

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

دوره بیستم، شماره ۱ (پیاپی ۷۹)، بهار ۱۴۰۵

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 براساس حروف الفبا:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر اکبریان، رضا
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر بهروزی لک، غلامرضا
استاد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر پارسانیا، حمید
دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حجت الاسلام والمسلمین پورسیدآقای، سیدمسعود
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جعفری، جواد
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر خسروپناه، عبدالحسین
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سهرابی، صادق
عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر نجارزادگان، فتح الله
استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

حجت الاسلام والمسلمین هادی زاده، محمدتقی
استاد حوزه علمیه قم

مدیرمسئول و سردبیر:

سیدمسعود پورسیدآقای

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

اسلام پورخادمی

ویراستار:

گروه ویرایش مؤسسه آینده روشن

حروف نگار:

ناصر احمدپور

صفحه آرا:

علی جواد دهقان

طراح جلد:

ابوالفضل بیگدلی نسب

چاپخانه:

بوستان کتاب

همکاران این شماره:

استاد سیدمسعود پورسیدآقای، دکتر

محمود ملکی راد، دکتر حسین الهی نژاد،

حجت الاسلام مجتبی رضایی و

محمدفاضل الهیاری

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

تلفن: ۳۷۸۴۰۰۸۷ - ۲۵ دورنگار: ۳۷۷۳۳۳۴۶ - ۲۵

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱ کدپستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

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

شمارگان: ۱۰۰ قیمت: ۴۹۵۰۰۰ تومان

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

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

وبسایت نشریه: mashreqmag.ir

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



ما باید خود را برای سربازی امام زمان عجل الله تعالی فرجه آماده کنیم. سربازی امام زمان عجل الله تعالی فرجه کار آسانی نیست. سربازی منجی بزرگی که می‌خواهد با تمام مراکز قدرت و فساد بین‌المللی مبارزه کند، احتیاج به خودسازی و آگاهی و روشن بینی دارد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۷..... بررسی نقش زنان امامی اثرگذار در بحران‌های دوران غیبت صغری
مجید احمدی کچایی
- ۲۱..... کارکردهای انتظار فرج از منظر رهبر انقلاب اسلامی و تحلیل چگونگی مقابله آن با توطئه‌های صهیونیستی
محمدعلی پرهیزگار، محمدامین محمدی، حسین عرب اسدی
- ۴۹..... نقد دیدگاه «غیراسلامی بودن» اعتقاد امامیه به رجعت در آخرالزمان
خداامراد سلیمیان
- ۶۹..... بررسی انتقادی نظریه عدم صحت اطلاق کلمه نیابت بر سفراء چهارگانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در عصر غیبت صغری
مهدی احمدی یگانه
- ۸۹..... پوشش (لباس) امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و عدالت اجتماعی در عصر ظهور: تحلیل تطبیقی روایات شیعی
محمدامین قوچانی غروی
- ۱۱۳..... واکاوی و نقد شبهات تصوف در باب آموزه مهدویت (با محوریت مهدویت نوعیه و تأویل مفهوم انتظار)
افسانه محمودآبادی، محمود ملکی‌راد، امداد توران
- ۱۴۱..... بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی
عباس علم‌الهدی، حجت‌الله ابراهیمیان، حسین جوان آراسته
- ۱۷۷..... تحلیل الگوی انتظار فعال در پرتو قرائت مهدوی از آیهی ۲۰۰ آل عمران و دلالت‌های آن برای جامعه منتظر
علی محمدیان، مریم غلامی زین‌آباد
- ۲۰۱..... تحلیل مضمون دعای افتتاح و ساخت چارچوب سنجش برای دولت کریمه در پرتو نظریه ارهاص
نبی‌اله صدری‌فر
- ۲۲۳..... پیشرفت فرهنگی و اجتماعی جامعه مهدوی با تاکید بر پیشگویی‌های اهل بیت علیهم‌السلام
فاطمه دست‌رنج، رضا مهدیان‌فر، ندا سلیمانی‌فر

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.
۳. مقاله 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 و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد. (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه)
۶. ساختار مقاله باید دربر گیرنده این موارد باشد: 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 (به ترتیب الفبا براساس نام خانوادگی نویسنده).
۷. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسندگان، مقطع تحصیلی (دکتری، یا ...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا ...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش APA (درون متنی) باشد و از درج پاورقی یا پی نوشت پرهیز شود. آدرس دهی به کتاب ها و نشریات در متن، پس از پایان مطلب در داخل پرانتز و بدین صورت انجام می پذیرد: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب، صفحه. مانند: (نعمانی، ۱۴۰۸: ۲۵۳). روش آدرس دهی به کتاب های چند جلدی نیز بدین شکل

است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۷۴). ممکن است در کتب روایی «باب» و «حدیث» نیز به آن افزوده گردد که به شکل: (...، ب ۴، ح ۹) ذکر می شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب هاست و ابتدا نام خانوادگی نویسنده، سپس سال انتشار نشریه و بعد شماره صفحه مطلب مورد اشاره نوشته می شود. همچنین، در آدرس دهی به آیات قرآن، تنها نام سوره و شماره آیه بدین شکل می آید: (انبیاء: ۱۰۵)

۲. فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ.

برای درج مشخصات نشریات: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، «نام مقاله»، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان گر دیدگاه 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.



An Analysis of the Role of Influential Imami Women during the Crises of the Minor Occultation

Dr. Majid Ahmadi Kachaei ¹

Abstract

With the birth and subsequent occultation of Imam Mahdi (A.S), one of the most critical periods in the history of Imami Shi'ism began. The clandestine birth and the occultation of the Imam brought about emerging crises for the Shi'a community, the most significant of which was the "bewilderment" (hayrat) regarding the very existence of Imam Mahdi (A.S). Furthermore, preserving the noble life of the Imam was a significant challenge that required specific, strategic measures. In this context, women associated with the household of Imam Askari (A.S) were among the pivotal elements who had to respond to these crises through resourceful and effective measures. Therefore, the primary research question is: Considering the status of Imami women, how did this group behave in the face of these emerging crises during that period? The objective of this article is to recognize and analyze the behavior of these women during this timeframe. The findings indicate that, at the very least, they played a unique role in two realms: preserving the life of Imam Mahdi (A.S) and disseminating the news of his birth. This research is structured using a historical approach, drawing upon hadith and historical sources. According to the findings, enduring the hardships caused by the pressures of the Abbasid Caliphate and the immense crisis of "bewilderment" makes the study of these women's actions highly significant. During this era, due to the intensified anti-Shi'a activities of the Abbasid Caliphs and their agents, the imposition of restrictions on the Imam's companions and deputies (wukala), and the limited access of the Shi'a to the Imam, the role of these women became highly prominent.

Keywords: Imam Mahdi (A.S), Lesser Occultation, Imami Women, Influential, Crisis

1. Assistant Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran (Ahmadi.M@Isca.ac.ir)

بررسی نقش زنان امامی اثرگذار در بحران‌های دوران غیبت صغری*

مجید احمدی کجایی^۱

چکیده

با تولد و سپس غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له، یکی از مهم‌ترین دوران تاریخ تشیع امامی به وقوع پیوست. تولد ناآشکار و غیبت آن حضرت، بحران‌های نوپیدایی را برای شیعیان پدیدار آورد که یکی از مهم‌ترین آن، حیرت در اصل وجود حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه له بود. پیش از این نیز حفظ جان شریف امام عجل الله تعالی فرجه له، خود مشکل بزرگی بود که می‌بایست با تدابیر خاصی این مهم صورت می‌گرفت. در این میان زنان وابسته به بیت امام عسکری علیه السلام، یکی از مهم‌ترین عناصر شکل دهنده به این مهم بودند که می‌بایست با تدبیر راهگشا، در برابر این دسته از بحران‌ها رفتار متناسب داشته باشند. بنابراین سؤال اصلی پژوهش کنونی این است که با توجه به جایگاه زنان امامی، این دسته از زنان در برابر بحران‌های نوپیدا در آن دوران چه رفتاری از خود نشان دادند؟ بازشناخت رفتار این دسته از زنان در این بازه زمانی هدف مقاله کنونی است. بررسی رفتار ایشان در این زمینه حاکی از آن است که دست‌کم در دو ساحت حفظ جان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له و انتشار تولد آن حضرت نقشی کم‌نظیری داشته‌اند. تحقیق حاضر، با رویکرد تاریخی و با استفاده از منابع حدیثی، تاریخی، سامان یافته است. براساس یافته‌های این تحقیق، تحمل دشواری‌های ناشی از فشارهای دستگاه خلافت عباسی و مشکل بسیار بزرگ حیرت، در این دوران سبب شده تا شناخت و بررسی رفتار این بانوان دارای اهمیت فراوان شود. در این دوران با توجه به افزایش فعالیت‌های ضد شیعی خلفای عباسی و کارگزاران آن‌ها، ایجاد محدودیت برای اصحاب و وکیلان امام عجل الله تعالی فرجه له و نیز محدود شدن دیدار امام و شیعیان، نقش بانوان در این دوره بسیار برجسته شد.

واژگان کلیدی

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له، غیبت صغری، زنان امامی، اثرگذار، بحران.

مقدمه

با تولد ناآشکار امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له و آغاز غیبت صغری و همزمان زیست پنهانی آن حضرت و همچنین آغاز بحران‌های متأثر از جریان غیبت، گروه‌ها و دسته‌جات فراوانی در میان شیعیان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

این مقاله در مجموعه مقالات همایش «شخصیت و زمانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له از تولد تا پایان غیبت صغری» منتشر خواهد شد.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

(Ahmadi.M@Isca.ac.ir; ORCID: 0000-0002-2705-1866)

امامیه در جهت سامان دادن به امور مذهب، تحرکاتی داشته‌اند که یکی از مهم‌ترین این اصناف عده‌ای از زنان علوی و غیر علوی بودند. فعالیت این دسته از زنان را می‌توان پیش و پس از تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در نظر گرفت تا آن‌جا که در تمام دوران غیبت صغری همچنان به تکاپو مشغول بودند. باید توجه داشت به‌رغم آن‌که نام هیچ زنی به عنوان وکیل امامان از جمله امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تاریخ ذکر نشده است، اما این به معنای آن نبود که در مشکلات پدید آمده غیبت صغری تنها نظاره‌گر باشند، بلکه برخی از ایشان به اندازه‌ای اثرگذار بودند که می‌توان مدعی شد، عدم فعالیت مناسب آن‌ها در برابر بحران‌ها، می‌توانست کیان امامیه را با خطرات بسیار جدی مواجه سازد. در میان بحران‌ها، نگهداری در حفظ جان شریف امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و سپس انتشار خبر تولد آن حضرت، از مهم‌ترین کنش‌های این دسته از زنان بوده است. از این رو عدم رفتار مناسب بحران‌ها می‌توانست این مشکلات را دوچندان کند. بنابراین در پژوهش کنونی افزون بر معرفی زنان اثرگذار در آن دوران، به نقش آنان در این زمینه اشاره می‌شود. از این جهت این نگارش بنا دارد با توجه به متون کهن شیعی نقش این دسته از زنان را در بحران‌های امامیه بازخوانی کرده و به میزان و چگونگی اثرگذاری آن‌ها در جریان‌ات شیعی بپردازد. پژوهش‌های معاصر تاکنون کمتر این موضوع را در قالب یک مطالعه مستقل، نظام‌مند و مسئله‌محور مورد کاوش قرار داده‌اند و بخش قابل توجهی از آثار بیش از آن‌که بر نقش اجتماعی، ایشان در این دوران متمرکز باشد، به پیشینه خانوادگی و گزارش‌های مرتبط به زندگی این دسته از زنان توجه داشته‌اند. برای نمونه، کتاب «پژوهشی نو درباره مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف» نوشته ناهید طیبی، با ارائه اطلاعات سودمند، رویکردی توصیفی انتقادی به این مهم داشته است. مقاله «نقش سیاسی و اجتماعی حضرات حدیث و نرجس خاتون» تألیف پروین دخت اوحدی نیز اشاره‌هایی محدود به زندگی این افراد داشته است. کتاب «جایگاه و نقش فرهنگی و سیاسی بانوان شیعه از عصر امام صادق علیه السلام تا پایان غیبت صغری» اثر سعیده رحیمی، تصویری کلان‌نگر از نقش زنان در تاریخ امامیه ارائه داده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان زندگانی حکیمه خاتون اثر صدیقه شاکری به بررسی یکی دیگر از زنان اثرگذار در این دوره توجه داشته است با این حال اما در عنوان مقاله حاضر تمرکز نداشته است. با این وصف ضرورت دارد پژوهشی مستند با تحلیل راهبردی به موضوع اخیر توجه داشته باشد. در ابتدا به بحران‌های این دوره به اجمال اشاره می‌گردد و پس از معرفی زنان وابسته به اهل بیت، به رفتار ایشان در این زمینه توجه خواهد شد.

بحران‌های امامیه

تفرق امامیه

نخستین و شاید بزرگ‌ترین بحران در دوران غیبت صغری، به دوران امامت امام عسکری علیه السلام بازمی‌گردد. چراکه به جهت شرایط سیاسی آن دوره امام یازدهم علیه السلام نتوانست فرزند خود را به عنوان جانشین، آشکارا معرفی کند. بنابراین عدم معرفی جانشین، منجر به بروز بحران در میان توده‌ی شیعیان شد که مهم‌ترین آن تفرق در میان امامیه بود. تفرق امامیه امر غیرقابل انکاری است که بسیاری از منابع آن دوران بدان اشاره دارند. به نظر می‌رسد گستردگی تفرق امامیه به اندازه‌ای بود که امامیه را تا مرز فروپاشی پیش برد، اما همت امام مهدی علیه السلام و بخش قابل توجهی از امامیان از جمله زنان وابسته به آنان سبب شد تا مانایی امامیه حفظ شود. (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ص. ۴۰۸)

غیبت امام مهدی علیه السلام و پدیده حیرت

بحران دیگر، غیبت امام مهدی علیه السلام بود. پدیده‌ای که پذیرش آن برای برخی از شیعیان دشوار می‌نمود، چراکه براساس باور این گروه، امور امامت تنها با حضور فیزیکی امام حاصل می‌شد. این دیدگاه در نگاه برخی دیگر از پیروان مذهب مورد تردید قرار گرفت. نتیجه‌ی این اختلاف نظر، ورود بخشی از شیعیان به جریان «حیرت» بود؛ به گونه‌ای که به نظر عالمان امامیه، بسیاری از شیعیان در این زمینه دچار تحیر و سرگشتگی شدند. این سرگشتگی آن اندازه گسترده بوده است که به نقل برخی منابع نخستین حتی برخی از سرشناسان امامیه نیز دچار تحیر شدند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۵۱۸) و حتی بعضی از ایشان به قرامطه پیوستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۵۲۰) و عده‌ای نیز به اسماعیلیه تمایل پیدا کردند. (مقریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص. ۵۱) سؤال برخی از بزرگان امامیه، درباره فرزند امام یازدهم علیه السلام از عثمان بن سعید که وکیل رسمی امام بود در همین فضای تحیر صورت گرفته است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۲۹)

ستیزه‌جویی خلافت عباسی

حاکمیت عباسیان از جمله چالش‌های اصلی امامیه در این دوره بود. حساسیت مفرط عباسیان نسبت به فرزند امام عسکری علیه السلام و برخوردهای ستیزه‌جویانه آنان، پیچیدگی‌های بسیاری را بر فرآیند غیبت امام دوازدهم علیه السلام تحمیل کرد. این تلاش‌های مستمر برای دستیابی به امام مهدی علیه السلام حتی به دوران غیبت صغری نیز کشیده شد؛ به طوری که پس

از گذشت بیست سال از آغاز این دوره، در زمان خلافت معتضد عباسی (۲۷۹-۲۸۹ ه.ق)، آنان موفق به ردیابی محل اقامت ایشان شدند. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۴۸) علاوه بر این، برخورد خصمانه عباسیان با زنان وابسته به اهل بیت نیز مشهود است؛ چنان که در جریان تقسیم ارث امام عسکری علیه السلام، کنیزان ایشان را نیز برای بررسی احتمال بارداری مورد بازرسی قرار دادند.

جریان جعفر

برای زنان هم سو با خاندان امام عسکری علیه السلام، جریان منسوب به جعفر [بن علی] چالش بسیار بزرگ به شمار می‌رفت. نقش جعفر به عنوان برادر امام یازدهم علیه السلام در این دوره بسیار مخرب بود و گزارش‌های تاریخی از رفتارهای ستیزه‌جویانه وی در برخورد با این زنان حکایت دارد. این رویه خصمانه، به ویژه در جریان تقسیم ارث امام عسکری علیه السلام، به شکلی آشکار خود را نشان داد. (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۰۵)

جریان وکیلان منحرف و مدعیان وکالت

در دوران غیبت صغری، وقوع انحراف در میان برخی از وکیلان و ظهور مدعیان جدید مقام وکالت، بحرانی عمیق در ساختار مذهبی شیعیان ایجاد کرد. این تلاطم‌های سیاسی و اعتقادی، ضرورتی را برای نقش‌آفرینی برخی از زنان فراهم آورد؛ به گونه‌ای که حضور و اقدامات آنان در مهار این بحران و حفظ انسجام جامعه، نقشی مهم داشت. (احمدی کجایی، ۱۴۰۰، صص. ۶۹-۸۸)

غیبت امام مهدی علیه السلام

با توجه به شرایط سخت در آن دوره، امام عسکری علیه السلام سعی زیادی داشت تا تولد امام عصر علیه السلام، دور از چشم عباسیان صورت گیرد. برابر بسیاری از گزارش‌ها امام عسکری علیه السلام به برخی از یاران که از تولد امام ثانی عشر علیه السلام آگاهی داشتند دستور می‌داد که ولادت ایشان را آشکار نکنند و این مسئله را از مردم پپوشانند. (رک، طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۳۴) امام عسکری علیه السلام در صدد بود تنها برخی از یاران نزدیک‌شان از این خبر آگاهی یابند، در عین حال بیم آن را داشت که خبر تولد فرزندش آشکار شود بنابراین تأکید داشتند این خبر نباید از حوزه دوستان فراتر رفته و دیگران از آن آگاهی یابند. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۴۳) با توجه به برخی از نقل‌ها برخی از اعضای شناخته شده بیت امام عسکری علیه السلام به درستی در جریان تولد امام مهدی علیه السلام نبوده‌اند. براساس این شواهد، امکان نداشت که امام برادر خود جعفر را از این امر آگاه کند، بنابراین چه بسا گمانه زنی‌های جعفر درباره عدم وجود فرزند برادر خود-امام

عسکری - حکایت از بی خبری وی از این ماجرا باشد. (خصیبی، ۱۴۱۱ق، صص. ۳۸۱-۳۸۲)^۱ در نتیجه پیامد این رفتار تولد ناآشکار امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و بی اطلاعی بیشتر جامعه امامیه از این مهم بوده است.

خطر جانی برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

وجود روایاتی در خصوص تولد پنهانی امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف (نعمانی، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۳) و کنترل شدید بیت امام عسکری علیه السلام در بردارنده این نکته است که حاکمان عباسی طرح قتل امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را پیش از تولد ایشان، در دستور کار داشتند.

از این رو گزارش‌های در دست است که حوالی سال ۲۶۰ق امام عسکری علیه السلام به دلایلی درگذشت خویش را نزدیک می‌دید، (رک: سلیمان قندوزی حنفی، ج ۳، ص. ۱۳۱)^۲ و بر این اساس تنها فرزندش را از سامرا به مدینه انتقال داد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱ ص. ۳۳۰) بنابراین آشکار است که خطر جانی برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف یکی از مهم‌ترین دلایل غیبت آن حضرت دست کم در ابتدای غیبت صغری بوده است. از این رو لازم بود افزون بر اصحاب، بانوان مورد اعتماد و مرتبط با بیت امام عسکری علیه السلام در حفظ جان شریف امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف کوشا باشند و عده‌ای نیز به بازگویی خبر در این زمینه اقدام نمایند. در ادامه با معرفی زنان اثرگذار به نقش این زنان نیز اشاره می‌گردد.

زنان اثرگذار

حدیث (مادر بزرگ)

از زنان بسیار مهم و اثرگذار در تاریخ امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، مادر بزرگ ایشان جناب حدیث علیها السلام بوده است. حدیث ملقب به سلیل یا سوسن، بنابر باور شیعیان امامی، همسر امام علی النقی علیه السلام و مادر امام حسن عسکری علیه السلام، امام یازدهم شیعیان است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۵۰۳) با توجه به برخی از روایات، آن بانو بارها از سوی امام هادی علیه السلام ستایش شده است. (رک: مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۴۴)^۳ احتمالاً حدیث تنها همسر امام هادی علیه السلام بوده

۱. حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ حَمْرَةَ بِنِ أَبِي الْفَتْحِ قَالَ: جَاءَنِي يَوْمًا فَقَالَ لِي الْبَشَارَةُ وَلَدَ الْبَارِحَةَ فِي الدَّارِ مُؤَلَّوْدًا لِأَبِي مُحَمَّدٍ علیه السلام وَأَمَرَ بِكَيْفَانِيهِ.

۲. این احتمال را نباید نادیده انگاشت که امام عسکری علیه السلام مسموم شده بود و از آن جایی که شهادت خود را حتمی می‌دانست دست به تدبیر حفظ امام مهدی زد و فرزندش را از منطقه آسیب دور کرد. گرچه در شهادت یا رحلت آن امام گمانه زنی‌های فراوانی وجود دارد اما برخی از منابع سنی نیز به توطئه خلافت عباسی در این زمینه اشاره داشته‌اند.

۳. و قام أبو محمد الحسن بن علي مقام أبيه علیه السلام و روى عن العالم علیه السلام أنه قال: لما ادخلت سليل أم أبي محمد علیه السلام علي

است، فرزندان آنان عبارتند از:

۱. حسن عسکری (۲۳۱-۲۶۰ ق.هـ). ۲. سید محمد (متوفای حدود ۲۵۲ ق.هـ)؛ مردی پارسا که در زمان پدرش رحلت کرد. وی فرزند ارشد خانواده بود. ۳. سید حسین؛ مردی پرهیزکار و عابد بود که قبل یا بعد از پدرش رحلت کرد. ۴. جعفر (۲۲۶-۲۷۱ ق.هـ)؛ وی به سبب عملکرد منفی‌اش به «جعفر کذاب» معروف شد. ۵. علیّه (عالیه، عایشه)؛ وی تنها دختر امام هادی علیه السلام است. پس از درگذشت امام حسن عسکری، به گفته حکیمه (عمه امام)، مسئولیت شیعیان برای مدتی به عهده حدیث بوده است. (کلینی، ۱۴۷ ق، ج ۱، ص ۵۰۵) او تا زمان غیبت صغری زنده بود و در شهر سامرا درگذشت. با بررسی برخی از گزارش‌ها، این طور فهمیده می‌شود که مادر امام عسکری علیه السلام هنگام ولادت امام مهدی علیه السلام در شهر سامرا یا دست کم در خانه فرزندش حضور نداشت. چراکه در این گزارش نقل شده است: حکیمه عمه امام علیه السلام در پاسخ برخی از شیعیان پیرامون ولادت حضرت مهدی تاکید داشت که مادر امام عسکری علیه السلام، به وسیله نامه فرزندش از تولد آگاهی پیدا کرد. (ر.ک: صدوق ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۱۷۸)^۱

اما درباره نقش چندسویه آن حضرت بیش از دیگر موارد مورد توجه است ایشان از طرفی وصایت امام عسکری علیه السلام را برای مدتی به عهده گرفت و از طرف دیگر برای مصون نگه داشتن جسم شریف امام مهدی علیه السلام، به دستور امام عسکری علیه السلام، برای مدتی با نواده خود به منطقه حجاز رفت و تنها زمانی از این سفر بازگشتند که امام عسکری علیه السلام به شهادت رسیده بود. به نظر می‌رسد شرایط خاص علیه امام مهدی علیه السلام، سبب شد تا امام عسکری علیه السلام مادر خود را به عنوان وصی خود، برای مدتی کوتاه قرار دهد. (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۳۰)^۲ برخی از گزارش‌ها حاکی از آن است که همان طور که شرایط بغرنج سیاسی در دوران پس از شهادت امام حسین علیه السلام، مانع از امامت آشکار امام سجاد علیه السلام شد تا جایی که حضرت زینب علیه السلام برای مدتی

أبي الحسن علیه السلام قال: سليل مسلوله من الآفات والعاهات والأرجاس والأنجاس. ثم قال لها: سيهب الله حَجَّته على خلقه يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. سليل، از بدی‌ها، پلیدی‌ها، زشتی‌ها، ناپاکی‌ها و آلودگی‌ها، پاک و عاری است. به زودی خداوند (از دامن و نسل سلیل) حَجَّت الهی بر خلق خود (مهدی موعود) را موهبت و عطا می‌کند. او زمین را از عدل و داد پر می‌نماید، همان طور که از جور و ستم پرشده باشد.

۱. کتب الی امه یعلمها بولادة القائم علیه السلام.

۲. «در سال ۲۶۲ (دو سال بعد از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام) وارد بر حکیمه شدم، عرض کردم شیعیان باید به چه کسی رجوع کنند؟ فرمود: به سوی جده (مادر امام عسکری)، گفتم: به کسی که به زنی وصیت کرده است اقتدا کنیم؟ فرمود: بلی همانند حسین بن علی علیه السلام. حسین بن علی علیه السلام در ظاهر به خواهرش زینب دختر علی علیه السلام وصیت کرد و آن علمی که از علی بن حسین علیه السلام صادر می‌شد به جهت مخفی ماندن علی بن حسین علیه السلام به زینب علیه السلام نسبت داده می‌شد.

عهده‌دار امانت وصایت شدند. مجدداً این شرایط پس از شهادت امام عسکری علیه السلام تکرار شد و احتمال کشته شدن امام مهدی علیه السلام مانع از آن بود وصایت موروثی پدر به ایشان منتقل شود. بنابراین نقش غیر قابل انکار این بانو در این دوران با وصایت از امام عسکری علیه السلام همراه بوده است.

نقش دیگر آن حضرت، حفاظت از امام مهدی علیه السلام بود که می‌بایست توسط ایشان صورت گیرد از این رو در اواخر عمر شریف امام عسکری علیه السلام، مادر امام علیه السلام، به سفارش ایشان، امام مهدی علیه السلام را در سال ۲۵۹ ق به مراسم حج برد. (مسعودی، ۱۴۲۶ ق، ص. ۲۵۶) گفته شده حضور مادر امام عسکری علیه السلام در حجاز به اندازه‌ای طول کشید و زمانی که خبر درگذشت فرزندش امام عسکری علیه السلام را شنیدند به سامرا بازگشتند. (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص. ۴۸۲؛ مجلسی، ۱۳۹۵ ق، ج ۵۰، صص. ۳۱۳-۳۳۱) این احتمال دور از ذهن نیست که این توقف طولانی نیز به دستور امام عسکری علیه السلام بوده است تا در هنگام شهادت ایشان امام مهدی علیه السلام به هیچ وجه در سامرا به عنوان منطقه خطر حاضر نباشند. بنابراین جناب حدیث افزون بر انتقال امام مهدی علیه السلام به منطقه حجاز، بالاچار در آن منطقه برای مدتی سکنی گزید تا خطرهای احتمالی از میان رود.

نقش دیگر آن حضرت در درگیری با جعفر برادر امام عسکری علیه السلام بوده است. گرچه گفته شده این منازعه به سبب میراث امام عسکری علیه السلام صورت گرفت، (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص. ۳۳۰) اما به نظر می‌رسد این امر بهانه برای شدت منازعه بوده است که بیشتر به جهت ادعای جعفر در باب ادعای امامت بوده است. آشکار نیست این درگیری در همان روزهایی ابتدای غیبت صورت پذیرفته باشد و با توجه به آن که هیچ گونه نقلی از مادر امام عسکری علیه السلام مبنی بر درخواست ارثیه در این زمان وجود ندارد احتمالاً این منازعه غیابی بوده است یا آن که پس از حضور آن بانو در سامرا صورت گرفت. چنان که نقل شده است مادر امام عسکری علیه السلام پس از مدتی برای احیای حق خود به سامرا بازگشت و علیه جعفر اقامه دعوا کرد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص. ۳۳۰) بنابراین دیده می‌شود که آن حضرت در بحران‌های مذکور به خصوص در جریان جعفر و حفظ جان شریف امام مهدی علیه السلام نقش ویژه داشته است.

۱. قَالَ لِي أَبُو مُحَمَّدٍ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ تُصِيبُنِي فِي سَنَةِ سِتِّينَ حَرَارَةٌ أَخَافُ أَنْ أَنْكَبَ فِيهَا نَكْبَةً فَإِنْ سَلِمْتُ مِنْهَا فَأَلِي سَنَةٌ سَبْعِينَ قَالَتْ فَأَظْهَرْتَ الْجَزَعَ وَبَكَيْتَ فَقَالَ لِي لَا بُدَّ لِي مِنْ وَقُوعِ أَمْرِ اللَّهِ فَلَا تَجْزَعِي فَلَمَّا أَنْ كَانَ أَيَّامُ صَفَرٍ أَخَذَهَا الْمُقِيمُ الْمُفْعِدُ وَجَعَلَتْ تَقُومُ وَتَقْعُدُ وَتَخْرُجُ فِي الْأَخْيَارِ إِلَى الْجَبَلِ تُجَسِّسُ الْأَحْبَابَ حَتَّى وَرَدَ عَلَيْهَا الْخَبَرُ.

نرجس (مادر)

بیشترین نقش نرجس ع در پنهان کاری تولد ناآشکار امام مهدی ع بوده است و شاید از این جهت در میان زنان آن دوره بیش از همه تأثیرگذار بوده است. این مخفی کاری هم از جانب ایشان و هم توسط امام عسکری ع صورت می‌پذیرفت. گویا امام عسکری ع هیچ گاه همسری اختیار نکرد و تنها فرزند ایشان - امام مهدی - توسط کنیزی به دنیا آمد. باید توجه داشت که نسب مادر امام مهدی ع به درستی در منابع ذکر نشد. با توجه به نقل کلینی^{۳۲۹} ق، نام مادر امام ع صیقل بوده است که در زمره کنیزان حکمیه - عمه امام عسکری ع - شمرده شده است. (خصیعی، ۱۴۱۱ ق، ص. ۳۲۹)^۱ در ادوار پس از غیبت صغری صدوق^{۳۸۱} ق - محدث پر آوازه امامیه - پیرامون مادر امام مهدی ع، به نام‌های گوناگونی اشاره کرد. در عین حال تأکید زیادتری بر نام نرجس ع داشت. (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۴۱۷) پس از وی مفید^{۴۱۳} ق، نام مادر ایشان را نرجس ع دانسته است. (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۳۳۹) طوسی^{۴۶۰} ق، نام مادر حضرت را نرجس، سوسن، صیقل، ریحانه دانسته است. وی با تکیه بر نقل صدوق، مادر امام مهدی ع را، شخصی مسیحی مذهب از نوادگان دختری قیصر روم و از فرزندزادگان یوشع از حواریون مسیح ع دانسته که با امام عسکری ع در خواب آشنا و با داستانی شگفت، از روم توسط نیروهای مسلمانان به عنوان اسیر، به بلاد اسلامی آمده و به دستور امام هادی ع، برده فروشی به نام نخاس وی را از بازار برده‌فروشان بغداد، خریداری می‌کند و پس از مدتی نرجس به ازدواج امام عسکری ع در می‌آید و بدین صورت امام مهدی ع از ایشان متولد می‌شود (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص. ۲۱۳) و در گزارشی دیگر به تولد امام توسط نرجس ع، اشاره دارد که با داستان مشهور نقل شده تفاوت آشکار داشته و طوسی بدون پذیرش و یا رد، هر دو داستان را نقل کرده است.

برابر نقل صدوق مادر امام عصر ع در دوره امام عسکری ع و به سال ۲۶۰ ق از دنیا رفت. (صدوق، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص. ۴۳۱) گرچه در نقل دیگر نرجس ع را در هنگام وفات امام عسکری ع زنده می‌داند. (صدوق، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص. ۴۷۴) نجاشی وی را در غیبت صغری زنده دانسته که در منزل یکی از علویان - محمد بن علی بن حمزه -^۲ سکنی گزید. (نجاشی، ۱۳۶۰، ص. ۳۴۷)

۱. وی را خواهر حسن بن زید علوی حاکم زیدی علویان طبرستان دانسته‌اند.

۲. وی از نوادگان عباس بن علی بن ابی طالب ع بوده است که درباره او چنین آمده است: أبو عبد الله، ثقة، عین فی الحدیث، صحیح الاعتقاد، له رواية عن أبي الحسن وأبی محمد ع و اتصال مکاتبة و فی دارة حصلت أم صاحب الأمر ع بعد وفاة الحسن ع.

نکته مهم رفتار آن بانو در پنهان‌کاری نسبت به حمل و تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است چنان‌که گزارش‌های قابل توجهی وجود دارد که حکیمه (عمه امام عسکری)، از بارداری مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، تا پیش از تولد آن حضرت اطلاعی نداشته و تنها در شب میلاد امام عجل الله تعالی فرجه الشریف از این مهم باخبر شده است. شاید این امر به دلیل آن بود که اگر حکیمه از قبل از این قضیه باخبر می‌شد تغییر در رفتار او با حکیمه رخ می‌داد و با وجود جاسوسان در خانه امام با تقیه منافات داشته است. (طیّبی، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۴) به هر ترتیب رفتار نرجس در حفظ خبر بارداری خود، از همگان حتی از حکیمه نشان از مخفی‌کاری درباره مخفی ماندن تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف داشته است.

همچنین برخی از منابع تاکید دارند که یکی از کنیزان امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف پس از شهادت حضرت ادعای حمل کرد و توجه مأموران خلیفه را به خود معطوف داشت. (طبری، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۲۴) این احتمال دور از ذهن نیست که این کنیز همان مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است. گفتنی است اقدام نرجس سبب شد وی به مدت دو سال توسط عمال بنی‌العباس حبس شود؛ طبق نقل شیخ صدوق در منزل ابن ابی شوارب قاضی گرفتار حبس خانگی شد و به گفته طبری تحت مراقبت زنان خانه قاضی قرار گرفت. پس از دو سال به گفته مورخان اشتغالات سیاسی عباسیان از جمله قیام صاحب زنج و حمله یعقوب لیث صفار سبب رهایی نرجس شد. (طبری، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۲۴) به هر صورت از آن حضرت خبر چندانی در تاریخ ذکر نشده است با این حال نقش ایشان در تولد ناآشکار امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بی‌بدیل بوده است.

حکیمه

درباره تاریخ ولادت «حکیمه» گزارشی در دست نیست، اما با توجه به تاریخ ولادت برادر بزرگ ایشان امام هادی عجل الله تعالی فرجه الشریف در سال ۲۱۲ ق و نیز تاریخ شهادت پدر بزرگوارشان امام جواد عجل الله تعالی فرجه الشریف در سال ۲۲۰ ق، می‌توان این احتمال دور از ذهن نیست که تاریخ تولد وی می‌بایست در دهه دوم قرن سوم قمری میان سال‌های ۲۱۳ تا ۲۲۰ ق باشد. بنابر نقل برخی از منابع حکیمه عجل الله تعالی فرجه الشریف، مامور بوده تا همسر امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف را تعلیم دهد و وی شاهد بر تولد امام عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده که توانست بارها خدمت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف برسد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص. ۷۹) حتی گفته شده مادر امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف کنیز حکیمه، عمه امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است. گزارش‌هایی در مورد حکیمه عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران امام هادی عجل الله تعالی فرجه الشریف نقل شده است؛ که گویای آن است وی تربیت نرجس عجل الله تعالی فرجه الشریف، مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را برعهده داشت. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۴۲۳؛ طوسی

۱۴۱۱ق، ص. ۲۱۴) نکته در خور توجه این است که نرجس علیه السلام با توجه به آموزش‌های حکیمه علیه السلام و مجالست با ایشان، به درجات والای علمی و دینی می‌رسد؛ به گونه‌ای که طبق نوشته برخی از منابع در دوران غیبت صغرا، نرجس ملجا و پناهگاه شیعیان بوده است. (خصی، ۱۴۱۱ق، صص. ۳۷۲-۳۷۳) همچنین گفته شده حکیمه علیه السلام اسباب پیوند امام حسن عسکری علیه السلام با نرجس علیه السلام را فراهم کرده است. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص. ۴۲۶-۴۲۷) درباره نقش وی در این دوران باید گفت که وی بیشترین نقش را در میان زنان اهل بیت در افشای تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف داشته است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۳۴) نمونه این دست از گزارش‌ها چنین است:

امام یازدهم علیه السلام از حکیمه خواست تا شب تولد حجت حق در منزل ایشان بمانند، اما حکیمه با اظهار شگفتی به امام عسکری علیه السلام، از این که چگونه چنین پیش آمدی بدون نشانه‌های آن امکان دارد، امام در جواب حکیمه قدرت خدا را در چنین پنهان کاری دانست. (طوسی ۱۴۱۱ق، ص. ۲۳۴)

پاکیزه تولد یافتن و سخن گفتن نوزاد نزد پدر از امور خارق‌العاده‌ای است که به نقل از حکیمه در تمامی این گزارش‌ها دیده می‌شود. حکیمه در ادامه گزارش، به بازگشت خود به خانه امام برای دیدار نوزاد در روزهای بعد و خبر دادن امام یازدهم علیه السلام از غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، اشاره می‌کند. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص. ۴۲۴-۴۳۰)

در خبری دیگر حکیمه، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را ملاقات کرده است که آن حضرت در ذکر سجده خویش، از خداوند تحقق وعده الهی، استواری جایگاه، و برپایی عدل و داد در تمامی دنیا به دست خویش را می‌خواهد. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۴۲۸) همچنین نقل شده، حکیمه در بیان تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به برخی از اصحاب خبر داد که ودایع امامت امام عسکری ۷ در اواخر عمر شریف آن حضرت، توسط امام یازدهم علیه السلام به مادرش حدیث سپرده شد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۵۰۵؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۵۰۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۳۰) کافی اشاره دارد که حکیمه به دفعات زیاد با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ملاقات داشته است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۳۱) همچنین نقل شده در دوران غیبت صغری وی رابط مردم با امام علیه السلام بوده است، چنان که حکیمه خطاب به محمد بن عبدالله طه‌وری می‌گوید:

پس از درگذشت امام عسکری علیه السلام، به خدا سوگند که من هر صبح و شام او را می‌بینم و از هرچه شما می‌پرسید، به من خبر می‌دهد و من به شما خبر می‌دهم. به خدا گاهی می‌خواهم چیزی از او بپرسم، او نپرسیده به من می‌گوید؛ امری پیش می‌آید و پرسش نکرده همان ساعت

جوابش را می‌دهد. شب گذشته از آمدن تو، به من خبر داد و دستور داد تو را به حق آگاه کنم. محمد بن عبدالله طه‌وری در ادامه می‌گوید: به خدا، حکیمه عجل الله تعالی فرجه الشریف از چیزهایی به من خبر داد که جز خدا کسی آن‌ها را نمی‌داست. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص. ۴۲۹-۴۳۰) بعدها دست‌کم چند گزارش از حکیمه در غیبت صغری نقل شد که وی خبر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به برخی اصحاب داد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۳۱) این نکته شایسته بیان است که با توجه به فضای دوران غیبت صغری آن بانو از تقیه نیز استفاده می‌کرده است چنانکه نقل شده است وی در دیدار با یکی از شیعیان با نام احمد بن ابراهیم، در سال ۲۶۲ق، با آن که خود شاهد بر ولادت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده؛ در پاسخ به این سوال که آیا فرزند امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف را دیده یا خبر او را شنیده است؛ می‌گوید: خبر او را شنیده است. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۵۰۱ و ۵۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، صص. ۲۳۰-۲۳۱).

ام کلثوم

کلثوم از زنان غیر علوی اثرگذار در دوران غیبت صغری بود. وی دختر وکیل دوم محمد بن عثمان بود که نقش ویژه‌ای در دفع خطر مدعی وکالت، شلمغانی ایفا کرد. با توجه به گزارش‌های نخستین او بود که خبر انحراف شلمغانی را به حسین بن روح نوبختی رساند و بعدها اخبار مهمی را به نواده خود منتقل کرد که همین امر سبب شد تا اخبار قابل توجهی در دست قرار گیرد. وی به همراه همسرش در مقام کارگزار حسین بن روح نوبختی در بغداد روزگاری گذراند و سمت دبیری حسین را بر عهده داشت. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۳۷۳) گفته شده ام کلثوم به عنوان یکی از مبلغان حسین بن روح در بنی بسطام بوده است. 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 وکلا از سوی فرزندان ایشان انتشار یافت. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۹۴)

زنان دیگر

در ادامه به زنان کمتر شناخته شده‌ای اشاره می‌شود که منابع نخستین گزارش‌های از آن‌ها مبنی بر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نقل کرده‌اند. مرحوم کلینی در ضمن گزارشی به یکی از زنان اشاره دارد که وی در نقلی به همراه مالک خود امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را در مشاهده کرده است و امام مطالبی درباره حج به مالک او گفتند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۳۱) در گزارش طوسی از احمد بن بلال الکاتب، تاکید شده است که پیرزنی نیز شاهد بر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده

است. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۴۱)

در گزارش دیگری از صدوق چنین نقل شده است که کنیز ابوعلی خیزرانی در ولادت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف حاضر بوده است و نام مادر امام را صقیل می دانست و امام حسن عسکری علیه السلام صقیل را از آنچه بر سر خاندانش می آید آگاه کرد و او از امام درخواست نمود که از خدای تعالی بخواهد تا مرگ وی را پیش از آن برساند. آن بانو در حیات امام عسکری علیه السلام درگذشت و بر سر قبر وی لوحی است که بر آن نوشته اند: این قبر مادر محمد عجل الله تعالی فرجه الشریف است. در ادامه این گزارش ابوعلی نقل می کند که از همین کنیز شنیدم که می گفت: چون سید علیه السلام متولد شد، نور درخشان وی را دیده است که از او ظاهر گردیده و به افق آسمان ها رسیده است و پرندگان سپیدی دیده که از آسمان فرود می آیند و پره های خود را به سر و صورت و سایر اعضای وی می کشند و سپس پرواز می کنند، این مطلب را به امام حسن عسکری علیه السلام خبر دادیم، خندید و فرمود: آن ها ملائکه ای هستند که برای تبرک جستن به این مولود فرود آمده اند و چون ظهور کند یاوران وی خواهند بود. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۴۳۱) داستان مذکور نشان از آن داشت زنان دیگری نیز در بیت امام عسکری علیه السلام حضور داشتند که توانسته بودند شاهد بر تولد و برخی از رخدادهای مرتبط با میلاد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف باشند.

نتیجه گیری

با توجه به مباحث یاد شده افزون بر شناسایی این دسته از بانوان، آشکار شد که چگونه زنان نزدیک به بیت امامت، نقش تأثیرگذاری در مهار برخی از بحران ها در دوران غیبت صغری داشتند. این دسته از زنان نخست در حفظ و نگهداری از جان شریف امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نقش ویژه داشته و سپس در انتشار خبر تولد و آنچه که خود مشاهده کرده بودند دریغی نورزیدند. برخی از آن ها نیز که حتی از وابستگان به بیت امامت نبودند اما از شیعیان شمرده می شدند در برخورد با مدعیان وکالت، نقش ویژه ای داشتند. فعالیت این دسته از زنان را حتی پیش از تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مهم بوده است و پس از تولد تا آغاز غیبت صغری و پس از آن در تمام دوران غیبت صغری همچنان به تکاپو مشغول بودند. برخی از ایشان به اندازه ای اثرگذار بودند که می توان مدعی شد نبود و یا عدم تحرک آن ها می توانست کیان امامیه را با خطرات بسیار جدی مواجه سازد و نهایتاً رفتار این دسته از زنان به همراه بخشی دیگر از اصحاب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و به خصوص خود امام عجل الله تعالی فرجه الشریف سبب شد تا تفرق امامیه در انتهای دوران غیبت صغری به سامان شود.

منابع

- احمدی کچای، مجید. (۱۴۰۰). واکاوی عملکرد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در مانایی مذهب تشیع در دوران غیبت صغری. مشرق موعود، ۱۵(۳)، ۶۹-۸۸.
- خصیبی، حسین بن همدان. (۱۴۱۱ق). الهدایة الکبری. بیروت: بی نا.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. قم: بی نا.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغیة. قم: دارالمعارف الإسلامية.
- طیبی، ناهید. (۱۳۸۹). پژوهشی نو درباره مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف. قم: بوستان کتاب.
- قندوزی، سلیمان بن احمد حنفی. (۱۴۱۶ق). ینایع المودة لذوی القربى. بی نا: دارالاسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۵ق). بحارالانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۶ق). اثبات الوصیة. (چاپ سوم). قم: بی نا.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: بی نا.
- مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء. (تحقیق: جمال الدین شیال). قاهره: بی نا.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۰). رجال. (چاپ ششم). قم: انتشارات اسلامی.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰ق). الغیة. (علی اکبر غفاری، مصحح). تهران: نشر صدوق.
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعة. بیروت: دار الأضواء.



The Functions of Awaiting the Reappearance [of the Mahdi] from the Perspective of the Leader of the Islamic Revolution and an Analysis of How It Counters Zionist Plots

Dr. Mohammad ali Parhizgar ¹

Mohammad amin Mohammadi ²

Hosein Arab asadi ³

Abstract

The doctrine of Mahdism and awaiting deliverance, as one of the most fundamental beliefs of Shi 'i Islam, has consistently played a decisive role in shaping Muslims' religious, social, and political identity. In the present era, as global Zionism expands its intellectual, cultural, and political plots aimed at weakening peoples' will to resist, reconsidering the functions of awaiting deliverance from the perspective of Imam Khamenei has taken on particular importance. The central question of this study is: What are the functions of awaiting deliverance in Imam Khamenei's system of thought, and how can these functions help counter Zionist plots? Using a descriptive-analytical method and library sources, the findings show that, in the thought of the Supreme Leader, awaiting deliverance has fundamental functions, including "a correct understanding of religion," "inspiring hope," "liberation from meaninglessness," "shaping human destiny," and "resistance and struggle against oppression and arrogance." Each of these functions plays a significant, direct or indirect, role in neutralizing Zionism's strategies and strengthening the discourse of Islamic resistance.

Keywords: Imam Khamenei; functions of awaiting deliverance; Zionism; plots of global arrogance; resistance; Mahdism

1. Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author) (ma.parhizgar@cfu.ac.ir)

2. Master's student in Quran and Hadith Sciences, Farhangian University of Qom (mohammadamin3080@gmail.com)

3. Master's student in Quran and Hadith Sciences, Farhangian University of Qom (hosein_arabasadi79@cfu.ac.ir)

کارکردهای انتظار فرج از منظر رهبر انقلاب اسلامی و تحلیل چگونگی مقابله آن با توطئه‌های صهیونیستی*

محمدعلی پرهیزگار^۱

محمدامین محمدی^۲

حسین عرب اسدی^۳

چکیده

اندیشه مهدویت و انتظار فرج به عنوان یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های اعتقادی شیعه، همواره نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به هویت دینی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان داشته است. در عصر حاضر، با گسترش توطئه‌های فکری، فرهنگی و سیاسی صهیونیسم جهانی با هدف تضعیف اراده مقاومت ملت‌ها، بازخوانی کارکردهای انتظار فرج از منظر امام خامنه‌ای اهمیت ویژه‌ای یافته است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که کارکردهای انتظار فرج در منظومه فکری امام خامنه‌ای چیست و این کارکردها چگونه می‌تواند در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی نقش‌آفرینی کند؟ یافته‌های پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای نشان می‌دهد که انتظار فرج در اندیشه رهبر معظم انقلاب، کارکردهای بنیادینی همچون «فهم صحیح دین»، «امیدبخشی»، «رهایی از پوچی»، «ساخت سرنوشت بشری» و «ایستادگی و مبارزه با ظلم و استکبار» را دارد و هر یک به صورت مستقیم و غیرمستقیم در خنثی‌سازی راهبردهای صهیونیسم و تقویت گفتمان مقاومت اسلامی نقش مؤثری ایفا می‌کنند.

واژگان کلیدی

امام خامنه‌ای، کارکردهای انتظار فرج، صهیونیسم، توطئه‌های استکبار، مقاومت، مهدویت.

مقدمه

اندیشه مهدویت و انتظار فرج، از مهم‌ترین آموزه‌های مذهب تشیع است که در طول تاریخ به عنوان منبعی معرفتی و نیروی محرک اجتماعی و سیاسی همواره مورد توجه قرار گرفته‌اند

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۵

۱. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (ma.parhizgar@cfu.ac.ir).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته قرآن و حدیث، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران (mohammadamin3080@gmail.com).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته قرآن و حدیث، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران (hosein_arabasadi79@cfu.ac.ir).

(ر.ک: شاکر، ۱۴۰۲ق، صص. ۱۰۶-۱۰۴) و هویت مسلمانان را سامان بخشیده‌اند؛ آن گونه که می‌توان انقلاب اسلامی را خوانش جدید این اندیشه دانست. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۶) اندیشه‌ای که در برابر توطئه‌های قدرت‌های استکباری و استعماری، به ویژه صهیونیسم ایستاده است. این نوشتار در مقام پاسخ به این پرسش‌ها است که «کارکردهای انتظار فرج در اندیشه مقام معظم رهبری چیست؟» و «نقش کارکردهای انتظار فرج در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی چیست؟».

پژوهش‌هایی به بررسی این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «نقش انتظار فرج در زندگی انسان معاصر با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» (نظری، ۱۴۰۴) که به آثار انتظار فرج در زندگی انسان معاصر می‌پردازد و مقاله «کارکرد آموزه‌های فرج در آموزه‌های دینی» (لطفی، ۱۴۰۰) که نقش تأثیرات انتظارات فرج در اصلاح فردی و جمعی را بیان می‌کند. مقاله «تحلیل شناختی مسئله انتظار فرج از دیدگاه مقام معظم رهبری» (معنوی، ۱۴۰۳) نیز منظومه فکری ایشان در انتظار فرج را به مثابه یک نظام شناختی مفهوم‌ساز، فرجام‌گرایانه و سازگار با جریان تمدن‌گرایی اسلامی می‌شناساند و مقاله «انتظار کارکردگرایانه از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» (باغخانی، ۱۴۰۲) انتظار فرج در نظام فکری ایشان را حقیقتی تشکیکی و ذومراتب می‌داند و در ضمن آن به کارکردهای انتظار فرج از منظر مقام معظم رهبری اشاره می‌کند؛ ولی پژوهش مستقل و مسئله‌محوری انجام نشده است که به تحلیل کارکردهای انتظار در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی براساس از منظر رهبر انقلاب اسلامی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای پرداخته باشد.

پژوهش حاضر بر پایه روش توصیفی - تحلیلی و شیوه جمع‌آوری کتابخانه‌ای و با استفاده از تحلیل محتوای کیفی آثار مکتوب و سخنان امام خامنه‌ای به صورت مسئله محور، به کارکردهای انتظار بر پایه اندیشه‌های رهبر انقلاب و نقش آن در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی می‌پردازد. نخست مبانی نظری و چارچوب مفهومی را تحلیل و تبیین می‌شود؛ سپس کارکردهای انتظار فرج بر پایه اندیشه امام خامنه‌ای دسته‌بندی و همراه نقش آن‌ها در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی تحلیل و تبیین می‌گردد.

تبیین و تحلیل مبانی نظری

این قسمت مبانی نظری و چارچوب مفهومی کلید واژگان اصلی تحقیق را تبیین و تحلیل می‌کند؛ نخست به معناشناسی می‌پردازد؛ سپس مقایسه‌ای تحلیلی همراه با نقد دیدگاه‌های

رقیب را ارائه می‌دهد و با تبیین ارزش افزوده دیدگاه مهدوی با خوانش امام خامنه‌ای بخش نخست نوشتار را به پایان می‌برد:

معناشناسی

نخست می‌بایست معنای واژگان کلیدی پژوهش به درستی تبیین شود تا تحلیل کارکردهای آن‌ها میسر گردد:

الف) انتظار

انتظار در لغت به معنای «چشم به راه بودن» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۷۱۴)، «توقع داشتن»، «نگرانی» (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۳۶۴) و «امیدواری به آینده» (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص. ۱۸۴) است و در اصطلاح مفهومی دارد که سبب شکل‌گیری یک رفتار مشخص در افراد منتظر شده و نقش فعال و سازنده‌ای در ذهن، اندیشه، نگرش و سبک زندگی و آینده آنان دارد که اگر عاملی برای انگیزش، حرکت و قیام باشد، انتظار مثبت و اگر مانعی برای حرکت باشد، انتظار منفی تلقی می‌شود. (آصفی، ۱۳۸۴، ص. ۲۱)

امام خامنه‌ای انتظار را از مسائل پر معنا و دارای مضامین عالی در تفکرات شیعه می‌داند و در تحلیل خود، آن را به آماده‌باش دائمی برای آینده‌ای که حتمی و قطعی است، به ویژه انتظار موجودی حی و حاضر معنا می‌کند؛ (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۴۳) ایشان انتظار را سرشار بودن دل از امید نسبت به پایان راه زندگی بشر و آمادگی برای سربازی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌داند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰) آیت‌الله صافی گلپایگانی انتظار را حالتی اثرگذار بر حالات و رفتار انسان تعریف کرده است که ترکیب یافته از ایمان، اعتقاد به مبانی دین و ولایت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، علاقه به ظهور و حکومت، تنفر از غیبت و همراهی اهل بیت ع علیهم السلام است (صافی، ۱۳۹۲ الف، ص. ۷) و آن را مقابل انفعال می‌داند. (صافی، ۱۳۹۲ ب، ص. ۱۵) آیت‌الله مکارم شیرازی انتظار را متشکل از دو عنصر می‌داند؛ یکی «نفی» یعنی بیگانگی از وضع موجود و دیگری «اثبات» به معنای خواستن وضعیت مطلوب. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۲) بر این اساس می‌توان انتظار را حالتی دانست که از درون به بیرون سرایت می‌کند و حرکت و اقدام می‌آفریند و به کارها و تلاش‌های افراد، جهت ویژه‌ای می‌بخشد. (بالادستیان و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص. ۱۳۶)

ب) فرج

فرج به معنای جدایی میان دو شیء است؛ چه معنوی باشد و چه مادی. بازشدن گره‌ها و

جدا شدن غم و سختی. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص. ۱۰۹؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۶). آیت‌الله صافی گلپایگانی نیز آن را به فتح و گشایش معنا می‌کند. (صافی، ۱۳۹۲ (ب)، ص. ۸۸) در اصطلاح به معنای ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و جدایی و باز شدن گره‌ها در مشکلات اجتماعی و فردی است. (تاجیک جوبه، ۱۴۰۴، ص. ۱۰۵)

ج) انتظار فرج

انتظار فرج، از فضایی است که در تربیت اخلاقی و رشد و تعالی روح و نفس انسان بسیار موثر است و آثار فردی و اجتماعی فراوانی را در پی دارد و از مهم‌ترین وظایف مسلمانان شمرده می‌شود (مظاهری، ۱۳۹۹، ص. ۲۳) و رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نیز به این موضوع پرداخته و از انتظار فرج به عنوان افضل اعمال، برترین عبادات، برترین اعمال شیعیان و برترین جهاد یاد کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۶۴۴ و ج ۱، ص. ۲۸۷؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص. ۲۸۱؛ حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۳۷) و پاداش شخص منتظر را همچون همراهی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف دانسته‌اند. (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص. ۱۷۳)

شهید مطهری از دو نوع انتظار فرج یاد می‌کند؛ یکی «انتظار فرج عام» که به معنای امیدبخشی به انسان در گشایش دشواری‌های زندگی است که امیرمؤمنان علیه السلام نیز به آن امر می‌فرمایند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص. ۲۱۶) و دیگری «انتظار فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و تشکیل حکومت عدل اسلامی» است که از منتظران این امر به عنوان بهترین مردم هر زمان یاد شده و همچون کسانی هستند که در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله به شهادت رسیده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص. ۱۲۲-۱۲۶) استاد مطهری در باب انتظار فرج حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از دو رویکرد نام می‌برد؛ یکی «انتظار ویرانگر» که باور به صبر، پذیرش ظلم و نداشتن مسئولیت در برابر وضع موجود است (مطهری، ۱۳۷۳، ص. ۶۲) و دیگری انتظار سازنده که باور به مبارزه با ظلم و تلاش در راه اصلاح جامعه و برقراری حکومت اسلامی است. (مطهری، ۱۳۷۳، ص. ۶۴-۶۹)

امام خمینی رحمته الله علیه انتظار فرج را، انتظار قدرت اسلام و تلاش در جهت عملی شدن این قدرت در عالم می‌داند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۳۷۴) و به انتقاد از گروهی می‌پردازد که انتظار فرج را تنها در دعا برای ظهور امام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف خلاصه کرده و فقط به امر معروف و نهی از منکر می‌پردازند؛ کسانی که فقط به دعا بسنده می‌کنند، گروهی که معتقد به زیاد شدن گناه در جامعه در جهت ظهور و از آن افراطی‌تر، دسته‌ای که معتقد به دامن زدن به این گناهان در جهت ظهور هستند. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۳۷۴)

رهبر معظم انقلاب تحمیل فرهنگ مادی به انسان‌ها را نوعی گره می‌داند که موجب ستم و

بی‌عدالتی شده و از انتظار فرج، به معنای انتظار گشایش از کار انسانیت و باز شدن این گره‌ها یاد می‌کند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۲۷) ایشان انتظار فرج را، انتظار آمدن دست قدرتمندی برای عدالت‌گستری، درهم شکستن فضای ظلم و جور که بشر مغلوب آن شده و جاری ساختن عدالت در سراسر عالم می‌داند و تلاش و جهاد را در این انتظار لازم می‌شمارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۳۰-۳۱) و همانند حضرت امام علیه السلام انتظار فرج را، حاکمیت قرآن و اسلام به شمار می‌آورد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۳۶) ایشان با نقد دیدگاهی که پر شدن ستم در زمین را لازمه ظهور می‌داند، شکل‌گیری فرج نهایی را یک فرایند تدریجی و طبیعی معرفی می‌کند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۴۱)

دلیل انتظار از نگره آیت‌الله خامنه‌ای این است که شخص منتظر به وضع کنونی قانع نیست، از این رو حالت منتظر دارد؛ (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۳۶) لیکن انتظار را به حالت درونی محدود نمی‌کند، بلکه با اشاره به نقش انتظار فرج در گشایش بن‌بست‌های زندگی، آن را یک عمل می‌داند؛ نه یک حالت درونی صرف. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۳۷-۳۸) بر این اساس انتظار فرج یعنی امید به پیروزی نهایی حق، صلح و عدالت، استقرار ارزش‌های انسانی، گسترش حکومت اسلام و تشکیل جامعه ایده آل به محوریت و رهبری حضرت ولی عصر علیه السلام (شاکر، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۹)

د) صهیونیسم

صهیون نام کوهی در بیت المقدس است (طاهری آکردی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۹) که نزد یهود به عنوان نماد رهایی از ظلم، ایجاد حکومت مستقل و فرمانروایی بر جهان شناخته می‌شود. (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص. ۳۰) واژه صهیونیسم ابتدا توسط یکی از سران یهودی به نام «لئو پینکر» مطرح شد؛ (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵) لیکن این جنبش سیاسی در اواخر قرن نوزده توسط «هرتسل» بنیان نهاده شد. (سویدان، ۱۳۹۱، ص. ۴۵)

محققان دیدگاه صهیونیسم سیاسی و دیدگاه صهیونیسم مذهبی را دو عامل ایجاد این جنبش به شمار می‌آورند و اتحاد این دو امر را می‌توان در ظهور و تاسیس دولت غاصب اسرائیل مشاهده کرد. (کلباسی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷۴) صهیونیسم سیاسی در پی گردآوری مجدد یهودیان به شکل ملتی واحد است (ر.ک: کسمایی، ۱۳۵۴، ص. ۳) و صهیونیسم مذهبی به دیدگاه آخرالزمانی یهودیان بازمی‌گردد (ر.ک: کیم، ۱۳۹۶، صص. ۸۵-۱۰۲) و با کمک دولت‌های استعماری اروپا و ایالات متحده وابسته است. (ناهوم، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۹۳)

هـ، کارکرد

در لغت به معنای کار، عمل و... است. (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۱۲۹۸) رابرت مرتو (دانشمندان حوزه جامعه شناسی علم) مفهوم کارکرد را این گونه معنا می کند: عملکردهایی که سازگاری یا تطبیق یک نظام اجتماعی را امکان پذیر می گردانند که انگیزه های فردی چندان در این فرایند دخیل نیستند و نقشی ندارند. این فرایند یا دارای کارکرد آشکار است که با قصد قبلی انجام می گیرد یا دارای کارکرد پنهان است که بدون قصد قبلی صورت می گیرد. (ریترز، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۷۰)

مقایسه تطبیقی گفتمان انتظار سازنده فرج با جریان های فکری رقیب

درک کامل ظرفیت های راهبردی انتظار فرج در منظومه فکری مقام معظم رهبری، مستلزم قراردادن آن در بستر گفتمان های رقیب و مقایسه با دیگر خوانش های موجود از این مفهوم کلیدی است. این مقایسه نه تنها جایگاه متمایز و متعالی این دیدگاه را مشخص می کند، بلکه ضرورت پرداختن به آن، به عنوان دکترینی فعال و کارآمد برای مقابله با استکبار نوین را پررنگ تر می سازد. در ادامه، به سه جریان فکری عمده پرداخته می شود که یا در تقابل یا در افقی متفاوت با خوانش فعال، امیدبخش و تمدنی از انتظار قرار دارند.

الف، مقایسه با رویکردهای سکولار

یکی از عمیق ترین نظریه های سکولار درباره امید، به عنوان موتور محرکه تاریخ و مبارزه با وضع موجود، متعلق به «ارنست بلوخ» (فیلسوف مارکسیست آلمانی) است. بلوخ «اصل امید» را نه یک احساس روان شناختی، بلکه یک «عمل شناختی» می داند که سوژه را به سوی یک «غایت شناسی عینی» ولی نامتعین و ساخته شده در فرآیند مبارزه هدایت می کند. (Bloch, 1986) در این نگاه، امید به یک ایده آل زمینی همانند جامعه بی طبقه معطوف است که خود بشر باید آن را در متن تاریخ و غالباً از رهگذر مبارزه طبقاتی محقق سازد.

این دیدگاه با نگاه آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای در باب انتظار، اشتراک و افتراقاتی دارد:

نقطه تشابه بنیادین

هر دو دیدگاه (اندیشه رهبر معظم انقلاب و نظریه بلوخ) بر کارکرد فعال ساز، ضد جبرگرایی و انقلابی امید تأکید دارند. در هر دو نظریه، امید عامل خروج از انفعال و خلق کنش است.

نقاط تمایز بنیادین

این دو دیدگاه بر پایه تمایز در مبنا و مقصد، فاصله ای ژرف و بنیادین دارند که در سه محور تبیین و تحلیل می شوند:

یک) منشأ و تضمین امید

در دیدگاه رهبر معظم انقلاب، امید برخاسته از وعده حتمی الهی است که در متون دینی و سنت نبوی تضمین شده است. این یک تکیه‌گاه متعالی و غیرقابل زوال است. در مقابل، امید در نگاه بلوخ، ریشه در آرزوها و توانایی‌های خودبنیاد انسان دارد و هیچ ضمانت فراتاریخی برای تحقق ایده‌آل مورد نظر وجود ندارد.

دو) ماهیت غایت

غایت در اندیشه «انتظار فرج» معین، شخصیت‌مند (حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) و الهی است. در نظریه بلوخ، غایت متعین نیست، انتزاعی است و محتوای آن در خود فرآیند مبارزه شکل می‌گیرد.

سه) پیامد روان‌شناختی و استراتژیک

سومین تفاوت، پیامدی تعیین‌کننده در مواجهه با شکست دارد. «امید مهدوی» شکست را به عنوان یک آزمون و مرحله در مسیر تحقق وعده حتمی تفسیر می‌کند، از این رو، به مقاومت پایدار و تاب‌آوری بالا در جوامع (مانند فلسطین تحت محاصره) می‌انجامد. در مقابل «امید سکولار» بلوخی در مواجهه با شکست‌های بزرگ تاریخی (مانند فروپاشی بلوک شرق) به شدت آسیب‌پذیر است و می‌تواند به یأس و بی‌معنایی منجر شود؛ بنابراین قدرتِ گفتمان انتظار فرج در ایجاد تاب‌آوری استراتژیک در برابر جنگ‌های روانی و فرسایشی دشمن، از این منظر بی‌بدیل است.

ب) مقایسه انتقادی با خوانش‌های انفعالی

درون سنت فکری شیعه نیز قرائت‌های متفاوتی از «انتظار» وجود دارد که مهم‌ترین این خوانش‌ها، نظریه «انتظار ویرانگر» است (مطهری، ۱۳۷۳، ص. ۶۲) که امروزه میان برخی جریان‌های اخبارگرایی افراطی یا بعضی نحله‌های عرفانی منفعل، با تأکید یک‌سویه بر نشانه‌های ظهور (مانند پر شدن جهان از ظلم و جور)، تقدیرگرایی (هرگونه اقدام اصلاح‌گرایانه اجتماعی و سیاسی را تعطیل می‌کند) و دعوت منتظر به صبری منفعلانه و انزوا قابل ردیابی است و دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در تقابل مستقیم با این خوانش قرار دارد، زیرا ایشان انتظار را «آماده‌باش دائمی» و «تلاش در راه سربازی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف» تعریف می‌کند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۴۳) از این رو می‌توان این انتظار را «انتظار فعال» معنا کرد.

تمایز انتظار انفعالی و انتظار فعال در نگرش به رابطه فرد منتظر با وضعیت موجود

در نگرش انفعالی، وضع موجود (ظلم و فساد) شرط لازم تحقق ظهور است؛ بنابراین مبارزه

با آن ممکن است عامل تأخیر در ظهور تلقی شود؛ لیکن در نگرش فعال، وضع موجود مانعی است که باید برای تحقق ظهور زدوده گردد؛ بنابراین مبارزه با ظلم و استکبار (از جمله صهیونیسم) عین زمینه سازی ظهور است.

این تفاوت، علت موضع فعال و تهاجمی جمهوری اسلامی در برابر رژیم صهیونیستی را بیان می‌کند، زیرا از نگاه رهبری، مبارزه با این رژیم غاصب، نه تنها مخالف انتظار نیست؛ بلکه ذات انتظار راستین و تجلی عینی جهاد در عصر غیبت است؛ ولی نگرش انفعالی در برابر توطئه‌هایی همچون نرم‌افزارانه سازی فرهنگی یا اشغالگری سرزمین‌ها، جامعه را بی‌دفاع‌ها می‌سازد.

ج) مقایسه با رویکردهای سیاسی - عقلانی معاصر در جهان اسلام

در جهان معاصر اسلام نیز رویکردهایی برای مقابله با صهیونیسم و استکبار وجود دارد که فاقد چارچوب اعتقادی مهدویت هستند؛ برای نمونه تحلیل‌های عبدالوهاب المسیری (اندیشمند مصری) برای افشای ماهیت ایدئولوژیک صهیونیسم به مثابه یک جنبش نژادپرستانه و استعماری است و بر حقوق بین‌الملل و مقاومت مدنی تکیه دارد. (المسیری، ۲۰۰۱) این رویکرد، اگرچه قدرتمند و افشاگرانه است؛ لیکن بیشتر در حوزه عقلانیت سیاسی و مبارزه گفتمانی عمل می‌کند و ارتباطی به مسئله مهدویت و انتظار ظهور ندارد.

تحلیل راهبردی مقایسه‌ها در خنثی سازی توطئه‌های صهیونیستی

«مقایسه تطبیقی گفتمان انتظار سازنده فرج با جریان‌های فکری رقیب» یک مقدمه نظری نیست؛ بلکه هسته مرکزی «مهندسی معکوس توطئه‌های صهیونیستی» در عرصه اندیشه و عمل و یکی از لایه‌های کلیدی مقابله با توطئه‌های صهیونیست است که برای نشان دادن این ارتباط راهبردی، باید توجه داشت که صهیونیسم برای موفقیت خود، نیازمند حاکمیت یک «نظام فکری» خاص بر ذهن مسلمانان است.

نوشتار حاضر با تخریب سه پایه اصلی این نظام فکری مورد نظر صهیونیسم، کارکردی تهاجمی و دفاعی در برابر توطئه‌ها ایفا می‌کند که شیوه مقابله هر یک از این سه مقایسه با توطئه‌های صهیونیستی تحلیل می‌گردد:

۱. مقابله با توطئه «شکندگی روانی و بحران معنا مبتنی بر رویکرد سکولار»

مهم‌ترین توطئه رژیم صهیونیستی و حامیان غربی آن، با تکیه بر قدرت نظامی و رسانه‌ای خود، القای «قطعیت شکست» و «ناامیدی مطلق» در میان ملت‌های مقاوم است. جنگ‌های

فرسایشی، محاصره اقتصادی و بمباران‌های روانی، همه برای ایجاد این احساس طراحی شده‌اند که مقاومت فایده ندارد.

مقایسه «امید مهدوی» با «امید سکولار بلوخی» نشان می‌دهد که سلاح روانی دشمن (یأس) در برابر منبع امید الهی و حتمی ما، شکست می‌خورد. توضیح می‌دهد که امید سکولار در برابر شکست‌های بزرگ (مثل فروپاشی بلوک شرق) آسیب‌پذیر است؛ ولی امید مهدوی، شکست را «آزمون» و «مرحله‌ای از مسیر» می‌داند.

نتیجه راهبردی: این تحلیل، «تاب‌آوری استراتژیک» را به جبهه مقاومت هدیه می‌دهد؛ یعنی ملتی که در محاصره یا تحت تحریم‌های فلج‌کننده است، با تکیه بر این نگاه، نه تنها تسلیم نمی‌شود؛ بلکه از دل فشارها، قدرتمندتر بیرون می‌آید. این دقیقاً نقطه‌ای است که معادلات صهیونیسم را به هم می‌ریزد، زیرا آنها به پوچی و ناامیدی نسل‌ها تکیه دارند.

۲. مقابله با توطئه «انفعال و کناره‌گیری از مبارزه مبتنی بر خوانش‌های انفعالی»

صهیونیسم به شدت از حضور فعال و نظامی مسلمانان، به ویژه شیعیان در میدان نبرد هراس دارد، از این‌رو توطئه فرهنگی-عقیدتی برای ترویج «تقدیرگرایی» و «صبر انفعالی» در میان مسلمانان طراحی کرده است تا آنان به جای مبارزه با اشغالگر، به مسجد و منبر و دعا برای ظهور بسنده کنند.

مقایسه تمایز قاطع بین «انتظار فعال» که مبتنی بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی است و «انتظار ویرانگر یا انفعالی»، این توطئه فوق را خنثی می‌سازد و به صراحت بیان می‌کند که در نگرش انفعالی، ظلم شرط ظهور است؛ ولی در نگرش فعال، ظلم مانعی است که باید زدوده شود.

نتیجه راهبردی: این تحلیل، مشروعیت دینی مبارزه با رژیم صهیونیستی را به اوج می‌رساند و آن را نه تنها مجاز، بلکه «ذات انتظار راستین» و «جهاد در عصر غیبت» معرفی می‌کند؛ بر این اساس توطئه‌ای که می‌خواست مسلمانان را به انزوا بکشانند، نقش بر آب می‌شود و آنان را به میدان رویارویی با اشغالگری سوق می‌دهد.

۳. مقابله با توطئه «تقلیل‌گرایی و سکولاریزاسیون مبارزه مبتنی بر رویکردهای سیاسی»

سکولاریزاسیون آرمان‌های مسلمانان، یکی از توطئه‌های کهن استکبار است؛ یعنی وادار کردن آنان به این باور که مسئله فلسطین تنها یک منازعه مرزی، حقوق بشری یا سیاسی است که با مصالحه، قطعنامه‌های سازمان ملل و چانه‌زنی‌های دیپلماتیک حل می‌شود. این نگاه، روح جهادی و ایثار را از مبارزه می‌گیرد.

مقایسه دیدگاه رهبری با رویکردهایی همچون تحلیل‌های عبدالوهاب المسیری که فاقد چارچوب مهدویت است، برتری گفتمان انتظار را نمایان ساخته و نشان می‌دهد که رویکردهای سیاسی - عقلانی صرف، هرچند افشاگرانه هستند؛ لیکن «غایت متعالی» و «یقین به پیروزی نهایی» را ندارند و به راحتی در باتلاق مذاکرات بی‌نتیجه هضم می‌شوند.

نتیجه راهبردی: این تحلیل، مقاومت را از سطح یک «واکنش سیاسی» به سطح یک «فریضه تمدنی و غایت‌شناسانه» ارتقا می‌دهد، از این‌رو چارچوب «پیمان‌نویسی و عادی‌سازی روابط» بی‌اعتبار می‌شود که صهیونیسم با توافق‌نامه‌هایی موسوم به «پیمان ابراهیم» به دنبال تحمیل آن است، زیرا باور به ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، هرگونه سازش با ظلم موجود را نفی می‌کند و مسلمانان را به ساختن تمدنی نوین بر پایه عدل، نه پذیرش نظم ظالمانه، دعوت می‌کند.

کارکردهای انتظار فرج از منظر مقام معظم رهبری

اندیشمندان بسیاری همچون شهید صدر (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۴-۵۵)، آیت‌الله امینی (ر.ک: امینی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۱) و امام خمینی رحمته الله علیه (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۱۶-۱۳)، نظریه انتظار سازنده را پذیرفته‌اند؛ لیکن هیچ یک همچون آیت‌الله العظمی خامنه‌ای ابعاد، مولفه‌ها و کارکردهای این نوع انتظار را تبیین و تشریح نکرده‌اند. (باغخانی، ۱۴۰۲) رهبر معظم انقلاب اسلامی، باور به مهدی موجود موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و حاکمیت جهانی آن حضرت برای نجات بشر از ظلم و فساد استکبار را دارای کارکردهای ارزنده‌ای در زندگی انسان می‌داند که برخاسته از هویت دین اسلامی و طرحی است که این شریعت الهی برای آینده بشریت و پایان تاریخ دارد.

جریان صهیونیستی با افزایش قدرت مسلمانان، به ویژه شیعیان، به تکاپو افتاد، زیرا نظام فکری شیعه برخاسته از اندیشه مهدوی را در تضاد با نظام اندیشه‌ای خود می‌بیند، از این‌رو همه تلاش خود را به کار گرفت تا مانع پیشرفت این نظام فکری شود و در این راستا دست به توطئه‌های گوناگون زد که از جمله آن معرفی مهدی موعود به عنوان «مسیحای شرور» و سپس راه‌اندازی جنگ تحمیلی دوم و سوم برای مقابله با آن است که در کلام سیاسیون غربی، از جمله مارکو روبریو نیز به آن پرداخته شده است.

با روشن شدن تمایزات بنیادین خوانش فعال، مسئولیت‌آفرین و تمدنی رهبر معظم انقلاب از انتظار فرج، در مقایسه با دیگر رویکردهای سکولار، انفعالی و صرفاً سیاسی، اکنون می‌توان به

بررسی و تحلیل نظام مند کارکردهای پنج‌گانه این خوانش خاص و نقش استراتژیک هر یک در تقابل با ابعاد گوناگون پروژه صهیونیسم پرداخت:

کلید فهم دین بودن انتظار فرج

انتظار فرج در اندیشه امام خامنه‌ای به عنوان «کلید و شرط فهم دین» معرفی شده است: مسئله‌ی انتظار هم که جزء لاینفک مسئله‌ی مهدویت است، از آن کلیدواژه‌های اصلی فهم دین و حرکت اساسی و عمومی و اجتماعی امت اسلامی به سمت اهداف والای اسلام است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰)

بر این اساس هدف از درک و فهم دین، درک ابعاد اجتماعی و انقلابی آن است که موجب سیر جامعه به سوی اهداف بلند اسلامی می‌شود. در واقع انتظار فرج، چارچوبی است که در آن توحید، نبوت، ولایت، عدالت، جهاد و... در سایه تحقق جامعه توحیدی معنا پیدا می‌کند. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص. ۳۳-۳۵ و ۷۶-۸۴).

بی‌شک هیچ یک از اهداف انبیاء از جمله عدالت‌گستری (حدید: ۲۵؛ یونس: ۴۷؛ ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۴)، اهداف تربیتی (جمعه: ۲؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۷۷، ص ۱۲۹-۱۴۰)، ایجاد امنیت (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۲۲) پیشرفت دنیوی و اقتصادی (جاثیه: ۱۶؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ص ۸۲)، عبادت (نحل: ۳۶؛ صدری‌فرو موسوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹) و... بدون حکومت دینی به نتیجه نمی‌رسد. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱۰، صص. ۲۶-۲۹) از این رو امام خامنه‌ای نیز استقرار عدالت، تزکیه، توحید و... را از اهداف پیامبران و بعثت رسول خاتم صلی الله علیه و آله به شمار می‌آورد و درباره شرط لازم تحقق این اهداف می‌فرماید:

این هدف‌ها، هدف‌های بسیار بزرگی است؛ هدف‌های دشواری است. این هدف‌ها چه جوری به دست می‌آید؟ این طبعاً اولاً احتیاج دارد به یک برنامه‌ریزی گسترده برای مناسبات اجتماعی؛ یعنی اگر چنانچه نبی اسلام، نبی حق، فرستاده‌ی الهی در هر دوره‌ای بخواهد این اهداف را تحقق ببخشد، ناچار بایستی به تناسب این اهداف، مناسبات اجتماعی ایجاد بکند. مطلب دوم هم قدرت سیاسی است؛ یعنی این مناسبات اجتماعی را یک انسان منزوی یا یک نصیحت‌کننده که فقط مردم را نصیحت می‌کند نمی‌تواند به وجود بیاورد؛ قدرت لازم است، قدرت سیاسی لازم است؛ بنابراین بعثت‌ها، همراه هستند هم با یک قدرت سیاسی بزرگ و هم با یک برنامه‌ریزی وسیع برای تحقق این اهداف. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹ الف)

نبود انتظار فرج، به بی اثر شدن همه این اهداف انبیاء می انجامد، از این رو فهم انتظار فرج به مثابه کلید واژه فهم دین است که سبب آماده سازی افراد و حرکت امت اسلامی به سوی این اهداف اساسی و بی توجه نبودن به مسائلی همچون مبارزه با استکبار و صهیونیسم، تلاش برای عدالت اجتماعی، تشکیل دولت اسلامی و پیشبرد تمدن نوین اسلامی می شود.

در ارائه قرائت های سکولار از دین، با بی توجهی به مفهوم «انتظار فرج»، نقش کلیدی و اجتماعی آن نادیده گرفته می شود و دین به حوزه شخصی زندگی بشر محدود می گردد یا برداشت کاملاً متضادی از آن ارائه می شود؛ (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص. ۳۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۳، ص. ۶۲؛ ر.ک: شاهرخی و عباسی، ۱۳۹۹، صص. ۲۸۵-۲۸۶) ولی انتظار فرج برخاسته از نظریه انتظار سازنده، نه تنها یک آموزه ی حاشیه ای نیست؛ بلکه یک کلید واژه و مفهوم اساسی برای درک دین و مسئولیت اجتماعی مؤمنان شناخته می شود. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، صص. ۶۴-۶۹، ر.ک: خامنه ای، ۱۳۹۸، ص. ۴۱)

بی شک این دیدگاه درباره انتظار، در برخورد با توطئه های صهیونیستی نقشی اساسی دارد؛ زیرا هدف نهایی همه پیامبران تشکیل حکومت و به تبع آن ایجاد قسط و عدل بوده و یک فرد منتظر علاوه بر ایجاد آمادگی در خود برای عصر ظهور، می بایست در عصر غیبت نیز به زمینه سازی برای ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الیه کمک کند؛ همانگونه که انقلاب اسلامی نیز گامی برای مهیا ساختن شرایط ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه است.

هدف تفکر غرب و صهیونیسم، جداسازی دین از حوزه های اجتماعی و سیاسی است؛ به گونه ای که آن را به مجموعه ای فردی و کم اثر تبدیل کند. این اقدام سبب می شود ملت های مسلمان، رهبری و آرمان های مبارزه با اشغالگری و ظلم را فراموش کنند، (ر.ک: بخشی و همکاران، ۱۴۰۳) از این رو بخش عمده ای از استراتژی دشمن بر تحریف درک دین و خالی کردن آن از ظرفیت های عدالت خواهانه و تمدنی متمرکز شده است؛ (ر.ک، خامنه ای، بیانات، ۱۴۰۱ (الف)) در حالی که انتظار فرج، در مقابله با این توطئه به عنوان یک مفهوم کلیدی، دین را به طور مستقیم با آینده تاریخ و تحقق حکومت عدل الهی مرتبط می سازد. از این دیدگاه، باورها، ارزش های اخلاقی و سیاست دینی همه تحت یک هدف تاریخی مشترک تفسیر می شوند. انتظار فرج امکان تداوم گفتمان ضد صهیونیستی را بر پایه یک منطق دینی و عقلانی مهیا می سازد؛ منطقی که فهم دین به صورت صحیح خود به ابزاری برای رویارویی و مقابله با توطئه های استکبار تبدیل می گردد. (ر.ک: خامنه ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۵)

امیدوارسازی انتظار فرج به پیروزی

خوانش رهبر معظم انقلاب با تزریق یک عنصر حیاتی فراعقلانی و معنابخش به مبارزه، ارزش افزوده‌ای به دیدگاه انتظار مهدوی می‌دهد و آن را متمایز می‌سازد: «قطعیت پیروزی نهایی». (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۸) وعده قطعیت پیروزی، در حقیقت همان امیدوارسازی مردم به پیروزی در ظهور موعود است که از کارکردهای انتظار فعال است. این عنصر از باور به وعده الهی ظهور نشأت می‌گیرد (نور: ۵۵؛ انبیاء: ۱۰۵؛ توبه: ۳۳) و دو کارکرد استراتژیک و کلیدی دارد:

یکم، تولید امید ریشه‌دار

انتظار ظهور و پیروزی بر ظلم، از منظر امام خامنه‌ای، دریچه فرج و عاملی امیددهنده و نیروبخش در برابر احساس ناامیدی، بیهودگی، ضایع شدن و رهایی از گنجی و گمی نسبت به آینده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۱) که مایه اعتماد، امیدواری به آینده و مأیوس نبودن را از ابعاد انتظار به شمار می‌آورد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۳)

ایشان امید به آینده روشن را اصلی مورد پذیرش همه ادیان (ر.ک: خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷) و عامل زدودن یأس و ناامیدی همه ملت‌ها به ویژه ملت‌های مسلمان می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص. ۴۱۲) و شکل‌گیری انقلاب اسلامی و حرکت آن در آینده را، مصداق عینی این امیدواری برخاسته از انتظار فرج به شمار می‌آورد، زیرا نفس انتظار و امید، به انسان جرئت اقدام، حرکت و نیرو می‌بخشد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۱) بر این اساس است که ایشان با استناد به حدیث نبوی در باب انتظار فرج می‌فرماید: «در انتظار فرج امید هست، تحرّک هست، اقدام وجود دارد. اینی که پیغمبر می‌فرماید: «أَفْضَلُ أَعْمَالٍ أُمَّتِي إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۶۴۴) ناظر به همه مشکلاتی است که برای زندگی انسان پیش می‌آید؛ مشکلات گوناگونی در زندگی پیش می‌آید، انسان در مواجهه‌ی با این مشکلات نبایستی مأیوس بشود؛ باید انتظار فرج داشته باشد؛ باید بداند که فرج خواهد آمد». (ر.ک: خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹ ب)

امید برخاسته از یک تحلیل سیاسی دقیق، ممکن است در مواجهه با شکست‌های مقطعی و فشارهای طاقت‌فرسا (همچون محاصره نوار غزه) به تحلیل رود؛ ولی امید مبتنی بر یک یقین دینی و غایت تاریخی حتمی، منبعی بی‌پایان برای پایداری می‌آفریند.

امید عاملی قوی در شادابی و نشاط زندگی است؛ آن گونه که روان‌شناسان مثبت‌نگر، آن را مانعی برای اثرگذاری اتفاقات استرس‌زا بر انسان می‌دانند. (محققان، ۱۳۸۸، ص. ۱۲) یکی از

مهم‌ترین موانع رشد و پیشرفت جامعه، ناامیدی و یأس است و امید برجسته‌ترین ابزار مقابله با آن، برای وصول به سعادت و کاربست سرمایه‌های انسانی است، زیرا زندگی انسان در گرو انتظار و امید به آینده است و بدون آن زندگی انسان بی‌معناست. (حکیمی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰۱) از این رو خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله امید را مایه رحمت خدای رحمان معرفی می‌کند (قمی، ۱۴۳۰: ج ۱، ص. ۶۸) و روحیه امیدواری و تقویت امیدبخشی، در بطن آیات مهدوی جریان دارد و خدای سبحان به پایان ظلم و ستم استبداد اشاره می‌کند و حکومت و خلافت را برای کسانی می‌داند که آنان را به عنوان امامان و وارثان زمین معرفی کرده است. (قصص: ۵؛ اعراف: ۱۲۸؛ انبیاء: ۱۰۵)

این امید در همه مراحل زندگی شخص، چه در بعد فردی مثل مشکلات و چالش‌های مادی و معنوی، چه در ساحت خانوادگی او و چه در بعد اجتماعی مثل امید و اشتیاق بشر برای ایجاد عدالت واقعی اثرگذار است. (ر.ک: نظری، ۱۴۰۴؛ ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۱) امید از نظر مقام معظم رهبری کلید اساسی همه قفل‌ها و نخستین و ریشه‌ای‌ترین جهاد به شمار می‌رود (راجی و خاتمی، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۵) که جامعه آینده بشریت، یا جامعه ایده‌آل اسلامی در مسئله انتظار، مهدویت و اعتقاد به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را در قالب عنصری اصلی در زنده نگه داشتن امید در دل انسان‌ها به وجود می‌آورد. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۸)

دوم، معنا بخشی به رنج

در گفتمان انتظار، رنج‌های راه مقاومت (شهادت، محاصره یا فقر) معنا و ارزش غایی می‌یابند. این رنج‌ها، هزینه‌های زمینه‌سازی برای طلوع عدل مهدوی قلمداد می‌شوند؛ نه هزینه‌های یک مبارزه سیاسی. چنین نگاهی سطح تحمل و ایثار را به شکل کیفی ارتقا می‌دهد. براساس تحلیل مقایسه‌ای فوق، منظومه فکری امام خامنه‌ای درباره این کارکرد انتظار فرج، در یک موقعیت ممتاز و چند وجهی قرار دارد. این دیدگاه هم از ضعف درون‌ماندگار امیدهای سکولار (شکندگی در برابر شکست) عبور می‌کند؛ هم انحرافات درون‌دینی (انفعال و تقدیرگرایی) را اصلاح می‌سازد و هم با افزودن لایه‌ای عمیق از معنا، یقین و غایت‌مندی الهی، بر اعتبار تحلیل‌های عقلانی و سیاسی معاصر غلبه می‌یابد. این ترکیب بی‌نظیر، دکترین انتظار فرج را به یک نظریه مقاومت تمام‌عیار، تاب‌آور و پیش‌رونده تبدیل می‌سازد که قادر است در همه سطوح فردی، اجتماعی و بین‌المللی با پروژه استکبار (و نماد عینی آن، صهیونیسم) مقابله کند.

در تبیین نقش امیدواری به پیروزی به مثابه کارکرد انتظار فرج در مقابله با توطئه‌های

صهیونیستی باید دانست که پژوهش‌ها بیانگر آن هستند که ایجاد ناامیدی، مهم‌ترین ابزار برای از بین بردن اراده‌ی جمعی ملت‌ها است. (پارک، ۲۰۱۰) مطالعات روان‌شناسی مثبت‌نگر نیز نشان می‌دهد که جوامعی که دیدگاه مثبتی نسبت به آینده دارند، می‌توانند در برابر فشارهای طولانی و جنگ‌های فرسایشی مقاومت کنند. (اسنایدر، ۲۰۰۲) بر این اساس دشمنان، به‌ویژه صهیونیسم سعی دارد با ترسیم تصویری منفی و شکست خورده از آینده‌ی جهان، امیدهای اجتماعی را تضعیف کند، (ر.ک: خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱ (ب)) زیرا شکست‌ها و پیروزی‌های ملت‌ها نیز براساس این استحکام درونی یعنی امید و امیدواری رقم می‌خورد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ص. ۱۰۹) از این‌رو نمایش توان نظامی و تبلیغ شکست‌ناپذیری رژیم صهیونیستی، در کنار محاصره اقتصادی و رسانه‌ای ملت‌های مقاوم با همسویی امریکا، تلاشی برای ایجاد احساس ناامیدی و یأس است که این اقدامات به منظور تضعیف اراده مقاومت و ترغیب ملت‌ها به پذیرش وضعیت کنونی یعنی ادامه حکومت مستکبرین و ظالمین در عالم صورت می‌گیرد، زیرا اگر پایان خوش و فرجام عادلانه تاریخ از زندگی بشر حذف شود، دنیا در تاریکی یأس فرو خواهد رفت. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۷-۱۰۸)

در یک جامعه اسلامی (انقلاب اسلامی ایران) که هدف آن مهیا ساختن امر فرج است (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص. ۴) همه اعمال نیروبخش از امید به آینده بشریت و حکومت مصلح جهانی، نشأت می‌گیرد. پیشرفت‌های علمی، فناوری، اقتصادی، فرهنگی و... همه در راه هدف اصلی یک انقلاب اسلامی یعنی مهیا ساختن شرایط ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف انجام می‌گیرد (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص. ۴-۱۲) و این انگیزه و امید سبب مقابله با توطئه‌های دشمن صهیونیستی به عنوان دشمن درجه یک مسلمانان می‌شود.

رهاسازی فرد و جامعه از پوچی

پوچی به معنای هیچ انگاشتن و نداشتن هدف، ارزش، فایده و کارکرد در زندگی است. (پاشایی و خلیلیان شلمزاری، ۱۴۰۳، ص. ۶) برای یافتن مفهوم پوچی، می‌بایست به مفهوم معناداری زندگی دست یافت. (حاتمی شفق و اخوان، ۱۴۰۳، ص. ۴۶) انتظار فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، یک رهنمود اساسی برای خروج از این بحران و معنادهی به زندگی است. این رهنمود، نه تنها زندگی فردی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بلکه جهت حرکت تاریخی جامعه را نیز اصلاح می‌کند.

صالح بودن، امیدواری و پرهیز از یأس، صبر و بردباری در جهت نیل به اهداف، و ناظر و

مایه فرج دانستن خدا در عالم، مایه معنابخشی و معنایابی زندگی شخص و جامعه منتظر می‌شود. (ر.ک: سرایی، ص. ۱۳۸۶) این معنابخشی همه عرصه‌های زندگی انسان حتی ابعاد مادی را نیز فرا می‌گیرد. (ر.ک: مفتاح و محمدی، ۱۳۹۷) گرچه این معنابخشی در عصر غیبت امری تشکیکی است؛ ولی با ظهور امام معصوم عجل الله تعالی فرجه الشریف به کمال خود خواهد رسید. (رجبی، ۱۳۹۷، ص. ۳۳۵)

از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی، انتظار، عاملی نیروبخش در برابر احساس ناامیدی، بیهودگی، ضایع شدن و رهایی از گنجی و گمی نسبت به آینده است، (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۱) از این رو ایشان انتظار فرج را به فکر کردن و بن بست نپنداشتن تعریف می‌کنند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲) ایشان پوچی در زندگی را نتیجه سلطه ظالمان در جهان و به تبع آن یأس و ناامیدی حاصل از آن دانسته و می‌فرمایند:

بسیاری از دخترها و پسرها در کشورهای غربی که به سمت بیهودگی و بی‌اعتنایی به مظاهر زندگی و پوچی و غرقه شدن در شهوات آنی کشیده می‌شوند، بر اثر یأس است. بسیاری از دانشمندان و نویسندگان و سخنگویان بشریت به این حالت دچار می‌شوند؛ اما آن ملتی که به آینده امید دارد، می‌داند که روزگار ظلم و ستم و زورگویی و تجاوز و طغیان و استکبار با همه حجم عظیمی که امروز در جهان به وجود آورده است، یک روزگار تمام‌شدنی است و دورانی خواهد رسید که قدرت حق، آن قدرت قاهره حق، همه‌ی قلّه‌های فساد و ظلم را از بین خواهد برد و چشم‌انداز زندگی بشر را با نور عدالت منور خواهد کرد. معنای انتظار دوران امام زمان این است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰)

بر این اساس انتظار فرج حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با قطعیت در تحقق عدالت نهایی، به زندگی معنا بخشیده و انسان و جامعه را از پوچ‌گرایی می‌رهاند.

در تبیین نقش رهایی از پوچی به مثابه کارکرد انتظار فرج در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی باید دانست که پژوهش‌ها نشان می‌دهند که رشد پوچ‌گرایی، نتیجه از دست دادن ارتباط افراد یا جوامع با اهداف، ارزش‌ها، آینده و معنا است. (ر.ک: سهرابی‌فر و فنائی، ۱۴۰۰، صص. ۱۰-۱۸؛ نصری، ۱۳۸۶، صص. ۱۸۵-۲۰۵) در دنیای کنونی، رسانه‌ها و گفتمان‌های مرتبط با صهیونیسم، برای حکومت بر عالم به شدت در حال ترویج پوچ‌گرایی هستند تا انسان به سنت‌ها خو نگرفته، به آن‌ها پایبند نباشد تا ارزش‌های آرمان‌خواهانه، بی‌اعتبار شوند و انسان‌ها به موجوداتی بی‌تفاوت و منفعل مبدل گردند. ناامیدی، ثمره این

وادی است که به پوچی می‌انجامد. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۲)

باور به آینده روشن بشر، مهم‌ترین مانع در برابر پوچی‌گرایی برخاسته از سلطه استکبار و در رأس آن صهیونیسم است. در واقع انتظار ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان پاسخی به بحران بی‌معنایی است که با تغییر نگرش به هستی و در پی آن ایجاد امید و نفی یأس، تاریخ را به عنوان صحنه‌ای هدفمند و معناگرا، عدالت‌محور و در مسیر فرج‌نهایی معرفی می‌کند. (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۲)

انتظار فرج برخلاف نظریه‌های سکولار، تاریخ را تصادفی و بی‌هدف نمی‌داند؛ بلکه آن را به عنوان مسیری هدفمند تلقی می‌کند که با اراده انسان‌های مؤمن شکل می‌گیرد. مطابق این دیدگاه، زندگی معنادار شده و از پوچی رها می‌گردد و انسان به سمت مسؤولیت‌پذیری و آرمان‌گرایی سوق داده می‌شود. این تغییرات برخاسته از انتظار فرج و ظهور موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، با توطئه‌های استکبار و در رأس آن دشمن صهیونیستی این گونه مقابله می‌کند.

کارکرد انتظار فرج در نقش‌آفرینی تاریخی و ساختن سرنوشت بشر

انتظار فرج حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به انسان کمک می‌کند که تماشاگر بی‌کنش تاریخ نباشد؛ بلکه با اراده و آگاهی، سرنوشت‌ساز شود. رهبر معظم انقلاب، انتظار را تنها به معنای امید به آینده نمی‌داند؛ بلکه آن را نوعی مشارکت فعال و اقدام عملی در ساخت سرنوشت و آینده به شمار آورده و می‌فرماید:

انتظار، به معنای نشستن و دست روی دست گذاشتن و چشم به در دوختن هم نیست؛ انتظار به معنای آماده شدن است، به معنای اقدام کردن است؛ به معنای این است که انسان احساس کند عاقبتی وجود دارد که می‌شود به آن دست یافت که برای رسیدن به آن عاقبت بایستی تلاش کند. ما که انتظار فرج داریم، انتظار ظهور حضرت بقیة الله عجل الله تعالی فرجه الشریف را داریم، باید در این راه تلاش کنیم. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹ (ب))

بر پایه دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای، آینده بشر یک رخداد اتفاقی و ناگهانی تلقی نمی‌شود؛ بلکه نتیجه فرایندی تاریخی است که در آن افراد با ایمان و مسئول نقش‌آفرینی می‌کنند و انتظار فرج موعود، فرد را درگیر این روند می‌کند و او را نسبت به سرنوشت مشترک بشر متعهد می‌سازد. ایشان در این باره می‌فرماید:

از میدان زندگی اجتماعی و عمومی و آن چه مربوط به سرنوشت بشر و ملت هاست. در این زمینه، اعتقاد به قضیه مهدی و موضوع ظهور و فرج و انتظار، گنجینه عظیمی است که ملت‌ها می‌توانند از آن بهره‌های فراوانی ببرند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴)

بر این اساس امید به فرج، نقشی آگاهانه در شکل دهی به آینده بشر دارد و عاملی برای نقش آفرینی انسان هاست. در تبیین نقش ساخت سرنوشت بشر به مثابه کارکرد انتظار فرج در مقابله با توطئه های صهیونیستی باید توجه داشت که صهیونیسم و حامیانش در سطح جهانی، به دنبال تضعیف احساس عاملیت تاریخی ملت ها و القاء این باور هستند که سرنوشت بشریت تحت کنترل قدرت های غالب است و قابل تغییر نیست، از این رو چاره ای غیر از پذیرش نظم تحمیلی موجود ندارند. (ر.ک: خامنه ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۵) رهبر معظم انقلاب در تبیین این توطئه می فرماید:

قدرتمندان دنیا از قدیم رسمشان بوده، الان هم می بینید این عربه کشی های آمریکا را که جوری قضایا را تصویر می کنند که این ملت های منطقه خاورمیانه تصور کنند که دیگر هیچ چاره ای نیست ... یعنی او دلش می خواهد این جوری تصور بشود که بالاخره این یک شیر نر است، غافل از این که قضیه اینجوری نیست. (خامنه ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۹)

انتظار سازنده ظهور منجی با نفی منتظر منفعل، انسان را در برابر این توطئه، به عنوان یک عامل مسئول در مسیر ایجاد آینده ای مبتنی بر عدالت معرفی می کند، زیرا انتظار فرج در این نگرش، نوعی اقدام، آمادگی و مشارکت در ساخت سرنوشت بشر محسوب می گردد (ر.ک: خامنه ای، بیانات، ۱۳۹۹ (ب)) و این پیام را به جامعه می دهد که آینده در دست خود شماست و باید آن را بسازید، از این رو ملت ها را به مشارکت فعال در عرصه های علمی، اقتصادی، دفاعی و فرهنگی فرامی خواند تا ضمن یاری رساندن به ساخت تمدن نوین اسلامی، در برابر سلطه نیز ایستادگی کنند. (ر.ک: خدابخشی و بطلانی اصفهانی، ۱۴۰۳؛ ر.ک: خامنه ای، ۱۳۹۷، صص. ۴۴-۱۲)

انقلاب اسلامی محصول این اندیشه است که در سایر مقاومت های ملل دیگر نیز نقش اساسی داشته و دارد. (خدابخشی و بطلانی اصفهانی، ۱۴۰۳) از جمله مقاومت فلسطینیان در برابر رژیم صهیونیستی که نمودی عینی از این کارکرد انتظار فرج و نقش آن در برابر توطئه های صهیونیستی در مقام عمل است.

نقش انتظار فرج در ایستادگی و مبارزه در برابر ظلم و استکبار

هدف غایی مهدویت و یکی از مهم ترین کارکردهای انتظار فرج، مقاومت و مبارزه در برابر مستکبرین و ظالمین عالم است. (خدابخشی و بطلانی اصفهانی، ۱۴۰۳) بدون شک این مبارزه لازمه پر شدن زمین از عدل و قسط پس از ظهور است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص. ۲۵۷) که

نشان‌دهنده یک رابطه عمیق بین انتظار فرج حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ایستادگی و مبارزه در برابر ظلم است.

حاکمیت عدل و قسط در سراسر جهان و محو شدن ظلم و ستم در عالم، موضوعی فطری است که هر انسانی به آن اقرار دارد و انتظار فرج به آن چارچوب و معنای مشخصی می‌بخشد، (ر.ک: مظاهری، ۱۳۹۹، ص. ۲۳). جنبش‌های مقاومت و عدالت‌خواهی در تاریخ اسلام، از قیام‌های دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس تا انقلاب اسلامی در دوران معاصر، همگی برخاسته از همین کارکرد استکبارستیزانه انتظار فرج به شمار می‌آیند. (ر.ک: خدابخشی و بطلانی اصفهانی، ۱۴۰۳)

یکی از ابعاد برجسته اندیشه رهبر معظم انقلاب، پیوند ارتباط عمیق بین انتظار فرج و مقابله با استکبار است که در برابر دیدگاه سلبی در باب انتظار فرج قرار دارد. انتظار پویا و سازنده در منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، دکترین فعال ایستادگی در برابر مستکبرین عالم است که قدرت‌های سلطه‌گر را نفی و عدالت جهانی را از اهداف والا و مهم تاریخ معرفی می‌کند. ایشان امیدواری را اساس روحیه ایستادگی در برابر ظالمین و مستکبرین می‌دانند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۳-۱۱۵) و این حرکت و روحیه ظلم‌ستیزی را نه تنها مختص شیعه، بلکه جوشش و حرکتی در دل همه ملت‌های عالم به شمار می‌آورند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۳)

در اندیشه تمدن‌ساز امام معظم انقلاب اسلامی، استکبار به عنوان مانعی تاریخی برای برقراری عدالت جهانی شناخته می‌شود و انتظار، نیروی ایدئولوژیک لازم برای تشکیل حکومت و قدرت در مقابله با استکبار را فراهم می‌کند. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۵۸) ایشان در این باره می‌فرماید:

انتظار، یعنی دل سرشار از امید بودن نسبت به پایان راه زندگی بشر. ممکن است این چند سال، کسانی نبینند و نتوانند درک کنند آن دوران را. فاصله هست؛ اما آن دوران بلاشک وجود دارد. لذا تبریک این عید که عید امید و عید انتظار و عید انتظار فرج و گشایش است، درست نقطه‌ی مقابل آن چیزی است که دشمن می‌خواهد به وجود بیاورد... اگر همین اتحاد را، همین ایمان را، همین ایستادگی در میدان‌های انقلاب را، همین وفاداری به خط امام عظیم‌الشأن را، همین نترسیدن از استکبارِ مسلط جهان خوار را ادامه بدهید، به فضل پروردگار همه‌ی هدف‌های دیگر شما هم برآورده خواهد شد که یکی از این هدف‌ها، نابود شدن و از هم پاشیدن پیکره‌ی استکبار جهانی است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰)

ایستادگی و مبارزه با ظلم که خود کارکردی از انتظار فرج به شمار می‌آید، نقشی کلیدی در خنثی‌سازی توطئه‌های صهیونیستی ایفا می‌کند. صهیونیسم، به عنوان سردمدار نظام سلطه جهانی، از هرگونه گفتمان مقاومت خواه و نظام‌های فکری ظلم‌ستیز هراس دارد. این جریان، در چارچوب راهبرد تأمین منافع و امنیت ملی استکبار، سه هدف راهبردی را دنبال می‌کند؛ الف. عادی‌سازی روابط (ارغوانی پیرسلامی و آرایش، ۱۴۰۱، صص. ۹-۱۲)؛ ب. نابودی مقاومت (ر.ک: خواجه سروری، ۱۴۰۳، صص. ۱۴۷-۱۷۰؛ ر.ک، رویوران، ۱۴۰۲، صص. ۴۸-۴۹)؛ ج.

ترویج احساس ناکارآمدی و تسلیم‌طلبی. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۹)

در مقابل، انتظار فرج به عنوان دکترینی کنشگرا، کارکردی راهبردی در مقاومت و ایستادگی در برابر نظام سلطه دارد، زیرا از منظر این نگرش، تحقق عدالت و وصول به اهداف پیامبران الهی، بدون مبارزه با استکبار و به صورت ویژه صهیونیسم در عصر حاضر، ممکن نیست. این بینش، در طول تاریخ بشر، همواره موتور محرک جنبش‌ها و زیربنای مقاومت و ایثار بوده است. انقلاب اسلامی ایران، برجسته‌ترین مصداق عینی این تفکر است که تأثیری قاطع بر شکل‌گیری و تداوم مقاومت در فلسطین، لبنان، یمن و سایر مناطق داشته است. (ر.ک: خدابخشی و بطلانی اصفهانی، ۱۴۰۳) همچنین، انتظار فرج با بازآفرینی امید در میان ملت‌های مظلوم، توانسته است یأس را به ایمان راسخ و شکست ظاهری را به پیروزی نهایی مبدل سازد و همین ویژگی، راهبردهای صهیونیستی را با ناکامی راهبردی مواجه ساخته است. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص. ۱۰۹-۱۱۴)

بر این اساس انتظار فرج به مثابه دکترینی کنشگرا، در مواجهه با سه گانه راهبردی صهیونیسم (عادی‌سازی، نابودی مقاومت، ترویج تسلیم‌طلبی)، از طریق بازآفرینی امید و ایمان به پیروزی نهایی، یأس را به مقاومت فعال بدل می‌کند. این گفتمان، با نفی سلطه‌پذیری و تأکید بر اتحاد و ایستادگی، زمینه‌ساز خنثی‌سازی توطئه‌های دشمن می‌شود؛ چنان‌که انقلاب اسلامی ایران با الهام از این نگرش، به موتور محرک جبهه مقاومت در فلسطین، لبنان و یمن تبدیل شده و راهبرد صهیونیسم را با ناکامی راهبردی مواجه ساخته است. تحقق عدالت بدون مبارزه با استکبار ممکن نیست و انتظار، نیروی ایدئولوژیک این مبارزه را تأمین می‌کند.

نتیجه‌گیری

اندیشه مهدویت و انتظار فرج در منظومه فکری رهبر معظم انقلاب اسلامی، فراتر از یک

باور فردی و عاطفی، به عنوان دکترینی راهبردی، مسئولیت‌آفرین و تمدن‌ساز ترسیم شده است که در تقابل با پروژه صهیونیسم، کارکردی بی‌بدیل ایفا می‌کند. یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و تحلیل محتوای آثار و بیانات آیت‌الله العظمی امام سید علی خامنه‌ای به دست آمده، نشان می‌دهد که خوانش ایشان از انتظار، با تکیه بر پنج کارکرد محوری، نه تنها از آسیب‌های خوانش‌های انفعالی و سکولار مبرا است، بلکه با ارائه غایتی متعین، الهی و قطعی، بر تحلیل‌های صرفاً سیاسی - عقلانی نیز برتری یافته و منبعی پایان‌ناپذیر برای تاب‌آوری و کنش‌گری مقاومت در برابر جنگ‌های روانی، اقتصادی و نظامی دشمن فراهم می‌آورد.

براساس تحلیل‌های صورت گرفته، کارکردهای پنج‌گانه انتظار فرج و نقش هر یک در مقابله با توطئه‌های صهیونیستی به شرح زیر قابل جمع‌بندی است:

۱. کارکرد «کلید فهم دین»: انتظار فرج، چارچوبی تفسیری برای درک صحیح دین ارائه می‌دهد که ابعاد اجتماعی، عدالت‌خواهانه و تمدنی آن را برجسته می‌سازد. این کارکرد در برابر توطئه‌ی صهیونیستی «تحریف دین و فروکاستن آن به حوزه شخصی» قرار می‌گیرد؛ زیرا با پیوند دادن باورهای دینی به آینده‌ی تاریخ و تحقق حکومت عدل الهی، زمینه‌ی تداوم گفت‌وگو ضد صهیونیستی را بر پایه‌ی منطقی دینی - عقلانی فراهم می‌کند و دین را از انفعال و حاشیه‌نشینی خارج می‌سازد.

۲. کارکرد «امیدواری به پیروزی نهایی»: انتظار فرج با تزریق «قطعیت پیروزی نهایی» که ریشه در وعده‌ی الهی دارد، دو راهبرد کلیدی در برابر صهیونیسم ارائه می‌دهد: نخست «تولید امید ریشه‌دار» که مهم‌ترین سلاح روانی دشمن یعنی «یأس و ناامیدی» را خنثی می‌کند و دوم «معنابخشی به رنج» که هزینه‌های مقاومت (شهادت، محاصره، تحریم) را در مسیر زمینه‌سازی ظهور، معنا می‌بخشد و تاب‌آوری استراتژیک ملت‌ها را در برابر جنگ‌های فرسایشی و روانی تضمین می‌کند.

۳. کارکرد «رهایی از پوچی»: با نفی نگاه سکولار به تاریخ و معرفی آن به عنوان مسیری هدفمند و عدالت‌محور، انتظار فرج بحران بی‌معنایی ناشی از سلطه‌ی استکبار را درمان می‌کند. این کارکرد در برابر توطئه صهیونیستی «ترویج پوچ‌گرایی و بی‌تفاوتی» قرار می‌گیرد و با تغییر نگرش به هستی، انسان را از انفعال رها ساخته و به مسئولیت‌پذیری و آرمان‌گرایی سوق می‌دهد.

۴. کارکرد «ساخت سرنوشت بشر»: بر خلاف خوانش‌های منفعل، انتظار فرج در اندیشه رهبر معظم انقلاب اسلامی، نوعی مشارکت فعال و اقدام عملی در ساختن آینده است. این کارکرد در

برابر توطئه‌ی صهیونیستی «القای احساس عاملیت‌زدایی و تغییرناپذیری نظم موجود» ایستاده و با معرفی انسان به عنوان عامل مسئول در مسیر تحقق عدالت، ملت‌ها را به حضور در عرصه‌های علمی، اقتصادی، دفاعی و فرهنگی فرامی‌خواند؛ چنان‌که انقلاب اسلامی و مقاومت فلسطین، مصادیق عینی این نقش‌آفرینی تاریخی محسوب می‌شوند.

۵. کارکرد «ایستادگی و مبارزه با ظلم و استکبار»: این کارکرد، جوهره انتظار سازنده است که در برابر سه راهبرد اصلی صهیونیسم یعنی «عادی‌سازی روابط»، «نابودی مقاومت» و «ترویج تسلیم‌طلبی» صف‌آرایی می‌کند. براساس این نگرش، مبارزه با صهیونیسم نه تنها با انتظار تعارض ندارد، بلکه عین زمینه‌سازی برای تحقق عدالت مهدوی و تجلی جهاد در عصر غیبت به شمار می‌رود و با بازآفرینی امید، یأس را به ایمان راسخ و شکست ظاهری را به پیروزی نهایی تبدیل می‌سازد.

مقایسه‌ی تطبیقی گفتمان انتظار سازنده با جریان‌های فکری رقیب، سه گام اساسی در برابر پروژه‌ی صهیونیستی برمی‌دارد:

۱. دفاع شناختی با رد امید سکولار، جنگ روانی دشمن (یأس و شکنندگی) را بی‌اثر می‌کند؛
۲. دفاع کنشی با رد انتظار انفعالی، فتنه‌ی خانه‌نشین‌سازی مسلمانان را نقش بر آب می‌سازد؛

۳. دفاع گفتمانی با نفی رویکردهای صرفاً سیاسی، مقاومت را از چارچوب قابل معامله غرب خارج کرده و در افق حتمی «پیروزی نهایی حق» قرار می‌دهد که هیچ توطئه‌ای توان مقابله با آن را ندارد.

در مجموع، گفتمان انتظار فرج با نگرش رهبر معظم انقلاب، به مثابه نظریه‌ای جامع برای خنثی‌سازی توطئه‌های استکبار و ترسیم افق روشن برای ملت‌های مسلمان، نقشی محوری در تداوم و تعالی جبهه مقاومت اسلامی ایفا می‌کند و بازخوانی و ترویج آن، به‌ویژه در شرایط کنونی جهان اسلام که صهیونیسم با بهره‌گیری از تمامی ابزارهای نظامی، رسانه‌ای و اقتصادی درصدد تضعیف اراده‌ی مقاومت است، یک ضرورت راهبردی انکارناپذیر به شمار می‌رود.

منابع

قرآن کریم

- ارغوانی پیرسلامی، فریبرز و آرایش، حسن. (۱۴۰۱). اعراب و انتخاب در شرایط موازنه تهدید؛ تهدیدانگاری ایران و عادی سازی روابط با اسرائیل. *روابط خارجی*، ۱۴ (۴) پیاپی ۵۶، صص ۱-۳۶.
- امینی، ابراهیم. (۱۳۸۸). *دگستر جهان*. قم: شفق.
- آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۴). *انتظار پویا* (تقی متقی، مترجم). تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی.
- باغخانی، اکرم. (۱۴۰۲). انتظار کارکردگرایانه از منظر حضرت آیت الله خامنه‌ای. *مشرق موعود*، ۱۷ (۲).
- بالادستیان، محمدامین و همکاران. (۱۳۹۶). *نگین آفرینش*. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی.
- بخشی، سعید و همکاران. (۱۴۰۳). صهیونیسم چالش جدی در برابر انقلاب اسلامی ایران با رویکرد حکومت ساز. *مشرق موعود*، ۱۸ (۱).
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۰ ق). *المحاسن*. قم: دارالکتاب الاسلامیه.
- پاشایی، محمدجواد و خلیلیان شلمزاری، محمود. (۱۴۰۳). تحلیل علائم شناختی اختلال افسردگی با تأکید بر آرای صدر المتألهین: مطالعه موردی احساس پوچی و اندوه. *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۲۲ (۱).
- تاجیک جوبه، محمد. (۱۴۰۴). مکانیزم عملکرد انگاره انتظار فرج در تقویت بینش و کنش انسان در عصر غیبت. *مشرق موعود*، ۱۹ (۱).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۳). *تسنیم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حاتمی شفق، پرستو و اخوان، مهدی. (۱۴۰۳). نقد و تحلیل نقش پوچی در زندگی از منظر توماس نیگل. *کاوش‌های عقلی*، ۳ (۲).
- حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول عن اخبار آل الرسول*. قم: جامعه مدرسین.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۱). *عصر زننگی*. مشهد: هاتف.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۴). *الحیاء*. تهران: انتشارات الغدیر.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). *انسان ۲۵۰ ساله*. تهران: موسسه ایمان جهادی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). *بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی*. تهران: انقلاب اسلامی.

- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). *نگاهی بر نظریه انتظار در اندیشه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای*، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰). *بیانات رهبری در اجتماع مردم قم در سالروز میلاد حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف*.
<https://khl.ink/f/2586>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴). *بیانات رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم*.
<https://khl.ink/f/2780>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷). *بیانات رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم در روز نیمه شعبان*.
<https://khl.ink/f/3644>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). *بیانات رهبری در دیدار اساتید و فارغ‌التحصیلان تخصصی مهدویت*.
<https://khl.ink/f/12889>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹ الف). *بیانات رهبری در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت بعثت*.
<https://khl.ink/f/47510>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹ ب). *سخنرانی تلویزیونی رهبر انقلاب به مناسبت ولادت امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف*.
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45317>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱ الف). *بیانات رهبری در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور*.
<https://khl.ink/f/50689>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱ ب). *بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره شهدای جامعه عشایری کشور*.
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=50494>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). *بیانات رهبری در دیدار رضائی دانشجویان*.
- خدابخشی، لیلا و بطلانی اصفهانی، راحله. (۱۴۰۳). *جایگاه اندیشه مهدویت در تدوین استکبارستیزی و مقاومت*. *نهمین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی، مطالعات اجتماعی و جمعیتی*.
- خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ ق). *کفایه الأثر فی النص علی الأئمه الإثنی عشر علیهم السلام* (سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، محقق). قم: بیدار.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). *صحیفه*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف.
- خواجه سروری، غلامرضا و سوری، فاطمه. (۱۴۰۳). *آینده ترکیبی محور مقاومت اسلامی و اسرائیل در چشم‌انداز سند ۲۰۳۰*. *روابط خارجی*، ۱۶ (۱)، ۴۵.

- راجی، سید محمدحسین و خاتمی، سید محمدرضا. (۱۳۹۸). گام تمدن ساز بسط بیانیه گام دوم/ انقلاب. قم: نشر معارف.
- رجبی، ابوذر. (۱۳۹۷). نقش باورداشت مهدویت در نفی پوچی و تغییر نگرش به زندگی. مشرق موعود، ۱۲(۱).
- ریتزر، جورج. (۱۳۹۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (محسن ثلاثی، مترجم). تهران: انتشارات علمی.
- رویوران، حسین. (۱۴۰۲). حمله اسرائیل به غزه و تلاش برای نابودی جهاد اسلامی. ماهنامه پاسدار اسلام، ۴۲(۴۸۳-۴۸۴)، ۴۸-۴۹.
- سرایی، فریبا. (۱۳۸۶). زیر باران انتظار (نقش انتظار موعود در معنابخشی به زندگی). حدیث زندگی، (۳۵).
- سهرابی‌فر، وحید و فنائی، ابوالقاسم. (۱۴۰۰). معنویت زندگی و معنای زندگی: نگاهی به چالش پوچی. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۹(۲)، ۱-۲۲.
- سویدان، طارق محمد. (۱۳۹۱). دائرة المعارف مصور تاریخ یهودیت و صهیونیسم. (زهرایگان، مترجم). تهران: سایان.
- شاکر، محمد تقی. (۱۴۰۲). خوانش آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه از آموزه انتظار فرج. جامعه مهدوی، ۴(۱)، ۱۰۲-۱۳۰.
- شاه‌رخی، سید حامد و عباسی، سید ابراهیم. (۱۳۹۹). نظریه انتظار در اندیشه آیت الله خامنه‌ای. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صافی، لطف الله. (۱۳۹۲ «الف»). انتظار عامل مقاومت. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.
- صافی، لطف الله. (۱۳۹۲ «ب»). به سوی دولت کریمه. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحث حول المهدی. بیروت: الغدیر.
- صدری‌فر، نبی الله و موسوی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۱). شاخص‌ها در اهداف تربیتی انبیا علیهم السلام در قرآن. آفاق دین، ۳(۸).
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. قم: دارالکتاب الاسلامیه.

- طاهری آکردی، محمدحسین. (۱۳۹۱). *یهودیت*. قم: المصطفی.
- طباطبایی، سیدمصطفی. (۱۳۸۵). *فرهنگ نوین*. تهران: اسلامیه.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: الهادی.
- فیروزآبادی، سیدحسن. (۱۳۹۳). *کشف الاسرار صهیونیسم*. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- قمی، عباس. (۱۴۳۰ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*. مشهد: آستان قدس رضوی/ بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- لطفی، محمد مهدی. (۱۴۰۰). کارکرد آموزه‌های فرج در آموزه‌های دینی. *نشریه ره‌نوشه*. ۲(۵)، ۲۵۸-۲۴۹.
- کلباسی اشتری، حسین. (۱۳۷۸). *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کسمائی، علی‌اکبر. (۱۳۵۴). *مقاوت فلسطینی از آغاز پیدایش صهیونیسم تا امروز*. تهران: انتشارات بعثت.
- کیم، موسی. (۱۳۹۲). اندیشه و تفکر حکومت صهیونیسم. *تأمل*، ۲(۴)، ۸۵-۱۰۲.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار* (آیت‌الله مسترحمی و همکاران، مصحح). بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- محققیان، زهرا. (۱۳۸۸). *تحلیل مفهوم امید از منظر قرآن و روان‌شناسی* [پایان‌نامه کارشناسی ارشد منتشر نشده]. دانشگاه اصفهان.
- المسیری، عبدالوهاب. (۲۰۰۱م). *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، نموذج تفسیری جدید. قاهره: دار الشروق.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۶). *آفتاب ولایت*. قم: مؤسسه امام خمینی رحمته‌الله علیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه*. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *خاتمیت*. قم: صدرا.
- مظاهری، حسین. (۱۳۹۹). *شرح و تفسیر دعای عهد*. اصفهان: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء ع.
- معنوی، سیدمجتبی. (۱۴۰۳). تحلیل شناختی مسئله انتظار فرج از دیدگاه مقام معظم رهبری. *پژوهشنامه موعود*، ۶(۱۱).
- معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مفتاح، احمدرضا و محمدی، ناصر. (۱۳۹۷). نقش باور به مهدویت در معنابخشی زندگی

- فردی. مشرق موعود، ش ۴۶ (۲).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف. قم: نسل جوان.
 - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). پیام قرآن. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
 - مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 - ناهوم، سوکولوف. (۱۳۷۷). تاریخ صهیونیسم (داود حیدری، مترجم). تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
 - نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). فلسفه آفرینش. قم: نشر معارف.
 - نظری، خدیجه، (۱۴۰۴). نقش انتظار فرج در زندگی انسان معاصر با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی، مجله معرفت، ۳۲۱ (۲).
 - Bloch, E. (۱۹۸۶) the Principle of Hope (۳Vols.) MIT Press.
 - Park, C. L. (2010) Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment. Psychological Bulletin, 136(2), 257-301.
 - Snyder, C. R. (2002) Hope theory، Rainbows in the mind. Psychological Inquiry, 13(4), 249-275.



A Critical Examination of the View that the Imami Belief in Raj'a at the End of Time Is Un-Islamic

Dr. Khodamorad Salimian ¹

Abstract

The doctrine of Raj'a (the Return), as one of the fundamental pillars of the Imami Shia belief system, refers to the return of certain pure believers and pure disbelievers to worldly life during the era of the appearance of Imam Mahdi (may his return be hastened) to realize absolute divine justice. This belief is rooted in clear verses of the Holy Quran and authentic narrations from the Infallibles (peace be upon them) and constitutes one of the solid foundations of Shia thought. The present study, by posing the central question, "What intellectual foundations have opponents of Raj'a in the End Times presented to deny its Islamic nature, and how can the invalidity of these objections be proven?", systematically critiques the perspectives of opponents from among Sunni scholars and some Shias. A review of the research background reveals a lack of focused works addressing the refutation of baseless accusations, such as claims of borrowing from Judaism, pre-Islamic Arab beliefs, Zoroastrianism, or ancient Egyptian beliefs. This study, relying on a precise analysis of linguistic and theological sources, establishes the authenticity of Raj'a through Quranic, narrational, rational, and consensual evidence, deems claims of borrowing invalid, and, by filling this scholarly gap, provides a novel framework for deepening the understanding of the exalted position of Raj'a within the intellectual framework of Shia Islam.

Keywords: The Origin of Raj'a; Opponents of Raj'a; Sunni Scholars; Imami Shia; Raj'a

1. Associate Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran (kh.salimian@isca.ac.ir)

نقد دیدگاه «غیراسلامی بودن» اعتقاد امامیه به رجعت در آخرالزمان*

خداامراد سلیمیان^۱

چکیده

آموزه رجعت، به عنوان یکی از ارکان سترگ اعتقادی مکتب شیعه امامیه، به بازگشت برخی مؤمنان خالص و کافران خالص به حیات دنیوی در عصر ظهور حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه له برای تحقق عدالت مطلق الهی اشاره دارد. این باور، ریشه در آیات روشن قرآن کریم و روایات معتبر معصومان علیهم السلام داشته و از بنیان‌های استوار اندیشه شیعی است. پژوهش حاضر، با طرح پرسش محوری «مخالفان رجعت در آخرالزمان چه مبانی فکری برای انکار اسلامی بودن آن ارائه کرده‌اند و چگونه می‌توان نادرستی این شبهات را اثبات نمود؟»، به نقد نظام‌مند دیدگاه‌های مخالفان از میان اهل سنت، و برخی شیعیان می‌پردازد. بررسی پیشینه پژوهشی، فقدان آثار متمرکز بر رد نسبت‌های ناروا، نظیر اقتباس از یهودیت، عرب جاهلیت، زرتشتیت یا باورهای مصریان باستان را آشکار می‌سازد. این مطالعه، با تکیه بر تحلیل دقیق منابع لغوی و کلامی، اصالت رجعت را با استناد به ادله قرآنی، روایی، عقلی و اجماعی اثبات کرده، ادعاهای اقتباس را بی‌اعتبار می‌داند و با پر کردن خلأ علمی، بستری نوین برای تعمیق فهم جایگاه رفیع رجعت در منظومه فکری تشیع فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی

خاستگاه رجعت، مخالفان رجعت، اهل سنت، امامیه، رجعت.

مقدمه

بی‌تردید، مکتب شیعه امامیه بر شالوده‌های استوار و عمیق اندیشه اسلامی بنا شده و آموزه رجعت، به عنوان یکی از ارکان برجسته و محوری آن، جلوه‌ای سترگ از این نظام فکری را نمایان می‌سازد. رجعت، به معنای بازگشت برخی «مؤمنان خالص» و «کافران خالص» به زندگی دنیوی در عصر ظهور حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه له، تجلی وعده الهی برای تحقق عدالت مطلق است که در روایات معصومان علیهم السلام با صراحت تمام تأیید شده و انکار آن، خروج از دایره نورانی اندیشه اهل بیت علیهم السلام تلقی می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۵۳۸؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۵۸). با این حال، مخالفانی از اهل سنت و برخی جریان‌های همسو، با طرح

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (kh.salimian@isca.ac.ir).

شبهاتی چون ناسازگاری رجعت با آیات قرآن (برقی، بی‌تا، ص. ۴۰)، همسانی آن با نظریه تناسخ (برهانپوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص. ۲۶۴)، یا اقتباس از منابع غیراسلامی، این آموزه را به چالش کشیده‌اند.

این پژوهش، با طرح پرسش بنیادین «مخالفان رجعت در آخرالزمان چه مبانی فکری برای انکار اسلامی بودن آن ارائه کرده‌اند و چگونه می‌توان نادرستی این نسبت‌ها را اثبات نمود؟»، از طریق تحلیل نقادانه منابع اصیل قرآنی، روایی و کلامی، اصالت و جایگاه رفیع رجعت را در اندیشه شیعه اثبات کرده و با رد شبهات، بستری نوین برای تعمیق فهم این باور والا فراهم می‌آورد.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه‌های موجود نشان می‌دهد که با وجود نگاشته‌های متعددی در زمینه آموزه رجعت، به‌ویژه در پاسخ به شبهات مخالفان و نقد انتساب‌های ناروا به باورمندان این عقیده، هنوز پژوهش‌های جامع، متمرکز و اختصاصی در باب موضوع این مقاله اندک است. تاکنون اثری مستقل که به‌صورت نظام‌مند و هدفمند به تحلیل همه‌جانبه این محور بپردازد، شناسایی نشده است؛ هرچند شماری از مطالعات در برخی ابعاد آن اشارات ارزشمندی داشته‌اند.

در زمینه پژوهش‌های مرتبط با رجعت، آثار متعددی با رویکردهای تطبیقی و نقدی به نگارش درآمده است. احمدعلی نیازی در مقاله «نگاهی تطبیقی به آموزه تناسخ در ادیان هندی و رجعت» در معرفت کلامی (۱۳۹۰) با مقایسه میان تناسخ در ادیان هندی و رجعت در اسلام، بر تفاوت‌های بنیادین این دو آموزه تأکید کرده است. جمشیدیان نیز در مقاله «نقد ادعای وام‌گیری باور رجعت در میان شیعه امامیه از زرتشتیان ایرانی» در امامت‌پژوهی (۱۳۹۴) با تکیه بر متون اصیل، ادعای تأثیرپذیری باور رجعت در تشیع امامی از آیین زرتشتی را نقد کرده است. حسن بیگدلی در مقاله «مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت» در معارف قرآن و عترت (۱۳۹۵) نیز به بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام و مسیحیت درباره بازگشت حضرت عیسی (ع) پرداخته و تفاوت‌های آن دو را نشان داده است. همچنین، برنجکار و امیری در مقاله «پیشگویی رجعت در آخرالزمان در تورات، انجیل و قرآن» (۱۳۸۹) با رویکردی تطبیقی، به بررسی اشتراکات و افتراقات سه کتاب آسمانی درباره رجعت در آخرالزمان پرداخته‌اند. افزون بر این، مقاله «پاسخ‌گویی به شبهات رجعت؛ نقد شبهات قفاری در کتاب

اصول مذهب الشیعه» نوشته شیروانی و هاشمی در پژوهشنامه مذاهب اسلامی (۱۳۹۳) از جمله تلاش‌های مهم در نقد شبهات مطرح درباره رجعت به شمار می‌آید. به طور کلی، آثار یادشده هرچند در روشن‌سازی برخی ابعاد اعتقادی و تطبیقی رجعت نقش داشته‌اند، اما عمدتاً به بخشی از مسئله کلی نقد ادعای «غیر اسلامی بودن رجعت» محدود شده‌اند. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی نوآورانه و با بهره‌گیری از یافته‌های این مطالعات و دیگر منابع معتبر، می‌کوشد تصویری جامع از اصالت، مبانی و جایگاه والای رجعت در اندیشه شیعه امامیه و رد ادعای عدم اصالت اسلامی ارائه دهد.

مفهوم‌شناسی رجعت

از نظر لغت

واژه «رجعت» در زبان فارسی به معنای «بازگشت»، «برگشتن» یا «بازگشتن» است که دلالت بر بازگشت به مکانی پیشین دارد (معین، ۱۳۸۶، مدخل رجعت؛ دهخدا، ۱۳۳۸، ج ۷، ص. ۱۰۵۰۵-۱۰۵۰۶). در لغت عربی، «رجعت» معانی متعددی دارد، اما در اینجا به معنای بازگشت به زندگی پس از مرگ بررسی می‌شود. خلیل بن احمد، رجعت را باور به زنده شدن مردگان دانسته (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص. ۲۲۵) و جوهری آن را ایمان به بازگشت به دنیا پس از مرگ معرفی کرده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۱۲۱۶). راغب اصفهانی نیز رجوع را بازگشت به مبدأ اولیه دانسته و به کاربرد آن در «بازگشت پس از طلاق» و «بازگشت به دنیا» اشاره کرده است (راغب، ۱۴۱۶، ص. ۳۴۲). ابن منظور رجعت را باور برخی اعراب جاهلی و گروهی از بدعت‌گذاران معرفی کرده و با اشاره به اعتقاد رافضه به بازگشت علی بن ابی طالب علیه السلام، آن را با توهین نقل کرده است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص. ۱۱۴). در مقابل، فخرالدین طریحی در «مجمع البحرین» رجعت را زنده شدن پس از مرگ در زمان ظهور امام مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف و از باورهای ضروری شیعه امامیه دانسته، با استناد به آیات و روایات فراوان و حدیث «هر کس به رجعت ما ایمان نداشته باشد، از ما نیست». وی همچنین به انکار اهل سنت اشاره کرده است (طریحی، بی‌تا، ج ۴، ص. ۳۳۵).

از نظر اصطلاح

در خصوص معنای اصطلاحی رجعت، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. اندیشمندان شیعه با استناد به روایات، ضمن تأکید بر اصل رجعت گاهی به تعاریف اصطلاحی از رجعت نیز اشاره کرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره و جمع‌بندی می‌شود:

شیخ صدوق در «باب الاعتقاد فی الرجعة» رجعت را حق دانسته و با استناد به آیاتی درباره رجعت در امت‌های پیشین و حدیث پیامبر ﷺ که هر چه در امت‌های گذشته رخ داده، در این امت نیز رخ خواهد داد، رجعت را در آخرالزمان ناگزیر می‌داند، هرچند تعریف جامعی ارائه نکرده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص. ۶۰)

شیخ مفید، رجعت را بازگشت گروهی از امت پیامبر ﷺ پس از مرگ و پیش از قیامت تعریف کرده که خاص شیعیان آل محمد ﷺ است. وی با استناد به آیاتی مانند «وَيَوْمَ نَخْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» (نمل: ۸۳) و حدیث «مَنْ يَقُلْ بِرَجْعَتِنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، آن را از قیامت متمایز دانسته و رجعت‌کنندگان را مؤمنان والامرتبه و ستمگران بزرگ معرفی می‌کند که در زمان ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف باز می‌گردند تا حق‌مداران بر ستمگران پیروز شوند. (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۳۲) که تعریف ایشان نیز ناتمام است بدان جهت که اشاره روشنی به کفار خالص نشده، از آنان با عنوان ستمگران بزرگ یاد شده است.

سید مرتضی، رجعت را بازگشت شیعیان و دوستداران مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف برای یاری او و کسب پاداش، و دشمنان برای کیفر و خواری می‌داند. وی با تأکید بر قدرت الهی، رجعت را ممکن و شبهه محال بودن آن را رد می‌کند، اما به بازگشت کفار و مؤمنان خالص اشاره‌ای ندارد. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۳۰۲)

امین الاسلام طبرسی، رجعت را بازگشت شیعیان و اولیاء برای پاداش و شادی از ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و دشمنان برای انتقام و کیفر تعریف کرده و اجماع شیعه را بر آن تأکید می‌کند. با این حال، محدودکردن رجعت‌کنندگان به شیعیان و دشمنان اهل بیت علیهم السلام با روایاتی که مؤمنان و کفار خالص را شامل می‌شود، ناسازگار است.

شیخ حر عاملی، رجعت را زندگی پس از مرگ و پیش از قیامت می‌داند، اما تعریفش به دلیل کلی‌گویی، تصویر روشنی ارائه نمی‌دهد. (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹)

محمد باقر مجلسی، رجعت را بازگشت نیکان و بدان خالص در زمان ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف برای پاداش نیکان و کیفر بدان می‌داند و با اشاره به تواتر روایات، آن را از ضروریات مذهب شیعه می‌شمارد. این تعریف به دلیل اشاره به حکمت رجعت، کامل‌تر است. (مجلسی، ۱۳۸۰، ص. ۳۴۸)

مرحوم شبر، رجعت را بازگشت شیعیان برای یاری مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و دشمنان برای کیفر و خواری تعریف کرده و آن را مختص مؤمنان و کفار خالص می‌داند، اما به دیگر اهداف رجعت کمتر پرداخته است. (شبر، ۱۴۲۴، ج ۲، ص. ۲۹۸)

محمد رضا مظفر، رجعت را بازگشت گروهی از درگذشتگان با همان جسم پیشین برای سربلندی مؤمنان خالص و خواری فاسدان بزرگ می‌داند که پس از ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف رخ می‌دهد، اما تعریفش جزئیات کافی ندارد. (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۸۰)

جعفر سبحانی، رجعت را بازگشت گروهی اندک پیش از قیامت و پس از ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تعریف کرده و با استناد به آیات قرآن، امکان آن را تأیید می‌کند. اما قید «اندک بودن» با روایات مؤمنان و کفار خالص همخوانی ندارد. (سبحانی، ۱۳۷۹، ص. ۴۵۹)

می‌توان با بهره‌گیری از احادیث و اقوال بزرگان، رجعت را چنین تعریف کرد: بازگشت برخی مردگان شامل مؤمنان خالص و کافران ناب به زندگی دنیا پیش از برپایی رستاخیز بزرگ و در زمان ظهور و قیام جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با همان بدن‌هایی که پیش‌تر بدان زیسته‌اند؛ تا مؤمنان خالص به یاری آن حضرت بشتابند و از دیدن حکومت حق شادمان شوند و کافران ناب با مشاهده دولت حق، آزرده خاطر گردند و به برخی کیفرهای دنیوی عذاب شوند و نیز برخی از آنان مورد انتقام قرار گیرند.

مدعیان غیراسلامی بودن رجعت

یکم. اهل سنت (به ویژه سلفی‌ها)

نخستین ردپای مخالفت و انکار آشکار آموزه رجعت به اواخر قرن نخست و آغاز قرن دوم هجری بازمی‌گردد؛ چنانکه در روایتی از امام صادق علیه السلام به صراحت از گروه «قدریه» به عنوان جریان‌ی سخت‌گیر و سرسخت در انکار رجعت سه بار یاد شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، صص. ۶۷ و ۷۲)

در دوره امام صادق علیه السلام، این مخالفت‌ها به اوج خود رسید و تقریباً تمامی مذاهب اهل سنت، از جمله معتزله، خوارج، مرجئه، زیدیه و اهل حدیث، اجماع بر مخالفت با این باور داشتند، همان‌گونه که شیخ مفید به وضوح بدان اشاره کرده است (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۴۶). گرچه عمده مخالفت‌ها از جانب اهل سنت است، در میان اهل سنت، به ویژه جریان سلفی، انکار رجعت معمولاً در قالب رد عقاید شیعه یا در مباحث کلامی و فقهی مربوط به آخرت مطرح شده و کمتر به صورت موضوعی مستقل به آن پرداخته‌اند. این مخالفت‌ها با فراز و نشیب‌هایی تاکنون و تا عصر معاصر استمرار یافته است.

دوم. برخی از شیعیان

این مدعیان در میان شیعیان عموماً به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. تأویل گرایان در رجعت

در میان متفکران شیعه، رویکردهای متنوعی نسبت به مفهوم رجعت به چشم می‌خورد که نیازمند بررسی دقیق و علمی است. شریف لاهیجی در تفسیر خود به گروهی از محققان شیعه اشاره می‌کند که اخبار و احادیث مربوط به رجعت را نه به معنای بازگشت جسمانی انسان‌ها، بلکه به معنای بازگشت و استقرار عدل و حکومت حق (رجعت دولت) تأویل کرده‌اند. براساس دیدگاه ایشان، این رویکرد ناشی از باور به ناسازگاری رجعت جسمانی با اصول عقلی و تکلیف شرعی است. (لاهیجی، ۱۳۴۰، ج ۳، ص. ۴۴۵)

از جمله منکران رجعت در میان شیعیان امامیه، محمد جواد مشکور، قابل ذکر است. (جعفریان، ۱۳۸۳، ص. ۸۱۰) وی تصریح می‌کند که مسئله رجعت نه جزو ضروریات دین اسلام است و نه از اصول و ضروریات مذهب شیعه، بلکه اعتقادی است که در میان مردمان عامی و محروم شیعه برای امید به روزگار بهتر شکل گرفته است.

وی مدعی است که این اعتقاد پیش از این در میان قوم یهود و زردشتیان و نصاری نیز وجود داشته؛ چنان‌که یهودیان معتقدند ایلیا نبی به آسمان رفته و سرانجام به زمین بازخواهد گشت تا دین را در جهان برقرار سازد. همچنین آراء مشابهی در ادیان برهما و هندی نیز دیده می‌شود. (مشکور، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۱)

وی همچنین در پیروی از دایمی خود، برخی روایاتی را که در رد و انکار رجعت به معصومان علیهم‌السلام نسبت داده شده، نقل می‌کند. شگفت‌انگیزتر آن که بحث رجعت را با اشاره به گروهی از مسلمانان آسیای مرکزی خاتمه می‌دهد که منتظر بازگشت قثم بن عباس، عموزاده پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، هستند که در لشکرکشی‌های اسلام سال ۵۷ هـ ق در سمرقند شهید شده و مزارش تا امروز به عنوان «شاه زنده» شناخته می‌شود. این گروه به رجعت اعتقاد دارند و منتظر ظهور او هستند، همسان دانسته است. (مشکور، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۲) البته مشکور توضیحی درباره ارتباط این باور و رجعت مورد قبول شیعه امامیه ارائه نمی‌دهد.

گفتنی است که برای نخستین بار امام صادق علیه‌السلام از وجود چنین دیدگاهی در میان شیعیان خبر داده است. در روایتی مفصل، مفضل بن عمرو نقل می‌کند:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: عرض کردم برخی از شیعیان رجعت را پذیرفته‌اند، فرمود: مگر آیه قرآن را که به پدر بزرگ ما وحی شده و ما ائمه نیز بر آن اقرار داریم ننشیده‌اند که می‌فرماید: «وَلَنَذِقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجده: ۲۱) ای مفضل! تو از کجا به رجعت ایمان آورده‌ای در حالی که شیعیان

سطحی نگر ما می‌گویند رجعت یعنی خداوند ملک و قدرت دنیا را به ما برگرداند و به حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف دهد؛ مگر کی ملک و سلطنت «واقعی» را از ما گرفته که دوباره برگرداند؟ (حر عاملی، ۱۳۶۲، صص. ۲۸۸-۲۸۷)

۲. سلفی‌گرایان معاصر

در سیر تاریخی شیعه همواره افرادی و جریان‌هایی پدید آمده‌اند که در برابر آموزه‌های شیعی ایستاده و به انکار آنها پرداخته‌اند. یکی از نمودهای بارز این مواجهه، مخالفت سلفی‌گرایان معاصر ایران با مهدویت و رجعت است. این گروه که پیشتر با مذهب شیعه دوازده‌امامی و منابع و احادیث شیعی به طور کامل آشنا بوده‌اند، تحت تأثیر اندیشه‌های سلفی، مواضعی را اتخاذ کرده‌اند. به دلیل اشتراکات اعتقادی ایشان با مکتب سلفی، به آنان «سلفی‌گرایان ایران» اطلاق شده است (جبرئیلی، ۱۳۹۱، ص. ۳۷۶). علامه طباطبایی درباره این گروه می‌نویسد:

در این دوران برخی افرادی که منسوب به شیعه هستند، به مخالفان شیعه گرویده و روایات مربوط به رجعت را جعلی و ساخته یهود دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص. ۱۵۹)

راهبرد مدعیان غیراسلامی بودن رجعت در آخرالزمان

ابتدا مخالفت برخی از اهل سنت با آموزه رجعت صرفاً به جنبه لفظی محدود می‌شد، اما به تدریج و در سایه تعصبات مذهبی، سوء برداشت‌های گسترده‌ای از مفهوم رجعت و عدم تمایز میان باورهای اصیل شیعه و افکار غالیان، این مقابله را به سطحی بنیادین و اعتقادی ارتقا داد. هر چند باور شیعه به رجعت در اصل تأکیدی است بر قدرت مطلق خداوند در بازگرداندن مردگان پیش از رستاخیز بزرگ، مخالفان گاه این حقیقت را نادیده گرفته و به نقد و اتهام‌زنی علیه آن روی آورده‌اند.

انکار رجعت در آخرالزمان توسط منکران عمدتاً در چهار محور بنیادین قابل تحلیل است:

۱. انکار اسلامی بودن رجعت؛

۲. اثبات عدم وقوع رجعت؛

۳. ایجاد شبهه و تأویل ناصحیح؛

۴. توهین و نسبت‌های ناروا.

بیشترین نمود این رویکرد، در انکار اسلامی بودن رجعت است؛ به گونه‌ای که برخی از معترضان، این باور را خارج از چارچوب اسلام دانسته و حتی باور به آن را به کفر نسبت

داده‌اند. (مال الله، ۱۴۰۹، ص. ۲۵) زمخشری، هر چند اصل رجعت را ذیل آیه ۲۵۹ سوره بقره می‌پذیرد، (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۲۵۹) اما رجعت در آخرالزمان را مردود می‌داند و با استناد به آیه ۳۱ سوره یس، بازگشت مردگان را نفی می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص. ۱۴) همچنین آلوسی با تفسیری خاص از آیه ۷۷ سوره مؤمنون، تفسیر شیعه را افتراء شمرده و باور به رجعت را بی‌پایه و اساس می‌خواند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص. ۲۵۶؛ ج ۷، ص. ۳۸۲) قرطبی نیز با استناد به اجماع مسلمانان، رجعت را مردود دانسته و باورمندان به آن را خارج از اجماع اهل سنت معرفی و حتی متهم به تحریف قرآن و سنت می‌سازد. (قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص. ۴۳-۴۴). این گروه بدون ارائه دلایل مستدل و با طرح گمانه‌زنی‌های بی‌اساس، تلاش کرده‌اند تا مخالفت و انکار خود را توجیه کنند.

برخی از این نسبت‌ها چنین است:

رجعت برگرفته از باورهای یهودیان

راهبرد برخی از مخالفان و منکران رجعت از دیرباز این بوده است که این آموزه را برگرفته از باورهای یهودیان دانسته و به صراحت ادعا کرده‌اند که رجعت، عقیده‌ای دیرین در باورهای یهود است.

برخی از معاصران اهل سنت نیز این ادعا را به‌گونه‌ای بازآفرینی کرده و اظهار داشته‌اند که اندیشه رجعت اساساً از یهود و نصارا گرفته شده است؛ آنان بازگشت عزیر پس از مرگ با فاصله زمانی حدود یکصد سال را دلیلی روشن بر صحت ادعای خود دانسته‌اند. (زید العیص، ۱۴۱۳، ص. ۲۷)

بدون شک، یهودیان همواره منتظر ظهور منجی‌ای موسوم به «ماشیح» بوده‌اند که مردم بنی اسرائیل را از بلاها و نقصانات رهایی بخشد. این باور در متون مقدس یهودیان به‌گونه‌ای بازتاب یافته که ظهور ماشیح، فرزند داود، در دوران هفت ساله‌ای به وقوع می‌پیوندد؛ در سه سال نخست، قحطی سخت و فراگیری بر جهان حکمفرما می‌شود و پارسایان و آموزگاران تورات رفته‌رفته از میان می‌روند. در دو سال بعد، فراوانی و رفاه گسترده برقرار می‌شود و تورات بار دیگر به سوی آموزندگان باز می‌گردد. در سال ششم، صداهایی از آسمان شنیده خواهد شد و در سال هفتم جنگ‌هایی رخ خواهد داد که پایان این دوران هفت ساله، ظهور فرزند داود خواهد بود. (کوهن، ۱۳۵۰، ص. ۳۵۵)

همچنین بیان شده است که اگر ملت اسرائیل فقط یک شبانه‌روز شنبه را به طور کامل نگه

دارند، بی‌درنگ فرزند داود ظهور خواهد کرد. (کوهن، ۱۳۵۰، ص. ۳۵۷) در فرازی دیگر از تلمود آمده است:

از آغاز خلقت عالم، پادشاه ماشیح به دنیا آمده است. (کوهن، ۱۳۵۰، ص. ۳۵۲)

دانشمندان در تفسیر این متون گفته‌اند:

این پادشاه همان ماشیح است؛ اگر زنده باشد به نام داود شناخته می‌شود و اگر در میان مردگان است، که بعداً زنده خواهد شد، باز هم نامش داود است. (کوهن، ۱۳۵۰، ص. ۳۵۲)

این تحلیل، به گونه‌ای صریح به رجعت داود در آخرالزمان تصریح دارد. بدیهی است که یهودیان نیز به گونه‌ای به رجعت معتقدند، اما این امر هرگز دلیلی بر بطلان این باور نیست. چه بسیار باورها و احکامی که در دین یهود وجود داشته و پیامبر اسلام ﷺ نیز آن‌ها را نسخ نکرده است.

محمدرضا مظفر با اشاره به این نکته که مسلک یهود و نصاری در بسیاری از باورها و احکام اسلامی حضور دارد، تأکید نموده که پیامبر اسلام ﷺ تصدیق‌کننده شرایع آسمانی گذشته بوده است؛ (آل عمران: ۳) هر چند برخی احکام آنان با ظهور اسلام نسخ شده است. از این رو، ظهور یهودیت و نصاری در برخی از باورهای اسلامی، نقضی در اسلام به شمار نمی‌آید. (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۸۴)

مرحوم آل‌کاشف‌الغطاء نیز با طرح پرسشی انتقادی گفته است:

آیا همانند بودن شیعه با یهود در باور به رجعت دلیلی بر آن است که یهود در تشیع ظهور یافته باشد؟ اگر چنین باشد، آیا درست است گفته شود که یهودیت در اسلام تجلی یافته است، چرا که یهودیان به عبادت خداوند یکتا معتقدند و مسلمانان نیز به همان باورمندند؟ (آل‌کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۸)

وی در پایان برطلان چنین ادعاهایی تأکید کرده و آن را برداشت ناصواب و مبتنی بر سهو می‌داند. در پایان، او پرسش‌هایی اساسی مطرح می‌کند:

آیا کسانی که در گذشته و حال اتهام اعتقاد به رجعت را بر دوش شیعیان می‌نهند، به مفهوم واقعی رجعت واقف‌اند؟ آیا هدفی که شیعیان از آن در نظر دارند را درک کرده‌اند؟ شگفت‌آور و باورناپذیر است که درک این حقیقت دشوار باشد که خداوند گروهی از انسان‌ها را پس از مرگ به حیات بازخواهد گرداند. (آل‌کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۸)

سید محسن خرازی نیز در این باره، ضمن ابراز شگفتی از اظهارات نویسنده مشهور احمد امین که گفته است «یهودیت در تشیع با باور به رجعت ظهور یافته است» (امین، ۲۰۲۱، ص. ۲۹۷)، پاسخ می‌دهد:

یهودیت نیز در قرآن با رجعت آشکار شده است، چنان که قرآن در آیات پیشین به آن اشاره کرده است. (خرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۱۷۲)

وی تأکید می‌کند:

ظهور یهودیت و مسیحیت در برخی از باورها و احکام اسلامی عیب نیست، زیرا پیامبر گرامی اسلام ﷺ آنچه را که از احکام آسمانی پیش از خود بوده تصدیق کرده است، هرچند برخی از احکام آنان نسخ شده باشد؛ بنابراین ادعای منتقدان درباره برگرفته شدن رجعت از یهودیت، پذیرفتنی نیست و باور به رجعت از اصولی است که می‌بایست بدان توجه داشت. (خرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۱۷۲)

این نسبت نادرست است، زیرا اگرچه یهودیان به رجعت افرادی در آخرالزمان معتقد بوده‌اند، همسانی و نزدیکی دو باور نباید دلیلی بر اقتباس اجباری آن یکی از دیگری یا بطلان آن گردد.

در تبیین آنچه گفته شد، شایان ذکر است که باور یهودیان به رجعت نه فقط در میان خود آنان بلکه در آیات روشن قرآن مجید نیز به وضوح بیان شده است؛ آیات پرشمار قرآن به موضوع وقوع رجعت اشاره دارند و آن را مطرح کرده‌اند. افزون بر آن اینکه، یهودیان به رجعت افرادی خاصی در آخرالزمان باور دارند، لیکن نزدیکی و مشابهت دو باور هرگز دلیلی بر اقتباس یکی از دیگری یا بطلان آن نیست. در واقع، اگر چنین قاعده‌ای پذیرفته شود، بسیاری از باورهای اهل سنت نیز که شباهت‌هایی با دیگر مذاهب دارند، باید نفی شود. از این رو، این ادعا که رجعت از باورهای خاص و ویژه یهود است و مکتب شیعه پیش از ورود عبدالله بن سبأ، یهودی‌الاصل، هیچ گونه سخنی از رجعت نداشته است، بدون دلیل و غیرقابل قبول است.

برخی با تأکید بر این که رجعت از طریق عبدالله بن سبأ یهودی‌الاصل، وارد فرهنگ شیعه شده، به انکار و رد آن پرداخته‌اند؛ مانند ناصر القفاری (قفاری، ۱۴۱۴، ص. ۹۲۶) و احسان الهی ظهیر. (ظهیر، ۱۴۱۵، ص. ۴۸) این انتساب به شدت مورد اصرار آنان است.

مقریزی در کتاب «خطط» به تفصیل ادعاهای بسیاری به عبدالله بن سبأ نسبت داده و نوشته است:

ابن سبأ نخستین کسی بود که از بازگشت علی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله پس از مرگ سخن گفت و ادعا کرد که علی علیه السلام کشته نشده بلکه زنده است و در وجود او جزء الهی نهفته است؛ وی معتقد بود علی علیه السلام در ابرها است و روزی باز خواهد گشت تا زمین را از عدالت پر کند همان گونه که پر از ظلم شده است. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۸۹)

این نسبت های بی اساس در دوره های بعد نیز تکرار شده است؛ چنان که صاحب «مقالات الاسلامیین» سبئیه را پیروان عبدالله بن سبأ دانسته است که باور داشتند علی علیه السلام نمرده و پیش از قیامت بازمی گردد تا زمین را پر از عدل نماید. (اشعری، ۱۴۱۱، ص ۶۵۲)

با وجود آن که پژوهشگران برجسته ای همچون سید مرتضی عسکری در کتاب «عبدالله بن سبأ» به تفصیل ساختگی بودن این شخصیت را اثبات کرده اند، این اتهامات بی پایه همچنان تکرار می شود و برخی با قاطعیت آن را به ابن سبأ نسبت می دهند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۵۲). ابوالحسن اشعری نیز سبئیه را پیروان عبدالله بن سبأ معرفی می کند که به رجعت مردگان به دنیا معتقد بوده اند. (اشعری، ۱۴۱۱، ص ۸۶؛ حرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۱۰) این در حالی است که جز در زنده شدن یک نفر در نسبت داده شده به سبئیه هیچ گونه شباهتی میان باور پراکنده آنان و باور مفصل و گسترده شیعیان در مورد رجعت دیده نمی شود.

یکی از پیامدهای این انگاره ها، تکرار آن از سوی برخی مستشرقان در دوران معاصر بوده است. از جمله «گولد زیهر» مستشرق معروف که در این باره نوشته است:

نظریه رجعت ذاتاً از وضعیات شیعه نیست و از عقاید خاص آنان نمی باشد، بلکه احتمال دارد از طریق یهود و مسیح وارد اسلام شده باشد. (ایگناس، ۱۴۱۳، ص ۱۹۲)

بر این اساس، اینگونه نسبت ها فاقد پشتوانه منطقی و علمی بوده و پیشینه تاریخی و قرآنی رجعت در اسلام و به ویژه در مذهب شیعه، بسیار مستند و مستقل است.

خاستگاه رجعت: از باورهای عرب جاهلیت

از نخستین کسانی که نادرست به خاستگاه رجعت پرداخته اند، ابن اثیر است که در اثر مشهوری چون «النهایه»، واژه «رجعت» را به معنای بازگشت یک بار تعریف کرده و ریشه آن را به عرب جاهلیت نسبت داده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۱)

پس از وی، برخی دیگر بدون نقد و بررسی دقیق، این ادعا را بازتکرار کرده اند. از جمله نگارندگان معاصر که در این باره نوشته اند، آمده است:

و معنى الرجعة الرجوع الى الدنيا بعد الموت و یشیر ابن اثیر ان هذا مذهب قوم من العرب

فی الجاهلیة معروف عندهم (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۹۱۱)؛

یعنی رجعت به معنای بازگشت به دنیا پس از مرگ است و ابن اثیر بیان می‌کند که این باور، مذهب گروهی از اعراب دوران جاهلیت بوده که در میان آنان رایج بوده است.

با این حال، در ادعای انتساب رجعت به عرب جاهلیت هیچ اشاره‌ای به چگونگی باور ایشان نشده است تا امکان تحلیل و مقایسه و سنجش نسبت‌ها فراهم گردد. این فقدان بررسی و تحلیل دقیق، موجب می‌شود که ادعای ابن‌اثیر و پیروانش از اساس فاقد مستندی معتبر به نظر آید. همچنین این‌که این مشابهت با کدام باور یا پندار در عرب جاهلیت مطرح شده است، در هیچ یک از متون مدعیان تصریح نشده است و اساساً چنین انتسابی جز ادعایی بی‌پایه نیست.

رجعت برگرفته از باورهای زرتشتیان

یکی از مفاهیم کلیدی مشترک در اعتقادات شیعه امامیه و زرتشتیان ایران، آموزه «رجعت» و بازگشت زندگی برخی انسان‌ها پیش از وقوع رستاخیز کلی است. این تشابهات باعث شده برخی ادعای تأثیرپذیری اندیشه‌های شیعی از آموزه‌های ایران باستان را مطرح کنند. (دارمستتر، ۱۳۱۷، صص ۱۴-۱۳) این ادعا که گاهی از سوی برخی خاورشناسان و باستان‌شناسان نیز بدون ارائه مستندات قابل اتکا مطرح شده، تا کنون به‌طور علمی و تاریخی بررسی عمیق و محتوایی نشده است. با این حال، رویکردی کلامی و تحلیلی می‌تواند به نقد و پرسش‌های نوینی درباره این ادعاها منجر شود.

یکی از پاسخ‌های خردمندانه به این ادعاها این است که چنین باورهایی پیش از گسترده‌ی ارتباط اسلامی با ایرانیان در منابع قدیم شیعی به صراحت دیده می‌شود. شیعیان امامیه معتقدند مبانی رجعت به روشنی در آیات قرآن و روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام که در قرن نخست هجری می‌زیسته‌اند، قابل مشاهده است. این دوره تاریخی بدون شک پیش از گسترش ارتباطات مسلمانان با ایرانیان بوده یا دست‌کم در آغاز آن قرار داشته است، آن هم در زمانی که ابزار و منابع مکتوب بسیار اندک و شمار افراد باسواد محدود بود. همچنین برای اعتبار یافتن هر باور، گذر زمان کافی لازم است که در این دوره کوتاه هیچ زمینه‌ای برای شکل‌گیری و نهادینه شدن یک باور نوین در میان مسلمانان وجود نداشت. بر این اساس، به‌سادگی می‌توان نتیجه گرفت که باورهای شیعی نه تنها از باورهای ایرانی تأثیر نگرفته‌اند، بلکه احتمالاً همگرایی‌های مشاهده شده نتیجه تأثیر اسلام بر متون و منابع ایرانی بوده است.

(رضوی، جمشیدیان، ۱۳۹۳ش، ص. ۹۸)

رجعت برگرفته از پنداره‌های مصریان باستان

باور به زنده شدن مردگان فقط در ادیان الهی مطرح نبوده، بلکه در برخی آیین‌های غیرالهی نیز دیده شده است؛ اما تفاوت اساسی آن است که در این آیین‌ها، این پندارها همواره آمیخته با خرافات و تصورات نادرست بوده‌اند.

از جمله این موارد، باور به زنده شدن مردگان در آیین مصریان باستان است. محمد بن عمر فخر رازی در تفسیر «مفاتیح الغیب» و در شرح آیات ۳۸ تا ۴۳ سوره قصص به این نکته اشاره می‌کند که تاریخ و آثار باستانی مصریان و کتیبه‌های موجود در معابد و اهرام، خود گواه باور آنان به رجعت و رستاخیز بوده است. با این حال، وی تأکید می‌ورزد که مقصود از آیات، تشبیه حال آنان در اطاعت از هوا و هوس و روی گردانی از آخرت است و نه نفی معاد و زنده شدن پس از مرگ به معنای رجعت. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص. ۶۶۰، پاورقی ۲)

از دیگر منابعی که به باور رجعت در میان مصریان باستان اشاره کرده کتاب «معجم البلدان» است. در این اثر به نقل از ابن عفیر آمده است که شیوخ مصر هنوز معتقدند اهرام توسط شداد بن عاد ساخته شده و او بود که غارها و لشکریان را برپا کرد؛ و در مورد بازگشت مردگان می‌گفتند که اگر کسی می‌مرد، پول و اموالش را با او دفن می‌کردند و اگر صنعتگری می‌بود، ابزار کارش را کنار او قرار می‌دادند. (حموی، ۱۳۹۷، ج ۵، ص. ۴۰۱)

نکته‌ای قابل تأمل آن است که این سخنان فقط به صورت ادعایی بیان شده و هیچ توضیح تحلیلی درباره شباهت‌ها یا تفاوت‌های میان باور رجعت شیعی و پنداره‌های مصریان باستان ارائه نشده است.

پرسش اساسی این است که کدام جزء از مفهوم سترگ رجعت به معنای زنده شدن مؤمنان خالص و کفار خالص، با خرافه‌های ناقص و نامنسجم زنده شدن مردگان در آئین‌های مصر باستان همخوانی دارد؟ آیا فقط وجود اندکی شباهت می‌تواند توجیهی برای نسبت دادن اقتباس باور مهم رجعت از چنین پنداره‌های ناکامل و دور از منطق باشد؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهد که چنین انتسابی به لحاظ علمی و منطقی قابل دفاع نیست.

در نقد آنچه گفته شد، شایسته است بر جایگاه ممتاز و بی‌بدیل مفهوم رجعت در مکتب تشیع تأکید شود. این باور نه فقط تصویری روشن و جامع از آینده اسلام و امت مسلمانان به دست می‌دهد، بلکه بر فلسفه‌ای عمیق و ژرف استوار است؛ فلسفه‌ای که نجات بشریت و پایان تاریخ را در محور عدالت حقیقی و الهی بنیان نهاده است.

رجعت، نمادی از تحقق عدالت مطلق و بازگشت حق به جایگاه اصلی خویش است و منشأ نسبت دادن برخی دیدگاه‌ها و انتسابات نادرست به این مکتب نیست. بلکه در بستر اندیشه شیعی، تجسم وعده‌های الهی و تحقق وعده‌های آخرالزمانی محسوب می‌شود که زمینه‌ساز ظهور عدالت کامل و برقراری نظم حقیقی در جهان است.

از این رو، هر گونه قضاوت یا انتساب ناروا که این آموزه سترگ را ناحق به مکتب دیگر یا دیدگاه‌های غیر مرتبط نسبت دهد، از درک ژرف و دقیق آن باور عمیق و فلسفه بالای آن فاصله دارد و نیازمند بازنگری و تأملی دقیق در منابع اصیل و مبانی اعتقادی شیعه است.

بزرگان دانشمندان امامیه برای اثبات اصل رجعت به چهار دلیل بنیادین تمسک جسته‌اند: نخست، قرآن کریم است که در آیات متعدد، همچون آیه ۸۳ سوره نمل، به وقوع رجعت در امت‌های پیشین و ظهور آن در عصر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تصریح دارد. این آیات با ذکر نمونه‌هایی از زنده شدن مردگان در گذشته، امکان بازگشت به زندگی دنیوی را امری پذیرفته و هماهنگ با سنت‌های الهی معرفی می‌کنند. دومین دلیل، عقل است؛ اگرچه نمی‌تواند وقوع رجعت را قطعاً اثبات کند، اما امکان و جواز آن را به وضوح می‌پذیرد. بدین معنا که رجعت نه به لحاظ امتناع ذاتی و نه به سبب امتناع وقوعی محال نیست و هیچ تناقض منطقی در آن یافت نمی‌شود. افزون بر این، روایات فراوان و اجماع علمای شیعه از دیگر ادله معتبر این باورند که رجعت را به عنوان امری قطعی و از لوازم ایمان معرفی می‌کنند.

این مجموعه دلایل، رجعت را نه فقط به عنوان عقیده‌ای مستند و مستدل، بلکه به عنوان رکن مهم منظومه اعتقادی شیعه در تحقق عدالت الهی و برپایی حکومت حق در آخرالزمان ترسیم می‌کند. اکنون با عنایت به انبوه مستندات و دلایلی که شیعه امامیه در اثبات رجعت ارائه داده است، نسبت دادن خاستگاه این عقیده به پیشینیان دیگر مکاتب، کلامی بی‌پایه و مردود تلقی می‌گردد و هیچ جایگاهی در منطق و تاریخ ندارد.

نتیجه‌گیری

با رجوع به مباحث پیشین، می‌توان با استدلالی محکم و استوار چنین نتیجه گرفت که مفهوم «رجعت» - به معنای بازگشت گروهی از مؤمنان پاک‌دل و کافران خالص به عالم دنیا پیش از برپایی قیامت عظیم در عصر ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف - از اصول بنیادین ولایت‌فک اعتقادات شیعه امامیه است. این آموزه یکی از ویژگی‌های برجسته کلامی و اعتقادی مکتب شیعه محسوب می‌شود که ریشه در چهار دلیل اساسی و نظام‌مند قرآنی، روایی، عقلی و اجماعی دارد. از منظر قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که صراحتاً یا به طور کنایی به

بازگشت مردگان و رجعت مؤمنان و کافران اشاره داشته است؛ و منابع روایی شیعه نیز تفصیل فراوانی در تأیید این باور ارائه کرده‌اند. عقل سلیم نیز وقوع رجعت را نه تنها ناممکن نمی‌داند، بلکه امکان آن را معتبر و با قوانین منطقی و فلسفی سازگار می‌شناسد. افزون بر آن، اجماع علمای شیعه بر جایگاه رفیع رجعت به عنوان جزئی از اصول اعتقادی و لازمه ایمان به عدل الهی و تحقق عدالت در واپسین روزگار تأکید دارد.

با این حال، تاریخ علم کلام و فلسفه دین نشانگر آن است که رجعت در سیر تحولات اندیشه اسلامی، به ویژه در دوره‌های نخستین، موضوع مناقشات و مجادلات فراوان میان علمای شیعه و مخالفان بوده است. از جمله اتهامات نادرستی که به این آموزه وارد شده، ادعای برگرفته شدن آن از باورهای یهودی، مسیحی، عرب جاهلیت یا تمدن‌های کهن مانند مصر است؛ ادعاهایی که فاقد پشتوانه تاریخی و سند معتبر دینی‌اند. شیعیان با تکیه بر منابع معتبر دینی و تولید آثار علمی گسترده، اصالت این آموزه را اثبات و جایگاه آن را در چارچوب اعتقادی مکتب خویش تثبیت کرده‌اند. این روش دفاعی، رجعت را نه صرفاً به عنوان بخشی از «اسلام ناب محمدی ﷺ» معرفی می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که مخالفت‌ها ناشی از برداشت‌های ناقص متون دینی، تعصبات مذهبی یا ناآگاهی نسبت به سابقه تاریخی احیای مردگان در ادیان پیشین، نظیر حیات مجدد کشته‌شدگان بنی اسرائیل و عزیر، بوده است. در نهایت، رجعت در مکتب شیعه، فراتر از یک باور کلامی صرف، نمادی از تحقق عدالت الهی، بازگشت حق به جایگاه اصلی‌اش و زمینه‌ساز برپایی حکومت حق در آخرالزمان است که با پشتوانه‌ای مستحکم از منابع دینی و عقلی، دارای جایگاهی رفیع، پایدار و غیرقابل انکار می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۱۱ق). *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین*. بیروت: مکتبة العصرية.
- امین، احمد. (۲۰۱۲م). *فجر الإسلام*. قاهره: مؤسسة هنداوی للتعليم والثقافة.
- اجناس، جولد تسهیر. (۱۴۱۳ق). *العقیده والشریعه فی الإسلام*. بیروت: دارالکرام للطباعة و النشر.
- آل کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۴۱۳ق). *اصل الشیعه و اصولها*. بیروت: دارالاضواء.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب

- العلمیه.
- برقی، سید ابوالفضل. (بی تا). *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*. تهران: کتابخانه قلم.
 - برنجکار، رضا. (۱۳۸۹). پیشگویی رجعت در آخرالزمان در تورات. انجیل و قرآن. *فلسفه دین*. ۷(۸)، ۹۵-۱۳۱.
 - برهانپوری، نظام. (۱۴۱۱ق). *الفتاوی الهندیة*. بیروت: دارالفکر.
 - بهمنی، اصغر. (۱۳۹۴). *پاسخ به شبهات رجعت*. چاپ دوم، قم: انتشارات زائر.
 - جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۹۱). *سیری در تفکر کلامی معاصر*. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 - جزری، ابن اثیر. (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحديث والاثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 - جعفریان، رسول. (۱۳۸۳). *جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
 - جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*. قم: نشر اسراء.
 - الجوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷). *الصحيح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
 - حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲). *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*. ترجمه: احمد جنتی، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: دارالکتب العلمیه.
 - حرانی، ابن تیمیه. (۱۴۰۶ق). *منهاج السنه*. ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
 - الحموی الرومی، یاقوت بن عبدالله. (۱۳۹۷). *معجم البلدان*. بیروت: دار صادر.
 - خرازی، سید محسن. (۱۴۱۷ق). *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 - دار مستتر، جیمز. (۱۳۱۷ق). *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزده*. مترجم محسن جهانسوز، بی جا: انتشارات چاپ رنگین.
 - دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۷). *لغت نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دارالشامیه.
 - رضوی، رسول، جمشیدیان، احمد. (۱۳۹۳). نقد ادعای تأثیرپذیری اعتقاد امامیه درباره ویژگی های امامان از باورهای ایرانیان باستان. *فصل نامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی*.
 - زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتاب العربی.

- زید العیص. (۱۴۱۳ق). *الخمینی والوجه الآخر فی ضوء الكتاب والسنة*. بی جا: دارالیقین للنشر و التوزیع.
- سبحانی جعفر. (۱۴۲۵ق). *رسائل ومقالات*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية*. قم: مشعر.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). *اللهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*. قم: منشورات المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سلیمیان، خدامراد. (۱۴۰۱). تحلیل مفهوم شناختی «رجعت» از نگاه لغت و اصطلاح، *مدیریت دانش/اسلامی*، سال چهارم، بهار و تابستان، شماره ۱.
- شبر، سید عبدالله. (۱۴۲۴ق). *حق الیقین فی معرفة أصول الدين*. قم: أنوار الهدی.
- شریف لاهیجی، محمد بن شیخعلی. (۱۳۴۰). *تفسیر شریف لاهیجی*. تصحیح: محمد ابراهیم آیتی، بی جا: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- شریف مرتضی. (۱۴۰۵ق). *رسائل شریف المرتضی*. تحقیق: سید احمد حسینی و سید مهدی رجائی. قم: نشر دارالقرآن الکریم.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*. قم: المؤتمر العالمی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبسی نجفی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *شیعه ورجعت*. مترجم: سید محمد میرشاه ولد، چاپ اول، تهران: نشر جمهوری.
- طریحی، فخرالدین. (بی تا). *مجمع البحرين*. تهران: انتشارات مرتضوی.
- ظهیر، احسان الهی. (۱۴۱۵ق). *الشیعة والتشیع (فوق و تاریخ)*. لاهور: اداره ترجمان السنة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *العين*. قم: انتشارات اسوه.
- فرید تنکابنی، عبدالوهاب. (بی تا). *اسلام ورجعت*. تهران: چاپخانه دانش.
- القرطبی الیزیدی، علی بن احمد بن سعید بن حزم. (۱۴۰۸ق). *المحلی بالآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قفاری، ناصر. (۱۴۱۴ق). *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه - عرض و نقد*. بی جا: دارالنشر.

- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۸۴). *تاریخ بیداری ایرانیان*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کوهن، ابراهام. (۱۳۵۰). *گنجینه‌ای از تلمود*. (فریدون گرگانی، مترجم؛ امیر حسین صدری پور و غلامرضا ملکی، مصححان) تهران: نشر یهوداچی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). *الکافی*. (علی اکبر غفاری، محقق)، بیروت: دارصعب و دارالتعارف.
- مال الله، محمد. (۱۴۰۹ق). *الشیعة و تحریف القرآن*. مكتبة ابن تیمیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۰). *حق‌الیقین*، اصفهان: انتشارات کانون پژوهش.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *بحارالانوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۸۶). *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام*. انتشارات اشراقی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). *عقائد الإمامیه*. قم: انتشارات انصاریان.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ معین*. تهران: زرین.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *المسائل السرویة*. تحقیق: صائب عبدالحمید. بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *أوائل المقالات*. بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر والتوزیع.
- مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*. قم: ادیان و مذاهب.
- نجاشی. (۱۴۱۶ق). *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)*. چاپ پنجم، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین.



A Critical Examination of the Theory Rejecting the Term “Niyābah” (Deputyship) for the Four Ambassadors of Imam al- Mahdi (PBUH) during the Minor Occultation

Mahdi Ahmadi Yeganeh ¹

Abstract

One of the most challenging discussions in the history of Mahdism is the precise clarification of the legal and religious status of the four deputies of Imam al-Zaman (may God hasten his relief) during the period of Minor Occultation. Some researchers, relying on specific circumstantial evidences, have considered the application of the term "deputyship" (niyābat) to these deputies incorrect and regard them merely as "agents" (wakīl) or "envoys" (safīr). This article, using a descriptive-analytical method and relying on primary historical, hadith, and lexical sources, critically examines this theory. The findings of the research indicate that lexically, there is no complete contrast between "agency" (wikālat) and "deputyship" (niyābat); indeed, the meaning of deputyship is subsumed within the meaning of agency. Moreover, from a historical perspective, the term niyābat was prevalent among Shi'as during the Minor Occultation, and even false claimants would call themselves "deputy" (nā'ib) to gain credibility, which indicates the common understanding of this term in that era. Furthermore, relying on the texts of the infallible Imams (peace be upon them), such as the hadith of Imam al-Askari (peace be upon him) introducing Uthman ibn Sa'id as "caliph" and "successor," as well as the noble tawqī' "As for the occurring events," the establishment of specific deputyship or the extent of authority for the deputies is proven. This article argues that the impossibility of the deputies executing all the Imam's authorities is not a reason to deny the principle of deputyship; rather, operational limitations prevent the full realization of deputational authority externally, not in the principle of the position itself

Keywords: Deputyship, Agency, Envoy-ship, The Four Deputies, Minor Occultation, Imam al-Mahdi (PBUH) , Caliphate

1. Graduate of Level 4 at the Qom Seminary, Qom, Iran (ahmadidehdasht313@gmail.com)

بررسی انتقادی نظریه عدم صحت اطلاق کلمه نیابت بر سفراء

چهارگانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت صغری *

مهدی احمدی یگانه^۱

چکیده

یکی از مباحث پرچالش در تاریخ مهدویت، تبیین دقیق جایگاه حقوقی و شرعی سفراء چهارگانه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت صغری است. برخی پژوهشگران با استناد به قرائن خاص، اطلاق لفظ «نیابت» بر این سفراء را نادرست دانسته و آنان را صرفاً «وکیل» یا «سفیر» می‌دانند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع دست اول تاریخی و حدیثی و لغوی، به نقد و بررسی این نظریه پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از نظر لغوی، میان «وکالت» و «نیابت» تباین کامل وجود ندارد و حتی معنای نیابت در ضمن معنای وکالت مفهوم می‌شود. همچنین از منظر تاریخی، واژه نیابت در عصر غیبت صغری میان شیعیان رایج بوده و حتی مدعیان دروغین نیز برای کسب اعتبار خود را «نائب» می‌نامیدند که نشان‌دهنده فهم عرفی از این لفظ در آن دوره است. علاوه بر این، با تکیه بر نصوص امامان معصوم علیهم السلام همچون حدیث امام عسکری علیه السلام در معرفی عثمان بن سعید به عنوان «خلیفه» و «قائم مقام»، و همچنین توقیع شریف «اما الحوادث الواقعة»، ثبوت نیابت خاصه یا گسترده اختیارات برای سفراء اثبات می‌گردد. این مقاله استدلال می‌کند که عدم امکان اجرای تمامی اختیارات امام توسط سفراء، دلیل بر انکار اصل نیابت نیست، بلکه محدودیت‌های عملیاتی مانع از تحقق کامل اقتدار نیابتی در بیرون است، نه در اصل منصب.

واژگان کلیدی

نیابت، وکالت، سفارت، سفراء چهارگانه، غیبت صغری، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، خلافت.

مقدمه

دوران غیبت صغری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که هفتاد سال (۲۶۰-۳۲۹ ق) به طول انجامید، دورانی سرنوشت‌ساز در تاریخ تشیع بود که در آن ائمه علیهم السلام با تدبیری ویژه، شیعیان را برای پذیرش غیبت کامل آماده ساختند. در این دوره، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از طریق چهار نایب خاص

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

این مقاله در مجموعه مقالات همایش «شخصیت و زمانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از تولد تا پایان غیبت صغری» منتشر خواهد شد.

۱. فارغ‌التحصیل سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران (ahmadidehdasht313@gmail.com).

(عثمان بن سعید، محمد بن عثمان، حسین بن روح و علی بن محمد سُمری) با شیعیان ارتباط داشتند. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی ماهیت این منصب است؛ آیا این بزرگواران صرفاً وکیل در امور محدود بودند یا منصب «نیابت» که شامل قیام مقام امام نیز می‌شود؟ در ادبیات رسمی امامیه، این چهار تن «نواب خاص» نامیده شده‌اند؛ اصطلاحی که در مقابل «نیابت عامه» فقها در عصر غیبت کبری قرار می‌گیرد. با این حال، در برخی تحلیل‌های جدید، ادعا شده است که اطلاق عنوان «نیابت» بر این چهار تن از نظر مفهومی و تاریخی دقیق نیست؛ زیرا نیابت به معنای دارا بودن اختیارات گسترده امام است، در حالی که این سفرای صرفاً نقش واسطه ارتباطی و مالی داشته‌اند. این دیدگاه، اگرچه در ظاهر یک بحث واژگانی به نظر می‌رسد، اما در واقع با مباحث عمیق‌تری در حوزه الهیات سیاسی شیعه و تبیین تداوم رهبری دینی در عصر غیبت پیوند دارد. از این رو بررسی انتقادی آن ضرورتی علمی دارد. بررسی این موضوع از جهات متعددی اهمیت دارد: نخست، شناخت دقیق جایگاه فقهی و کلامی سفرای دوم، تبیین حدود و ثغور اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت کبری با قیاس به نیابت خاص؛ و سوم، پاسخ به شبهات تاریخی مطرح شده پیرامون عنوان‌سازی در متون روایی.

در این مقاله، ابتدا به تحلیل لغوی مفاهیم «وکالت» و «نیابت» پرداخته شده، سپس شواهد تاریخی و روایی کاربرد این الفاظ در عصر غیبت صغری ارائه و در نهایت نظریه مخالف نقد می‌گردد.

پیشینه بحث

در منابع متقدم امامیه، عنوان «نائب و نیابت» درباره سفیران چهارگانه به کار رفته است. شیخ طوسی در «الغیبة» ضمن گزارش تفصیلی درباره این چهار تن، آنان را عهده‌دار «تولی امر» معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۴۵). در روایتی درباره عثمان بن سعید آمده است: «فهو خليفة إمامکم والأمر إلیه» (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۵۷). این تعبیر به روشنی بر نوعی جانشینی دلالت دارد. همچنین در منابع رجالی، درباره برخی افراد آمده است: «ادعی النیابة» (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ص. ۲۷۳) که نشان می‌دهد اصطلاح نیابت در همان عصر کاربرد داشته است. و علامه مجلسی از اصطلاح «نائب خاص و عام» در بحث شرایط نماز جمعه استفاده کرده است (مجلسی، بی‌تا: ج ۸۶، ص. ۱۴۶). در دوره معاصر، برخی پژوهشگران با تفکیک دقیق‌تر میان مفاهیم حقوقی و فقهی، بر آن‌اند که باید میان «وکالت» و «نیابت» تمایز قائل شد و نقش سفرای

را در چارچوب وکالت محدود تحلیل کرد. از جمله این نویسندگان، مجید احمدی کچائی است که در کتاب «تاریخ تحلیلی امامیه در غیبت صغری» بخش مفاهیم و در مقاله «واکاوی تاریخی مفاهیم معناشناختی دروه غیبت صغری» و نیز محققین جلد ۸۶ کتاب «بحارالأنوار» آقایان عبدالزهره علوی و محمدباقر محمودی در پاورقی صفحه ۱۴۶ به طرح نظریه اطلاق مفهوم نیابت توسط متأخرین از علمای امامیه و عدم صحت اطلاق نیابت بر وکلای چهارگانه پرداخته‌اند.

تحلیل مفهومی الفاظ: نیابت، وکالت و سفارت

پیش از ورود به بحث تاریخی، لازم است که به سراغ معنای لغوی و اصطلاحی واژگان کلیدی رفت، زیرا بسیاری از اختلافات ناشی از عدم دقت در این مبانی تصویری است.

مفهوم نیابت و رابطه آن با وکالت و خلافت در لغت و اصطلاح فقهی

نظر به اینکه در لغت، کلمه نیابت به معنای قائم مقام شدن از غیر در انجام فعل است، بنابراین در ضمن معنای وکالت، نیابت نیز وجود دارد. واژه «ناب» در لغت به معنای «قَامَ مَقَامَهُ» (قیام به جای دیگری) آمده است. ابن منظور می‌نویسد: «ناب عنی فلان ینوب نیابة إذا قام مقامی» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص. ۷۷۴). زبیدی در «تاج العروس» آورده است: «و ناب الشیء عنه... قَامَ مَقَامَهُ» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص. ۴۵۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص. ۱۷۸). همچنین در «مصباح المنیر» آمده: «ناب الوکیل عنه فی کذا ینوب، نیابة، فهو نائب» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص. ۶۲۹). این تعاریف نشان می‌دهد که کاربرد نیابت در مورد وکیل که قائم مقام موکل است، کاملاً صحیح و رایج است. چنان چه راغب اصفهانی گفته است: «التوکیل: أن تعتمد علی غیرک، و تجعله نائباً عنک. و الوکیل: فعیل بمعنی المفعول» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۸۲؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲: صص. ۶۰۶-۶۰۷).

صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» در تحلیل ریشه «نوب» می‌نویسد: «إن الأصل الواحد فی المادّة: هو نزول مع اختیار و قصد فی محلّ... و قیام مقام شخص». ایشان واژه «نیابة» را از باب الإفعال دانسته که به معنای «إنزال شخص أو نفسه فی مقام، و من الباب توکیل و إقامة شخص فی مقام نفسه» است (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۲، ص. ۲۶۹). بنابراین، نیابت در لغت عبارت است از قیام شخصی در جایگاه شخص دیگر برای انجام کاری.

و در مورد واژه خلافت راغب اصفهانی و برخی دیگر از دانشمندان در تعریف خلافت - که با نیابت هم‌پوشانی دارد - می‌نویسند: «الخلافة النيابة عن الغير» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص.

۲۹۴؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۳، ص. ۲۵؛ مجلسی، بی تا، ج ۱۱، ص. ۱۲۶؛ خوئی، ۱۴۰۰: ج ۷، ص. ۲۶۴؛ امین، ۱۴۰۳: ج ۱، ص. ۵۱؛ فقیه ایمانی، ۱۴۰۲: ج ۱، صص. ۵۶۲-۵۶۳).
بنابراین، عنصر محوری در مفهوم نیابت «قیام مقام غیر» است، نه شمول مطلق اختیارات. علاوه بر این، بنا به اعتقاد برخی از متفکران، فقهاء وکالت را به نیابت یا استنابه تعریف کرده اند و استعمال غالب کلمه نیابت در جایی است که مورد نیابت محدود و مقید باشد. یعنی نائب از سوی منوب عنه در متعلق مشخص و محدودی نیابت پیدا می کند. و هر گاه مورد نیابت غیر محدود و دارای شئون مختلفی باشد، در این صورت، این نوع نیابت گونه ای از اعطای ولایت از منوب عنه به نائب است. و گفته می شود که منوب عنه، نائب را متولی ساخت یا در فلان چیز والی گرداند. و اگر گستره آن بیشتر شود، بدان استخلاف گفته می شود و نائب خلیفه خوانده می شود. به هر حال متعلق نیابت و وکالت محدود و معین است، مگر دلیل بر عدم محدودیت آن دلالت کند (سند، ۱۴۲۹: ج ۱، ص. ۵۵).

اشتراک و تمایز مفهومی وکالت و نیابت

در برخی از منابع اصطلاحات فقهی آمده است: «الوكالة تفویض الأمر إلى الغير» و «النيابة قیام مقام الغير فی الفعل» (مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص. ۵۷ و ۶۰). وکالت یک عقد اعتباری است؛ اما نیابت ناظر به تحقق عملی جانشینی است. بنابراین: ممکن است شخصی به موجب وکالت، در مقام اجرا نائب باشد؛ اما مفهوم نیابت اعم از وکالت است و می تواند بدون انعقاد عقد رسمی نیز تحقق یابد. در نتیجه، صدق عنوان وکالت بر سفرا، مانع از صدق عنوان نیابت نیست.

در باب حج، نیابت به معنای انجام اعمال حج به جای دیگری است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، ص. ۱۶۳). در اینجا، نائب تنها در محدوده حج جانشین است، نه در سایر شئون منوب عنه.

در فقه، وکالت عبارت از «استنابه در تصرف» است و نیابت «قیام به مقام غیر در عمل» می باشد. برخی معتقدند وکالت از مراحل انشاست، اما نیابت از مراحل عمل. اما به حکم قاعده «عموم و خصوص مطلق» یا «تلاقی مفاهیم»، می توان نتیجه گرفت که هر جا وکالتی باشد، به معنای تفویض امر، نوعی نیابت نیز در آن مستتر است. اگرچه نیابت گاهی اطلاق وسیع تری دارد و شامل نیابات تبرعی نیز می شود، اما در مقام نیابات امضایی و عقدی، مرادف با وکالت است. و وکالت یا مطلقه است و یا منجزه و مقیده (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص. ۱۷۸؛ شهرکانی،

۱۴۳۰ق، ص. ۵۶۹ و ۵۷۰؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص. ۵۷ و ۶۰۶؛ سرور، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص. ۲۶۲؛ آل عصفور، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۷۰ و ۱۷۱) همانطور که به تصریح برخی از لغت‌شناسان، نیابت به معنای کفالت، وکالت و قائم مقامی نمایندگی آمده است (آذر نوش، ۱۳۸۶: ص. ۷۲۱؛ بستانی، ۱۳۷۵: ص. ۱۰۰۴).

مفهوم سفارت

واژه «سفیر» از ماده «سفر» به معنای آشکار کردن است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «السَّفِيرُ: الرَّسُولُ بَيْنَ الْقَوْمِ يَكْشِفُ وَيُزِيلُ مَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْوَحْشَةِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۱۲). ابن منظور نیز در لسان العرب «سَفَرَةُ» را به معنای کتبه و فرشتگانی که وحی را می‌آورند، می‌داند و می‌افزاید: «و السَّفِيرُ: الرَّسُولُ بَيْنَ الْقَوْمِ... يَصْلُحُ بَيْنَهُمْ» (ابن منظور بی‌تا: ج ۴، ص. ۳۷۰). در اصطلاح شیعی، سفرا کسانی بودند که میان امام و شیعیان واسطه پیام می‌شدند و در اصلاح امور و رفع ابهامات می‌کوشیدند. این تعریف نیز با مفهوم نیابت و رسالت منافاتی ندارد؛ بلکه مؤید آن است، زیرا رسول و سفیر، قائم مقام فرستنده در رساندن پیام و اجرای اوامر است. چرا که اصلاح امور در معنای سفارت آمده است و این معنا با معنای نیابت (قائم مقام) و وکالت (تفویض امر به غیر) قرابت زیادی دارد.

نقد نظریه عدم صحت اطلاق نیابت بر سفرا

برخی محققان مدعی شده‌اند که اطلاق کلمه «نیابت» بر سفراء اربعه صحیح نیست و آنان را صرفاً «وکیل» یا «سفیر» در امور محدود (مانند جمع‌آوری اموال و رساندن پاسخ‌ها) می‌دانند. این نظریه بر چند مبنا استوار است که در ادامه به تفصیل نقد و بررسی می‌شود.

ادعای عدم کاربرد لفظ نیابت و سفارت در عصر غیبت صغری

نخستین ادعا این است که کلمه نیابت در آن عصر رایج نبوده و یا اطلاق آن بر سفرا مخالف واقعیت تاریخی است. و نیز این امر در روایات وارد نشده است. و مفهوم سفارت را اولین بار شیخ طوسی درباره وکلا به کار برده است. به ادعای برخی از نویسندگان، اطلاق کلمه نائب بر سفراء توسط متاخرین صورت گرفته است و چنین اطلاقی در زمان متقدمین رایج نبوده است (احمدی کچائی، ۱۳۹۶: صص. ۱۳۶-۱۳۴؛ علوی و محمودی محققین جلد ۸۶ کتاب «بحار الأنوار» در پاورقی صفحه ۱۴۶). در پاسخ باید گفت اولاً: این ادعا با نقل‌های تاریخی متعددی ناسازگار است. چرا که در کتاب‌های رجال و تاریخی، نمونه‌های متعددی از کاربرد این واژه دیده می‌شود:

الف) پیشینه تاریخی ادعای نیابت: در کتاب «الغیبة» شیخ طوسی، نقل شده است که جماعتی در بغداد به قصد تحقیق درباره «أمر حُکَی فیهِ مِنَ النَّیَابَةِ» (امری که درباره آن از نیابت حکایت شده) به ابوبکر محمد بن احمد بغدادی (پسر برادر شیخ ابوجعفر محمد بن عثمان العمری) مراجعه می‌کنند و او نیابت خود از امام عصر عجل الله تعالی فرجه را انکار کرده است (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۴۱۲؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵۱، صص. ۳۷۷-۳۷۸). این عبارت صراحت دارد که واژه نیابت در میان مردم و شیعیان برای اشاره به منصب وکلا و سفرا رایج بوده است، هرچند خود آن جناب (ابوبکر بغدادی) آن ادعا را انکار کرده است.

ب) ادعای نیابت توسط مدعیان دروغین: در گزارش دیگری نیز آمده است که «فقیل لی إنَّ هَاهُنَا رَجُلًا یَعْرِفُ بِالْبَاقَطَانِ یَدَّعی بِالنَّیَابَةِ وَ آخَرُ... یَدَّعی النَّیَابَةَ... وَ آخَرُ یَعْرِفُ بِأَبِی جَعْفَرِ الْعُمَرِی یَدَّعی بِالنَّیَابَةِ» (طبری آملی، ۱۴۱۳ق، صص. ۵۱۹-۵۲۴؛ ابن طاووس، ۱۴۲۶ق، ۲۴۴-۲۳۹؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵۱، ص. ۳۰۰). این روایت نشان می‌دهد که لفظ نیابت به قدری جاافتاده بود که مدعیان دروغین (مانند باقطنی و اسحاق احمر) و همچنین سفرای راستین (مانند ابوجعفر عمری) بدان توصیف می‌شدند.

ج) تصریح برخی از رجالیون: علامه حلی در رجال خود درباره محمد بن نصیر نمیری می‌نویسد: «فلَمَّا تَوَفَّی ادَّعی النَّیَابَةَ لِصَاحِبِ الزَّمَانِ عجل الله تعالی فرجه» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۷۳؛ رک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص. ۲۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص. ۳۹۴). این نقل‌ها دلیل بر این‌اند که واژه نیابت در آن عصر، یکی از واژه‌های رایج برای بیان منصب وکالت و سفارت بوده است.

د) مورد دیگر احمد بن هلال غالی است که تصریح شده است نیابت یا بابیت ابوجعفر محمد بن عثمان را انکار کرده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص. ۴۷۴؛ مجلسی، بی‌تا: ۵۱، ص. ۳۸۰). ه) در گزارش دیگری نیز آمده است:

... نَحْمِلُ الْأَمْوَالَ إِلَى بَغْدَادَ إِلَى النَّائِبِ الْمَنْصُوبِ الَّذِي یُخْرِجُ مِنْ عِنْدِهِ أَوَامِرَهُ وَ نَوَاهِيَهُ (قندوزی حنفی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، صص. ۳۲۶ و ۳۲۷؛ مرعشی نجفی و شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، صص. ۶۴۳ و ۶۴۴؛ تجلیل تبریزی، صص. ۱۴۲۵، ۴۵۶).

و) در برخی از گزارش‌های تاریخی، عده‌ای از شیعیان محمد بن حنفیه را نائب امام سجاد عجل الله تعالی فرجه معرفی نموده‌اند:

... هَذَا الْمُخْتَارُ قَدْ جَاءَنَا مِنْ قِبَلِ إِمَامِ الْهُدَى وَ مِنْ نَائِبِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ وَ هُوَ الْمَأْذُونُ لَهُ فِي الْقِتَالِ فَلَمْ یَجِبْ فَانْصَرَفُوا وَ عَرَفُوهُ الْمُخْتَارَ... (ابن نما حلی، ۱۳۷۴: ص. ۹۸؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۴۵، ص. ۳۶۶).

ل) چنان چه در منابع تفسیری متقدم کلمه «ولی» در آیه شریفه «فلیملل ولیه بالعدل» (بقره: ۲۸۲) به نائب و قائم به امر معنی شده است:

يُعْنِي النَّائِبُ عَنْهُ وَالْقَبِيحُ بِأَمْرِهِ بِالْعَدْلِ بِأَنْ لَا يَحْيِفَ عَلَى الْمُكْتُوبِ لَهُ وَلَا عَلَى الْمُكْتُوبِ عَلَيْهِ (امام حسن عسکری (ع))، ۱۴۰۹: ص. ۶۳۴؛ مجلسی، بی تا، ج ۱۰۱، ص. ۳۰۴)
(ر) و در زیارت نامه سفیر دوم نیز آمده است:

... السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نَائِبَ قُؤَامِ الْإِسْلَامِ وَبَهَاءِ الْأَيَّامِ وَحُجَّةِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْعَلَامِ عَلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ... (مجلسی، بی تا، ج ۹۹، ص. ۲۹۳؛ مجتهدی سیستانی، ۱۴۰۲ق، ص. ۶۵۷).
بنابراین با توجه به گزارش ها و نقل های ذکر شده، روشن می شود که کلمه نائب و نیابت در عصر حضور ائمه (ع) و یا زمان غیبت ولی عصر (عج) رایج بوده و استعمال می شده است. و این امر بر خلاف ادعای مستشکل است.
ثانیاً: علاوه بر اطلاق و استعمال کلمه نیابت در عصر غیبت صغری، امام حسن عسکری (ع) درباره سفیر اول، تعبیر «خلیفه امامکم» را به کار برده است، چنان چه در روایتی آمده است:
... فَأَقْبَلُوا مِنْ عُثْمَانَ مَا يَقُولُهُ وَانْتَهَوْا إِلَى أَمْرِهِ وَاقْبَلُوا قَوْلَهُ فَهُوَ خَلِيفَةُ إِمَامِكُمْ وَالْأَمْرُ إِلَيْهِ (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۵۷).
چنان چه در زیارت نامه سفیر اول نیز آمده است:

... السَّلَامُ عَلَى الْوَسِيلَةِ إِلَى سِرِّ اللَّهِ فِي الْخَلَائِقِ وَخَلِيفَةِ وَلِيِّ اللَّهِ الْفَاتِحِ الرَّائِقِ ... (مجلسی، بی تا، ج ۹۹، ص. ۲۹۲ و ۲۹۳؛ مجتهدی سیستانی، ۱۴۰۲ق، ص. ۶۵۴).
روشن است که کلمه «خلیفه» دربردارنده معنای نیابت نیز هست چنانچه برخی از دانشمندان ذکر کرده اند:

لأنَّ الخلافة كما سمعت هي النيابة عن الغير (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۹۴؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص. ۲۵؛ مجلسی، بی تا، ج ۱۱، ص. ۱۲۶؛ خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص. ۲۶۴؛ امین، ۱۴۰۳: ج ۱، ص. ۵۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص. ۲۶۷؛ فقیه ایمانی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص. ۵۶۲ و ۵۶۳).

بنابراین، اطلاق کلمه نائب و نواب نسبت به سفراء چهارگانه محذوری ندارد. ثالثاً: در برخی از روایات آمده است:

عن أبي عبد الله الصادق (ع)، قال: إنَّ لصاحب هذا الأمر غيبتين، ... فلا يبقى على أمره من أصحابه إلا نفر يسير لا يطلع على موضعه أحد من ولي ولا غيره إلا المولى الذي يلي أمره (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۱ و ۱۷۲؛ طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۵۶؛ مجلسی، بی تا، ج ۵۲،

ص ۱۵۳.

در این روایت افرادی که در زمان غیبت عهده دار وظایف امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف هستند، را با وصف «إلا المولى الذى يلى أمره» توصیف نموده است. این عبارت به معنای متولی امور و وظایف امام است. بنابراین روشن می شود که اطلاق نائب که همان قائم مقام و یا متولی امور منوب عنه است با عبارت مذکور در روایت مزبور همسانی دارد. و نیز تعبیر «الا المولى» نیز مثبت ادعای ما هست؛ چرا که مولى در این روایت یه معنای اولویت و سرپرستی امور از جمله امور سیاسی و اجتماعی است. در واقع تعبیر «الذى يلى أمره» بیان و توضیح کلمه «الا المولى» است. پس از این روایت می توان قائم مقام بودن سفیران چهارگانه (که همان نیابت است) را به دست آورد. یک شاهد جهت اثبات ادعای ما تعبیر شیخ طوسی نسبت به سفراء است که آن ها را به عنوان متولی امور توصیف کرده است. چنان چه گفته است:

... نذكر طرفاً من أخبار من كان يختص بكل إمام و يتولى له الأمر (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص.

۳۴۵).

همچنین در کتاب «الغیبة» شیخ طوسی ذکر شده که محمد بن عثمان پنجاه سال متولی این امر بوده است «كان يتولى هذا الأمر نحواً من خمسين سنة» (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۶۶). در معارفه سفیر سوم توسط سفیر دوم نیز آمده است:

... فقال لهم: هذا أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي القائم مقامى و السفير بينكم و بين صاحب الأمر عليه السلام و الوكيل [له] و الثقة الأمين فارجعوا إليه فى أموركم و عولوا عليه فى مهماتكم فبذلك أمرت و قد بلغت (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۷۱ و ۳۷۲؛ موسوی شفتی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص. ۵۰۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۵۱۵).

در این گزارش تاریخی، تعبیر «القائم مقامی» و «عولوا علیه فى مهماتکم» می تواند مؤید مدعای ما باشد. نیز طبرسی در کتاب «الاحتجاج» نیز در توصیف سفراء چهارگانه چنین آورده است:

و أما الأبواب المرضييون و السفراء المدوحوون فى زمان الغيبة فأولهم الشيخ الموثوق به أبو عمرو عثمان بن سعيد العمرى نصبه أولاً أبو الحسن على بن محمد العسكرى ثم ابنه أبو محمد الحسن فتولى القيام بأمرهما حال حياتهما عليهما السلام ثم بعد ذلك قام بأمر صاحب الزمان عليه السلام و كان توقيعاته و جواب المسائل تخرج على يديه. فلما مضى لسبيله قام ابنه أبو جعفر محمد بن عثمان مقامه و ناب منابه فى جميع ذلك (۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص. ۴۷۷-۴۷۸).

در این عبارت مرحوم طبرسی سفراء مذکور را متولی اموراتمه سه گانه عليهم السلام معرفی نموده

است.

ادعای لزوم احراز تمام اختیارات منوب عنه برای صدق نیابت

دلیل دوم مخالفان این است که نائب باید دارای تمام اختیارات و وظایف منوب عنه از جمله ولایت بر امور سیاسی منوب عنه باشد تا لفظ نیابت بر او صدق کند و چون سفرای تمام اختیارات امام را نداشتند، نمی‌توان نائب نامید. چرا که در زمان خفقان سیاسی موجود در عصر غیبت، امکان دخالت و تصرف در امور اجتماعی توسط خود امام وجود نداشت؛ چه برسد به وکلای چهارگانه (احمدی کچایی، ۱۳۹۴: ص. ۶۶-۶۷). این ادعا از چند وجه قابل نقد است: اولاً: در لغت و عرف و فقه، نیابت به معنای قائم مقام شدن در عمل است، خواه آن عمل شامل همه کارها باشد یا بخشی از آن‌ها. در فقه، ما نیابت در امور محدود را داریم، مانند «نیابت در حج» (حر عاملی الف، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص. ۱۶۳) یا «نیابت در اخراج زکات» (حر عاملی ب، ۱۴۱۲: ج ۴، ص. ۸۲). در این موارد، نائب تنها انجام یک یا چند فعل را عهده‌دار است، نه تمام شئون منوب عنه را. بنابراین، ادعای انحصار نیابت در صورت احراز تمام اختیارات، ادعایی بدون دلیل لغوی و عرفی است.

ثانیاً: تفکیک میان اصل مشروعیت و امکان اجرا: این که سفرای نتوانسته‌اند تمام شئون سیاسی و اجتماعی امام را عملاً پیاده کنند، دلیل بر عدم نصب آنان برای این مناصب نیست. بسیاری از فقها در عصر حضور نیز امر به حاکمیت داده شده‌اند - بر طبق مقبوله عمر بن حنظله که در آن آمده است «انی قد جعلته علیکم حاکماً» - اما به دلیل موانع سیاسی توان اجرایی کامل نداشته‌اند. عدم امکان اجرا، خللی به اصل منصب و حجیت وارد نمی‌کند. حضرت علی علیه السلام و سائر ائمه اطهار علیهم السلام نیز در برخی مقاطع یا در طول زمان امامت و خلافت خود امکان اجرای کامل احکام را نداشتند، اما این امر خللی در اصل مشروعیت خلافت ایشان وارد نمی‌سازد. اصل منصب نیابت و یا خلافت و گستردگی شئون و وظایف در «مقام ثبوت» است و محدودیت‌های عملی، مربوط به «مقام اثبات یا عمل و اجراء» است. بنابراین، عدم امکان اجرای تمام شئون امام از جمله حکومت و دخالت در امور سیاسی از سوی نواب، خللی در اصل نیابت آن‌ها وارد نمی‌سازد.

ثالثاً: شمول ادله ولایت: اگر نیابت به معنای ولایت و خلافت باشد، همان طور که راغب اصفهانی می‌گوید: «الْخِلَافَةُ النَّيَابَةُ عَنِ الْغَيْرِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۹۴) سفرای دارای این مقام بودند. توقیع شریف «اما الحوادث الواقعة» (ابن بابویه، ۱۳۵۹: ج ۲، ص. ۴۸۴؛ طوسی،

۱۴۲۵ق، ص. ۲۹۱) اگرچه خطاب به جامعه شیعی در عصر غیبت کبری است، اما مفهوم آن شامل دوران غیبت صغری نیز می‌شود. علاوه بر این، امام عسکری علیه السلام در حدیث معروف، عثمان بن سعید را به عنوان «خلیفه امام» معرفی می‌کند: «فَهُوَ خَلِيفَةُ إِمَامِكُمْ وَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ» (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۵۷). واژه خلیفه، مصداق بارز نائب است. «خلفه» یعنی او را جایگزین کرد و بر اهل و مالش خلیفه شد (فقیه ایمانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص. ۵۶۲). به بیان دیگر، ادله ولایت فقیه یا نیابت عامه فقهاء شامل حال نواب اربعه نیز می‌شود. زیرا آن‌ها نیز فقیه و راوی احادیث اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۶۰ و ۳۶۳؛ قبانچی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۲۹ و ۲۳۰؛ قرشی، ۱۴۲۹ق، ص. ۱۴۱ و ۱۴۲). (درباره مقام فقاہت و محدث و راوی بودن سفیران چهارگانه لازم است که به این منابع مراجعه کرد: کلینی، ج ۱، ص. ۳۳۰؛ طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۶۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص. ۳۸۷ و ۳۹۰ و ۴۲۷؛ قبانچی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۲۹ و ۲۳۰) پس عمومیت ادله مذکور شامل آن‌ها نیز می‌شود.

رابعاً؛ و از طرفی، این ادعا- که صدق عنوان نائب را مستلزم داشتن تمام اختیارات و شئون منسوب عنه بدانیم و به همین سبب، اطلاق آن را بر نواب صحیح ندانیم؛ زیرا آن‌ها نمی‌توانستند تمام اختیارات امام را اعمال کرده و پیاده کنند- با ادله ولایت مطلقه فقیه ناسازگار است؛ چرا مفاد و اطلاق ادله مذکور ثبوت تمام اختیارات امام برای فقیه جامع الشرایط است، حال چه فقیه متمکن از اجرای تمام آن اختیارات باشد یا نباشد. و ادعای مذکور مستلزم این است که چون فقهای جامع الشرایط در طول اعصار گذشته به جز دوران انقلاب اسلامی ایران، امکان اعمال تمام اختیارات امام معصوم نبودند، دارای چنین اختیاراتی نبوده باشند، در حالی که این لازمه قابل پذیرش نبوده و با مبانی فقهی ما سازگاری ندارد. چرا که همه فقهایی که ولایت فقیه و آن هم از نوع ولایت مطلقه فقیه را قبول داشته‌اند، قائل به چنین چیزی نبوده است که بالفعل بودن ولایت فقیه مشروط به امکان اجرای تمام اختیارات امام بوده باشد. با توجه به نظریه مشروعیت الهی حکومت در برابر مشروعیت مردمی حکومت (دموکراسی)، حق حکومت از ناحیه خداوند به معصومان علیهم السلام و منصوبان از سوی آنان عطا می‌شود. و این امر به معنای تحقق حتمی حکومت ایشان نیست؛ زیرا افزون بر اذن الهی، که مشروعیت حکومت آن‌ها را تأمین می‌کند، فراهم بودن شرایط دیگر نیز برای تحقق حکومت ایشان لازم است که در بسیاری از مقاطع تاریخی، در دوران حضور معصومان علیهم السلام این شرایط فراهم نبوده است. بنابراین، داشتن حق اعمال تمام اختیارات توسط حاکم مشروع منوط به امکان اعمال آن‌ها نیست. چنانچه فقهاء ذکر کرده‌اند ولی فقیه یا فقیه جامع الشرایط از تمام

اختیارات معصوم برخوردار است، چه متمکن از اعمال آن‌ها باشد یا نباشد. قید امکان اعمال اختیارات جهت اصل ثبوت آن‌ها، از سوی فقهاء ذکر نشده است (مفید، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۵۲ و ۸۰۹-۸۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص. ۳۰۱؛ کرکی عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص. ۱۴۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص. ۱۶۱؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۳۶؛ نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص. ۴۲۲ و ج ۲۱، ص. ۳۹۶؛ کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۵؛ بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص. ۲۳۳؛ انصاری ب، ۱۴۱۵ق، ص. ۴۹؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص. ۲۸۹؛ امام خمینی، ۱۳۹۲: ج ۲، صص. ۶۲۴-۶۲۶؛ مطهری، ۱۴۴۴ق، ج ۱، صص. ۴۸-۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ح ۲، ص. ۱۰۸؛ شبان‌نیا، ۱۳۹۹: صص. ۸۳ و ۱۷۵-۱۶۸)

استدلال به تعبیر «سفیر» و «وکیل» و نفی نیابت

برخی از نویسندگان معتقدند که متقدمین اصرار بر تعبیر «وکیل و یا سفیر» داشته‌اند نه «نائب یا نواب». هر چند مفهوم سفارت را اولین بار نعمانی و سپس شیخ مفید و به صورت تفصیلی شیخ طوسی استعمال کرده است. از سویی نیز وکیل یا وکلای امام عصر (عج) عمدتاً موظف به پنهان کاری نسبت به خود امام، یعنی نام و مکان امام و نیز سامان دادن پنهانی توده امامیه و جمع آوری اموال و وجوهای بوده‌اند. عنوان نائب را متاخرین از علمای شیعه بر سفراء و وکلا نسبت داده‌اند. چنانچه محققین جلد ۸۶ کتاب «بحار الأنوار» (مجلسی، بی‌تا، ص. ۱۴۶) و کسان دیگری چنین ادعایی را مطرح ساخته‌اند (احمدی کجایی، ۱۳۹۴: صص. ۶۵ و ۶۶ و ۶۸-۷۰)، اما این ادعا مانع از کاربرد «نائب» نیست. چرا که اولاً: در کتاب‌های تاریخی و لغوی، سفراء و نواب به یک معنا به کار رفته‌اند. شیخ طوسی در کتاب الغیبة فصلی را با عنوان «سفراء» آورده و در آن می‌نویسد: «... نذكر طرفاً من أخبار من كان يختص بكل إمام و يتولى له الأمر» (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۴۵). تعبیر «يتولى له الأمر» همان مفهوم نیابت و ولایت است. چنانچه در ذیل اشکال اول مطرح ساختیم. همچنین در کتاب «تاج الموالید» ذکر شده است که حسین بن روح «بنصّ أبی جعفر... سدّ مسدّه فی جمیع ما نیط به» (طبرسی، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۱۲). عبارت «سدّ مسد» و «نیط به»، ظهور روشنی در نیابت عمومی دارد. ثانیاً: این ادعا که مفهوم سفیر را اولین بار نعمانی به کار برده و سپس شیخ طوسی آن را گسترش داد، ادعایی بدون دلیل است. چرا که در متون تاریخی و روایات تاریخی، مفهوم سفیر نیز به کار برده شده است. به عنوان نمونه در این گزارش تاریخی آمده است:

... غیرهم من الوجوه الأكابر فقالوا له إن حدث أمر فن یكون مكانك فقال لهم هذا أبو

القاسم الحسین بن روح بن ابی بحر النوبختی القائم مقامی و السفير بینکم و بین صاحب الأمر و الوکیل و الثقة الأمين... (طوسی، ۱۴۲۵ق، صص. ۳۷۱-۳۷۲ و ۳۹۳-۳۹۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۲۷۳)

در این گزارش نائب دوم، حسین بن روح نوبختی را به عنوان سفير بين شیعیان و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف معرفی نموده است. چنانچه در زیارت نامه سفير دوم که منسوب به سفير سوم است، چنین آمده است:

... وَأَنَّكَ مَا خُنْتَ فِي التَّادِيَةِ وَالسَّفَارَةِ السَّلَامُ عَلَيْكَ مِنْ بَابِ مَا أَوْسَعَكَ وَمِنْ سَفِيرٍ مَا أَمَنَكَ وَمِنْ ثِقَةٍ مَا أَمَكَّنَكَ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ اخْتَصَّكَ بِثَوْرِهِ حَتَّى عَايَنْتَ الشَّخْصَ فَأَدَّيْتَ عَنْهُ وَأَدَّيْتَ إِلَيْهِ ثُمَّ... (مجلسی، بی تا، ج ۹۹، ص. ۲۹۲؛ مجتهدی سیستانی، ۱۴۰۲ق، ص. ۶۵۲)

بنابراین، ادعای واضح مفهوم سفير بودن نعمانی بر خلاف گزارش های تاریخی است.

نهی وکلای اربعه از ورود به مباحث اقتصادی و سیاسی

برخی از محققان باور دارند که با توجه به توقیعات صادر شده از ناحیه مقدسه، وکلای اربعه عمدتاً از دخالت و ورود به مباحث اقتصادی و سیاسی نهی شده بودند (جاسم، ۱۳۶۷: ص. ۱۴۰). این اقدام به سبب وجود همان فضای سنگین علیه شیعه امامیه بوده است. به همین سبب، امام در چنین شرایطی بهترین روش مهار مشکلات را با پرهیز دادن وکلای ورود به حوزه های بحث برانگیز دنبال می کرده است. نگاهی به شغل وکیلان اصلی، خود گواه این امر است که این دسته از وکلا با انجام دادن کارهای دسته دوم و غیر چشم گیر، به دنبال تغییر نگاه عباسیان به امامیه بوده اند (صفری فروشان و احمدی کچایی، ۱۳۹۱: صص. ۱۳۳-۱۵۶) به نظر این محققان، با توجه به اصطلاح وکالت و شرایط زمانه، کارکرد وکیلان غیر از چیزی است که برای ایشان در امور حکومتی در نظر گرفته شده است (احمدی کچایی، ۱۳۹۴: صص. ۶۷ و ۶۸). در پاسخ به این ادعا باید گفت که:

اولاً: خود قائلان به ادعای مزبور، سامان دهی توده شیعیان را جزء وظایف سفراء چهار گانه دانسته اند، و خود این امر، دال بر شئون اجتماعی سیاسی آنان است. ثانیاً: دخالت در امور سیاسی - اجتماعی ذومراتب و تشکیکی است. بالاترین مرتبه آن، حاکمیت مطلق و کلی بر امور جامعه است. و بعد از این مرتبه، مراتب دیگری نیز وجود دارد. چنانچه برخی از ائمه اطهار علیهم السلام به برخی از پیروان خود اذن و اجازه دخالت و پذیرش مناصب سیاسی از طرف حکومت جائر را داده و خود راهنمای آنان در امور سیاسی بوده اند، هر چند قدرت سیاسی اصلی در دست آنان نبوده است. و این امر خود نوعی ورود به مسائل سیاسی به اندازه وسیع و توان

بوده است. مانند محمد بن اسماعیل بن بزيع و احمد بن حمزه بن بزيع (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص. ۶۹-۷۰؛ خوئی غروی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، صص. ۱۱۰-۱۰۳) و علی بن یقطین (خوئی غروی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، صص. ۲۵۵-۲۴۲) و نجاشی (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص. ۲۳۹-۲۳۲) که از طرف امام کاظم (عج) و امام صادق (عج) وارد عرصه سیاست و وزارت شدند. ثالثاً: این که نویسندگان مذکور قائل شدند که امام وکلای خاص خود را از دخالت در امور اقتصادی و سیاسی نهی کرده‌اند، با واقعیت‌های تاریخی عصر غیبت صغری سازگاری ندارد؛ چرا که آنان علاوه بر جمع‌آوری وجوهات و مصرف آن‌ها در مصارف مشخص، رهبری دوستداران و طرفداران آن حضرت را به دست گرفته و در حفظ مصالح اجتماعی شیعیان می‌کوشیدند (صدر، ۱۴۰۲ق، ص. ۴۲۶؛ سلیمیان، ۱۳۸۶: ج ۲، صص. ۸۸-۸۹). و از طرفی، خود جمع‌آوری وجوهات و مصرف آن‌ها نیز کاری اقتصادی بوده است. بنابراین، ادعای نهی وکلا از دخالت در امور اقتصادی و سیاسی، با عملکرد آنان سازگاری ندارد.

ممکن است گفته شود اگر نیابت برای سفیران چهارگانه ثابت بود، چرا آن‌ها حکومت تشکیل ندادند؟ در پاسخ باید گفت: این که سفرا در بستر یک نظام تقیه‌ای و دیکتاتوری عباسی زندگی می‌کردند، زمینه اجرای تمام احکام را نداشتند. اما همین اندک تصرفات آنان در امور مالی (اخذ اموال شرعی)، قضاوت در اختلافات شیعیان و راهنمایی‌های سیاسی، نشان‌دهنده اجرای نیابت در حد امکان بود. قواعد فقهی «المیسور لا یسقط بالمعسور» (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، صص. ۴۹۰-۴۹۲؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ج ۴، ص. ۱۴۰) و «مالا یدرک کله لا یتدرک کله» (بجنوردی، ۱۳۷۷: ج ۴، ص. ۱۴۵؛ تسخیری، ۱۴۳۱: ج ۲، ص. ۵۵) و «اصل تنزل تدریجی یا اصل انتقال تکلیف از قوی به ضعیف یا اقوی به اضعف» (صیمری معروف به ابن راشد بحرانی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص. ۴۷۹) رایج در فقه شیعه، مؤید و مثبت اجرای نیابت در حد ممکن است.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده نشان داد که نظریه عدم صحت اطلاق «نیابت» بر سفرای چهارگانه، فاقد پشتوانه لغوی و تاریخی لازم است. واژه نیابت در لغت به معنای قائم مقام شدن است و با مفهوم وکالت و سفارت منافاتی ندارد. شواهد تاریخی حاکی از رواج این لفظ در آن عصر حتی در میان مدعیان دروغین و نیز فقهای متقدم است. نصوص صریح ائمه (عج) در معرفی سفرا به عنوان «خلیفه» و «قائم مقام»، و همچنین واگذاری «تولیت امر» به آنان،

بهترین گواه بر ثبوت منصب نیابت برای ایشان است. محدودیت‌های عملی در اجرای تمام اختیارات، به دلیل تقیه و شرایط سیاسی، دلیل بر عدم نیابت نبوده و نمی‌تواند سلب عنوان نیابت کند. بنابراین، سفرای چهارگانه براساس نص و جعل منصب از سوی معصوم علیه السلام، دارای نیابت خاصه بوده‌اند و به کار بردن این کلمه درباره آن‌ها با هیچ مشکلی مواجه نیست.

منابع

قرآن کریم

- ابن طاووس، علی بن موسی. (بی‌تا). *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*. قم: دارالزائر.
- ابن فارس، احمد. (بی‌تا). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن نما حلی، جعفر بن محمد. (۱۳۷۴). *ذوب النصار فی شرح الثار* (فارس حسون، محقق). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- احمدی کچایی، مجید؛ صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۱). *جگونگی طرح وکلا در منابع امامی دوره غیبت صغری*. مشرق موعود، ۶(۴) پیاپی ۲۴، ۱۳۳-۱۵۶.
- احمدی کچایی، مجید. (۱۳۹۴). *واکاوای تاریخی مفاهیم معناسناختی دروه غیبت صغری*. انتظار موعود، ۱۵ (۳)، پیاپی ۵۰، صص. ۵۵-۷۳.
- احمدی کچایی، مجید. (۱۳۹۶). *تاریخ تحلیلی امامیه در غیبت صغری*. قم: مؤسسه آینده روشن.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان* (آقا مجتبی عراقی و دیگران، محقق). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *جامع الرواه وازاهه الإشتباهات عن الطرق والأسناد*. بیروت: دارالأضواء.
- امام حسن عسکری علیه السلام، حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام*. قم: مدرسه الإمام المهدی علیه السلام و رجا الشریف.
- امین، سید محسن. (۱۴۰۳ق). *أعیان الشیعه* (حسن امین، محقق). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۱ق). *المکاسب*. قم: دار الذخائر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). *القضاء والشهادات*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

- آذر نوش، آذرتاش. (۱۳۸۶). فرهنگ معاصر عربی-فارسی. تهران: نشر نی.
- آل عصفور، محسن. (۱۴۱۲ق). ظاهرة الغيبة ودعوى السفارة فى ظل إمامة المهدي المنتظر (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
- بحرین: مجموعة البحوث العلمية الشاخورة.
- بحر العلوم، محمد. (۱۴۰۳ق). بلغه الفقيه. تهران: منشورات مكتبه الصادق.
- بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی (رضا مهیار، مترجم). تهران: نشر اسلامی.
- تجلیل تبریزی، ابو طالب. (۱۴۲۵ق). من هو المهدي (عجل الله تعالی فرجه الشریف). قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- تسخیری، محمد علی. (۱۴۳۱ق). القواعد الأصولية والفقهية. تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامية/المعاونية الثقافية.
- تهرانی، آقا بزرگ. (بی تا). الذريعة الى تصانيف الشيعة. بیروت: دار الاضواء.
- جاسم، حسین. (۱۳۶۷). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (سید محمد تقی آیت الهی، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعة الى تفصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی و بنیاد پژوهش های اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات (علاء الدین اعلی، مصحح). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- خوئی غروی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲). معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواه. بی جا: بی نا.
- خوئی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغه (حسن حسن زاده آملی، محمد باقر کمره ای، مترجم و شارح، ابراهیم میانجی، مصحح). تهران: المكتبة الإسلامية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فى غريب القرآن (صفوان عدنان داوودی، مصحح). دمشق: دار القلم.
- زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. کویت: مطبعة حكومت الكويت.
- سبجانی، جعفر. (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء. قم: مؤسسة الإمام الصادق (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
- سرور، ابراهیم حسین. (۱۴۲۹ق). المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية. بیروت: دار

- الهادی.
- سلیمیان، خدامراد. (۱۳۸۷). *درس نامه مهدویت*. تهران: بنیاد فرهنگي مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
 - سند، محمد. (۱۴۲۹ق). *دعوی السفارة فی الغیبة الكبرى*. قم: بقية العترة.
 - شبان نیا، قاسم. (۱۳۹۹). *فلسفه سیاست (سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۶)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
 - شوشتری، نور الله بن شریف الدین، (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل* (سید شهاب الدین مرعشی، تعلیقه و شرح). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
 - شهرکانی، ابراهیم اسماعیل. (۱۴۳۰ق). *معجم المصطلحات الفقهیه*. قم: ذوی القربی.
 - صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۸۰). *منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر*. قم: مكتبة آية الله العظمی الصافی گلپایگانی.
 - صدر، محمد. (بی تا). *تاریخ الغیبة الصغری*. قم: مكتبة الصدر.
 - صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۵۹). *کمال الدین وتمام النعمة* (علی اکبر غفاری، محقق و معلق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 - صیمری معروف به ابن راشد بحرانی، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ق). *غایه المرام فی شرح شرایع الإسلام*. بیروت: دارالهادی.
 - طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج* (محمد باقر خرسان، محقق و مصحح)، مشهد: نشر مرتضی.
 - طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۲۲ق). *تاج الموالید فی موالید الأئمة ووفیاتهم*. نجف: مكتبة الامیر.
 - طبری آملی، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*. بنیاد بعثت: مرکز چاپ و نشر.
 - طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تهران: مكتبة المرتضویه.
 - طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). *النهایه فی مجرد الفقه والفتوی*. بیروت: دار الكتاب العربی.
 - طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). *الغیبة*. قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
 - علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*. قم: نشر الفقاهه.
 - علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). *رجال العلامة الحلی* (محمد صادق بحر العلوم، مصحح). قم: الشریف الرضی.
 - فقیه ایمانی، مهدی. (۱۴۰۲ق). *الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف عند أهل السنة*. اصفهان: مكتبة الإمام

- أمیرالمؤمنین علی (ع) العامة.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: مؤسسه دارالهجره.
 - قبانچی، صدرالدین. (۱۴۲۷ق). الحركة الإصلاحية من الحسین (ع) إلى المهدی (ع). نجف اشرف: مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدی (ع).
 - قرشی، باقر شریف. (۱۴۲۹ق). حياه الإمام المهدی (ع) المصلح الأعظم. بیروت: دارالجواد الأئمة (ع).
 - کاشف الغطا، حسن بن جعفر. (۱۴۲۶ق). انوار الفقاهه (کتاب القضاء). نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطا.
 - کرکی عاملی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). رسائل المحقق الکرکی (محمد حصون، محقق). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی.
 - کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
 - مجتهدی سیستانی، سیدمرتضی. (۱۴۰۲). صحیفه مهدیه. قم: انتشارات تهذیب.
 - مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 - مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
 - مشکینی، علی. (۱۳۹۲). مصطلحات الفقه (حمید احمدی جلفایی، محقق). قم: دارالحديث.
 - مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). نظریه سیاسی اسلام (کریم سبحانی، محقق و نگارنده). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
 - مصطفوی، محمدکاظم. (۱۴۲۱ق). القواعد الفقهیه. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم و مؤسسة النشر الإسلامی.
 - مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 - مطهری، مرتضی. (۱۴۴۴ق). اسلام و نیازهای زمان. تهران: انتشارات صدرا.
 - مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق). المقنعه (مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، تحقیق). قم: دارالمفید.
 - موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه (محمد حسین درایتی، مهدی مهریزی،

- محققین)، ج ۴، قم: نشر الہادی.
- موسوی خمینی، سید روح اللہ. (۱۳۹۲). کتاب البیع، تہران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - موسوی شفتی، اسد اللہ. (۱۴۲۷ق). الغیہ فی الإمام الثانی عشر، تحقیق: مہدی شفتی، قم: عطر عترة.
 - نجفی، محمد حسن. (۱۳۷۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام (عباس قوچانی و علی آخوندی، محققین). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - نعمانی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۹۷ق). الغیہ (علی اکبر غفاری، محقق)، تہران: مکتبہ الصدوق.
 - ہمدانی، آقا رضا. (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیہ (محمد باقری و دیگران، مصححین)، قم: مؤسسۃ الجعفریۃ لإحياء التراث و مؤسسۃ النشر الإسلامی.



Imam Mahdi's (A.S) Attire and Social Justice in the Era of Reappearance: A Comparative Study of Shia Traditions

Mohammad amin Ghoochani Gharawi ¹

Abstract

In Islamic culture, clothing embodies more than external appearance; it reflects religious convictions, social identity, and one's place within the faith community. Mahdist traditions describe Imam al-Mahdi (A.S) after his reappearance wearing simple, coarse, ascetic garments, while accounts of other Shia Imams - such as Imam al-Ridha (AS) - mention the use of fine, luxurious attire. These differences prompt critical questions: Does ascetic clothing align with Imam al-Mahdi's global, governing role? Do luxurious garments worn by other Imams conflict with the Ahl al-Bayt's principle of simplicity? Through qualitative and interpretive analysis of authentic Shia narrations and selected historical sources, this study compares Imam al-Mahdi's attire with the clothing practices of other Ma'sūmīn. Findings reveal that ascetic dress during the reappearance era is a deliberate educational tool, reinforcing justice, solidarity with the masses, and opposition to aristocracy in the Mahdist world. Conversely, the clothing of other Imams reflected contextual factors such as time, place, political constraints, or taqiyyah, without undermining ascetic values. The research offers a balanced framework linking the outward form of religious clothing to its inner moral and pedagogical purposes for modern Muslim society.

Keywords: Imam al-Mahdi (AS), Clothing, Prophetic Household Traditions, Social Justice, Reappearance Era, Mahdist Rule, Hadith-Based Analysis

1. Senior Instructor at Qom Seminary and University Lecturer; Level 4 in Kalam (Theology), Imam al-Sadiq Institute, Qom, Iran(gh.gh.m.a.1990@gmail.com)

پوشش (لباس) امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و عدالت اجتماعی در عصر ظهور: تحلیل تطبیقی روایات شیعی*

محمدامین قوچانی غروی^۱

چکیده

پوشش، در فرهنگ اسلامی، تنها یک عنصر ظاهری نیست، بلکه بازتابی از باورهای دینی، هویت اجتماعی و موقعیت فرد در ساختار اعتقادی جامعه است. در روایات مهدوی، از پوشش ساده، خشن و زاهدانه‌ای برای امام زمان علیه السلام پس از ظهور سخن به میان آمده است، در حالی که در برخی روایات درباره سایر امامان شیعه، مانند امام رضا علیه السلام، به استفاده از لباس‌های نفیس و فاخر اشاره شده است. این تفاوت ظاهری در پوشاک، پرسش‌هایی جدی را ایجاد می‌کند: آیا پوشش زاهدانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با نقش جهانی و حکومتی او همخوان است؟ آیا استفاده از لباس‌های فاخر توسط دیگر امامان، با اصل ساده‌زیستی در سیره اهل بیت در تعارض نیست؟ این مقاله با روش تحلیل کیفی و تفسیری، با استناد به مجموعه‌ای از احادیث معتبر شیعه و برخی گزارش‌های تاریخی، به بررسی ابعاد گوناگون پوشش امام زمان علیه السلام در مقایسه با سیره پوشاکی دیگر معصومان می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند که پوشش زاهدانه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران ظهور، نه تنها در تضاد با موقعیت سیاسی و اجتماعی ایشان نیست؛ بلکه خود عنصری تربیتی و ساختاری برای تحقق عدالت، هم‌دلی با توده‌ها و مقابله با اشرافی‌گری در جامعه جهانی مهدوی است. در مقابل، پوشش سایر امامان، تابع شرایط زمان، مکان و وضعیت حکومتی یا تقیه بوده و تناقضی با اصل زهد و معنویت ندارد. این پژوهش می‌کوشد تا الگویی متعادل میان ظاهر و باطن پوشش دینی ارائه دهد و پیام‌های تربیتی این سیره را برای جامعه معاصر بازخوانی کند.

واژگان کلیدی

امام مهدی، پوشش (لباس)، سیره معصومان، عدالت اجتماعی، عصر ظهور، حکومت مهدوی، تحلیل روایی.

مقدمه

پوشش ظاهری شخصیت‌های دینی، همواره از پرسش‌های مهم و توجه‌برانگیز در میان جوامع مذهبی بوده است. در منابع حدیثی و تاریخی شیعه، شواهد متعددی وجود دارد که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۲

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه؛ سطح چهار کلام، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ایران (gh.gh.m.a.1990@gmail.com)

نشان می‌دهد لباس و شکل ظاهری ائمه علیهم‌السلام، در دوره‌های مختلف، برای مردم و پیروان آن بزرگواران پرسش برانگیز و گاه حتی چالش‌زا بوده است. علت این حساسیت، جایگاه ویژه امامان در هدایت فکری، تربیتی و اجتماعی امت اسلامی است. از این‌رو، ظاهر و پوشش آنان، تنها یک رفتار شخصی تلقی نمی‌شد، بلکه به عنوان جلوه‌ای از موضع‌گیری دینی، ساده‌زیستی، عدالت‌خواهی یا حتی مشروعیت سیاسی، تحلیل می‌گردید.

این حساسیت تاریخی، امروز نیز در ذهن مؤمنان و منتظران ظهور، درباره پوشش امام زمان علیه‌السلام ادامه دارد. به ویژه آن‌که در روایات متعددی، لباس حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در دوران ظهور، «خشن»، «زبر»، و «ساده» توصیف شده است؛ تصویری که در نگاه نخست، با شکوه حکومت جهانی و تمدن پیشرفته مهدوی، نوعی تعارض و تضاد ظاهری ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، در برخی روایات درباره دیگر معصومان، گزارش‌هایی از استفاده لباس‌های فاخر و رسمی آمده است. این تفاوت‌ها، سؤالات بنیادینی را برمی‌انگیزد:

- آیا ساده‌زیستی در پوشش، با عدالت‌گستری جهانی در عصر ظهور سازگار است؟
- چگونه می‌توان تعارض ظاهری میان لباس‌های متواضعانه و حاکمیت عظیم جهانی را تحلیل کرد؟
- چه فلسفه و کارکردی در ورای این سیره وجود دارد و چه آموزه‌هایی برای جامعه امروز دارد؟

لباس، در فرهنگ‌های انسانی، افزون بر کارکرد پوشاندگی و زیبایی، کارکردهای هویتی، نمادین و اجتماعی دارد. در آموزه‌های اسلامی نیز، لباس نه تنها بخشی از رفتار فردی است، بلکه نشانه‌ای از سطح تقوا، نوع نگاه به دنیا، و جایگاه فرد در ساختار اجتماعی - دینی به شمار می‌رود. از این‌رو، بررسی پوشش معصومان علیهم‌السلام در تحلیل سیره آنان، یکی از کلیدهای فهم عمیق سبک زندگی دینی است؛ زیرا سبک زندگی ائمه اطهار علیهم‌السلام به عنوان الگوهای کامل دین، نقش محوری در شکل‌دهی به اخلاق، هویت و رفتار شیعیان دارد.

در این مقاله، با روش تحلیل روایی - تفسیری، مجموعه‌ای از روایات مرتبط با پوشش امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بررسی شده و با سنت رفتاری سایر معصومان مقایسه می‌گردد. تلاش شده است تفاوت‌های زمانی، شرایط اجتماعی، موقعیت‌های حکومتی و اهداف تربیتی هر امام در این تحلیل لحاظ گردد. این پژوهش نشان می‌دهد که سادگی در پوشش امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نه تنها با شکوه عصر ظهور در تعارض نیست، بلکه بخشی از حاکمیت اخلاقی و راهبرد عدالت‌گستری جهانی ایشان است؛ الگویی که مانع از بازتولید تفاخر طبقاتی، تحقیر مستضعفان، و تفرقه

اجتماعی در جامعه آرمانی مهدوی خواهد بود.

پیشینه پژوهش

مرور منابع و مطالعات پیشین نشان می‌دهد که اگرچه درباره شخصیت و سبک زندگی امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آثار متعددی نگاشته شده، اما بررسی متمرکز بر پوشش ایشان در عصر ظهور، کمتر به طور مستقل و نظام‌مند مورد واکاوی قرار گرفته است. در برخی آثار، مانند کتاب‌های امینی گلستانی (۱۳۸۵)، خراسانی (۱۳۸۸) و علی‌نوری (۱۳۸۵)، احادیث مرتبط با پوشش امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) به صورت گذرا و در حاشیه مباحث کلی‌تر از زندگی آن حضرت مطرح شده است؛ این آثار اغلب بدون تحلیل عمیق مفهومی یا تطبیقی، صرفاً به نقل احادیث بسنده کرده‌اند.

در حوزه مقالات پژوهشی نیز، مقالاتی مانند زارع‌گاریزی (۱۴۰۱) و مهوری (۱۳۸۴) به موضوع سبک پوشش در سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته‌اند، اما تمرکز این مقالات بیشتر بر تطبیق رفتار دولت‌مردان مسلمان با سیره پوششی ائمه (علیهم‌السلام) در دوران غیبت بوده است. در این مقالات، پوشش ائمه (علیهم‌السلام) و همچنین امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) به عنوان یکی از شاخصه‌های ساده‌زیستی، در راستای تحلیل نقش الگوی رفتاری ایشان برای مسئولان حکومت اسلامی بررسی شده است، اما در چارچوب عدالت‌گستری و موقعیت خاص دوران ظهور و پاسخ به شبهات در این زمینه پژوهش مستقل صورت نپذیرفته است.

در مجموع، می‌توان گفت که پژوهش‌های موجود یا به صورت کلی و اجمالی به پوشش امام زمان (علیه‌السلام) پرداخته‌اند، یا تمرکز آنها بر تطبیق اجتماعی و سیاسی سبک پوشش اهل بیت با زندگی مدیران دینی معاصر بوده است. خلأ پژوهشی در بررسی تطبیقی پوشش امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) با سایر معصومان و تحلیل دلالت‌های اجتماعی، سیاسی و تربیتی آن در چارچوب عدالت جهانی مهدوی، نیازمند تحقیقی مستقل و جامع است؛ این مقاله در جهت برطرف کردن این خلأ انجام آن است.

پوشش (لباس) معصومان (علیهم‌السلام) و مواجهه اجتماعی

تاریخ اسلام به‌ویژه در دوران پس از پیامبر مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله)، با فراز و فرودهای سیاسی و اجتماعی همراه بود که منجر به محرومیت اهل بیت (علیهم‌السلام) از حکومت شد. به‌ویژه پس از دوره کوتاه حکومت ظاهری امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و صلح تحمیلی بر امام حسن (علیه‌السلام)، فضای حاکم بر جوامع اسلامی به‌گونه‌ای پیش رفت که ائمه بعدی، ناگزیر از تقیه و زیستن در شرایطی خاص شدند. با این حال، رفتارها و سبک زندگی ایشان همواره مورد توجه دقیق جامعه، به‌ویژه

پیروان و نیز مخالفان قرار داشته است. در این میان، پوشش ظاهری و نوع لباس ائمه اطهار علیهم السلام نیز به عنوان نشانه‌ای از جایگاه اجتماعی، نگاه دینی و میزان تقوا، بارها مورد پرسش، نقد یا تحسین قرار گرفته است.

واکنش‌های مردم به پوشاک معصومان و پاسخ‌های هدایت‌گرانه ایشان، نشانگر وجود برداشت‌های سطحی یا ناقص از مفهوم زهد، دنیاگریزی و تقوا در افکار عمومی آن زمان بوده است. معصومان علیهم السلام در برابر چنین برداشت‌هایی، با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، الگوی متوازی از بهره‌مندی حلال از نعمت‌ها، همراه با تقوای درونی و عدالت اجتماعی ارائه دادند.

نمونه‌هایی از مواجهه‌های اجتماعی با پوشش اهل بیت علیهم السلام

۱. پاسخ تفصیلی امام صادق علیه السلام به سفیان ثوری

گزارش شده سفیان ثوری با مشاهده لباس‌های گران‌قیمت بر تن امام صادق علیه السلام، با لحنی انتقادی آن را برخلاف سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام دانست. امام صادق علیه السلام در پاسخ، با استناد به آیه ۳۲ سوره اعراف،^۱ تأکید فرمودند که «ابرار و نیکان، شایسته‌ترین افراد برای بهره‌مندی از نعمت‌های خداوند هستند».

این روایت نه تنها تبیینی قرآنی از مشروعیت استفاده از پوشاک زیبا ارائه می‌دهد؛ بلکه با اقدام عملی امام علیه السلام - که بر پایه همین روایت، لباس زبر و خشن را در زیر لباس فاخر خود پنهان داشته‌اند - نشان می‌دهد که اهل بیت علیهم السلام در عین بهره‌مندی مشروع از نعمت‌های دنیا، در مقام بندگی، زهد فردی را ترک نکرده‌اند. همچنین به وضوح در پاسخ امام، عنصر شفاف‌سازی اجتماعی مشهود است، آن‌گاه که ایشان در مقابل سفیان، پوشش زیرین خود را نشان داده و با مقابله به مثل، ریاکاری سفیان را آشکار می‌سازند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۴۴۲-۴۴۳)

۲. پرسش‌گری کامل بن ابراهیم مدنی از امام حسن عسکری علیه السلام

کامل بن ابراهیم برای ارائه چند پرسش به محضر امام عسکری علیه السلام مشرف شد، اما مشاهده لباس‌های زیبا بر تن امام علیه السلام، موجب شگفتی‌اش شده و در نظر او با آموزه‌های مواسات و برابری زیستی با مستمندان در جامعه، ناسازگار آمد. پاسخ مختصر، اما ژرف امام عسکری علیه السلام

۱. «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» بگو چه کسی زینتی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و رزق و روزی پاکیزه را حرام کرده است؟

چنین بود که با نشان دادن لباس زیرین و خشن خود فرمودند: «این لباس خشن برای خداوند است، و آن لباس زیبا برای مردم».

این پاسخ، آشکارا نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام در جامعه‌ای حضور داشتند که ظاهر و پوشش، در تلقی عمومی نقش کلیدی در اظهار نظرها و ارزیابی‌ها ایفا می‌کرد. در حقیقت، امام علیه‌السلام در این پاسخ، میان حوزه فردی عبادی و حوزه اجتماعی تفاوت قائل شده و بر اقتضای شرایط اجتماعی در ظاهر، و خلوص نیت در باطن تأکید می‌کنند. (طوسی، ۱۴۱۱ق، صص. ۲۴۶-۲۴۷)

۳. رویارویی عبّاد بصری با امام صادق علیه‌السلام

عبّاد بصری با مشاهده لباس گران بهای امام صادق علیه‌السلام، به ایشان اعتراض می‌کند. در این مواجهه نیز همانند جریان سفیان، پاسخ امام علیه‌السلام با چند مؤلفه مهم همراه است؛ در گام نخست، رفتار خویش را مصداقی از آیه ۳۲ سوره اعراف، معرفی کرده تا بر علاقه خداوند سبحان به نمایش نعمت‌ها در قالب مشروع تأکید کنند. سپس این گونه پرسش‌ها را مایه آزار و اذیت خویش به عنوان پاره تن پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانند. پس این گزارش نیز نشان‌دهنده استفاده ائمه از روش «مقابله با ظاهرگرایی دینی» و دفاع عقلانی از سنت اسلامی بهره‌مندی حلال از نعمات خداوند است. وانگهی، در همین گزارش اشاره می‌شود که عباد بصری در پوشش و لباس، دارای روشی دوگانه و نفاق‌گونه بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص. ۴۴۴-۴۴۳)

۴. پرسش یوسف بن ابراهیم از امام صادق علیه‌السلام

در روایتی دیگر، یوسف بن ابراهیم متوجه می‌شود که جنس لباس امام صادق علیه‌السلام از جنس فاخر خز است و وقتی از حکمش پرس‌وجو می‌کند، امام علیه‌السلام آن را بدون اشکال می‌دانند. سپس ایشان به سابقه تاریخی استفاده امام حسین علیه‌السلام از این نوع لباس تا لحظه شهادت اشاره می‌کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۴۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵؛ المغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، صص. ۱۵۴-۱۵۳) همچنین در حدیثی دیگر، گزارش شده که سیره همیشگی امام سجاد علیه‌السلام بر پوشیدن لباس از جنس خز بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۱)

مضمون این روایت، به صراحت در فرمایش امام جواد علیه‌السلام بازتاب پیدا کرده که فرمود: ما خاندان پیامبر، از پوشاک خز و ئیمنه (لباس‌های ممتاز) استفاده می‌کنیم. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۱)

به هر حال، در پرتو این گزارش‌ها و نمونه‌های مشابه دیگر، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۴۴۸-۴۴۹، ح ۱۳؛ ج ۵، ص ۷۶، ح ۱۳) روشن می‌شود که پوشاک اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها موضوعی حاشیه‌ای نبوده، بلکه به دلیل جایگاه الگو بودن ایشان، همواره تحت نگاه موشکافانه مخاطبان قرار داشته است. معصومان علیهم‌السلام نیز در پاسخ، با دقتی حکیمانه، میان پوشش فردی در مقام عبودیت و پوشش اجتماعی در مقام راهبری تفاوت قائل شده‌اند. بنابراین، طرح مسئله پوشش امام زمان علیه‌السلام در دوران ظهور، در امتداد همین سنت تحلیلی قابل طرح است. اگر در دوران تقیه، پاسخ‌ها بر محور تبیین مشروعیت پوشاک در شرایط عادی و حفظ عزت شیعه استوار بود، بررسی و تبیین چگونگی پوشش امام زمان علیه‌السلام در دوران ظهور و پس از برپایی حکومت عدل الهی، نیز ضروری و راهگشا خواهد بود.

مبنای روش‌شناختی در تحلیل روایات پوشش امام مهدی علیه‌السلام

بررسی ژرف در منابع حدیثی شیعه نشان می‌دهد که تحلیل مسئله پوشش امام مهدی علیه‌السلام در عصر ظهور، نیازمند رویکردی جامع‌نگر و چندلایه است. در این راستا، بسنده کردن به دسته‌ای محدود از احادیث که به‌طور مستقیم و صریح به نوع لباس و پوشش آن حضرت اشاره دارند، نمی‌تواند تمامی ابعاد مسئله را روشن سازد؛ چرا که شخصیت امام مهدی علیه‌السلام در مجموعه گسترده‌ای از روایات، نه تنها به عنوان یک امام معصوم، بلکه به عنوان احیاگر و ادامه‌دهنده‌ی سیره نبوی و علوی معرفی شده است. از این رو، برای تحلیل دقیق‌تر این موضوع، بررسی سیره و سبک زندگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین با توجه به این نکته که امام مهدی علیه‌السلام تنها امام معصوم پس از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام خواهد بود که حکومت جهانی عادلانه را به صورت کامل تحقق خواهد بخشید، پس سیره پوششی ایشان (لباس پوشیدن) با سیره حاکمان الهی پیش از خود، ارتباط وثیق و هدفمندی دارد.

افزون بر این، در روایات سایر امامان علیهم‌السلام، به‌ویژه آن دسته که به فلسفه پوشش حاکمان دینی، تفاوت در نوع پوشش در شرایط گوناگون، و الزامات اجتماعی و سیاسی آن اشاره دارند، نکات کلیدی برای تبیین موضوع مورد پژوهش قابل استنباط است.

در این میان، سه تن از معصومان؛ یعنی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و امام حسن مجتبی علیه‌السلام، تجربه واقعی حکومت‌داری ظاهری را در کنار جایگاه امامت و ولایت دارا بوده‌اند و از این جهت، تحلیل پوشش آنان می‌تواند به درک بهتری از پوشش امام

مهدی (عجل الله تعالی و تعالی) بینجامد. همچنین امام رضا (ع) نیز با پذیرش ظاهری منصب ولایت عهدی، هرچند در چارچوب اجبار سیاسی، در نظر مردم به عنوان فردی در جایگاه حکومتی تلقی می‌شدند، و از این منظر، سیره ایشان نیز حائز اهمیت است.

از سوی دیگر، در روایت‌های مربوط به سایر ائمه (ع) نیز که حکومت ظاهری نداشتند، گزارش‌هایی درباره نوع پوشاک، انگیزه‌های آن، و واکنش‌های اجتماعی پیرامون آن ثبت شده که برای تحلیل تطبیقی حاضر، سودمند است. بنابراین، دسته‌بندی و تحلیل روشمند این مجموعه از روایات، از حیث جایگاه حکومتی، شرایط اجتماعی و هدف پوشش، گامی اساسی در پاسخ به پرسش‌های اصلی این پژوهش و تبیین چالش‌های مفهومی پیرامون آن به شمار می‌رود.

سیره پوششی پیامبر اکرم (ص): الگویی برای رهبر عدالت‌گستر آینده

مرور گزارش‌های تاریخی و روایی نشان می‌دهد که پیامبر گرامی اسلام (ص)، در عین اهتمام جدی به نظافت، آراستگی و شأن ظاهری، همواره از مظاهر تجمل و اشرافی‌گری فاصله می‌گرفت. سیره عملی آن حضرت، ترکیبی از سادگی، وقار، و پرهیز از افراط در مظاهر مادی بود؛ به گونه‌ای که تمایز ظاهری ایشان با دیگر یاران، در نگاه نخست مشخص نمی‌شد. در منابع متعدد آمده است که اگر فردی غریبه وارد جمعی می‌شد که پیامبر در آن حضور داشت، نمی‌توانست تشخیص دهد کدام یک پیامبر است، مگر آن‌که از حاضران سوال می‌کرد. (نسائی، بی تا؛ ص. ۲۳۴؛ کراچی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۱۲) این ویژگی، گواهی روشن بر فروتنی و سادگی در پوشش و رفتار پیامبر اکرم (ص) است.

روایات مربوط به نوع پوشاک ایشان نیز تأکید دارند که لباس‌های پیامبر از جنس پنبه، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص. ۴۴۶؛ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص. ۶۱۳) ساده، گاهی کهنه و زیر بوده‌اند. (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴۲، ص. ۷۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۴۲) گزارش عقبه بن علقمه از گفت‌وگوی خود با امیرالمؤمنین علی (ع) به خوبی این مسئله را بازتاب می‌دهد. عقبه بن علقمه می‌گوید:

به محضر امیرالمؤمنین (ع) وارد شدم و دیدم که در برابر ایشان، یک ظرف شیر ترش بود. چنان ترش که ترشی‌اش من را آزار داد، و همچنین تکه‌ای نان خشک نیز بود. گفتم: «یا امیرالمؤمنین! آیا غذای شما با این مقام و جایگاه چنین است؟» امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «ای ابوالجنوب! دیدم که رسول الله (ص) نانی خشک‌تر از این می‌خورد و لباسی خشن‌تر از این لباس می‌پوشید». امیرالمؤمنین (ع) در این

لحظه به لباس خودشان اشاره کردند و در ادامه فرمودند: «و اگر من همانند او نخورم و نیوشم، می ترسم که به او ملحق نشوم». (ثقفی، ۱۳۹۵ ق، ج ۱، صص ۸۴-۸۵)

از این سخن می توان دریافت که ساده زیستی پیامبر اسلام، نه امری اتفاقی یا شخصی، بلکه سیره ای راهبردی با پیامدهای تربیتی، سیاسی و اجتماعی بوده است. افزون بر آن، روایات به صورت استثنائی از روز جمعه به عنوان زمانی یاد می کنند که پیامبر اکرم لباسی نو یا تمیزتر به تن می کردند. (ابو الشیخ، ۱۹۹۸ م: ص ۱۰۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۱، ص ۱۴۶) این استثنا نیز نشان دهنده تعادل در سیره نبوی است؛ یعنی حفظ کرامت فردی و اجتماعی در چارچوبی ساده، اما آراسته.

در مجموع، پوشش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمادی از حکومتی برپایه عدالت، فروتنی و پیوند با اقشار فرودست جامعه بود؛ الگویی که در روایات مربوط به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز به صراحت تداوم آن پیش بینی شده است. از این رو، در تحلیل سیره پوشاکی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، توجه به سنت پیامبر و پیوند میان آن دو، ضرورتی انکارناپذیر به شمار می رود.

پوشش در سیره امیرالمؤمنین علیه السلام

براساس روایات متعدد، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در سیره پوشش، افزون بر تبعیت از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، به صورت خاص، امیرالمؤمنین علی علیه السلام را نیز الگوی خویش قرار خواهند داد. از این رو، تحلیل سیره پوششی امیرالمؤمنین علیه السلام به ویژه در دوره خلافت ظاهری، سهم قابل توجهی در فهم سیره پوششی منجی موعود دارد.

گزارش های تاریخی از دوران کودکی امیرالمؤمنین علیه السلام، که در دامن پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله پرورش یافت، نمایانگر جایگاه ویژه او نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت خدیجه علیه السلام است. در این دوره، حضرت خدیجه، با محبت مادری، پوشاک فاخر و زیورآلاتی برای ایشان تهیه می کرد. (مسعودی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۴۴) با این حال، پس از بلوغ و در مسیر تکامل شخصیت دینی و سیاسی، سیره پوششی آن حضرت به الگویی از زهد، ساده زیستی و دوری از مظاهر اشرافی تبدیل شد.

تنها گزارشی که به صراحت از سیره پوششی حضرت در دوره پیش از خلافت ظاهری یاد می کند، به واقعه خیبر بازمی گردد؛ جایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از دعا برای شفای چشمان امیرالمؤمنین علیه السلام، از خداوند خواست او را از گزند گرما و سرما محفوظ دارد. بنابر روایت عبدالرحمن بن ابی لیلی، از آن پس، امیرالمؤمنین علیه السلام در هر فصل، لباسی ساده و متضاد با

شرایط آب و هوایی می پوشید، بی آن که آسیبی ببیند. (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۶۷؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۸۵)

اما مهم ترین بخش از منابع روایی به دوره خلافت ظاهری آن حضرت ارتباط دارد. امیرالمؤمنین (ع) در دوره زمامداری خود، پیروی از سنت نبوی را شرط اساسی خلافت معرفی کردند و در موارد متعددی، از جمله پس از قتل خلیفه دوم و در شورای شش نفره که مقام خلافت ابتدا به آن حضرت پیشنهاد شد، (طبری، ۱۹۶۷م: ج ۴، ص ۲۹۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۸) و همچنین پس از قتل عثمان و استقبال و هجوم مسلمانان مدینه، مصر و کوفه برای بیعت با امیرالمؤمنین (ع)، خود را متعهد و ملتزم به پیروی از سنت پیامبر اکرم (ص) معرفی کردند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۶) این تبعیت نه فقط در حوزه سیاست، بلکه در سبک زندگی و حتی پوشش شخصی آن حضرت نیز کاملاً مشهود است.

گزارش های متعدد از زمان خلافت امیرالمؤمنین (ع) گواه بر آن است که ایشان خود را ملزم می دانستند که با ضعیف ترین قشر جامعه همسان باشند، تا نه فقر بر فقیر سنگینی کند و نه ثروتمند دچار غرور و طغیان شود. این سیره پوششی، نه تنها نشانی از زهد فردی، بلکه روشی راهبردی برای حفظ عدالت اجتماعی، فروتنی در حکومت داری، و توازن میان طبقات جامعه بود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰) امام (ع) در گفت و گو با عاصم بن زیاد تصریح می کند که حاکم الهی باید ظاهر و زندگی اش به فقرا نزدیک باشد تا فاصله طبقاتی به نارضایتی و گسست اجتماعی نیانجامد. گزارش شده امیرالمؤمنین (ع) برای عیادت از علاء بن زیاد حارثی به بصره سفر کرده بودند. هنگامی که ایشان خانه علاء را وسیع و بزرگ دید، او را به اهمیت یاد آخرت و دوری از گرایش به دنیا توصیه کردند. سپس علاء گفت: «یا امیرالمؤمنین، از برادرم عاصم بن زیاد به تو شکایت دارم». امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «چه شکایتی؟» فرمود: «لباسی کهنه پوشیده و دل از دنیا بریده». امیرالمؤمنین فرمود: «او را نزد من حاضر کنید». وقتی عاصم آمد، امیرالمؤمنین فرمود: «ای دشمن جان خویش، شیطان پلید تو را به بی راهه کشیده، آیا به زن و فرزند خود رحم نکردی؟! گمان می کنی خداوند چیزهای پاکیزه را بر تو حلال کرده سپس از این که از آنها بهره مند شوی ناراضی است؟ تو نزد خداوند بی مقدارتر از آن هستی که با تو این گونه رفتار نماید». عاصم گفت: «یا امیرالمؤمنین، تو خود با لباس خشن و غذای ناگوار زندگی می کنی!»، امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «وَيَحْكُ إِيَّيْ لَسْتُ كَأَنَّتِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَرَضَ عَلَيَّ أُنْمَةَ الْحَقِّ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»؛ «وای بر تو، من

همانند تو نیستم؛ زیرا خداوند بر پیشوایان عادل واجب فرموده که خود را با مردم تهی دست و فقیر برابر قرار دهند تا فقر بر فقیر سخت نباشد و او را از پای در نیاورد». (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۴۱۰-۴۱۱)

همچنین روایت تاریخی احنف بن قیس از مقایسه مجلس اشرافی معاویه با سفره ساده و مُهر شده امیرالمؤمنین علیه السلام، گواه روشنی از تفاوت دو رویکرد است؛ یکی بر پایه تجمل و اشرافیت، دیگری بر مبنای زهد، مسئولیت پذیری، و سیره نبوی؛ در گزارش احنف بن قیس آمده که وقتی در مجلس معاویه حضور داشت، از او با بهترین خوراکی ها پذیرایی کرد. سپس احنف به گریه افتاد و وقتی معاویه دلیل آن را جویا شد، گفت: «خداوند برای علی بن ابی طالب گوارا قرار دهد که آنچه تو و دیگران بر خودتان اجازه نمی دهید، او با خودش کرده است». سپس توضیح داد: «یک شب هنگام افطار به محضر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شدم و آن حضرت فرمود: «برخیز و با حسن و حسین شام بخور». سپس خودش به نماز برخاست و چون تمام شد، کیسه ای را که با مهر خودش مهر و موم شده بود، درخواست کرد و از آن جوی آسیاب شده را بیرون آورد و دوباره کیسه مهر زد. احنف پرسید: «ای امیرالمؤمنین! من به یاد ندارم که شما یک انسان بخیل باشید، پس چگونه این کیسه جو را مهر زدید؟» امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «من آن را از روی خساست و بخل نبستم، بلکه ترسیدم حسن و حسین آن را با قیمه یا چربی بخورند». احنف پرسید: «آیا خوردن چنین غذایی برای آنها حرام است؟» امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «خیر، اما ائمه و رهبران حق باید از ضعیف ترین وضعیت زبردستان و رعایت خود در غذا و لباس پیروی کنند، و به گونه ای باشند که آنها را از رعیت متمایز نسازد، که در این صورت باعث می شود فقیر از خداوند به دلیل وضعیتی که دارد، راضی باشد و ثروتمندان با دیدن حاکم جامعه به شکل فقیران، خداوند را بابت وضعیت خوبشان شکر و سپاس گویند و تواضع آنها بیشتر شود». (ابن الجوزی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۶)

نکته حائز اهمیت، ارتباط مستقیم این سیره علوی با پوشش حضرت ولی عصر علیه السلام در دوران ظهور است. در چندین روایت، تصریح شده که امام زمان علیه السلام پس از تشکیل حکومت، به سیره و پوشش امیرالمؤمنین علیه السلام اقتدا خواهند کرد؛ حماد بن عثمان گزارش می کند:

در محضر امام صادق علیه السلام بودم که مردی به آن حضرت گفت: «خداوند کار شما را اصلاح کند، شما فرمودید: «علی بن ابی طالب علیه السلام لباس زبر و خشن، و پیراهن به قیمت ارزان یعنی چهار درهم می پوشید و مانند اینها، در صورتی که بر تن شما لباس

نو می‌بینیم، چرا چنین است؟» امام صادق علیه السلام فرمود: «بی‌تردید علی ابن ابی طالب علیه السلام آن لباس‌ها را در زمانی می‌پوشید که در نگاه مردم زشت و نامفهوم نبود، و اگر آن لباس را این زمان می‌پوشید، مصداق لباس مشهور بود و به بدی، انگشت‌نمای جامعه می‌شد، پس بهترین لباس در هر زمان، لباس مردم آن زمان است»، ایشان در ادامه فرمودند: «غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ لَيْسَ لِبَاسَ عَلِيٍّ علیه السلام وَ سَارَ بِسِيرَتِهِ»؛ «اما هنگامی که قائم ما اهل بیت علیهم السلام قیام کند، همانند امیرالمؤمنین علیه السلام لباس می‌پوشد و براساس سیره و روش ایشان رفتار می‌کند». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ ج ۶، ص ۴۴۴)

در روایت دیگر، مفصل بن عمر گزارش می‌دهد:

در سفر حج در مراسم طواف خانه کعبه، در حضور امام صادق علیه السلام بودم. ایشان رو به من کرده و فرمود: «چرا تو را غمگین و رنگ‌پریده می‌بینم؟» مفصل گفت: «در فکر و اندیشه حاکمان بنی‌عباس و حکومت و سلطنت آنها بودم که چه عظمت و جایگاهی در اختیار دارند، پس اگر حکومت دنیای اسلام در دست شما اهل بیت بود، ما شیعیان نیز به برکت حکومت شما از ثروت‌های دنیا بهره‌مند می‌شدیم». امام صادق علیه السلام فرمود: «آگاه باش که اگر حکومت به دست ما اهل بیت بود، شب‌ها مشغول عبادت و رسیدگی به پرونده‌های امور مردم بودیم، و روزها به جهاد و تأمین نیازهای مردم می‌پرداختیم، و به خوردن غذای ساده و پوشیدن لباس خشن و زبر اکتفا می‌کردیم همانند زندگی امیرالمؤمنین علیه السلام، و اگر چنین رفتاری نداشته باشیم، عذاب الهی در انتظار است. هم اکنون که حکومت در دست ما اهل بیت نیست، ما به طور متعارف و معمولی غذا می‌خوریم و می‌نوشیم، و آیا مظلومیتی را دیده‌ای که خداوند در برابر آن، نعمت عطا کرده باشد؟ اکنون حکومتی که حق ما اهل بیت است، غصب شده، اما تا پیش از ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه، خداوند این نعمت را به ما عطا کرده که در استفاده از لباس و خوراک و زندگی، راحت‌تر هستیم». (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱)

مشابه همین روایت از عمرو بن شمر نیز گزارش شده است. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص ۲۸۷-۲۸۸) در این روایات امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش‌ها پیرامون تفاوت در پوشاک اهل بیت علیهم السلام در عصر غیبت با سیره امیرالمؤمنین علیه السلام، بر دو نکته مهم و پیاپی تأکید دارند؛ نخست آن‌که پوشش ساده امیرالمؤمنین علیه السلام متناسب با زمان خود بوده، و اگر در عصر امام صادق علیه السلام که ایشان هیچ مسئولیت مهم اجتماعی و سیاسی ندارند، همان روش به کار گرفته

شود، لباس شهرت و مایه نکوهش است، اما در دوران ظهور، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف همان پوشش امیرالمؤمنین علیه السلام را اختیار خواهند کرد. نکته دوم نیز برآمده از نکته قبلی است؛ زیرا در عصر و زمان امیرالمؤمنین علیه السلام افزون بر آن که فاصله طبقاتی میان اقشار ضعیف و مستمند جامعه و گروه‌های مرفه و ثروتمند بسیار زیاد شده بود، ضرورت داشت که زمامدار حکومت اسلامی برای الگوبخشی به تمام مسلمانان، خود را در ظاهر و پوشش مردم مستضعف و فقیر نشان دهد، پس بی‌تردید اگر تقدیر الهی به گونه‌ای رقم می‌خورد که امام صادق علیه السلام زمام حکومت اسلامی را بر عهده می‌گرفتند، بی‌توجه به آن که ممکن است پوشیدن لباس ساده و خشن، به عنوان لباس شهرت قلمداد شود، از آن بهره می‌بردند، چه آن که رعایت ظاهر متناسب با اقشار ضعیف در جامعه، یک قانون الهی و یکی از ویژگی‌های زمامدار الهی است، از این رو امام زمان علیه السلام نیز همین شیوه را پی خواهند گرفت.

برآیند این روایات، به روشنی نشان می‌دهد که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران ظهور، سیره پوششی امیرالمؤمنین علیه السلام را نه تنها به عنوان یک انتخاب فردی، بلکه به مثابه الگوی حکمرانی، بازآفرینی خواهند کرد. چنین سیره‌ای، نه فقط پوششی ساده، بلکه بیانگر فلسفه‌ای عمیق از عدالت، مشارکت اجتماعی، فروتنی حاکم و رعایت کرامت انسانی است. بنابراین، فهم دقیق پوشش امام زمان علیه السلام، همگام با بررسی سیره پوششی امیرالمؤمنین علیه السلام نتیجه‌بخش خواهد بود.

اشاره مستقیم احادیث به سیره پوششی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران ظهور: تحلیل روایی و تفسیر دلالی

اگرچه بررسی پوشش امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران حکومت جهانی ایشان را می‌توان ذیل مقایسه تطبیقی با سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام قرار داد، اما باید توجه داشت که در منابع روایی شیعه، افزون بر این الگوگیری، اشاراتی صریح و مستقیم به نوع لباس، سبک تغذیه و شیوه زیست حضرت در دوران ظهور به چشم می‌خورد. این احادیث، بدون رجوع آشکار به سیره ائمه پیشین، مستقیماً به ارائه تصویری زاهدانه، سخت‌زیستانه و عاری از تجمل از زندگی شخصی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته‌اند که می‌تواند نقطه عطفی در تحلیل فلسفه اجتماعی این سیره باشد.

روایت یکم: لباس زیر و غذای خشن، سبک زندگی قائم علیه السلام

امام صادق علیه السلام فرمودند:

مَا تَسْتَعْجِلُونَ خُرُوجَ الْقَائِمِ فَوَ اللَّهِ مَا لِبَاسُهُ إِلَّا الْغَلِيظُ وَلَا طَعَامُهُ إِلَّا الْجَشِبُ وَمَا هُوَ إِلَّا السَّيْفُ وَالْمَوْتُ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص. ۲۳۳ و ص. ۲۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۶۰)؛

برای ظهور قائم (عجل الله تعالی فرجه) عجله نکنید، به خدا قسم که پوشش او (لباس) نیست مگر خشن و زبر و غذایش چیزی جز جوی سفت نیست و او چیزی جز شمشیر نیست و مرگ زیر سایه شمشیر است.

این روایت چندین نکته مهم را دربردارد:

۱. لباس زبر و غذای غیر معمول و سخت، نشان دهنده انتخابی آگاهانه از سوی امام (عجل الله تعالی فرجه) است، نه فقدان امکان یا دسترسی به تجملات؛ چرا که حکومت جهانی در اختیار اوست.
 ۲. اشاره به شمشیر و مرگ در سایه آن، فضای پرتنش و پرچالش آغاز ظهور را یادآور می‌شود، که با سخت‌گیری امام (عجل الله تعالی فرجه) در زندگی شخصی نیز تناسب دارد.
 ۳. تعبیر «چیزی جز...» حالت انحصار و تاکید دارد؛ گویی امام (عجل الله تعالی فرجه) تمام وجود خود را وقف عدالت‌گستری و اقامه حدود الهی کرده و از آسایش فردی گذشته است.
- این تصویر، تأکیدی است بر این نکته که امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه) نه تنها حاکمی مقتدر، بلکه شخصیتی با زیست کاملاً خشنود به زهد ظاهری است. در این چارچوب، پوشش زبر و غذای ساده، نماد عدالت شخصی و یگانگی با محرومان است، نه نشانه فقر یا عدم اقتدار.

روایت دوم: سخت‌تر بودن زمان ظهور نسبت به پیش از آن

معمر بن خلاد می‌گوید:

نزد امام رضا (عجل الله تعالی فرجه) سخن از امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) به میان آمد، ایشان فرمودند: أَنْتُمْ الْيَوْمَ أَرْحَىٰ بَالًا مِنْكُمْ يَوْمَئِذٍ قَالُوا وَكَيْفَ قَالَ لَوْ قَدْ خَرَجَ فَأَمَّنَّا بِكَ لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْعَلَقُ وَالْعَرَقُ وَ التَّوْمُ عَلَى السُّرُوجِ وَمَا لِبَاسُ الْقَائِمِ إِلَّا الْغَلِيظُ وَمَا طَعَامُهُ إِلَّا الْجَشِبُ (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص. ۲۸۵)؛

شما امروز و پیش از ظهور او، در راحتی بیشتری هستید... وقتی قائم (عجل الله تعالی فرجه) خروج می‌کند، سختی‌های بسیار زیاد روی می‌دهد... لباس او زبر و خشن، و غذایش بسیار ساده و ناگوار از نظر خوردن است.

تحلیل این روایت نیز چند محور کلیدی دارد:

۱. نسبت‌سنجی بین وضعیت مردم در دوران غیبت و دوران ظهور، نشان دهنده آن است که ظهور، صرفاً رویدادی خوشایند و رفاه‌افزا از منظر مادی نیست؛ بلکه دوره‌ای دشوار، گذار از ظلمت به نور، و بافتی انقلابی دارد.

۲. بیان سختی‌های فردی امام علیه السلام در پوشاک و خوراک، جنبه‌ای از همین وضعیت انقلابی است. امام علیه السلام با ساده‌زیستی خود، الگویی عملی برای هم‌افزایی و مقاومت اجتماعی مردم ارائه می‌دهد.

از منظر جامعه‌شناختی دین، این احادیث نمایانگر رویکردی است که در آن، پوشش ساده و زبر، نه تنها بیانگر زهد فردی امام، بلکه بیانگر سیاستی نمادین برای رهبری و بسیج توده‌ها در جهت برپایی نظم نوین الهی است. لباس امام علیه السلام، همانند شمشیرش، ابزار مبارزه است؛ نه ابزاری برای تمایز طبقاتی.

به هر حال، این گروه از احادیث، زمانی معنا و ژرفای کامل خود را می‌یابند که در کنار آنچه پیش‌تر از پوشاک دیگر ائمه علیهم السلام نقل شد - مانند لباس‌های ظاهراً فاخر اما با پوشش زبر در زیر - قرار گیرد. وجه مشترک در همه این موارد، مرزبندی میان پوشش فردی (برای خدا) و پوشش اجتماعی (برای مردم) است.

اما تحلیل روایات این مسئله پیرامون امام زمان علیه السلام، نشان می‌دهد که گویی، افزون بر پوشش فردی، پوشش اجتماعی ایشان نیز، ساده و زاهدانه خواهد بود. این تفاوت، بر آمده از ناتوانی یا سبک شخصی نیست؛ بلکه از فلسفه سیاسی - تربیتی حکومت جهانی مهدوی ناشی می‌شود؛ حکومتی که در آن وحدت اجتماعی، فروپاشی طبقات و یگانگی در سطح ظاهر، بخشی از تحقق عدالت است. پوشش ساده و زبر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، نماد بازگشت به عدالت علوی و سیره نبوی است؛ نه در ظاهر، بلکه در باطن تمدنی. از این منظر، این سادگی، دعوتی است به مشارکت همگانی در جامعه توحیدی، و هشداری به بازتولید اشرافیت مذهبی یا طبقاتی در دوران ظهور.

پرسش: تنافی ظاهری در روایت‌های پوشش مهدوی

براساس گزارش‌های متعدد مهدوی، دوران ظهور امام زمان علیه السلام با ویژگی‌هایی همچون فراگیری آبادانی و سرسبزی، گسترش نعمت‌های مادی، فزونی در برکت‌های زمین و آسمان، و برچیده شدن فقر و محرومیت توصیف شده است. در چنین شرایطی، طبیعی است که مردم در سطحی وسیع از مواهب الهی بهره‌مند شوند و در زمینه پوشش و خوراک، استفاده از بهترین و فاخرترین امکانات برای آنان امری پذیرفته و روا باشد.

با این همه، براساس روایات از پیش گفته و ناظر به سیره شخصی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، تصویری متفاوت برداشت می‌شود. در این گزارش‌ها، لباس آن حضرت «زبر»، «خشن» و

«ساده» معرفی شده و حتی خوراک ایشان نانی خشک و جوین توصیف گردیده است. این تصویر، نه تنها ساده زیستی فردی حضرت را برجسته می سازد، بلکه سبک زندگی یاران خاص ایشان را نیز شامل می شود. در نگاه نخست، این دو گروه روایت - یکی ناظر به وفور نعمت عمومی و دیگری تأکید بر سخت زیستی شخص امام (عج) - در ظاهر نوعی تنافی و ناسازگاری را به ذهن متبادر می سازند.

اهمیت این اشکال زمانی بیشتر می شود که در برخی احادیث و گزارش های تاریخی مربوط به دوران ولیعهدی امام رضا (عج)، به پوشش (لباس) فاخر و آراسته آن حضرت اشاره شده که موضوع پرسش و حتی اعتراض مخاطبان قرار گرفته است:

گروهی از صوفیه در خراسان خدمت امام رضا (عج) رسیده و گفتند: «مأمون مقام خلافتی را که خدا به او عنایت کرده، خواست به شایسته ترین مردم واگذار نماید، شما خانواده پیغمبر را از همه مردم به مقام رهبری شایسته تر دید و از میان اهل بیت، شما را از هر نظر لایق تر به مقام امامت تشخیص داد و تصمیم گرفت خلافت را به شما واگذارد، در حالی که مقام امامت و رهبری به کسی نیاز دارد که غذای خوب نخورد و لباس زمخت و زبر بپوشد و سوار الاغ شود و به عیادت مریض برود.» امام رضا (عج) که تا آن لحظه تکیه داده بودند، به حالت تعجب و راست نشستند و فرمود: «یوسف (عج) پیامبر بود و لباس هایی از جنس دیباج و آراسته شده با طلا می پوشید و بر تخت پادشاهی فرعون تکیه زده و حکومت می کرد. آنچه از امام و رهبر جامعه انتظار می رود، عدالت ورزی و گسترش عدل در جامعه است. وقتی امام حرف می زند، صادقانه باشد و راست بگوید. وقتی قضاوت می کند به عدالت حکم صادر کند و اگر وعده داد، به آن وفا کند. بی تردید خداوند خوراک و پوشاک را حرام قرار نداده و سپس به این آیه اشاره کردند: «ای پیامبر بگو: چه کسی زینت های خدا و روزی های پاکیزه ای را که برای بندگان پدید آورد، حرام کرده؟» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۱۰؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ المغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، صص ۱۵۴-۱۵۵)

در روایت دیگر گزارش شده عباس خادم امام رضا (عج) به آن حضرت گفت:

چقدر شگفت آور است برای مردم کسی که لباس خشن و زبر می پوشد و غذای خشک و ساده می خورد و در رفتارش تواضع دارد».

امام رضا (عج) مشابه همان پاسخ قبلی را به وی ارائه کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۱۵-۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ المغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، صص ۱۵۴-۱۵۵)

این گونه پرسش ها از امام رضا (عج) نه فقط به دلیل ویژگی های گرایش به زهد در میان

صوفیان بوده؛ بلکه خادم آن حضرت نیز چنین پرسشی را مطرح می‌کند و گو آن‌که این ذهنیت، که ساده‌زیستی را شرط مشروعیت پیشوای الهی می‌پنداشت، در کلام پرسش‌گران بازتاب یافته و از امام علیه السلام انتظار داشتند که در جایگاه رهبری، لباس‌های زبر و خشن بر تن کند و از مظاهر رفاه فاصله گیرد و امام رضا علیه السلام نیز ناگزیر به تبیین چرایی رفتار خویش گردید. از این منظر، روشن است که موضوع پوشش ائمه علیهم السلام نه تنها یک مسئله فردی، بلکه پرسشی اجتماعی و اعتقادی برای مخاطبان بوده است.

با این حال، نکته‌ای مهم در پاسخ‌های امام رضا علیه السلام نهفته است؛ ایشان در توضیح، تأکید کردند که معیار اصلی در جایگاه حکمرانی، عدالت‌ورزی و صداقت در رفتار است، نه نوع پوشش، و این‌که بهره‌مندی از نعمت‌های حلال و استفاده از لباس‌های فاخر نه تنها مجاز است، بلکه متناسب با شأن و اقتضای موقعیت حکومتی به شمار می‌رود. این تصریح امام رضا علیه السلام، پرسش را جدی‌تر می‌سازد؛ زیرا براساس این مبنا، اگر امام معصوم در شرایط حکمرانی قرار گیرد، استفاده از پوشش فاخر نه تنها جایز بلکه مقتضای جایگاه اوست. بدین‌سان، پرسش اصلی این است که چرا درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، با وجود تحقق شرایط حکومت جهانی و وفور نعمت، بر ساده‌زیستی شدید و خشن پوشی تأکید شده است؟

به این ترتیب، در نقطه تلاقی این دو دسته روایت، اشکالی جدی پدید می‌آید: چگونه می‌توان پوشاک بسیار ساده و خشن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را در شرایطی تفسیر کرد که جامعه جهانی مهدوی مملو از رفاه و امکانات مادی است، و در عین حال سیره برخی امامان معصوم در دورانی که به ظاهر در جایگاه مسئولیت سیاسی قرار داشتند، بهره‌گیری از پوشاک فاخر بوده است؟ این تنافی ظاهری، مسئله‌ای اساسی در تحلیل روایات پوشش مهدوی است که نیازمند بررسی و پاسخگویی مستقل در ادامه پژوهش خواهد بود.

پیشینه تاریخی پرسش

مرور متون روایی، تفسیری و پژوهش‌های حدیثی معاصر نشان می‌دهد که موضوع «ساده‌زیستی» و «زهد پوششی» اهل بیت علیهم السلام، به‌ویژه در برابر آموزه‌های مهدوی، بارها و به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است؛ بسیاری از نویسندگان سنتی و معاصر در تحلیل روایات مهدویت بر ظهور روح زهد و بی‌اعتنایی به مظاهر دنیا در سیره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف انگشت نهاده‌اند. اما شایان توجه آن‌که ادعای «تناقض» میان دو روایت مشخص - گزارش ساده‌پوشی امیرالمؤمنین در مقام خلافت و گزارش بهره‌گیری امام رضا در مقام ولیعهدی و همچنین نسبت آن با مسئله فراوانی نعمت و ثروت پس از ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف - تقریباً منحصر به کلام

ابن ابی الحدید معتزلی است و در میراث حدیثی و تفسیری شیعه رواج نیافته است. هرچند طرح چنین اشکالی از سوی ابن ابی الحدید رابطه مستقیمی با موضوع مهدویت ندارد، اما از آن جا که می تواند در نگاه نخست، وحدت سیره ائمه را در این باب مخدوش جلوه دهد، پرداختن به این ادعا و نقد و تحلیل آن در چارچوب این پژوهش واجد اهمیت است.

بررسی دیدگاه ابن ابی الحدید و پاسخگویی ابن سینا

کنکاش در آثار عالمان مسلمان نشان می دهد که نخستین کسی که به صراحت متوجه اشکال تنافی میان روایات مربوط به پوشاک معصومان شده، ابن ابی الحدید معتزلی (م. ۶۵۶ق) است. وی در شرح نهج البلاغه، پس از توضیح سخن امیرالمؤمنین (ع) خطاب به عاصم بن زیاد حارثی - که در آن حضرت به ضرورت ساده زیستی حاکمان عادل اشاره کرده بودند - به جریان ملاقات امام رضا (ع) با صوفیان خراسان اشاره کرده و پرسش آنان از پوشش فاخر آن حضرت را یادآور می شود. سپس در مقام اظهار نظر، نتیجه می گیرد که میان این دو دسته روایت «تناقض و ناسازگاری» وجود دارد. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۳۵)

گرچه دیدگاه ابن ابی الحدید به طور مستقیم ارتباطی با موضوع این نوشتار - یعنی پوشاک (لباس) امام مهدی (عجل الله تعالی و تعالیٰ آله) - ندارد، اما از آن جهت که او به دو حدیث محوری در این مسئله اشاره کرده و ادعای تناقض را مطرح نموده، بررسی و تحلیل سخن وی ضرورت می یابد.

ابن ابی الحدید برای رفع این تنافی به دیدگاه ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبيهات استناد می کند. او در بخش «مقامات العارفين» می نویسد:

عارفان، بسته به آنچه در دل آنان خطوط می کند و براساس آنچه از عبرت ها و تجربه ها برمی انگیزد، در همت ها و گرایش ها متفاوت می شوند. گاه برای عارف، قناعت و سخت زیستی با رفاه و تجمل یکسان است؛ بلکه حتی ممکن است قناعت و سختی را ترجیح دهد. همان گونه، بوی بد و بوی خوش نزد او برابر است؛ بلکه گاه بوی بد را برمی گزیند، هنگامی که اندیشه او بر تحقیر غیر خدا استوار باشد. با این حال، ممکن است به زینت ها نیز گوش بسپارد و از هر نوعی بهترینش را دوست بدارد و ناقص و کم ارزش را ناپسند شمارد، آن گاه که براساس عادت خویش با ظواهر اجتماعی همراه گردد. پس عارف در هر چیز، زیبایی و بهاء را می جوید؛ زیرا آن را نشانه ای از موهبت نخستین و نزدیک تر به علایق ذاتی می بیند. این امر می تواند میان دو عارف متفاوت باشد، یا حتی در یک عارف، در دو زمان مختلف رخ دهد.

(ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۴۸)

پس ابن ابی الحدید دیدگاه ابن سینا درباره تفاوت «همت ها» در عارفان را برای رفع تنافی

میان دو روایت، راهگشا دانسته است. ابن سینا بر این باور است که عارفان گاه به «قشف» (سخت‌گیری بر نفس) و گاه به «ترف» (برخورداری از مظاهر زیبا و فاخر) روی می‌آورند؛ تفاوتی که ناشی از حالات درونی و انگیزه‌های معنوی آنان است. ابن ابی‌الحدید نیز با بهره‌گیری از این تبیین، تلاش کرده رفتار متفاوت امامان علیهم‌السلام در پوشش را در قالب تغییرات سلوکی توضیح دهد؛ بدین معنا که انتخاب سبک پوشش در شرایط مختلف می‌تواند برخاسته از تفاوت احوال و گرایش‌های روحی باشد. عارفی در مقطعی ساده‌زیستی را برمی‌گزیند و در مقطعی دیگر، بهره‌مندی از مظاهر زیبایی و تجمل را، بی‌آن‌که در هر دو حال، از حقیقت عبودیت فاصله گیرد.

برخی از نویسندگان معاصر نیز برای پاسخ به اشکال مزبور، به گفتاری مشابه آنچه ابن سینا مطرح کرده، بسنده کرده‌اند. (امینی گلستانی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۵۱۸-۵۱۹)

نقد و بررسی

اما این تحلیل با اشکالاتی جدی روبه‌روست. نخست آن‌که پذیرش چنین مبنایی به معنای تقلیل مقام امام معصوم به جایگاه یک عارف در معنای اصطلاحی آن است؛ در حالی‌که در اندیشه شیعی، امامان علیهم‌السلام نه صرفاً عارفانی برجسته، بلکه صاحبان مقام عصمت، ولایت تکوینی و تشریعی، و حجیت مطلق برای امت‌اند. به همین دلیل، تحلیل ابن سینا که بر پایه نظریه «انسان کامل» در عرفان اسلامی شکل گرفته، قابلیت انطباق مستقیم بر جایگاه امامان ندارد و در نتیجه مورد پذیرش همه عالمان شیعه واقع نشده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۱۸۰)

از سوی دیگر، تحلیل ابن سینا و بهره‌گیری ابن ابی‌الحدید از آن که برآمده از رویکرد کلامی - فلسفی او در شرح نهج‌البلاغه است، تنها در سطح عرفانی و فلسفی باقی می‌ماند و نمی‌تواند به‌طور کامل پاسخگوی پرسش‌های روایی و فقهی باشد؛ زیرا در متون روایی، پوشاک معصومان نه به‌عنوان گرایش فردی یا احوال عرفانی، بلکه به مثابه «سیره‌ای اجتماعی و تربیتی» با پیام‌های روشن برای جامعه مطرح گردیده است. بدین‌روی، توضیح ابن سینا - هرچند در رفع تنافی از منظر عرفان نظری مفید می‌نماید - نمی‌تواند جایگزین تحلیل روایی و تاریخی در بستر واقعی زندگی معصومان علیهم‌السلام گردد.

از این منظر، طرح ابن ابی‌الحدید بیشتر بیانگر نخستین تلاش‌ها برای رفع تعارض ظاهری میان روایات است، نه پاسخی نهایی و جامع به مسئله.

بررسی سیره پوشش معصومان علیهم السلام؛ وحدت مبنا و تفاوت در تجلی تاریخی

با دقت در مجموعه روایات مربوط به پوشش معصومان علیهم السلام و تحلیل تاریخی آنها، روشن می‌شود که در نگاه کلان و اعتقادی، همه ائمه اطهار علیهم السلام دیدگاهی یکسان نسبت به دنیا، زهد، عدالت محوری و فلسفه حکومت الهی داشته‌اند. این دیدگاه، ساده‌زیستی و پرهیز از اشرافیت را نه به مثابه یک رفتار صوری، بلکه به عنوان بخشی از منظومه تربیتی و اجتماعی اسلام معرفی می‌کند. لباس و خوراک در این منطق، ابزار هدایت و تحکیم عدالت اجتماعی است، نه هدفی در خود.

از این منظر، تفاوت گزارش‌ها درباره نوع پوشش، هرگز به معنای اختلاف مبنایی نیست، بلکه ناشی از تفاوت شرایط اجتماعی، سطح رفاه عمومی و موقعیت سیاسی هر امام بوده است. در دوره‌هایی که جامعه با فقر و تنگدستی عمومی روبه‌رو بود - مانند عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام - استفاده از لباس زبر و خشن، علاوه بر هماهنگی با وضعیت عمومی مردم، نماد هم‌سطحی حاکم با محرومان و ابزار تربیتی برای جلوگیری از شکل‌گیری یا تعمیق شکاف طبقاتی محسوب می‌شد. امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران خلافت ظاهری خود، به عنوان مسئول اصلی اداره جامعه، بر آن بودند که حتی در جزئی‌ترین مظاهر زندگی شخصی، خود را در سطح فرودست‌ترین اقشار جامعه قرار دهند؛ از همین رو، غذای خشک و لباس خشن را برگزیدند و این سیره را به عنوان «قانون پوشش حاکمان الهی» معرفی کردند.

در مقابل، در شرایطی که جامعه در رفاه نسبی قرار داشت یا امام مسئولیت عملی حکمرانی را برعهده نداشت، جلوه‌های کاربردی این سیره متفاوت می‌شد. نمونه بارز آن، دوره ولیعهدی امام رضا علیه السلام است؛ ایشان به اجبار مأمون این جایگاه را پذیرفتند، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۴۸۸-۴۸۹) اما شرط کردند در امور مملکتی دخالتی نداشته باشند. (صدوق، ۱۳۷۶: ص ۷۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۰) در چنین وضعیتی، امام نه دسترسی به ابزار اجرایی اداره کشور داشتند و نه تکلیف مدیریت مستقیم بر دوش ایشان بود. از این رو، استفاده از لباس فاخر و آراسته - مشابه دیگر مردم در سطح اجتماعی آن روزگار - نه از روی دلبستگی به دنیا، بلکه برای حفظ وقار ظاهری و شأن اجتماعی در برابر دربار عباسی ضروری بود. از این رو پاسخ‌های امام رضا علیه السلام به صوفیان و حتی خادم شخصی خود، معیار ارزش‌گذاری را عدالت و صداقت معرفی می‌کند، نه نوع پوشش. بر مبنای این تحلیل، بی‌تردید اگر امام رضا علیه السلام اختیار کامل حکمرانی در دست داشتند، بی‌تردید همان قاعده‌ای را رعایت می‌کردند که پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران حکومت خویش بدان پایبند بودند و رفتار پرسش‌انگیز ایشان نه

نشانگر تفاوت ماهوی در سیره معصومان، بلکه ناشی از محدودیت جایگاه سیاسی و اجتماعی ایشان بود.

این تحلیل با روایتی از امام صادق علیه السلام تقویت می‌شود؛ درباره منصور دوانیقی گزارش رسید که از هنگام رسیدن به خلافت، جز لباس خشن و غذای خشک استفاده نمی‌کند. امام صادق علیه السلام این رفتار را به سختی نکوهش کردند؛ زیرا انگیزه او بخل و جمع‌آوری ثروت بود، نه زهد و تربیت دینی. (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳) این نشان می‌دهد که در سیره اهل بیت، ظاهر ساده‌زیستی بدون بینش توحیدی و انگیزه الهی، هیچ فضیلتی ندارد. بدین‌سان، معیار اصلی در پوشش معصومان علیهم السلام، همواره انگیزه و هدف الهی بوده است.

همین قاعده در مورد سیره پوششی امام زمان علیه السلام نیز صادق است. براساس روایات، عصر ظهور دوران وفور نعمت، از میان رفتن فقر و توسعه رفاه جهانی خواهد بود. هرچند در چنین شرایطی هیچ مانع شرعی یا اجتماعی برای استفاده از بهترین و فاخرترین پوشاک وجود ندارد، اما امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در جایگاه رهبر حکومت عدل جهانی، ساده‌پوشی را برمی‌گزینند. این انتخاب آگاهانه، دو پیام اساسی دارد؛

نخست: بی‌ارزشی دنیا در مقایسه با هدف غایی بندگی و اقامه عدالت. امام به‌عنوان الگوی بشریت، با انتخاب سبک زندگی ساده، به مردم می‌آموزد که ارزش واقعی انسان در مادیات نیست، بلکه در تقوا و عدالت است.

دوم: حفظ پیوند با مؤمنانی که با پیشینه محرومیت مادی در دنیا زندگی می‌کردند و همچنین پیشگیری از بازتولید شکاف طبقاتی، حتی در جامعه‌ای که به ظاهر فاقد فقر است. پس اگرچه در زمان ظهور فقر ریشه‌کن می‌شود، اما فراوانی نعمت‌ها می‌تواند زمینه‌ساز تجمل‌گرایی و رقابت مادی شود، که به‌تدریج نابرابری‌های جدیدی ایجاد می‌کند. ساده‌زیستی امام زمان علیه السلام به‌عنوان یک الگوی عملی، مانع از شکل‌گیری فرهنگ مصرف‌گرایی و تجمل‌پرستی می‌شود.

این رویکرد پیش‌تر نیز در تاریخ انبیاء الهی مشاهده شده است؛ چنان‌که در مورد حضرت سلیمان علیه السلام - با آن‌که خداوند حکومتی گسترده و امکانات بی‌مانند در اختیارشان نهاده بود - گزارش شده که همواره لباس زیر و خشن می‌پوشیدند:

كَانَ سُلَيْمَانُ عليه السلام مَعَ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْمُلْكِ يَلْبَسُ الشَّعْرَ. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱۴، ص ۸۳)

این شاهد تاریخی نشان می‌دهد که در منطق وحی، انتخاب ساده‌پوشی حتی در اوج قدرت و رفاه، حامل پیام تربیتی و الهی است؛ همان پیامی که در حکومت عدل جهانی امام

مهدی (عجل الله تعالی و تعالی) به کامل ترین وجه تجلی خواهد یافت.

در نتیجه، مجموعه شواهد تاریخی و روایی نشان می‌دهد که سیره پوشش معصومان (ع) دارای یک مبنای مشترک و کاملاً هماهنگ است؛ بهره‌گیری از دنیا در چارچوب حلال، به عنوان ابزار تحقق اهداف الهی؛ نه به مثابه غایت و نشانه برتری. تفاوت در شکل و ظاهر این پوشش صرفاً بازتاب تفاوت شرایط اجتماعی، جایگاه سیاسی و اقتضائات هر دوره بوده است و به هیچ وجه به معنای تنافی یا اختلاف مبنایی میان روایات نیست. این دیدگاه واحد، در طول تاریخ با جلوه‌های متنوع ظاهر شده و در حکومت عدل مهدوی به کامل ترین شکل خود به عرصه عمل خواهد رسید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با روش تحلیل کیفی و تفسیری روایات شیعی، به بررسی پوشش (لباس) امام مهدی (عجل الله تعالی و تعالی) در عصر ظهور و نسبت آن با عدالت اجتماعی پرداخت و آن را در چارچوبی تطبیقی با سیره خاتم الانبیاء (ع) و امیرالمؤمنین (ع) در پوشاک مورد واکاوی قرار داد. یافته‌ها نشان داد که تأکید روایات بر لباس زاهدانه، زبر و ساده امام زمان (ع) - در حالی که دوران ظهور عصر وفور نعمت و رفاه عمومی است - نه تعارضی با شکوه حکومت جهانی دارد و نه کاستی در شأن رهبری الهی محسوب می‌شود؛ بلکه عاملی استراتژیک و راهبردی برای تحقق عدالت اجتماعی، همراهی با توده‌های محروم و مقابله با بازتولید اشرافی‌گری و فاصله‌های طبقاتی. این سیره ریشه در مبنای واحد زهد اسلامی دارد که پوشاک را ابزاری برای ترویج تواضع، تربیت دینی و تحکیم عدالت اجتماعی معرفی می‌کند.

مقایسه با سایر ائمه (ع) نشان داد که همه ایشان در اصل نگرش به دنیا و حکومت الهی دیدگاهی مشترک داشته‌اند. تفاوت‌ها در شکل پوشش صرفاً ناشی از شرایط اجتماعی و سیاسی بوده است: در دوره‌هایی مانند خلافت پیامبر اکرم (ع) و امیرالمؤمنین (ع)، پوشش ساده و خشن نماد هم‌سطحی با محرومان و قانون پوشش حاکمان الهی بود؛ در حالی که در عصر امام رضا (ع)، ولیعهدی اجباری و فقدان اختیار واقعی در اداره امور، استفاده از لباس فاخر را موجه می‌ساخت. بررسی اشکالاتی همچون ادعای تناقض در روایات (از سوی ابن ابی‌الحدید) نیز آشکار کرد که این تفاوت‌ها نه اختلاف ماهوی، بلکه بازتاب شرایط زمانی و اهداف تربیتی بوده است.

نتیجه کلی پژوهش آن است که پوشش امام مهدی (عجل الله تعالی و تعالی) در عصر ظهور تداوم همان سیره مشترک اهل بیت (ع) است که در هر دوره به تناسب شرایط اجتماعی و جایگاه سیاسی

جلوه‌های متفاوت یافته است. این سیره در حکومت عدل جهانی به اوج خود می‌رسد و پیام روشن آن، بی‌اعتباری مظاهر دنیا در برابر ارزش‌های عدالت و تقواست. از منظر کاربردی، این تحلیل می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران، رهبران دینی و جامعه معاصر باشد تا با ترویج ساده‌زیستی و پرهیز از تجمل‌گرایی، زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی و انتظار سازنده برای ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را تقویت کنند.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن ابی شیبۀ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). *المصنف*. بیروت: دارالتاج.
 - ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
 - ابن اعثم، احمد. (۱۴۱۱ق). *الفتوح*. بیروت: دار الأضواء.
 - ابن الجوزی، سبط. (۱۴۱۸ق). *تذكرة الخواص*. قم: منشورات الشريف الرضي.
 - ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
 - ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الأشارات والتنبيهات*. قم: البلاغة.
 - ابن شهر آشوب، مازندرانی. (۱۳۷۹ق). *المناقب*. قم: علامه.
 - ابو الشیخ، عبدالله بن محمد. (۱۹۹۸م). *أخلاق النبی وآدابه*. بی‌جا: دارالمسلم.
 - اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*. تبریز: بنی هاشمی.
 - المسعودی، علی بن الحسین. (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیة*. قم: انصاریان.
 - المغربي، نعمان. (۱۳۸۵ق). *دعائم الإسلام*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
 - امینی گلستانی، محمد. (۱۳۸۵). *سیمای جهان در عصر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف*. قم: مسجد جمکران.
 - ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۵). *الفارقات*. تهران: انجمن آثار ملی.
 - حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). *نزهة الناظر وتنبيه الخاطر*. قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
 - خراسانی، محمدجواد. (۱۳۸۸). *مهدی متظر عجل الله تعالی فرجه الشریف*. مشهد: نور کتاب.
 - جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸). *از فرات تا فرات*. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.

- سید رضی، علم الهدی. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. (محقق: صبحی صالح) قم: هجرت.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی. تهران: کتابچی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. تهران: اسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۷م). تاریخ الطبری. بیروت: دارالتراث.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغیة. قم: دارالمعارف الإسلامية.
- علی نوری، علیرضا. (۱۳۷۹). امامت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه در اعتقاد ما. تهران: سپاه پاسداران.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دارالذخائر.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). بحار الانوار. تهران: اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- نسائی، احمد بن شعيب. (بی تا). سنن النسائی. ریاض: بیت الأفكار الدولية.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیة. تهران: نشر صدوق.



Analysis and criticism of Sufism's doubts about the doctrine of Mahdism (focusing on "Mahdawiyyah Naw'iyyah" and the interpretation (ta'wil) of the concept of awaiting)

Afsaneh Mahmoudabadi ¹

Dr. Mahmoud Maleki Rad ²

Dr. Emdad Turan ³

Abstract

The doctrine of Mahdism, as one of the most important foundations of Islamic belief, has always been subject to various readings and interpretations. Meanwhile, the approach of some Sufi movements to this doctrine has led to the formation of fundamental doubts and deviations that challenge its authenticity and functions. The present study, with the aim of analyzing and criticizing these doubts, specifically focuses on two basic axes: First, examining the theory of "Mahdawiyyah Naw'iyyah" which, among Sunni Sufis, has sometimes been accompanied by the denial of the historical personality of Imam Mahdi (A.S.), reducing him to a spiritual and repeatable position in the lineage of sheikhs, and among Shiite Sufis, by elevating the position of Sufi leaders in such a way that the dignity and status of the Promised Imam (PBUH) is overshadowed. Second, the analysis of the Sufi interpretation (ta'wil) of the concept of "waiting" (Intizar) and its deviation from its constructive and social meaning to a purely esoteric and individualistic one leads to passivity and isolation in society. This study, using a descriptive-analytical method and citing reliable Islamic sources, has examined the foundations of these two perspectives and critically evaluated them. The findings show that Sufi readings are not only in conflict with solid narrative and intellectual evidence, but also have had harmful consequences in theoretical and practical areas by weakening the belief in a personal savior and emptying the concept of waiting of its social content.

Keywords: Mahdism, Sufism, Theological Doubts, Mahdawiyyah Naw'iyyah, Awaiting Relief (Intizar al-Faraj), Esoteric Interpretation (Ta'wil)

1. PhD student in Theology (Shi'ism) at Qom University of Religions and Denominations (Corresponding Author)(mahmudabadi1@gmail.com)

2. Assistant Professor, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture(First Supervisor)(malekirad@isca.ac.ir)

3. Assistant Professor, Faculty Member, Qom University of Religions and Sects (Advisor Professor)(imdat.turan@urd.ac.ir)

واکاوی و نقد شبهات تصوف در باب آموزه مهدویت (با محوریت مهدویت نوعیه و تأویل مفهوم انتظار)*

افسانه محمودآبادی^۱

محمود ملکیراد^۲

امداد توران^۳

چکیده

آموزه مهدویت، به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادی اسلام، همواره در معرض قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگونی قرار گرفته است. در این میان، رویکرد برخی جریان‌های تصوف به این آموزه، منجر به شکل‌گیری شبهات و انحرافات بنیادینی شده است که اصالت و کارکردهای آن را به چالش می‌کشد. پژوهش حاضر با هدف واکاوی و نقد این شبهات، به طور خاص بر دو محور اساسی تمرکز می‌کند: نخست، بررسی نظریه «مهدویت نوعیه» که در میان صوفیان اهل سنت، بعضاً با انکار شخصیت تاریخی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له همراه بوده است، آن را به مقامی معنوی و قابل تکرار در سلسله مشایخ تقلیل می‌دهد و در میان صوفیان متشیع، با ارتقای جایگاه اقطاب صوفیه، به گونه‌ای که شأن و منزلت امام موعود عجل الله تعالی فرجه له تحت الشعاع قرار می‌گیرد. دوم، تحلیل تأویل صوفیانه از مفهوم «انتظار» و عدول از معنای سازنده و اجتماعی آن به یک امر صرفاً باطنی و فردگرایانه به انفعال و عزلت‌گزینی در جامعه می‌انجامد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به منابع معتبر اسلامی، به بررسی مبانی این دو دیدگاه و ارزیابی انتقادی آن‌ها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرائت‌های صوفیانه، نه تنها با ادله متقن نقلی و عقلی در تعارض هستند، بلکه با تضعیف باور به منجی شخصی و تهی کردن مفهوم انتظار از محتوای اجتماعی خود، پیامدهای زیان‌باری در عرصه‌های نظری و عملی به دنبال داشته‌اند.

واژگان کلیدی

مهدویت، تصوف، شبهات کلامی، مهدویت نوعیه، انتظار فرج، تأویل.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

۱. دانشجوی دکتری کلام (شیعه‌شناسی) دانشگاه ادیان مذاهب قم (نویسنده مسئول)
(mahmudabadi1@gmail.com).

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، قم، ایران (استاد راهنما) (m.malekirad@isca.ac.ir).

۳. استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (استاد مشاور) (imdat.turan@urd.ac.ir).

آموزه مهدویت به مثابه یکی از بنیادین‌ترین ارکان اعتقادی و هویت‌بخش در میان مذاهب اسلامی، نقشی محوری در شکل‌دهی به بینش تاریخی، اجتماعی و آینده‌نگر مسلمانان، به‌ویژه در مذهب تشیع، ایفا می‌کند. با این حال، این آموزه محوری در بستر تاریخ و در مواجهه با مکاتب فکری گوناگون، با قرائت‌ها و تفسیرهای متفاوتی مواجه شده است. در این میان، از جمله رویکرد باطنی و تأویل‌گرایانه جریانات تصوف زمینه‌ساز شکل‌گیری شبهات و انحرافات عمیقی شده که اصالت و کارکردهای اساسی این آموزه را به چالش می‌کشد.

بررسی دقیق ادبیات پژوهشی در این حوزه، علیرغم غنای ظاهری، از یک خلاء تحقیقاتی معنادار حکایت دارد. پژوهش‌های پیشین عمدتاً در دو مسیر حرکت کرده‌اند: دسته اول، کتب و آثار عمومی هستند که یا به صورت گذرا به این موضوع اشاره کرده‌اند (مانند پژوهشی جامع در تصوف فرقه‌ای و درسنامه مهدویت) یا بر حواشی و پیامدهای آن، مانند ظهور مدعیان دروغین (مهدیان دروغین) و نقد سلاسل (پژوهشی پیرامون اتصال صوفیه)، متمرکز شده‌اند؛ اما کتابی مستقل که منحصرأً به نقد نظام‌مند انحرافات مهدوی در تصوف بپردازد، یافت نشد. دسته دوم، مقالات و پژوهش‌های موردی را شامل می‌شود که هرچند گام‌های ارزشمندی برداشته‌اند (مانند مقالات اسحاقیان و حیدری، ۱۳۹۴؛ شفیعی دارابی، ۱۳۹۷؛ احمدی، ۱۳۹۹)، اما یا رویکردی توصیفی - تبیینی دارند و یا فاقد نقدهای کلامی عقلی، تاریخی هستند. یا به یک فرقه خاص (مانند گنابادی) و یک شبهه مشخص محدود شده‌اند و از ارائه تحلیلی جامع که شبهات بنیادین و مشترک میان فرق را پوشش دهد، بازمانده‌اند.

تحقیق حاضر در پی پاسخ به این سؤال اصلی است: قرائت صوفیانه از آموزه مهدویت، با محوریت دو شبهه کلیدی «مهدویت نوعیه» و «تأویل‌گرایی در مفهوم انتظار»، دارای چه مؤلفه‌ها و مبانی‌ای است و چگونه می‌توان براساس معیارهای نقلی، تاریخی و عقلی به نقد و ارزیابی انتقادی آن پرداخت؟

برای پاسخ به این پرسش، مقاله حاضر با اتخاذ روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی انتقادی مبتنی بر سه معیار مکمل (نقلی، تاریخی و عقلی)، به واکاوی و نقد این دو شبهه بنیادین می‌پردازد. برای گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای (متون کلامی، روایی، تاریخی و آثار متصوفه) بهره گرفته شده و در مرحله تحلیل، هر شبهه با استناد به مبانی اصیل اسلامی ارزیابی می‌گردد. بر این اساس، مباحث این پژوهش در دو گفتار مجزا سامان یافته است: در گفتار نخست، شبهه «مهدویت نوعیه» و لوازم آن تحلیل و نقد می‌شود و در گفتار دوم،

«تأویل گرایی در مفهوم انتظار» و پیامدهای آن مورد ارزیابی قرار می گیرد.

گفتار اول: نظریه مهدویت نوعیه و نقد آن

در میان انحرافات و شبهات مطرح شده پیرامون آموزه مهدویت، نظریه «مهدویت نوعیه» جایگاهی ویژه دارد.

این نظریه، برخلاف آموزه اصیل اسلامی که مهدی موعود را شخصیتی معین و مشخص با هویتی تاریخی می داند (حضرت محمد بن حسن عسکری علیه السلام در باور شیعه امامیه)، مهدویت را صرفاً به عنوان یک «مقام» یا «منصب معنوی» تلقی می کند. براساس این دیدگاه، مقام مهدویت می تواند در هر عصر و زمانی به فرد خاصی از میان اولیای الهی اعطا شود و منحصر در شخص معینی نیست.

در نگاه طرفداران مهدویت نوعیه، مهدی نه یک فرد تاریخی با نسب و خصوصیات مشخص، بلکه نمادی از «کمال انسانی» و مظهری از «ولایت باطنی» است. این رویکرد تأویلی، به ویژه پس از ابن عربی با طرح مفهوم «خاتم الولاية» در کتاب «فتوحات مکیه»، گسترش یافت و بستری برای تفسیرهای باطنی از روایات مهدویت فراهم کرد. پیروان این مکتب فکری، با این تأویلات، شخصیت مهدی را از قلمرو فردیت تاریخی خارج کرده و به یک حقیقت معنوی و وجودی سیال تبدیل کرده اند. در فرقی از تصوف، مهدویت نوعی که لوازم باور به ولایت نوعیه است، در کنار مهدویت شخصی بیان می شود، براساس این نظریه علاوه بر ادعای اعتقاد به امام دوازدهم به عنوان ولی مطلق و امام منتظر، اولیاء و اقطاب صوفیه در کنار ایشان قرار می گیرند. صوفیان سنی ابایی از اشتراک با ائمه معصومین علیهم السلام در مباحث مرتبط با مهدی ندارند و ولایت و مهدویت مصطلح عرفانی را از شئون اقطاب صوفیه می دانند. (آزمایش، ۱۳۷۹: صص. ۳۳-۳۴). در میان صوفیان متشیع نیز با پذیرش ولایت اصیل یا شمسیه برای مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف اقطاب صوفیه را به عنوان صاحبان ولایت قمریه و تبعی، جانشین و واسطه بین امام علیه السلام و شیعیان می دانند. (تابنده، ۱۳۷۷: صص. ۱۳-۱۴؛ گنابادی، بی تا: ص. ۱۲۲) یعنی مدعی اند علاوه بر مهدی فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله که در آخرالزمان ظهور می کند، در هر دوره نیز کسانی می توانند به عنوان مهدی اصطلاحی هدایت خلائق را به عهده بگیرند و اصولاً هدایت بدون بیعت و تبعیت از قطب صوفی در زمان غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را امکان پذیر نمی دانند. مهدویت نوعی به عنوان یکی از مهم ترین انحرافات فکری در حوزه مهدویت، ریشه در تأویل گرایی افراطی، نظریه قطبیت و انسان کامل و توجیه ادعاهای شخصی اقطاب در برخی جریان های تصوف دارد. این نظریه که در تقابل آشکار با آموزه اصیل

اسلامی قرار می‌گیرد، ماهیت شخصی و تاریخی مهدی موعود را انکار کرده و به جای آن، تفسیری باطنی و منعطف ارائه می‌دهد.

ماهیت نظریه مهدویت نوعی

مهدویت نوعیه ریشه در باور به «ولایت نوعیه» دارد. در این دیدگاه، «ولایت» یک حقیقت معنوی، کلی و ساری در جهان آفرینش است که با ختم نبوت هرگز قطع نمی‌شود، بلکه به اشکال گوناگون در میان اولیاء الهی استمرار می‌یابد. ابن عربی و پیروانش، برای توجیه این استمرار در عین پذیرش ظاهری خاتمیت، در مفهوم «خاتم الولاية» معتقد است:

خاتم ولایت مطلقه عامه را عیسی علیه السلام و خاتم ولایت خاصه مردد است بین ابن عربی،^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۴۴، ج ۳، ص ۵۶۰؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: صص ۲۷۵ و ۳۷۵) و مرد مجهولی در زمان خودش^۲ (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۹) و مرد نامعلومی در آخرالزمان^۳ (ابن عربی، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۹۵) نسبت داده‌اند.

براساس این ایده، حقیقت ولایت یک مقام معنوی و یک «نوع» کلی است که در هر عصری، لزوماً باید در یک «انسان کامل» یا «قطب» به عنوان مظهر اتم آن، تجلی یابد. این قطب، هدایت باطنی سالکان و مریدان را بر عهده داشته و واسطه فیض الهی به شمار می‌رود. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ص ۶۲؛ کاشانی، ۱۳۷۰: صص ۱۰۳-۱۰۴). به بیان ابن عربی ختم الولاية از نسب معنوی پیامبر محسوب می‌شود و نه از نسب ظاهری پیامبر صلی الله علیه و آله (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۰). در این ساختار فکری، هرچند امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان «خاتم ولایت مقیده» جایگاه نمادین خود را در آخرالزمان حفظ می‌کند، اما در دوران غیبت، این «قطب» زنده، حاضر و در دسترس است که عملاً تمام کارکردهای باطنی، هدایتی و تربیتی امام غائب را برای پیروان خود بر عهده می‌گیرد. بدین ترتیب، آموزه مهدویت شخصی و منحصر در حضرت حجت بن الحسن عجل الله تعالی فرجه الشریف، به «مهدویت نوعیه» تبدیل می‌شود که هر قطبی مصداق آن در زمان خود است. چنانچه برخی از ایده‌پردازان این جریان با صراحت مدعی می‌شوند:

۱. أنا ختم الولاية دون شك بورث الهاشمی مع المسيح.

۲. و أما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً و بدا و هو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس و تسعين و خمسمائة و رأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه.... (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۹)

۳. ينزله وليا خاتم الأولياء في آخر الزمان يحكم بشرع محمد صلی الله علیه و آله في أمته و ليس يختم إلا ولاية الرسل و الأنبياء و ختم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء لتتميز المراتب بين ولاية الولي و ولاية الرسل فإذا نزل وليا فإن خاتم الأولياء يكون ختما لولاية عيسى من حيث ما هو من هذه الأمة.... (ابن عربی، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۹۵)

اعتقاد به وجود امام به عنوان قطب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف یکسان است! و قطب و امام هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص هستند. (آزمایش، ۱۳۷۹: صص ۳۳-۳۴)

ریشه‌های فکری مهدویت نوعی

ریشه‌های اصلی نظریه مهدویت نوعی را می‌توان در چند جریان فکری جستجو کرد:
۱. تأویل‌گرایی افراطی: تمایل به تأویل متون دینی و فراتر رفتن از ظواهر آن‌ها، به ویژه در جریان‌های باطنی‌گرای تصوف. برای نمونه: حصول ولایت در روایت مشهور امام باقر علیه السلام^۱ را متفرع بر انجام «بیعت ولویه» (بیعت با اقطاب گنابادی) می‌دانند، و اقطاب ایشان صریحاً اعلام نمودند:

این ولایت حاصل نمی‌شود، مگر با بیعت ولویه خاصه. (محمدحسن بیچاره بیدختی، ۱۳۸۰: ص ۵۹۳)

نیز معتقدند:

اگر کسی این بیعت با اقطاب و مشایخ را انجام ندهد اگر تمام عمر مشغول عبادت و طاعت باشد هر آینه خداوند او را به رو در آتش جهنم اندازد. (جذبی، ۱۳۵۶: صص ۱۰۷-۱۰۶)

۲. نظریه انسان کامل: باور به وجود انسان‌های کامل در هر عصر که مظهر اسماء و صفات الهی هستند و می‌توانند به مقام «خلافت حقیقی» دست یابند. چنانچه گفته‌اند:
انسان پس از آن که به مقام فنای کلی رسید... انسان کامل (قطب و امام) می‌گردد پس با همه موجودات به ولایت حضرت حق است و تصرف او در جمیع امور به اذن خدا برای اوست؛ زیرا لازمه مقام ولایت مطلقه (نوعیه) این است. (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ص ۶۲)

۳. نظریه ولایت: تفکیک بین نبوت و ولایت، و اعتقاد به استمرار ولایت پس از ختم نبوت در قالب «ولی کامل» یا «قطب زمان». (قیصری، ۱۳۷۵: صص ۱۴۷-۱۴۸). صوفیان معتقدند مقام ولایت، اکتسابی و نوعی است. (گنابادی، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۲۷) براساس این عقیده، پس از ختم نبوت، ولایت به صورت نوعی در میان اولیای هر عصر ادامه دارد؛ و همین مبنا، در تصوف

۱. بُنِی الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصُّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يَنَازِ بِشَيْءٍ كَمَا تُؤَدِّي بِالْوَلَايَةِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸)

به نظریه «مهدویت نوعیه» انجامیده است، که با دیدگاه شیعه امامیه - در انحصار ولایت در دوازده امام معصوم علیهم السلام - تفاوت اساسی دارد.

نمایندگان اصلی و آراء آنها

مهم‌ترین چهره‌ای که نظریه مهدویت نوعی به او نسبت داده می‌شود، محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق) است. او در کتاب «فتوحات مکیه» با طرح مفهوم «خاتم الولاية» و تمایز آن از «خاتم النبوة»، زمینه را برای تأویل روایات مهدویت فراهم کرد. ابن عربی گرچه به صراحت مهدویت شخصی را انکار نکرد، اما با تفسیر خود از مفهوم «ولایت» و «خاتم الاولیاء»، بنیان‌های فکری مهدویت نوعی را پایه‌گذاری کرد. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۹۰). طبق استفاده از این نظریه، مهدویت در قالب طریقت و تصوف ارائه شد که در هر دوره‌ای وجود ولی در قالب قطب را لازم دانستند.^۱

پس از ابن عربی، شارحان و پیروان مکتب او همچون صدرالدین قونوی (قونوی، ۱۴۱۵ق، ص. ۶۰-۶۲)، فصل «فی ختم الولاية المحمدية» و در دوره‌های بعد افرادی چون سید حیدر آملی، این نظریه را بسط دادند. (سید حیدر آملی، ۱۳۹۶ق، صص. ۳۶۴-۳۶۶، باب ۲۲، بحث «فی القطب و الخاتم»)

در برخی شاخه‌های متأخر تصوف، این دیدگاه به صورت آشکارتری مطرح شد و برخی از مشایخ صوفیه، خود را مصداق «مهدی عصر» یا «قطب زمان» معرفی کردند. همچون ابن تومرت از مدعیان مهدویت با تأکید بر این که وجود امام در هر زمان لازم است زمینه را برای اعلان مهدویت خویش آماده و سلسله موحدون را پایه‌گذاری کرد، این سلسله بسیار متأثر از تصوف و طریقت‌های صوفیانه بودند از دیگر مدعیان مهدویت سید محمد نوربخش است که اندیشه او متأثر از ابن عربی در آموزه‌هایی چون وحدت وجود، انسان کامل و ختم الولاية بود. (نوربخش، ۱۳۷۵: صص. ۵۲-۵۴).

مؤلفه‌های اصلی نظریه مهدویت نوعی

۱. تفسیر نمادین از مهدی: در این دیدگاه، مهدی به عنوان نمادی از «کمال انسانی» و مظهری از «ولایت باطنی» تفسیر می‌شود، نه یک شخص تاریخی با نسب و خصوصیات مشخص.

۱. گفته شده غزالی پایه‌گذار این نظریه است و در رساله فی المهدی المنتظر نقل شده غزالی، مهدی را یکی از اقطاب تصوف دانسته است. به نقل از مهدویت در غرب، پاک، ۱۳۸۵: ص. ۱۳۲.

۲. تكثر مصادیق مهدویت: براساس این نظریه، مقام مهدویت می‌تواند در هر عصری در قالب یکی از اولیای الهی ظهور یابد و محدود به یک فرد خاص نیست.

۳. انتقال مهدویت از قلمرو تاریخ به عرفان: پیروان این دیدگاه، شخصیت مهدی را از فردیت تاریخی خارج کرده و به یک حقیقت معنوی و مقام عرفانی تبدیل کرده‌اند.

۴. پیوند مهدویت با مفهوم «قطب»: در برخی جریان‌های متصوفه، مهدی با مفهوم «قطب» یا «غوث اعظم» یکسان انگاشته می‌شود که در هر زمان می‌تواند تجلی یابد. (آزمایش، ۱۳۷۹: صص ۳۳-۳۴)

نیز ملاسلطان از اقطاب صوفیه شرط ورود به زیر پرچم امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را منوط به پذیرش ولایت اقطاب صوفیه می‌داند و می‌نویسد:

ای عزیز من اگر خواهی که راه به ملکوت جویی و از نور ملکوت مستنیر شوی و در تحت لوای حضرت قائم داخل شوی و مجاهد فی سبیل الله باشی، از رقیب نفس بیرون شو و خود را بر فتراک ولایت بند و دست به دست شیخ مجاز ده و آن صورت ملکوتی را به دل خود وصل کن. (سلطان محمد گنابادی، ۱۳۸۷: صص ۱۰-۱۱)

پیامدهای نظریه مهدویت نوعی

پذیرش نظریه مهدویت نوعی پیامدهای عقیدتی و اجتماعی مهمی به دنبال دارد، از جمله:

۱. انکار ضمنی شخصیت تاریخی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و آخرین امام از سلسله امامان دوازده‌گانه در مذهب تشیع که هیچ اشاره‌ای به نسب علوی، انتساب به امام حسن عسکری علیه السلام نشده و صاحب‌زمان به عنوان یک مقام دائمی تفسیر شده است. چنانکه محمد بلخی در مثنوی می‌گوید:

پس به هر دوری ولی ای قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو هم نهان و هم نشسته پیش او
(مولوی بلخی، ۱۳۷۸: ج ۲، صص ۸۱۶-۸۱۹)

۲. گشودن باب ادعاهای دروغین مهدویت: با پذیرش امکان تعدد مصادیق مهدویت، راه برای ظهور مدعیان دروغین باز می‌شود. برای نمونه در کتاب «تنبیه مهدویه شخصی» آمده است:

اخباری که در ظهور وارد شده و گذشته و صورت نبسته یعنی مقصود امام از آن خبر، یکی از مظاهر و شیعیان خاص و بالاختصاص حضرت صاحب است نه خود آن

حضرت، به ملاحظه وحدت و اتحاد این بزرگواران علیهم السلام با شیعیان و پیروان خود ...
نائب هادی و مهدی در جهان باطن وی موطن صاحب زمان. (آقا سید ارومیه‌ای،
بی تا: صص. ۲۱ و ۷۳)

۳. تضعیف مفهوم انتظار: با تأویل مهدویت به یک مقام معنوی، فلسفه انتظار برای ظهور
منجی واحد جهانی از بین می‌رود.

۴. تغییر ماهیت قیام مهدوی: با تبدیل مهدویت به یک مقام معنوی، ماهیت اجتماعی،
سیاسی و جهانی قیام مهدوی به حاشیه رانده می‌شود.

نظریه مهدویت نوعی، علی‌رغم ظاهر عرفانی و معنوی آن، انحرافی جدی از آموزه اصیل
مهدویت محسوب می‌شود که با مبانی قرآنی، روایی و عقلی ناسازگار است و زمینه‌ساز بسیاری
از انحرافات بعدی در حوزه مهدویت شده است.

نقد و بررسی نظریه مهدویت نوعیه

نظریه مهدویت نوعی که توسط برخی جریان‌های تصوف مطرح شده است، علی‌رغم ظاهر
عرفانی و معنوی، با چالش‌ها و اشکالات اساسی و بنیادینی مواجه است که اعتبار آن را به
شدت زیر سؤال می‌برد. در این بخش، به نقد و بررسی این نظریه از منظر نقلی، عقلی، تاریخی
و اجتماعی می‌پردازیم.

اول: تعارض با نصوص صریح دینی

مهم‌ترین اشکال وارد بر نظریه مهدویت نوعی، تعارض آشکار آن با احادیث متواتر و صریح
نبوی است. در منابع حدیثی فریقین (شیعه و سنی)، روایات فراوانی وجود دارد که مهدی
موعود را با ویژگی‌های فردی و نسبی مشخص معرفی کرده‌اند:

۱. تصریح به نسب مشخص: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در احادیث متعدد، مهدی را از نسل خود و
مشخصاً از فرزندان فاطمه علیها السلام معرفی کرده‌اند. برای نمونه، حدیث متواتر «المهدی من ولدی،
من ولد فاطمة» (مهدی از فرزندان من و از نسل فاطمه است) که در منابع معتبر شیعه و سنی
نقل شده است. (ابوداود، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۸۳۸) در کتاب منتخب‌الآثر آیت الله صافی
گلپایگانی، ۲۵۲ روایت با دلالت بر انتساب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به حضرت فاطمه علیها السلام، از منابع
شیعه و سنی گردآوری شده است.

۲. ذکر نام و مشخصات فردی: در برخی روایات، حتی نام، کنیه و خصوصیات ظاهری
مهدی موعود بیان شده است. مانند روایت «اسمه اسمی» (نام او هم نام من است) و «کنیته

کنیتی» (کنیه او همانند کنیه من است). (جوینی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ۳۳۵، ص ۷۲). در فصل سوم کتاب منتخب الاثر در زمینه ولادت، نام، نسب امام دوازدهم احادیث شیعه و سنی گردآوری شده‌اند)

۳. روایات ناظر به تولد و غیبت: در منابع شیعی، روایات فراوانی وجود دارد که به تولد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در سال ۲۵۵ هجری قمری، امامت ایشان پس از شهادت پدر بزرگوارشان امام حسن عسکری علیه السلام و غیبت آن حضرت اشاره کرده‌اند که همگی با نظریه مهدویت نوعی ناسازگار است. (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۴۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: صص. ۱۵۰-۱۵۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص. ۱۶۰-۱۶۱).

۴. روایات مربوط به دوازده امام: در منابع شیعی و حتی برخی منابع اهل سنت، به وجود دوازده امام و خلیفه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره شده است که آخرین آن‌ها مهدی موعود است. این روایات با نظریه تعدد مصادیق مهدویت قابل جمع نیست. به واژه اثنی عشر خلیفه در روایات شیعی و هم روایات اهل تسنن توجه ویژه شده است، ازجمله قندوزی روایاتی را در این خصوص نقل کرده مبنی بر این که حضرت مهدی دوازدهمین نفر از اوصیا الهی است» (قندوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۸۲) در کتاب منتخب الاثر، احادیث مربوط به تعداد دوازده امام معصوم از منابع شیعه و سنی جمع آوری و (شامل ۸ باب و ۲۴۳ حدیث) می باشد. تأویل این همه روایات صریح و متواتر که بر شخصیت تاریخی و فردیت مشخص مهدی موعود دلالت دارند، با هیچ اصل تفسیری و هرمنوتیکی سازگار نیست و نوعی تحمیل عقاید پیشینی بر متون دینی محسوب می شود. از طرفی وقتی متکلم معنایی را به صراحت اراده کرده باشد، نمی شود آن را به معنای خلاف ظاهر (معنای باطنی) حمل کرد. چرا که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در بیان روایات امام مهدی صراحتاً حضرت را با اسم و اسم پدر و نوع نژاد و نوع نسب، و شاخصه های دیگر معرفی فرموده‌اند. (مقدم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۲؛ الهی نژاد، ۱۳۹۸: ص ۱۴۹)

دوم: پیامدهای اعتقادی

۱. پذیرش نظریه مهدویت نوعی، پیامدهای اعتقادی خطرناکی به دنبال دارد:
 ۱. تهی شدن مفهوم انتظار از محتوای اصیل: انتظار برای ظهور یک مصلح جهانی با هویت مشخص، با انتظار برای ظهور مصادیق متعدد مهدویت در هر عصر، تفاوت ماهوی دارد. این تغییر، فلسفه انتظار را از محتوای اصیل خود تهی می کند.
 ۲. تعارض با اصل امامت: در اندیشه شیعی، مهدویت در امتداد امامت تعریف می شود و

مهدی موعود، دوازدهمین امام از سلسله امامان معصوم علیهم السلام است. نظریه مهدویت نوعی با اصل امامت به عنوان یکی از اصول مذهب تشیع در تعارض است. در تشیع، امامان دوازده گانه دارای صفات و ویژگی‌های مشخصی هستند از طرف خداوند تعیین می‌شوند، این ویژگی‌ها در کلام معصومین علیهم السلام از جمله در حدیث مفصلی از امام رضا علیه السلام نقل شده است:

«إِمَامٌ وَاحِدٌ دَهْرِهِ لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَامٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا تَنْظِيرٌ...» (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۱؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۹؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۲۰؛ صدوق، ۱۳۷۶ق، ص ۶۷۷؛ صدوق، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۱۲۴).

این روایت خط قاطعی است که هرگونه تفسیر از مهدویت را که به سمت قیاس‌پذیر دانستن مقام غیرمعصوم با معصوم پیش برود، باطل می‌کند.

۳. تضعیف بنیان‌های اعتقادی: این نظریه با تشکیک در یکی از مهم‌ترین باورهای اسلامی، زمینه را برای تشکیک در سایر اعتقادات فراهم می‌کند. زیرا نظریه «مهدویت نوعیه» با تغییر بنیادین در تعریف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف - از یک شخصیت تاریخی معین، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام با نسب مشخص، ولادت و حیات مستمر، که در منابع حدیثی و تاریخی شیعه و اهل سنت به طور متواتر اثبات شده - به یک «مقام عرفانی قابل انتقال» مانند قطب یا ولی هر عصر، عملاً پایه‌های قطعی‌ترین باورهای مهدوی را متزلزل می‌کند.

این تأویل، به نصوص صریح و متواتر درباره تولد، امامت و غیبت حضرت را با این وضوح و روشنی، بی‌توجهی می‌کند و صرفاً به نشانه‌ای رمزی تعبیر می‌کند! و یا به تأویل بر اقطاب منطبق می‌سازند، چنانچه گفته‌اند:

هادی و جمله علامات ظهور در ولی ظاهر شود ای باشعور. (ارومیه‌ای، بی‌تا: ص ۱۵۰)

شک‌افکنی در چنین آموزه‌ای که از مهم‌ترین اجزای منظومه اعتقادی اسلام به شمار می‌رود، ناگزیر معیار پذیرش سایر نصوص قطعی را نیز سست و راه را برای تردید در دیگر باورهای بنیادی هموار می‌سازد. افزون بر این، نسبی‌سازی مفهوم مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف و جایگزین کردن آن با برداشتی سیال و زمان‌مند، موجب تغییر حجیت سنت تاریخی و نصوص حدیثی به ادراکات شخصی می‌شود و این امر در عمل، انسجام اعتقادی جامعه را می‌شکند. تجربه تاریخی نیز نشان می‌دهد که در پی چنین نگرشی، پیروان به جای التزام به تصویر واحد و ثابت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف، هر عصر «مهدی» ویژه خود را پذیرفته‌اند و این وضعیت شک و چنگانگی در باورهای دینی را به دنبال خواهد داشت.

سوم: زمینه‌سازی برای ادعاهای دروغین

تاریخ اسلام گواه روشنی است که نظریه مهدویت نوعی، بستری مناسب برای ظهور مدعیان دروغین مهدویت فراهم کرده است:

۱. مشروعیت بخشی به ادعاهای مهدویت: با پذیرش امکان تعدد مصادیق مهدویت در هر عصر، راه برای مشروعیت بخشیدن به ادعاهای مهدویت هموار می‌شود. همچون ادعای مهدویت برخی مشایخ و مرشدان صوفیه که به عنوان «مهدی عصر» یا «صاحب الزمان» معرفی شده‌اند. (نوربخش، ۱۳۷۵، ص. ۵۳).

۲. نمونه‌های تاریخی: جنبش‌هایی مانند بابیه و قادیانیه که بر مبنای ادعای مهدویت شکل گرفتند، از مبانی فکری مشابه نظریه مهدویت نوعی بهره جسته‌اند.

۳. فقدان معیار تشخیص: با پذیرش مهدویت به عنوان یک مقام معنوی، معیارهای روشن برای تشخیص مدعیان راستین از دروغین از بین می‌رود.

۴. سوءاستفاده‌های سیاسی و اجتماعی: تاریخ نشان داده است که چگونه از ادعاهای مهدویت برای کسب قدرت و نفوذ سیاسی و اجتماعی سوءاستفاده شده است. همچون قیام مهدی سودانی، یا میرزا علی محمد باب و همچنین غلام احمد قادیانی با تکیه بر باور انتظارات موعودگرایانه مردم، ادعای مهدویت و رهبری قیام‌های سیاسی - اجتماعی را به دست گرفتند.

چهارم: نفی حقیقت تاریخی غیبت و ظهور

نظریه مهدویت نوعی با نفی ضمنی حقیقت تاریخی غیبت و ظهور، یکی از مهم‌ترین ارکان آموزه مهدویت را زیر سؤال می‌برد:

۱. انکار واقعیت غیبت: مهدویت نوعیه زمینه ساز انکار واقعیت غیبت مهدی موعود شخصی خواهد شد. در تصوف افرادی که ادعا می‌کنند حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف هنوز به دنیا نیامده و یا وفات کرده است! به غیبت به عنوان یک واقعیت تاریخی که با تولد و زندگی امام دوازدهم پیوند خورده باشد، اعتقاد ندارند، و گروهی که رویکرد باطنی به غیبت دارند و اصطلاحاً غیبت را به عالم صغیر تأویل می‌برند و آن را شخصی می‌کنند دیگر غیبت معنا ندارد و ظهور برایشان اتفاق افتاده است. چنانچه علاء الدوله معتقد است که ظهور امام آخرین، از نظر مرتبه زمانی، در درون روح قرار دارد، نه در مرتبه تاریخ و بنا بر این امر با کسانی که تاریخ مهدی را تخمین می‌زنند مبارزه می‌کند. (عزیزالدین نسفی، ۱۳۸۶: ص. ۳۰)

۲. تأویل نادرست مفهوم ظهور: ظهور به عنوان رویدادی تاریخی با آثار و برکات جهانی، به

«تجلی باطنی» تأویل می‌شود. در این دیدگاه، ظهور مهدی نه به معنای قیام ظاهری یک منجی، بلکه به معنای تجلی حقیقت باطنی ولایت در قلب عارفان تفسیر می‌شود. شاهد مثال آن در آثار تصوف بسیار است همچون عبارتی از یکی از اقطاب گنابادی، در اصطلاح ایشان (صوفیه)، فکر عبارت است از تمثّل شیخ نزد سالک. ... ظهور قائم علیه السلام در عالم صغیر، همان تمثّل مذکور است؛ زیرا هر آنچه درباره ظهور قائم علیه السلام گفته‌اند، در آن هنگام در عالم صغیر محقق می‌شود. (بیان السعاده، ۱۴۰۸ق، صص. ۸۵-۸۴)

۳. تعارض با فلسفه انتظار: انتظار برای ظهور منجی واحد جهانی که در روایات اسلامی مورد تأکید قرار گرفته، با نظریه مهدویت نوعی سازگار نیست.

۴. بی‌اعتبار کردن نشانه‌های ظهور: روایات فراوانی درباره نشانه‌های ظهور و حوادث پیش از آن وجود دارد که با تفسیر نمادین از مهدویت این روایات بی‌معنا و بی‌اعتبار می‌شوند. چرا که طبق دیدگاه غلط فرقی از صوفیه:

در هر دوره‌ای یک مهدی وجود دارد و مهم نیست از نسل چه کسی باشد! و عنوان مهدی، بر مشایخ و اقطاب و اولیاء متعددی بار می‌شود. (مولوی بلخی، ۱۳۷۸: ج ۲، صص. ۸۱۶-۸۱۹).

در این صورت تحقق انتظار صحیح و هدایت در عصر غیبت را بر وجوب شناخت و معرفت اقطاب مبتنی می‌دانند و انتظار یک منجی واحد برایشان بی‌اهمیت می‌شود.

پنجم: تشکیک در اصل اعتقاد به ظهور منجی موعود

این نظریه با تبدیل مهدویت از یک باور مشخص با مصداق معین به یک مفهوم کلی و قابل انطباق بر افراد متعدد، در اصل اعتقاد به ظهور منجی موعود تشکیک ایجاد می‌کند:

۱. تضعیف انتظار حقیقی: با پذیرش مهدویت نوعی، انتظار برای ظهور منجی واحد جهانی به انتظار برای ظهور مصادیق متعدد مهدویت تبدیل می‌شود که ماهیت انتظار را تغییر می‌دهد.

برای نمونه در ضمن «حقیقت ۹۱» از کتاب «صالحیه نورعلیشاه ثانی، قطب سی و پنجم (ملاعلی گنابادی، بی‌تا: ص. ۱۲۲)» ارائه تفسیرهای نامتعارف مانند «ظهور در عالم جان» و «مهدی نوعی»، سعی در تحریف مفهوم مهدویت است. این دیدگاه که هرکس به اندازه‌ای از مهدویت بهره‌مند می‌شود، کاملاً مخالف آموزه‌های شیعی است که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف را شخصیتی مشخص و منحصر به فرد می‌داند. (ملاعلی گنابادی، بی‌تا: ص. ۱۲۲)

۲. کاهش امید به اصلاح جهانی: اعتقاد به ظهور منجی واحد جهانی، امید به اصلاح جهانی

و تحقق عدالت فراگیر را در پی دارد، حال آن که مهدویت نوعی چنین افقی را ترسیم نمی‌کند.
۳. تعارض با وعده‌های الهی: قرآن کریم از وعده‌های قطعی الهی مبنی بر وراثت زمین توسط صالحان ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵) و تحقق حکومت جهانی عدل سخن گفته است که با نظریه مهدویت نوعی سازگار نیست. زیرا وعده الهی در قرآن به شکل عام، بیرونی، تاریخی و یک باره است؛ مهدویت نوعی آن را به جزئی، درونی، شخصی و تکرارشونده فرو می‌کاهد.

حکومت عدل جهانی، شامل اصلاح ساختارهای ظالمانه بشری و برقراری عدل برای همه انسان‌ها بدون استثناءست؛ اما در مهدویت نوعی، این تحقق فقط در «دل و جان سالک» اتفاق می‌افتد و تغییری واقعی در وضعیت عمومی بشر را تضمین نمی‌کند.
علاوه بر آن وعده قطعی الهی، مصداق مشخص و روشنی دارد و در روایات شیعه با نام، نسب به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه تفسیر شده؛ ولی مهدویت نوعی عملاً امکان تحقق وعده نهایی را انکار یا بی‌اثر می‌کند زیرا آن را به تجربه‌های شخصی متعدد و متکثر تقلیل می‌دهد.

ششم: نقد عقلی نظریه مهدویت نوعی

از منظر عقلی نیز نظریه مهدویت نوعی با اشکالات جدی مواجه است:

۱. عدم انسجام درونی: نظریه «مهدویت نوعی» از منظر عقلی با اشکالات جدی و به‌ویژه با تناقضات درونی روبه‌روست. از یک سو، این نظریه مدعی است که «مهدی» ولی کامل و قطب یگانه هر عصر است و جایگاهی منحصر به فرد دارد، و بدین‌سان مقام مهدویت را نوعی و قابل تعدد معرفی می‌کند. این امر، هم «یگانگی» و هم «تعدد» مصداق را در کنار هم می‌نشانند و ناسازگاری مفهومی پدید می‌آورد.

از سوی دیگر، در حالی که وعده ظهور را برای اهل سلوک هم‌اکنون محقق می‌داند، سخن از مهدی آخرالزمان و ظهور در آینده به میان می‌آورد که یا ظهور نهایی را بی‌معنا می‌سازد، یا تحقق جاری آن را با وعده تاریخی در تناقض قرار می‌دهد.

علاوه بر این، این نظریه در تعریف هویت مهدی دچار دوگانگی است: گاه او را صرفاً مقامی معنوی و عرفانی، بی‌نیاز از نسب تاریخی مشخص معرفی می‌کند و گاه همان عنوان را بر چهره‌ای تاریخی یا معاصر تطبیق می‌دهد، که رفت و برگشتی حل‌نشده میان «تجرد معنوی» و «شخصیت تاریخی» ایجاد می‌کند. همچنین، غیبت را به معنای مستور بودن از دید عموم و در عین حال حضور برای خواص تفسیر می‌کند، اما هم‌زمان به ظهور علنی و عمومی نیز قائل است، که بدون تغییر معنای یکی از این دو، جمع آن‌ها ممکن نیست. بدین ترتیب، مهدویت

نوعی به دلیل این ناهمخوانی‌ها از انسجام درونی لازم برخوردار نبوده و نمی‌تواند به عنوان تبیین عقلی سازگار از مهدویت پذیرفته شود.

۲. مغالطه توسل به تأویل بدون دلیل: تأویلِ نصوص صریح دینی بدون وجود دلایل قطعی برای این تفسیر، روشی نادرست در فهم متون به شمار می‌آید و موجب دورشدن از معنای واقعی و مقصود اصلی متن می‌شود.

۳. نقض غرض: آموزه مهدویت در باور شیعه به عنوان وعده‌ای الهی، تحقق رویدادی تاریخی و جهانی را نوید می‌دهد؛ ظهوری با محوریت شخصی مشخص و مأموریتی الهی برای برقراری عدالت فراگیر و نجات همه انسان‌ها، که هم امیدی پایدار و مشترک در میان جامعه مؤمن ایجاد می‌کند و هم افق روشن آینده را ترسیم می‌سازد. اما نظریه مهدویت نوعی با تقلیل ظهور به تجربه‌های فردی سالکان یا مقام معنوی قابل تکرار، این چشم‌انداز واحد و قطعی را از میان می‌برد و امید جمعی به تغییر بنیادین در سطح بشریت را به تجربه‌هایی پراکنده و شخصی بدل می‌کند. در نتیجه، موعود نهایی از جایگاه یک شخصیت معین و وعده‌ای قطعی به مفهومی مبهم و نسبی تقلیل یافته و همان انگیزه و انتظاری که آموزه مهدویت برای آینده باید بیافریند، تضعیف می‌شود و بدین‌گونه هدف اصلی از طرح این آموزه نقض می‌گردد. (صدر، بی‌تا: ص. ۶۳-۶۴)

در مجموع نظریه مهدویت نوعی، علی‌رغم ظاهر عرفانی و معنوی آن، با مبانی قرآنی^۱، روایی و عقلی ناسازگار است و پیامدهای نامطلوبی در حوزه اعتقادی، اجتماعی و تاریخی به دنبال دارد. این نظریه با تبدیل مهدویت از یک حقیقت عینی و تاریخی به یک مفهوم ذهنی و قابل انطباق بر مصادیق متعدد، اصل اعتقاد به ظهور منجی موعود را متزلزل می‌سازد و زمینه را برای ظهور مدعیان دروغین فراهم می‌کند.

۱. در قرآن کریم، مهدویت بر مبنای چند اصل بنیادین تبیین شده است که همگی بر وقوع تحولی عینی، جهانی و تاریخی دلالت دارند. خداوند در آیه «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) وعده‌ای قطعی به وراثت زمین توسط بندگان صالح می‌دهد؛ وعده‌ای که ناظر به حاکمیت واقعی و نه صرفاً معنوی است. همچنین در «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (صف: ۹) غلبه کامل دین حق بر همه ادیان مطرح شده است که جز با تحقق عدالت و توحید در مقیاس جهانی معنا نمی‌یابد. از سوی دیگر، آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...» (نور: ۵۵) بیانگر وعده جانشینی مؤمنان در زمین و تشکیل حکومتی الهی است؛ وعده‌ای که از نظر قرآن تخلف ناپذیر است، چنان‌که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹) بر آن تأکید می‌کند. بر اساس این مبانی، ظهور موعود نهایی باید رخدادی عینی و خارجی باشد، نه تجربه‌ای باطنی یا شخصی. بنابراین، تلقی «مهدویت نوعی» که ظهور را به مقام معنوی قابل تحقق برای هر سالک و تجربه‌ای فردی فرو می‌کاهد، با این مبانی قرآنی در تعارض آشکار قرار دارد.

علاوه بر مواردی که ذکر گردید، از دیگر اشکالات عدیده‌ی مهدویت نوعی، وانمود کردن اتصال سلسله‌های صوفیه به معصومین علیهم‌السلام است. چنانچه ادعا کرده‌اند اجازه بیعت با قطب از جانب رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است! (جذبی، ۱۳۵۶، صص. ۳۲۶-۳۲۷؛ نورعلی تابنده، ۱۳۸۷، صص. ۱۳۹-۱۴۲ و ۱۴۸-۱۵۰). در حالی که حتی بقیت‌الله عجل‌الله‌فرجه‌الشریف به نواب اربعه هم اجازه بیعت با کسی را نداده بودند و بعد از رحلت آخرین نایب، باب نیابت خاصه را هم بستند. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۵۱۶؛ طوسی، ۱۴۱: ص. ۳۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص. ۴۷۸). از دیگر عیوب ساسله‌های کذایی تصوف، نبودن چندین امام در سلسله‌ی مشایخ صوفیه از جمله فقدان امام زمان عجل‌الله‌فرجه‌الشریف در این سلسله‌ها است. صوفیه به دلیل وجود این تناقضات دست به توجیه و چاره اندیشی و حتی بازسازی سلسله‌ها هم زده‌اند اما هم چنان راه به جایی نبرده و اشکالات آن بارز است.

گفتار دوم: نظریه تأویل‌گرایی باطنی انتظار فرج

پس از بررسی نظریه مهدویت نوعی، اکنون به شبهه دوم در حوزه مهدویت می‌پردازیم که توسط برخی جریان‌های تصوف مطرح شده است. این شبهه، مربوط به تأویل مفهوم انتظار فرج است. در آموزه‌های اصیل اسلامی، انتظار فرج به معنای انتظار برای ظهور امام مهدی عجل‌الله‌فرجه‌الشریف و برپایی حکومت جهانی عدل است. (صافی، معارف دین، ج ۲، ص. ۱۹۲؛ سلیمیان، درس‌نامه مهدویت ۲، ص. ۲۰۲)، اما در رویکرد باطنی‌گرایی برخی جریان‌های تصوف، این مفهوم از محتوای اصلی خود تهی شده و به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شود.

تبیین نظریه رویکرد باطنی به مفهوم انتظار

رویکرد باطنی به مفهوم انتظار، یکی از مهم‌ترین انحرافات فکری در حوزه مهدویت است که ریشه در تأویل‌گرایی افراطی برخی جریان‌های تصوف دارد. در این بخش، به تبیین دقیق این رویکرد، مبانی فکری، نمایندگان اصلی و پیامدهای آن می‌پردازیم.

الف) ماهیت رویکرد باطنی به مفهوم انتظار

در این رویکرد، انتظار فرج نه به معنای انتظار ظهور مصلح جهانی (امام مهدی عجل‌الله‌فرجه‌الشریف) برای برپایی حکومت عدل، بلکه به صورت تجربه‌ای درونی و شهودی تفسیر می‌شود. در این نگرش، فرج (گشایش) به معنای گشایش معنوی در قلب سالک و رسیدن به مقامات عرفانی تفسیر می‌شود. براساس این دیدگاه، منتظر حقیقی کسی است که در جستجوی فتح باب معرفت و وصول به مقامات معنوی است، نه آن‌که در انتظار ظهور فردی خاص با نام

مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف برای اصلاح امور جهان باشد. برای نمونه ملاسلطان گنابادی قطب فرقه گنابادی در مورد انتظار گفته است انتظار فرج یعنی انتظار پیوند و انتظار ظهور پیوند ولایت، مثل محبت و ذکر و فکر اعانت دارد در ظهور این پیوند ولایت... پس آن اخبار بسیاری که در غیبت حضرت قائم وارد شده تمام آن‌ها در عالم صغیر جاری خواهد بود... و چون کسی که پیوند ولایت به وجود او رسیده... بوجهی از انتظار بیرون آمده... بعد از آن که شناسایی امام شد و دست به دست امام یا مشایخ آن بزرگواران داد از این انتظار بیرون آمد... (سلطان گنابادی، ۱۳۸۴: صص. ۱۱۸-۱۱۹) این بیان به وضوح نشان می‌دهد که از دیدگاه وی، انتظار فرج به معنای تحقق باطنی ولایت در وجود سالک است، نه انتظار ظهور تاریخی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ب) مؤلفه‌های اصلی رویکرد باطنی به انتظار

۱. تفسیر غلط فردی و درونی از انتظار: در این رویکرد، انتظار از یک مفهوم اجتماعی و تاریخی به تجربه‌ای شخصی و درونی تبدیل می‌شود که هر سالک در مسیر سلوک خود آن را تجربه می‌کند، چنانچه از اقطاب صوفیه گفته‌اند:

ظهور قائم در ملک خارج برای غیرمؤمن ناملازم افتد و برای مؤمن هم از حیث دنیا چندان بهره‌ای نباشد... و آن ظهوری که هریک از مؤمنین در آن امیدوارند... ظهور در عالم خود است. (ملا علی گنابادی، صالحیه، بی‌تا: ص. ۱۲۱)

۲. تطبیق مسئله ظهور ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اقطاب صوفی: از جمله افکار مشترک در میان صوفیان متشیع، تطبیق علامت‌ها و ویژگی‌های مهدی موعود بر قطب زمان فرقه است، برای نمونه روایاتی که درباره انتظار، شوق و دعا برای تعجیل فرج وارد شده، به تأویل برده و بر اقطاب منطبق می‌سازند. «هادی و جمله علامات ظهور در ولی ظاهر شود ای باشعور». (آقاسید ارومیه‌ای، بی‌تا: ص. ۱۵)

۳. انتقال انتظار از حوزه عمل اجتماعی به صرفاً تجربه شهودی: انتقال مفهوم انتظار از حوزه عمل اجتماعی به تجربه شهودی، یکی از نتایج بنیادین برداشت‌های مهدویت نوعی در میان برخی مکاتب صوفیه است. در مکتب امامیه، انتظار فرج نه یک حالت صرفاً درونی، بلکه یک کنش فعال اجتماعی، سیاسی و فرهنگی برای اصلاح جامعه، مقابله با ظلم و فراهم‌سازی زمینه‌های ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ معنایی که از روایات متعددی همچون «أفضل الأعمال انتظار الفرج» برداشت می‌شود و با آیات وعده استخلاف و وراثت صالحان (نور: ۵۵؛ انبیا: ۱۰۵) هماهنگ است.

نتیجه این تغییر رویکرد، فروکاستن انتظار از یک مأموریت امت‌ساز به تجربه‌ای فردی و

نسبی است که تحقق آن مستقل از هر گونه تحول عینی در سطح جهان دانسته می‌شود. چنین تفسیر فردی و درونی، امید جمعی به برپایی عدالت جهانی را تضعیف کرده و با مبانی قرآنی و روایی درباره مهدویت، به عنوان تحقق وعده الهی در تاریخ، ناسازگار است.

ج) ریشه‌های فکری رویکرد باطنی به انتظار

رویکرد باطنی به مفهوم انتظار، ریشه در چند جریان فکری دارد: تأویل‌گرایی افراطی: در نگاه صوفیه، واژگان و حیانی غالباً کارکردی سمبولیک و مجازی داشته و استعمال الفاظ در معنای غیر حقیقی بوده است. آن‌ها معتقدند معنای ظاهری، پلی برای رمزگشایی معنای حقیقی یا باطنی است. (ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، مقدمه آشتیانی، ص. ۱۵۵). لذا به تأویل‌های بی‌ضابطه متون دینی بدون التزام به ظاهر و نص صریح آن‌ها روی آورده و می‌گویند در ورای این ظواهر، معانی حقیقی است که از رهگذر فتح قلبی و اشراق باطنی بر مفسر روشن می‌شود. ابن عربی می‌گوید: «المريد من يجد في القرآن ما يريد». (ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیه، ج ۴، ص. ۳۷۷)

این رویکرد سبب می‌شود مفاهیمی مانند «انتظار» یا «ظهور» از معنا و بستر تاریخی خود جدا شده، به تجربه‌های درونی و شهودی سالک فروکاسته شوند. (سلطان گنابادی، ۱۳۸۴: صص. ۱۱۸-۱۱۹).

فردگرایی معنوی: به رویکردی گفته می‌شود که محور دین‌داری را بر تجربه‌های شخصی و شهودی سالک در مسیر سلوک می‌گذارد و نقش دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را کم‌رنگ یا نادیده می‌گیرد. در این نگاه، مفاهیمی چون «انتظار فرج» یا «ظهور» بیشتر به گشایش قلبی و رفع حجاب‌های معرفتی فرد تفسیر می‌شوند و مأموریت امت‌ساز و اصلاح‌گر دین به حاشیه می‌رود... (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، صص. ۵۲۳-۵۲۴)

۳. نگرش غیرتاریخی به آموزه‌های دینی: در رویکرد مهدویت نوعی صوفیه، آموزه‌های دینی - از جمله مهدویت و ظهور - از بستر تاریخی و زمان‌مند خود جدا شده و به صورت مفاهیمی فراتاریخی، دائمی و همیشگی تفسیر می‌شوند. در این نگرش، ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نه یک رخداد عینی و منحصر به زمان خاص، بلکه حقیقتی جاری است که در هر عصر و برای اهل معرفت قابل شهود می‌باشد. (تابنده، ۱۳۷۷: صص. ۱۳-۱۴) حاصل چنین برداشت غیرتاریخی این است که مهدویت از وعده یک تحول اجتماعی - سیاسی و تاریخی به مفهومی مابعدزمانی و صرفاً باطنی تقلیل یافته و نقش آن در تحقق وعده‌های قرآنی مانند «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (نور: ۵۵) و «أَنَّ الْأَرْضَ بِرِثْهَا عِبَادِي

الصَّالِحُونَ﴾ (انبیا: ۱۰۵) تضعیف می‌شود.

د، نمایندگان اصلی و آراء آنها

برخی از چهره‌های برجسته تصوف که به نوعی به تأویل مفهوم انتظار پرداخته‌اند، عبارتند از:

۱. محی‌الدین ابن عربی: او با طرح مفهوم ولایت و پیوند دادن آن با مهدویت، زمینه را برای تأویل مفهوم انتظار فراهم کرد. ابن عربی در فتوحات مکیه با تفسیر خاص خود از خاتم الاولیاء و ارتباط آن با مهدی موعود، به نوعی انتظار را از بُعد اجتماعی - سیاسی آن فاصله داد. (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ص ۴۹؛ ج ۳، صص ۳۲۷-۳۲۹)

۲. برخی مشایخ طریقت‌های صوفیه: در طول تاریخ، برخی مشایخ طریقت‌های صوفیه با تأکید بر سلوک فردی و تجربه‌های معنوی، عملاً مفهوم انتظار را به حوزه تجارب شخصی محدود کردند. (سلطان محمد گنابادی ۱۳۸۴: صص ۱۰۸، ۱۶۱-۱۶۵)

هـ) نمونه‌هایی از تجلی رویکرد باطنی به انتظار در ادبیات صوفیانه این رویکرد در ادبیات صوفیانه به اشکال مختلفی تجلی یافته است:

۱. تفسیر نمادین از ظهور: در این ادبیات، ظهور به معنای تجلی حقیقت در قلب عارف تفسیر شده است.

۲. استفاده از استعاره شمس حقیقت: در برخی اشعار صوفیانه، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به شمس حقیقت تشبیه شده که در هر لحظه می‌تواند در افق دل عارف طلوع کند. (شبستری، ۱۳۷۸، ابیات ۲۳۵-۲۳۶)

هـ، پیامدهای رویکرد باطنی به انتظار

پذیرش رویکرد باطنی به مفهوم انتظار، پیامدهای مهمی به دنبال دارد:

۱. کم‌رنگ شدن بُعد اجتماعی - سیاسی انتظار: با تأویل انتظار به تجربه‌ای درونی، بُعد اجتماعی - سیاسی آن که ناظر به اصلاح جامعه و برپایی عدالت است، کم‌رنگ می‌شود.

۲. تضعیف روحیه مبارزه با ظلم: انتظار در مفهوم اصیل خود، محرک مبارزه با ظلم و تلاش برای اصلاح امور است، حال آن‌که با تأویل آن به تجربه‌ای درونی، این روحیه تضعیف می‌شود.

۳. انفعال اجتماعی: تمرکز بر جنبه‌های فردی و درونی انتظار، می‌تواند به انفعال اجتماعی و کناره‌گیری از مسائل جامعه منجر شود.

۴. تهی شدن مفهوم انتظار از محتوای اصیل خود: با تأویل انتظار به تجربه‌ای صرفاً درونی، این مفهوم از محتوای اصیل خود که ناظر به انتظار فعال برای تحقق عدالت جهانی است، تهی می‌شود.

۵. تعارض با فلسفه انتظار در آموزه‌های اصیل دینی: این رویکرد با فلسفه انتظار در آموزه‌های اصیل دینی که بر آمادگی عملی برای یاری امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و اصلاح جامعه تأکید دارد، در تعارض است.

رویکرد باطنی به مفهوم انتظار، علی‌رغم ظاهر معنوی و عرفانی آن، انحرافی از آموزه اصیل انتظار محسوب می‌شود که ابعاد اجتماعی، سیاسی و تاریخی این آموزه را نادیده می‌گیرد و آن را به تجربه‌ای صرفاً فردی و درونی فرومی‌کاهد.

نقد و بررسی نظریه تأویل‌گرایی باطنی انتظار فرج

انتظار فرج در اندیشه شیعی، مفهومی جامع با ابعاد اعتقادی، اجتماعی و تاریخی است که به معنای آمادگی و تلاش برای تحقق ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و برپایی عدالت جهانی می‌باشد. در مقابل، برخی جریان‌های عرفانی و صوفیانه، با رویکردی تأویل‌گرایانه و باطنی، این آموزه را از بستر تاریخی و اجتماعی آن جدا کرده و به تجربه‌ای فردی و معنوی فروکاسته‌اند. در این دیدگاه، «انتظار» به اشتیاق برای لقاء معنوی با امام تأویل می‌شود. این تغییر معنا، هرچند برای تبیین حالات روحانی سالکان کارکرد دارد، اما پیامدهایی چون تضعیف مسئولیت اجتماعی منتظران، انکار هویت عینی و تاریخی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، و تعارض با نصوص قطعی قرآنی و روایی را به همراه دارد. بررسی این نظریه با تکیه بر منابع اصلی صوفیه و مستندات کلامی شیعه، نشان می‌دهد که تأویل‌گرایی باطنی، ضمن بی‌اعتنایی به وعده الهی وراثت زمین به صالحان، بُعد راهبردی و اجتماعی مهدویت را نیز مخدوش می‌سازد. تأویل باطنی مفهوم انتظار فرج، با چالش‌های اساسی و بنیادینی مواجه است که اعتبار آن را به شدت زیر سؤال می‌برد. در این ادامه، به نقد و بررسی این رویکرد از منظر نقلی، عقلی، اجتماعی و تربیتی پرداخته خواهد شد.

الف) تعارض با مفهوم «انتظار فعال» در آموزه‌های اصیل اسلامی

مهم‌ترین نقد وارد بر تأویل باطنی انتظار فرج، تعارض آشکار آن با مفهوم انتظار فعال در آموزه‌های اصیل اسلامی است:

۱. تحریف مفهوم انتظار: در آموزه‌های اصیل اسلامی، انتظار فرج به معنای تلاش فعال

برای اصلاح جامعه، مبارزه با ظلم و ستم، و آماده‌سازی زمینه‌های ظهور است. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۴۴، ح ۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۶)

۲. تعارض با روایات صریح: در روایات متعددی، انتظار فرج به عنوان افضل اعمال معرفی شده است. برای نمونه، از امام صادق عجل الله تعالی فرجه نقل شده است: از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که «أَفْضَلُ أَعْمَالٍ أُمَّتِي أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ». (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۴۴)

۳. تعارض با مفهوم آمادگی: در روایات بسیاری، بر آمادگی منتظران برای یاری امام زمان عجل الله تعالی فرجه تأکید شده است. این آمادگی، ابعاد مختلف معنوی، اخلاقی، علمی و حتی نظامی را شامل می‌شود که با تقلیل انتظار به تجربه‌ای صرفاً درونی، ناسازگار است.

۴. تعارض با روح تعالیم اسلامی: روح تعالیم اسلامی بر حضور فعال در جامعه، امر به معروف و نهی از منکر و تلاش برای اصلاح امور استوار است، نه انزوا و پرداختن صرف به تجارب درونی. (ملاسلطان گنابادی، ۱۳۸۷، صص ۱۰-۱۱)

ب) کم‌رنگ کردن ابعاد اجتماعی مهدویت

تأویل باطنی انتظار فرج، ابعاد اجتماعی و سیاسی آموزه مهدویت را که در روایات بر آن تأکید شده، نادیده می‌گیرد:

۱. غفلت از اهداف اجتماعی ظهور: در روایات متعدد، اهداف اصلی قیام جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه شامل گسترش عدالت، احیای دین، مبارزه با ظلم و ستم، و برپایی حکومت جهانی عدل معرفی شده است. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، باب ۱۰، ح ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۵، ح ۱۲۷؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۶۸، ح ۴۰۸۶). این اهداف، ماهیتی کاملاً اجتماعی و سیاسی دارند.

۲. نادیده گرفتن آثار اجتماعی انتظار: انتظار فرج در مفهوم اصیل خود، آثار اجتماعی مهمی همچون تقویت روحیه امید در جامعه، مقاومت در برابر ظلم، و تلاش برای اصلاح امور دارد که در تأویل باطنی نادیده گرفته می‌شود.

۳. کم‌توجهی به نقش حکومت در تحقق عدالت: در آموزه‌های اسلامی، نقش حکومت در تحقق عدالت و اصلاح جامعه بسیار پررنگ است، حال آن‌که تأویل باطنی انتظار، این بُعد مهم را نادیده می‌گیرد.

۴. غفلت از پیوند مهدویت با امامت: در اندیشه شیعی، مهدویت در امتداد امامت تعریف می‌شود و امامت نیز دارای ابعاد اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای است. تأویل باطنی انتظار، این پیوند مهم را کم‌رنگ می‌کند. هم از جهت نقشی که امامت در تحکیم آموزه‌های دینی و

تقویت عبودیت و بندگی خداوند دارد و هم از جهت اعتقاد به نقش امام در زندگی انسان‌ها و نظارت دائمی امام بر آنان است که اهمیت شناخت امام عصر و معرفت نسبت به حجت الهی و التزام به پیروی از امام زمان را بالا می‌برد، و یکی از مهم‌ترین مسائل اسلامی و از تکالیف مسلمانان است که اثرات مستقیمی در جامعه خواهد داشت. (ملکی‌راد، ۱۳۹۶، صص. ۲۳-۲۴)

ج) انفعال و گوشه‌گیری

یکی از پیامدهای خطرناک تأویل باطنی انتظار، ترویج روحیه انفعال و گوشه‌گیری در میان مؤمنان است:

وقتی انتظار به تجربه‌ای صرفاً درونی و شهودی تقلیل یابد، نیازی به مشارکت فعال در اصلاح جامعه احساس نمی‌شود و حتی در تعارض با روحیه مبارزه با ظلم می‌باشد که حس مسئولیت اجتماعی را نیز تضعیف کرده و روحیه فردگرایی افراطی را تقویت می‌نماید و این با روح تعالیم اجتماعی اسلام ناسازگار است.

د) تعارض با فلسفه اصلی انتظار

تأویل باطنی انتظار، با فلسفه اصلی انتظار در تعارض است:

۱. تحریف هدف انتظار: هدف اصلی انتظار، آمادگی برای یاری امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه و مشارکت در تحقق عدالت جهانی است، نه صرفاً دستیابی به تجارب معنوی شخصی استناد به نصوص روایی صریح که هدف انتظار را آمادگی برای یاری امام و مشارکت در برپایی عدالت جهانی معرفی می‌کنند بر این مطلب دلالت دارند مانند این حدیث:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَلْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَهُوَ مُنْتَظَرٌ. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص. ۲۰۰)

این حدیث نشان می‌دهد انتظار، همراه با عمل و آمادگی اجتماعی است، نه صرفاً تجربه باطنی.

۲. تغییر ماهیت انتظار از فعال به منفعل: انتظار در مفهوم اصیل خود، مفهومی فعال و پویا است که محرک تلاش و حرکت است، حال آن‌که تأویل باطنی آن، ماهیت انتظار را از فعال به منفعل تغییر می‌دهد. حدیث «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَنْتَظَارُ الْفَرَجِ» (اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۲۰۷) در سیاق همراهی با عمل آمده است. روایات مرتبط، انتظار را محرک حرکت و زمینه‌سازی معرفی می‌کنند.

۳. تقلیل انتظار از یک نظام ارزشی به یک تجربه شخصی: انتظار در مفهوم اصیل خود، یک نظام ارزشی جامع است که ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد، حال آن‌که تأویل باطنی آن، انتظار را به یک تجربه شخصی تقلیل می‌دهد. در حدیث «من سرّه أن یكون من أصحاب القائم فلینتظر و لیعمل بالورع و محاسن الأخلاق» به ابعاد مختلف اخلاقی مانند ورع، و محاسن اخلاق اشاره شده است که بیانگر نظام ارزشی موجود در انتظار فعال است.

هـ. تعارض با آموزه‌های عملی درباره انتظار

در روایات اسلامی، آموزه‌های عملی متعددی درباره انتظار وجود دارد که با تأویل باطنی آن ناسازگار است:

۱. تعارض با آموزه آمادگی نظامی: در برخی روایات، بر آمادگی نظامی منتظران تأکید شده است. برای نمونه، روایت معروف امام صادق علیه السلام:

لِيُعِدَّنَ أَحَدُكُمْ لِخُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهْمًا؛ (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص. ۳۲۰)

هر یک از شما باید برای خروج قائم آماده باشد، حتی اگر به اندازه تیر باشد.

۲. تعارض با آموزه گسترش عدالت: در آموزه‌های روایی شیعه، انتظار فرج همواره با تلاش برای تحقق عدالت و مبارزه با ظلم پیوند خورده است و این ارتباط، از فلسفه اصلی انتظار نشأت می‌گیرد. در روایت مشهور از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا؛ (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص. ۳۸۴)

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به هنگام قیام، زمین را سرشار از قسط و عدل خواهد کرد.

این مأموریت عدالت‌گستر، وظیفه‌ای بر دوش منتظران می‌گذارد که در روایات دیگر نیز تصریح شده است. در روایت پیش گفته از امام صادق علیه السلام که فرموده است:

من سرّه أن یكون من أصحاب القائم فلینتظر و لیعمل بالورع و محاسن الأخلاق؛

کسی که می‌خواهد از یاران قائم باشد، باید انتظار بکشد و با عمل به پارسایی و اخلاق نیکو، زمینه را برای ظهور آماده کند.

یعنی منتظر واقعی نمی‌تواند نسبت به ظلم و فساد بی تفاوت باشد. همین معنا در روایت «أفضل الأعمال انتظار الفرّج» نیز دیده می‌شود. علمای شیعه این حدیث را چنین تفسیر کرده‌اند که انتظار فرج، بهترین عمل است چون انسان را به حرکت، اصلاح و مبارزه با نابسامانی‌ها وادار می‌سازد؛ نه این‌که صرفاً به یک حالت قلبی یا تجربه درونی تبدیل شود.

از مجموع این روایات به روشنی برمی آید که فلسفه انتظار، فعال و عدالت محور است، و رویکردهای صرفاً باطنی که انتظار را به تجربه شخصی و شهودی فرو می کاهند، با آموزه اصیل مهدویت در تعارض اند.

۳. تعارض با آموزه امر به معروف و نهی از منکر: در آموزه های شیعه، امر به معروف و نهی از منکر نه تنها یک وظیفه دینی فردی، بلکه یک مسئولیت اجتماعی فراگیر است که در دوران غیبت و انتظار امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اهمیت مضاعف می یابد. امام باقر علیه السلام در روایت مشهور که کلینی در نقل کرده، می فرماید:

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض.... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵)

این بیان نشان می دهد که این وظیفه، ستون برپایی همه فرایض و اساس حرکت انبیاء و صالحان است؛ بدین معنا که منتظران واقعی باید در مقابله با فساد و ترویج معروف پیش قدم باشند تا جامعه آماده تحقق عدالت گردد.

ترک این مسئولیت در دوران انتظار، راه را برای سلطه اشرار باز می کند و حتی دعاهای مردم بی اثر می گردد؛ این هشدار، جنبه اجتماعی و حیاتی این فریضه را آشکار می کند.

فقه های شیعه نیز بر استمرار وجوب این فریضه در عصر غیبت تأکید کرده اند. نراقی در عوائد الأیام (صص ۲۵۹-۲۶۱) با تحلیل فقهی می گوید که اجرای امر به معروف و نهی از منکر در عصر غیبت، زمینه ساز برپایی قیام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ زیرا جامعه ای که در آن معروف گسترش یابد و منکر از میان برود، بستری مناسب برای عدالت گستری مهدوی خواهد بود.

براساس این نصوص و تحلیل ها، می توان نتیجه گرفت که انتظار فرج بدون عمل اجتماعی مستمر برای امر به معروف و نهی از منکر، با فلسفه اصیل مهدویت سازگار نیست؛ زیرا این آموزه، منتظران را به ایفای نقش فعال در اصلاح جامعه و مقابله با ظلم فرا می خواند.

و) تعارض با سیره امامان معصوم علیهم السلام

سیره عملی امامان معصوم علیهم السلام نشان می دهد که آنان هرگز مفهوم انتظار را به تجربه ای صرفاً درونی و شهودی تقلیل نداده اند:

۱. حضور فعال در جامعه: امامان معصوم علیهم السلام همواره حضوری فعال در جامعه داشته و به اصلاح امور اجتماعی و سیاسی اهتمام ورزیده اند.

۲. مبارزه با ظلم و ستم: در سیره امامان معصوم علیهم السلام، مبارزه با ظلم و ستم به اشکال مختلف مشهود است که با تأویل باطنی انتظار ناسازگار است.

۳. تربیت نیروهای مؤمن و انقلابی: امامان معصوم علیهم‌السلام همواره به تربیت نیروهای مؤمن و انقلابی برای مبارزه با ظلم و ستم اهتمام داشته‌اند.

در مجموع تأویل باطنی مفهوم انتظار فرج، علی‌رغم ظاهر معنوی و عارفانه آن، با مبانی قرآنی، روایی و عقلی ناسازگار است و پیامدهای نامطلوبی در حوزه اعتقادی، اجتماعی و تربیتی به دنبال دارد. این تأویل با تبدیل انتظار از مفهومی فعال و پویا به تجربه‌ای صرفاً درونی و شهودی، روح حقیقی انتظار را که همانا تلاش برای اصلاح جامعه و آماده‌سازی زمینه‌های ظهور است، نادیده می‌گیرد.

رد تأویل باطنی انتظار به معنای نفی ابعاد معنوی و عرفانی آن نیست، بلکه تأکید بر ضرورت حفظ چارچوب اصیل این آموزه است. می‌توان ضمن توجه به ابعاد معنوی و عرفانی انتظار، بر ابعاد اجتماعی و سیاسی آن نیز تأکید داشت و از تقلیل آن به تجربه‌ای صرفاً درونی پرهیز کرد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که دو قرائت محوری در جریان‌های صوفیانه، یعنی «مهدویت نوعیه» و «تأویل‌گرایی در مفهوم انتظار»، علی‌رغم پوشش عرفانی، انحرافات بنیادین از مبانی کلامی و روایی تشیع محسوب می‌شوند. شبهه مهدویت نوعیه با انکار هویت شخصی و تاریخی امام دوازدهم علیه‌السلام و تقلیل آن به یک مقام معنوی یا تجربه باطنی قابل وصول برای همگان، مستقیماً با نصوص متواتر در تضاد قرار گرفته و مهم‌تر از آن، فلسفه امامت و خاتمیت اوصیاء را تضعیف می‌کند. از سوی دیگر، «تأویل باطنی انتظار» با تبدیل یک مفهوم پویا، مسئولیت‌آور و جامعه‌محور به یک سلوک فردی و انفعالی، کارکردهای اجتماعی و تمدنی این آموزه را خنثی ساخته و آن را از موتور محرک اصلاح به یک امر شخصی و درون‌گرا تقلیل می‌دهد.

پیامدهای این دو انحراف در عرصه عمل، زیان‌بار و مکمل یکدیگرند. «مهدویت نوعیه» بستر نظری لازم برای ظهور مدعیان دروغین و اقطاب را فراهم می‌آورد که خود را مصداق آن «مقام» یا «نوع» معرفی می‌کنند، چنان‌که تاریخ فرقه‌هایی چون بابیه و قادیانیه گواه آن است. همزمان، «تأویل انفعالی انتظار» با ترویج رویکرد فردگرایانه و جدایی دین از سیاست، جامعه را در برابر این دعاوی و سوءاستفاده‌های سیاسی - اجتماعی خلع سلاح می‌کند. این دو رویکرد در عمل به تضعیف مرجعیت نصوص دینی و نهادهای رسمی شیعه می‌انجامد. بنابراین، صیانت از اصالت آموزه مهدویت در گرو تفکیک قاطع میان عرفان اصیل شیعی و

تأویل‌های بی‌ضابطه است. فهم صحیح مهدویت، ضمن نفی «مهدویت نوعیه»، بر هویت شخصی، معین و تاریخی منجی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف تأکید دارد و همزمان، با نقد «تأویل انفعالی انتظار»، بر ترکیبی جدایی‌ناپذیر از تهذیب نفس و مسئولیت‌پذیری اجتماعی برای تحقق عدالت و زمینه‌سازی ظهور استوار است. این رویکرد جامع، هم ابعاد معنوی انتظار را حفظ کرده و هم کارکردهای تمدنی آن را تضمین می‌نماید. در ادامه پژوهش پیش رو می‌توان به مواردی همچون: بررسی جایگاه قطب و انسان کامل در ادبیات عرفان نظری و مهدویت شیعی، بررسی مفهوم خاتم اولیاء در تصوف و تشیع، نقش باورمندی مهدویت در قیام‌های صوفیه در جهان اسلام پرداخت.

منابع

قرآن کریم

- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد* (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة* (عثمان یحیی، محقق؛ چاپ اول). بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۹۶ م). *فصوص الحکم* (چاپ اول). قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۱). *دیوان*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۱۸ق). *سنن ابن ماجه*. بیروت: دارالجلیل.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ق). *سنن ابی داود* (چاپ اول). مصر: دارالحديث.
- آزمایش، مصطفی. (۱۳۷۹). *عرفان ایران*. مجموعه مقالات (۷). تهران: انتشارات حقیقت.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۲۱ق). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. قم: شریف رضی.
- ارومیه‌ای، سیدآقا. (۱۳۲۱ق). *رساله تنبیه مهدویه شخصیه* [نسخه خطی]. کتابخانه آستان مقدس قم، شماره ثبت ۱۹۸۲.
- الهی‌نژاد، حسین. (۱۳۹۸). *رویکرد شناختی پاسخ علمای اهل سنت به مخالفان مهدویت*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۱). *جلسه دیدار*. (سید یوسف ابراهیمیان آملی، مترجم). تهران: رسانه‌ش.

- آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۵). *جامع الاسرار و منبع الأنوار* (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح). تهران: انجمن فلسفه ایران.
- بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- بیچاره بیدختی، محمدحسن. (۱۳۸۰). *یادنامه صالح* (چاپ دوم). تهران: نشر حقیقت.
- پاک، محمدرضا. (۱۳۸۵). *مهدویت در غرب اسلامی*. نشریه تاریخ اسلام، (۲۷).
- تابنده، سلطان حسین. (۱۳۷۷). *رساله رفع شبهات*. تهران: حقیقت.
- تابنده، نورعلی. (۱۳۸۷). *شرح رساله پند صالح*. بی جا: بی نا.
- جذبی اصفهانی، هبة الله. (۱۳۵۶). *رساله باب ولایت و راه هدایت* (چاپ دوم). [ثبت کتابخانه ملی: ۳۴۲/۵۲۳۷].
- جلالی شیجانی، جمشید. (۱۳۹۰). تأثیر آراء ابن عربی بر تفکر عرفانی سید محمد نوربخش. *ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی*، ۷ (۲۳).
- جوینی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۸ق). *فرائد السمطین*. بیروت: مؤسسه المحمودی.
- حسینی طهرانی، محمدصادق. (۱۴۳۳ق). *نور مجرد*. مشهد: علامه طباطبائی.
- سلیمیان، خدامراد. (۱۳۸۷). *درسمانه مهدویت*. قم: مرکز تخصصی مهدویت.
- سید محمد نوربخش. (۱۳۷۵). *دیوان اشعار* (علی اوجبی، مصحح). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبستری، محمود. (۱۳۷۸). *گلشن راز* (محمدرضا شفیعی کدکنی، مصحح). تهران: سخن.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۸۰). *منتخب الأثر*. قم: مکتبه آیه الله العظمی الصافی گلپایگانی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (بی تا). *معارف دین*. قم: نشر حضرت معصومه علیها السلام.
- صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی. (۱۴۱۵ق). *النصوص فی شرح الفصوص* (محمود الغراب، محقق). دمشق: دارالقلم.
- صدر، سیدرضا. (بی تا). *راه مهدی علیه السلام*. بی جا: بی نا.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی. (بی تا). *عیون أخبار الرضا علیه السلام* (عثمان یحیی، محقق). تهران: نشر جهان.

- صفی‌علی‌شاه، محمدحسن بن محمدباقر. (۱۳۱۶ق). *دیوان صفی‌علی‌شاه* (منصور مشفق، محقق/مصحح). تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی‌أهل اللجاج* (چاپ اول). مشهد: مرتضی.
- طوسی، محمدبن الحسن. (۱۴۱۱ق). *الغیة* (چاپ اول). قم: دارالمعارف اسلامی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *الإنسان الكامل*. تهران: انتشارات طهوری.
- القندوزی، سلیمان. (۱۴۲۲ق). *ینایع المودة لدوی القربی*. تهران: دارالأسوة.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم* (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *اصطلاحات الصوفیة*. قم: بیدار.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- گنابادی (نورعلیشاه ثانی). (بی‌تا). *صالحیه*. بی‌جا: بی‌نا.
- گنابادی، ملاسلطان محمد. (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۳۸۴). *مجمع السعادات* (چاپ دوم). تهران: حقیقت.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۳۸۴). *ولایت‌نامه* (چاپ دوم). تهران: حقیقت.
- گنابادی، سلطان محمد. *بشارت المؤمنین*. تهران: حقیقت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملکی‌راد، محمود و گودرزی، مجتبی. (۱۳۹۶). کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت. *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۵ (۲) پیاپی ۱۸، صص. ۳۱-۶.
- ملکی‌راد، محمود. (۱۴۰۰). اصطلاح‌شناسی مهدویت در منابع روایی اهل سنت. *مدیریت دانش/اسلامی*، ۳ (۱) پیاپی ۵، صص. ۸۹-۶۶.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). *الغیة*. تهران: صدوق.



The foundations of fundamental rights in the government of Mahdavi (A.S) based on Islamic teachings

Abbas Alamolhoda ¹

Dr. Hojjatollah Ebrahimian ²

Dr. Hossein Javan Arasteh ³

Abstract

The issue of the end of the world, promiseism and the need of human societies for a savior to be freed from oppression, injustice and to achieve a happy end, with transcendental power, has always and specifically after the sending of the prophets and divine religions, received the attention of mankind and in proportion to the extent of social life and Occurrence of inequality and injustice, this feeling of need is developed. The importance of examining the issue is that in religious and non-religious thoughts about the end of the world and contemporary man, it is seriously raised and a significant part of wars, expansionism and crises can be analyzed in the framework of the ideas of positivism. This phenomenon is in two "theistic" schools based on theology. : Judaism, Christianity and Islam (Shia and Sunni); And "materialist" can be classified based on humanist schools: liberalism and Marxism. The characteristics of the materialistic schools are that they are universal and human-centered, and theological schools are "divineness of the end of the world, savior and judge" and "universality and unity of the government". The most important issue of the current research is the foundations of fundamental rights in the Mahdavi government. The hypothesis is that monotheism, legislation and prophethood, the inherent dignity of man, etc. are among the foundations of fundamental rights in the Mahdavi government. In this research, it has been tried to review, analyze and carry out related interpretative and narrative books and documents with the library method.

Keywords: Messianism; Foundation; Constitutional Law; Mahdist Government; Monotheism; Legislation; Justice; Resurrection; Human Dignity

1. Department of Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran (Corresponding Author) (abasalamalhoda250@gmail.com)

2. Department of Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran (Hojjat 49@gmail.com)

3. Professor of Law, Department of Law, Research Institute and University, Qom, Iran (hoarasteh@gmail.com)

بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی براساس آموزه‌های

اسلامی*

عباس علم‌الهدی^۱

حجت‌الله ابراهیمیان^۲

حسین جوان آراسته^۳

چکیده

مسئله فرجام جهان، موعودگرایی و نیاز جوامع بشری به منجی برای رهاشدن از ظلم، بی‌عدالتی و دست‌یابی به پایانی سعادت‌مندانه، با قدرتی ماورائی، همواره و به‌طور مشخص پس از بعثت انبیاء و ادیان الهی، مورد توجه بشر قرار گرفته و به تناسب وسعت زندگی اجتماعی و وقوع نابرابری و بی‌عدالتی، این احساس نیاز توسعه یافته است. اهمیت بررسی موضوع در این است که در اندیشه‌های دینی و غیردینی درباره فرجام جهان، مباحث جدی مطرح است و بخش قابل توجهی از جنگ‌ها، توسعه‌طلبی‌ها و بحران‌ها در چارچوب اندیشه‌های موعودگرایی قابل تحلیل است. این پدیده در دو مکتب «خداگرایانه» بر مبنای الهیات: یهود، مسیحیت و اسلام (شیعی و سنی)؛ و «مادی‌گرایانه» بر مبنای مکاتب بشری: لیبرالیسم و مارکسیسم قابل دسته‌بندی است. از خصائص اصلی مکاتب مادی‌گرا، این جهانی و انسان‌محور بودن است. مهم‌ترین خصائص مکاتب خداگرایانه، «الهی‌بودن فرجام جهان، منجی و دادگستر» و «جهانی و یگانه‌بودن حکومت» است؛ اسلام مبنای دین اسلام، کتاب را قرآن، منجی را «مهدی» از فرزندان پیامبر اسلام ﷺ، و حکومتش را جهانی می‌داند؛ با این تفاوت که اهل تسنن می‌گویند: «مهدی» متولد نشده؛ اما شیعه معتقد است که متولد شده و از نسل پیامبر و فرزند امام (یازدهم) حسن عسکری علیه السلام است. مهم‌ترین مسئله پژوهش حاضر، بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی است. فرضیه این است که به استناد آیات و روایات اسلامی: توحید (آل عمران: ۱۹)، تشریع و نبوت (حشر: ۷)، کرامت ذاتی انسان (اسراء: ۱۷) و... از بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی است. در این تحقیق سعی شده، با روش کتابخانه‌ای، کتاب‌ها و اسناد تفسیری و روایی مرتبط با نیم‌نگاهی به سایر مکاتب؛ موضوع بررسی، تحلیل و در نتیجه‌گیری استفاده شود.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

۱. گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول) (abasalamalhoda250@gmail.com).

۲. گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (Hojjat 49@gmail.com).

۳. استاد حقوق، گروه حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (hoarasteh@gmail.com).

واژگان کلیدی

موعودگرایی، بنیان، حقوق اساسی، حکومت مهدوی، توحید، تشریع، عدالت، رستاخیز، کرامت انسانی، آموزه‌های اسلامی.

مقدمه

موعودگرایی، مسئله پایان تاریخ، فرجام جهان، ظهور منجی و تشکیل حکومت جهانی عادل و دادگستر برای رفع ظلم، فساد و ناامنی از بشریت در مکاتب و اندیشه‌های فلسفی - سیاسی و اندیشه‌های الهی و غیرالهی، همواره در طول تاریخ به عنوان نقطه امید و توجیهی برای هدفمند بودن آفرینش و نوش داروئی برای تحمل مصائب و ظلم و ستم، مورد توجه بشریت بوده و می‌توان آن را در زمره حقوق طبیعی و فطری، در راستای هدفمندی آفرینش دانست و از آن به عنوان سنتی تاریخی و نیازی همگانی یاد کرد؛ درباره چگونگی فرجام جهان، دو مکتب کلی می‌توان معرفی کرد: الف. مکاتب غیرالهی (مادی‌گرایان)، و ب. مکاتب الهی (دین‌گرایان).

از مکاتب عمده غیرالهی و مادی‌گرا، با پشتوانه فکری و فلسفی، «لیبرال دموکراسی» و «مارکسیسم» است.

روح و جوهر اصلی مکتب لیبرال دموکراسی به پشتوانه فلسفه هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م) «آزادی» است. اندیشه موعودگرایی و پایان تاریخ فوکویاما (۱۹۹۲ م)، در حقیقت «دست‌برد نظری» به اصل موعودگرایی در مکاتب الهی است که آن را خیالی معرفی نموده و دستاوردهای کنونی غرب حاصل از اندیشه لیبرال دموکراسی را همان وضع موعود بیان کرده و با هرگونه مدینه فاضله‌سازی که در ادیان در پایان تاریخ توصیف می‌شود، مخالفت ورزیده است (فوکویاما، ۱۹۹۲، ص. ۱۵۹).

هدف عمده آنان حفظ و تثبیت نظام سرمایه‌داری جهانی و صهیونیسم و طرد و نفی مدینه فاضله‌ای برتر و پیشروتر از جامعه جهانی غرب به ویژه آمریکا است که آن را راهبری می‌کند (بیات، ۱۳۸۱: ص. ۴۰).

صاحب اندیشه مکتب مارکسیسم، کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م) است، او با الهام از اندیشه هگل، نظریه «تاریخ، تحول ساخت‌ها و تغییر شکل آنها است» را مطرح می‌کند. وی تاریخ را دارای ماهیتی مادی و وجودی دیالکتیکی دانسته و قائل است: تاریخی که در هر زمان موجب ساخت می‌شود، پایش تنها در مرحله موعود میسر است و منجی در پایان تاریخ نیز، ساخت «سوسیال کمونیسم» می‌باشد؛ بنابراین در جامعه کمونیستی مارکس و برپایی زندگی

اشتراکی می‌توان به نحوی سخن از پایان سیاست، دولت و قانون گفته و آزادی و بی‌دشمنی، بی‌قانونی و بی‌دولتی و بی‌طبقاتی برقرار می‌گردد؛ ازاین‌رو با زوال نظام سرمایه‌داری (لیبرالیسم)، عدالت اجتماعی (مارکسیسم)، برقرار و زمینه شکوفائی درباره پایان تاریخ، موعودگرایی و منجی آخرالزمانی از آن یاد می‌شود (بیات، ۱۳۸۱: صص ۲۹۰-۲۹۱). در حقیقت در مکاتب مادی‌گرا، منجی شخص در نظر گرفته نشده، بلکه مکتب و اندیشه راهکاری برای پاسخ به نیاز بشریت برای رهایی از ظلم و ستم پیشنهاد شده است؛ اما در مقابل، مکاتب الهی (یهود، مسیحیت و اسلام) بر پایه اعتقادات دینی «نظریه موعودگرایی و حکومت آخرالزمانی» برای تحقق حکومتی جهانی و عدالت‌محور را مطرح می‌کنند و این اعتقاد در نزد پیروان ادیان آسمانی، همگانی است. از منظر دین‌مداران، در پایان تاریخ، حکومتی به وسیله شخصیتی خارق‌العاده بر بنیان‌هایی همچون: توحید، عدالت و شریعت، ایجاد شده و بساط ظلم و بیداد را با معنویت‌گرایی و عدالت‌ورزی برخواهد چید.

برخلاف اندیشه لیبرالیسم و مارکسیسم؛ ادیان ابراهیمی نصوص مشترکی را درباره سنت تاریخی به گزارش پیامبران ارائه نموده و توانسته‌اند به نوعی پایان تاریخ را تفسیر و تبیین کنند که پیروان خود را قانع سازند.

وجه تمایز اصلی مکاتب مادی‌گرا و الهی در رویکرد معنویت‌گرایانه همگام با اصلاح امور دنیوی است. به باور پیروان ادیان سه‌گانه آسمانی: آینده نهائی مسیر زندگی خاکی، پیروزی ایمان بر کفر، حاکمیت مطلق حق و علم و عدالت اجتماعی و عبادت خداوند متعال، وراثت زمین به صالحان و پایان خرافات خواهد بود؛ حتی اتفاق نظر دارند شخصی که خداوند عهد و پیمانش را به او می‌سپارد از فرزندان ابراهیم علیه السلام است. در قرآن کریم آمده است:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵)؛
و ما بعد از تورات، در زبور داوود نوشتیم [و در کتب انبیای پیشین وعده دادیم] که
بندگان نیکوکار من مالکیت زمین را وارث خواهند شد.

یهودیان، اعتقاد دارند:

... متوکلان به خداوند وارث زمین خواهند شد ... و ملعونان وی منقطع خواهند گشت
(زبور داوود، مزمور ۳۷).

مسیحیت نیز اعتقاد دارند:

... نابودی ذریه اشرار و ارث بردن خیرات زمین توسط درستکاران تا ابد (انجیل
مقدس، مزمور ۳۷).

یهود، منجی را فرزند داوود علیه السلام با نام «ماشیح یا مسیحا» می‌داند. شاخص‌های حکومتی او عبارتند از:

حکم به عدل و انصاف، ایجاد آرامش و امنیت و زندگی مسالمت‌آمیز مردم در کنار یکدیگر است (کریمی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۱).

مسیحیت، حضرت عیسی علیه السلام را، منجی، آموزگار و در عین حال سلطان و پادشاه ابدی می‌داند. در انجیل مرقس (۱۲: ۲۴-۲۷) آمده است:

عیسی با شکوه و جلال و قدرت خواهد آمد.

موعودگرایی در مکتب اسلام نیز امری قطعی و الهی تلقی شده است. در تفسیر آیه اول سوره نحل: «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ»؛ «امر خدا آمدنی است، پس درباره آن عجله نکنید»؛ امام صادق علیه السلام «حکومت مهدی (عج) را به عنوان امری الهی» در نظر گرفته و تعبیر «أمر الله» را ناظر به حکومت امام مهدی (عج) در آخرالزمان می‌داند (برازش، ۱۴۰۰، ج ۷، ص. ۵۹۰).

سایر نحله‌ها و اندیشه‌ها از جمله بودیسم و هندویسم نیز قائل به منجی آخرالزمانی و تشکیل حکومت جهانی و عالم‌گیر با پادشاهی شخصیتی عادل هستند. بوداییان قائلند: شخصی به نام «میتره» در آخرالزمان با رسالتی فراگیر و جهان‌گستر و شریعت‌مدار به سبب رشد اخلاق و علم، رهبری را بر عهده دارد که همه در برابر حکومت او تسلیم خواهند شد و تمدن بشری با صلح جهانی و شادمانی همگانی احیا می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۵، صص. ۵۲-۵۷).

هندوها قائل‌اند:

پادشاهی در آخرالزمان بیاید که پیشوای خلایق باشد و نام او «منصور» است و تمام عالم را بگیرد و به آئین خود درآورد (مکارم شیرازی، ۱۳۵۷: ص. ۱۵۴).

با ملاحظه گزارش تاریخی و مذهبی فوق، این مهم آشکار می‌شود که موضوع «فرجام جهان، پایان تاریخ، ظهور منجی، تشکیل حکومت جهانی عدالت‌محور و ظلم‌ستیز» همگانی است؛ بدیهی است هر یک از مکاتب، نحله‌ها و اندیشه‌های الهی و غیرالهی، حکومت آخرالزمان را بر بنیان‌هایی استوار می‌دانند که براساس آن حکومت تشکیل و حقوقی که حاکم بر دولت باشد، وضع می‌شود تا بشریت در پرتو احقاق آن، زندگی توأم با «آسایش، آرامش، امنیت و رفاه» را در کنار یکدیگر تجربه کند. مهم‌ترین پرسشی که این پژوهش در پی پاسخ به آن است؛ بررسی «بنیان‌هایی است که حقوق اساسی در حکومت مهدوی» بر آن استوار خواهد شد، افزون بر آن، آموزه‌های اسلامی بر پایه اعتقادات شیعه، چه عناصری را جزء بنیان‌ها معرفی نموده‌اند.

اهمیت این موضوع از آن جهت است که یک: موعودگرایی، موضوعی جهانی است، دو: ظهور منجی و برقراری عدالت امری اعتقادی، فرهنگی و سیاسی است، سه: در نام، نشان، نسب و اعتقادات و در مبانی و روش تشکیل حکومت بین پیروان ادیان الهی تفاوت‌های بعضاً بنیادی وجود دارد که شناخت آنها در تصحیح اعتقاد و نگرش مؤثر است، و چهار: در عصر حاضر پیروان هر یک از مکاتب الهی و غیرالهی به دنبال ایجاد زمینه ظهور منجی موردنظر خود هستند و آثار این اعتقاد در عملکرد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و امنیتی آنان هویدا است؛ از جمله: «رژیم صهیونیستی» در فلسطین اشغالی به عنوان «مظهر اعتقادات یهود» و ایالات متحده آمریکا، نماینده تفکر و اعتقادات «مسیح انجیلی» و «جمهوری اسلامی ایران» به عنوان دولتی اسلامی شیعی به عنوان زمینه‌ساز ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف بر پایه «دکترین مهدویت» نقش آفرینی می‌کنند. بر پایه این اعتقاد است که امام خمینی رحمته الله علیه به دنبال تشکیل حکومت صالح و حفظ و حراست از کیان اسلام بود (جعفری، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). این مهم ایجاب می‌کند تا به مسئله بنیان‌های حقوق اساسی حکومت مهدوی براساس آموزه‌های اسلامی با رویکرد شیعه اثنی عشری، پرداخته شود.

برای انجام این پژوهش، سعی شده ترکیبی از روش تاریخی، اکتشافی و توصیفی «مورد پژوهی»، انتخاب و با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به اسناد اسلامی (قرآن و روایات)، مهمترین داده‌های پژوهشی را گردآوری نموده و از روش تحلیل محتوا و فرائتحلیل، در پردازش اطلاعات بهره گرفته شود. این پژوهش برگرفته از رساله دکتری رشته حقوق عمومی است که در ایران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، توسط نگارنده انجام شده است.

ادبیات موضوع و پیشینه

مفاهیم

بنیاد (base): در منابع معتبر واژه‌شناسی فارسی، واژه «بنیاد» (bonyād) به معنای پایه، شالوده، اساس و مبنا تعریف شده است. در لغت‌نامه دهخدا، این واژه به «بُن، اصل، اساس و پایه» اشاره دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص. ۵۵۶۲). فرهنگ معین نیز آن را کلمه‌ای مرکب و معادل «شالده، بنیان، بیخ، پایه، اصل و ریشه» دانسته است (معین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص. ۵۹۵). به گفته حسن عمید در فرهنگ عمید، بنیاد به معنای «بیخ، پایه، اصل و شالوده» است (عمید، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۳۸۱). در متون کهن نیز همچون «انْجُمُ الْأَرَاغی» (از نخستین فرهنگ‌های فارسی) این واژه به «بُن و پایه» تفسیر شده است (انْجُمُ الْأَرَاغی، ۱۳۹۵، ماده «بُن»).

حقوق (Rights): مفرد آن حق و در لغت به معنای: راستی، صدق، درست، راست، عدل و انصاف است (لغت نامه دهخدا، واژه حق) و در اصطلاح سیاسی، حقوق به معنای: ایجاد نظم اجتماعی براساس یک ایده سیاسی (یا مذهبی)، مانند: دموکراسی و آزادی‌گرایی (لیبرال دموکراسی)، است که سازمان اجتماعی نیز بر همان اساس شکل می‌گیرد (کلسن، ۱۳۹۵: ص. ۱۴). از جهت هنجاری: «حقوق مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی، الزام‌آور و کلی است که توسط مراجع صلاحیت‌دار دولتی وضع می‌شود و هدف آن تنظیم روابط انسان‌ها در جامعه، حفظ نظم و اجرای عدالت است.» (کاتوزیان، ۱۴۰۰: ص. ۳۷). و از جهت اسلامی: «حقوق در اصطلاح شرعی، مجموعه‌ای از احکام الهی است که از طریق قرآن، سنت، عقل و اجماع استنباط شده و حافظ مصالح فردی و اجتماعی بشر است.» (هادوی تهرانی، ۱۳۹۸: ص. ۶۳) و با رویکرد کارکردگرایانه: «حقوق ابزاری برای حل تعارضات اجتماعی از طریق ایجاد تعادل بین منافع فردی و جمعی با تکیه بر اصول انصاف و عدالت است.» (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ص. ۱۱۲). در یک جمع‌بندی می‌توان حقوق را عبارت از: «مجموعه‌ای از قواعد کلی، الزام‌آور و سازمان‌یافته دانست که توسط مراجع صلاحیت‌دار (دولتی یا شرعی) وضع می‌شود، با ضمانت اجرای دولتی همراه است، و هدف آن تنظیم روابط اجتماعی، حفظ نظم عمومی، تحقق عدالت و پاسداری از کرامت انسانی در چارچوب ارزش‌های پذیرفته شده جامعه است.»

حقوق اساسی (Basic rights): در اصطلاح به معنای: مجموعه قوانین و مقرراتی است که در یک جامعه سیاسی، «آزادی را تضمین» و «قدرت را تنظیم» می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۴: ص. ۴۶). با همین مضامین، با اندکی تغییر، برخی حقوق اساسی را شاخه‌ای از حقوق عمومی دانسته‌اند که به بررسی اصول و قواعد حاکم بر ساختار حکومت، رابطه نهادهای سیاسی با یکدیگر و حقوق و آزادی‌های شهروندان در برابر دولت می‌پردازند (خیراندیش، ۱۴۰۰: ص. ۲۵)، و عده‌ای دیگر آن را علم مطالعه قواعد بنیادین حاکم بر سازماندهی قدرت سیاسی، توزیع اختیارات حکومتی و تضمین حقوق اساسی شهروندان در چارچوب قانون اساسی می‌دانند (الهام، ۱۳۹۸: ص. ۱۷) و همچنین برخی حقوق اساسی را مجموعه قواعدی دانسته‌اند که ساختار حکومت، روابط قوای سه‌گانه، اصول حاکم بر تصمیم‌گیری‌های کلان کشور و حقوق ملت در برابر حاکمیت را تنظیم می‌کند (رضایی، ۱۳۹۹: ص. ۲۰). با ملاحظه تعاریف ذکر شده، حقوق اساسی بر دولت حاکمیت دارد و در چارچوب آن؛ ماهیت و نظام سیاسی، نوع تشکیلات، حکومت و قوای حاکمه، رابطه متقابل حکومت و مردم و سایر امور مهم سیاسی و حقوقی (فردی و اجتماعی) تنظیم می‌گردد.

حکومت مهدوی: اندیشمندان اسلامی تعاریف متعدد و تاحدودی در راستای هم از «حکومت مهدوی» داشته‌اند؛ از جمله: «حکومت مهدوی، تجلی کامل حاکمیت الهی بر زمین است که با ظهور امام زمان‌جل الله تعالی فرجه، عدالت جهانی تحقق می‌یابد، توحید ناب حاکم می‌شود و تمامی نظام‌های ظلم و شرک برچیده می‌شود. این حکومت پایان تاریخ بشر در مسیر تکامل معنوی و اجتماعی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۲۴۵).

«حکومت مهدوی، نظامی مبتنی بر قوانین اسلام ناب محمدی است که در آن امام معصوم، رهبری جامعه را به دست می‌گیرد و با اجرای عدالت فراگیر، فقر و تبعیض را ریشه‌کن می‌کند. این حکومت، جهانی و فراقومیتی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۷).

«حکومت مهدوی، مرحله نهائی حکومت دینی است که در آن، امام معصوم با اتکا به معشیت الهی و حمایت مردمی، تمامی موانع تحقق عدالت را از بین می‌برد و جامعه را در مسیر قرب به خداوند قرار می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص. ۶۳).

با ملاحظه تعاریف فوق و همچنین سایر تعاریف، تعریف زیر، مورد توجه نگارنده است: «حکومت مهدوی، نظامی الهی- انسانی و مبتنی بر تعالیم اسلامی است که با ظهور امام دوازدهم شیعیان، توسط شخصیتی معصوم با نام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، به عنوان آخرین ذخیره الهی، محقق می‌شود؛ بهترین ویژگی‌های این حکومت: «مبنای الهی و توحید، عدالت جهانی، رهبری معصوم، وحدت سرزمین، وحدت امت، وحدت قانون اسلامی، تعالی معنوی و حاکمیت عقلانیت» است».

پیشینه تحقیق

پژوهش درباره بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی، به نسبت برداشت‌ها و گستره موضوع پژوهشی نگارندگان، متفاوت است به گونه‌ای که پژوهش‌های صورت گرفته از گذشته دور تاکنون نسبت به اصل موضوع مهدویت، ظهور منجی و حکومت آخرالزمانی، به لحاظ کمیت و کیفیت پرشمار و متنوع است؛ پژوهش‌های مربوط به حکومت مهدوی، غالباً به مسئله ظهور، مقدمات ظهور، نحوه تشکیل حکومت و رهبری معصوم در استمرار نبوت و زنده‌نگه دارنده شریعت، و یا به ماهیت حکومت مهدوی، مانند عدالت محوری و یا حقوقی که رعایت می‌شود، پرداخته‌اند و البته به صورت محدود نیز به بررسی حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از منظر حقوق اساسی مواجه می‌شویم.

از جمله آثاری که نسبتاً به طور مستقیم درباره حقوق اساسی در حکومت مهدوی است،

مقاله «حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از منظر حقوق اساسی» نوشته روح الله امیری است که در مجله پژوهش‌های مهدوی (بهار ۱۳۹۴) منتشر شده است. در این اثر مبانی حکومت در اسلام، حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، الگوی حکومت و برنامه‌های حکومت بررسی و توصیف شده است.

آیت الله صافی گلپایگانی (۱۳۸۷) نیز در کتاب ارزشمند «نظام حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، ضمن بیان مباحث کلی درباره حکومت و مقام ولایت و امامت در اسلام به ادله عقلی و نقلی حاکمیت مطلق امامان معصوم به ویژه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته و در نهایت به ابعاد حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و برخی از بنیادهای حکومت از جمله عدالت و رعایت حقوق افراد نیز اشاره شده است.

اثر ارزشمند دیگری که با رویکردی متفاوت به بررسی حکومت مهدوی به‌ویژه «روش حکومت جهانی» آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته، کتاب «حکومت جهانی مهدوی» نوشته آیت الله مکارم شیرازی (۱۳۸۶) است. در این اثر به برخی پایه‌ها و بنیان‌هایی که ناظر بر حقوق اساسی است، اشاراتی وجود دارد.

محسن سلمانی (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «ترسیم سیمای عدالت در عصر ظهور» (و ارائه مدل مفهومی)، به ترسیم عدالت در حکومت مهدوی پرداخته که از آن می‌توان به عنوان بنیانی از حقوق اساسی یاد کرد.

اثری از امین میرزایی (۱۳۷۸) موجود است با عنوان «امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از منظر هانری گرتن»، که ظهور و برقراری حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شده باطن تمامی ادیان ابراهیمی می‌داند و هرآنچه را که جزء آمال پیامبران بوده را به دست حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قابل تحقق دانسته است.

عقدالدرر فی اخبار المنتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف تألیف یوسف مقدسی شافعی سلمی از علمای قرن هفتم هجری، کتاب دیگری است که در این اثر روایی علاوه بر مباحثی مانند نشانه‌های پیش از ظهور (فساد، فتنه و ...)، ظهور و تشکیل حکومت، به استوارشدن حکومت آن حضرت بر پایه و بنیان‌های «ایمان به خدا»، احکام اسلام و برنامه‌های جاوید قرآن اشاره دارد. جالب است این اثر براساس احادیث و اخباری از علمای اهل سنت (صحیح بخاری و صحیح مسلم) تألیف شده است.

با عنایت به آنچه بیان شد، علی‌رغم تنوع و کثرت آثار درباره موضوع مهدویت و حکومت مهدوی؛ اما در حد اطلاع نگارنده، پژوهشی که به صورت مستقیم و نسبتاً جامع به موضوع

مورد بررسی این پژوهش پرداخته باشد، یافت نگردید؛ اگرچه همان‌طور که ملاحظه شد به مباحث پراکنده و جزئی مرتبط با موضوع اشاره و مورد بررسی قرار گرفته است.

بنیان‌های حقوق اساسی در حکومت مهدوی

بررسی و تحلیل آموزه‌های اسلامی، نشان می‌دهد، حقوق اساسی در حکومت مهدوی بر شش بنیان زیر استوار است:

مبحث اول: توحید و یگانگی

حکومت جهانی مهدوی، الهی و نخستین مبنا و شالوده فکری و عقیدتی آن خداپرستی و توحید است. تصویر حکومت جهانی مهدوی - آن گونه که در شریعت اسلامی ترسیم شده - در گرو اعتقاد به وجود خداوند یکتا و پرستش او است. کسی که خدای واحد را انکار کند و او را نپرستد، نمی‌تواند به حکومت جهانی مهدوی معتقد گردد؛ به عبارت دیگر: نخستین گام تثوریک در حکومت جهانی مهدوی نفی ماتریالیسم و اتکا به جهان بینی الهی و توحیدی است. براساس بینش اسلامی، توحید، حق ولایت و سرپرستی جامعه و حکومت بر مردم و زمامداری زندگی انسان و استقرار دین واحد و امت واحد را از هر کسی جز خدا نفی می‌کند و حکومت انسان بر انسان را به دیده یک حق مستقل طرد می‌نماید و اگر سامان یافتن زندگی انسان، مستلزم آن است که همه سازمان‌های زندگی، به نقطه واحدی منتهی شود و سر رشته کارها در دست قدرت مسلطی باشد، این دست جز دست قدرتمند آفریدگار گیتی و پدید آورنده انسان‌ها نخواهد بود:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ﴾ بگو: پناهنده می‌شوم به پروردگار مردم، زمامدار مردم، معبود مردم» (ناس: ۱-۳)؛ نشان دهنده آن است که تدبیر الهی بر موجودات آگاه و با شعور، سایه افکننده است (سروش، ۱۳۷۸: ص. ۳۷۰).

این وحدت در یگانگی خدا، یگانگی دین خدا (اسلام) ﴿إِنَّا لِلَّهِ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ «همانا دین نزد خداوند اسلام است» (آل عمران: ۱۹) و یگانگی حکومت واحد جهانی است، که توسط امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف مورد توجه قرار می‌گیرد. از آیات قرآن کریم چنین بر می‌آید: پیامبران الهی از آدم تا خاتم منادیان توحید و یکتاپرستی بوده‌اند: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ «هر آینه در میان هر امتی پیامبری را برگزیدیم تا آنان را به پرستش خداوند و دوری از طاغوت دعوت نماید» (نحل: ۳۶). نهضت‌های پیامبران با توحید آغاز شده و نخستین شعار و پیام آنان: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: ۶۱) و ﴿وَالْهَكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾

(بقره: ۱۶۳) بوده است که هر دو دلالت بر توحید دارند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز در نخستین شعار و پیام خود به مردم فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» بگویید: «لا اله الا الله» تا رستگار شوید (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص. ۲۰۲). در طول تاریخ بشر پیوسته طاغوتیان در برابر پیامبران ایستاده و از تحقق این آرمان الهی در شکل جهانی و همگانی آن جلوگیری کرده‌اند؛ اما این آرمان در حکومت جهانی مهدوی واقعیت خواهد یافت.

فیض کاشانی ذیل آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» «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)؛ احادیث متعددی از طریق شیعه و اهل سنت روایت کرده، که این آیه را ناظر به ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف و هنگامی دانسته‌اند که حضرت عیسی عليه السلام از آسمان به زمین نزول خواهد کرد و در آن زمان هیچ آیینی جز اسلام رسمیت نخواهد داشت (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، صص. ۳۳۷-۳۳۹). سیوطی در در المنثور فی التفسیر بالمأثور از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده: «این زمانی است که عیسی بن مریم فرود می‌آید، هیچ یهودی یا مسیحی باقی نمی‌ماند مگر این که قبل از مرگش به او ایمان می‌آورد» (سیوطی، ۱۹۹۳م، ج ۴، ص. ۱۹۱). شیخ صدوق در کمال الدین از ابو بصیر روایت کرده: امام صادق عليه السلام درباره آیه یاد شده فرمود: «به خدا قسم، هنوز تأویل آن نیامده است و تا زمانی که قائم ظهور نکند، تأویل آن نخواهد بود. هنگامی که قائم ظهور کند، هیچ کافری به خداوند متعال و هیچ مشرکی به امام باقی نمی‌ماند، مگر این که از ظهور او کراهت خواهد داشت» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص. ۲۸۷، ح ۴).

همچنین در تأویل آیه شریفه: «آیا جز دین خدا را می‌جویند، در حالی که هر که در آسمان‌ها و زمین است، از روی میل یا اجبار، تسلیم او شده‌اند و به سوی او بازگردانده می‌شوند؟» (آل عمران: ۸۳) از امامان معصوم عليهم السلام روایت شده که مقصود از اسلام، توحید و یکتاپرستی است، و به صورت جهانی و همگانی در زمان ظهور و قیام مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف تحقق خواهد یافت. عیاشی از امام صادق عليه السلام روایت کرده که فرمود: «هنگامی که قائم قیام کند، سرزمینی باقی نمی‌ماند مگر این که در آن ندای «لا اله الا الله و ان محمد رسول الله» سر داده می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص. ۱۸۶).

در خصوص آیه شریفه: «فرمان خدا فرا رسیده است، پس در آن شتاب نکنید» (نحل: ۱)، طبق تفسیر امام صادق علیه السلام در تفسیر الصافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص. ۶۹)، امر خدا منظور حکومت امام مهدی است که احیاگر دین خدا از جمله توحید است. از مواهب

اعتقاد به وحدانیت خداوند در آن عصر، ایجاد وحدت کامل در امت خواهد بود. خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبِّكَ جَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ۱۱۸)؛

و اگر خداوند بخواهد، مردم را امت واحده‌ای قرار می‌دهد و اختلافات وجود نخواهد داشت.

قریب به اتفاق مفسرین، امت واحده را امتی که دارای دین حق باشد، تفسیر کرده‌اند. شاکله غایی امت واحده، قرب الی الله است که برای همه دوران‌ها، زمینه ساز اصلی برخورداری انسان‌ها از حیات طیبه دنیوی و اخروی است (کرمانی و نباتی، ۱۳۹۶: صص. ۵-۱۲). بنا بر آنچه در روایات اسلامی آمده است، در حکومت جهانی مهدوی، اسلام به عنوان آیین برتر و متعالی به جهانیان معرفی و توسط آن‌ها پذیرفته می‌شود؛ امام محمد باقر (ع) می‌فرماید:

در زمین هیچ ویرانه‌ای باقی نمی‌ماند، مگر این که آباد گردد؛ و هیچ معبودی جز خداوند متعال از بت و غیر آن نمی‌ماند، مگر این که دچار حریق گشته و می‌سوزد (کورانی، ۱۳۹۹: ص. ۳۶۱).

در تفسیر عیاشی از رفاعه بن موسی روایت شده است: از امام صادق (ع) شنیدیم که فرمود:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ لَا يَبْقَى أَرْضٌ إِلَّا يُودَىٰ فِيهَا شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛

وقتی قائم آل محمد قیام کند، مکانی در روی زمین باقی نمی‌ماند، مگر این که کلمه طیبه «لا اله الا الله، محمد رسول الله» در آن جا به آواز بلند گفته می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص. ۵۰).

همچنین امام صادق (ع) می‌فرماید:

درباره آیه «... وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» «... و با مشرکان قتال و کارزار کنید چنانکه آنان همه با شما به جنگ برمی‌خیزند و بدانید که خدا با اهل تقوا است» (توبه: ۳۶) از پدرم پرسیدند، فرمود: «هنوز تأویل آن نیامده است. اگر قائم ما قیام کند، آن کس که او را می‌بیند تأویل آن را به خوبی خواهد دید. با ظهور او شعاع دین پیغمبر چنان بالا می‌گیرد که در روی زمین شرک و بی‌دینی نمی‌ماند» (عیاشی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص. ۵۶).

در روایاتی از ائمه معصومین (ع) آمده است:

آن‌گاه که قائم (آل محمد) قیام کند در جهان کافری نخواهد ماند. (حویزی، ج ۱، ص. ۳۶۲).

امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» «بدانید که خداوند زمین را بعد از مرگش زنده می‌کند» (حدید: ۱۷) فرمود:

منظور از مرگ اهل زمین کفر آنها است (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۵۱، ص. ۵۴).

«الکافر میت» کافر مرده است؛ هرچند دارای حیات ظاهری و مادی باشد (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۵۱، ص. ۶۱).

خداوند در شب معراج به رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

توسط قائم شما خاندان، زمین را از یاد خودم و تسبیح و تقدیس خویش آباد خواهم کرد، همگان مرا تسبیح گفته و شعار لا اله الا الله و الله اکبر و الحمد لله ورد زبان آنان خواهد شد و به وسیله او زمین را از لوث وجود دشمنانم پاک خواهم گردانید (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۵۱، ص. ۶۱).

... لَا تُبْقِ فِي الْأَرْضِ بَقْعَةً عَبْدٌ فِيهَا غَيْرَ اللَّهِ إِلَّا عُيِدَ اللَّهُ فِيهَا (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۵۱، ص. ۶۶)؛

بر روی زمین نقطه‌ای نخواهد ماند که در آن مدتی غیر خدا پرستش شده مگر این‌که خدا در آن پرستش خواهد شد.

از جمله اموری که در حکومت مهدوی تجلی توحید دارد وحدانیت خداوند، وحدت حکومت و نظام، وحدت قانون، وحدت دین و وحدت جامعه است که به وسیله آن حضرت تحقق می‌یابد. «اسلام، دین وحدت است و توحید یعنی رهایی انسان از عبودیت و اطاعت و تسلیم در برابر هر چیز و هر کس به جز خدا؛ یعنی گسستن طلسم ترس از قدرت‌های شیطانی و مادی؛ یعنی تکیه بر اقتدارات بی‌نهایتی که خداوند در نهاد انسان قرار داده و از او بکارگیری آنها را همچون فریضه‌ای تخلف ناپذیر، طلب کرده است؛ یعنی اعتماد به وعده الهی و مبارزه و استقامت» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹). بنابراین «نظام اسلامی براساس توحید است. پایه اصلی، توحید است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸).

در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های توحیدی، یهودیت براساس تورات فعلی، اگرچه به ظاهر به خدای واحد (یهوه) معترف است (تثنیه ۴: ۶)، اما با توصیف‌های مورفیزم (شبه‌انسان‌وار) مانند کشتی گرفتن خدا با یعقوب (پیدایش ۳۲: ۲۴-۳۰) و نسبت‌های ناروای دیگر مواجه است که با تنزیه قرآنی در تعارض قرار می‌گیرد. مسیحیت کنونی با وجود اشاره به «خدای

واحد» در عهد جدید (اول قرن‌تین ۸: ۶)، آموزه تثلیث (پدر، پسر، روح القدس) را پذیرفته که قرآن صریحاً آن را شرک و ناسازگار با توحید ذاتی می‌داند: «کسانی که گفتند: «خداوند سومین سه [شخص] است»، قطعاً کافر شدند» (مائده: ۷۳). اسلام اهل سنت در اصول کلی توحید (لا اله الا الله) با شیعه اشتراک نظر دارد و بر یگانگی ذاتی و عبادی خدا تأکید می‌کند، هرچند برخی جریان‌های فکری مانند وهابیت با تأکید بر ظاهرگرایی در صفات خبری (مانند استواء بر عرش) به سمت تشبیه‌گرایی پیدا کرده‌اند. در مقابل، تشیع براساس قرآن (سوره اخلاص) و روایات اهل بیت علیهم السلام، توحید را مبتنی بر تنزیه مطلق دانسته و هرگونه شباهت ذات الهی به مخلوقات را نفی می‌کند؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام در بیان توحید فرمودند: «هیچ چیز مانند او نیست ... عقل‌ها او را در نمی‌یابند و چشم‌ها او را نمی‌بینند» (صدوق، ۱۳۷۱، ص. ۳۷). این نگاه فلسفی - عرفانی شیعه، هم با تشبیه یهودی و هم با تثلیث مسیحی و هم با ظاهرگرایی برخی فرق اسلامی در تضاد است و توحید ناب قرآنی را در چارچوب «هیچ چیز مانند او نیست» (شوری: ۱۱) تبیین می‌کند.

از مجموع آیات و روایاتی که بیان شد، استنباط می‌شود که «توحید» بنیادی قوی در تأسیس حقوق اساسی در حکومت مهدوی است.

مبحث دوم: تشریع و قانون‌گذاری براساس کتاب و سنت

قانون از ضروریات زندگی اجتماعی است که بدون آن دوام حیات اجتماعی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا نبود قانون در جامعه، باعث هرج و مرج و به هم خوردن نظم اجتماعی است. با عنایت به مضمون آیه ۲۱۳ سوره بقره؛ «انسان‌ها در آغاز زندگی اجتماعی خود «امت واحده‌ای» بودند و اتحاد و اتفاق بین آنها حکومت می‌کرد و اختلاف و درگیری نداشتند؛ ولی پس از آن در استفاده و بهره‌برداری از مزایای مادی اختلاف پیدا کردند. در این شرایط و برای از بین بردن اختلاف‌ها و جلوگیری از تعدی انسان‌ها به حقوق یکدیگر و جلوگیری از تعارضات اجتماعی؛ وضع قوانین ضرورت یافت»؛ درباره منبع قانون، دو دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. «شریعت»، و ۲. «عقل بشری».

براساس منطق قرآن کریم، قانون‌گذاری، حق منحصر خدا است. تنها قانونی مورد تأیید انبیای الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام به ویژه امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است که از سوی خداوند با «تأسیس» یا «امضا» ابلاغ شده باشد. بشر در طول تاریخ خود، همواره به قانون نیاز داشته است و حیات اجتماعی، بدون مجموعه‌ای از قوانین اجتماعی دوام نمی‌یابد (سروش، ۱۳۷۸، ص.

۴۱). این مهم مورد عنایت خداوند متعال بوده و در ابتدای امر حکم و قانون را منحصر در ذات مقدس خویش می‌داند: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ «حکم نیست، مگر از خداوند متعال»؛ (انعام: ۵۷) ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾؛ «حکم برای او (خدا) است»؛ (قصص: ۷۰) ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ «حکم برای خداوند بلندمرتبه بزرگ است»، (غافر: ۱۲) ﴿وَمَا خَلَقْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ «در چیزی که اختلاف پیدا کردید، پس حکم آن با خدا است». (شوری: ۱۰) این آیات نشانگر حاکمیت قانون الهی در نظامات اجتماعی است و این مهم مربوط به اسلام نیست بلکه ادیان پیش از اسلام نیز دارای مقررات و شرایعی برای ایجاد نظم اجتماعی بوده‌اند؛ از نظر قرآن:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...﴾؛ (شوری: ۱۳)

خداوند آیینی که برای شما (مسلمین) قرار داد، حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم، موسی و عیسی هم آن را سفارش کردیم.

روایات اسلامی نیز حکایت از محور قراردادن قرآن و سنت در امر قانون‌گذاری و حاکمیت قوانین و مقررات اصیل اسلامی دارد. مرحوم کلینی در جلد اول اصول کافی، یک باب و ده حدیث را به این امر اختصاص داده است، نظیر حدیثی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثُمَّ تَلَى هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛ (حشر: ۷) خداوند متعال کار مردم را به پیامبرش تفویض کرده تا بنگرد چگونه اطاعت می‌کنند، سپس این آیه شریفه را تلاوت فرمود که هر چه رسول خدا صلی الله علیه و آله برای شما آورده، بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی می‌کند، خودداری کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۲۶۷).

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه نیز همین شأن را در احیاء، اصلاح مردم و استقرار قانون الهی دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید:

قائم از فرزندان من است، او هم نام من است، شمائل او شمائل من است، سنت او سنت من است، مردم را به ملت و شریعت من می‌خواند. مردم را به کتاب خدا دعوت می‌کند. هر کس او را اطاعت کند، مرا اطاعت کرده و هر کس او را عصیان کند، مرا نافرمانی کرده است ... (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص. ۱۲۶).

در روایتی دیگر آمده است:

مردی نزد امام محمد باقر علیه السلام آمد و به ایشان گفت: شما اهل بیت رحمت هستید که خداوند متعال آن را ویژه شما ساخته است، امام باقر علیه السلام در پاسخ او فرمود: «... كَذَلِكَ نَحْنُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، لَا نُدْخِلُ أَحَدًا فِي ضَلَالِهِ وَلَا نُخْرِجُهُ مِنْ هُدًى أَنْ الدُّنْيَا لَا تَذْهَبُ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ يَعْمَلُ بِكِتَابِ اللَّهِ، لَا يَرَى فِيكُمْ مُنْكَرًا إِلَّا أَنْكَرَهُ؛ شَكَرَ خُدا، مَا چنين هستيم كسى را به گمراهى درنمى آوريم و او را از هدايت، بيرون نمى بريم، دين از ميان نمى رود تا آن كه خداوند عزوجل مردى را از ما اهل بيت برمى انگيزد كه به كتاب خدا عمل مى كند و كار زشتى از شما نمى بيند، مگر آن كه ردش مى كند» (كلينى، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص. ۳۹۶).

بر مبنای هستی‌شناسی توحیدی شیعه، تنها شریعت اسلام به مثابه نظام جامع الهی، سعادت دنیوی و اخروی جامعه انسانی را تضمین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۱۲۳). اگرچه تحقق کامل این قوانین در طول تاریخ - جز در مقطع محدود حیات پیامبرصلی الله علیه و آله و حکومت امیرالمؤمنینعلیه السلام به سبب موانع ساختاری و انحرافات سیاسی محقق نشد (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۲۱۵)، لکن عصر ظهور حضرت مهدیعلیه السلام فرجه عرصه فعلیت یافتن تمامیت این نظام تشریعی خواهد بود (صدر، ۱۴۱۰ ق، ص. ۳۴۷). در آن جامعه موعود، کلیه قوانین غیرالهی بر ساخته مکاتب بشری ملغی شده و امور صرفاً بر پایه‌ی قرآن و سنت ناب نبوی سامان می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۳). این فرآیند در حقیقت تحقق غایت اصلی بعثت انبیا - یعنی استقرار حاکمیت الهی در زمین - است که در ادوار پیشین به سبب فقدان شرایط امکان تحقق نیافت (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۲، ص. ۱۰۵).

با بررسی مبانی سایر مکاتب از جمله: مکتب حقوق طبیعی (نظریه پردازانی چون توماس آکویناس) اگرچه این مکاتب به فطری بودن برخی قوانین اذعان دارد، اما در تعارض با اسلام، منشأ الهی شریعت را نادیده گرفته و عقل بشری را منبع مستقل تشریع می‌داند (فینیس، ۲۰۱۱، ص. ۲۳). همچنین در مکتب حقوق اجتماعی (دُگی و هوریو) با تأکید افراطی بر «منافع جمعی» به مثابه مبنای قانون، از ارتباط تکلیف محور انسان با خدا غفلت می‌ورزد (دُگی، ۱۹۱۹، ص. ۶۲) و در نهایت به نسبی‌گرایی حقوقی می‌انجامد. در مکتب لیبرالیسم (لاک و رالز): با محوریت «حقوق فردی» و «حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش»، مفهوم عبودیت الهی را نفی کرده (رالز، ۱۹۷۱، ص. ۱۱) و سکولاریزاسیون را به مثابه پیش فرض می‌پذیرد. مکتب مارکسیسم نیز با تقلیل انسان به موجودی مادی محور و انکار حیات اخروی، بعد متافیزیکی سعادت را نادیده گرفته (مارکس، ۱۸۴۴، ص. ۹۸) و سعادت را صرفاً در رفع تناقضات طبقاتی جستجو

می‌کند.

در مقابل، مکتب شیعه با تأکید بر نظریه امامت، نظام تشریع الهی را تنها مسیر نیل به سعادت جامع می‌داند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹، ص. ۷۷) و هر گونه ادعای خودبسندگی عقل بشری در قانون‌گذاری (مستقل از وحی) را به سبب محدودیت‌های ادراکی انسان مردود می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۴). جامعه مهدوی با زوال تمامی مکاتب بشری، عالی‌ترین سطح وحدت میان «تشریع الهی» و «تکوین» را محقق خواهد ساخت (کارگر، ۱۳۸۶: ص. ۴۵).

مبحث سوم: حکومت بر پایه امامت و ولایت

دین اسلام از آن جهت که همه ساحت‌های مادی و معنوی را در برمی‌گیرد، جامعیت دارد و از آن جهت که توصیه به زندگی جمعی دارد و حتی مراسم عبادی فروانی از جمله نماز جماعت، نماز جمعه، مراسم عظیم حج و نظایر آن، را به عنوان نیازی اساسی برای رفع نیازها، مساعدت و تشریک مساعی در بهره‌مندی از مواهب دنیایی و حفظ امنیت جمعی مورد توجه و اهتمام قرار داده «جامعه‌گرا» است. از سوی دیگر، اسلام، وجود امیر و فرمانروا را برای اقامه دین و اجرای احکام خدا و برقراری عدالت و جلوگیری از ظلم و هرج و مرج، لازم می‌داند (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰)؛ پس حکومت پایه‌ای اصلی و از ارکان اسلام شمرده می‌شود؛ اما از آنجا که حکومت و ولایت تصرف در امور انسان‌ها است، آموزه‌های اسلامی، هر نوع حکم و فرمان را منحصر در خدا و یا مآذون از جانب باری تعالی می‌داند؛ براساس مبانی اسلامی، حکومت ولایی از ولایت خداوند و مشیت او سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا خداوند، آفریدگار و مالک انسان و جهان است و به طور ذاتی حق تصرف در امور بندگان خود را دارد. از سوی دیگر، خداوند متعال در امور تکوینی و تشریعی باید این حق را به نحوی اعمال کند؛ از این رو؛ در امور تکوینی، علل و اسباب ذاتی و طبیعی در وجود انسان طراحی نموده و از جهت تشریعی این حق را به پیشوایی که خود تعیین می‌کند، وا می‌گذارد تا بشریت در مسیر هدایت جاودانگی قرار گیرد. چنان که در اصل دوم از بنیادهای حقوق اساسی در حکومت مهدوی به آیاتی استدلال شد که حکم و قانون و ولایت از آن خداوند متعال است، از جمله:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾: (انعام: ۵۷)

حکم و فرمان جز به خدا نیست.

﴿يَا قَالَهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾: (اسرا: ۱۱)

پس خداوند ولی است.

برای تحقق عملی این ولایت و حکومت و اعمال قانون الهی؛ خداوند متعال آن را به پیامبران علیهم‌السلام تفویض نموده است تا واسطه خداوند در دریافت وحی و اجرای آن در سطح جامعه باشند؛ چنان که خطاب به ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید:

﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؛ (بقره: ۱۲۴)

من تو را پیشوای مردم قرار دادم.

یا خطاب به حضرت داوود علیه‌السلام می‌فرماید:

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾؛ (ص: ۲۶)

ای داوود ما تو را در زمین خلیفه و جانشین گردانیدیم، پس میان مردم به حق داوری کن.

در جایی دیگر برای استمرار حکومت و ولایت، این امر را به امام معصوم تفویض نموده است:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ (مائده: ۵۵)

فقط خدا و رسولش و مؤمنانی که نماز برپا می‌دارند و در رکوع زکات می‌دهند ولی امر شما هستند.

این آیه به طور تلویحی به ولایت، امامت و رهبری حکومت به وسیله امام علی علیه‌السلام اشاره دارد؛ همچنان که در جلد ۶ تفسیر المیزان، علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه در ذیل آیه شریفه، به آن اشاره نموده است؛ زیرا جز حضرت ایشان کسی در رکوع، زکات (انگشتی) نداده است (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص. ۱۷۲). امامت و رهبری جامعه توسط سایر ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز با انتصاب خداوند متعال و معرفی هر یک از معصومین علیهم‌السلام، امام بعد از خود؛ این سلسله و شجره طیبه برآمده از مکتب اسلام هرگز منقطع نشده تا دوران غیبت صغری، امام دوازدهم که با معرفی نواب خاص و در دوران غیبت کبری با معرفی نواب عام، از فقه‌های دارای شرایط ایمان، علم و عدالت و ...، هدایت الهی بشریت و حکومت افراد صالح و منصوب از جانب حضرت باری تعالی استمرار یافته است تا این که آخرین حجت خدا ظهور و قیام نماید و هم او که باقی مانده خداوند در زمین است به عنوان صالح ترین و شایسته ترین انسان، دولت و حکومت جهانی اسلامی را تشکیل دهد؛ چنان که خداوند متعال به این امر مهم وعده داده است:

﴿لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ إِنَّا الَّأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛ (انبیاء: ۱۰۵)

ما در زبور پس از تورات، نوشتیم که صالحان، وارثان زمین خواهند بود.

در این آیه شریفه تأکید به کتابت شده که مایه ثبات، استواری و قطعیت مکتوب است؛ به این معنا که اراده قطعی خداوند بر وراثت صالحان تعلق گرفته است؛ اراده‌ای که در آن بداء رخ نخواهد داد (قمی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۱۲۶).

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾؛ (نور: ۵۵)

خداوند خلافت بر زمین را به مؤمنان و صالحان از شما [امت اسلامی] وعده کرده است؛ چنان که به پیشینیان چنین خلافتی را عطا فرموده بود و توانایی تحقق بخشیدن به دینی که برای آنان پسندیده است را به آنان خواهد داد.

طبق بسیاری از روایات، این آیه بر حکومت جهانی مهدوی تطبیق گردیده است و مفاد آن خلافت در کل زمین است. در همین راستا، روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

اگر حتی جز یک روز از عمر دنیا باقی نماند، خداوند مردی از خاندان مرا برمی‌انگیزد تا جهان را پر از عدل و داد سازد، چنان که پیش از آن ظلم و جور فراگیر شده بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۳۸).

بنابراین اراده حکیمانه خداوند بر این تعلق گرفته است که مواهب و فیوضات خود را از طریق اسباب و وسایط به انسان‌ها برساند. این اعتقاد راسخ ویژه مذهب شیعه دوازده‌امامی است که به استمرار آن پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عقیده دارد و معتقد است که فیض الهی منقطع نشده و از طریق امامان معصوم علیهم السلام به بشریت می‌رسد و در عصر غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز این فیض استمرار دارد بسان خورشید که از پشت ابر خارج می‌شود؛ بنابراین آنچه که از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌شود و نمونه‌هایی ذکر شد؛ خداوند متعال اراده کرده است با فراهم آمدن شرایط، آن حضرتش ظهور نموده و بر راه و روش نبی مکرم اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام پیش از خود؛ احکام خداوند را به عنوان قانون حاکم منبعث از قرآن کریم و سیره، بر سراسر جهان با تشکیل حکومت جهانی، با محوریت حاکم و ولی معصوم پیاده‌سازی کند. با این توصیف، اصل امامت و ولایت، به عنوان فلسفه سیاسی شیعه امامیه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: صص. ۱۵-۳۰).

مبحث چهارم: عدالت

عدالت در لغت به معنای «نهادن هر چیز در جای خود (مُعین، واژه عدل) و رعایت برابری در پاداش و کیفر دادن به دیگران (راغب اصفهانی، واژه عدل)» است و در اصطلاح، همانند معنای لغوی، طیف گستره‌ای از موضوعات را شامل می‌شود؛ نظیر: رفتار مساوات‌گونه، رعایت انصاف (خرمشاهی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص. ۱۴۴۲)، تعادل قوای روحی (فیثاغورث، ۵۷۰-۴۹۵ پیش از میلاد)، (سقراط، ۴۷۰-۳۹۹ پیش از میلاد)، حد وسط در همه امور و برابری در میان افراد (ارسطو، ۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد)، اندیشمندانی نظیر: ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ م)، ابن مسکویه (۱۰۳۰-۹۳۲ م)، جلال الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)، امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، شیخ اشراق سهرودی (۵۴۹-۵۸۷ ق)، عدالت را جمع سه فضیلت: «حکمت، عفت و شجاعت» (تعدیل سه قوه تفکر، شهوت و غضب) می‌دانند و تقسیم منافع براساس مصالح عمومی را زمینه‌ساز عدالت اجتماعی معرفی می‌کنند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ص. ۳۳۵). ملاصدرا می‌گوید: نفس اعتدال‌یافته ترازوی عدل می‌شود و می‌تواند ارزش و قیمت واقعی هر چیز را بسنجد و هر شیء را در جایگاه واقعی‌اش قرار دهد (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص. ۳۴۳). سید قطب، پایه‌های عدالت اجتماعی را براساس آزادی مطلق وجدان، مساوات کامل انسانی و تکامل اجتماعی پایدار می‌داند (عیوضلو، ۱۳۷۹، ص. ۴۲).

عدالت دارای جاذبه‌های فطری است و وجدان عمومی بشر، به آن توجه ویژه‌ای دارد؛ به دلیل این‌که موجب آرامش روحی فردی و در نتیجه اجتماعی می‌گردد.

عدالت یکی از صفات خداوند متعال از اصول مذهب شیعه بعد از توحید است و در مقابل ظلم به کار رفته و هر کاری که عقل سلیم آن را زشت و ناپسند بداند از خداوند صادر نمی‌شود. در قرآن کریم واژه عدالت با مشتقاتش حدود «۲۸ مرتبه» در آیات متعدد و در معانی: «تعدیل کردن، به عدالت و مساوات رفتار کردن، زوال ناپذیری و...» آمده است (خرمشاهی، ۱۳۹۳: ج ۲، ص. ۱۴۴۲).

از منظر قرآن کریم عدل اساس خلقت (انعام: ۱۱۶) و هدف ارسال رسل و انزال کتب است (حدید: ۲۵). آیه شریفه «وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ صِدْقًا وَ عَدْلًا» (انعام: ۱۱۵) «و کلام پروردگار تو با صدق و عدل به حد تمام است» بر مجموعه قوانین حاکم بر خلقت اطلاق می‌شود و دلالت دارد بر این که تمامی خلقت براساس عدل شکل گرفته است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» «و هر گاه سخنی گوئید به عدالت گرائید» (انعام: ۱۵۲) می‌فرماید:

اقرارها، شهادت‌ها، فتاوا، قضاوت‌ها، احکام، امر به معروف و نهی از منکر همه باید براساس

عدل باشد تا اعتدال کلی حاصل شود. خداوند دستور به احسان را بعد از آن ذکر می‌کند؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» «خداوند به عدل و احسان و نیکی امر می‌کند» (نحل: ۹۰).

دادگستر واقعی آن چنان که خداوند بیان فرموده، صالحان هستند، از مصادیق قطعی صالحان، وجود مقدس حضرت صاحب الامر است؛ خداوند متعال می‌فرماید:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
(حدید: ۲۵)؛

هر آینه به تحقیق ما فرستادیم رسولان خود را با معجزات و ادله واضحه و نازل کردیم به آنها کتاب و میزان حق و باطل تا این که مردم به عدل و داد قیام کنند.

به طور قطع، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که آخرین بازمانده خداوند متعال است، زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، هم چنان که از ظلم و جور پر شده بود.

امام صادق علیه السلام درباره ویژگی عدل می‌فرماید:

الْعَدْلُ أَحْلَى مِنَ الشَّهَدِ وَالْيَتُّ مِنَ الزَّبَدِ وَأَطْيَبُ رِيحاً مِنَ الْمِسْكِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۷)؛

عدل از عسل شیرین تر، از کره نرم تر و از مشک خوشبو تر است.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

الْعَدْلُ جَنَّةٌ وَاقِيَةٌ، وَ جَنَّةٌ بَاقِيَةٌ؛

عدالت حفاظی نگهدار و بهشتی ماندگار است.

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

الْعَدْلُ أَقْوَى أُسَاسٍ (التمیمی الآمدی، ۱۴۱۰ق، حدیث ۸۶۳)؛

عدالت محکم ترین بنیاد است.

إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ، وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ، فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ، وَلَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ؛

عدالت، ترازوی خدای سبحان است که آن را در میان خلق خود نهاده و برای بر پا داشتن حق، نصب کرده است. پس، برخلاف ترازوی او عمل مکن و با قدرتش مخالفت موز (التمیمی الآمدی، ۱۴۱۰ق، حدیث ۳۴۶۴).

الْعَدْلُ قِوَامُ الرَّعِيَةِ وَ جَمَالُ الْوَلَاةِ (التمیمی الآمدی، حدیث ۱۹۵۴)؛

عدالت، برپا دارنده مردم و زیور حکمرانان است.

الْعَدْلُ أَفْضَلُ السِّيَاسَتَيْنِ (الْتِمِيمِي الْأَمْدِي، ١٤١٠ق، حديث ١٦٥٦)؛
عدالت، برترین سیاست است.

امام باقر عليه السلام می‌فرماید:

... بِأَيِّ مَنْ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا (نعمانی، ١٣٩٩ق، ص. ٨٦)؛
... پدرم فدای آن که زمین را از عدل و داد پُر می‌کند همان گونه که از ظلم و جور پُر
شده است.

منظور، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. امام جواد عليه السلام می‌فرماید:

فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا (صدوق، ١٤٠٥ق، ج ٢، ص. ٣٧٧)؛
... پس او (امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف) زمین را از عدل و داد پُر خواهد کرد همان گونه که از ظلم
و جور پُر شده است.

امام صادق عليه السلام فرمود:

يَفْرِقُ الْمَهْدِيُّ أَصْحَابَهُ فِي جَمِيعِ الْبُلْدَانِ وَيَأْمُرُهُمُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ يَجْعَلُهُمْ حُكَّامًا فِي
الْأَقَالِيمِ وَ يَأْمُرُهُمْ بِعِمْرَانِ الْمُدُنِ (کامل سلیمان، ١٤٠٤ق، ج ٢، ص. ٦٥)؛
حضرت مهدی یارانش را در همه بلاد تقسیم می‌کند و به آنها دستور می‌دهد که به
عدالت و احسان رفتار کنند. آنان فرمانروایان مردم در مناطقی و فرمانشان می‌دهد که
مناطق را آباد کنند.

با استقرار عدالت در حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، بدون استثنا، همه آحاد بشریت در
امنیت و رفاه زندگی خواهند کرد:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَ ارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْرُ وَ أَمِنَتْ بِهِ السُّبُلُ وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ
بَرَكَاتِهَا (مجلسی، ١٣٨٦: ج ٥٢، ص. ٣٣٨)؛
آن گاه که حضرت قائم قیام کند، به عدالت حکم راند و در عصر او ستم رخت بربندد و
راه‌ها امنیت یابد و زمین برکت‌های خویش را آشکار سازد.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که از منظر تاریخی با رویکردی تحلیلی، در پهنه
تاریخ اندیشه، عدالت به مثابه مفهومی بنیادین و سابقه‌دار، از تمدن‌های باستانی ایران و
یونان تا ادیان و مکاتب فکری معاصر، همواره محور توجه بوده است (پیوپر، ١٩٤٥، ج ٢، ص.
١٠٣). از منظر متون اصیل اسلامی، غایت قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف استقرار عدالتی جامع
است که زمینه‌ساز رشد مادی و معنوی فرد و جامعه و نیل به کمال مطلوب اخلاقی در

عرصه‌های فردی و اجتماعی می‌گردد (کارگر، ۱۳۸۹، ص. ۷۸). در حکومت جهانی آن حضرت، با احیای توحید ناب، نابودی آئین‌های باطل، مبارزه قاطع با ظلم و فساد، و استقرار کامل شریعت اسلام، عدل و قسط به مثابه هسته مرکزی حقوق اساسی در سراسر گیتی محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۴). این عدالت، آن‌گاه که در ساحت حکومت تجلی می‌یابد، عمدتاً ناظر به ابعاد اجتماعی (اقتصادی، حقوقی، سیاسی) است، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «بهترین مایه آرامش برای حاکمان، درستکاری و عدالت او در کشور است» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). امام خامنه‌ای مدظله‌العالی نیز تحقق این حکومت عدل جهانی را مسیر طبیعی حرکت تکاملی عالم به سوی خیر و صلاح می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص. ۷).

در سایر مکاتب؛ نظیر: مکتب حقوق طبیعی (فینیس، ۲۰۱۱، ص. ۶۵) عدالت را تطابق با قوانین فطری و ذاتی بشر (مثل حق مالکیت) تعریف می‌کند، اما در عدالت توزیعی (توزیع ثروت) دچار ابهام است و نمی‌تواند معیار عینی برای تشخیص «سهم عادلانه» هر فرد ارائه دهد. علاوه بر آن در مکتب حقوق اجتماعی (دُگی، ۱۹۱۹، ص. ۸۹) با محوریت «نفع جمعی»، عدالت اجتماعی را در خدمت به جامعه می‌داند، اما ممکن است حقوق فردی (مثل آزادی بیان) را فدای اهداف جمعی کند. در لیبرالیسم (رالز، ۱۹۷۱، ص. ۶۰) نیز بر «عدالت به مثابه انصاف» (برابری فرصت‌ها) و حقوق فردی محوری تأکید دارد، اما در تحقق عدالت اقتصادی (مانند کاهش فقر ساختاری) ناتوان است و شکاف طبقاتی را تشدید می‌کند. در مارکسیسم (مارکس، ۱۸۴۴، ص. ۱۲۲) نیز عدالت توزیعی را در الغای مالکیت خصوصی و جامعه بی‌طبقه جستجو می‌کند، اما آزادی‌های فردی و عدالت رویه‌ای (دسترسی به محاکمه عادلانه) را قربانی می‌نماید. اما در مکتب شیعه در حکومت مهدوی؛ عدالت را مفهومی چندبعدی و متوازن می‌داند:

الف) عدالت فردی: تزکیه نفوس و تقویت رابطه انسان با خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۰).

ب) عدالت اجتماعی: تأمین نیازهای اساسی همه انسان‌ها (مسکن، درمان، امنیت) به گونه‌ای که «فقر مطلق» ریشه‌کن می‌شود (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۲، ص. ۳۹۰).

ج) عدالت توزیعی: تقسیم عادلانه منابع و فرصت‌ها براساس شایستگی و نیاز (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶) و رفع تبعیض‌های قومی و نژادی.

د) عدالت رویه‌ای: حاکمیت قانون الهی بر همگان بدون استثنا و دادرسی عادلانه برای همه (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص. ۴۷۹).

هد) عدالت اصلاحی - ترمیمی: جبران ظلم‌های تاریخی و احیای حقوق پایمال شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص. ۳۹۵).

در نتیجه، عدالت مهدوی فراتر از تقلیل‌گرایی مکاتب بشری، با تلفیق ساحت فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، و حقوقی و اخلاقی، و با اتکا به مبانی وحیانی و عقلانی، الگویی بی‌بدیل ارائه می‌دهد که تحقق عینی آن، وعده‌ی الهی برای پایان تاریخ ظلم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۱).

مبحث پنجم: رستاخیز و معاد

رستاخیز، به معنای «زنده شدن مردگان» و «قیام عمومی» (عمید، ۱۳۶۳، ذیل واژه «رست») و معاد به معنای «بازگشتن»، «عود کردن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه «عود»)، در اصطلاح دینی به معنای «بازگشت به سوی خدای متعال» است. این آموزه، به عنوان اعتقادی جهانی و فراگیر مبنی بر زنده شدن یکپارچه ارواح و اجساد از ابتدای خلقت تا پایان جهان (قیامت)، در اندیشه اغلب جوامع بشری ریشه دارد (الیاده، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۲). ادیان الهی، با تبیین ماورائی روح انسان که متعلق به خداست و تابع محدودیت‌های مادی نیست (اسراء: ۸۵)، درکی منسجم‌تر و شایسته‌تر از این مفهوم ارائه می‌دهند.

اعتقاد به رستاخیز در ادیان و مکاتب

بررسی تاریخی نشان می‌دهد اعتقاد به بازگشت انسان به سوی خالق و حیات پس از مرگ، در ادیان و مکاتب باستانی نیز وجود داشته است: در مصر و کنعان: الواح و دست‌نوشته‌های باستانی مصر و کنعان حاکی از باورهای درباره داور پس از مرگ و حیات ابدی هستند (فرانکفورت، ۱۳۸۱، صص. ۹۸-۱۰۵). در آئین زرتشت (براساس تعالیم اوستا): اعتقاد به جاودانگی روح، بهشت (آشه)، دوزخ (دروج)، قیامت (فرشکرد)، صراط (چینود پل)، میزان سنجش اعمال، حساب و محاکمه نهایی (توفیقی، ۱۳۷۹، صص. ۵۷-۶۲). در عقاید یونان باستان (نظیر فیثاغورس): اعتقاد به تناسخ (متامسایکوزیس) و جاودانگی روح که قادر است در کالبد‌های انسانی یا حیوانی متجدد شود. در بین بودیسم: اعتقاد به تناسخ (سمسارا) براساس قانون کارما (Karma) به معنای کردار، که براساس آن نتایج اعمال فرد در زندگی‌های متوالی تجربه می‌شود (توفیقی، ۱۳۷۹، ص. ۴۰).

در ادیان ابراهیمی: الف) یهودیت: اشاره به رستاخیز و قدرت خداوند بر حیات بخشی (تورات، کتاب تثنیه، ۳۹: ۳۲) و اعتقاد به معاد جسمانی در دوره‌های متاخرتر (دانیال ۱۲: ۲).

ب) مسیحیت: تاکید صریح بر رستاخیز عیسی (انجیل، متی ۲۸:۱۰) و وعده رستاخیز عمومی (انجیل، یوحنا ۲۸:۵-۲۹؛ اول قرن‌تینان ۱۲:۱۵-۲۲). نظریه غالب در این ادیان، همانند اسلام، معاد جسمانی - روحانی است. ج) رستاخیز در قرآن و آموزه‌های اسلامی: قرآن کریم با بیش از ۱۴۰۰ آیه مرتبط (مستقیم و غیرمستقیم)، به تفصیل به مسئله رستاخیز، معاد و حیات اخروی پرداخته است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸). شیعه، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و روایات معصومین علیهم‌السلام، به «قیامت کبری» اعتقاد دارد؛ رویدادی عظیم که با پایان حیات دنیوی، تمامی انسان‌ها در محضر الهی حاضر می‌شوند و اعمال‌شان محاسبه می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۹).

سازوکار حرکت تاریخ به سوی معاد، براساس آیات قرآن، شامل عمران و آبادانی زمین براساس اراده الهی و تحت ولایت معصومان علیهم‌السلام است. آیه «اوست که شما را از زمین آفرید و در آن به شما آبادی بخشید، پس از او آموزش بخواهید و سپس به سوی او توبه کنید، که پروردگار من نزدیک و اجابت کننده است» (هود: ۶۱) بر این امر تاکید دارد که آبادانی زمین (عمران) مقدمه‌ای ضروری برای توبه و بازگشت (معاد) به سوی خداست. این رسالت، بر عهده انبیاء و اولیای الهی است و در آخرالزمان توسط حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌التشریف به کمال می‌رسد و تحقق نازله‌ای از بهشت موعود در زمین را به ارمغان می‌آورد.

براساس آموزه‌های اسلامی، حکومت‌های الهی مقدمه حکومت مهدوی و رستاخیز می‌باشد و حکومت پیامبران اولوالعزم را محلی از تحقق تدریجی حکومت جهانی الهی می‌دانند که نهایتاً در عصر ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌التشریف به کمال می‌رسد. دولت‌های حضرت نوح علیه‌السلام (یونس: ۷۳؛ انبیاء: ۷۶-۷۷)، یوسف علیه‌السلام (یوسف: ۲۱، ۵۶، ۱۰۱)، موسی علیه‌السلام (اعراف: ۱۴۴-۱۴۵؛ بقره: ۵۳؛ مائده: ۴۴؛ قصص: ۴۳)، سلیمان علیه‌السلام (ص: ۵۳) و سرانجام حکومت نبوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم - که ملک پایانی دوران دنیا محسوب می‌شود - همگی مقدمه‌ای برای استقرار حکومت عدل مهدوی هستند. این سیر تاریخی نشان‌دهنده آماده‌سازی تدریجی بشریت برای عصر ظهور و سپس معاد است.

علاوه بر آن حکومت مهدوی، حلقه اتصال عالم «ملک» (دنیا) به «ملکوت» (غیب و آخرت) است. پس از برپایی قیامت کبری، حیات در ملکوت (بهشت و دوزخ) استمرار خواهد یافت. قرآن تاکید می‌کند: «حکم نهایی از آن خداست و بازگشت همگان به سوی اوست» (قصص: ۷۰). حکومت‌های انبیاء تا خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و سپس حکومت مهدوی، محلی برای تحقق این حاکمیت مطلق الهی در دنیا و آماده‌سازی انسان برای بازگشت نهایی به سوی اوست.

ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریع مقدمه رجعت (بازگشت گروهی از انسان‌ها به دنیا پس از ظهور) و رجعت نیز مقدمه قیامت کبری است (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص. ۱۰۸).

اهمیت این سه واقعه (ظهور، رجعت، قیامت) تا بدانجاست که امام باقر علیه السلام آن‌ها را «ایام الله» می‌خواند (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص. ۱۰۸).

بنابر آنچه گفته شد: اعتقاد به رستاخیز و نقش محوری حکومت مهدوی به عنوان طلّیعه قیامت، عمیقاً بر ساختار حقوق اساسی این حکومت تاثیر می‌گذارد و آن را به بنیانی اساسی بدل می‌سازد:

۱. مبنای فلسفی حقوق: اعتقاد به حساب و کتاب دقیق در محضر الهی (زلزال: ۷-۸) و پاداش و کیفر ابدی، فلسفه حقوقی مبتنی بر عدالت مطلق و پاس‌خگویی کامل را شکل می‌دهد. قوانین نمی‌توانند ساخته ذهن بشر یا مبتنی بر منافع مقطعی باشند؛ بلکه باید تجلی اراده الهی و عدل او باشند که در شریعت اسلامی متجلی است. هدف حقوق در این حکومت، تنها تنظیم حیات دنیوی نیست، بلکه آماده‌سازی انسان برای حیات ابدی اخروی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص. ۷۰). حقوق در حکومت مهدوی، ابزاری برای نیل به کمال اخروی است، نه صرفاً تنظیم روابط دنیوی.

۲. تضمین‌کننده حقوق مطلق: مسئولیت انسان در پیشگاه الهی و حیات جاودان اخروی، مستلزم رعایت تمامیت حقوق مادی و معنوی بشر به نحو کامل است. حقوقی مانند حیات، کرامت ذاتی، آزادی (در چارچوب شرع)، عدالت، امنیت، آموزش و پرورش معنوی، نه به عنوان امتیازات اعطایی، بلکه به عنوان لوازم ضروری تکامل انسان و مسئولیت‌پذیری او در برابر خداوند، طراحی و تضمین می‌شوند. نقض این حقوق، صرفاً جرمی دنیوی نیست، بلکه خطایی در مسیر آماده‌سازی برای معاد است.

۳. مشروعیت حکومت و قانون: مشروعیت حکومت مهدوی و قوانین آن، ریشه در انتصاب الهی و علم لدنی امام معصوم علیه السلام دارد که تجلی بخش اراده خداوند برای هدایت بشر به سوی سعادت دنیوی و اخروی است. این مشروعیت الهی، مستقل از رضایت صرف مردمی است و بر مبنای مسئولیت الهی حکومت در قبال تحقق عدالت و آماده‌سازی برای معاد استوار است (کورانی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۵). قوانین، مشروعیت خود را از تطابق با شریعت الهی که غایتش سعادت اخروی است، می‌گیرند.

۴. هدفمندی حقوق و قانون‌گذاری: نظام حقوقی در حکومت مهدوی، هدفی فراتر از نظم‌بخشی اجتماعی دارد. هدف غایی آن، ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر تقوا، عدالت و معرفت

است که انسان‌ها را برای ورود به عرصه قیامت و حیات اخروی آماده کند (حدید: ۲۵). قوانین، ابزارهایی برای تزکیه نفوس، تعالی اخلاقی و ایجاد روابط اجتماعی عادلانه هستند که زمینه‌ساز حیات طیبه اخروی‌اند. حقوق، معطوف به ساختن انسان «معادی» است.

۵. مسئولیت‌پذیری مضاعف: اعتقاد به پاسخگویی در پیشگاه الهی (بقره: ۲۸۴)، حس مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی را در قبال قانون و حقوق دیگران به شدت تقویت می‌کند. شهروندان و حاکمان می‌دانند اعمال‌شان تنها پیامد دنیوی ندارد، بلکه در سرنوشت ابدی آن‌ها موثر است. این نگرش، پایبندی به قانون و رعایت حقوق متقابل را در عمق وجدان افراد نهادینه می‌کند. رستاخیز، ضمانت اجرایی درونی و ماندگاری برای احقاق حقوق ایجاد می‌کند. در نتیجه: اعتقاد به رستاخیز، صرفاً یک باور کلامی انتزاعی نیست، بلکه بنیانی فلسفی و حقوقی برای نظام حقوق اساسی در حکومت مهدوی فراهم می‌آورد. این اعتقاد، مبنای مشروعیت الهی حکومت، هدفمندی قوانین (تکامل انسان برای معاد)، تضمین تمامیت حقوق بشر (به عنوان امانت الهی و لوازم تکامل)، و تقویت مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی است. حکومت مهدوی با تحقق عدالت فراگیر و تعالی معنوی در چارچوب شریعت، نه تنها جامعه‌ای آرمانی در دنیا ایجاد می‌کند، بلکه این نظم عادلانه دنیوی را به مثابه مقدمه‌ای ضروری و عینی‌ساز برای درک و وقوع «قیامت کبری» و بازگشت نهایی انسان به سوی خداوند متعال تثبیت می‌نماید. امت واحده اسلامی و دولت مهدوی در یک رابطه متقابل حقوقی - اخلاقی، زمینه را برای این گذار از ملک به ملکوت فراهم می‌سازند.

مبحث ششم: کرامت و ارزش‌های ذاتی و اکتسابی انسان

انسان به لحاظ موهبت الهی «عقل» متمایز از سایر موجودات و به دلیل وجود روح الهی دارای کرامتی ذاتی است که در امر خلقت از سایر موجودات جداگشته است. کرامت از ماده «کرم» و «کریم»، به معنای تعظیم و تنزیه آمده است (ابن منظور، ماده کرم). کرامت انسانی در اصطلاح عبارت است از: «ارزش ذاتی انسانی؛ صرف‌نظر از هر ویژگی جسمی، روانی، مذهبی، قومی یا ملیتی یا خاستگاه اجتماعی» (صالحی و عباسی، ۱۳۹۰، صص. ۳۹-۷۸) که خداوند در وجود ایشان به ودیعه گذاشته، همان‌گونه که حیات را ارزانی داشته است؛ گویا نفس وجود انسان با ارزش و قابل تعظیم و تکریم است؛ در اعتقادات دینی یهود؛ انسان دارای صورت خدایی است (سفر پیدایش، ۲۷:۱) و مسیحیان معتقدند که روح انسان جنبه الهی در وجود آدمی می‌باشد (رساله به گورنتیان ۲۰:۱۱-۱۲) و در تعالیم اسلامی آدمی را خلیفه خدا بر زمین

می‌دانند (بقره: ۳۰).

خداوند متعال به فرشتگان امر به سجده آدم می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (بقره: ۳۴)؛

و هنگامی که به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید.

این امر به سجده، به خاطر، تکریم انسان است که خود نیز انسان را تکریم و فرموده است:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰)؛

و به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم.

همچنین فرشتگان را به تعظیم و سجده انسان فرمان می‌دهد و حال آن که سجده کردن تنها برای خداست؛ این امر صرفاً به دلیل ارج نهادن به انسان برای نشان دادن ارزش او نزد خداوند برای جانشینی در زمین است:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰)؛

و آن هنگام که پروردگارت به ملائکه فرمود، من برای خودم در زمین خلیفه قرار دادم.

منظور از خلیفه، انسان است؛ این همان «کرامت ذاتی» است؛ اما انسان به دلیل امکان حصول به کمالاتی که می‌تواند در پرتو تقوا و عمل صالح به دست آورد، دارای کرامت مضاعفی است که از آن به «کرامت اکتسابی» یاد می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّا أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳)؛

همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شما است.

خدای متعال به انسان‌ها، درس کرامت‌افزایی داده است که می‌توانند از رهگذر تقوای الهی، کرامت اکتسابی خود را به حد اعلا گسترش دهند؛ لذا می‌فرماید:

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (تغابن: ۱۶)؛

هر چه می‌توانید تقوا پیشه کنید.

به یقین انسان می‌تواند به مقامی برسد که فرشتگان بر او سجده کنند هم‌چنان که در ابتدای خلقت بر آدم ابوالبشر سجده کردند؛ علاوه بر آن در روز قیامت؛ به استقبالش آمده و ابواب بهشت را برای او بگشایند:

﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ فَادْخُلُوا خَالِدِينَ﴾ (زمر: ۷۳)؛

سلام بر شما پس داخل (بهشت) شوید به طور جادوانه.

اما این که در منابع اسلامی، کرامت انسانی آیا عمومیت دارد، یعنی جنس بشر را شامل می شود یا ویژه نیکوکاران است؛ علامه طباطبایی رحمته الله علیه تصریح می کند:

مراد از بنی آدم در آیه ۷۰ سوره اسراء جنس بشر است، صرف نظر از کرامات خاصه و فضائل روحی و معنوی که به بعضی اختصاص داده است. لذا این آیه مشرکین، کفار و فساق همه را شامل می شود. هر یک از دو کلمه تفضیل و تکریم ناظر به یک دسته از مواهب الهی است که به انسان عطا شده؛ تکریمش «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر عطا نشده است و انسان به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد و تفضیل انسان بر سایر موجودات «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» به این است که آنچه را به آنها داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ج ۱۳، صص. ۲۶۳-۲۶۱).

«بنابراین همه افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به عنوان یک حق به رسمیت بشناسند و خود را در برابر رعایت آن مکلف ببینند» (جعفریان، ۱۳۷۰: ص. ۲۸۰).

درباره رابطه کرامت انسانی و حکومت مهدوی عجل الله تعالی فرجه الشریف باید گفت: در دیدگاه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نه تنها کرامت انسانی رعایت می شود، بلکه اساس و بنیان حکومت و دولت مهدوی کریمه است، در دعای افتتاح آمده است:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلِهِ كَرِيمَةٍ تُعَزِّزُ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ وَتُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَأَهْلَهُ (مفاتح الجنان، دعای افتتاح)؛

خداوندا ما طالب دولت کریمه ای هستیم که اسلام و اهل آن عزت یابد و نفاق و اهل آن به ذلت کشانده شود.

نکته جالب توجه این است حکومتی که آن حضرت بنا می کند براساس کرامت انسانی است؛ پس حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف کریم است، چون براساس و ملاحظه کرامت بنا شده است.

در حکومت مهدوی، کرامت ذاتی انسان به مثابه محور تعاملات اجتماعی مورد احترام کامل قرار می گیرد. افزون بر این، طبق نص قرآنی: «گرامی ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست» (حجرات: ۱۳)، به کرامت اکتسابی ناشی از تقوا و پرهیزگاری به عنوان ارزشی مضاعف توجه می شود (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص. ۱۴۷). در این عصر، انسان ها با پاسخ به ندای فطرت توحیدی، از آرزوهای پوچ و خواهش های سطحی رهایی یافته و به کمال عقلانی دست می یابند. امام باقر علیه السلام در این زمینه می فرمایند:

هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دستش را بر سر بندگان می گذارد و با آن، عقول

آنها را جمع و اخلاق‌شان را کامل می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص. ۳۱۷؛ نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۳۶).

این روایت بیانگر آن است که حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با ایجاد فضایی مساعد، زمینه‌ساز تعالی عقلانی و اخلاقی بشر می‌گردد تا انسان به عقل فطری خویش بازگشته و به کرامت ذاتی خویش نائل آید. در چنین جامعه‌ای، کینه‌توزی و دشمنی جای خود را به اخوت و صلح می‌دهد. امام علی علیه السلام در این باره تصریح می‌فرماید:

اگر قائم ما قیام می‌کرد، کینه‌ها از دل‌های بندگان می‌رفت (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۳۴).

حکومت جهانی امام عجل الله تعالی فرجه الشریف با الهام از سیره‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۷۸)، حرمت انسانی را حتی نسبت به دشمنان رعایت نموده و هرگونه ظلم و هتک حرمتی را ممنوع می‌داند. در این نظام، حقوق، حریم خصوصی، شرافت و کرامت همگان مصون بوده و تکریم انسان به مثابه خلیفه‌ی الهی، سرلوحه قوانین است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در توصیف این عصر طلایی می‌فرماید:

خداوند متعال به وسیله مهدی، این امت را از مشکلات رهایی می‌بخشد، دل‌های بندگان را از محبت پر می‌کند، عدالت خود را به آنها ارزانی می‌دارد، باطل را به وسیله او از بین می‌برد، سختی را از روزگار برمی‌دارد و ذلت بردگی را از گردن شما برمی‌دارد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص. ۳۰۱).

این حدیث شریف بر این محورها تأکید دارد: ۱. رفع گرفتاری‌های امت؛ ۲. اشباع قلوب از عبادت و معنویت؛ ۳. گسترش عدالت فراگیر؛ ۴. زوال دروغ و خباثت اخلاقی؛ ۵. رهایی از هرگونه ذلت و بردگی.

بنابر آنچه گفته شد، در فرهنگ دینی - مهدوی عجل الله تعالی فرجه الشریف، حقوق اساسی انسان ریشه در ربوبیت پروردگار و فطرت الهی انسان دارد و وظیفه حکومت مهدوی تلاش برای حفظ مقام خلیفه الهی و کرامت ذاتی انسان و آزادی از سلطه غیر و آزادی سیاسی و اجتماعی انسان اعم از زن و مرد و اهتمام به کسب حداکثر کرامت اکتسابی و دستیابی به قله تقوای الهی و پرهیزکاری است.

نتیجه‌گیری

حکومت مهدوی مانند هر ساختار سیاسی دیگر، بر پایه جهان‌بینی، ارزش‌ها و بنیادهایی

استوار بوده و بر مبنای آن نظام سیاسی، ساختار و تشکیلات حکومت، کارگزاران سیاسی و اداری و قوانین اساسی شکل گرفته و برای مردم و حکومت، حقوق متقابلی را به رسمیت می‌شناسد. از ویژگی حقوق اساسی آن است که بر دولت و حکومت، «حاکمیت» دارد. از بررسی آموزه‌های اسلامی، چنین دریافت شد که حقوق اساسی در حکومت مهدوی بر شش بنیان شکل خواهد گرفت. بنیان‌هایی که حکایت از وجوه و ویژگی‌های متمایزی با سایر نظامات سیاسی از گذشته دور تا کنون و زمان ظهور و حضور دارد:

اول: محوری‌ترین بنیان «توحید و یگانگی خداوند متعال» است که نقش اساسی در تعیین حقوق اساسی در حکومت مهدوی دارد و از آن به جهان‌بینی توحیدی یاد می‌شود به نحوی که خدایی جز خدای یگانه پرستش نخواهد شد، البته این وحدانیت به سایر عرصه‌ها نیز سرایت دارد؛ یعنی دینی غیر از اسلام مورد پذیرش نخواهد بود. حکومتی غیر از حکومت واحد جهانی نخواهید یافت. وحدت سرزمینی شکل گرفته و همه قدرت‌ها در حیطه اقتدار حکومت مهدوی تعریف و همه انسان‌ها با هر مسلکی امت واحد اسلامی را تشکیل خواهند داد. بر پایه این اعتقاد، نگاه توحیدی در همه ابعاد و ساختار حکومت جاری است.

دوم: براساس نصوص قرآنی و روائی، یگانه منبع تشریع و قانون‌گذاری آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم، قرآن کریم، سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام است؛ بنابراین مبنای تنظیم تمامی روابط و تعیین حقوق اساسی، عمومی و خصوصی، آموزه‌های اسلامی خواهد بود.

سوم: امامت، قاعده حکومت و در استمرار ولایت خداوند و پیامبر به اذن و نصب الهی برای رهبری و هدایت جامعه است؛ بنابراین ولایت معصوم در آخرالزمان قطعی است حتی اگر یک روز از عمر جهان باقی باشد، حکومت واحد جهانی مبتنی بر شریعت اسلام با محوریت امام زمان علیه السلام ایجاد خواهد شد.

چهارم: اصل عدالت، سنگ زیرین حکومت مهدوی بوده و حقوق اساسی با سنجه عدالت، میزان می‌گردد. عدالت از صفات خدای متعال و از اصول اعتقادی مذهب شیعه در کنار توحید، نبوت، امامت و معاد است؛ آنچنان که خداوند آن را اساس خلقت می‌داند و تحقق آن را در جامعه، هدف از ارسال رُسل و انزال کُتب معرفی می‌کند. در حقیقت عدالت ترازوی خدای سبحان است، امام زمان علیه السلام آن شخصیتی است که عدالت را در جامعه تحقق عینی خواهد بخشید و زمین را از عدل و داد سرشار خواهد ساخت. از این رو برقراری حکومت مهدوی و رسیدن به فرج نهایی که همان عدالت است براساس طبیعت عالم و حرکت طبیعی عالم به سمت خیر و صلاح است.

پنجم: رستاخیز، معاد، آخرت‌گرایی، بازگشت انسان به سوی مبدأ هستی از بنیان‌های حکومت مهدوی و حقوق اساسی به شمار می‌آید. حدوث رستاخیز و قیامت مقدمه‌ای دارد و آن قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ بشریت برای آن روز عظیم نیازمند آمادگی است؛ خداوند اراده کرده شمه‌ای از بهشت و جهنم را برای بشریت از رهگذر تشکیل حکومت عدالت‌محور مهدوی نمایان سازد. در روایات اسلامی، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، نقش «میزان» را برای «اجرای عدالت نهایی» که با قیامت توسط خداوند متعال برقرار می‌گردد، ایفا می‌کند؛ بنابراین بدون تردید نگاه معادگرایانه، مبنای حقوق اساسی است. براساس فرمایش امام باقر علیه السلام «یوم الله سه چیز است: «ظهور و قیام، رجعت و قیامت» و دو مورد «قیام و رجعت» در عصر ظهور اتفاق خواهد افتاد حتی از آن به نازل‌های از قیامت، حسابرسی، فراوانی نعمت، رجعت تعدادی از مردگان، برقراری عدالت، رفع فساد از عالم، در دوره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اتفاق خواهد افتاد. همه این‌ها در قاعده‌گذاری، اساسی و مؤثر است. به تعبیر دیگر رویکرد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، آمادگی ادراکی، روحی و زمینه‌سازی برای برپایی قیامت کبری است با همه ویژگی‌های آن.

ششم: احترام به «انسانیت انسان» و «تکریم وی» آنچنان‌که شایسته اوست فارغ از هر ویژگی دیگر و ایجاد زمینه «رسیدن به بالاترین ارزش‌های انسانی و معنوی از طریق تقوی و پرهیزگاری» در حکومت امام زمان متبلور خواهد شد که از اولی «کرامت ذاتی» و دومی «کرامت اکتسابی و مضاعف» یاد می‌شود. از آموزه‌های اسلامی استنباط می‌شود در حکومت مهدوی نگاه به انسان و تعیین حقوق مادی و معنوی او، با باروری اصل توحید و خدامحوری نیز کمک می‌کند؛ زیرا ضمن توجه به «کرامت ذاتی»، «کرامت اکتسابی» که از طریق یکتاپرستی و تقوایپیشگی بدست می‌آید را نیز بنیان حکومت خویش می‌داند؛ در نگاهی وسیع‌تر حتی حکومت و دولت مهدوی «کریمه» نیز هست؛ دلیل آن: رفتار مساوی و عادلانه، آزادی بشر از سلطه غیر، آزادی سیاسی و اجتماعی، حتی رعایت حقوق زنان در اعطای مسئولیت‌های اجتماعی و نفی تبعیض و نژادپرستی از خصائص دیگری است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در حقوق اساسی مورد توجه قرار خواهد داد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

تورات.

- زبور داوود.
- انجیل مقدس.
- برازش، علیرضا. (۱۴۰۰). *تفسیر اهل البیت* (۱۸ جلدی). تهران: امیرکبیر.
- بیات، عبدالرسول. (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها؛ درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*. قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- التمیمی الآمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و دُرر الکلم* (ج. ۱). قم: دارالکتاب الإسلامی.
- توفیقی، حسین. (۱۳۷۹). *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۴۰۱). *مبسوط در ترمینولوژی حقوق* (ج. ۳). تهران: گنج دانش.
- جعفری، محمدصابر. (۱۳۸۷). *اندیشه مهدویت و آسیب‌ها*. تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۰). *دین و سیاست در دوره صفوی*. قم: صفاریان.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۰). *نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر*. تهران: پژوهشکده امام خمینی رحمته الله علیه و انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *مبانی اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *خورشید مغرب*. قم: دلیل ما.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۸۳ق). *تفسیر نور الثقلین* (دوره ۵ جلدی؛ ج. ۱، ۳ و ۵). قم: اسماعیلیان.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). *نگاهی به نظریه انتظار (در اندیشه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی)*.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). *بیانات در دیدار مسئولان نظام*. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۳). *دانشنامه قرآن در قرآن پژوهشی* (ج. ۲). تهران: دوستان.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل. (۱۴۱۶ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.
- سروش، محمد. (۱۳۷۸). *دین و دولت در اندیشه اسلامی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۸۰). *منتخب الاثر فی الإمام الثانی عشر*. قم: مکتبه آیت‌الله الصافی گلپایگانی.
- صالحی، حمیدرضا؛ عباسی، محمود. (۱۳۹۰). کرامت انسانی، فصل الخطاب اندیشه‌های دینی و تفکرات اخلاقی. *اخلاق پزشکی*، ۱۶، ۳۹-۷۸.
- صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۰ق). *بحث حول المهدی*. بیروت: دارالتعارف.
- صدوق، محمدبن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمدبن علی. (۱۴۰۵ق). *کمال‌الدین و اتمام النعمة*. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. مشهد: مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۳ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). *الغیبة*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- علامه حلی، ابومنصور. (۱۴۱۱ق). *نهج‌الحق*. قم: مؤسسة الهجرة.
- علی ناصف، شیخ منصور. (۱۴۳۳ق). *التاج الجامع للأصول فی أحادیث الرسول (ج. ۵)*. بیروت: دار إحياء التراث.
- عمید، حسن. (۱۳۸۲). *فرهنگ عمید*. تهران: امیرکبیر.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۱ق). *تفسیر عیاشی* (سید هاشم رسولی محلاتی، محقق؛ ج. ۱ و ۲). تهران: المکتبة العلمية الإسلامية.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۷۹). *عدالت و کارایی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فرانکفورت، هنری. (۱۳۸۱). *سیر اندیشه در مصر و بین‌النهرین باستان* (یحیی مهدوی و سیامک کاظمی‌زاده، مترجمان). تهران: خوارزمی. فوکویاما، فرانسیس. (۱۹۹۲). پایان تاریخ و انسان واپسین (عباس عربی و زهره عربی، مترجمان). تهران: نشر نی.
- قمی مشه‌دی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب* (دوره ۱۴ جلدی). قم: دارالغدیر.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۴۰۰). *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران* (چاپ چهل و هشتم). تهران: میزان.
- کارگر، رحیم. (۱۳۸۶). *موعودشناسی و پاسخ به شبهات*. قم: انتشارات مسجد مقدس جکران.
- کارگر، رحیم. (۱۳۸۹). *آینده‌پژوهی قرآنی و جایگاه مهدویت در آن*. قم: *مجله انتظار موعود*، ش. ۳۲.

- کارگر، رحیم. (۱۳۸۹). *جهان در عصر ظهور*. قم: بنیاد فرهنگی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- کامل، سلیمان. (۱۳۹۴). *يوم الخلاص فی ظل القائم المهدی علیه السلام (علی اکبر میرزایی، مترجم). تهران: سیب سبز. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۴۰۴ ق)*
- کرمانی، طوبی؛ نباتی، صبیحه. (۱۳۹۶). امت واحده، تفکر سیستمی الهی برای تحقق حیات طیبه. *پژوهش نامه مذاهب اسلامی*، ۸ (۴)، ۵-۲۲.
- کریمی نیا، محمد مهدی و همکاران. (۱۳۹۹). وعده های آخرالزمانی و موعودگرایی در آیین یهود. *پژوهش و مطالعات علوم اسلامی*، ۲۰ (۲)، ۱۲۲-۱۳۳.
- کلسن، هانس. (۱۳۹۵). *نظریه محض حقوق و دولت* (محمد حسین تمدن جهرمی، مترجم). تهران: سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *اصول کافی* (ج. ۱ و ۳). تهران: دارالکتب الإسلامية.
- کورانی، علی. (۱۳۹۹). *عصر ظهور* (عباس جلالی، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۶). *بحار الانوار* (دوره ۱۱۰ جلدی؛ ج. ۸، ۵۱ و ۵۲). قم: اسلامی.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۸۹). *مکتب در فرآیند تکامل* (هاشم ایزدپناه، مترجم). تهران: کویر.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۸). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *قیام و انقلاب مهدی*. قم: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۳). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۵۷). *مهدی، انقلابی بزرگ*. قم: هدف.
- میرزایی، امین. (۱۳۷۸). *امام عصر و جهان علیه السلام *از منظر پروفیسور هانری گرین*. تهران: موعود.*
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). *الغیبه* (علی اکبر غفاری، محقق). قم: أنوار الهدی.
- هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۹۸). *فلسفه حقوق اسلامی*. تهران: خانه خرد.
- هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۴). *حقوق بشر و آزادی های اساسی*. تهران: میزان.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۷). *دین پژوهی* (بهاء الدین خرمشاهی، مترجم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Duguit, L. (1919). *Law in the Modern State*. New York: B.W. Huebsch.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: OUP.
- Marx, K. (1844). *Economic and Philosophic Manuscripts*. London: Lawrence &

Wishart.

- Marx, K. (1844). *Economic and Philosophic Manuscripts* (M. Milligan, Trans.). Mineola: Dover.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard UP.



Analyzing the Model of Active Awaiting in Light of the Mahdist Reading of Qur'ān 3:200 and Its Implications for the Awaiting Community

Dr. Ali Mohammadian ¹

Maryam Gholami Zein abad ²

Abstract

Given the research gap in providing an operational explanation of “awaiting the deliverance” (Intizar al-Faraj), the present essay endeavors to present a pragmatic model of active awaiting, based on the Mahdist reading of Verse 200 of Surah Al-Imran. Utilizing a descriptive-analytical approach and relying on the narration attributed to Imam Muhammad al-Baqir (as) in Imami sources, this research deduces the components of active waiting. The extracted model consists of three primary pillars: “patience in performing religious obligations” (Sabr 'ala al-fara'id), “steadfastness in confronting the enemy” (Musabarah), and “communion with the Imam of the Age” (Murabatah). Within a hierarchical system, piety (Taqwa) serves simultaneously as the foundation and the outcome of commitment to these pillars. This model transitions awaiting from a passive state into an active one: patience in obligations prevents premature haste, steadfastness eliminates isolation, and the transformation of spatial communion (Murabatah) into an Imam-centered communion delineates a meaningful connection with the legitimate deputies of the Imam during the Occultation. For the first time, this research presents these three components in a coherent framework as a pragmatic theory in the field of Mahdism, which can serve as a basis for assessing the individual and social actions of those awaiting the advent.

Keywords: Active waiting; Al-Imran/200; Mahdist reading; patience in obligations; steadfastness; communion

1. Associate Prof, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran(mohammadian@buqaen.ac.ir)

2. Graduated with a PhD in Islamic Jurisprudence and Law, the University of Mazandaran, Mazandaran, Iran(Corresponding Author)(Gholami.1365@gmail.com)

تحلیل الگوی انتظار فعال در پرتو قرائت مهدوی از آیه ی ۲۰ آل عمران و دلالت های آن برای جامعه منتظر*

علی محمدیان^۱

مریم غلامی زین آباد^۲

چکیده

با توجه به خلأ پژوهشی در تبیین عملیاتی انتظار فرج، جستار پیش رو می‌کوشد تا براساس قرائت مهدوی از آیه ی ۲۰ آل عمران، الگویی عمل‌گرا از انتظار فعال ارائه دهد. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر روایت منسوب به امام محمدباقر علیه السلام در منابع امامیه، به استنباط مؤلفه های کنش‌گرانه ی انتظار پرداخته است. الگوی مستخرج، دارای سه رکن اصلی «صبر بر فرائض»، «مصابره با دشمن» و «مرباطه با امام عصر عجل الله تعالی» است که در یک نظام سلسله‌مراتبی، تقوا هم‌زمان بستر و نتیجه ی التزام به این ارکان به شمار می‌رود. این الگو، انتظار را از وضعیتی منفعلانه خارج می‌سازد: صبر بر فرائض از شتاب‌زدگی جلوگیری می‌کند، مصابره انزوا را می‌زداید و تحویل مرباطه ی مکانی به مرباطه ی امام‌محور، پیوندی معنادار با نایبان مشروع امام در عصر غیبت را ترسیم می‌نماید. پژوهش حاضر برای نخستین بار با رویکردی جامع‌نگر، سه مؤلفه ی یادشده را در قالبی منسجم و به مثابه ی یک نظریه ی عمل‌گرایانه در حوزه ی مهدویت ارائه می‌کند که می‌تواند مبنایی برای سنجش کنش های فردی و اجتماعی منتظران قرار گیرد.

واژگان کلیدی

انتظار فعال، آیه ی ۲۰ آل عمران، قرائت مهدوی، صبر بر فرائض، مصابره، مرباطه.

مقدمه

انتظار فرج به عنوان باوری ژرف و نیرویی محرکه در کلام و فرهنگ شیعی، همواره جایگاهی محوری داشته و در بستر پرماجرایی تاریخ تشیع، به مثابه عاملی برای پایداری، امید و تحرک اجتماعی عمل کرده است. بااین حال، مفهوم «انتظار» همواره در معرض برداشت های گوناگون و بعضاً متضاد بوده است؛ از انتظاری منفعل و خاموش که صرفاً به دعا و تضرع فردی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

۱. دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قانن، ایران (mohammadian@buqaen.ac.ir).

۲. دانش آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول) (gholami1365@gmail.com).

فروکاسته می شود تا انتظاری پرشور که گاه ممکن است به اقدام های شتاب زده بینجامد. در میانه این دو سو، الگویی جامع و متعادل از انتظار فعال وجود دارد که ریشه در متون اصیل دینی دارد؛ الگویی که هم التزام فردی عمیق را پاس می دارد و هم مسئولیت اجتماعی در برابر جامعه اسلامی و زمینه سازی ظهور را تبیین می کند.

پرواضح است که این الگو تنها با رجوع به سرچشمه های زلال وحی و روایات معصومان علیهم السلام ممکن می نماید. در این میان، آیات قرآن کریم به عنوان متن جاودان الهی، ظرفیت بی پایانی برای ارائه چارچوب های کلی حیات طیبیه دارند که می توان با بهره گیری از تفاسیر ناب برخاسته از سنت اهل بیت علیهم السلام، این چارچوب ها را در حوزه های مختلف، از جمله مهدویت، تطبیق و تفصیل داد. یکی از آیاتی که در نگاه اول، خطوط کلی یک زندگی هدفمند و مؤمنانه را ترسیم می کند، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰) است. این آیه در ظاهر، خطاب به مؤمنان عصر نزول، چهار فرمان کلیدی را صادر می کند: صبر بر تکالیف، پایداری در برابر دشمنان، رابطه و مرزبانی و نهایتاً تقوای الهی که روح حاکم بر همه این امور است. مفسران فریقین، معمولاً این فرامین را در بستر تاریخی عصر نزول و به عنوان دستورالعملی برای استقامت در میدان جهاد و حفظ ثبات جامعه نوپای اسلامی تفسیر کرده اند. (طبری، ۱۴۲۲: ج ۶، ص ۳۳۳) اما نکته درخور تأمل، تفسیری است که امام محمد باقر علیه السلام، از این آیه ارائه می دهند. ایشان در تفسیری نورانی، مفاهیم آیه را در قالبی جدید و متناسب با شرایط امت در عصر غیبت بازتعریف می کنند و می فرمایند: «اصبروا علی اداء الفرائض و صابروا عدوکم و رابطوا امامکم المنتظر». (نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۲۶-۲۷ و ۱۹۹) در این بیان ژرف، صبر به «صبر بر ادای فرایض» تعیین مصداق می شود، مصابره به مقابله با دشمنان و به جای رابطه در مرزها، به رابطه با امام منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف امر می شود.

پرسش این است که چگونه می توان از دل این چهار محور (صبر بر فرایض، مصابره با دشمن، رابطه با امام منتظر و تقوا)، یک الگوی منسجم برای زیست منتظرانه استخراج کرد؟ هدف اصلی این پژوهش، آن است که با روشی تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر داده های کتابخانه ای، نخست به تبیین دقیق مفاهیم مزبور پرداخته و در گام بعد، با تحلیل روابط منطقی این مفاهیم، الگویی نظام مند با عنوان الگوی انتظار فعال طراحی و ارائه نماید.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود را می‌توان در دودسته اصلی دسته‌بندی کرد.

دسته اول، پژوهش‌هایی هستند که به مفهوم انتظار فعال یا ابعاد کلی آن پرداخته‌اند. آثاری مانند «حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف» اثر آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۸۰) و «برکات انتظار» اثر بنی‌هاشمی (۱۳۸۹) از زوایای کلامی و اجتماعی به تبیین ماهیت و ابعاد عملی انتظار و به وظایف منتظران اشاره کرده‌اند.

مقاله انتظار کارکردگرایانه از منظر شهید حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه (باغخانی، ۱۴۰۲) امید به آینده، خودسازی متعهدانه، ظهور محاسن اخلاق و دگرسازی در جامعه منتظر، عدم پذیرش نظام‌های فاسد و عدم تحمل ظلم و ستم مستکبرین دنیا و نجات مستضعفین عالم با تشکیل حکومت دینی در راستای حاکمیت قرآن و اسلام و در نهایت برافراشته شدن پرچم توحید و عدل به رهبری حضرت بقیه‌الله‌اعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف را از جمله مراتب کارکردگرایانه انتظار در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای معرفی کرده است، مقاله دیگری تحت عنوان تحلیل شناختی مسئله انتظار فرج، از منظر مقام معظم رهبری (معنوی، ۱۴۰۳) چاپ شده است که بیان می‌دارد بازتاب ویژگی‌های ذهنی رهبر درباره انتظار فرج، ارائه نقشه راهی است که با ایجاد خودیابی شناختی در این راه، ثبات بینشی ایجاد می‌کند و مانع گرایش منفعلانه به مسئله انتظار فرج و از دست دادن این سرمایه اجتماعی می‌شود، همچنین مقاله خوانش آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه از آموزه انتظار فرج (شاکر، ۱۴۰۲)، و کارکردهای انتظار فرج در آموزه‌های دینی (لطفی، ۱۴۰۰) در مجلات معتبر منتشر شده‌اند، که به طور کلی به مفهوم انتظار فرج پرداخته‌اند. این آثار اگرچه چارچوب کلی ارزشمندی برای فهم انتظار فعال فراهم می‌آورند، اما هیچ‌کدام از آن‌ها مبنای روایی این الگو را در روایت امام باقر علیه السلام از آیه ۲۰۰ آل عمران جستجو نکرده‌اند.

دسته دوم، پژوهش‌هایی هستند که به مفاهیم محوری آیه ۲۰۰ آل عمران، یعنی صبر، مصابره و مربوطه، در بسترهای گوناگون پرداخته‌اند. تفاسیر ارزشمندی مانند «المیزان» اثر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۴) و «نمونه» اثر آیت‌الله مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴) در ذیل این آیه، به تبیین مفهوم «صبر» و «مربوطه» پرداخته‌اند، اما این تبیین‌ها عمدتاً در بستر تاریخی عصر نزول صورت گرفته و در آن‌ها از روایت تفسیری امام باقر علیه السلام و ظرفیت مهدوی آن غفلت شده است. در حوزه مفهوم صبر در انتظار نیز، مقالاتی مانند تحلیل

تفسیری جایگاه و نقش «مصابره» و «مربطه» در پیوند با امام عصر با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران (فلاح، ۱۳۹۷)، مربوطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی با تأکید بر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» (فاکر و حقیقت، ۱۴۰۳)، در مجلات تخصصی منتشر شده‌اند که مقاله اول با تمرکز بر آیه مذکور به تبیین رابطه معنایی مصابره و مربوطه، از رابطه تعاملی این دو مفهوم در پیوند با امام پرداخته است و بیان داشته «مصابره» و «مربطه» به‌ویژه با مسئله انتظار که بر صبر و آمادگی متکی است؛ پیوند معنایی دارد. این ایده متخذ از آیات قرآن، نافی دیدگاه کسانی است که باور به مهدویت را امری شخصی و یا حضور امام را انکار می‌کنند. مقاله دوم نیز آراء دو مفسر بزرگ علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی پیرامون مربوطه در آیه شریفه را تبیین می‌نماید و به این نتیجه می‌رسد که مصادیق و شأن نزول‌های گوناگونی برای آیه شریفه نقل شده است؛ اما مفهوم عام آیه، ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه دینی در همه شئون است و این روایات از باب تطبیق و بیان مصداق است. به طور کلی این پژوهش‌ها به رابطه صبر و انتظار اشاره کرده‌اند، اما هیچ‌یک صبر بر فرایض را به عنوان رکن نخست یک الگوی منسجم انتظار فعال تحلیل نکرده‌اند. در زمینه مربوطه نیز پژوهش مستقلی که این مفهوم را از دلالت مکانی به دلالت ولایی و امام‌محور تحلیل کند، یافت نشد.

مفهوم‌شناسی واژگان

پایه‌های این پژوهش برشماری از واژگان و مفاهیم بنیادین استوار است که روشن‌سازی حدود و ثغور آن‌ها، درک صحیح از کلیت بحث را ممکن می‌سازد.

انتظار فعال

مفهوم انتظار فعال در این پژوهش، در تقابل با انتظار منفعل قرار می‌گیرد. این مفهوم بر چند اصل استوار است. نخست باور به ظهور به عنوان حقیقتی حتمی و نقشه الهی برای تکامل بشریت که امید را به نیرویی محرک و پایدار تبدیل می‌کند. دوم، فهم این که تحقق این وعده الهی منوط به فراهم‌شدن شرایط عینی است و بخشی از این مسئولیت بر عهده جامعه مؤمنان نهاده شده. سوم، پذیرش این نقش که فرد منتظر خود را سربازی زمینه‌ساز در نظام امامت می‌بیند و می‌بایست در جایگاه خود در خانواده، شغل و جامعه به بهترین نحو عمل کند.

بنابراین، انتظار فعال، الگویی را ارائه می‌نماید که در آن، عبادات فردی، تعهدات اجتماعی، فعالیت‌های علمی و فرهنگی و حتی موضع‌گیری‌های سیاسی، همگی در راستای تقریب آن

آرمان کلان سامان می‌یابد و از حالت پراکندگی خارج می‌شود.

قرائت مهدوی

در این چارچوب، «قرائت مهدوی» اشاره به گونه‌ای خاص از تفسیر آیات قرآن کریم دارد که از سوی ائمه معصومین علیهم‌السلام صادر شده است؛ به ویژه آن دسته از روایاتی که میان مفاهیم قرآنی و دوران غیبت و ظهور پیوند برقرار کرده‌اند. این قرائت، فراتر از تفسیر ظاهری و تاریخی آیه است و با تکیه بر علم لدنی امام، به بطون قرآن می‌پردازد.^۱ در این راستا، مفاهیم کلیدی آیه، هرچند در ظاهر برای مسلمانان صدر اسلام نازل شده، اما به عنوان الگوهای کلی زندگی مؤمنانه در نظر گرفته می‌شوند که برای تمام شرایط، از جمله عصر غیبت، کاربرد دارند. این قرائت، آیه را از حصار زمان و مکان خاص نزول بیرون می‌آورد و آن را به یک منشور همیشه زنده برای دوران انتظار تبدیل می‌کند. از این منظر، قرائت مهدوی، کشف لایه‌های عمیق‌تر معنایی وحی است که دسترسی به آن بدون هدایت معصوم علیه‌السلام ممکن نیست و برای جامعه شیعی، همچون نقشه راه است.

صبر و مصابره

صبر در لغت به معنای بازداشتن در شرایط سخت و دشوار است. گفته می‌شود: «صَبَرْتُ فَلَانًا» یعنی او را در چنان وضعیتی گذاشتم که راه گریزی از آن ندارد؛ و صبر در اصطلاح بازداشتن و کنترل نفس است بر پایه آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کنند، یا بازداشتن آن از آنچه عقل و شرع بازداشتن از آن را لازم می‌دانند. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ص. ۴۷۴)

مصابره نیز که از باب مفاعله و دال برکنش متقابل است، در اینجا به معنای مقاومت فعال در برابر دشمنان اسلام و ارزش‌های دینی است. گفته شده: «اضْبِرُوا» صبر فردی را می‌رساند و

۱. بر پایه پاره‌ای از روایات، قرآن کریم دارای مراتب و سطوح گوناگون معنایی است که از معنای ظاهری آغاز می‌شود و تا ژرف‌ترین لایه‌های باطنی امتداد می‌یابد. در کتاب «المحاسن» تألیف برقی، در روایتی از امام باقر علیه‌السلام، به برخورداری قرآن از ظاهر و باطن تصریح شده است: «لِلْقُرْآنِ بَظَنٌّ وَ ظَهْرٌ». (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص. ۲۷۰) ابن ابی‌جمهور احسایی نیز در همین راستا نقل می‌کند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَظَنًّا وَ لِيُظْهِرَهُ بَظَنُّهُ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ». (احسایی، ۱۴۰۵: ج ۴، ص. ۱۰۷؛ همچنین رک: مجلسی اول، ۱۴۰۶: ج ۷، ص. ۱۸۰) فیض کاشانی نیز بر این معنا تأکید کرده و می‌نویسد: «ما من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن». (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص. ۷۶۰) شماری از دانشوران امامیه با استناد به مفاد این روایات تصریح کرده‌اند که هرچه دامنۀ علوم و معارف بشری گسترش می‌یابد، پرده از رازهای تازه‌ای از مفاهیم قرآنی برداشته می‌شود که پیش‌تر از آن‌ها غفلت شده بود. چه بسا مقصود معصوم علیه‌السلام از این بیان که «قرآن را ظاهری و باطنی است و برای باطن آن نیز باطنی دیگر ... تا هفت بطن»، همین حقیقت باشد. از این رو، نمی‌توان فهم قرآن را به زمان نزول و مصادیق خارجی محدود آن عصر منحصر ساخت. (بهبهانی، ۱۴۲۶: ص. ۲۷۰؛ همو، ۱۴۱۴: ص. ۲۸؛ همچنین رک: مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص. ۳۳۳؛ جوادی آملی، ۱۴۱۵: ص. ۵)

«صابِرُوا» به صبر دسته جمعی دلالت دارد. (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۴۷۰) این مفهوم از «صبر» فراتر رفته و حالت تدافعی صرف را به یک موضع تعاملی تبدیل می‌کند. واژه «عدوکم» در این روایت به صورت مطلق آمده و هر آنچه را که در برابر آرمان‌های دینی بایستد در برمی‌گیرد؛ از جریان‌های فکری منحرف و هجوم فرهنگی بیگانه گرفته تا فشارهای سیاسی و اقتصادی و تهدیدات نظامی.

مرباطه (با محوریت ارتباط با امام منتظر)

مرباطه از باب مفاعله و فعل آن «رَبَطَ يَرْبِطُ» بر محکم کردن، استحکام و ثبات دلالت می‌کند. گفته می‌شود «رَبَطَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ بِالصَّبْرِ» یعنی خداوند دلش را به وسیله صبر، محکم و حفظ کرد یا از لغزش و اضطراب ایمنش ساخت. رابطوا یعنی در مرز (مقابل دشمن) مستقر شدند و پایداری کردند و مُرَابَطَه به معنای محافظت و پاسداری است. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۱۶۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۴۷۸؛ اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۳۳۸؛ حمیری، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۲۳۹۰) نوآوری امام باقر (ع) در تفسیر آیه، تبدیل مفهوم مرباطه از نگهداری مکانی (مرزهای جغرافیایی) به پیوندی ولایی (رابطوا امامکم المنتظر) است. این مهم‌ترین بخش است که بر تک‌تک افراد واجب بوده و نیابت در آن پذیرفته نیست و این رکنی از ارکان ایمان است که خداوند هیچ عملی را بدون آن نمی‌پذیرد (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۸) و شامل تلاش برای برپایی عدالت، احیای امر اهل بیت (ع)، دفاع از حریم دین و تلاش برای ایجاد جامعه‌ای براساس ارزش‌های اسلامی می‌شود که هر قدم در این مسیر، نوعی مرباطه عملی است.

تقوا و نسبت آن با الگوی سه رکنی

فرمان چهارم آیه شریفه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» در روایت امام باقر (ع) به صورت مستقل بازتعریف نشده، اما این سکوت به معنای کم‌اهمیتی آن نیست؛ بلکه نشانه‌ای است از این که تقوا جایگاهی فراتر از یک رکن موازی دارد. تقوا در این الگو، در دو سطح با آن‌ها نسبت دارد.

در سطح نخست، تقوا زیربنا و شرط صحت هر سه رکن است. صبر بر فرایض بدون تقوا، به تکرار بی‌فایده و گاه ریاکارانه عمل تبدیل می‌شود؛ مصابره بدون تقوا، می‌تواند از مقاومت دینی به تعصب تنزل یابد و مرباطه با امام بدون تقوا، آن را از پیوند ولایی حقیقی به ادعایی غیرحقیقی فرو می‌کاهد. از این منظر، تقوا همان روح حاکم بر کل الگوست که در پایان آیه،

به عنوان معیار درونی و محک صحت هر سه رکن معرفی شده است. چنانکه علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌فرماید، تقوا شرط تحقق فلاح است و فلاح جز از راه همین فرایض حاصل نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۳-۱۴۴)

در سطح دوم، تقوا نتیجه و ثمره تدریجی التزام به سه رکن نیز هست. کسی که با صبر بر فرایض، نفس خود را منضبط کرد، با مصابره در برابر دشمن، اراده‌اش را آبدیده ساخت و با مرابطه با امام، جهت حرکتش را ثابت نگه داشت، به تدریج به مرتبه‌ای از تقوا دست می‌یابد که خود، عامل تعمیق و تثبیت بیشتر این ارکان می‌شود.

تحلیل قرائت مهدوی آیه ۲۰۰ آل عمران

قرآن کریم به عنوان کلام نهایی و جهان شمول الهی، در هر عصری با زبان نیازهای همان عصر سخن می‌گوید و ژرفای معانی آن، تنها با نور هدایت معصومان علیهم‌السلام گشوده می‌گردد. این حقیقت به‌ویژه در مورد آیاتی که به‌ظاهر در بستر تاریخی خاصی نازل شده‌اند، نمودی بارزتر دارد. آیه شریفه مورد بحث نیز در نگاه نخست، خطاب به مؤمنان عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای استقامت در برابر مشرکان و حفظ مرزهای جغرافیایی است؛ اما امام باقر علیه‌السلام، پرده از باطن این آیه برداشته و آن را به شکلی تفسیر می‌کنند که گویی مستقیماً خطاب به امت دوران غیبت نازل شده است. این تفسیر، یک قرائت مهدوی تمام عیار است؛ قرائتی که نه تنها معانی ظاهری آیه را تأیید می‌کند، بلکه آن را به سمت یک الگوی جامع حیات منتظرانه سوق می‌دهد.

بررسی سندی و محتوایی روایت

روایتی که محور این پژوهش است، از امام محمدباقر علیه‌السلام نقل شده و متن کامل آن چنین است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» قَالَ: اصْبِرُوا عَلَى أَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَصَابِرُوا عَذُوكُمْ وَرَابِطُوا إِمَامَكُمْ الْمُنتَظَرَ. (نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۱، صص ۲۶-۲۷ و ۱۹۹)

سلسله سند این روایت، چنان‌که نعمانی در کتاب الغیبة ثبت کرده، از این قرار است: عبیدالله بن موسی علوی عباسی، از هارون بن مسلم بن سعدان انباری، از قاسم بن عروه، از برید بن معاویه عجلی و برید از امام محمدباقر علیه‌السلام. (نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۱، صص ۲۶-۲۷) عبیدالله بن موسی علوی عباسی، نخستین حلقه این زنجیره، از فقها و محدثان

شناخته شده امامیه است. رجال شناسان او را فاضل، عالم، ثقه و پرهیزکار توصیف کرده اند. (سبحانی، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۲۵۸) از جمله شواهد اعتبار او، روایت گری عبدالرحمان بن احمد نیشابوری معروف به مفید نیشابوری از اوست. آثار تألیفی او نیز نشانگر جامعیت علمی اوست؛ از او کتاب های انساب آل الرسول و اولاد بتول، الحلال و الحرام و الأديان و الملل برجای مانده است. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۵۳۰)

هارون بن مسلم بن سعدان انباری، دومین راوی در سلسله سند، نیز در منابع رجالی به توثیق و برجستگی شهرت دارد. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۰۷؛ طوسی، بی تا: ص ۴۳۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۴۳۸) دامنه وسیع آثار او در حدیث از جمله التوحید، الفضائل، الخطب، المغازی و کتاب الدعا گویای جایگاه او در میان اصحاب حدیث است. (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۴۳۸)

در مورد دو راوی بعدی، یعنی قاسم بن عروه و برید بن معاویه عجل، باید با دقت بیشتری سخن گفت. رجال شناسان اهل سنت این دو را به غلو در تشیع متهم کرده اند (عسقلانی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۱۱)؛ اما این اتهام که ریشه در تعصب مذهبی دارد نزد محققان امامی معتبر شمرده نمی شود، چراکه ملاک جرح و تعدیل در رجال شیعه، پایبندی به مذهب حق است، نه انحراف از آن. در مورد برید بن معاویه عجل، گواهی های معصوم علیه السلام به خوبی جایگاه او را روشن می کند. امام صادق علیه السلام فرموده اند:

چهار نفر در حال حیات و ممات، محبوب ترین مردم نزد منند: برید بن معاویه عجل، زراره بن اعین و...؛ اینان حافظان دین و امینان پدرم در حلال و حرام خدایند؛ در دنیا پیشگامان به سوی ما هستند و در آخرت نیز پیشگامانند؛ اگر اینها نبودند، آثار نبوت قطع می شد و از میان می رفت. (خوئی، بی تا: ج ۱۸، صص ۲۶۷-۲۶۸)

این توصیف بی نظیر، بالاترین سطح اعتبار رجالی را برای برید اثبات می کند. قاسم بن عروه نیز از اصحاب نزدیک امام باقر و امام صادق علیه السلام است و از هر دو امام روایت نقل کرده است. شیخ صدوق در مشیخه اش، او را در زمره معتمدین ذکر کرده (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ج ۶، ص ۲۴۹) و علامه ابن داود حلی نیز گزارش می دهد که کشی او را در ردیف راویان ممدوح آورده است. (خوئی، بی تا: ج ۱۵، ص ۳۲)

جمع بندی ارزیابی سندی

با در نظر گرفتن مجموع داده های رجالی، سند این روایت در مجموع در سطح موثق یا حسن قرار می گیرد؛ چراکه همه حلقه های زنجیره آن یا صریحاً توثیق شده اند و یا از سوی ائمه

معصومین علیهم‌السلام به طور خاص مورد تأیید قرار گرفته‌اند. نکته تقویت‌کننده دیگر، تعدد مصادر نقل این روایت است؛ این متن در منابع متعدد و معتبر امامیه - از جمله الغیبة نعمانی، اثبات الهداة حر عاملی، البرهان بحرانی، تأویل الآیات استرآبادی و کنز الدقائق قمی مشهودی - وارد شده است. (حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۱۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۳۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۱، صص ۲۶ و ۱۹۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۱۳۳؛ قمی مشهودی، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۳۰۳) این تعدد طرق، روایت را از حدّ خبر واحد خارج کرده و مضمون آن را به درجه‌ای می‌رساند که برای استدلال و استناد علمی، کاملاً کافی و معتبر است. افزون بر این، مضمون روایت با اصول قطعی اعتقادی امامیه درباره وظایف منتظران در عصر غیبت کبری سازگاری کامل دارد و هیچ‌گونه شذوذ محتوایی در آن مشاهده نمی‌شود؛ قرینه‌ای که خود، مؤیدی مستقل برای اعتبار این نقل روایی به شمار می‌رود.

از منظر فقه‌الحديث، چند نکته محتوایی درباره این روایت قابل توجه است. نخست، امام باقر علیه‌السلام در این روایت، سه فعل امری آیه (اصبروا، صابروا، رابطوا) را حفظ کرده و صرفاً مصادیق آن‌ها را در بستر عصر غیبت بازتعریف نموده‌اند. این شیوه تفسیری که به تطبیق یا «جری» معروف است، نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام در پی نفی معنای ظاهری آیه نیستند، بلکه لایه‌ای عمیق‌تر از معنا را که قابلیت تطبیق بر هر عصری را دارد، آشکار می‌سازند. دوم، حذف فرمان چهارم آیه «اتَّقُوا اللَّهَ» در روایت، به معنای نادیده گرفتن آن نیست؛ بلکه چنانکه در بخش مفهوم‌شناسی تبیین شد، تقوا روح حاکم بر هر سه رکن است و نیازی به تصریح جداگانه ندارد. سوم، استفاده از صیغه مفاعله در واژگان «صابروا» و «رابطوا» که بر کنش متقابل و دوسویه دلالت دارد حاوی پیامی راهبردی است و آن این که مصابره و مرابطه، کنش‌هایی یک‌سویه و منفعل نیستند، بلکه روابطی زنده، پویا و تعاملی هستند که هم از سوی منتظر و هم از جانب طرف مقابل جریان دارند.

تحلیل فرمان اول: «اصبروا علی اداء الفرائض»

نخستین گام در الگوی انتظار فعال از منظر امام باقر علیه‌السلام، صبر بر ادای فرایض است. در روایتی از امام رضا علیه‌السلام چنین بیان شده است:

هنگامی که روز قیامت فرارسد نداده‌نده، ندا می‌دهد که: «صابران کجا هستند؟» پس گروهی از مردم به پا می‌خیزند. سپس ندا داده می‌شود که: «کجا هستند صابران؟» و گروهی از مردم برمی‌خیزند: «صابران کیستند؟» و ندا می‌آید: «آنان که بر انجام واجبات صابر هستند و متصبرین کسانی هستند که از محرّمات دوری می‌کنند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵، ص ۱۷۶؛ قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۲۹)

این تخصیص معنایی، خود حاوی پیام‌های عمیقی است که بنیان‌های نظری و عملی انتظار را شکل می‌دهد. در نگاه اول، این پرسش مطرح می‌شود که چرا امام علیه السلام صبر مطلق و عمومی آیه را که می‌تواند شامل صبر بر مصیبت، صبر بر طاعت و صبر بر معصیت باشد.^۱ (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۳، ص ۲۳۶) تنها به صبر بر فرایض محدود کرده‌اند؟ پاسخ در درک شرایط خاص عصر غیبت نهفته است. در دورانی که حجت ظاهری خدا بر روی زمین غایب است و فتنه‌ها از هر سو امت را احاطه کرده، بزرگ‌ترین خطر، فرسایش هویت دینی از درون است. غیبت امام، می‌تواند به تدریج باعث سستی در عمل به تکالیف شرعی و ایجاد شک در لزوم رعایت دقیق احکام شده و نهایتاً به فراموشی تدریجی دین بینجامد؛ بنابراین، امام باقر علیه السلام نقطه آغاز مقاومت و انتظار را در حفظ و استمرار همان واجبات اولیه و مسلم دین قرار می‌دهند.

اما صبر بر فرایض لایه‌های متعددی دارد که آن را به یک فرآیند تربیتی و جامعه‌ساز تبدیل می‌کند. در لایه فردی، صبر بر فرایض به معنای مقابله با نفس اماره و وسوسه‌های شیطانی است که همواره انسان را به سهل‌انگاری در نماز، تقلب در روزه، بخل در زکات و سستی در سایر تکالیف دعوت می‌کنند. این نوع صبر، یک جهاد اکبر مستمر است که اراده فرد مؤمن را تقویت کرده، او را برای مبارزات بزرگ‌تر آماده می‌سازد. در لایه خانوادگی، صبر بر فرایض به معنای ایجاد فضای خانه بر محور عبادت، آموزش واجبات به اعضا و مقاومت در برابر فرهنگ‌های مهاجمی است که می‌خواهند حریم خانواده را از معنویت خالی کنند. در لایه اجتماعی، این مفهوم ابعاد گسترده‌تری می‌یابد. علامه جوادی آملی درباره لزوم صبر در مسائل اجتماعی معتقد است که جامعه‌ای که افراد آن اهل صبر باشند، خداوند برای رشد و تعالی و پیشرفت و شکوفا شدنشان به آنان مدد می‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۳۷۳) «فرایض» تنها منحصر به عبادات فردی نمی‌شود، بلکه شامل تمامی واجبات اجتماعی می‌گردد که ستون‌های جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهند: امر به معروف و نهی از منکر، دفاع از کیان اسلام و مسلمین، همکاری در کارهای خیر، رعایت حقوق مردم و تلاش برای برقراری عدالت. صبر بر این فرایض اجتماعی، به مراتب دشوارتر است، چراکه مستلزم درگیری با منافع قدرت‌ها، عادات غلط جامعه و مقاومت در برابر جریان‌های غالب فساد است.

نکته عمیق دیگر در این فرمان، رابطه صبر با انتظار است. امام رضا علیه السلام در این باره

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الصَّبْرُ ثَلَاثَةٌ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ، وَصَبْرٌ عَلَى الطَّاعَةِ، وَصَبْرٌ عَنِ الْمَعْصِيَةِ....

می‌فرماید: «مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ وَإِنْتَظَارُ الْفَرَجِ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص. ۱۱۰) انتظار حقیقی، امری نیست که پس از انجام فرایض و در اوقات فراغت بدان پرداخته شود. بلکه به تعبیر امام باقر (ع)، خود صبر بر فرایض اولین و اساسی‌ترین جلوه انتظار است؛ زیرا کسی که با ایمان به ظهور موعود جهانی و با وجود دشواری‌ها به انجام واجبات التزام دارد، در حقیقت زمینه درونی ظهور را در خود مهیا می‌کند. او با این کار، هم خود را به عنوان یک عنصر شایسته برای حکومت جهانی امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تربیت می‌کند و هم با ایجاد حلقه‌های کوچک التزام دینی در خانواده، به تدریج بسترهای اجتماعی لازم را فراهم می‌آورد؛ بنابراین منتظران راستین وظیفه دارند علاوه بر اصلاح خویش، در اصلاح دیگران نیز بکوشند؛ زیرا برنامه عظیمی که انتظارش را می‌کشند یک برنامه فردی نیست؛ بلکه برنامه‌ای است که تمام عناصر تحوّل باید در آن شرکت کنند و کار به صورت دست جمعی و همگانی باشد؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ص. ۱۰۲)؛ بنابراین، از منظر قرائت مهدوی، اولین آزمون یک منتظر، عملکرد او در برابر فرایض است. این نگاه، انتظار را به یک شاخص عینی تبدیل می‌کند. جامعه‌ای که میزان رعایت واجبات دینی در آن رو به رشد است، جامعه‌ای است که در مسیر انتظار فعال گام برمی‌دارد.

تحلیل فرمان دوم: «صابروا عدوکم»

امام باقر (ع) با استفاده از فعل «صابروا» که از باب مفاعله و حاکی از کنش و واکنش متقابل است، ماهیت پویا و تهاجمی این مرحله را می‌فرمایند. این فرمان، نشان می‌دهد که انتظار، هرگز به معنای انزوا و سکوت در برابر باطل نیست. بلکه منتظر واقعی کسی است که با شناخت دشمن و میدان نبرد، خود را برای رویارویی و مقاومتی فعال و هوشمندانه آماده می‌سازد. واژه «عدوکم» نیز به صورت مطلق آورده شده است که دلالت بر شمول و گستردگی مفهوم دشمن دارد و هر آنچه در مسیر تحقق آرمان‌های الهی و زمینه‌سازی ظهور ایستادگی کند، در زمره دشمن قرار می‌گیرد.

اما تحلیل این فرمان در بستر قرائت مهدوی، نیازمند واکاوی چندلایه مفهومی است. نخست، شناسایی ابعاد و سطوح دشمن در عصر غیبت است. برخلاف عصر نزول که دشمن اغلب مشهود و نظامی بود، دشمن در دوران انتظار، صورت‌های پیچیده به خود می‌گیرد. در سطح کلان، می‌توان از دشمن بیرونی سخن گفت و در سطح خرد و فردی، بزرگ‌ترین دشمن، نفس اماره و وسوسه‌های شیطانی است؛ همان‌طور که در روایات نیز داریم «أَعْدَى عَدُوک نَفْسُکَ الَّتِی بَیْنَ جَنْبَیکَ». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱۲، ص. ۲۶۰؛ احسانی، ۱۴۰۵: ج ۴، ص. ۱۱۸؛

مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ج ۹، ص ۱۵۰) این دشمن می‌کوشد مؤمن را از مسیر مقاومت خارج کرده، به ساده‌انگاری، سازش، یا خودباختگی بکشاند.

دوم، تبیین ماهیت مصابره و تفاوت آن با تقابل فیزیکی صرف است. مصابره در این الگو، به معنای درگیری فیزیکی بدون حکمت و در هر شرایطی نیست، بلکه یک راهبرد مقاومتی است که متناسب با زمان و مکان، ابزار مخصوص خود را طلب می‌کند. در ساحت فکری و فرهنگی، مصابره به معنای مبارزه علمی و فرهنگی است. این همان جهاد تبیین به فرموده مقام معظم رهبری (خامنه‌ای، ۱۴۰۰) است که سلاح اصلی آن، قلم، بیان و ابتکارات فرهنگی است. در ساحت اجتماعی و اقتصادی، مصابره به معنای ایستادگی اقتصادی و خوداتکایی است و در ساحت نظامی، به معنای حفظ آمادگی دفاعی و تقویت بنیه رزمی برای دفاع از مرزهای اعتقادی و جغرافیایی است.

سوم، ارتباط حیاتی مصابره با انتظار است. این پرسش اساسی مطرح است که مقاومت در برابر دشمنان، چه ارتباطی با زمینه‌سازی برای ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الیه دارد؟ پاسخ در دو سطح قابل ارائه است. در سطح سلبی، مصابره به معنای زدودن موانع ظهور است. این موانع، همان دشمنان هستند؛ نظام‌های سلطه، جریان‌های انحرافی و ساختارهای فاسد که با تسلط بر منابع و اذهان بشری، راه گسترش عدالت و معرفت حقیقی را می‌بندند. به فرموده مقام معظم رهبری، قدرت‌های استکباری خواهان غفلت و خواب‌آلوده بودن و نیز عدم تحرک ملت‌ها هستند و چنین وضعی را بهشت خود می‌دانند؛ اما انتظار فرج موجب می‌شود که انسان به وضع موجود قانع نباشد و بخواهد به وضعی بهتر و برتر دست پیدا کند. (رضایی، ۱۳۹۹: ص ۳۶) لذا، مقاومت در برابر این دشمنان و تضعیف آنان، به معنای هموار کردن راه برای حکومت جهانی عدل است.

در سطح ایجابی، مصابره یک فرآیند تربیتی و توانمندساز برای جامعه‌ی منتظر است. ملتی که در کوره‌ی آزمایش مقاومت، استحکام یابد، وحدت پیدا کند و به توانمندی‌های خود پی ببرد، به مراتب برای پذیرش مسئولیت‌های بزرگ در عصر ظهور آماده‌تر است تا جامعه‌ای که در آرامش و انفعال، تن به رفاه و ابتذال داده است. در دعای عهد نیز می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ إِنِّي أُجَدِّدُ لَهُ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِي هَذَا وَمَا عِشْتُ مِنْ أَيَّامِي عَهْدًا وَعَهْدًا وَيَبْعَةً لَهُ فِي عُنُقِي لَا أَحُولُ عَنْهَا وَلَا أَرْوُلُ أَبَدًا؛

از یک سو آمادگی شرط حضور و ظهور است و از سوی دیگر، این آمادگی به دست خود انسان صورت می‌گیرد.

بنابراین، مصابره، نه تنها یک ضرورت دفاعی، بلکه یک شرط لازم برای بلوغ جامعه منتظر است. به باور آیت‌الله مکارم شیرازی، برای این که کشمکش‌ها و بازی‌های خطرناک سیاسی و نظامی و ابرقدرت‌ها برای همیشه به دست فراموشی سپرده شود، آمادگی عمومی لازم است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۷۸) امام باقر علیه السلام با این فرمان، به ما می‌آموزند که انتظار، یک دوره آماده‌باش رزمی است؛^۱ دوره‌ای که مؤمن باید قدرت تحلیل صحنه نبرد، شناخت نقاط قوت و ضعف خود و دشمن و توانایی طراحی عملیات در میدان‌های مختلف را در خود تقویت کند.

تحلیل فرمان سوم: «رابطوا امامکم المنتظر»

واژه رابطه که در اصل به نگرهانی مستمر در مرزها اطلاق می‌شد، در اینجا از دلالت مکانی به دلالت شخصی و ولایی انتقال می‌یابد. این انتقال، حاوی این پیام است که در عصر غیبت، خود امام، مرز اعتقادی، هویتی و امنیتی امت است. حفظ این مرز حیاتی، نیازمند پیوندی زنده، هوشیار و سازمان یافته با صاحب این مرز، یعنی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریع است. این پیوند، چندلایه‌ای اساسی و به هم پیوسته دارد که تحلیل آن، جوهره‌ی انتظار فعال را روشن می‌سازد. نخستین لایه، رابطه اعتقادی و قلبی است. این لایه، بنیان روانی و معرفتی انتظار را تشکیل می‌دهد. رابطه با امام منتظر، پیش از هر چیز، مستلزم باوری راسخ به اصل امامت، زنده و حاضر بودن حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریع، نظارت و هدایت‌گری ایشان بر شئون امت و حتمی بودن ظهور ایشان است. حضرت امام زین‌العابدین علیه السلام منتظران واقعی را در چنان اوجی از فهم و معرفت معرفی می‌فرماید که غیبت در نزد ایشان همچون مشاهده و ظهور است.^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۲۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۱۸)

دومین لایه، رابطه عاطفی است. انتظار، بدون عشق و اشتیاق، پدیده‌ای ناقص است. به عبارت روشن‌تر، ایمان به ظهور مصلح جهانی جزئی از عشق به آگاهی و عشق به زیبایی و عشق به نیکی است که بدون چنان ظهوری، این عشق‌ها به ناکامی می‌گراید و به شکست محکوم می‌شود. رابطه با امام، دل‌ها را به سوی او متوجه می‌سازد و شعله اشتیاق دیدارش را

۱. مقام معظم رهبری نیز در بیانات خود در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه السلام انتظار را به مترصد بودن دانسته می‌گویند: «انتظار یعنی «آماده باش»! باید «آماده باش» باشیم. انسان مؤمن و منتظر، آن کسی است که در حال

«آماده باش» است.» (خامنه‌ای، بیانات، ۹۶/۲/۲۰)

۲. الْمُنتَظِرُونَ لظُهُورِهِ أَفْضَلُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ أَغْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ وَالْمَعْرِفَةِ مَا صَارَتْ الْغَيْبَةُ عَنْهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَاهَدَةِ.

در جان‌ها زنده نگه می‌دارد. این عشق و اشتیاق، از طریق مناجات، دعا (مانند دعای عهد و ندبه)، زیارت (از دور یا نزدیک)، ذکر و صلوات بر حضرت و بزرگداشت یاد و نام او تقویت می‌شود.

سومین و حیاتی‌ترین لایه، نقطه تبدیل انتظار از یک حالت درونی به یک مقوله اجتماعی و تمدنی است. امام رضا علیه السلام در توصیف جایگاه امام، او را «الوالد الشفیق» (پدری دلسوز و مهربان) خوانده‌اند. (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۴۹۴) بر این اساس، رابطه عملی شیعه با امام غایب نیز بر پایه همین پیوند معنوی شکل می‌گیرد؛ به این معنا که منتظر، خود را نایب و سرباز آن پدر مهربان در عصر غیبت می‌داند و وظایفی را بر عهده می‌گیرد که اگر امام حاضر بود، شخصاً به انجام آن‌ها می‌پرداخت یا فرمان می‌داد؛ بنابراین، هر عمل صالحی که در راستای اهداف امامت باشد - اعم از تلاش برای برقراری عدالت در حد توان، احیای معارف اهل بیت علیهم السلام، دفاع از حریم دین و کیان مسلمین، خدمت به خلق، مبارزه با فساد و ظلم و تلاش برای ایجاد جامعه‌ای نمونه براساس ارزش‌های اسلامی - مصداقی از رابطه عملی با امام است. در این دیدگاه، یک معلم متعهد، یک پزشک دلسوز، یک کارگر درستکار، یک مبلغ آگاه، یک مدیر عادل و هر کس که در جایگاه خود برای اصلاح گام برمی‌دارد، در حقیقت دارد به اطاعت و نیابت از پدر خود عمل می‌کند و پیوند عملی خود را با او تجدید می‌کند. این نگاه، به تمامی مشاغل و موقعیت‌های اجتماعی، قداست و معنای مهدوی می‌بخشد. رابطه عملی، حلقه اتصال دو فرمان پیشین (صبر بر فرایض و مصابره با دشمن) به این فرمان است.

چهارمین لایه، به ساختار اجتماعی انتظار می‌پردازد. رابطه با امام، طبیعتاً باید به سمت ایجاد وحدت و انسجام در میان منتظران بینجامد. چنانچه خود امام زمان علیه السلام در توقیعی که به شیخ مفید فرستاده بودند، این مورد را متذکر شدند. ایشان در این نامه، پس از توصیه‌ها و سفارش‌های لازم به شیخ مفید، عدم وجود صفا و همدلی و اتحاد میان شیعیان را یکی از دلایل طولانی شدن غیبت برمی‌شمرد.^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲۶، ص ۲۸۶؛ بروجردی، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۳۱۹) البته که این انسجام، نیازمند نهادها، تشکله‌ها و شبکه‌های اجتماعی کارآمدی است که بتوانند اراده جمعی منتظران را ساماندهی، هدایت و تقویت کنند. در عصر غیبت کبری، این نقش به ولایت فقیه به عنوان نایب عام امام و نقطه

۱. وَلَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَفَقَّهُمُ اللَّهُ لِطَاعَتِهِ عَلَى اجْتِمَاعٍ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ لَمَّا تَأَخَّرَ عَنْهُمْ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا، وَلَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا عَلَى حَقِّ الْمَعْرِفَةِ وَصِدْقِهَا مِنْهُمْ بِنَا، فَمَا يَخْبِسُنَا عَنْهُمْ إِلَّا مَا يَتَّصِلُ بِنَا مِنْ نَكْرَهُهُ وَلَا تُؤَيِّرُهُ مِنْهُمْ.

کانونی انسجام بخشی جامعه شیعی و اگذار شده است؛ بنابراین، مرابطه با امام منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف، در این سطح، مستلزم پیروی از ولایت فقیه عادل، آگاه و مدبری است که نظام اسلامی را رهبری می‌کند و به مثابه ستاد مرکزی حفظ و گسترش دین در عصر غیبت عمل می‌نماید.

دلالت‌های الگوی انتظار فعال برای جامعه منتظر

الگوی سه‌رکنی انتظار فعال که از روایت امام باقر ع استخراج شد، حاوی دلالت‌های عملی و راهبردی مشخصی برای جامعه منتظر در عصر غیبت است. این دلالت‌ها را می‌توان در چهار سطح فردی، خانوادگی، اجتماعی و تمدنی تبیین کرد.

دلالت‌های فردی

نخستین دلالت این الگو، در سطح فردی است. این الگو معیاری عینی برای سنجش منتظر واقعی ارائه می‌دهد که در آن، انتظار دیگر یک حالت روانی مبهم یا احساس درونی غیرقابل سنجش نیست، بلکه در سه شاخص مشخص تجلی می‌یابد: میزان استمرار و کیفیت فرد در ادای فرایض، میزان فعالیت و هوشیاری او در مقابل جریان‌های منحرف‌کننده و میزان عمق و زندگی پیوند او با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

این الگو همچنین یک برنامه تربیتی شخصی برای فرد منتظر ترسیم می‌کند. فرد منتظر باید بداند که مسیر او از درون آغاز می‌شود و سپس به بیرون امتداد می‌یابد. بر این اساس، هر فردی که ادعای انتظار دارد اما در واجبات فردی سهل‌انگار است، یا در برابر جریان‌های انحرافی منفعل است، یا پیوند زنده‌ای با امام خود احساس نمی‌کند، در حقیقت هنوز به انتظار فعال دست نیافته است. این نگاه، انتظار را از ادعا به عمل تبدیل می‌کند. چنانکه امام رضا ع فرموده‌اند: «مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ وَانْتِظَارُ الْفَرَجِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص. ۱۱۰)؛ صبر و انتظار دو روی یک سکه‌اند و انتظار بدون صبر عملی، انتظار نیست.

افزون بر این، این الگو به فرد کمک می‌کند از دو آفت فردی در امان بماند: آفت انتظار انفعالی که فرد را به گوشه‌نشینی و بی‌تفاوتی نسبت به مسائل جامعه می‌کشاند و آفت انتظار هیجانی که فرد را به اقدام‌های شتاب‌زده، احساساتی و بدون پشتوانه عملی و اعتقادی سوق می‌دهد.

دلالت‌های خانوادگی

خانواده در این الگو، اولین و مهم‌ترین محیطی است که انتظار فعال باید در آن تجلی یابد. دلالت رکن نخست (صبر بر فرایض) برای خانواده این است که خانه منتظر باید محور عبادت،

نظم دینی و آموزش واجبات به نسل بعد باشد. خانواده‌ای که فرزندان را با فرهنگ انتظار فعال تربیت می‌کند یعنی به آن‌ها می‌آموزد که هر واجبی را با آگاهی از پیوندش با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف انجام دهند در حقیقت دارد زمینه‌سازان ظهور را پرورش می‌دهد.

دلالت رکن دوم (مصابره) برای خانواده این است که کانون خانواده شخص منتظر باید سنگری در برابر هجوم فرهنگی دشمن باشد. در عصری که رسانه‌ها و فضای مجازی، ارزش‌های دینی را در درون خانه‌ها به چالش می‌کشند، مصابره خانوادگی به معنای هوشیاری نسبت به این تهدیدات و مقاومت فعال در برابر آن‌هاست؛ نه از طریق انزوا و قطع ارتباط با جهان، بلکه از طریق تقویت هویت دینی فرزندان و ایجاد بصیرت انتقادی در آن‌ها. دلالت رکن سوم (مرباطه) نیز این است که محبت و اشتیاق به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باید در فضای عاطفی خانواده زنده و جاری باشد؛ از طریق دعا و توسل مشترک، بزرگداشت ایام مرتبط با حضرت و گفت‌وگو درباره ایشان در زندگی روزمره. خانواده‌ای که این سه بعد را در خود داشته باشد، به یک پایگاه مهدوی تبدیل می‌شود که استحکام آن از درون است.

دلالت‌های اجتماعی

مهم‌ترین و گسترده‌ترین دلالت‌های این الگو در سطح اجتماعی نمایان می‌شود. نخستین دلالت اجتماعی این الگو، ضرورت انسجام و وحدت در جامعه منتظر است. مرباطه، طبیعتاً باید به وحدت منتظران بینجامد. این دلالت، جامعه منتظر را به سمت ایجاد پیوندهای اجتماعی مستحکم، رفع اختلافات درونی و حرکت در قالب یک امت منسجم سوق می‌دهد.

دومین دلالت اجتماعی، ضرورت نهادسازی بر پایه ارزش‌های انتظار فعال است؛ بنابراین جامعه منتظر نباید صرفاً به پیوندهای عاطفی و فردی اکتفا کند، بلکه نهادها، تشکله‌ها و شبکه‌های اجتماعی کارآمدی بسازد که بتوانند اراده جمعی منتظران را در عرصه‌های فرهنگی، علمی، اقتصادی و اجتماعی ساماندهی کنند. در این میان، ولایت فقیه به عنوان نایب عام امام در عصر غیبت، نقطه کانونی این انسجام نهادی به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که مرباطه با امام منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف در این دوران، بدون پیروی از آن، ناقص خواهد بود.

سومین دلالت اجتماعی، ارائه معیار سنجش سلامت جامعه منتظر است. این الگو نشان می‌دهد که می‌توان با سه شاخص کلان، میزان فعال بودن انتظار را در یک جامعه سنجید: شاخص اول، وضعیت رعایت فرایض اجتماعی (از نماز جماعت و امریه معروف تا مشارکت در امور خیر) در آن جامعه؛ شاخص دوم، میزان هوشیاری و مقاومت جامعه در برابر تهاجمات

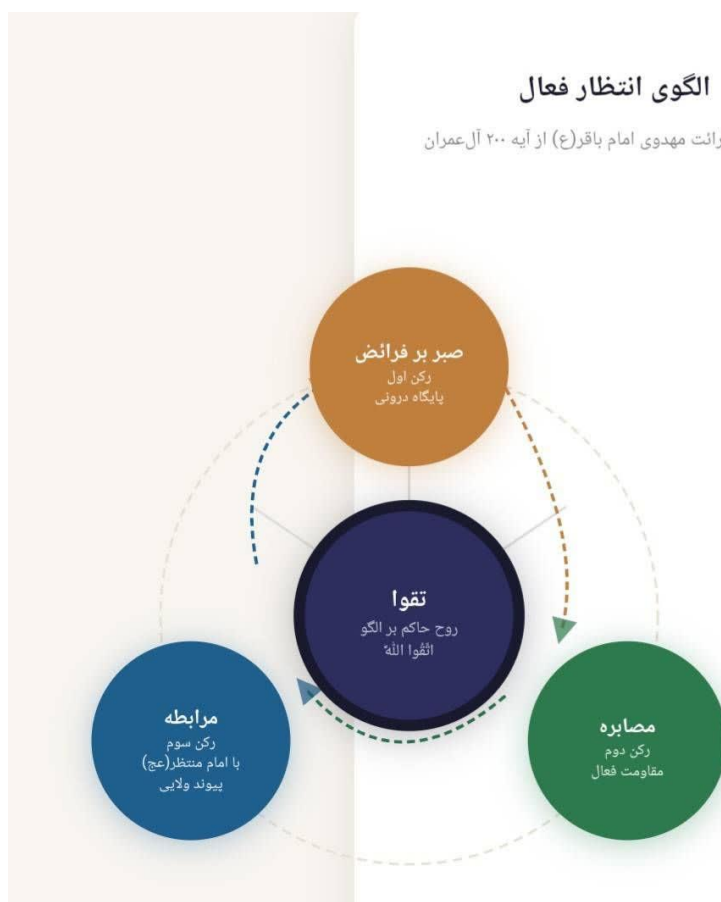
فرهنگی، فکری و اقتصادی دشمن؛ و شاخص سوم، میزان پیوند زنده و فعال جامعه با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از طریق احیای فرهنگ انتظار و ترویج معارف مهدوی. جامعه‌ای که در هر سه شاخص رو به رشد باشد، در مسیر انتظار فعال حرکت می‌کند؛ و جامعه‌ای که در این شاخص‌ها افول داشته باشد، حتی اگر شعارهای مهدوی بلند باشد، از انتظار فعال فاصله گرفته است. به فرموده آیت‌الله مکارم شیرازی، منتظران راستین وظیفه دارند علاوه بر اصلاح خویش، در اصلاح دیگران نیز بکوشند؛ زیرا برنامه‌ای که انتظارش را می‌کشند یک برنامه فردی نیست بلکه برنامه‌ای است که تمام عناصر تحول باید در آن شرکت نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۱۰۲)

دلالت‌های تمدنی

الگوی انتظار فعال دلالت‌های تمدنی عمیقی نیز دارد. دوران غیبت، دوران تمرین تمدن‌سازی است؛ دوره‌ای که در آن، جامعه منتظر باید زیرساخت‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی لازم برای استقبال از حکومت جهانی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را فراهم آورد. دلالت تمدنی رکن اول این است که صبر بر فرایض در سطح تمدنی، به معنای پایبندی جامعه به احکام الهی به عنوان اساس و زیربنای تمدن اسلامی است. تمدنی که بر پایه التزام جمعی به فرایض الهی بنا شده باشد، استحکامی درونی دارد که هیچ تهدید بیرونی نمی‌تواند آن را از پای درآورد. دلالت تمدنی رکن دوم این است که مصابره در سطح تمدنی، به معنای رقابت تمدنی فعال با تمدن‌های رقیب و مادی است. جامعه منتظر باید در عرصه علم، فناوری، هنر، اقتصاد و سیاست، حضوری فعال و پیشرو داشته باشد و نشان دهد که اسلام، نه تنها یک دین فردی، بلکه یک الگوی جامع برای اداره تمدن بشری است؛ و دلالت تمدنی رکن سوم این است که رابطه با امام در سطح تمدنی، به معنای حفظ جهت‌گیری کلان جامعه به سوی آرمان‌های امامت و ولایت است؛ یعنی همه دستاوردهای علمی، فرهنگی و اقتصادی جامعه منتظر باید در راستای تقریب به آرمان‌های امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و آماده‌سازی زمینه‌های ظهور به کار گرفته شوند، نه آن‌که صرفاً در خدمت تأمین رفاه مادی یا کسب قدرت دنیایی قرار گیرند.

الگوی انتظار فعال

برگرفته از قرائت مهدوی امام باقر(ع) از آیه ۲۰۰ آل عمران



نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با واکاوی قرائت مهدوی از آیه ۲۰۰ آل عمران در پی تبیین الگویی نظام‌مند برای مفهوم انتظار فعال سامان یافت. یافته نهایی تحقیق نشان داد که انتظار در اندیشه ناب شیعی، یک موقعیت فعال است که در روایت امام باقر(ع) با دقت ترسیم شده است. این الگوی استخراج‌شده بر سه رکن اساسی و به هم پیوسته استوار است: این سه رکن در پرتو تقوا که هم زیربنا و شرط صحت هر سه رکن است و هم ثمره تدریجی التزام به آن‌هاست معنا می‌یابند؛ چراکه صبر، مصابره و مربوطه بدون روح تقوا، از محتوای ولایی و قدسی خود تهی می‌شوند. نخست، صبر بر ادای فرایض که به مثابه جهاد اکبر مستمر و استحکام‌بخش پایگاه درونی فرد و جامعه عمل می‌کند. این رکن، با تأکید بر تداوم و کیفیت در انجام واجبات فردی

و اجتماعی، خط قرمز هویت دینی را حفظ کرده و انتظار را از شعارزدگی به سمت التزام عملی سوق می‌دهد. دوم، مصابره با دشمن که به معنای مقاومت هوشمندانه، فعال و تهاجمی در تمام عرصه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. این رکن، منتظر را از انزوا خارج کرده و او را به میدان تقابل سازنده با هر آنچه سد راه آرمان‌های الهی است، می‌کشد. سوم و محوری‌تر از همه، رابطه با امام منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف است که با ایجاد تحولی ژرف از رابطه مکانی به رابطه ولایی، به عنوان محور وحدت‌بخش و غایت آفرین الگو عمل می‌کند. این رکن به دو رکن پیشین جهت مهدوی می‌بخشد و نشان می‌دهد که صبر و مصابره، زمانی معنای حقیقی خود را می‌یابند که در ذیل پیوندی زنده با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و در چارچوب نیابت از ایشان انجام پذیرند. ارزش بی‌بدیل این قرائت در ارائه الگویی راهبردی و همه‌جانبه است. این الگو به طور هم‌زمان از دو آفت عمده گفتمان انتظار می‌پرهیزد. از یک سو، با تأکید بر صبر بر فرایض، مانع از تقلیل انتظار به کنش‌های هیجانی، شتاب‌زده و بی‌پایه می‌شود و آن را بر بنیانی مستحکم از سلوک عملی و تربیت تدریجی استوار می‌سازد. از سوی دیگر، با دعوت به مصابره، هرگونه انفعال، انزوا و سازش ناروا را نفی می‌کند. درنهایت، با محور قرار دادن رابطه با امام، از هرگونه تفسیر از انتظار جلوگیری کرده و آن را در منظومه ولایت الهی و انتظار فرج معصوم جای می‌دهد؛ بنابراین، انتظار فعال برآمده از این الگو، پروژه‌ای تربیتی، مقاومتی و تمدنی به شمار می‌آید که دوران غیبت را از فترت و انتظار منفی، به دوران آماده‌سازی، زمینه‌چینی و تمرین مسئولیت‌پذیری تبدیل می‌کند. این الگو که ریشه در نص قرآنی و تفسیر معصوم علیه السلام دارد، می‌تواند چارچوبی الهام‌بخش باشد: هم برای سنجش عملکرد فردی و اجتماعی منتظران، هم برای طراحی برنامه‌های کلان فرهنگی و تربیتی و هم برای تدوین راهبردهای مقابله با چالش‌های پیش‌روی جامعه شیعی در عصر حاضر.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه*، قم: دار سید الشهداء للنشر.

- اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، بیروت: دارالأضواء.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، سوریه: دار العلم - الدار الشامیة.
- باغخانی، اکرم (۱۴۰۲). انتظار کارکردگرایانه از منظر حضرت آیت الله خامنه ای، مشرق موعود، ۱۷ (۶۷).
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- برقی، ابوجعفر، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بنی هاشمی، سید محمد (۱۳۸۹). بركات انتظار، تهران: انتشارات منیر.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۲۴ق). مصابیح الظلام، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۲۶ق). حاشیه الوافی، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۵ق). أسرار الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). جامعه در قرآن، قم: مؤسسه اسرا.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، لبنان: دار الفکر المعاصر.
- خامنه ای، سید علی (۱۴۰۰). بیانات در دیدار با بیانات دیدار پرستاران و خانواده شهدای سلامت، ۱۴۰۰/۹/۲۱.
- خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحديث، بی جا: مؤسسه الخوئی الاسلامیة.
- رضایی، مریم و تاجری نسب، غلامحسین (۱۳۹۹). انکار مهدویت: یکی از مؤلفه اصلی جنگ نرم دشمنان اسلام، الهیات، ۱۳ (۴) پیاپی ۵۳، ۵۵-۳۵.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

- شاکر، محمدتقی. (۱۴۰۲). خوانش آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه از آموزه انتظار فرج، *جامعه مهدوی*. (۱)، ۴-۱۰، ۱۳۰-۱۳۰.
- شیرازی، سید محمد حسینی. (۱۴۲۸ق). *من فقه الزهراء عليها السلام*، قم: رشید.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، لبنان: عالم الكتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، قاهره: هجر.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰ق). *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فاکر میبدی، محمد و حقیقت سمنانی، محمدرضا. (۱۴۰۳). *مربطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی با تأکید بر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا»*، *مطالعات فرهنگی قرآن*، (۱)، ۱۲۹-۱۵۸.
- فلاح، محمد جواد. (۱۳۹۷). تحلیل تفسیری جایگاه و نقش «مصابره» و «مربطه» در پیوند با امام عصر با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، *انتظار موعود*، ۱۸ (۶۳).
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین علی عليه السلام.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق). *علم الیقین*، قم: انتشارات بیدار.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۴۱۱ق). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم: دارالکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی*، قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
- لطفی، محمد مهدی. (۱۴۰۰). *کارکردهای انتظار فرج در آموزه‌های دینی، نشریه ره توشه*، ۲ (۵)، ۲۵۸-۲۴۹.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی*، تهران: المكتبة الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بی‌جا: دار الإحياء التراث.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). *روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه*، قم: مؤسسه

فرهنگی اسلامی کوشانبور.

- معنوی، سید مجتبی. (۱۴۰۳). *تحلیل شناختی مسئله انتظار فرج*، از منظر مقام معظم رهبری. پژوهش‌نامه موعود، ۶ (۱۱).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه*. قم: نسل جوان.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ ق). *رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ ق). *الغیة*. تهران: مکتبه الصدوق.
- نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ ق). *مستدرکات علم رجال الحديث*. تهران: بی‌نا.



Thematic Analysis of Du'a al-Iftitah and Constructing an Assessment Framework for the Noble State in Light of the Irhas Theory

Dr. Nabiollah Sadrifar ¹

Abstract

In Shi'i political thought, the "Noble State" (al-Dawlah al-Karimah) occupies a pivotal position; nevertheless, textually grounded instruments derived from sacred sources to evaluate governance models attributed to this tradition have remained scarce. Aiming to bridge this gap, this paper employs thematic analysis to develop a qualitative assessment framework. Du'a al-Iftitah—a foundational text articulating the nexus between messianic anticipation (intizar) and social responsibility—serves as the basis of inquiry to extract the constitutive components of the Noble State. These findings are subsequently reconceptualized within the theoretical framework of "Social Irhas" (prefigurative sociological preparation) and operationalized into governance indices. The resulting model encompasses five core dimensions: "collective propensity," "legitimizing dignity/might," "structural delegitimization of hypocrisy," "guidance and leadership," and "structural and social enablement." The empirical application of this framework to historical case studies constitutes an avenue for future research.

Keywords: Du'a al-Iftitah, Noble State, Social Irhas, Active Anticipation, Thematic Analysis, Governance Metric

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran (sadrifar@pnu.ac.ir)

تحلیل مضمون دعای افتتاح و ساخت چارچوب سنجش برای

دولت کریمه در پرتو نظریهٔ ارهاص*

نبی‌اله صدری‌فر^۱

چکیده

در اندیشهٔ سیاسی شیعه، «دولت کریمه» از جایگاهی محوری برخوردار است؛ با این حال، ابزاری برآمده از متون دینی که بتواند حکمرانی‌های منتسب به این سنت را ارزیابی کند، کمتر در دسترس بوده است. این نوشتار با هدف پر کردن این خلأ و با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون، چارچوبی برای سنجش کیفی فراهم کرده است. دعای افتتاح - متنی که نسبت میان انتظار و مسئولیت اجتماعی را تبیین می‌کند - مبنای کاوش قرار گرفت و مؤلفه‌های دولت کریمه از آن استخراج گردید. آن گاه یافته‌ها ذیل چارچوب نظری «ارهاص اجتماعی» بازتعریف و به شاخص‌های حکمرانی تبدیل شدند. الگوی نهایی مشتمل بر پنج بُعد «رغبت جمعی»، «عزت مشروعیت بخش»، «سلب اعتبار جریان نفاق»، «هدایتگری و راهبری» و «بسترسازی ساختاری و اجتماعی» است. کاربست عملی این الگو بر مصادیق تاریخی، زمینهٔ پژوهش‌های بعدی را شکل می‌دهد.

واژگان کلیدی

دعای افتتاح، دولت کریمه، ارهاص اجتماعی، انتظار فعال، تحلیل مضمون، سنجه حکمرانی.

مقدمه

با توجه به شرایط موجود جامعه شیعه در عصر غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، یکی از پرسش‌های مهم این است که چگونه می‌توان میان وضعیت کنونی و حکومت آرمانی مهدوی ارتباط برقرار کرد. جامعه مؤمنان در عصر غیبت همواره با این چالش مواجه است که یا انزوا و گوشه‌گیری را برگزینند و یا وارد عرصه‌های سیاسی و اجتماعی شود. با این حال، ورود به تعاملات اجتماعی نباید به معنای گرفتار شدن در الگوهای سکولار و غیردینی باشد. از این رو، ضرورت دارد با تکیه بر متون دینی، شاخص‌ها و معیارهایی استخراج گردد تا بتوان عملکرد حکومت‌ها را در عصر حاضر براساس آن‌ها ارزیابی کرد. برای دستیابی به این معیارها، مراجعه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (sadrifar@pnu.ac.ir).

به آموزه‌ها و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ضروری است. در میان متون روایی و دعایی شیعه، «دعای افتتاح» یکی از منابع مناسب در این زمینه به شمار می‌رود. این متن شریف، برخلاف نگاه رایج، صرفاً دعایی برای راز و نیاز در شب‌های ماه مبارک رمضان نیست؛ بلکه از سوی امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فی‌فرجه‌التوکل صادر شده است تا چارچوب‌ها و معیارهای مطلوب برای ارزیابی حکومت‌ها در عصر غیبت را تبیین نماید.

در دعای افتتاح، ویژگی‌های «دولت کریمه» به روشنی بیان شده است که همین امر، به عنوان معیاری متقن برای سنجش عملکرد حکومت‌ها در مسیر حرکت به سوی آرمان تشکیل حکومت مهدوی عمل می‌کند. از سوی دیگر، در کلام و تاریخ اسلامی، نظریه‌ای با عنوان «ارهاص» در خصوص بعثت پیامبران مطرح است؛ بدین معنا که پیش از رسیدن پیامبر به مقام رسالت، حوادثی در سطح جامعه رخ می‌دهد تا بستر عمومی برای پذیرش ایشان مهیا گردد. در این پژوهش، این اصطلاح برای تبیین روند مقدمه‌سازی و آماده شدن جامعه جهت تحقق حکومت مهدوی وام گرفته شده و بر این اساس، مفهوم «ارهاص اجتماعی» ارائه می‌گردد.

با بررسی شروح و مقالات تدوین شده پیرامون دعای افتتاح، مشاهده می‌شود که رویکرد غالب به این متن، رویکردی عرفانی و فردی بوده و بحث حکومت زمینه‌ساز و ویژگی‌های آن به طور منسجم کمتر طرح و بحث شده است. پژوهش حاضر به دنبال پر کردن این خلأ علمی است؛ از این رو، متن «دعای افتتاح» با چارچوب نظری «ارهاص اجتماعی» و روش‌های علمی تحلیل متن پیوند داده شده است. هدف آن است که مفاهیم نهفته در این دعا استخراج شده و به شاخص‌هایی کاربردی برای ارزیابی حکومت‌ها تبدیل شوند. بر این اساس، پرسش‌های اصلی مقاله بدین شرح است: ویژگی‌های «دولت کریمه» در دعای افتتاح چیست؟ چگونه می‌توان این ویژگی‌ها را در چارچوب نظریه آماده‌سازی جامعه (ارهاص اجتماعی) سامان‌دهی کرد؟ و در نهایت، الگوی به دست آمده چه کارکردی در ارزیابی و سنجش حکومت‌ها دارد؟

پیشینه پژوهش

ادبیات موجود در حوزه مطالعات مهدویت و ارتباط آن با انقلاب اسلامی، طیف وسیعی از رویکردها را در بر می‌گیرد. دسته‌ای از پژوهش‌ها با تمرکز بر ابعاد تربیتی، اخلاقی و عرفانی، به تحلیل محتوای متونی چون دعای افتتاح پرداخته‌اند؛ برای مثال، کتاب «شرح و تفسیر (عرفانی، فلسفی و اخلاقی) دعای افتتاح» اثر ایزدی (۱۳۸۳: ص. ۱۰-۲۴۵) و برخی مباحث

مصباح یزدی در کتاب «بر درگاه دوست»، به تبیین لایه‌های معنایی این دعا در راستای تهذیب نفس و تعالی روحانی می‌پردازد. این مطالعات در تفسیر دقیق واژگان و کشف پیام‌های باطنی متن ارزشمندند، اما محدودیت اصلی‌شان در محصور ماندن به الهیات فردی است؛ به گونه‌ای که دعای افتتاح غالباً به عنوان یک مناجات‌نامه شخصی فهمیده شده و دلالت‌های اجتماعی و سیاسی آن برای ترسیم الگوی حکمرانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

در مقابل، رویکردهای کلان‌نگرتر به تبیین مفهوم «دولت زمینه‌ساز» و رسالت‌های آن پرداخته‌اند. مقالاتی نظیر «تا دولت کریمه» اثر کریم‌زاده و ملایی (۱۳۸۸: ص. ۱۹۹-۲۱۸)، با استدلال به لزوم «اقدامی متناسب با قدرت دشمن»، تشکیل چنین دولتی را پیشنهاد کرده و رسالت‌های فرهنگی - تربیتی و راهبردهای داخلی و خارجی آن را برمی‌شمارند. ارزش این مطالعات در تأکید بر نقش نهاد حکومت در فرآیند زمینه‌سازی و عبور از نگاه صرفاً فردی به انتظار است. با این حال، این پژوهش‌ها غالباً فاقد معیارهای سنجش‌پذیر هستند؛ مفاهیمی کلانی مانند «رسالت فرهنگی» یا «راهبرد خارجی» به شاخص‌های عینی برای ارزیابی عملکرد یک حکومت مشخص تبدیل نمی‌شوند و تحلیل‌ها در حد توصیف کلی یا تجویز راهبردی عام باقی می‌مانند.

در معدود پژوهش‌هایی که مستقیماً به تحلیل دعای افتتاح با رویکرد سیاسی - اجتماعی و با هدف استخراج معیار پرداخته شده است، در مقاله «درآمدی بر شناخت دولت آرمانی مکتب تشیع»، ازگلی و حاجی ملامیرزایی (۱۳۹۶: ص. ۳۴۹) با روش توصیفی و تحلیل محتوا، کوشیده‌اند مفروضات، اهداف و الزامات «دولت کریمه» را از متن دعا استنباط کنند. این تحقیق گامی ارزشمند در جهت عملیاتی کردن متن دعا محسوب می‌شود، اما با دو محدودیت روش‌شناختی روبروست: نخست، فقدان چارچوب نظری منسجم (مانند «ارهاص اجتماعی») که بتواند پیوند منطقی و تبیینی میان متن نیایشی و پدیده‌های اجتماعی - تاریخی برقرار سازد؛ و دوم، عدم بهره‌گیری از ساختار «تحلیل مضمون» نظام‌مند که امکان استخراج عمیق شبکه معنایی متن و تبدیل آن به شاخص‌های سنجش‌پذیر در قالب یک مدل ارزیابی را دشوار می‌سازد.

علاوه بر این، پژوهش‌های دیگری به واکاوی مفاهیم محوری مرتبط با دولت کریمه پرداخته‌اند، از جمله بررسی نقش عقلانیت در «رغبت» به دولت مهدوی (صداقت‌کشفی و همای، ۱۳۹۷: ص. ۳۱۹-۳۳۸)، تبیین «رسالت منتظران» با استناد به روایات (گوهری و

دیمه کارگزار، ۱۳۹۰: ص. ۸۹-۱۱۰)، بررسی مفهوم «کرامت انسانی» در دولت مهدوی (بهروزلک، ۱۳۸۷: ص. ۳-۲۴)، و تبیین «مبانی فلسفی» دولت کریمه (پیرمرادی، ۱۳۹۷: ص. ۱۳۲-۱۰۵). این مقالات به جنبه‌های مختلف مفهوم دولت کریمه پرداخته و تمرکز آن‌ها بر تبیین مبانی است و به استخراج شاخص‌های عملیاتی از یک متن خاص یا ساخت مدل ارزیابی برای حکومت‌های موجود نمی‌پردازند.

بنابراین، با مرور انتقادی ادبیات موجود، خلأ پژوهشی اصلی در فقدان مطالعه‌ای جامع نمایان می‌شود که بتواند همزمان چهار عنصر زیر را در خود داشته باشد: اتکا به یک چارچوب نظری منسجم (مانند نظریه «ارهاص اجتماعی») برای خوانش سیاسی-اجتماعی از متون ادعیه، بهره‌گیری از یک روش کیفی نظام‌مند (تحلیل مضمون) برای استخراج مؤلفه‌های دولت کریمه از متن دعای افتتاح، تبدیل یافته‌های کیفی به یک مدل ارزیابی متشکل از شاخص‌های سنجش‌پذیر برای نقد و تحلیل عملکرد حکومت‌های مدعی زمینه‌سازی، و تمرکز بر یک مصداق عینی (انقلاب اسلامی) برای آزمون و اعتباربخشی اولیه مدل.

نوآوری این پژوهش در پر کردن همین خلأ نهفته است. این نوآوری نه در خلق مفاهیم کاملاً جدید، بلکه در نحوه پیوند روش‌مند عناصر پیشین در یک طرح نوین روش‌شناختی است. ابتدا، با به‌کارگیری نظریه «ارهاص اجتماعی»، امکان خوانش سیاسی دعای افتتاح و فهم آن به عنوان سندی برای زمینه‌سازی فراهم می‌شود. سپس، با استفاده از روش تحلیل مضمون، مضامین و شاخص‌های دولت کریمه به صورت نظام‌مند از متن استخراج و در یک شبکه معنایی ساختاریافته (مدل) سازماندهی می‌شوند. در نهایت، این مدل از حالت توصیفی صرف خارج شده و به یک چارچوب ارزیابی بومی تبدیل می‌گردد. تمرکز نهایی این مقاله بر ساخت، ارائه و اعتبارسنجی اولیه این مدل ارزیابی است؛ ابزاری نظری که از کلی‌گویی‌های رایج عبور کرده و با رویکردی نظام‌مندتر، نشان می‌دهد چگونه می‌توان از دل یک متن دینی، معیارهایی عینی برای فهم، نقد سازنده و ارتقای ساختارهای حاکمیتی مدعی زمینه‌سازی استخراج کرد و امکان نقد درون‌ماندگار را فراهم آورد.

مبانی و مفاهیم

در ادامه به بررسی دو مفهوم «ارهاص اجتماعی» و «دولت کریمه» و سپس نقشه راه خواهیم پرداخت. هدف ما ارائه تعاریفی روشن و کاربردی است تا بتوانیم مدلی کیفی برای تحلیل حکومت‌هایی بسازیم که خود را به گفتمان مهدویت منتسب می‌دانند. این تعاریف، سنگ بنای تحلیل‌های بعدی خواهند بود.

مبانی کلامی - فلسفی مفهوم «ارهاص اجتماعی»

مفهوم «ارهاص» در دانش کلام، معمولاً به حوادث شگرف و خارق العاده‌ای گفته می‌شود که پیش از بعثت پیامبران رخ می‌دهد تا جامعه را برای پذیرش رسالت الهی آماده کند؛ مانند واقعه عام الفیل که پیش از ولادت پیامبر اسلام ﷺ به وقوع پیوست و یک رخداد بزرگ اجتماعی بود (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ص. ۵۴۰).

با توجه به این کارکرد زمینه‌ساز، پرسش مهمی در این جا مطرح می‌شود: آیا می‌توان مفهوم ارهاص را - که تاکنون بیشتر درباره حوادث پیش از بعثت پیامبران به کار می‌رفته است - با حفظ چارچوب‌های قرآنی و کلامی، به تحولات بزرگ اجتماعی و تاریخی پیش از ظهور نیز بسط داد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید میان دو سطح از ارهاص تمایز نهاد: ارهاص اعجازی که ناظر به رخدادهای خارق العاده برای اثبات شأن الهی است، و ارهاص مبتنی بر سنن الهی که به معنای «مقدمه‌سازی» در چارچوب قوانین ثابت تاریخ و اجتماع فهمیده می‌شود. مبنای نظری سطح دوم، آموزه قرآنی درباره سنن الهی است: «فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳) بر این اساس، تحقق اهداف کلان الهی که ماهیتی اجتماعی و تاریخی دارند، تابع قوانین معینی است و نیازمند مقدماتی مشخص در بستر جامعه.

استدلال برای بسط این مفهوم به عرصه اجتماع بر سه پایه استوار است: ارهاص در معنای اصلی‌اش «مقدمه‌ای هدفمند» است، نه لزوماً یک معجزه. اهداف کلان الهی - از جمله حکومت عدل - ماهیتی اجتماعی و تاریخی دارند و مطابق سنن ثابت در تاریخ، تحقق آن‌ها نیازمند مقدمات عینی و ذهنی است. مجموعه این مقدمات را می‌توان «ارهاص اجتماعی» نامید.

در این پژوهش، ارهاص اجتماعی مفهومی است که بر فرآیند «آماده‌سازی جامعه بر مدار سنن الهی جهت پذیرش تحول دینی دلالت دارد. حکومتی که رسالت خود را مهیا ساختن شرایط برای استقرار دولت موعود می‌داند، در واقع عهده‌دار نقشی است که می‌توان آن را «استمرار کارکرد ارهاص در ساحت اجتماع» دانست؛ نقشی که سه وظیفه اصلی را دنبال می‌کند: ترسیم افق‌های متعالی، نفی الگوهای فکری ناصواب، و ایجاد آمادگی عمومی.

نسبت این مفهوم با متن دعای افتتاح از این قرار است: مضامین این دعا که ناظر به شرایط و ویژگی‌های لازم برای استقرار دولت کریمه است، می‌تواند بیانگر «شاخص‌های ارهاص اجتماعی» باشد. تحلیل مضمون این دعا، در حقیقت، کشف همان معیارهای زمینه‌ساز است

که تحقق آن‌ها در یک جامعه، نشانه‌ای از بلوغ و آمادگی برای گذار به نظم مطلوب به شمار می‌رود.

دولت کریمه؛ الگویی برای سنجش

واژه «دولت» در لغت‌نامه‌های عربی حول محور گردش، تداول و دست‌به‌دست شدن معنا می‌یابد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، صص. ۷۰-۷۱). این واژه در دو شکل ظاهر می‌شود: «دولة» که درباره گردش مال و مقام به کار می‌رود، و «دولة» که بیشتر به تغییر احوال و جنگ اشاره دارد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، صص. ۱۲۳-۱۲۵). قرآن کریم این مفهوم را تأیید می‌کند؛ در آیه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)، تأکید می‌شود ثروت نباید در چرخه‌ای بسته میان ثروتمندان بگردد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص. ۶۹۶). همچنین آیه «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۴۰) از گردش روزگار میان مردم سخن می‌گوید (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص. ۶۹۸). پس ذات مفهوم دولت، پویایی است و با انحصار ناسازگار. واژه «کرم» به شرافت، بزرگی و ارزش ذاتی اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص. ۳۶۸). وقتی این وصف برای خداوند به کار می‌رود، به بخشندگی و فضل بی‌پایان دلالت دارد، و وقتی درباره انسان استعمال می‌شود، ناظر به اخلاق و افعال پسندیده‌ای است که از او سر می‌زند و در سخاوت آشکار متجلی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ص. ۷۰۷). هر چیز نیکو، نافع، فراوان و محترم - از روزی فراوان تا جایگاه شریف - «کریم» نامیده می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، صص. ۱۳۲ و ۱۳۵).

با ترکیب این دو، «دولة کریمه» دولتی است که گردش قدرت و نعمت در آن به انحصار گروهی خاص نیست، بلکه گسترده، عادلانه و بخشنده است. این دولت بر اخلاق و افعال نیکو استوار است و خیر آن به همه مردم می‌رسد. «دولة کریمه» همان گردش پویا (مفهوم دولت) در قالب شرافت و بخشش (مفهوم کریمه) است.

در اندیشه شیعی، استقرار حکومت عدل جهانی غایت نهایی هر حرکت اصلاحی است. متون دینی از این آرمان با عنوان «دولت کریمه» یاد کرده‌اند؛ اصطلاحی که ریشه در فراز مشهور «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ» از دعای افتتاح دارد. در این پژوهش، دولت کریمه را نه تابلویی مقدس و ایستا، بلکه الگویی برای سنجش در نظر می‌گیریم. هدف، استخراج شاخص‌های عینی این دولت آرمانی مستقیم از متن است تا مدل پیشنهادی بر پایه‌ای مستند استوار شود و از قضاوت‌های سلیقه‌ای دور بماند.

انتخاب دعای افتتاح بر سه دلیل استوار است. اول، اعتبار سندی آن در سنت روایی شیعه. دوم، غنای سیاسی محتوای آن؛ مفاهیمی مانند «عزت»، «نصرت حق» و «ذلت نفاق» که در این دعا فراوان است، ناظر به مسائل کلان اجتماعی و حکومتی است. سوم، قابلیت استخراج شاخص‌های عملیاتی از متن دعا که با واقعیت‌های زمانه انطباق داشته باشد؛ ساختار و محتوای دعای افتتاح ظرفیت بالایی برای تبدیل یک آرمان انتزاعی به الگویی سنجش‌پذیر را فراهم می‌آورد.

منطق مدل‌سازی و نقشه راه پژوهش

ساختار تحلیلی این پژوهش بر دو پایه اساسی استوار است. پایه نخست، نظریه «ارهاص اجتماعی» است که چارچوب کلان پژوهش را شکل می‌دهد؛ نظریه‌ای که مبتنی بر این پیش‌فرض است که هر تحول بنیادین اجتماعی، نیازمند ایجاد بسترها و آمادگی‌های پیشینی در جامعه است. در این جا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که سطح این آمادگی را با چه معیارها و سنجه‌هایی می‌توان ارزیابی کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر به واکاوی متن «دعای افتتاح» پرداخته است. از رهگذر تحلیل این دعا، مجموعه‌ای از شاخص‌های کیفی استخراج می‌شود که در کنار یکدیگر، شاکله و سنجه‌های ارزیابی «دولت کریمه» را صورت‌بندی می‌کنند.

در واقع، در این هندسه مفهومی، نظریه «ارهاص اجتماعی» ضرورت‌ها و پرسش‌های کلان را تبیین می‌کند و در کنار آن، الگوی «دولت کریمه» معیارهای درون‌دینی روشنی برای سنجش و ارزیابی به دست می‌دهد. پیوند این دو، ابزار روشمندی می‌سازد که کارکرد آن از توصیف صرف یک آرمان انتزاعی فراتر رفته و امکان ارزیابی میزان فاصله حکومت‌های موجود را از آن وضعیت آرمانی فراهم می‌کند. از این رو، تمرکز اصلی مقاله در این بخش، تبیین گام‌به‌گام فرآیند ساخت مدل - از نظریه تا متن و از متن تا شاخص‌های عملیاتی - است.

روش‌شناسی پژوهش

هدف غایی این پژوهش، ساخت و صورت‌بندی یک مدل ارزیابی کیفی است. پرسش روش‌شناختی محوری: چگونه می‌توان مفاهیم انتزاعی متون دینی، نظیر «دولت کریمه» را به مجموعه‌ای نظام‌مند، عملیاتی و مبتنی بر شواهد متنی از شاخص‌های تحلیلی تبدیل کرد؟ در پاسخ، از روش «تحلیل مضمون» با رویکردی ترکیبی (قیاسی - استقرایی) بهره گرفته‌ایم. این روش، قابلیت بالایی در کشف، سازمان‌دهی و تحلیل الگوهای معنایی نهفته در داده‌های کیفی دارد.

این مطالعه کیفی بنیادی در یک فاز اصلی با عنوان «استخراج و ساخت مدل» انجام شده است. متن «دعای افتتاح» براساس نسخه مفاتیح الجنان، داده اولیه و واحد تحلیل این پژوهش را تشکیل می‌دهد. هدف، بازسازی شبکه معنایی مفهوم دولت کریمه از طریق تحلیل مضمون و سپس تبدیل این شبکه به یک چارچوب شاخص‌مند و قابل استفاده تحلیلی است. در این پژوهش، برای استخراج مؤلفه‌ها از روش کیفی تحلیل مضمون استفاده شده است. با این ملاحظه که در گام آشنایی با داده‌ها و کدگذاری، ظرایف زبانی و سیاق مفهومی متون دینی مورد توجه ویژه قرار گرفت. بر این اساس، متن دعا به صورت مکرر و دقیق مطالعه گردید تا درکی عمیق از کلیت و سیاق آن حاصل شود. پس از آن، گزاره‌های معنادار دارای دلالت اجتماعی - سیاسی واحد تحلیل کدگذاری شدند. این کدگذاری با دو رویکرد مکمل انجام گرفت: کدهای توصیفی - ساختاری برای ترسیم صفات و ساختارهای دولت آرمانی (مانند عزت اسلام) و کدهای تجویزی - عملیاتی برای تبیین وظایف، کنش‌ها و انتظارات از جامعه و حکومت منتظر (مانند دعوت به طاعت). جدول (۱) نمونه‌ای عینی از این کدگذاری را نشان می‌دهد:

ردیف	فراز دعا (متن عربی)	ترجمه مفهومی	کد اولیه (توصیفی - ساختاری)	کد اولیه (تجویزی - عملیاتی)
۱	اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ	... ما به سوی تو در [برپایی] دولتی کریمه رغبت داریم	آرمان‌خواهی جمعی	مطالبه و رغبت فعالانه
۲	...مُعِزُّ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ	...که به وسیله آن اسلام و اهلس را عزت بخشی	ویژگی ساختاری: اقتدار جبهه حق	بسط عزت و اقتدار اسلامی
۳	وَنُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَأَهْلَهُ	...و به وسیله آن نفاق و اهلس را خوار کنی	ویژگی ساختاری: انزوای نفاق	مهار و خنثی‌سازی جریان نفاق
۴	...تَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ	...ما را در آن دولت، از دعوت‌کنندگان به طاعت خود قرار دهی	موقعیت کنشگر: پیشگامی در هدایت	ترویج و بسط طاعت الهی

جدول ۱: نمونه‌ای از فرآیند کدگذاری اولیه در تحلیل مضمون دعای افتتاح

در این مرحله، کدهای استخراج‌شده (از جمله نمونه‌های ارائه‌شده در جدول ۱) براساس قرابت و پیوندهای مفهومی خوشه‌بندی شدند. برای نمونه، کدهایی نظیر «عزت اسلام»، «انزوای نفاق»، «حاکمیت حق» و «عدالت اجتماعی»، ذیل مقوله‌ای کلان‌تر با عنوان «بازتعریف روابط قدرت و هویت» تجمیع گردیدند.

در ادامه، مضامین برآمده از این خوشه‌بندی، با مراجعه مستمر به متن اصلی دعای افتتاح مورد بازبینی انتقادی قرار گرفتند تا روایی و استنادپذیری آن‌ها تضمین گردد. در طول این

فرایند، نظریه «اِرهاص اجتماعی» به عنوان چارچوب تحلیلی پژوهش عمل کرد و امکان استخراج و برجسته سازی ابعاد سیاسی و زمینه سازِ متن را فراهم آورد؛ ابعادی که غالباً در تقلیل دعا به خوانش های فردگرایانه و عبادی صرف، مغفول می ماندند.

پس از بررسی و بازبینی دقیق، هر یک از مضامین به دست آمده تعریف و نام گذاری شدند. بر این اساس، پنج مضمون سازمان دهنده نهایی شامل «رغبت جمعی»، «عزت مشروعیت بخش»، «سلب اعتبار جریان نفاق»، «هدایتگری و راهبری» و «بسترسازی ساختاری و اجتماعی» استخراج و تثبیت شد. این پنج مؤلفه در کنار یکدیگر، ابعاد کلان الگوی حکمرانی مطلوب را بر پایه آموزه های دعای افتتاح ترسیم می کنند.

شبکه این مضامین به یک «مدل ارزیابی» تبدیل شد؛ به گونه ای که هر مضمون سازمان دهنده به یک بُعد کلان مدل و مضامین پایه و کدهای ذیل آن به شاخص های کیفی و عینی تبدیل گردیدند. جدول (۲) این فرایند را به صورت خلاصه نشان می دهد و مسیر روشن حرکت از متن دعا تا خروجی نهایی پژوهش را ترسیم می کند. توجه به این نکته ضروری است که در این جدول، فرازهای مستقیم دعا که در بخش «دولت کریمه» قرار دارند از مفاهیم استنتاجی که از بخش پایانی دعا (مربوط به افق تحقق) استخراج شده اند، تفکیک شده است.

بخش الف) فرازهای مستقیم از بخش دولت کریمه

ردیف	فراز دعای افتتاح (خلاصه شده)	کد اولیه	مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده
۱	اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَرْغَبُ اِلَيْكَ فِیْ دَوْلَةِ کَرِیْمَةٍ	طلب و اشتیاق به حاکمیت الهی	آرمان گرایی جمعی	رغبت جمعی (اشتیاق به دولت مطلوب)
۲	تُعَزُّ بِهَا الْاِسْلَامَ وَاَهْلَهُ	برتری و اعتلای اسلام	عزت هویت دینی	اقتدار و عزت بخشی به جبهه حق
۳	وَتُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَاَهْلَهُ	طرد نفاق از مناسبات قدرت	سلب اعتبار و مهار نفاق	انزوا و خشنی سازی جریان نفاق
۴	وَتَجْعَلُنَا فِیْهَا مِنَ الدَّعَاةِ اِلَى طَاعَتِكَ	نقش پیشگامان در هدایت	مأموریت دعوتگری	راهبری و دعوت به حق
۵	وَالْقَادَةَ اِلَى سَبِيلِكَ	هدایت جمعی به مسیر الهی	رهبری آرمانی	راهبری و دعوت به حق
۶	وَنَزَوِّقُنَا بِهَا کَرَامَةَ الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ	تأمین عزت دنیوی و اخروی	کرامت مادی و معنوی	تحقق کرامت همه جانبه (پایدار)

جدول ۲: فرایند تحلیل مضمون و استخراج مضامین سازمان دهنده از فرازهای دعای افتتاح

بخش ب) مفاهیم استنتاجی از افق تحقق (بخش ترمیمی دعا)

(توضیح: این ردیف‌ها از فرازهای پایانی دعا که ناظر به دولت مهدوی در مرحله استقرار است استخراج شده‌اند و افق تحقق نهایی دولت کریمه را نشان می‌دهند)

ردیف	فراز دعای افتتاح	مفهوم کلیدی (کد توصیفی)	نقش در مدل (شاخص عملیاتی)	مضمون سازمان‌دهنده
۷	اجْبُرْ بِهٖ فَقْرًا	ریشه‌کنی فقر و محرومیت	شاخص ترمیم و توسعه اقتصادی	بسترسازی ساختاری
۸	اشْعَبْ بِهٖ صَدْعًا	ترمیم گسست‌های اجتماعی	شاخص انسجام و همبستگی اجتماعی	بسترسازی ساختاری
۹	أَمِنْ بِهٖ خَوْفًا	تأمین امنیت فراگیر	شاخص ثبات و امنیت اجتماعی	بسترسازی ساختاری
۱۰	اشْبِعْ بِهٖ جَوْعًا	تأمین امنیت غذایی	شاخص رفاه و تأمین معیشت	بسترسازی ساختاری
۱۱	اَكْشِ بِهٖ عُرْيًا	پوشش حمایتی نیازمندان	شاخص حمایت اجتماعی و رفاهی	بسترسازی ساختاری

از راهبرد «بازگشت مکرر به متن» استفاده شد؛ هر مضمون استخراج شده به طور مستمر با شواهد عینی و فرازهای متن دعای افتتاح تطبیق داده شد تا از استنادپذیری و دقت تحلیلی آن اطمینان حاصل شود. خروجی این مسیر، ابزاری تحلیلی است که مسیری شفاف از متن دعای افتتاح تا صورت‌بندی یک مدل ارزیابی پنج بعدی از دولت کریمه ترسیم می‌کند. این مدل، مبنایی مستدل و متکی بر متن برای نقد و ارزیابی گفتمان‌ها و ساختارهای سیاسی مدعی زمینه‌سازی فراهم می‌آورد.

یافته‌های پژوهش: از مضامین انتزاعی تا مدل ارزیابی عملیاتی

با بررسی دقیق فرازهای مربوط به «دولت کریمه» در دعای افتتاح، به پنج مضمون اصلی رسیدیم که ابعاد کلی این مفهوم را نشان می‌دهند (جدول ۲). این مضامین در واقع پایه‌های جامعه آرمانی مهدوی در این دعا هستند. با این حال، چون هدف پژوهش ما ارائه یک چارچوب کاربردی برای ارزیابی حکومت‌های زمینه‌ساز بود، نمی‌توانستیم صرفاً به این مفاهیم کلی و نظری اکتفا کنیم؛ بلکه لازم بود آن‌ها را به شاخص‌هایی روشن، عینی و قابل سنجش تبدیل کنیم.

در این مرحله، از چارچوب نظری «ارهاص اجتماعی» (یعنی آماده‌سازی زمینه‌های ظهور در جامعه) کمک گرفتیم. با بازبینی کدهای اولیه، هر یک از مفاهیم استخراج شده را در سه سطح دسته‌بندی کردیم: سطح اول، یک شاخص کلی برای ارزیابی؛ سطح دوم، ویژگی‌های ساختاری و رفتاری که در عرصه جامعه و سیاست قابل مشاهده باشند؛ و سطح سوم،

روش‌هایی برای سنجش هر یک از این ویژگی‌ها. نتیجه این فرآیند، یک مدل پنج‌بعدی برای ارزیابی «دولت کریمه» است (جدول ۳) که به عنوان یک معیار عملی نشان می‌دهد عملکرد یک حکومت چقدر با استانداردهای حکومت آرمانی مهدوی فاصله دارد یا بر آن منطبق است.

بُعد اول: رغبت جمعی

این بُعد میزان اشتیاق و اراده فعال جامعه را برای پذیرش و استقرار نظم الهی ارزیابی می‌کند. در عرصه عمل، این رغبت جمعی خود را در قالب غلبه گفتمان مهدویت در فضای عمومی، مشارکت پررنگ مردم در مناسک مرتبط با فرهنگ انتظار، و باور عمیق به ضرورت و امکان‌پذیری حکومت عدل جهانی نشان می‌دهد. برای سنجش عینی این شاخص‌ها در سطح جامعه، می‌توان از ابزارهایی نظیر پیمایش‌های ملی نگرش‌سنجی، تحلیل محتوای رسانه‌ها و تولیدات خبرگانی، و همچنین واکاوی گفتمان حاکم بر شبکه‌های اجتماعی بهره برد.

بُعد دوم: عزت مشروعیت‌بخش

این بُعد، جایگاه احکام و ارزش‌های اسلامی را به عنوان منبع بنیادین مشروعیت و اقتدار در ساختار حکمرانی ارزیابی می‌کند. در عرصه عمل، این ویژگی با نمودهای روشنی همچون تجلی نظام‌مند موازین شرعی در متون قانونی و آئین‌نامه‌ها، برخورداری مؤمنان از منزلت و جایگاه واقعی (در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)، و تقدم عملی ارزش‌های دینی بر مصلحت‌سنجی‌های مقطعی شناخته می‌شود. سنجش این مؤلفه‌ها در ساختار قدرت، نیازمند واکاوی تطبیقی قوانین با مبانی فقهی، بررسی منزلت نهادها و شخصیت‌های دینی در هرم تصمیم‌گیری، و مطالعه موردی رویه‌های حاکمیت در بزرگراه‌های کلان است.

بُعد سوم: سلب اعتبار جریان نفاق

این بُعد به سنجش میزان طرد ساختاری و اجتماعی پدیده نفاق - اعم از دوگانگی میان گفتار و کردار، فساد و انحراف از ارزش‌های بنیادین - اختصاص دارد. در ساختار نهادی و عملی، این ویژگی با شاخص‌هایی چون شفافیت جامع در عملکرد و دارایی کارگزاران، استقرار سازوکارهای کارآمد پاسخگویی، بسط نظارت مردمی و رسانه‌ای، و همچنین قاطعیت و سرعت عمل دستگاه قضایی در برخورد با مفاسد شناخته می‌شود. ارزیابی عینی این بُعد در ساختار قدرت، نیازمند واکاوی میزان دسترسی آزاد عموم به اطلاعات، تحلیل مستمر گزارش‌های نهادهای ناظر (همچون دیوان محاسبات و سازمان بازرسی) و مطالعه تطبیقی شاخص‌های کلان ادراک فساد است.

بُعد چهارم: هدایتگری و دعوت به طاعت

این بُعد، ظرفیت و اراده نظام سیاسی را در پیشبرد امور فرهنگی، تربیتی و تبلیغی به منظور بسط معرفت و طاعت الهی ارزیابی می‌کند. در این راستا، کارآمدی و گستره فعالیت نهادهای متولی ترویج دین، در کنار کیفیت و اثرگذاری تولیدات رسانه‌ای و همچنین جایگاه محوری معارف اخلاقی و مهدوی در نظام آموزش رسمی و غیررسمی، از اهمیت بالایی برخوردار است. برای سنجش عینی عملکرد حکومت در این ساحت، می‌توان به تحلیل آماری منابع (نیروی انسانی و بودجه) در نهادهای مذهبی، ارزیابی محتوای رسانه‌ای (در صداوسیما، سینما و فضای مجازی) و بررسی دقیق سرفصل‌ها و متون آموزشی در مدارس و دانشگاه‌ها اتکا کرد.

بُعد پنجم: بسترسازی ساختاری و اجتماعی

این بُعد، میزان تحقق عدالت و رفاه همگانی را به عنوان بستر ضروری برای صیانت از کرامت انسانی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در این راستا، تأمین همه جانبه امنیت (جانی، مالی و روانی)، استقرار رفاه پایدار اقتصادی، توزیع عادلانه ثروت و فرصت‌ها و همچنین حمایت نظام‌مند از اقشار آسیب‌پذیر در کانون توجه قرار دارد. برای سنجش عینی این بُعد در عملکرد حکومت‌ها، می‌توان به بررسی شاخص‌های کلان اقتصادی و اجتماعی مانند ضریب جینی، نرخ فقر چندبعدی و شاخص توسعه انسانی پرداخت. علاوه بر این، تحلیل آماری جرایم، ارزیابی سطح احساس امنیت عمومی و میزان دسترسی عادلانه شهروندان به خدمات اساسی نظیر سلامت، آموزش و مسکن، معیارهای دقیقی برای این ارزیابی فراهم می‌کنند.

جدول ۳ این پنج بُعد را به همراه شاخص‌ها، مؤلفه‌ها و روش‌های سنجش به صورت

خلاصه نشان می‌دهد:

بُعد نظری (مضمون سازمان‌دهنده)	شاخص کلی ارزیابی	مؤلفه‌های قابل مشاهده (ساختاری / رفتاری)	روش سنجش پیشنهادی (منبع داده)
۱. رغبت جمعی	سطح تمایل و اشتیاق فعال جامعه برای استقرار نظم الهی	غلبه گفتمان آرمان‌خواهی مهدوی در فضای عمومی؛ میزان و عمق مشارکت مردمی در آیین‌ها و فعالیت‌های دینی با محوریت فرهنگ انتظار؛ عمق باور جمعی به ضرورت، امکان‌پذیری و مطلوبیت حکومت عدل جهانی	تحلیل محتوای کمی و کیفی رسانه‌های جمعی، بیانیه‌های نخبگان و متون تولیدی؛ پیمایش‌های ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها؛ تحلیل گفتمان فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی
۲. عزت مشروعیت‌بخش	جایگاه ارزش‌ها و احکام اسلامی به عنوان منبع اصیل مشروعیت	انعکاس مستقیم و نظام‌مند موازین شرعی در قوانین اساسی، عادی و آئین‌نامه‌ها؛ برخورداری	تحلیل تطبیقی قوانین مصوب با منابع فقهی و اخلاق اسلامی؛ بررسی جایگاه نمادها،

تُعد نظری (مضمون سازمان‌دهنده)	شاخص کلی ارزیابی	مؤلفه‌های قابل مشاهده (ساختاری / رفتاری)	روش سنجش پیشنهادی (منبع داده)
	و عزت در ساختار قدرت	مؤمنان متعهد به ارزش‌های دینی از عزت و جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی؛ اولویت‌دهی عملی و آشکار به ارزش‌های دینی در مواجهه با تعارض‌های مصلحت‌جویانه	شخصیت‌ها و نهادهای دینی در سطوح مختلف تصمیم‌گیری و قدرت؛ مطالعه موردی تصمیم‌گیری‌های کلان حکومتی
۳. سلب اعتبار و مهار نفاق	میزان طرد ساختاری و اجتماعی پدیده نفاق (دوگانگی گفتار و کردار، فساد و انحراف از ارزش‌ها)	شفافیت در عملکرد، دارایی‌ها و تصمیمات مسئولان و نهادهای حکومتی؛ وجود سازوکارهای مؤثر پاسخگویی و نظارت مردمی و رسانه‌ای؛ جدیت، سرعت و کارآمدی نهادهای قضایی و نظارتی در مقابله با فساد اداری و اقتصادی	بهره‌گیری از شاخص‌های معتبر سنجش میزان فساد؛ تحلیل گزارش‌های سالانه دیوان محاسبات، سازمان بازرسی و سایر نهادهای نظارتی؛ بررسی قوانین مرتبط با شفافیت و میزان دسترسی عموم به اطلاعات
۴. راهبری و دعوت به حق	سطح فعالیت تبلیغی، فرهنگی و تربیتی حکومت برای گسترش طاعت و معرفت الهی	توانمندی، استقلال و گستردگی فعالیت نهادهای متولی تبلیغ و ترویج دین؛ کمیت، کیفیت و جذابیت تولیدات رسانه‌ای دینی و مهدوی؛ جایگاه محوری آموزش معارف دینی، اخلاقی و مهدوی در نظام آموزشی رسمی و غیررسمی	تحلیل آماری فعالیت‌ها، بودجه و نیروی انسانی نهادهای فرهنگی و دینی؛ ارزیابی محتوای تولیدات رسانه‌ای رسمی و عمومی؛ بررسی برنامه‌ها و محتوای آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها
۵. بسترسازی ساختاری و اجتماعی	میزان تحقق عدالت و رفاه فراگیر به عنوان بستر ضروری کرامت انسانی	تأمین امنیت جانی، مالی و روانی آحاد جامعه؛ تحقق رفاه اقتصادی پایدار و توزیع عادلانه ثروت و فرصت‌ها؛ حمایت نظام‌مند از گروه‌های محروم و آسیب‌پذیر؛ پوشش همگانی و باکیفیت خدمات اساسی	بررسی آمار جرایم و سنجش احساس امنیت عمومی؛ تحلیل شاخص‌های رسمی نابرابری، فقر و توسعه انسانی؛ آمار پوشش بیمه‌های اجتماعی و دسترسی به خدمات سلامت و آموزش

جدول ۳: مدل پنج بعدی ارزیابی دولت کریمه: شاخص‌ها، مؤلفه‌ها و روش‌های سنجش

این مدل پنج‌بعدی، نقشه راه مفهومی و عملیاتی برای ارزیابی هر حکومتی است که مدعی زمینه‌سازی برای «دولت کریمه» است. در بخش بعدی، به بحث و نتیجه‌گیری درباره اعتبار و قابلیت کاربست این مدل خواهیم پرداخت.

مضمون اول: گذار از تمنای فردی به اراده تمدنی (رغبت جمعی)

فراز محوری «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ» به روشنی نشان می‌دهد که منطق متن

دعای افتتاح، تحقق دولت کریمه را از نقطه‌ای آغاز می‌کند که فراتر از تمنای فردی قرار دارد. آنچه در اینجا در کانون قرار می‌گیرد، شکل‌گیری یک خواست جمعی آگاهانه است. واژه «رغبت» در این سیاق، دلالتی فراتر از میل درونی و حالت انفعالی دارد؛ بررسی‌های لغوی نشان می‌دهد که این واژه ناظر به اشتیاقی است که با طلب، جهت‌گیری و حرکت همراه است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص. ۴۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص. ۴۱۵). از این منظر، دولت کریمه در متن دعا نه به عنوان رخدادی ناگهانی و تقدیری، بلکه به مثابه پروژه‌ای مشروط به اراده آگاهانه و جهت‌دار یک جمع صورت‌بندی می‌شود.

چنین برداشتی، مفهوم «انتظار» را از یک وضعیت صرفاً روانی و فردمحور خارج می‌سازد و آن را به یک موقعیت اجتماعی - سیاسی ارتقا می‌دهد؛ موقعیتی که تحقق آن مستلزم برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و جهت‌دهی است. ظرافت متن دعا در اینجاست که «رغبت» را از محدوده فردیت عبور می‌دهد و آن را به سوی یک هدف تمدنی کلان، یعنی دولت کریمه، سوق می‌دهد. در نتیجه، آنچه در این فراز شکل می‌گیرد، گذار از مجموعه‌ای از خواست‌های پراکنده به یک اراده متمرکز و هدفمند است؛ گذاری که در منطق متن، پیش‌شرط ورود به مرحله «تمهید و زمینه‌سازی» تلقی می‌شود.

در عین حال، همین فراز بُعد دیگری از دولت کریمه را نیز آشکار می‌سازد. متن دعا، این دولت را به هیچ جغرافیا، قومیت یا واحد سیاسی خاصی مقید نمی‌کند و بدین‌سان، افقی فراگیر و فرامرزی برای آن ترسیم می‌نماید. لازمه چنین افقی آن است که «خواست جمعی» معطوف به تحقق دولت کریمه نیز از مرز منافع محدود ملی یا گروهی عبور کند و قابلیت همگرایی در سطح امت را پیدا نماید. این ویژگی، امکان شکل‌گیری اراده مشترک فراملی را به عنوان یکی از پایه‌های تحقق دولت کریمه فراهم می‌سازد.

این برداشت با مبانی علم اجتماعی اسلامی نیز هم‌خوان است. به تعبیر آقاجانی (۱۳۹۴: ص. ۲۳)، «ایجاد امت واحده اسلامی، نقطه مقابل علم سکولار و از مهم‌ترین غایات ارزشی علم اجتماعی مسلمین است». بر این اساس، غایت نهایی این رغبت جمعی، صرفاً هم‌افزایی سیاسی نیست، بلکه حرکت به سوی استخلاف مؤمنان در زمین و جاری شدن توحید در تمامی شئون زندگی اجتماعی است (آقاجانی، ۱۳۹۴، ص. ۲۳).

در نتیجه، شاخص عملیاتی برآمده از این مضمون را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: میزان توانایی نظام سیاسی در تولید گفتمان‌ها و سیاست‌هایی که با عبور از مرزهای ملی، حول آرمان توحیدی، به سمت همگرایی امت و شکل‌گیری اراده جمعی فراملی حرکت می‌کنند.

مضمون دوم: عزت به مثابه صفت ساختاری و مرزبندی هویتی

فراز «تُعَزُّ بِهَا الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ وَ تُذِلُّ بِهَا التِّفَاقَ وَ أَهْلَهُ» یکی از کلیدی‌ترین ویژگی‌های ساختاری دولت کریمه را برایمان روشن می‌کند: عزت‌مداری همراه با مرزبندی. اما عزت در اینجا یک فضیلت فردی نیست؛ متن صریحاً آن را صفتی برای «دولت» (تُعَزُّ بِهَا...) معرفی می‌کند. این تغییر سطح نشان می‌دهد که «عزت» در منطق دولت کریمه، یک ویژگی نهادینه شده در ساختار حکمرانی است.

اگر به ریشه واژه برگردیم، «عزت» از معنای زمین سخت و نفوذناپذیر گرفته شده (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ص. ۵۹۰) و در فقه سیاسی با اصل «نفی سبیل» پیوند خورده است. بنابراین، این مضمون دلالت بر طراحی دولتی نفوذناپذیر، خودبنیاد و دارای استقلال عمل ساختاری دارد.

اما نکته جالب‌تر، پیوند تلازم عزت بخشی به اسلام با دلیل سازی نفاق است. این جفت سازی نشان می‌دهد که دولت کریمه، دولتی خنثی یا همه‌پذیر نیست. امنیت هستی‌شناختی این دولت در گرو توانایی‌اش در شناسایی، طرد و بی‌اثر کردن جریان‌های ناهمگن درونی (نفاق) است. به بیان دیگر، دولت کریمه باید بتواند خط تمایز روشنی میان «اسلام» و «نفاق» ترسیم کند و این مرزبندی را به صورت فعال در ساختار حکومت اعمال نماید.

از این مضمون، سه شاخص عملیاتی زیر برای ارزیابی استخراج می‌شود:

۱. **شاخص استقلال و نفوذناپذیری:** میزان وابستگی یا عدم وابستگی ساختاری نظام به قدرت‌های خارجی در حوزه‌های کلیدی.

۲. **شاخص صلابت در مواجهه با نظام سلطه:** میزان ثبات روی و دفاع از اصول هویتی در تقابل با فشارهای جبهه مقابل.

۳. **شاخص شفافیت و طرد درونی:** وجود مکانیسم‌های نهادی کارآمد برای شناسایی و هزینه‌دار کردن رفتارها و جریان‌های نفاق‌آمیز در درون ساختار حاکمیت.

مضمون سوم: طرد ساختاری نفاق به مثابه شرط امکان

تحلیل فراز «وَ تُذِلُّ بِهَا التِّفَاقَ وَ أَهْلَهُ» که در پیوند با مفهوم عزت قرار دارد، مؤلفه تعیین‌کننده دیگری را آشکار می‌سازد: لزوم بی‌اثر کردن و طرد جریان نفاق از ساختار قدرت. افزوده شدن قید «وَ أَهْلَهُ» (اهل نفاق)، نشان‌دهنده تحولی گفتمانی است که نفاق را از حیطه

ردیلت اخلاقی فردی به یک جریان یا طبقه اجتماعی دارای هویت جمعی ارتقا می‌دهد. در این منطق، تهدید اصلی نه تنها از جانب دشمنان آشکار، که از جانب جریان‌های درونی دارای ادعای تعلق ولی با عمل متضاد است.

فعل «تُذِلُّ» یک مکانیزم دفاعی فعال را ترسیم می‌کند. برخلاف سیستم‌هایی که در آنها تظاهر به ارزش‌های حاکم راهی برای کسب منافع (رانت) است، منطق دولت کریمه به گونه‌ای طراحی شده که چنین تظاهری به طور سیستماتیک با هزینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همراه گردد و به طرد بینجامد. سلامت سیستم در گرو ایجاد محیطی است که در آن صداقت بر تظاهر برتری سیستماتیک داشته باشد. شاخص‌های عملیاتی این مضمون عبارتند از:

۱. **شاخص شفافیت و افشای تعارض منافع:** وجود قوانین و نهادهای ناظر بر افشای دارایی‌ها و ارتباطات کارگزاران حکومت.

۲. **شاخص گزینش مبتنی بر صداقت و عملکرد:** وجود مکانیزم‌های عینی برای گزینش و ارتقا که معیار اصلی آن عملکرد و صداقت اثبات شده باشد.

۳. **شاخص هزینه‌مندی اجتماعی - سیاسی ریاکاری:** وجود ضمانت‌های اجرایی که کشف رفتارهای نفاق‌آمیز را قطعاً با مجازات و طرد از بدنه حاکمیت همراه کند.

مضمون چهارم: کرامت به مثابه رزق حکومتی

فراز «و تَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» مؤلفه غایی الگوی حکمرانی در دعای افتتاح را پیش روی ما می‌گذارد. این فراز نشان می‌دهد که «کرامت» در منطق دولت کریمه، نه یک فضیلت انتزاعی اخلاقی، بلکه خروجی عینی و توزیع‌شدنی نظام سیاسی محسوب می‌شود.

این برداشت بر مبنای یک اصل انسان‌شناختی در اندیشه اسلامی استوار است. براساس این اصل، کرامت موهبتی ذاتی از سوی خداوند برای انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص. ۲۱۶). دولت کریمه با پذیرش این مبنا، وظیفه‌ای بنیادین می‌یابد: فراهم آوردن شرایطی که این کرامت ذاتی در عرصه زندگی اجتماعی شهروندان تحقق یابد و از گزند تهدیدها مصون بماند.

کاربرد فعل «تَرْزُقُنَا» (به ما روزی می‌دهی) در پیوند با کرامت، نکته‌ای تعیین‌کننده دارد. این فعل، چرخشی پارادایمی را نمایان می‌سازد: از «حق بودن» به تکلیف حکومت. در این منطق، کرامت شبیه به یک کالای عمومی عمل می‌کند که توسط ساختار حکمرانی تولید و به

شهروندان توزیع می‌شود. این نگاه، دولت کریمه را دولتی ایجابی معرفی می‌کند؛ دولتی که مشروعیت آن در توانایی تولید و تضمین دسترسی عادلانه به کرامت تعریف می‌گردد.

اما نکته ظریف‌تر در پیوند ناگسستنی «کرامت الدنیا» و «الآخرة» نهفته است. این جفت‌سازی، هرگونه دوگانگی یا تقابل ساختاری بین سعادت مادی و معنوی را رد می‌کند. این نگاه یکپارچه ریشه در مبانی حکمرانی اسلامی دارد؛ جایی که حضرت علی علیه السلام در تبیین ارزش حکومت فرمودند:

به خدا سوگند این کفش پاره در نظر من از حکومت بر شما محبوب‌تر است، مگر این که بتوانم حقّی را اقامه کنم، یا باطلی را دفع کنم (نهج البلاغه: خطبه ۳۳).

این منطق قاطعانه نشان می‌دهد که مشروعیت و ارزش ذاتی حکومت، منوط به تحقق عدالت و رفع ظلم (حق اقامه‌گری و باطل‌زدایی) است. کرامت اخروی در گرو تحقیر دنیوی نیست. سیاست‌هایی که به بهانه تأمین سعادت اخروی، منجر به تحقیر اجتماعی یا فقر مادی شهروندان شوند، نه تنها ناقض غایت اصلی سیستم، بلکه در تعارض با این اصل بنیادین قرار می‌گیرند.

این مضمون را چگونه می‌توان در عمل سنجید؟ سه شاخص عملیاتی از آن برمی‌آید: نخست، شاخص دسترسی عادلانه به منزلت اجتماعی: آیا مکانیسم‌های نهادی برای احقاق حقوق شهروندان وجود دارد که بدون روش‌های تحقیرآمیز عمل کنند؟ دوم، شاخص استقلال اقتصادی در راستای حفظ کرامت: آیا سیاست‌های نظام به کاهش وابستگی معیشتی آسیب‌زا و تضمین استقلال اقتصادی حداقلی شهروندان منجر می‌شود؟ سوم، شاخص توزیع کرامت محور: آیا سیستم‌های توزیع منابع با محوریت حفظ حرمت و عزت نفس دریافت‌کننده طراحی شده‌اند؟

مضمون پنجم: دولت در نقش جبران‌کننده و ترمیم‌گر

این بُعد، برخلاف چهار بُعد پیشین که مستقیماً از فرازهای مربوط به «دولت کریمه» در دعای افتتاح استخراج شده‌اند، از بخش پایانی دعا و فرازهای ناظر به نقش امام در ترمیم وضعیت جامعه، به صورت استنتاجی به دست آمده است. این بخش از دعا، نه توصیف دولت در مرحله مطالبه، بلکه ترسیم افق تحقق نهایی و کارکردهای دولت در مرحله استقرار کامل نظم مطلوب است. از این منظر، مضمون پنجم را می‌توان امتداد منطقی دولت کریمه در وضعیت تحقق‌یافته دانست، نه بخشی از تعریف اولیه آن.

فرازهایی همچون «الْمُمُّ بِهِ شَعْنَتْنَا»، «الشَّعْبُ بِهِ صَدَعْنَا»، «ارْتُقِيَ بِهِ فَتَقْنَا»، «اجْبُرُ بِهِ فَقَرْنَا» و «سُدَّ بِهِ خَلَّتْنَا»، تصویری واقع بینانه از جامعه‌ای ارائه می‌کنند که با پراکندگی، شکاف، پارگی، فقر و خلأهای ساختاری مواجه است. این توصیف زبانی، حاکی از یک پیش فرض اساسی است: دولت مطلوب، نه برای جامعه‌ای آرمانی و بی مسئله، بلکه دقیقاً برای جامعه‌ای آسیب دیده و گسسته طراحی شده است. بدین ترتیب، متن دعا دولت کریمه را در مقام پاسخگو به بحران‌ها و ترمیم‌کننده آسیب‌های انباشته تاریخی و اجتماعی معرفی می‌کند.

نکته مهم آن است که افعال به کاررفته در این فرازها، همگی واجد ماهیتی کنشی و مداخله‌گر هستند. افعالی مانند «الْمُمُّ» (سامان دادن)، «الشَّعْبُ» (بازسازی شکاف)، «اجْبُرُ» (جبران کردن) و «سُدَّ» (پوشاندن و رفع خلأ)، همگی بر یک الگوی حکمرانی فعال و درمان محور دلالت دارند. در این چارچوب، دولت صرفاً ناظر یا توزیع‌کننده منابع نیست، بلکه نقش یک عامل ترمیم‌گر را ایفا می‌کند که به طور مستقیم در بازسازی پیوندهای گسسته اجتماعی، اقتصادی و نهادی مداخله می‌کند.

بر این اساس، مفهوم عدالت نیز در این مضمون، از سطح عدالت توزیعی صرف فراتر می‌رود و به سطح عدالت ترمیمی و جبرانی ارتقا می‌یابد. عدالت در این معنا، نه فقط تقسیم برابر منابع، بلکه بازسازی فعال وضعیت‌های ناعادلانه و جبران خسارت‌های انباشته گروه‌ها و اقشار آسیب‌پذیر را در بر می‌گیرد. تمرکز بر مفاهیمی چون فقر، خلأ و گسست، نشان می‌دهد که کرامت انسانی در دولت کریمه، بدون تأمین بسترهای عینی معیشت، امنیت و انسجام اجتماعی، قابل تحقق نخواهد بود.

از منظر عملیاتی، این مضمون قابلیت ترجمه به شاخص‌های سنجش‌پذیر را نیز داراست. از جمله می‌توان به وجود سازوکارهای نهادمند برای شناسایی و پایش مستمر گسست‌های اجتماعی، طراحی و اجرای برنامه‌های هدفمند ترمیمی برای کاهش این شکاف‌ها، و نقش‌آفرینی نهادهای میانجی و اعتمادساز برای مدیریت تعارضات اجتماعی اشاره کرد. بدین ترتیب، دولت کریمه در این بُعد، نه صرفاً دولتی آرمانی، بلکه الگویی برای سنجش میزان تعهد نظام سیاسی به ترمیم فعال جامعه و جبران آسیب‌های ساختاری آن به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف صورت‌بندی یک مدل ارزیابی کیفی برای سنجش حکمرانی در اندیشه سیاسی شیعه، به تحلیل مضامین «دعای افتتاح» پرداخت. در این راستا، با بهره‌گیری

از روش تحلیل مضمون، مفاهیم کلان مرتبط با الگوی «دولت کریمه» استخراج شده و در قالب یک مدل ارزیابی پنج بُعدی (شامل رغبت جمعی، عزت مشروعیت بخش، سلب اعتبار و مهار نفاق، راهبری و دعوت به حق، و بسترسازی ساختاری و اجتماعی) تدوین گردید. این فرایند نشان داد که چگونه می‌توان متون اصیل دینی را به شاخص‌هایی عملیاتی و سنجش‌پذیر برای مطالعات حکمرانی تبدیل کرد.

تحلیل یافته‌ها نشان می‌دهد که الگوی حکمرانی ترسیم شده در دعای افتتاح، از یک پویایی دوگانه و واقع‌بینانه برخوردار است. این الگو همزمان بر کشش به سوی یک آرمان غایی (رغبت به دولت کریمه) و پذیرش کاستی‌های وضعیت موجود استوار است. تعامل پویا میان این دو مقوله، دقیقاً در چارچوب نظریه «ارهاص اجتماعی» قابل تبیین است؛ به این معنا که دولت پیشاظهار، ماهیتی ارهاصی و زمینه‌ساز دارد. در این منطق، مشروعیت نظام نه در دستیابی فوری و بی‌نقص به آرمان نهایی، بلکه در تلاش ساختاریافته و مسئولانه برای تحقق مقدمات و نشانه‌های آن (به عنوان ارهاصات اجتماعی و نهادین) تعریف می‌شود.

مدل ارائه شده در این پژوهش دارای دلالت‌های نظری و کاربردی روشنی است. از منظر نظری، نشان می‌دهد که مفهوم «انتظار» در سنت شیعی، با اتکا به مدل ارهاص اجتماعی، از یک حالت انفعالی خارج شده و به یک کلان‌پروژه فعال و نهادساز ارتقا می‌یابد. همچنین، با ترکیب آرمان‌گرایی دینی و واقع‌بینی انتقادی، راهی برای عبور از دوگانه‌سازی رایج میان «آرمان‌گرایی خیال‌پردازانه» و «واقع‌گرایی محافظه‌کارانه» ارائه می‌دهد. از منظر کاربردی نیز، ابعاد پنج‌گانه‌ی این مدل معیارهایی درون دینی و اصیل به دست می‌دهد که می‌تواند مبنای ارزیابی مستمر سیاست‌گذاری‌های کلان و عملکرد نهادهای حاکمیتی قرار گیرد تا میزان همسویی آن‌ها با مسیر زمینه‌سازی دولت کریمه به شکلی نظام‌مند سنجیده شود.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

مفاتیح الجنان.

- آقاجانی، نصرالله. (۱۳۹۴). چیستی علم اجتماعی مسلمین. معرفت فرهنگی اجتماعی. ۷(۱).

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. مصحح: عبدالسلام محمد هارون. قم:

مکتب الاعلام الاسلامی.

- ازگلی، محمد؛ حاجی ملامیرزایی، حمید. (۱۳۹۶). درآمدی بر شناخت دولت آرمانی مکتب تشیع، دولت کریمه امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، موردپژوهی: دعای افتتاح. *مشرق موعود*. ۱۱(۴۲).
- ازهری، محمدبن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. مصحح: محمد عوض مرعب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ایزدی، عباس. (۱۳۸۳). *شرح و تفسیر (عرفانی، فلسفی و اخلاقی) دعای افتتاح*. گردآورنده: محمدعلی خزائی. قم: مهر خوبان و آفتاب خوبان.
- بهروزلک، غلامرضا. (۱۳۸۷). کرامت انسانی و شهروندی متعهد در دولت کریمه. *انتظار موعود*. ۸(۲۵).
- پیرمرادی، محمدجواد. (۱۳۹۷). مبانی فلسفی دولت کریمه مهدوی. *مشرق موعود*. ۱۲(۴۷).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *تفسیر انسان به انسان*. محقق: محمد صفایی. قم: نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*. مترجم: غلامرضا خسروی حسینی. تهران: انتشارات مرتضوی.
- صداقت کشفی، سیدمحمدجواد؛ همامی، عباس. (۱۳۹۷). واکاوی نقش عقلانیت در رغبت به دولت کریمه مهدوی از دیدگاه روایات. *کتاب قیم*. ۸(۱۸).
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. مصححان: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: نشر هجرت.
- کریمزاده، اصغر؛ ملایی، حسن. (۱۳۸۸). تا دولت کریمه. *مشرق موعود*. ۳(۱۰).
- گوهری، عباس؛ دیمه کارگراب، محسن. (۱۳۹۰). رسالت منتظران در زمینه سازی برای ظهور و تحقق دولت کریمه. *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. ۱۶(۲).
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). *دائرة المعارف قرآن کریم*. قم: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۱). *بر درگاه دوست؛ یاد او (مشکات)*. محققان: عباس قاسمیان و کریم سبحانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.



The Cultural and Social Advancement of the Mahdist Society: With Emphasis on the Prophecies of the Ahl al-Bayt (A.S)

Dr. Fatemeh Dastranj¹

Dr. Reza Mahdiyanfar²

Neda Soleimanifar³

Abstract

The prophecies recorded in the sources of the Ahl al-Bayt (A.S) provide a systematic image of an ideal society in the era of the Appearance, the realization of which requires profound cultural and social transformations. This research aims to explain and extract the factors affecting the cultural and social advancement of the society of the era of the Appearance, utilizing a documentary-library method based on the content analysis of narrations and Shiite commentaries. The criterion for evaluating the sources was the recourse to authentic narrative texts and the alignment of extracted concepts with theoretical frameworks of culture and society. The findings indicate that the anticipated progress in the Mahdist society is the product of a combination of several structural and behavioral components: the establishment of comprehensive justice, the deepening of public cognition and insight, the systematic struggle against ideological and moral deviations, the strengthening of social bonds based on religious brotherhood, the provision of judicial and infrastructural security, the advancement of public health and medicine, and the development of communication and information tools. These factors, through their interaction, serve as the foundation for the realization of the "Good Life" (al-Hayat al-Tayyibah) and a modern Islamic civilization. The result of this research, in addition to expanding the theoretical understanding of the foundations of Mahdism, can provide a cognitive framework for designing cultural-religious policies and interdisciplinary studies regarding the preparation of the awaiting society.

Keywords: Mahdism; Prophecies of the Ahl al-Bayt (A.S); cultural advancement; social advancement; social justice

1. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran (f-dastranj@araku.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Tafsir, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Qom, Iran (rezamahtab52@yahoo.com)

3. PhD Student in Qur'an and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran (Corresponding Author) (navay.neynava@gmail.com)

پیشرفت فرهنگی و اجتماعی جامعه مهدوی با تاکید بر

پیشگویی های اهل بیت علیهم السلام*

فاطمه دسترنج^۱

رضا مهدیان فر^۲

ندا سلیمانی فر^۳

چکیده

پیشگویی های منقول در منابع اهل بیت علیهم السلام تصویری نظام مند از جامعه ای آرمانی در عصر ظهور ارائه می کنند که تحقق آن مستلزم تحولات عمیق فرهنگی و اجتماعی است. پژوهش حاضر با هدف تبیین و استخراج عوامل مؤثر در پیشرفت فرهنگی و اجتماعی جامعه عصر ظهور، به روش اسنادی - کتابخانه ای و مبتنی بر تحلیل محتوایی متون روایی و تفاسیر شیعی انجام شد. ملاک اعتبارشناسایی منابع، رجوع به نسخه های معتبر روایی و تطبیق مفاهیم استخراج شده با چارچوب های نظری فرهنگی و اجتماعی بود. یافته ها نشان می دهد پیشرفت مورد انتظار در جامعه مهدوی محصول ترکیبی از چند مؤلفه ساختاری و رفتاری است: استقرار عدالت فراگیر، تعمیق معرفت و بصیرت عمومی، مبارزه نظام مند با انحرافات اعتقادی و اخلاقی، تقویت پیوندهای اجتماعی مبتنی بر برادری دینی، تأمین امنیت قضائی و راه ها، ارتقای بهداشت و درمان عمومی و توسعه وسایل ارتباطی و اطلاعاتی. این عوامل در تعامل با یکدیگر زمینه ساز تحقق «حیات طیبه» و تمدن نوین اسلامی به شمار می آیند. نتیجه پژوهش علاوه بر گسترش فهم نظری از مبانی مهدوی، می تواند چارچوبی معرفتی برای طراحی سیاست های فرهنگی - دینی و مطالعات بین رشته ای در زمینه آماده سازی جامعه منتظر فراهم آورد.

واژگان کلیدی

مهدویت، پیشگویی های اهل بیت علیهم السلام، پیشرفت فرهنگی، پیشرفت اجتماعی، عدالت اجتماعی.

مقدمه

پیشرفت در جامعه مهدوی از زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان وعده ای قرآنی - روایی مطرح شده و آیات و روایات متعدد بر تحقق آن دلالت دارد. حکومت جهانی حضرت مهدی تنها

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۳

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران (f-dastranj@araku.ac.ir).

۲. دانشیار، گروه تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (rezamahtab52@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، ایران (نویسنده مسئول) (navay.neynava@gmail.com).

تصویری از آینده نیست، بلکه مجموعه‌ای از الگوها و مبانی رفتاری است که می‌تواند به عنوان مدل راهبردی برای سامان بخشی به زندگی اجتماعی و تربیتی امروز نیز مورد استناد قرار گیرد. از آموزه‌های مهدوی می‌توان در بازسازی الگوهای اخلاقی، دینی، سیاسی و اقتصادی برای رفع کاستی‌ها و نابه سامانی‌های اخلاقی و معنوی بهره گرفت؛ مراجعه موضوع محور به آیات و روایات امکان استخراج این الگوها و تطبیق آنها با نیازهای معاصر را فراهم می‌سازد. با این حال، بررسی‌های موجود درباره «پیشرفت فرهنگی - اجتماعی» در عصر ظهور که به صراحت بر پیشگویی‌های اهل بیت تأکید کنند، به طور مجزا و به صورت تحلیلی اندک بوده است؛ بنابراین تحقیق حاضر درصدد است این قلمرو پژوهشی را به عنوان موضوعی نو و بدیع مورد کنکاش قرار دهد. در خصوص پژوهش‌های مرتبط با موضوع تحقیق حاضر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. دولت کریمه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف (۱۳۹۷) اثر مرتضی مجتهدی سیستانی که در هشت بخش به ویژگی‌های حکومت مهدوی (از جمله عدالت، قضا، پیشرفت اقتصادی، رفع بیماری‌ها، تکامل عقل و معنویت، علم و فرهنگ و حتی سفرهای فضایی) می‌پردازد. کتاب جامع و توصیفی است اما تحلیل سازوکارها و روابط میان مؤلفه‌های فرهنگی - اجتماعی در آن محدود است.

۲. آرمان شهر صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اثر حسین مجدی: پژوهشی کتابخانه‌ای که با استفاده از منابع روایی دست اول، جامعه آخرالزمان را در ابعاد سیاسی - اجتماعی، فرهنگی - اعتقادی و اقتصادی مقایسه و شاخص سازی کرده و بر قابلیت الگوبرداری برای سامان بخشی وضع موجود تأکید می‌کند؛ هرچند تمرکز اصلی بر معرفی ویژگی‌هاست تا تحلیل نظام مند سازوکارها.

۳. مقاله «پیشرفت اقتصادی در عصر حکومت مهدوی، با تأکید بر روایات اسلامی» (۱۳۹۰): بررسی روایات مرتبط با پیشرفت اقتصادی در عصر ظهور و تبیین شتاب و عدالت اقتصادی مورد انتظار؛ مطالعه‌ای ارزشمند اما معطوف به بعد اقتصادی عرصه پیشرفت. تحلیل اجمالی پیشینه نشان می‌دهد که گرچه ابعاد متنوع حکومت مهدوی مورد توجه قرار گرفته‌اند، مطالعات متمرکز و تحلیلی درباره پیشرفت فرهنگی - اجتماعی مبتنی بر پیشگویی‌های اهل بیت علیهم السلام کمتر انجام شده است؛ از این رو پژوهش حاضر با تمرکز بر تبیین مؤلفه‌ها و سازوکارهای فرهنگی - اجتماعی در عصر ظهور، در پی پر کردن این خلأ علمی و ارائه چارچوبی نظری و کاربردی است. بر این اساس، سؤالات اصلی پژوهش عبارتند از: ۱. مهم ترین مؤلفه‌های پیشرفت فرهنگی و اجتماعی در پیشگویی‌های اهل بیت علیهم السلام کدامند؟ ۲. سازوکار

(چگونگی و مسیرهای) تحقق هر یک از این مؤلفه‌ها در جامعه مهدوی چیست؟ ۳. روابط متقابل و تعاملات سیستمی میان این مؤلفه‌ها چگونه به پیشرفت شتابان و تحقق «حیات طیبه» می‌انجامد؟

مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث اصلی، برای رفع ابهام و تأمین فهم مشترک، لازم است تعاریف و مفاهیم کلیدی به کار رفته در عنوان پژوهش روشن شوند. در ادامه برای هر یک از مفاهیم «پیشرفت»، «پیشگویی» و «مهدویت» ابتدا تعریف نظری و سپس تعریف عملیاتی - مطابق حدود و چارچوب این پژوهش - ارائه می‌شود.

پیشرفت

در فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های فارسی، اصطلاح «پیشرفت» معانی مختلفی یافته است. در فرهنگ حسابی، واژه Progress معادل «پیشرفت» ترجمه شده است (حسابی، ۱۳۷۳: ص. ۴۲۰). عمید پیشرفت را به معنای «پیش رفتن، پیشروی، جلو رفتن، پیروزی، ترقی و ارتقا» آورده است (عمید، ۱۳۷۹: ج ۱، ص. ۵۰۹). دهخدا ریشه واژه را «پیش رفتن» دانسته و معانی متعددی چون «پیش رفتن، جلو رفتن، مقابل پس رفتن، حرکت کردن به سوی مقابل، مسبوق و ترقی کرده» برای آن ذکر کرده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۴، ص. ۵۹۷۹)

در ادبیات نظری و دینی، مفهوم پیشرفت در دو بُعد مادی و دینی به کار می‌رود. در بُعد معنوی شاخص‌هایی نظیر گسترش عدالت، تربیت معنوی انسان، و دست‌یابی به کمال اخلاقی و معنوی اهمیت دارند؛ همچنین پیشرفت اخلاقی با پیشرفت مادی یا علمی پیوند دارد و دو سویه مکمل یکدیگرند (اکبری و افخمی، ۱۳۸۷: ص. ۶). از اهداف و شاخص‌های پیشرفت، ارتقای کیفیت زندگی مادی و بهبود معیشت نیز مطرح شده است؛ اسلام به رفاه و گشایش در زندگی توجه داشته و خواهان آسایش، امنیت و راحتی انسان‌هاست. شاید نزدیک‌ترین و جامع‌ترین واژه قرآنی نسبت به پیشرفت، «حیات طیبه» باشد که به امور دنیوی همراه با کیفیت مطلوب زیست اشاره دارد. در نگرش دینی، برای تحقق پیشرفت، افزون بر توانمندی‌های اقتصادی و افزایش کمی و کیفی تولیدات، معنویت و اخلاق نیز شرط لازم‌اند و خداوند به هر دو نوع نعمت اشاره کرده است؛ از منظر قرآن، جامعه‌ای که از نعمت‌های مادی و معنوی برخوردار باشد، به پیشرفتی دست می‌یابد که پدیدآورندگان آن را شگفت‌زده ساخته و دشمنان سلطه‌جو را به مقابله وادارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ج ۱۵، ص. ۵۸). بر پایه دیدگاه

بسیاری از اندیشمندان مستقل، مفهوم پیشرفت نیازمند جهت‌گیری هدفمند و دارای ویژگی‌های کمی و کیفی است؛ پیشرفت نمی‌تواند منحصر به افزایش صرفاً کمی شاخص‌ها (مانند جمعیت یا رفاه بیشتر) باشد، بلکه باید مسائل بنیانی و هدف‌های زندگی بشر را نیز تحت تأثیر قرار دهد (اکبری، ۱۳۷۸: صص. ۱۱۹-۱۲۱). از این منظر، پیشرفت به معنای بهبود در همه جنبه‌هاست؛ گسترش و تعالی در یک بعد در حالی که در بعدی دیگر پسرفت یا توقف رخ دهد، با مفهوم جامع پیشرفت ناسازگار است. اساساً مقوله پیشرفت برای انسان به معنای زندگی بهتر و حرکت در مسیر کمال مطرح می‌شود (رشکیانی، ۱۳۹۳). در نگرش دینی، برای تحقق پیشرفت، افزون بر توانمندی‌های اقتصادی و افزایش کمی و کیفی تولیدات، معنویت و اخلاق نیز شرط لازم اند و خداوند به هر دو نوع نعمت اشاره کرده است؛ از منظر قرآن، جامعه‌ای که از نعمت‌های مادی و معنوی برخوردار باشد، به پیشرفتی دست می‌یابد که پدیدآورندگان آن را شگفت‌زده ساخته و دشمنان سلطه‌جو را به مقابله وادارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ج ۱۵، ص. ۵۸). بر پایه دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مستقل، مفهوم پیشرفت نیازمند جهت‌گیری هدفمند و دارای ویژگی‌های کمی و کیفی است؛ پیشرفت نمی‌تواند منحصر به افزایش صرفاً کمی شاخص‌ها (مانند جمعیت یا رفاه بیشتر) باشد، بلکه باید مسائل بنیانی و هدف‌های زندگی بشر را نیز تحت تأثیر قرار دهد (اکبری، ۱۳۷۸: صص. ۱۱۹-۱۲۱). از این منظر، پیشرفت به معنای بهبود در همه جنبه‌هاست؛ گسترش و تعالی در یک بعد در حالی که در بعدی دیگر پسرفت یا توقف رخ دهد، با مفهوم جامع پیشرفت ناسازگار است. اساساً مقوله پیشرفت برای انسان به معنای زندگی بهتر و حرکت در مسیر کمال مطرح می‌شود (رشکیانی، ۱۳۹۳).

پیشگویی

رای تبیین دقیق مفهوم «پیشگویی‌های اهل بیت (علیهم‌السلام)»، تفکیک آن از اصطلاح «پیش‌بینی» ضروری است. «پیش‌بینی» (Prediction) فرایندی عقلایی و مبتنی بر تحلیل قرائن تجربی و قواعد علی موجود است؛ مانند پیش‌بینی یک پزشک از روند بیماری یا تحلیل یک اقتصاددان از نرخ تورم.

این فرایند بر «ظن معتبر» استوار بوده و همواره با درصدی از خطا همراه است. در مقابل، «پیشگویی» (Prophecy) در گفتمان دینی، اخباری قطعی از آینده است که نه بر پایه قرائن مادی، که بر اساس «علم لدنی» و آگاهی‌های فرابشری معصومان (علیهم‌السلام) صادر شده است. اهل لغت نیز با ذکر نمونه‌هایی مانند کهانت و غیب‌گویی بر این تمایز صحه گذاشته‌اند و

«پیشگویی» را ناظر به علوم مکنونه و آگاهی‌های سرّی دانسته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۳، ص. ۱۶؛ معین، ۱۳۶۰: ج ۱، ص. ۹۱۷). برای نمونه، گزارش‌های مربوط به جزئیات حکومت جهانی امام مهدی (عجل‌الله‌تعالیه و رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی) و امنیت فراگیر در آن دوران، از آن رو که مبتنی بر هیچ یک از قرائن مادی زمان صدور خود نیستند، در زمره «پیشگویی» جای می‌گیرند. این پیشگویی‌ها که عمدتاً حول محور وقایع آخرالزمان و ظهور می‌چرخند، نقشی تعیین‌کننده در تحولات اجتماعی و فکری داشته‌اند (صادقی، ۱۳۹۵: ص. ۶۷). حجم عظیمی از این اخبار در منابع روایی شیعه نقل شده و در آثاری چون نوائب‌الدهور گردآمده است (میرجهانی، ۱۳۷۹: صص. ۶۰-۶۱). بنابراین، «پیشگویی‌های اهل بیت (علیهم‌السلام)» در گوهر خود، همان اخبار غیبی صادرشده از معصومان و مبتنی بر علم لدنی است که ماهیتاً از پیش‌بینی‌های عادی متمایز است. این مفهوم در ادامه و در چارچوب تعاریف عملیاتی این پژوهش، با مختصات دقیق‌تری صورت‌بندی خواهد شد تا حدود کاربرست آن در تحلیل روایات به روشنی مشخص گردد.

مهدویت

در صدر اسلام واژه «مهدی» در معنای کلی «هدایت‌شده» و به‌منظور تجلیل از برخی شخصیت‌های برجسته (نظیر پیامبر ﷺ، خلفای راشدین و امام حسین (علیه‌السلام) به کار رفته است (طبری آملی، ۱۴۱۳: ص. ۴۴۱). براساس گزارش‌ها، نخستین کاربرد مشخص واژه «مهدی» به معنی «منجی» را ابواسحاق کعب بن ماته حمیری (متوفی ۳۴ ق.) به کار برده است (راجکوسکی، تاریخ اصلی؛ نقل‌شده در حسین جاسم، ۱۳۸۶: ص. ۳۴). از منظر تاریخی، جریان‌هایی چون مختار ثقفی و گروه‌های زیدی نیز لقب «مهدی» را به رهبران خاص خود نسبت داده‌اند؛ افزون بر این برخی شاخه‌های شیعی پس از رحلت امامان القابی مشابه را برای آنان متداول داشته‌اند مانند ناووسیه برای امام صادق (علیه‌السلام)، واقفه برای امام کاظم (علیه‌السلام) و برخی برای امام حسن عسکری (علیه‌السلام) (حسین جاسم، ۱۳۸۶: صص. ۳۴-۳۶). در مذهب اثناعشری «مهدی» به‌طور ویژه به حجت بن الحسن، فرزند امام حسن عسکری (علیه‌السلام)، نسبت داده شده و براساس مجموعه‌ای از احادیث نبوی انتظار می‌رود که او در پایان تاریخ به‌عنوان نجات‌بخش ظاهر شود؛ از جمله روایتی منقول از پیامبر ﷺ که می‌گوید:

الْمُهْدِي مِنْ وَلَدِي، اسْمُهُ اسْمِي، وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي، أَشَبَّهُ النَّاسَ بِي خُلُقاً وَ خُلُقاً، تَكُونُ لَهُ غَيْبَةٌ وَ حَيْرَةٌ حَتَّى تَضِلَّ الْخُلُقُ عَنْ أَدْيَانِهِمْ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَقْبَلُ كَالشَّهَابِ الثَّاقِبِ، فَيَمْلَأُهَا قِسْطاً وَ عَدْلًا كَمَا مِلْتُمْ ظُلُمًا وَ جَوْرًا (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۲۰)؛

مهدی از فرزندان من است. نام او، نام من است و کنیه او کنیه من است؛ شبیه ترین

مردم به من از حیث خَلْق و خُلُق است. برای او غیبت و حیرتی خواهد بود، به گونه‌ای که مردم (در نبود او) از دین شان گمراه شده‌اند؛ در این هنگام چون شهاب شکافندهای فرو می‌آید و زمین را از عدل و داد سرشار می‌نماید؛ پس از این که از ستم و بیدادگری پُر شده است.

از دیدگاه امام علی علیه السلام نیز مهدی به عنوان خاتم ائمه و نجات بخش امت معرفی شده است:

وَمَهْدِينَا تَنْقَطِعُ الْحُجُجُ فَهُوَ خَاتَمُ الْأَئِمَّةِ وَ مُنْقِذُ الْأُمَّةِ وَ مُنْتَهَى النُّورِ وَ غَايَةُ السِّرِّ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ص ۳۰۰).

بر این اساس آنچه درباره «مهدی» در منابع آمد، نه تنها تبیین هویت یک شخصیت موعود، بلکه سنگ بنای نظری و کارکردی مهدویت است: توصیف‌ها و روایت‌ها هویت فردی مهدی را می‌سازند و از دل آن هنجارها، انتظارات اخلاقی - اجتماعی و نهادهای فکری و عملی بیرون می‌آیند. به عبارت دیگر، مهدویت محصول فرآیندی است که از متن روایی آغاز می‌شود و به شکل‌گیری نظامی از باورها، انتظارات و کارکردهای سیاسی - فرهنگی می‌انجامد.

تعریف عملیاتی مفاهیم در این پژوهش

برای جلوگیری از ابهام و امکان سنجش‌پذیری یافته‌ها در چارچوب این پژوهش، مفاهیم کلیدی به صورت عملیاتی زیر تعریف می‌شوند:

پیشرفت: در این پژوهش، «پیشرفت» به معنای بهبود هم‌زمان در شاخص‌های عدالت (کاهش تبعیض ساختاری و دسترسی برابر به منابع)، معرفت (افزایش سواد دینی و علمی عمومی)، امنیت (کاهش جرائم و تضمین ایمنی فردی و اجتماعی)، سلامت (افزایش امید به زندگی و رفع بیماری‌ها) و انسجام اجتماعی (افزایش سرمایه اجتماعی و پیوندهای برادری) است که براساس روایات مهدوی قابل ترسیم فرضی می‌باشد.

پیشگویی: منظور از «پیشگویی‌های اهل بیت علیهم السلام» در این مقاله، اخبار غیبی صادرشده از معصومان درباره وقایع عصر ظهور است که با علم لدنی و الهام الهی همراه بوده و صرفاً حدس یا پیش‌بینی عادی مبتنی بر قرائن ظاهری نیست.

مهدویت: در این پژوهش، «مهدویت» به عنوان یک نظام معرفتی - عملکردی در نظر گرفته می‌شود که شامل سه مؤلفه است: (الف) باور به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان منجی موعود، (ب) انتظار فعال و زمینه‌سازی برای تحقق جامعه آرمانی، (ج) استخراج

الگوهای رفتاری و نهادی از روایات برای کاربرست در سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی عصر حاضر.

عوامل پیشرفت فرهنگی و اجتماعی جامعه مهدوی

در چشم‌انداز حکومت مهدوی، گسترشِ شتابانِ اندیشه و عقلانیت و پیشرفتِ کم‌سابقه علم بستر لازم برای تحقق پیشرفت همه‌جانبه و دستیابی به قله جامعه آرمانی و تمدن نوین اسلامی فراهم می‌آورد. از منظر سیاست‌گذاری، مجموعه‌ای از اقدامات راهبردی و سرنوشت‌ساز بستر ساز این تحول‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تأمین عدالت فراگیر در سطوح فردی و اجتماعی، توسعه و تعمیق معرفت و بصیرت عمومی، مقابله قاطع با مفسدات اجتماعی و انحرافات اعتقادی، اخلاقی و رفتاری، تقویت پیوندهای اجتماعی مبتنی بر برادری دینی، تضمین امنیت اجتماعی همگانی، ارتقای نظام‌های بهداشتی و درمانی و توسعه زیرساخت‌ها و ابزارهای ارتباطی. در ادامه هر یک از محورها به‌طور جداگانه و با رویکردی تحلیلی - پژوهشی بررسی خواهد شد.

عدالت فراگیر به عنوان زیربنای پیشرفت

استقرار عدالت در متون روایی و قرآنی به عنوان محور و پیش شرط پیشرفت فرهنگی و اجتماعی جامعه مهدوی مورد تصریح قرار گرفته است؛ از این رو عدالت‌گستری نه تنها غایتی اخلاقی بلکه سیاستی راهبردی و بنیانی در برنامه حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به شمار می‌آید. بدین معنی که تحقق اهداف تمدنی و علمی آن حکومت، مشروط به برپایی نظامی عادلانه است که هم عدالت فردی و هم عدالت ساختاری را تضمین کند. پیامد قرآنی این رویکرد را می‌توان در آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أُنْزِلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ «همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو [ی تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند». مشاهده کرد؛ آیه‌ای که ارسال پیامبران و انزال کتاب و «میزان» را در جهت تعمیم قسط و عدل در جامعه تبیین می‌کند و بر ماهیت عمومی و نهادی عدالت دلالت دارد. در سنت روایی نیز روایت امام رضا علیه السلام مبنی بر «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَ وَضَعَ مِيزَانَ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛ آن‌گاه که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور می‌کند، ترازوی عدالت را در جامعه برقرار می‌سازد و از آن پس، کسی به دیگری ستم نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص. ۳۷۲). به صراحت از استقرار عدل فراگیر پس از قیام حضرت سخن می‌گوید و بازتاب قرآنی این فهم را نشان می‌دهد.

گروهی از احادیث تبیین‌گر مفهوم «احیاء به واسطه عدل قائم» اند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۱۷ سوره حدید «أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌کند» اشاره می‌کند که: «أَيَّ يَحْيِيهَا اللَّهُ بِعَدْلِ الْقَائِمِ بَعْدَ ظُهُورِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ مَوْتِهَا بِجَوْرِ أُيْمَةِ الصَّلَالِ؛ یعنی پس از آن که زمین به سبب ستم پیشوایان گمراهی می‌میرد، خداوند، آن را با عدالت قائم به گاه ظهورش، زنده می‌کند پس از آن که به سبب جور فرمانروایان گمراهی مرده باشد» (شیخ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۱۵۳). مرگ زمین ناشی از جور و ستم پیشوایان است و خداوند آن را به واسطه عدل قائم زنده خواهد کرد. روایتی مشابه از امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید: «يَحْيِيهَا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِالْقَائِمِ عليه السلام بَعْدَ مَوْتِهَا [یعنی] بِمَوْتِهَا كُفْرَ أَهْلِهَا وَ الْكَافِرِ مَيِّتٌ» (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۵۶)؛ خداوند آن را به دست قائم عليه السلام زنده می‌کند، پس از آن «که مُرده است و مرگش، کفر ورزیدن اهل آن است؛ چرا که کافر، مرده است» این مجموعه روایی - قرآنی نشان می‌دهد مقصود از احیای زمین، فقط توسعه مادی نیست بلکه بازسازی زیست‌معنوی، اعتقادی و اخلاقی جامعه است که زمینه‌ساز پایداری هرگونه پیشرفت مادی و علمی خواهد بود. از منظر تبیینی - سیاست‌گذاری، چنین استنتاج می‌شود که ظلم‌ستیزی و گسترش عدالت باید نخستین و محوری‌ترین شعار و سیاست حکومت مهدوی باشد؛ همان‌گونه که در روایت متواتر «الَّذِي يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛ زمین را از عدل و داد، پُر می‌کند، آن چنان که از ظلم و ستم، پُر شده باشد» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱) آمده است.

در عمل، این الزام به معنای طراحی و اجرای سازوکارهای حقوقی، قضایی و نهادی است که تضمین‌کننده دسترسی برابر به حقوق، تنبیه و پیشگیری از ستم، اصلاح ساختارهای نابرابر قدرت و ایجاد فرآیندهای بازتوزیع عادلانه منابع باشند؛ بدون چنین سازوکارهایی، وعده احیاء معنوی و تمدنی تحقق نخواهد یافت.

سازوکار تحقق عدالت فراگیر

براساس مجموعه روایات و تحلیل نهادی، تحقق عدالت در حکومت مهدوی از سه مسیر اصلی دنبال می‌شود:

الف) مسیر نهادی - قضایی: ایجاد نظام قضایی مبتنی بر عدالت محض و حذف ساختارهای تبعیض‌آمیز و ظالمانه. نصب قضات دانا و عادل در همه مناطق و حذف مجاری رشوه و بی‌عدالتی.

ب) مسیر توزیعی - اقتصادی: بازتوزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از طریق بیت‌المال تحت نظارت مستقیم امام عَلَيْهِ السَّلَامُ و جلوگیری از انباشت ثروت در دست گروه‌های خاص.

ج) مسیر تربیتی - فرهنگی: نهادینه‌سازی عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی در سطح فردی و اجتماعی از طریق تعمیق معرفت دینی، رشد عقل عمومی و آموزش همگانی. این سه مسیر به صورت هم‌زمان و مکمل یکدیگر اجرا می‌شوند و یکدیگر را تقویت می‌کنند.

توسعه و تعمیق معرفت و بصیرت به‌عنوان موتور رشد

بی‌تردید علم، آگاهی، بینش و بصیرت از بنیادی‌ترین پایه‌های تمدن نوین اسلامی‌اند؛ زیرا آیات و احادیث فراوانی مردم را به تعقل، تفکر و جستجوی دانش فرا می‌خوانند و نشان‌دهنده جایگاه محوری خرد در ارزش‌های اسلامی است. در این میان خردورزی به‌عنوان نخستین رکن ارزش‌های دینی مطرح شده است؛ چنان‌که امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید:

قَوَاعِدُ الْإِسْلَامِ سِنْعَةٌ فَأَوَّلُهَا الْعَقْلُ... (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص. ۱۹۶)؛
پایه‌های اسلام هفت تاست. نخستین آنها عقل است.

ویژگی بارز منتظران واقعی و زمینه‌سازان حکومت مهدوی، رشد و کمال عقل و معرفت است. امام زین‌العابدین عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره آنان می‌گوید:

وَالْمُنْتَظَرِينَ لظُهُورِهِ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ وَالْمَعْرِفَةِ مَا صَارَتْ بِهِ الْعَبِيَّةُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشَاهِدَةِ (صدوق، ۱۳۹۵: ج. ۱، ص. ۳۲۰)؛

منتظران ظهورش، از مردم هر زمانه برترند، زیرا خداوند عقل، فهم و معرفتی به ایشان عطا کرده که غیبت را برایشان همچون مشاهده می‌سازد.

از این‌رو، معرفت و بصیرت زیربنای اصلی انقلاب مهدوی شمرده می‌شود و مبارزه با انحرافات و تلاش برای تحقق جامعه آرمانی اسلامی از همین نقطه آغاز خواهد شد. در توصیف این نقش هدایت‌گر، امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ تأکید کرده که:

بدانید آن کس از ما (حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ) که فتنه‌های آینده را دریابد، با چراغی روشن‌گر در آن گام می‌نهد، و بر همان سیره و روش پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امامان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ رفتار می‌کند تا گره‌ها را بگشاید، بردگان و ملت‌های اسیر را آزاد سازد، جمعیت‌های گمراه و ستمگر را پراکنده و حق‌جویان پراکنده را جمع‌آوری می‌کند. (نهج البلاغه: ص. ۲۷۵)

جهانی‌شدن و تداوم انقلاب مهدوی نیز مشروط به رشد علم و آگاهی است، بنابراین یکی از

پایه‌ای‌ترین اقدامات فرهنگی در حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف توسعه و تعمیق معرفت و بصیرت عمومی خواهد بود. انقلاب فکری‌ای که با ظهور حضرت رخ می‌دهد در زمانی تحقق می‌یابد که مکاتب مختلف افکار را تیره ساخته‌اند و از نور اسلام تنها پرتوی اندک در برخی دل‌ها باقی مانده است؛ هنگامی که خورشید ولایت و امامت طلوع کند، نخستین لطف الهی به مردم تکامل عقل و تکامل علمی آنان خواهد بود. حسب روایات، امام باقر علیه السلام خبر می‌دهد:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَّعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَخْلَامُهُمْ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵)؛

هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دست خود را بر سر بندگان می‌نهد و عقل‌هایشان را جمع و خرده‌هایشان را کامل می‌گرداند.

روایت دیگری از امام صادق علیه السلام بیان می‌کند:

الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ جُزْءًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ جُزْءٌ أَنْ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرِ الْجُزْءَيْنِ فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَخْرَجَ الْخُمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ جُزْءًا (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۴۱)؛

دانش، بیست و هفت قسمت است. تمامی آنچه پیامبران آورده‌اند دو قسمت است و مردم تاکنون بیش از دو قسمت را نشناخته‌اند. چون قائم بپای خیزد، بیست و پنج قسمت دیگر را بیرون آورد و در میان مردم منتشر می‌کند.

تبعات این تکامل شناختی روشن است: هر اندازه عقل انسانی تکامل یابد، پذیرش دین و عمل به احکام الهی هم از جهتی آسان‌تر و از جهتی دیگر توجیه‌پذیرتر می‌شود؛ یعنی رشد عقل و معرفت هم نیاز انسان به دین را برجسته‌تر می‌سازد و هم گرایش او را به تسلیم در برابر دستورات الهی افزایش می‌دهد. افزون بر این، تکمیل خرد به مؤمنان حقیقی امکان می‌دهد تا به طرزی روشن فکرانه حقایق و مسائل جهانی را درک کنند. در نهایت، مطابق روایات امام صادق علیه السلام:

إِنَّكُمْ مُؤْمِنُونَ وَلَكِنْ لَا تُكْمِلُونَ إِيْمَانَكُمْ حَتَّى يَخْرُجَ قَائِمُنَا فَعِنْدَهَا يَجْمَعُ اللَّهُ أَخْلَامَكُمْ فَتَكُونُونَ مُؤْمِنِينَ كَامِلِينَ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ مُؤْمِنُونَ كَامِلُونَ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۳۵۱)؛

شما مؤمن هستید؛ اما ایمانتان کامل نمی‌شود تا قائم ما قیام کند، آن هنگام، خداوند، عقل‌هایتان را جمع می‌کند و مؤمنانی کامل می‌شوید.

ایمان بشر تا هنگام ظهور قائم کامل نخواهد شد و آن هنگام خداوند عقل‌های مردم را

جمع می‌سازد تا مؤمنانی کامل پدید آیند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۳۵۱). جامعه‌ای که ترکیب عقل و ایمان را داراست، بدیهی است از نظر اخلاق و رفتار به نمونه انسانی نزدیک‌تر خواهد بود.

سازوکار تحقق توسعه معرفت و بصیرت

براساس روایات، تکامل علمی و معرفتی در عصر ظهور از چهار مجرای اصلی حاصل می‌شود:

(الف) افاضه الهی: خداوند با قرار دادن «دست خود» بر سر بندگان (روایت امام باقر (علیه‌السلام))، عقول را جمع و کامل می‌گرداند.

(ب) اظهار علوم مخفی: امام قائم (علیه‌السلام) ۲۵ جزء از ۲۷ جزء علم را که تاکنون پنهان بوده، آشکار و در میان مردم منتشر می‌کند روایت امام صادق (علیه‌السلام)

(ج) ارتباط بی‌واسطه با امام: به مدد وسایل ارتباطی پیشرفته، امام (علیه‌السلام) با همه پیروان خود در سراسر جهان سخن می‌گوید و آنان سخن او را می‌شنوند و او را می‌بینند.

(د) آموزش همگانی: با تأمین امنیت و رفاه، همگان فرصت یادگیری می‌یابند و شبکه‌های علمی و آموزشی فراگیر شکل می‌گیرد.

مبارزه با مفاسد و انحرافات به منظور تثبیت پیشرفت

مقابله‌ی گسترده و اصولی با انحرافات عقیدتی، اخلاقی و عملی مقدمات زدوده شدن ضلالت و ریشه‌کن شدن بدعت‌ها را فراهم می‌آورد. پاک‌سازی جامعه از مفاسد، فضای امن و سالمی برای فعالیت‌های علمی، اقتصادی و فرهنگی ایجاد می‌کند و از هدررفت سرمایه‌های انسانی و اجتماعی جلوگیری می‌نماید. از این‌رو مبارزه با فساد خود به عنوان یکی از عوامل کلیدی تداوم توسعه و پیشرفت قلمداد می‌شود. در متون روایی یکی از نخستین برنامه‌های حکومتی امام مهدی (علیه‌السلام) مقابله جامع با مفاسد اجتماعی و انحرافات اعتقادی، اخلاقی و عملی معرفی شده است. رشد عقلانی و عملی جامعه و آشنایی عموم با معارف اصیل قرآنی، مقدمه این پیکار فرهنگی و تربیتی شناخته می‌شود؛ چرا که تعمیق و گسترش ایمان بدون جهاد فرهنگی و زدودن زمینه‌های گمراهی امکان‌پذیر نیست. این رویکرد در آیه ۴۱ سوره حج نیز بازتاب یافته است:

﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾

کسانی که اگر به آنها در زمین توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به نیکوکاری فرمان می‌دهند و از زشت کاری باز می‌دارند؛ و فرجام همه کارها از آن خداوند است.

یعنی کسانی که توان یافتند، امر به معروف و نهی از منکر را اجرا می‌کنند و به استقرار دینداری می‌پردازند (حج: ۴۱). تفاسیر روایی نیز اهمیت و گستره این مبارزه را تبیین می‌کنند. از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

قَالَ هَذِهِ لَآلِ مُحَمَّدٍ وَ الْمُتَهْدِي وَ أَصْحَابِهِ يَمْلِكُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا وَ يُظْهِرُ الدِّينَ وَ يُمِيتُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ وَ بِأَصْحَابِهِ الْبِدْعَ وَ الْبَاطِلَ كَمَا أَمَاتَ السَّفَهَاءَ الْحَقُّ حَتَّى لَا يَرَى أَثَرٌ مِنَ الظُّلْمِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص. ۳۳۹)؛

این آیه، برای خاندان محمد - مهدی و یارانش - است. خداوند، مشرق و مغرب زمین را به تسلط آنها در می‌آورد و دین را چیره می‌کند و خداوند به دست او و یارانش، بدعت‌گذاران و باطل‌پویان را می‌میراند، همان گونه که نابخردان، حق را میرانده‌اند تا آنجا که اثری از ستم دیده نشود و به نیکی فرمان می‌دهند و از زشتی باز می‌دارند؛ و فرجام همه کارها از آن خداوند است.

مقصود آیه ۴۱ سوره حج خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و یاران او هستند که مشرق و مغرب زمین را در اختیار گرفته، دین را آشکار می‌سازند و بدعت‌ها و باطل را ریشه‌کن می‌کنند تا اثری از ظلم نماند؛ آنان به امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کنند و فرجام کارها به خدا بازمی‌گردد. بدین‌سان، مبارزه اصولی با انحرافات اعتقادی و اخلاقی موجب ریشه‌کن شدن گمراهی از جامعه انسانی می‌شود؛ این مطلب در احادیث به صورت گشوده شدن دژهای ضلالت توسط امام مهدی علیه السلام بیان شده است:

فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عِنْدَ ذَلِكَ مَهْدِيَنَا التَّاسِعَ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ يَفْتَحُ خُصُوفَ الضَّلَالَةِ وَ قُلُوبًا غَفْلَاءَ ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۶، ص. ۳۰۸)؛

و خداوند از نسل حسین علیه السلام، کسی را بر می‌انگیزد که دژهای گمراهی و دل‌های سر بسته را گشاید.

در حدیث دیگری نیز آمده که القاب «مهدی» و «قائم» نشان‌دهنده‌ی مأموریت هدایت و قیام بر حق اوست:

وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْقَائِمُ مَهْدِيًّا لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى أَمْرِ قَدْ صَلُّوا عَنْهُ وَ سُمِّيَ بِالْقَائِمِ لِقِيَامِهِ بِالْحَقِّ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص. ۳۸۳)؛

قائم از آن رو «مهدی» نامیده شد که به امری رهنمون می‌شود که به آن راه نیافته‌اند و قائم نامیده می‌شود زیرا برای حق قیام می‌کند.

از این رو سیاست فرهنگی حکومت مهدوی بر مبارزه‌ی اصولی و فراگیر با انحرافات اعتقادی، اخلاقی و عملی نه تنها از منظر دینی یک وظیفه‌ی بنیادین محسوب می‌شود، بلکه به عنوان سازوکاری کارآمد جهت تثبیت توسعه و پیشرفت اجتماعی، فرهنگی و علمی نیز عمل می‌کند. برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و آموزشی هدفمند که مبتنی بر روشنگری، ارتقای خردورزی و گسترش معارف اصیل باشند، کلید تحقق این هدف‌اند.

سازوکار تحقق مبارزه با مفسدات و انحرافات

مقابله نظام‌مند با فساد و انحراف در حکومت مهدوی از سه راهکار اساسی پیروی می‌کند:

الف) پیشگیری از طریق معرفت‌افزایی: هر چه عقل و معرفت عمومی رشد کند، گرایش به انحراف کاهش می‌یابد. بنابراین نخستین گام، گسترش علم و بصیرت است.

ب) مقابله قضایی و اجرایی: براساس روایاتی که «فتح حصون ضلالت» و «امانت بدع و باطل» را از مأموریت‌های اصلی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌شمارند، دستگاه‌های قضایی و اجرایی قدرتمندی برای شناسایی و حذف ریشه‌های فساد تشکیل می‌شوند.

ج) اصلاح ساختارهای ستم‌آلود: هر نهادی که زمینه تداوم ظلم و انحراف باشد، یا اصلاح یا منحل می‌گردد تا جامعه به سمت فطرت پاک انسانی بازگردد.

تقویت روابط اجتماعی برپایه پیوند برادری دینی

پیوندهای برادری دینی، کینه‌ها را می‌زداید و وحدت اجتماعی را تعمیق می‌کند. چنین انسجام اجتماعی، سرمایه‌ی انسانی و اعتماد متقابل را تقویت می‌کند که برای تحرک جمعی در عرصه‌های سازندگی، تعلیم و اقتصاد ضروری است. یاران مهدی به واسطه رشد عقل و ایمان، الگوی تعاون و همدلی می‌شوند و این همبستگی، شتاب‌دهنده پیشرفت‌های عمومی است. از منظر آموزه‌های قرآنی، یکی از سیاست‌های محوری برای زدودن کینه‌ها و نزدیک‌سازی دل‌ها، تشکیل و تحکیم روابط اجتماعی بر پایه‌ی پیوند برادری دینی است (حجرات: ۱۰). این رویه سیاسی-الهی، در صدر اسلام زمینه‌ساز پدیدآمدن نخستین حکومت اسلامی به رهبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شد و بنا بر روایات، در آخرالزمان نیز زمینه‌ساز برپایی حکومت جهانی اسلام به رهبری مهدی آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشریف و تداوم آن خواهد بود. روایات معصومین مبین موقعیت والای پیوندهای برادری در جامعه‌ی مهدوی است. در حدیثی از

امام باقر علیه السلام نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله در حالی که جماعتی از یارانش نزد ایشان بودند، دوبار فرمود: «اللَّهُمَّ لَقِّنِي إِخْوَانِي»؛ «بار خدایا! مرا با برادرانم ملاقات ده» و سپس توضیح داد که مراد از برادران من: «قَوْمٌ مِنْ آخِرِ الزَّمَانِ آمَنُوا بِي وَلَمْ يَرُونِي»؛ «مردمانی از آخر زمان هستند که با آن که مرا ندیده‌اند، به من ایمان آورده‌اند» (صفر، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۸۴). همچنین در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است:

إِنَّ أَصْحَابَ الْقَائِمِ علیه السلام يَلْقَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا كَأَنَّهُمْ بَنُو أَبِي وَأُمِّ، وَإِنْ افْتَرَقُوا عِشَاءَ التَّقْوَا
عُدُوَّةً (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۳۵۰)؛

یاران قائم، همدیگر را همچون برادران تنی دیدار می‌کنند و اگر شب از هم جدا شوند، صبح به دیدار یکدیگر می‌روند.

این تصویر، نشان‌دهنده پیوندی تنگاتنگ و پایدار میان اعضای جامعه‌ی مهدوی است. تقویت پیوندهای برادری دینی فراتر از آموزش اخلاقی فردی، سازوکاری عملی برای پیشرفت فرهنگی، آموزشی و اقتصادی فراهم می‌آورد:

۱. کاهش اختلافات و کینه‌ها، هزینه‌های مبادله و تعارض را کم می‌کند؛
۲. اعتماد و سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد که شرط لازم همکاری‌های جمعی و نوآوری است؛

۳. شبکه‌های همدلی و تعاون، انتقال دانش و پذیرش برنامه‌های تربیتی و توسعه‌ای را تسریع می‌کنند.

بنابراین، برادری دینی در جامعه مهدوی نه صرفاً یک ارزش اخلاقی، بلکه موتور محرک انسجام و پیشرفت جمعی است که هم در سنت اسلامی و هم در نصوص مهدوی مورد تأکید قرار گرفته است.

سازوکار تحقق پیوندهای برادری دینی

شکل‌گیری و تقویت برادری دینی در جامعه مهدوی از سه مسیر عملی دنبال می‌شود:

الف) رشد عقل و ایمان: یاران مهدی به دلیل برخورداری از عقل کامل و ایمان راستین، خودبه‌خود کینه و حسادت را کنار می‌گذارند و همچون برادران تنی با یکدیگر رفتار می‌کنند.

ب) نهادینه‌سازی اخوت: حکومت مهدوی با طراحی شبکه‌های همیاری، تعاون و مشورت، پیوندهای برادری را در قالب نهادهای اجتماعی تثبیت می‌کند.

ج) رفع موانع اقتصادی و طبقاتی: با اجرای عدالت اقتصادی و از بین رفتن فاصله

طبقاتی، یکی از مهم‌ترین موانع برادری (یعنی رقابت ناعادلانه بر سر منابع) از میان می‌رود.

تأمین امنیت اجتماعی فراگیر به عنوان پیش شرط فعالیت‌های سازنده

امنیت از نیازهای بنیادین انسان است و در هرم نیازها جایگاه ویژه‌ای دارد. هنگامی که امنیت در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی برقرار باشد، زمینه تحقق فعالیت‌های سازنده فردی و جمعی و تسریع در روند پیشرفت اجتماعی و توسعه فراهم می‌آید. در آموزه‌های مهدوی، امنیت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های محوری پیشرفت حکومت جهانی حضرت مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) محسوب می‌شود؛ زیرا با تأمین امنیت، حاکمیت قانون تثبیت می‌شود، مانع از زورگویی و تعدی می‌گردد، منافع عمومی حفظ می‌شود، نفوذ قدرت‌طلبان و سلطه سرمایه‌داران کاهش می‌یابد و سرنوشت محرومان از چیرگی طبقات متمکن مصون می‌ماند. همه اینها زمینه‌ساز رشد عادلانه و پایدار جامعه است. قرآن کریم در آیه ۵۵ سوره نور یکی از بزرگ‌ترین بشارت‌ها را به جامعه ایمانی عرضه می‌دارد که نصیب آنان ایمنی فراگیر خواهد شد:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾

خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که حتماً آنان را در زمین جانشین قرار دهد، همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین قرار داد و آن دینی که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند و بیمشان را به ایمنی مبدل کرده‌اند تا مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نسازند....

روایات منسوب به اهل بیت این وعده را درباره قیام امام قائم و شرایط حکومت مهدوی تبیین و تفسیر کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص. ۱۴). روایات دیگری تصویرگر وضعیتی‌اند که حتی طبیعت و روابط میان موجودات نیز دستخوش اصلاح و آرامش می‌شود؛ مثلاً روایت:

يُرْعَى الذُّبُّ فِي أَيَّامِهِ مَعَ الْغَنَمِ، وَيَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَالطَّيْرِ فِي الْجَوِّ وَالْحَيَّاتُ فِي الْبَحَارِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۶، ص. ۲۱۹)؛

در دوران آن حضرت گرگ با گوسفند همراه است، و اهل آسمان و پرندگان در فضا و ماهیان دریا، از او خرسندند.

دلالت دارد بر امنیت فراگیری که در همه وجوه زندگی نمودار خواهد شد. بنابراین، دستیابی به امنیت فردی و اجتماعی که یکی از اهداف اصلی رسالت پیامبران و امامت اوصیاء است، در

عرصه جهانی مهدوی به صورت کامل محقق می‌گردد. در ادامه به دو بُعد شاخص این امنیت - امنیت قضایی و امنیت راه‌ها - نگاه می‌کنیم و ارتباط هر یک را با پیشرفت اجتماعی بررسی می‌کنیم.

سازوکار تحقق امنیت اجتماعی فراگیر

امنیت اجتماعی در جامعه مهدوی که وعده آن در آیه ۵۵ سوره نور داده شده است، از راه‌های زیر محقق می‌شود:

- الف) حاکمیت قانون عادلانه: هیچ‌کس فراتر از قانون نیست و همگان در برابر قاضی یکسان‌اند. ظلم و تعدی در هر سطحی بلافاصله با پاسخ قاطع روبرو می‌شود.
- ب) امنیت قضایی و راه‌ها (که در ادامه به تفصیل می‌آید)
- ج) اصلاح مناسبات طبیعی و اجتماعی: چنانکه روایات از صلح میان درندگان و حیوانات و آرامش فراگیر خبر می‌دهند، امنیت تنها به روابط انسانی محدود نمی‌شود، بلکه همه سطوح هستی را دربرمی‌گیرد.

امنیت قضایی

امنیت قضایی در نظام مهدوی تا آن‌جا توسعه می‌یابد که شمول آن به امور جزئی زندگی روزمره نیز سرایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی زنان، در منزل، بین فرزندان یا نسبت به همسران، براساس کتاب و سنت داوری کنند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

تُؤْتَوْنَ الْحُكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّى إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِيَ فِي بَيْتِهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۲۳۹)؛

در زمان او آن قدر به شما دانش و حکمت داده می‌شود که زن خانه دار در خانه خود با کتاب خدا و سنت پیامبر داوری می‌کند.

این تحول نشان‌دهنده پیشرفتی است که داوری در سطوح خرد اجتماع نیز مبتنی بر منطق، ملاک‌های درست و منابع مشروع خواهد شد و بدین ترتیب کارآمدی و عدالت نظام قضایی افزایش می‌یابد. در سیره نبوی، «بیّنه» و «قسم»، مبنای قضاوت و دادرسی بود و این سیره، همچنان تا ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تشکیلات قضایی اسلامی ادامه خواهد داشت. (محمدی ری‌شهری و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۹، ص. ۳۸۷)

روایات معتبر درباره نظام قضایی عصر ظهور به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول ناظر به شخص امام است و دسته دوم ناظر به سایر قاضیان. در دسته اول، از امام حسن

عسکری (علیه‌السلام) نقل شده است که درباره خود حضرت مهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) می‌فرماید:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ (علیه‌السلام) حَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِحُكْمِ دَاوُدَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَبِيٍّ يُلْهِمُهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيُحْكُمُ بِعِلْمِهِ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص. ۳۸۶)؛

هنگامی که قائم خاندان محمد قیام کند، میان مردم به شیوه داوود (علیه‌السلام) قضاوت می‌کند. نیازمند نبیّه نیست، خداوند متعال به او الهام می‌کند و براساس علمش حکم می‌کند.

این روایت به صراحت درباره ویژگی قضاوت خود امام است و نمی‌توان آن را به سایر قاضیان تعمیم داد.

دسته دوم روایات ناظر به قاضیانی است که امام در مناطق مختلف منصوب می‌کند. چنانکه امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بَعَثَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ فِي كُلِّ إِقْلِيمٍ رَجُلًا يَقُولُ عَهْدُكَ فِي كَفِّكَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ أَمْرٌ لَا تَفْهَمُهُ وَلَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَانْظُرْ إِلَى كَفِّكَ وَاعْمَلْ بِمَا فِيهَا (نعمانی، ۱۳۹۷: ص. ۳۱۹)؛

هنگامی که قائم قیام کند، برای هر یک از مناطق جهان فردی را برمی‌گزیند و به آنجا می‌فرستد و به او می‌گوید: پیمان تو به دست توست. اگر با مطلبی مواجه شدی که آن را نفهمیدی و نحوه قضاوت را در موردش ندانستی، به دست خود نگاه کن و به آنچه در آن است، عمل کن.

این روایت نشان می‌دهد که قاضیان منصوب از سوی امام، عهدنامه یا ضوابط کلی قضایی را در اختیار دارند که در موارد ابهام راهگشاست. اما تصریحی بر این که آنان نیز «براساس علم مطلق به قضیه» حکم کنند، در این روایت وجود ندارد. با توجه به این که امام مهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) نمی‌تواند شخصاً به دعاوی همه دادخواهان رسیدگی کند، این پرسش مطرح می‌شود که نظام قضایی مهدوی چگونه اداره می‌شود؟ پاسخ قطعی به جزئیات این نظام از متون روایی موجود به دست نمی‌آید؛ اما می‌توان براساس قرائن چنین گفت که قضات منصوب از سوی امام از دو ویژگی برخوردارند: نخست، از عقل کامل یافته عصر ظهور و دانش ژرف نسبت به کتاب و سنت برخوردارند؛ دوم، عهدنامه و ضوابط کلی قضایی را در اختیار دارند که آنان را در موارد ابهام راهنمایی می‌کند.

با این حال، هیچ مدرک روایی معتبری دال بر این که قضات عادی نیز مانند خود امام «بدون نیاز به نبیّه و براساس علم لدنی و الهام الهی» قضاوت کنند، وجود ندارد. بنابراین باید

میان قضاوت «علم لدنی» که مختص امام عَلَيْهِ السَّلَام است و قضاوت «مبتنی بر دانش عمیق و ضوابط روشن» که برای قاضیان منصوب قابل فرض است، تفکیک قائل شد. حتی با وجود این ابهامات در جزئیات، روشن است که دستورالعمل‌های قضایی در آن دوره به گونه‌ای در دسترس حاکمان و قضات قرار می‌گیرد که خطا و اشتباه به حداقل برسد. این شفافیت و روشمندی قضایی نیز خود زمینه‌ساز افزایش اعتماد عمومی، کاهش اختلافات و تسریع روند پیشرفت اجتماعی و نهادینه‌سازی عدالت خواهد شد. به عبارت دیگر، امنیت قضایی در جامعه مهدوی از سه جهت به تحقق عدالت اجتماعی و پیشرفت یاری می‌رساند: نخست، وقتی مردم بدانند قضاوت‌ها بر پایه ضوابط روشن و دانش عمیق انجام می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند از طریق شهادت دروغ یا فشار خارجی در روند دادرسی تأثیر بگذارد، اعتماد به نظام حاکمیت افزایش می‌یابد و سرمایه اجتماعی لازم برای همکاری‌های جمعی و مشارکت اقتصادی فراهم می‌شود. دوم، حل سریع و عادلانه اختلافات، هزینه‌های مبادله را کاهش می‌دهد و منابع جامعه به جای صرف دعاوی طولانی و رشوه، به سمت تولید و سازندگی هدایت می‌گردد. سوم، امنیت قضایی کینه‌ها و دشمنی‌های ناشی از احساس بی‌عدالتی را می‌زداید و زمینه را برای تحقق «برادری دینی» (که در بخش ۴-۳ بدان پرداخته شد) و انسجام اجتماعی فراهم می‌آورد. بدین سان امنیت قضایی نه یک مؤلفه مستقل، بلکه حلقه اتصال دهنده عدالت فردی به عدالت اجتماعی و پیشرفت پایدار در نظام مهدوی است.

امنیت راه‌ها

ناامنی در راه‌ها یکی از موانع مهم حرکت آزاد انسان‌ها، کالاها و اطلاعات است که رشد اقتصادی و همبستگی اجتماعی را کند می‌کند. روایات مهدوی گزارش می‌دهند که با قیام قائم، راه‌ها امن خواهد شد؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

إذا قام القائم.. امنَت به السَّبيل (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۲۶۵)؛
هر گاه قائم ما قیام کند... راه‌ها امن می‌گردد.

روایت دیگری از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام وضعیتی را توصیف می‌کند که در آن:

وَسَعَ الطَّرِيقَ الْأَعْظَمَ وَكَسَرَ كُلَّ جَنَاحٍ خَارِجٍ فِي الطَّرِيقِ وَأَبْطَلَ الْكُفَّ وَالْمَيَازِبَ (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۲۶۴)؛

راه‌های اصلی توسعه می‌یابد و موانعی مانند بالکن‌ها یا ناودان‌هایی که به مسیرها تجاوز کرده‌اند، برطرف می‌گردد.

همچنین از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام روایتی نقل شده است:

وَلَوْ قَدْ قَامَ قَائِمُنَا... وَاصْطَلَحَتِ السَّبَاعُ وَالْبَهَائِمُ حَتَّى تَمُشِيَ الْمَرْأَةُ بَيْنَ الْعِرَاقِ إِلَى الشَّامِ لَا تَضَعُ قَدَمَهَا إِلَّا عَلَى النَّبَاتِ وَ عَلَى رَأْسِهَا زِينَتُهَا (صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۲۶)؛
و چون قائم ما ظهور کند ... و درندگان و دام‌ها به سر صلح آیند به طوری که زن از عراق پیاده بشام رود و همه را بر سر سبزه قدم گذارد و آرایش و زیور خود را در بر دارد، هیچ درنده‌ای او را بهراس نیاورد و از آن نترسد.

این روایت تصویرگر صلح و آرامش طبیعی و اجتماعی است تا جایی که زن بتواند بی‌هراس سفر کند.

از منظر پیشرفت، امنیت راه‌ها پیامدهای چندوجهی دارد: افزایش دسترسی به بازارها و خدمات، تسهیل جریان سرمایه و دانش، کاهش هزینه‌های حمل‌ونقل و زمان، و تقویت پیوندهای اجتماعی و فرهنگی میان مناطق مختلف. زمانی که تردد ایمن شود و زیرساخت‌ها ایمن و توسعه یافته باشند، امکان برنامه‌ریزی بلندمدت اقتصادی و سرمایه‌گذاری‌های مولد فراهم می‌آید که مجموعه این عوامل به شتاب گرفتن روند پیشرفت جامعه می‌انجامد. امنیت راه‌ها افزون بر پیامدهای اقتصادی، نقشی کلیدی در تحقق عدالت اجتماعی و برادری دینی نیز ایفا می‌کند. وقتی مردم بتوانند بدون ترس در سراسر جهان تردد کنند، دانش، تجارت و فرهنگ در هم می‌آمیزد، فاصله مرکز و پیرامون از بین می‌رود و همه به مواهب پیشرفت دسترسی برابر پیدا می‌کنند. بدین سان امنیت راه‌ها نه یک مسئله فنی، بلکه از ارکان اصلی عدالت توزیعی و انسجام جهانی در نظام مهدوی به شمار می‌آید.

بهداشت و درمان؛ ارتقای سرمایه انسانی

بهداشت و درمان همانند امنیت از نیازهای بنیادین و حیاتی جوامع انسانی است و در منابع روایی اهل بیت (علیهم‌السلام) این دو ضرورت اغلب همراه هم مورد تأکید قرار گرفته‌اند. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در بیان اهمیت این دو نعمت می‌فرماید:

نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ (صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۴)؛
دو نعمت‌اند که قدرشان ناشناخته است: امنیت و سلامت.

بدین سان امنیت و سلامت به عنوان دو سرمایه اساسی که قدرشان غالباً شناخته نمی‌شود معرفی شده‌اند. در متون مربوط به عصر حکومت مهدوی نیز روایاتی وجود دارد که حکایت از تغییر بنیادین در وضعیت سلامت عمومی و افزایش طول عمر در سایه حکومت عادلانه، شکوفایی دانش و تأمین امنیت فراگیر دارند. این گونه نقل‌ها نه تنها از رفع علایم بیماری سخن می‌گویند، بلکه از بازگشت قدرت و توانایی به افراد و تحقق سطحی از سلامت همگانی

حکایت دارند. در ادامه سه روایت محوری که این مطلب را تصویر می‌کنند، آورده می‌شود.

۱. عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في قصة المهدي قال:

... و تطول الأعمار (یزدی حایری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص. ۲۴۷)؛

از حضرت علی عليه السلام در حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ... عمرها طولانی می‌شود.

۲. امام صادق عليه السلام:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ ... وَ يَعْمُرُ الرَّجُلُ فِي مُلْكِهِ... (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص. ۳۸۱)؛

هنگامی که قائم ما قیام کند ... مردم در سایه فرمانروایی او عمری طولانی خواهند داشت.

۳. امام باقر عليه السلام:

مَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي مِنْ ذِي عَاهَةٍ بَرًّا وَمِنْ ذِي ضَعْفٍ قَوِيٍّ (قطب‌الدین راوندی،

۱۴۰۹: ج ۲، ص. ۸۳۹)؛

هر کس قائم اهل بیت مرا درک کند و مریض باشد سالم می‌شود، و کسی که دارای ضعف و ناتوانی است قوی می‌گردد.

در توضیح روایت فوق می‌توان گفت: در این روایت نه تنها بشارت برطرف شدن ضعف‌ها و بیماری‌های همه مردم وارد شده، بلکه به جایگزین شدن قدرت و صحت به جای ضعف و بیماری تصریح شده است زیرا حضرت فرموده‌اند:

مِنْ ذِي ضَعْفٍ قَوِيٍّ؛

هر کس دارای ضعف باشد قوی می‌گردد.

بنابراین در سطح جهان نه تنها افراد ضعیف و ناتوان وجود نخواهند داشت بلکه همه مردمان از قدرت، قوت و توانایی برخوردار خواهند بود. (مجتهدی سیستمی، ۱۳۸۵: ص. ۱۱۳) به این مطلب در روایتی که امام صادق عليه السلام از امام باقر عليه السلام، از امام سجّاد عليه السلام نقل نموده‌اند تصریح شده است، آن حضرت فرمودند:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْ كُلِّ مُؤْمِنٍ الْعَاهَةَ وَ رَدَّ إِلَيْهِ قُوَّتَهُ (نعمانی، ۱۳۹۷: ص. ۳۱۷)؛

هر گاه قائم قیام نماید، خداوند مرض را از هر فرد مؤمن می‌برد و توانایی او را به سوبش برمی‌گرداند.

سازوکار تحقق بهداشت و درمان همگانی

ارتقای بی‌سابقه سلامت در عصر ظهور نتیجه تعامل چند عامل است:

الف) شکوفایی علم پزشکی: با اظهار ۲۵ جزء از ۲۷ جزء علم توسط امام قائم (علیه‌السلام) (براساس روایت امام صادق (علیه‌السلام) که در بخش ۲-۳ گذشت)، دانش پزشکی پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای می‌کند که درمان بیماری‌های صعب‌العلاج را ممکن می‌سازد.

ب) رفع علل معنوی و اخلاقی بیماری‌ها: بسیاری از بیماری‌ها ریشه در اضطراب، ناامنی، ظلم و گناه دارند. با استقرار عدالت و امنیت و گسترش معنویت و معرفت (چنان‌که در بخش‌های ۱-۳ و ۲-۳ و ۵-۳ تبیین شد)، این علل ریشه‌کن می‌شوند و سلامت معنوی و جسمانی توأمان محقق می‌گردد.

ج) دسترسی همگانی به خدمات درمانی: با تأمین عدالت توزیعی (بخش ۱-۳) و امنیت راه‌ها (بخش ۲-۵-۳)، شبکه‌های درمانی در سراسر جهان گسترش می‌یابند و هیچ‌کس از حداقل خدمات بهداشتی محروم نمی‌ماند.

پیامدهای راهبردی بهداشت و درمان برای پیشرفت

ارتقای بی‌سابقه سلامت در عصر ظهور، افزون بر جنبه انسانی، پیامدهای راهبردی برای پیشرفت دارد: اولاً، جامعه سالم و با عمر طولانی، سرمایه انسانی کارآمدتر و خلاق‌تری خواهد داشت. ثانیاً، رفع بیماری‌ها و ناتوانی‌ها هزینه‌های درمانی را کاهش داده و منابع را به سمت تولید علم و فرهنگ آزاد می‌کند. ثالثاً، سلامت همگانی از مصادیق بارز «حیات طیبه» است که قرآن وعده آن را به جامعه صالح داده است. بنابراین بهداشت و درمان در نظام مهدوی نه یک خدمت رفاهی، بلکه زیربنای تحقق تمدن نوین اسلامی محسوب می‌شود.

پیشرفت وسائل ارتباطی

در متون روایی درباره عصر ظهور، تصریحات مهمی درباره تحولات حوزه ارتباط و اطلاعات وجود دارد. این تحولات در پرتو جهش علمی بی‌سابقه (که براساس روایت امام صادق (علیه‌السلام) در بخش ۲-۳، ۲۵ جزء جدید علم توسط امام قائم (علیه‌السلام) آشکار می‌گردد) و نیز تقویت ایمانی و کرامات الهی صورت می‌پذیرد. در مجموع، این تحولات دارای سه سطح است: سطح نخست مربوط به جهش علمی و فناوری، سطح دوم ناظر به احاطه اطلاعاتی امام (علیه‌السلام) و سطح سوم مربوط به کرامات و تقویت قوای حسی مؤمنان. در ادامه به روایات مرتبط با هر سطح اشاره می‌شود.

الف) روایات ناظر به جهش علمی و فناوری

براساس روایت امام صادق (علیه‌السلام):

الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عَشْرُونَ جُزْءًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ جُزْءَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْجُزْءَيْنِ فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَخْرَجَ الْخُمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ جُزْءًا (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۴۱)؛

دانش، بیست و هفت قسمت است. تمامی آنچه پیامبران آورده‌اند دو قسمت است و مردم تاکنون بیش از دو قسمت را نشناخته‌اند. چون قائم بپای خیزد، بیست و پنج قسمت دیگر را بیرون آورد و در میان مردم منتشر می‌کند.

این روایت نشان می‌دهد که بخش اعظم دانش بشری (۲۵ جزء از ۲۷ جزء) در عصر ظهور آشکار می‌شود که مسلماً شامل علوم و فناوری‌های نوین (از جمله در حوزه ارتباطات و اطلاعات) نیز می‌گردد.

ب) روایات ناظر به احاطه اطلاعاتی امام عَلَيْهِ السَّلَام

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است:

إِنَّهُ إِذَا تَنَاهَتْ الْأُمُورُ إِلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ رَفَعَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كُلَّ مُنْخَفِضٍ مِنَ الْأَرْضِ وَ خَفَضَ لَهُ كُلَّ مُرْتَفِعٍ مِنْهَا حَتَّى تَكُونَ الدُّنْيَا عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ رَاحَتِهِ فَأَيُّكُمْ لَوْ كَانَتْ فِي رَاحَتِهِ شَعْرَةٌ لَمْ يَبْصُرْهَا (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۴)؛

وقتی کارها به صاحب اصلی ولایت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام برسد، خداوند هر نقطه فرورفته‌ای از زمین را برای او مرتفع و هر نقطه مرتفعی را پایین می‌برد. آن چنان که تمام دنیا نزد او به منزله کف دستش خواهد بود. کدام یک از شماها اگر در کف دستش مویی باشد، آن را نمی‌بیند؟

این روایت بر احاطه علمی و اشراف اطلاعاتی امام بر تمام جهان دلالت دارد؛ به گونه‌ای که هیچ نقطه‌ای از زمین از دید و علم او پنهان نمی‌ماند.

ج) روایات ناظر به تقویت قوای حسی مؤمنان

روایت دیگری از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يَكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ هُوَ فِي مَكَانِهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۴۱)؛

هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند آنچنان گوشها و چشمهای شیعیان ما را تقویت می‌کند که میان آنها و حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَام واسطه‌ای نخواهد بود. او با آنها سخن می‌گوید و آنان سخن او را می‌شنوند و او را می‌بینند، در حالی که او در مکان خودش می‌باشد (و آنها در نقاط دیگر).

این روایت حاکی از آن است که مؤمنان راستین، بدون نیاز به واسطه‌های مادی، سخن امام را می‌شنوند و او را می‌بینند. همچنین امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَهُوَ بِالْمَشْرِقِ لَيَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ وَكَذَا الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ يَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَشْرِقِ (بهاء‌الدین نیلی نجفی، ۱۴۲۶: ص. ۱۱۵)؛

انسان باایمان در زمان حضرت قائم در حالی که در مشرق است، برادر و دوست خود را که در مغرب به سر می‌برد می‌بیند و همچنین، آن‌کس که در مغرب است، برادر خود را در مشرق می‌بیند.

این روایت نشان می‌دهد که مؤمنان نیز می‌توانند یکدیگر را از فواصل دور مشاهده کنند.

تمایز ماهوی ارتباطات عصر ظهور با فناوری امروزی

آنچه در روایات مهدوی از آن سخن رفته است، با آنچه امروزه تحت عنوان «فناوری ارتباطات» می‌شناسیم، تفاوت معناداری دارد. ارتباطات امروزی ابزاری مادی، همگانی و مستقل از ایمان است. اما در عصر ظهور، هر سه سطح یادشده (علمی - فناورانه، امامتی و کرامتی) در بستری از ایمان، معنویت و عدالت معنا می‌شوند و کارکردی متفاوت با فناوری عصر غیبت دارند.

سازوکار تحقق پیشرفت وسائل ارتباطی

براساس روایات فوق، تحول در حوزه ارتباطات در عصر ظهور از سه مسیر اساسی دنبال می‌شود:

الف) جهش علمی و فناوری: با آشکار شدن ۲۵ جزء جدید علم (روایت امام صادق (علیه‌السلام))، علوم و فناوری‌های نوین (از جمله در حوزه ارتباطات و اطلاعات) پدید می‌آیند و در اختیار جامعه قرار می‌گیرند.

ب) احاطه علمی و اشراف اطلاعاتی امام: خداوند زمین را چنان در برابر امام آشکار می‌کند که تمام جهان برای او به منزله کف دست است (روایت ابو بصیر). این احاطه از سنخ علم لدنی و اشراف الهی است و لزوماً به ابزارهای مادی وابسته نیست.

ج) تقویت قوای حسی و کرامات مؤمنان: خداوند گوش و چشم مؤمنان راستین را چنان تقویت می‌کند که می‌توانند بدون واسطه، امام را ببینند و بشنوند (روایت مدّ آسماع و ابصار) و نیز مؤمنان یکدیگر را از راه دور مشاهده کنند (روایت رؤیت مؤمنان از مشرق و مغرب). این سطح از سنخ کرامات و امدادهای غیبی است.

پیامدهای این تحول برای نظام پیشرفت

به نظر می‌رسد سه سطح یادشده از تحولات ارتباطی، پیامدهایی برای سایر مؤلفه‌های پیشرفت داشته باشند: نخست: ارتباط بی‌واسطه با امام عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌تواند به تعمیق معرفت و بصیرت (مؤلفه ۲-۳) کمک کند؛ زیرا شنیدن سخن امام و دیدن ایشان بدون واسطه، تأثیری مستقیم بر باور و آگاهی مؤمنان دارد. دوم: مشاهده مؤمنان یکدیگر از راه دور، احتمالاً پیوندهای برادری دینی (مؤلفه ۴-۳) را تقویت می‌نماید؛ چراکه دیدن چهره و ارتباط قلبی از مسافت دور، الفت و همدلی را افزایش می‌دهد. سوم: احاطه اطلاعاتی امام بر تمام جهان، زمینه‌ساز مدیریت مؤثر و عادلانه امور جهانی خواهد بود؛ زیرا ایشان بدون نیاز به واسطه، از احوال همه نقاط آگاهی کامل دارند. در پرتو این ارتباطات (چه از نوع علمی - فناورانه و چه از نوع کرامتی)، پیوندهای دیداری و شنیداری همراه با الفت معنوی، دل‌ها را چنان مستحکم می‌سازد که گویی جهان به راستی به شکل یک خانه و مردمش همچون اهل یک خانواده در می‌آیند؛ هر چند از نظر فیزیکی در نقاط دور از هم به سر می‌برند. (مجدی، ۱۳۹۷: ص ۱۳۷)

نظام پیشرفت: تعاملات و بازخوردهای میان مؤلفه‌ها

نخست: عدالت به عنوان زیربنای همه مؤلفه‌ها - بدون عدالت فراگیر، امنیت واقعی محقق نمی‌شود، توزیع منابع عادلانه صورت نمی‌گیرد، و انسجام اجتماعی مبتنی بر اعتماد شکل نمی‌گیرد. از سوی دیگر، تحقق عدالت بدون رشد معرفت عمومی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مردمی که بصیرت و آگاهی ندارند، نمی‌توانند حقوق خود را مطالبه کنند.

دوم: معرفت و بصیرت به عنوان موتور رشد سایر حوزه‌ها - تکامل عقل و علم، هم مبارزه با انحرافات را ممکن می‌سازد (زیرا مردم فریب خرافات و بدعت‌ها را نمی‌خورند)، هم برادری دینی را تقویت می‌کند (زیرا درک می‌کنند که همگی در مسیر یک حقیقت حرکت می‌کنند)، هم امنیت و بهداشت را ارتقا می‌بخشد (از طریق پیشرفت علم پزشکی و فناوری).

سوم: امنیت و بهداشت به عنوان بسترهای سرمایه انسانی - جامعه‌ای که امنیت ندارد، نمی‌تواند به تولید علم بپردازد. جامعه‌ای که بهداشت و درمان آن ضعیف است، سرمایه انسانی بیمار و کوتاه‌عمر نخواهد توانست تمدن نوین اسلامی را بسازد. برعکس، امنیت و سلامت نیز خود محصول عدالت و معرفت‌اند؛ زیرا بسیاری از ناامنی‌ها و بیماری‌ها ریشه در جهل، ظلم و فساد دارند.

چهارم: برادری دینی و ارتباطات پیشرفته به عنوان شتاب‌دهنده‌های نظام - وقتی

پیوندهای برادری قوی باشد، همکاری‌های علمی و اقتصادی آسان‌تر می‌شود. و وقتی ارتباطات پیشرفته در دسترس همگان باشد، این همکاری‌ها به حداکثر سرعت خود می‌رسند. همچنین ارتباطات بی‌واسطه با امام عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکرمین خود عامل اصلی تعمیق معرفت و بصیرت است.

پنجم: حلقه بازخورد مثبت - پیشرفت در هر مؤلفه، پیشرفت در سایر مؤلفه‌ها را تسهیل می‌کند و این چرخه بازخوردی به رشد تصاعدی می‌انجامد. برای نمونه: عدالت → امنیت → توسعه علمی → معرفت بیشتر → عدالت مستحکم‌تر. یا: معرفت → مبارزه با فساد → امنیت بیشتر → فرصت برای آموزش همگانی → معرفت بیشتر. بنابراین، پیشرفت در جامعه مهدوی نتیجه یک «نظام یکپارچه» است که در آن هر مؤلفه هم علت پیشرفت دیگر مؤلفه‌هاست و هم معلول آن‌ها. این نگاه سیستمی، تفاوت اساسی این پژوهش با آثار پیشین (که صرفاً به برشمردن ویژگی‌ها اکتفا کرده‌اند) را نشان می‌دهد و وعده «تحلیل روابط میان مؤلفه‌ها» را که در مقدمه داده شده بود، محقق می‌سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش نشان می‌دهد که پیشرفت فرهنگی و اجتماعی مورد انتظار در عصر ظهور، نه محصول یک عامل منفرد بلکه نتیجه تعامل منسجم چند مؤلفه ساختاری و رفتاری است که در پیشگویی‌های اهل بیت علیهم‌السلام بازتاب یافته‌اند. کلیدواژه‌های این فرایند عبارت‌اند از: استقرار عدالت فراگیر، تعمیق معرفت و بصیرت عمومی، مبارزه نظام‌مند با انحرافات اعتقادی و اخلاقی، تقویت پیوندهای اجتماعی مبتنی بر برادری دینی، تأمین امنیت قضائی و راه‌ها، ارتقای بهداشت و درمان و توسعه ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی

این مؤلفه‌ها در کنار هم، زمینه تحقق «حیات طیبه» و شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی را فراهم می‌آورند؛ به گونه‌ای که رشد علمی و شناختی، عدالت ساختاری و انسجام اجتماعی یکدیگر را تقویت می‌کنند و موانع فساد و تفرقه را از میان برمی‌دارند. از منظر روش شناختی، تحلیل متون روایی و تفاسیر شیعی نشان می‌دهد که این تحولات هم جنبه هنجاری - اعتقادی دارند و هم الزام‌آور برای طراحی سازوکارهای نهادی و سیاست‌گذاری فرهنگی.

بدین‌سان یافته‌های پژوهش نه تنها به گسترش فهم نظری مبانی مهدوی کمک می‌کند، بلکه چارچوبی معرفتی و عملیاتی برای تدوین سیاست‌های فرهنگی - دینی و برنامه‌های بین‌رشته‌ای آماده‌سازی جامعه منتظر ارائه می‌دهد. در عمل، تحقق این چشم‌انداز مستلزم برنامه‌ریزی هدفمند در حوزه‌های حقوقی، آموزشی، سلامت، امنیت و فناوری اطلاعات است تا

از ظرفیت‌های روایی به عنوان الگوی راهبردی برای اصلاح و ارتقای زندگی جمعی امروز بهره گرفته شود.

محدودیت‌های پژوهش

۱. این پژوهش صرفاً بر منابع روایی شیعی اثناعشری و تفاسیر مرتبط تکیه دارد و از منابع اهل سنت یا رویکردهای تطبیقی با دیگر ادیان استفاده نکرده است. تعمیم یافته‌ها به سایر سنت‌های اسلامی نیازمند احتیاط است
۲. به دلیل ماهیت کیفی و تفسیری داده‌های روایی، امکان سنجش کمی شاخص‌ها یا مدل‌سازی عددی در این مقاله وجود نداشته است.
۳. برخی روایات مورد استفاده، از نظر سندی نیازمند بررسی دقیق‌تری بودند که به دلیل محدودیت حجم مقاله، فرصت آن میسر نشد و صرفاً به منابع معروف و مشهور اکتفا گردید.
۴. این پژوهش به صورت نظری به تبیین مؤلفه‌ها و سازوکارها پرداخته و امکان سنجی عملیاتی کردن آن‌ها در سیاست‌گذاری‌های عصر غیبت بررسی نشده است

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). *الإمامة والتبصرة من الحيرة*. قم: نشر مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۴۰۹ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام* (محمد حسین حسینی جلالی، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول* (علی اکبر غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
- استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). *تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة* (حسین استاد ولی، محقق). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- اکبری، نعمت‌الله. (۱۳۷۸). *مباحثی از توسعه در ایران*. اصفهان: هشت بهشت.
- اکبری، نعمت‌الله، و افخمی ستوده، وحید. (۱۳۸۷). *بررسی سازگاری و نقش آموزه‌های اسلامی با شاخص‌های نوین توسعه اقتصادی*. همایش اقتصاد اسلامی و توسعه، مشهد <https://civilica.com/doc/49949>
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
- بهاء‌الدین نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم. (۱۴۲۶ق). *سرور اهل ایمان فی علامات ظهور*

- صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف. قم: دلیل ما.
- حسابی، محمود. (۱۳۷۳). *فرهنگ حسابی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی / دانشگاه صنعتی امیرکبیر.
 - حسین، جاسم. (۱۳۸۶). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف* (محمدتقی آیت‌اللهی، مترجم). تهران: امیرکبیر.
 - دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دانشگاه تهران.
 - رشکیانی، مهدی. (۱۳۹۳). *رسانه ملی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت*. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
 - رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۶). *قرآن و علم*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
 - شیخ حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۲۵ق). *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*. بیروت: اعلی.
 - صادقی کاشانی، مصطفی. (۱۳۹۵). نقش پیشگویی‌ها در شکل‌گیری نحله‌های فکری و جنبش‌های اجتماعی. *مشرق موعود*، ۱۰(۲)، ۶۳-۸۰.
 - صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام* (محسن بن عباسعلی کوچه باغی، محقق). قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
 - صدوق، محمدبن علی بن بابویه. (۱۳۶۲). *الخصال* (علی‌اکبر غفاری، محقق). قم: جامعه مدرسین.
 - صدوق، محمدبن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ق). *کمال‌الدین و تمام النعمة* (علی‌اکبر غفاری، محقق). تهران: اسلامیه.
 - طبری آملی صغیر، محمدبن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة* (ط - الحدیثه). قم: بعثت.
 - عمید، حسن. (۱۳۷۹). *فرهنگ عمید*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
 - فتال نیشابوری، محمدبن احمد. (۱۳۷۵). *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین* (ط - القدیمة). قم: انتشارات رضی.
 - قطب‌الدین راوندی، سعیدبن هبة الله. (۱۴۰۹ق). *الخرائج والجرائج*. قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
 - قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی* (طیب موسوی جزائری، محقق). قم: دار الکتاب.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی* (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، محققان). تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجتهدی سیستانی، مرتضی. (۱۳۸۵). *دولت کریمه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف: بحث های جالبی درباره شکوفایی عقل و اندیشه*. قم: الماس.
- مجدی، حسین. (۱۳۹۷). *آرمان شهر صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف*. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار* (ط - بیروت). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد و همکاران. (۱۳۹۳). *دانش نامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- معین، محمد. (۱۳۶۰). *فرهنگ معین*. تهران: چاپ سپهر.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
- میرجهانی، سیدحسن. (۱۳۷۹). *نوائب الدهور فی علائم الظهور*. تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). *الغیبة* (علی اکبر غفاری، محقق). تهران: نشر صدوق.
- یزدی حائری، علی. (۱۴۲۲ق). *الإزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب عجل الله تعالی فرجه الشریف*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.