و حریم آن جامعه به سکون و ایستایی و به تعبیر استاد مطهری به نوعی اباحی‌گری می‌رسد. (مطهری، ۱۳۶۹ش: ۶۳) این نوع برداشت از ظهور و انتظار مهدی که با بدفهمی از پاره‌ای روایات، به خویشتن‌داری در مقابل ظلم دعوت می‌کرد ناخواسته منجر به نوعی تعطیلی در حدود و قوانین شریعت و گسترش فساد به وسیله مفسدان در سطح جامعه می‌شد که به هیچ وجه با موازین اسلامی مطابقت ندارد.

۲. نگاه غیر صحیح به تقیه و برداشت غیر انقلابی: تقیه به عنوان استراتژی و یک تمهید سیاسی از سوی امامان شیعه و سایر رهبران و علمای شیعه تجویز شده و هدف آن، حفظ و نگه داری نیروها و امکانات شیعیان در راه تقویت مبانی دین و مبارزه با دشمنان بوده است؛ بنابراین حد و مرز تقیه را شرایط و موقعیت زمان مشخص می‌نموده است. با آغاز دوران غیبت کبری، زندگی عمومی و سیاسی شیعیان با مشکل مواجه شد. عدم حضور فیزیکی امام در جامعه، دو دیدگاه غالب در بین شیعیان را رقم زد. برخی معتقد بودند که در دوران غیبت، به دلیل عدم حضور امام معصوم، باید به زندگی تقیه آمیز در سایه حکومت‌های نامشروع اکتفا کرد و هیچ گونه مجاهدت و تلاشی در جهت اصلاح وضع حاضر و تشکیل حکومت نباید انجام داد زیرا منصب حکومت، منصب ائمه است و ولایت از آن امام معصوم است و احدی چنین حقی را برای تشکیل حکومت ندارد (ثبوت، ۱۳۹۰ش: ۷۹). برخی از فقها هم نظیر امام خمینی علیه السلام در عصر غیبت، قائل به نیابت حداکثری فقیه از امام معصوم بودند فلذا تشکیل حکومت را واجب می‌دانستند. وقتی قرائت حداقلی مهدویت به گفتمان رایج تبدیل شد، تقیه بیشترین حجم از رفتار سیاسی مسلمانان را به خود اختصاص داد و انتظار فرج در جامعه تقیه، گفتمان تقدیرگرایی را رقم زد که رخوت و رکود در جامعه، معلول نگاه افراطی به تقیه است. در رهیافت حداقلی به آموزه مهدویت، تقیه نه به عنوان یک تاکتیک اضطراری، که به موجب یک اصل در رفتار سیاسی شیعیان ظاهر گردید.

۳. تقویت تفکر ترویج ظلم و فساد: نگاه منفی به انتظار فرج و خوانش سلبی از آموزه مهدویت در شکل سیاسی خود در غالب انجمن‌ها و نهادهای فرهنگی نیز بروز نمود. انجمن حجتیه مهدویه که توسط شیخ محمود ذاکر زاده تولایی، معروف به شیخ محمود حلبی تاسیس شد گرچه برخی اهالی این انجمن در ترویج و بزرگداشت معارف مهدوی، نگارش، ترجمه و نشر آثار فاخر در این زمینه همت گماردند (رجبی، ۱۳۹۴ش: ۱۹۵) اما نقدهایی بر نگرش کلان انجمن حجتیه به مهدویت وجود دارد. کلاسه تفکر انجمن این بود که انقلاب مهدی علیه السلام به دو چیز بستگی دارد:

الف) زمینه‌های منفی موجود در جامعه؛

ب) انحصار ترویج مهدویت به محبت و عشق به امام زمان عجل الله تعالی فرجه و مخالفت با تشکیل حکومت اسلامی در دوران غیبت.

در این نگرش، هر اصلاحی محکوم است زیرا هر اصلاح، یک نقطه روشن به حساب می‌آید و هرگاه عمل مثبت و اصلاح اجتماعی در جامعه صورت پذیرد ظهور، بعید الوقوع و غیرممکن می‌گردد. در بین طرفداران تفریطی انتظار، شدت و ضعف و نوسان وجود داشت اما سرگشتگی، بلا تکلیفی و عدم اصلاح امور، جزء اصول مشترک این جریانات بود که در آن اتفاق نظر داشتند. انجمن حجتیه با نگاه واگرایانه به انتظار فرج، در عمل نسبت به مظاهر فساد در جامعه، واکنشی از خود نشان نمی‌داد، گویی حنجره‌های حجتیه در آن سیاهه بیداد و غربت عدل و داد، در برابر ستم طاغوتیان زمانه روزه سکوت گرفته بودند. بعد از آغاز نهضت حضرت روح الله که به رویداد ۱۵ خرداد ۴۲ انجامید در سنوات بعد، جریان متاخر از تفکر اخباری‌گری (انجمن حجتیه) بیشترین انرژی مبارزاتی خود را متوجه تفکر امام خمینی نمود (روحانی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۷۲) انجمن کوشید تا با تکیه بر روایاتی که هر گونه قیام قبل از ظهور موعود را نفی می‌کنند و نامشروع می‌دانند جبهه مقابل را این گونه بنمایانند. در جریان ۱۵ خرداد ۴۲، رهبر انجمن با اعتراض شدید امام را مورد مواخذه قرار داد که چه کسی مسئول این همه خون‌های به هدر رفته است؟ او در مدرسه مروی در سخنرانی خود امام را مسئول ریختن خون جوانان در قیام ۱۵ خرداد دانست (باقی، ۱۳۶۲: ۴۲). امام خمینی عجل الله تعالی فرجه بعدها با موضعی صریح و شفاف، زاویه انحراف این عقیده را بیان می‌کند:

یک دسته‌ای می‌گفتند که خوب! باید عالم پراز معصیت شود تا حضرت بیاید، ما باید نهی از منکر نکنیم امر به معروف نکنیم تا مردم هر کاری می‌خواهند بکنند، گناهان زیاد بشود که فرج نزدیک شود... (امام خمینی، ۱۳۷۰: ش: ج ۱۲، ۲۰۹-۲۰۸).

انجمن، هیچ اندیشه‌ای برای حکومت در دوران غیبت نداشت و در راستای دفاع از مهدویت، تنها به بعد فردی این آموزه و نیز مبارزه با بهائیت محدود شد و برای دستیابی به این هدف، همواره با حکومت پهلوی در تعامل و سازش بود و ظلم رژیم به مردم ایران را نادیده می‌انگاشت. مهدویت سکولار و غیر سیاسی انجمن حجتیه با پیروزی انقلاب اسلامی رفته رفته به حاشیه رفت و پس از سخنرانی حضرت امام خمینی عجل الله تعالی فرجه در تیرماه ۱۳۶۲، فعالیت‌های انجمن تعطیل شد.

۴. تمکین حکومت جور و عدم تشکیل حکومت مشروع: پس از دوران غیبت، علمای شیعه

به لحاظ رویکرد فکری به دو دسته تقسیم می‌شدند:

الف) علمای اخباری؛

ب) علمای اصولی (عقل‌گرا).

فقیهان و دانشوران اخباری بر خلاف اصولیون، سلفی‌گرا بودند و به شدت با عقل، تفسیر و اجتهاد سرستیز و ناسازگاری داشتند. آنان که شعارشان بازگشت به اسلام اصیل و تکیه صرف بر قرآن، سنت پیامبر ﷺ و ائمه اهل‌بیت بود به تشکیل حکومت در زمان غیبت امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه‌ش) توسط علمای دینی، به واقع اعتقادی نداشتند. اینان دارای نظریات سلبی حکومت بودند (بصیرنیا، ۱۳۸۱ش: ۹۰).

نظریه سلبی حکومت شیعه معتقد بود که رهبری سیاسی از آن معصوم است و قابل واگذاری به غیر نیست و شیعیان در دوران غیبت نمی‌توانند نظام سیاسی تشکیل دهند و دوران غیبت دوران انتظار است. علمای امامیه در طول عصر غیبت، امیدی به تشکیل حکومتی مشروع و عادلانه تا قبل از ظهور حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه‌ش) نداشتند از این رو حاکمیت غاصبانه سلاطین را واقعیت این عصر می‌دانستند که بر هرج و مرج ترجیح دارد. این اندیشه، عصر غیبت را عصر تقیه زمانیه می‌داند بدین معنا که چون بازه غیبت، زمان تقیه است حتی با فراهم بودن تشکیل دولت، نباید تشکیل حکومت داد. این نظریه در طول تاریخ عصر غیبت، یک انحطاط و عقب‌گرد سیاسی را برای جامعه شیعه رقم زد و در پرتو رهیافت حداقلی به انتظار و تفکر اخباری‌گری، فقها هیچ‌گاه نتوانستند در رأس هرم حاکمیت سیاسی قرار گیرند. بلکه از دور نظاره‌گر جور حاکم بودند و دل به ظهور ناگهانی مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه‌ش) داشتند. نگرش سلبی انتظار در برون داد سیاسی خود، پذیرش و قیومیت هرگونه طاغوتی را بر مقدرات مسلمین برمی‌تافت. قرآن شریف این منطق خطا و برداشت منفی از انتظار ظهور را نفی می‌کند.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء: ۷۶)؛

کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا کارزار می‌کنند و کسانی که کافر شده‌اند در راه طاغوت می‌جنگند پس با یاران شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان در نهایت ضعیف است.

این دسته که قرآن به صراحت به سرزنش آن‌ها پرداخته، به پذیرش و تمکین ولایت هر حکومت جوری در طول تاریخ غیبت تن در دادند و مرام و مسلک قاعدین را پیشه نمودند.

رہیافت حداکثری و ایجابی به آموزه مهدویت

رہیافت حداکثری به آموزه مهدویت کاملاً عکس رہیافت حداقلی آن بود. فرهنگ مهدویت حداکثری با نگاهی ایجابی همواره با انتقاد و نارضایتی از وضع موجود و امید به فردای مطلوب و جهانی پراز عدل و داد با تلاش و مجاہدت، سعی در به سازی جامعه و تاریخ داشت و همه امور را به فردا موکول نمی کرد. این رویکرد به آموزه مهدویت حامل مؤلفه ها و برون دادهای زیر بود:

برون دادهای رہیافت حداکثری و ایجابی به آموزه مهدویت

رشد عقل گرایی و تبدیل محدث به مجتهد: گروه عقل گرایان، که هم به احادیث اهل بیت علیهم السلام نظر داشتند و هم به واقعیت های زمانه، علاوه بر نقل و فهم احادیث کوشیدند به گونه ای انتظار را در شرایط تازه اجتماعی سیاسی تطبیق دهند تا هم سیطره و حاکمیت آنان حفظ شود و هم واقعیت های اجتماعی زمانه نادیده گرفته نشود. از این رو قرائت آنان از وظایف عالمان دینی در عصر غیبت دگرگون شد و این تکالیف را تنها به ثبت احادیث و نقل آن ها به دیگران منحصر ندیدند. از این رو رتبه عالم دینی در نظر آنان از راوی صرف احادیث به فقیهی ارتقاء یافت که با ابزار عقل به استنباط در کتاب و سنت می پردازد و اجتهاد می کند. با آغاز تحول در مسئولیت عالمان دینی در غیبت کبرا از نقل حدیث به فقیه و مجتهد، مفهوم انتظار و مهدویت نیز دگرگون شد و تفاوتی جدی با تلقی نقل گرایان پیدا کرد. با افزایش فاصله زمانی عالمان شیعه با دوران حضور امام و احساس مسئولیت های جدید در شرایط تازه اجتماعی، راوی احادیث امامان به رتبه فقیه ارتقاء یافت و واجد یکی از مسئولیت های مهم امام معصوم یعنی بیان حکم الهی بود با این تفاوت که امام معصوم شیعه به علم الهی احکام را بیان می کرد و فقیه شیعه با رأی اجتهادی خویش که احتمال خطا در آن وجود داشت. با اعتبار یافتن حکم فقیه در استنباط احکام شرعی، دایره مسئولیت های منتظران در عصر انتظار امام معصوم علیه السلام گسترده تر شد چه آن که در قالب مکانیسم اجتهاد می توانستند به استنباط احکام تازه دست زنند و کشف هر حکم تازه، مسئولیت های تازه ای را فرا روی ایشان می نهاد که تفاوتی هم با زمان حضور امام نمی کرد. با سقوط خلافت عباسی شرایط برای گسترش تشیع از طریق همکاری نزدیک با حاکمان مغول (ایلخانان) فراهم آمد. علامه حلی سرآمد فقیهان این عصر، توانست با اجتهاد تازه خود مسئولیت جدیدی را به مسئولیت های فقیه در عصر غیبت (دوره انتظار) بیفزاید. علامه حلی در رتبه مشاور عالی نظام ایلخانی توانست آن را به پذیرش مذهب تشیع متقاعد سازد و از این طریق راه را برای گسترش تشیع در ایران فراهم آورد

(حلی، ۱۴۱۴ق: ۳۸: به بعد).

با ظهور صفویان در عرصه تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، این سرزمین دچار تحول فوق‌العاده‌ای شد و آنان عرصه تازه‌ای را برای مسئولیت‌های فقیه فراهم ساختند و از وی به عنوان نایب امام زمان علیه السلام خواستند در عرصه‌های تصمیم‌گیری مهم حکومت مانند مشاوره، قضا و سیاست‌گذاری حاضر باشند. علاوه بر این ده‌ها منصب مهم را برای روحانیون آماده کردند (الوردی، ۱۹۹۱م: ۶۰: به بعد).

محقق کرکی در دستگاه صفویان منصب «شیخ الاسلام اول» را داشت. در این مقطع ورود بیش‌تر فقیهان اصولی (عقل‌گرا) باز هم منجر به افزایش مسئولیت‌های بیش‌تر اجتماعی آنان شد و منتظران موعود در این دوره را با عرصه‌های تازه‌ای از مسئولیت‌های اجتماعی درگیر کرد. با سقوط صفویان و آمدن افشاریان و کاهش نفوذ فقیهان اصولی، بار دیگر موضوع اختیارات فقیه، محل نزاع دو تیپ اخباری و اصولی شد. مراجع شیعه در تاریخ ایران قاجار در جنبش مشروطه و نهضت تنباکو بار دیگر تاثیرگذار بودند و بالتبع، انتظار منتظران در این دوره نیز با دوره‌های پیشین متفاوت شد فقیهان اصولی این دوره در بزرگ‌ترین حادثه فکری یعنی نوشتن قانون اساسی اول برای ایران، نقش‌آفرینی کردند و کسانی چون نائینی برای نخستین بار از منظر اجتهادی و فقهی به تئوریزه کردن نظام سیاسی مشروطه پرداختند. به طور کلی ورود به عرصه سیاسی و اجتماعی معطوف به انتظار حداکثری در این مقطع تاریخی عمق بیشتری گرفت و با تولد سیاسی امام خمینی علیه السلام و خلق انقلاب اسلامی به اوج رسید.

تحول مفهوم تقیه و تبدیل فقه مقاومت به فقه اقتدار: راه تقیه و سکوت مصلحت‌گرایانه کم و بیش در جوامع اسلامی ادامه داشت و تقیه همچنان در مفهوم سنتی‌اش به ابزاری برای توجیه پذیرش موجودیت حکومت‌های وقت، تمکین و همکاری با آنان تبدیل گردید. تا آن‌که در قرن چهاردهم که می‌رفت تقیه، آلوده به عافیت‌طلبی شود و نیز دین و ارکان آن در معرض نابودی قرار گیرد امام خمینی علیه السلام با موضع‌ایجایی خود نسبت به کلیدواژگان معرفتی تشیع، به بازخوانی از واژه تقیه پرداخت و گفتمان تقیه را برای اجتماع شیعیان حرام نمود. در سال ۱۳۴۱ در پی حمله دولت به مدرسه فیضیه قم و شهادت و ضرب و جرح تعدادی از طلاب، امام خمینی علیه السلام اعلامیه‌ای با نام «شاه دوستی یعنی غارتگری» منتشر کرد و در آن بر تحریم تقیه فتوا داد. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید:

گاهی وقت‌ها تقیه حرام است آن وقتی که انسان دید که دین خدا در خطر است نمی‌تواند تقیه کند آن وقت هر چه پیش آید، باید برود، تقیه در فروع است نه در

اصول، چون تقیه برای حفظ دین است جایی که دین در خطر است جای تقیه نیست جای سکوت نیست (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۲۰، ۳۳۸).

لذا ایشان با طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه، راه گذار فقه امامی را از فقه مقاومت به فقه اقتدار تسهیل نمود. در رهیافت حداکثری به مهدویت، تهی از بار منفی خود تقیه می‌شود و به منزله یک ابزار مبارزاتی و مبارزه پنهانی علیه ظلم و استبداد، نمود پیدا کرده و با تأسیس حکومت اسلامی، تقیه در ساحت دینی زنگ می‌بازد اما استراتژی تقیه تعطیل نمی‌گردد.

نظریه ولایت حداکثری فقیه و تشکیل حکومت دینی: نظریه ایجابی شیعه بر خلاف دیدگاه سلبی آن بر این عقیده است که دوران غیبت به معنای محرومیت سیاسی نیست و هر جا امکان داشت و شرایط مهیا بود باید دولت تشکیل داد، در راستای تحقق نظریه ایجابی حکومت، اشخاصی همچون کاشف الغطاء و ملا احمد نراقی ولایت سیاسی فقیه را مطرح کردند و اظهار داشتند که پادشاه برای این که به سلطنت برسد باید از جانب فقیه اذن داشته باشد (بصیرنیا، ۱۳۸۱: ۹۱). به این ترتیب نقش روحانیت و حوزه عمل فقها گسترده و گسترده‌تر شد. فقه‌های شیعه گام به گام با استنباط‌های تازه خود از اختیارات و مسئولیت‌های فقیه جامع الشرائط در عصر غیبت، به مفهوم انتظار و ابعاد آن جان تازه‌ای بخشیدند اما اوج این استنباط‌ها از ذهن امام خمینی علیه السلام تراوش شد. ایشان که مهم‌ترین مسئولیت امام معصوم را حفظ و اجرای احکام اسلامی و انجام این مهم را منوط به تشکیل حکومت اسلامی دانستند با اعلام مبارزه آشکار خود با نظام سلطنتی و ارائه دیدگاه ولایت مطلقه فقیه به عنوان رأس نظام اسلامی، بزرگ‌ترین تحول در مفهوم انتظار را به وجود آورد. در گذرگاه اندیشه ایشان، همان‌گونه که فقیه جامع الشرائط واجد اختیاراتی چون استنباط احکام، قضا و غیر از این‌ها در عصر غیبت است مسئولیت برپایی حکومت اسلامی را نیز عهده‌دار است. امام خمینی علیه السلام برای تبیین این دیدگاه به برگزاری جلسات درسی در تبیین این موضوع پرداخت و از حکومت اسلامی در عصر غیبت به عنوان جهاد اکبر یاد کرد (خمینی، ۱۳۸۳: ۹).

نقش هویت‌زای آموزه مهدویت در ساخت سامانه سیاسی انقلاب اسلامی

هویت مکانیزمی است که شامل ارزش‌ها، باورها، رفتارها، نمادها، طرز تلقی‌ها و نحوه شناخت فرد از جامعه و جهان است. این فرایند که عامل انسجام و همبستگی اجتماعی است زمانی عمل می‌کند که عوامل هویت‌ساز در تقابل با هم نباشند و بدون تعارضی بنیادین بتوانند گفتمان مسلطی را به وجود آورند.

فهم هویت انقلاب اسلامی ایران، در گرو فهم انگاره‌های ارزشی و مذهبی جامعه شیعی ایران است. برای رمزگشایی از چرایی و چگونگی وقوع انقلاب اسلامی ایران، ناگزیر به کاوش در باورها (اعتقادات)، رفتارها (عملکرد) و نمادهای (شعائر) انقلابیون هستیم. برای شناخت سازه‌های هویت ساز این انقلاب و راستی آزمایی این فرضیه که شکل‌گیری انقلاب اسلامی ریشه در مکتب و اندیشه شیعه دارد به تبیین و واکاوی نقش آموزه مهدویت در فرایند باورها، رفتارها و نمادهای انقلابیون در فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران می‌پردازیم.

الف) باورشناسی انقلابیون در انقلاب اسلامی ایران

ایدئولوژی و اندیشه‌ای که موج عظیم مردمی را در بهمن ۵۷ به حرکت واداشت ناشی از باورها و برگرفته از اسلام شیعی بود. اسلام اهل بیتی و نظام اعتقادی و ارزشی شیعه که عبارت است از اصول و فروع دین اسلام براساس مذهب تشیع، توانست به مثابه ایدئولوژی غالب انقلاب در فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی به نحو مطلوبی عمل کند. در این مجال عناصر و برون داده‌های مهم این منظومه اعتقادی که در رفتار سیاسی شیعیان و انقلابیون تأثیر مستقیم داشته‌اند را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۱. اصل امامت

مفهوم امامت با ابعاد و ویژگی‌های خاصی که در تفکر شیعه دوازده امامی وجود دارد در هیچ مکتب دیگری یافت نمی‌شود. امام در آیین تشیع شأن سیاسی دارد. شیعه امامیه به وجود امام در هر زمانی اعتقاد دارد و سر حلقه سلسله امامت، شخص علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) و منتهی الیه این رشته را امام مهدی (عج) می‌داند. علاوه بر ویژگی عصمت و برخورداری از علم لدنی، امام تکالیف و مسئولیت‌های سیاسی و کلامی را عهده‌دار است. ریاست عالیه و نیروی نظامی، تفسیر شریعت و بیان احکام مستحدثات، اجرای احکام و حدود نظارت بر ثروت‌های عمومی، برقراری عدل و قسط، پاسداری از مرزهای اسلامی، در صورت لزوم جهاد کردن (قادری، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۷) و رهبری مشروع جامعه اسلامی و حق تشکیل حکومت از جمله این وظایف است. بنابراین، اعتقاد به امامت در منشور تشیع، تسلیم انسان معتقد موحد را در برابر هرگونه نظام ضد آن نظام نفی می‌کند و اعتقاد به این است که در زمان غیبت امام معصوم، حکومت‌هایی که شیعه می‌تواند بپذیرد، حکومت‌هایی هستند که به نیابت از امام شیعی، براساس همان ضوابط و همان راه و همان هدف بر مردم حکومت می‌کنند (شریعتی، ۱۳۵۲: ۲۶۰).

۲. انتظار فرج و مهدویت

اندیشه پیروزی نهایی حق و عدالت بر باطل، توسعه ایمان و تشکیل جامعه فاضله توحیدی به عنوان یک اندیشه قرآنی است که این مهم به وسیله شخصیتی که در روایات اسلامی به «مهدی» تعبیر شده است، محقق خواهد شد. انتظار و ظهور مهدی اگرچه یک اصل پذیرفته شده بین فرق مختلف اسلامی است اما برای شیعه، این انتظار و ظهور الهیات امیدبخشی است که ضامن بقای این مکتب در طول تاریخ غیبت بوده است. اگرچه از فردای غیبت، علمای شیعه با تمایلات منجی‌گرایانه منبعث از مفهوم انتظار و مهدویت، به حفظ اصل تشیع و مذهب خود پرداختند ولی در ازای آن نوعی تفکر سیاسی اجتماعی غیرفعال، نرمش‌گر و سازش‌کارانه را برای تشیع رقم زدند به طوری که ذائقه سیاسی جامعه شیعه از تصرف قدرت مرکزی حکومت به مسائل دینی، معنوی و عرفانی سوق داده شد. همچنین کلام و فقه شیعه‌ای که در این دوران شکل گرفت، بازگشت امام غایب را به آخرالزمان موکول کرد و در نتیجه از عیار سیاسی اجتماعی و مذهبی مفهوم انتظار فرو کاست. نتیجه قرن‌ها غلبه نگرش نقل محور بر فرهنگ مهدویت، خواسته یا ناخواسته، آشکار و پنهان، جبرگرایی خاموشی بود که بار مسئولیت و تکلیف را از دوش منتظران برداشته و سبب گشته بود مکلفان، بی‌اعتنا به عمل به تکالیف عصر غیبت، چهره در نقاب اعتماد به تقدیرگرایی افراطی بکشند اما با ظهور و شروع جرقه‌های انقلاب اسلامی، مفهوم انتظار فرج در سیره سیاسی امام خمینی ره رنگ دیگری به خود گرفت. امام با ترجمه عملی آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۱) و گشودن پنجره عقل بر روی متون نقلی، پس از اعتماد به اختیار انسان در عرصه نوشت اجتماعی خویش، مفهوم انتظار فرج را به اوج رساند و توانست پایه‌های عقلانی و اجتماعی مهدویت را پشتوانه اصالت نقلی آن قرار دهد. این تفسیر پیکارگرایانه از اندیشه مهدویت و انتظار فرج در دوران مبارزات و تحولات ایران به ویژه در دوران پیش از انقلاب اسلامی به طور چشمگیر گسترش یافت و شخصیت‌هایی چون شهید مطهری، دکتر شریعتی و در رأس همه آن‌ها امام خمینی ره در گسترش و توسعه این نگرش نقش به سزایی ایفا کردند.

۳. نظریه غیبت امام زمان ع

اعتقاد به غیبت، چنان در میان شیعیان ریشه دار است که برخی از اصحاب ائمه و علمای شیعه، کتاب‌هایی را با این موضوع نگاشتند که می‌توان از آن‌ها به عنوان «غیبت‌نگاری» در تاریخ تشیع یاد کرد. برخی از این کتاب‌ها پیش از تولد امام مهدی ع نگاشته شده‌اند. باور به غیبت امام زمان ع در روزگار غیبت کبرا، موجب انسجام و آرزومندی شیعیان نسبت به ظهور

مهدی علیه السلام گشته و شیعیان عصر غیبت، با تکیه بر این اندیشه همواره دل در گرو ظهور ناگهانی او سپرده بودند.

حامد الگار از مستشرقان و تحلیل‌گران انقلاب اسلامی ایران می‌باشد که اعتقاد به غیبت امام زمان علیه السلام که از مقومات منشور کلامی و اعتقادی شیعه در حوزه سیاست و حکومت است را یکی از عوامل پیروزی انقلاب اسلامی ایران می‌داند. وی پس از این که مسئله غیبت امام معصوم را جزء مهم نظام امامت شیعه می‌شمارد و از طرفی امام را جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و عهده‌دار تفسیر سنت نبوی می‌داند، سپس این سخن را مطرح می‌سازد که با توجه به نظریه غیبت و نبود ظاهری امام معصوم بالضروره هرگونه قدرت دنیوی و حکومت حاکم نمی‌تواند دارای مشروعیت باشد مگر آن که از جانب امام، منسوب شده باشد (الگار، ۱۳۶۰: ۱۴).

براساس غیرقانونی بودن هر نوع حکومت غیرمعصوم در عصر غیبت، وی نتیجه می‌گیرد که شیعه در طول تاریخ نتوانست نسبت به حاکمان وقت سر تسلیم فرود آورد و برخلاف جوامع سنی، به مصالحه با حکومت‌های غیرمعصوم بپردازد، از این رو بیشترین تحولات سیاسی و مخالفت‌های سیاسی در جوامع شیعی دیده می‌شود. او بر این اساس انقلاب اسلامی را ریشه دار در همین اصول ارزشی می‌داند و مبتنی بر نظریه غیبت امام عصر و یا به تعبیر الگار، «دکترین امامت»، تئوری مذهب را راه حل تفسیر انقلاب اسلامی ایران می‌داند.

۴. جهاد و مبارزه با طاغوت

یکی از مؤلفه‌های مهم اعتقادی شیعه که از عناصر مهم فرهنگ سیاسی شیعه نیز محسوب می‌شود و در روند شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، به عنوان یک باور برگزیده نقش‌آفرینی کرد جهاد و مبارزه است. جهاد یکی از فروعات اسلام و مذهب تشیع امامی می‌باشد. جهاد به معنای تلاش و مبارزه در راه خدا برای حفظ دین، عرض، جان، ناموس و سرزمین، از ارزش و جایگاه بلندی در بین شیعیان برخوردار است و در واقع زمینه را برای تقویت روح مبارزه و انقلابی‌گری در میان شیعه به ویژه در دوران معاصر فراهم ساخته است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) هر چه در توان دارید از نیرو، بسیج کنید و در جای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال: ۶۵) ای پیامبر، مومنان را به جهاد برانگیز. لذا جهاد، یک مبنای قوی اعتقادی برای تهییج روح انقلابی‌گری در شیعیان بوده است. شیعیان بر اساس همین تأکیدات قرآن و روایات، در میدان‌های مبارزه با ظلم و طاغوت بر یکدیگر سبقت می‌گرفتند. از این رو تاریخ پر فراز و نشیب شیعه با جهاد و مبارزه در راه حق و عدالت عجین شده است. همین زمینه اعتقادی و ایمانی و

سابقه تاریخی، بستر مناسبی را برای تقویت روح مبارزه و انقلابی گری در میان ایرانیان پیش از انقلاب فراهم آورد.

۵. فرهنگ شهادت طلبی

از جمله مفاهیمی که در چند دهه پیش از انقلاب اسلامی ایران مورد بازشناسی و باز تفسیر متفکران شیعی قرار گرفت، موضوع شهادت و فرهنگ شهادت طلبی بود که بدون تردید بخش اساسی هویت انقلابی - تاریخی شیعه را تشکیل می دهد و بازشناسی آن، نقش بنیادینی در تبیین منطق عدالت گرایانه و مبارزه جویی تشیع علیه ظلم ایفا کرده است. مفهوم شهادت ریشه در فرهنگ و منطق قرآن دارد. خداوند در مصحف شریف تعبیر ارزشمندی درباره ارزش فداکاری و جانبازی در راه خدا و کشته شدن در این مسیر یادآوری کرده است. خداوند در قرآن می فرماید:

هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده اند مرده مپندار بلکه زنده اند (آل عمران: ۱۶۹).

این ارزش گذاری در فرهنگ تشیع زمانی جلوه ممتازتری به خود گرفت که این مفهوم قرآنی با قصه عاشورا و شهادت امام حسین (علیه السلام) پیوند خورد. از آن پس هرگونه یاد و بزرگداشت خاطره شهادت امام حسین (علیه السلام) نوعی یادآوری و تعظیم ارزش شهادت به شمار می آمد (هنری لطیف پور، ۱۳۷۹: ۷۴). روحیه ایثار و شهادت طلبی یکی از ارزش های سیاسی و اعتقادی شیعیان است. شیعه اعتقاد خاصی به شهادت دارد با مروری بر تاریخ زندگانی ائمه (علیهم السلام) می بینیم که تمامی آن ها به دست دشمنان، مقتول یا مسموم شده اند. این ارزش بزرگ (شهادت) با نام حسین بن علی (علیه السلام) در فرهنگ سیاسی شیعه آمیخته شده است و شیعیان لقب سیدالشهداء را برای او از هر کس دیگری مناسب تر می دانند (عمید زنجانی، ۱۳۷۱: ۶). هرچند مفهوم شهادت در کلیت آموزه اسلام وجود دارد، اما روح آن در مبانی تفکر شیعی سیالیت بیشتری یافته است. فرهنگ شهادت و شهادت طلبی از معتقدات اصلی انقلابیون، در قبل از انقلاب اسلامی ایران به حساب می آید.

۶. ارتباط دو سویه مردم و مرجعیت

از عوامل مهم و تاثیرگذار در روند انعقاد حرکت انقلاب اسلامی، رابطه تقلید و اجتهاد میان مردم و مراجع مذهبی است. این رابطه چنان مردم و رهبران مذهبی را به یکدیگر همبسته می کند که هر اقدامی چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی با فرمان رهبران مذهبی الزام آور

می‌گردد. تأثیرگذاری این رابطه ولایی را می‌توان در فتوای میرزای شیرازی در زمینه تحریم تنباکو که پشت استبداد ناصری را شکست و به استعمار انگلیس ضربه مهلکی وارد آورد و در نهضت امام خمینی علیه السلام با فتاوی مختلف به ویژه لزوم فرار نیروهای نظامی از ارتش که ماشین جنگی و ستون فقرات رژیم پهلوی را از کار انداخت، ملاحظه نمود. پایه قدرت و نفوذ علمای شیعه بر سازمان‌های اجتماعی‌ای نظیر مرجعیت، نیابت امام غائب، تدریس، اجتهاد، قضاوت، مراسمات عقد و ازدواج، جمع‌آوری و تصدی‌گری مالیات‌های مذهبی مثل خمس، زکات و سهم امام، تولیت اماکن مقدسه، سرپرستی اوقاف و امور خیریه و ... استوار بوده است (Akhavi, 1985).

نکته مهم‌تر این که، علمای شیعه همواره در بین مردم زندگی می‌کرده‌اند و نقش نمایندگی آن‌ها را در مقابل دولت بر عهده داشته‌اند. همین مسئله موقعیت بی‌نظیری به آن‌ها می‌داد که هرگاه شرایط ایجاب می‌کرد توده‌های وسیعی از مردم را علیه دولت و یا هر نیروی دیگری بسیج کنند (کمالی، ۱۳۸۱ ش: ۱۵۲-۱۵۳).

ب) رفتارشناسی انقلابیون در انقلاب اسلامی ایران

مجموعه کنش‌ها و حرکت‌هایی که در راستای تکوین انقلاب اسلامی صورت گرفت، برخاسته از نظام رفتارهای شیعه است. نظام رفتارهای شیعه عبارت است از مفاهیم و ارزش‌هایی که موجب کنش و واکنش‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان در برابر حکومت‌های مختلف در طول تاریخ بوده است که این خیزش‌ها از یک سری عناصر و مفاهیم ارزشی تغذیه می‌شوند. این مجموعه رفتارها هویت رفتارهای انقلاب اسلامی را مهندسی می‌کنند. با رفتارشناسی طیف انقلابیون در انقلاب اسلامی ایران، به این واقعیت می‌رسیم که بسیاری از سازمان‌ها و جریان‌های انقلابی از فرهنگ ناب مهدویت تأثیر پذیرفته‌اند.

۱. فدائیان اسلام (رادی‌کالیسم اسلام شیعی)

تشکیل گروه فدائیان اسلام در سال ۱۳۲۴ به رهبری شهید نواب صفوی که متشکل از جوانان مذهبی بود به نوعی متأثر از اعتقاد به امام زمان علیه السلام بوده است. در اعلامیه این گروه آمده «درود بی‌پایان و تحیت و سلام سوزان ما به آخرین وصی گرامی‌اش اعلی حضرت پادشاه غائب جهان وجود مقدس امام زمان علیه السلام که مقدم مبارکش به یاری خدا نزدیک و در پناه مهر پرچم مقدسش فتح و پیروزی فدائیان اسلام قطعی و محتوم باد» (دوانی،

۱۳۸۱ش: ج ۲-۱، ۴۵۲).

لذا در سایه فرهنگ مهدویت، حرکت چریکی گروه فدائیان اسلام جهت به سازی و اصلاح جامعه آغاز شد و یکی از دستاوردهای این گروه، قتل احمد کسروی بود که در نوشته هایش به ساحت مقدس امام زمان علیه السلام توهین می کرد.

۲. گروه مهدیون

گروه مهدیون در اواخر سال ۵۲ و اوایل سال ۱۳۵۳ در اصفهان و تهران تأسیس شد. از بنیان گذاران اصلی این گروه، مهدی شاه کرمی بود که دارای بینش صد در صد اسلامی بر پایه تشیع علوی بود و تمام شناخت خود را از روی واقع بینی به دست می آورد نه ذهن گرایی (دوانی، ۱۳۸۱ش: ج ۶-۵، ۴۹۹).

وی با توجه به این که جامعه درک صحیحی از امام زمان علیه السلام نداشت مسئله اصلی تشیع یعنی امامت را مطرح کرد و ثانیاً به علت این که پیروزی نهایی با ظهور امام زمان علیه السلام محقق می شود و حق بر باطل غالب می شود نام سازمان خود را «مهدیون» نهاد. او معتقد بود که هیچ انقلابی نتوانسته و نخواهد توانست به تمام خواسته های به حق مردم جامعه عمل بپوشاند و در حقیقت هر انقلابی به طور نسبی انقلابی است و انقلاب واقعی را همان امام مهدی علیه السلام خواهد کرد (دوانی، ۱۳۸۱ش: ج ۶-۵، ۵۰۰). بر اساس این اعتقاد، سازمان مهدیون، برای رسیدن به انقلاب مهدی علیه السلام باید زمینه این انقلاب جهانی را فراهم سازد و آن با از بین بردن مظاهر باطل و فساد محقق می شود. بر این اساس این گروه، اعضای خود را سربازان امام زمان علیه السلام می نامید.

۳. انجمن مخفی

این گروه در بهمن سال ۱۳۸۲ش تأسیس شد. ذوالریاستین از بنیان گذاران این انجمن درباره اهداف انجمن چنین می گوید:

ما اول، انجمنی تأسیس کردیم به طور خفیه و باید در این انجمن حق بگوئیم و حق ظاهر کنیم... و مفسد ظلم را اظهار کنیم و خدمت به ملت و وطن و عالم را اسلامیت کنیم (کرمانی، ۱۳۶۲ش: ج ۳-۱، ۲۸۳).

در ماده چهارم نظام نامه این انجمن، پذیرش حضرت مهدی علیه السلام به عنوان تنها حامی حقیقی جامعه ذکر شده است. متن ماده چهارم نظام نامه انجمن به این شرح است:

اشخاصی که در این انجمن پذیرفته می شوند، همه به ظهور حضور مهدی علیه السلام در

آخرالزمان قائل‌اند. از این جهت این انجمن در تحت اسم مبارک آن حضرت است (کرمانی، ۱۳۶۲ش: ج ۳-۱، ۲۸۷).

در خلال شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، گروه‌ها و جریان‌های زیادی همچون حزب ملل اسلامی، هیئت‌های موتلفه اسلامی، گروه مذهبی ابوذر، هیئت قائمیه (حسینیان، ۱۳۸۱ش: ۴۶۵) و... شکل گرفتند که هر کدام به نحوی از فرهنگ مهدویت ارتزاق می‌نمودند.

ج) نمادشناسی انقلابیون در انقلاب اسلامی ایران

یکی از ویژگی‌های محوری انقلاب اسلامی ایران، بهره‌گیری از عناصری است که یادآور نمادها و حماسه‌های ایثارگرانه و فداکاری مبتنی بر ایمان باشد. هر ملتی ایام و روزهای خاص، سنت‌ها و مراسم‌های خاصی را به عنوان نماد و سمبل همبستگی دارد. این نمادها و سمبل‌ها از آن جهت که خود دارای روحی سیاسی و انقلابی هستند، عاملی برای بروز رفتارهای سیاسی بوده‌اند. در سنت اسلامی شیعی نیز سمبل‌ها و نمادهای برجسته مذهبی و حماسی وجود دارد که در فرایند انقلاب اسلامی به عنوان مجموعه‌ای از شعائر و آرمان‌های مقدس جهت حقانیت و مشروعیت حرکت و انکار و طرد مبانی هویتی رژیم پهلوی و اعتراض علیه آن به کار گرفته می‌شد. برنارد لوئیس در این باره می‌گوید:

پیشینه اندیشه‌ها و اقدامات انقلاب اسلامی از طریق یادها و نمادها است که باید مورد مطالعه قرار گیرد و تنها در این صورت است که احتمال درک آن وجود دارد (رابرت دی لی، ۱۳۷۹: ۹۷).

آموزه مهدویت از محوری‌ترین مفاهیم در شکل‌گیری نمادهای انقلاب اسلامی است که در آن با بهره‌گیری از نوعی تمثیل مذهبی، ماهیتی نمادین و تحرک‌آفرین به خود می‌گرفت.

۱. شعارها و دیوارنوشته‌ها

هر انقلابی در بیان خواسته‌های حقیقی و آرمانی خود از ابزارهای مختلفی چون اعلامیه، بیانیه، دیوارنوشته و مانند آن بهره می‌گیرد. شعارهای انقلابیون به منزله فرهنگ شفاهی انقلاب را می‌توان ابزاری برای بیان مطالبات سلبی و ایجابی انقلابیون و همچنین ماهیت فکری انقلاب دانست. با بررسی مجموعه شعارهایی که در انقلاب اسلامی مطرح شد (پناهی، ۱۳۹۲: ۱۱۵) به دو دسته شعار مرتبط با فرهنگ مهدویت برمی‌خوریم؛ یکی شعارهایی که در آن‌ها مفاهیم و آموزه‌های مهدوی آمده است (پرهیزکار، ۱۳۸۹ش: ۱۴۳)؛ نظیر «حکومت جهانی ایجاد باید گردد، دست

ابرقدرت‌ها کوتاه باید گردد» (پناهی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). یا «حکومت متقین، نجات مستضعفین» (پناهی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). دسته دوم شعارهایی است که در آن صراحتاً نام امام زمان علیه السلام آمده است؛ نظیر «مهدی بیا شاه مسلمان شده، قبر امام هشتم، گلوله باران شده» (پناهی، ۱۳۹۲: ۱۵۰) یا «حجت بن الحسن عسکری، مرگ براین سلطنت پهلوی» (پناهی، ۱۳۹۲: ۱۷۷) و «ای مهدی فاطمه! نهضت ادامه دارد، برای حفظ اسلام جان ارزشی ندارد» (پناهی، ۱۳۹۲: ۹۱).

این شعارها بیانگر گوشه‌ای از تبلور آموزه مهدویت در کالبد جامعه ایران قبل از انقلاب اسلامی است و ترکیبی از شعور مهدوی و شور انقلابی‌گری در عمق جان انقلابیون می‌باشد.

۲. نامه‌ها، اعلامیه‌ها و تلگراف‌ها

یکی دیگر از نمادهایی که در جریان انقلاب اسلامی ایران، در پرتو اعتقاد به امام عصر علیه السلام و فرهنگ مهدویت جلوه‌گری داشت. نامه‌ها، تلگراف‌ها و فرهنگ مکتوب انقلاب است. در ادامه به چند مورد و مصداق اشاره می‌کنیم:

- در پی تبعید امام خمینی در روز ۱۳ آرمات ۱۳۴۳ به خارج از ایران، اعلامیه‌های مختلفی منتشر شد از جمله اعلامیه آیت الله مرعشی نجفی که در قسمت پایانی اعلامیه آمده است:

ما بدین وسیله مراتب انزجار و تنفر خود در جامعه روحانیت و عموم مسلمین را ابراز نموده و به یاری حضرت ولی عصر علیه السلام عظمت اسلام و مسلمین را از خداوند متعال خواستاریم (دوانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۲-۱، ۱۶۴).

- در پی تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اکثر علماء و بزرگان به اعتراض این لایحه برآمدند، به خاطر وجود دستوراتی که برخلاف شرع و اسلام بود. آیت الله گلپایگانی از مراجع وقت تلگرافی به نخست وزیر وقت (اسد الله علم) زدند:

دین مبین اسلام و ملت مسلمان و مملکت ایران باید باقی بماند و با عنایت الهیه و توجهات حضرت ولی عصر ارواح العالمین له الفداء باقی خواهد ماند (دوانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۲-۱، ۹۴).

- در پی بازداشت امام خمینی علیه السلام در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، اعلامیه‌هایی از سوی مراجع و علما صادر گردید. از جمله این اعلامیه‌ها، اعلامیه‌ای بود که از سوی علمای آذربایجان صادر شد:

تکیه‌گاه همه، قدرت لایزال الهی در تحت سرپرستی حضرت مهدی موعود علیه السلام... می‌باشد (دوانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۴-۳، ۴۱۸-۴۱۷).

- پس از ماجرای انقلاب شاه و مردم، چون نزدیک به ایام عید نوروز سال ۴۲ بود، امام خمینی (ره) اعلامیه‌ای صادر کردند مبنی بر تحریم عید نوروز و تبدیل عید به عزای و مردم را به عزاداری جهت تسلیت به امام زمان (عج) دعوت کردند و با این استراتژی، غیرت دینی مردم را به فعلیت رساندند و ضربه سنگینی به رژیم پهلوی وارد ساختند:

این جانب عید نوروز را به عنوان عزای و تسلیت به امام عصر (عج) جلوس می‌کنم
(حسینیان، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

بنابراین بخش قابل توجهی از فرهنگ مکتوب انقلاب اسلامی، در سایه انتظار امام زمان (عج) و فرهنگ مهدویت شکل گرفت.

۳. جشن‌های نیمه شعبان

یکی دیگر از نمادهای معنوی که جزو عناصر فعال فرهنگ سیاسی شیعه محسوب می‌شود مراسمات نیمه شعبان و میلاد منجی عالم بشریت است. این مراسم از یک سو به جهت برگزاری اجتماعات و مراسم خاص، موجب تحریک مردم و تقویت روح انقلابی‌گری و احساس توان مقابله با قدرت حاکمه و وحدت و انسجام آن‌ها می‌شود و از سوی دیگر، مقابله با برگزاری این مراسمات و توهین به این نماد توسط حکومت، عاملی برای انقلاب و واکنش مردم نسبت به قدرت سیاسی حاکم است. در دوران تبعید امام خمینی (ره)، مسجد جلیلی تهران به امامت آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی از کانون‌های فعال و مهم انقلاب در برپایی اعیاد شعبانیه بود. مراسمات باشکوهی در این مسجد منعقد گردید و در نیمه شعبان این سال‌ها، شهید محلاتی، اعتمادزاده و محدثی فلسفی به ایراد سخنرانی می‌پرداختند. هر چه به سال‌های پایانی دهه پنجاه می‌رسیدیم، اعیاد شعبانیه با شور و حرارت بیشتری برگزار می‌شد. حکومت پهلوی با کشتار و قتل عام مردم تهران، قم و ورامین و سایر شهرها، اعتراضات مردمی را سرکوب می‌نمود. امام خمینی (ره) در نیمه شعبان اواخر سال ۱۳۵۶ در یک اقدام بی‌سابقه با صدور اعلامیه‌ای برگزاری مراسم جشن در ماه شعبان را در اعتراض به جنایات رژیم تحریم کرده و اعلامیه‌ای تند صادر نمودند. بخشی از پیام امام خمینی (ره) به ملت ایران به مناسبت جشن‌های سوم و پانزدهم شعبان ۱۳۵۶:

بسم الله الرحمن الرحيم
کراراً از ایران نظر اینجانب را درباره مراسم که به عنوان جشن‌های سوم و پانزدهم شعبان برپا می‌شد، خواسته‌اند. مع الوصف رژیم منحط، برای مسلمین ایران عیدی نگذاشته است... ما که هنوز شاهد صدمات جانکاه شاه به

اسلام بزرگ و کشور اسلامی هستیم، جشنی نداریم. ما روزی را عید می‌گیریم که ظلم و ظالم را منهدم کنیم و دست دودمان ستمکار پهلوی را از کشور قطع نماییم و آن روز ان شاء الله تعالی نزدیک است و روز عید اسلام است و عید ولی عصر علیه السلام.

۴. عنايات و امدادهاي غيبي امام عصر علیه السلام

امام خمینی علیه السلام در پیامی در تاریخ ۵۷/۱۲/۱۹ خطاب به ملت ایران فرمودند:

شما می‌دانید که این پیروزی به دست آمده است لکن این من نبودم که این پیروزی را به دست آوردید به واسطه من. این خدای تبارک و تعالی در سایه امام زمان علیه السلام ما را پیروز کرد... (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۴، ۲۳).

همچنین ایشان در تاریخ ۵۸/۱/۲۹ فرمودند:

من در پاریس که بودم و می‌شنیدم ... همه با هم متحد شدند و یک کلمه می‌گویند و آن این که سلسله پهلوی نه، جمهوری اسلامی آری من آن‌جا این‌طور فهمیدم که این دست، دست غیب است... دست غیبی در کار است. خدای تبارک و تعالی به وسیله امام زمان علیه السلام (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۳، ۵۷۳).

در فاصله دو روز بعد از پیروزی انقلاب در ۵۷/۱۱/۲۴ امام خمینی علیه السلام ملت ایران را سربازان امام زمان علیه السلام خواندند و فرمودند:

اهالی محترم ایران، جنود اسلامی ولی امر علیه السلام ... (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۳، ۳۷۵).

این نکات حاکی از عنايات خاصه امام زمان علیه السلام به این کشور بوده که اعتقاد مردم به امام زمان موجبات حرکت‌های ظلم‌ستیز را در مردم پدید آورده و در نتیجه به پیروزی انقلاب اسلامی منجر گردید.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گذشت مهم‌ترین نتایج به دست آمده عبارتند از:

به طور کلی آموزه مهدویت، همواره با دو قرائت سلبی (حداقلی) و ایجابی (حداکثری) رو به رو بوده است که قرائت سلبی، رخوت و سکون و قرائت ایجابی، حرکت و پویایی را به دنبال دارد.

تعطیل شدن حدود و قوانین اسلامی، غلبه گفتمان تقیه بر ادبیات انقلابی، رشد فساد و تقویت نگاه انجمن حجتیه، تمکین حکام جور و عدم تشکیل حکومت مشروع از برون داده‌های رهیافت سلبی به آموزه مهدویت است و رشد عقل‌گرایی و تبدیل محدث و

راوی به مجتهد، تحول مفهوم تقیه و تبدیل فقه مقاومت به فقه اقتدار، تشکیل حکومت دینی و خلق نظریه ولایت حداکثری فقیه از عناصر و جلوه‌های ظاهری قرائت ایجابی از آموزه مهدویت می‌باشد.

آموزه مهدویت به عنوان عامل هویتی انقلاب اسلامی ایران در سه حوزه باورها، رفتارها و نمادهای انقلابیون جلوه‌های برجسته‌ای داشته است بنابراین آموزه مهدویت در جریان شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران نقش‌آفرین بوده است.

منابع

- باقی، عمادالدین، در شناخت حزب قاعدین زمان، نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۲.
- بصیرنیا، غلامرضا، *تئوری های انقلاب و انقلاب اسلامی ایران*، دفتر نشر معارف، اول، پاییز ۱۳۸۱.
- پرهیزکار، غلامرضا، *انقلاب اسلامی و رشد مهدویت در ایران*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.
- ثبوت، اکبر، *دیدگاه های آخوند خراسانی و شاگردانش*، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰ ش.
- حسینیان، روح الله، *بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، به تعلیق حسینی ارموی، مؤسسه دارالهجرة، چاپ نمونه، ۱۴۱۴.
- جمعی از مؤلفین، *معجم الاحادیث الامام المهدی علیه السلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
- خمینی، روح الله، *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۳.
- _____، *صحیفه نور (مجموعه رهنمودهای امام خمینی علیه السلام)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰.
- دوانی، علی، *نهضت روحانیون ایران*، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- رابرت دی، لی، *انقلاب اسلامی و اصالت*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، فصل نامه حضور، دوره دوم، شماره نهم، ۱۳۷۹.
- رجبی، آرش، *نقد و بررسی انجمن حجتیه*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۴.
- روحانی، سیدحمید، *نهضت امام خمینی علیه السلام*، تهران، چاپ مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ضمیمه اسناد مربوط به انجمن حجتیه، ۱۳۸۲.
- شجاعی مهر، رضا، *غرب و مهدویت*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، دوم، پاییز ۹۴.
- شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۲.
- علی الوردی، *لمحات الاجتماعیه من تاریخ العراق الحديث*، لندن، کونان، دوم، ۱۹۹۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *انقلاب اسلامی و ریشه های آن*، تهران، نشر کتاب سیاسی، ۱۳۷۱.
- قادری، حاتم، *اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، بی نا، ۱۳۷۸.
- کرمانی، ناظم الاسلام، *تاریخ بیداری ایرانیان*، انتشارات آگاه، چهارم، ۱۳۶۲.
- کمالی، مسعود، *دو انقلاب ایران*، تهران، نشر دیگر، ۱۳۸۱.

- الگار، حامد، *ایران و انقلاب اسلامی*، مترجمین سپاه پاسداران، بی‌جا، انتشارات سپاه پاسداران، ۱۳۶۰.
- محمدحسین پناهی، *جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات علم، اول، ۱۳۹۲.
- مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی* علیه‌السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۹.
- هنری لطیف‌پور، *یدالله، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
- Shahrugh Akhavi, ideology and iranain Revolution, in: Barvy MReson(ed). NewYork social sciences Monogralhs, Bulder, 1985, ppxi-xii,p21.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

پیامدشناسی تأویل گرایی بی ضابطه در جریان های انحرافی مهدویت

محمدعلی فلاح علی آباد^۱

عباس کلانتری^۲

چکیده

تأویل در آموزه مهدویت از مهم ترین ترفندهای فرقه های انحرافی به شمار می رود. تأویل که کشف معانی باطنی و غیرظاهر از نصوص دینی است دارای ظرفیتی است که بهره گیری از مفاهیم دینی را گسترش می دهد و از این رو مورد توجه بسیاری از فرقه ها قرار گرفته است. از آن جاکه تأویلات فرقه ها بدون ضابطه و در راستای اهداف فرقه ای صورت می گیرد؛ مایه بسیاری از مشکلات و انحرافات شده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به پیامدها و آثار تأویل گرایی فرقه های انحرافی در موضوع مهدویت می پردازد. نتایج تحقیق از تقسیم پیامدهای تأویل فرقه ها در دو بخش پیامدهای درونی و در اندیشه فرقه ها و پیامدهای بیرونی مربوط به اجتماع سخن می گوید. تأویل در حوزه نخست، باعث گرایشات انسان خدایی در اندیشه منجی، نفی شریعت و درهم ریختن نظام معرفتی امامت و مهدویت شده است و در دومین حوزه، القای شک و تردید در باورداشت مهدویت، بستر سازی برای پیدایش ادعاهای جدید، فرقه سازی های چندگانه و بسط اباحی گری در جامعه را در پی داشته است.

واژگان کلیدی

تأویل، پیامد تأویل گرایی، فرقه، مهدویت.

۱. سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی (نویسنده مسئول)
(mfallah193@gmail.com).

۲. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آیت الله حائری میبد.

ظهور حضرت مهدی موعود^ع از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام امامت در شیعه اثنا عشری است. وعده ظهور امام مهدی^ع که برپاکننده عدل و برچیننده هر ظلم و باطلی است و حکومت جهانی ایشان که محقق‌کننده اهداف و آرزوهای همه انبیاء و اولیاء در طول تاریخ است، پایانی خوش برای جهان هستی است که نوید به آن در سخن هر امام و رسولی وارد شده است. ظهور منجی که مؤید از جانب خداوند و مُطاع از جانب مردم است و آرزوی انسان‌های رنج‌کشیده در هر زمانی است زمینه‌ای جذاب برای فرقه‌های انحرافی بوده است تا خویش را همان موعود منتظر بنمایانند و با استعانت از ظرفیت عظیم مهدویت، به اهداف باطل خویش رهنمون شوند. فرقه‌های انحرافی با تأویل مفاهیم و نصوص دینی مهدویت و ارائه برداشت‌های غیرظاهری از آن مفاهیم، سعی بر تطبیق این آموزه بر عقاید فرقه خویش داشته‌اند تا با مشروعیت بخشی به آن آیین، دین باوران و شریعت‌مداران را متقاعد سازند و به فرقه دعوت نموده تا از حمایت‌های آنان بهره‌مند شوند.

تأویل در حوزه معارف دینی و متون مقدس هر آیین، خصوصاً اسلام، چنان‌چه تأویلی بی‌ضابطه و نادرست باشد آسیب‌ها و خطرات بسیاری برای حوزه دیانت و تعالیم دینی در پی خواهد داشت. آسیب‌هایی که در مواردی منجر به بی‌دینی و لااقل تضعیف هویت دینی افراد جامعه اسلامی گشته است. آسیب‌های تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی با توجه به سطح به کارگیری تأویل در نصوص و معارف دینی متفاوت بوده است. گاهی تأویل در سطحی بوده که تنها موجب ایجاد یک نگرش جدید در دین شده و گاهی در سطحی وسیع‌تر موجب نابودی ارکان شریعت الهی گشته است و فرقه تأویل‌گرا را از محدوده شریعت اسلامی خارج نموده است و در مواردی باعث ایجاد مشکلات جدیدی برای عموم افراد جامعه شده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، به بررسی پیامدهای تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی در موضوع مهدویت می‌پردازد و با توجه به آسیب‌هایی که تأویل در حوزه بینش و کنش بر جای گذاشته است، پیامدهای تأویل در دو بخش پیامدهای درونی در اندیشه فرقه‌ها و پیامدهای بیرونی در جامعه منتظر مورد بازشناسی قرار می‌گیرد و پیش از آن، به مفهوم‌شناسی تأویل می‌پردازد.

بازشناسی مفهوم تأویل

تأویل از ماده «أ-و-ل» و در باب تفعیل است و ماده «أول» به معنای «رجوع» و «بازگشت» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ۳۵۹) بنابراین تأویل در معنای لغوی به معنای ارجاع دادن و

برگرداندن و عاقبت چیزی است و زمانی که تأویل به کلام اضافه شود مقصود عاقبت و نتیجه کلام است و آن چه کلام به آن باز می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶۲). تأویل در آثار لغت‌شناسان در مورد کلامی به کار می‌رود که دارای معانی مختلفی است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ۳۷۸) و بیانی غیر از الفاظ کلام (به صورت قرینه منفصل بیرونی) بر آن وارد شده باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ۳۶۹). از این رو می‌توان تأویل را این‌گونه تعریف نمود:

نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر است و آن نقل محتاج دلیل (قرینه) است به نحوی که اگر دلیل نبود هیچ‌گاه از ظاهر لفظ چشم‌پوشی نمی‌شد^۱ (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۱، ۸۰).

یعنی کلام دارای معنایی ظاهری و معنایی باطنی و مخفی است که از معنای غیرظاهر و مخفی به تأویل، تعبیر می‌شود (طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵: ج ۵، ۳۱۲) لکن با در نظر داشت ظرفیت گسترده مفهوم تأویل در آیات و روایات، مقصود از آن، طیفی گسترده از مفاهیم، مصادیق، حکمت‌ها و مصالحی است که سبب نزول احکام و شرایع و معارف شده است (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۹) که ویژگی مشترک موارد تأویل در نصوص دینی، آمیختگی آن استعمالات با نوعی خفا، پوشیدگی و نامعلوم بودن آن برای همگان است (بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۱). با این بیان بسیاری از تطبیقات که تا پیش از ادعا مخفی بوده است، نیز در حوزه تأویل قرار می‌گیرد. بنابراین مقصود از تأویل در این نوشتار، برداشت‌های مفهومی یا مصادقی باطنی و خلاف ظاهر از مفاهیم دینی آموزه مهدویت است. تأکید بر این نکته ضروری است که تأویل در دیدگاه برخی از اندیشمندان در حوزه مفاهیم قرار نمی‌گیرد بلکه تأویل نصوص دینی، امر واقعی خارجی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۲۷-۴۹) به عبارت دیگر تأویل، مصادیق و نمونه‌هایی است که بعدها به دنیا می‌آید و اکنون در بطن است. در این نگرش در ظاهر، بطن، تأویل و تنزیل، مصادیق مطرح هستند نه مفاهیم (صفایی حائری، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۳) لکن در این نوشتار معیار کشف و نقد تأویلات فرقه‌های انحرافی، توجه به این مبنا بوده است که تأویل از سنخ لفظ و معنا است (معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۸-۳۴).

ماهیت تأویل در ارائه برداشت‌های متفاوت از نصوص دینی است تا جایی که از یک مفهوم، برداشت‌های متفاوت و متناقضی قابل ارائه است. از این رو کیان شریعت اسلامی در قبال تأویلات بی‌ضابطه در معرض خطرات جدی قرار گرفته است. بر این اساس اندیشمندان

۱. «المراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

اسلامی با صحه بر اصل تأویل، لزوم رعایت معیارهایی برای تأویل صحیح را مورد تأکید قرار داده‌اند. مهم‌ترین معیار، استناد تأویل به دلیلی معتبر است (فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۱۵۳) که باعث رجحان تأویل بر ظهور لفظی کلام می‌گردد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۵۴) علاوه بر این که لازم است بین تأویل و لفظ کلام رابطه زبان‌شناختی برقرار باشد به نحوی که بین معنای ظاهری لفظ و تأویل مناسبت وجود داشته باشد (شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۱، ۲۵) به عبارت دیگر از حوزه دلالت لفظی خارج نباشد اگرچه غیر بین باشد (معرفت، بی‌تا: ج ۱، ۲۴) تأویل با دلیلی دیگر معارض نباشد (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۷: ۳۴۴) و براساس معیارهای مفاهیم عرفی صورت گرفته باشد (حیدری، ۱۴۱۲: ۳۰۱) و تأویل گراهِلیت چنین تأویلی را دارا باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۵۴) با این حال خصیصه رفتاری جریان‌های تأویلی در عدم توجه به معیارهای تأویل است و از این بابت در مسیر تأویل راه خطا پیموده‌اند و به جهت نیل به اهداف فرقه، از تأویل صحیح عدول نموده‌اند.

مطالعات تأویل در فرقه‌های انحرافی گویای این مطلب است که بسیاری از مفاهیم و نصوص دینی در مقاصد متفاوت و متناقضی تأویل شده است. مانند طلوع خورشید از مغرب که در بستر زمان مورد تأویلات مختلفی قرار گرفته است. چنان‌چه تعابیر روایات مانند طلوع خورشید و یا حتی رجوع عیسی علیه السلام، تعابیری تأویلی باشد، بر هر فرد یا گروهی قابل تطبیق است چنان‌چه مفهوم خورشید بارها توسط گروه‌های متفاوتی مورد تأویل قرار گرفته است و بر افراد زیادی در طول تاریخ تأویل شده است. مفهوم رجوع عیسی علیه السلام یا ظهور عیسوی نیز این‌گونه است و با تأویل آن، افراد زیادی خود را مظهر عیسی علیه السلام دانسته‌اند. فرقه‌هایی نظیر اسماعیلیه (سجستانی، ۱۳۶۷: ۸۰)، قادیانیه (سیالکوتی، ۱۴۳۳: ۴۰)، بهائیه (گلپایگانی، بی‌تا: ۳۹) و جریان أحمد الحسن (زیادی، حیدر، بی‌تا: ۱۲۴-۱۲۵) خویش را مظهر آثار و صفات عیسی علیه السلام دانسته‌اند. نمونه دیگر این مسئله مفهوم قومی است که از سمت مشرق خروج می‌کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۳، باب ۱۴، ح ۵۰) این مسئله مورد تأکید و سوء استفاده اسماعیلیه قرار گرفته است چنان‌چه آغاز دعوت امام اسماعیلی از مشرق دانسته شده است (جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۸۶؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ۳۶۵) چنان‌چه آن را علامه مجلسی بر دولت صفویان حمل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۲۴۳) و ناظم الاسلام کرمانی روایت را بر محمدعلی شاه تأویل نموده است (ناظم الاسلام کرمانی، بی‌تا: ۹۹) و چه بسا عده‌ای آن را بر انقلاب اسلامی ایران حمل کرده باشند (کورانی، ۱۴۳۰: ۵۹۱) و اخیراً جریان احمد الحسن نیز این روایات را در راستای حرکت یمانی و به نفع خویش سوء استفاده نموده است (انصاری، بی‌تا: ۱۰۱ و ۱۱۵).

پیامدهای درونی تأویل‌گرایی در اندیشه فرقه‌های انحرافی

۱. تفسیر انسان‌خدایی از اندیشه نجات و منجی

توحید از مهم‌ترین اصول اعتقادی شریعت اسلامی است. هرگونه تأویل در نظام اعتقادی توحیدی باعث فاصله گرفتن از شرایع الهی و خروج از دایره آن خواهد شد. تأویل در صفات ویژه الهی از این دسته است. در مواردی تأویل فرقه‌ها باعث ایجاد تردیدهای جدی در خداپرستی و نظام توحیدی فرقه‌ها شده است تا جایی که انسان جای خداوند را در نظام اعتقادی برخی از آنها گرفته است. گروه‌هایی نظیر حروفیه، نقطویه و بهائیه که همراه با ادعای شبه الوهیت رهبران این فرقه‌ها بوده است، از این دسته است. یعنی مدعی مهدویت خود مدعی الوهیت شده است به نحوی که نوعی انسان‌خدایی در اعتقادات این گروه‌ها شکل گرفته است و تردیدهایی جدی درباره موحد بودن آنان به وجود آورده است.

آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۱ (قصص: ۸۸) دلالت دارد بر این که همه چیز جز ذات الهی نابود شدنی است و در آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۲ (بقره: ۱۱۵) مردم را به توجه به «وجه الله» دعوت می‌کند. در بسیاری از فرقه‌های انحرافی این آیات که در رابطه با ذات الهی است بر رهبران فرقه تأویل شده است.

حروفیه «وجه الله» که خداوند در قرآن همه چیز غیر از آن را نابودشونده دانسته است و روی انسان بدان سوی است، به «انسان کامل» یعنی «فضل الله حروفی» تأویل کرده است (رمضانی، ۱۳۹۲: ۱۳۴) در نظر حروفیه، این انسان نه فقط عرش خدا بلکه خود خداست و جای شگفتی نیست که پیروان فضل، او را خدا بدانند (همو: ۱۳۶) و این تلاشی تاریخی، دینی و سیاسی در راستای دادن هویت خدایی به انسان و رساندن انسان به مرتبه خدایی است (همو: ۱۳۸).

بهائیت نیز همانند حروفیه رهبر خویش را همان وجه الهی دانسته که نابودشدنی نیست از این‌رو تعبیر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) مقصود از وجه الهی که نابود شدنی نیست بهاء الله است البته رگه‌های ضعیف‌تری از این اعتقاد در آثار سایر فرقه‌ها یافت می‌شود

۱. و با خدا معبودی دیگر مخوان. خدایی جز او نیست. جز ذات او همه چیز نابودشونده است. فرمان از آن اوست. و به سوی او بازگردانیده می‌شوید (ترجمه فولادوند).

۲. و مشرق و مغرب از آن خداست پس به هر سو رو کنید، آن جا روی [به] خداست. آری، خدا گشایشگر داناست (ترجمه فولادوند).

مانند جریان احمدالحسن که در اعتقاد آنان «خلیفه خدا» در هر زمان کعبه خدا در خلق است که باید توجه همه مردم به سوی ایشان باشد که هر کس از وی روی گرداند از کعبه روی گردانده است و به عبارتی دیگر به آن کفر ورزیده است (زیادی، بی تا: ۱۰۸) همچنین بیانی غلوگونه در رابطه با سخن موسی علیه السلام با خداوند بیان شده است که مکلم موسی از درخت در طور به شخصی تأویل می شود که باید به انتظار ظهور وی بود و طور ایمن اشاره به یمانی دارد (همو: ۱۱۰).

تفسیرهای باطنی بسیاری در مورد «قائم القیامه» توسط اسماعیلیه مطرح شده است که در برخی موارد رگه های شرک آلودی در آن یافت می شود؛ از جمله این که گویند اگر عیسی علیه السلام پسر کسی است آن کس باید مردی باشد اما عیسی علیه السلام می گوید پسر خدا است پس خدا باید مردی باشد و تمام اینها ثابت می کند که خداوند می تواند به صورت مردی جلوه کند و آن مرد «قائم القیامه» است (هاجسن، ۱۳۸۳: پاورقی، ۳۷۵).

۲. نفی شریعت با تطبیق بی ضابطه قیامت بر ظهور منجی

تأویل بی ضابطه در مفاهیم و نصوص دینی و ارائه برداشت های باطنی و غیر ظاهر مطابق با اهداف فرقه ای، منجر به نابودی ارکان شریعت الهی می شود. با این که نظام دینی، دارای ماهیت مستقل و ویژه خود است لکن مفهومی جدا از مفاهیم ارکان خویش نخواهد داشت. اگر اجزای اصلی یک شریعت، با تأویل و ارائه برداشت های متفاوت دست خوش تلاعب افراد با واژه سازی های گوناگون گردد در واقع آن آیین از درون دچار فروپاشی می گردد و از ماهیت اصلی خویش فرسنگ ها دور خواهد شد. از این روست که صاحبان حقیقی دین یعنی اهل بیت علیهم السلام به شدت با انحرافات و کج اندیشی ها در این حوزه به مبارزه برخاسته اند. امام صادق علیه السلام در برابر حرکات باطنی، موضعی بسیار شدید اخذ کرد و برای حفظ امت اسلامی از خطرهای این گروه از آنها اعلام براءت کرد و تعداد هفت نفر از یاران گذشته خویش را مورد لعنت قرار داد (سبحانی، ۱۴۳۳: ج ۸، ۳۳) ایشان در نامه ای به ابوالخطاب (رهبر خطابیان) اشتباه وی در تأویل نماز و روزه را به وی گوشزد می کنند (حلی، ۱۴۲۱: ۲۳۷) امام هادی علیه السلام نیز این تأویلات را جدا از مرام اهل بیت علیهم السلام دانستند و از شیعیان خواستند که از آنها دوری کنند (کشی، ۱۴۰۹: ۵۱۸، ش ۹۹۵).

در آیات قرآنی پس از مسئله توحید بیشترین آیات به معاد اختصاص دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ۴۸۴) تا جایی که بیش از یک سوم آیات قرآن در همین زمینه است (مصباح

یزدی، ۱۳۹۱: ۳۸۷) که حاکی از ضروری بودن چنین اصلی در شریعت الهی است. از سویی دیگر اصل معاد زمینه‌ساز شریعت‌مداری انسان‌ها را فراهم می‌کند و جریان دین در زندگی متوقف بر آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۲۱) از این‌رو هرگونه انحراف در عقیده به معاد به شریعت و عمل به آن آسیب می‌رساند. این مسئله از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که حتی برخی از عالمان دینی به دلیل اعتقاد خاص در کیفیت معاد از سوی دیگر عالمان، مورد تکفیر قرار گرفته‌اند. نظیر شیخ أحمد احسائی که نظریه وی در باب هورقلیا و نشئه خاص آن بر خلاف عقیده رسمی در معاد جسمانی، مایه برانگیختن حساسیت رهبران دینی گشت (نجفی، ۱۳۸۳: ۴۶) تا جایی که ملا محمد تقی برغانی (شهید ثالث) و تنی چند از عالمان به تکفیر شیخ أحمد حکم نمودند (تنکابنی، ۱۳۶۴: ۴۲).

در نظر بهائیت تمام آیات و روایاتی که در دین اسلام و چه در سایر ادیان الهی در مورد قیامت وارد شده است به ظهور قائم و آیین جدید تأویل می‌شود (گلپایگانی، بی‌تا: ۲۸۰-۲۸۲). در این دیدگاه ظهور جدید، قیامت آیین گذشته است؛ یعنی با ظهور رسول اکرم صلی الله علیه و آله و دوره دعوت ایشان قیامت دین مسیحیت برپا شد و بر همین ملاک دوره ظهور سید علی محمد باب، قیامت آیین اسلام برپا شد تا آیینی جدید برخیزد. بر این اساس حسین علی نوری مقصود از قیامت را قیام نفس الله و مظهر کلیه الهی دانسته است. (نوری، ۱۳۷۷: ۹۴)

در فرهنگ اسلام برپایی قیامت معادل پایان دوران و ختم دین و شریعت و آغازی بر یک نشئه جدید است که انسان‌ها در آن مکلف به عمل یا ترک عملی نبوده بلکه در خوشی یا ناخوشی پایداری به سر می‌برند. تأویل در نظریه برپایی قیامت به ظهور موعود باعث انکار اصل حساب‌رسی به امور انسان‌ها می‌شود که از مهم‌ترین ویژگی‌های قیامت است. از آن‌جا که حساب‌رسی، رابطه مستقیمی با تکالیف دینی و اصل وجود شرایع دارد، نفی آن باعث نفی شریعت الهی خواهد بود. به عنوان مثال نزد نزاریان، قیامت به ظهور حقیقت در شخص امام نزاری تعبیر می‌شد یعنی کسانی که امام نزاری را قبول کردند باطن شریعت را دریافتند و بهشت (معنوی) برایشان تحقق پیدا کرد (دفتری، ۱۳۹۳: ۴۴۴).

بنابراین نکته‌ای که توجه به آن ضروری است این است که اگر این شیوه تأویلی در مناسک دینی پیاده شود دیگر اثری از دین و تعالیم دینی باقی نخواهد ماند، اعمال عبادی بی‌معنی و لغو خواهد بود و معلوم نیست در پی مفاهیم «خدا» و «دین» و «پیغمبر» و «قیامت» و «بهشت» و «جهنم» و... حقیقتی منظور است یا این که این امور تأویل و معناهای دیگری دارند. نتیجه این شیوه این است که در واقع بهشت و جهنمی در کار نیست چنان‌چه بسیاری از فرقه‌های

تأویل‌گرا به این نقطه تجاوز نموده‌اند.

درهم‌ریختن نظام معرفتی امامت و مهدویت

۱. سلب شاخصه‌های قرآنی و روایی منجی در اسلام

موعود حقیقی بشریت حضرت مهدی علیه السلام در نظام معرفتی اسلام دارای ویژگی‌ها و خصوصیات است که تجرید موعود از آن خصوصیات خارج از قوانین متفاهم عرفی و برخلاف قاعده و چه بسا لغو خواهد بود. موعود در شریعت اسلامی برپاکنده عدل و جامعه توحیدی و از بین برنده ظلم، فساد و تباهی‌ها در عالم است. ایشان هیمنه مشرکان و طاغوطیان را در هم شکسته و حکومتش در زمین فراگیر شده و به تعبیر قرآن وارث زمین خواهد شد و به تأکید روایات از همه خزائن و نعمت‌های زمین بهره‌مند خواهد شد. ایشان از نسب پیامبر صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام و تحقق بخش آرمان همه اولیاء و پیامبران در طول تاریخ خواهد بود. هرگونه تأویل در این خصوصیات باعث انحراف امت و تغییر و نابودی این آموزه می‌شود به نحوی که بیان خصوصیات فراوان لغو و بی‌اثر خواهد بود و در نهایت موجب به وجود آمدن موعودهایی می‌شود که با موعود حقیقی اسلام هیچ سنخیتی نخواهد داشت.

اعتقاد به ظهور موعودی که به جای غلبه بر مشرکان و طاغوتیان، کلامش در دل‌ها نفوذ دارد - چنان‌چه بهائیت این‌گونه تأویل کرده‌اند (نوری، ۱۳۷۷: ۶۹) - و یا این که به جای جنگ فیزیکی با مبانی فکری به دشمنی با آنها می‌پردازد - چنان‌چه قادیانیه این‌گونه تأویل کرده‌اند (قادیانی، ۱۴۳۳: ۴۹۶) - یا موعودی که با استفاده از قهر و غلبه سلب اختیار امت کند - چنان‌چه مشعشعیان ادعا کرده‌اند (مشعشعی، بی‌تا: ص ۵ پ) هیچ نشانی از موعودی که اسلام او را شناسانده ندارد و پذیرش این دعاوی مستلزم تجدید نظر در موعود اسلامی خواهد شد.

نمونه دیگر اسماعیلیه است که ارائه تأویلات مکرر در آموزه مهدویت در طول تاریخ این فرقه، باعث محو و نابودی این آموزه در نظام اعتقادی اسماعیلیه کنونی شده است. اسماعیلیه در یک مرحله از زمان فاطمیون به بعد، برخی از وظایف مهدی را به تأویل برده و آنها را به امامان اسماعیلی واگذار کردند. از سویی دیگر با تحقق نیافتن برخی از نقش‌های مهدی در طول زمان، آنها را به قائم القیامات واگذار کردند و در نهایت با وجود اعتقاد به سلسله امامان اسماعیلی از گذشته تا آینده‌ای نامعلوم و چه بسا تا قیامت، دیگر آموزه مهدویت جایگاه و نقشی در نظام اعتقادی اسماعیلیه کنونی نخواهد داشت (روحی میرآبادی، ۱۳۸۷: ۲۰۲)؛

جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

۲. موعودسازی‌های چندگانه

تأویل در معارف دینی و نصوص مقدس اسلامی باعث به وجود آمدن عقائدی موهوم می‌شود که هیچ پایه و اساسی غیر از توهّمات شخص تأویل‌گر ندارد. مانند اعتقاد به قیام دو قائم که در عقائد بهائیت و جریانی یمانی وارد شده است؛ این که با تأویلات خاص، مهدی از قائم تفکیک شود یعنی دو شخصیت یکی قائم (یمانی و مهدی اول) و دیگری مهدی و امام دوازدهم باشد. آنان با توجه به روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) که در آن حضرت از دو اسم مخفی و ظاهر برای موعود نام برده است «لَهُ اسْمَانِ اسْمٌ يَخْفَى وَ اسْمٌ يَغْلُنُ فَأَمَّا الَّذِي يَخْفَى فَأَحْمَدُ وَ أَمَّا الَّذِي يَغْلُنُ فَمُحَمَّدٌ» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۳) با تأویل روایت، مدعی هستند که منظور از تعبیر «له اسمان» در روایت، نام نمی‌باشد بلکه مراد معرفی دو شخصیت است که احمد، اسم مهدی اول و محمد، اسم امام مهدی است (احمد الحسن، بی تا: ج ۴، ۴۸) دو قائم که از آن به صورت رمزی یاد شده است به این علت است که چون نام را در روایت ذکر کرده است، دیگر وجهی بر پنهان بودن نیست بلکه مراد پنهان بودن شخصیت آن است. (جزوه «برخی از علائم ظهور») یا این که اسم مخفی اسمی است که در اول ظهورش با آن ظاهر می‌شود یعنی این که امام در اول امر ظهور با وصیش ظاهر می‌شود (زیادی، بی تا، ۵۸). آن‌ها مدعی هستند که دو شخصیتی که روایت از آن دو سخن گفته هردو معصوم و یکی فرزند دیگری است. در ابتدا فرزند ظهور می‌کند تا زمینه‌ساز ظهور پدر باشد که پس از پدر به حکومت خواهد رسید چنان‌چه یمانی مدعی آن است (همو: ۸۸).

ادعای ظهور دو منجی منحصر به جریان أحمد الحسن نیست بلکه در جریان‌های انحرافی نظیر بهائیت نیز مسبوق به سابقه است. بهائیت مدعی ظهور دو منجی است (علی محمد باب و بهاء الله) که با تأویل روایات که در آن از ظهور قائم و ظهور حسینی سخن رانده شده و یا مدلول روایاتی که بیانی در ظهور مهدی و روح الله (حضرت عیسی (علیه السلام)) دارد، مدعی‌اند که علی محمد باب شیرازی، مظهر مهدی و قائم؛ و حسین علی نوری (بهاء الله) مظهر رجعت حسینی یا ظهور عیسوی است. (گلپایگانی، بی تا: ۱۰).

از دیگر فرقه‌های انحرافی که قائل به دو موعود بوده‌اند، برخی از جریان‌های اسماعیلیه است. چنان‌چه در قرن پنجم در دوران مستنصر بدین‌گونه بین مهدی و قائم تفکیک صورت گرفت: «که در امامان دور اسلام مهدی که محمد بن اسماعیل بوده ظهور کرده است و قائم از

نسل مستنصر خواهد بود و باید در انتظار ظهورش بود و در دوره فترت باب‌های امامان و امامان مردم را به اطاعت از این دو فرا خواهند خواند» (دفتری، ۱۳۹۳: ۲۵۹) اسماعیلیه در این راستا به روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام تمسک می‌کنند:

يُخْرِجُ مِنْ رِجْلَانِ، أَحَدَهُمَا مِنَ الْآخِرِ، يَقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمَهْدِي، وَ لِلْآخَرِ الْمَرْضِي (قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ۳۹۳).

و معتقدند مهدی همان امام فاطمی عبیدالله است که ظهور کرده و امامانی نیز پس از وی ظاهر شده‌اند اما هیچ‌یک به نام مرضی مشهور نشده است؛ بنابراین شخصی دیگر وجود دارد که ظهورش به انتظار می‌رود (داعی ادريس، بی‌تا: ۲۱).

تأویلات بی‌ضابطه به جهت تطبیق بر مدعای فرقه و ادعای ظهور دو موعود، بر خلاف ظواهر روایی و با موعود معرفی شده در اسلام بیگانه است. چنین تأویلاتی موجب می‌شود یک اعتقاد جدید در دین احداث شود و کلامی ادعا شود که بر خلاف مضمون روایات بسیاری است که از یک موعود سخن گفته شده است.

۳. استفاده ابزاری از متون دینی در منجی‌سازی (تفسیر به رأی)

اولین اثر و مهم‌ترین بازخورد در بهره‌گیری و سوء استفاده از متون مقدس، معناسازی و ارائه برداشت‌های شخصی و بدون دلیل از آن متون است. تأویل بی‌ضابطه و در راستای اهداف فرقه‌ای و مطابق‌سازی نصوص دینی بر معتقدات فرقه‌ها، از مصادیق روشن تفسیر به رأی است. چراکه تفسیر به رأی یعنی این‌که انسان امری را که هیچ دلیل و سند معتبری از کتاب و سنت و عقل بر آن اقامه نشده، به قرآن نسبت دهد و بارزترین نمونه آن این‌که انسان عقیده و یا نحله خود را با قرآن مستندسازی کند یعنی تلاش کند آیه‌ای از قرآن را به گونه‌ای تفسیر و تبیین کند که دلیل بر نحله و عقیده او شود بدون این‌که دلیلی بر آن اقامه کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۷۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۷؛ خویی، بی‌تا: ۲۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۶).

رهبران دینی اسلام چنین مخاطره‌ای را پیش‌بینی نموده و به شدت از آن نهی نموده‌اند. تفسیر به رأی در روایات پیامبر و معصومین مذمت بسیار شده است و عاقبت آن دوزخ و عذاب الهی دانسته شده است. در روایتی امام صادق علیه السلام از امام باقر علیه السلام و ایشان از امام سجاد علیه السلام چنین نقل می‌کند که گروهی از اهالی بصره معنای «الصمد» را از امام حسین علیه السلام پرسیدند و امام در جواب آنان این‌گونه نوشت:

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير

علم فقد سمعت جدی رسول الله ﷺ يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار... (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۵۷).

در روایتی دیگر یکی از یاران امام صادق (علیه السلام) در نامه ای به آن حضرت، در مورد گروه باطنیه کسب نظر می کند، آن حضرت در پاسخ می نویسد:

درباره طایفه ای سخن گفته بودی که من آنان را می شناسم... به تو گفته اند که آنان گمان می کنند شناخت دین همان شناخت برخی اشخاص (همچون امامان باطنیه) است. نوشته بودی که آنان می پندارند مقصود از نماز، زکات، روزه، حج، عمره، مسجدالحرام و مشعرالحرام یک شخص معین است... آگاه باش که هرکس چنین عقیده ای داشته باشد در نظر من مشرک است... این گونه افراد، سخنانی شنیده اند، ولی نتوانسته اند آن را درک کنند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۲۶).

در این جا یک نمونه از تأویلات فرقه های انحرافی که مصداق بارز «تفسیر به رأی» در آیات قرآنی است اشاره می شود. بهائیت در تمسک به آیه شریفه «يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»^۱ (سجده: ۵) برای اثبات پایان پذیری اسلام پس از هزار سال و ظهور علی محمد باب در سال ۱۲۶۰ هـ، به طور گسترده به تأویل بی سند و مدرک دست زده و دچار «تفسیر به رأی» شده است. طبق ادعای آنها، منظور از «آسمان» و «زمین» در آیه شریفه، آسمان ادیان و اراضی معارف است و منظور از «امر»، امر دین و «یدبر» به معنای نزول است و نزول دین به معنی وحی والهامات اهل بیت و «عروج» به معنای نسخ دین است. همه این تعبیر تفسیر به رأی است، چراکه در آیه چهارم از سوره سجده، منظور از خلقت آسمان و زمین، همین آسمان و زمینی است که پیش روی انسان قرار دارد و این که منظور، آسمان ادیان و زمین معارف باشد و خلق آسمان ادیان اشاره به ادیان الهی و فاصله هزار ساله بین آن ادیان باشد، خارج از مدلول آیه شریفه است و صرف ادعاست؛ و چون ادعایی بدون دلیل است «تفسیر به رأی» می باشد. همچنین این که امر در تعبیر «یدبر الامر»، به معنای دین باشد و «یدبر» به معنای نزول باشد نیز بر آیه شریفه تحمیل شده. واژه «یدبر» نه در قرآن و نه در لغت، هیچ گاه به معنای نزول نیامده، واژه «امر» نیز که دارای معانی متفاوتی است در این جا به معنای دین نیست و «عروج» هم به معنای نسخ دین نمی باشد (فلاح؛ رضائاد، ۱۳۹۵).

۱. کار [جهان] را از آسمان [گرفته] تا زمین، اداره می کند آن گاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش - آن چنان که شما [آدمیان] برمی شمارید - هزار سال است، به سوی او بالا می رود (ترجمه فولادوند).

پیامدهای بیرونی تأویل‌گرایی فرقه‌ها در جامعه منتظر

۱. القای شک و تردید در باورداشت مهدویت

معرفی مهدی و ارائه بسیاری از خصوصیات ظاهری موعود و ویژگی‌های دوران ظهور قطعاً به هدف هدایت و راهنمایی امت اسلامی به این رکن اساسی اسلام بوده است تا مردم از مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه غافل نشوند و در هنگامه ظهور بتوانند بهترین نقش را ایفا کنند و در راستای اهداف الهی موعود قدم برداشته و وظیفه خویش را به خوبی انجام دهند. بنابراین مجموعه مؤلفه‌های آموزه مهدویت که در نصوص دینی مورد توجه قرار گرفته است به جهت هدایت مردم به این اصل و شناخت زمانه ظهور برای آمادگی ایفای نقش در هنگامه ظهور است. حال اگر مقصود از گزاره‌های آموزه مهدویت تبیین‌های تأویلی از آن باشد، هدایتگر بودن این گزاره‌ها مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت و مهدی‌باوران دچار سردرگمی شده و هرکدام برداشتی تأویلی از آن نصوص را چراغ راه خویش تصور می‌نمایند و در نهایت برآیند کلی ترویج تأویلات متنوع از آموزه مهدویت، شک و تردید همگانی نسبت به اصل آموزه مهدویت می‌شود. علاوه بر این‌که چنان‌چه تأویل ملاک عمل باشد، برای عموم مردم راهگشا نیست؛ چرا که عموم مردم در نهایت ظواهر نصوص را مدنظر قرار می‌دهند؛ علاوه بر این‌که تأویلات، بسیار متعدد و متفاوت بوده و مایه تحیر و سردرگمی آنان خواهد بود.

غلام احمد قادیانی به جهت توجیه تأویلات خویش، پافشاری بر ظواهر روایات را - خصوصاً در مواردی که روایات متفاوت و متعارض وارد شده است - مثل بحث دجال - خطایی بزرگ پنداشته است و ظواهر این روایات را آزمایشی از سوی خداوند توصیف کرده تا صابران و مؤمنان حقیقی از تکذیب‌کنندگان جدا شوند. وی مدعی است آن‌چه خداوند به انبیاء و رسل وحی نموده است در قالب‌هایی از مجاز، استعاره و تمثیل صادر شده است و براین اساس ظواهر آن قطعاً مراد نیست. (قادیانی، غلام احمد، ۱۴۲۸: ۲۷). بهائیت نیز مجموعه‌ای از علائم ظهور که بر سید علی محمد باب و حسین علی نوری مطابق نبوده است را به تأویل برده است. به عنوان مثال مقصود از صیحه و ندای هنگامه ظهور، نامه‌های حسین علی بهاء پنداشته شده (گلپایگانی، بی‌تا: ۱۲) و یا قادیانیه خروج دجال را به استعمار کشورهای غربی تأویل برده است (قادیانی، ۱۴۲۸: ۲۸).

صاحب مکالم المکارم در این باره می‌گوید:

پس بیان علامت اگر طوری باشد که اهل زبان چیزی از آن بفهمند آن‌گاه غیر از آن‌چه ظاهر آن است اراده گردد، جز به جهل انداختن مردم و گمراهی آن‌ها

چیزی نیست، بلکه از اموری است که عقل آن را زشت و قبیح می‌شمارد (اصفهانی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۴۳۸).

وی هم‌چنین در این باره چنین مرقوم نموده است:

تغییر تمام علائم مستلزم نقض غرض است، و آن بر خداوند متعال محال می‌باشد، زیرا که غرض و منظور از قرار دادن علائم و نشانه‌ها آن است که مردم به وسیله آن‌ها، امام غایب خود را بشناسند، و از هر کسی که به دروغ ادعای امامت کند پیروی نمایند. پس هرگاه تمام نشانه‌ها تغییر کنند، و هیچ‌یک از آن‌ها برای مردم آشکار نگردد نقض غرض لازم می‌آید، و این بر خداوند محال است (همو: ج ۱، ۴۳۶).

مرحوم شاهرودی نیز در نقد تأویلات بهائیت ضمن توجه دادن به لغو بودن ارائه نشانه و علامت در صورت تأویل آن چنین نگاشته است:

حال توضیحا عرض می‌کنم که علامت به معنی نشانه و آیت است و ذکر آن از برای ارشاد و هدایت است که امت خود را از زمان ظهور آگاه نمایند و سنن و آداب او را بیان کرده که به کاذب دیگری اشتباه ننمایند و پیروی صاحب آثار و صفات را نمایند. حال اگر ظاهر علائم مقصود نباشد و مؤولات آن مراد باشد، این نقض غرض و قبیح و مایه اضلال و غوایت امت است (شاهرودی، ۱۳۴۳: ۵۶).

۲. زمینه‌سازی برای پیدایش ادعاهای انحرافی در عرصه مهدویت

از پیامدهای رواج تأویل‌گرایی در آموزه مهدویت، بسترسازی است که موجب ظهور مدعیان جدید می‌شود. این امر بدین دلیل است که مجموعه روایات در حوزه مهدویت که در کتب مختلف اعم از کتب معروف و معتبر تا کتب ضعیف و غیر معروف نقل شده است، خود به بررسی‌های عالمانه نیازمند است چرا که مجموعه آن روایات، از حیث اعتبار از روایت صحیح‌السند تا روایات ضعیف و مرسل و یا روایات غالیان قابل تقسیم است و از حیث دلالت نیز برخی محکم و روشن و برخی دیگر متشابه و مجمل است. این ویژگی، روایات را دارای مؤلفه‌ها و خصوصیتی نموده است که چنان‌چه باب تأویل در آن گشوده شود و هرکسی بر طبق امیال و گرایش‌های خویش بتواند گزاره‌های مهدویت را تأویل نماید، ظرفیت و بستر بسیار بزرگی برای بروز جریان‌ها و فرقه‌های نوظهور خواهد شد. بنابراین جواز تأویل گسترده در معارف مهدوی و بدون در نظر گرفتن ضوابط تأویل صحیح، آسیب بزرگ رواج فرقه‌ها و آیین‌های جدید را در پی دارد.

از این‌رو کمترین اثر تأویل‌گرایی را می‌توان ایجاد یک رویه‌ای جدید در دین دانست که خود

بستر مناسبی برای انحرافات دیگری نظیر فرقه سازی و یا ایجاد آیین های جعلی می شود؛ مانند جریانی که گروه شیخیه ایجاد نمودند. هرچند شیخیه خود را جزء شیعیان دوازده امامی دسته بندی می کند لکن انحرافات اعتقادی و برخی گرایشات رهبران این گروه، آنها را در معرض انحرافات بزرگ تری قرار داد که در قالب جنبش های بابیت و بهائیت رخ نمایی نمود. چنانچه روشن است اکثریت یاران علی محمد باب، شیخیانی بودند که پیش از آن در حلقه دروس شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی حاضر می شدند.

۳. فرقه سازی های معطوف به نظریه نجات

تأویل گرایی برخی از فرقه های انحرافی هرچند آنها را به ظاهر از دامان شریعت اسلامی بیرون نساخت لکن مایه شکل گیری گرایشی جدید شد که اساساً آنها را از سایر مسلمانان متمایز ساخت به نحوی که تعلق خاطر به گروه و فرقه و سرسپردگی به آن انگیزشی پررنگ تر را در آنها ایجاد کرد. اسماعیلیان همه اجزای شریعت را به تأویل برده اند و شریعت قائم را ناسخ شریعت محمد ﷺ دانستند (سبحانی، ۱۴۳۳: ج ۸، ۳۲۶) لکن بسیاری از آنان با این که ظهور قائم را دوره پایانی جهان می دانند ولی شریعت جدیدی بنیان گذاشته نمی شوند (نصیری، ۱۳۸۴: ۱۲۰) یعنی آنان هیچگاه دست از دامان شریعت اسلامی نشستند (دفتری، ۱۳۹۳: ۴۴۶) و هم چنان از پیوند شریعت و طریقت سخن گفته اند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۵). لکن ایجاد یک طریقه و منش جدید باعث شکل گیری یک فرقه جدید گشته است که در عین وجود مشاهبات و مشارکات با اسلام، تفاوت های بنیادینی نیز با اسلام دارد که آنها را در فرقه جدید دسته بندی می کند. این چنین دسته بندی ها و فرقه سازی ها قطعاً مورد تأیید شریعت اسلامی نبوده و به مبارزه با آن پرداخته است. از جمله مواردی که تأویل گرایی باعث ایجاد انحراف و تشعب در دین و فرقه گرایی شده است را می توان در جریان انصار احمد یمانی جستجو نمود. آنها با تأویل در آموزه مهدویت و انتظار دو موعود با تفکیک بین قائم و مهدی و واگذاری اغلب وظایف و ویژگی های موعود به شخص قائم (احمد الحسن در دیدگاه آنان) که غیر از مهدی است عملاً مهدی ﷺ را خلع اثر نموده اند. این فرقه که تنها خویش را بر حق دانسته و علاوه بر تخطئه اهل سنت، اغلب شیعیان را نیز گمراه و بی دین می داند زمینه ساز تشعبی جدید از شریعت اسلامی را فراهم آورده است.

۴. بسط اباحی گری در جامعه

از پیامدهای تأویل گرایی در فرقه های انحرافی تغییر روی کرد پیروان آن فرقه ها نسبت به

شرایع الهی است. چنان‌چه تأویل بدون ضابطه، عمومیت داشته باشد و در بسیاری از معارف دینی جاری شود، حقیقت دین دچار ضعف و فتور خواهد شد؛ چرا که ممکن است در هر مسئله خصوصاً مسائل اعتقادی با امکان تأویل آن، حقیقت آن، چیزی غیر از ظواهر شرعی در آن چیز باشد. این امر سبب ضعف اعتقاد به همه مسائل دینی خواهد شد. از این روست که گروه‌هایی که به تأویل‌گرایی و باطنی‌گری روی آورده‌اند دچار نفی ظواهر شریعت شدند و شریعت را مخصوص انسان‌های کم‌خرد دانستند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۵) از این رو می‌توان تأویل‌گرایی را یکی از راه‌های ترویج بی‌دینی، اباحی‌گری و مبارزه با ادیان الهی دانست.

بنابراین افراط در تأویل آموزه‌های دینی، سبب از بین رفتن ارکان شرایع الهی و به تبع آن اباحی‌گری خواهد شد. اعتقاد به قیامت، بهشت و جهنم از فصول مشترک همه ادیان الهی است به نحوی که کسر بزرگی از آیات قرآن در رابطه با قیامت و بهره‌مندی نیکوکاران از مواهب بهشت و وعده عذاب برای بدکاران است و تأویل در این مفاهیم باعث زمینه‌سازی اباحی‌گری بوده است. اسماعیلیه از فرقه‌های پیش‌قدم در تأویل، اقدام به تأویل آموزه معاد و قیامت نموده است. در فرقه اسماعیلیه کلمه‌های الیوم الآخر، الآخره، عذاب و جهنم ارض و... به قائم تأویل گردیده است (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۹۰) و این‌گونه قرامطه، نزاریه و خالطیه از اسماعیلیان اباحی‌گری نمودند (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۷۷) این امر زمینه برای نفی آن آموزه‌ها در فرقه‌ای نظیر بهائیت را فراهم نموده است به نحوی که بهائیت با تأویل قیامت عملاً منکر قیامت و اصل معاد شده است (نوری، ۱۳۷۷: ۷۴ و ۹۴) و شریعت را نفی و اباحی‌گری نمودند. علامه مصطفوی درباره تأویلات بهائیت و اباحی‌گری آنان، چنین می‌گوید:

جناب بهاء از این مطلب آگاهی یافته، و برای این که خدمت بزرگی بافرد بشر صورت داده، و مردم را از محیط قیودات دین و تکلیف برهاند؛ شروع به این تأویلات عجیب و غریب نموده، و به این وسیله سختی حدود و مقررات و احکام ادیان را از میان برداشته، و حریت تمام و آزادی کاملی به جهانیان عنایت فرموده است (مصطفوی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۵۴).

نتیجه‌گیری

تأویل نصوص دینی مهدویت، ارائه معنای باطنی و غیر ظاهر از آن نصوص است که لازم است بر اساس ضوابط مشروع صورت گیرد تا صحیح و حجت باشد و اگر بر خلاف ضوابط تأویلی صورت پذیرد قطعاً آسیب‌هایی در پی دارد. از این رو تأویلات فرقه‌های انحرافی به دلیل فقدان ملاک صحت، مردود بوده پیامدهای زیادی به دنبال دارد.

مهم‌ترین پیامدهای درونی تأویل در اندیشه فرقه‌های انحرافی، آسیب‌هایی است که تأویل در حوزه معرفت دینی وارد کرده است. چنان‌چه تأویل در مواردی، باعث گرایش افراطی به اندیشه انسان‌خدایی و لغزیدن در وادی شرک شده است؛ چراکه اساساً تأویل در حوزه نظام اعتقادی و توحیدی باعث فاصله گرفتن از روح توحیدی شرایع الهی می‌شود. ازاین رو شاهد یک انحراف عمیق در اعتقاد به توحید و وحدانیت خداوند در بسیاری از فرقه‌های انحرافی هستیم.

جریان تأویل در ارکان شریعت جز نامی از آن شریعت باقی نخواهد گذاشت؛ نظیر تأویل قیامت که ارائه برداشت تأویلی از آن باعث بیهودگی و لغویت تکالیف شرعی می‌شود و یا تأویل در مفاهیم و گزاره‌های مهدویت موجب به هم ریختن کل نظام امامت و مهدویت می‌شود که در شریعت الهی ترسیم شده است و در نهایت تأویل بی‌ضابطه، همان تفسیر به رأی است که در بسیاری از روایات مورد نهی قرار گرفته است.

از نظرگاه پیامدهای بیرونی تأویل در حوزه اجتماع، بسیاری از تأویلات بستری برای ایجاد مدعیان دروغین دیگری فراهم نموده است به طوری که با تطبیق‌سازی مفاهیم تأویل‌شده بر خویش ورطه‌ای جدید پدید آوردند به نحوی که بسیاری از افراد دیگری در وادی هلاکت افتادند. از سویی دیگر تأویل در مفاهیم اندیشه مهدویت، باعث سردرگمی و حیرت مهدی‌باوران و تردید در اصل آن آموزه می‌شود؛ به عنوان مثال تأویل در علائم ظهور بر خلاف متفاهم عرفی از آن، باعث لغویت در جعل علائم خواهد شد چراکه علائم راهنما هستند و با تأویل آن، قطعاً از این حیث ساقط خواهند شد. از سویی دیگر تأویل در اصول و فروع دین، در بسیاری از موارد به اباحی‌گری منجر شده است چنان‌چه تکالیفی نظیر نماز تأویل شود و واقعیت آن چیزی غیر از اعمال و حرکات نماز تفسیر شود دیگر این اعمال و حرکات ظاهری ارزشی نخواهد داشت و ازاین‌روست که بسیاری از فرقه‌های انحرافی در اجرای شریعت کاهلی داشته‌اند.

منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین وتمام النعمة*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، دوم، ۱۳۹۵ ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام*، مصحح حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، *البدایع فی علوم القرآن*، سید محمد یسری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۷ ق / ۲۰۰۶ م.
- احمد الحسن، *المشابهات*، نسخه الکترونیکی، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي، بی تا.
- ادريس بن حسن (داعی ادريس)، *عیون الأخبار وفتون الآثار فی فضائل الأئمة الأطهار اخبار الدولة الفاطمية*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، نشر دارالاندلس.
- اسعدی محمد و همکاران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دوم، ۱۳۹۰.
- اصفهانی، محمد تقی، *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم عليه السلام*، قم، مؤسسه الإمام المهدي عليه السلام، پنجم، ۱۴۲۸ ق.
- انصاری ابومحمد، *جامع الادلة*، بی جا، نسخه الکترونیکی، انتشارات انصار امام مهدي عليه السلام، بی تا.
- آقا نوری، علی، *اسماعیلیه وباطنی گری*، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، دوم، ۱۳۸۴.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق عبدالرزاق عفیفی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲.
- بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلام علی؛ روحانی راد، مجتبی، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثه، اول، ۱۳۷۴ ش.

- تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، بی جا، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۶۴ ش.
- جزوه «برخی از علائم ظهور» انتشارات انصار امام مهدی <http://mahdyeen.org/ir>
- جعفریان رسول، *مهدیان دروغین*، بی جا، نشر علم، اول، ۱۳۹۱.
- حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۲۱ ق.
- حیدری، سیدعلی نقی، *اصول الاستنباط*، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲.
- خوئی، سید ابوالقاسم، *البیان*، بی جا، بی نا، بی تا.
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و سنت های اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، بی جا، نشر فرزاد، اول، ۱۳۹۳.
- رمضان، علی، *انسان از دیدگاه سید عمادالدین نسیمی*، فصل نامه تخصصی عرفان اسلامی، سال دهم، ش ۳۷، پاییز ۱۳۹۲.
- روحی میرآبادی، علیرضا، *هفت دور تاریخ مقدس بشری از دیدگاه اسماعیلیان*، مجله مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام شماره ۸۱-۸۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
- زیادی، حیدر، *یمانی موعود حجت الله*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی، بی تا.
- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل والنحل*، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الاسلامیة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۳۹۱ ش / ۱۴۳۳ ق.
- سجستانی، ابویعقوب، *کشف المحجوب*، رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم، هنری کربن، تهران، کتابخانه طهوری ناشر زبان و فرهنگ ایرانی، سوم، ۱۳۶۷.
- سیالکوتی، نذیر أحمد مبشر، *القول الصریح فی ظهور المهدی والمسیح*، غنا، شرکت اسلامیة، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م.
- شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، اول، ۱۳۸۲.
- شاهرودی، احمد، *راهنمای دین در دفع شبهات مبطلین (موسوم به: تنبیه الغافلین فی دفع شبهات المبطلین)*، چاپخانه حیدری، ۱۳۴۳.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب، اول، ۱۴۱۴ ق.
- صفایی حائری، علی، *تطهیر یا جاری قرآن*، قم، انتشارات لیلة القدر، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

- _____، *شیعه در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، سوم، ۱۳۷۵ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- علامه مصطفوی، *محاکمه و بررسی باب و بهاء*، بی‌جا، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چهارم، ۱۳۸۶ ش.
- فخر رازی، محمد بن عمر بن الحسین الرازی، *المحصل فی علم الاصول*، تحقیق دکتر طه جابر فیاض العلوانی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- فلاح علی‌آباد، محمد علی؛ رضانژاد، عزالدین، «*نقد و بررسی ادعای دلالت آیه «یدبر الامر» (سجده: ۵) بر پایان دین اسلام*»، فصل‌نامه مطالعات تفسیری، ش ۲۶، تابستان ۱۳۹۵.
- قادیانی، غلام أحمد، *حماسة البشری الی اهل مکة و صلحاء ام القرى*، اسلام‌آباد، شرکت اسلامیة، ۱۴۲۸ ق / ۲۰۰۷ م.
- _____، *فتح الاسلام و توضیح المرام و ازالة الاوهام*، ترجمه عبدالمجید عامر، اسلام‌آباد، الشركة الاسلامیة المحدودة، ۱۴۳۳ ق / ۲۰۱۲ م.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *وجه دین*، تهران، انتشارات اساطیر، دوم، ۱۳۸۴ ش.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مصحح حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، اول، ۱۴۰۹ ق.
- کورانی، علی، *المعجم الموضوعی لإحادیث الإمام المهدی*، بیروت، دارالمرتضی، اول، ۱۴۳۰ ق.
- گلپایگانی، ابوالفضل، *کتاب الفرائد*، مطبعة هندیة، ازبکستان، لجنه ملی مطالعات و انتشارات، بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مشعشعی، محمد بن فلاح، *رسائل المشعشعی*، قم، مخطوط کتابخانه مرعشی نجفی قم، بی‌تا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، بی‌نا، ۱۴۱۲.
- _____، *التفسیر و المفسرون فی ثوبة القشيب*، بی‌جا، الجامعة الرضویة للعلوم

- الاسلامية، بی تا.
- مغربی، قاضی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الأطهار علیهم السلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۹ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ناظم الاسلام کرمانی، میرزا محمد، *علائم الظهور*، بی جا، بی نا، بی تا.
- نجفی، سید محمدباقر، *بہائیان*، تهران، نشر مشعر، اول، ۱۳۸۳ش.
- نصیری، محمد، «امامت/زیدگاه/اسماعیلیان»، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، دوم، ۱۳۸۴.
- نعمانی (ابن ابی زینب)، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تهران، صدوق، ۱۳۹۷.
- نوری، حسین علی (بهاء)، *یقان*، آلمان، هوفهایم، لجنه ملی نشر آثار بهایی، نشر جدید، ۱۳۷۷ش.
- هاجسن سیمز، مارشال گودوین، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۸۳.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۷

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

اعتبارسنجی روایات اقتدای مسیح به مهدی علیه السلام در منابع روایی اهل سنت

محمد امیری قوام^۱

مهدی یوسفیان^۲

چکیده

داده‌های روایی متعددی از منابع شیعه و اهل سنت بر اقتدای مسیح به امام مهدی علیه السلام دلالت می‌کنند و پذیرش مفاد آن‌ها پیامدهای مهمی در زمینه‌های گوناگون به ویژه در عرصه علم کلام خواهد داشت؛ از جمله اقتدای یک نبی اولوالعزم بر امام و وصی پیامبر خاتم صلوات الله علیه، افضلیت امام بر نبی و... که این پیامدهای کلامی تنها با مبانی امامت در مذهب شیعه سازگار بوده و با مبانی کلامی اهل سنت در تعارض خواهد بود؛ بنابراین باید این روایات، از نظر سند و دلالت مورد ارزیابی علمی قرار گیرند تا ادعای فوق ارزش علمی بیابد؛ مقاله حاضر به دور از هرگونه تعصب مذهبی و با رعایت انصاف علمی، با مراجعه به منابع اصلی روایی و رجالی اهل سنت، پس از ارزیابی سند و دلالت روایات مذکور چنین نتیجه‌گیری شده است که از بین شش روایت موجود در منابع اهل سنت از نظر دلالت، همگی بر اقتدای مورد نظر دلالتی روشن دارند و از نظر سند تنها دو روایت صحیح بخاری از ابوهریره و روایت مسند احمد از جابر صحیح السند هستند و چهار روایت دیگر از اشکالاتی نظیر عدم اتصال و مجهول یا ضعیف بودن برخی راویان رنج می‌برند؛ ولی در عین حال با توجه

۱. دانش پژوه سطح چهار مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (m.mirighavam@chmail.ir).

۲. استادیار و مدیر گروه مهدویت پژوهشگاه بین‌المللی جامعة المصطفی قم.

به مجموعه‌ای از قرائن، همه آن‌ها معتبر هستند و بعید نیست که با توجه به مجموع منابع شیعه و اهل سنت، تواتر معنوی اقتدای مذکور به اثبات برسد.

واژگان کلیدی

روایت، اقتدا، عیسی علیه السلام، مهدی، سند، صحیح، دلالت

مقدمه

با بررسی متون روایی کهن به جای مانده در زمینه حوادث عصر ظهور مهدی علیه السلام، روایات متعددی مشاهده می‌شود که بر نزول و اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به حضرت مهدی علیه السلام در عصر ظهور دلالت می‌کنند؛ از آنجاکه مطابق روایات، این رخداد در شرایطی استثنایی و با ویژگی‌های منحصر به فرد به وقوع خواهد پیوست، نمی‌تواند یک حادثه عادی و کم‌اهمیت تلقی گردد؛ این واقعه کم‌نظیر به دلیل دارا بودن آثار و پیامدهای گسترده اعتقادی کلامی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، در سطح جامعه بشری عصر ظهور شایسته آن است که از زوایای مختلف مورد بررسی و کنکاش علمی قرار گیرد تا ابعاد آن به روشنی در منظر حق جویان جهان قرار گیرد.

از جمله عرصه‌هایی که می‌توان از آن به عنوان حوزه‌های مرتبط با اقتدای مذکور یاد نمود، عرصه اعتقادات و مبانی کلامی است؛ چراکه این اقتدا می‌تواند نقدی بر مبانی کلامی اهل سنت در مباحث خلافت و جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و شاهدی قوی برای حقانیت مبانی کلامی شیعه محسوب شده و استحکام و انسجام باورهای شیعی را به تصویر بکشد؛ چراکه پذیرش اقتدای حضرت مسیح علیه السلام به عنوان یکی از پیامبران بزرگ الهی به امام مهدی علیه السلام به عنوان آخرین وصی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که «آیا پیامبری اولوالعزم که منصبی الهی دارد، می‌تواند بر مهدی موعود که از دیدگاه اغلب اندیشمندان اهل سنت نهایتاً امامی عادل، زمینی و بشری است، اقتدا نماید یا آن مقتدا باید جایگاهی فراتر داشته باشد؟»

ما بر این باور هستیم که مفاد این روایات تنها با مبانی کلامی شیعه همچون عهد آسمانی بودن مقام امامت، منصوب بودن امام، برتری جایگاه امامت بر نبوت و... سازگار است و با مبانی کلامی اهل سنت همچون زمینی و منتخب بودن خلیفه پیامبر، معصوم نبودن خلیفه، برتری مقام نبوت بر امامت و... قابل توجیه نیستند؛ بنابراین ضروری است که روایات مربوط به اقتدای مذکور که لوازم فوق بر آن مترتب می‌شوند، مورد ارزیابی سندی و دلالتی قرار گیرند تا بتوان به آن‌ها به عنوان ملزومی برای لوازم فوق استناد نمود و البته در مسیر این ارزیابی باید با از پیش داوری پرهیز نموده و انصاف علمی سرلوحه خود قرار دهیم.

با بررسی منابع حدیثی دست‌اول و کهن اهل سنت روشن شد که مجموعاً شش روایت در منابع اصلی اهل سنت - همچون صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد، سنن ابن ماجه، الجامع الصحیح للسنن والمسانید، کنز العمال - موجود است که اغلب آن‌ها بر نماز خواندن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر حضرت مهدی علیه السلام تصریح دارند و برخی بر فراتر از اقتدا یعنی امامت حضرت مهدی علیه السلام بر حضرت عیسی علیه السلام دلالت دارند که یکی از مصادیق آن، امامت در نماز جماعت خواهد بود.

بررسی سندی و دلالتی روایات

روایت اول جابر

اولین حدیث، روایتی است که با سندهای مختلف اما عباراتی بسیار مشابه و با تفاوت‌های جزئی،^۱ همگی از جابر نقل می‌کنند که می‌گوید:

أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ عَلَيْهِ يَقُولُ لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ تَعَالَى صَلِّ بِنَا فَيَقُولُ لَا إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَمِيرٌ لِيُكْرِمْ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ.^۲

بررسی سند این روایت

منابع و اسناد این روایت بدین شرح است:

مسند احمد/حنبل، باب مسند جابر بن عبدالله:

حدثنا عبدالله حدثني أبي حدثنا موسى حدثنا بن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر أنه سمع النبي ﷺ يقول ... (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۳، ۳۴۵، ح ۱۴۷۶۲).

در این سند تنها ابن لهیعه مورد اختلاف است (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۱۹؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۸، ۱۳) و بقیه راویان توثیق شده‌اند (توثیق عبدالله: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۲۹۷؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۹، ۴۵۱-۴۵۰؛ توثیق بکر بن حبیب: ابوالفداء، ۱۴۳۲: ج ۳، ۷۷؛ توثیق موسی: رک: ابن حجر،

۱. مثلاً در برخی به جای عبارت «صَلِّ بِنَا»، عبارت «صَلِّ لَنَا» آمده یا به جای عبارت «لِيُكْرِمْ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ»، عبارت «تَكْرِمَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ» و... آمده است و پس از بررسی اسناد نقل مشهور این روایت، به بررسی آن‌ها نیز خواهیم پرداخت ان شاء الله.

۲. احمد حنبل، مسند احمد حنبل، باب مسند جابر بن عبدالله، ج ۳، ۳۴۵، ح ۱۴۷۶۲؛ ترجمه: «از پیامبر ﷺ شنیدم که فرمود: دائماً تا روز قیامت گروهی از امت من آشکارا بر سر حق می‌جنگند، فرمود: پس عیسی ابن مریم علیه السلام نزول می‌کند، پس امیرشان می‌گوید بیا برای ما نماز بخوان؛ پس [عیسی علیه السلام] می‌گوید نه، همانا بعض شما بر بعض دیگر امیر هستید چون خداوند این امت را گرامی داشته است».

۱۴۰۶: ۵۵۰؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۰، ۱۳۶؛ توثیق ابوالزبیر: رک: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۵۰۶؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۵، ۳۸۱؛ توثیق جابر: رک: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۳۶؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۳، ۱۸۹) در سند فوق اتصال راویان تا پیامبر ﷺ رعایت شده است.

با وجود اختلافی بودن ابن لهیعة، شعیب الارنؤوط در مورد خصوص این حدیث می گوید: این حدیث صحیح است و این اسناد به دلیل سوء حفظ ابن لهیعة ضعیف است و [درعین حال] متابعت شده است (احمد حنبل، ۱۴۱۶: باب مسند جابر بن عبدالله، ج ۳، ۳۴۵، ح ۱۴۷۶۲، تعلیق شعیب الارنؤوط).

این سخن نشانگر آن است که در این حدیث از نظر او قرینه ای وجود دارد که باعث می شود باوجود ضعف در اسناد، حدیث صحیح باشد؛ قرینه ای مانند روایات متعدد دیگری که مضمون آن را تکرار می کنند و ...

در جمع بندی درباره اعتبار آن، می توان گفت سند فوق خالی از اشکال نیست؛ ولی به کمک قرائنی همچون نقل های دیگر این حدیث و احادیث دیگری که معنایی مشابه معنای این حدیث را بیان داشته اند و نیز تأیید صحت این حدیث توسط شعیب الارنؤوط می توان آن را پذیرفت.

مسند/احمد حنبل، مسند جابر بن عبدالله:

حدثنا عبدالله حدثني أبي حدثني حجاج قال بن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبدالله يقول سمعت رسول ﷺ عليه يقول ... (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۳، ۳۸۴، ح ۱۵۱۶۷).

این سند متصل است و همه راویان آن توثیق شده اند که برخی از آن ها در سند قبل بررسی شدند. (جهت توثیق حجاج: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۵۳؛ محمد بن احمد بن یوسف، بی تا: ج ۴، ۴۵۶؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۹، ۴۴۷؛ توثیق ابن جریج: ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ۴۹۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ج ۲، ۳۵۷؛ ابن حبان، ۱۳۹۶: ج ۱، ۵۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۶۳)

علاوه بر این، اسناد این حدیث را نیز شعیب الارنؤوط بنابر شرط مسلم صحیح دانسته است.^۱

مسند/احمد مخرجا، باب مسند جابر بن عبدالله:

۱. احمد حنبل، مسند احمد حنبل، مسند جابر بن عبدالله، با تعلیق شعیب الارنؤوط، ج ۳، ۳۸۴، ح ۱۵۱۶۷، ذیل همین حدیث: «إسناده صحيح على شرط مسلم».

حَدَّثَنِي حَجَّاجٌ، قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ [ص: ٣٣٥]، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ يَقُولُ... (احمد بن حنبل، ١٤٢١: ج ٢٣، ٣٣٤، ح ١٥١٢٧).

تفاوت این سند با سند قبل فقط در این است که دو واسطه اول سند قبلی حذف شده‌اند؛ لذا بررسی مستقل احتیاج ندارد.

بنابراین صحت سند فوق را نیز می‌توان از نظر اهل سنت تأیید نمود.

معجم/ابن عساکر:

أخبرنا المبارك بن علي بن عبد الباقي بن علي أبو عبد الله البغدادي الخياط سبط أبي الحسين أحمد بن عبد القادر بن يوسف بقراءتي عليه بدمشق قال أخبرنا أبو سعد محمد بن عبد الملك بن عبد القاهر بن أسد الأسدي ببغداد ثنا أبو القاسم عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن بشران إملاء قال أبنا أبو بكر محمد بن عبد الله الشافعي حدثنا محمد بن الفرج الأزرق حدثنا حجاج بن محمد قال قال ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله ﷺ... (ابن عساکر، ١٤٢١: ج ٢، ١٦٣، ح ١٤١١).

این سند نیز در قسمت پایانی مشابه سند مستند/احمد است؛ با این تفاوت که ابن عساکر واسطه‌های بین خود تا حجاج را نیز بیان نموده است؛ لذا به نظر می‌رسد که بررسی سندی مستقلی احتیاج ندارد. او سپس سند صحیح مسلم را نیز چنین ذکر می‌کند:

أخرجه مسلم عن أبي همام الوليد بن شجاع وهارون بن عبد الله الحمال وحجاج بن الشاعر عن حجاج بن محمد.

ما این سند را در شماره بعدی (سند پنجم) ذکر و بررسی نموده‌ایم.

صحیح مسلم، باب نزول عیسی بن مریم علیه السلام حاکما بشریعة نبینا:

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ وَهَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَحَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ قَالُوا حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ - وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ - عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ... (مسلم، بی‌تا: ج ١، ٩٥، ح ٤١٢).

در این سند نیز سه نفر دیگر که حدیث را از حجاج بن محمد شنیده‌اند، اضافه گردیده و بقیه سند، همان است که احمد حنبل در دومین اسنادش ذکر کرد و ما در سند شماره ٢ به آن پرداختیم؛ بنابراین نیازی به بررسی سندی مستقل احساس نمی‌شود و فقط به اختصار سه راوی ابتدای سند را بررسی می‌نماییم. (برای توثیق ولید بن شجاع: ذهبی، ١٣٨٢: ج ٤، ٣٣٩؛ ابوعبدالله، علاء‌الدین، ١٤٢٢: ج ١٢، ٢٣٥؛ ذهبی، ٢٠٠٣: ج ٥، ١٢٧٩؛ توثیق هارون بن

عبدالله: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۵۶۹؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۲، ۱۱۶؛ توثیق حجاج بن یوسف الشاعر: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۵۳؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۲، ۳۰۱)

بنابراین سند فوق نیز بلاشکال است و می‌توان از این طریق نیز صحت سند حدیث را پذیرفت.

السنن الکبری للبیهقی، باب اظهار دین النبی ﷺ.

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، وَأَبُو صَادِقٍ الصِّدْلَانِيُّ قَالَا: ثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّغَانِيُّ، ثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: ... (بيهقي، بی تا: ۳۰۴، ح ۱۸۶۱۵).

در این سند نیز فقط برخی راویان قبل از حجاج متفاوت است که به دو طریق به حجاج رسیده است.

این سند از طریق ابوعبدالله الحافظ قابل تشخیص نبود ولی از طریق صیدلانی صحیح است و می‌توان صحت حدیث را از نظر اهل سنت تأیید نمود. (جهت توثیق صیدلانی: ابواسحاق، ۱۴۱۴: ۲۴؛ محمود بن عبد الفتاح، ۱۴۲۹: ۴۰۹؛ توثیق محمد بن یعقوب: الزرکلی، بی تا: ج ۷، ۱۴۵؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۵، ۴۵۷؛ توثیق محمد بن اسحاق: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۴۶۷) صحیح ابن حبان - محققا، باب ذِکْرِ الْبَيَانِ بِأَنَّ إِمَامَ هَذِهِ الْأُمَّةِ عِنْدَ نَزُولِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ يَكُونُ مِنْهُمْ دُونَ أَنْ يَكُونَ عِيسَى إِمَامَهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى سَعِيدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا حَجَّاجُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ... (ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۳۱، ح ۶۸۱۹).

در این سند هم ابن حبان از محمد بن المنذر بن سعید از یوسف بن سعید بن مسلم و او نیز از حجاج نقل حدیث می‌کند و بقیه سند مشابه سند احمد بن حنبل است.

ابن حبان سپس در تعلیقه خود بر این حدیث چنین می‌گوید:

اسناد این حدیث صحیح است و رجال آن [راویان آن]، همگی رجال صحیح هستند به جز یوسف بن سعید بن مسلم المصیصی که او نیز ثقه حافظ است ... (همو)

در کتاب صحیح ابن حبان مخرجا، ج ۱۵، ص ۲۳۱ نیز همین حدیث با همین سند ذکر شده و در

۱. «ثنا» مخفف «حدَّثنا» است.

پاورقی آن، از تعلیقه الالبانی و شعیب الارنؤوط صحیح بودن اسناد آن نقل شده است. لذا با توجه به مهر تأیید ابن حبان، الالبانی و شعیب الارنؤوط بر صحت اسناد آن نیازی به بررسی بیشتر وجود ندارد و می‌توان صحت این حدیث را از نظر اهل سنت پذیرفت. در مجموع این حدیث در هفت طریق آن صحیح شمرده می‌شود. البته این هفت سند را به اعتبار اشتراک در عمده طریق آن‌ها می‌توان به دو دسته تقسیم نمود و به این اعتبار که همگی از طریق جابر حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل نموده‌اند، می‌توان همه آن‌ها را یک طریق محسوب نمود؛ اما به هر حال این حدیث از جهت سندی صحیح است.

بررسی دلالت این روایت

ظهور این روایت بر اقتدای مورد نظر روشن است؛ چرا که بین تمام مسلمانان اعم از شیعه و سنی مسلم است که نزول حضرت عیسی علیه السلام در آخر الزمان و در زمان حکومت حضرت مهدی علیه السلام است و نیز مسلم است که امیر و فرمانده مورد نظر روایت، حضرت مهدی علیه السلام است. مطابق این روایت حضرت عیسی علیه السلام امامت جماعت نماز را نمی‌پذیرند و دلیل آن را هم چنین می‌فرمایند:

بعض این امت بر بعض دیگر امیر و فرمانده است تا این که خداوند این امت را اکرام کند.

و از این استدلال معلوم می‌شود که فرمانده و امیر مسلمین بر نبی خدا مقدم است و لذا او نباید به عنوان امام بایستد. نکته دیگر این که این استدلال از جانب حضرت عیسی علیه السلام بر امامت عام حضرت مهدی علیه السلام دلالت می‌کند و بر مورد نماز جماعت تطبیق شده است.

روایت ابوهریره

روایت دوم روایتی است کوتاه که ابوهریره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده است که ایشان فرمود:

کیف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم وإمامکم منکم؟^۱

۱. بخاری، صحیح بخاری، باب نزول عیسی بن مریم علیه السلام، ج ۳، ۱۲۷۲، ح ۳۲۶۵: «چگونه اید وقتی که [عیسی] بن مریم نزول کند در حالی که امامتان از شماست؟»؛ البته در برخی نقل‌های این روایت برخی کلمات لفظاً متفاوت‌اند مثل اینکه به جای «کیف أنتم»، «کیف بکم» آمده یا به جای «امامکم منکم»، «أمکم منکم» آمده است، ولی معنی همان است که گفته شد. در برخی از نقل‌های شاذ هم سعی شده به گونه‌ای روایت شود که امامت در نماز به عیسی علیه السلام تعلق یابد و به جای «امامکم منکم»، «أمکم» آورده‌اند که در انتهای روایت دوم به آن موارد نیز خواهیم پرداخت.

قبل از ذکر منابع و بررسی اسناد آن‌ها لازم است نکته مهمی درباره بررسی اسناد یادآوری شود و آن این که اگر طرق متعدد یک روایت در بخش پایانی سند مشترک باشند و تفاوت فقط در راویان ابتدایی سند باشد، صحیح بودن یکی از این طرق و اثبات اسناد صحیح در یکی از آن‌ها، به خودی خود اثبات کننده اسناد دیگر موارد نیز هست؛ چراکه درواقع همه یک حدیث را نقل نموده‌اند و همه نیز از واسطه‌های مشترکی آن حدیث را از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند؛ البته این بدان معنی نیست که ثقه بودن راویان دیگر طرق نیز به طور کلی اثبات شود، بلکه نشان دهنده صدق نقل آن‌ها در این حدیث خاص می‌باشد.

حال با توجه به این نکته به سراغ ذکر منابع و اسناد این حدیث می‌رویم:

بررسی سند این روایت

این روایت نیز در منابع مختلفی ذکر شده است که در ادامه به همراه سندهای آن ذکر می‌شوند:

صحیح بخاری، باب نزول عیسی بن مریم ﷺ:

حدثنا ابن بکیر حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب عن نافع مولى أبي قتادة الأنصاري أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (كيف أنتم إذا نزل ابن مریم فيکم وإمامکم منکم). تابعه عقيل والأوزاعي (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۳، ۱۲۷۲، ح ۳۲۶۵).

بررسی راویان این سند

همه راویان این سند به جز ابن شهاب به صراحت توثیق شده‌اند. (جهت توثیق ابن بکیر: ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۰، ۶۱۳؛ توثیق لیث: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۴۶۴؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۸، ۱۴۸؛ مجموعة من المؤلفين، ۲۰۰۱: ج ۲، ۵۳۵؛ توثیق یونس: ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۱، ۳۳۶؛ ابن حجر، ۱۴۰۶: ۶۱۴؛ توثیق نافع: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۵۵۸؛ مالک بن انس، ۱۴۲۵: ج ۶، ۱۰۲؛ أبو الفداء إسماعیل بن عمر، ۱۴۳۲: ج ۱، ۳۲۱؛ توثیق ابوهیرره نیز در روایت اول بررسی شد). ابن شهاب نیز اگرچه به صراحت توثیق نشده است؛ اما شواهد قوی برای حسن او وجود دارد. (عبد الشافی، ۱۴۲۸: ۲۶؛ ابن خلکان، ۱۹۷۱: ج ۴، ۱۷۷)

در نتیجه در سند فوق اشکال جدی وجود ندارد؛ لذا می‌توان صحت این سند را از دیدگاه اهل سنت تأیید نمود.

صحیح مسلم، باب نزول عیسی بن مریم ﷺ حاکما بشریعة نبینا:

حدثني حرملة بن يحيى أخبرنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني نافع

مولیٰ ابی قتادة الأنصاری أن أبا هريرة قال قال رسول الله ﷺ: كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم؟ (مسلم، بی تا: ج ۱، ۱۳۵، ح ۲۴۴)

تنها تفاوت سند مسلم با سند بخاری، در راویان قبل از یونس است و آن‌ها نیز توثیق شده‌اند (جهت توثیق حرمله: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۵۶؛ النسائی، ۱۴۲۳: ۷۲؛ توثیق ابن وهب: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۲۸؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ۹، ج ۲۲۶).
بنابراین می‌توان صحت این سند از منظر اهل سنت را نیز مانند سند بخاری تأیید نمود.
صحیح/ابن حبان، باب اخباره عما یكون فی ...:

أخبرنا عبدالله بن محمد بن سلم قال: حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم قال: حدثنا الوليد بن مسلم قال: حدثنا الأوزاعي عن ابن شهاب أن نافع بن أبي نافع مولى أبي قتادة أخبره: أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم»، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري (ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۱۳، ح ۶۸۰۲).

بررسی راویان این سند

در این سند نیز تنها اشکال عدم تصریح به وثاقت ابن شهاب است که در سند قبلی پاسخ آن مطرح شد و بقیه راویان همگی توثیق شده‌اند. (جهت توثیق عبدالله: ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۴، ۳۰۶؛ بی تا: ۳۸۸؛ توثیق عبدالرحمن: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۳۵؛ النسائی، ۱۴۲۳: ۷۰؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۱۱، ۵۱۶؛ توثیق ولید: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۵۸۴؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ج ۴، ۱۲۴۰؛ توثیق الازعاعی: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۴۷؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۷، ۱۰۹).
ابن حبان به نقل از شعيب الأرناؤوط نیز اسناد این حدیث را بنابر شرط بخاری صحیح می‌داند.

در کتاب صحیح/ابن حبان مخرجا نیز ذیل همین حدیث، از تعلیقه الالبانی صحیح بودن این حدیث نقل شده است (ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۱۳، ح ۶۸۰۲).
حال با توجه به نکته‌ای که در ابتدای بررسی روایت دوم ذکر نمودیم، روشن است که چهار سند فوق همگی در بخش پایانی مشترک هستند و همگی از ابن شهاب از نافع از ابوهریره نقل نموده‌اند؛ بنابراین با توجه به صحیح بودن دو سند قبلی از نظر اهل سنت و نیز نظر الالبانی و شعيب الأرناؤوط و ابن حبان مبنی بر صحت این اسناد و نیز با توجه به اعتبار دو کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم نزد اهل سنت، صحت دیگر اسنادها نیز روشن می‌گردد؛ در نتیجه این سند را نیز با توجه به مبانی اهل سنت صحیح می‌دانیم.

مسند/حمد، ت شاکر، باب صحیفة همام بن منبه:

حدثنا عثمان بن عمر، ثنا ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن نافع مولى أبي قتادة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: كيف بكم إذا نزل فيكم عيسى ابن مريم ﷺ وإمامكم منكم (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۸، ۳۱۲، ح ۸۴۱۲).

این سند نیز در آخرین واسطه یعنی ابوهریره با بقیه سندها مشترک است و دو راوی متفاوت با سندهای قبلی نیز توثیق شده اند (جهت توثیق عثمان بن عمر: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۸۵؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۹، ۵۵۸؛ توثیق ابن ابی ذئب: ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۷، ۱۴۸-۱۴۰).

بنابراین این سند نیز با توجه به منابع رجالی اهل سنت بی اشکال است. در نتیجه روایت فوق که از چهار طریق به ابی هریره و از او به پیامبر اکرم ﷺ می رسد، طبق نظر رجال شناسان اهل سنت صحیح است.

بررسی دلالت این روایت

دلالت این روایت بر موضوع اقتدای حضرت مسیح ﷺ به حضرت مهدی ﷺ از باب تطبیق عام بر خاص یا تطبیق مطلق بر مقید است؛ چرا که پیامبر ﷺ می فرماید:

چگونه اید وقتی که [عیسی] بن مریم نزول کند در حالی که امامتان از شماست؟

و مطابق این روایت، هنگام نزول حضرت عیسی ﷺ، امام به طور عام یا مطلق، از بین امت پیامبر ﷺ خواهد بود و یکی از عرصه های امامت، امامت جماعت است و اگر کسی بپرسد که «از کجا معلوم است که این امام حضرت مهدی ﷺ است؟» در جواب خواهیم گفت: «همه مسلمین در این که حضرت مهدی ﷺ که از نسل پیامبر اسلام ﷺ است، این نقش را هنگام نزول حضرت عیسی ﷺ به عهده خواهد داشت اتفاق نظر دارند^۱ و هیچ فرقه ای از فرق اسلامی ادعایی برخلاف آن ندارند»؛ بنابراین ظهور روایت در اقتدای حضرت عیسی ﷺ به حضرت مهدی ﷺ در همه امور از جمله نماز روشن است.

تحریف روایت

اما برخی نقل ها روایت فوق را با عبارت «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وأممكم» نقل نموده اند که نتیجه دلالی آن متفاوت خواهد شد و لذا لازم است که ابتدا منابع و اسناد آن ها را

۱. به جز عده معدود و نادری که بر اساس یک روایت جعلی تلاش کرده اند حضرت عیسی ﷺ را همان مهدی موعود معرفی نمایند که بسیار معدودند.

بررسی نماییم:

بررسی سند روایت محرف

صحیح مسلم، باب نزول عیسی بن مریم علیه السلام حاکما بشریعة نبینا:

وحدثني محمد بن حاتم حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا ابن أخي ابن شهاب عن عمه قال أخبرني نافع مولى أبي قتادة الأنصاري أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله ﷺ: كيف أنتم إذا نزل ابن مریم فيکم وأمکم؟ (مسلم، بی تا: ج ۱، ۱۳۵، ح ۲۴۵)

بررسی راویان این سند

اگرچه محمد بن حاتم و یعقوب بن ابراهیم توثیق شده اند (جهت توثیق ابن حاتم: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۴۷۲؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ج ۵، ۹۱۲؛ عادل نویهض، ۱۴۰۹: ج ۲، ۵۱۰؛ توثیق یعقوب بن ابراهیم: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۶۰۷؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۹، ۴۹۲-۴۹۱) اما با توجه به عدم کشف هویت عموی ابن شهاب، نمی توان طریق این سند را صحیح دانست؛ در سندهای قبلی نیز اگرچه ابن شهاب حدیث را به طور مستقیم از نافع و بدون واسطه عموی نقل نموده است؛ اما در آن سند، همان نقل مشهور روایت با تعبیر «و اماکم منکم» آمده است نه تعبیر «و أمکم».

مسند المستخرج علی صحیح الامام مسلم لأبی نعیم، باب الدین النصیحة:

حدثنا إبراهيم بن عبدالله ثنا محمد بن إسحاق ثنا محمد بن يحيى نا يعقوب ابن ابراهيم نا ابن أخي ابن شهاب عن عمه قال أخبرني نافع مولى أبي قتادة أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله ﷺ: «كيف أنتم إذا نزل ابن مریم فيکم فأمکم» صحیح وإسناده ضعيف (ابونعیم، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۲۲۰، ح ۳۹۵)

در این سند از یعقوب بن ابراهیم به بعد تکرار سند قبلی است و ابراهیم بن عبدالله مجهول است و محمد بن اسحاق نیز بین محمد بن اسحاق الصاغانی و محمد بن اسحاق الثقفی و محمد بن اسحاق بن خزیمه مشترک است و اشکالی که وجود دارد این است که محمد بن اسحاق الثقفی و محمد بن اسحاق بن خزیمه در تراجم توصیف نشده اند و محمد بن اسحاق الصاغانی اگرچه توثیقش توسط ابن حجر و ذهبی در سندهای قبلی تأیید شد، اما شاگردی به نام ابراهیم بن عبدالله برای او ثبت نشده است و رابطه او با ابراهیم بن عبدالله مشخص نیست؛ لذا این سند نیز ضعیف است.

از عبارت ابو نعیم مؤلف این کتاب در انتهای سند مذکور، معلوم شد که از نظر او اسناد این

حدیث ضعیف است ولی او در عین حال، حدیث را بدون ذکر دلیل صحیح دانسته است و نمی‌توان به روایات معتبر دیگر نیز استناد نمود؛ چراکه چنین موردی وجود ندارد؛ بنابراین نمی‌توان صحت این حدیث را پذیرفت.

مسند الصحابة فی الكتب التسعة، باب مسند عبدالرحمن بن صخر (ابوهریره):

وَحَاتَمُ ابْنُ أَخِي عَنْ عَمِّهِ قَالَ نَافِعُ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَأَمَّاكُمْ وَصَحِيحُ مُسْلِمٍ: ۱۵۵ عَنْ ... (مؤلف ناشناخته، بی تا: ج ۳، ۳۸۲، ح ۲۷۰).

اتصال این سند بین مؤلف تا اولین راوی مشخص نیست؛ در نتیجه این سند ضعیف است.

مسند/حمد، ط الرسالة، باب مسند ابی هریره:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ بِكُمْ إِذَا نَزَلَ بِكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ فَأَمَّاكُمْ أَوْ قَالَ: إِمَّاكُمْ مِنْكُمْ (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۱۳، ۱۱۸، ح ۷۶۸۰).

بررسی راویان این سند

عبدالرزاق و معمر توثیق شده‌اند (جهت توثیق عبدالرزاق: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۵۴؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۹، ۵۶۴؛ ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۲۱، ش ۲۱۵؛ توثیق معمر: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۵۴۱؛ الزرکلی، بی تا، ج ۷، ۲۷۲؛ ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷۹) و بقیه راویان نیز در سندهای قبلی بررسی شدند.

شعیب الارنؤوط ذیل همین حدیث در تعلیقه‌اش (احمد حنبل، ۱۴۲۱: ج ۱۳، ۱۱۸، ح ۷۶۸۰، تعلیقه شعیب الارنؤوط)، اسناد این حدیث را بنابر شرط شیخین صحیح می‌داند و سپس با ذکر دیگر منابع این حدیث، بیان می‌دارد که چهار سند مختلف از زهری همین حدیث را نقل نموده‌اند و در همه آن‌ها به جز یک مورد بدون شک و تردید «و امامکم منکم» نقل شده است و تنها یک مورد «فأأمکم» نقل کرده است. به نظر می‌رسد با توجه به سخن ابوحاتم درباره عبدالرزاق که او را غیرقابل احتجاج دانست و سخن دارقطنی که در روایت از معمر وی را دچار خطا دانست (که این دو اشکال در ضمن همان منابع توثیق این دو راوی مطرح شده) و نیز با توجه به تعارض این نقل با نقل مشهور روایت و دیگر روایات در این باب، سخن شعیب در تصحیح این حدیث اشتباه است.

در جمع‌بندی بررسی اسناد فوق در نقل دوم می‌توان گفت با توجه به این که اولاً این نقل با نقل مشهور همین روایت از جمله نقل بخاری در تعارض است و ثانیاً با دیگر روایات (از جمله

روایت اول و روایاتی که پس از این ذکر خواهیم کرد) نیز تعارض دارد و ثالثاً این نقل در صحیح بخاری و صحیح ابن حبان اساساً ذکر نشده، می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که در این نقل تحریف صورت گرفته و متن صحیح حدیث، همان نقل مشهور است که در صحیح بخاری و مسلم و ابن حبان ذکر شده است.

علاوه بر نقل محرف مذکور، این روایت را السید ابوالمعالی النوری، ابوالفضل، در *المسند الجامع* (النوری، بی‌تا: ج ۱۸، ۱۴۳) نیز با تحریفی متفاوت و با عبارت «كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَائُكُمْ مِنْكُمْ...» و با همان سندهایی که در نقل مشهور حدیث ذکر نمودیم، نقل شده است؛ اما با توجه به این که این منبع دست‌دوم بوده و منبع اصلی نقل او همان *مسند احمد*، *صحیح مسلم* و *صحیح بخاری* است و در این منابع، عبارت «و إمامكم منكم» وجود دارد نه «و إمائكم منكم»، معلوم می‌شود که این نقل محرف است. علاوه بر این که طبق نقل، حدیث معنای روشنی نخواهد داشت.

بررسی دلالت روایت محرف

در صورت نادیده انگاشتن ضعف سند، دلالت روایت چنین خواهد بود که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «[حال] شما چگونه خواهد بود وقتی که عیسی بن مریم علیه السلام نزول کند و امام شما شود؟» بنابراین پس از نزول حضرت عیسی علیه السلام، دیگر امامت با حضرت مهدی علیه السلام نبوده و حضرت عیسی علیه السلام پیشوایی این امت را عهده‌دار خواهد شد. مضمون این روایت با روایات فراوان دیگری که امامت را حتی پس از نزول عیسی علیه السلام بر عهده امام مهدی علیه السلام می‌داند در تعارض است و حتی اگر سند آن نیز صحیح بود، نمی‌توانست در مقابل آن دسته از روایات تاب بیاورد و حال آن که ما در بررسی سندی ضعف آن را نیز بیان نمودیم.

روایت ابوسعید خدری

روایت سوم، روایتی کوتاه از پیامبر صلی الله علیه و آله است که با این متن نقل شده است:

مِنَّا الَّذِي يُصَلِّي عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ خَلْفَهُ.^۱

بررسی سند این روایت

این روایت در منابع زیر نقل شده است:

۱. صهیب، عبدالجبار، الجامع الصحیح للسنن و المسانید، ج ۲، ۴۳۳؛ ترجمه: «از ماست آن که عیسی بن مریم علیه السلام پشت سر او نماز می‌خواند».

الجامع الصحيح للسنن والمسند (عبد الجبار، ۲۰۱۴: ج ۲، ۴۳۳):

(أبو نعيم في كتاب المهدي)، وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «مِنَّا الَّذِي يُصَلِّي عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خَلْقَهُ».

کنز العمال، باب خروج المهدي (المتقى الهندي، ۱۴۰۱ق: ج ۱۴، ۳۲۴، ح ۳۸۶۷۳):
سند این روایت به طور کامل ذکر نشده و ابو نعیم تنها به ذکر آخرین واسطه بین خود و پیامبر ﷺ یعنی ابوسعید [الخدري] بسنده نموده است؛ لذا مقطوعه است و نمی توان در مورد صحت سند آن حکم نمود. منبع دوم نیز از ابو نعیم نقل کرده است و لذا سند مستقلاً محسوب نمی گردد.

بررسی دلالت این روایت

مطابق این روایت پیامبر اکرم ﷺ فرموده اند: «از ماست آن که عیسی بن مریم ﷺ پشت سرش نماز می خواند»؛ بنابراین قطعاً عیسی ﷺ بر فردی از خاندان پیامبر ﷺ نماز می خواند و از طرفی مسلم است که چنین ادعایی از طرف هیچ فرد و گروهی برای غیر حضرت مهدی ﷺ مطرح نشده است و روایات دیگر نیز مؤید این مطلب است؛ پس می توان گفت که آن کسی که طبق این روایت، عیسی ﷺ پشت سرش نماز خواهد خواند، کسی جز حضرت مهدی ﷺ نیست.

در نتیجه این روایت از جهت دلالت بر اقتدای مسیح ﷺ به حضرت مهدی ﷺ بلا اشکال است و اشکال آن تنها از ناحیه سند است.

روایت ابی همامه

چهارمین روایت، حدیثی است نسبتاً طولانی از پیامبر اکرم ﷺ که بخش هایی از آن چنین است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْمُجَارِي عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَافِعٍ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ السَّيْبَانِيِّ يَحْيَى بْنُ أَبِي عَمْرٍو عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ قَالَ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... قَالَ «هُمْ يَوْمَئِذٍ قَلِيلٌ وَجُلُهُمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ وَإِمَامُهُمْ رَجُلٌ صَالِحٌ فَبَيْنَمَا إِمَامُهُمْ قَدْ تَقَدَّمَ يُصَلِّي بِهِمُ الصُّبْحَ إِذْ نَزَلَ عَلَيْهِمْ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ الصُّبْحَ فَرَجَعَ ذَلِكَ الْإِمَامُ يَنْكُصُ يَنْشَى الْقَهْقَرَى لِيَتَقَدَّمَ عِيسَى يُصَلِّي بِالنَّاسِ فَيَضَعُ عِيسَى يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ تَقَدَّمَ فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ أَقِيمَتْ. فَيُصَلِّي بِهِمُ إِمَامُهُمْ ...»^۱.

۱. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب فتنة الدجال و خروج عيسى بن مريم ﷺ، ج ۲، ص ۱۳۵۹، ۴۰۷۷: ترجمه: «... از ابی

بررسی سند این روایت

سنن ابن ماجه، باب فتنة الدجال و خروج عيسى بن مريم عليه السلام:

حدثنا علي بن محمد. حدثنا عبد الرحمن المحاربي عن إسماعيل بن رافع أبي رافع عن أبي زرعة الشيباني يحيى بن أبي عمرو عن أبي أمامة الباهلي قال خطبنا رسول الله ﷺ فكان أكثر خطبته حديثا عن الدجال. وحذرناه. فكان من قوله أن قال... (ابن ماجه، ١٤٣٠: ج ٢، ١٣٥٩، ح ٤٠٧٧).

بررسی راویان این سند

در این سند دو اشکال وجود دارد: یکی ضعف اسماعیل بن رافع و دیگری هم عدم اتصال سند به دلیل این که ابی زرعة السیبانی شاگرد ابی أمامة نبوده است و از او سماع حدیث ننموده است. البته بقیه راویان آن توثیق شده اند (جهت توثیق علی بن محمد: ابن حجر، ١٤٠٦: ٤٠٥؛ ذهبی، ١٤٢٧: ج ١١، ٤٦٠؛ توثیق عبد الرحمن المحاربی: ابن حجر، ١٤٠٦: ٣٤٩؛ ذهبی، ١٤٢٧: ج ٩، ١٣٧؛ توثیق اسماعیل بن رافع: ابن حجر، ١٤٠٦: ١٠٧؛ توثیق ابی زرعة: ابن حجر، ١٤٠٦: ٥٩٥؛ ذهبی، ٢٠٠٣: ج ٣، ١٠١٢؛ توثیق ابی همامة: ابن حجر، ١٤٠٦: ٢٧٦) اما اشکالات فوق را نمی توان نادیده انگاشت و شعیب الارنؤوط نیز به خاطر همین دو اشکال، اسناد آن را ضعیف می داند (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ت الارنؤوط، ١٤٣٠: ج ٥، ٢٠١).

بنابراین این حدیث از جهت سندی ضعیف شمرده می شود.

سه منبع نیز این حدیث را با همان سند ذکر نموده اند و سند جدیدی برای آن ارائه نکرده اند که عبارتند از:

المسند الموضوعی للکتاب العشرة، باب الاشياء التي يفتن بها الدجال الناس (عبد الجبار، بی تا: ج ٢، ٢٨٤)

مسند الصحابة فی الكتب التسعة، باب مسند صدی بن عجلان (ابی امامة) (مؤلف ناشناخته، بی تا: ج ٣٦، ٤١٠)

کنز العمال، باب خروج الدجال (المتقی الهندی، ١٤٠١: ج ١٤، ٢٩٤، ح ٣٨٧٤٢)

امامة الباهلی نقل کرده است که گفت: رسول الله ﷺ ما را خطاب قرار داد ... حضرت فرمودند: آنها در آن روز کم هستند و بیشتر آنها در بیت المقدس هستند در حالی که امام شان مردی صالح است پس در حالی که امام آنان جلو می رود تا نماز صبح را به جا بیاورد، ناگهان عیسی بن مریم ﷺ بر آنها صبح گاهان نزول می کند: پس امام روی برگردانده و قدم به عقب می گذارد تا عیسی ﷺ را برای نماز خواندن با مردم مقدم کند، پس عیسی ﷺ دستش را بین دو کتف امام می گذارد سپس می گوید: جلو بروید و نماز بگزارید چرا که برای شما برپاشده است. پس امام شان با آنها نماز می گزارد....»

بررسی دلالت این روایت

مطابق این روایت پیامبر ﷺ می‌فرمایند:

زمانی که امام آن‌ها (مسلمین) جلو می‌رود تا نماز صبح را اقامه نماید، ناگهان عیسی بن مریم ﷺ هنگام صبح بر آن‌ها نازل می‌شود؛ پس آن امام روی برگردانده و قدم به عقب برمی‌دارد تا عیسی ﷺ جلو رفته و برای مردم نماز بگذارد، عیسی ﷺ دستش را بین دو کتف او قرار می‌دهد و سپس می‌گوید جلو بروید و نماز را بخوانید؛ چراکه آن برای شما برپاشده است؛ پس امام‌شان برای آن‌ها نماز می‌گذارد.

بنابراین بیان، پس از نزول عیسی ﷺ قطعاً امام مسلمین نماز را اقامه می‌نماید. **اشکال:** ممکن است کسی بگوید این روایت نهایتاً ثابت می‌کند که در حضور حضرت عیسی ﷺ، باز هم امام مسلمین نماز را اقامه می‌کند ولی معلوم نمی‌شود که حضرت عیسی ﷺ نیز به او اقتدا خواهد کرد.

جواب: اگر بپذیریم که حضرت عیسی ﷺ در حالی که نماز برپاشده، اقتدا نکرده لازم‌ه‌اش این است که یا نعوذ بالله ایشان نماز نخوانند که در این صورت برخلاف تکلیف شرعی عمل نموده و با عصمت ایشان سازگار نیست؛ و یا باید نماز را فرادا بخواند که این نیز طبق احکام دین مبین اسلام باعث وهن نماز جماعت یا وهن امام جماعت مسلمین می‌شود و با شأن و عصمت حضرت عیسی ﷺ سازگار نیست و اصلاً با حکمت الهی نیز ناسازگار است که نبی خود را هنگام برپایی نماز جماعت به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شعائر دینی نازل نماید و او با رفتار خود این شعائر را تخریب نماید. علاوه بر این که با روایات دیگر نیز ناسازگار خواهد بود. در نتیجه روایت فوق از جهت دلالت، ظهور در اقتدای عیسی ﷺ به امام مسلمین دارد و اگر کسی این امام را غیر از امام مهدی ﷺ بداند، هم برخلاف اتفاق مسلمین سخن رانده و هم این که در این صورت ادعای مقاله، به طریق اولی ثابت خواهد شد؛ اما اشکال سندی این روایت پابرجاست.

روایت دوم جابر

این روایت نیز روایتی نسبتاً طولانی است که با توجه به متن آن به حدس قوی می‌توان گفت بیانی دیگر از همان سخنانی باشد که در روایت قبل نقل شد؛ چراکه هر دو در مورد سخنان پیامبر ﷺ در مورد دجال و خروج و حوادث مربوط به آن می‌باشند و بخش‌هایی از متن نیز مشترک یا مشابه است، با این تفاوت که این بار جابر آن را از حضرت نقل می‌کند. قسمتی از متن این روایت چنین است:

عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ... ثُمَّ يَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَيُنَادِي مِنَ السَّمَاءِ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، مَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْكَذَّابِ الْحَبِيثِ؟ فَيَقُولُونَ: هَذَا رَجُلٌ جَنِّيٌّ، فَيَنْطَلِقُونَ، فَإِذَا هُمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، فَتَقَامُ الصَّلَاةُ، فَيُقَالُ لَهُ: تَقَدَّمَ يَا رُوحَ اللَّهِ، فَيَقُولُ: لِيَتَقَدَّمَ إِمَامُكُمْ فَلْيُصَلِّ بِكُمْ، فَإِذَا صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ خَرَجُوا إِلَيْهِ...^۱

بررسی سند این روایت

این روایت همان سند فوق را داراست که احمد حنبل آن را از ابوالزبیر از جابر بن عبدالله نقل نموده است و منابع دست اول و منابع بعدی، همگی آن را با همان سند نقل کرده‌اند. منابع آن عبارت‌اند از:

مسند احمد، باب مسند جابر بن ﷺ، (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۲۹، ۴۷۵، ح ۱۴۴۲۶)

المسند الجامع، (النوری، بی تا: ج ۴، ۱۹۷)

مسند الصحابة في الكتب التسعة، مسند جابر بن عبدالله، (مؤلف ناشناخته، بی تا: ج ۲۴، ۱۲۴)

المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، باب ترك الدجال حصار المدينة و توجهه نحو الشام، (عبد الجبار، ۲۰۱۳م: ج ۲، ۳۰۰، ح ۱)

کنز العمال، باب الکمال من خروج الدجال، (المتقی الهمدی، ۱۴۰۱ق: ج ۱۴، ۳۷۵)

سند فوق به دلیل عدم ذکر واسطه‌های بین احمد حنبل (۲۴۱-۱۶۴ هـ ق) با ابوالزبیر (متوفای ۱۲۶ هـ ق) اتصال سندی ندارد و لذا نمی‌توان در مورد صحت آن حکم نمود.

بررسی دلالت این روایت

دلالت این روایت بر اقتدای مسیح علیه السلام به امام مسلمین حضرت مهدی علیه السلام نیز با بیانی مشابه روایت قبلی روشن است؛ اما این روایت نیز مانند روایت قبلی از اشکال ضعف سندی برخوردار است.

روایت عثمان بن ابی العاص

ششمین روایت، حدیثی است که عثمان بن ابی العاص از پیامبر ﷺ نقل نموده است و

۱. احمد حنبل، مسند احمد، باب مسند جابر بن ﷺ، ج ۲۹، ۴۷۵، ح ۱۴۴۲۶؛ ترجمه: از ابی الزبیر از جابر بن عبدالله نقل شده که او گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: «... عیسی بن مریم علیه السلام نزول می‌کند و از سحر ندا می‌دهد، پس می‌گوید ای مردم چه چیزی مانع شما شده از خروج به سوی آن کذاب خبیث شده؟ می‌گویند این مردی جنی است پس باشتاب می‌روند، پس هنگامی که آنها با عیسی ابن مریم علیه السلام هستند نماز برپا می‌شود؛ پس گفته می‌شود جلو بروید ای روح الله! پس ایشان می‌گویند: امام شما باید جلو برود و نماز را همراه شما بخواند. پس هنگامی که نماز صبح را به جا می‌آورد به سوی او خروج می‌نمایند...».

قسمتی از متن آن چنین است:

... ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاصِ، فَقُمْنَا إِلَيْهِ فَجَلَسْنَا، فَقَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، فَيَقُولُ لَهُ أَمِيرُهُمْ: يَا رُوحَ اللَّهِ، تَقَدَّمْ صَلِّ، فَيَقُولُ هَذِهِ الْأُمَّةُ أَمْرَاءُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، فَيَتَقَدَّمُ أَمِيرُهُمْ فَيُصَلِّي...»^۱

بررسی سند این روایت

مسند احمد بن حنبل، باب حدیث عثمان بن ابی العاص عن النبی ﷺ.

حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا يزيد بن هارون ثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي نضرة قال: أتينا عثمان بن أبي العاص في يوم جمعة لنعرض عليه مصحفا لنا على مصحفه فلما حضرت الجمعة أمرنا فاغتسلنا ثم أتينا بطيب فتطينا ثم جئنا المسجد فجلسنا إلى رجل فحدثنا عن الدجال ثم جاء عثمان بن أبي العاص فقمنا إليه فجلسنا فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول... (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۱۶، ح ۱۷۹۳۱).

بررسی راویان این سند

در این سند، اکثر راویان توثیق شده اند (جهت توثیق یزید بن هارون: ابن حجر، ۱۴۰۶: ۶۰۶؛ ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۹، ۳۷۰-۳۵۸؛ توثیق حماد بن سلمة: ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۷، ۴۴۴؛ محمد بن احمد، بی تا: ج ۶، ۴۶۰؛ توثیق ابی نضرة: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ۱۸۱؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ت بشار، ج ۳، ۱۹۸؛ توثیق عثمان بن ابی العاص: ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ۳۷۴؛ الزرکلی، بی تا: ج ۴، ۲۰۷) اما دو اشکال در آن وجود دارد: یکی این که رابطه بین عثمان بن ابی العاص با ابی نضرة نامعلوم است و دیگر این که علی بن زید فقط توسط ترمذی صدوق معرفی شده ولی عده ای او را به دلایلی همچون شیعه گری، سوء حفظ ضعیف دانسته اند (ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۵، ۲۰۶) و شعیب الارنؤوط نیز در تعلیق خود در ذیل این حدیث به دلیل ضعف علی بن زید، اسناد این حدیث را ضعیف می شمرد. بنابراین سند فوق ضعیف محسوب می گردد.

المستدرک علی الصحیحین للحاکم، باب «اما حدیث ابی عوانه»:

أخبرني الحسن بن حليم المروزي، ثنا أحمد بن إبراهيم الشذوري، ثنا سعيد بن هبيرة، ثنا حماد بن زید، عن أيوب السخيتاني، وعلى بن زید بن جدعان، عن أبي نضرة، قال: أتينا

۱. احمد حنبل، مسند احمد بن حنبل، باب حدیث عثمان بن ابی العاص عن النبی ﷺ، ج ۴، ۲۱۶، ح ۱۷۹۳۱؛ ترجمه: ... سپس عثمان بن ابی العاص آمد و ما به [پای] او قیام نموده و نشستیم. پس او گفت از رسول خدا ﷺ شنیدم که می فرماید: ... و عیسی بن مریم هنگام نماز فجر نزول می کند، پس فرمانده آنان به او می گوید: ای روح الله! پیش برو و نماز را بخوان. پس او می گوید: بعض این امت بر بعض دیگر امیر هستند. پس فرمانده آنان جلو رفته و نماز می گزارد....

عثمان بن ابی العاص يوم الجمعة لنعارض مصحفنا بمصحفه، فلما حضرت الجمعة أمرنا فاغتسلنا وتطيننا، ورجنا إلى المسجد، فجلسنا إلى رجل يحدث ثم جاء عثمان بن أبي العاص فتحولنا إليه، فقال عثمان عليه السلام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ... (حاكم النيشابوري، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ۵۲۴، ح ۸۴۷۳)

بررسی روایان این سند

در این سند نیز توثیق الحسن بن حلیم (ابوالطیب، نایف بن صلاح، ۱۴۳۲: ج ۱، ۴۲۳)، حماد بن زید (ذهبی، ۱۴۲۷: ط الرسالة، ج ۷، ۴۵۹-۴۵۸) و ایوب السختیانی (ذهبی، ۲۰۰۳: ت بشار، ج ۳، ۶۱۸) تأیید شده است؛ اما احمد بن ابراهیم در منابع رجالی اهل سنت ناشناخته است و سعید بن هبیره متهم به نقل احادیث جعلی از ثقات و عدم قوت شده است (ذهبی، ۲۰۰۳: ت بشار، ج ۵، ۸۱؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۶۲) و ضعف علی بن زید در سند قبلی تبیین شد؛ لذا این سند نیز بنابر منابع رجالی اهل سنت ضعیف محسوب می شود.

المسند الجامع:

عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، قَالَ: أَتَيْنَا عُثْمَانَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، لِنَعْرِضَ عَلَيْهِ مَصْحَفًا لَنَا عَلَى مُصْحَفِهِ، فَلَمَّا حَضَرَتِ الْجُمُعَةُ أَمَرَنَا فَاغْتَسَلْنَا، ثُمَّ أَتَيْنَا بِطَيْبٍ فَتَطَيَّبْنَا، ثُمَّ جِئْنَا الْمَسْجِدَ، فَجَلَسْنَا إِلَى رَجُلٍ، فَحَدَّثَنَا عَنِ الدَّجَّالِ، ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاصِ، فَقُمْنَا إِلَيْهِ، فَجَلَسْنَا، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: ... (النوري، بی تا: ج ۱۲، ۱۴۶).

این سند نیز به دلیل عدم اتصال از اعتبار ساقط است.

مسند الصحابة فی الكتب التسعة، باب عبادة بن قرظ، (مؤلف ناشناخته، بی تا: ج ۴۸، ۶۷) این حدیث را با همان سند مسند احمد حنبل نقل نموده است.

المسند الموضوعی الجامع للكتب العشرة، باب ترك الدجال حصار المدينة و توجه الى الشام، (عبدالجبار، ۲۰۱۳م: ج ۲، ۳۰۰)، نیز حدیث فوق را با همان سند مسند احمد بن حنبل نقل نموده است.

در نتیجه هیچ یک از طرق نقل این حدیث از دیدگاه اهل سنت صحیح محسوب نمی شود.

بررسی دلالت این روایت

مطابق این روایت نیز پیامبر اکرم ﷺ ضمن خطبه ای که در مورد خروج دجال و حوادث پیرامون آن ایراد فرموده اند، می فرمایند:

عیسی بن مریم علیه السلام هنگام نماز صبح نزول می کند، پس فرمانده آنان (مسلمین) به او می گوید: ای روح الله! جلو بروید و نماز بخوانید. پس او می گوید: همانا بعض این امت

فرمانده بعض دیگرند؛ پس فرمانده مسلمین به پیش می‌رود و نماز می‌خواند.

فراز مذکور از این روایت، عبارتی مشابه روایت اول و روایت پنجم دارد و تبیین دلالت آن بر اقتدای مسیح علیه السلام بر حضرت مهدی علیه السلام نیز مانند همان دو روایت است؛ اما این روایت اشکال سندی دارد و از این منظر ضعیف محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی روایات اقتدا در منابع اهل سنت می‌توان گفت که از بین شش روایت مذکور، دو روایت اول و دوم که به ترتیب از مسند احمد حنبل و صحیح بخاری نقل شده بودند و منابع متعدد دیگری نیز پس از آن‌ها همان روایت را نقل نموده‌اند، از نظر منابع رجالی اهل سنت صحیح محسوب می‌شوند و دیگر موارد یا از اشکال عدم اتصال رنج می‌بردند یا راویان آن‌ها در برخی موارد ضعیف شمرده می‌شدند؛ البته توجه به چند نکته می‌تواند اشکالات سندی این روایات را تا حد قابل قبولی به حاشیه براند:

ضعف سندی مستلزم جعلی بودن نیست؛ به خصوص در روایات مورد بحث که در اغلب موارد، راویان مورد اعتماد اهل سنت آن‌ها را نقل نموده‌اند و از نظر محتوا هم تعارضی با قرآن، روایات متواتر و عقل ندارند و صرف عدم اتصال در نقل یا مهمل یا حتی ضعیف بودن برخی راویان اثبات جعل نمی‌کند؛

از طرفی نیز، صرف نقل حدیث در منابعی همچون صحیح بخاری و مسلم از دیدگاه بسیاری از اهل سنت اعتبار زاست و نمی‌توان در اعتبار سندی این روایات از دیدگاه اهل سنت خدشه نمود و این خود مؤیدی دیگر بر صحت روایات مشابه است.

آن‌چه درباره سند روایات فوق گفته شد، در صورتی است که این روایات با صرف نظر از منابع شیعه بررسی گردد؛ اما در صورت توجه به منابع شیعه و تعدد روایات مؤید مضامین روایی مورد بحث، قوت و صحت این روایات دو چندان می‌شود و حتی بعید نیست که با توجه به تعداد روایات شیعه و اهل سنت در باب اقتدای حضرت مسیح علیه السلام به امام مهدی علیه السلام، تواتر معنوی اقتدای مذکور اثبات شود و در صورت عدم پذیرش تواتر نیز اعتبار برخی روایات مورد بحث برای پذیرش آن‌ها کافی است و نمی‌توان به بهانه ضعف سند برخی از روایات مذکور، این حجم از روایات موجود در منابع معتبر شیعه و اهل سنت و به دنبال آن لوازم کلامی و اعتقادی و... را درباره این باور برگرفته از روایات نادیده گرفت.

منابع

- ابن ابى حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، *الجرح والتعديل*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٢٧١ق/ ١٩٥٢م
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، *الضعفاء والمتروكون*، المحقق: عبدالله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٠٦ق
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤١٤ق/ ١٩٩٣م
- _____، *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*، المحقق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، الأولى، ١٣٩٦ق
- ابن حجر، أحمد بن أبي الفضل العسقلاني الشافعي، *تقريب التهذيب*، تحقيق: محمد عوامة، سوريا: دار الرشيد، الأولى، ١٤٠٦ق/ ١٩٨٦م
- ابن خلكان البرمكي أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، المحقق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، بي تا
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادى المعروف بابن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٠ق/ ١٩٩٠م
- ابن عساکر، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، *معجم الشيوخ*، المحقق: الدكتور وفاء تقي الدين، دمشق: دار البشائر، الأولى، ١٤٢١ق/ ٢٠٠٠م
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، *التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل*، دراسة وتحقيق: د. شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، الأول، ١٤٣٢ق/ ٢٠١١م
- ابن ماجه - و ماجه اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللى - عبد اللطيف حرز الله، بي جا: دار الرسالة العالمية، الأولى، ١٤٣٠ق/ ٢٠٠٩م
- أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، *إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني*، الرياض: دار الكيان، الإمارات: مكتبة ابن تيمية، بي تا
- _____، *الروض الباسم في تراجم شيوخ الحاكم*، الرياض:

- دارالعاصمة للنشر والتوزيع، الأولى، ۱۴۳۲ق / ۲۰۱۱م
- أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوبَغَا السُّودُونِي (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيوخوني) الجمالي الحنفي، *الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة*، دراسة وتحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة صنعاء، الأولى، ۱۴۳۲ق / ۲۰۱۱م
- أبو عبدالله، علاء الدين، مغلطاي بن قليج بن عبدالله البكجري المصري الحكري الحنفي، *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهيم، بی جا: الفاروق الحديثة للطباعة، الأول، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م
- ابونعيم، احمد بن عبدالله الاصبهاني، *المسند المستخرج على صحيح الامام المسلم*، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ق
- أحمد بن حنبل (أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، المحقق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد و آخرون، بی جا: مؤسسة الرسالة، الأولى، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م
- _____، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، المحقق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، الأولى، ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۵م
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)*، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بی جا: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الأولى، بی تا
- البيهقي، الحافظ الجليل أبي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، *السنن الكبرى للبيهقي*، مصدر الكتاب: موقع يعسوب، بی تا
- الحاكم النيشابوري، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ق
- الذهبي الشافعي، محمد بن أحمد بن يوسف أبو البركات الذهبي الشافعي، *الكواكب النيرات*، بی جا: بی نا، بی تا
- ذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، الأولى، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م

- _____ ، المغنى فى الضعفاء ، الدكتور نور الدين عتر، بى جا: بى نا، بى تا
- _____ ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المحقق: الدكتور بشار عوَّاد معروف، بى جا: دار الغرب الإسلامى، الأولى، ٢٠٠٣ م
- _____ ، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧ق / ٢٠٠٦ م
- _____ ، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بى جا: مؤسسة الرسالة، الثالثة، ١٤٠٥ق / ١٩٨٥ م
- _____ ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، المحقق: محمد شكور بن محمود الحاجى أمير الميادينى، الزرقاء: مكتبة المنار، الأولى، ١٤٠٦ق / ١٩٨٦ م
- _____ ، الزركلى، الأعلام للزركلى، بى جا: بى نا، بى تا
- _____ ، السيد أبو المعاطى النورى، ابو الفضل، المسند الجامع المعلن، بى جا: بى نا، بى تا
- _____ ، صهيبي، عبد الجبار، المسند الموضوعى للكتب العشرة، بى جا: بى نا، ٢٠١٣ م
- _____ ، صهيبي، عبد الجبار، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، [الكتاب غير مطبوع]، ٢٠١٤ م
- _____ ، الصيرفينى، أبو إسحاق تقى الدين إبراهيم بن محمد، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق خالد حيدر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ق
- _____ ، عادل نويهض، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الثالثة، ١٤٠٩ق / ١٩٨٨ م
- _____ ، عبد الشافى، محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامى، القاهرة: دار السلام، الأولى، ١٤٢٨ق
- _____ ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحى المدنى، الموطأ، المحقق: محمد مصطفى الأعظمى، أبوظبى: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الأولى، ١٤٢٥ق / ٢٠٠٤ م
- _____ ، المتقى الهندى، على بن حسام الدين، كنز العمال فى سنن الاقوال والأفعال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ق
- _____ ، مجموعة من المؤلفين (الدكتور محمد مهدي المسلمى - أشرف منصور عبد الرحمن - عصام عبد الهادى محمود - أحمد عبد الرزاق عيد - أيمن إبراهيم الزامل - محمود محمد خليل)، موسوعة أقوال أبى الحسن الدارقطنى فى رجال الحديث وعلمه، بيروت: عالم الكتب للنشر والتوزيع،

الأولى، ٢٠٠١ م

- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر ينقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا

- مؤلف ناشناخته، *مسند الصحابة في الكتب التسعة*، بي جا: بي نا، بي تا
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تسمية مشايخ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي وذكر المدلسين (وغير ذلك من الفوائد)، المحقق: الشريف حاتم بن عارف العوني، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الأولى، ١٤٢٣ ق

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۳۹۷

انکار مهدویت با رویکرد کارکردگرایانه و پاسخ علمای اهل سنت به آن

حسین الهی نژاد^۱

محمد رضا ثقفی^۲

چکیده

مهدویت از باورهای قطعی اهل سنت است که از جایگاه مهم و ویژه‌ای در میان آنان برخوردار است. با این وجود، برخی از دگراندیشان با رویکردهای مختلف درصدد تردید و انکار این باور برآمده‌اند. یکی از روش‌های منکران اندیشه مهدویت در میان اهل سنت، رویکرد کارکردگرایانه است. برخی با درک ناصحیح، تفسیر غلط، برداشت‌های سطحی، نادرست و غیرعالمانه از روایات مهدویت خواسته‌اند چنین وانمود کنند که اندیشه مهدویت منجر به بروز کارکردهای منفی از قبیل: سستی و رخوت در جامعه، تجویز فراگیری ظلم و ستم و اعتقاد به توکیل و تفویض می‌شود. بنابراین برای رفع این نگرانی‌ها و مواجه نشدن با کارکردهای منفی، بهتر است که دست از اندیشه مهدویت کشیده و آن را انکار نمائیم. در مقابل؛ بعضی از بزرگان اهل سنت در مقام پاسخ برآمده و با رویکرد مثبت و برداشت صحیح از روایات، این نگرش را مردود و بی‌اساس دانسته‌اند. اینان معتقدند که براساس روایات المهدی، ما الزام داریم تا زمینه و آمادگی ایجاد نماییم و با دوری از خمودی و ایستایی به سمت هدف حرکت نماییم.

واژگان کلیدی

مهدویت، کارکردگرایانه، اهل سنت، تفویض، مدعیان.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

۲. دانش پژوه سطح چهار مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (rezanews255@yahoo.com).

مقدمه

مباحث و معارف مهدوی از مسائلی است که بر ابعاد مختلف حیات بشری از قبیل اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی تأثیر جدی می‌گذارد و موجب تغییر و تحول اساسی در زندگی مادی و معنوی او می‌شود. به جرأت می‌توان گفت که تنها اندیشه نجات‌بخش انسان‌ها، اندیشه جهانی مهدویت است که سازو کار آن برای اداره جهان مناسب است. طرحی جامع و دقیق که با توجه به روحیات و نیازهای انسان در تمامی ابعاد وجودی وی بیان شده است. اما متأسفانه برخی از افراد با نگاه سطحی، بهانه‌های واهی و برداشت‌های نادرست از باورداشت مهدویت در صف مخالفین و منکرین چنین اندیشه سترگ قرار گرفته‌اند. بازتاب‌های منفی و پیامدهای زیانباری که متأثر از همین نگاه است برخی را بر آن داشته که برای دوری از اثرات منفی این اندیشه، از آن دست برداشته و از این اعتقاد دوری گزینیم. شبهات و پیامدهای منفی که بازتولید همان نگاه و برداشت نادرست است، رویکردی کارکردگرایانه است که از جانب عده‌ای از اهل سنت بیان شده است. در همین راستا این جستار، با هدف تبیین و بررسی چنین شبهات، به همراه پاسخ علمای اهل سنت به این رویکرد، تدوین شده است.

چیستی کارکرد و کارکردگرایانه

کارکرد به فتح «ک» و یا به کسر «ک» در لغت به معنای کارکردن است (فلسفی، ۱۳۸۱: ۴۹۳)، و اسم مصدر کار و به معنای، کردار، عمل کرد (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۲، ۱۷۹۷۲؛ عمید، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۴۱۹؛ معین، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۸۱۱)، بازدهی کار (پاشنگ، ۱۳۸۱: ج ۲، ۸۱۴)، مقدار و مقیاس کار انجام گرفته (انواری، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۷۶۱؛ عمید، ۱۳۸۶، ج ۲، ۱۴۱۹؛ معین، ۱۳۸۵: ج ۳، ۲۸۱۱) می‌باشد.

اما در اصطلاح، «کارکرد» ترجمان واژه فانکشن (Function) است که در اصطلاح جامعه شناسی، اثری است که پدیده‌های اجتماعی از خود به جای می‌گذارند و کارکرد گرایان معتقدند که این آثار نتیجه و دستاورد ساخت‌های اجتماعی هستند (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۹۱).

کارکردها در ساخت‌های اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرند. اما در حوزه دینی، به معنای این است که «دین در تمام عرصه‌ها چه نقش و آثاری اعم از آشکار و پنهان می‌تواند برای بشر داشته باشد» (براس، ۱۳۸۷: ۶۰۸)

بنابراین «کارکرد» در حوزه دینی معنای عامی دارد که «شامل خدمات، غایات، اغراض، آثار

و تبعات پنهان و آشکار مقصود و غیر مقصود دین به جامعه می شود که قوام، ابقاء و تعادل آن را در پی دارد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۴۲). و مراد از کارکردگرائی نظریه ای است که براساس آن، طرح شیء را جنبه های عملی آن شکل می دهد (انواری، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۷۶۱) در نتیجه مراد از واژه کارکرد در این نوشتار، معنای عام آن یعنی نقش، اثر، فایده و جایگاه است.

اقسام کارکرد و کارکردگرائی

کارکردهای دین که به عنوان روشی برای پاسخ گویی به انتظارات بشر از دین به کار می رود، نقش مهمی را در تأمین نیازهای فردی و اجتماعی انسان ایفا می کند. آموزه مهدویت هم که یکی از مفاهیم عمیق و اصیل دینی است کارکردهای فراوانی دارد که در عرصه های فردی و اجتماعی مورد توجه قرار می گیرد.

در رویکرد کارکردگرایانه به دو کارکرد مثبت و منفی می توان اشاره کرد. کارکرد مثبت؛ بازتولید امید، نشاط، حرکت، پویایی، روحیه اصلاح گری و انقلابی می کند و فرد و جامعه را به آینده ای روشن و درخشان امیدوار می سازد. آموزه مهدویت در همین رویکرد چنان توسعه می یابد که مورد پذیرش و قبول همه مذاهب اسلامی واقع می گردد و کمتر کسی است که اصالت آن را منکر گردد.

کارکرد منفی که تولید ناامیدی، تنبلی، سستی، تفرقه، فساد و... می کند، مربوط به برداشت ها و نگرش های سطحی و نادرست است که آموزه مهدویت را به فرهنگی ناکارآمد و بی خاصیت تبدیل می کند. همین برداشت های نادرست و نگرش های منفی سبب شده تا برخی از منکرین مهدویت در اهل سنت، نسبت به آموزه مهدویت شبهاتی را مطرح و سپس به مخالفت با آن بپردازند. در این نوشتار برخی از آن شبهات را بیان کرده و پاسخ علمای اهل سنت به این شبهات را نیز بیان خواهیم کرد.

مهدویت و شبهه فراگیری ظلم و ستم

فراگیری ظلم و ستم پیش از ظهور و همچنین گسترش عدل و قسط در زمانه بعد از ظهور امام مهدی علیه السلام، یکی از موضوعات مشهوری است که در منابع روایی اهل سنت، بیان شده است.^۱ در منابع حدیثی اهل سنت، روایات فراوانی نقل شده است که قبل از رخداد ظهور امام مهدی علیه السلام، سر تا سر جامعه بشری مملو از ظلم و ستم می شود. چنان که پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم

۱. یکی از مشترکات شیعه و اهل سنت در مهدویت، طرح چنین موضوعی در روایات است.

اسلام در این مورد می‌فرماید:

ثُمَّ لَأُزْطَمَ جَوْراً وَظُلماً فَيُخْرِجُ رَجُلٌ مِنْ عَشْرَتِكَ سَبْعاً أَوْ تِسْعاً فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَعَدلاً (ابن حنبل، ۱۴۲۰ ق: ج ۱۸، ۲۰۵)؛

[در آخر الزمان] زمین پر از ظلم و جور می‌شود. در این هنگام مردی از خاندان من ظهور می‌کند که در مدت هفت سال یا نه سال که زمام قدرت را در دست دارد، زمین را پر از عدل و داد می‌کند.

و نیز می‌فرماید:

لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ لَبَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْراً (ابی داود، بی تا، ج ۴، ۱۰۷)؛

اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خداوند یکی از اهل بیت مرا می‌فرستد تا زمین را از عدالت پر کند آن‌گونه که از ستم پر شده است.

بنابراین می‌توان گفت؛ همان‌گونه که عقیده خروج حضرت مهدی علیه السلام از منظر بزرگان و اندیشمندان اهل سنت، یک اصل قطعی و متواتر است،^۱ «فراگیری ظلم و ستم در قبل از ظهور و همچنین استقرار عدالت در بعد ظهور» از مسائل قطعی و ثابت در منابع روایی آن‌ها می‌باشد. برخی افراد با نگرش سطحی و درک نادرست از این دسته روایات، چنین برداشت نموده‌اند که فراگیری ظلم و ستم، پیش زمینه و از شرایط تحقق ظهور می‌باشد. یعنی که اصل رخداد ظهور متفرع بر ظلم و ستم می‌باشد و تا چنین پدیده‌ای اتفاق نیفتد، ظهوری در کار نخواهد بود.

از آن‌جا که نگرش و برداشت از یک موضوع می‌تواند منشأ بازتاب‌های فراوان فردی و اجتماعی گردد و مسیر پیشرفت و پسرفت فرد و جامعه را رقم زند، نوع نگاه و طریق برداشت از آموزه‌های مهم کاربردی و راهبردی مهدویت هم چنین است. سطحی‌نگری و نگاه غیرعالمانه به روایات امتلاء زمین از ظلم و ستم در قبل از ظهور باعث می‌شود که اندیشه پویا و کارآمد مهدویت، کارائی لازم را نداشته و بر عکس به جریانی سرد، خشک و بی‌روح تبدیل گردد.

همین نگاه سطحی و نادرست است که آموزه راهگشا و راهبردی مهدویت را دارای

۱. البانی در موسوعه خود می‌گوید: عقیده خروج مهدی عقیده ثابت و متواتری است که ایمان به آن واجب است، زیرا آن از امور غیب است و ایمان به آن از صفت افراد باتقواست چنان‌که خدای تعالی در قرآن می‌فرماید «الم ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین، الذین یؤمنون بالغیب» و تنها فرد جاهل و معاند است که این عقیده را انکار کند. از خدا می‌خواهم که ما را با ایمان به آن بمیراند. (الالبانی، ۱۴۳۱ ق: ج ۹، ۲۷۸)

پیامدهای منفی و اثرات مخرب می‌کند. و به همین جهت است که بعضی اشاره به این نکته دارند که بهتر است جهت دوری از بازتاب‌های منفی و رفع نگرانی از وجود چنین اندیشه‌ای، آن را کنار گذاشته و از این اعتقاد دوری گزینیم.

صاحب کتاب *لقاءات الباب المفتوح* در جواب سوال از خروج مهدی علیه السلام چنین می‌نویسد:

زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام، وابسته به حکمت خداوند متعال است. [و اقتضای حکمت این است] که هنگام فراگیری ظلم و ستم در زمین، ظهور اتفاق افتد. امتلاء زمین از ظلم و جور [در روایات] به این معناست که هیچ عدل و احسانی در زمین وجود نداشته باشد و به صورت مطلق همه جا را ظلم فراگرفته باشد. در این هنگام است که امام مهدی علیه السلام، به اذن الهی ظهور می‌کند و مردم را به سوی حق فرا می‌خواند^۱ (العثیمین، بی‌تا: باب ۵۳، ۸).

چنین عباراتی، بیانگر این است که جهان در آستانه ظهور پر از ظلم و ستم شده و ظلمت و ضلالت، سراسر جهان را فرا می‌گیرد، به گونه‌ای که از عدل و احسان خبری نمی‌باشد و صداقت و درستی در زمین یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد که این‌گونه برداشت‌ها می‌تواند پیامدهای زیانباری مثل ایجاد روحیه ناامیدی و خمودگی، عدم تلاش برای وضعیت بهتر و سوق پیدا کردن مردم به سمت کارهای غیر صالح را داشته باشد.

عبدالمحسن العباد صاحب کتاب *عقیده اهل السنة والاثرفی المهدی المنتظر* در پاسخ به چنین برداشت‌هایی می‌نویسد:

روایات مهدویت در باب امتلاء ظلم و جور قبل از ظهور به معنای وجود نداشتن هر گونه خیر و خوبی در زمین نمی‌باشد. زیرا روایاتی نظیر «لا تزال طائفة من أمتی علی الحق ظاهرين حتی یأتی أمر الله»^۲ و روایت «لا تزال طائفة من أمتی یقاتلون علی الحق ظاهرين إلى یوم القيامة قال فینزل عیسی بن مریم فیقول أمیرهم تعال صلی لنا فیقول لا إن بعضکم علی بعض أمراء تکرمة الله هذه الامة»^۳ دلالت بر استمرار وجود حق و حقیقت در زمان قبل از ظهور است. این دسته از روایات به وجود صلاح و

۱. والصحيح أنه سيخرج إذا اقتضت حكمة الله عز وجل خروجه، حين تملأ الأرض جوراً وظلماً، وانتبهوا للكلمة (تملاً الأرض) أي: لا يبقى عدل ولا إحسان، فإذا ملئت الأرض جوراً وظلماً ولم يبق عدل ولا إحسان حينئذ يبعث الله سبحانه وتعالى المهدي، يبين للناس الحق ويدعوهم إليه، ويهديهم الله عز وجل على يديه، هذا هو الصحيح المعتقد عندنا.

۲. پیوسته گروهی از امت بر حق استوار باشند تا فرمان خداوند بیاید.

۳. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: گروهی از امت من، پیوسته تا قیامت برای حق پیروزمندانه می‌جنگند و سپس فرمود: آن‌گاه عیسی بن مریم علیه السلام فرود خواهد آمد و امیر این گروه [مسلمانان]، به وی می‌گوید "بیا برای ما نماز بگزار". او جواب خواهد داد: نه، برخی از شما بر برخی دیگر امیرند که خداوند، او را برای این امت، کرامت بخشیده است.

هدایت در زمان انتظار اشاره دارد که منتظران با همین روحیه حق طلبی و اصلاح‌گری به سمت ظهور حرکت می‌کنند^۱ (العباد، ۱۳۸۸ق: باب ۱، ۱۵۹).

محمد بن اسماعیل صنعانی (م ۱۱۸۲ق) بعد از نقل روایتی از روایات امتلاء ظلم و ستم در قبل از ظهور چنین می‌نویسد:

کلمات «جور و ظلم» [در روایات مهدویت] که به صورت عطف و در کنار یکدیگر نقل شده است، به معنای فراگیری ظلم و ستم به صورت همه‌جانبه است؛ یعنی که هیچ مکانی از زمین خالی از ظلم نیست و سرتاسر زمین را جور و ستم فراگرفته است^۲ (صنعانی، ۱۴۳۲ق: ج ۹، ۳۰).

علی بن نایف الشحود در موسوعه خویش، در جواب از چنین مطلبی می‌نویسد:

تحقق ظلم و ستم که به نوعی بستر ساز واقعه ظهور می‌باشد در واقع از انسان‌های کافر و ظالم نشأت می‌گیرد. کافران و ظالمان دنیا را پر از ظلم و جور کرده و عرصه را بر مردم بسیار تنگ می‌کنند. در این هنگام است که مردی از اهل بیت پیامبر ﷺ، ظهور می‌کند و زمین را از عدل و قسط پر می‌کند^۳ (الشحود، بی‌تا: ۴).

از روایات امتلاء ظلم و جور در قبل از ظهور، نباید چنین برداشت کرد که مردم ناخودآگاه بر اثر فشارهای اجتماعی و تنگناهای روحی و روانی، مضطرب شده و به شکل قهری و اجباری به سمت آمادگی برای ظهور قدم برمی‌دارند. زیرا چنین روندی، یک رویکرد منفی است که مجری آن ظالمان و کافرانی هستند که مردم را در چنگال یأس و ناامیدی اسیر ساخته و تلاش و قدم در وادی نجات را از آنان سلب نموده‌اند. چگونه دین مبین اسلام راضی می‌شود که برای رسیدن به یک هدف مقدس (ظهور)، از مسیری که ناصحیح و حاکمیت ظالمان در آن است، استفاده شود؟ بنابراین برداشت از روایات امتلاء را باید به گونه‌ای هدایت کرد تا دارای رویکردی مثبت و عملکردی معقول و مشروع باشد.

۱. إن ما دلت علیه أحادیث المهدي من امتلاء الأرض ظلماً وجوراً قبل خروجه لا يدل على خلو الأرض من أهل الخير قبل زمانه...

۲. (لتملأ الأرض جوراً وظلماً) عطف تفسیری و جمع بینهما إشارة إلى أنه ظلم بالغ مضاعف وملاً الأرض كناية عن وقوع الظلم في كل محل منها وهو إخبار عما قضاه الله في سابق علمه...

۳. وإذا رأيت اليوم الأرض ممتلئة بالظلم فلا تحزن كثيراً لأن الظلم سيتبعه عدل ولا بد بل إن امتلاء الأرض ظلماً توطئة لظهور الفرج فقد قال ﷺ: [لتملأ الأرض جوراً وظلماً] هو أخير بخبر سيقع وهناك من الكفار من هو الآن مستعد أن يملئها ظلماً وجوراً ويعمل على ذلك وإذا ملئت جوراً وظلماً اشتد الخطب وعظم وتعسرت الأمور وطال الليل يأتي الفجر فإذا ملئت جوراً وظلماً يبعث الله رجلاً مني اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي فيملئها عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً...

در نتیجه گفته می‌شود اولاً؛ امتلاء زمین از ظلم که در روایات به آن تصریح شده است، به واسطه گسترش ظلم و ستم‌هایی است که از طرف ظالمان به صورت ارادی و برنامه‌ریزی شده در جامعه جهانی، به وجود آمده است. بنابراین نباید با کافران همراه شد و یا راضی به ظلم ظالمان گردید بلکه با معرفت‌آفرینی و معرفت‌زایی و اشاعه روحیه اصلاح‌گری، آمادگی مردم را برای قبول حکومت عدل جهانی مهیا کرد و منجی‌طلبی و اضطراب به موعود را با آگاهی و اختیار در آن‌ها به وجود آورد. ثانیاً؛ فراوانی ظلم و ستم، نه یکی از علائم ظهور است و نه یکی از شرایط آن بلکه از ویژگی‌های دوران آخرالزمان و غیبت امام زمان علیه السلام است. بنابراین حق‌طلبی و اصلاح، امری بر خلاف ظهور، و جریانی مخالف فرج امام زمان علیه السلام نمی‌باشد. ثالثاً؛ از طرفی معنای روایات امتلاء، هرگز به معنای آن نیست که همه افراد باید اهل ظلم و فساد باشند و تمامی رفتار و کردارشان بر اساس ظلم بر یکدیگر و افساد جامعه باشد. بلکه ممکن است زمین بر اثر ظلم عده‌ای، مملو از جور و ستم گردد. بر این اساس است که مردم از ظلم ظالمان خسته می‌شوند و برای نابودی ظالمان و برپائی عدالت قدم برمی‌دارند.

مهدویت و شبهه تفویض

جهان بر این سنت الهی استوار گردیده که هر پدیده و رویدادی با فراهم آمدن شرایط و زمینه‌های آن به وجود آید. حکومت عدل جهانی امام مهدی علیه السلام هم به عنوان بزرگترین حرکت و رویدادهای جهانی، مستثنی از این قاعده و سنت نمی‌باشد بلکه برای تحقق چنین رخداد عظیمی، وجود شرایط و مقدمات لازم و کافی، امری ضروری و حتمی می‌باشد. بنابراین وظیفه ماست که برای ظهور منجی عالم، تمهیدات و مقدمات آن را فراهم نمائیم؛ زیرا بدون حدوث شرایط ظهور فرآیند اندیشه مهدویت ناتمام خواهد ماند. هر چند در مورد فراهم نمودن تمهیدات ظهور، دیدگاه‌های متفاوت و شبهات متعددی مطرح شده است.

شبهه توکیل و تفویض، یکی از شبهاتی است که در میان اهل سنت رواج پیدا کرده است. توکیل و تفویض به معنای انجام ندادن امور و موکول کردن آن‌ها به زمان ظهور است؛ یعنی تحقق بسیاری از مسائل دینی و اجتماعی جامعه وابسته به اراده و حرکت و اقدام مسلمین است که افراد برای احیای جامعه اسلامی باید آن‌ها را انجام دهند؛ اما به سبب اعتقاد به مهدویت و به امید ظهور امام مهدی علیه السلام، آن امور را انجام نداده و به زمان ظهور موکول می‌کنند. مثلاً مبارزه با مستکبران و ظالمان عالم را که یکی از اصول مسلم فرهنگ دینی است به امید ظهور، رها می‌کنند تا خود حضرت چنین کاری را انجام دهد. بنابراین تحمل وضعیت

موجود و امید به آینده‌ای روشن، بدون کوچک‌ترین تلاش و حرکتی برای مهیا نمودن بسترهای آن آینده درخشان؛ از پیامدهای ناخوشایند چنین نگاهی است. یکی از علمای معاصر اهل سنت در تبیین این شبهه چنین می‌نویسد:

برخی از مؤلفین معتقدند؛ بعضی از آثار زیانباری که در جوامع اسلامی به جهت پذیرفتن اندیشه مهدویت رخ داده، این است که مسلمانان بجای جنبش و حرکت برای ایجاد حکومت اسلامی جهت برپائی عدالت، به سمت واگذاری امور [به آینده] و افسوس خوردن و گریه و ضجه روی آورده‌اند^۱ (البستوی، ۱۴۲۰: ۳۸۱).

خود ایشان در پاسخ به این شبهه می‌نویسد:

تاریخ درخشان اسلامی پر از جنبش‌ها و انقلاب‌هایی است که برای برپائی توحید قیام کرده‌اند که در واقع اندیشه مهدویت، خاستگاه چنین نهضت‌ها و انقلاب‌هایی است. بنابراین وقتی که اندیشه مهدویت در زمان ظهور موجب اعتلای اسلام و اقتدار مسلمین می‌شود، استفاده از چنین باورداشتی در عصر انتظار هم، ممکن است.

ایشان در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد:

به همین جهت بر هر مسلمانی واجب است که در مسیر اشاعه فرهنگ مهدویت تمام توان و کوشش خود را به کار گیرد. و اگر در جامعه اسلامی نگرش منفی به مهدویت ایجاد می‌شود، باید در مقام جواب به آن‌ها برآمد، نه این‌که اصل چنین اندیشه‌ای را زیر سؤال ببریم^۲ (همو).

نکته در خور توجه این است که صاحب کتاب *المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث والآثار الصحیحه* عامل اصلی رخداد نهضت‌ها و انقلاب‌ها را اندیشه مهدیت معرفی می‌کند و سپس بیان می‌کند که می‌توان با الگوگیری از چنین اندیشه‌ای در زمان انتظار به سمت هدف حرکت کرد؛ زیرا این الگو در زمان ظهور در سطح جهانی به اجرا در می‌آید و اسلام در سرتاسر زمین فراگیر می‌شود. به عبارت دیگر، آقای بستوی با طرح چنین شبهه و جواب‌هایی به انتظاری فعال و پویا اشاره نموده است و مسلمانان را به حرکت و جنبش تشویق نموده است.

۱. يرى بعض المؤلفين ان من الآثار السيئة التي وجدت في المجتمع الاسلامي من جراء نظرية المهدى ان المسلمين مالوا الى التواكل و ترك العمل و التذمر و البكاء و العويل بدلا من ان ينهضوا و يجتهدوا لانشاء مجمع الاسلامي يسود فيه العدل و الحق و لا يظلم فيه الضعيف و لا يطفئ فيه القوى.

۲. فيجب على المسلمين أن يحاولوا و يبذلوا جهودهم في سبيله. و لئن وجد في المسلمين أناس أساءوا فهم هذه الفكرة فخطؤهم راجع إليهم و ليس إلى الفكرة ذاتها.

نفی احادیث مهدویت به زعم آسیب توکیل

موکول کردن و واگذاری برخی از امور به زمان ظهور که شبهه توکیل و یا تفویض نام گرفته است، موجب شده است تا بعضی با دامن زدن به این شبهه و یا برجسته سازی و اشاعه آن، درصدد نفی احادیث مهدویت باشند. اینان معتقدند که اندیشه مهدویت در عصر انتظار، نه تنها از کارائی و تأثیر لازم برخوردار نمی باشد بلکه وجود نگرش هایی مثل نگاه توکیلی، نقش ویرانگری را برای مسلمانان و جوامع آنان، به بار می آورد.

یکی از دلایلی که برای رد احادیث مهدویت از سوی محمد رشیدرضا و برخی همفکران او چون احمد امین مطرح شده این است که فکر و اندیشه مهدویت، در جهان اسلام، پیامدهای زیانبار و بازتاب های منفی از خود بر جای گذاشته است، بنابراین اندیشه مهدویت، جعلی و ساختگی است که توسط بعضی افراد با اغراض خاصی جعل شده است. ایشان معتقد است که اندیشه ظهور مهدی موعود علیه السلام، باعث نوعی خمودی و رکود اجتماعی میان مسلمانان شده است. آنان، به امید این که مهدی ظهور کرده و به همه نابسامانی ها خاتمه می دهد، هیچ تحرکی از خود نشان نمی دهند و رفع و حل همه فسادها و گرفتاری ها را به ظهور مهدی موکول می کنند. ایشان می نویسند:

چرا باید اعتقاد به مهدی به جای آن که باعث حرکت و ایجاد قدرت و برپاداشتن عدل بین مردم شود، موجب شده است که جمعی نه تنها این کار را انجام ندهند، بلکه با تکیه بر این اعتقاد، همه این وظایف را به آمدن و ظهور مهدی موکول کنند.^۱
(رشیدرضا، ۱۹۹۰م: ج ۹، ۴۱۷).

همو در جای دیگر می نویسد:

مسلمانان، همیشه بر ظهور مهدی تکیه کرده و گمان می کنند که مهدی، سنت های الهی را بر هم زده یا آن را تبدیل خواهد کرد؛ در حالی که تلاوت می کنند سخن خداوند را که می فرماید: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُئِلَ الْأُولَىٰ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳)؛ آیا آن ها چیزی جز سنت پیشینیان را انتظار دارند؟! هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت، و هرگز برای سنت الهی تغییری

۱. وَقَدْ كَانَ مِنْ حَقِّ تَصْدِيقِ الْجَمَاهِيرِ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ بِخُرُوجِ مَهْدِيٍّ يُجَدِّدُ الْإِسْلَامَ وَيُنْشُرُ الْعَدْلَ فِي جَمِيعِ الْأَنَامِ أَنْ يَحْمِلَهُمْ عَلَى الْإِسْتِعْدَادِ لِظُهُورِهِ بِتَأْلِيفِ غَضَبَةِ قُوَّةٍ تَنْهَضُ بِزَعَامَتِهِ، وَتُسَاعِدُهُ عَلَى إِقَامَةِ أَرْكَانِ إِمَامَتِهِ، وَلَكِنَّهُمْ لَمْ يَفْعَلُوا، بَلْ تَرَكُوا مَا يَجِبُ لِجَمَاعَةِ الْبَيْتَةِ وَحِفْظِ سُلْطَانِ الْمِلَّةِ بِجَمْعِ كَلِمَةِ الْأُمَّةِ، وَبِإِعْدَادِ مَا اسْتَطَاعُوا مِنْ حَوْلٍ وَقُوَّةٍ فَاتَّكَلُوا وَتَوَاكَلُوا، وَتَنَازَعُوا وَتَحَادَّثُوا، وَلَمْ يَعْظُمُ مَا نُزِعَ مِنْ مُلْكِهِمْ، وَمَا سَلَبَ مِنْ مَجْدِهِمْ، إِكْثَالًا عَلَى قُرْبِ الْمَهْدِيِّ.

نمی‌یابی.^۱ (رشیدرضا، ۱۹۹۰م: ج ۹، ۴۱۷).

علامه البانی در موسوعه خود در باب «هل الإيمان بخروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام يبعث على التكاسل وعدم الأخذ بالأسباب» می‌نویسد:

یکی از مهم‌ترین دلایلی که بعضی از اساتید و مؤلفین را بر انکار احادیث حضرت مهدی (عج) و نزول حضرت عیسی (ع) - با وجود کثرت روایات و تواتر آن‌ها - ترغیب می‌کند، همین نگرش توکیل و واگذاری امور است.^۲ (البانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ۲۹۸).

علامه البانی در کتاب سلسلة الأحادیث الصحيحة وشیء من فقهها وفوائدها از شبهه مذکور پاسخ می‌دهد که خلاصه آن چنین است:

اندیشه مهدویت مستلزم ترک عمل و تکلیف و عدم آمادگی نمی‌باشد بلکه بر خلاف چنین برداشتی، مسلمانان باید از قبل با آمادگی کامل و با اتحاد و همدلی به سوی ظهور پیش روند و حضرت مهدی (عج) را در رسیدن به اهداف جهانی مساعدت نمایند. زیرا وقتی پیامبر (ص) برای دین اسلام ۲۳ سال زحمت می‌کشد، قطعاً امام مهدی (عج) - با توجه به مدت حکومت محدود آن حضرت - نیاز به زمان بیشتری دارد. (البانی، ۱۴۲۲: ج ۴، ۴۳)

ایشان در کتب مختلف خود این شبهه را مطرح کرده است و با رویکردهای مختلف بدان پاسخ داده است که ما جهت اختصار از بیان آن‌ها صرف نظر و تنها به یک مورد دیگر از پاسخ‌ها بسنده می‌کنیم. ایشان می‌نویسد:

اولاً احادیث پیامبر (ص) در مورد خروج حضرت مهدی (عج)، صحیح است و شک و شبهه‌ای در آن‌ها وجود ندارد؛ ثانیاً امت اسلامی از این احادیث برداشتی که منتهی به توکل و تفویض شود، ندارد بلکه بر عکس، از چنین احادیثی وحدت کلمه و حرکت برای عزت اسلام و مسلمین را برداشت می‌کند.^۳ (البانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ۲۳۳)

علامه البانی با انتقاد از شبهه افکنان، معتقد است که شبهه‌گران راه علاج را معرفی نمی‌کنند

۱. وَالْمُسْلِمُونَ لَا يَزَالُونَ يَتَكَلَّمُونَ عَلَى ظُهُورِ الْمَهْدِيِّ، وَيَزْعُمُ دَهْمَاؤُهُمْ أَنَّهُ سَيَنْقُضُ لَهُمُ سَنَنَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ يَبْدِلُهَا تَبْدِيلًا، وَهُمْ يَتْلُونَ قَوْلَهُ تَعَالَى: فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.

۲. ولقد كان هذا التوهم من أقوى الأسباب التي حملت بعض الأساتذة المرشدين والكتّاب المعاصرين على إنكار أحاديث المهدي وعيسى عليه السلام - على كثرتها وتواترها - لما رأوا أنها عند المتوهمين مدعاة للتوكل عليها وترك العمل لعز الإسلام من أجلها!

۳. هذا هو الواجب الأول: أن تثبت هذه الأحاديث لأنها صحيحة لا شك ولا ريب فيها. الواجب الثاني: أن نفهم الأمة أن هذه الأحاديث لا تعني أن الأمة ينبغي أن تتوكل وأن تنتظر خروج المهدي ونزول عيسى، بل عليها كلها أن تعمل لعزة الإسلام ولتطبيق الإسلام، وحينذاك سيشعرون بأن الأمة بحاجة إلى وحدة الكلمة قبل كل شيء.

و دست به حذف احادیث مهدویت می‌زنند. از نظر ایشان راه علاج این توهّم و برداشت این است که ابتدا باید با مستندات کافی به اثبات احادیث مهدویت پرداخت و سپس با ابطال برداشت‌های ناصحیح به تثبیت اندیشه مهدویت همت گماشت.^۱ (همو، ۲۹۹)

در پایان این بحث، سخن را با کلام المغامسی صاحب کتاب *أعلام القرآن* در این زمینه خاتمه می‌دهیم. ایشان می‌نویسد:

اعتقاد به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه نباید زمینه‌ساز احساس بی‌مسئولیتی و بی‌توجهی در جامعه و میان مسلمانان گردد و نباید این تفکر در آن‌ها رسوخ کند که کارهای مهم به دستان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و حضرت عیسی عليه السلام اجراشدنی است؛ مثلاً روایتی که «آزادی بیت المقدس را در زمان ظهور و به دست امام مهدی عجل الله تعالی فرجه می‌داند» نباید ما را نسبت به آزادی بیت المقدس بی‌اعتنا کند، بلکه رسالت ما این است که به دنبال انجام وظیفه باشیم که اگر به مقصود رسیدیم، از خیراتش بهره‌مند می‌شویم و اگر نتیجه حاصل نشد، حداقل به مسئولیت خود عمل کرده‌ایم^۲ (المغامسی، بی‌تا: ج ۳، ۱۳).

مهدویت و شبهه تکیه بر اسباب غیبی و غفلت از امور دنیوی

آموزه مهدویت یکی از موضوعات مهم دینی است که مخالفان و موافقان همواره سؤالات فراوان و شبهاتی در مورد آن مطرح کرده‌اند. یکی از شبهاتی که از قول مخالفان نقل شده، این است که باورداشت مهدویت در میان باورمندان، این نگرش منفی را القاء می‌کند که امور مهم برای سامان دادن جامعه، در عصر ظهور و با قدرت الهی امام انجام می‌شود. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و حضرت عیسی عليه السلام در زمانه ظهور با به‌کارگیری عوامل غیبی خویش، بسترهای تحقق عبودیت و عدالت را در جامعه فراهم می‌کنند؛ بنابراین لازم نیست تا مسلمانان برای اصلاح جامعه و از بین بردن ظلم و ستم و برپائی عدالت، حرکتی نمایند. علامه البانی در مورد این شبهه می‌نویسد:

۱. أنهم لم يعرفوا كيف ينبغي عليهم أن يعالجوا التوهم المذكور؛ وذلك بإثبات الأحاديث، وإبطال المفاهيم الخاطئة من حولها

۲. لأنه لو قلنا للناس: إن المسجد الأقصى لن يحرق إلا على يد المهدي المنتظر لثبطنا عزائم الناس ولمات الجهاد في الأمة، ولما بقي هناك أحد يعمل لإصلاح المجتمع، وكان الناس كلهم ينتظرون المهدي المنتظر. فالذي أضر بالأمة هو أنهم ينتظرون الغيب المنشود وينسون الواقع المشهود... فالمسجد الأقصى يفتح على يد المهدي أو على يد عيسى، أو على يد غيرهما، فهذا لا يخلصنا فنحن مسئولون شرعاً عن هذا المسجد بأن نسلك الطرائق الشرعية، ونجمع ما بين الأسباب الكونية والأسباب الشرعية في الوصول إلى غاياتنا التي ننشدها، وإن قدر هذا على أيدي المسلمين المعاصرين اليوم كان خيراً كثيراً، وإن لم يقدر برئت الذمة ووقعت المعاذير.

برخی از مردم، احادیث مهدویت و روایات نزول حضرت عیسی علیه السلام را به گونه دیگر تفسیر کرده‌اند. آنان گمان می‌کنند که چنین روایاتی موجب می‌شود تا مسلمانان اصلاح امور جامعه را رها کرده و در انتظار خروج حضرت مهدی و نزول عیسی علیه السلام باشند. وجود چنین اندیشه‌ای سبب می‌شود تا مردم از اسباب دنیوی و اقدامات اصلاحی دست برداشته و منتظر باشند تا همه کارهای مهم در عصر ظهور و با قدرت ماورایی امام انجام شود. چنین نگرش منفی به روایات سبب شده تا عده‌ای به جهت حل این مشکل و جلوگیری از پیامدهای زیانبار آن، به سمت انکار و تردید پیش رفته و منکر این دسته از روایات شوند^۱ (البانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ۲۷۷).

رشیدرضا هم در *المنابره* بیان این شبهه پرداخته است. ایشان می‌نویسد:

یهود به سبب باورداشت به ظهور منجی اعتقاد دارد که نباید کاری کرد و منتظر منجی بود تا امور با آمدنش سامان گرفته و کارها با اسباب و عوامل ماورایی ایشان اصلاح پذیرد. بر مبنای همین اعتقادات، قوم یهود هیچ حرکت و فعالیتی نداشته و در این مسیر هیچ‌گونه آمادگی و استعدادی در خود ایجاد نکرده‌اند. این نگرش که نگرشی منفی است در میان عموم مسلمانان به ویژه شیعیان نیز وجود دارد که دست از کارهای مهم بردارند و منتظر باشند تا منجی با همراهی عوامل غیبی بیاید و جهان پر از ظلم و ستم را از عدل و داد پر کند. بی‌شک چنین تفکری - که جهان هنوز پر از ظلم و جور نشده است - رخوت و سستی را بر جوامع اسلامی حاکم می‌کند و در برابر هر قیام و نهضتی ایستادگی می‌کند و مانع شکل‌گیری آن می‌شود. مسلمانان دوران ما باید با آمادگی کامل، زمینه‌ساز ظهور باشند همان‌گونه که مسلمانان در صدر اسلام کمک‌کار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بودند؛ هرچند چنین اتفاقی صورت نمی‌گیرد چون مسلمانان اعتقاد دارند که امام مهدی علیه السلام با معجزه و کرامت و با تکیه بر اسباب غیبی، کارها را اصلاح می‌نماید.^۲ (رشیدرضا، بی‌تا: ج ۳۴، ۶۰۷)

۱. وقد يُعَلِّ بعض الناس هذه الأحاديث وكذا أحاديث نزول عيسى عليه السلام بعلّة أخرى، وهي أنها كانت - بزعمهم - سبباً لحمل المسلمين على الاتكال عليها، وانتظار خروج المهدي، ونزول عيسى عليه السلام، وعلى ترك الأخذ بأسباب الحياة والقوة والمنعة، ويظنون أن معالجة هذه المشكلة إنما هي بإنكار أحاديثهما!

۲. تلك عقيدة دينية مرت القرون، ولم يستعد اليهود لظهورها وإظهارها بقوة اجتماع ولا سلاح ولا مال، ولا عمل من الأعمال، بل كانت مانعة لهم من الاستعداد لإعادة ملكهم من طريق الأسباب؛ لاعتقادهم أنه سيكون آيات إلهية هي فوق الأسباب، فمثلهم فيه كمثال جماهير المسلمين - ولا سيما الشيعة - في عقيدة المهدي المنتظر بظهوره بعد أن تملأ الأرض ظلماً وجوراً، فيملؤها عدلاً. كانت هذه العقيدة من أسباب خنوع المسلمين وسكونهم وسكونتهم على ما أصابهم من جور الظالمين المخربين منهم، ثم من سلب الإفرنج لأكثر ملكهم؛ كلما ظهر فيهم عاقل يدعوه إلى الدفاع عن أنفسهم يصدونه بقولهم:

رشیدرضا وانمود کرده که نگرش فوق در میان مسلمانان به ویژه شیعیان فراگیر است و همه به آن اعتقاد و التزام عملی دارند. این گفتار، نادرست و ادعایی بدون دلیل است. و دلیل بی اساس بودن آن، نهضت ها و انقلاب هایی است که در جوامع اسلامی اعم از شیعه و سنی در گذشته رخ داده و در آینده هم رخ خواهد داد. بر همین اساس است که برخی از اندیشمندان اهل سنت، قیام ها و حرکت های انقلابی در عصر انتظار را برگرفته از احادیث و اندیشه مهدویت می دانند^۱ (البستوی، ۱۴۲۰: ۳۸۱).

ضمناً سخن رشیدرضا که «مسلمانان اعتقاد دارند ظهور و رخداد آن وابسته به کرامت و اعجاز است»^۲، بیان درستی نمی باشد. زیرا عواملی که در زمینه سازی ظهور دخالت دارند، مختلف و متنوع هستند. برخی از این عوامل طبیعی، عادی و بشری و برخی غیرطبیعی، ماورایی و آسمانی هستند. عوامل طبیعی از قبیل آمادگی های سیاسی، نظامی و اجتماعی است که بشریت با اراده و اختیار خود به سوی تحقق آن ها قدم برمی دارد تا در پدیده ظهور نقش مؤثری را ایفا نماید. اما انسان در ایجاد عوامل غیرطبیعی مانند اصل رخداد ظهور و نزول عیسی علیه السلام هیچ نقشی ندارد و اراده و اختیار او هیچ گونه تأثیری در شکل گیری آن ها نخواهد داشت، بلکه با اراده و قدرت الهی شکل می گیرد.

یکی از معاصرین اهل سنت در جواب از این شبهه می نویسد:

بدون تردید ایمان به اشراف الساعه که ظهور امام مهدی علیه السلام و نزول عیسی علیه السلام از جمله آن هاست، سبب می شود که فرد به سمت فراهم کردن زمینه و اسباب نجات حرکت کند و با تلاش دوچندان در مسیر اعمال صالحه گام بردارد. اعتقاد به مهدویت و نزول عیسی علیه السلام نباید سبب شود تا مسلمانان در امورشان توقف و سستی نمایند و کارهای مهم را به بهانه ظهور به آن زمانه موکول کنند. مثل بعضی که قضا و قدر را بهانه ای برای تجویز در تأخیر و کوتاهی در امورشان قرار می دهند.^۳ (المقدم، ۱۴۲۹: ج ۱، ۳۸)

إن الأرض ملئت جورًا وظلمًا، وقد قرب زمن ظهور المهدي، ولن ينقذها غيره. ولم يخطر في بال أحد من زعمائهم أن يدعواهم إلى الاستعداد لظهوره ليكونوا معه كما كان المهاجرون والأنصار مع النبي صلى الله عليه وآله؛ لاعتقادهم أن ظهوره وعمله وسيكون بالكرامات وخوارق العادات.

۱. ولكن الواقع أن التاريخ الإسلامي الزاهر مليء بالحركات الإسلامية الصحيحة التي بذلت جهودا عظيمة لإعلاء كلمة الله في المجتمع... وأرى أن فكرة المهدوية يمكن أن تكون من الحوافز والمشجعات لمثل هذه الحركات التي تريد رفع راية الحق والعدالة فإن كانت الشريعة الغراء يمكن أن تنفذ في عصر المهدي المنتظر فكذلك يمكن أن تنفذ قبل ذلك.

۲. لاعتقادهم أن ظهوره وعمله وسيكون بالكرامات وخوارق العادات.

۳. يتضح مما تقدم أن الإيمان بأشراف الساعة يُخَفِّزُ على الاجتهاد في الأخذ بأسباب النجاة، واستفراغ الوُسْع في الاستعداد للقاء الله تعالى بالأعمال الصالحة، والسعي لتمكين دين الله في الأرض، وذلك بخلاف ما يحصل من بعض الناس الذين يتكئون

مهدویت و شبهه مدعیان دروغین

مهدویت که یک اصل قطعی و مسلم در نزد همه مسلمانان است، سبب شده تا عده‌ای در هر عصر با سوء استفاده از چنین نگرشی خود را منجی موعود معرفی نموده تا از این طریق، امیال و اغراض نفسانی‌شان را برآورده سازند. کثرت مدعیان مهدویت در اعصار مختلف، از مسائلی است که علمای اهل سنت به آن اذعان نموده‌اند. ابن تیمیه در *منهاج السنة* بعد از ذکر برخی افراد مدعی بیان می‌دارد که تعداد مدعیان به قدری زیاد است که شمارش آن‌ها را فقط خداوند می‌داند^۱ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۸، ۲۵۹). یکی از اندیشمندان معاصر در مجله *البحوث الاسلامیة* چنین می‌نویسد:

اگر به کتاب‌های تاریخی و سیره مراجعه کنیم، در می‌یابیم که مدعیان مهدویت در هر زمانی زیاد و غیرقابل شمارش هستند. (برقاوی، ش ۴۹، ۳۱۷)^۲

ادعای دروغین مهدویت زمینه‌ساز بروز بسیاری از مشکلات و معضلات اجتماعی نظیر اختلاف، انحراف و خرافه‌پرستی در میان مسلمانان و جوامع اسلامی شده است. این بازتاب‌ها و پیامدهای منفی و آسیب‌های جدی از ناحیه مدعیان، سبب شده تا بعضی با ساده‌اندیشی و کوتاه بینی به دنبال حل مشکل برآیند و چاره کار را در این ببینند که باید از اساس، اندیشه مهدویت را انکار کرد و از آن رویگردان شد.

رشیدرضا صاحب *تفسیر المنار* معتقد است که اندیشه مهدویت در جهان اسلام، علاوه بر صحیح نبودن روایات آن، آثار و عوارض زیانباری را از خود به جای گذاشته است. بنابراین اساس باورداشت مهدویت، جعلی و ساختگی است که باید از آن دوری گزید. ایشان معتقد است که اعتقاد به مهدویت موجب شده است تا در هر زمانی، کسی مدعی مهدی شود و به این وسیله، گروهی را به سمت خود کشانده و باعث تفرقه در جوامع اسلامی گردد. ایشان می‌نویسد:

على أشراف الساعة، ويتوقفون عن العمل والسعي؛ بحجة انتظار المهدي، ونزول عيسى عليه السلام مثلاً؛ تماماً كما يحصل من الكسالى الذين يسيئون فهم قضية "القضاء والقدر"، ويتخذون منها وسيلة لتسويق توكالهم وتوانهم وتقصيرهم.
١. ومثل عِدَّةٍ آخَرِينَ ادَّعَوْا ذَلِكَ: مِنْهُمْ مَنْ قَبْلَ، وَمِنْهُمْ مَنْ ادَّعَى ذَلِكَ فِيهِ أَصْحَابُهُ، وَهَؤُلَاءِ كَثِيرُونَ لَا يُحْصِي عَدَدَهُمْ إِلَّا اللَّهُ.

٢. يوسف بن عبد الرحمان برقأوى در مجله البحوث الاسلاميه با عنوان مقاله‌ای «عقیده الامه فی المهدی المنتظر» می‌نویسد: «و لو استعرضنا كت التاريخ و السير لوجدنا أن دعاه المهدويه كثيرون في كل عصر و زمان و بدون حصر».
٣. وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْكَلَامِ عَلَى أَشْرَاطِ السَّاعَةِ مِنْ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْأَعْرَافِ أَنَّ أَحَادِيثَ الْمَهْدِيِّ لَا يَصِحُّ مِنْهَا شَيْءٌ يُحْتَجُّ بِهِ، وَأَنَّهَا مَعَ ذَلِكَ مُتَعَارِضَةٌ مُتَدَافِعَةٌ، وَأَنَّ مُضَدَّهَا نَزْعٌ سِيَاسِيٌّ شِيعِيٌّ مَعْرُوفَةٌ، وَلِلشَّيْعَةِ فِيهَا خُرَافَاتٌ مُخَالَفَةٌ لِأُصُولِ الدِّينِ لَا تَسْتَحْسِنُ نَشْرَهَا فِي هَذَا التَّفْسِيرِ. (رشيد رضا، ۱۹۹۰: ج ۱۰، ۳۴۲).

اعتقاد به مهدی و انتظار عدالت او در میان مسلمانان، باعث پیدایش فتنه‌های عظیمی شده است که در مناطق و زمان‌های مختلف، افرادی به پاخواسته و مدعی مهدویت شده‌اند. آنان بر اهل و نزدیکان سلطان وقت خروج کرده‌اند. فریب خوردگانی نیز وی را اجابت کرده و موجب شده تا میان آن‌ها و حاکمان، جوی خون به راه بیفتد^۱ (رشیدرضا، ۱۹۹۰م: ج ۶، ۴۷)

آیا واقعاً؛ چنین روش و منطقی پسندیده است که اگر از اندیشه‌ای سوء استفاده شد، به جای جلوگیری از چنین پیامدهایی، اساس مسأله را منکر شویم. اگر افرادی مدعی نبوت شوند، آیا می‌توان به دلیل ادعای واهی، نبوت انبیا را مورد تردید و انکار قرار داد؟ علامه البانی در تبیین این شبهه می‌نویسد:

برخی از مردم بر این باورند که اعتقاد به مهدویت سبب شده تا بعضی از دروغگویان از این اندیشه سوء استفاده نموده و ادعای مهدویت نمایند. و همین امر سبب اختلاف و تفرقه بین مسلمانان شده است [بنابراین باید از چنین اندیشه‌ای دوری کنیم]. (البانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ۲۷۷)^۲

نیز در جواب از این شبهه می‌نویسد:

این شبهه از ضعیف‌ترین شبهاتی است که ذکر آن ما را بی‌نیاز از جواب می‌کند. [دلیل آن هم روشن است] زیرا بسیاری از امور حق وجود دارد که افرادی از آن سوء استفاده نموده‌اند. مثلاً بعضی از جاهلان ادعای علم کرده و یا برخی ادعای الوهیت نموده‌اند؛ آیا می‌توان گفت که به جهت چنین بهره‌برداری غلط، باید علم و خداوند را منکر شویم؟ قطعاً که چنین روشی کار جاهلان و معاندان است. بنابراین حق نداریم که عقیده به حضرت مهدی علیه السلام را کنار بگذاریم، زیرا بر اساس روایات صحیحیه چنین عقیده‌ای ثابت و متواتر است. هر چند لازم است که شبهات در این زمینه پاسخ داده شود^۳ (همو، ۲۷۸).

۱. لَانْتِظَارُ الْمُسْلِمِينَ لَهَا، وَيَأْسُهُمْ مِنْ إِعَادَةِ عَذْلِ الْإِسْلَامِ وَمَجْدِهِ بِدُونِهَا - قَدْ كَانَتْ مَثَارَ فِتْنٍ عَظِيمَةٍ. فَقَدْ ظَهَرَ فِي بِلَادٍ مُخْتَلِفَةٍ وَأَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ أَنَاثٌ يَدْعِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُنَّ أَنَّهُ الْمَهْدِيُّ الْمُنْتَظَرُ يَخْرُجُ عَلَى أَهْلِ السُّلْطَانِ وَيَسْتَجِيبُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْأَعْرَارِ، فَتَجْرِي الدِّمَاءُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ جُنُودِ الْحُكَّامِ كَالْأَنْهَارِ.

۲. ومن شبهات بعض الناس أن عقيدة المهدي قد استغلها بعض الدجالين، فادعوا المهدوية لأنفسهم وشقوا بسبب ذلك صفوف المسلمين وفرقوا بينهم.

۳. ونحن نقول إن هذه الشبهة من أضعف الشبهات، وفي رأيي أن حكايتها تغني عن ردها، إذ أن من المسلم به أن كثيراً من الأمور الحقة يستغلها من ليس أهلاً لها، فالعلم مثلاً يدعيه بعض الأعداء وهو في الواقع من الجهلاء، فهل يليق بعقل أن ينكر العلم بسبب هذا الاستغلال؟! بل إن بعض الناس فيما مضى ادعى الألوهية فهل طريقة الرد عليه وبيان كذبه يكون بإنكار الألوهية الحقة؟!... وخلاصة القول: إن عقيدة خروج المهدي عقيدة ثابتة متواترة عنه عليه السلام يجب الإيمان بها لأنها

گفتنی است که نباید رابطه ادعای دروغین مهدویت با مسئله «انتظار» را نادیده گرفت؛ زیرا اصل ادعای مدعیان، به سبب انتظار و اشتیاقی است که در میان مردم نسبت به ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه وجود دارد؛ یعنی هر چه استعداد و آمادگی جوامع اسلامی در این زمینه بیشتر باشد، بالتبع بازار مدعیان مهدویت نیز گرم‌تر خواهد بود. بنابراین مقوله انتظار باید در سطح جامعه به گونه صحیح و شایسته، تبیین و تحلیل عقلی و نقلی گردد تا بستری برای طرح ادعاهای دروغین مدعیان نگردد. باید اشتیاق و عواطف مردم به مسئله ظهور، به درستی هدایت گردد تا جلو سوءاستفاده شیادان و مدعیان گرفته شود. باید معرفت، بصیرت و آشنائی به اندیشه پویای مهدویت در میان باورمندان به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه افزایش یابد تا جامعه نسبت به تهدید و نیرنگ مدعیان، مصونیت بیشتری یابد.

نتیجه‌گیری

آموزه مهدویت از موضوعاتی است که نقش اساسی در جوامع اسلامی دارد. این آموزه علاوه بر نقش اعتقادی، ثمره‌های عملی فراوانی هم از خود بر جای گذاشته است که در نگاه کارکردگرایانه به آن پرداخته می‌شود.

در رویکرد کارکردگرایانه به دو کارکرد مثبت و منفی می‌توان اشاره کرد. کارکرد مثبت بازتولید امید، نشاط، پویایی، روحیه اصلاح‌گری و حرکت و جنبش می‌کند. کارکرد منفی که تولید رخوت، ناامیدی، تفرقه و... می‌کند، لازمه اش این نیست که اصل اندیشه مهدوی را حذف کرد، بلکه باید به شبهات در این زمینه که مرهون برداشت‌های نادرست، سطحی و غیرعالمانه است، پاسخ داد. به همین جهت، شناخت و پاسخ به شبهاتی که مخالفین مهدویت با رویکرد کارکردگرایانه ایجاد می‌کنند، بسیار مهم و ضروری است. بررسی این موضوع از این جهت اهمیت فراوان می‌یابد که به تأیید و استواری اندیشه اعتقادی مهدویت می‌انجامد و زمینه را برای فراگیری بیشتر این فرهنگ کارآمد و پویا در جامعه فراهم می‌سازد.

این جستار نشان می‌دهد که مهم‌ترین شبهات برخی از منکران مهدویت در اهل سنت در این زمینه چیست؟ و برخورد علمای اهل سنت نسبت به آنها چگونه بوده و چه پاسخ‌هایی را به آنها داده‌اند.

من أمور الغیب، والإیمان بها من صفات المتقین كما قال تعالى: {الْم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ}. وإن إنكارها لا يصدر إلا من جاهل أو مكابر.

منابع

قرآن کریم

- ابن تیمیہ، احمد، *منہاج السنہ النبویہ*، محقق: محمد رشاد سالم، بی جا، مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- ابی داوود، سنن ابی داوود، بیروت، مكتبة العصرية، بی تا.
- استالی براس، آلن بولاک، جمعی از مترجمان، *مازیار*، تهران، ۱۳۸۷ق.
- اسکیدمور، ویلیام، *تفکری نظری در جامعه شناسی*، جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۸۵ش.
- انواری، حسن، *فرهنگ فشرده سخن*، تهران، نشر کوثر، ۱۳۸۵ش.
- البانی، ناصرالدین، *سلسلة الأحادیث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ۱۹۹۵م.
- _____، *موسوعة العلامة الألبانی*، صنعاء، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقیق التراث والترجمة، ۱۴۳۱ق.
- برقاولی، یوسف، *الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد*، مجلة البحوث الإسلامية، ش ۴۹، <http://www.alifta.com>.
- بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم، *المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث والآثار الصحيحة*، بیروت، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ق.
- پاشنگ، مصطفی، *فرهنگ فارسی*، تهران، نشر مؤلف، اول، ۱۳۸۱ش.
- خسروپناه، عبدالحسین، *روش شناسی علوم اجتماعی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، اول، ۱۳۹۴ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، اول، ۱۳۷۳ش.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
- رشیدرضا، محمد، *مجموعة من المؤلفين*، محمد رشیدبن علی رضا و غیره من کتاب المجلة، مجلة المنار، ش ۳۴.
- شحود، علی بن نایف، *موسوعة البحوث والمقالات العلمية*، بی جا، بی نا، بی تا.
- صنعانی، محمد بن اسماعیل، *التنوير شرح الجامع الصغير*، الرياض، مكتبة دار السلام، ۱۴۳۲ق.
- عباد، عبدالمحسن، *عقیده اهل السنه والاثرفی المهدی المنتظر*، مجلة الجامعة الإسلامية

بالمدينة المنورة، ١٣٨٨ ق.

- عثيمين، محمد، لقاءات الباب المفتوح، بي جا، موقع الشبكة الإسلامية، ١٤٢١ ق.
- عميد، حسن، فرهنگ فارسي عميد، تهران، نشر اشجع، اول، ١٣٨٦ ش.
- فلسفي، احمد، فرهنگ زبان فارسي، تهران، پيام آزادي، اول، ١٣٨١ ش.
- معين، محمد، فرهنگ فارسي معين، تهران، اميركبير، ١٣٨٥ ش.
- مغامسي، أبو هاشم صالح، أعلام القرآن، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>
- مقدم، محمد، فقه أشراف الساعة، بي جا، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ششم، ١٤٢٩ ق.

Denial of Mahdism with a functionalist approach and the response of Sunni scholars to it

Dr. Hossein Elahinejad¹

Mohammad Reza Saghafi²

Abstract

Mahdism is a definitive Sunni belief and has a special place among them. Nevertheless, some dissidents have come up with a variety of approaches to hesitate and deny this belief. One of the methods of denying Mahdism's of the people is taking a functionalist approach. Some have inaccurately pretended that belief in Mahdism leads to the occurrence of negative functions and thoughts. This has come with their wrong interpretation, misunderstanding, superficial and inaccurate perceptions of such narratives of the Mahdism. Those functionalities can be such as: creation of sense of indifference and apathy in the society, ranging from administration and tolerance in the face of oppression and the belief in the agency for the saviour. Therefore, they claim that in order to overcome these concerns and avoid the confrontation with those negative functions, it is better to stop thinking and deny Mahdism. In contrast, some of the elders of the Sunni have responded and rejected this attitude with a positive approach and referred to correct interpretation of the traditions. They believe that, according to Mahdist narrations, we are obliged to create an attitude of preparedness and to move towards a goal in a way that is steady and far from complacency.

Keywords: Mahdism, Functionalism, Sunni , Devotion, Claimants

Abstract

1. Associate Professor and member of faculty of Qom Islamic Sciences and Culture.

2. Student of the fourth level, specialized center for Mahdism in Qom Seminary. (Rezanews255@yahoo.com) (Corresponding author)

Validation of the traditions of Christ's adherence to Mahdi PBUH in Sunni narrative resources

Mohammad Amiri Ghavam¹
Dr. Mahdi Yousefian²

Abstract

Several narrative data from Shi'a and Sunni sources point to the imprint of Imam Mahdi PBUH and the acceptance of their provisions will have important implications in various fields, especially in the field of theology, including the adherence of a prophet of Olol-azm on the Imam and the mission of the Prophet Muhammad (PBUH) , Imam's priority on the prophet and so on. These verbal consequences are consistent with the principles of Imamate in Shiite religion and conflict with theological principles of the Sunni; therefore, these narratives must be evaluated in a scholarly way from the point of view of the accepted documents in order to find the supreme value of it and its implications. The present article evades from any Religious bias and with all scientific fairness, tries to demonstrate facts by referring to the main sources of narrative and religious guidance of the Sunni denominations. After evaluating the documents and implication of the mentioned narrations, it is concluded that Eghteda is verified in all of the six narratives in Sunni sources in terms of implications, and all have a clear meaning on his intended authority. And in terms of the documents, only two narrations of Sahih Bukhari from Abu Ghuraira and the narrative of Masand Ahmad of Jaber are properly documented. On the other hand, four other narratives are suffering from some problems such as lack of connection and the passivity or weakness of some narrators; however, according to a whole set of evidence, all of them being authentic, it is not unlikely that, given the total amount of Shi'a and Sunni sources in this regard, the spiritual passage of the above mentioned authority would be proved in Islamic world soon as a consensus.

Keywords: Narration, Prophecy, Jesus, Mahdi, Document, Sahih, Implications

1. Student of the fourth level, specialized center for Mahdism in Qom Seminary.(Corresponding author)

2. Assistant Professor of Al-Mustafa Al-Alamia Society.

The Outcome of Probabilistic Transcendental Conjecture in the Mahdist Deviations

Dr. Muhammad Ali Fallah Aliabad¹

Abbas Kalantari²

Abstract

Interpretation in the teachings of Mahdiism is one of the most important tricks of diverse denominations. Interpretation, which reveals insignificant meanings of religious texts, has the capacity to extend the use of religious concepts and is therefore considered by many sects. Because the interpretations of the sects are done with denominational and sectarian goals, there are many problems and deviations. This research, using a descriptive-analytic method, deals with the consequences and interpretations of deviant sects in the subject of Mahdism. The results of the research speak of the division of the consequences of the interpretation of sects into two parts: the internal consequences and the thoughts of the sects and the external outcomes of the community. The first interpretation in the field, has caused giving the godly human attributes to the Savior, and has caused negation of the system of Sharia and negated the Imammate and Mahdism. On the second front, it has induced doubts in the belief in mahdism, fostering the emergence of new claims for the Mahdi, multiple sectarianism and the expansion of amoralism in the community.

Keywords: Interpretation, Consequences, Sect, Mahdiism.

Abstract

1. 4th level of Qom Seminary; Researcher of Mahdism and Prophecy Research Center
mfallah193@gmail.com. (Corresponding author)
2. Associate professor at the Ayatullah Haeri Meybod School of Theology and Theology.

Using the doctrine of Mahdism in the political sphere of the Islamic Revolution of Iran

Dr. Reza Shojaee Mehr¹

Dr. Najaf Lakzai²

Abstract

The belief in the doctrine of Mahdiism, which complements the principle of Imamate in the Shi'ite Faith Charter, is not merely an expression of value and belief, but this doctrine has always shown an explosive and aggressive reaction in its mixing with social excitement and inflammation. The Shi'ite turbulent history shows that Mahdism's doctrine has always been met with two general readings. A minimalistic viewpoint, which has resulted in leanings and stagnation in Shiite societies and its proactive and positive perspective that has injected the Spirit of Hope and Struggle to the Society. The masses of revolutionaries during the Islamic Revolution of Iran, with the objective of re-creation and demonstration of the maximal approach of the Mahdist doctrine, succeeded in creating the Islamic Revolution in Iran. Culture of Mahdism through beliefs. The behaviors and practices of the Shiite have contributed to the religious development of the revolution. This article seeks to examine the teachings of Mahdism in identifying and shaping the political system of the Islamic Revolution of Iran.

keywords: Mahdism, Islamic Revolution, Expectation, Maximal Mahdism, Minimalism in Mahdiism.

1. Graduated from Level 3 of the Mahdism Center of the Qom Seminary, Ph.D. student of Shi'ism at the University of Religions and Religions. tarid315@gmail.com. (Corresponding Author)
2. Associate Professor of Political Science at Bagher Al-ulum University Qom.

Mahdism in Safavid era historiography

Dr. Hamidreza Motahari¹

Saeid Najafi Nezhad²

Abstract

The emergence of the Safavids created widespread changes in cultural issues, including Iranian historiography, and brought new issues into this arena and transformed in some matters. The issue of Mahdism was one of the most important issues that the historians considered in this period. The main issue of the present research is that it will attempt to use a library of data and analysis to provide a clear indication of the prophecy and expectation of Imam Mahdi (AS) in the historiography of this course. It seems that a meaningful connection between the idea of the Safavids for the rule of Mahdavi was emphasized by the historians of this period, which could in some way reflect the historians' efforts to legitimize more the rule of this family in this era of Iran. The study of the relationship between these variables is one of the other issues considered in this research.

Keywords: Prophecy, Mahdism, Waiting Culture, Safavid, Historiography

Abstract

17

-
1. Assistant Professor and faculty member of history and conduct institute, Islamic science and culture institute.
 2. History P.H.D Researcher of Research Center for History of Ahlulbayt. (Corresponding author)

The Role of Belief in Mahdiism on Giving Meaning to Individual life

Dr. Ahmadsreza Meftah¹
Naser Mohammadi²

Abstract

The meaningfulness of life is one of the concerns of contemporary man. Individual and collective thoughts, beliefs and ideals play a decisive role in the meaning of life. One of the beliefs that affects individual life in giving meaning is belief in Mahdiism. In philosophical debates express three meanings for meaning of life: Purposefulness, Value-orientation, Having a function. In this paper, based on the hadiths of the Prophet Mohammad and the Imams (PBUT), it will be shown that the belief in Mahdism is meaningful to the Shiites' life in terms of all three meanings. In terms of purposefulness, the belief in Mahdiism gives meaning to life in the sense that the world is moving towards goodness and emphasizes the development of justice and fights against oppression and corruption. Regarding the Value-orientation, given that the belief in Mahdiism are considered to be of value because of the revival of true Islam, the provision of well-being, tranquility, satisfaction, and love to the beloved, life becomes meaningful. Also in terms of having a function, life of the waiters will be meaningful, because belief in Mahdiism results in Piety, ethical responsibility and hope.

Keywords: Meaning of life, Mahdiism, Purposefulness, Value -orientation, Having a function

1. Associate Professor, Faculty of Religions, University of Religion and Denominations.

2. PhD students of Comparative Religions: Christian theology, University of Religion and Denominations, Correspondent author, mohammadi2250@gmail.com. (Corresponding Author)

Study of the effectiveness of the Educating Messianism in Promoting Hope, Reducing Anxiety and Improving Students' Academic Achievement (Longitudinal Study)

Dr. Ashrafoalsadat Shekarbaghani¹

Abstract

This research (descriptive-longitudinal) survey aims to investigate the effectiveness of Messianism teaching on promoting hope, reducing anxiety and improving academic achievement during the first three years of high school education. By collecting the required information from the sources related to the teachings Messianism and its explanation in simple language for the statistical sample of the research (240 female students of the 7th grade of the first high schools of the city of Tehran) and analysis of the findings by inferential statistics showed that there was a significant relationship between Messianism teaching and promotion of hope and reduction of student anxiety at level $p \leq 0/05$. Also, the study of the annual study sample of the statistical sample in three consecutive academic years by descriptive statistics shows that their academic achievement has improved.

Keywords: Educating Messianism, promotion of hope, reduction of anxiety, improvement of academic achievement, Longitudinal study.

Abstract

15

1. Assistant Professor in Physics Department of Science & Mathematics Education, of Education Studies Research Center, Organization for Educational Research and planning(OERP), Iran, Tehran.a20.baghani@gmail.com.

Obstacles that the Islamic Ummah poses to Imam Mahdi (AS) after the advent

**Dr. Seyed Masood Pour Seyed Aghayi¹
Moslem Zamanian²**

Abstract

Imam Mahdi (AS) will appear as the ultimate divine authority on earth with the goal of reforming humanity and spreading justice and morality in the world. Naturally, He will face obstacles to achieve his goals, as it has been mentioned in narratives (Hadith), such a victory cannot be achieved except with much difficulty. Some of these obstacles come from within the Islamic Ummah and they are related to the Muslims. This is especially important because, these obstacles lie within the religion against the real leader of that religion. This impediment to the impediments that non-Muslims face in front of Imam is more influential. Using the Ravayats , inter-religious barriers can be divided into four basic categories . The first category is Misbehavior of some Sadat. The second is the religious barriers that are divided into two groups: Shia and Sunni. Third, the obstacles encountered by some tribes from different Geographical areas for the Imam (aj). The fourth obstacle is the flow of hypocrisy, which, according to some Ravayats, will stand up against him.

Keywords: obstacle, Islamic Ummah, Emergence, Obstacles to the establishment of the Mahdi rule, Obstacles after the Appearance

1. Qom seminary professor.

2. PHD student(level four) Qom theological seminary. (Corresponding Author)

Historical Analysis of Hadiths on the Signs of Reappearance (Seyed Hassani's Uprising)

Dr. Bibi Zeinab Hosseini¹
Dr. Abolhassan Bakhtiari²
Tahereh Izadi³

Abstract

Identifying fake hadiths and distinguishing them from authentic hadiths is one of the important research issues. There are hadiths in Shi'a and Sunni hadith compilation that present different signs for the reappearance of the Imam Mahdi (AS). One of these signs is the hadiths of the murder of Zakiah (pure) Soul and the rise of Seyed Hassani.

Analyzing and comparing of these hadiths in a historical way that the hadith of Seyed Hassani's uprising is not really a sign of reappearance, and is different from the sign of the murder of Zakiah Soul. The hadith of Seyed Hassani is an unreliable hadith that has been falsified by Hossein ibn Hamdan Khasibi (d. 334), the leader of Nusayriyah Sect, in order to prove the views of this sect. Historical investigations can explain the cause of this fabrication in the context of history.

For the first time, Mohammed bin Ya'qub Kulayni, (d. 329) used a descriptive account of Zakiah Soul mistakenly to refer to Seyed Hassani without naming him as Zakiah. Later, Mas'udi (d. 346) used the title of Zakiah soul for Seyed Hassani. Since the fourth century, this nickname has gradually become widespread among the Alawites. And Seyyed Hassani has been identified with Zakiah Soul, consequently, the Hassani uprising has been considered as the sign of the reappearance of Imam Mahdi (AS).

Keywords: Mahdism, Historical Analysis, Signs of Reappearance, Seyed Hassani, Nafs Zakiah (pure soul).

Abstract

1. Assistant Professor, Yasouj University. Zhosseini1400@gmail.com. (Corresponding Author)
2. Assistant Professor, Yasouj University
3. Master of Quran and Hadith Sciences

Analysis of the Necessity of the Caliph and its Adaptation to the Imam Mahdi (aj) from the Perspective of Ayatollah Beladi Bushehri

Dr. Fathollah Najarzadegan¹

Dr. Hamed Dejabad²

Ali Andide³

Abstract

This research, by analyzing the nature and type of divine caliphate, describes the necessity of Khalifah of Allah and Imam Mahdi (PBUH) being Khalifa of Allah based on the views of Ayatollah Beladi Bushehri. In his view, the philosophy of the work of the divine prophets and the philosophy of the installation and appointment of Imam is related to the position of Imam Mahdi's Caliph of Allah. This position, the Imam Mahdi (PBUH) Caliphate, is the manifestation of the divine mercy and the offering of grace and of the traditions of God, for the creation of the caliph of Allah. The persistence of the goals of the Prophets, including the thinking and intellectual authority, the preservation and continuation of the Shari'a, the continuity of guidance, the protection of religion from its distortion and their proper implementation are the essential components of the need for the Khalifah of Allah in the field of theology. From the point of view of Allama Beladi, the difference between the caliph of Allah, the Khalifa al-Rasul and the Imam, Imam Mahdi (AS) is not inherent in all attributes, authorities and actions, except for prophecy like prophets.

Keywords: Khalifa, Khalifah of Allah, Imam Mahdi (PBUH), Prophets, Beladi Bushehri

1. Professor of Quran and Hadith Science Department Farabi University, Tehran University.
2. Assistant Professor of Quran and Hadith of Farabi University, Tehran Universityh.dejabad@ut.ac.ir.(
Corresponding Author)
3. Ph.D. student of Quranic Sciences and Hadith of Farabi University, Tehran University And lecturer at
the University of the Persian Gulf.

Historical Documentation of the Birth of the Imam of Time

Dr. Seyyed Abdullah Hashemi¹

Abstract

One of the signs of the twelver Shiites of the Imami, especially in the present era, is the belief in the live Imam, who for centuries lived through his absent life. This belief has raised questions from proponents and opponents, and as the history progresses, these discussions are hotter and more serious and reveal further findings about Mahdism. One of these discussions is the question of the birth of the Imam and discusses the authenticity of the reports in this area. What follows is, in fact, the answer to a doubt raised by one of the intellectual proponents and based on that, denies the birth of the Imam of Time. In this article and in three sections, we have tried to answer this doubt as raised. In the first section, Imam's birth reports were reviewed in the form of five valid reports and five uncorrected reports, and in the second section, reports of the visit to Imam, including two credible reports and six uncorrected reports, were included, and in the third section, there were other narratives in the form of Implicit implications for the birth of the Imam mentioned.

Keywords: Historical Documentation, the Birth, the Imam of Time.

Abstract

11

1. Four levels of Howzeh Qom.(m54r110@gmail.com)

Political and cultural role of Hussein ibn Rooh Nobakhty during the time of Soghra's (lesser) absence

Dr. Majid Ahmadi Kachaei¹

Abstract

The deserving place of Hussein ibn Rohoh Nobakhty 326 AH as one of the connecting rings between the Shiites and his absent Imam and his performance in his jurisprudence is of great importance, so that his ability to manage in a period of pressure in the lesser absence and in the time when many speculations about the absence of Imam have not ended, and also in the face of their powerful claimants and their influence on the ruling system, all indicate his personality and special timing. This paper explains the period of Hussein ibn Ruh and how he behaved in the face of crises.

Keywords: Imam of the Time, Hossein ibn Ruh, Lesser absence, Intermediary, Shalmghani

1. Associate Professor of the Academic Staff of the Future Institute of Qom.

Document reviews - Anecdotal sayings of jurisprudence "and" profit Rait Mehdi (as.) In the Corps promised Khorasani in Sunni sources

**Dr. Majid Maaref¹
Farshad Manaei²**

Abstract

Several Sunni narrations faulty resources, there are some things that, before the advent of the promised Mahdi (PBUH) will occur The expression and the emergence of the events happening on the verge of explaining why the following hand narratives., It is necessary to have A number of traditions which is known as "profit" Tales of Rait (Black flag) are paying attention. "In some of the sayings of the Rait in this story is the theme of " profit" the black flags are out from Khorasan, when click the flags to the side they hurry because God's Caliph Mahdi Corps it. "this bunch of sayings between Khorasani, who Shortly before the advent of the promised Mehdi (as.) of Khorasan, withdrawal, with the promised Mehdi (as.) from Mecca have phlegm, exit and may induce the doubts that the promised Mehdi (as.) in the Corps of Khorasan Khorasani and rise. So check out Rejali It is clear that these narratives, a bunch of narratives of Sandy's comment, lacking the necessary credibility and can not be accepted, and assume tolerance towards the weakness of this document, numerous anecdotal tales, bugs on the jurisprudence of the jurisprudence which also compiled, including jurisprudence there can be bugs anecdotal sayings of the rise and exit properly Document promised Mehdi (as.) of Mecca, the existence of the text in the "sayings of the crossed portion of profit and Rait ahatema The text of the Hadith, the occurrence of l Edit an introductory role and prepare the conditions for fostering rebellion Khorasani promised Mehdi (as.) Government and Sunni clerics reiterated to being separate and the promised Mehdi Khorasani uprising with exit (PBUH). With regard to the content, the end result will be that in order for this outcome, which implies that the promised Mehdi (as.) In the area of the Khorasan Khorasani Corps is leaving, and the terms of the document are not reliable and anecdotal jurisprudence can not be added to this Hadith, arguing and get them to provide more in the field of documentary, Restrictions.

Keywords: The promised Mehdi (AJ), black flag, the Sunni Hadith, Jurisconsult, adjustment, and mayhem

Abstract

9

1. Professor, Faculty of theology, University of Tehran.

2. Doctoral student, Faculty of Tehran Religion principles , f_manai@yahoo.com. (Corresponding Author)

Comparison between the idea of Islam and liberalism about Justice (emphasizing on the idea of social contract and the idea of Mahdaviyat)

Dr. Ali Maleki¹

Abstract:

Justice is one of the important anxieties of all beliefs and religions which can be investigated from different aspects of abstract, philosophical and sociological. In this research we compare Islam and liberalism about the basis of Justice; to reach our goal, we investigate two ideas of social contract and Mahdaviyat Both of which have abstract thoughts and extended claim in this domain. The main question is that what is the difference between the basis of Justice in Islam and liberalism and based on that what ideas are made about Justice. The writer poses ,by analytic- comparative method, this theory that says justice in liberalism is partial and based on the idea ideas of citizens because it is based on the theory of social contract; as a result, there is no internal basis for justice. Consensus in every Affair is considered just and fair. And it's practical pattern is the political system of the United States of America. But in Islam and the idea of Mahdaviyat, based on monotheistic idea, Justice is based on internal affairs. The whole universe and being system is created on the basis of justice. And human beings Feel it by their nature. Madhavi Justice based on the idea of Mahdaviyat will be executed in all aspects by the appearance of Mahdi (peace be upon him). And because it is something natural, it has consensus. This issue can solve the most important problem of nowadays societies which is dissatisfaction of Justice.

Keywords: Islam, liberalism, Justice, social contract, Mahdaviyat.

1. Assistant professor of Tafresh University.

An analysis of Ahmad al-Hasan al-Basri's viewpoint regarding the ambiguity of all the Verses of the Noble Qur'an

Dr. Morteza Karimi¹
Dr. Nusrat Allah Ayati²

Abreact

The teachings preached by Ahmad al-Hasan al-Basri are dangerous to Shi'a beliefs on Mahdism. In recent years, the preaching activities of his followers through cyberspace and face-to-face dialogues have been increased and acceptance of his invitation by few students in Hawza Seminaries has doubled the danger. Thus, to have an analytical approach toward his ideas is of great importance. Ahmad al-Hasan al-Basri who claims to be Imam, the first Mahdi and the promised Yamani, believes that he, just like all the other Imams, is blessed by Divine knowledge and therefore, he is free from any kind of mistake and error. Thus, to show even 1 mistake in his works is enough to reject all his claims. His mistakes can be divided into various categories like those related to the Holy Quran, Hadith, theology, Arabic grammar, jurisprudence and history. This article analyzes his viewpoint which regards all Qur'anic Verses as ambiguous (Mutishabih) and claims that without referring to the Infallibles, there is no clear Verse (Muhkam) in the Noble Qur'an.

Keywords: Mahdism, Ahmad al-Hasan al-Basri, The Knowledge of the Imam, Mistakes Regarding the Holy Quran, Firm and Ambiguous Verses.

Abstract

7

1. Ph.D. in the Imamate of Farabi Campus University of Tehran. mka830@yahoo.com (Corresponding Author)

2. Associate Professor of the Academic Staff of the Future Institute of Qom.

B) The citation method to the references in text and the end of the article

1. Article citation method must be APA (in-text) and insertion of footers should be avoided. Citation to books and periodicals in the text should be after the brackets and according to the following order: Name Author, Year Book publication, page. Such as: (Naamani, 1408: 253). Citation approach to multi-volume books are also as the following: (House, 1403: C 52, 174). In Hadith books 'section' and 'Hadith' may also be added and is mentioned in this form: (... , b 4, h 9). Citing journals is also like book publications and first the author's surname, then the publication year of the journal, and finally the page number should be cited. Also, in citing from the Quran, only the Surah name and Verse number comes in this way: (Anbia': 105)

2. References at the end of the article comes in the following order:

For referring to the details of Books: Author surname, Author forename, article title, book title, whether correction or translation or research: Name of the editor or researcher or translator, city of publication, publisher, print version, the year of publication.

Referring to journals: Author surname, Author forename, "article title", journal title, number, place of publication, organization or institution responsible for publishing, release date.

C) Notes:

1. Opinions contained in papers are not necessarily representative of the views of its Journal and are responsibility to the writer(s).

2. The journal reserves the right for editing, summarization, acceptance or rejection of the articles.

3. Article submissions are not posted back in any way and authors are advised to provide copies of their paper before submitting.

4. Referring to this Journal is permitted with proper citation.

5. Ideas of thinkers to improve the quality journal are welcome.

Journal entitled " mashreq mouood " welcomes research papers from seminary and university professors related to the subjects of Mahdism with following approaches: the Quran and Hadith, Theology and Mysticism, History, Educational sciences, Psychology, Law and Political studies, Sociology, Religions, Cults (deviant sects), Art, Futuristic research, Promised Art welcomes.

Article Submission Guidelines

A) Composing and submission conditions

1. The submitted article should not be submitted simultaneously to other publications or previously published in other journals.
2. Topics should be directly related to discussions about Mahdaviyyat.
3. The content of the article should be research-based original (problem-based and innovative).
4. The author of the article should have either a PhD or level four in seminary degree or should have benefitted from personal supervision equivalent to these conditions.
5. Paper must be 15 to 25 page A4 format and typeset in MsWord file and be submitted to the office both in print and electronically.
6. Structure of the article should contain the following: Title of the article (should reflect the content of articles and be as concise as possible), Abstract (Farsi and English Abstracts, at least one hundred up to two hundred words), Keywords (about seven words after the abstract), Introduction, Statement of the Problem and the rationale issue, Research question or Hypothesis, Methodology, Data, Detailed discussions, Conclusion and Suggestions, References (in alphabetical order by author surname.)
7. Abstract of the paper should contain, research methods, problems and research results.
8. Provide the full postal address, contact number, e-mail of the author or authors, academic degree (Ph.D. or academic orientation ...), area of study (Quranic sciences, or ...), academic rank (Professor, Associate professor ...) and nomination of corresponding author is required.

163 \ Obstacles that the Islamic Ummah poses to Imam Mahdi (AS) after the advent

Dr. Seyed Masood Pourseyed Aghayi, Moslem Zamanian

189 \ Study of the effectiveness of the Educating Messianism in Promoting Hope, Reducing Anxiety and Improving Students' Academic Achievement (Longitudinal Study)

Dr. Ashrafoalsadat Shekarbaghani

209 \ The Role of Belief in Mahdiism on Giving Meaning to Individual life

Dr. Ahmadreza Meftah, Naser Mohammadi

229 \ Mahdism in Safavid era historiography

Dr. Hamidreza Motahari, Saeid Najafi Nezhad

249 \ "Using the doctrine of Mahdism in the political sphere of the Islamic Revolution of Iran"

Dr. Reza Shojae Mehr, Dr. Najaf Lakzai

273 \ The Outcome of Probabilistic Transcendental Conjecture in the Mahdist Deviations

Dr. Muhammad Ali Fallah Aliabad, Abbas Kalantari

293 \ Validation of the traditions of Christ's adherence to Mahdi PBUH in Sunni narrative resources

Mohammad Amiri Ghavam, Dr. Mahdi Yousefian

317 \ Denial of Mahdism with a functionalist approach and the response of Sunni scholars to it

Dr. Hossein Elahinejad, Mohammad Reza Saghafi

Index

7 \ An analysis of Ahmad al-Hasan al-Basri's viewpoint regarding the ambiguity of all the Verses of the Noble Qur'an

Dr. Morteza Karimi, Dr. Nusrat Allah Ayati

25 \ Comparison between the idea of Islam and liberalism about Justice (emphasizing on the idea of social contract and the idea of Mahdaviyat)

Dr. Ali Maleki

45 \ Document reviews - Anecdotal sayings of jurisprudence "and" profit Raiet Mehdi (as.) In the Corps promised Khorasani in Sunni sources

Dr. Majid Maaref, Farshad Manaei

65 \ Political and cultural role of Hussein ibn Rooh Nobakhty during the time of Soghra's (lesser) absence

Dr. Majid Ahmadi Kachaei

79 \ Historical Documentation of the Birth of the Imam of Time

Dr. Seyyed Abdullah Hashemi

113 \ Analysis of the Necessity of the Caliph and its Adaptation to the Imam Mahdi (aj) from the Perspective of Ayatollah Beladi Bushehri

Dr. Fathollah Najarzagadeh, Dr. Hamed Dejabad, Ali Andide

137 \ Historical Analysis of Hadiths on the Signs of Reappearance (Seyed Hassani's Uprising)

Dr. Bibi Zeinab Hosseini, Dr. Abolhassan Bakhtiari, Tahereh Izadi

In The Name of Allah

Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal

MASHREQ MOUOOD

periodical

twelfth year, No.46, summer 2018 [1397]

The journal entitled '**Mashreq Mo'ood**' [the Promised East] is recognized as 'elmi pazhuheshi' [Scientific & Research] based on the authorization letter No. 31/5781 dated on 1391/12/5 [25 Feb 2013] issued by the Iranian council of scientific merits and authorizations of the Seminary

Managing Director and editor-in-chief:

Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi

Internal Director and Editorial-board Director:

Mojtaba Khani

Graphic: Ali Ghanbari

The design of the cover: Abolfazl Bigdeli Nasab

Typist: Naser Ahmadpour

Translation of English Abstracts: Dr Majid Fattahipour

Publishing in this issue are: Professor Seyyed Masoud Pour Seyyed Aghaei, Dr Nosratollah Ayati, Dr Majid Ahmadi Kachayi, Dr Mohammad Saber Jafari, Mojtaba Rezaei, Dr Gholamreza Behrooz Lakk, Dr Fathollah Najarzadegan, Dr Hassan Najafi, Dr Ali Allah Badashti, Dr Moradi, Dr Hossein Elahinejad.

Editorial board:

Hojjatoleslam Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Mohammad Taghi Hadyzadeh
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Dr Reza Akbarian
Professor at Tarbiat Modares University, Tehran

Hojjatoleslam Dr Fathollah Najjarzadegan
Professor at Tehran University, Qom Campus

Hojjatoleslam Abdolhossein Khosropanah
Professor at Research Institute of the Islamic Culture and Thought, Qom

Hojjatoleslam Dr Hamid Parsania
Associate Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Dr Gholamreza Behrooz Lakk
Associate Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Dr Sadegh Sohrabi
Faculty member at Bright Future specialized centre (Research centre for Mahdaviyyat), Qom

Hojjatoleslam Dr Javad Jafari
Assistant Professor and Faculty member at Research centre for haj, Qom

Main office: Qom, Shohada Avenue (Safaiyeh), 25th Street, No. 27

Tel: 025 – 37840085 ■ Fax: 025 - 37733346

PO Box: 37185 – 471 ■ Postal Code: 37137 - 45651

Distribution Centre: Qom, Shohada Avenue (Safaiyeh), 23th Street, No. 5, Tel: 025 - 37840902

Circulation: 1,000 ■ Price: 295000 Rials

Email: mashreq110@gmail.com - mashreq110@yahoo.com

Website: www.intizar.ir

Full text in: www.ISC.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com