



● مدیر مسئول و سردبیر:

مسعود پورسیدآقای

● شورای نویسندگان:

مسعود پورسیدآقای، سید رضی موسوی گیلانی، فرامرز سهرابی، نصرت الله آیتی، بهروز محمدی منفرد، رسول رضوی، مهدی فیروزی، علی اکبر بیاری، محمدرضا حاتمی، مهرباب صادق نیا، عزالدین رضانژاد، مصطفی ورمزیار

● مدیر هنری:

حسین عبدالله پور

● تصویرگر:

محمد پیریایی

● طرح روی جلد:

رسول محمدی

● خط:

حسین شبیری

● سرویستار:

سیدرضا سجادی نژاد

● ویراستاران:

صادق دهقان، علی رضا جوهرچی، ربابه ربانی

● نمونه خوانان:

نرگس صفرزاده، وجهه سادات شهیدی

● واژه نگاران:

علی قنبری، ناصر احمدپور،

محمدباقر رحمتی

● مدیر اجرایی:

حبیب مقیمی

● مدیر پخش:

مهدی کمالی

طرح روی جلد برگرفته از کاشی کاری حرم حضرت معصومه (س) می باشد.



قم / خیابان صفائیه / کوچه ۲۳ / پلاک ۵
صندوق پستی: ۴۷۱ - ۳۷۱۸۵ // کد پستی: ۴۵۴۳۹ - ۳۷۱۳

تلفکس: ۶۰ - ۷۸۳۳۳۴۵ (۰۲۵۱)

Web site: www.intizar.ir

Email: research@intizar.ir

مرکز پخش: ۴۵ متری صدوق، ۲۰ متری فجر، پلاک ۱۱۲

تلفن: ۲۹۴۰۹۰۲

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

السَّلامُ عَلَى
الْمَهْدِيِّ
الَّذِي بِلَا اللَّهِ
بِالْأَرْضِ
فَسِطَاوَعَدَا

**Peace Be with Mahdi, by whom God
will Fill all the Lands on the Earth with
Justice and Equity!**

سرمقاله

آموزه مهدویت و شورای عالی تدوین برنامه پنجم /
مسعود پورسیدآقایی



قرآن و حدیث

امام مهدی 4 و توبه‌پذیری /
نصرت‌الله آیتی



کلام و عرفان

امامت و ولایت از دیدگاه ملاصدر /
محمدی آرانی
فلسفه تاریخ و دکترین ظهور از منظر شهید صدر /
علی‌رضا نودهی



تاریخ

تأثیر ادعای مهدویت در ایجاد دولت مشعشعیان /
مختار اصلانی
مهدویت در میان سربداران /
رسول رضوی



حقوق و سیاست

بررسی تطبیقی عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی
مهدویت و جان رالز /
فرج‌الله قاسمی



جامعه‌شناسی

بسترها و پیامدهای اجتماعی خرافات در مهدویت /
مرتضی داوودپور



روان‌شناسی و علوم تربیتی

مهدویت و اهداف نظام تربیتی اسلام /
غلامرضا صالحی



ادیان و مذاهب

موعود و آخر الزمان در دین زرتشتی /
سید حسن آصف آگاه



فرق‌انحرافی

شکل‌گیری بهائیت و پیوند با صهیونیسم /
امیرعلی حسن‌لو

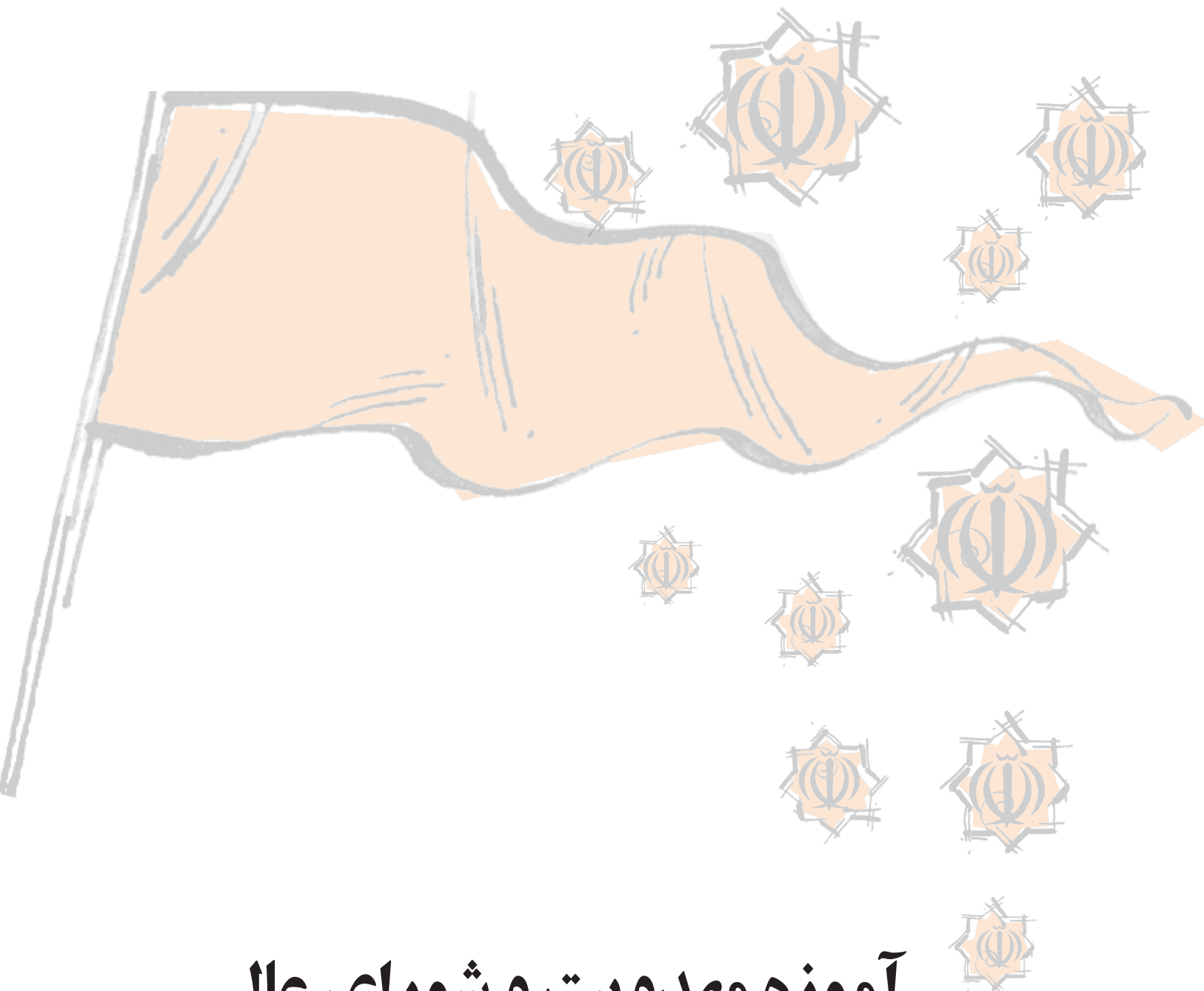




قانع نشدن به وضع موجود و تلاش فزاینده
و مستمر در انجام اعمال نیک و خیر، یک
بُعد از انتظار است.

مقام معظم رهبری (مدظله العالی)





آموزه مهدویت و شورای عالی

تدوین برنامه پنجم

سر دبیر

«السلام عليك يا صاحب التدبير»^۱

آموزه مهدویت، ظرفیت و توانایی فراوانی در برنامه‌های راهبردی دارد. شایسته است، در پی دستور رئیس‌جمهور محترم مبنی بر تشکیل شورای عالی تدوین برنامه پنجم سازندگی کشور و سیاست‌های کلی و جزئیات آن، به برخی از موارد تأثیر آموزه مهدویت در برنامه‌ریزی، اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم که گاهی نم بهتر از خشکی است:

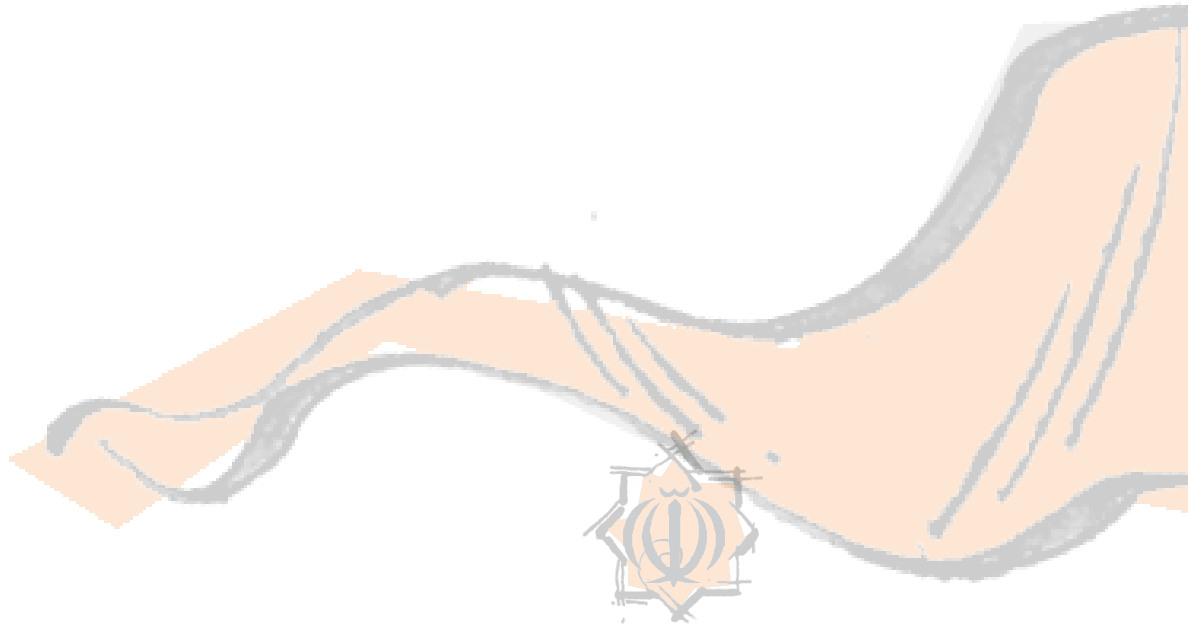
۱. برنامه‌ریزی چیزی نیست جز طراحی فرآیند سامانه‌های گذار از وضع موجود به وضع مطلوب. آرمان‌شهر مهدوی تبیین وضعیت مطلوب و یگانه هدف راهبردی ما از منظر تربیت، اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و... است.

۲. با توجه به روایت نبوی «یخرج ناسٌ من المشرق فیوطئون للمهدی سلطاناً»^۲ وظیفه حکومت‌ها و نظام‌های دینی در عصر غیبت، زمینه‌سازی برای ظهور است. به عبارت دیگر، دولت ما دولت زمینه‌ساز به شمار می‌رود. دولت زمینه‌ساز در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، هنری و... شاخص‌هایی دارد که استخراج این شاخص‌ها و برنامه‌ریزی براساس آنها می‌باید مبنای کار برنامه‌ریزان راهبردی نظام باشد.

۳. براساس حدیث نبوی متواتر بین شیعه و سنی «من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة»^۳ مهدویت رمز هویت ماست. توجه به این عنصر حیاتی و کلیدی در تمام مراحل برنامه‌ریزی اهمیت دارد و همه اقدامات باید در سایه‌سار آن صورت پذیرد. از همین رو، امام کاظم ۷ در زمانه خود چنین می‌فرماید:

الشَّيعةُ تَرْبِي بِالْأَمَانِي مِنْذُ مَاتِي سَنَةً؟^۴

شیعه از دویست سال پیش با همین آرمان، پرورش یافته و تربیت شده است.



۴. مهندسی بلوغ اجتماعی در عصر غیبت براساس سه شاخص رغبت اجتماعی (إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةِ كَرِيمَةٍ...)،^۵ شکایت اجتماعی (اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ فَقْدَ نَبِيِّنَا وَغِيْبَةَ وَلِيِّنَا)^۶ و استعانت اجتماعی (وَأَعْنَا عَلَى ذَلِكَ بِفَتْحٍ مِنْكَ تَعْجَلْهُ)^۷ صورت می‌پذیرد. با توجه به این شاخص‌ها و محوریت امام موجود موعود، «شعث»، «صدع»، «فتق»، «قَلَتْ»، «ذَلَّتْ»، «عَیْلَهُ»، «غرامت»، «فقر»، «خَلَّتْ»، «عسر»، «بی‌آبرویی»، «اسارت» و...^۸ به وحدت، جمع، پیوند، کثرت، عزت، گشاده‌دستی، غنیمت، غنا، جبران، راحتی، وجاهت، آزادی و... تبدیل می‌شود و ناخدای کشتی، جامعه شیعی را به سلامت از گلوگاه‌های شعث و پریشانی اجتماعی، صدع و پراکندگی اجتماعی، فتق و شکاف اجتماعی، ... و اسارت اجتماعی گذر داده و در این دریای پرآشوب، تنها کشتی نجات بشریت را در نهایت شکوه و اقتدار به ساحل امن و امان می‌رساند.

۵. ترسیم شناسه‌های حقوق حضرت مهدی ۴ در قالب نظام کاربردی کارآمد و ثمربخش و واکاوی عرصه‌های ناشکفته و پنهان آن حقوق با رویکرد ارتقای بلوغ اجتماعی، از دیگر کارهای مهم این شورا است.

«اللَّهُمَّ مَا عَرَفْتَنَا مِنَ الْحَقِّ فَحَمِّلْنَاهُ وَ مَا قَصَرْنَا عَنْهُ فَبَلِّغْنَاهُ.»^۹

با توجه به روایت نبوی «يُخْرِجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ»^{۱۰} و وظیفه حکومت‌ها و نظام‌های دینی در عصر غیبت، زمینه‌سازی برای ظهور است. به عبارت دیگر، دولت ما دولت زمینه‌ساز به شمار می‌رود. دولت زمینه‌ساز در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، هنری و... شاخص‌هایی دارد که استخراج این شاخص‌ها و برنامه‌ریزی براساس آنها می‌باید مبنای کار برنامه‌ریزان راهبردی نظام باشد

پی‌نوشت‌ها:

۱. سید هبة‌الله ابومحمد الحسن الموسوي، *المجموع الرائق من ازهار الحقائق*، تحقیق حسن درگاهی، ج ۱، ص ۴۵۱. این کتاب از منابع مستدرک الوسائل است و در سال ۷۰۳ هجری تألیف شده است.
۲. سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۶۸، ح ۴۰۸۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۸۷.
۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۶؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۹۶.
۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۹۲.
۵. سید بن طاووس، *اقبال*، ص ۵۸؛ شیخ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۳، ص ۹۹؛ *مفاتیح الجنان*، دعای افتتاح.
۶. همان.
۷. همان.
۸. همان.
۹. همان.

امام مهدی ⁴ و

توبه پذیری

نصرت الله آیتی



چکیده

دو دسته حدیث به ظاهر متفاوت، در مورد مسئله توبه در عصر ظهور، وجود دارد. پاره‌ای از احادیث، دوران غیبت را عصر فرصت‌ها و ظهور را زمان پایان یافتن فرصت‌ها معرفی کرده‌اند که با آمدنش مجال توبه و بازگشت از گمراهان ستانده می‌شود. اما تعداد دیگری از احادیث، عصر ظهور را دوران رشد و تربیت و زمان جبران ضعف‌های بشر می‌دانند. از این‌رو، در آن زمان باب توبه هم‌چنان باز و زمینه جبران کاستی‌ها فراهم است.

برای جمع میان این دو دسته روایت، می‌توان دسته دوم را به زمان آغازین ظهور ناظر دانست که امام مهدی ۴ به هدایت و روشن‌گری خواهند پرداخت؛ دسته اول به زمانی اشاره دارد که آن حضرت پس از روشن‌گری، برای تصفیه جامعه بشری، دست به شمشیر می‌برند و قیام مسلحانه خود را آغاز می‌کنند. هم‌چنان که می‌توان موضوع دسته نخست را کسانی دانست که عالمانه و عامدانه حقایق را انکار می‌کنند و موضوع دسته دوم را کسانی که از سر جهل در ورطه گمراهی می‌افتند.

اگر جمع یادشده پذیرفته نشود، ترجیح با دسته دوم روایات است؛ زیرا این دسته افزون بر این‌که با ضابطه کلی توبه‌پذیری در قرآن هم‌آهنگی دارد، از نظر کمیت و اعتبار بسیار بیشتر از دسته نخست است.

واژگان کلیدی

توبه، توبه‌پذیری، ظهور، هدایت، نشانه‌های عذاب، درخواست توبه.



مقدمه

انحطاط اخلاق و رفتار بشر به پایین‌ترین سطح ممکن، مهم‌ترین شاخصه دوران آخرالزمان است. در این عصر بشر از خویشتن واقعی‌اش فرسنگ‌ها دور می‌شود و نسبت خود با باطن هستی و ارزش‌های برآمده از آن را به فراموشی می‌سپارد. اثبات آشفته‌گی وضعیت انسان عصر غیبت و فاصله گرفتن او از مسیر سعادت، با این‌که در روایات متعدد گزارش شده، به آیه و روایت نیاز ندارد؛ زیرا هم تاریخ عصر غیبت گواه آن است و هم همه‌روزه و هرلحظه می‌توان مظاهر آن را در هر کوی و برزن به عیان مشاهده کرد. حال سؤال اساسی این است که اگر جمعیت انبوهی از انسان‌های عصر غیبت به ورطه تباهی فرومی‌غلطند، سیره امام مهدی 4 در مواجهه با آنها چیست و آن حضرت با این جمعیت انبوه چه رفتاری خواهد داشت؟ آیا امام مهدی 4 تربیت و پرورش را وجهه همت خود قرار خواهد داد و یا سیاست تصفیه و پاک‌سازی را در پیش خواهد گرفت؟

بر اساس یک تلقی، امام مهدی 4 با همت والای خود، به بشر خسته از خویش و ناامید از دیگران پناه می‌دهد و باغبانانه زمینه‌های شکوفایی‌اش را فراهم می‌نماید.

تعلیم و تزکیه، اساسی‌ترین رسالت امام مهدی 4 و مهم‌ترین شیوه‌های آن حضرت برای رسیدن به جامعه آرمانی است. بر این اساس، عصر ظهور،

دوران رشد و تربیت به‌شمار می‌آید و زمان جبران ضعف‌های بشر و ترمیم

شکستگی‌های روان او خواهد بود. رسالت امام مهدی 4 نه قلع و قمع آلودگان، بلکه ریشه‌کن کردن آلودگی است. او نمی‌آید تا بشر دور افتاده از مسیر حقیقت را از هستی ساقط کند و با حذف اصل پرستش مشکل را به‌ظاهر حل کند، بلکه می‌آید تا مهربانانه انسان‌های حیرت‌زده را به صراط مستقیم سعادت بازگرداند.

در تلقی دیگر، عصر غیبت، عصر فرصت‌هاست. انسان‌ها در این دوران باید بکوشند از سرمایه خدادادی به بهترین شکل بهره‌برند و در دریای بی‌کران فتنه‌های آخرالزمان، خود را به ساحل امن برسانند. با به‌پایان رسیدن عصر غیبت، فرصت‌ها نیز پایان می‌یابد و مجال بازگشت و جبران کاستی‌ها از انسان‌ها ستانده می‌شود و تنها کسانی سزاوار زندگی در دولت عدل مهدوی خواهند بود که از فرصت‌های عصر غیبت به نحو شایسته بهره‌برده باشند. بر این اساس، ظهور امام مهدی 4 نه به‌منزله آغاز علم‌آموزی بشر بلکه به مثابه پایان یافتن دوره تحصیل انسان خواهد بود و امام مهدی 4 با ظهورش تنها کارنامه‌ها را اعطا خواهد کرد و بر پیشانی حیرت‌زدگان گمراه، مهر مردودی خواهد زد و مدال قبولی بر سینه شایستگان خواهد آویخت. البته از آن‌جا که برای رشد و تکامل بشر نمی‌توان حدی تعیین کرد، شایستگی که اجازه زیستن در دولت کریمه مهدوی را دریافت کرده‌اند، در سایه رهنمودهای آن امام مهربان، مدارج کمال و ترقی را خواهند پیمود و هرکس به فراخور ظرفیت خود، از چشمه‌سار زلال امام خوبی‌ها خواهد نوشید. مجال بهره‌وری از این مواهب و زیستن در کنار مهدی 4 و تنفس در فضای دولت مهدوی،

به‌راستی از میان این دو دیدگاه کدام درست است و کدام خطا؟ آیا با ظهور، فرصت‌ها پایان می‌یابد و باب توبه بسته می‌شود یا این‌که در برابر بشر، مجال‌های افزون‌تر و افق‌های بلندتری گشوده می‌گردد؟ آیا امام مهدی 4 می‌آید تا بشر دور افتاده از مسیر حقیقت را به راه بیاورد یا این‌که رسالت او تصفیه جامعه بشری و پیراستن جامعه انسانی از انسان‌های منحرف است؟

جزای تلاشی است که در مسیر استفاده بهینه از فرصت‌های عصر غیبت صورت می‌پذیرد. بر اساس تلقی یادشده، با ظهور امام مهدی ۴ فرصت تجدیدنظر در اعمال و کردار گذشته و بازگشت به طریق حقیقت پایان می‌پذیرد و به اصطلاح روایات، باب توبه بسته می‌شود.

از میان دو دیدگاه یادشده، پاره‌ای از روایات به‌ظاهر، دیدگاه دوم را تأیید می‌کنند. بر اساس این روایات، با ظهور امام مهدی ۴ باب توبه روی غیرمؤمنان بسته می‌شود و اظهار ندامت آنان نفعی در پی نخواهد داشت؛ همچنان که بر اساس دسته‌ای دیگر از روایات، در دوران حکومت عدل مهدوی سفره رشد و کمال در برابر بشریت گسترده است و همگان می‌توانند از بی‌راهه‌هایی که در عصر غیبت پیموده‌اند، خارج شوند و در صراط سعادت گام نهند. فیض حضور در فضای عطرآگین حکومت مهدوی و بهره‌مندی از مواهب آن، نصیب تمام کسانی است که بخواهند با آن حضرت هم‌سو و هم‌نوا باشند.

به‌راستی از میان این دو دیدگاه کدام درست است و کدام خطا؟ آیا با ظهور، فرصت‌ها پایان می‌یابد و باب توبه بسته می‌شود یا این که در برابر بشر، مجال‌های افزون‌تر و افق‌های بلندتری گشوده می‌گردد؟ آیا امام مهدی ۴ می‌آید تا بشر دور افتاده از مسیر حقیقت را به راه بیاورد یا این که رسالت او تصفیه جامعه بشری و پیراستن جامعه انسانی از انسان‌های منحرف است؟

این نوشتار می‌کوشد با جستار در متون دینی و تحلیل داده‌های آن، به سؤالات پیشین پاسخ گوید و بر اساس موازین علمی، اندکی از ابهامات این مسئله بکاهد.

اهمیت بحث

اندیشه مهدویت از جمله اعتقاداتی است که در اسلام منزلت و مقامی اصیل و بنیادین دارد. کثرت آثار و روایات این موضوع، وفاق فریقین بر آن و قابلیت تأثیرگذاری این اندیشه بر حوزه‌های مختلف حیات جمعی و فردی، از جمله دلایل اهمیت این اندیشه به‌شمار می‌آید. از این‌رو سزاوار است در مورد تبیین عالمانه ابعاد مختلف این اندیشه و پژوهش زوایای گوناگون آن، اهتمام ویژه داشت تا در سایه این اهتمام بتوان به تصویری شفاف از این

آموزه اصیل دست یافت. در سایه این تصویر شفاف می‌توان افزون بر تبیین عقلانی این اندیشه، به شبهات و سؤالاتی که در مورد اجزای مختلف آن وجود دارد پاسخ گفت و از کج‌فهمی‌ها و سوءبرداشت‌هایی جلوگیری نمود که احیاناً ممکن است در این خصوص صورت بگیرد.

سیرت و سنت امام مهدی ۴ به‌صورت تمام و مسئله توبه‌پذیری آن حضرت به‌صورت خاص، از جمله ابعاد مهم این اندیشه است. دیدگاه بسته شدن باب توبه در زمان ظهور امام مهدی ۴، از سویی امکان دارد انگیزه منتظران را برای اصلاح و خودسازی افزایش دهد، اما از سوی دیگر، ممکن است مایه هراس از امام مهدی ۴، کاهش اشتیاق منتظران به درک عصر ظهور و در نتیجه باعث کند شدن روند زمینه‌سازی و نیز گسترش احساس یأس و نומیدی به آینده گردد. از این‌رو، نظر به وجود ریشه‌های این دیدگاه در پاره‌ای از روایات، سزاوار است درباره صحت و سقم این دیدگاه تحقیقی جامع صورت پذیرد.

افزون بر این، از میان دو دیدگاه توبه‌پذیری امام مهدی ۴ و بسته شدن باب توبه در عصر ظهور، اگر دیدگاه اول درست باشد، تبیین ناصواب بودن دیدگاه دوم به‌منظور پالایش احادیث مهدویت از خرافه‌ها و زنگارها، ضرورت دارد. اگر دیدگاه دوم درست باشد، از سویی باید با طرح آن در جامعه، زنگ‌ها را به صدا درآورد و توجه‌ها را جلب کرد تا انسان‌های عصر غیبت پیش از تمام شدن فرصت‌ها قدر آن را بدانند. از سوی دیگر، باید به این سؤال پاسخ داد که این دیدگاه چگونه با شخصیت عطف و مهربان امام مهدی ۴ هم‌خوانی دارد. بنابراین، برای صحت هریک از فرضیه‌های یادشده، کاوش و تحقیق در مورد آن مطلوب و بلکه ضروری است.

ضابطه کلی توبه از منظر قرآن

پیش از ورود به اصل بحث و تحلیل روایات موافق و مخالف، لازم است به اجمال با دیدگاه قرآن در مورد توبه آشنا شویم که بی‌گمان اصل و ضابطه‌ای کلی در باب توبه تلقی می‌شود و معیاری برای تشخیص روایات صحیح از غیرصحیح است. به‌علاوه، با توجه به این ضابطه کلی می‌توان به فهم صحیح روایات دست یافت و آنها را تفسیر کرد.



قرآن کریم در زمینه توبه و حقیقت آن، پاداش توبه‌کنندگان و جزای کسانی که بدون توبه رخ در نقاب خاک می‌کشند، فراوان سخن گفته است. آن چه با موضوع مورد نظر ما تناسب دارد، شرایط پذیرش توبه در قرآن است. در این خصوص در قرآن دو دسته آیات وجود دارد:

الف) تعدادی از آیات، به صورت مطلق، به کسانی که از سوءکردار خود اظهار ندامت می‌کنند، بشارت می‌دهد که خداوند از رفتارهای ناپسند آنان چشم‌پوشی می‌نماید و با آغوش باز از توبه آنان استقبال می‌کند. از جمله این آیات می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. **G** فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^۱؛

پس هر که بعد از ستم‌کردنش توبه کند و به صلاح آید، خدا توبه او را می‌پذیرد که خدا آمرزنده مهربان است.

۲. **G** كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ^۲؛

پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده که هر کس از شما به نادانی کار بدی کند و آن‌گاه به توبه و صلاح آید، پس وی آمرزنده مهربان است.

۳. **G** قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ^۳؛

بگو ای بندگان من که بر خویشتن زیاده‌روی روا داشته‌اید، از رحمت خدا نومید مشوید. در حقیقت خدا همه گناهان را می‌آمرزد که او خود آمرزنده مهربان است.

در پاره‌ای از این آیات، پذیرش توبه به انجام دادن اعمال صالح مشروط شده، اما به تعبیر علامه طباطبایی اعمال صالح نه مقدم توبه است و نه رکن آن، بلکه از نتایج توبه حقیقی به‌شمار می‌آید،^۴ یعنی توبه اگر حقیقی باشد، پذیرش آن هیچ شرطی ندارد و البته توبه حقیقی انجام دادن عمل صالح را نیز به دنبال دارد و قید «اصلح» در این آیات، به حقیقی بودن توبه ناظر است^۵ نه شرط آن.

ب) در تعدادی دیگر از آیات قرآن کریم برای پذیرش توبه شرایطی قرار داده شده است که عبارتند از:

۱. آشکار نشدن عذاب الهی، یعنی برای کسانی که اهل عناد و تمرد بوده‌اند و به همین سبب مستحق عذاب الهی شده‌اند، با آشکار شدن نشانه‌های عذاب، زمان توبه پایان



می‌پذیرد و توبه افراد یادشده پذیرفته نخواهد شد:

G فَلَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكْ يَنْفَعَهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ^۶؛

پس چون سختی [عذاب] را دیدند گفتند، فقط به خدا ایمان آوردیم و بدانچه با او شریک می‌گردانیدیم کافریم. ولی هنگامی که عذاب ما را مشاهده کردند، دیگر ایمانشان برای آنها سودی نداد. سنت خداست که از [دیرباز] درباره بندگان چنین جاری شده.

به همین دلیل، توبه فرعون هنگام نزول عذاب پذیرفته نشد:

G حَتَّى إِذَا أَذْرَكَ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ^۷؛

تا وقتی که در شرف غرق شدن قرار گرفت، گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آن که فرزندان اسرائیل به او گرویده‌اند نیست و من از تسلیم شدگانم. اکنون [وقت ایمان آوردن است؟] در حالی که پیش از این نافرمانی می‌کردی و از تباہ‌کاران بودی؟

۳ و ۲. گناه از سر عناد و لجاجت نباشد و نشانه‌های مرگ آشکار نشود.

این دو شرط از این آیه شریفه برداشت می‌شوند که به تعبیر علامه طباطبایی در مقام بیان ضابطه کلی پذیرش و نپذیرفتن توبه است:^۸

G إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا^۹؛

توبه نزد خداوند تنها برای کسانی است که از روی نادانی مرتکب گناه می‌شوند، سپس به زودی توبه

می‌کنند؛ اینانند که خدا توبه‌شان را می‌پذیرد و خدا دانای حکیم است؛ و توبه کسانی که گناه می‌کنند تا وقتی که مرگ یکی از ایشان دررسد می‌گویند: اکنون توبه کردم، پذیرفته نیست و [نیز توبه] کسانی که در حال کفر می‌میرند، پذیرفته نخواهد بود؛ آنانند که برایشان عذابی دردناک آماده کرده‌ایم.

علامه طباطبایی در تفسیر واژه «جهالة» که شرط دوم پذیرش توبه است، می‌نویسد:

جهالت در باب اعمال، انجام عمل است از روی هوا و هوس و غلبه شهوت و غضب، بدون عناد با حق؛ و از نشانه‌های جهل این است که وقتی آتش شهوت و غضب که او را وادار به گناه کرده بود، فروکش کند و یا مانعی پیدا نشود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و یا زمان بگذرد و یا دوران جوانی به اتمام رسد و قوای بدنی و مزاج ضعیف شود، جهالتش زایل شده و عالم می‌شود و از کرده خود پشیمان می‌شود؛ به‌خلاف گناهی که از روی عمد و عناد باشد؛ زیرا سبب صدور چنین گناهی، طغیان نیروها و عواطف و هواهای نفسانی نیست، بلکه چیزی است که به آن خبائث باطن و پستی فطرت می‌گویند و این با فروکش کردن طغیان نیروها و هوا و هوس‌ها، نه به سرعت و نه به کندی، از بین نمی‌رود، بلکه مادامی که صاحبش زنده است، این حالت زشت نیز وجود دارد و هیچ‌گاه صاحبش دست‌خوش پشیمانی فوری نمی‌شود، مگر این که خداوند بخواهد.^{۱۰}

البته مراد آیه این نیست که اگر معاندی از عناد خود برگشت و واقعاً توبه کرد توبه‌اش پذیرفته نیست، بلکه چنین شخصی اگر توبه کرد، معلوم می‌شود گناه او از روی نادانی بوده و نه عناد.^{۱۱} شرط دیگر پذیرش توبه این است که تا زمان مرگ به تأخیر نیفتد. علامه طباطبایی در مورد شرط سوم می‌نویسد:

منظور از «قرب» قبل از آشکار شدن نشانه‌های مرگ است؛ زیرا در آیه بعد آمده است: G وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي

تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.^{۱۲}

در تأیید این مطلب که تا قبل از فرارسیدن مرگ توبه انسان پذیرفته می‌شود، می‌توان به این روایت معتبر نیز تمسک جست. امام باقر یا امام صادق 8 فرمودند:

إِنَّ آدَمَ قَالَ يَا رَبِّ سَلِّطْ عَلَى الشَّيْطَانِ وَأَجْرِتَهُ مِنِّي مَجْرَى الدَّمِ فَاجْعَلْ لِي شَيْئًا، فَقَالَ يَا آدَمَ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مِنْ هَمٍّ مِنْ ذَرْبِكَ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تَكْتَبْ عَلَيْهِ فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُ عَلَيْهِ سَيِّئَةً وَ مِنْ هَمٍّ مِنْهُمْ بِحَسَنَةٍ فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبْتُ لَهُ حَسَنَةً فَإِنْ هُوَ عَمَلَهَا كَتَبْتُ لَهُ عَشْرًا. قَالَ يَا رَبِّ زِدْنِي. قَالَ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مِنْ عَمَلٍ مِنْهُمْ سَيِّئَةً ثُمَّ اسْتَغْفَرَ لَهُ غَفْرَتَ لَهُ. قَالَ يَا رَبِّ زِدْنِي. قَالَ جَعَلْتُ لَهُمُ التَّوْبَةَ وَ بَسَطْتُ لَهُمُ التَّوْبَةَ حَتَّى تَبْلُغَ النَّفْسُ هَذِهِ؛^{۱۳}

آدم 7 به خداوند عرض کرد: «بارخدا یا، شیطان را بر من مسلط کردی و او را هم چون خون در سرتاسر وجودم جریان بخشیدی. در مقابل برای من چیزی قرار ده.» خداوند فرمود: «برای تو این را قرار دادم که هر یک از ذریه‌ات قصد گناه کرد، بر او نوشته نمی‌شود و اگر مرتکب گناه شد، برایش نوشته می‌شود و اگر انجام دادن عمل نیکی را قصد کرد و آن را انجام نداد، برایش حسنه‌ای می‌نویسم و اگر آن را انجام داد، برایش ده حسنه می‌نویسم.» آدم عرض کرد: «پروردگارا بیشتر کن.» خداوند فرمود: «برای تو این را قرار دادم که هر کدام از ذریه تو گناهی مرتکب شد و پس از آن طلب بخشش نمود، او را می‌بخشم.» آدم عرض کرد: «پروردگارا بیشتر کن.» خداوند فرمود: «برای آنها توبه را قرار دادم و سفره توبه را گستراندم تا زمانی که جان به این جا (به گلو) برسد.»



بنابراین، بر اساس آیات و روایت پیش گفته و روایات مشابه، حق توبه برای همه انسان‌ها تا پیش از آشکار شدن نشانه‌های مرگ محفوظ است. اما توبه کسانی که تا پیش از آشکار شدن نشانه‌های مرگ بر معصیت اصرار دارند و با دیدن نشانه‌های مرگ اظهار ندامت می‌کنند، سودی نخواهد داشت.

با توضیحات یادشده روشن شد که پذیرش توبه از نظر زمانی به دو وقت محدود می‌شود:

یکم. وقت آشکار شدن نشانه‌های مرگ؛

دوم. وقت آشکار شدن نشانه‌های عذاب.

البته آشکار شدن نشانه‌های عذاب، درواقع آشکار شدن نشانه‌های مرگ است؛ زیرا فرود آمدن عذاب الهی مرگ عذاب‌شوندگان را به دنبال خواهد داشت. به همین دلیل، در آیات هفده و هجده سوره نساء که ضابطه کلی پذیرش و رد توبه را بیان می‌کند، تنها مرگ، زمان پایان فرصت توبه شمرده شده است.

سرّ پذیرفته نشدن توبه به هنگام آشکار شدن نشانه‌های مرگ این است که توبه در چنین حالتی حقیقی نیست. توبه کسی که با دیدن نشانه‌های مرگ و فرشتگان عذابی

دارد:

(الف) توبه‌پذیری امام مهدی 4

توبه‌پذیری امام مهدی 4 ، اولین نظریه‌ای است که در مورد سیره رفتاری آن حضرت با انسان‌های منحرف وجود دارد. این نظریه را احادیث زیادی تأیید می‌کنند.

دسته‌ای از روایات به صراحت، از گسترده بودن خان توبه در عصر ظهور و توبه‌پذیری امام مهدی 4 سخن می‌گویند و به وضوح فرضیه بسته بودن باب توبه را نفی می‌کنند؛ از جمله می‌توان به سؤال عبدالحمید واسطی از امام باقر 7 اشاره کرد:

أصلحك الله إن هؤلاء المرجئة يقولون ما علينا أن نكون على الذي نحن عليه حتى إذا جاء ما تقولون كنا نحن و أنتم سواء فقال: يا عبدالحميد صدقوا، من تاب تاب الله عليه و من أسر نفاقاً فلا يُرغم الله إلا بأنفه؛^{۱۵}

این گروه مرجئه می‌گویند «بر ما از ناحیه اعتقاد اتمان باکی نیست و چون آنچه شما می‌گویید رخ داد، ما و شما یک‌سان خواهیم بود.» امام باقر 7 فرمودند: «ای عبدالحمید راست می‌گویند. کسی که توبه کند خداوند توبه‌اش را می‌پذیرد و کسی که نفاقش را پنهان سازد، تنها بینی او به خاک مالیده می‌شود.»

در حدیث دیگری که مرحوم نعمانی آن را به سه سند مختلف که یکی از آنها معتبر است از بشیر نبال روایت می‌کند، امام باقر 7 فرمودند:

ويح هذه المرجئة إلى من يلجئون غداً إذا قام قائمنا؟ قلت: إنهم يقولون: لو قد كان ذلك كنا و أنتم في العدل سواء. فقال: من تاب تاب الله عليه و من أسر نفاقاً فلا يبعد الله غيره؛^{۱۶}

وای بر این مرجئه! فردا که قائم ما قیام کند به که پناه خواهند برد؟ عرض کردم: «آنها می‌گویند اگر چنین واقعه‌ای رخ دهد ما و شما در میزان عدالت یک‌سان خواهیم بود.» حضرت فرمودند: «هرکس توبه کند، خداوند توبه‌اش را می‌پذیرد و هرکه نفاقش را پنهان سازد، خداوند تنها او را از رحمت خود دور سازد.»

که برای قبض روح آمده‌اند، با این‌که تا لحظاتی قبل بر هتک حرمت‌های الهی و تمرد و گردن‌کشی خود اصرار داشت، نه به دلیل پشیمانی از گناه که از سر اضطراب و وحشت از عذاب الهی و برای فرار از مجازات است. به همین دلیل، به تعبیر قرآن اگر به چنین افرادی فرصتی دوباره داده شود، به همان روش پیشین خود باز می‌گردند.

G وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ۚ^{۱۷}

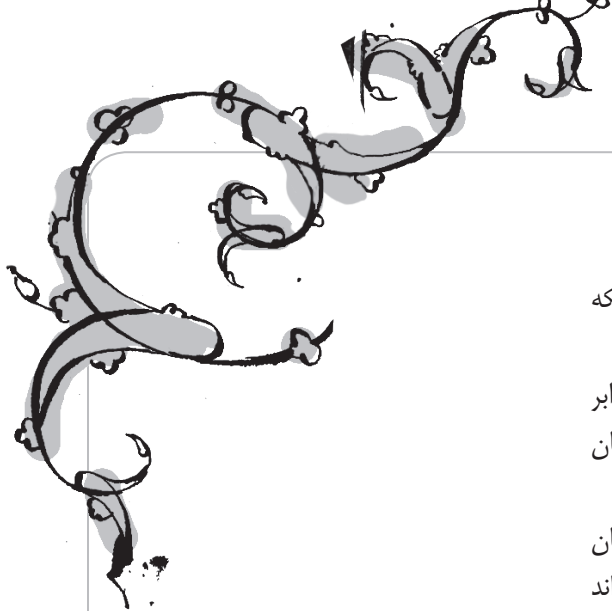
و اگر هم بازگردانده شوند قطعاً به آنچه از آن منع شده بودند برمی‌گردند.

با این توضیح روشن شد، میان آیات مطلق که راه بازگشت به سوی خداوند مهربان را برای همگان باز می‌داند و آن را به هیچ قید و شرطی وابسته نمی‌کند و آیاتی که پذیرش توبه را مشروط به انجام دادن آن پیش از آشکارشدن نشانه‌های مرگ می‌داند، هیچ‌گونه منافاتی وجود ندارد؛ زیرا آیات دسته اول، به انابه و بازگشت حقیقی نظارت دارد و خدای رحمان و رحیم، بخشنده‌تر از آن است که اگر کسی حقیقتاً از کرده خویش پشیمان باشد، برای او آغوش نگشاید و برای بازگشتش قید و شرط قرار دهد. اما دسته دوم، بیان‌کننده مصادیقی از توبه است که نه از سر میل و اختیار و پشیمانی واقعی از گناه بلکه از روی اضطراب و وحشت از عذاب الهی و به‌منظور فرار از مجازات است.

حاصل سخن این‌که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت : ، ضابطه و اصل کلی در باب توبه این است که توبه حقیقی به هیچ‌گونه قیدی مشروط نیست و به‌جز زمان آشکار شدن نشانه‌های مرگ که البته توبه در چنین حالی حقیقی نیست، باب توبه برای همگان در همه مکان‌ها و زمان‌ها گشوده است.

پس از روشن شدن ضابطه کلی پذیرش توبه، به سراغ روایات می‌رویم. پاره‌ای از روایاتی که سیمای عصر ظهور را ترسیم کرده‌اند، با این ضابطه کلی هم‌آهنگی دارند و دسته‌ای دیگر از احادیث، به‌ظاهر مخالف این ضابطه کلی هستند. بنابراین، طبق ظاهر روایات در مورد مسئله توبه در عصر ظهور دو دیدگاه وجود





از روایات یادشده چند نکته استفاده می‌شود:

۱. عدالت امام مهدی : به اندیشه یا گرایش خاصی محدود نمی‌شود، بلکه فراگیر و همگانی است.

۲. از نمودهای عدالت فراگیر مهدوی، گسترده بودن خان توبه در برابر همگان است. بر این اساس، در عصر ظهور برای غیرشیعیان نیز امکان اصلاح وضعیت نابه‌سامان گذشته وجود دارد.

مطابق دسته‌ای دیگر از روایات، دعوت حضرت مهدی 4 فراگیر خواهد بود. بی‌گمان نفس دعوت به معنای وجود امکان دادن پاسخ مثبت در طرف مقابل است. اگر کسی نتواند دعوت را اجابت نماید، فراخواندن او لغو و بیهوده خواهد بود. فراخوانی بدون امکان اجابت مانند دعوت نابینا به دیدن و تشویق فلج به دویدن است. بر این اساس، اگر روایات، عموم انسان‌ها، اعم از مسلمان و غیرمسلمان را مشمول دعوت می‌دانند، لازمه آن امکان پاسخ‌گویی و فراهم بودن زمینه و فرصت اجابت برای دعوت‌شدگان و در نتیجه باز بودن باب توبه است. روایات یادشده بدین قرارند:

یکم. امام صادق 7 در توصیف سپاهیان امام مهدی 4 فرموده‌اند:

... لا یأتون علی اهل دین إلاّ دعوهم الی الله و الی الإسلام و الإقرار بمحمد 6

و التوحید و ولایتنا اهل البیت فمن أجاب منهم و دخل فی الإسلام ترکوه؛^{۱۷}

بر اهل هیچ آیینی وارد نمی‌شوند مگر این‌که آنها را به خداوند، اسلام، اقرار به رسالت حضرت محمد 6 ، توحید و ولایت ما اهل بیت دعوت می‌کنند. پس هرکه دعوت آنها را اجابت نماید و مسلمان شود را رها می‌کنند.

دوم. از آن حضرت در حدیث دیگری، با سندی متفاوت چنین نقل شده است:

لا یأتون علی اهل دین إلاّ دعوهم الی الله و الی الإسلام و الی الإقرار

بمحمد 6 ؛^{۱۸}

بر اهل هیچ آیینی وارد نمی‌شوند مگر این‌که آنها را به خداوند، اسلام و اقرار به رسالت حضرت محمد 6 دعوت می‌نمایند.

سوم. امام کاظم 7 فرموده‌اند:

إذا خرج بالیهود و النصارى و الصابئین و الزنادقة و اهل الردّة و الکفار فی شرق

الأرض و غربها فعرض علیهم الإسلام فمن أسلم طوعاً أمره بالصلاة و الزکاة...؛^{۱۹}

چون قائم 4 ظهور کند، اسلام را بر یهود، نصارا، ستاره‌پرستان، ملحدان، مرتدان و کافران شرق و غرب زمین عرضه می‌کند. پس کسی‌که با اختیار اسلام آورد، او را به نماز و زکات دستور می‌دهد....

افزون بر روایات یادشده، در سخن‌رانی آغازین امام مهدی 4 که در مسجدالحرام انجام می‌گیرد نیز عنصر دعوت به وضوح نمایان است. تعدادی از احادیثی که این

سرّ پذیرفته نشدن توبه به هنگام آشکار شدن نشانه‌های مرگ این است که توبه در چنین حالتی حقیقی نیست. توبه کسی که با دیدن نشانه‌های مرگ و فرشتگان عذابی که برای قیض روح آمده‌اند، با این‌که تا لحظاتی قبل بر هتک حرمت‌های الهی و تمرد و گردن‌کشی خود اصرار داشت، نه به دلیل پشیمانی از گناه که از سر اضطراب و وحشت از عذاب الهی و برای فرار از مجازات است.

سخن‌رانی را بیان کرده‌اند بدین قرارند:

امام باقر 7 در روایت معتبری فرموده است:

يا أيها الناس إنا نستنصر الله فمن أجابنا من الناس...
فأنشد الله من سمع كلامي اليوم لما بلغ الشاهد منكم
الغائب... وأسألكم بحق الله... إلا أعثمونا و منعتمونا
ممن يظلمنا؛^{۲۰}

ای مردم، ما از خداوند یاری می‌جوییم. چه کسی از مردم ما را یاری می‌کند؟... کسی را که امروز سخن مرا می‌شنود به خداوند سوگند می‌دهم که سخن مرا به غایبان برساند... شما را به خداوند سوگند می‌دهم... که ما را یاری کنید و از ما در برابر ستم‌گران دفاع نمایید!

آن حضرت در روایت دیگری سخن‌رانی امام مهدی 4 را بدین قرار گزارش فرموده است:

... ألا أنا نستنصر الله اليوم و كل مسلم؛^{۲۱}

ما امروز از خداوند و هر مسلمانی یاری می‌جوییم.

امام صادق 7 نیز در این باره فرموده‌اند:

إذا أذن الله تعالى للقائم في الخروج سعد المنبر فدعا
الناس إلى نفسه؛^{۲۲}

چون خداوند متعال به قائم اجازه دهد، آن حضرت بر فراز منبر رفته، همه مردم را به سوی خویش دعوت می‌کند.

امام باقر 7 نیز فرموده‌اند:

فيدعو الناس إلى كتاب الله و سنة نبيه 6؛^{۲۳}

پس مردم را به سوی کتاب خدا و سنت پیامبرش 6 فرا می‌خواند.

تعدادی دیگر از روایات، از فراخوانی عمومی امام مهدی 4 نه در سخن‌رانی آغازین بلکه در مسیر حرکت، سخن گفته‌اند. برای نمونه، امام باقر 7 فرمودند:

ثم ينطلق حتى ينزل الشجرة فيبلغه إنهم قد قتلوا
عامله فيرجع إليهم فيقتلهم... ثم ينطلق يدعو
الناس إلى كتاب الله و سنة نبيه و الولاية لعل بن

ابی طالب 7؛^{۲۴}

سپس حرکت کرده به شقره می‌رسد. به او گزارش می‌رسد که آنها کارگزارش را کشته‌اند پس به سوی آنها حرکت کرده، قاتلان را می‌کشد... و مردم را به کتاب خداوند، سنت پیامبرش و ولایت علی بن ابی طالب فرامی‌خواند.

آن حضرت در حدیث دیگری فرموده‌اند:

ثم يسير نحو المدينة فيبلغه أن عامله قتل فيرجع إليهم
فيقتل المقاتلة و لا يزيد على ذلك ثم ينطلق فيدعو
الناس بين المسجدين إلى كتاب الله و سنة رسوله...؛^{۲۵}
سپس به سمت مدینه حرکت می‌کند. به آن حضرت گزارش می‌رسد که کارگزارش کشته شده است، آن حضرت به سوی آنها بازگشته، قاتلان را می‌کشد و جز این نمی‌کند. پس باز می‌گردد و مردم را میان دو مسجد، به کتاب خدا و سنت رسولش فرامی‌خواند.

امام صادق 7 نیز در روایت دیگری اهتمام امام مهدی 4 به دعوت را این گونه تشریح فرموده است:

ما من معجزة من معجزات الأنبياء و الأوصياء إلا و
يظهر الله تبارك و تعالى مثلها في يد قائمنا لإتمام
الحجة على الأعداء؛^{۲۶}
هیچ‌یک از معجزات پیامبران و اوصیا نیست مگر این‌که خداوند برای تمام شدن حجت بر دشمنان مثل آن را بر دستان قائم ما 4 جاری می‌سازد.

در توضیح روایات یادشده، توجه به چند نکته لازم است:
۱. به‌جز روایات اول که به همگانی بودن دعوت امام مهدی 4 تصریح داشتند، در روایات اخیر از دعوت‌شدگان با واژه‌هایی چون «الناس» تعبیر شده بود که عمومیت آن آشکار است. اگر خطاب امام مهدی 4 را به همه جهانیان بدانیم، مطلوب ما یعنی بسته نبودن باب توبه برای همگان، ثابت می‌شود؛ هم‌چنان‌که اگر مخاطب این احادیث را حاضران در مسجدالحرام بدانیم که سخن‌رانی آن حضرت را «مشافهه» می‌شنوند، حداقل بخشی از مطلوب ما ثابت می‌گردد؛ زیرا طبیعتاً

حاضران در مسجدالحرام را نمی‌توان در شیعیان منحصر دانست و بی‌گمان در آن زمان نیز هم‌چون زمان‌های دیگر عموم مسلمانان با عقاید و افکار مختلف حضور خواهند داشت و امام 7 خطاب به همه آنان سخن خواهند گفت.

۲. آن‌چه مهم است و مطلوب ما را ثابت می‌کند، اصل دعوت و فراخوان عمومی امام مهدی 4 است، اما تعدادی از روایات (روایت هشتم و نهم) به دعوت امام 4 در مسیر حرکت جهانی خود اشاره داشتند. منحصر نبودن فراخوان عمومی امام 4 به آغاز ظهور، نشان می‌دهد که فرصت توبه و بازگشت به مسیر سعادت، علاوه بر دوران آغازین ظهور، در بخش‌های دیگری از آن نیز محفوظ است. بر این اساس، نمی‌توان آغاز ظهور را پایان فرصت‌ها و بسته شدن باب توبه دانست.

۳. از آخرین روایات که بر استفاده امام مهدی 4 از معجزات در امر دعوت و هدایت دلالت داشت نیز می‌توان دریافت که با ظهور آن حضرت فرصت‌ها پایان نمی‌یابند و باب توبه بسته نمی‌شود و گرنه نیازی به نشان دادن معجزه نبود. نشان دادن معجزات به این منظور است که آنان که از فطرت‌هایی پاک و عقل‌هایی سلیم برخوردارند، به راه آیند و آنانی که بر عناد و لجاجت اصرار دارند، در پیشگاه خداوند سبجان عذری نداشته باشند. افزون بر روایات یادشده که همه انسان‌ها را مخاطب دعوت امام مهدی 4 می‌دانست، در تعدادی از احادیث، به روشنی نام افراد یا گروه‌های خاص آمده است که مشمول دعوت مهدوی قرار می‌گیرند؛ در حالی که به دلالت روایات فرضیه بسته شدن باب توبه، این افراد و گروه‌ها فرصت توبه و اصلاح نخواهند داشت. افراد یادشده بدین قرارند:

- ناصبی‌ها

امام باقر 7 در روایت معتبری فرمودند:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَرَضَ الْإِيمَانُ عَلَى كُلِّ نَاصِبٍ فَإِنْ دَخَلَ فِيهِ بِحَقِيقَةٍ وَإِلَّا ضَرَبَ عُنُقَهُ أَوْ يُوَدِّي الْجَزِيَّةَ كَمَا يُوَدِّيهِهَا الْيَوْمَ أَهْلُ الذِّمَّةِ؛^{۲۷}

چون قائم 4 قیام کند، ایمان را به تمام ناصبی‌ها عرضه نماید. پس اگر واقعاً آن را پذیرفتند [در امانند] و گرنه آنها را گردن می‌زند، مگر این‌که مانند اهل ذمه که امروز جزیه می‌دهند، جزیه بپردازند.

- سفیانی

آن حضرت در این باره فرموده‌اند:

ثُمَّ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ سِيرُوا إِلَى هَذِهِ الطَّاغِيَةِ فَيَدْعُوهُ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ 6؛^{۲۸}

امام مهدی 4 به اصحابش می‌فرماید: به سوی این یاغی (سفیانی) حرکت کنید.



پس او را به کتاب خدا و سنت پیامبرش 6 دعوت می‌کند.

امام باقر 7 در حدیث دیگری فرمودند:

إِذَا بَلَغَ السَّفْيَانِيُّ أَنَّ الْقَائِمَ قَدْ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ الْكُوفَةِ يَتَجَرَّدُ بِخَيْلِهِ حَتَّى يَلْقَى الْقَائِمَ فَيُخْرِجُ فَيَقُولُ أَخْرِجُوا إِلَيَّ ابْنَ عَمِّي فَيُخْرِجُ عَلَيْهِ السَّفْيَانِيُّ فَيَكْلِمُهُ الْقَائِمُ 7 فَيَجِيءُ السَّفْيَانِيُّ فَيُبَايِعُهُ؛^{۳۹}

چون به سفیانی خبر می‌رسد که قائم 4 از کوفه به سوی حرکت نموده، با سپاهیان به سوی آن حضرت حرکت می‌کند و به ایشان می‌رسد. امام مهدی 4 می‌فرماید: پسر عمویم را نزد من آورید. سفیانی نزد امام 4 حاضر می‌شود و امام مهدی 4 با او به گفت‌وگو می‌پردازد و در نتیجه سفیانی با آن حضرت بیعت می‌کند.

امام صادق 7 نیز می‌فرماید:

يَقْدُمُ الْقَائِمُ 7 حَتَّى يَأْتِيَ النَجْفَ فَيُخْرِجُ إِلَيْهِ مِنَ الْكُوفَةِ جَيْشَ السَّفْيَانِيِّ وَأَصْحَابَهُ وَالنَّاسَ مَعَهُ وَذَلِكَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ فَيَدْعُوهُمْ وَيُنَاشِدُهُمْ حَقَّهُ؛^{۴۰}

چون قائم 4 به نجف آمد، سپاهیان سفیانی در روز چهارشنبه به همراه یارانش و مردم از سمت کوفه به سوی آن حضرت حرکت می‌کنند، امام مهدی 4 آنها را دعوت می‌نماید و آنها را به حق خود سوگند می‌دهد.

وقتی امام مهدی 4 از سفیانی دعوت می‌کند، که سرسخت‌ترین دشمنان و رهبر منسجم‌ترین و گسترده‌ترین جبهه بر ضد آن حضرت است، چگونه می‌توان باور کرد بر میلیون‌ها انسان بی‌گناهی که غالباً انحراف مرام و مسلکشان بر اثر موانع ناخواسته است، راه سعادت بسته باشد و امام مهدی 4 از آنها دعوت نکند و اگر خود پیش‌قدم شوند و اظهار انابه کنند آنان را نپذیرد؟

روایت صحیح دیگری که مسئله دعوت انسان‌ها به حقیقت و توجه امام مهدی 4 به هدایت و ارشاد آنها و اشتیاق و

اصرار آن حضرت به تحقیق این مهم را به شکلی برجسته‌تر و شفاف‌تر طرح کرده و رسالت امام مهدی 4 را، نه پیراستن جهان از کژی‌ها با قتل عام گمراهان که بنا کردن دنیایی از معنویت از طریق ارشاد و هدایت و شکوفا کردن ظرفیت‌ها و استعدادهای آدمیان می‌داند، حدیث امام باقر 7 است که در تفسیر آیه شریفه *عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسَّعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ* * *الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ* فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^{۴۱}،^f فرمودند:

G یجدونه مکتوباً عندهم فی التوراة و الإنجیل f یعنی النبى 6 و الوصى و القائم. G یأمرهم بالمعروف f اذا قام. G و ينهاهم عن المنكر f و المنكر من انكر فضل الامام و جعده. G و يحل لهم الطيبات f اخذ العلم من اهله. G و يحرم عليهم الخبائث f و الخبائث قول من خالف. G و يضع عنهم اصرهم f و هي الذنوب التي كانوا فيها قبل معرفتهم فضل الامام G و الأغلال التي كانت عليهم f و الأغلال ما كانوا يقولون مما لم يكونوا أمروا به من ترك فضل الامام فلما عرفوا فضل الامام وضع عنهم اصرهم و الإصر الذنب و هي الأصار ثم نسبهم فقال: G فالذين آمنوا به f یعنی بالنبي. G و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون^{۴۲}؛^f

«او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند» یعنی پیامبر، وصی و قائم را؛ قائم چون قیام کرد «آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد» و کار ناپسند انکار فضل امام است. «و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال می‌گرداند» یعنی گرفتن علم از اهلش را. «و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند» یعنی سخن مخالفان را. «و از [دوش] آنان قید را برمی‌دارد» یعنی گناهانی که پیش از شناخت

فضل امام مرتکب شده بودند. «و بندهایی که بر ایشان بوده است»، بندها همان اعتقادات آنهاست که بدانها امر نشده بودند، یعنی ترک فضل امام. پس چون به فضل امام معرفت یافتند، بندها را از دوش آنها برمی‌دارد و منظور از بند، همان گناهان است. سپس آنها را توصیف کرده، فرمود: «کسانی که به او ایمان آوردند»، یعنی به پیامبر، «و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند».

بر اساس این فرمایش امام باقر 7 امر به معروف، نهی از منکر، گشودن درهای علم راستین، هشدار به اندیشه‌های فاسد، زدودن زنگارهای گناه و باز کردن غل و زنجیر قلب‌ها، تحفه‌هایی است که امام مهدی 4 برای یهود و مسیحیت آخرالزمان به ارمغان می‌آورد. این روایت صحیح‌السند باب توبه را بر اهل کتاب گشوده می‌داند و رسالت امام مهدی 4 در مواجهه با اهل کتاب را نه قلع و قمع که تربیت و پرورش به‌شمار می‌آورد؛ آن‌هم پرورشی که در حد دعوت به نیکی‌ها و هشدار به پلشتی‌ها محدود نمی‌شود، بلکه با ایجاد زمینه‌های رشد از یک‌سو و زدودن موانع تکامل از سوی دیگر، همراه است. امام مهدی 4 افزون بر اینها، طیبانه زخم‌های جان‌ها را مرهم می‌نهد و باغبانانه روح و روان انسان را از حصار خار و خاشاک و غل و زنجیرهای عقاید، افکار و عادات و رسوم ناپسند رها می‌سازد. به گواهی آیات یادشده و حدیث امام باقر 7 این همه مشروط به پیروی از آن پیشوای فرزانه است که به بهره‌مندی از رحمت ویژه الهی خواهد انجامید؛ هم‌چنان که اهل کتاب در سایه ایمان به آن امام مهربان، بزرگداشت و نصرت او و پیروی از نوری که با آن حضرت است، به رستگاری واقعی دست خواهند یافت. به‌راستی چه بسیار است تفاوت این دیدگاه با دیدگاهی که ظهور امام مهدی 4 را به نهاده شدن قفل بر درگاه توبه و اصلاح تفسیر می‌کند.

گروه دیگری از روایات که به وضوح به بطلان اندیشه بسته شدن باب توبه با ظهور امام مهدی 4 دلالت دارند، احادیثی هستند که به ثمر نشستن تلاش‌های امام مهدی 4 در امر هدایت و گرایش پیروان ادیان و مذاهب انحرافی به آیین اسلام ناب دلالت دارند.

امام باقر 7 در روایت معتبری در تفسیر آیه شریفه **وَإِذْ عَلَّمْنَا أَنْ اللَّهَ يُخِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**^{۳۳}؛ فرمودند:

يحييها الله عزوجل بالقائم 7 بعد موتها، یعنی بموتها
کفر أهلها و الکافر میت؛^{۳۴}

خداوند بزرگ‌مرتبه زمین را پس از مرگ آن به‌وسیله قائم 4 زنده خواهد کرد. منظور از مرگ زمین کفر اهل آن است و کافر مرده به حساب



می‌آید.

- و نیز فرمودند:

يَكُونُ أَنْ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا أَقَرَّ بِمُحَمَّدٍ 6؛^{۳۸}

کسی باقی نمی‌ماند مگر این‌که به [حضرت]

محمد 6 ایمان می‌آورد.

- امام صادق 7 نیز چنین فرمودند:

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ 7 خَرَجَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ

مِنْ أَهْلِهِ وَ دَخَلَ فِيهِ شَبْهَ عَبْدِ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ؛^{۳۹}

چون قائم 7 قیام کند، از این عقیده کسانی که گمان

می‌رفت اهل آنند خارج می‌شوند و کسانی هم‌چون

پرستندگان خورشید و ماه به آن می‌گروند.

محتوای مشترک مجموعه روایات یادشده هم‌نوا با ضابطه

کلی توبه این است که در عصر ظهور زمینه توبه و تغییر مسیر

برای تمامی تبه‌کاران و منحرفان فراهم خواهد بود و شاه‌راه

سعادت در برابر مجموعه بشریت هم‌چنان باز و هموار است.

ب) درخواست نکردن توبه توسط امام مهدی 4

پیش از طرح تفصیلی مستندات دیدگاهی که به بسته شدن

باب توبه با ظهور امام مهدی 4 معتقد است، تذکر این نکته

خالی از فایده نیست که تعدادی از احادیث بر این مطلب دلالت

دارند که امام مهدی 4 از مجرمان و منحرفان درخواست توبه

نمی‌کند. این دسته از روایات، از روایاتی که به بسته شدن باب

توبه دلالت می‌کنند، لحنی ملایم‌تر دارند. البته روشن است

که میان درخواست توبه نکردن و نپذیرفتن توبه تفاوت زیادی

وجود دارد. توضیح این‌که طبیعتاً در عصر ظهور، عکس‌العمل

منحرفان در برابر امام مهدی 4 شکل‌های متفاوتی خواهد

داشت. عده‌ای به‌صورت خودجوش از کرده‌های خود پشیمان

می‌شوند و خاضعانه در برابر حضرت اظهار ندامت می‌کنند، اما

گروهی دیگر که به بلوغ و رشد دسته اول نرسیده‌اند، برای توبه

پیش‌قدم نمی‌شوند. از این‌رو نیازمند دعوت به توبه‌اند و چه‌بسا

با این دعوت قدم در وادی انابه بگذارند. بر اساس روایات مورد

اشاره، امام مهدی 4 از گروه دوم برای توبه دعوت نمی‌کند.

اما این روایات در مورد پذیرش یا رد توبه افرادی که برای اظهار

پشیمانی پیش‌قدم می‌شوند، سکوت اختیار کرده است. بنابراین،

بر اساس تفسیر امام باقر 7 مرگ زمین به‌معنای کفر اهل

آن است و طبیعتاً احیای آن نیز به ایمان آوردن اهل آن خواهد

بود. و احیاء زمین توسط امام مهدی 4 به‌معنای اتخاذ تدابیری

است که به مؤمن شدن کافران بینجامد. این روایت، افزون

بر این‌که به دعوت کافران به پذیرش آیین حق دلالت دارد

و نشان‌دهنده گشوده بودن شاه‌راه سعادت در برابر گم‌شدگان

وادی ضلالت است، از این حقیقت نیز پرده برمی‌دارد که

کافران به دعوت امام 7 پاسخ مثبت می‌دهند و مردگان با دم

مسیحایی مقتدای مسیح زنده می‌شوند. مضمون یادشده را این

روایات تأیید می‌کنند:

- امام علی 7 فرمودند:

يَدِينُ لَهُ عَرْضُ الْبِلَادِ وَ طَوْلُهَا لَا يَبْقَى كَافِرٌ إِلَّا آمَنَ وَ لَا

طَالِحٌ إِلَّا صُلِحَ؛^{۴۰}

عالم در برابر او تسلیم می‌شود؛ کافری نمی‌ماند مگر

این‌که ایمان می‌آورد و بدکاری نمی‌ماند مگر این‌که به

نیکی‌ها رو می‌آورد.

- امام باقر 7 فرمودند:

فَلَا يَبْقَى يَهُودِيٌّ وَ لَا نَصْرَانِيٌّ وَ لَا أَحَدٌ مِمَّنْ يَعْبُدُ

غَيْرَ اللَّهِ إِلَّا آمَنَ بِهِ وَ صَدَقَهُ وَ يَكُونُ الْمِلَّةُ وَاحِدَةً مِلَّةَ

الْإِسْلَامِ؛^{۴۱}

هیچ یهود و نصرانی باقی نمی‌ماند مگر این‌که به او

ایمان می‌آورند و تصدیقش می‌کند و در آن روزگار

تنها دین، دین اسلام خواهد بود.

- آن حضرت در جای دیگری می‌فرمایند:

إِنَّ عِيسَى يَنْزِلُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَى الدُّنْيَا فَلَا يَبْقَى

أَهْلُ مِلَّةٍ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ إِلَّا آمَنَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ

يَصْلَى خَلْفَ الْمَهْدِيِّ؛^{۴۲}

عیسی پیش از قیامت از آسمان فرود می‌آید. پس هیچ

یهودی و نصرانی باقی نمی‌ماند، مگر این‌که پیش از

مرگش به او ایمان می‌آورد و عیسی 7 پشت سر

مهدی 4 نماز می‌گزارد.

این روایات نفی کننده توبه پذیری حضرت نیستند.

همچنان که گذشت، دو دیدگاه یاد شده با یکدیگر متفاوتند، اما درخواست توبه نکردن، درجه نازلۀ نپذیرفتن توبه به شمار می آید. بنابراین، بجاست در آغاز مستندات این دیدگاه نیز بررسی و نقد شوند.

روایاتی که بر مطلب فوق دلالت می کنند، بدین قرارند:

یکم. امام باقر 7 می فرماید:

يقوم القائم بأمر جديد و كتاب جديد و قضاء جديد على العرب شديد ليس شأنه إلا السيف لا يستتيب أحداً و لا يأخذه في الله لومة لائم؛^{۴۰}

قائم 4 به امری نو، کتابی تازه و قضایی جدید قیام خواهد کرد [و] بر عرب سخت خواهد گرفت. او را کاری جز با شمشیر نیست؛ از کسی درخواست توبه نمی کند و در کار خداوند از ملامت هیچ ملامت کننده ای باک ندارد.

دوم. آن حضرت در جایی دیگر فرمودند:

يقوم بأمر جديد و سنّة جديدة و قضاء جديد على العرب شديد ليس شأنه إلا القتل و لا يستتيب أحداً و لا تأخذه في الله لومة لائم؛^{۴۱}

او به امری نو، سنتی جدید و قضایی تازه قیام می کند؛ بر عرب سخت خواهد گرفت؛ کار او جز کشتن نیست؛ از کسی درخواست توبه نمی کند و در کار خداوند از ملامت هیچ ملامت کننده ای باک ندارد.

سوم. باز آن حضرت فرمودند:

إن رسول الله 6 سار في أُمته بالمنّ كان يتألف الناس و القائم يسير بالقتل بذاك أمر في الكتاب الذي معه أن يسير بالقتل و لا يستتيب أحداً ويل لمن ناواه؛^{۴۲}

همانا پیامبر خدا 6 همراه با بخشش در میان امت خود رفتار می کرد و مردم را به خود جذب می نمود، ولی سیره قائم 4 کشتن است؛ زیرا در کتابی که به همراه دارد مأمور شده است که به کشتار رفتار نماید و از کسی طلب توبه نمی کند. وای بر کسی که با او به دشمنی برخیزد!

واژه «لا يستتيب» که برخی از مترجمان گمان کرده اند، به معنای «توبه نمی پذیرد» نیست، بلکه به معنای «درخواست توبه نمی کند» است.

در کتاب های صحاح،^{۴۳} لسان العرب^{۴۴} و قاموس المحيط^{۴۵} در ترجمه واژه استتابه آمده است: «سأله أن يتوب»، یعنی درخواست توبه کرد. در تاج العروس نیز آمده: «استتابه عرض عليه التوبة»؛^{۴۶} استتابه یعنی توبه را بر او عرضه کرد.



در سند روایت‌های اول و سوم، محمد بن حسان رازی و محمد بن علی کوفی وجود دارند. نجاشی در توصیف محمد بن حسان می‌نویسد:

روایات وی پسندیده و ناپسند است و از ضعفا بسیار روایت می‌کند.^{۴۷}

ابن غضائری نیز او را ضعیف می‌داند.^{۴۸}

نجاشی در توصیف محمد بن علی کوفی می‌نویسد:

بسیار ضعیف و فاسدالعقیده است و در هیچ چیز به او اعتماد نمی‌شود.^{۴۹}

شیخ طوسی نیز به نقل از فضل بن شاذان، محمد بن علی را از همه دروغ‌پردازان مشهورتر می‌داند؛^{۵۰} هم‌چنان که دو راوی از روایات حدیث دوم توثیق نشده‌اند. نفر اول یوسف بن کلب است که در کتب رجالی نامی از او به میان نیامده و به اصطلاح مهمل است و نفر دوم حسن بن علی بن ابی حمزه به‌شمار می‌آید که نجاشی او را از سران واقفه به‌شمار آورده و به نقل از علی بن حسن بن فضال او را ضعیف می‌داند.^{۵۱} شیخ طوسی نیز به نقل از علی بن حسن بن فضال او را «کذاب ملعون» خوانده است.^{۵۲} علاوه بر ضعف سندی روایاتی که بر دیدگاه مورد بحث دلالت داشتند، این روایات با احادیث زیادی نیز در تعارض است که تفصیل آن در بررسی دیدگاه دوم بیان خواهد شد. از این رو دیدگاه یادشده فاقد مستند معتبر و مردود است.

روایاتی که در قیاس با دسته اول مضمونی تندتر دارند و بر بسته شدن باب توبه هنگام ظهور امام مهدی ۴ دلالت دارند، بدین قرارند:

یکم. امام صادق ۷ در تفسیر آیه مبارکه *يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا*^{۵۳} فرمودند:

الآيات هم الأمة و الآية المنتظرة القائم فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل قيامه بالسيف و إن آمنت بمن تقدمه من آبائه :^{۵۴}

نشانه‌ها همان ائمه‌اند و نشانه‌ای که انتظارش می‌رود قائم ۴ است؛ پس در آن روز ایمان کسی که پیش

از قیام به شمشیر قائم ۴ ایمان نیاورده، برایش نفعی ندارد، اگرچه به پدران او ایمان داشته باشد.

دوم. امام صادق ۷ در تفسیر آیه یادشده فرمودند:

يعنى خروج القائم المنتظر منّا ثم قال: يا ابابصير، طوبى لشعبة قائمنا المنتظرين لظهوره فى غيبته و المطيعين له فى ظهوره أولئك أولياء الله الذين لاخوف عليهم و لا هم يحزنون؛^{۵۵}

منظور [از نشانه‌های پروردگار که با آمدن آن باب توبه بسته می‌شود]، خروج قائم ماست که انتظارش را می‌کشند. ای ابابصیر، خوشا به حال شیعیان قائم ما که در حال غیبتش، انتظارش را می‌کشند و در زمان ظهورش از او اطاعت می‌کنند! آنها اولیای خداوند هستند که نه هراسی دارند و نه اندوهی.

سوم. امام صادق ۷ در تفسیر آیه مبارکه *قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ*،^{۵۶} فرمودند:

يوم الفتح يوم تفتح الدنيا على القائم لا ينفع أحداً تقرب بالایمان ما لم يكن قبل ذلك مؤمناً و بهذا الفتح موقناً فذلك الذى ينفعه إيمانه و يعظم عندالله قدره و شأنه؛^{۵۷}

روز فتح، روزی است که دنیا برای قائم ۴ فتح می‌شود. در این روز ایمان کسی که بخواهد به‌وسیله ایمان به آن حضرت تقرب جوید، در صورتی که پیش از این مؤمن نباشد و به این فتح یقین نداشته باشد، برایش نفعی ندارد و شخصی که از پیش مؤمن بوده و به فتح او یقین داشته، ایمان برایش نفع خواهد داشت و قدر و منزلتش نزد خداوند بزرگ خواهد بود.

چهارم. در توقیع امام مهدی ۴ به شیخ مفید چنین آمده است:

فإن أمرنا بغتة فجأة حين لا تنفعه توبة و لا ينجيه من عقابنا ندم على حوبة؛^{۵۸}
همانا امر ما ناگهانی است؛ زمانی که توبه سودی نبخشد و پشیمانی بر گناه او را از عقاب ما نجات ندهد.

علاوه بر روایات یادشده که مضمونی عام دارند، دو حدیث دیگر بر نپذیرفته نشدن توبه گروهی خاص و در حالتی ویژه دلالت دارند. این دو روایت بدین قرارند:
- امام باقر 7 فرمودند:

... فَإِذَا جَاءَ إِلَى الْبَيْدَاءِ يَخْرُجُ إِلَيْهِ جَيْشُ السَّفِيَانِيَّ فَيَأْمُرُ اللَّهُ الْأَرْضَ فَتَأْخُذُ
بَأَقْدَامِهِمْ وَهُوَ قَوْلُهُ G وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قَوْتَ وَأَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ *
وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ f يَعْنِي الْقَائِمُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ : G وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَافُشُ مِنْ مَّكَانٍ
بَعِيدٍ - اِلَى قَوْلِهِ - وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ f يَعْنِي أَنْ لَا يَعَذِّبُوا G كَمَا فَعَلَ
بِأَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ f يَعْنِي مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ مِنَ الْمَكْذِبِينَ هَلَكُوا G إِنَّهُمْ كَانُوا فِي
شَكٍّ مُّريبٍ f؛^{۵۹}

چون امام مهدی 4 به سرزمین بیداء رسد، سپاه سفیانی به سوی او حرکت می‌کند. پس خداوند به زمین دستور داده، زمین آنها را در خود فرو می‌برد و این همان سخن خداوند است که می‌فرماید: «وای کاش می‌دیدید هنگامی را که [کافران] وحشت‌زده‌اند [آن‌جا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده‌اند و می‌گویند: به او ایمان آوردیم.» یعنی به قائم از خاندان محمد 6. «چگونه از جایی [چنین] دور، دست یافتن [به ایمان] برای آنان میسر است؟» تا آن‌جا که می‌فرماید: «و میان آنان و میان آن‌چه [به آرزو] می‌خواستند حایلی قرار می‌گیرد»، یعنی آرزو می‌کردند عذاب نشوند. «همان‌گونه که از دیرباز با امثال ایشان چنین رفت» یعنی تکذیب‌کنندگانی که پیش از آنان بودند و هلاک شدند «آنها [نیز] در دودلی سختی بودند».

- آن حضرت در حدیثی دیگر فرمودند:

يَخْرُجُ الْقَائِمُ فَيَسِيرُ حَتَّى يَمْرَ بِمَرِّ فَيْبَلْغَهُ أَنْ عَامِلُهُ قَدْ قَتَلَ فَيَرْجِعُ إِلَيْهِمْ فَيَقْتُلُ
الْمُقَاتِلَةَ وَ لَا يَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ يَنْطَلِقُ فَيَدْعُوا النَّاسَ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْبَيْدَاءِ
فَيَخْرُجُ جَيْشَانِ لِلْسَّفِيَانِيَّ فَيَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْأَرْضَ أَنْ تَأْخُذَ بِأَقْدَامِهِمْ وَهُوَ
قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: G وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قَوْتَ وَأَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ * وَقَالُوا
آمَنَّا بِهِ f يَعْنِي بَقِيَامِ الْقَائِمِ G وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ f يَعْنِي بَقِيَامِ الْقَائِمِ مِنْ آلِ
مُحَمَّدٍ 6 G وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ * وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ
كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّريبٍ f؛^{۶۰}

قائم 4 خارج می‌شود تا این‌که به سرزمین مرّ می‌رسد. به او گزارش می‌دهند که کارگزارش کشته شده است. آن حضرت به سوی آنها بازگشته، تنها قاتلان را می‌کشد و باز می‌گردد. سپس مردم را دعوت می‌کند تا این‌که به سرزمین بیداء می‌رسد. در این حال دو سپاه از سفیانی به سوی آن حضرت حرکت می‌کنند و خداوند به زمین دستور می‌دهد که آنها را در خود فرو برد و این همان سخن خداوند است که فرموده: «وای کاش می‌دیدید هنگامی را که [کافران]





وحشت زده‌اند [آن‌جا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده‌اند و می‌گویند به او ایمان آوردیم.» یعنی به قیام قائم 4. «و حال آن‌که پیش از این او را منکر شدند.» یعنی قیام قائم از خاندان محمد 6 را منکر گشتند. «و از جایی دور به نادیده [تیر تهمت] می‌افکنند و میان آنها و میان آن‌چه [به آرزو] می‌خواستند، حایلی قرار می‌گیرد، همان گونه که از دیرباز با امثال ایشان چنین رفت؛ زیرا آنها [تیز] در دو دلی سختی بودند.»

دو روایت اخیر بر پذیرفته نشدن اظهار ندامت لشکر سفیانی به هنگام نزول عذاب الهی دلالت دارند و این مضمون یعنی بسته شدن باب توبه به هنگام نزول عذاب، با ضابطه کلی در باب توبه هم‌آهنگ است. از این رو، این دو روایت با چهار روایت نخست که بر پذیرفته نشدن توبه با ظهور امام مهدی 4 و بدون نزول عذاب الهی دلالت می‌کردند، تفاوت دارند و نمی‌توان آنها را در زمره یک‌دیگر به حساب آورد. بر این اساس، از پذیرش بسته شدن باب توبه با تحقق خسف بیداء نمی‌توان بسته شدن باب توبه با ظهور امام مهدی 4 را نتیجه گرفت.

بررسی سندی روایات

در میان چهار روایت نخست، آخرین روایت، توقیع منسوب به امام مهدی 4 برای شیخ مفید است. نخستین شخصی که به تفصیل این توقیع را آورده، علامه طبرسی از علمای قرن ششم قمری است. وی می‌نویسد:

به گفته آورنده این توقیع که در روزهای پایانی ماه صفر سال ۴۱۶ قمری به دست شیخ مفید رسیده، وی آن را از ناحیه‌ای متصل به سرزمین حجاز آورده است.^{۶۱}

در ادامه، علی‌رغم فاصله حدود دو قرن که میان مرحوم طبرسی و شیخ مفید وجود دارد، ایشان بدون اشاره به سند خود به این توقیع، متن آن را ذکر می‌نماید.

در مورد روایت سوم باید گفت این روایت از کتاب تأویلی *الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره* نوشته سیدشرف‌الدین استرآبادی از علمای قرن دهم است. وی این حدیث را از کتاب

ما نزل فی القرآن فی اهل البیت نوشته محمد بن عباس معروف به ابن حجام روایت می‌کند. افزون بر این که طریق مرحوم استرآبادی به کتاب ابن حجام بر ما روشن نیست، محمد بن سنان، از راویان این حدیث، تضعیف شده است.^{۶۲} بنابراین، این روایت ضعیف و فاقد استناد است. عالمان علم رجال به وثاقت تمامی راویان روایت دوم^{۶۳} به جز علی بن ابی‌حمزه بطائنی و المظفر جعفر بن المظفر العلوی و علی بن محمد بن شجاع تصریح کرده‌اند. روایت یونس بن عبدالرحمن که از اجلای اصحاب امامیه به‌شمار می‌آید از علی بن ابی‌حمزه که از استوانه‌های واقفیه است،^{۶۴} نشان می‌دهد که این روایت به پیش از دوران انحراف فکری او مربوط می‌شود. از این رو به‌نظر می‌رسد به روایت علی بن ابی‌حمزه نمی‌توان خدشه‌ای وارد کرد. جعفر بن المظفر نیز علی‌رغم این که از مشایخ شیخ صدوق به‌شمار می‌آید، توثیق صریحی درباره او وارد نشده است. اما بر مبنای بزرگانی چون علامه مامقانی از ترحم و ترضی شیخ صدوق می‌توان حسن حال ایشان را دریافت،^{۶۵} با وجود این، مشکل عمده این روایت علی بن محمد بن شجاع^{۶۶} به‌شمار می‌آید که توثیق نشده است.

اما روایت اول، شیخ صدوق با دو سند^{۶۷} مختلف از حسن بن محبوب^{۶۸} از علی بن رثاب^{۶۹} از امام صادق 7 نقل نموده است. در سند اول احمد بن زیاد بن جعفر حمدانی،^{۷۰} علی بن ابراهیم،^{۷۱} ابراهیم بن هاشم،^{۷۲} محمد بن ابی‌عمیر^{۷۳} و حسن بن محبوب قرار گرفته‌اند. در سند دوم، علی بن حسین بن بابویه^{۷۴} [صدوق اول]، سعد بن عبدالله،^{۷۵} محمد بن الحسین بن ابی‌خطاب^{۷۶} و حسن بن محبوب قرار دارند.

این روایت به هر دو طریق آن اعتبار دارد و به وثاقت تمامی راویان آن تصریح شده است.

از آن‌چه گذشت روشن شد که از مجموعه چهار روایت یادشده، روایت اول بی‌تردید سندی معتبر دارد، اما روایت‌های دوم، سوم و چهارم از نظر سندی معتبر نیستند. پس از بررسی سند روایات، نوبت بررسی محتوای روایات یادشده و کیفیت دلالت آنها بر فرضیه مورد بحث است.

در توضیح محتوای این روایات تذکر چند نکته لازم است: الف) دو حدیث یادشده در تفسیر این آیه شریفه هستند:

G يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا^{۷۷}

روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به‌دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد.

بر اساس این آیه مبارکه، با آشکار شدن برخی از نشانه‌های الهی، ایمان دو گروه پذیرفته نمی‌شود و به تعبیر دیگر باب توبه بر دو گروه بسته می‌شود: اول کسانی که پیش از آشکار شدن بعضی از نشانه‌های الهی مؤمن نبوده‌اند اما با آشکار شدن آنها اظهار ایمان می‌کنند؛ دوم، عده‌ای که پیش از هویدا شدن بعضی از نشانه‌های الهی مؤمن بوده‌اند، اما در کارنامه عملشان عمل خیری ثبت نشده است. ایمان چنین افرادی نیز با ظهور برخی از نشانه‌های الهی نفعی در پی نخواهد داشت.

حال سؤال اساسی این است که این نشانه‌های الهی که با ظاهر شدنشان باب توبه بسته می‌شود، چه چیزهایی هستند؟

در پاسخ به این سؤال، هم می‌توان از آیات قرآن بهره گرفت و هم از روایات. علامه طباطبایی بر اساس تفسیر قرآن به قرآن برای «بعض آیات ربک» این سه مصداق را ذکر کرده است:

۱. نشانه‌ای که همراه با تبدل نشئه حیات باشد مانند مرگ؛

۲. نشانه‌ای که همراه با استقرار ملکه کفر و انکار در نفوس باشد به‌گونه‌ای که نتوانند پذیرای حق شوند؛

۳. عذاب الهی.^{۷۸}

روایات برای این واژه مصادیق دیگری هم چون طلوع خورشید از مغرب،^{۷۹} خروج «دَابَّةِ الْأَرْضِ»^{۸۰} و... نیز ذکر کرده‌اند. افزون بر موارد یادشده، بر اساس دو روایت پیشین که از امام صادق ۷ نقل شد، امام مهدی ۴ یکی از مصادیق «بعض آیات ربک» است که با ظهور ایشان باب توبه بسته خواهد شد.

(ب) در روایت نخست به متعلق ایمان تصریح نگشته، یعنی به صراحت بیان نشده

است که با ظهور امام مهدی ۴ ایمان به چه چیزی پذیرفته نمی‌شود:

ایمان به خدا، به رسول، به امام مهدی ۴ و یا... «لا ینفع نفساً إِيْمَانُهَا لَمْ

تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلِ قِيَامِهِ بِالسَّيْفِ» اما افزون بر دلالت سیاق به قرینه ذیل

روایت «وَإِنْ آمَنَتْ بِمَنْ تَقَدَّمَهُ مِنْ آبَائِهِ : «متعلق ایمان در صدر

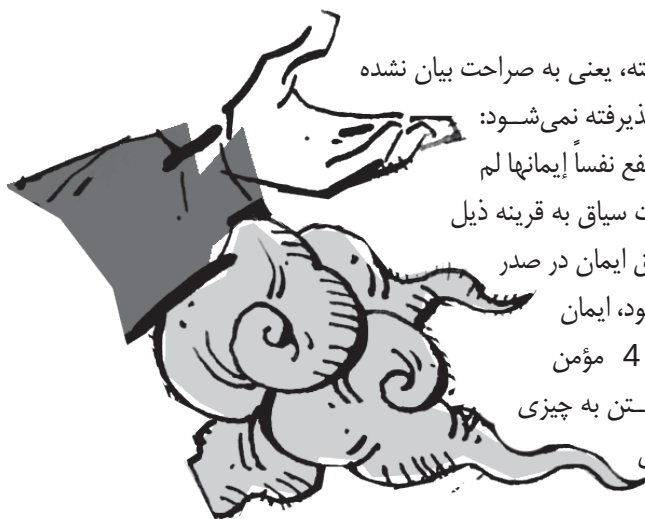
روایت امام مهدی ۴ است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود، ایمان

کسی که ایمان نداشته اگرچه به پدران امام مهدی ۴ مؤمن

بوده با ظهور ایشان فایده‌ای ندارد، منظور ایمان نداشتن به چیزی

است که با ایمان به پدران امام مهدی ۴ جمع شدنی

است و بی‌تردید ایمان نداشتن به خدا و رسول ۶ را



نمی‌توان با ایمان به پدران امام مهدی 4 جمع کرد و معقول نیست کسی به پدران امام مهدی 4 ایمان داشته باشد، اما به خداوند و رسولش مؤمن نباشد. بنابراین، امام مهدی 4 متعلق ایمان در این روایت است؛ یعنی با ظهور آن حضرت ایمان آوردن به ایشان برای کسی که پیش از ظهور به آن جناب ایمان نداشته، اگرچه به پدران آن حضرت ایمان داشته باشد، نفعی نخواهد داشت. بر این اساس، با ظهور امام مهدی 4 باب توبه و رجوع بر دو گروه بسته خواهد شد: اول، کسانی که به آن حضرت ایمان نداشته‌اند، اگرچه به پدران آن حضرت ایمان داشته و امامت و وصایت آنها را پذیرفته باشند. دوم، کسانی که به امامت و وصایت آن حضرت مؤمن بوده‌اند، اما بر اساس این ایمان رفتار نیکی از آنها سر نزده است.

بر اساس تفسیر یادشده، شیعیانی که به امامت آن حضرت معتقد بوده‌اند و در پرونده عملشان، هم اعمال نیک و هم رفتارهای ناپسند وجود داشته و به تعبیر قرآن *كَلَّطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا*^{۸۱} هستند، مشمول این روایت نیستند و توبه آنها در زمان ظهور پذیرفته خواهد شد. در نتیجه، با ظهور امام مهدی باب توبه بر سه دسته بسته خواهد شد:

۱. غیرمسلمانان؛

۲. غیرشیعیان؛

۳. شیعیانی که از آنها عمل نیکی سر نزده است.

در حدیث دوم، به خلاف حدیث اول که متعلق ایمان در قیاس با قرآن توسعه داده شده بود، در برابر متعلق ایمان سکوت شده، از این جهت متعلق ایمان در این حدیث، همان متعلق ایمان در آیه، مبارکه خواهد بود و ظاهراً متعلق ایمان در آیه خداوند متعال است که البته ایمان به خداوند بدون ایمان به معاد و نبوت معنا ندارد. بنابراین، طبق این حدیث، با ظهور امام مهدی 4 ایمان کافران و مؤمنان غیرعامل سودی نخواهد بخشید. معنای روایت طبق توضیح یادشده بدین صورت خواهد بود:

روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت بیاید یعنی قائم منتظر خروج کند، کسی که قبلاً به خداوند ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد.

تفاوت این روایت با روایت پیشین در مؤمنان غیرشیعه است که طبق حدیث اول اظهار ایمان چنین افرادی با ظهور امام مهدی 4 نفعی نخواهد داشت. اما طبق حدیث دوم، برای این گروه به شرط این که در پرونده اعمالشان عمل نیک نیز داشته باشند، هم‌چنان باب ایمان گشوده خواهد بود؛ زیرا این گروه نه از کافران هستند و نه از مؤمنان غیرعامل.

حدیث سوم نیز به حدیث دوم می‌ماند، اما آیه‌ای که این حدیث در تفسیر آن وارد شده، به کافران ناظر است نه مؤمنان غیرعامل. بر این اساس، طبق روایت سوم با ظهور امام مهدی 4 باب توبه تنها بر کافران بسته خواهد شد و ایمان آنها سود نخواهد بخشید.

در حدیث چهارم، از فایده نبخشیدن ایمان سخن گفته نشده تا از متعلق ایمان گفت‌وگو کنیم، بلکه به تصریح این روایت، با ظهور امام مهدی 4 توبه سودی نخواهد بخشید و البته گناه در این روایت مطلق است و تمام گناهان از جمله کفر و شرک را شامل می‌شود. بر این اساس، از مجموع روایات یادشده، هر چهار حدیث در نپذیرفته‌شدن ایمان کافران اتفاق نظر دارند. حدیث‌های اول، دوم و چهارم بر این مطلب، سودبخشیدن ایمان مؤمنان غیرعامل را نیز افزوده‌اند. افزون بر این، حدیث اول مضمونی اختصاصی دارد که به پذیرفته نشدن ایمان مؤمنان غیرشیعه برمی‌گردد. حدیث چهارم نیز مضمونی اختصاصی دارد که عبارت است از سودبخشیدن توبه، اگرچه شخص گناه‌کار، شیعه‌ای باشد که اعمال نیک نیز داشته است.

در نتیجه به جز مضمون اختصاصی حدیث آخر که به دلیل ضعف سند معتبر نیست، دیگر مضامین صرف‌نظر از اشکالاتی که خواهد آمد، به دلیل تکرار مضمون وثاقت روایت آن، پذیرفتنی هستند.

ج) نکته دیگری که تبیین آن ما را در فهم هرچه بیشتر معنای حدیث یاری می‌دهد، مفهوم پذیرفته نشدن ایمان و یا به تعبیر ما بسته شدن باب توبه است. هم‌چنان که گذشت، دو روایت نخست در تفسیر این آیه کریمه هستند:

غَيَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا^{۸۲}

[اما] روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد.

در این آیه شریفه، علی‌رغم تصریح به این‌که با هویدا شدن برخی از نشانه‌های الهی، باب توبه بر غیرمؤمنان و مؤمنان غیرعامل بسته می‌شود، به این مسئله تصریح نشده که سرانجام این افراد چه می‌شود. اما علی‌رغم این نبود تصریح و با وجود این‌که بسته شدن باب توبه و نزول عذاب عقلاً با یک‌دیگر تفاوت دارند، در این آیه بسته شدن باب توبه، با نزول عذاب و کنده شدن ریشه غیرمؤمنان و مؤمنان غیرعامل تلازم دارد. به تعبیر دیگر، وقتی قرآن از بی‌اثر شدن اظهار ایمان سخن می‌گوید، بدین معنا نیست که افراد یادشده به زندگی طبیعی خود ادامه می‌دهند، اما توبه آنان پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا این آیه در مقام تهدید نازل شده است و پذیرفته نشدن ایمان کسانی که به مبدأ و معاد اعتقادی ندارند، برای آنها تهدید محسوب نمی‌شود. بر این اساس، وقتی قرآن می‌فرماید، با هویدا شدن برخی از نشانه‌های الهی، ایمان غیرمؤمنان و مؤمنان غیرعامل نفعی در پی ندارد، منظور این است که با آشکار شدن این نشانه‌ها، عذاب الهی نازل خواهد گشت و ریشه آنها را از زمین بر خواهد کند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

آن‌چه در این آیه ذکر شده است (آمدن ملائکه، آمدن ربّ و هویدا شدن برخی از نشانه‌های الهی)، اموری هستند که به دنبال ندارند مگر قضاوت حتمی و حکم قطعی خداوند را به این‌که آنان را از بین برده و زمین را از لوث وجودشان پاک سازد.^{۸۳}

هم‌چنان‌که روایت سوم در تفسیر این آیه شریفه آمده که بسته شدن باب توبه و فرستاده شدن عذاب را در کنار یک‌دیگر ذکر کرده است:

قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ^{۸۴}؛

بگو روز پیروزی، ایمان کسانی که کافر شده‌اند، سود نمی‌بخشد و آنان مهلت نمی‌یابند.

بر این اساس، طبق روایات یادشده، ظهور امام مهدی 4 از مصادیق «بعض آیات ربّک» است و «یوم الفتح» نیز به روز ظهور آن حضرت تفسیر شده است. بنابراین، با ظهور آن حضرت ایمان غیرمؤمنان و مؤمنان غیرعامل نفعی در پی نخواهد داشت و عذاب الهی که به دست سپاهیان امام مهدی 4 جاری می‌شود، آنها را فرا خواهد گرفت.

(در برابر فرضیه بسته‌شدن باب توبه با ظهور امام مهدی 4 این مسئله وجود دارد که بر اساس آیات قرآن کریم، سخنان پیشوایان معصوم و اصل عقلی «قبح عقاب بلایان»، قهر الهی کسی را فرا نخواهد گرفت مگر پس از آشکار شدن حقیقت، تمام شدن حجت و سرپیچی از سر عناد و لجاجت. قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید:

بر اساس این آیه مبارکه، با آشکار شدن برخی از نشانه‌های الهی، ایمان دو گروه پذیرفته نمی‌شود و به تعبیر دیگر باب توبه بر دو گروه بسته می‌شود: اول کسانی که پیش از آشکار شدن بعضی از نشانه‌های الهی مؤمن نبوده‌اند اما با آشکار شدن آنها اظهار ایمان می‌کنند؛ دوم، عده‌ای که پیش از هویدا شدن بعضی از نشانه‌های الهی مؤمن بوده‌اند، اما در کارنامه عملشان عمل خیری ثبت نشده است.

G وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا^{۸۵}؛

و ما تا پیامبری برننگیریم، به عذاب نمی‌پردازیم.

و در جای دیگر می‌فرماید:

G وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا^{۸۶}؛

و اگر ما آنان را قبل از [آمدن قرآن] به عذابی هلاک می‌کردیم، قطعاً می‌گفتند: «پروردگارا، چرا پیامبری به سوی ما نفرستادی؟».

بر این اساس، به شرطی می‌توان ظهور امام مهدی 4 را پایان فرصت معتقدان به ادیان منسوخ و نحله‌های انحرافی دانست که در عصر غیبت با رسیدن پیام اسلام راستین به سرتاسر جهان، حجت بر انسان‌های سرتاسر گیتی تمام شده باشد. حال آیا تحقق چنین امری امکان‌پذیر است و به راستی پیش از ظهور، حجت بر جهانیان تمام می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت: نظر به جهش فوق‌العاده فناوری اطلاعات، نفوذ رسانه‌های جمعی در سراسر جهان و افزایش چشم‌گیر اقبال عمومی به بهره‌برداری از این فن‌آوری از یک سو، و آغاز نهضت علمی در دنیای اسلام و شکل‌گیری تفکر لزوم بهره‌وری از فرصت‌های مناسبی که در عصر انفجار اطلاعات برای ترویج و تبیین معارف ناب اسلامی فراهم آمده از سوی دیگر، اصل امکان‌پذیر بودن رسیدن پیام اسلام به سرتاسر گیتی و تمام شدن حجت بر همه انسان‌ها در آینده‌ای نزدیک را نمی‌توان بعید شمرد؛ به‌ویژه این که هر روز در حوزه فن‌آوری اطلاعات، خلق و تولید پدیده‌های شگرفی را شاهد هستیم که امر ارتباط و دستیابی به اطلاعات را سریع‌تر و سهل‌تر می‌نماید. این توسعه و روند روبه رشد، آن قدر سریع است که به راستی نمی‌توان برای آینده آن تصور خاصی داشت و چه‌بسا در آینده‌ای بسیار نزدیک، با تولید ابزارهای جدید بتوان امر ارتباط و تبادل اطلاعات را به شکلی سامان داد که امروز در تخیل ما نمی‌گنجد.

بر این اساس، واقعیت‌های دنیای امروز امکان ثبوتی شنیده شدن صدای اسلام ناب توسط تک‌تک انسان‌ها در سرتاسر گیتی و در نتیجه تمام شدن حجت بر آنها را نفی نمی‌کند.

افزون بر این، در تعدادی از احادیث از تحقق یافتن این آرمان در آخرالزمان سخن گفته شده است. این احادیث اگر از نظر سندی خدشه‌پذیر باشند که البته کاوش درباره آن را باید به جای دیگر حواله داد، باز هم همان امکان ثبوتی برای اثبات دعوی ما کافی خواهد بود. از جمله روایات یادشده این سخن امام صادق 7 است:

ستخلو كوفة من المؤمنين و يأزر عنها العلم كما تأزر الحیة فی جحرها ثم يظهر العلم ببلدة یقال لها قم و تصیر معدناً للعلم و الفضل حتی لا یبقی فی الأرض مستضعف فی الدین حتی المخدرات فی الحجال و ذلك عند قرب ظهور قائمنا فیجعل الله قم و أهله قائمین مقام الحجة و لولا ذلك لساخت الأرض بأهلها و لم یبق فی الأرض حجة فیفیض العلم منه إلى سائر البلاد فی المشرق و المغرب فتتم حجة الله علی الخلق حتی لا یبقی أحد علی الأرض لم یبلغ إلیه الدین و العلم ثم يظهر القائم 7 و یسیر سبباً لنقمة الله و سخطه علی العباد لأن الله لا ینتقم من العباد إلا بعد إنكارهم حجة^{۸۷}؛

به زودی کوفه از مؤمنان خالی می‌گردد و علم از آن پنهان می‌شود، آن‌گونه که مار در سوراخش پنهان می‌گردد. سپس علم در شهری به نام قم ظاهر می‌شود و این شهر کانون دانش و فضل شده، چنان دنیا را با معارف آشنا می‌کند که در روی زمین مستضعفی در دین باقی نمی‌ماند؛ حتی زن‌ها در حجله‌ها، این نزدیک ظهور قائم ماست. پس خداوند قم و اهل آن را جانشین حجت خدا قرار می‌دهد که اگر چنین نشود، زمین اهل خود را فرو می‌برد و حجتی باقی نمی‌ماند. آن‌گاه دانش از قم به دیگر مناطق از مشرق تا مغرب گسترش می‌یابد و حجت خداوند بر خلق تمام می‌گردد تا این که روی کره زمین کسی نباشد که دین و دانش به او نرسیده باشد و آن‌گاه قائم 4 آشکار می‌شود و خشم و غضب خداوند را بر مردم جاری می‌سازد؛ چون خداوند از بندگان انتقام نمی‌گیرد مگر

پس از این که حجت را انکار کنند.

آن چه گذشت بیان نظریه بسته شدن باب توبه با ظهور امام مهدی 4 بود که مستندات آن همراه با بررسی سندی آن ذکر گشت و تلاش شد این نظریه به بهترین صورت ممکن بیان شود. اکنون نوبت نقد و بررسی این دیدگاه می رسد:

علی رغم این که تعدادی از روایات فرضیه بسته شدن باب توبه را با ظهور امام مهدی 4 تأیید می کنند، بسیاری از ادله آن را تضعیف می نمایند. ادله یادشده بدین قرارند:

۱. تعداد وسیعی از روایات که بر بازبودن باب توبه در عصر ظهور دلالت داشتند. این روایات که به تفصیل در فرضیه اول ذکر شدند، به صراحت با نظریه بسته شدن باب توبه در عصر ظهور در تعارضند.

۲. این فرضیه با آیات و روایاتی که ضابطه کلی پذیرش و نپذیرفتن توبه را بیان کرده اند و بر اساس آنها حق بازگشت برای همگان تا پیش از نزول عذاب الهی و آشکار شدن نشانه های مرگ محفوظ است، در تعارض هستند. برای حل تعارض یادشده، می توان مدعی تخصیص شد، یعنی از حکم عام باقی بودن فرصت توبه و پذیرش ایمان تا زمان آشکار شدن نشانه های عذاب و مرگ، انسان های عصر ظهور را مستثنا دانست. اما این آیات در مقام بیان ضابطه کلی شرایط پذیرش توبه اند، یعنی بیان کننده معیارهایی هستند که تمام موارد پذیرش یا نپذیرفتن توبه را پوشش می دهند. از این رو، به اصطلاح این آیات از تخصیص ابا دارند و اصولاً برای این ادعا نمی توان توجیهی معقول و منطقی ارائه کرد که برای انسان های همه زمان ها فرصت توبه و اصلاح تا زمان مرگ محفوظ است، اما انسان هایی که عصر ظهور را درک می کنند، از این حق محروم هستند. شاید به همین دلیل علامه طباطبایی علی رغم این که در مورد بسته شدن باب توبه تا طلوع خورشید از مغرب نظر مثبت دارد، بسته شدن توبه تا ظهور امام مهدی 4 را غیرواضح می داند.^{۸۸}

۳. اشکال دیگر فرضیه مورد بحث این است که با روایاتی در تعارض است که بر بسته شدن باب توبه با طلوع خورشید از مغرب دلالت دارند. توضیح این که در بسیاری از روایات که در منابع دست اول شیعه و اهل سنت آمده، در آخر الزمان خورشید از مغرب طلوع می کند و با تحقق این پدیده، ایمان ایمان آورندگان نفعی نخواهد داشت و به اصطلاح باب توبه بسته خواهد شد. از جمله امام باقر 7 در این خصوص فرموده اند:

بعث الله محمداً 6 بخمسة أسیاف؛ ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتی تضع الحرب أوزارها و لن تضع الحرب أوزارها حتی تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت الشمس من مغربها أمن الناس كلهم فی ذلك اليوم فیومئذ لا ینفع نفساً إیمانها لم تكن آمنّت من قبل أو کسبت فی إیمانها خیراً.^{۸۹}
خداوند محمد 6 را با پنج شمشیر برانگیخت که سه تای آن کشیده شد و به نیام نخواهد رفت تا این که جنگ پایان یابد؛ و جنگ پایان نمی یابد تا این که

اصولاً برای این ادعا نمی توان توجیهی معقول و منطقی ارائه کرد که برای انسان های همه زمان ها فرصت توبه و اصلاح تا زمان مرگ محفوظ است، اما انسان هایی که عصر ظهور را درک می کنند، از این حق محروم هستند.

خورشید از مغرب طلوع کند؛ و چون خورشید از مغرب طلوع کند تمام مردم در آن روز ایمان آورند و در آن روز «کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد».

مسلم نیشابوری نیز از پیامبر اکرم 6 چنین روایت کرده است:

ثَلَاثٌ إِذَا أُخْرِجْنَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا^{۹۰} طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَ الدَّجَالُ وَ دَابَّةُ الْأَرْضِ^{۹۱}

سه چیزند که با خروج آنها «ایمان آوردن کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان خود به دست نیاورده، به حالش سود نمی‌بخشد»: طلوع خورشید از مغرب، خروج دجال و دابّة الارض.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

احادیث طلوع خورشید از مغرب که جداً فراوان هستند را شیعیان از ائمه : و اهل سنت از تعداد زیادی از صحابه روایت کرده‌اند. گرچه مضمون آنها دارای اختلافات فاحشی است و نظریه‌های علمی امروز هم منکر این مطلب نیستند که ممکن است مسیر حرکت زمین تغییر یافته و حرکت شرقی آن تبدیل به حرکت غربی شود و یا قطب‌ها جای خود را عوض کرده و قطب شمالی جنوبی شود و بالعکس. این تغییر و تحول می‌تواند تدریجی باشد، هم‌چنان‌که رصدهای فلکی آن را تأیید می‌کنند؛ و می‌تواند ناگهانی و در اثر یک حادثه جوی باشد. البته اگر ما طلوع خورشید از مغرب را رمزی که به سرّی از اسرار اشاره دارد، تفسیر نکنیم.^{۹۱}

بیان تعارض ظاهری این دو دسته روایت به این صورت است که اولاً به دلایلی که در جای خود تبیین شده است، ظهور امام مهدی 4 با طلوع خورشید از مغرب تفاوت دارد و این دو را نمی‌توان یک پدیده دانست. ثانیاً ظهور امام مهدی 4 پیش از

طلوع خورشید از مغرب تحقق خواهد یافت؛ زیرا طلوع خورشید از مغرب از نشانه‌های قیامت است. بر این اساس، اگر در آخرالزمان با ظهور امام مهدی 4 باب توبه بسته شود، با طلوع خورشید از مغرب دیگر جایی برای بسته شدن باب توبه باقی نخواهد ماند و اگر برای انسان‌های آخرالزمان تا زمان طلوع خورشید از مغرب، فرصت بازگشت و اصلاح محفوظ باشد، به‌طور طبیعی با ظهور امام مهدی 4 که پیش از آن تحقق یافته، باب توبه بسته نشده است. از این رو بسته شدن باب توبه هم با ظهور و هم با طلوع خورشید از مغرب پذیرفتنی نیست.

برای جمع میان این دو دسته روایات می‌توان گفت که با ظهور امام مهدی 4 باب توبه بر منحرفان بسته می‌شود، پس از آن برای انسان‌هایی که دوران حکومت امام مهدی 4 و رجعت ائمه : را درک می‌کنند، جریان تکلیف و ثواب و عقاب به‌صورت عادی باز می‌گردد و بار دیگر در آستانه قیامت و با طلوع خورشید از مغرب، از انسان‌های منحرف مجال بازگشت ستانده می‌شود. اما پذیرش مطالب یادشده بدین معناست که وضعیت انسان‌هایی که در عصر غیبت می‌زیسته‌اند و امام معصوم را درک نکرده و از تربیت و هدایت او به‌صورت ظاهری بهره نبرده‌اند، از وضعیت کسانی که در دوران ظهور و رجعت متولد می‌شوند و زندگی می‌کنند، سخت‌تر باشد و بر گروه اول به دلیل انحراف با ظهور امام مهدی 4 باب توبه بسته شود. اما انسان‌های دوران ظهور و رجعت که امام معصوم را در کنار خود می‌بینند و می‌توانند به‌طور مستقیم از چشمه‌سار فیض او بنوشند، اگر از سر عناد در ورطه تباهی غلطیدند، هم‌چنان از مجال توبه و بازگشت برخوردارند و چنین مطلبی پذیرفتنی نیست. بر این اساس، احادیثی که طلوع خورشید از مغرب را عامل بسته شدن باب توبه می‌دانند نیز با روایاتی که ظهور امام مهدی 4 را زمان بسته شدن باب توبه ذکر می‌کنند، در تعارض هستند.

۴. نقد پایانی ما بر تئوری موردنظر این است که بسته شدن باب توبه با رفع تکلیف تلازم دارد؛ زیرا پذیرفتنی نیست که از یک‌سو، کسی به انجام دادن اوامر الهی و ترک محرمات، از جمله توبه و اصلاح گذشته خود مکلف باشد و از سوی دیگر توبه او پذیرفته نشود. از جمله قراینی که بر تلازم بسته شدن باب توبه و پایان یافتن زمان تکلیف دلالت دارند، این نکته است

که سرّ پذیرفته نشدن توبه در موارد مشابه مانند آشکار شدن نشانه‌های مرگ و نزول عذاب الهی، این است که ایمانی که در این حالت اظهار می‌شود، از سر اضطرار و بدون اراده است و به همین دلیل ارزش ندارد و با خروج انسان از حالت اختیار و اراده، دوران تکلیف نیز پایان می‌یابد. علامه طبرسی در تفسیر آیه ۱۵۸ سوره انعام می‌نویسد:

«روزی که برخی از نشانه‌های پروردگارت بیاید» نشانه‌هایی است که آنها را به معرفت مجبور می‌کند و با آمدنش تکلیف زایل می‌شود [و] «کسی که قبلاً ایمان نیاورده، ایمان آوردنش سودی نمی‌بخشد»؛ زیرا با ظهور نشانه‌های قیامت، باب توبه بسته می‌شود و خداوند همگان را به معرفت خودش مجبور می‌کند.^{۹۲}

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیات هفده و هجده سوره نساء می‌نویسد:

توبه بازگشت بنده به بندگی خداوند است و توبه خداوند متعال نیز پذیرش این بازگشت است و عبودیت تحقق نخواهد یافت مگر با حیات دنیوی که ظرف اختیار و محل اطاعت و معصیت است و با آشکار شدن نشانه‌های مرگ اختیاری که سرمنشأ اطاعت یا معصیتی شود، وجود نخواهد داشت.^{۹۳}

حاصل سخن این که بسته شدن باب توبه با رفع تکلیف تلازم دارد و اگر در زمان ظهور باب توبه بسته شود، باید از کسانی که مجال توبه را از دست می‌دهند، تکلیف ساقط باشد.

از سوی دیگر، به گواهی تعدادی از احادیث، غیرشیعیان که باب توبه بر آنها بسته شده و تکلیف از آنها ساقط گشته، در دوران میانی حکومت امام مهدی ۴ حضور دارند. یعنی تعداد کثیری از انسان‌های عصر ظهور علی‌رغم این که تکلیف از آنها ساقط شده، همچنان سال‌ها به زندگی طبیعی خود ادامه می‌دهند. در حالی که بر اساس اصول مسلم شریعت، انسان‌ها تا زمانی که به‌صورت طبیعی در قید حیات هستند، به انجام دادن فرایض و ترک محرمات مکلف و مأور خواهند بود. بر این اساس، اگر روایات از وجود انسان‌های فاجر و غیرشیعه در دوران میانی حاکمیت امام مهدی ۴ سخن می‌گویند، پس با ظهور آن حضرت باب توبه بر آنها بسته نشده است. روایات یادشده بدین قرارند:

۱. امام صادق ۷ در روایت صحیح‌های

فرمودند:

كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهَمُّ فِيهِ
مَحْلُولٌ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجِبُهُمْ طَسْقُ مَا كَانَ
فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ أَمَّا مَا كَانَ فِي
أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى
يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يَخْرِجَهُمْ صَغَرَةً؛^{۹۴}
تمام زمین‌هایی که در دست شیعیان ما قرار دارد، بر آنها



حلال است تا این که قائم ما 4 قیام کند؛ پس او مالیات زمین‌ها را از آنها می‌گیرد و زمین را در دستشان باقی می‌گذارد. اما کسب و کار بر روی زمین‌هایی که در دست غیرشیعیان قرار دارد، بر آنها حرام است تا این که قائم ما قیام کند. پس او زمین‌ها را پس گرفته، آنها را ذلیلانه اخراج می‌کند.

امام باقر 7 نیز در روایت معتبری فرمودند:

... الأرض كلها لنا فمن أحيأ أرضاً من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتي و له ما أكل منها... حتى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف فيحويها و يمنعها و يخرجهم منها كما حواها رسول الله 6 و منعها إلا ما كان في أيدي شيعتنا؛^{۹۵} ... تمام زمین برای ماست؛ پس هر مسلمانی که زمینی را احیا کرد، باید آن را آباد کند و مالیاتش را به امام از خاندان من بدهد و بهره‌هایی که از آن می‌برد، بر او حلال است... تا این که قائم از خاندان من با شمشیر قیام کند. او زمین‌ها را باز پس گرفته، آنها را از زمین‌ها اخراج می‌کند؛ هم‌چنان که پیامبر خدا 6 چنین کرد، مگر آنچه در دست شیعیان ما باشد.

این احادیث به نحوه مواجهه امام مهدی 4 با شیعیان در زمان تثبیت حکومت ناظر هستند؛ زیرا سامان دادن امور اقتصادی جامعه، باز پس گرفتن زمین‌های غصب شده و اخذ مالیات و عوارض برای حکومت بی‌ثباتی که قدرت و صلابت ندارد و به توان‌مندی و استحکام دست نیافته، نه امکان دارد و نه اولویت. بر این اساس، روایات یادشده، به آغاز نهضت جهانی امام مهدی 4 ناظر نیستند، بلکه گزارش‌گر اقدامات امام مهدی 4 پس از ثبات حکومتند. در نتیجه این احادیث بر وجود غیرشیعه، حداقل در بخش‌هایی از دوران ثبات حکومت امام مهدی 4، دلالت دارند و از این‌رو نمی‌توان ظهور امام مهدی 4 را زمان بسته‌شدن باب توبه و زمان ریشه‌کن شدن منحرفان دانست.

پیامبر اکرم 6 نیز می‌فرمایند:

يجمع عيسى 7 الكتب من أنطاكية حتى يحكم بين أهل المشرق و المغرب و يحكم بين أهل التوراة في توراتهم و أهل الإنجيل في إنجيلهم و أهل الزبور في زبورهم و أهل الفرقان بفرقانهم؛^{۹۶} و عيسى 7 کتاب‌های آسمانی را از انطاکیه جمع‌آوری می‌کند تا این که میان اهل مشرق و مغرب به وسیله آنها حکم نماید و میان اهل تورات، به توراتشان و میان اهل انجیل، به انجیلشان و میان اهل زبور، به زبورشان و میان اهل قرآن به قرآنشان حکم می‌کند.

امام باقر 7 نیز فرمودند:

إنما سمى المهدي مهدياً لأنه يهدي إلى أمر خفي و يستخرج التوراة و سائر كتب الله عزوجل من غار بأنطاكية و يحكم بين أهل التوراة بالتوراة و بين أهل الإنجيل بالإنجيل و بين أهل الزبور بالزبور و بين أهل القرآن بالقرآن؛^{۹۷}

همانا مهدی، مهدی نامیده شده است، چون به امر پنهان هدایت می‌کند و تورات و دیگر کتاب‌های الهی را از غاری در انطاکیه بیرون می‌آورد و میان اهل تورات، به تورات و میان اهل انجیل، به انجیل و میان اهل زبور، به زبور و میان اهل قرآن، به قرآن حکم می‌کند.

این دو روایت نیز بر وجود غیرمسلمانان در دوران تثبیت حاکمیت امام مهدی 4 دلالت دارند؛ زیرا داوری میان اهل مشرق و مغرب، یعنی وجود حکومتی که شرق و غرب عالم را فرا گرفته است؛ هم‌چنان که داوری آن حضرت در میان معتقدان به ادیان دیگر تنها در سایه تشکیل حکومتی فراگیر امکان‌پذیر خواهد بود که همگان به احکام آن گردن نهند.

از آن‌چه گذشت روشن می‌شود که در مورد ظهور امام مهدی 4 دو دیدگاه وجود دارد: طبق دیدگاه اول که از مضمونی هم‌آهنگ با ضابطه کلی باب توبه برخوردار است، با ظهور امام مهدی 4 گام نهادن در مسیر سعادت و جبران کاستی‌ها هم‌چنان برای بشر دورافتاده از حقیقت جهان، وجود دارد. دیدگاه دوم، ظهور آن حضرت را باعث بسته‌شدن باب توبه و پایان یافتن فرصت‌ها می‌داند. این دو دیدگاه که در روایات

معتبر وجود دارند، با یکدیگر در تعارضند و مضمون هر کدام نفی کننده مضمون دیگری است.

حال برای حل تعارض این دو دسته روایات چه باید کرد؟

برای حل این تعارض دو راه وجود دارد:

۱. در حدیث اول که در مقایسه با سه روایت دیگر بهترین اسناد را دارد، چنین آمده است:

ایمان کسانی که پیش از قیام به شمشیر امام مهدی 4 ایمان نیاورده‌اند و یا در ایمانشان خیری کسب نکرده‌اند، سودی نخواهد بخشید.

این حدیث را می‌توان چنین توضیح داد که میان مرحله ظهور امام مهدی 4 و مرحله قیام به شمشیر آن حضرت، تفاوت وجود دارد و مرحله ظهور که زمان روشن‌گری و هدایت است، بر مرحله قیام مسلحانه تقدم دارد تا هلاک شدگان با دلیلی روشن هلاک گردند و زنده شدگان با دلیلی واضح زنده بمانند:

G لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ۚ۹۸

تا کسی که [باید] هلاک شود، با دلیلی روشن هلاک گردد، و کسی که [باید] زنده شود، با دلیلی واضح زنده بماند.

بر این اساس، در مرحله روشن‌گری، تمام تلاش امام مهدی 4 بر دعوت و هدایت متمرکز خواهد شد و پایان این مرحله، آغاز صف‌بندی و جدایی پیروان حق از باطل و رویارویی این دو جبهه است. در این مرحله آن حضرت دست به قبضه شمشیر خواهند برد. ممکن است تعدادی از کسانی که تا پیش از شروع این مرحله بر باطل خود اصرار داشتند و از ایمان سر باز می‌زدند و یا درخت ایمانشان خشک و بی‌ثمر بود، با دیدن برق شمشیر مجازات امام مهدی 4 اظهار ایمان کنند. این ایمان غیرواقعی، تظاهر به ایمان و برای فرار از مجازات خواهد بود؛ زیرا در عصر ظهور و در مرحله هدایت و روشن‌گری تمام شرایط و زمینه‌ها برای فهم حقیقت و گرایش به آن مهیا خواهد بود و اصرار بر باطل، با وجود چنین زمینه‌هایی و چرخش ناگهانی و اظهار ایمان و ندامت با مشاهده برق شمشیر مجازات امام مهدی 4، تصنعی بودن این چرخش و تغییر موضع و حقیقی نبودن ایمان و توبه را نشان می‌دهد. البته روشن است که بسته شدن باب تظاهر به ایمان و توبه و پذیرفته نشدن ایمان و توبه ظاهری از ویژگی‌های عصر ظهور امام مهدی 4 و در مرحله قیام شمشیر است؛ زیرا از عصر پیامبر اکرم 6 تا پایان دوران غیبت با کسانی که اظهار اسلام و ایمان کنند، به مانند مسلمانان رفتار خواهد شد و جان و مالشان ایمن خواهد بود. افزون بر روایت یادشده، دلایل دیگری بر این مطلب نیز می‌توان اقامه نمود؛ از جمله در حدیث معتبری از امام باقر 7 چنین نقل شده است:

وَيَحِيْ هَذِهِ الْمَرْجَّةَ إِلَى مَنْ يَلْجئونَ غَدًا إِذَا قَامَ قَائِمُنَا. قُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَوْ قَدْ كَانَ

ذَٰلِكَ كُنَّا وَ أَنْتُمْ فِي الْعَدْلِ سَوَاءٌ فَقَالَ مَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَسْرَ نَفَاقًا فَلَا يَبْعَدُ اللَّهُ غَيْرَهُ؛^{۹۹}

وای بر این مرجه! فردا که قائم ما قیام کند به که پناه خواهند برد. [راوی گوید:] عرض کردم آنها می گویند اگر چنین واقعه ای رخ دهد، ما و شما در میزان عدالت یکسان خواهیم بود. حضرت فرمودند: هرکس توبه کند، خداوند توبه اش را می پذیرد و هرکه نفاقش را پنهان سازد، خداوند تنها او را از رحمت خود دور می کند.

علامه طباطبایی: نیز پس از بیان فلسفه وجوب جهاد که در واقع دفاع از حق حیات انسانیت محسوب می گردد و شرک به خداوند، هلاک انسانیت و مرگ فطرت است، می نویسد:

و از این جاست که هر خردمند هوشیاری متوجه می شود که سزاوار است اسلام برای پاک سازی زمین از لوٹ مطلق شرک و خالص ساختن ایمان برای خداوند سبحان، حکمی دفاعی داشته باشد؛ زیرا این آیاتی که گذشت در مورد جهاد، برای از بین بردن شرک علنی و بت پرستی و اعلائی کلمه حق بر کلمه اهل کتاب و وادار ساختن آنها بر پرداخت جزیه بود. با این که در آیات جهاد با افراد یادشده آمده است که اینها به خدا و رسولش ایمان ندارند و به این حق اعتقاد ندارند. پس اینها اگرچه به ظاهر موحدند، ولی در حقیقت مشرکند و شرک خود را پنهان می سازند و دفاع از حق فطری انسانیت، ایجاب می کند که آنان بر دین حق وادار شوند و قرآن کریم هرچند به صورت صریح، حکمی درباره این دفاع بیان نکرده، لیکن به پیروزی مؤمنان بر دشمنان وعده داده و این وعده محقق نمی شود مگر با وجود امر به چنین جهادی، یعنی جهاد برای توحید خالص. خداوند فرموده است:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛^{۱۰۰}

اوست کسی که فرستاده خود را با هدایت و آیین درست روانه کرد تا آن را بر هرچه دین است فایق

گرداند هرچند مشرکان را ناخوش آید.

و ظاهرتر از آن، این آیه است:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛^{۱۰۱}

و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

و صریح تر از آن این آیه است:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا؛^{۱۰۲}

خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش او آنان بودند، جانشین [خود] قرار داد و آن دینی را که برایشان پسندیده است، به سودشان مستقر کند و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند و هرکس پس از آن به کفر گراید، آنانند که نافرمانند.

و این سخن خداوند «عبودونی» یعنی عبادت خالصانه از روی ایمان حقیقی به قرینه این کلام خداوند: «لا یشرکون بی شیئا» با این که خداوند بعضی ایمان ها را شرک می داند:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ؛^{۱۰۳}

و بیشترشان به خدا ایمان نمی آورند جز این که [با او چیزی را] شریک گیرند.

و این وعده خداوند است به این که زمین تصفیه شده و خالص در اختیار مؤمنین قرار می گیرد، روزی که در آن به حقیقت غیر خداوند پرستش نشود.^{۱۰۴}

اگر بر اساس توضیحات یادشده بپذیریم که بسته شدن باب

توبه به دوران قیام به شمشیر و نه مرحله هدایت و روشن‌گری مربوط می‌شود، تعارض از میان روایات رخت بر خواهد بست و اشکالات دیدگاه بسته‌شدن باب توبه پاسخ مناسب خواهند یافت؛ زیرا:

۱. مجموعه احادیثی که بر گشوده بودن باب توبه در عصر ظهور و تلاش امام مهدی 4 برای هدایت انسان‌ها دلالت داشتند، به مرحله روشن‌گری و هدایت ناظر هستند؛ در حالی که بسته شدن باب توبه به مرحله قیام به شمشیر مربوط است. پس میان این دو دسته روایت تعارض وجود ندارد.

۲. بر اساس ضابطه کلی در باب توبه، توبه حقیقی بدون هیچ قید و شرطی پذیرفته می‌شود و دلیل این‌که با آشکار شدن نشانه‌های عذاب الهی و مرگ، فرصت توبه پایان می‌یابد، واقعی نبودن توبه است. روایاتی که بر بسته‌شدن باب توبه در عصر ظهور دلالت دارند، با این معیار کلی هم‌آهنگ هستند؛ زیرا شمشیر مجازات امام مهدی 4 از مصادیق عذاب الهی است که طبق ضابطه کلی با آشکار شدن نشانه‌های آن، توبه پذیرفته نمی‌شود و دلیل پذیرفته نشدن ایمان و توبه در حال قرار گرفتن در چنین وضعیتی، تصنعی و ظاهری بودن آن است.

۳. در پاسخ به اشکال سومی که به دیدگاه بسته شدن باب توبه شد، می‌توان گفت که این اشکال بر این پایه استوار بود که بسته شدن باب توبه بر انسان‌های منحرف عصر غیبت که از هدایت‌های امام ظاهر بی‌بهره‌اند مستلزم بدتر بودن وضعیت آنها از انسان‌های عصر ظهور است که از روشن‌گری‌های امام ظاهر بهره‌مند هستند؛ در حالی که طبق تفسیری که برای حل تعارض گفته شد، بسته شدن باب توبه ظاهری و تصنعی برای کسانی است که حضور امام را درک کرده‌اند و از هدایت‌های او بهره‌مند شده‌اند. افزون بر این‌که بر قوم عاد، ثمود و با آشکار شدن نشانه‌های عذاب الهی باب توبه بسته شد و آنها مشمول عذاب الهی شدند و این مطلب با بسته‌شدن باب توبه با طلوع خورشید از مغرب هیچ تعارضی ندارد. بنابراین، میان بسته شدن باب توبه بر ستم‌گران و کافران با قیام بر شمشیر امام مهدی 4 که مایه عذاب و نعمت الهی است و بسته شدن باب توبه با طلوع خورشید از مغرب هم هیچ منافاتی وجود نخواهد داشت.

۴. اشکال چهارم را نیز می‌توان چنین پاسخ داد که حضور غیرشیعیان در دولت امام مهدی 4، به مرحله روشن‌گری و هدایت مربوط می‌شود نه مرحله قیام به شمشیر.

آن‌چه برای حل تعارض گفته شد، تفسیری دیگر از نخستین حدیث از چهار حدیثی بود که بر بسته شدن باب توبه با ظهور امام مهدی 4 دلالت می‌کردند و از میان این چهار روایت، تنها در حدیث نخست بسته شدن باب توبه مربوط به دوران قیام به شمشیر امام مهدی 4 دانسته شده بود و روایات دیگر از این نکته خالی بودند. می‌توانیم با معیار قراردادن حدیث نخست که سندی بهتر از دیگر روایات دارد و از باب حمل مطلق بر مقید، روایات دیگر را نیز بر همین معنا حمل نماییم.

تذکر این نکته ضروری است که از بسته شدن باب توبه در دوران قیام به شمشیر امام

میان مرحله ظهور امام مهدی 4 و مرحله قیام به شمشیر آن حضرت، تفاوت وجود دارد و مرحله ظهور که زمان روشن‌گری و هدایت است، بر مرحله قیام مسلحانه تقدم دارد تا هلاک شدگان با دلیلی روشن هلاک گردند و زنده شدگان با دلیلی واضح زنده بمانند

مهدی ۴ نباید خون‌ریزی و خشونت‌طلبی آن حضرت را نتیجه گرفت؛ زیرا اولاً هم‌چنان که در جای خود ثابت شده است، در سایه تلاش‌های بی‌وقفه امام مهدی ۴ و یاران مخلص آن حضرت در دوران روشن‌گری و هدایت، اکثریت جامعه جهانی که از فطرت‌های پاک و حق‌جو برخوردارند، دعوت امام مهدی ۴ را لبیک می‌گویند و مشتاقانه از سرچشمه زلال هدایت‌های ایشان خواهند نوشید. تعبیراتی هم‌چون: «لا یبقی کافر إلا آمن و لا طالع إلا صلح»^{۱۰۵} کافری نمی‌ماند مگر این که ایمان می‌آورد و بدکاری نمی‌ماند مگر این که به نیکی‌ها رومی‌کند. این وضعیت عمومی و فراگیر را ثابت می‌کنند.

ثانیاً بسته شدن باب توبه به اقلیتی از جامعه جهانی مربوط می‌شود که علی‌رغم وجود زمینه‌های مناسب برای بهره‌مندی از هدایت‌های امام مهدی ۴ لجوجانه حقیقت را انکار می‌کنند و علی‌رغم مکنونات قلب خود، به ایمان و توبه تظاهر می‌نمایند. آشکار است که نبود برخورد کوبنده با چنین افراد پلیدی که جنایت باطن و پلیدی سرشت آنها را می‌توان از لجاجت و تمردی دریافت که در برابر حقیقت دارند. در درازمدت، ثمری جز متزلزل شدن پایه‌های حکومت مهدوی نخواهند داشت؛ سرنوشتی که تمام حکومت‌های عادلانه تاریخ به جهت مهیا نبودن زمینه‌های برخورد قاطع با خطر نفاق، دچار آن شدند.

به راستی آیا پذیرفته نشدن توبه ظاهری و ساختگی تعدادی حق‌گریز، یا رها کردن آنها و تباه‌شدن جامعه سالم فضیلت‌مداری که کعبه آمال تمام انبیا و اولیا بوده و تمام حق‌طلبان عالم برای تحققش لحظه‌شماری کرده‌اند، حکیمانه است؟

۲. دومین راه برای حل تعارض روایات یاده شده این است که بگوییم دو روایت نخست که بر بسته شدن باب توبه دلالت می‌کردند و یکی از آنها اعتبار داشت، در مقام تفسیر این آیه شریفه بودند:

﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾؛

[اما] روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود

نمی‌بخشد.

بی‌گمان اگر قرآن از بسته شدن باب توبه برای مشاهده‌کنندگان برخی از آیات الهی سخن می‌گوید، منظور کسانی نیستند که به دلیل جهل به حقیقت و به تعبیر دقیق‌تر استضعاف، به مرام باطلی دل بسته‌اند و یا مسیر باطلی را پیموده‌اند، بلکه موضوع آیه، ویژه کسانی است که پس از تمام شدن حجت و آشکار گشتن حقیقت، از سر عناد و گردن‌کشی بر آیین انحرافی خود اصرار می‌ورزند و در وادی نیکی قدم نمی‌گذارند. بر این اساس، روایتی که در تفسیر این آیه وارد شده است نیز تنها به کسانی برمی‌گردد که با وجود آگاهی از حقانیت امام مهدی ۴، آن حضرت را انکار می‌نمایند و یا در ورطه رفتارهای ناشایست فرومی‌غلطند. در نتیجه با ظهور امام مهدی ۴، باب توبه تنها بر غیرشیعیانی بسته می‌شود که در عصر غیبت، حقانیت امام مهدی ۴ را بسان آفتاب ببیند اما از سر عناد از آن روی بر بتابند. شیعیان آگاهی که در عصر غیبت می‌زیند اما بر صحیفه اعمال خود رفتار نیکی ثبت نمی‌کنند، نیز چنین هستند. این عده که جز اندکی از جمعیت انبوه عصر غیبت نیستند، شایستگی زیستن در دولت کریمه مهدوی را نخواهند داشت اما افرادی که نه لجوجانه بلکه جاهلانه به امام مهدی ۴ باور ندارند و یا به رفتارهای ناشایست آلوده‌اند، هم‌چنان می‌توانند با تغییر مسیر و جبران گذشته، از چشمه‌سار زلال فیوضات مهدوی بنوشند.

نتیجه

اگر راه‌حلهایی که برای جمع میان این دو دسته از روایات بیان گشت، پذیرفته شود، تعارضی که میان آنها به چشم می‌خورد، برطرف خواهد شد و هر دو دسته از روایات، ملزم خواهند بود. اما اگر راه‌حل یادشده پذیرفته نشود و تعارض میان آنها پابرجا باشد، ترجیح با روایاتی است که باب توبه را در عصر ظهور هم‌چنان مفتوح می‌دانند و علم روایات بسته‌شدن باب توبه را باید به اهل آن واگذار کرد؛ زیرا فرضیه بسته‌شدن باب توبه را تنها سه روایت غیرمعتبر و یک روایت معتبر تأیید می‌کنند، اما فرضیه مقابل را علاوه بر هم‌آهنگی با معیار توبه‌پذیری در قرآن، پنج دسته از روایات نیز تأیید می‌نمایند: روایاتی که به توبه‌پذیری امام مهدی 4 تصریح داشتند؛ روایاتی که از دعوت عموم انسان‌ها توسط امام مهدی 4 سخن می‌گفتند؛ روایاتی که بر پاسخ مثبت انسان‌ها به این دعوت دلالت داشتند؛ روایات طلوع خورشید از مغرب و روایاتی که از وجود غیرشیعیان در دوران میانی حکومت مهدوی سخن می‌گفتند. این دسته که بر ده‌ها روایت مشتمل بود، هم به لحاظ کثرت روایات و هم به لحاظ اشتغال بر تعداد بیشتری از احادیث معتبر، بر روایات فرضیه بسته‌شدن باب توبه ترجیح دارند.

بسته‌شدن باب توبه
به اقلیتی از جامعه
جهانی مربوط می‌شود
که علی‌رغم وجود
زمینه‌های مناسب برای
بهره‌مندی از هدایت‌های
امام مهدی 4
لجوجانه حقیقت
را انکار می‌کنند و
علی‌رغم مکنونات قلب
خود، به ایمان و توبه
تظاهر می‌نمایند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره مائده، آیه ۳۹.
۲. سوره انعام، آیه ۵۴.
۳. سوره زمر، آیه ۵۳.
۴. المیزان، ج ۳، ص ۳۴۱، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی.
۵. همان، ج ۷، ص ۱۰۵.
۶. سوره غافر، آیه ۴۴ - ۴۵.
۷. سوره یونس، آیه ۹۰ - ۹۱.
۸. المیزان، ج ۴، ص ۲۴۱.
۹. سوره نساء، آیه ۱۷ - ۱۸.
۱۰. المیزان، ج ۴، ص ۲۳۹.
۱۱. همان، ص ۲۴۰.
۱۲. همان.
۱۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۴، چاپ چهارم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ شمسی.
۱۴. سوره انعام، آیه ۲۸.
۱۵. روضة الکافی، ص ۸۰، روایت ۳۷.
۱۶. نعمانی، الغیبه، ص ۲۸۳، باب ۱۵، روایت یکم و دوم، انتشارات مکتبه الصدوق، تهران. سند معتبر این حدیث به این صورت است:
 أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقده قال حدثنا علي بن الحسن التيملي من كتابه حدثنا العباس بن عامر بن رباح الثقفي، عن موسى بن بكر، عن بشير بن النبال.
 درباره وثاقت احمد بن محمد بن سعيد نک: شيخ طوسي، الفهرست، ص ۷۳، چاپ اول: انتشارات مؤسسه النشر الفقاهه، ۱۴۱۷ قمری.
 درباره وثاقت علی بن حسن نک: نجاشی، رجال، ص ۲۵۷، چاپ پنجم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ قمری.
 درباره وثاقت عباس بن عامر نک: همان، ص ۲۸۱.
 درباره وثاقت موسی بن بكر نک: ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحديث، ج ۲۰، ص ۲۳، چاپ پنجم: ۱۴۱۳ قمری.
 درباره وثاقت بشیر بن النبال نک: محمدتقی شوشتری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۳۵۶، چاپ سوم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ قمری؛ عبدالله مامقانی، تنقيح المقال، ج ۱۲، ص ۳۶۸، چاپ اول: انتشارات مؤسسه آل البيت، ۱۴۲۳ قمری.
۱۷. حسن بن سلیمان، مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۱، چاپ اول: انتشارات حیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۰ قمری.
۱۸. محمد بن حسن بن صفار، بصائر الدرجات، ص ۵۱۲، انتشارات مؤسسه اعلمی، تهران ۱۳۶۲ شمسی.
۱۹. محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۸۳، روایت ۸۲، انتشارات المکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.
۲۰. نعمانی، الغیبه، ص ۲۸۱، باب ۱۴، ص ۶۷، سند این حدیث به این صورت است.
 أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد عن هؤلاء الرجال الأربعة (محمد بن المفضل
- و سعدان بن إسحاق بن سعيد و أحمد بن الحسين بن عبد الملك و محمد بن أحمد بن الحسن) عن ابن محبوب و أخبرنا محمد بن يعقوب کلینی ابو جعفر قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه قال و حدثني محمد بن عمران قال حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى قال و حدثني علي بن محمد و غيره عن سهيل بن زياد جميعاً عن الحسن بن محبوب و حدثنا عبد الواحد بن عبدالله الموصلي عن أبي علي أحمد بن محمد بن أبي ناشر عن أحمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن أبي المقدام عن جابر بن يزيد الجعفي.
 درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: الفهرست، ص ۶۸.
 درباره وثاقت احمد بن حسين بن عبد الملك، نک: همان، ص ۶۷.
 درباره وثاقت حسن بن محبوب، نک: رجال طوسي، ص ۳۳۴، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ قمری.
 درباره وثاقت عمرو بن أبي المقدام، نک: معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۸۲.
 درباره وثاقت جابر بن يزيد جعفي، نک: همان، ج ۴، ص ۳۴۴.
۲۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۶۵.
۲۲. شيخ مفيد، ارشاد، ج ۲، ص ۳۸۲.
۲۳. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۵۷.
۲۴. همان، ص ۵۸.
۲۵. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۰۸، چاپ دوم: انتشارات مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ قمری.
۲۶. علی کورانی، معجم احاديث الامام المهدي 4، ج ۳، ص ۳۸۰.
۲۷. روضة الکافی، ص ۲۲۷، روایت ۲۸۸، سند این روایت به این صورت است:
 عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن الأخول عن سلام المستنير.
 درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: رجال طوسي، ص ۳۳۲.
 درباره وثاقت حسن بن محبوب، نک: همان، ص ۳۳۴.
 درباره وثاقت الاخول، نک: رجال نجاشی، ص ۳۲۵.
 درباره وثاقت سلام بن المستنير، نک: معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۱۸۱.
۲۸. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۶۰.
۲۹. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۸۸.
۳۰. همان، ص ۳۸۷.
۳۱. «عذاب خود را به هر کس بخواهم می‌رسانم، و رحمت هم چیز را فرا گرفته است؛ و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند، مقرر می‌دارم.» همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده - که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند - پیروی می‌کنند: [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند باز می‌دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند، و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یارش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند.» (سوره اعراف، آیه ۱۵۶ و ۱۵۷)
۳۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۲۹، روایت ۸۳، سند این حدیث به این صورت است:

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عثمان عن أبي عبيدة الحذاء.

درباره وثاقت احمد بن محمد، نك: الفهرست، ص ۶۱

درباره وثاقت حماد بن عثمان، نك: رجال نجاشی، ص ۱۴۳.

درباره وثاقت ابی عبيده الحذاء، نك: همان، ص ۱۷۰.

۳۳. سوره حديد، آیه ۱۷.

۳۴. شيخ صدوق، کمال‌الدين و تمام‌النعمه، ص ۶۶۸ انتشارات مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۰۵ قمری. سند حديث به این صورت است:

أخبرني علي بن حاتم، قال حدثنا حميد بن زياد عمّ الحسن بن سماعة، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن الحسن بن محبوب، عن مؤمن الطاق، عن سلام بن المستنير.

درباره وثاقت علي بن حاتم، نك: رجال طوسي، ص ۴۳۲.

درباره وثاقت حميد بن زياد، نك: رجال نجاشی، ص ۱۳۲.

درباره وثاقت الحسن بن سماعة، نك: همان، ص ۴۰.

درباره وثاقت احمد بن حسن، نك: همان، ص ۷۴.

درباره وثاقت حسن بن محبوب، نك: رجال طوسي، ص ۳۳۴.

درباره وثاقت مؤمن الطاق، نك: رجال نجاشی، ص ۳۲۵.

درباره وثاقت سلام بن مستنير، نك: معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۱۸۱.

تذكر: در كتاب کمال‌الدين به جای الحسن بن سماعة، الحسن بن علي بن سماعة آمده است، اما این حديث در كتاب كنز تأويل الآيات از حميد بن زياد از حسن بن سماعة روايت شده (بحار الأنوار، ج ۲۴، ص ۳۲۵) و نیز به قرينه راوی و مروی عنه، حسن بن سماعة صحيح است.

۳۵. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۲۸۰.

۳۶. معجم احاديث الامام المهدي 4، ج ۵، ص ۱۷۶.

۳۷. علي بن ابراهيم قمی، تفسير قمی، ج ۱، ص ۱۵۸، چاپ سوم: انتشارات مؤسسه دارالكتاب، قم ۱۴۰۴ قمری.

۳۸. تفسير عياشي، ج ۲، ص ۸۷.

۳۹. الغيبة نعماني، ص ۳۱۷، باب ۲۱، روايت يكم.

۴۰. همان، ص ۲۳۳، باب ۱۳، روايت نوزدهم. سند این روايت به این صورت است:

أخبرنا علي بن الحسين، قال حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن حسان الرازي، عن محمد بن علي الكوفي، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عاصم بن حميد الحنّاط عن أبي بصير.

۴۱. همان، ص ۲۳۵، باب ۱۳، روايت ۲۲. سند این حديث به این صورت است:

أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد قال حدثنا يحيى بن زكريّا بن شيبان، قال حدثنا يوسف بن كليب قال حدثنا الحسن بن علي بن أبي حمزة عن عاصم بن حميد الحنّاط، عن أبي حمزة ثمالی.

۴۲. همان، ص ۲۳۱، باب ۱۳، روايت چهاردهم. سند این حديث به این صورت است:

أخبرنا علي بن الحسين، قال حدثني محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن حسان الرازي عن محمد بن علي الكوفي، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبدالله بن بكير، عن أبيه، عن زراره.

۴۳. جوهری، ج ۱، ص ۹۲، چاپ چهارم: انتشارات دارالعلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ قمری.

۴۴. ابن منظور، ج ۱، ص ۲۳۳، چاپ اول: انتشارات ادب الحوزه، ۱۴۰۵ قمری.

۴۵. فيروزآبادی، ج ۱، ص ۴۰، بی تا.

۴۶. الزبيدي، ج ۱، ص ۱۶۱، انتشارات المكتبة الحياه، بيروت، بی تا.

۴۷. رجال نجاشی، ص ۳۳۸.

۴۸. علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۴۰۱، چاپ دوم: انتشارات المطبعة الحيدريه، نجف اشرف ۱۳۸۱ قمری.

۴۹. رجال، ص ۳۳۲.

۵۰. اختيار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۲۳، انتشارات مؤسسه آل البيت، قم ۱۴۰۴ قمری.

۵۱. رجال نجاشی، ص ۳۶.

۵۲. اختيار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۲۷.



۵۳. «[اما] روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خبری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد.» (سوره انعام، آیه ۱۵۸)

۵۴. کمال‌الدین، ص ۱۸.

۵۵. همان، ص ۳۵۷.

۵۶. «یگو: روز پیروزی، ایمان کسانی که کافر شده‌اند سود نمی‌بخشد و آنان مهلت نمی‌یابند.» (سوره سجده، آیه ۲۹)

۵۷. شرف‌الدین استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهره*، ج ۲، ص ۴۴۵، چاپ اول: انتشارات مدرسه الامام المهدی، قم ۱۳۶۶ شمسی. سند این حدیث به این صورت است:

قال محمد بن العباس، حدثنا الحسين بن عامر، عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن ابي دراج.

۵۸. طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۳۳۴، انتشارات دارالنعمان.

۵۹. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰۵.

۶۰. *تأویل الآیات*، ج ۲، ص ۴۷۸.

۶۱. *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۳۱۸.

۶۲. *معجم رجال الحديث*، ج ۱۷، ص ۱۶۹.

۶۳. سند این حدیث به این صورت است:

حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوی السمرقندی - رضی الله عنه - قال حدثنا محمد بن جعفر بن مسعود و حیدر بن محمد بن نعیم السمرقندی جميعاً عن محمد بن مسعود العیاشی قال حدثنی علی بن محمد بن شجاع عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن علی بن ابي حمزه عن ابي بصیر.

درباره وثاقت حیدر بن محمد بن نعیم، نک: *رجال طوسی*، ص ۴۲۰.

درباره وثاقت محمد بن مسعود، نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۵۰.

درباره وثاقت محمد بن عیسی، نک: همان، ص ۳۳۳.

درباره وثاقت یونس بن عبدالرحمن، نک: همان، ص ۴۴۶.

درباره وثاقت ابي بصیر، نک: همان، ص ۴۴۱.

۶۴. همان، ص ۲۴۹.

۶۵. *قاموس الرجال*، ج ۱، ص ۷۱.

۶۶. *معجم رجال الحديث*، ج ۱۳، ص ۱۵۸.

۶۷. کمال‌الدین، ص ۱۸ و ۳۰.

۶۸. درباره وثاقت وی، نک: *رجال طوسی*، ص ۳۳۴.

۶۹. درباره وثاقت وی، نک: *الفهرست*، ص ۱۵۱.

۷۰. درباره وثاقت وی، نک: *خلاصة الاقوال*، ص ۷۰.

۷۱. درباره وثاقت وی، نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۶۰.

۷۲. درباره وثاقت وی، نک: *خلاصة الاقوال*، ص ۴۹.

۷۳. درباره وثاقت وی، نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۲۶.

۷۴. درباره وثاقت وی، نک: همان، ص ۲۶۱.

۷۵. درباره وثاقت وی، نک: همان، ص ۱۷۶.

۷۶. درباره وثاقت وی، نک: همان، ص ۳۳۴.

۷۷. سوره انعام، آیه ۱۵۸.

۷۸. *المیزان*، ج ۷، ص ۳۸۶ - ۳۸۷.

۷۹. شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۲۶۶، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ شمسی.

۸۰. کمال‌الدین، ص ۵۲۷.

۸۱. سوره توبه، آیه ۱۰۲.

۸۲. سوره انعام، آیه ۱۵۸.

۸۳. *المیزان*، ج ۷، ص ۳۸۵.

۸۴. سوره سجده، آیه ۲۹.

۸۵. سوره اسراء، آیه ۱۵.

۸۶. سوره طه، آیه ۱۳۴.

۸۷. *بحار الأنوار*، ج ۵۷، ص ۲۱۳.

۸۸. *المیزان*، ج ۷، ص ۳۹۲.

۸۹. *اصول کافی*، ج ۵، ص ۱۰.

۹۰. *صحیح مسلم*، ص ۲۱، انتشارات دارالفکر، بیروت.

۹۱. *المیزان*، ج ۷، ص ۳۹۱.

۹۲. *مجمع البیان*، ج ۴، ص ۲۰۱، انتشارات مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۴۱۵ قمری.

۹۳. *المیزان*، ج ۴، ص ۲۴۱.

۹۴. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۰۸. سند این حدیث به این صورت است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن ابن محبوب عن عمر بن یزید.

درباره وثاقت محمد بن یحیی، نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۵۳.

درباره وثاقت احمد بن محمد بن محمد، نک: همان، ص ۸۲.

درباره وثاقت ابن محبوب، نک: *رجال طوسی*، ص ۳۳۴.

درباره وثاقت عمر بن یزید، نک: همان، ص ۳۳۹.

۹۵. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۷. سند این حدیث به این صورت است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن عیسی عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي خالد الکابلی.

درباره وثاقت هشام بن سالم، نک: *رجال نجاشی*، ص ۴۳۴.

درباره وثاقت ابي خالد الکابلی، نک: سیدعلی بروجردی، *طرائف المقال*، ج ۲، ص ۴۵، چاپ اول: انتشارات کتابخانه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم ۱۴۱۰ قمری.

۹۶. *معجم احادیث الامام المهدی 4*، ج ۱، ص ۵۳۱.

۹۷. نعمانی، *الغیبة*، ص ۲۳۷، باب ۱۳، روایت ۲۶.

۹۸. سوره انفال، آیه ۴۲.

۹۹. همان، ص ۲۳۸، باب ۱۵، روایت یکم.

۱۰۰. سوره صف، آیه ۹.

۱۰۱. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.

۱۰۲. سوره نور، آیه ۵۵.

۱۰۳. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

۱۰۴. *المیزان*، ج ۲، ص ۶۶.

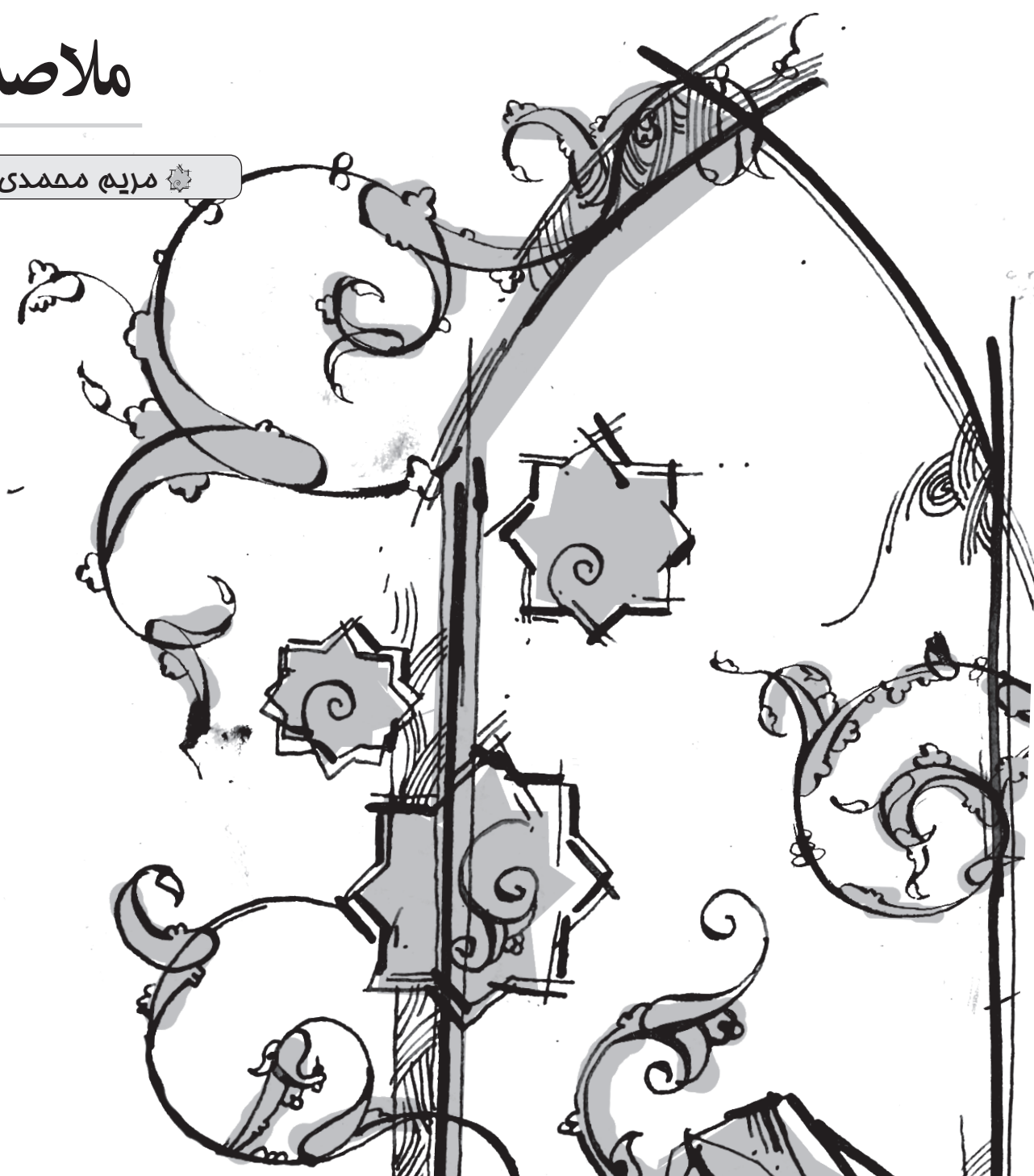
۱۰۵. *بحار الأنوار*، ج ۴۴، ص ۲۱.

امامت و ولایت

از دیدگاه

ملاصدرا

مریم محمدی آرانی



چکیده

نگارنده در این نوشتار مسئله امامت و ولایت را از منظر ملاصدرا بررسی می‌کند. از این‌رو، در آغاز به بررسی ولایت تکوینی و ولایت تشریعی اشاره نموده و اسفار اربعه را بر مقام ولایت تطبیق می‌نماید.

مسئله برتری مقام ولایت بر نبوت از دیگر مباحث این نوشتار است که سرّ مقدم شدن عبودیت پیامبر اکرم 6 بر رسالت آن حضرت در آن بیان می‌شود.

نگارنده در بخش دوم مقاله خود امامت و ولایت سیاسی امامان معصوم : را در باور صدرالمتألهین در زیر عناوین ذیل بررسی می‌کند: سیاست در سفر «من الخلق إلى الحق»، سیاست در سفر «من الحق إلى الخلق»، مقام خلیفه‌اللهی انسان، اثبات وجود حجت الهی با استناد به قاعده امکان اشرف، کمالات و شرایط امام یا ولی، کمالات اولی، کمالات ثانوی، حکومت دینی در اندیشه حکیم ملاصدرا، ولایت سیاسی امامان و مبنای مشروعیت سیاسی.

واژگان کلیدی

امامت، ولایت، نبوت، حکومت دینی، ولایت سیاسی، صدرالمتألهین، مهدویت.



ولایت در لغت

واژه ولایت در لغت معانی فراوانی دارد و علمای لغت هریک به ذکر آن پرداخته‌اند. راغب اصفهانی (وفات ۴۲۵ قمری) در مفردات می‌نویسد:

«الولاء» و «توالی» به معنای آن است که دو چیز یا بیشتر از آن، طوری قرار گیرند که بینشان هیچ چیز دیگری فاصله نیندازد و «ولایت» با کسره، به معنای یاری کردن و نصرت و با فتحه به معنای متولی شدن در امر سرپرستی است.^۱

ابن اثیر (وفات ۶۰۶ قمری) در کتاب *النهاية* آورده است: ولایت با فتحه به معنای محبت و یاری کردن و با کسره به معنای تولیت و امارت و سلطان است.^۲

سید شریف جرجانی (وفات ۷۴۰ قمری) در *تعریفات* گفته است: «ولی» بر وزن فاعیل، به معنای فاعل است، یعنی کسی که پی‌درپی اطاعت شود بی‌آن که عصبانی آن را مختل کند و یا فاعیل به معنای مفعول است، یعنی کسی که احسان و فضل خداوند پی‌درپی بر او عنایت شود. ولی عارف به خداوند و صفات اوست تا آن‌جا که مواظبت بر طاعات و اجتناب از معاصی و اعراض از فرو رفتن در لذات و شهوات می‌کند. «ولایت» به مفهوم قرب است، یعنی قیام عبد به حق هنگامی که از خود فانی شود.^۳ سعید الحوزی الشَّرتونی (م ۱۳۴۲ قمری یا ۱۹۱۲ میلادی) نیز آورده است: «ولایت» با کسره به معنای خطه، امارت و سلطان است، ولی با فتحه، مصدر و به معنای سرزمینی است که والی بر آن تسلط دارد و «ولایت» به معنای قرابت و نزدیکی است.^۴

امامت در لغت

واژه امامت در لغت به معنای رهبری و پیشوایی و «امام» به معنای مقتدا و پیشواست، خواه انسان باشد یا چیز دیگر. چنان که در *صحاح اللغة* امامت بدین صورت ترجمه شده که:

«امام» کسی است که بر او اقتدا می‌شود و جمع آن «ائمه» و اصل آن از «آمه» گرفته شده است.^۵

ابن فارس (وفات ۳۹۵ قمری) در کتاب *ارزش مند خویش* می‌نویسد:

امام کسی است که در کارها به او اقتدا می‌شود و پیامبر 6 امام ائمه و خلیفه، امام رعیت و قرآن، امام مسلمین است.^۶

راغب نیز درباره این واژه می‌آورد:

امام یعنی چیزی که از آن پیروی شود، تفاوتی نمی‌کند که آن چیز انسان باشد که از لحاظ کردار و گفتار مورد پیروی قرار گیرد و یا این که کتاب باشد و یا هر چیز دیگری و نیز فرقی ندارد آن چه مورد پیروی است، حق باشد یا باطل. و جمع

در نظر صدرا «ولی»
بر وزن فاعیل به معنای
فاعل از کلمه «ولی»
به معنای نزدیکی و
نداشتن فاصله است
و «ولی» کسی است
که از دیگران برای
تدبیر امور سزاوارتر و
شایسته‌تر است.

امام، ائمه است.^۷

تلازم امامت بر ولایت

بنابر آنچه گذشت، بیشتر لغویان ولایت را به قرب یا گاهی تصرف و سرپرستی معنا کرده‌اند. اما در مجموع می‌توان گفت که ولایت گاهی به معنای قرب یا نهایت قرب به حق تعالی است که در این صورت تلازمی با امامت ندارد. به تعبیر دیگر، شاید کسی مقام ولایت را داشته باشد، ولی زمامدار و امام نباشد. پس این دو با هم منافاتی نخواهند داشت. مانند حضرت زهرا 3 و حضرت عباس 7 که مقام ولایت (نهایت قرب به حق تعالی) دارند، ولی امام نیستند. اما گاهی ولایت به معنای اولویت در تصرف است که در این صورت با امامت نیز ملازمت دارد، مانند امامت و ولایت ائمه اطهار :

ولایت از منظر حکیم صدرالمقالبین

در نظر صدرا «ولی» بر وزن فعلیل به معنای فاعل از کلمه «ولی» به معنای نزدیکی و نداشتن فاصله است و «ولی» کسی است که از دیگران برای تدبیر امور سزاوارتر و شایسته‌تر است. به همین جهت به کسی که دوستدار و یاری کننده باشد ولی گفته می‌شود؛ زیرا به سبب محبت و یاری به انسان نزدیک می‌گردد و از او جدا نمی‌شود. از این رو، عداوت ضد ولایت است. از ریشه آن «والی» گرفته می‌شود؛ زیرا امور قوم را با امر و نهی تدبیر می‌کند و همچنین مولا از آن گرفته شده که رفع نیاز از بنده می‌کند.^۸ پس ولایت که از ولی گرفته شده، در اصطلاح به معنای نزدیکی به حق تعالی است.

اقسام ولایت در نظر صدرالدین شیرازی

حکیم ملا صدرا ولایت را به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌کند:

ولایت عامه برای هر کس که به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می‌شود و ولایت خاصه فنای فی الله است، چه از جهت ذات و چه از جهت صفت یا فعل. او می‌افزاید: ولی کسی است که فانی فی الله، قائم و متخلق به اسماء و صفات خداوند باشد.^۹

وقتی بنده از مقام محو به مقام صحو باز گردد^{۱۰} و به موجودات خداوند به دیده تفصیل بنگرد و در عین حال از حالت جمع غافل نگشته و با دیدن خلق از حق غافل نشده باشد، هم‌چنان که با دیدن حق از خلق غافل نمی‌شود و با صفات از ذات و با ذات از صفات غافل نمی‌گردد، چنین شخصی ولی محق و صدیق محقق است و صاحب تمکین و تحقیق است و افعال را به حق نسبت می‌دهد و به کلی از بندگان سلب نمی‌کند.^{۱۱} چنان که حق تعالی فرمود: *وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ*^{۱۲}.

ولایت خاصه ممکن است از طرف حق تعالی اعطا شده باشد و شاید کسبی باشد. اگر با قوه انجذاب از حضرت الهیه، قبل از مجاهدت گرفته شده باشد، اعطایی است و اگر بعد از مجاهدت با نیروی انجذاب گرفته شده باشد کسبی است و آن که نیروی جذبش بر مجاهدتش مقدم باشد، محب نامیده می‌شود؛ چنان که رسول اکرم 6 از پروردگارش نقل کرده است:

پیوسته بنده به وسیله نوافل به من نزدیک می‌شود تا این که او را دوست بدارم...^{۱۳}

پس انجذاب او متوقف است بر محبتی که از تقرّبش حاصل می‌شود. به همین جهت کسبی نامیده می‌شود. گرچه همین تقرّب و نزدیکی و توفیق به انجام نوافل نیز از جانب خداوند است؛ چرا که اگر جاذبه الهی نبود، هیچ کس از نفسانیاتش خارج نمی‌شد. مقام محبوب کامل تر و بلند مرتبه‌تر از مقام محب است.^{۱۴}

تقسیم دیگری نیز برای ولایت می‌توان در نظر گرفت که صدرا نیز در آثار خود به آن پرداخته است. ولایت، به تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود. ولایت تکوینی یعنی سلطه، قدرت و نفوذ اراده در جهان آفرینش و تکوین. ولایت تشریعی نیز مقام قراردادی است که خداوند متعال، آن را برای اداره شئون و سرپرستی جامعه به برخی از افراد داده است. این وظایف نیز در ولایت تکوینی ریشه دارد.

ولایت تکوینی از دیدگاه ملا صدرا

جهان آفرینش به طور کلی هم‌چون انسان‌ها حرکت و هدف و برنامه و هدایتی دارد که در سایه عنایات خداوند صورت می‌پذیرد. طبق قواعد فلسفی، فیوضات خداوند با واسطه‌های

الهی به جهان آفرینش می‌رسد. بر اساس روایات، این واسطه‌ها همان اولیای الهی از پیامبران و اوصیای آنها‌اند که غرض از آفرینش انسان کاملاً در آنها محقق شده است. آنان به حق، به مقام خلیفه‌اللّٰهی رسیده‌اند و دیگران تنها درجه‌ای از آن مقام را دارند، یعنی به مقدار ارتباطشان با تجلیات اسماء و صفات الهی در جهان یا پیوندشان با اسم اعظم جامع الهی که لازمه‌اش تکامل همه جانبه است، از این مقام برخوردارند.

مرحوم صدرالمآلهین شیرازی در شرح اصول کافی می‌نویسد:

این اولیای الهی نه تنها علت غایی، بلکه در مراحل علت فاعلی این جهان قرار دارند.^{۱۵}

طبق آن چه گفته شد، اولیای الهی بر باطن جهان ولایت دارند و چون در متن غیبت جهان چنین ولایتی دارند، خداوند در ظاهر هم آنها را ولی و امام قرار داد تا مقام و منصب ظاهری طبق واقعیات جهان باشد.

صدرا امامت را از شئون خلافت و جانشینی خداوند

می‌داند و در تحقیق خلافت چنین می‌گوید:

حکمت الهی که جامع همه کمالات و

اسماء نیک و صفات عالی می‌باشد، مقتضی

دانست که با ایجاد عالم امکان و خلق مخلوقات

و تدبیر امور آن مملکت، ایجاد و رحمت خود را توسعه

بخشد و پرچم قدرت و حکمت را گسترده سازد و انجام این

کار از ذات قدیم خداوندی بدون واسطه به جهت دوری و تناسب

اندک مقام عزت قدیم و ذلت حدود عالم، دور بود و خداوند

اراده فرمود که نایی به جانشینی خود برگزیند که

نیابتاً تصرف نموده و سرپرستی و حفظ عالم را به

عهده بگیرد. به ناچار نایب مذکور، صورتی به طرف

قدم و ازلیت دارد و از حق تعالی کمک می‌گیرد و

جانبی هم به طرف عالم خلق و حوادث دارد. بنابراین،

خداوند جانشینی بر طبق کمالات خود آفرید که تصرف عالم را

به دست گیرد و همه اسماء و صفات عالیّه خود را به او خلعت داده

و در مسند خلافت نشانده و مقدرات عالم و حکم مخلوقات

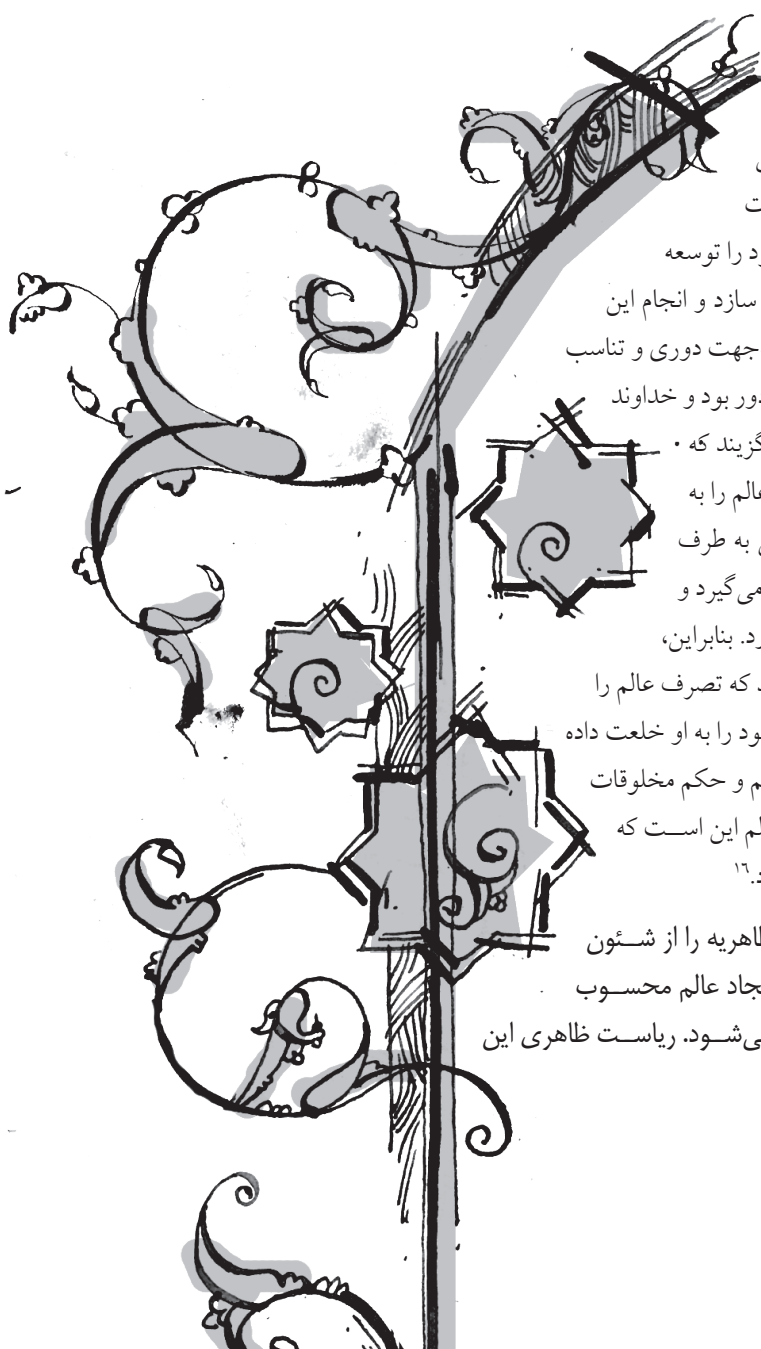
را به او سپرد و خلاصه، مقصود از خلق عالم این است که

انسانی، جانشین خداوند در عالم، ایجاد شود.^{۱۶}

چنان که پیداست، ملاصدرا امامت و خلافت ظاهریه را از شئون

خلافت باطنی دانسته و پیامبر و امامان را از علل ایجاد عالم محسوب

داشته است که در اصطلاح ولایت تکوینی نامیده می‌شود. ریاست ظاهری این



بزرگان، تجلی قسمتی از آن ریاست و دخالت باطنی آنهاست. بسیاری از محققان بزرگ، همین روش را در تعریف امامت و حکومت اصیل اسلامی پیموده‌اند و حکومت ظاهریه اصیل اسلامی را که تنها در شخص پیامبر 6 و ائمه : است، فرع همان خلافت باطنی و جانشینی این انسان‌های کامل از جانب خداوند دانسته‌اند.

ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه *Gَلَّهْمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ^{۱۷}f* در مکاشفه‌ای برهانی می‌نویسد:

هنگامی که انسان از دنیا و لذات آن بمیرد و نفسش از آلودگی‌های شهوات صاف شود و به انوار عبودیت و طاعت نورانی گردد، متحقق به اخلاق الله شده و به مقام فنا در توحید می‌رسد. در این جاست که به سبب متابعتش از حق تعالی و دارا بودن مقام رضا، حکم او در عالم نافذ می‌شود و ذات لطیف صافش با تابش نور محبت نورانی می‌گردد و به او مقام تکوین و ایجاد عطا می‌شود و آنچه در ملک و ملکوت است، مسخر او می‌گردد و خواسته‌اش در عالم جبروت شنیده شده و اجابت می‌گردد. خلاصه این که انسان اگر در سلک مقربین درآید، هرگاه چیزی را که می‌خواهد تصور کند، تصورش همراه با وجود آن شیء در خارج است؛ چنان که این حالت برای همه افراد در عالم خیال وجود دارد که به مجرد اراده آنها، آن شیء در قوه خیال و وهم آنها حاضر می‌شود؛ چراکه اراده و همت آنها در این دنیا بسیار ضعیف است، ولی در آخرت که روح انسان به واسطه علم و ایمان قوی شده، از قیود عالم امکان رهایی پیدا می‌کند. آنچه اکنون در ذهن ایجاد می‌شود، در آن وقت در خارج تحقق می‌یابد؛ پس آنچه را اراده کند بلافاصله در خارج ایجاد می‌شود و این معنای *Gَلَّهْمْ مَا يَدْعُونَ^{۱۸}f* است.

صدرا در بحث وجود ذهنی/سفر نیز به مسئله توانایی نفس بر ایجاد صورت‌ها پرداخته، می‌گوید:

خداوند متعال نفس آدمی را به گونه‌ای آفریده که مثالی برای ذات و صفات و افعال خودش باشد. هم‌چنان که

حق تعالی، خلاق موجودات است، نفس آدمی نیز قدرت بر آفرینش دارد. با این تفاوت که صورت‌هایی که آدمی در نفس خود ایجاد می‌کند، پایدار نیست، اما آنچه از جانب حق وجود خارجی پیدا می‌کند، دارای آثار است. تنها افرادی که از پوسته بشری خارج شده و به عالم قدس متصل شده‌اند، قادر به ایجاد موجودات در خارج هستند که از آنها کرامات و معجزات صادر می‌شود. آنها به خاطر شدت اتصالشان به عالم قدس و به خاطر کمال قوتشان، قادر به ایجاد موجوداتی هستند که بر آنها آثار خارجی مترتب است.^{۱۹}

وی برای تأکید سخنش، کلام محی‌الدین ابن عربی را از *فص‌السحاقی* که می‌فرماید: «العارف یخلق بهمته»،^{۲۰} به‌طور کامل نقل می‌کند.

از این خلافت در قرآن به «امر» تعبیر شده «امر» در برابر «خلق» به کار رفته است:^{۲۱} خلق به معنای ساختن از ماده و شکل دادن به آن است و این در موجودات پست‌تر از انسان هم وجود دارد. اما امر که مخصوص خداوند و جانشین اوست، ایجاد از عدم و آفرینش از نوع ابداع است و این نقطه اشتراک بین خداوند و انسان است.^{۲۲} به همین دلیل، خلافت و مقام «کن» را رمز خلافت انسان دانسته‌اند.

ولایت تشریعی در نظر صدر المتألهین

ولایت تشریعی شامل اقسامی است. می‌توان گفت که ولایت تشریعی در موارد زیر مصداق پیدا خواهد کرد، از جمله آن که ولایت در تشریع و تبیین احکام که اصل تشریع احکام بنابر آیات قرآن مخصوص خداوند است، ولی خدا در بعضی موارد وضع احکام را به پیامبر 6 و ائمه : واگذار کرده است، یا در باب زعامت سیاسی و اجتماعی که ائمه نیز از جانب خداوند مقام ولایت و رهبری را در تمامی شئون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به عهده دارند و یا در مسئله قضاوت که ائمه : عهده‌دار این ولایت و زعامت و رهبری هستند و موظفند که به خصومت‌ها پایان دهند.^{۲۳}

صدرا نیز در باب ولایت تشریعی ائمه : مطالبی را در آثار خود بیان می‌کند:

بر شخص نبی مبعوث از خداوند و ولی، واجب است که بندگان خدا را در شریعت خود به انجام طاعات و عبادات الزام نماید تا بدین وسیله آنان را از مقام و مرتبه حیوانیت به مقام فرشتگان سکان عالم ملکوت سوق دهد. مثلاً برخی از عبادات و طاعات، امور وجودیه‌اند که نفع آنها به خود شخص باز می‌گردد، مانند نماز، اذکار و... و یا نفع آن شامل خود و دیگران است، مانند صدقه و قربانی. برخی دیگر از عبادات، امور عدمیه‌اند که آنان را تزکیه و نفوس آنان را تصفیه می‌کند، مانند روزه و یا پرهیز از دروغ و آزار دادن هم‌نوع و خلاصه، وظیفه پیامبر الزام و هدایت انسان‌ها به این اعمال نیک است.^{۲۴}

صدرالمتألهین در ادامه، بر شخص رئیس اول جامعه لازم می‌داند که پیروان خود را به مسافرت از وطن خود مأمور کند تا به قصد طلب رضایت خداوند کوچ کنند و متذکر روزی شوند که از قبرها بیرون می‌آیند و به‌سوی خداوند سفر می‌کنند و...^{۲۵} وی در کتاب المبدأ و المعاد آورده است:

باید فردی به نام واضح شریعت در میان افراد بشر باشد تا قوانین مالکیت و اختصاصات را در مورد اموال و عقود معاوضات را در مورد مناکحات و دیون و سایر معاهدات و نیز تقسیم مواریث و... را به عهده گیرد و نیز واجب است که ضوابط اختصاص به مناکحات و صداق و طلاق و... را به مردم تعلیم دهد و همچنین درباره مسئله قصاص و دیات و تعزیرات و کفارات موظفند که به راهنمایی مردم بپردازند.^{۲۶} صدرالمتألهین در جایی دیگر می‌گوید:

پیامبر اکرم 6 که جانشین خداوند است، باید از خداوند تعلیم گیرد و به بندگان ابلاغ کند و آنها را مورد هدایت خود قرار دهد. پیامبر میان دو جهان واسطه می‌باشد؛ گوشش به طرفی و زبانش به طرف دیگر است و این حال همه سفرای الهی و شفیعان روز قیامت است. قلب پیامبر، دو در باز دارد: دری به عالم ملکوت که همان عالم لوح محفوظ و عالم فرشتگان علمی و عملی است و دری به‌سوی قوای مدرکه خویش تا مطالب محسوسه خود را مطالعه کند و بر حوادث مهمه عالم خلقت آگاه گردد و این پیامبر یا ولی، مردم را به عبادات و طاعات شرع ملزم کند و از عالم حیوانیت به عالم فرشتگی برساند. بنابراین، پیامبران و ائمه : قافله‌سالاران انسانیتند.^{۲۷}

بنابر آن‌چه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که جایگاه محوری انسان به‌مثابه خلیفه خدا، عنصر فاعلی همه ره‌یافت‌ها و روی‌کردهای سیاسی - اجتماعی است. صدرا بر اساس این اصول و مبانی و با شیوه عقلانی و انتزاعی، به بیان معرفت به حقایق و ماهیات، غایات امامت و حکومت، قدرت و ولایت، آزادی رأی و اراده انتخاب، رابطه متقابل فرد و دولت و دین و سیاست، قانون قسط و عدالت اجتماعی، تدبیر و اصلاح حیات اجتماعی و تبیین فضایل و ترویج ارزش‌ها در جامعه می‌پردازد. بر این اساس، او انسان را موجودی سیاسی و مدنی بالطبع می‌داند که در مسیر سعادت قصبوی و کمال دنیوی و اخروی، نه صرفاً برای



تأمین معاش و رفع خصومت و تنظیم منافع مشترک، بلکه در چارچوب نظم کیهانی و هستی‌شناسانه خود، جامعه و حکومت را ضروری می‌بیند و به این باور است که دولت و حکومت علاوه بر مشروعیت الهی، بر حتمی و قطعی بودن استوار است. از این رو، او فلسفه بعثت پیامبران الهی را اصلاح دین و دنیای بشر می‌داند که با تدبیر و سیاست حکیمانه صورت می‌گیرد.^{۲۸}

تطبیق اسفار اربعه بر مقام ولایت

سفر، حرکت از جایگاه یا ایستگاه به واسطه طی مراحل و گذراندن منازل است، در حالی که به مقصد روی دارد. سفر یا صوری و بی‌نیاز از بیان به‌شمار می‌رود و یا معنوی است که بنابر آن چه اهل شهود اعتبار کرده‌اند، چهارگونه دارد:^{۲۹}

۱. اول، سفر «از خلق به حق» با برداشتن حجب ظلمانی و نورانی بین سالک و حقیقتی امکان پذیرد که ازلاً و ابداً با اوست. هنگامی که ذات سالک در حق تعالی فانی شد، سفر اول او خاتمه می‌یابد و وجودش حقانی می‌شود و محو بر او عارض و شطح از او صادر می‌گردد. اگر عنایت الهی مکمل او شود، حالت محوش زایل می‌گردد و حالت صحو او را دربر می‌گیرد. بعد از آن چیزی که به سبب ربوبیت برای او ظاهر می‌گردد، به گناه و عیوبش اقرار می‌کند.

۲. سالک پس از پایان سفر اول، سفر دوم را آغاز می‌کند که آن سفر «از حق به سوی حق به حق» است. منظور از «به حق» این است که سالک در سفر اول باید ولی و وجودش حقانی شود. او که وجودش به واسطه سفر اول حقانی شده و به سبب فنا که لازمه ولایت است، ولی گشته، همراه با حق از موقف ذات به موضع کمالات یا صفات حق می‌رسد و در آنها یکی پس از دیگری سیر می‌کند تا به مشاهده جمیع آنها دست یابد و به همه اسماء الهی به استثنای اسماء مستأثره که خداوند آنها را برای خود برگزیده، آگاه گردد و فنای ذاتی، صفاتی و افعالی برایش صورت گیرد. مقام سرّ، فنای ذات سالک و مقام خفا، فنای صفات و افعال او و مقام اختفا، فنای فنائیت سالک است. به بیان دیگر، سرّ همان فنای در ذات و پایان سفر اول و آغاز سفر دوم است و خفا همان فنای در الوهیت و مقام اختفا، همان فنای از دو فناست. پس ولایتش تمام می‌گردد و سفر دوم پایان

می‌پذیرد.

۳. سیر سالک در سفر سوم که «از حق به سوی خلق» است، در مراتب افعال الهی است که در آن محو از او زایل می‌شود و صحو تام برایش صورت می‌گیرد و باقی به بقای الهی می‌شود. سالک، مسافر عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت می‌گردد و به مشاهده تمامی این عوالم و اعیان و لوازم آنها نایل می‌شود. حاصل این مشاهده برای سالک حظ و بهره‌ای از نبوت است (نبوت انبیا نه تشریع). سپس خبر از معارف ذات و صفات و افعال الهی می‌دهد و از آن جهت که نبوت تشریعی ندارد، جز از خداوند تعالی و صفات و افعال او خبر نمی‌دهد و نبی نیز نامیده نمی‌شود و احکام و شرایع را از نبی مطلق می‌گیرد و از او تبعیت می‌کند.

۴. وقتی سفر سوم پایان می‌یابد، سالک سیر در سفر چهارم را آغاز می‌کند؛ «از خلق به سوی خلق به همراه حق». پس خلاق و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند؛ ضررها و منافع آنها در عاجل و آجل (دنیا و آخرت)، رجوع خلاق به سمت خدا، کیفیت رجوع آنان، آن چه خوار می‌نماید. لذا نبی به نبوت تشریع می‌باشد و نبی نامیده می‌شود. پس او از بقای خلاق و ضررها و منافعشان و از آن چه به واسطه آن سعادت‌مند می‌شوند و یا باعث شقاوت آنها می‌گردند، خبر می‌دهد و در مقام این مراحل به همراه حق است؛ چراکه وجود سالک حقانی است و اعتنا به خلاق، او را از توجه باز نمی‌دارد.

واضح است که سفر اول و سوم اسفار اربعه متقابل هستند؛ برای این که آن دو در مبدأ و منتها برعکس می‌شوند و سفر سوم به همراه حق است برخلاف سفر اول و سفر دوم و چهارم هم به وجهی متقابل هستند. تفاوت آن دو در مبدأ و منتها و اشتراک آن دو در بالحق بودن است.^{۳۰}

برتری مقام ولایت بر نبوت

ملاصدرا برتری ولایت بر نبوت و رسالت را از ادکار تشهد استنباط کرده است. او در سرّ مقدم شدن عبودیت پیامبر اکرم ۶ بر رسالت آن حضرت در عبارت «أشهد أن محمداً عبده و رسوله» می‌فرماید:

عبودیت و بندگی نسبت بنده است به خدا و رسالت

نسبت بنده است به خلق. به همین جهت، اولی مقدم بر دومی است. گرچه رسول از جهت این که هم مرتبه رسالت و هم مرتبه ولایت را داراست، جامعیتش بیشتر است، ولی چون ولایت، جنبه حقی دارد، نسبت به رسالت که جنبه خلقی دارد، مقدم و اشرف است. از جهت دیگر، هریک از نبوت و ولایت دارای حدوث و دوامی هستند. ولایت، هم از حدوث قدیم تر و هم از جهت دوام، بقایش بیشتر است. به همین جهت ولایت بر نبوت برتری دارد.^{۳۱}

وی درباره انتصاب ولی می گوید:

بعضی از منصبها و مقامها به خاطر شرافتی که دارند بایستی از جانب حق تعالی بدون واسطه خلق تفویض شوند؛ مانند نبوت و رسالت و ولایت. ولی به واسطه کرامت باطنی که از جانب خداوند دارد، ولی است.^{۳۲}

درواقع صفت نبوت و ولایت یک امر باطنی و نور عقلی است که خداوند در قلب هر کس از اولیا که بخواهد قرار می دهد و هنگامی که باطن با این نور نورانی شد، نفس او تبدیل به عقل مستفاد می گردد.^{۳۳}

صدرا، ولی را صاحب مقام «کن» می داند، یعنی ولی کامل که صاحب ولایت کلیه است و می تواند به اذن خداوند ماده کائنات را تصرف کند و قوای زمینی و آسمانی را در تسخیر خود درآورد. چنین شخصی صاحب مقام «کن» است. در/سفار آمده است:

از حضرت رسول اکرم 6 صاحب آخرین شریعت، در توصیف بهشتیان وارد شده است که فرشته ای به سوی آنان می آید. هنگامی که بر ایشان داخل می شد بعد از آن که سلام را از خداوند به آنها می رساند، نامه ای را از نزد خداوند به ایشان می دهد و در آن مکتوب چنین ثبت شده است: «من الحق القيوم الذی لا یموتُ إلی الحق القيوم الذی لا یموت. اما بعد فإنی أقول لشیء کن فیکون و قد جعلتک الیوم نقول للشیء کن فیکون؛^{۳۴} از زنده قائم به ذاتی که هرگز نمی میرد، به زنده قائم به ذاتی که هرگز نمی میرد. تحقیقاً من به شیء می گویم باش، پس او محقق می شود و تو را طوری قرار دادم که به شیء می گویی باش پس او موجود می گردد.»

پس این مقام از مقامهایی است که انسان سالک با دانش الهی و بینش شهودی به آن می رسد و این نزد ارباب تصوف مقام «کن» نامیده می شود که انسان سالک مظهر خداوند سبحان شده و هر چیزی را اراده کند (از آن اراده به عنوان «کن» یاد می شود) آن شیء موجود می گردد؛ چه این که از حضرت رسول 6 در جنگ تبوک نقل شده است که شبی را از دور دید، فرمود: «کن اباذر؛^{۳۵} اباذر باش» و اباذر شد.

بنابراین، برای نیل به مقام «کن» شرایط و آدابی است که سالک با پیمودن آنها به

ولایت عامه برای هرکس که به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می شود و ولایت خاصه فنای فی الله است، چه از جهت ذات و چه از جهت صفت یا فعل. او می افزاید: ولی کسی است که فانی فی الله، قائم و متخلق به اسماء و صفات خداوند باشد.

جایی می‌رسد که عناصر جهان به‌منزله اجزای بدن وی خواهند بود و کلمه طیبه «بسم الله الرحمن الرحيم» از این سالک به‌منزله کلمه «کن» است از پروردگار؛ زیرا وی مظهر ربوبیت بلکه خالقیت حق شده است.^{۳۶}

در نظریه صدرایی که همه‌چیز ظاهر و باطنی دارد، نبوت نیز چنین است. ظاهر نبوت همان شریعت و باطن آن ولایت است. پس نبی با ولایت، از خدای تعالی یا از فرشته‌ای از فرشتگان، برخی حقایق و معانی را می‌گیرد که همین امر موجب کمال مرتبه نبوت و ولایت است و با نبوت خویش، آن‌چه را به‌واسطه یا بدون واسطه از خداوند گرفته، به بندگان ابلاغ می‌کند و بدین‌وسیله به تکمیل بندگان می‌پردازد. این ابلاغ و تکمیل جز به‌وسیله تأسیس شریعت ممکن نیست. شریعت درواقع عبارت است از تمامی چیزهایی که رسول فرستاده الهی از کتاب و سنت با خود می‌آورد و احکامی که از کتاب و سنت از طریق اجتهاد استنباط می‌گردند و یا مورد اجماع واقع می‌شوند که همه از فروع و محصولات کتاب و سنتند.^{۳۷}

طبعاً شریعت هم دارای ظاهر و باطن، درجات و مراتب خواهد بود. علمای شرع نیز مراتب و درجات مختلف و متکثری خواهند داشت؛ بعضی فاضل و بعضی مفضول و یکی عالم و دیگری اعلم. در این میان آن‌که به پیامبر 6 نسبتش کامل بوده و به روح مقدس وی قربتش قوی‌تر و بیشتر باشد، علمش به ظاهر و باطن شریعت او کامل‌تر خواهد بود و به‌دلیل نیلش به مقام کشف و شهود حقایق اشیاء، به پیشوایی شایسته‌تر خواهد بود.^{۳۸} خلاصه این‌که برای هریک از ظاهر و باطن، خلیفه‌ای است و همه خلفا تحت امر و حکم خلیفه‌ای هستند که به ظاهر و باطن علم داشته و از همه کامل‌تر باشد.^{۳۹} بنابراین، باطن نبوت همان ارتباط او با غیب و ظاهر آن، ارتباط با خلائق است. به عبارت دیگر، مقام و سمت نبوت برای شخص ولی امری غیبی و باطنی و برای شخص نبی، امری ظاهر و آشکار است. فرق بین نبی و ولی در مقام نبوت همین است.

بدین شخصی که رسماً و علناً صاحب مقام نبوت و شاهد ملک یا شنونده صدا و ندای اوست، نبی گفته می‌شود و به شخص ولی، به‌خصوص ولی مطلق، وارث می‌گویند. لفظ ولی

و وارث دو اسم از اسامی الهی هستند، چنان‌که در قرآن مجید به هردو اشاره شده است: Gاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا f و Gأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ f.^{۴۰}

پس ولایت و وراثت صفات الهی و شخص ولی هستند و مقام نبوت را از شخص نبی نمی‌گیرد، مگر بعد از آن‌که خدای تعالی آن را به ارث از وی باز گیرد و سپس آن را به شخص ولی القا فرماید تا این مقام به علت این‌که مستقیماً از جانب حق تعالی تلقی نموده است، در حق وی اتم و اکمل باشد. بعضی از اولیا این مقام و مرتبت را به وراثت از پیغمبر می‌گیرند و آنان کسانی هستند که آن حضرت را مشاهده نموده‌اند و شایسته احراز این مقام بوده‌اند، مانند اهل بیت عصمت و رسالت : . اما سایر اولیا این مقام و مرتبت را مستقیماً از خدای متعال می‌گیرند، از آن جهت که او خود وارث این مقام است و آن را به ایشان بذل و عطا فرموده است. پس ایشان به حکم این سند عالی الهی محفوظ که خطا و بطلان از هیچ جهت در آن راه ندارد و از جانب خدای تعالی به دست آنان رسیده است، اتباع حقیقی و پیروان واقعی انبیانند.^{۴۱}

انقطاع از نبوت و استمرار ولایت

نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می‌گردد، همان‌طور که رسول اکرم 6 خود نیز فرموده‌اند: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي».^{۴۲} به این معنا که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می‌گردد و از جهتی دیگر باقی می‌ماند. به گونه‌ای که ارسال و اعزام شخصی به نام نبی و رسول، بدین نام و نشان منقطع می‌گردد و با انقطاع آن، نزول ملک حامل وحی بدان گونه که با شکل و صورتی مخصوص به پیامبران نمایان و آشکار می‌گردد و در نظر آنان تمثیل و مجسم می‌شود نیز منقطع خواهد شد، ولی خداوند پس از قطع نبوت و رسالت، حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین : و همچنین حکم مجتهدین را باقی گذاشت، اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود که از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند، چنان‌که در قرآن مجید می‌فرماید: Gفَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ f پس نبوت و رسالت از حیث ماهیت و حکم منقطع و نسخ نگردیده



است و فقط وحی مختص به شخص رسول و نبی که از طریق نزول ملک به گوش و قلب وی می‌رسد، منقطع گردیده است. لذا به امام یا مجتهد که احکام را از طریق اشراق و الهام غیبی و یا از طریق ادله شرعیه درک می‌کند، رسول و نبی اطلاق نمی‌گردد.^{۴۵}

چون ولیّ اسمی از اسماء خداوند است و همیشه مظهر می‌خواهد، پس انقطاع آن جایز نیست و اولیا همیشه در عالم هستند.^{۴۶}

از آن‌جا که ولیّ نامی مشترک میان خداوند و انسان است، ولایت نیز امری مستمر خواهد بود؛ ولیّ همواره متجلی است. این امر حاکی از آن است که پیوسته در میان انسان‌ها، فرد یا

افراد وجود دارند که به مقام ولایت دست می‌یابند و ولی‌الله هستند؛ در

حالی که نبوت و رسالت تنها در برهه‌هایی از زمان که شرایط فراهم باشد،

متجلی می‌گردد. از این‌رو، ختم شدن سلسله پیامبران امری متوقع است و اراده خداوند

به آن تعلق گرفته که کاروان انبیا را خاتمی باشد که با او چرخه پیامبران پایان یابد و این

ختم با محمد بن عبدالله 6 که کامل‌ترین مظهر حقیقت محمدی و آورنده کامل‌ترین

شریعت است، صورت می‌پذیرد. پس آن‌چه بعد از پیامبر اسلام به لطف عنایت الهی

هم‌چنان باقی است، نبوت بدون تشریع و به دیگر سخن همان ولایت است.

امامت و ولایت سیاسی امامان معصوم : در باور صدرالمقالتین

الف) سیاست در سفر «من الخلق إلى الحق»

در سفر نخست (سیر من الخلق إلى الحق) سالک الی الله، از خلق قطع علاقه می‌کند.

علائق جسمانی و حجاب‌های ظلمانی و موانع مادی را کنار می‌زند تا شایسته مقام الهی

شود. در این سفر، او به تشریح امور عامه می‌پردازد؛ مباحث کلی، اصولی و قوانینی که در

همه علوم، اصل مسلم علمی و عقلی تلقی می‌شوند و معرفت آنها برای همه ارباب معارف

اعم از فیلسوفان، عارفان، طبیبان، محدثان، متکلمان، فقیهان، ادیبان و سیاست‌مداران

لازم است. مطالعه حقیقت هستی اعم از خدا، عالم، صورت و معنا، وجود رابطه ممکن‌الوجود

و واجب‌الوجود، مباحث حرکت و علیت، موضوع معرفت عقلی و جسمی و جایگاه عقل،

موضوعاتی هستند که صدرا در سفر اول بیان می‌کند. او در سایر آثار خویش که هر کدام

به نوعی شرحی بر یکی از سفرهای چهارگانه یا اجمالی از چهار سفر است، بر این حقیقت

عرفانی صحه می‌گذارد که در سفر اول، این علوم جز به تصفیه باطن، ریاضت بدن، ترک

جاه و شهرت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادات خلق میسر نمی‌شود و بدون پیروی

اهل دل و متابعت انبیا و اولیا : ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد؛ چه شرط

سالکی آن است که از راه دل تنها، نه از راه زبان، طلب حق کند.^{۴۷}

همین تأکیدات وی سبب شد که عده‌ای تصور کنند ملاصدرا در سفر اول، قائل بر جدایی دین از سیاست است، در حالی که به نظر ما عکس قضیه، صادق است؛ زیرا:

(الف) او انسان را مدنی بالطبع می‌داند؛^{۴۸}
(ب) معتقد است دنیا مزرعه آخرت است^{۴۹} و تحصیل و اصلاح آن از باب لابدیت عقلی، ضروری است؛^{۵۰}
(ج) انسان را خلیفه‌الله روی زمین می‌داند؛^{۵۱}
(د) ادای حق خلیفه‌اللهی و اصلاح حیات اجتماعی، بدون سیاست امکان‌پذیر نیست.^{۵۲}

بنابراین، او در سفر من الخلق الی الحق قائل به ضرورت سیاست و حکومت است و تصریح می‌کند:

کلّما یتوقّف علیه تحصیل المعرفة و الإیمان بالله یكون ضروریاً واجباً تحصیله و ترک مایضادّه و ینافیّه؛^{۵۳}

در سفر الی الله هر آن‌چه ایمان و معرفت به خدای تعالی بدان بسته است، تحصیل آن واجب و ضروری است و مخالف و منافی آن باید ترک شود.

(ب) سیاست در سفر «من الحقّ الی الحقّ»

در سفر صعودی من الخلق الی الحق بیان شد که انسان آخرین حلقه وجودی عالم مادون قمر و خلیفه خداوند روی زمین است که با توسعه معرفت الهی و تدبیر سیاسی، مزرعه اخروی و حیات اجتماعی خود را اصلاح و زمینه عروج به مقام ربوبی و سفر به سوی درجات روحانی را مهیا می‌سازد و با مطالعه در سیر «بالحقّ فی الحقّ» به تناسب ادراکات تعلقی، تخیلی و احساسی در عوالم سه‌گانه عقل، نفس و طبیعت به کمالات نهایی دست می‌یابد.

به واسطه صفای نفس در قوه نظری، با اتصال به عقل فعال بدون تعلیم بشری، از افاضه علوم الهی بهره‌مند می‌شود و با کمال در قوه مخیله، عالم غیب را مشاهده و صور جمیله و اصوات حسنه را در وجه جزیی ادراک می‌کند و در مرحله سوم، در قوه عملی، به کمال نفس می‌رسد و در عالم هیولانی تأثیر می‌گذارد و می‌تواند صورتی را ایجاد و صورت دیگر را زایل کند و به اذن الهی در صحنه عالم، تصرف تکوینی و تشریعی نماید.^{۵۴} چنین انسانی با افاضه روح القدس و عقل فعال، از عقل

بالقوه به عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد می‌رسد و معقول بالفعل می‌گردد.

در سفر سوم، بهره‌ای از نبوت اخباری از ذات و صفات و افعال الهی را کسب کرده، می‌تواند احکام و شریعت را از نبی مطلق تحصیل کند تا آن‌که در سفر پایانی و بازگشت از مقام جمع‌الجمعی به سوی خلاق، مقام نبوت تشریعی را احراز نماید و به‌مثابه خلیفه خاص الهی برای تبیین منافع و مضار دنیا و آخرت و سعادت و شقاوت، مأمور تبلیغ رسالت شود.

صدرالمآلهین در شرح روایتی از امام صادق ۷ با اشاره به سفر روحانی و سیر استکمالی انسان به سوی خدا (از مرتبه پایین به بالاترین مراتب) می‌فرماید:

تا بنده صالح مطلق نشود، ولی‌ای از اولیای الهی نمی‌شود، رسولی از جانب خداوند مبعوث به خلقتش نمی‌شود؛ چون رسول کسی است که قلبش هر دو سو را فراگرفته و به سبب مشاهده حق از خلق محجوب و پوشیده نمی‌شود. پس او کامل‌تر از کسی است که مستغرق در خداوند و بی‌خبر از خلق و مظاهر اسماء و تجلیات او می‌باشد. سپس تا رسول نگردد، صاحب شریعت و دین کامل و رئیس تمامی خلائق و عهده‌دار سرکوبی دشمنان خدا، یعنی کافران و ظالمان نمی‌گردد.^{۵۵}

بنابراین، چنین انسانی در «سفر الی الخلق» از جهت طبعی، فطری، ملکات و هیئات ارادی، مراحل کمال را با موفقیت به پایان برده و از فیوضات و حیانی بهره‌مند شده است و در حد مشترک و واسطه بین عالم امر و عالم خلق شده و پذیرای خلق و حق است. او چهره‌ای به سوی حق و چهره‌ای به سوی خلق دارد.^{۵۶} «و یستحق بها خلافة و ریاسة الناس؛^{۵۷} هم خلیفه خداوند و هم ریاست انسان‌ها را به عهده دارد.» پس چنین انسانی که مظهر دین و سیاست است، علاوه بر این‌که در علوم حقیقی به واسطه افاضات و حیانی باید کامل باشد «و به ناچار می‌بایست در اموری که به احکام و سیاست دینی تعلق دارد، کامل بوده و به معجزات ظاهری مؤید باشد. اگر چنین نباشد نمی‌تواند واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه حتی نمی‌تواند بین خلق و

خلق باشد».^{۵۸}

از نظر صدرا، عدم برخورداری از کمالات معنوی و افاضات وحیانی و سیاست دینی، به قدری مهم است که فاقد آن حتی نمی‌تواند رهبری سیاسی را در نظام‌های مردمی برعهده گیرد. او از چنین انسانی با عناوین رئیس اول، حکیم، ولی، نبی و منذر یاد می‌کند^{۵۹} و وجودش را از دو جهت ضروری می‌داند:

یکی از جهت عنایت معبود به تکمیل مردمان در دو سرا؛ زیرا کسی که به امری بسیار جزئی مانند باریکی کف پا و... توجه می‌کرده و اینها را مهمل نگذاشته، آشکار است که برای افاضه نبوت بر روحی از ارواح بشری بخل روا ندارد و با توجه به این که نبوت رحمتی است برای آفریدگان و مردمان، البته که باید اولی و شایسته‌تر و لایق‌تر باشد. دوم از دیدگاه نیاز بندگان در امور معاش و معاد به رئیس و رهبری مطاع و امیری قاهر و واجب‌الاتباع است تا در دنیا که جای انگیزش فتنه و فساد است و کمین‌گاه انواع مفسدت و محنت‌هاست، انسان‌ها را راه‌نمایی کند و از این جهت «لابد للخلق من الهادی إلى کیفیت تحصیل المصالح و طلب المساعی والمنهاج».^{۶۰}

مردم به ضرورت، به راه‌نما و چگونگی تحصیل مصالح و منافع و نیازمندی‌ها و ضروریات نیازمند هستند تا عنایت ازلی و هدایت الهی به مرحله تمام و کمال برسد. اگرچه دیدگاه غالب عرفا، بی‌توجهی به دنیا و تدبیر دنیوی، اشتغال به تهذیب نفس، انزوا و غرق شدن در جمال حضرت حق است، برخی از عارفان در عین عنایت به سلوک معنوی و ولاء تصرف، از تدبیر امور دنیوی مردم غافل نبوده‌اند و در عین توجه به لاهوت، به اداره ناسوت نیز بی‌توجه نبوده‌اند. بنابراین اولاً تصدی سیاست در هر عصر، برارنده مقام ولی است.

آن‌گاه که سیاست به دست اولیا و عارفان باشد، زمان نورانی است و آن‌گاه که زمان از تدبیر الهی اولیا و سالکان بی‌بهره شود، زمان غلبه ظلمت است. از دیدگاه عارفان، نه فلاسفه و اهل بحث صلاحیت تدبیر امور جامعه را دارند و نه علمای رسول و اهل ظاهر و فقه.^{۶۱}

ثانیاً اگر اسباب خارجی یاری کند، عارفان بر اهل عالم مستولی می‌شوند و ولی‌الله علاوه بر ولایت تکوینی معنوی، صاحب تدبیر دولت ظاهری و دنیای مردم می‌گردد.^{۶۲} از این‌رو، بحث از حکومت، از شئون بحث امامت و ولایت است؛ زیرا امامت، زعامت دین و دنیاست. پس برای سخن گفتن در باب امامت و ولایت، باید درباره حکومت هم بحث شود.

مقام خلیفة‌اللهی انسان

صدرا در کتاب مفاتیح‌الغیب با تأکید بر این که قرآن مبین، کمال انسانی را شرح

ولایت تشریعی در موارد زیر مصداق پیدا خواهد کرد، از جمله آن‌که ولایت در تشریع و تبیین احکام که اصل تشریع احکام بنابر آیات قرآن مخصوص خداوند است، ولی خدا در بعضی موارد وضع احکام را به پیامبر ۶ و ائمه : واگذار کرده است، یا در باب زعامت سیاسی و اجتماعی که ائمه نیز از جانب خداوند مقام ولایت و رهبری را در تمامی شئون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به عهده دارند و یا در مسئله قضاوت که ائمه : عهده‌دار این ولایت و زعامت و رهبری هستند و موظفند که به خصومت‌ها پایان دهند.

می‌دهد و ساختمانی است که برای مقامات خلیفه‌الله ساخته شده، می‌فرماید:

آن‌که اراده دانش قرآن را دارد، لازم است که نخست علم معرفت انسان بیاموزد و در علم به او، باید از مبادی و اصول و احوال و رازها و سبب‌هایی که موجب وجود او، مقامات و منازل سفر و درجات اوست، آغاز نماید؛ زیرا انسان کامل، نوشته مختصر و خلاصه‌ای است از تمامی عوالم مادی و عقلی و آنچه بین آن‌دو است. هرکس که او را شناخت، همه‌چیز را شناخت و هرکه او را نشناخت، هیچ‌چیز را نشناخته است.^{۶۳}

در نظام طبیعت، انسان در رأس سیر صعودی قرار می‌گیرد؛ زیرا هر پدیده‌ای موضوع و ماده نوع برتر است. عناصر اولیه با ترکیبات و امتزاجات خود، سبب پیدایش معادن می‌شوند و بعد از کمال معادن و اثرپذیری، زمینه ایجاد نباتات به وجود می‌آید و با اعطای اثر حیات به آن، پیدایش نفس نباتی و سپس نفس حیوانی میسر می‌شود و با دمیدن روح الهی در آن، انسان پدید می‌آید. از این‌رو، وی نتیجه می‌گیرد که غرض از همه موجودات طبیعی، نباتی و حیوانی، خلقت انسان و درواقع، انسان نسخه پیچیده همه عالم است:

فی الإنسان شیءٌ كالفلک و شیءٌ کاملک.^{۶۴}

در حقیقت او، آثاری از فلک و آثاری از فرشته وجود دارد و به واسطه آن دو، شایستگی اصلاح هر دو جهان و مقام خلیفه‌اللهی را در دنیا و سپس در عالم اعلا داراست. از این جهت از انسان به عالم صغیر^{۶۵} تعبیر می‌کنند؛ همان‌طور که از عالم به انسان کبیر^{۶۶} یاد نمایند.

وی در جای دیگر آورده است:

هنگامی که خدای تعالی طراحی عالم را به پایان آورد، نوع بشر را روی زمین خلق کرد.

«فأراد أن يجعل منها خليفة له في الدنيا و نائباً

منه.»^{۶۷}

اما انسان در چه مواردی جانشین و خلیفه خداوند می‌شود؟ ملاصدرا در این‌باره افعال الهی را به پنج مورد تقسیم می‌کند:

۱. ابداع و آن ایجاد از عدم است؛
۲. تکوین که ایجاد افعالی است که مختص به ملائکه است؛
۳. تدبیر که عبارت است از به کمال رساندن امور ناقص؛
۴. تسخیر، اعمالی که موجودات را برای آن خلق کرده است؛
۵. صناعت، افعالی که مختص انسان است.^{۶۸} سپس می‌فرماید:

فقضى الله سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف والولاية والإيجاد والحفظ والرعاية.^{۶۹}

اراده و مشیت الهی چنین شد که بار امانت خود را به دوش خلیفه‌ای قرار دهد که در موارد فوق بتواند در صحنه عالم تصرف کند. به واسطه این خلافت، انسان بر همه عناصر حکومت می‌کند و همه نیروهای ظاهری و باطنی جهان از او اطاعت می‌نمایند. وسعت جانشینی او در همه مواردی است که خداوند در جهان قدرت دارد. بنابراین، خلافت او، حکومتش بر هستی است و تدبیر امور انسانیت در مسیر سعادت و اصلاح جهان از نظر اجتماعی و سیاسی نیز جزء خلافت انسان است.

دلایل حکمای امامیه

صدرا از قول حکیمان امامیه، دلایل گوناگونی اقامه می‌کند که بیشتر آنها در دیگر کتب فلسفی شیعه قبل از او دیده نشده است. گویی اولین بار صدر المتألهین، خود این دلایل را ارائه می‌کند؛ اگرچه به حکمای شیعه نیز نسبت داده است. وی نخست می‌گوید:

حکما و عرفای شیعه از طریق قوانین عقلیه و آیات قرآنیهِ آگاهند که زمین ممکن نیست از حجة‌الله بر خلق خالی باشد. حجت الهی همواره یا رسول است و نبی یا امام است و وصی. و سنت الهی نیز از زمان آدم و نوح و آل‌ابراهیم و تا زمان حضرت ختمی مرتبت بر همین امر تعلق یافته، لکن نبوت به معنای نبوت رسالت و تشریع، به آن حضرت ختم گردیده و امامت که باطن نبوت تا روز قیامت است، باقی است. بنابراین، در هر زمان، بعد از رسالت بالضروره بایستی ولی‌ای

که خداوند را به شهود کشفی عبادت کند و علم‌الکتاب نزد او و مآخذ علوم علما و مجتهدان بوده، موجود باشد که ریاست مطلقه و امامت در امر دین و دنیا، به دست او خواهد بود؛ خواه مردم او را اطاعت کنند یا او را عصیان نمایند؛ او امرش را اجابت کنند یا بر او انکار ورزند. و همان‌طور که رسول، رسول است هرچند که هیچ‌کس به رسالت او ایمان نیاورد، مثل زمان نوح؛ همان‌طور امام، امام است، هرچند که هیچ‌کس او را اطاعت نکند. همان‌گونه که طیب، طیب است، هرچند که هیچ‌کس به وی جهت استعلاج مراجعه نکند، انبیا و اولیا که اطبای نفوسند و معالجه‌کنندگان امراض نفسانی و بیماری قلبی می‌باشند، آنان نیز همین‌گونه هستند.^{۷۰}

صدرا در جایی دیگر، همین استدلال را به‌گونه‌ای دیگر بیان کرده و به عنایت شامله ربانیه اشارت می‌کند. وی می‌نویسد:

نظام دین و دنیا، تمشیت نمی‌یابد مگر به وجود امامی که مردم به وی اقتدا کنند و رهنمود یابند. و نیاز به وی در هر زمان، بیشتر و مهم‌تر است از نیاز مردم به غذا و امثال آن از منافع و ضروریات.

بنابراین مقتضای عنایت ربانیه آن است که زمین و مردم آن را بدون امام نگذارد و گرنه یکی از امور زیر لازم آید:

۱. جهل، یعنی عدم علم به نیاز مزبور؛
۲. نقص، یعنی ناتوانی خداوند بر تأمین نیاز بندگان خویش؛
۳. بخل خداوند که همه این سه امور محال و غیرممکن است و خداوند اجل و اعظم از استلزام هریک از این امور است.^{۷۱}

با توجه به مطالب بیان شده از نظر ملاصدرا، زعامت و ریاست دنیوی برای انبیا و امامان از شئون ولایت مطلقه الهیه محسوب شده است.

چنان‌چه مردم دنیا به ریاست و مدیریت ولی‌الله گردن نهند و او را اطاعت نکنند و بر وی انکار ورزند، ریاست به چه معنا خواهد بود؟

بی‌گمان صدرا زعامت و ریاست مشروع را همان می‌داند که مردم از ولی‌الهی که خداوند را به شهود کشفی عبادت می‌کند و عالم به ماکان و مایکون است، اطاعت می‌کنند و بر امامت و راهبری او گردن می‌نهند. چنان‌چه آنان در این امر تخلف و سرپیچی کنند، بی‌گمان هیچ‌یک از تالی‌فاسدهای سه‌گانه که صدرا برای مقدمه منطقی خود مطرح کرده، مترتب نخواهد شد.

اثبات وجود حجت الهی با استناد به قاعده «امکان اشرف»

صدرالمتألهین برای اثبات وجود ولی‌الله و حجة‌الله دائم در زمین، به قاعده امکان

از نظر صدرا، عدم برخورداري از کمالات معنوی و افاضات و حیانی و سیاست دینی، به قدری مهم است که فاقد آن حتی نمی‌تواند رهبری سیاسی را در نظام‌های مردمی برعهده گیرد. او از چنین انسانی با عناوین رئیس اول، حکیم، ولی، نبی و منذر یاد می‌کند و وجودش را از دو جهت ضروری می‌داند یکی از جهت عنایت معبود به تکمیل مردمان در دو سرا دوم از دیدگاه نیاز بندگان در امور معاش و معاد به رئیس و رهبری مطاع و امیری قاهر

اشرف تمسک کرده که ظاهراً قبل از او کسی از حکمای شیعه به این امر دست نیافته است. صدرا در کتاب *سفار*، این قاعده را میراث فیلسوف اول، ارسطو دانسته و از عنوان این قاعده چنین یاد می‌کند:

فی قاعدة إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف
الاول.^{۷۲}

و از ابن‌سینا، شیخ اشراق و محمد شهریزی نام می‌برد که این حکیمان در آثار خود قاعده امکان اشرف را مستند اثبات بسیاری از مسائل فلسفی قرار داده‌اند.

بیان این قاعده به‌طور خلاصه این است که در تمام مراحل وجود، لازم است که ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد. بنابراین، هرگاه ممکن اخسی وجود داشته باشد، بایستی مقدم بر آن، ممکن اشرف موجود شده باشد.

صدرا با پذیرفتن قاعده امکان اشرف، چگونگی افاضه وجود و ریزش فیض را به‌طور سلسله‌ای از اشرف به اخس دانسته، برای اثبات لزوم وجود حجت خدا به این قاعده متمسک شده و جهان را به شرح زیر تبیین می‌کند:

ترتیب سلسله وجود صادره از باری‌تعالی، همواره از اشرف به اخس و از اعلی به ادنی است و هرکس در احوال موجودات و نسبت بعضی به بعض دیگر نظر کند، می‌فهمد که ادنی و انقص موجود نمی‌شود مگر به سبب اعلی و اکمل. این سببیت و تقدم، ذاتی و طبیعی است، هرچند وجود ادنی و انقص، مبدأ اعدادی و تهیی برای افاضه اعلی و اکمل به ماده به‌شمار می‌رود. خلاصه آن که نوع اشرف، متقدم بر نوع اخس است.

که قاعده امکان اشرف، تنها در ابداعات بی‌نیاز به ماده قابله و استعداد جاری نیست، بلکه در وجودهای زمانی و مادی جهان حرکات و اضداد و اتفاقیات نیز جاری است؛ هرچند

گاه ممکن اشرف به‌دلیل

وجود مانعی خارجی و یا فقدان استعداد

لازم، موجود

نمی‌گردد؛ زیرا حکم

انواع و طبایع کلیه،

ذاتاً همانند ابداعات است. نیاز نوع طبیعی، مانند فلک، انسان، فرس و امثال آنها به استعداد ذاتی نیست، بلکه عرضی است، یعنی لازمه عوارض و احوال انفعالی است. ملاصدرا نوعیت نوع را به ماده نمی‌داند، هرچند وجود در عالم مادی خارجی به ماده نیاز دارد. در طبیعت، فی‌ذاته کون و فساد ملحوظ نشده است، بلکه می‌تواند کلی و مجرد یا جزئی و مادی باشد.

مرحوم میرداماد در قبس پنجم کتاب *قبسات* آورده است:

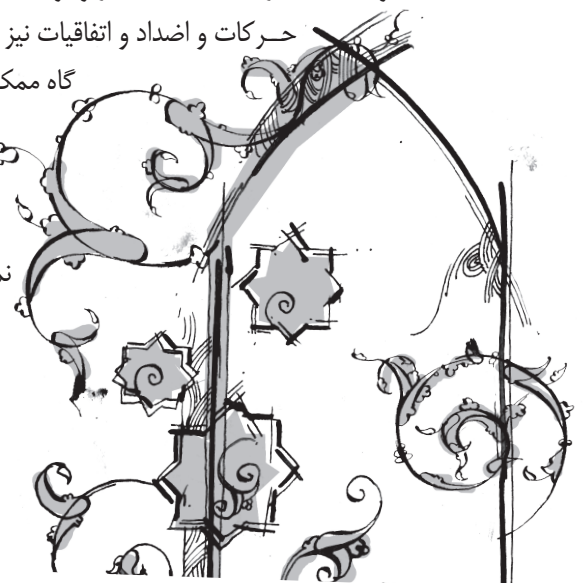
آیا مثلاً طبیعت حیوان بما هو حیوان چیزی نیست که ذاتش متعلق به ماده و مدت باشد و آیا وجودش مرهون امکان استعدادی و یک قوه هیولانی نیست؟ پس امکان ذاتی ملاک فیضان وجود از مدبر عالم است، یعنی همان عنایت الهی.^{۷۳}

صدرا که برای اثبات لزوم امام در زمین قاعده فوق را مطرح کرده، در این‌جا متوجه ایرادی می‌گردد که نسبتاً مهم است و از آن مهم‌تر، نتیجه‌ای است که در پاسخ به آن دست می‌یابد. ایراد بدین صورت است که با بیان فوق، به نتیجه‌ای که می‌خواهید دست نخواهید یافت؛ چراکه امام و رعیت هر دو از نوع واحد متمثلند و فرد بالذات هیچ‌گونه تقدیمی بر دیگری ندارد و هیچ رابطه ذاتی میان فردی با فردی دیگر وجود نخواهد داشت.

پاسخ این است که مشابهت و مماثلت بین افراد بشر، به‌حسب ماده بدنی و طبیعی است و مربوط به قبل از آن است که نفوس هیولانی با حصول ملکات و اخلاق فاضله یا رذیله از قوه به فعل می‌رسد. با وجود این، انسان‌ها به‌حسب نشئه روحانی، در زمره انواع مختلف و بی‌شمار قرار دارند. آیه *قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ*^{۷۴} به اعتبار نشئه اولی است، نه نشئه دوم.

بنابراین، نوع نبی و امام نوعی عالی، شریف و اشرف از سایر انواع فلکیه و عنصریه است و نسبت حجت به سایر بشر در رتبه وجود، مانند نسبت انسان به سایر حیوانات و نسبت حیوان به نبات و نبات به جمادات است.

پس تقدم و تأخر در وجود، میان نوع بشر و نوع خسیس مسلم است. معنای آیه *وَخَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً*^{۷۵} نیز چنین خواهد بود؛ چراکه انسان اشرف موجودات ارضی است.



بنابراین، سبب وجود و غایت ذاتی خلقت موجودات ارضی است و اگر انسان از زمین مرتفع گردد، سایر موجودات اعم از جماد، نبات و حیوان نیز مرتفع خواهند شد. همچنین اگر حجة الله در زمین نباشد، همه آدمیان نخواهند بود. معنای حدیث «لو لم یبق فی الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الحجة»^{۷۶} نیز چنین خواهد بود.

ملاصدرا در پایان شرح خود بر این حدیث، نتایجی را بیان می‌کند:

۱. دانش‌مند حقیقی و عارف ربانی بر دین و دنیا و ریاست بزرگ ولایت دارد؛
۲. زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود؛
۳. آبادانی جهان و بقای انواع در آن، به وجود عالم ربانی بستگی دارد؛
۴. این قائم به حجت الهی لازم نیست که ظاهری مشهور، مانند حضرت علی ۷ در هنگام عهده‌داری خلافت ظاهری داشته باشد، چه‌بسا که پنهان و پوشیده باشد؛
۵. علم و دانش با بینایی حقیقی، به یک‌باره از سوی خداوند متعال به ایشان عطا می‌شود.^{۷۷}

بنابر آن‌چه گذشت، قرآن نمی‌تواند حجت خدا بر خلق باشد مگر آن‌که امامی از اهل بیت نبوت و حکمت با آن همراه باشد؛ چون آنان برادر قرآن و شریک او و دو گوهر گران‌بهایند که هرکس به هردو چنگ زند گمراهی نبیند و هرکس جز آن دو پناهی جست، هیچ‌گاه روی هدایت را نخواهد دید. صدرا منبع دین مبین اسلام را قرآن مجید می‌داند و برپا دارنده، و نگاه‌دار آن از هرگونه شک و تردید گمراهان و تبه‌کاران را کسی می‌داند که نفس قدسی و الهام غیبی و علم لدنی دارد^{۷۸} و چون واجد این اوصاف بر مردم شناخته شده نیست، باید خداوند او را مستقیماً یا از طریق رسول خود به مردم بشناساند. پس به نظر صدرا، امامت اسلامی یعنی ولایت بر امور دین و دنیا، مستلزم سه امر است: نفس قدسی، الهام غیبی و علم لدنی.

کمالات و شرایط امام یا ولی

صدرالمتألهین در کتاب ارزش‌مند *الشواهد الربوبیه*، صفاتی را بر می‌شمرد که به تعبیر وی، به‌ناچار شخص پیامبر یا ولی (بعد از پیامبر) به‌عنوان رئیس اول باید دارای آنها باشد. به بیان دیگر، واجد بودن این صفات از جانب شخص رئیس اول، نشان می‌دهد که حکومت و زعامت سیاسی از شئون پیامبر و امام یا ولی است. ما نیز به بررسی و تحلیل مختصر این صفات می‌پردازیم؛ چراکه در بحث از مشروعیت نظام سیاسی، تمایز بین این کمالات ضروری است.

الف) کمالات و شرایط اولیه امام یا ولی

۱. از نظر قوه عاقله، باید رئیس اول انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل فعال باشد؛

۲. از نظر قوه متخیله، لازم است به‌حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد؛



۳. از نظر قوه حساسه و محرکه نیز در غایت کمال باشد. صدرا در این باره می‌گوید:

رئیس اول به قوه حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا به سوی امر خدا برگردند.^{۷۹}

البته گفتنی است که اگر این حالت برای جزء نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد، انسانی است که توسط ملک وحی بر او نازل می‌گردد و ملک، عقل فعال است و این انسان بر هر فعلی واقف است که ممکن است او را به سعادت کشاند.^{۸۰}

ب) کمالات و صفات ثانویه

صفات و کمالات ثانویه رئیس اول که فطری و ذاتی هستند، عبارتند از:

۱. صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد تا بتواند هرچه را می‌شنود و یا به او گفته می‌شود، بدان گونه که گوینده قصد دارد و طبق واقع و حقیقت امر درک کند؛
۲. دارای حافظه‌ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می‌فهمد و یا احساس می‌کند، در قوه حافظه خویش حفظ و ضبط کند و هرگز آن را از خاطر نبرد؛
۳. دارای فطرتی صحیح، طبیعتی سالم، مزاجی معتدل و تام‌الخلقه و آلتی نیرومند و قادر بر انجام اعمالی در شأن است؛

۴. دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد تا که زبان، او را در بیان آنچه در ضمیر او است، یاری دهد؛

۵. دوست‌دار علم و حکمت باشد تا بدان حد که تأمل در معقولات، او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراک آنها به او آزاری نرساند؛

۶. بالطبع حریص بر شهوت‌رانی و انجام امیال نفسانی نباشد، بلکه از انجام آنها و از لهو و لعب دوری گزیند و به لذایذ نفسانی بدبین باشد؛

۷. صاحب عظمت نفس و احتشام و دوست‌دار نزاهت و شرافت بوده و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و از داشتن یا اتصاف به آن ابا و امتناع ورزد و از هر جنسی، نوع برتر و شرافتمندتر را اختیار کند، مگر به قصد ریاضت دادن نفس؛

۸. با همه خلائق رؤف و مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود تا بتواند با لطف و مهربانی از اشاعه آنها جلوگیری کند و بدون قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال و وقایع، اقامه حدود مقرر از جانب خداوند متعال را تعطیل نکند؛

۹. دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ نهراسد، زیرا عالم آخرت بهتر از دنیاست؛

۱۰. جواد، یعنی بخشنده نعمت‌ها و عطایا باشد؛ زیرا خزاین رحمت و نعمت الهی تا ابد باقی و بی‌خلل و نقصان‌ناپذیر است؛
۱۱. خوش‌حالی و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلائق بیشتر باشد؛ زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست و حق تعالی منبع حسن و جمال و در حسن و جمال از کلیه موجودات اجل و ارفع است؛

۱۲. سخت‌گیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در دعوت به اقامه ظلم و جور و عمل قبیح، بسیار سخت‌گیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد؛

به اعتقاد ملاصدرا، همه این اوصاف دوازده‌گانه از لوازم شرایط سه‌گانه‌ای است که در بخش اول بیان شد. به نظر وی، اجتماع این خصایص در شخص واحد بسیار نادر است، مگر بعد از دیگری.^{۸۱}

حکومت دینی در اندیشه حکیم ملاصدرا

صدرا به ضرورت حکومت معتقد است. اما درباره یعنی بودن حکومت باید گفت که حکومت دینی دارای شکل واحدی نیست، بلکه هم‌چون حکومت غیردینی صورت‌های متنوعی دارد. البته با توجه به مراد از دین، شکل حکومت دینی نیز عوض می‌شود، چنان‌که حکومت دینی مسیحی، یهودی و اسلامی را می‌توان تصور کرد. با این مقدمه و یادآوری این نکته که بحث دینی و غیردینی بودن حکومت از مسائل اساسی و به‌روز محافل فکری ایران و جهان است، به تبیین دیدگاه ملاصدرا در این باره

کارویژه‌های حکومت دینی

انتظار مسلمانان و به‌ویژه شیعیان از حکومت چیست؟ آیا حکومت‌های غیردینی این انتظار را برآورده نمی‌سازند؟ به عبارت دیگر، حکومت دینی چه اقداماتی می‌کند که حکومت‌های غیردینی به آن اهتمام نمی‌ورزند؟

اساسی‌ترین انتظار از حکومت دینی و مهم‌ترین وظیفه آن اجرای قوانین خدایی است و کارویژه حکومت دینی همین امر است. قانون که در حکومت‌های غیردینی یک امر بشری است، در حکومت دینی فرایشری و الهی است و انسان‌ها در محدوده مباحات می‌توانند قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی کنند. تمام برنامه‌ریزی‌های حکومت دینی به گونه‌ای است که به قوانین الهی خدشه‌ای وارد نشود، در حالی که حکومت غیردینی چنین دغدغه‌ای ندارد. ملاصدرا در کتاب حدیثی ارزش‌مند خویش چنین می‌نویسد:

نظام دین و دنیای مردم جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا و از او پیروی کنند و راه هدایت و پرهیزکاری را از وی بیاموزند، درست نمی‌شود و نیاز به او در هر زمان مهم‌تر و بالاتر است از نیاز به خوراک و پوشاکشان و آنچه در روند اینها از منافع و ضروریات است.^{۸۲}

سیاست در مکتب حکمت متعالیه که مکتب هدایت است، به معنای اجرای قانون الهی از سوی انسان‌ها به رهبری انبیا، اوصیا و اولیا برای نیل به سعادت است. از این‌رو، سیاست در فرهنگ اسلامی به تدبیر نیز تعریف شده است. تدبیر عبارت است از سازمان‌دهی کارها به سوی هدف مورد نظر. این هدف همان سعادت قاصوست که در این دنیا دست‌رس‌پذیر نیست. انسان کامل کسی است که به سعادت می‌اندیشد و مسیری را می‌پیماید که مقصد آن سعادت قاصوست. حکومت اسلامی به امر معیشت، امنیت و رفاه مردم می‌پردازد تا با فراغ بال بتوانند به عبادت خدای تعالی بپردازند. فراهم کردن امکانات عبادت، از جمله تأمین سلامتی جسم و روح، از وظایف اصلی یکایک مسلمانان و حکومت اسلامی است.^{۸۳}

صدرا می‌نویسد:

غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات آن است که غیب، شهادت را خدمت فرماید و شهوات، عقول را خدمت کنند و جزء به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس، معقول شود و از عکس این امور منجر گردد تا آن‌که ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود.^{۸۴}

صدرالمتألهین می‌گوید:

زندگی اجتماع بدون قانون ممکن نیست. انسان‌ها اگر در جایی باشند و قانونی



نباشد باعث هرج و مرج آن‌جا خواهند بود. پس اگر امر را در افراد مهمل واگذارده بود، بدون قانونی مضبوط در تخصیصات و تقسیمات، هر آینه در منازعه و مقاتله می‌افتادند و آن، ایشان را از سلوک طریق و سیر به حق باز می‌داشت و امر به فساد و افساد منجر می‌شد.^{۸۵}

این قانون چه ویژگی‌هایی دارد، از چه منبعی صادر می‌شود، مشروعیتش را از کجا به‌دست می‌آورد و چه اهدافی را تعقیب می‌کند؟

به نظر صدرا این قانون شرع است و منشأ مشروعیتش انسان‌ها نیستند، بلکه خداوند متعال است. خدا از طریق وحی این قوانین را در اختیار انسان قرار می‌دهد. در نظر ایشان، به‌طور کلی وظایف حکومت اسلامی یا قانون شرع، متضمن اهداف زیر است:

۱. تنظیم معیشت انسان‌ها در دنیا؛
 ۲. نشان دادن طریق وصول به جوار خدا؛
 ۳. یادآوری آخرت و معاد؛
 ۴. هدایت مردم به صراط مستقیم؛
 ۵. مجازات مجرمان و قانون‌شکنان و تأمین امنیت.
- «ناچار شاعری می‌خواهد که برای مردم، منهجی را که به سلوک آن منهج، معیشت انسان در دنیا تنظیم می‌شود، معین نماید و طریقی را به آنها نشان دهد که وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود و برای ایشان، امور آخرت و رحیل به سوی پروردگار را یادآوری می‌کند و ایشان را به روز قیامت انداز دهد و به طریق مستقیم هدایت کند.»^{۸۶}
- البته غایت همه این وظایف، سعادت است و وظیفه اصلی حکومت دینی، توجه به سعادت دنیوی و اخروی و یا به عبارتی توجه به سعادت حقیقی است.

پس کارویژه اساسی حکومت دینی در حکمت سیاسی متعالیه، آن است که امکانات عبودیت حق تعالی را برای انسان‌ها فراهم آورد تا به جوار قرب خداوند نائل گردند.

ولایت سیاسی امامان در نظر صدر المتألهین

ملاصدرا در موارد متعدد از امامت و ولایت سیاسی ائمه : سخن گفته است. مهم‌ترین اثر او در این باره کتاب ارزش‌مند شرح

الاصول الکافی به‌ویژه بسط و توضیح احادیث «کتاب الحجة» است. در حدیثی از امام صادق ۷ پرسیدند: آیا ممکن است زمین باشد و امامی در آن نباشد؟ و امام پاسخ می‌دهند: خیر! سؤال‌کننده ادامه می‌دهد: آیا وجود دو امام در یک زمان ممکن است؟ حضرت می‌فرمایند: خیر، جز آن‌که یکی از آنها خاموش باشد. صدرا در ذیل این حدیث به تفصیل به بیان آرای شیعه و غیرشیعه در مسئله امامت می‌پردازد و ادله هریک را نقد و بررسی می‌کند. او در شرح این حدیث می‌نویسد: هیچ‌یک از فرق اسلامی به‌جز گروه بسیار نادری در ضرورت وجود امام پس از پایان دوران نبوت تردید و اختلافی ندارند. اختلاف آنان نیز در توجیه فلسفی - کلامی و حقوقی امامت است که در پی آن، مذاهب گوناگونی پدیدار گشته است. وی آن مذاهب را به شرح ذیل دسته‌بندی می‌کند:

۱. معتقدان به وجوب شرعی نصب امام بر بندگان (مذهب جمهور اهل سنت و اکثر معتزله)؛
۲. معتقدان به وجوب عقلی نصب امام بر بندگان (مذهب جاحظ، کعبی و ابوالحسن بصری)؛
۳. معتقدان به وجوب عقلی نصب امام بر خداوند (مذهب شیعه)؛
۴. معتقدان به عدم وجوب نصب امام (مذهب گروهی از خوارج یعنی پیروان نجدة بن عامر)؛
۵. معتقدان به وجوب نصب امام در وقت ظلم (مذهب ابوبکر اصم معتزلی)؛
۶. معتقدان به وجوب نصب امام در وقت ظهور عدل به منظور اظهار شعایر شرع؛ چراکه در وقت ظهور ظلم او را اطاعت نخواهند کرد و موجب بروز فتنه‌ها خواهد شد.

مبنای مشروعیت نظام سیاسی در نظر صدرا

ملاصدرا بین شرایط و ویژگی‌های رئیس اول تمایز گذارده است، همان‌طور که پیش از او ابونصر فارابی بر این اعتقاد بود. به این معنا که شرایط را در مقام ثبوت و به تعبیر خودشان به حسب کمال اول لازم می‌شمارد و ویژگی‌ها را به حسب تحقق و مقام اثبات یا کمال ثانوی می‌داند و کمال ثانوی را از لوازم کمال اولی می‌شمارد. به تعبیری، شرایط ثبوتی در رئیس اول

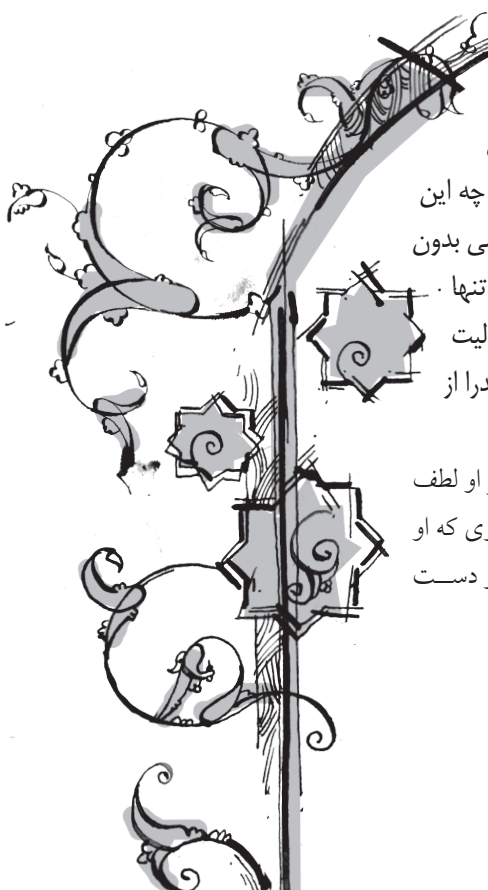
همانند شرایط ثبوت طبابت در طبیب است که او با اتصاف به فن طبابت و قدرت بر علاج بیماران، عنوان طبیب را ثبوتاً احرار می‌کند؛ خواه مریض به او مراجعه کند یا نه و خواه وسایل و ابزار تحقق طبابت در اختیارش باشد یا نه. در هر صورت، او در مقام ثبوت، طبیب است، اگرچه در مقام اثبات و خارج طبابت نکند. در شرایط ثبوتی رئیس نیز مسئله چنین است.

در کتاب کسر اصنام الجاهلیه و شرح اصول کافی آمده است:

چنین کسی سزاوار سروری است؛ خواه مردمان از او فایده گیرند یا بر اثر همراهی با نیکان و دوری جستن او از اشرار و گوشه‌گیری برای عبادت خداوند و هم‌گونی با نیکان و معصومین کسی از او فایده نبرد؛ چراکه اگر با این‌که او به چنین مرتبه‌ای رسیده، کسی از او فایده نمی‌برد، نه به علت کمبود است، بلکه به سبب کوتاهی دیگران است و کمبود کسانی که به او گوش نمی‌دهند و در حالات ژرف او نمی‌اندیشند، آشکار است که سیاست‌مدار، پیشوا و امام، این مقام را به سبب تخصص و فنی که دارد داراست؛ خواه دیگران از او بپذیرند و سخن او را گوش دهند و یا نپذیرند و طبیب بر اثر تفحص و دانش خود و توانایی‌ای که در معالجه بیماران دارد، طبیب است؛ حال بیماری باشد و یا نباشد و طبیب بودن او را، نبود بیمار از بین نمی‌برد. هم‌چنین امامت امام و فلسفه فیلسوف و سروری سروران بر اثر نبودن وسایلی که بدان خواست‌های خود را انجام توانند داد و یا نبودن افرادی که لازم است تا در راه تحقق اهدافشان به‌کار گیرند، فساد نپذیرد و تباهی نگیرد.^{۸۷}

حکیم صدرا با همین روش، بر مشروعیت الهی امام عصر 4 در زمان غیبت استدلال می‌کند.^{۸۸} اما در مقام اثبات، او معتقد است که رئیس اول و امام باید مبسوط‌الید باشد و از مقبولیت اجتماعی برخوردار باشد و ثانیاً از ویژگی‌ها و خصال طبیعی و اجرایی خاصی برخوردار باشد. از این توضیحات به خوبی خاستگاه و مشروعیت رهبری رئیس اول از منظر ملاصدرا معلوم شد. پس می‌توان گفت که مبنای مشروعیت حاکم اسلامی در مقام ثبوت، نصب از سوی خداوند متعال است؛ چه این حاکم پیامبر باشد، چه امام و چه مجتهد. اما تشکیل حکومت و تأسیس نظام سیاسی بدون پشتوانه مردمی ممکن نیست. پیامبر، امام و مجتهد، سرور عالمیان هستند، اما تنها در مقام ثبوت و در مقام اثبات و تحقق خارجی، سروری ظاهری وابسته به مقبولیت مردمی و اقبال عمومی است و بدون آن، ریاست و حکومت محقق نمی‌شود. صدرا از این دو مقام به دو لطف جداگانه تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

وجود امام لطف است؛ خواه تصرف کند و یا نکند... تصرف ظاهر او لطف دیگری است و عدم آن از جهت بندگان و بدی اختیار آنان است، به‌طوری که او را کوچک شمرده و یاریش را رها نمودند، لذا لطف او درباره خود را از دست



دادند.^{۸۹}

- نظام سیاسی مورد نظر صدرا دو پایه یا رکن دارد:
۱. رکن و پایه الهی برای مشروعیت و نصب حاکمان و رهبران از سوی خدا؛
 ۲. رکن و پایه مردمی برای تأسیس نظام سیاسی و حکومت اسلامی.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تحقیق سیدمحمد گیلانی، ص ۵۳۳، انتشارات مکتبه المرتضویه، تهران، بی‌تا.
۲. ج ۵، ص ۲۲۸، تحقیق محمود محمد الطباحی و دیگران، انتشارات داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۳. ص ۱۱۲، چاپ سوم: انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۶۸ شمسی.
۴. *اقرب المصادر فی فصح العربیة و الشوارد*، ج ۵، ص ۸۳۲ - ۸۳۳، چاپ اول: انتشارات دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ قمری.
۵. اسماعیل بن حماد جوهری، ج ۵، ص ۱۸۶۵، چاپ دوم: انتشارات دارالعلم للملایین، بیروت ۱۳۹۹ قمری.
۶. *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هاورن، ج ۱، ص ۲۸، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۴ قمری.
۷. *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۲۴.
۸. محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۴، ص ۲۲۶، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۹ قمری.
۹. *مفاتیح الغیب*، تعلیقه ملاعلی نوری، ص ۴۸۷، چاپ اول: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳ شمسی.
۱۰. محو به معنی نابودی و پاک کردن نوشته از لوح است. نزد عرفا محو، سه درجه دارد: درجه ادنی و آن محو صفات ذمیمه و اعمال سیئه است؛ درجه وسطا و آن محو مطلق صفات حمیده و ذمیمه است و محو علیا که محو ذات است. (عزالدین کاشانی، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به اهتمام جلال الدین همایی، ص ۱۴۴، چاپ سوم: انتشارات هما، تهران ۱۳۶۷ شمسی) هم‌چنین صحو یعنی هوشیاری و در اصطلاح رجوع به احساس پس از غیبت است. (معین الدین هروی، *تفسیر حدائق الحقایق*، به اهتمام سیدجعفر سجادی، ص ۳۴۶، چاپ دوم: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ شمسی). هم‌چنین صحو به معنای مقام شهود تام و صاحی، متمکن در حضرت و جمع شهود است. (عبدالرزاق کاشانی،

شرح منازل السائرین (به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص)، مقدمه حامد ربانی، ص ۲۴۱-۲۴۲، انتشارات کتابخانه حامدی، تهران ۱۳۹۵ قمری). صحو بعد از محو جمع الجمع شهود خلق است قائم به حق، یعنی حق را در همه موجودات مشاهده نماید و هر جا به صفتی دیگر ظاهر گشته و این مقام بقاء بالله است و آن را فرق بعدالجمع و صحو بعدالمحو خوانند. (محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، ص ۲۷، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱ شمسی).

۱۱. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۴۴.

۱۲. سوره انفال، آیه ۱۷.

۱۳. اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، ج ۲، ص ۳۵۲، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا.

۱۴. مفاتیح الغیب، ص ۴۸۷.

۱۵. ص ۴۵۸-۴۶۲، انتشارات مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱ قمری. (هم چنین همین کتاب با شرح و تصحیح محمد خواجوی، ج ۲، ص ۴۸۰ و ۴۸۱، چاپ اول: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۷ شمسی) ۱۶. المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، ص ۱۴۶، چاپ اول: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ شمسی.

۱۷. سوره یس، آیه ۵۷.

۱۸. تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۱۹. ج ۱، ص ۲۶۵، چاپ چهارم: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۹ قمری.

۲۰. نک: محمد بن داود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۶۳۱ و ۶۳۲، چاپ چهارم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ شمسی.

۲۱. سوره اعراف، آیه ۵۴.

۲۲. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۱۵۴-۱۵۵، چاپ اول: انتشارات مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۷ قمری؛ آیةالله مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۶، ص ۲۰۷، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۲۳. نک: عبدالمحمد حسینی، حکومت اسلامی، ص ۷۰-۷۴، چاپ اول: انتشارات مطالعات و تحقیقات حوزه نمایندگی ولی فقیه در جهاد سازندگی، قم ۱۳۷۶ شمسی.

۲۴. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۳۶۱، چاپ دوم: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، مشهد ۱۳۶۰ شمسی.

۲۵. همان.

۲۶. ترجمه احمد بن محمدحسین اردکانی، ص ۵۷۷، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲ شمسی.

۲۷. المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲۸. یادآوری این نکته لازم است که در بحث حاکمیت سیاسی امامان، بیشتر به بررسی ولایت سیاسی و تشریعی پرداخته می شود و در این جا فقط به جهت توضیحی که باید در باب ولایت تشریعی ارائه می شد، توضیحاتی را بیان کردیم.

۲۹. نک: محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، حاشیه الاسفار الاربعه، شرح محمدرضا قمشه‌ای بر الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۳-۱۶.

۳۰. حسن حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، همراه با شرح محمدرضا قمشه‌ای، ص ۳۰۶-۳۰۹، چاپ دوم: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵ شمسی.

۳۱. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹۷.

۳۲. همان، ج ۵، ص ۴۶.

۳۳. همان، ص ۵۸.

۳۴. ج ۶، ص ۱۰.

۳۵. محمد بن عبدالملک بن هشام، سیره النبی، ج ۴، ص ۱۷۹، انتشارات دارالفکر، بی تا.

۳۶. نک: عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یک از ج ۶، ص ۸۵-۸۷، چاپ اول: انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۶۸ شمسی.

۳۷. مفاتیح الغیب، ص ۴۸۵.

نظام دین و دنیای مردم
جز با وجود امامی که
مردمان به او اقتدا و از
او پیروی کنند و راه
هدایت و پرهیزکاری را
از وی بیاموزند، درست
نمی شود و نیاز به او
در هر زمان مهم تر و
بالاتر است از نیاز به
خوراک و پوشاکشان
و آنچه در روند اینها
از منافع و ضروریات
است.^{۸۲}

۳۸. همان، ص ۴۸۶.
۳۹. همان.
۴۰. سوره بقره، آیه ۲۵۷.
۴۱. سوره انبیاء، آیه ۸۹.
۴۲. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۷۷-۳۷۹.
۴۳. عبدالحسن امینی نجفی، الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب، ج ۱۰، ص ۳۶۴، چاپ اول: انتشارات مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، قم؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۲۸۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۵ شمسی.
۴۴. سوره نحل، آیه ۴۳.
۴۵. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، ص ۵۰۹ و ۵۱۰، چاپ دوم: انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵ شمسی.
۴۶. به کوشش مصطفی بروجردی، ج ۱، ص ۴۲۵، چاپ اول: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴ شمسی.
۴۷. محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، رساله سه اصل، ترجمه محمد خواجوی، ص ۵۳، انتشارات مولی، تهران ۱۳۷۶ شمسی.
۴۸. المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸.
۴۹. اسرار الایات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۱۵، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۰ شمسی.
۵۰. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۷۲.
۵۱. کسر اصنام الجاهلیه فی الرد علی متصوفه زمانه، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، ص ۱۴۲، تهران ۱۳۴۰ شمسی.
۵۲. المبدأ و المعاد، ص ۴۸۰.
۵۳. الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۲.
۵۴. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۸۰-۴۸۲.
۵۵. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۴۲۰.
۵۶. تفسیر سوره اعلی، زلزله و...، ترجمه رضا رجب زاده، ص ۲۸، انتشارات محراب، تهران ۱۳۶۲ شمسی.
۵۷. المبدأ و المعاد، ص ۴۸۰.
۵۸. تفسیر سوره اعلی، زلزله و...، ص ۲۳.
۵۹. الشواهد الربوبیه، ص ۳۶۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۹۲-۴۹۳.
۶۰. السواردات القلیبه فی معرفه الربوبیه، ص ۱۱۱-۱۱۲، تحقیق احمد شفیعی ها، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران.
۶۱. شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، ج ۲، ص ۱۲، چاپ دوم: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۴ شمسی.
- فرهنگی، تهران ۱۳۷۴ شمسی.
۶۲. شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۸-۱۴۹.
۶۳. ص ۴۹۷-۴۹۸.
۶۴. اسرار الایات، ص ۱۲۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۴۱۹-۴۲۰.
۶۵. تفسیر سوره اعلی، زلزله و...، ص ۵۹.
۶۶. اسرار الایات، ص ۱۰۹.
۶۷. الشواهد الربوبیه، ص ۳۵۰.
۶۸. اسرار الایات، ص ۷۶.
۶۹. همان، ص ۱۰۸.
۷۰. شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۶.
۷۱. همان، ص ۴۸۴.
۷۲. الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۳۴۲؛ همان، ج ۲، ص ۵۸؛ همان، ج ۶، ص ۲۳۰؛ همان، ج ۷، ص ۲۴۴-۲۴۶.
۷۳. به اهتمام مهدی محقق، ص ۱۴۹، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ شمسی.
۷۴. سوره کهف، آیه ۱۱۰.
۷۵. سوره بقره، آیه ۲۹.
۷۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۴.
۷۷. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۴۷۱؛ شرح الاصول الکافی و فی آخره کتاب مفاتیح الغیب، ص ۴۶۰.
۷۸. همان، ص ۴۶۰.
۷۹. المبدأ و المعاد، ص ۵۶۳.
۸۰. همان، ص ۵۶۴.
۸۱. الشواهد الربوبیه، ص ۴۸۸-۴۹۰.
۸۲. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۴۷۷.
۸۳. نجف لک زایی، اندیشه سیاسی صدر المتألهین، ص ۱۰۵-۱۰۶، چاپ اول: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۳۸۱ شمسی.
۸۴. المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد حسین اردکانی، ص ۵۶۸.
۸۵. همان، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۵۰۱.
۸۶. همان، ص ۵۵۷.
۸۷. کسر اصنام الجاهلیه فی الرد متصوفه زمانه، ص ۶۹، ترجمه محسن بیدارفر (عرفان و عارف نمایان)، چاپ سوم: نشر علامه طباطبائی، تهران ۱۳۷۱ شمسی؛ شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹.
۸۸. شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۷۱.
۸۹. همان، ج ۲، ص ۴۶۸.

فلسفه تاریخ و دکترین

ظهور از منظر

شهید صدر

علی رضا نودهی



چکیده

درباره ظهور، سه نظریه طرح شده است:

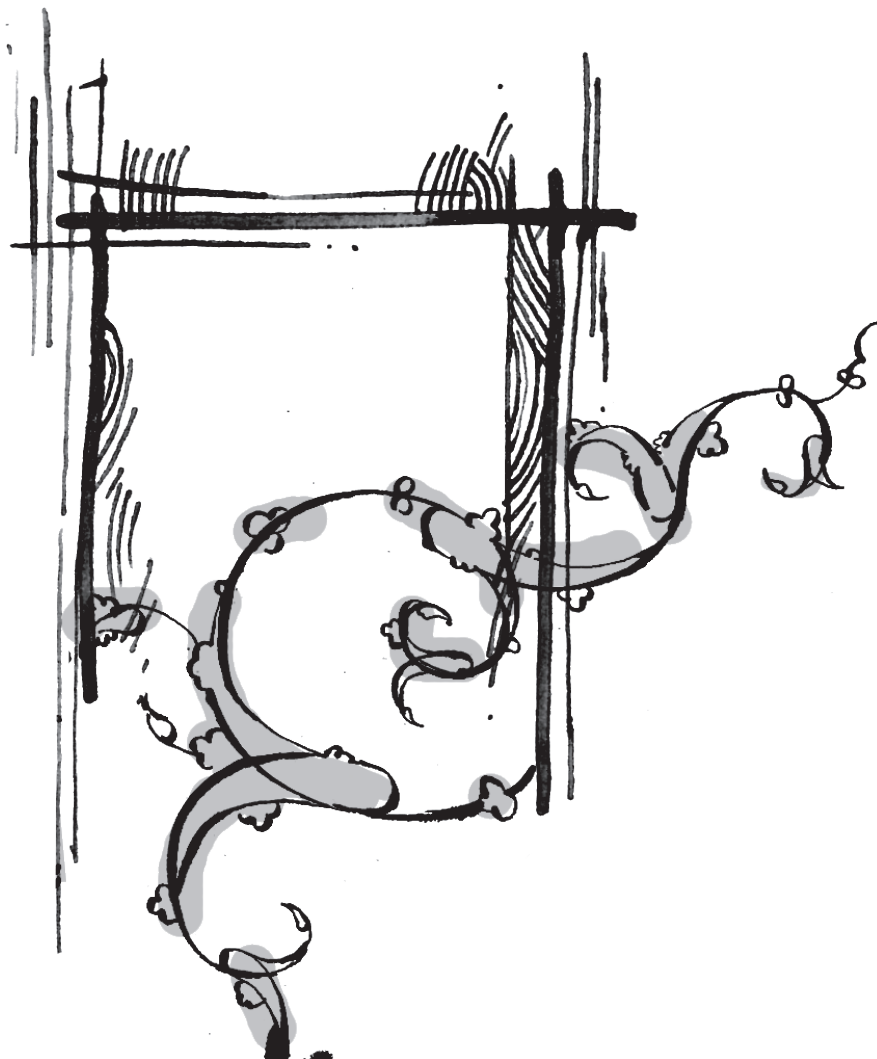
۱. انفجاری بودن ظهور؛
۲. تکامل تدریجی و طبیعی ظهور؛
۳. اختیاری بودن ظهور.

شهید صدر نظریه اخیر را طرح کرده و به آن پرداخته است.

فلسفه تاریخ به قانون‌مندی تاریخ می‌پردازد و قوانین حاکم بر تاریخ را کشف می‌کند. شهید صدر معتقد است قوانین حاکم بر تاریخ، به اراده و اختیار انسان مشروط است. انسان از ره‌گذر این قوانین، قطار تاریخ را می‌راند و از آن‌جا که ظهور پدیده‌ای تاریخی است، این پدیده به اختیار، انتخاب و اراده انسان مشروط می‌شود. بنابر این، باید برای ظهور و تعجیل در آن با استفاده از قوانین تاریخی، برنامه عملی و کاربردی درافکند.

واژگان کلیدی

شهید صدر، ظهور، دکترین ظهور، فلسفه تاریخ، تکامل، اختیار، جبر تاریخ، مهدویت و انتظار.



مقدمه

پیش از ورود به اصل بحث، باید به ماهیت ظهور بپردازیم. در نگاه نخست، نظریات ظهور را بر سه قسم می‌یابیم:

الف) نظریه انفجاری بودن ظهور^۱

در این نظریه، قیام و انقلاب مهدی موعود 4 تنها ماهیت انفجاری دارد؛ هنگامی که صلاح به نقطه صفر رسد، این انفجار رخ خواهد داد و دست غیب برای نجات حقیقت از آستین بیرون خواهد آمد.

طبق این نظریه هر اصلاحی محکوم است و هر گناه، فساد، ظلم و تبعیضی، انفجار را قریب‌الوقوع می‌کند؛ پس در تعجیل ظهور باید ظلم و فساد را گستراند. تحقق ظهور از طریق اسباب غیبی، اساس و ستون این نظریه است.

ب) نظریه تکامل طبیعی و تدریجی بودن ظهور

در این نظریه، عوامل طبیعی و پدیده‌های جبری تاریخ، عامل اصلی و تعیین‌کننده برای تحقق ظهور هستند، یعنی ظهوری نخواهد بود مگر با تکامل عقل بشری و آمادگی استعدادها و جوامع مختلف برای پذیرفتن حکومت عدل الهی^۲. برای تحقق چنین زمینه‌ای، نقش اختیار و اراده انسان در مقابل عوامل طبیعی و حوادث جبری تاریخ، بسیار ناچیز است.

ج) نظریه اختیاری بودن ظهور^۳

در این نظریه، اختیار و اراده انسان، تعیین‌کننده و تعجیل یا تأخیرکننده زمان ظهور است. باید ایده حکومت موعود را به‌خوبی ترسیم نمود و به‌سوی آن با برنامه‌ای منسجم و دقیق گام برداشت. ظهور هدف بزرگی است که با برنامه‌ریزی بلندمدت و کار و تلاش بی‌وقفه امکان می‌پذیرد. تعیین اهداف و راهبردهای رسیدن به آنها و اجرای دقیق آن اهداف، شرط ضروری برای ظهور است. درواقع، اراده انسان در طبیعت و قوانین آن دست به‌گزینش می‌زند و انسان خود تاریخ را جهت می‌دهد. بنابر این، زمینه‌های ظهور با اراده انسان‌ها در تمام سطوح فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی، نظامی و... فراهم می‌آید و هنگامی که زمینه‌های ظهور تحقق یافت، لطف خداوند متعال نیز جاری می‌گردد و بشر در آستانه انقلابی بزرگ قرار می‌گیرد.

دیگران نیز این نظریه را مطرح ساخته‌اند، اما شهید صدر بیشتر به آن پرداخته، به‌خصوص که اساس این نظریه بر ظهور انقلابی مانند دیگر انقلاب‌هاست که باید از طریق اسباب طبیعی انجام گیرد. شهید صدر این مطلب را به‌درستی تبیین کرده است. برای ورود به این بحث، تشریح دو موضوع ضروری است: مبادی فلسفه تاریخ و تعریف فلسفه تاریخ.



مسلمانان بعد از هجرت به مدینه، گردهم آمدند و با تشکیل حکومتی کوچک، زمینه حکومتی جهانی را مهیا کردند؛ در جریان سقیفه، حکومت اسلامی را منحرف کردند؛ امام حسین 7 و اصحاب ایشان در روز عاشورا از بیعت با یزید امتناع ورزیدند و شهید شدند؛ امام خمینی: بعد از تبعید، با اطلاعیه و... ملت را بیدار کردند و با آن مردم، انقلاب اسلامی را به پیروزی رساندند.

این وقایع، از حقایق تاریخ به شمار می آیند، اما به طور قطع زمانی می توانند در زندگی تأثیر بگذارند که نقد، بررسی و تحلیل گردند؛ چرا مسلمانان پس از هجرت پیامبر 6 به مدینه پیروز شدند و یا چگونه جریان سقیفه به دلیل قدرت و تباهی خواهی بعضی از مسلمانان، حکومت اسلامی را از مسیر اصلی و درست آن به انحراف کشاند و... ؟

تردید نیست که با مطالعه دقیق و درست این وقایع از زاویه فلسفه تاریخ، قوانین ثابتی را از آنها می توان کشف نمود و آینده زندگی را ساخت؛ قوانینی چون: «اتحاد، رمز پیروزی است»؛ «حکومت های کوچک، زمینه ساز حکومت های جهانی هستند»؛ «عامل انحراف حکومت های اسلامی، عناصر قدرت طلب و تباهی خواه هستند» و... .

علاوه بر بررسی قانون مندی تاریخ، از هدف مندی آن نیز در فلسفه تاریخ بحث می شود؛ آیا حوادث گذشته تکرار پذیرند؟ آیا تاریخ حیات بشری به سمت وسوی خاص، حرکت می کند؟ آیا قطار تاریخ رو به ظلم و فساد مطلق می تازد یا عدالت و تکامل؟ آیا هدایت کننده این قطار، قوانین جبری طبیعت و یا خداست، یا آن که انسان در آن تأثیر می گذارد؟ فلسفه تاریخ به این پرسش ها پاسخ می دهد.

آینده نگری در تاریخ

در پی بحث هدف مندی و قانون مندی تاریخ، از آینده نگری تاریخ، سخن به میان می آید. اگر ما قوانین تاریخی را جبری و ضروری بدانیم و چنین قوانینی تنها قوانین حاکم بر تاریخ باشند، به آسانی می توان آینده را پیش بینی کرد. اگر علاوه بر قوانین ضروری و جبری، قوانین دیگری مشروط به اراده و انتخاب بشر و آدمیان وجود داشته باشند و به عبارتی، انسان ها بتوانند در

میان قوانین دست به گزینش بزنند، در این صورت پیش بینی آینده تاریخ بسیار دشوار خواهد شد. به هر میزان که اراده و اختیار انسان را در حرکت تاریخ دخیل بدانیم، به همان میزان امکان پیش بینی آینده تاریخ دشوارتر خواهد بود.

رسول اکرم 6 فرمودند:

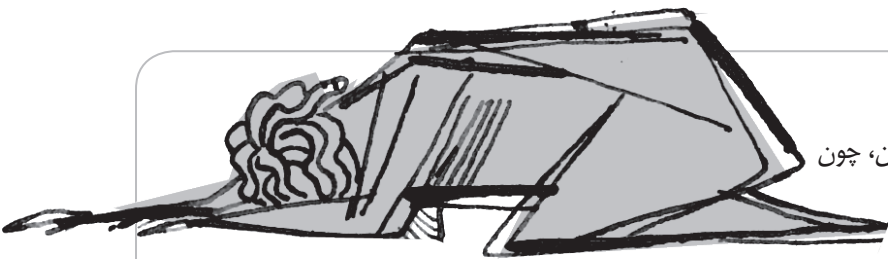
اگر از روزگار یک روز بیشتر باقی نمانده باشد، خداوند مردی از اهل بیت مرا مأمور می کند تا جهان را پر از عدالت کند، چنان که پر از بی عدالتی شده باشد.^۴

این خبر، پیش بینی و آینده نگری تاریخی است. اگر ما قوانین حاکم بر تاریخ و حرکت آن را جبری و ضروری بدانیم، چنین آینده نگری می تواند منشأ علمی و بشری داشته باشد و از نبوغ خبردهنده حکایت کند، ولی اگر قوانین تاریخی مشروط باشد، در این صورت چنین خبری حتماً منشأ وحیانی و غیبی دارد؛ چرا که علم بشر را به آن راهی نیست.

جبر و اختیار در تاریخ

اعتقاد به جبر تاریخ همواره توسط قدرت طلبان و ظالمان ترویج شده است؛ چرا که چنین اعتقادی، انسان را از هرگونه مسئولیت پذیری باز می دارد. برای نمونه، اگر کشور استعمارگری بر گرده تمدنی سوار شد و آن را از بین برد، می تواند بگوید که ما مسئول نیستیم؛ چون تمام این اتفاقات در تاریخ، جبری انجام شده و گریزی از آن نبوده است. بنابر این، جبر و مسئولیت رابطه عکس و تضاد دارند. هر چند ما در تاریخ بیشتر به جبر قائل شویم، مسئولیت انسان را در قبال حوادث تاریخی کمتر کرده ایم و هر چه بیشتر به اختیار معتقد شویم، بار مسئولیت انسان را سنگین تر کرده ایم. اگر ما به جبر مطلق در تاریخ قائل شویم، انسان نه تنها برای ظهور امام عصر 4 نمی تواند کاری انجام دهد، بلکه حتی دعا کردن نیز برای تعجیل آن، بی معنا خواهد بود؛ چرا که بنابر این اعتقاد، زمان و پدیده ظهور، از قبل معین شده و جبراً و ضرورتاً ظهور در آن زمان، از طریق اسباب ضروری رخ خواهد داد.

در مقابل معتقدان جبر در تاریخ، عده ای نیز به اختیار در تاریخ قائل شده اند. کسانی مانند پوپر و آیزا برلین گفته اند تاریخ، حوزه عمل انسان بوده و انسان موجودی آزاد و مختار است و این



موجود مختار آزاد، می‌تواند مانع از هر تحولی بشود. بنابر این، چون پای انسان و اراده و مسئولیت اخلاقی و اختیار انسان در کار است، در تاریخ هیچ‌گونه جبری هم حکم‌فرما نیست.^۵

فلسفه تاریخ از منظر شهید صدر؛ کشف فلسفه تاریخ

تاریخ‌نگری به معنای تأمل در حکمت و غایت وقایعی که بر سر ملت‌ها رفته است، از پایان قرن هجدهم میلادی در آثار متفکران آلمانی باب شد. تا پیش از آن، تاریخ نزد اروپاییان چیزی نبود جز داستان جنگ‌ها و نقل سرگذشت سرداران؛ چنان‌که نزد مسلمانان نیز تا زمان ابن‌خلدون (قرن چهاردهم میلادی) تاریخ معنایی جز این نداشت. بی‌گمان این عقیده که وقایع تاریخی در سیر خود نظمی دارد و فرمان‌گزار مشیت یا اراده‌خدایی است، در اندیشه اروپایی بی‌سابقه نبوده است. پیشوایان دین مسیح و از آن بیشتر، دین یهود همین عقیده را به پیروان خود می‌آموختند.^۶ اما شهید صدر می‌گوید:

کشف این مفهوم قرآنی (سنن تاریخ) فتح بزرگی است؛ زیرا ما در حد شناخت خود، قرآن را اول کتابی می‌دانیم که این معنا را کشف کرده است و حتی روی آن پافشاری می‌کند و با تمام وسایل قانع‌کننده که در اختیار دارد، روی این سنت‌ها اصرار می‌ورزد و با این اندیشه که حوادث خودبه‌خود صورت می‌گیرد، به شدت مقابله می‌کند و نیز این نظر که حوادث در دست تقدیرات غیبی است و ما را در برابر آنها جز تسلیم و رضا راهی نیست، به مخالفت صریح برخاسته است.^۷

وی در ادامه می‌گوید:

این کشف بزرگ قرآنی، زمینه‌ای برای آگاهی و هوشیاری اندیشه بشر، نسبت به فهم و درک نقش علمی تاریخ در زندگی انسان فراهم ساخت تا جایی که هشت قرن بعد از نزول قرآن، کوشش‌هایی برای این منظور به‌دست خود مسلمان‌ها آغاز گردید. ابن‌خلدون به بررسی تاریخ و کشف سنت‌ها و قوانین آن پرداخت. بعد از او، حداقل چهار قرن گذشت تا اندیشه اروپایی در اوایل دوره رنسانس، به شکل‌دهی اندیشه‌ای که مسلمانان از آن صرف‌نظر کرده بودند، روی آورد و اندیشه‌ای را که مسلمانان نتوانسته بودند به ژرفای آن فروروند، فکر غربی این معنا را در همان آغاز رنسانس گرفت و بحث‌های متنوع و مختلفی پیرامون فهم تاریخ و سنت‌های آن آغاز کرده است.^۸

شهید صدر^۹ معتقد است: قرآن با لحن‌های متفاوت و زبان‌های مختلف به فلسفه تاریخ پرداخته است؛ گاهی سنن تاریخی را نقل کرده و گاهی به کشف آنها تشویق نموده و نظریه‌ها را بیان نموده است.

وی در ضرورت کشف سنن تاریخی و فراگیری فلسفه تاریخ می‌گوید:

ظهور هدف بزرگی است که با برنامه‌ریزی بلندمدت و کار و تلاش بی‌وقفه امکان می‌پذیرد. تعیین اهداف و راهبردهای رسیدن به آنها و اجرای دقیق آن اهداف، شرط ضروری برای ظهور است. درواقع، اراده انسان در طبیعت و قوانین آن دست به‌گزینش می‌زند و انسان خود تاریخ را جهت می‌دهد. بنابر این، زمینه‌های ظهور با اراده انسان‌ها در تمام سطوح فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی، نظامی و... فراهم می‌آید و هنگامی که زمینه‌های ظهور تحقق یافت، لطف خداوند متعال نیز جاری می‌گردد و بشر در آستانه انقلابی بزرگ قرار می‌گیرد.

انسان‌های معمولی حوادث تاریخی را توده‌ای از اتفاقات نامربوط می‌دانند که برحسب تصادف یا بر اساس قضا و قدر، یا بر مبنای قدرت خدا و لزوم تسلیم در برابر امر او شکل گرفته، در حالی که قرآن با این فکر به شدت مقاومت کرده است و هیچ حادثه‌ای را بی‌جهت و یا از روی اعمال قدرت و لزوم تسلیم در برابر آن توجیه نمی‌کند؛ بلکه به بشر هشدار می‌دهد که در این زمینه سنن و قوانین حاکم است و برای این که انسان بتواند بر سرنوشت خود حاکم شود، لازم است این سنت‌ها و قوانین را بشناسد و برای این که بتواند در این قوانین نفوذ کند، باید نسبت به آنها شناختی داشته باشد، در غیر این صورت هر چند شما چشم‌پسته باشید، آن قوانین در شما حکومت خواهد کرد. شما چشمانتان را باز کنید این قوانین و این سنت‌ها را ببینید تا شما بر اینها حاکم گردید، نه این که آنها در شما اثر بگذارند.^{۱۰}

تکامل تاریخ

آیا قطار تاریخ رو به تکامل، توسعه و عدالت پیش می‌رود و یا رو به ظلمات و تاریکی و فساد؟ علامه جعفری؛ سیر تاریخ را حرکتی تکاملی نمی‌داند و می‌نویسد:

حرکت بشر در مسیر تکاملی در تاریخ، یک مسئله مبهم و غیرقابل توضیح و اثبات است؛ زیرا آنچه که همگان مشاهده می‌کنیم، گسترش تفکرات و تصرفات انسان‌ها در طبیعت و نفوذ به بعضی از سطوح با اهمیت آن است که تاکنون از دیدگاه علمی مخصوصاً در دو قرن اخیر به دست آمده بسیار چشم‌گیر بوده است. اما آیا این گسترش و نفوذ را که همه ارزش‌ها و عظمت‌های انسانی را زیر پا گذاشته است، می‌توان تکامل نامید؟^{۱۱}

از دیدگاه شهید صدر حرکت تاریخ تکاملی

بوده و اکنون تمدن غرب محصول نهایی و تکامل یافته تاریخ است. ایشان توصیه می‌کند که جوامع اسلامی باید تمدن غرب را بشناسند و آن را مورد اقتباس یا نقد قرار دهند؛ زیرا این تمدن محصول نهایی تمدن‌های تاریخ بشر است...^{۱۲}

صدر، فرآورده‌های غرب را به دو بخش مادی و تجربی و اجتماعی و سیاسی تقسیم می‌کند و استفاده از بخش اول را ساده‌تر و کم‌خطرتر برمی‌شمرد، ولی درباره بخش دوم معتقد است که باید فرهنگ و مفاهیم اسلامی را مأخذ خود گزید و با احتیاط تمام از هر چیز سازگار با دین مبین بهره گرفت، هر چند در این میان، باید از خطر تحریف و تأویل نادرست از دین برحذر بود.^{۱۳} در خلال دو قرن اخیر بسیاری از اندیشه‌ورزان اسلامی با فهم نادرست از نظام‌های اجتماعی و سیاسی غرب ناخودآگاه به دام تحریف و بدعت افتاده‌اند و بسیاری با متوقف شدن بر قالب‌های متغیر دینی و مطلق ساختن آنها، خود را از پیشرفت‌های دنیای جدید محروم ساخته‌اند.^{۱۴}

به هر حال، روشن است که تمدن غرب خوبی‌هایی دارد، ولی باید خیلی با احتیاط با آن برخورد کنیم؛ چراکه بیشتر نظریاتشان به انگیزه‌های نادرست آنها آلوده است؛ برای مثال، نظریات اندیش‌ورزانی هم‌چون فوکویاما در مورد پایان تاریخ که با پیروزی غرب بر تمدن‌های دیگر و گسترش نفوذ آن در سرتاسر جهان محقق می‌شود و هانتینگتون در مورد برخورد تمدن‌ها که در نهایت به پیروزی تمدن غرب می‌انجامد، ماهیت و محتوای استعماری این تمدن را بیان می‌کند.^{۱۵}

بحث تکامل تاریخ با نظریه اختیاری بودن ظهور ارتباط نزدیکی دارد. بنابر این نظریه، ظهور به کمال رسیدن عقل و شکوفایی و رشد نهایی علم است که زمینه شتاب‌دهی به حرکت را فراهم می‌سازد.

اکنون پست‌مدرنیسم از دولت‌های طاغوتی خسته شده و به کوچک کردن دولت‌ها، در حد و اندازه شهرداری‌ها می‌اندیشد. این تکامل، محصول تجربه بشری است و این یأس را می‌توان زمینه انقلاب جهانی مهدی موعود ۴ دانست.

موج اسلام‌خواهی در سرتاسر جهان از نشانه‌های تکامل تاریخ بشر است. در این فرصت، ملت‌ها با یک‌دیگر متحد می‌شوند و بر ضد حاکمیت ظلم و فساد جهانی قیام می‌کنند.



هدف و حرکت تاریخ

در طبیعت دو نوع حرکت وجود دارد: حرکات جبری و ضروری که متأثر از علت قبل از خود است و انسان نقشی در آن ندارد و حرکاتی که متأثر از اراده انسان و هدفمند است. انسان با توجه به آرمان و اهدافی که دارد، حرکاتی در عالم طبیعت خلق می‌کند تا به آن آرمان‌ها جامه عمل بپوشاند. شهید صدر به این موضوع به‌طور بنیادی پرداخته است:

انسان، با محتوای درونی انسان، بنیاد حرکت تاریخ را می‌سازد. حرکت تاریخ از دیگر حرکات، امتیازش به هدف داشتن است، یعنی حرکت تاریخ یک حرکت هدف‌دار است، تنها تحت‌تأثیر قانون علیت نیست که تنها وابسته به علتش و به گذشته‌اش باشد، بلکه به هدفش نیز مربوط می‌باشد. چون حرکت هدف‌دار است، علت غایی دارد، آینده‌نگر است. آینده، حرکت فعال تاریخی‌اش را می‌سازد. آینده‌ای که اکنون وجود ندارد و تنها از وجود ذهنی‌اش به آن نگاه می‌شود و حرکت می‌آفریند. بنابر این، وجود ذهنی از یک‌سو، نشان‌دهنده جنبه فکری است، یعنی ناحیه‌ای که تصور هدف را در بردارد، و نیز از سوی دیگر، نشان‌دهنده نیرو و اراده‌ای است که انسان را به‌سوی هدف برمی‌انگیزد و با به‌هم آمیختن فکر [هدف] و اراده قدرت سازندگی آینده و نیروی حرکت‌آفرینی فعالیت تاریخی بر صحنه اجتماعی تحقق یابد.^{۱۵}

هر حرکت تاریخی، ایده‌آل بزرگ‌تری دارد. ایده‌آل بزرگ، هدف‌ها و مقاصدش را تعیین می‌کند و این هدف‌ها و مقاصد، تلاش‌ها و حرکات‌ها را در مسیر ایده (آرمان) بزرگ‌تر قرار می‌دهند.^{۱۶}

حال، هرچه این هدف انسان دقیق‌تر و نامحدودتر و واقعی‌تر باشد، انگیزه رسیدن به آن قوی‌تر خواهد بود و هرچه انگیزه قوی‌تر باشد، حرکات مؤثرتری ایجاد خواهد شد. شکی نیست که حرکات وقتی به نتیجه می‌رسند که اهداف و آرمان‌ها واقعی باشند. پس اولین گام در حرکت تاریخ، تشخیص ایده‌آل و آرمان حقیقی و واقعی است. شهید صدر ایده‌آل‌ها و آرمان‌ها را به سه نوع تقسیم می‌کند:^{۱۷}

الف) ایده‌آل پست (زندگی مادی)

ایده‌آلی است که از وضع موجود سرچشمه گرفته و از اوضاعی که در جامعه می‌گذرد، نشأت گرفته است. این گونه ایده‌آل‌ها، همیشه تکراری و ملامت‌بارند. حرکت تاریخ در زیر سایه این نمونه ایده‌آل‌ها، همیشه حرکتی تکراری است. به این معنا که وضع موجود را می‌گیرد تا برایش آینده مطلق بسازد.

قرآن این گونه ایده‌آل‌ها را ناشی از یکی از دو علت می‌داند: علت اول، عامل روانی است؛ انس و عادت و بیهودگی و بُلْهوسی:

Gقَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا

اگر ما به جبر مطلق در تاریخ قائل شویم، انسان نه‌تنها برای ظهور امام عصر^۴ نمی‌تواند کاری انجام دهد، بلکه حتی دعا کردن نیز برای تعجیل آن، بی‌معنا خواهد بود؛ چراکه بنابر این اعتقاد، زمان و پدیده ظهور، از قبل معین شده و جبراً و ضرورتاً ظهور در آن زمان، از طریق اسباب ضروری رخ خواهد داد.

يَهْتَدُونَ^{۱۸}؛ f

می‌گویند: «آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است.» آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند؟

و علت دوم عامل خارجی دارد؛ تسلط فرعون‌ها و طاغوت‌ها در طول تاریخ بشر بر جامعه:

G وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي^{۱۹}؛ f

و فرعون گفت: ای بزرگان قوم، من جز خویشتن برای شما خدایی نمی‌شناسم.

جوامع و ملت‌هایی که ایده‌آل مادی و پست را می‌پرستند، در حالتی تکراری زندگی می‌کنند، یعنی حرکت تاریخ برای آنها حرکتی همانند و تکراری می‌شود که به تدریج، جامعه و بشر علاقه‌اش را به این ایده‌آل‌ها از دست می‌دهد. در چنین حالتی، تاریخ با این امت‌ها سه نوع برنامه اجرایی صورت می‌دهد:

۱. نابود شدن در برابر حمله‌ای نظامی از خارج؛
۲. ذوب شدن و تحلیل رفتن آنها در ایده‌آلی بیگانه و وارداتی؛
۳. بازگشت به ایده‌آل اصیل.

ب) ایده‌آل‌های محدود و مقید

آرمان‌های برآمده از آرزوهای جامعه که به آینده، گرایش به نوسازی و تجدید و تطور نظر دارند، آینده را به‌خوبی بر نمی‌تابند؛ زیرا خواست‌ها و تمناهای آنها محدود است. این عاقبت‌بینان، خطر بزرگی در پیش دارند؛ می‌خواهند در باریکه‌ای آرمان بپردازند و مطلق‌سازی کنند. ناگزیر آرمان ساخته آنان، زاده تصور ذهنی است که چندگاهی در آینده‌سازی مدد می‌دهد و کم‌وبیش نشاطی برمی‌انگیزد، اما محدودیت آن به‌زودی آشکار می‌گردد و سنگ راه می‌شود؛ زیرا جلوه محدود برای او به کمال مطلوب و آیین تبدیل می‌گردد و خطا از جایی برمی‌خیزد که از محدود برای خود مطلق ساخته‌اند.

برای مثال، انسان اروپایی در آغاز عصر جدید غایت مطلوبی از آزادی ساخت، چراکه در آن هنگام زیر انواع قیود خم شده بود.

آری باید قیود را از پیش پای اندیشه برداشت، ولی آزادی تنها چارچوبی است و محتوا و مضمون می‌خواهد. آزادی چارچوبه‌ای برای ارزش‌های دیگر است، ولی خود به‌تنهایی انسان‌ساز نیست. از این‌روی، انسان اروپایی راه انحرافی رفته و از آزادی کمال مطلق ساخته است، حال آن‌که آزادی ظرف به‌شمار می‌رود، نه مضروف؛ چارچوبی است و به محتوا نیاز دارد و چنان‌که می‌بینیم از این بی‌بندوباری، مایه خواری غرب شده است.^{۲۰}

ج) ایده‌آل «الله» و آرمان‌های بلند الهی

«این کمال مطلوب، محصول آدمی و ذهن او نیست، آرمانی است که در خارج و نفس‌الامر وجود دارد.»^{۲۱} «خداوند یک موجود مطلق در عالم خارج است، او دارای قدرت مطلقه و دانش بی‌پایان و عدل مطلق می‌باشد.»^{۲۲}

G يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ^{۲۳}؛ f

ای انسان، حَقّاً که تو به سوی پروردگار خود بسختی در تلاشی، و او را ملاقات خواهی کرد.

دولت عدل جهانی برآمده از اعتقاد به خداوند و از متن وحی الهی، هدفی متوسط و پله‌ای برای لقاءالله به‌شمار می‌رود. این آرمان، محرکی قوی برای حرکت تاریخ می‌تواند باشد. ما برای زمینه‌سازی ظهور باید این آرمان را هرچه بیشتر بارور کنیم تا با این کار، در شیعیان انگیزه‌های قوی ایجاد شود و در نهایت، شیعیان تاریخ، به‌سوی حکومت عدل جهانی بروند.

اراده و حرکت تاریخ

الف) اراده و انسان

هر انسان در عالم طبیعت به‌اندازه قوه روحی‌اش می‌تواند تأثیر بگذارد. هرچه انسان خود را تکامل بخشد، در عالم طبیعت بیشتر می‌تواند اثر بگذارد. شهید صدر می‌گوید:

اسلام و قرآن معتقد است، عمل تغییر در ظاهر و باطن باید دوش‌به‌دوش هم پیش رود تا انسان بتواند باطن خود را یعنی روان، اندیشه و اراده و امیال خود را بسازد. این زیربنای داخلی باید هم‌آهنگ با ساختمان روبنای خارجی‌اش باشد. از آن‌جا که هیچ‌گاه نمی‌توان

روبنایی را بدون زیربنای خارجی در نظر گرفت و روبنای تنها لرزان و متلاشی است، بدین جهت، اسلام ساختمان محتوای باطنی را در سیر صحیحش «جهاد اکبر» نامیده است و روبنای آن را که در مسیر صحیحش به حرکت درآید، «جهاد اصغر» می‌نامد و می‌گویند: هرگاه «جهاد اصغر» از «جهاد اکبر» جدا شد، اصالت و محتوای اصلی را از دست می‌دهد و به همین دلیل، قدرت نخواهد داشت تا تغییر حقیقی در صحنه‌های تاریخی و اجتماعی به‌وجود آورد. بنابر این، باید این دو عمل، دوشادوش هم حرکت کند. هرگاه یکی از دیگری جدا شد، حقیقت و مضمون خود را از دست داده است... پس هرگاه جهاد اصغر از جهاد اکبر جدا بماند، هیچ‌گونه تغییر باطنی مفیدی صورت نمی‌گیرد.^{۲۴}

ب) اراده و حکومت اسلامی

امام کاظم 7 خطاب به هارون فرمودند:

أنا إمام القلوب و أنت إمام الجسوم؛^{۲۵}

من بر دل‌ها و قلوب مردم حکم می‌رانم و تو بر تن‌ها و بدن‌ها.

حکومت اسلامی بر دل‌های مؤمنان بنا می‌شود؛ دل‌هایی که عرش رحمان است و خداوند متعال بر آن فرمان می‌راند. قوام حکومت اسلامی بر همت و اراده انسان‌هاست، نه بر رعب و وحشت.

امام علی 7 بعد از ماجرای سقیفه فرمودند:

اگر روز بیعت (سقیفه) چهل جنگ‌جوی مطیع داشتم، حتماً با آنها نبرد می‌کردم.^{۲۶}

و امام صادق 7 فرمودند:

اگر کسانی که توصیف شده‌اند به ۳۱۳ نفر برسند، آن‌چه می‌خواهید (حکومت عدل الهی) تحقق می‌یابد.^{۲۷}

به همین سبب، تکیه حکومت اسلامی بر اراده و همت‌هاست. روایات، اوصاف زمینه‌سازان ظهور و یاوران مهدی 4 را این‌گونه آورده‌اند: آنها کوشیده‌اند پاک و ثابت و مهذب گردند، مانند شمشیری که آهن‌گر آن را صیقل داده باشد.^{۲۸}

ج) اراده و تاریخ

انسان علاوه بر فکر، از حیث اراده نیز در حرکت تاریخ نقش مهمی دارد؛ به‌طوری‌که حتی یک فرد الهی می‌تواند سرنوشت بشر را تغییر دهد. شهید صدر؛ درباره کسانی که نقش افراد را در حرکت تاریخ بعید و ناچیز می‌دانند،



می‌فرماید:

منشأ و خاستگاه این پرسش (عدم نقش افراد در تاریخ) مربوط به دیدگاه خاصی است که تاریخ را این چنین تفسیر می‌کند که انسان در حرکت تاریخ عامل ثانوی و فرعی است و عامل اصلی، نیروهای مادی و خارجی هستند که انسان را احاطه کرده‌اند. در نتیجه یک فرد در بهترین حالات مفسر جهت‌گیری آن عامل اصلی است و چیزی جز این نیست، در حالی که اساس تاریخ بر دو محور قرار دارد: یکی انسان و دیگری عوامل مادی که انسان را احاطه کرده است. همان‌طور که عوامل مادی و ابزار تولید و طبیعت در انسان اثر می‌گذارد، انسان نیز در اطراف خود و در دیگر عوامل خارجی اثر می‌گذارد.

...پیامبر اسلام حضرت محمد 6 به‌خاطر تحقق رسالت آسمانی خود زمام حرکت تاریخ را در دست گرفت و یک خط طولانی فرهنگی و تربیتی ایجاد کرد که هرگز عوامل مادی و خارجی نمی‌توانستند از عهده آن برآیند... و هرچه به‌وسیله پیامبر اکرم 6 امکان وقوع داشته باشد، به‌وسیله امام منتظر 4 نیز ممکن است.^{۲۹}

شهید صدر: نه‌تنها حرکت تاریخ را وابسته به حرکت انسان می‌داند، بلکه حرکت تاریخ را روبنای حرکت انسان تلقی می‌کند. وی می‌نویسد:

سازنده حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان یعنی فکر و اراده اوست و ساختمان جامعه در سطح روبنا با همه پیوندها، سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش روی زیربنای محتوای باطنی انسان قرار دارد و هرگونه تغییر و تکاملی نسبت به روبنای آن تابع تغییر و تکامل این زیربناست و با تغییر آن روبنای جامعه تغییر می‌کند. بدیهی است هرگاه این بنیاد استوار باشد، روبنای جامعه استوار می‌ماند، بر اساس آنچه یاد شد، رابطه بین محتوای باطنی انسان و روبنای اجتماعی و تاریخی جامعه، یک رابطه تابع و متبوع یا علت و

معلول است.^{۳۰} إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛^{۳۱} «در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.»

آیه می‌گوید تغییر اوضاع و شئون اجتماعی هر قومی روبنای آن قوم است. تغییر بنیادی، تغییری است که در خود قوم پدید آمده باشد و هر تغییر دیگر از این تغییر بنیادی، سرچشمه گرفته است، مانند تغییر حالت نوعی، یا تغییر حالت تاریخی و یا تغییر حالت اجتماعی قوم.^{۳۲}

قوانین و سنن تاریخ

اگر حرکت تاریخ اختیاری است، ابزار حرکت آن چیست؟ فیلسوفان تاریخ هر کدام طریقی برگزیده‌اند و به نتایجی رسیده‌اند. شهید صدر: نیز در این خصوص دیدگاهی را بیان کرده است. وی می‌گوید:

در کلیه امور جهان، سنت‌ها و قوانین الهی جاری است که دارای سه ویژگی عمومی هستند:

۱. الهی هستند و حاکمیت خداوند را تحقق می‌بخشند؛

۲. عمومیت دارند و اتفاقی نیستند: «سنت ما را دگرگونی نیست»^{۳۳}؛

۳. در سنت‌های الهی مسئله اراده و تفکر آزادی انسان مطرح است، یعنی انسان‌ها به‌دست خود سرنوشت خویش را می‌سازند و سستی را که باید در موردشان اجرا شود، به‌دست خویش برمی‌گزینند.^{۳۴}

اما این قوانین و سنن تاریخی بر سه نوعند:^{۳۵}

الف) قوانین شرعی: یعنی بین دو پدیده یا دو مجموعه از پدیده‌ها، در میدان تاریخ ارتباط برقرار می‌شود. هر وقت شرط محقق شود، تحقق جزا حتمی است. این صورت را ما در بسیاری از قوانین و سنت‌های طبیعی، در سطوح مختلف ملاحظه می‌کنیم. برای مثال، اگر آب بر اثر مجاورت با حرارت به درجه معینی از حرارت مثلاً به صد درجه برسد، جوش می‌آید.

این قانون طبیعی ارتباط بین شرط و جزاست که با وجود شرط مجاورت آب با حرارت و وجود خصوصیات دیگر، پدیده غلیان ظاهر می‌شود.

این گونه قوانین، خدمت بزرگی به انسان در زندگی معمولی‌اش می‌کنند و نقش مؤثری را در انسان‌سازی دارند؛ زیرا انسان با شناخت این قوانین می‌تواند درباره جزای شرط را خودش اقدام کند و در هر حالی که خود را به وجود جزا نیازمند دید، با فراهم کردن شرط، به دست خود قانون را عملی سازد و هرگاه جزای شرط با مصالح او سازگار نبود و آن را نپسندید، با پیش‌گیری از تحقق شرط، مانع تحقق جزا گردد.

خداوند می‌خواهد با توجه دادن به نظامی ثابت، جای پای انسان را در این نظام نشان دهد و او را به وسایلی که در راه ساختن محیط زندگی‌اش مؤثر است، آشنا سازد تا نیازهای او را به دست خودش برآورد.

چنین قدرتی برای انسان از آن‌رو حاصل شده که سنت جهان و قانون ثابت آن را شناخته؛ زیرا قانون طبیعت به صورت قضیه شرطیه برای او طرح گردیده است.

درست همین خصوصیات را در نخستین صورت از سنت‌های تاریخ می‌یابیم. بسیاری از سنت‌های تاریخ، به صورت قضیه شرطیه شکل گرفته‌اند. در این قضیه، دو حادثه اجتماعی یا تاریخی به هم مربوط هستند. برای مثال، $G \text{ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ } f$ قانونی تاریخی به‌شمار می‌رود که به صورت قضیه شرطیه آمده است؛ زیرا به وجود پیوند بین دو تغییر باز می‌گردد؛ تغییر محتوای باطنی انسان و تغییر وضعیت ظاهری او، به این معنا که هرگاه تغییری در باطن مردم پیدا شود، در بنای ظاهری آنان و کیان مادی و اعتبار جهانی‌شان نیز تغییر قطعی پدید می‌آید.

ب) قوانین قطعی: این قوانین تاریخی به صورت منجز یعنی بدون حالت منتظره عرضه می‌شود. از قوانین طبیعی و کیهانی می‌توان مثال‌ها و شاهدهایی در این باره آورد. در علم هیئت، وقتی حکمی علمی بر طبق قوانین گردش سیاره‌ها صادر می‌شود، دیگر هیچ حالت منتظره‌ای ندارد. برای مثال، خورشید در فلان روز خواهد گرفت یا در فلان شب خسوف می‌شود. انسان در این موارد نمی‌تواند به هیچ وجه شرایط و اوضاع و احوال این قضیه را تغییر دهد. این قضایا به زمان آینده نگاه دارند، ولی خبر به وقوع آن قطعی است.

نکته مهم این که صورت دوم از قوانین تاریخی، اندیشه اروپایی را به توهم انداخته که با آزادی و اختیار انسان مخالفت می‌نماید. بنابر این پندار غلط، اندیشه سنت‌های تاریخی به هیچ وجه با اندیشه آزادی و انتخاب انسان سازگار نیست؛ زیرا اگر سنت‌های تاریخ مسیر انسان را در زندگی‌اش تنظیم می‌کند، دیگر برای انسان آزادی نمی‌ماند. لذا برخی آزادی و اختیار انسان را فدای سنت‌های تاریخ نموده‌اند و برخی دیگر سنت‌های تاریخ را فدای آزادی و اختیار انسان. آنها پنداشته‌اند که سنت‌های تاریخ تنها همین نوع دوم است، یعنی قوانین قطعی، در حالی که اگر سنت‌های تاریخ فقط به این صورت در صحنه‌های تاریخ تجلی می‌کرد، هیچ جای دیگری برای تلاش و کوشش انسان نمی‌گذارند، ولی برای بطلان این توهم، باید به صورت اول از صور سنت‌های تاریخ توجه نمود که به شکل قضیه

در طبیعت دو نوع حرکت وجود دارد: حرکات جبری و ضروری که متأثر از علت قبل از خود است و انسان نقشی در آن ندارد و حرکاتی که متأثر از اراده انسان و هدف‌مند است. انسان با توجه به آرمان و اهدافی که دارد، حرکاتی در عالم طبیعت خلق می‌کند تا به آن آرمان‌ها جامه عمل بپوشاند. شهید صدر به این موضوع به‌طور بنیادی پرداخته است



شرطیه بیان می‌گردد. در شرط این قضیه شرطی، به اراده انسان و انتخاب او اشاره شده و درست اراده انسان در مرکز قضیه شرطیه و شرط اصلی آن قرار گرفته است.

بنابر آیه **G** إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ **f**، خدا سرنوشت قومی را به شرطی تغییر می‌دهد که آنها خودشان را تغییر دهند. در این جا تغییر به خود آن قوم نسبت داده شده، یعنی آنان باید بخواهند و به وجود آورند. بنابر این، سنت‌های تاریخ به صورت قضایای شرطی، نه تنها مخالفتی با آزادی و اراده انسان ندارند، در آزادی و اراده انسان پافشاری هم می‌کنند و نتایج کار انسان را توضیح می‌دهند تا بتوانند راهی را که بدان نتیجه می‌انجامد، پیش پای انسان بگذارند و در پرتو نور و روشنایی آن، به نتیجه کارش راه یابد.

ج) قوانین گرایشی: این سنت‌ها، به گونه کشش‌ها و گرایش‌های طبیعی در حرکت تاریخ انسان قرار گرفته، نه به صورت قانونی قطعی و تخلف ناپذیر. این قوانین در حرکت تاریخ و در سیر طبیعی انسان مؤثر است. این حرکت‌ها و گرایش‌ها، انعطاف می‌پذیرند و می‌توان با آنها به مبارزه برخاست، ولی مخالفت با آنها فقط برای مدتی کوتاه ممکن است، مانند نیاز طبیعی زن و مرد به یکدیگر. قرآن نیز به برخی از این سنن اشاره کرده است:

G قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ **f** **۳۶**

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند، و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید، تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند.

G وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ **f** **۳۷**

و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب

پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می‌کردند، قطعاً از بالای سرشان برکات آسمانی [و از زیر پاهایشان] برکات زمینی برخوردار می‌شدند. از میان آنان گروهی میانه‌رو هستند، و بسیاری از ایشان بد رفتار می‌کنند.

G وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ **f** **۳۸**

و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.

G وَ أَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَّاءً غَدَقًا **f** **۳۹**

و اگر [مردم] در راه درست، پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم.

G لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ **f** **۴۰**

برای او فرشتگانی است که پی در پی او را به فرمان خدا از پیش رو و از پشت سرش پاسداری می‌کنند. در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست، و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود.

اما از سنن قطعی تاریخ، پیروزی مستضعفان است که خداوند کریم می‌فرماید:

G وَ يُرِيدُ أَنْ مِّنَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُم الْوَارِثِينَ **f** **۴۱**

و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرو دست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم، و ایشان را وارث [زمین] کنیم.

البته وعده الهی، از علم غیب سرچشمه می‌گیرد و تاریخ ناگزیر از آن می‌نماید، ولی تعجیل، تأخیر و تحقق آن، بنابر اختیاری بودن تاریخ و ظهور، بر دوش انسان نهاده شده است.

عقلانیت، مجرای افعال الهی

شکی نیست که خداوند می‌تواند افعال و منویات خود را از طریق تعطیلی قوانین ثابت و قطع اسباب عادی یعنی معجزه، جامه عمل بپوشاند. با وجود این، بنابه حکمت، قوانینی برای دست‌یابی بشر به آنها، ثابت نگاه داشته شده‌اند. خداوند، فقط در موارد ضروری و آن‌هم از روی حکمت عقلانی، از معجزات استفاده می‌کند. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که «عقلانیت مجرای افعالی الهی» است.

شهید صدر؛ از افرادی است که با روشن‌فکری و دقت کافی در افعال الهی، از حکمت عقلانی آنها سراغ می‌گیرد. گویی وی عبور افعال الهی را بستر عقلانیت و اسباب طبیعی را بدیهی می‌داند. وی درباره حکمت فترت یعنی نبودن پیامبران در بعضی از مقاطع تاریخ و تأخیر ظهور دین اسلام می‌گوید:

تغییرات اجتماعی که سرچشمه الهی دارد، از جنبه اجرایی به شرایط بیرونی متکی است و موفقیت و زمان انجام آن بستگی به آن دارد و درست به همین جهت بوده است که آسمان در انتظار ماند تا پنج قرن از جاهلیت بگذرد و آن‌وقت آخرین پیام خود را به واسطه حضرت محمد 6 فرستاد و با آن‌که جهان در دوران فترت نیاز شدید به پیامبر داشت، ولی به‌خاطر وابستگی اجرایی به شرایط خارجی در آن تأخیر شد.^{۴۲}

وی درباره حکمت طول عمر امام زمان 4 می‌گوید:

یکی از عوامل پیروزی و موفقیت رهبر منتظر، همین عمر طولانی است. ایجاد یک دگرگونی بنیادین می‌طلبد که رهبری آن در دست انسانی فوق‌العاده از نظر روحی باشد تا با شناختی کامل از توانایی‌ها و برتری‌های مکتب خود و آگاهی ژرف از ضعف نظام‌هایی که بایستی منهدم کند، تمدنی نو بر ویرانه آن بسازد.^{۴۳}

مهدی باید از عمری دراز برخوردار بوده و با جوامع و نسل‌های مختلفی در طول تاریخ همراه باشد و از بالای قله انسانیت به تماشای فراز و نشیب تاریخ و حرکت رو به تکامل بشر بنشیند تا آن‌که سرانجام جامعه بزرگ انسانی به کوله‌باری از تجارب اجتماعی و تحت تدبیر سنت‌های الهی، خود فرمان‌هدایت تاریخ را به او سپرد تا آخرین و بزرگ‌ترین مرحله خلافت الهی بر زمین را محقق سازد.^{۴۴}

علامه شهید، استفاده کردن از معجزه را برای حفظ زندگی راهبران دینی، چنین بیان می‌دارد:

شاید بتوان از آن‌چه تا به حال اتفاق افتاده، یک نتیجه کلی به‌دست آورد و آن این‌که

دولت عدل جهانی
برآمده از اعتقاد به
خداوند و از متن وحی
الهی، هدفی متوسط
و پله‌ای برای لقاءالله
به‌شمار می‌رود. این
آرمان، محرکی قوی
برای حرکت تاریخ
می‌تواند باشد. ما
برای زمینه‌سازی
ظهور باید این آرمان
را هرچه بیشتر بارور
کنیم تا با این کار، در
شیعیان انگیزه‌های
قوی ایجاد شود و در
نهایت، شیعیان تاریخ،
به‌سوی حکومت عدل
جهانی بروند

هروقت حفظ جان حجتی الهی در روی زمین نیاز به تعطیل قانون طبیعی داشته باشد و هرگاه ادامه زندگی آن شخصیت برای انجام یک طرح مهم ضروری باشد، در این هنگام لطف الهی باعث می‌شود که آن قانون طبیعی موقتاً از کار بیفتد، ولی وقتی شخصیتی وظیفه الهی خود را به انجام رساند، مطابق قوانین طبیعی می‌میرد و یا به شهادت می‌رسد.^{۴۵}

آیه‌الله صدر؛ واقع شدن غیبت صغرا قبل از غیبت کبرا را کاملاً مطابق عقلانیت می‌داند و این امر منطقی را چنین توضیح می‌دهد:

باید توجه داشت که اگر آن غیبت (غیبت کبرا) به یکباره رخ می‌داد، ضربه سنگینی به پایگاه‌های مردمی و طرف‌داران امامت وارد می‌شد؛ زیرا قبل از آن با امام خود ارتباط داشتند، در مشکلات به او رجوع می‌کردند و اگر ناگهان امام غایب می‌شد و امت احساس می‌کرد که دیگر دست‌رسی به رهبر فکری و معنوی خود ندارد، ممکن بود همه‌چیز از دست برود و آن جمع به تفرقه دچار شود. بنابر این، لازم بود که برای این غیبت زمینه‌سازی شود تا مردم به‌تدریج با آن خو بگیرند و خود را بر اساس آن بسازند.^{۴۶}

ظهور انقلابی برتر

ظهور، ماهیتی انقلابی دارد، اما برتر از دیگر انقلاب‌ها. در تعریف انقلاب گفته‌اند:

انقلاب تغییری ناگهانی در نظام اجتماعی و نهادهای سیاسی یک کشور است که موجب زیرورو شدن قدرت و واژگونی تمام‌عیار حکومت و جای‌گزینی دولت جدید می‌شود.^{۴۷}

اما انقلاب در نظر شهید صدر، از محتوایی ایدئولوژیک برخوردار است؛ حرکتی جهت‌رهایی امت از وضع تباه و پریشان‌فعلی به‌سوی وضع مطلوب که خداوند بدان دعوت نموده است؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟ به خدا و

فرستاده او بگروید و در راه خدا با مال و جان‌تان جهاد کنید. این [گذشت و فداکاری] اگر بدانید، برای شما بهتر است.^{۴۸}

از دیدگاه صدر، انقلاب همواره مبتنی بر سه بخش وجودی انسان، یعنی عقل، عاطفه و عمل بوده و لذا از این ویژگی‌ها برخوردار است: حرکتی آگاهانه، سرسختانه، با هدف مقابله با وضع موجود و به‌دنبال دگرگونی عمیق و تحول بنیادین جهت ایجاد زندگی نو، بر مبنای مکتب و ایدئولوژی و همراه با کنار گذاشتن معیارها و اصول گذشته. بنابر این، هر انقلاب بزرگ باید دارای چهار رکن زیر باشد:

۱. مکتب و ایدئولوژی انسانی که به خواسته‌های فطری پاسخ داده و مبتنی بر عقل‌گرایی و دانش و بینش باشد؛
۲. امکانات و مقتضیات مناسب؛
۳. اراده و اختیار انسان‌ها به‌گونه‌ای که بتوانند با انتخاب و تصمیم خود به حرکت درآیند؛
۴. جریان حرکت و نیروی عظیم توده‌ها به‌سوی ایجاد تغییر و تحول.^{۴۹}

بنابر این، از دیدگاه شهید صدر، هیچ‌یک از انقلاب‌های بزرگ جهان که در مطالعات جامعه‌شناسان انقلاب، بسیار اهمیت دارد، مانند انقلاب انگلستان، امریکا، فرانسه، روسیه و چین، انقلابی حقیقی به‌شمار نمی‌روند، بلکه تنها انقلاب‌های مبتنی بر ادیان آسمانی است که با ایجاد تغییرات ریشه‌ای در جامعه، به تأسیس وضعیتی غیرارتجاعی و آرمانی می‌پردازند.^{۵۰}

شهید صدر؛ بر این باور است که اصلاحات رهبران دینی هم‌چون دیگر اصلاحات اجتماعی، از مجرای طبیعی عبور می‌کند و این را سنت مسلم تاریخی می‌دانند. ایشان می‌گویند: تغییرات اجتماعی که سرچشمه‌ای الهی دارد، از جنبه اجرایی به شرایط بیرونی متکی است و موفقیت و زمان انجام آن بستگی به آن دارد... سنت تغییرناپذیر الهی بر این است که اجرا و ایجاد تغییرات اصلاحی بستگی به عوامل خارجی، فضای مناسب و جو عمومی داشته باشد.^{۵۱}

وی جنگ بدر را که به پیروزی انجامید با جنگ احد که با

شکست همراه بود، مقایسه می‌کند و می‌گوید:

مسلمان‌ها که در نبرد بدر پیروز شده بودند، خود شرایط پیروزی را فراهم ساخته بودند. این شرایط، طبق سنن تاریخ ایجاب می‌کرد که آنها پیروز شوند و پیروز هم شدند. همین شرایط در جنگ احد، ایجاب می‌کرد شکست بخورند و شکست هم خوردند.^{۵۲}

و ادامه می‌دهد:

گمان نکنید یاری و پیروزی، یک حق مسلم الهی است که خدا آن را مخصوص شما قرار داده است؛ پیروزی یک حق طبیعی است و باید برای به وجود آوردنش شرایط را مساعد کرد. خداوند در جهان تکوین برای پیروزی، قواعد و سستی قرار داده که شرایط پیروزی باید انطباق با همان ضوابط و سنن طبیعی باشد.^{۵۳}

از این‌رو، ظهور باید ماهیت انقلاب را داشته باشد که شهید صدر: به آن اصرار می‌ورزد:

انقلاب او (حضرت مهدی 4) از نظر اجرا همانند همه انقلاب‌ها به زمینه‌های عینی و خارجی بستگی دارد و بایستی فضای مناسب موجود باشد.^{۵۴}

روایات فراوان بر این مطلب که ظهور، از سنخ معجزه نیست، بلکه جهاد و انقلاب است، تصریح و تأیید نموده‌اند. امام صادق 7 می‌فرماید:

نهضت صاحب‌الأمر تمام نمی‌شود مگر این‌که در میدان جنگ عرق بریزیم و خون‌ها ریخته شود.^{۵۵}

تمام روایاتی که بر پولادین بودن یاران حضرت و اصحاب زمینه‌ساز اشاره دارند و نیز روایاتی که انتظار را بهترین اعمال و سخت‌ترین آنها می‌دانند و...، تأییدی بر انقلابی بودن ظهورند، نه معجزه بودن آن.

شیعیان معتقدند که ائمه اطهار : دارای اسم اعظم و صاحب چنان قدرتی هستند که با گوشه چشمی می‌توانند عالم را دگرگون کنند:

بکم یمسک السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه؛^{۵۶}

به واسطه شما آسمان را به پا داشت تا جز به امرش بر زمین فرود نیاید.

اما قرار نیست که این نیرو در تحقق انقلاب جهانی استفاده شود، بلکه چنین انقلابی چشم امید به همت و اراده شیعیان دارد.

به‌طور کلی حکومت مهدی 4 از چهار ویژگی برخوردار است:

۱. نفوذ سیاسی بر سراسر جهان؛
۲. گسترش اعتقاد به اسلام در سرتاسر جهان و تطهیر زمین از مظاهر شرک، کفر، ضلال و نفاق؛
۳. گسترش عدالت و امنیت و رفاه؛

شهید صدر: نه تنها حرکت تاریخ را وابسته به حرکت انسان می‌داند، بلکه حرکت تاریخ را روبنای حرکت انسان تلقی می‌کند.

۴. انتشار علم و فرهنگ در میان همه انسان‌ها.^{۵۷}

این تصویر کلی از حکومت موعود را باید در فرارویمان بنهیم و برای تحقق آن زمینه‌سازی کنیم.

توفیق زمینه‌سازی این انقلاب برای اقوام و تمدن‌هایی فراهم است که بکوشند. پندار خامی است که قومی خاص را دوست خدا بدانیم و چنان پنداریم که خداوند انگشت بر آنها نهاده و چنین توفیق عظیمی را به آنها واگذار کرده است. قوانین و سنن تاریخی بر این پندار خط بطلان کشیده‌اند. ما اگر زمینه‌ساز ظهور نباشیم، محو و نابود خواهیم شد و ظهور به سعی و تلاش قومی دیگر انجام خواهد پذیرفت. شهید صدر: این خطر بزرگ را گوش زد می‌کند و می‌گوید:

هرگاه این انسان وظیفه تاریخی خود را انجام ندهد و بر اساس مسئولیت رسالت آسمانی خود عمل نکند، مقصود این نیست که رسالت آسمانی، تعطیل پذیر باشد و مقصود این نیست که قواعد تاریخ در مورد آنها به اجرا گذارده نشود، بلکه اینان که به وظیفه خود عمل نکنند وضع‌شان عوض خواهد شد. ضوابط و سنن تاریخ آنها را از کار برکنار کرده و امت‌های دیگری که شرایط پیروی را دارا باشند، به جای آنها خواهد آورد تا بتوانند نقش بهتری ایفا کنند.^{۵۸}

چنان‌که قرآن کریم نیز فرموده است:

[برای نبرد] اگر بسیج نشوید، [خدا] شما را به عذابی دردناک عذاب می‌کند، و گروهی دیگر به جای شما می‌آورد، و به او زبانی نخواهید رسانید، و خدا بر هر چیزی تواناست.^{۵۹}

«دکترین» در ابعاد پنج‌گانه امنیتی، نظامی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ارائه می‌شود و هریک از این ابعاد باید در سطوح شش‌گانه تکنیکی، تاکتیکی، عملیاتی، استراتژیکی و فوق استراتژیکی مورد توجه قرار گیرد. از حاصل ضرب ابعاد با سطوح، ۲۵ مرحله به‌دست می‌آید که باید هر مرحله از حیث علوم مختلف مانند جغرافیا، جامعه‌شناسی، جمعیت، روان‌شناسی، صنعت و... توسط دانش‌مندان آن علم کالبد شکافی شود. برای مثال، امنیت و قدرت شیعیان با تعجیل ظهور، بنابر

نظریه اختیاری بودن، رابطه مستقیم دارد؛ هرچه شیعیان از امنیت و قدرت بیشتری برخوردار باشند، ظهور نزدیک‌تر می‌شود. امنیت، یعنی تناسب بین آسیب و تهدید. استراتژیست‌ها با شناخت تهدیدها و آسیب‌ها می‌توانند طرح موازنه آنها را که همان امنیت است، ارائه دهند. برای طرح امنیت دکترین ظهور در سطح استراتژیک باید جغرافیای جهان شیعه مطالعه شود تا آسیب‌ها و تهدیدهایی که از حیث سرزمین متوجه شیعیان است، شناخته شود؛ باید جمعیت و آسیب‌ها و تهدیدهایی که از حیث جمعیت، شیعیان دارند، کاویده شود؛ باید فنون و صنایع فرق شیعیان حتی تغذیه و آب آنان و... ملاحظه گردد تا آسیب‌ها و تهدیدهای آنها روشن شود. بعد از شناخت تهدیدها و آسیب‌ها باید طرح موازنه هرکدام ارائه گردد که از تلفیق تمام این طرح‌ها فقط امنیت استراتژیک دکترین ظهور مشخص می‌گردد و این امنیت وقتی کامل می‌شود که در سطوح دیگر یعنی تکنیک و تاکتیک و عملیاتی و فوق استراتژیک هم بررسی شود. بعد از طرح امنیت در این سطوح بُعد امنیتی دکترین ظهور، کامل است و باید به ابعاد دیگر دکترین یعنی ابعاد نظامی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی پرداخت.

مثلاً برای طرح بُعد فرهنگی دکترین ظهور می‌توان به گفتمان‌ها و گفت‌وگوها درباره ظهور در سطح تکنیکی و به خطابه و مجالس وعظ درباره ظهور در سطح تاکتیک اشاره کرد و مجلات علمی و فرهنگی ظهور را در سطح عملیاتی و همین‌طور سایت‌های اینترنتی ظهور را در سطح استراتژیکی و شبکه‌های ماهواره‌ای ظهور را در سطح فوق استراتژیکی نام برد.

این برنامه گسترده علاوه‌بر جنبش نرم‌افزاری، اتحاد و هم‌آهنگی جهان شیعه را می‌طلبد. برای گام برداشتن در مسیر «دکترین ظهور» که بر اساس نظریه اختیاری بودن ظهور است، باید ابتدا «ستاد جهانی زمینه‌سازی ظهور» شکل گیرد و این ستاد با دعوت از دانش‌مندان سرتاسر جهان شیعه، این تفکر را نهادینه کند و راه‌های عملیاتی آن را فراهم سازد؛ چراکه طرح «دکترین» عملی است، نه نظری که درست یا غلط باشد. طرح عملی هرچه دقیق‌تر طراحی شود، زودتر به نتیجه می‌رسد. بنابر این، برای این طرح هرچه بیشتر مشورت کنند و از نخبگان

بیشتری بهره برند، ضریب اشتباه پایین‌تر می‌آید و ما می‌توانیم به ره‌آورد راه‌بردی ظهور، زودتر دست یابیم.

نظریه «اختیاری بودن ظهور»، الفاظ مرده‌ای است که باید روح «دکترین ظهور» در آن دمیده شود و این راه سخت و دشوار است، ولی «بهترین اعمال، سخت‌ترین آنهاست»^{۶۰} و از این‌رو انتظار فرج، بهترین اعمال است.^{۶۱} پس ظهور رفتنی است، نه آمدنی. ما باید تاریخ را به‌سوی ظهور پیش ببریم.



پی‌نوشت‌ها:

۱. نک: مرتضی مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، ص ۵۴، چاپ ۲۶: انتشارات صدرا.
۲. نگارنده، تشبیه زمان ظهور به رسیدن سیب را از سخنرانی استاد مطهری گرفته است.
۳. نک: علی‌رضا نودهی، «ختیاری بودن ظهور»، مجله موعود، شماره‌های ۴۹، ۵۰، ۵۱ و ۵۲.
۴. ابوداود سلیمان بن الاشعث، صحیح سنن المصطفی، ج ۲، ص ۲۰۷.
۵. مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ، ص ۲۲۱، چاپ هشتم: انتشارات صدرا.
۶. گ. و. هگل، غل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۰، سخنی از مترجم.
۷. سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین موسوی، ص ۷۸، چاپ سوم: انتشارات تفاهم.
۸. همان.
۹. همان، ص ۵۷.
۱۰. همان، ص ۷۹.
۱۱. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۳۲، چاپ پنجم: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. علی معموری، نظریه سیاسی شهید صدر، ص ۱۸۶، چاپ اول: انتشارات اشراق.
۱۳. همان.
۱۴. همان، ص ۱۹۳.
۱۵. سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۱۴۶.
۱۶. همان، ص ۱۵۱.
۱۷. همان، ص ۱۵۲.
۱۸. سوره مائده، آیه ۱۰۴.
۱۹. سوره قصص، آیه ۳۸.
۲۰. مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب، ص ۱۵۲، چاپ سوم: نشر قومس.
۲۱. همان.
۲۲. سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۱۸۳.
۲۳. سوره اشقاق، آیه ۶.
۲۴. همان، ص ۱۴۷.
۲۵. ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۲۰۴، انتشارات مکتبه القاهره، قاهره.
۲۶. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۷۶: بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۶۸.
۲۷. نعمانی، الغیبه، ص ۲۰۳، چاپ مکتبه الصدوق.
۲۸. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۱۱۶.
۲۹. رهبری بر فراز قرون، (ترجمه بحث حول المهدی ۴)، ترجمه مصطفی شفیعی، ص ۱۱۱، نشر موعود.
۳۰. سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۱۴۶.
۳۱. سوره رعد، آیه ۱۱.
۳۲. همان.
۳۳. سوره اسراء، آیه ۷۷.
۳۴. سیری در نظریه‌های انقلاب، ص ۱۵۳.
۳۵. نک: سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۱۱۰.
۳۶. سوره توبه، آیه ۲۹.
۳۷. سوره مائده، آیه ۶۶.
۳۸. سوره اعراف، آیه ۹۶.
۳۹. سوره جن، آیه ۱۶.
۴۰. سوره رعد، آیه ۱۱.
۴۱. سوره قصص، آیه ۵.
۴۲. رهبری بر فراز قرون، ص ۱۰۶.
۴۳. همان، ص ۸۰.
۴۴. نظریه سیاسی شهید صدر، ص ۱۸۰.
۴۵. رهبری بر فراز قرون، ص ۷۵.
۴۶. همان، ص ۱۰۱.
۴۷. نظریه سیاسی شهید صدر، ص ۱۷۳.
۴۸. سوره صف، آیه ۱۰ و ۱۱.
۴۹. همان، ص ۱۷۸.
۵۰. همان، ص ۱۷۹.
۵۱. رهبری بر فراز قرون، ص ۱۰۷.
۵۲. سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۵۴.
۵۳. همان.
۵۴. رهبری بر فراز قرون، ص ۱۰۸.
۵۵. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۵۸.
۵۶. مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره.
۵۷. نظریه سیاسی شهید صدر، ص ۱۸۱.
۵۸. سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۵۵.
۵۹. سوره توبه، آیه ۳۹.
۶۰. «إنَّ أفضل الأعمال أحمزها.» (بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۹۲۸)
۶۱. رسول اکرم ۶ فرمودند: «قومی بعد از من خواهند آمد که اجر یکی از آنها با اجر پنجاه نفر از شما برابر می‌کند، اصحاب گفتند ای رسول خدا، ما در جنگ بدر و احد و حنین با تو بوده‌ایم و قرآن در میان ما نازل شده است! رسول اکرم ۶ فرمودند: شما بر آن چه آنها تحمل می‌کنند، قادر نیستید و صبر آنها را ندارید.» (همان، ج ۵۲، ص ۱۳۰)

تأثیر ادعای مهدویت در ایجاد

دولت مشعشعیان

مفتار اصلانی

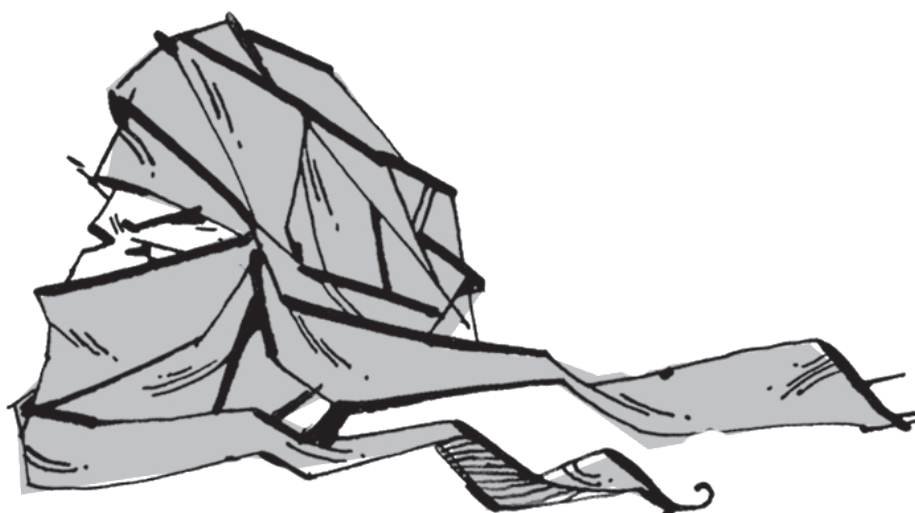


چکیده

مشعشعیان دولتی است که با ادعای مهدویت شکل گرفت. مؤسس این دولت سیدمحمد بن فلاح از علمای حوزه حله بود که در سال ۸۲۸ قمری ادعای مهدویت نمود و با این ادعا توانست نظر بیشتر قبایل خوزستان را به خود جلب کند. وی بعد از جنگ‌های متمادی توانست در سال ۸۴۵ قمری در شهر هویزه حکومت تشکیل دهد. صفویان در سال ۹۱۴ قمری به حکومت مستقل آنان یورش بردند و از آن زمان به بعد، بیش از دویست سال به صورت حکمرانان تابع بر این منطقه حکومت کردند.

واژگان کلیدی

مشعشعیان، دولت، مهدویت، سیدمحمد، مهدی، ظهور، جنبش.



مقدمه

اندیشه مهدویت که از صدر اسلام تاکنون همواره در جامعه اسلامی مطرح بوده، در طول تاریخ، دچار آسیب‌های فراوانی مانند مدعیان دروغین مهدویت، شده است. قرن نهم قمری در تاریخ فعالیت گروه‌ها و جنبش‌ها با گرایش‌های شیعی، اهمیت بسیاری دارد که می‌توان صفویان و مشعشعیان را از زمره این حرکت‌ها به حساب آورد. از جنبش‌های یادشده، صفویان و مشعشعیان به تشکیل حکومت موفق شدند، با این تفاوت که حکومت مشعشعیان برخلاف صفویان فراگیر و دیرپا نبود؛ چون بعد از مدتی مغلوب صفویان شدند و حیاتشان به شکل فرمان‌روایی وابسته و پیرو صفویان ادامه یافت. مشعشعیان از سال ۸۲۸ قمری به‌طور رسمی فعالیت خود را آغاز کردند و در سال ۸۴۵ در منطقه خوزستان و شهر هویزه به حکومت رسیدند که با یورش صفویان در سال ۹۱۴ قمری به حکومت مستقل آنها پایان داده شد و از آن زمان به بعد بیش از دویست سال به‌صورت حکمرانان تابع بر این منطقه حکومت کردند.

جنبش مشعشعیان، خیزشی قدرت‌طلبانه در سده نهم در منطقه بین‌النهرین و خوزستان به‌شمار می‌آید که همواره از دو بُعد اجتماعی و اعتقادی، مورد توجه بوده است. در این مقاله ماهیت اعتقادی آنان با تأمل بر محوریت اصل مهدویت و تأثیر آن در پذیرش افکار سیدمحمد بحث و بررسی خواهد شد.

کتاب *کلام‌المهدی* سیدمحمد بن فلاح رهبر این جنبش، کهن‌ترین، موثق‌ترین و مهم‌ترین منبع در موضوع مشعشعیان به‌شمار می‌آید. حجم گسترده‌ای از این کتاب را مسائل اعتقادی با محوریت جایگاه نیابت سیدمحمد در اندیشه مهدویت به خود اختصاص داده است.^۱ از این کتاب دو نسخه خطی یکی در کتابخانه آیه‌الله مرعشی و دیگری در کتابخانه مجلس وجود دارد. *تاریخ غیائی* نوشته فتح‌الله بغدادی کتاب دیگر در این موضوع است که نویسنده آن به سبب نزدیکی به حوادث مشعشعیان، در این مورد گزارش‌های منحصر به فردی می‌دهد.^۲ از آنجایی که این دو کتاب به‌طور کامل در اختیار عموم قرار ندارد، کتاب *مجالس المؤمنین* قاضی نورالله، نزدیک‌ترین و موثق‌ترین مأخذ در مورد مشعشعیان به‌شمار می‌آید. کتاب‌های دیگری مثل *تاریخ مشعشعیان* سیدعلی‌خان، *تذکره شوستر* سیدعبدالله، *تاریخ کبیر جعفری* و پژوهش‌هایی مثل «مشعشعیان» کسروی و علی رنجبر در این موضوع بسیار راه‌گشا هستند.

اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاستگاه مشعشعیان

دوره هلاکوخان آغاز مرحله دیگری از یورش مغولان به‌شمار می‌آید که چنگیز از سال ۶۱۸ قمری آغاز کرده بود. یورش هلاکو در نهایت به اضمحلال دو کانون مهم سیاسی - مذهبی اسماعیلیان در الموت و خلفای عباسی در بغداد انجامید که هر یک آثار مهمی در حوزه اعتقادی - سیاسی به‌جای گذاشته بودند. مرکزیت دینی و سیاسی با سقوط بغداد دچار خدشه و تحول گردید و با سقوط الموت، اسماعیلیان از پیش‌گامان مبارزه نظامی در



حوزه تشیع کنار نهاده شدند.^۳

بی‌ثباتی سیاسی همراه با بی‌ثباتی مذهبی، وجه بارز این دوره بوده است؛^۴ چون این دوره رسمیت مذهب اهل سنت پایان یافت و فرصت بی‌سابقه‌ای برای شیعه دوازده‌امامی برای رسمیت دادن به مذهب خود به حساب می‌آید. برخی از نویسندگان، از این دوره به اشتباه با عنوان «اسلام ایرانی» و «اسلام مغولان» یاد می‌کنند.^۵ درگیری‌ها، نابه‌سامانی‌ها، ظهور سلسله‌های محلی و قومی - قبیله‌ای موجود در فاصله میان ایل‌خانان تا تیموریان، نشان از هم‌گسیختگی سیاسی و اوج پراکندگی دارد؛ به‌طوری که در هر گوشه، فرمان‌روای مستقلی حکومت می‌کرد. بروز درگیری قراقویونلوها و آق‌قویونلوها و کشمکش‌های میان آنها حتی حکومت آنان بر بخش‌های جنوبی منطقه خوزستان و جنوب شرقی عراق عرب، آشفتگی و کشاکش قدرت‌ها در نبود یک حکومت قدرت‌مند مرکزی را نشان می‌دهد.

در نگرشی کلی به قرن‌های هشتم و نهم هجری، باید اعتراف کرد که مرزهای سیاسی ثباتی نداشت. آمدورفت حکومت‌های مختلف و فترت مداوم آنها، زمینه مساعد برآمدن جنبش‌های اجتماعی را فراهم آورده بود. این جنبش‌ها، عمدتاً از یک‌سو از نابه‌سامانی‌های اقتصادی و اجتماعی ناشی می‌شدند و از سوی دیگر، بر جریان فکری و اعتقادی جدیدی مبتنی بودند که از تداخل بدعت‌آلود مذاهب و مکاتب موجود به‌وجود آمده بود. حرکت‌های فکری و عقیدتی هم‌چون سربداران، حروفیان، اهل حق، نوربخشیان و حتی صفویان، همگی زاینده این آمیزش‌های مذاهب بودند که هر کدام به نوعی می‌توانستند الگوی مناسبی برای جنبش‌های مبتنی بر اصول و آرمان‌های مذهبی مثل مشعشعیان باشند؛ به‌ویژه اهمیت تأثیر آموزه‌های غلط سیدمحمد نوربخش و به‌خصوص فرقه اهل حق بر شاکله جنبش مشعشعیان کاملاً آشکار است.^۶

همان‌طور که تیموریان و قراقویونلوها در دو جبهه شمال شرقی و

شمال غرب ایران همواره در کشاکش بودند، عراق عرب و خوزستان نیز درگیری‌های منطقه‌ای داشتند. افزون بر این، بغداد مرکز عراق عرب نیز با اختلافات درونی قراقویونلوها روبه‌رو بود. به‌هرحال، هنگامی که خوزستان به مرکزیت شوشتر تحت فرمان تیموریان بود و هویزه تحت حکومت شوشتر قرار داشت و بخش‌های گسترده‌ای از عراق عرب هم‌چون بغداد و حله در فرمان حکومت قراقویونلوها^۷ بود، سیدمحمد بن فلاح، خیزش مشعشعیان را در منطقه جزیره (میان واسط و هویزه) رهبری می‌کرد که در این اوضاع نابه‌سامان با تصرف هویزه در سال ۸۴۵ قمری نخستین مرکزیت حکومت مشعشعی به‌وجود آمد.

حوزه فعالیت مشعشعیان

منطقه تکاپوی مشعشعیان به‌صورت گسترده از غرب به بصره و واسط منتهی می‌شد و از شمال تا حدود بغداد و از شرق به شهر بهبهان می‌رسید و حدود جنوبی آن به سواحل خلیج فارس منتهی می‌گردید. متصرفات نسبتاً ثابت حکومت مشعشعیان از حومه واسط در غرب، تا شوشتر و دزفول در شرق بود که مناطق میشان و هویزه در میان این مناطق از جمله مهم‌ترین بخش‌های آن حکومت محسوب می‌شدند.

با نگرشی سیاسی، قلمرو مشعشعیان را می‌توان به دو ناحیه جنوب شرقی عراق و شرق خوزستان تقسیم کرد. خوزستان در طول تاریخ ایران به ناحیه‌ای گفته می‌شده که امروزه نیز نامیده می‌شود. این استان از لحاظ جمعیتی، از دیرباز محل سکونت گروه‌های مشخصی از اعراب، لر و ساکنان مراکز شهری با ترکیبی از عنصر عرب و ایرانی بوده است.^۸ این منطقه که در زمانی به عربستان شهرت داشت، با قدرت یافتن مشعشعیان و جذب قبایل عرب حوزه میان رودهای کرخه، دجله و فرات و اراضی میان شهرهای بصره، واسط، هویزه و...، زمینه ایجاد امارتی عربی و نسبتاً بزرگ فراهم شد؛ البته خود مشعشعیان پیش از آن که به وجهه قومی آن توجه کنند، به ویژگی‌های اعتقادی آنها توجه داشتند و به این مناسبت در نام‌های دولت مشعشعی از تعبیری چون دولت مهدیه نیز استفاده می‌کردند.^۹

جنوب عراق بخشی دیگر از منطقه فعالیت مشعشعیان و



شهرهای واسط و هویزه از مناطق ثابت آنها به شمار می آمدند؛^{۲۰} مخصوصاً هویزه که به مدت ۷۹ سال مرکز حکومت مستقل مشعشعیان بود.^{۲۱}

در نگرشی اعتقادی، ساکنان این منطقه شیعه بودند. معیشت سخت، ارتباط محدود و ساکنان بی دانش، زمینه باورهای غالی و جهت گیری های اجتماعی افراطی را موجب می شد و از آن جا که الگوهای موجود در منطقه هم در این جهت بودند، سیدمحمد با تشخیص درست، در آغاز دعوت اعتقادی و اجتماعی خود، از اعمال و حرکات غریب و شیوه های شگفت آور استفاده کرد. مستوفی، اهالی مناطق جنوب عراق مثل کوفه و حله را شیعه دوازده امامی می داند که ایمان به ظهور امام غایب در میان آنها بسیار جدی بود. او می گوید:

اهل آن جا شیعه اثنا عشری اند... در کار مذهب به غایت متعصب هستند.^{۲۲}

ابن بطوطه نیز از تشیع امامی آن منطقه یاد کرده و اشتیاق آنها به امام زمان 4 را متذکر می شود.^{۲۳} وی وقتی از کوفه به طرف حله حرکت می کند می گوید:

در آن جا شهر زیبایی وجود داشت و چون مردم آن رافضی مذهب بودند، اکراه داشتم وارد شهر بشوم لذا در بیرون شهر منزل کردم.

از این رو سیدمحمد با توجه به این اوضاع و به عبارتی دیگر با سوءاستفاده از باورهای آنها، جنبش خود را از آن منطقه آغاز کرد.

سیدمحمد بن فلاح و ادعای مهدویت

علی رغم بعضی تردیدها، شجره نامه سیدمحمد در روایت قاضی نورالله به امام هفتم شیعیان می رسد. بر اساس این روایت، سیدمحمد بن فلاح، معروف به مهدی، فرزند هبه الله بن حسن بن علی مرتضی بن سید عبدالحمید سنابه بن ابوعلی فخار بن احمد بن ابوالغنائیم بن ابوعبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم مجاب بن محمد صالح بن امام موسی کاظم 7 است.^{۲۴} زادگاه او واسط بود اما در حله و در مدرسه شیخ احمد بن فهد که از اعظم مجتهدان امامیه بود، آموزش دید.^{۲۵}

اشاراتی گذرا درباره وضعیت اقتصادی خانواده سیدمحمد، وضعیت بسیار دشوار محیط رشد او را نشان می دهد. از زمان مرگ پدرش خبری در دست نیست، اما در منابع آمده که مادرش زن تنگ دستی بوده که به فرزندش اجازه داد تا در حله و در مدرسه ابن فهد به فراگیری دانش دینی بپردازد. او در هفت سالگی قرائت قرآن و مقدمات علم را آموخت و در مدرسه تمام اوقاتش را به درس و مطالعه می گذراند، به طوری که با جد و جهد تمام، در مدتی کوتاه به مراتب عالی در علم رسید.^{۲۶} این میزان دانش آموختگی به همراه حسن فضیلت، موجب شد تا اجازه تدریس در جایگاه استاد را در مواقع ضروری به دست آورد.^{۲۷} به قول سیدعلی خان، ترقی او در «امور دنیوی و سنت هاشمی و حمیت عربی» دیده می شد.^{۲۸} پیوند شاگرد با استاد خود به دنبال ازدواج مادر سید با ابن فهد و همچنین ازدواج



سید با دختر شیخ مستحکم‌تر شد.

گرایش‌های درونی و متصوفانه سیدمحمد در کنار آموزش‌های علوم رسمی دینی از آغاز مشهود بود. قاضی نورالله در این مورد می‌نویسد:

جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه بود و آنچه از ظهور خود خبر می‌داد، از روی مکاشفه بود.

اعتکاف یک‌ساله او در مسجد جامع کوفه سخنان قاضی را تأیید می‌کند:

در مدت اعتکاف، قوت او به‌جز اندکی از آرد جو نبود و بسیار می‌گریست و چون کسی از سبب گریه او می‌پرسید می‌گفت: «به حال جماعتی می‌گیرم که به دست من کشته خواهند شد».^{۹۱}

از گزارش‌ها در مورد زندگی سیدمحمد، می‌توان استفاده کرد که این شخص افزون بر شناخت علمی و ظاهری، به شناخت شهودی و باطنی نیز توجه جدی داشته است. از این‌رو در کنار علوم رسمی، به خودسازی‌های روحی و باطنی نیز می‌پرداخته و دستی هم در فقاقت داشته و از عوالم درونی صوفیان هم بی‌خبر نبوده است.

محققان و پژوهش‌گران با استناد به سخنان قاضی نورالله و سیدعلی‌خان، آغاز فعالیت‌ها و ادعاهای سیدمحمد را به دست‌یابی وی بر کتاب استادش در «علوم غریبه و عجیبه و کرامات مهیبه» می‌دانند که از ره‌گذر آن، اعراب حدود خوزستان را مرید خود ساخت و تا آن‌جا پیش رفت که خود را به «مهدی» ملقب کرد.^{۹۲} با دست‌یابی سیدمحمد به این کتاب، پیروان وی «مرتکب امور خطیر چون شمشیر تیز بر شکم نهادن و آن را خم کردن و دیگر اشیاء عجیبه می‌شدند».^{۹۳}

اخبار در مورد ظهور سیدمحمد متفاوت است، اما قاضی نورالله از تاریخ غیائی نقل می‌کند که سال ادعای مهدویت سیدمحمد (۸۲۰ قمری) مصادف با قرانی^{۹۴} بود که بر ظهور او دلالت می‌نمود.^{۹۵} اما با توجه به این‌که منابع، روند آغاز تبلیغی سیدمحمد را بر دست‌یابی وی به کتاب ابن‌فهد حلی می‌دانند و تاریخ وفات این عالم بزرگوار سال ۸۴۱ قمری است، می‌توان

گفت، اوج ادعاهای او به‌ویژه در اظهار مهدویت، حدود این سال‌هاست و ذکر سال‌های ۸۲۰ و ۸۲۸ قمری نشانه‌هایی از فعالیت‌های او را نمایان می‌سازد که به‌تدریج در سال‌های بعد شدت گرفت.

قاضی نورالله در عبارتی صریح می‌نویسد که سیدمحمد، مصاحب امرای آن نواحی (واسط) بود و زمانی که از او می‌خواستند در برنامه‌های تیراندازی شرکت کند، در پاسخ می‌گفت: «گاهی من تیراندازی خواهم کرد که چندین کس پیشاپیش تیر من دویده باشند» و در میان خانواده خود از «تسخیر عالم» سخن می‌راند که با عنوان «مهدی موعود» آن بلاد را تصاحب خواهد کرد. وقتی این ادعاها دگرباره به محضر شیخ رسید به قتل او فتوا داد. این سخن قاضی (دگرباره) بیان‌گر سابقه سیدمحمد در این نوع ادعاهاست. به‌هرحال سید با ترفندی خاص از مرگ حتمی رهایی یافت. او به امیرمنصور گفت: «من سید سنی صوفی‌ام، به همین جهت شیعیان مرا دشمن می‌دارند و می‌خواهند مرا بکشند» و قرآنی از جیب خود درآورد و به آن سوگند خورد و منصور او را رها کرد. شبر دست‌رس سیدمحمد به کتاب ابن‌فهد را رد نمی‌کند، ولی ادعاهای او را هم با این کتاب مرتبط نمی‌داند؛ چون کارهای سید در سنت متصوفان صاحب کرامت خیلی بی‌سابقه نبوده است و حتی دانش او در مباحث «غریبه» و سحر، با توجه به رواج این نوع نگرش در آن زمان، نمی‌تواند بعید باشد. به‌علاوه تأثیر افکار متصوفانه و زاهدانه شیخ در سیدمحمد انکارناپذیر است.^{۹۶}

ماهیت فکری سیدمحمد

درباره ماهیت فکری و عقیدتی سیدمحمد از دو محور می‌توان بحث کرد: یکی مهدویت و دیگری الوهیت که در این‌جا به تبیین آموزه‌های او در باب مهدویت می‌پردازیم. برای تبیین ماهیت فکری و عقیدتی وی، ابتدا از دو شخصیت تأثیرگذار در اندیشه سید یعنی احمد بن فهد حلی و حافظ رجب برسی یاد می‌کنیم و این به آن معنا نیست که آن دو شخصیت در طرح آموزه‌های الوهیت و یا مهدویت پیش‌گام بودند، ولی تأثیر افکار اینها بر سید انکارناپذیر است.

احمد بن محمد بن فهد اسدی معروف به ابن‌فهد از اکابر و

اعیان علمای امامیه قرن نهم هجری به‌شمار می‌آید.^{۵۲} او در سال ۷۵۶ قمری در شهر حله به دنیا آمد و بعد از پشت سر گذاشتن دوران رشد و تحصیل، وارد حوزه علمیه حله شد و با تلاش و کوشش وصف‌ناپذیر به مثابه عالمی بزرگ در آسمان حله درخشید.^{۶۲} او هم‌گام با فراگیری علوم و فنون دینی، به پالایش روح و تهذیب نفس هم پرداخت و در اثر همین مراقبت‌ها به مقامات عالیه روحی و معنوی دست یافت.^{۶۳} او در کنار رونق بخشیدن به حوزه حله به تربیت ده‌ها شاگرد جلیل‌القدر پرداخت و تألیفات بسیاری از خود به یادگار گذاشت و سرانجام در سال ۸۴۱ قمری در ۸۵ سالگی دار فانی را وداع کرد.^{۸۲} سیدمحمد را نمی‌توان به مکتب فکری استادش احمد بن فهد وفادار دانست ولی برخی آموزه‌های استاد، به‌ویژه گرایش‌های زاهدانه و باطنی او، زمینه شکل‌گیری فضای فکری سید را فراهم ساخته بود و سیدمحمد تنها به آن آموزه‌ها اکتفا نکرد و روندی را که از مدرسه شیخ در حله آغاز شده بود، با دیگر اندیشه‌های موجود ادامه داد و به عبارتی دیگر، زیرساخت آموزه‌های سیدمحمد، با تمایلات و گرایش‌های اعتقادی استادش در حله پیوند جدی داشت، اما مجموعه آموزه‌های سید در پیوند با همه اندیشه‌ها و جنبش‌هایی است که در آن روزگار جلوه نمودند. در مجموع ابن‌فهد، شخصیتی تأثیرگذار در شکل‌گیری افکار و عقاید سیدمحمد به‌شمار می‌آید و شاید بیشترین این اثر در بُعد درون‌گرایی و باطن‌اندیشی باشد که سید با ترکیب این افکار با باور انتظار شیعیان، ادعاهایی کرد که خشم استادش را موجب شد.

رجب بن محمد بن رجب معروف به حافظ بررسی (متوفای ۸۱۳ قمری) در یکی از قریه‌های حله به نام برس به دنیا آمد.^{۹۲} میرزا عبدالله افندی او را صاحب مهارت در علم اسرار حروف و اعداد قلمداد می‌کند؛ به‌طوری که بخش مهمی از آثار وی در این زمینه نوشته شده است. افندی می‌گوید که از مشایخ معروف و اساتید بررسی که در سلک شخصیت‌های شناخته شده و موجه فقیهان شیعه باشند، آگاهی در دست نیست. بنابراین، آموزه‌های بررسی را خارج از جریان غالب میان فقیهان قلمداد می‌نماید. اما تأکید می‌کند که غلو و فزون‌گویی وی در مرتبه الوهیت نبود.^{۹۳} خوانساری می‌گوید:

بررسی پایه‌های غالی‌گری را استوار کرد و از دایره شریعت محکم بیرون رفت و مذهب را برپایه تأویل‌های دل‌خواه و تباه گذاشت.^{۱۳}

در گرایش افکار و عقاید سیدمحمد، میراث فکری حافظ بررسی که تقریباً هم‌عصر سید بود، بی‌تأثیر نبوده است؛ مخصوصاً گرایش‌های غیرمعمول او در اسرار و اسماء الهی و عالم غیب.

سیدمحمد و اندیشه مهدویت

مهدی‌گری و ادعای مهدویت در طول تاریخ اسلام، قصه‌درازی دارد و افراد، گروه‌ها و فرقه‌های متعددی قبل از سیدمحمد این را ادعا کرده بودند، ولی ادعای مهدویت سیدمحمد یکی از شگفتی‌های روزگار به‌شمار می‌آید؛ چون تمام مدعیان دروغین تا آن

از گزارش‌ها در مورد زندگی سیدمحمد، می‌توان استفاده کرد که این شخص افزون بر شناخت علمی و ظاهری، به شناخت شهودی و باطنی نیز توجه جدی داشته است. از این‌رو در کنار علوم رسمی، به خودسازی‌های روحی و باطنی نیز می‌پرداخته و دستی هم در فقاقت داشته و از عوالم درونی صوفیان هم بی‌خبر نبوده است.

زمان از فرقه‌ها و مذاهب غیرامامیه بودند و ادعای مهدویت از طرف آنها باعث شگفتی نبود، ولی از سیدمحمد که عالم شیعی دوازده‌امامی بود، چنین ادعایی جای بسی تأمل دارد. به علت همین موضوع و اختلاف منابع در ادعای مهدویت و یا طریق این ادعا، در این بخش به بررسی موضوع مهدویت در اندیشه سیدمحمد می‌پردازیم.

مهدویت، آموزه مرکزی و شالوده اندیشه سیدمحمد به‌شمار می‌آید و این موضوع حجم زیادی از کتاب *کلام‌المهدی* را به خود اختصاص می‌دهد. افزون بر این تکیه‌گاه نظری، حرکت اجتماعی است که سیدمحمد و رسالت او تعریف می‌شود و ضرورت خیزش اجتماعی مشعشعیان تبیین می‌گردد.

سیدمحمد در همه جای کتاب *کلام‌المهدی* به زندگی، اصل و نسب، مادر و کلاً تفکرات شیعه در باب امام زمان ۴ اشاره می‌کند و شرایط ظهور و مبارزات امام را بعد از ظهور با ظلم و ستم و بی‌عدالتی یادآور می‌شود. در مجموع، از این کتاب استفاده می‌گردد که وی غیبت و ظهور دوازدهمین امام شیعیان را منکر نیست، اما در میان تعریفی نو، جایگاه و رسالت خویش را با عنوان‌های «مقام»، «حجاب» و «نیابت» ارائه می‌دهد که بحث‌برانگیزترین و بدعت‌آمیزترین بخش سخنان فلاح به‌شمار می‌آید.

از نظر وی، مهدی ۴ در زمان ظهور از چنان توانایی برخوردار است که هیچ‌کس را یارای مقابله با او نیست و به صورت اجتناب‌ناپذیری همه مردم تسلیم او خواهند بود و این اجبار فرصتی برای آزمایش صالحان از ناصالحان باقی نمی‌گذارد. در این وضعیت، وجود نایب مهدی ضرورت می‌یابد؛ شخصی که از توانایی مهدی ۴ برخوردار نیست و برای پیروزی به یاری شدن نیاز دارد و در این صورت فرصتی برای مردم فراهم می‌شود که انتخاب کنند یا از پرهیزکاران حامی قائم‌مقام امام زمان یعنی سیدمحمد باشند یا از عصیان‌گران. سیدمحمد می‌گوید:

خداوند باید امت را در هر زمان با ضعفی که نیاز به یاری دارد، آزمایش بکند و بر اساس حکمت، لازم است که امام زمان ظهور نکند بلکه «حجاب و مقامش» در زمین ظهور کند و به‌خاطر ضعفی که بر این مقام نیابت مستولی است، نیاز به یاری دارد که با این ضعف

و نیاز به یاری، امت را به آزمایش می‌کشانند که به‌وسیله آن از خوب و بد تشخیص داده شوند... پس واجب است که سیدمحمد به هنگام ظهور به جای او بلکه از جانب همه ائمه و دیگر انبیا باشد.^{۳۳}

خلاصه تمام کوشش سیدمحمد در اثبات توانایی‌های فراوان امام غایب، در جهت اثبات ضرورت ظهور حجاب است که امر آزمایش را ممکن سازد و در این جهت، سیدمحمد مقام و مرتبه نیابت خودش را از طرف خداوند می‌داند و آن هم نیز برای آزمایش مردم است.

امام مهدی راز غایب است و سیدمحمد بن فلاح، حجاب و ابزاری برای اوست. هرکس در این رسالت او را یاری کند و به فریاد او پاسخ دهد، درواقع در حضور قائم پوشیده در غیبت، مبارزه کرده است.^{۳۳}

«امام امت» تعبیر دیگری است که سیدمحمد درباره خود به‌کار می‌برد. به نظر او کسی که شریعت را حمل کند و در «طریقت» سیر نماید و به «حقیقت» نایل شود، امام امت است. چنین شخصی اگر ادعای امامت کند، پذیرفتنی است.^{۳۴} بعد سید خود را همان شخص می‌نامد و می‌گوید:

این سید فقیه اهل بیت است و واجب است بر خلق که او را یاری دهند تا حق را آشکار کند و باطل را نابود سازد و به خدا سوگند که به نیابت از غایب قائم هستم.^{۳۵}

مطالبی که نقل شد، به‌طور مستقیم از *کلام‌المهدی* برگرفته‌اند و به‌طور خلاصه در مورد ادعاهای او در باب مهدویت بود. حال منابع و نویسندگان در خور حال و موقعیت خود از این مطالب برداشت‌هایی کرده‌اند.

از منابع دست اول، *مجالس‌المؤمنین و تاریخ مشعشعیان* می‌کوشند تا ادعای مهدویت سیدمحمد را ثابت کنند. از این رو، قاضی نورالله از دعوی مهدویت او خبر می‌دهد: «من ظهور خواهیم کرد و مهدی موعود، من خواهیم بود».^{۳۶} نویسنده *تاریخ مشعشعیان* که خود از اخلاف سیدمحمد به‌شمار می‌آید و بر مسند والی‌گری مشعشعیان نیز برای مدتی تکیه زده، علاوه بر رعایت کمال ادب و احترام بر سلسله مشعشعیان، از نیرنگ او

در به دست آوردن کتاب ابن فهد یاد می‌کند و از اظهار مهدویت او خبر می‌دهد و از آن به مزخرفات تعبیر می‌نماید^{۹۳} و علی‌رغم هم‌دلی با این خاندان، هم‌چون قاضی نورالله، بدون کوششی در ارائه قالب فکری او، ادعای مهدویت او را یادآور می‌شود.

تاریخ‌نگار تیموری، جعفر بن محمد بن حسن حسینی در تاریخ کبیر، سیدمحمد را در یک دآوری کلی، شیعه غالی می‌نامد.^{۹۴} در مطالعات و پژوهش‌های جدید، تحلیل‌گران در این عرصه گاهی دچار افراط و تفریط‌هایی شدند. احمد کسروی، از جمله بدآموزی‌های سیدمحمد را مهدی‌گری می‌داند که در بنیاد اندیشه کسروی افسانه‌ای بیش نمی‌نمایاند و براین اساس، در اندیشه وی چارچوب و بنیادی که سیدمحمد برگزیده یعنی شیعی‌گری، محل پرسش است؛ چه برسد به باورهای چون مهدویت. کسروی می‌گوید:

او ظاهراً در مدرسه ابن فهد جز «مشق مهدی‌گری» کار دیگری نکرده و دانشی نیاموخته بود.^{۹۵}

جاسم حسن شبر که ظاهراً خود از سلسله این خاندان است، موضوع مهدویت سیدمحمد را رد می‌کند و بخش عظیمی از کتاب خود را به اثبات این مهم تخصیص داده، در نهایت مبانی فکری او را در تصوف خلاصه می‌نماید.^{۹۶}

اما نتیجه‌ای که از متن کتاب کلام/المهدی و منابع دست اول و نظرهای پژوهش‌گران در مورد ادعاهای سیدمحمد می‌توان گرفت، عبارتند از:

(الف) با توجه به نظر و عقاید او در مورد علی 7 و ادعای اولو‌هیت و نظریات افراطی در مورد امام زمان 4 مسلماً او شیعه‌ای غالی بوده است.

(ب) ادعای دروغین او در مورد نیابت حضرت مهدی 4 و قائم‌مقامی، قطعی و مورد اتفاق اکثر منابع مخصوصاً صریح سخنان خود سید است.

(ج) در مورد ادعای مهدی بودن او تناقضاتی وجود دارد که این تناقضات، از برخوردهای سید با افراد مختلف نشئت می‌گیرد. آن‌جا که سید با افرادی عالم، آگاه و روشن‌فکر طرف است، با مقدمه‌چینی‌ها و توجیهات مختلفی، خود را نایب امام معرفی می‌کند. ولی آن‌جا که مخاطبان او افراد عامی و بی‌سوادند، بی‌پروا و صراحتاً ادعای مهدویت می‌کند. این تناقضات در نامه‌ها و سخنان سیدمحمد در مواجهه با افراد مختلف به وضوح مشهود است و در کل با توجه به شیعه‌امامی بودن او باید در مورد ادعای مهدی بودنش مخصوصاً در برخورد با افراد عالم، تأمل کرد.

(د) مرتبه و ادعای نیابت او برآمده از مقام علمی، معنوی و باطنی او و تلفیق اینها با عقاید و باورهای موجود آن سده است.

تأثیر اندیشه مهدویت در پذیرش حکومت مشعشعیان

اصولاً اعتقاد به منجی، عقیده‌ای کهن است. ملت‌های ظلم‌کشیده که توان انتقام‌جویی و تلافی مظالم ستم‌کاران را نداشتند، در ضمیر ناخودآگاه خود، همواره در پی منجی بودند تا روزی به پا خیزد و کاخ ظلم و ستم را درهم کوبد و دنیا را پر از عدل و داد کند. هر

ولی ادعای مهدویت
سیدمحمد یکی از
شگفتی‌های روزگار
به‌شمار می‌آید؛ چون
تمام مدعیان دروغین
تا آن زمان از فرقه‌ها و
مذاهب غیرامامیه بودند
و ادعای مهدویت از
طرف آنها باعث شگفتی
نبود، ولی از سیدمحمد
که عالم شیعی
دوازده‌امامی بود، چنین
ادعایی جای بسی تأمل
دارد.

قوم و ملتی که بیشتر زیر فشار ظالمان قرار گیرد، عقیده‌اش در این مورد راسخ‌تر می‌شود و تنها مشکل این افراد نداشتن صبر و تحمل است که نمی‌توانند تا ظهور مهدی واقعی صبر بکنند. از این‌رو دنبال منجی می‌گردند و عده‌ای هم از این احساسات سوءاستفاده می‌کنند و برای رسیدن به هدفشان ادعای مهدویت می‌نمایند. در بعضی مواقع هم برخی افراد مخالف اسلام و سودجو، آلت دست استعمارگران می‌گردند و با ایجاد هرج و مرج و جمع‌آوری مریدان، ادعا مهدویت می‌کنند مانند گروه‌های بابیه و بهاییه و... . برخی به هوای ریاست با فریب دادن افراد ساده‌لوح، مدعی مهدویت شدند و از نادانی مردم ظاهرین و بی‌بصیرت، برای جاه‌طلبی و دنیاپرستی‌شان و رسیدن به اهداف مادی و دنیوی خویش، از عقاید پاک و بی‌آلایش مردم بهره‌برداری نمودند و با این ادعا سال‌ها بر آنها حکومت کردند.

در این مجال، ابتدا به پایگاه اجتماعی و مردمی مشعشعیان می‌پردازیم و بعد از شناسایی مخاطبان و وضعیت فکری و اجتماعی آنها، به تأثیر ادعاهای سیدمحمد و سودجستن او از این وضعیت اشاره می‌کنیم.

مناطق که مشعشعیان جنبش خود را از آن‌جا آغاز کردند، به‌صورت قبیله‌ای اداره می‌شد و سُنن خاص و متعصب قبیله‌ای بر آن‌جا حاکم بود. زندگی سخت و پرمشقت آن‌هم در صحرای دور از تمدن جنوب عراق و خوزستان، مجالی برای تفکر و اندیشه باقی نمی‌گذارد.^{۱۴} از این ره‌گذر، باورهای دینی آنها هم بر هیچ دلیل و منطقی استوار نبود، بلکه به همه مسائل به دیدی عاطفی و خرافی نگاه می‌کردند.^{۱۵} بر این اساس و هم‌سو با این تفکرات، سیدمحمد در مراحل اولیه دعوت خود، هیچ‌گاه با زبان استدلال و کلام و فقه سخن نگفت، بلکه متناسب با افکار آنها شروع به انجام دادن کارهای خارق‌العاده و نشان دادن کرامت و اعجاز کرد.

از سوی دیگر، فقر و تنگ‌دستی، قبایل منطقه را به‌شدت می‌آزرد^{۱۶} و آنها به‌سبب وجود باورهای شیعی، رهایی از این اوضاع سخت را در ظهور شخصی از اولاد پیامبر ۶ می‌دانستند. به همین جهت، هر دعوتی که نزدیکی زمان ظهور این منجی و تحول در وضعیت سخت زندگی اینها را مژده می‌داد، بدون هیچ مقاومتی به آن توجه می‌شد.^{۱۷}

پس فقر مادی، فرهنگی و دینی و امید به رهایی از ظلم و ستم و رسیدن به پیروزی نهایی، قبایل را بر آن داشت تا ادعاهای سیدمحمد را باور کنند و به کمک و یاری او بشتابند. از طرف دیگر، سیدمحمد با درک این وضعیت پا به عرصه گذاشت و از این موقعیت کمال استفاده را کرد و با تکیه بر همین ضعف‌ها، توانست حکومتی به‌نام مشعشعیان تشکیل بدهد. کتاب کلام //مهدی پر از جملاتی است که سیدمحمد به هر بهانه و قالبی می‌خواهد حمایت مردم مخصوصاً قبایل را به خود جلب بکند و در این راه از باورهای دینی و شیعی مخصوصاً موضوع مهدویت آنها بیشترین استفاده را می‌برد.

این سید فقیه اهل بیت است و واجب است بر خلق که او را یاری دهند تا حق را آشکار کند و باطل را نابود سازد.^{۱۸}

سیدمحمد با اثبات نقش نیابت خویش، یاری و همراهی منتظران مهدی را انتظار دارد. وی می‌گوید که در صدر اسلام، خداوند پیامبر را فرمان داد که مؤمنان را چنان بر ضد کافران تهییج کند که بیست تن از آنها در مقابل دویست تن از کافران بایستند، سپس ادامه می‌دهد:

مهدی از ذریه محمد است و ادامه‌دهنده راه آبا و اجدادش. پس فرض است بر پیروان و مدعیان یاری او که مشمول فرمان خدا باشند و یک تن از آنها رویاروی دو تن بایستند.^{۱۹}

به ظاهر سیدمحمد، بر کم‌شمار بودن پیروانش در رویارویی با دشمنان آگاه است، از این‌رو می‌کوشد با یادآوری اوضاع دوران صدر اسلام، روحیه مبارزه را در آنها بیدار سازد. نکته‌ای که در این‌جا به نظر می‌رسد، این است که ظاهراً در آن زمان بر او اشکال می‌گرفتند که اگر جایگاه معنوی مورد ادعا را دارد و به درستی در مقام نیابت است، پیروزی او آسان خواهد بود. لذا خطاب به اکراد کردستان و دیگران که می‌گویند: «اگر مهدی ظهور کند زمین را طی هفت‌روز مالک می‌شود»، می‌گوید: «این نفاق گوینده است، دروغ بر خدا و رسولش می‌باشد»؛^{۲۰} زیرا پیامبر اسلام ۶ الگوی مهدی است و پیروزی آنها به این سادگی نبود.

پس چگونه باشد حال کسی که از فرزندانش است و دارای درجه پایین تر و فضل و شهرت کمتر است و چگونه زمین را بدون یار و یاور با توجه به خیل دشمنان در اختیار گیرد؟ پس هرکس به گفته من شک کند، در داستان محمد 6 و آنچه خداوند از او در کتاب عزیز حکایت کرده است، تأمل کند.^{۸۴}

سیدمحمد اوضاع زمان خود را دشوارتر از ائمه و پیامبر می‌داند و وجود امتحانی بزرگ در پیش روی آنها را یادآور می‌شود:
با ظهور این سید از فرزندان مخفی شده غایب در این زمان اوضاع سخت تر و مشکل تر شده است.

تأثیر ادعاهای سیدمحمد مخصوصاً ادعای مهدی بودن او در شکل‌گیری حکومت مشعشعیان انکارناپذیر است و به جرئت می‌توان گفت که پایه‌های حکومت آنها بر اصل مهدویت استوار بود. وی هیچ‌وقت به منزله فقیهی عالم، نخواست از راه‌های متعارف بر دل و جان مردم حکومت بکند بلکه از اول برای رسیدن به اهداف خود که به قول کسروی «جز حکومت و فرمان‌روایی آرزوی دیگری نداشته» به اصلی متوسل می‌شد که مقدس‌ترین باور مذهبی مردم شیعه منطقه بود. دقت و مطالعه در تاریخ مشعشعیان ما را به این مطلب می‌رساند که سیدمحمد هیچ قدرت و ابزاری را برای حکومت نداشت؛ او نه شاه بود و نه شاه‌زاده، بلکه طلبه یتیمی به‌شمار می‌آمد که به‌سختی می‌توانست زندگی خود و مادرش را اداره بکند. تنها ابزار و قدرت او برای حکومت، اعتقاد به مهدویت بود که مردم منطقه حاضر بودند در دفاع از آن، از جان و مال خود مایه بگذارند. سید با درک درست این مطلب، تمام ابزارهای لازم برای کسب قدرت را به تسخیر خود درآورد؛ به‌طوری که اعراب صحرائشین حاضر می‌شدند تنها وسیله معیشت خود را بفروشد و برای دفاع از او ابزار جنگی بخرند. آنها همه این کارها را نه به‌خاطر سیدمحمد بلکه به‌خاطر عقیده‌اش به مهدویت انجام می‌دادند که امروزه او را در شکل و قیافه سیدمحمد دیدند.

اعمال و کارهای ناشایست سید هم حکایت از آن دارد که ادعای مهدویت او جز برای رسیدن به حکومت و امارت چیز دیگری نبوده است. قتل، غارت، تجاوز، راه‌زنی، تحریف دین و... همگی خوی زیاده‌خواهی و شهرت حکومت او را نشان می‌دهد. عالم فقیه شیعی وقتی به یک‌باره بگوید: «به خدا سوگند من مهدی موعودم!» جز فریب مردم و سوءاستفاده از احساسات پاک آنها برای رسیدن به قدرت چه معنایی می‌تواند داشته باشد. به‌طور حتم و یقین اگر سیدمحمد غیر از این، راهی برای رسیدن به حکومت و امارت انتخاب می‌کرد موفق نمی‌شد؛ چون او هیچ‌نوع از ابزار شخصیتی و حکومتی را در اختیار نداشت. از این‌رو، این اعجوبه تاریخ، برای رسیدن به هدفش، کوتاه‌ترین راه را انتخاب کرد و با ادعای مهدویت، راه صدساله را در مدت کوتاهی طی کرد. اما هیچ‌وقت نتوانست حکومت و دولتی فراگیر تشکیل بدهد و محدوده حکومت او در منطقه خاصی منحصر بود که می‌توانست از این باور استفاده بکند و خوب می‌دانست که مراکز و مناطق دیگر به این

آن‌جا که سید با افرادی عالم، آگاه و روشن‌فکر طرف است، با مقدمه‌چینی‌ها و توجیهات مختلفی، خود را نایب امام معرفی می‌کند. ولی آن‌جا که مخاطبان او افراد عامی و بی‌سوادند، بی‌پروا و صراحتاً ادعای مهدویت می‌کند.

زودی‌ها فریب ادعاهای او را نمی‌خورند.

تفکرات اعتقادی والیان مشعشعی

دوره سیدمحمد و پسرش مولاعلی (۸۴۰ - ۸۷۰ قمری) مرحله شکل‌گیری و شتاب خیزش مشعشعیان به‌شمار می‌آید. این مرحله اوج اقدامات نظامی بر مبنای دل‌بستگی‌ها و آرمان‌های دینی، اجتماعی و اقتصادی بود. این اقدامات نظامی در رویارویی‌های متعدد با تیموریان، قراقویونلوها و برخی قبایل ساکن منطقه، به شکلی خشن و سخت بروز یافت و با جلوه‌های افراطی در باورهای اعتقادی به‌ویژه نزد مولاعلی توأم گشت.^{۹۴} به هر روی، تصرف هویزه (۸۴۵ قمری) نقطه عطفی در تحرک این جنبش بود که بعد از قتل مولاعلی نیروی افراطی این نهضت، سیدمحمد جنبش را به شیوه‌ای آرام هدایت کرد و به حفظ دست‌آوردهای موجود پرداخت تا در سال ۸۶۶ قمری^{۹۵} و به قول قاضی نورالله در سال ۸۷۰ به دیار باقی شتافت.^{۹۵} با مطالعه دقیق در زندگی والیان آل‌مشعشع، می‌توان گفت که بعد از سیدمحمد هیچ‌کدام از اینها مانند وی ادعای مهدویت نکردند ولی کم‌وبیش به قوانین و مقرراتی که او وضع کرده بود پای‌بند بودند.

پس از مرگ سیدمحمد، نوبت به فرمان‌روایی سیدمحسن رسید و در حقیقت رنج و زحمت را سیدمحمد و مولاعلی کشیدند و سود را سیدمحسن برد. فرمان‌روایی درازمدت محسن مقطع استقرار توأم با آرامش مشعشعیان است که در این ایام، قلمرو حکومت آنها به اوج خود رسید. این پهنه وسیع و آرامش، امکان کشورداری را فراهم ساخت و سیدمحسن امکانات دفاعی عظیمی فراهم نمود.

متناسب با وضعیت جدید سیاسی - اجتماعی حکومت مشعشعی که بر قلمروی نسبتاً وسیع فرمان می‌راند، بُعد اعتقادی آنها نیز از زمان قتل مولاعلی در روندی اعتدال‌گرایانه قرار گرفته بود و با شتابی بیشتر در این مسیر حرکت می‌کرد. به تعبیر سیدعلی‌خان، سلطان محسن این توصیه پدر را راه‌نمای عملی خود قرار داده بود که از «معاصی و کفر» برادرش مولا علی پرهیز کند.^{۹۶} او تا آن‌جا پیش رفت که عالمان شیعی به چشم حامی دین به او می‌نگریستند و به نام او اثر تألیف کردند.^{۹۷}

نزدیکی سلطان محسن به شیعه متداول امامیه، از بازگشت سید نورالله حسینی مرعشی شوشتری به شهر شوشتر که در زمان ظهور سیدمحمد به شیراز مهاجرت کرده بود، پس از مهاجرتی طولانی، آشکار می‌شود، سید نورالله اوضاع را چنان مناسب دید که بار دیگر به خوزستان بازگشت تا نقشی جدی در گسترش شیعه داشته باشد. جالب این‌که در این دوره سلطان محسن و دیگران با نهایت ارادت و احترام و حسن اعتقاد با او روبه‌رو می‌شوند.^{۹۸} خلاصه روش رو به اعتدال سلطان محسن در منابع با عبارات شایسته توصیف می‌گردد.^{۹۹} سلطان محسن در سال ۹۰۵ قمری درگذشت.

بعد از سلطان محسن، برادرانش سیدعلی و ایوب به حکومت رسیدند که حکومت اینها با حکومت شاه‌اسماعیل صفوی هم‌زمان بود. منابع، اطلاعات متفاوتی از علل و چگونگی حمله صفویان به مشعشعیان ارائه می‌دهند. قاضی نورالله می‌گوید:

برخی بدخواهان به گوش شاه‌اسماعیل رسانیده بودند که علی و ایوب راه عمومی خود مولاعلی را در پیش گرفتند و مثل او غالی هستند و در دین غلو می‌کنند.

از این‌رو، شاه‌اسماعیل با سپاهی مجهز عازم خوزستان شد و با وجود اظهار ارادت و محبت علی و ایوب به شاه و رد اتهامات وارده، شاه هر دو آنها را کشت و با این کار به حکومت مستقل مشعشعیان پایان داد.^{۱۰۰} از آن به بعد، آنها بیش از دویست سال به صورت والی دست‌نشانده پادشاهی صفویه بر منطقه خوزستان حکومت کردند.^{۱۰۱} بعد از تسلط صفویان بر هویزه، والیان زیادی از مشعشعیان بر این منطقه حکومت نمودند؛ سیدفلاح، پدران سجاد، سیدمبارک و ده‌ها شخص دیگر که یکی پس از دیگری به صورت موروثی حکومت خوزستان را برعهده گرفتند.

دوران سیدمبارک آغاز تحول اعتقادی مشعشعیان قلمداد می‌شود، در حالی که منابع، از چگونگی باورهای عقیدتی رهبران مشعشعی پس از یورش سال ۹۱۴ صفویان به هویزه سکوت کردند. ولی مطالبی را که می‌توان از دل منابع متعدد مخصوصاً منابع دوران صفوی در مورد عقاید والیان مشعشعی بعد از تسلط صفویان بر آنها به دست آورد، مؤید این است که روند تعدیل اعتقادی مشعشعیان مخصوصاً در موضوع مهدویت، از زمان

سیدمبارک آغاز گردید. شیخ عبداللطیف از عالمان شیعه و از شاگردان شیخ بهایی، به دعوت سیدمطلب مدتی را در هویزه زندگی کرد و نقش مهمی را در تعدیل برخی باورهای مشعشعیان عهده‌دار گشت^{۸۵} و در مدرسه دینی که تحت ریاست او افتتاح شد، تعداد زیادی طلبه به‌ویژه از فرزندان بزرگان مشعشعی در آن مدرسه به تحصیل پرداختند. در واقع مدرسه شیخ آغاز شیوه جدید و به دور از عقاید باطل و افراطی در آموزش و تربیت مشعشعیان بود که در مدت کوتاهی معرفی شخصیت‌های علمی نام‌آوری از مشعشعیان در علوم دینی را موجب شد.

به دنبال این تحولات که در حوزه اعتقادی مشعشعیان روی داد، نسلی از والی‌زادگان مشعشعی ظهور کردند که بیش از آن که در امر حکومت شهره باشند، در حوزه معارف دینی از مقام و مرتبه علمی برخوردار بودند. سیدخلف بن سیدمطلب و سیدعلی بن سیدخلف از جمله این بزرگان بودند که تألیفات متعددی در علوم مختلف دینی داشتند.^{۸۶}

تحول و تعدیل در برخی باورها و سنت‌های غالی‌گونه مشعشعیان به‌ویژه آن چه در باور عوام بود، چنان با مقتضیات دولت صفوی همراه می‌شد که والی‌زادگان مشعشعی که به‌ظاهر در دربار صفویان گروگان بودند، با شاه‌زاده خانم‌های صفوی ازدواج کردند و به تدریج نام مشعشعی که یادآور بدعت‌های زشت دوران اولیه بود، به فراموشی سپرده شد و فقط لفظ موسوی به کار می‌رفت و به برکت مدارس دینی، تمام مشخصه‌هایی که تاکنون مشعشعیان را از لحاظ اعتقادی از کلیت صفویان متمایز می‌ساخت، اکنون از بین رفته بود.

در خاتمه می‌توان گفت، سیدمحمد در تأسیس حکومت مشعشعیان از اندیشه مهدویت نهایت استفاده را کرد و به نوعی خود را نایب امام زمان 4 نامید، اما در ادامه حکومت او و در بین والیان چنین ادعایی اثبات‌شدنی نیست و این جنبش به سبب اندیشه‌های شیعی خود مورد حمایت مردم و دولت صفوی بودند.



پی‌نوشت‌ها:

۱. شیخ آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱۸، ص ۲۵۰، انتشارات دارالاضواء، بیروت.
۲. همان، ج ۳، ص ۱۱۲.
۳. پی. نی. رشیدو، *سقوط بغداد*، ترجمه اسدالله آزاد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. همان.
۵. منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایل‌خانان*، ص ۱۶۵، انتشارات دانشگاه تبریز.
۶. نک: محمدعلی سلطانی، *قیام و نهضت علویان*، ج ۱، ص ۲۶، نشر سپاه، کرمانشاه.
۷. عباس العزاوی، *تاریخ العراق*، ج ۳، ص ۵۵.
۸. افشار سیستانی، *خوزستان و تمدن آن*، ص ۵۰، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. سیدعلی‌خان، *تاریخ مشعشعیان*، نسخه خطی کتابخانه سپهسالار. (به نقل از: علی رنجبر، *مشعشعیان*، ص ۱۲۶، انتشارات آگاه، تهران)
۱۰. ابواسحاق اصطخری، *ممالک و ممالک*، ص ۸۳، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. *دایرة المعارف*، ج ۶، ص ۵۸۱؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، ص ۱۱۱، انتشارات دنیای کتاب، تهران.
۱۲. *نزهة القلوب*، ص ۳۸.
۱۳. *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، ج ۲، ص ۲۳۹، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۴. قاضی نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ص ۳۹۵، انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیة.
۱۵. *روضات الجنات*، ج ۱، ص ۱۰۴.
۱۶. جاسم حسن شبر، *مؤسس الدولة المشعشعیه*، ص ۵، نجف.
۱۷. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۳۹۶.
۱۸. *تاریخ مشعشعیان*، ص ۳.
۱۹. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۳۹۶.
۲۰. همان، ص ۳۱۵.
۲۱. همان.
۲۲. قران یعنی نزدیک شدن دو سیاره به یکدیگر؛ اگر آن دو سیاره نحس باشند مانند نزدیک شدن زحل و مریخ به یکدیگر در یک برج آن را قران نحس گویند و اگر نحس نباشند، آن را قران سعد می‌خوانند. (فرهنگ معین، ج ۲، ص ۲۶۵۴، انتشارات امیرکبیر)
۲۳. *تاریخ مشعشعیان*، ص ۵؛ *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۳۹۶.
۲۴. جاسم حسن شبر، *تاریخ مشعشعیان*، ص ۲۵۸، نجف.
۲۵. شیخ حر عاملی، *اهل‌الأمم*، ج ۲، ص ۲۰.
۲۶. محمدعلی مدرس، *ریحانة الادب*، ج ۸، ص ۱۴۵، انتشارات خیام.
۲۷. خوانساری، *روضات الجنات*، ترجمه خراسانی، ج ۱، ص ۱۰۴، انتشارات اسماعیلیان.
۲۸. میرزا عبدالله افندی، *ریاض‌العلماء*، ج ۱، ص ۶۲، قم.
۲۹. *اهل‌الأمم*، ج ۲، ص ۱۱۷.
۳۰. *ریاض‌العلماء*، ج ۲، ص ۳۰۴.
۳۱. *روضات الجنات*، ج ۳، ص ۳۳۷ و ۳۴۵.
۳۲. *کلام‌المهدی*، برگ ۲۴۱. (به نقل از: احمد کسروی، *مشعشعیان*، ص ۱۸۳، انتشارات فردوس)
۳۳. همان، برگ ۲۸. (به نقل از: *مشعشعیان*، ص ۱۸۷)
۳۴. همان، برگ ۷۳.
۳۵. همان.
۳۶. *مجالس المؤمنین*، ص ۳۹۵.
۳۷. *تاریخ مشعشعیان*، ص ۱ و ۲.
۳۸. میکروفیلم ۴۷۷۵، کتابخانه دانشگاه تهران. (به نقل از: علی رنجبر، *مشعشعیان*، ص ۲۴۶)
۳۹. *مشعشعیان*، ص ۵۱-۲۱.
۴۰. *مؤسس الدولة المشعشعیه*، ص ۵۹.
۴۱. صادق آینه‌وند، *تاریخ سیاسی اسلام*، ص ۵۳، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
۴۲. مصطفی انصاری، *تاریخ خوزستان*، ص ۴۱-۴۲.
۴۳. علی نوذرپور، «رشد آموزش علوم اجتماعی»، سال دوم، تیرماه ۱۳۶۹، ص ۵۹.
۴۴. *مشعشعیان*، ص ۲۷۳.
۴۵. *کلام‌المهدی*، برگ ۷۳. (به نقل از: *مشعشعیان*، ص ۲۲۵)
۴۶. همان.
۴۷. همان، برگ ۲۲۲. (به نقل از: *مشعشعیان*، ص ۲۲۶)
۴۸. همان.
۴۹. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۴۰۰.
۵۰. *تاریخ مشعشعیان*، ص ۴.
۵۱. *مجالس المؤمنین*، ج ۳، ص ۴۰۰.
۵۲. *تاریخ مشعشعیان*، ص ۱۲.
۵۳. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۲۲۱.
۵۴. *تذکره شوش*، ص ۳۴.
۵۵. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۴۰۰-۴۰۱.
۵۶. همان، ص ۴۰۱؛ *تذکره شوش*، ص ۳۵.
۵۷. میرخواند، *حبیب‌السیر*، ج ۴، ص ۴۹۶، انتشارات کتاب‌فروشی خیام، تهران؛ *احسن‌التواریخ*، ص ۱۳۸، انتشارات بابک.
۵۸. *ریاض‌العلماء*، ج ۲، ص ۴۷.
۵۹. همان.

مهدویت در میان سربداران

رسول رضوی



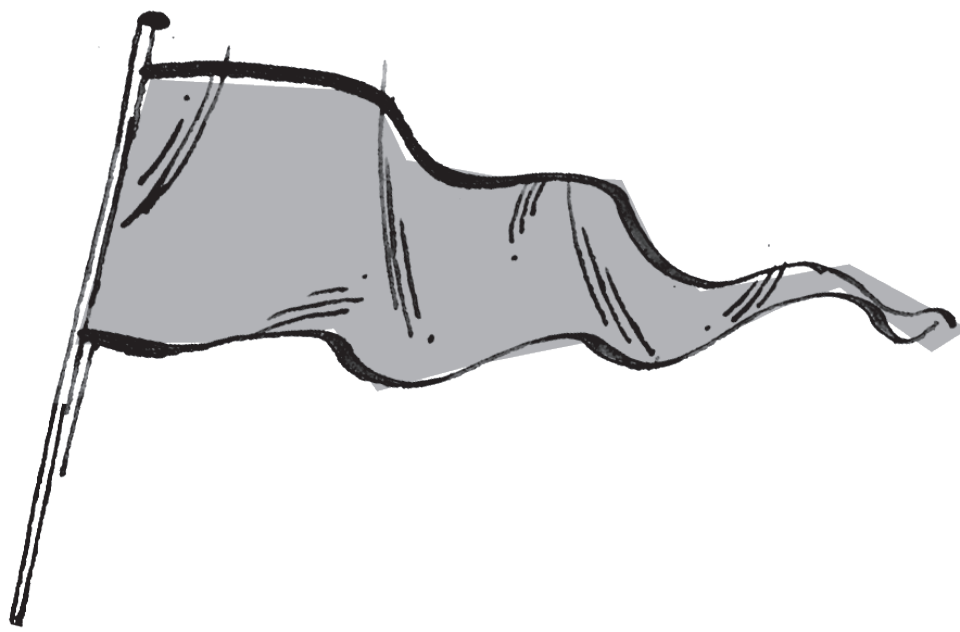
چکیده

حکومت سریداران اولین قیام مردمی بود که در مقابل مغول قیام کرد و آنان را از سریر قدرت در خراسان بزرگ به زیر کشید. این حکومت علاوه بر ظلم‌ستیزی دو راه‌کار جدید نیز ارائه نمود: اولین راه‌کار، تقریب بین تشیع و تصوف بود که برای اولین بار و قبل از سیدحیدر آملی توسط شیخ‌خلیفه آغاز و شاگردش شیخ‌حسن جوری بعد از وی آن را ترویج کرد و بعدها سرمشقی برای حکومت صفویه گشت.

دومین راه‌کار دولت سریداران، ترویج فرهنگ انتظار و تشویق مردم برای ظهور امام زمان ۴ بود که این اندیشه را نیز شیخ‌خلیفه و شاگردش شیخ‌حسن جوری ترویج می‌کردند، ولی درویش‌عزیز آن را به افراط کشاند که به ظهور دولت مهدوی در طوس به مدت شش‌ماه انجامید. در آن دولت، به نام «السلطان محمد المهدی» سکه زدند. خواجه‌علی مؤید این افراط را تصحیح نمود و آن‌گاه برگزاری مراسم و آیین انتظار که در حله و کاشان نیز رواج داشت، تنزل یافت و خواجه‌علی مؤید، ضمن ضرب نام امام مهدی ۴ بر روی سکه‌های سریداران، مردم را به انتظار ظهور آن حضرت تشویق نمود و از افتادن در افراطی که درویش‌عزیز دچار آن شده بود، بر حذر داشت.

واژگان کلیدی

سریداران، تصوف، سلطان محمد، سکه، خواجه‌علی مؤید، شیخ‌حسن جوری، انتظار، شهید اول، شیخ‌خلیفه، المهدی.



اندیشه مهدویت در میان سربداران

سربداران، مردمانی صوفی‌مسلك و اثناعشری بودند که در غرب خراسان بزرگ و در سال ۷۳۶ قمری به پیروی از تعالیم شیخ‌خلیفه و شیخ‌حسن جوری علیه ظلم و جور حاکمان محلی و بازماندگان دولت ایل‌خانی برخاستند و نزدیک به نیم‌قرن بر غرب خراسان حکم راندند. سربداران، نخستین دولت مردمی بود که با اندیشه شیعی، گرایش‌های صوفیانه و انگیزه زمینه‌سازی برای ظهور امام مهدی ۴ تشکیل شد و سرمشقی برای قیام‌های بعد از خود گردید.

قیام سربداران در خراسان آغاز و استمرار یافت و در همان‌جا به خاموشی گرایید. جغرافی‌نگاران اسلامی، خراسان را سرزمینی می‌دانند که از شمال تا رود جیحون، از جنوب تا سیستان، از شرق تا غزنه، بدخشان و بامیان و از غرب تا گرگان و بسطام گسترده بوده است.^۱ این سرزمین سه شهر مهم هرات در شرق، نیشابور در غرب و مرو در شمال^۲ را شامل می‌شده است. نقش اجتماعی، سیاسی، علمی و فرهنگی خراسان در بین دیگر ممالک اسلامی به اندازه‌ای مهم و تأثیرگذار بوده که در همه حادثه‌های تاریخی و اجتماعی نامی از خراسان و خراسانیان را می‌توان یافت. آغاز کار بیشتر حکومت‌ها بعد از بنی‌امیه از ماوراءالنهر و خراسان بوده است. آن‌گاه که مغولان وارد ممالک اسلامی شدند، بعد از شهرهای ماوراءالنهر، خراسانیان اولین قربانیان این یورش بودند و نیشابور سمبل ویرانی، قتل و غارت مغول‌ها شد.

هلاکوخان که قصد تشکیل دولت ایل‌خانی را داشت، کشورگشایی خویش را از خراسان آغاز و پایه‌های قدرت خود را در این سرزمین استوار کرد. دولت ایل‌خانیان با مرگ آخرین خان مغول، ابوسعید ایل‌خانی، در خراسان به پایان رسید و با ظهور دولت سربداری از میان رفت.

ظهور دولتی مردمی با شیوه و ایدئولوژی منحصر به فرد، از مهم‌ترین حادثه‌های تاریخی خراسان به‌شمار می‌آید. این قیام به‌دلیل ویژگی‌هایش توجه محققان و تاریخ‌نگاران را به خود جلب کرده است؛ هرچند آنان به جنبه‌های مردمی و انقلابی آن بیشتر توجه کرده‌اند، به دیگر جنبه‌های آن نپرداخته‌اند. به همین دلیل، می‌شاید که به دیگر مؤلفه‌های این قیام از جمله نقش اندیشه مهدویت، در ظهور و استمرار سربداران نیز توجه نمود.

اوضاع سیاسی و اجتماعی خراسان هنگام قیام سربداران

موج دوم یورش مغول با ورود هلاکوخان به فلات ایران، موجب تأسیس دولت ایل‌خانی و از بین رفتن نهادهای سنتی قدرت و مذهب در این سرزمین شد. دولت عباسیان که سمبل مذهب اهل سنت و بهانه اتحاد مذاهب چهارگانه سنی علیه شیعه به‌شمار می‌آمدند، از تحت خلافت فرو افتادند.^۳ قلعه‌های اسماعیلیه که با افراطی‌گری‌های خود همه شیعیان را به غلو و انحراف متهم می‌کردند، یکی بعد از دیگری فتح شدند.^۴ شیعیان، با از بین رفتن دو نهاد یادشده، در امان از تعقیب و شکنجه حاکمان عباسی و آسوده از باطنی‌گری

سربداران، نخستین دولت مردمی بود که با اندیشه شیعی، گرایش‌های صوفیانه و انگیزه زمینه‌سازی برای ظهور امام مهدی ۴ تشکیل شد و سرمشقی برای قیام‌های بعد از خود گردید.

اسماعیلی، مجال یافتند که مکتب خویش را تبلیغ کنند و ترویج دهند.

حوزه حله، وظیفه ترویج مکتب شیعه را در عصر ایل خانان برعهده داشت. دانش‌مندان بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی، محقق حلی، ابن طاووس، علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول و... این حرکت را رهبری می‌کردند. تصوف نیز هم‌گام با رشد سریع مکتب تشیع بستر حیات خود را تغییر می‌داد. صوفیان که تا زمان حمله مغول در میان اهل سنت حضور داشتند و تمام بزرگانشان از ابوهاشم کوفی، ابن جنید و معروف کرخی گرفته تا ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر همگی به داشتن مذهب اهل سنت افتخار می‌کردند، در دوره حکومت ایل خانان متوجه مکتب تشیع شدند و با تغییر یافتن مذهب ساکنان فلات ایران از سنی‌گرایی به تشیع، آنان نیز مذهب شیعه را پذیرا شدند و با گسترش مکتب تشیع مرام آنان نیز گسترش یافت.

طبرستان و دیلم که دو قسمت عمده شمال البرز را شامل می‌شد، هنگام حمله مغول و حتی حملات اقوام قبلی چون غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان و...، از قتل و غارت آنان کمتر آسیبی دیدند. دستگاه حکومتی نیز به‌خصوص کارگزاران خلفای عباسی، دست‌رس کمتری به این مناطق داشتند. به همین دلیل، شیعیان در شهرها و روستاهای طبرستان و دیلم زندگی می‌کردند. شمال البرز در تاریخ تصوف نیز اهمیت داشته و صوفیان فراوانی از این سرزمین به‌خصوص طبرستان برخاسته‌اند. با وجود این، ظهور شیخ‌خلیفه بنیان‌گذار اندیشه قیام سربداران و سیدحیدر آملی، مهم‌ترین اتفاق در زمان ایل خانان مغول بود که در قرن هشتم به عرصه اجتماع پا گذاشتند. دیدگاه مشترک این دو، تقریب تشیع و تصوف بود.

سیدحیدر آملی که اندکی بعد از شیخ‌خلیفه پا به عرصه گذارد، اولین دانش‌مندی بود که در حوزه‌های شیعه تقریب تصوف و تشیع را رواج داد. وی در کتاب جامع/لاسرر می‌نویسد:

از عنفوان جوانی بلکه از کودکی در تحصیل معارف حقه به شیوه ائمه معصومین : و اجداد طاهریتم که در ظاهر شریعت شیعه امامیه و در باطن حقیقتی از حقایق صوفیه الهی می‌باشد، کوشش کردم تا این که

توانستم بین این دو توفیق ایجاد کنم.^۵

سیدحیدر، نتوانست کاری کند و شیوه وی، به‌دلیل حضور دانش‌مندان بزرگ حوزه حله، لبنان، بحرین و تربیت‌یافتگان علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول و... در حوزه‌های علمیه شیعه و مناطق تحت‌نفوذ آنها، هواداری نیافت. با این که درباره سیدحیدر آملی و اندیشه‌های وی مطالب فراوانی نوشته شده، محققان به شخص دیگری که از لحاظ تاریخی چند دهه قبل از وی زندگی می‌کرده و شاید برای اولین بار اندیشه تقریب تصوف و تشیع را ترویج داده، کمتر توجه کرده‌اند. این شخص که در تاریخ به «شیخ‌خلیفه» مشهور است، در شمال کوه‌های البرز و در سرزمین طبرستان به دنیا آمد. وی مدتی در آمل شاگرد شیخ‌زاهد بالویی بود، بعدها از وی جدا شد و مدتی در نزد خواجه غیاث‌الدین حموی و علاءالدوله سمنانی به‌سر برد.^۶ گفت‌وگوی شیخ‌خلیفه با علاءالدوله تنها گوشه‌ای از شخصیت شیخ‌خلیفه را باز می‌نماید.

میرخواند در توصیف شیخ‌خلیفه می‌گوید:

در مازندران درویشی بود پاک‌نهاد، شیخ‌خلیفه نام که در آغاز طالب علم بود و قرآن از حفظ داشت و تجوید خوانده بود و علم فراست نیکو می‌دانست، پس از چندی ترک تحصیل کرد... و ملازمت شیخ رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی را اختیار کرد. روزی شیخ از او پرسید که به کدام‌یک از مذاهب اربعه پای‌بند است. گفت: «ای شیخ آنچه من می‌طلبم از این مذاهب بالاتر است.»^۷

شیخ‌خلیفه بعد از این گفت‌وگو که به درگیری انجامید، به سبزواری رفت که موطن و مأمن شیعیان به‌حساب می‌آمد. مردم سبزواری جذب جلوه‌های معنوی وی شدند و همین امر، پریشانی حاکمان و بزرگان این سرزمین را برانگیخت. ابتدا سعی کردند، او را با اندرز و پند و سپس با تهدید و ارباب و در نهایت با نوشتن نامه و طومار به ابوسعید ایل‌خان بازدارند، ولی هیچ‌کدام سودی نداشت و نتیجه آن شد که مخفیانه و شب‌هنگام وی را در مسجد به دار آویزند و چنین وانمود سازند که وی خود را کشته است.^۸



با این که شیخ خلیفه هم از رجال صوفیه و هم از علمای شیعه به شمار می‌آمد، متأسفانه منابع رجالی شیعه و هم‌چنین تراجم بزرگان صوفیه درباره اندیشه‌ها و افکار وی آگاهی چندانی نداده‌اند. در مستدرکات/عیان/الشیعه گفته شده: شیخ خلیفه، مؤسس اندیشه قیام سربداران، عالم دینی و شیعه و روشن فکر و مدافع حقوق طبقه زحمت‌کش و مظلوم بود. او صوفی نبود، بلکه تصوف را وسیله‌ای برای رسیدن به هدفش که همان مبارزه با نظام طاغوتی مغول بود، انتخاب کرده بود...^۹

چه شیخ را صوفی بدانیم، چه تصوف را وسیله وی برای مبارزه بپنداریم، همه آنان که درباره وی سخن گفته‌اند، در این باره که شیخ شیعه بوده و نزد اقطاب صوفیه تربیت یافته، هم‌رأی و هم‌نظر هستند،^{۱۰} ولی اگر اندکی دایره تفحص خود را بگسترانیم، به عنصر سومی در افکار و شخصیت وی دست می‌یابیم که در منابع به صورت مستقیم بدان اشاره نشده است؛ اندیشه انتظار برای ظهور امام مهدی ۴. به تعبیر بهتر، شیخ نزدیکی ظهور امام مهدی ۴ را بسیار تبلیغ می‌کرد و ما در بررسی عقاید شاگردان و مریدان وی با این عنصر در اندیشه شیخ بیشتر آشنا خواهیم شد.

تأسیس حکومت سربداران

دوره اول حکومت سربداران

زندگی‌نامه نویسان شیخ خلیفه، حضور وی در مسجد سبزوار و گرایش مردم به او آن هم به دلیل تلاوت قرآن با صدای خوش را دلیل مخالفت علمای اهل سنت و حاکمان محلی با وی دانسته‌اند.^{۱۱} اما حوادث بعدی نشان می‌دهد که ترویج اندیشه انتظار و نزدیکی ظهور، باعث گرد آمدن مردمان ستم‌دیده از جور مغولان و حاکمان محلی و آماده شدن زمینه برای قیامی بزرگ در سرزمین غرب خراسان، عامل اصلی خوف بزرگان محلی بوده است.

به دار کشیدن شیخ خلیفه در سال ۷۳۶ قمری در مسجد و مخفی شدن جانشین وی شیخ حسن جوری و بعد زندانی شدن وی توسط «امیر ارغون‌شاه»،^{۱۲} قیام یاد شده را به تأخیر انداخت. امیر عبدالرزاق باشتینی با مرگ ابوسعید ایل‌خانی، در جریان نزاعی که در باشتین به وجود آمده بود، رهبری نظامی این قیام را عهده‌دار شد و بعد از تسخیر سبزوار و به قدرت رسیدن در سال ۷۳۷ قمری، توسط برادرش امیر مسعود در سال ۷۳۸ قمری به قتل رسید.^{۱۳} آن‌گاه امیر مسعود خود حکومت را برعهده گرفت تا آن را به رهبر واقعی قیام بسپرد که درواقع زمینه‌ساز و بسترساز آن بود. قیام‌کنندگان نیز به همین انگیزه با

ظهور شیخ خلیفه بنیان‌گذار اندیشه قیام سربداران و سیدحیدر آملی، مهم‌ترین اتفاق در زمان ایل‌خانان مغول بود که در قرن هشتم به عرصه اجتماع پا گذاشتند. دیدگاه مشترک این دو، تقریب تشیع و تصوف بود



حمله به قلعه یازر و آزادی شیخ حسن جوری، رهبری قیام را به او سپردند.

میرخواند در توضیح واقعه می‌نویسد:

و بعضی گفته‌اند که امیر وجیه‌الدین مسعود خواست که مبنای دولت خود را استحکام دهد، رأیش بر آن قرار گرفت که شیخ حسن را از بند خلاص کرده، پیشوا و مقتدا سازد و خود لشکرکشی کند... . بالجمله چون شیخ حسن جوری از قلعه بیرون خرامید، درویشان او که ایشان را گورکان نیز می‌گفتند و مدتی انتظار آن روز کشیده بودند، از گوشه‌ها بیرون آمدند و در ظلّ رایت شیخ حسن و امیر وجیه‌الدین سربدار، خلقی کثیر مجتمع گشتند.^{۴۱}

شیخ حسن جوری بعد از استادش وظیفه آماده ساختن مردم برای قیام را به عهده داشت و مدام آنان را به این امر ترغیب می‌کرد. برای تحقق بخشیدن به وعده‌های خویش و مرادش (شیخ خلیفه) درباره نزدیکی ظهور، در جنگ‌های متعددی شرکت نمود و در نهایت، سال ۷۴۳ قمری در یکی از جنگ‌ها به‌دست دشمن با توطئه امیر مسعود کشته شد.^{۴۱}

متأسفانه آگاهی ما درباره شیخ حسن جوری اندک است؛ تنها می‌دانیم که وی در اطراف سبزوار به دنیا آمده، تحصیل کرده و به مقام مدرسی ره یافته است. آن‌گاه که شیخ خلیفه در سبزوار معروف و محبوب مردم شد، شیخ حسن جوری نیز در شمار یاران وی درآمد^{۴۱} و بعد از مرگ شیخ خلیفه جانشین وی شد و به هدایت پیروان او پرداخت. بنابر باور عده‌ای از محققان، شیخ خلیفه شیخ حسن جوری سازمانی ایجاد کرده بودند که از نوعی ایدئولوژی مهدویت طرف‌داری می‌کرد و با تبلیغ و ترویج فرهنگ انتظار و قریب‌الوقوع خواندن ظهور، حلقه اتصال و اتحادی در میان پیروان آنان به‌وجود آورد. جان اسمیت در توضیح اندیشه‌های حسن

جوری می‌نویسد:

حسن جوری با اتخاذ نوعی ایدئولوژی که هسته مرکزی اعتقادی آن ظهور قریب‌الوقوع امام دوازدهم بود و این‌که تمام مسلمین بایستی خود را برای کمک به مهدی ۴ و کار عظیم او آماده سازند، تشکیلاتی مرکب از پیشه‌وران و تجار که معتقد به این آیین بودند، ایجاد کرد که احتمالاً الهام گرفته از نهاد فتوت و سرسپردگی به یک مأموریت مذهبی بوده است.^{۴۱}

برخی نیز گفته‌اند:

تعالیم شیخ حسن و شیخ خلیفه با تکیه بر جهان‌بینی مهدویت بر عدم جدایی دین و دولت تصریح می‌کرد. اعتقاد به مهدویت در تعابیر و ادبیات جنبش سربداران آشکار بود، آن‌چنان‌که شیخ حسن مریدان را به اختفا فرا می‌خواند و از آنان می‌خواست به هنگام ظهور آماده نبرد باشند.^{۴۱}

پس از مرگ شیخ حسن جوری، پیروان وی و نظامیان، گاه به اتفاق و گاه به اختلاف، حکومت سربداران را رهبری کردند. از سال ۷۳۷ قمری آغاز نهضت سربداری تا سال ۷۶۶ قمری و کشته شدن پهلوان حسن دامغانی که آن را دوره اول حکومت سربداران می‌توان نامید، یازده نفر ردای حکومت سربداری بر تن کردند؛ نه نفر از ایشان بعد از مدتی حکومت کشته شدند و دو نفر از ایشان به سلامت از مقام خود عزل گشتند.

طبق شواهد تاریخی، حکومت سربداران در دوره اول حکومتی شیعی شناخته می‌شد که با تکیه بر شعار مکتب تشیع به قدرت رسیده بود. ابن بطوطه در توصیف آنان می‌گوید:

این قوم جملگی مذهب رفض داشتند و سودای برانداختن ریشه تسنن از خراسان را در سر می‌پختند. در مشهد طوس، شیخی رافضی بود حسن نام که از صلاح‌های شیعیان به‌شمار می‌رفت. او اعمال این دسته را تأیید کرد و آنان او را به خلافت برداشتند. حسن سربداران را به عدل و داد توصیه می‌کرد. آیین عدالت چنان در قلمرو آنان رونق گرفت که سکه‌های طلا و نقره در اردوگاه ایشان روی خاک می‌ریخت و تا



صاحب آن پیدا نمی‌شد، کسی دست به‌سوی آن دراز نمی‌کرد.^{۹۱}

دوره دوم حکومت سربداران

حکومت سربداران به‌دلیل اختلافات داخلی بین نظامیان و درویشان شیخی و جنگ با دشمنان خارجی، نتوانست شعائر دینی قیام‌کنندگان را به‌ظهور رساند. به‌همین دلیل، بسیاری از هواداران نهضت ناامید شدند و انزوا اختیار کردند. اما حادثه‌ای در گوشه‌ای از حکومت سربداران اتفاق افتاد که جریان این نهضت را عوض کرد؛ دوره اولیه نهضتی را تغییر داد که با قیام عبدالرزاق آغاز شد و تا زمان پهلوان حسن دامغانی ادامه یافت. آن‌گاه گوشه‌نشینان قیام دوباره به‌صحنه آمدند. درویش عزیز جوری، از پیروان شیخ حسن جوری که در پی منازعه بر سر قدرت به عراق مهاجرت کرده بود، در زمان حکومت پهلوان حسن دامغانی به خراسان بازگشت و در سرزمین طوس در قسمت شرقی دولت سربداری قیام کرد و با کمترین هزینه شهر را به تصرف درآورد.^{۹۲} میرخواند در توضیح حادثه می‌نویسد:

در ایام او (پهلوان حسن دامغانی) درویش عزیز از درویشان شیخ حسن جوری که سر فتنه داشت و از بیم یکی از حکام سربدار به عراق رفته بود، باز آمد و در مشهد مقدس به طاعت و عبادت مشغول گشته، خلقی کثیر به دور وی جمع آمدند. ناگاه به معاضدت ایشان خروج کرده، قلعه طوس را بگرفت و پهلوان حسن دامغانی بعد از شش ماه متوجه طوس گشته، درویش عزیز را محاصره نموده و آخر قلعه را گرفته و درویش عزیز را ملامت کرد.^{۹۳}

درویش عزیز که خود را میراث‌دار شیخ حسن جوری و شیخ‌خلیفه می‌دانست، با بشارت ظهور امام مهدی 4 کار خود را با مرکزیت طوس آغاز کرد. سخن درویش عزیز که بشارت ظهور را می‌داد، از سکه‌های به‌جامانده از دولت مستعجل او به‌دست می‌آید که در آن «سلطان محمد المهدی» ضرب شده است.^{۹۴} البته وی و هوادارانش ادعای مهدویت یا نیابت آن امام را نکرده‌اند؛ زیرا هیچ دلیلی در منابع اهل سنت و شیعی بر این ادعا نمی‌توان یافت. ادعای زمینه‌سازی و بشارت را می‌توان عملی ناچارگونه در مقابل وعده‌های شیخ‌خلیفه و شیخ حسن جوری درباره نزدیکی ظهور دانست که با ضرب سکه به‌نام امام مهدی 4 نمود پیدا کرد.

پهلوان حسن دامغانی، حاکم وقت سربداران، قیام درویش عزیز را سرکوب کرد و آخرالامر در پی مصالحه‌ای، قرار شد که درویش عزیز با گرفتن چند خروار ابریشم از طوس به عراق عجم برود.^{۹۵}

اندکی بعد از قیام درویش عزیز، یکی دیگر از رهبران سربدار، به‌نام خواجه‌علی مؤید، در قسمت غربی حکومت سربداران سربرآورد. وی برای پیش‌برد اهداف خود درویش عزیز را از تبعیدگاه فراخواند و او را متحد خویش ساخت^{۹۶} و آن‌گاه به‌سوی سبزوار حرکت کردند. آن دو، بعد از تصرف این شهر، سپاهیان همراه پهلوان حسن را به کشتن اقربا و

ظهور دولتی مردمی
با شیوه و ایدئولوژی
منحصر به فرد، از
مهم‌ترین حادثه‌های
تاریخی خراسان
به‌شمار می‌آید. این قیام
به‌دلیل ویژگی‌هایش
توجه محققان و
تاریخ‌نگاران را به خود
جلب کرده است

خویشانشان در سبزووار تهدید کردند و آنان نیز از ترس عملی شدن این تهدید، پهلوان حسن را کشتند و سر او را به سبزووار نزد خواجه‌علی مؤید فرستادند.^{۵۲}

بعد از تصرف سبزووار، حکومت در دستان خواجه‌علی مؤید و درویش‌عزیز تمکین یافت. این دو که حرکت خود را از شرق و غرب حکومت سربداران آغاز کرده بودند، درباره مذهب و قیام نیز باوری بسیار متفاوت داشتند. اطلاعات ما درباره جزئیات این دو شخص اندک است، ولی از قرائن موجود می‌توان استنباط کرد که درویش‌عزیز در قیام خویش که آن را پیش‌درآمد ظهور امام مهدی ۴ می‌پنداشت، به جنبه‌های صوفیانه و طریقتی بیشتر اهمیت می‌داد. برای مثال، به دستور او نام «سلطان محمد المهدی» را بر سکه‌ها ضرب کردند. از بررسی این نام می‌توان استنباط کرد که عقاید وی اندکی با عقاید تشیع در عراق، قم و لبنان متفاوت بوده است؛ چراکه شیعیان بنابر احادیث متعدد از ذکر نام خاص امام مهدی ۴ نهی شده‌اند^{۵۳} و حتی معتقدان به اختصاص نهی به دوره خوف یا دوره غیبت صغرا، چندان به ذکر نام خاص آن امام علاقه‌ای نشان نمی‌دادند و از دیگر القاب آن حضرت بهره می‌جستند، در حالی که درویش‌عزیز علاوه بر تعیین زمان ظهور، نام خاص آن را نیز بر روی سکه ضرب کرده بود. خواجه‌علی مؤید، برخلاف درویش‌عزیز، به جنبه‌های شریعتی بیشتر اهمیت می‌داد و باید او را شیعه شریعت‌گرا و متمایل به تشیع عراق، قم و لبنان خواند. مهم‌ترین سند این ادعا، دعوت‌نامه‌ای است که وی، به واسطه شمس‌الدین محمد آوی، برای شهید اول فرستاد.^{۵۴} وی در این نامه می‌نویسد:

... به عرض آن جناب که پیوسته قبله صاحب‌نظران است، می‌رسانیم که شیعه خراسان تشنه دیدار شمایند و فیض بردن از دریای فضل و دانشتان. بزرگان علمی این دیار از بد روزگار، پراکنده گشته و بیشتر یا همه‌شان تارومار شده‌اند و... از خدای متعال مسئلت چنین داریم که حضرتت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم.^{۵۵}

شهید اول که هنگام رسیدن پیک خواجه‌علی مؤید در بند

سنیان متعصب شام گرفتار آمده بود،^{۵۶} در جواب نامه یادشده کتاب *المعة / الممته* را نوشت و به خراسان فرستاد.

بنابر گفته شهید ثانی، کتاب *معه* در سال ۷۸۲ شمسی تألیف شد و به خراسان ارسال گردید.^{۵۷}

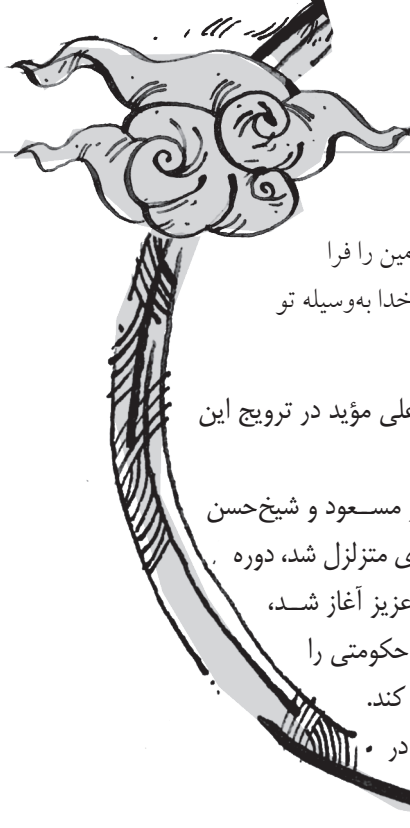
درویش‌عزیز گرایش طریقتی داشت و خواجه‌علی مؤید گرایش شریعتی به شمار می‌رفت، ولی هردو با زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان ۴ موافق بودند و با هم تا رسیدن به این هدف هم‌کاری نمودند. اسمیت در این باره می‌گوید:

علی مؤید و درویش‌عزیز حدود ده‌ماه پس از تصرف سبزووار توأمان حکومت کردند. یکی از اولین اقدامات آنها برقراری مذهب تشیع به‌عنوان مذهب رسمی بود که این مسئله از سکه‌های ۷۶۳ قمری آنها کاملاً مشهود است. در این دوره، هم‌چنین آیینی ایجاد شد که طبق آن اسب مجهزی را هرروز در هوای گرگ‌ومیش برای ظهور مهدی آماده می‌کردند.^{۵۸}

البته این آیین مختص یا ساخته سربداران نبود و قبل از آنان در سایر مناطق شیعه‌نشین نیز رواج داشت، چنان که یاقوت به هنگام توضیح ویژگی‌های شهر کاشان از احمد بن علی بن باته نقل می‌کند که در بلاد کاشان انتظار هرروزه ظهور امام زمان ۴ را می‌کشند و حتی افزون بر این، با سلاح‌های جنگی به بیرون آبادی می‌روند و...^{۵۹}

این بطوطه نیز در توصیف شهر حله می‌نویسد:

... در نزدیکی بازار بزرگ شهر [حله] مسجدی قرار دارد که بر در آن پرده حریری آویزان است و آن‌جا را مشهد صاحب‌الزمان می‌خوانند. شب‌ها پس از نماز عصر، صد مرد مسلح با شمشیرهای آخته، پیش‌امیر شهر می‌روند و از او اسبی یا استری زین‌کرده می‌گیرند و به‌سوی مشهد صاحب‌الزمان، روانه می‌شوند. پیشاپیش این چهارپا، طبل و شیپور و بوق زده می‌شود و از آن صد تن، نیمی در جلوی حیوان و نیمی دیگر در دنبال آن راه می‌افتند و سایر مردم در طرفین این دسته حرکت می‌کنند و چون به مشهد صاحب‌الزمان می‌رسند، در برابر در ایستاده، آواز می‌دهند که «بسم الله



ای صاحب الزمان بسم الله بیرون آی که تباهی روی زمین را فرا گرفته و ستم فراوان گشته، وقت آن است که برآیی تا خدا به وسیله تو حق را از باطل جدا گرداند.^{۳۳}

با توجه به این دو گزارش، می توان نتیجه گرفت که خواجه علی مؤید در ترویج این آیین تحت تأثیر شیعیان قم و عراق بوده است.

همان گونه که دوره اول حکومت سربداران با هم کاری امیر مسعود و شیخ حسن جوری استقرار یافت و با کشته شدن شیخ حسن این هم کاری متزلزل شد، دوره دوم حکومت سربداران با هم کاری خواجه علی مؤید و درویش عزیز آغاز شد، ولی این هم کاری چندان دوام نیاورد. خواجه علی نمی توانست حکومتی را که درویش عزیز در طوس به نمایش درآورده بود، دوباره سازی کند. وی شیعه دوازده امامی بودن خود را اعلام می کرد و برای مثال در ۷۰۰

سکه های دوران حکومتش به سال ۷۶۳ قمری نام دوازده امام را ضرب کرده است. وی به جای این که

همانند درویش عزیز از نام سلطان محمد المهدی استفاده کند، نام امام دوازدهم را «محمد حجة الله» آورده است.

هم چنین در حاشیه سکه ای که در سال ۷۷۰ قمری در سبزوار ضرب شده، چنین آمده است:

صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى، عَلِيِّ الْمُرْتَضَى وَ الْحَسَنِ الرِّضَا وَ الْحُسَيْنِ الشَّهِيدِ وَ عَلِيِّ زَيْنِ الْعَابِدِينَ وَ مُحَمَّدٍ الْبَاقِرِ وَ جَعْفَرِ الصَّادِقِ وَ مُوسَى الْكَاسِمِ وَ عَلِيِّ الرِّضَا وَ مُحَمَّدٍ الْجَوَادِ وَ عَلِيِّ الْهَادِي وَ حَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ وَ مُحَمَّدٍ حُجَّةِ اللَّهِ.^{۴۳}

اختلاف مشرب بین خواجه علی مؤید و درویش عزیز، باعث شد خواجه علی مؤید فرمان دهد که درویش عزیز و پیروان خاص وی را بکشند. وی افزون بر این به تخریب قبور شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری و لعن و نفرین آنها حکم داد.^{۵۳} این واقعه را نباید به معنای روگردانی خواجه علی مؤید از مکتب تشیع پنداشت، بلکه این گونه رفتار، برائت جویی وی را از افراطی گری های درویش عزیز می نماید و گرنه همان گونه که یاد شد، وی در سال های آخر حکومتش، شهید اول را برای تبلیغ آیین تشیع فراخوانده بود. به گفته همه مورخان، خواجه علی مؤید در تشیع ثابت قدم ماند؛ به گونه ای که میرخواند می نویسد:

خواجه [علی مؤید] ... خود شیعه مذهب بود و در تعظیم علما و سادات به اقصی الغایات کوشید و سادات را بر علما مرجح داشتی و هر بامداد به انتظار صاحب الزمان ۴ اسب کشیدی و اسماء دوازده امام بر وجوه دنانیر ثبت نمود و کرم او را نهایت نبود.^{۶۳}

قاضی نورالله ضمن نقل سخن میرخواند، خواجه علی را فراوان کریم، متقی، پرهیزکار و مروج مذهب حق ائمه اثنا عشر معرفی می کند.^{۷۳}

ترویج اندیشه انتظار و نزدیکی ظهور، باعث گرد آمدن مردمان ستم دیده از جور مغولان و حاکمان محلی و آماده شدن زمینه برای قیامی بزرگ در سرزمین غرب خراسان، عامل اصلی خوف بزرگان محلی بوده است.

در گزارش‌های تاریخی به مذهبی بودن جنگ‌های دولت‌های هم‌سایه و سربداران اشاره‌ای نشده، اما چنان که در منابع آمده، آل‌کرت بعد از قدرت یافتن خواجه‌علی مؤید در جهادی همراه با شعار مذهبی به جنگ خواجه‌علی مؤید می‌آید؛^{۸۳} زیرا علمای حنفی فتوا دادند که «دفع شیعه بر ملک اسلام واجب است و ملک غیاث‌الدین (۷۷۱ - ۷۸۳ قمری) از آل‌کرت که حنفی متعصبی بود، جنگ آغاز کرد».^{۹۳}

خواجه‌علی مؤید به دلیل دیدگاه شریعت‌گرا و مکتبی خود، بیشتر به تشیع قم، عراق و لبنان گرایش داشته و به دلیل مخالفت با مشرب طریقت‌گرای درویش‌عزیز و همچنین افراط آنان درباره قریب‌الوقوع دانستن ظهور و مسائل مرتبط با آن، پیروان درویش‌عزیز را قلع‌و‌قمع کرده است.

هرچند عوامل متعددی در بروز و ظهور قیام سربداران نقش داشته، اندیشه نزدیکی ظهور و بشارت‌های شیخ‌خلیفه و شیخ‌حسن جوری درباره قریب‌الوقوع بودن ظهور امام مهدی ۴، مهم‌ترین عامل انسجام سربداران و پیروزی آنان بر حاکمان مغول بوده است. معلوم نیست که اندیشه انتظار فرج در میان سربداران از همان آغاز با افراط همراه بوده باشد، ولی بی‌تردید درویش‌عزیز درباره آن به افراط گراییده و همین امر باعث ایجاد چالش بین او و خواجه‌علی مؤید شده که در نهایت این چالش نیز با کشته شدن درویش‌عزیز و پیروانش فروکش کرد. با این‌همه، پیروان فراری درویش که به حکومت فارس پناهنده شده بودند،^{۹۴} راه او را ادامه دادند و حتی مدتی از نو، سبزووار را تصرف کردند.^{۹۴} با وجود این، آنان نتوانستند به حیات خود ادامه دهند و در نهایت با ورود تیمور لنگ به خراسان و کشته شدن خواجه‌علی مؤید در سال ۷۸۸ قمری، حکومت سربداران به صورت رسمی از میان رفت. اما شاهان صفوی بعد از رسیدن به قدرت، اندیشه آنان یعنی تقریب تشیع و تصوف را برای رسیدن به قدرت و خلع‌ید از صوفیان برگرفتند و عامل مهمی در ایجاد حکومت پهناور و قدرت‌مند صفویه گردید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نک: ابراهیم اصطخری، *مسالك و ممالك*، به کوشش ایرج افشار، ص ۲۰۲، چاپ سوم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸ شمسی؛ همچنین نک: *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، ص ۸۸ و ۱۰۱، انتشارات کتاب‌خانه طهوری، بی‌جا، ۱۳۶۲ شمسی؛ همچنین نک: ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، ص ۱۶۷، چاپ اول: انتشارات شرکت بنشر، ۱۳۶۸ شمسی؛ همچنین نک: حافظ ابرو، *جغرافیای حافظ ابرو*، به کوشش مایل هروی، ص ۴، چاپ اول: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ شمسی.
۲. یاقوت بن عبدالله حموی رومی، *معجم البلدان*، ج ۲، ص ۳۵۰، انتشارات دار صادر، بیروت، بی‌تا؛ ابن حوقل، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، ص ۱۶۲، چاپ اول: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵ شمسی.
۳. نک: رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، ص ۷۱۰-۷۱۶، چاپ چهارم: انتشارات اقبال، تهران ۱۳۷۴ شمسی.
۴. همان، ص ۶۹۱-۶۹۷.
۵. محمدباقر خوانساری، *روضات الجنات*، ج ۲، ص ۳۷۹، انتشارات مکتبه اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
۶. حسن الامین، *دایرة المعارف الاسلامیة الشیعیه*، ج ۵، ص ۳۶، چاپ اول: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۰ قمری؛ همچنین نک: حسن الامین، *مستدرکات اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۱۷۷، چاپ اول: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۸ قمری.
۷. محمد بن خاوندشاه بلخی، *روضة الصفا*، تلخیص عباس زریاب، قسم پنجم، ص ۹۹۷، چاپ دوم: انتشارات علمی، تهران ۱۳۷۵ شمسی.
۸. همان، ص ۹۹۸.
۹. ج ۲، ص ۱۷۸، با اندکی تلخیص.
۱۰. نک: *دایرة المعارف تشیع*، ج ۹، ص ۱۳۰، چاپ اول: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۱ شمسی.
۱۱. *روضة الصفا*، قسم پنجم، ص ۹۹۸.
۱۲. همان.
۱۳. نک: عبدالعظیم رضایی، *تاریخ ده هزار ساله ایران*، ج ۳، ص ۲۶۰، چاپ چهاردهم: انتشارات اقبال، تهران، بی‌تا.
۱۴. *روضة الصفا*، تصحیح جمشید کیان‌فر، ج ۸، ص ۴۵۰۳-۴۵۰۴، چاپ اول: انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۰ شمسی.
۱۵. همان، ج ۳، ص ۲۶۱.
۱۶. همان، ج ۸، ص ۴۵۰۰.
۱۷. خروج و عروج سریداران، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۳۰-۱۳۱، انتشارات واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ۱۳۶۱ شمسی.
۱۸. *دایرة المعارف تشیع*، ج ۹، ص ۱۳۳.
۱۹. *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، ج ۱، ص ۴۳۴، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۸ شمسی.
۲۰. ای. پ. پطروشفسکی، *نهضت سریداران خراسان*، ترجمه کریم کشاورز، ص ۸۷، چاپ سوم: انتشارات پیام،



- بی‌جا، ۱۳۵۱ شمسی.
۲۱. *روضه الصفا*، ج ۸، ص ۴۵۲۱.
۲۲. *خروج و عروج سربداران*، ص ۹۱.
۲۳. *تاریخ ده‌هزارساله ایران*، ج ۳، ص ۲۶۴.
۲۴. *روضه الصفا*، ج ۸، ص ۴۵۲۲.
۲۵. همان.
۲۶. *بحار الأنوار*، ج ۵۱، ص ۳۱-۳۴، انتشارات دارالوفاء، بیروت.
۲۷. علی دوانی، *مفاخر اسلام*، ج ۴، ص ۳۴۱، چاپ اول: انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۴ شمسی.
۲۸. عبدالحسین امینی، *شهیدان راه فضیلت*، ترجمه جلال‌الدین فارسی، ص ۱۶۸-۱۶۹، چاپ چهارم: انتشارات روزبه، تهران ۱۳۶۳ شمسی.
۲۹. محمدعلی مدرس تبریزی، *ریحانة الادب*، ج ۳، ص ۲۷۸، چاپ سوم: انتشارات کتابفروشی خیام، تهران ۱۳۶۹ شمسی.
۳۰. زین‌الدین جبعی عاملی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج ۱، ص ۹، چاپ دوم: انتشارات مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸ قمری.
۳۱. *خروج و عروج سربداران*، ص ۱۸۰؛ هم‌چنین نک: عبدالرفیع حقیقت
- (رفیع)، *تاریخ جنبش سربداران و دیگر جنبش‌های ایرانیان در قرن هشتم هجری*، ص ۲۲۸، چاپ اول: انتشارات آزاداندیشان، ۱۳۶۰ شمسی.
۳۲. *معجم البلدان*، ج ۴، ص ۲۹۶.
۳۳. *سفرنامه ابن بطوطه*، ج ۱، ص ۲۳۹.
۳۴. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران*، ج ۲، ص ۶۸۵، چاپ سوم: انتشارات انصاریان، قم ۱۳۸۰ شمسی.
۳۵. *روضه الصفا*، ج ۸، ص ۴۵۲۴.
۳۶. همان.
۳۷. قاضی نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۷، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۶۵ شمسی؛ هم‌چنین نک: کیفورد ادموند باسورث، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۵۱۴، چاپ اول: انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران ۱۳۸۱ شمسی.
۳۸. *تاریخ تشیع*، ج ۲، ص ۶۸۵.
۳۹. پروین ترکمنی آذر، *تاریخ سیاسی اثنی‌عشری در ایران*، ص ۲۸۸، چاپ اول: انتشارات شیعه‌شناسی، ۱۳۸۳ شمسی.
۴۰. *خروج و عروج سربداران*، ص ۱۸۶.
۴۱. *نهضت سربداران خراسان*، ص ۹۳-۹۴؛ *تاریخ جنبش سربداران و دیگر جنبش‌های ایرانیان در قرن هشتم هجری*، ص ۲۳۰.

بررسی تطبیقی
عدالت سیاسی در
اندیشه سیاسی مهدویت
و جان رالز

فرح‌الله قاسمی

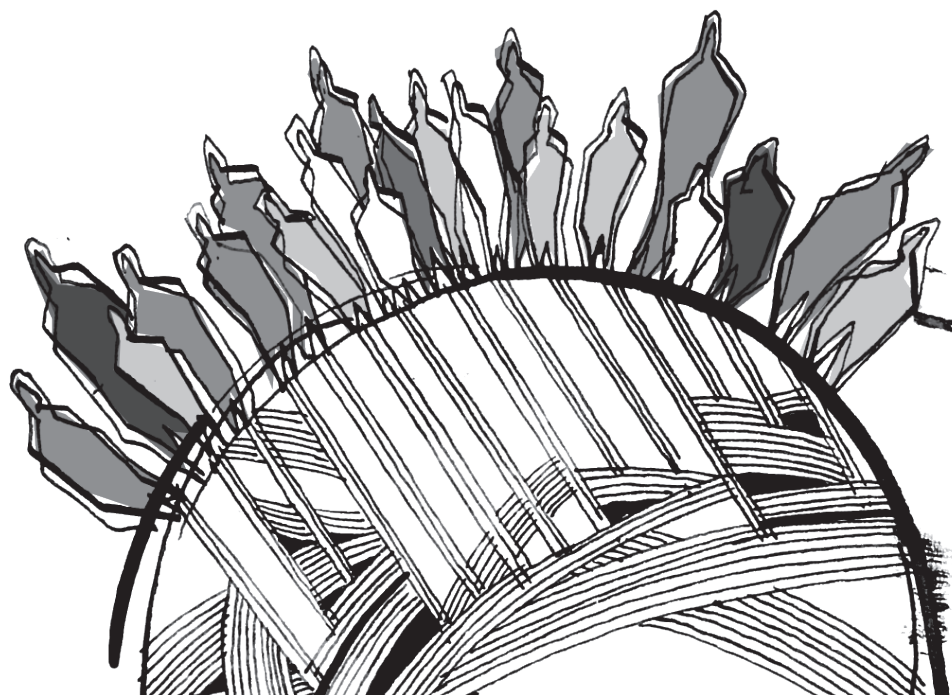


چکیده

عدالت، از مقوله‌های بااهمیتی است که دانش‌مندان جهان اسلام و اندیشه‌وران سیاسی غرب از دیرباز بدان توجه داشته‌اند. از این‌رو، عدالت سیاسی نیز به رغم اندک بودن گستره بحث درباره آن، از موضوعات اساسی به‌شمار می‌رود. این نوشتار، عدالت سیاسی را در اندیشه مهدوی با اندیشه سیاسی رلز، مفهوم‌شناسی و به‌گونه تطبیقی بررسی می‌کند. این دو اندیشه درباره عدالت سیاسی در مبانی و اصول تباین دارند؛ زیرا یکی بر آموزه‌های وحیانی مبتنی و دیگری بر آموزه‌های محسوس و جسمانی مبتنی است. عدالت سیاسی مهدوی، جهان‌شمول به‌شمار می‌رود، ولی عدالت سیاسی رلز بر جامعه لیبرال منطبق است. با وجود این، شباهت‌هایی در پی‌آمدها و سازوکارهای برآمده از اندیشه جان رلز و اندیشه مهدوی به چشم می‌خورد.

واژگان کلیدی

عدالت، عدالت سیاسی، عدالت سیاسی مهدوی، عدالت سیاسی رلز.



مهدویت با تاروپود زندگی مردم دین‌دار جامعه ما آمیخته است. عدالت در اندیشه سیاسی مهدوی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ روزی مهدی عدالت‌گستر خواهد آمد و سراسر گیتی را از عدل و داد پر خواهد کرد. مسلمانان به اتفاق، در این باره به روایت معروفی از پیامبر اسلام 6 استناد می‌کنند.

يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجورًا^۱

قسط و عدل را چنان در زمین می‌گسترانند که از ظلم و جور لبریز بوده است.

بی‌گمان همه پیغمبران و اولیا در پی برافراشتن پرچم توحید در عالم بوده‌اند تا روح توحید را در زندگی انسان‌ها زنده کنند. توحید بدون استقرار عدل و انصاف معنایی ندارد. نبودن ظلم از نشانه‌ها یا ارکان توحید به‌شمار می‌رود. از این‌رو، پیام پیامبران استقرار عدالت بوده است. انسان‌های والا در طول تاریخ کوشیده‌اند تا سرآمدی عدالت را بر دیگر خواسته‌های انسانی بفهمانند.^۲

همین بس که قرآن کریم رعایت عدالت را حتی درباره کافران نیکو می‌شمارد و می‌فرماید:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^۳؛

[اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.

و اقامه قسط و عدل را از اهداف پیامبران برمی‌شمرد و می‌فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ^۴؛

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوریم تا خدا معلوم بدارد چه کسی در نهان، او و پیامبرانش را یاری می‌کند. آری، خدا نیرومند شکست‌ناپذیر است.

آیات الهی اشاره دارند که پیامبران را با مشعل‌های هدایت فرو فرستادیم و به آنان کتاب و میزان دادیم تا عدالت را برپا دارند. بنابر این، چه بیانی رساتر از قرآن استقرار عدالت و گسترش آن را از اهداف اساسی و حکمت بعثت انبیا یاد کرده است! هم‌چنین، ایجاد قسط و عدل در جامعه اساس حکمیت و حکومت در قرآن به‌شمار می‌رود. از سوی دیگر، آیات و روایات درباره عدل و مترادف و متضاد آن، جایگاه این مفهوم را در قرآن و

این نوشتار، عدالت سیاسی را در اندیشه مهدوی با اندیشه سیاسی رالز، مفهوم‌شناسی و به‌گونه تطبیقی بررسی می‌کند. این دو اندیشه درباره عدالت سیاسی در مبانی و اصول تبیین دارند؛ زیرا یکی بر آموزه‌های وحیانی مبتنی و دیگری بر آموزه‌های محسوس و جسمانی مبتنی است. عدالت سیاسی مهدوی، جهان‌شمول به‌شمار می‌رود، ولی عدالت سیاسی رالز بر جامعه لیبرال منطبق است. با وجود این، شباهت‌هایی در پیامدها و سازوکارهای برآمده از اندیشه جان رالز و اندیشه مهدوی به چشم می‌خورد.



احادیث (به‌ویژه در عصر ظهور) بیان می‌کنند.

متفکران مسلمان به عدالت بسیار توجه کرده‌اند، اما عدالت سیاسی مهدوی در بین تفکرات و اندیشه‌های مسلمان جایگاهی ندارد و به‌صورت کلی و پراکنده درباره آن مباحثی صورت گرفته است.

از دیرباز تاکنون جست‌وجوی مبانی عدالت و قوانین عادلانه در جامعه، از اشتغالات و مقدمات مهم فیلسوفان سیاسی غرب بوده است؛ از افلاطون و ارسطو تا امروز هر کدام به‌صورتی به قوانین عادلانه و عدالت در جامعه پرداخته‌اند. اما جان رالز از مهم‌ترین متفکران قرن بیستم به‌شمار می‌رود که این مسئله را مطالعه کرده است. نظریه او که برای دیگر دانش‌مندان جالب نموده، تفسیر خاصی از عدالت دارد.

تاکنون مسئله عدالت سیاسی در اندیشه جان رالز و مهدویت به‌گونه تطبیقی مطالعه نشده است. بی‌گمان هدف از این بررسی تطبیقی هم‌سان‌انگاشتن عدالت در این دو گفتمان نیست. عدالت سیاسی مهدوی در نزد ما مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد، اما بررسی تطبیقی، این مباحث را روشن می‌سازد و برتری عدالت سیاسی مهدوی را از اندیشه‌های سیاسی رایج غربی و در این‌جا جان رالز، می‌نماید.

بررسی و مفهوم‌شناسی عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی مهدویت و اندیشه سیاسی جان رالز پرسش اصلی این تحقیق به‌شمار می‌رود. فرضیه چنین است که عدالت سیاسی در گفتمان و اندیشه مهدوی، عدالت انسانی به‌شمار می‌رود و بر آموزه‌های الهی و وحی‌محور مبتنی است و در اندیشه سیاسی جان رالز، عدالت طبیعی به‌شمار می‌رود و بر آموزه‌های پوزیتیویستی و مادی مبتنی است. در این میان، عدالت سیاسی مهدوی برتر می‌نماید.

در نگاه اول این دو اندیشه در مبانی تبیین دارند، اما با بررسی دقیق درمی‌یابیم که بنابر برخی سازوکارها و پی‌آمدهای تئوریک، مواردی در اندیشه جان رالز وجود دارد که اندیشه مهدوی آن را تأیید می‌کند.

مفهوم‌شناسی عدالت (justice) و عدالت سیاسی (political justice)

ابهام در تعاریف و معانی، از دشواری‌های بحث مفهوم بنیادی عدالت است. با وجود این دشواری، مکاتب دینی، سیاسی، اجتماعی و... در ارائه نظرات خود در این‌باره کوتاهی نکرده‌اند. فلسفه (اندیشه سیاسی اسلام) و اندیشه سیاسی غرب در این زمینه میراثی گران‌بها دارد، هرچند به نظر برخی از اندیشه‌وران در این حوزه، تعریف و شمارش همه معانی عدالت و همی بیش نیست و این مفهوم دچار ابهامی علاج‌ناپذیر است.^۵

تأمل درباره معانی عدالت و مترادف‌ها و متضادهای آن، به تبیین این مفهوم و مباحث درباره آن کمک می‌کند. برای مفهوم عدالت مترادف‌هایی بسیار وجود دارد که هر کدام بخشی از معنای آن را شامل می‌شود. از جمله می‌توان به لغات «قسط»، «قصد»، «استقامت»، «وسط»، «نصیب»، «حصه»، «میزان» و «انصاف» اشاره کرد. «جور» متضاد «عدل» است. البته برخی مانند اسحاق بن حسین در ترجمه اخلاق نیکوماخوس ارسطو، از کلمه «لاعدل» هم به جای متضاد «عدل» استفاده کرده‌اند.^۶ از لحاظ لغوی «عدل» اسمی مجرد و به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهد و جمع آن «أعدال» است و همچنین به معنای دیگری مثل لنگه، کیل، پیمانه، میانه‌روی، مساوات، برابری و... نیز به کار می‌رود.

کلمه «عدل» به معنای مثل، قیمت، ارزش، لنگه و کلمه «عَدَل» به معنای مساوات میان دو لنگه یا دو همانند است. اعتدال، راستی و میانه‌روی، راست شدن و صاف شدن معنا می‌شود. مؤلف *لسان العرب* «اعتدال» را حد وسط میان دو حالت در کمیّت و کیفیت معنا کرده است. به بیان وی، عدالت در نفوس انسان مایه اعتدال، ترتیب، استقامت و انتظام می‌گردد.^۷

راغب اصفهانی می‌نویسد:

«عدل»، «عدالت» و «معادله» واژه‌هایی هستند که معانی مساوات را دربر دارند. پس «عدل» تقسیم مساوی است و بر این اصل روایت شده است: «بالعدل قامت السماوات والأرض؛ آسمان‌ها و زمین بر اصل عدل برپا

شده است.»^۸

معنای لغوی عدالت برابری و برابر کردن است و در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران به کار می‌رود. از این‌رو، در تعریف عدل و عدالت گفته‌اند: «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه؛ دادن حق هر صاحب حقی.» گاهی توسعه‌ای در مفهوم عدل می‌دهند و به این صورت معنا می‌کنند: «وضع کلّ شیء فی موضعه؛ قرار گرفتن هر چیزی در جای خود.»^۹ گفتنی است، عمومی‌ترین تعریف عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، قرار گرفتن هر چیزی در جای خویش، حق را به حق‌دار رساندن، ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست. این تعریف درباره نوع عدالت حاکم بر نظام مهدوی نیز صادق می‌نماید. در چنین نظامی قرار گرفتن هر چیزی در جای خود و استیفای مداوم حقوق باعث تعادل، ثبات، استقامت و پایداری نظام سیاسی است و بهترین تعریف در تعریف عدالت رعایت تساوی و نفی هرگونه تبعیض، رعایت حقوق افراد و دادن حق به حق‌دار و قرار گرفتن هر چیزی در جای خودش است.

عدل چه بود وضع اندر موضعش ظلم چه بود وضع در ناموضعش^{۱۰}

عدالت سیاسی نیز به معنای کاربرد مصداقی اصل عدل در عرصه‌های نظری و عملی سیاست است و با مفاهیم سیاسی از یک‌سو (مانند قدرت، مشروعیت، آزادی، برابری، اطاعت و اجبار سیاسی) و از سوی دیگر عناصر و نهادهای عینی اعمال قدرت هم‌چون حکومت، روش تولید و توزیع قدرت سیاسی در ارتباط است.^{۱۱}

عدالت سیاسی مهدوی، عدالتی است که آن حضرت بعد از ظهور در زمان حکومتش در مسائل اجتماعی و سیاسی برقرار خواهد کرد. اما این واژه در اندیشه سیاسی غرب نیز معانی متعددی دارد و به گفته پرلمان، چند معنایی بودن واژه عدالت باعث کاربرد آن به‌گونه‌های متنوع و مختلط شده است و برشمردن همه معانی عدالت ممکن نیست. وی چند معنای آشتی‌ناپذیر این واژه را چنین بیان می‌کند:

۱. به هرکسی چیزی یک‌سان تعلق گیرد؛
 ۲. به هرکس متناسب با شایستگی‌اش چیزی اختصاص یابد؛
 ۳. به هرکس متناسب با کارکرد و تولیداتش چیزی اختصاص یابد؛
 ۴. به هرکس متناسب با نیازهایش چیزی تعلق گیرد؛
 ۵. به هرکس متناسب با رده و طبقه‌اش چیزی تعلق گیرد؛
 ۶. به هرکس متناسب با آنچه قانون برای وی در نظر گرفته چیزی اختصاص یابد.
- پرلمان پنج معنای نخست را اخلاقی و معنای ششم را حقوقی و محافظه‌کارانه می‌داند. او همه معانی یادشده را نقد می‌کند. پرلمان نکته مشترک در تعاریف یاد شده را در بیان از معنای صوری عدالت یعنی عمل به‌گونه برابر می‌داند. وی عقیده دارد هم مفاهیم انتزاعی عدالت و هم مفاهیم انضمامی آن، از حیث معنا متعدد و متکثرند؛ زیرا اختلافات ارزشی در گذشته و حال در همه جوامع و هم‌چنین تغییر ارزش‌های اجتماعی در گردونه زمان، باعث تغییر در شیوه اعمال عدالت و مفاهیم انضمامی آن شده است.^{۱۲}

مهدویت با تاروپود
زندگی مردم دین‌دار
جامعه ما آمیخته است.
عدالت در اندیشه
سیاسی مهدوی جایگاه
ویژه‌ای دارد؛ روزی
مهدی عدالت‌گستر
خواهد آمد و سراسر
کیتی را از عدل و داد
پرخواهد کرد

از منظری دیگر، سیر مفهومی عدالت در اندیشه سیاسی غرب و نظریات گوناگون در این باره را سه دیدگاه مهم می‌توان دانست:

الف) دیدگاه نخست عدالت را در مطابقت با قوانین آسمانی می‌داند. اگر رفتارهای انسانی با اصول، قواعد و قوانین ثابت آسمانی مطابقت داشته باشد، این رفتار عادلانه محسوب می‌شود. این نظریه در یونان باستان و قرون وسطا (مسیحیت) تفاوت داشته است. یونانیان باستان به‌ویژه افلاطون معتقد بودند که هر موجودی نوعی عالی در عالم مثالی دارد و عدالت نیز دارای موجود مثالی است. افلاطون عدالت را در اصل ویژگی نفس فرد می‌داند که در جامعه انعکاس می‌یابد. با تحقق این فضیلت در فرد، هریک از قوای سه‌گانه عقل، خشم و شهوت در جای خود قرار می‌گیرند و نظم خاصی بر روابط آنها حکم‌فرما می‌شود و هر کدام وظیفه خود را عهده‌دار می‌گردد. همه قوای نفسانی مانند خشم و شهوت باید زیر فرمان عقل قرار گیرند. حکومت نیز شایسته خردمندان و حکیمان است و بنابر عدالت، طبقه (پاس‌داران و توده مردم) باید در موضع خود قرار گیرند و حکیمان بر آنان حکومت کنند و هرکس به کار ویژه خود مشغول شود و از آن تخطی نکند.

اما ارسطو عدالت را اعطای حق به سزاوار آن می‌داند. او عدالت را فضیلتی برمی‌شمارد که به موجب آن باید به هرکس آنچه را دارد که حق اوست و آن را استحقاق دارد. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز طبیعی به‌شمار می‌رود و طبیعت خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت دنباله همین نابرابری‌هاست.

مسیحیان قرون وسطا عالم ملکوت و آسمانی را به جای عالم مثالی قرار می‌دهند و عدالت را در مطابقت با آن قوانین آسمانی شریعت می‌دانند.

ب) دیدگاه دوم عدالت را به مفهوم مطابقت با قوانین طبیعی و قانون طبیعت معرفی می‌کند. برای آشنایی با عدالت ابتدا قانون حاکم بر طبیعت را باید شناخت

و بعد خود را با آن هم‌آهنگ کرد. برای رسیدن به عدالت باید نظم حاکم بر طبیعت را شناخت. چه کسی می‌تواند نظم طبیعی حاکم را بشناسد و بر اساس آن قوانین عادلانه را وضع کند؟ هابز معتقد است که حاکم (لویاتان) می‌تواند این قانون را بشناسد و وضع کند وگرنه اداره این حاکم تبدیل به قانون می‌شود. در حالی که بعدها جان لاک به اراده اکثریت پرداخت. وی قانون عادلانه را با رضایت اراده اکثریت وضع‌شدنی می‌داند. عدالت در اوایل دوران مدرن در مطابقت با قانون طبیعت دانسته می‌شد، ولی در این اواخر متفاوت است.

ج) دیدگاه سوم با دیدگاه روسو درآکنده شد. روسو اراده عمومی را مطرح می‌کند. وی معتقد است که عدالت در مطابقت با قوانین عمومی پدیدار می‌شود. روسو معتقد است برای عادلانه گردیدن قانون، باید آن را با منافع جمعی مطابق نمود، نه منافع اکثر یا منافع حاکم.

هابرماس نیز نظریه اجماع توافق و تفاهم را مطرح می‌کند. وی بر اساس این نظریه، معتقد است که برای برقراری عدالت، نظام سیاسی باید بر تفاهم و توافق مبتنی باشد.

جان رالز نیز از کسانی است که بر منافع و اراده عمومی تأکید می‌کند. وی عدالت را به‌مثابه انصاف می‌داند و انصاف را تأمین منافع همگان می‌شمارد. از این‌رو، رالز مفهومی جدید از عدالت را درمی‌افکند که در ادامه به‌طور مبسوط خواهد آمد.

عدالت سیاسی از دیدگاه جان رالز

نظریه عدالت جان رالز از مهم‌ترین نظریات فلسفه سیاسی در قرن بیستم به‌شمار می‌رود. او در احیای فلسفه سیاسی تأثیر فراوانی داشته است. جان رالز نظریه‌اش را درباره عدالت اولین بار در مقاله‌ای در سال ۱۹۵۸ میلادی به نام «عدالت به‌مثابه انصاف» (Justice as Fairness) به رشته تحریر درآورد. او در این مقاله تفسیر خود را از مفهوم عدالت بیان کرده است. وی چند سال بعد در سال ۱۹۷۱ میلادی کتابی تحت عنوان نظریه عدالت (Theory of Justice) نوشت و نظریه خود را در آن به‌صورت جامع و مبسوط شرح داد. آن‌گاه در سال ۱۹۹۳ میلادی کتابی دیگر به نام لیبرالیسم سیاسی (Political liberalism) به چاپ رساند که در این کتاب تناسب نظریه



عدالت خود را با نوع خاصی از نظام سیاسی بیان می‌کند و در نهایت در سال ۲۰۰۰ میلادی کتابی به نام عدالت به براساس مثابه انصاف (Justice as fairness) نوشت. در این کتاب که آخرین اثر وی به‌شمار می‌رود، تمام افکار و نظریات خود را به خلاصه بیان می‌کند.

آن‌چه نظریه رالز را بیش از هرچیزی جالب نموده، در اصل مورد نظر وی در باب عدالت است. این بحث، از منظر لیبرالی، به اصل آزادی اولویت می‌دهد و از سوی دیگر، عدالت جبرانی و برابری اجتماعی را درمی‌افکند. به عبارت دیگر، رالز در پی سازش دادن مباحث راست و چپ جدید در غرب بود که در تقابل با هم نگریسته می‌شدند. به همین دلیل، کتاب او هم در نزد متفکران لیبرالی که به اصل آزادی اهمیت خاصی می‌دادند و هم در نزد متفکران مارکسیستی که خواستار برابری اجتماعی بودند، مورد تحسین و توجه قرار گرفت.^{۱۳} اهمیت نظریه عدالت رالز چنان می‌نماید که امروزه محدوده مباحث فلسفه سیاسی به افلاطون تا رالز تغییر یافته است.

کوشش‌های وی در این چند دهه، تحولاتی در درون‌مایه فکر سیاسی رالز و نوعی تجدیدنظر از برخی عناصر نظریه عدالت وی می‌نماید. برخی از صاحب‌نظران تمایل دارند که فعالیت‌های فکری رالز را پس از نگارش نظریه عدالت به دو دوره اصلی تقسیم کنند: دوره اول تا سال ۱۹۸۲ میلادی ادامه دارد. در این مدت رالز معطوف به دفاع از رویکردهای اصلی خویش در کتاب نظریه عدالت و پاسخ به منتقدان خویش است. دوره دوم از ۱۹۸۲ میلادی در پی سخن‌رانی‌های رالز آغاز می‌شود که سخن‌رانی‌های دیویی (Dewey lectures) نام دارند.^{۱۴} وی در این سخن‌رانی‌ها به صراحت اعلام می‌کند که دیگر به دنبال ارائه معیارها و اصول عامی برای ترسیم پایه‌های اخلاقی ساختارهای اجتماعی نیست، بلکه می‌کوشد که اصول هم‌کاری اجتماعی را در بستر اجتماعی خاص یعنی جوامع لیبرال دموکرات معرفی کند. در این دوره رالز بر آن است که قرائتی از لیبرالیسم و عدالت عرضه کند که بر هیچ دیدگاه فلسفی و اخلاقی خاصی تکیه نزده باشد. با این کار و حذف پشتوانه فلسفی و دکترین خاص اخلاقی از عدالت، امید داشت که این اصول مبنای هم‌کاری همه صاحبان فلسفه و عقاید اخلاقی و دکترین‌های مذهبی متفاوت در یک جامعه دموکرات و لیبرال قرار گیرد.

بدین‌سان، عدالت سیاسی (Political justice) جانشین تلقی پیشین وی از عدالت به‌عنوان مجموعه‌ای از اصول عینی و واجد شرایط ارزشی و عقلانی لازم جهت تکوین جامعه ایده‌آل می‌گردد.

با توجه به این چرخش فکری، اندیشه رالز را به دو دوره متقدم و متأخر می‌توان تقسیم کرد. رالز متقدم، در نظریه عدالت و مقالات پس از آن تبلور یافته است. وی در این دوره اصول عدالت را دارای پشتوانه استدلالی و اخلاقی پذیرفتنی و قانع‌کننده می‌شمارد و آنها را نسخه‌ای عام برای خواستاران تأسیس نظام اجتماعی عادلانه می‌انگارد. اما رالز متأخر این اصول را بی‌آن‌که برخاسته از دکترین فلسفی و اخلاقی خاصی باشند، تنها راه حلی



سیاسی برای تداوم نظمی می‌داند که بر محور ارزش‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی معاصر غرب و فردیت لیبرال پذیرفته شده در جوامع لیبرال دموکرات شکل گرفته است.^{۱۵}

هدف و دست‌آورد نظریه عدالت رالز در حوزه سیاسی

جان رالز نظریه عدالت خویش را جانشین نفع‌انگاری (utilitarianism) معرفی می‌کند که به‌طور سنتی و در مدتی طولانی، مبنا و اساس نهادها و روابط دموکراتیک حاکم بر جوامع غربی بوده است. وی در پی ارائه تحلیلی متقاعدکننده از حقوق و آزادی‌های لیبرالی بوده که فارغ و متقدم بر هرگونه تصویری از مقوله خیر و سعادت بشری به‌شمار رود. این تحلیل، با درک برابری دموکراتیک هم‌راه است که محصول آن اصل تمایز می‌نماید. وی بر این هدف در مقدمه‌ای بر نخستین چاپ این اثر در سال ۱۹۷۱ میلادی تصریح کرده است. رالز به غلبه نفع‌انگاری در فلسفه اخلاق دوران مدرن اشاره کرده و معتقد است که معتقدان آن، نظام و سیستمی جانشین برای آن ارائه نداده‌اند، بلکه به نقد و تذکر پاره‌ای ابهام‌ها بسنده نموده‌اند. «من بر آنم که این سیستم اخلاقی جانشین را بر محور قرارداد اجتماعی البته در سطحی انتزاعی‌تر از آن‌چه روسو و کانت از قرارداد اجتماعی ارائه کرده‌اند، بنا نهیم و بدین وسیله تحلیلی منظم و نظام‌مند از عدالت عرضه کنم تا جانشین سنت نفع‌انگاری رایج و غالب گردد. این تلقی از عدالت می‌تواند اساس اخلاقی جامعه دموکراتیک قرار گیرد و با آن تناسب کامل دارد.» وی همین هدف را در مقدمه خویش بر چاپ بازنگری شده کتاب نظریه عدالت که در سال ۱۹۹۰ میلادی نگاشته، بیان می‌کند.^{۱۶}

برخی از منظری دیگر و به جهاتی این‌چنینی، اهداف سه‌گانه‌ای را برای نظریه عدالت رالز در نظر می‌گیرند:

الف) او می‌خواسته اصول عدالتی را که پایه و اساس دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی جوامع غربی در روزگار ما را تشکیل می‌دهد، آشکار کند که البته چنین تلاشی در نهایت به ارائه گونه‌ای خاص از لیبرالیسم منتهی می‌شود؛

ب) او بر آن بوده که نشان دهد شرایط رسیدن به این اصول منصفانه است و همه مردم می‌توانند منصفانه بودن آن را تصدیق کنند؛

ج) این اصول می‌تواند مبنای ترتیبات اجتماعی و هم‌کاری اجتماعی برای هرکسی قرار گیرد که علی‌رغم داشتن دیدگاه‌های فلسفی، مذهبی و اخلاقی متفاوت، این اصول را مبنا و پایه ساختار اجتماعی و هم‌کاری اجتماعی منصفانه می‌پذیرد.^{۱۷}

تصور سیاسی رالز متأخر از عدالت

رالز متقدم، نظریه اخلاقی و فلسفی جامعی از نظریه عدالت اراده کرده است که بنا دارد به سیطره تاریخی نفع‌انگاری به‌عنوان سنت فلسفی - اخلاقی حاکم بر فرهنگ سیاسی غرب خاتمه دهد و کاری انجام دهد که به اعتقاد وی از عهده منتقدان قبلی نفع‌انگاری نظیر پیروان شهودگرایی کمال‌گرایی برنیا آمده است. ایده تلقی سیاست از عدالت و لیبرالیسم با صراحت تمام در مقابل این تلقی می‌ایستد. در این چرخش جدید نظریه عدالت تمهیدی برای طرح نظریه‌ای اخلاقی و فلسفی رقیب و جانشین نیست. رالز متأخر با مرزبندی دقیق میان نظریه عدالت و نظریه اخلاقی بر آن است که کارکرد جدیدی برای اصول عدالت تعریف کند. نظریه عدالت در این کارکرد جدید هیچ نظری به مباحث و منازعات موجود میان نگرش‌های فلسفی و اخلاقی مختلف ندارد و هرگز نمی‌خواهد که با طرح ایده‌ای نو به این پرسش‌های اخلاقی و فلسفی پاسخ جدیدی ارائه دهد و خود را به‌عنوان نظریه جامع اخلاقی برتر بر دیگران بقبولاند.^{۱۸}

عدالت در لیبرالیسم سیاسی رالز، تنها نظریه‌ای سیاسی به‌شمار می‌رود که به‌دنبال حل مشکلی سیاسی است. این نظریه راه‌حلی سیاسی در جوامع دموکراتیک معاصر پیش می‌نهد که به تکثرگرایی (Pluralism) گرفتارند. این راه‌حل سیاسی، نظریه اخلاقی و فلسفی خاص نیست، بلکه با پرهیز از مداخله در این مقولات فلسفی و اخلاقی، مرز خود را به‌عنوان نظریه‌ای سیاسی صرف از این مسائل جدا می‌کند. کاری که در کتاب نظریه عدالت انجام نگرفت. رالز می‌نویسد:

در نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» سنت قرارداد اجتماعی به‌عنوان بخشی از فلسفه اخلاق در نظر گرفته شده و هیچ مرز مشخصی میان اخلاق و فلسفه سیاسی ترسیم نگردید. در نظریه عدالت (پیشین) یک دکترین اخلاقی با قلمرو عام خویش از یک تلقی سیاسی صرف از

عدالت متمایز نشده بود. چیزی در تقابل میان نظریه‌های فلسفی و اخلاقی جامع با تصورات و نظریه‌هایی که فقط در قلمرو سیاست محصور شده‌اند، تبیین نشده بود. اما در سخنرانی‌های این کتاب (لیبرالیسم سیاسی) این تمایزات و مرزبندی‌ها نقش بنیادین ایفا می‌کنند.^{۱۹}

رالز، بر اساس این مرزبندی مدعی می‌شود که تقریر جدید او از عدالت بر پشتوانه فلسفی و اخلاقی خاصی تکیه نمی‌زند و موجه بودن خویش را از اعتبار و حقانیت نظریه اخلاقی خاصی وام نمی‌گیرد. نقش‌آفرینی و کارکرد مثبت سیاسی عدالت در استمرار بخشیدن به نظم اجتماعی مستقر در جوامع لیبرال - دموکرات معاصر، این تلقی سیاسی از عدالت را موجه می‌سازد.^{۲۰}

هم‌چنین در لیبرالیسم سیاسی و تلقی سیاسی از عدالت هدف آن نیست که مبنای جامع اخلاقی و فلسفی جدیدی همه رقبای موجود را کنار بزند و به‌طور انحصاری مبنای عدالت اجتماعی و ترسیم ساختار اجتماعی مطلوب قرار گیرد. رالز با صراحت اعلام می‌کند که پذیرش واقعیت تکثرگرایی فلسفی و اخلاقی در جوامع لیبرال - دموکرات کنونی، نشان می‌دهد که بینش حاکم بر کتاب نظریه عدالت که می‌کوشید کنار زدن این تکثر را نفی کند و نظریه ارزشی و اخلاقی واحد را جانشین سازد، کاملاً اشتباه و غیرواقع‌بینانه بوده است.^{۲۱} پرسش محوری رالز متقدم درباره اصولی است که عدالت اجتماعی را متبلور می‌سازند. کدام تلقی از محتوای عدالت لزوماً بایستی اساس و پایه تکوین جامعه مطلوب با نظام توزیع عادلانه حقوق و وظایف قرار گیرد؟ اصول معرف این عدالت و بیان‌کننده محتوای این فضیلت، صفات عینی دارند و عمومیت و اطلاق می‌پذیرند، افزون بر این که رالز تأکید دارد که این اصول محصول انتخاب عقلانی هستند و افرادی با تأمل عقلانی کامل آنها را می‌گزینند که در آزادی و استقلال فردی محض به سر می‌برند.

پرسش محوری در تلقی سیاسی از عدالت چیز دیگری است و در نتیجه نوع نگاه به اصول عدالت کاملاً تغییر می‌کند. دیگر نمی‌توان این اصول را امور عینی مطلق و عام برای همه جوامع در همه اعصار معرفی کرد.^{۲۲}

پرسش محوری در لیبرالیسم و عدالت سیاسی، چگونگی امکان تعریف و ارائه نظم اجتماعی ثابت و بادوام برای شهروندان آزاد و برابر است که دکترین‌های اخلاقی، مذهبی و فلسفی متکثر و متنوعی دارند، به‌گونه‌ای که همه صاحبان این دکترین‌های جامع متکثر اما معقول (reasonable) اصول و پایه چنین نظم اجتماعی و سیاسی را حمایت کنند.^{۲۳} بستر اجتماعی سیاسی طرح این پرسش، شرایط فکری و اجتماعی خاص حاکم بر جوامع لیبرال - دموکرات روزگار ماست. شهروندانی در این جوامع زندگی می‌کنند که ضمن پای‌بندی به ارزش‌های لیبرالی و تلقی مدرن از دموکراسی و حقوق شهروندی به لحاظ اخلاقی، مذهبی و فلسفی نگرش‌های جامع، متکثر و مختلفی دارند. چگونه می‌توان ضمن احترام به این تکثر و عدم تلاش برای از بین بردن آن و حاکم کردن یک نظریه

اندیشه رالز را به دو دوره متقدم و متأخر می‌توان تقسیم کرد. رالز متقدم، در نظریه عدالت و مقالات پس از آن تبلور یافته است. وی در این دوره اصول عدالت را دارای پشتوانه استدلالی و اخلاقی پذیرفتنی و قانع‌کننده می‌شمارد و آنها را نسخ‌های عام برای خواستاران تأسیس نظام اجتماعی عادلانه می‌انگارد. اما رالز متأخر این اصول را بی‌آنکه برخاسته از دکترین فلسفی و اخلاقی خاصی باشند، تنها راه حلی سیاسی برای تداوم نظامی می‌داند که بر محور ارزش‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی معاصر غرب و فردیت لیبرال پذیرفته شده در جوامع لیبرال دموکرات شکل گرفته است

جامع خاص، راه‌حلی برای مشکل صرفاً سیاسی این جوامع پیدا کرد و نظم اجتماعی و نظام توزیع وظایف و حقوقی را ارائه داد که نظم سیاسی اجتماعی این جوامع دموکرات و لیبرال معاصر را اثبات و استحکام بخشد؟^{۲۴}

رالز متأخر تصریح می‌کند که تلاش او فقط محدود به حل معضل سیاسی (نه ارزشی و اخلاقی) جوامع لیبرال - دموکرات معاصر است. رالز می‌گوید:

بنابر این، تکرار می‌کنم که مسئله لیبرالیسم سیاسی ارائه و به نمایش گزاردن تلقی‌ای سیاسی از عدالت سیاسی برای یک رژیم لیبرال دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی است. جامعه و رژیمی که توسط همه نظریه‌های جامع معقول چه مذهبی و چه غیرمذهبی و چه لیبرال و چه غیرلیبرال، ممکن است مورد امضا و پذیرش قرار گیرد.^{۲۵}

وی در جای دیگر پروژه عدالت سیاسی را محدود می‌شمارد و هدف آن را ارائه اصول عام عدالت برای همه جامعه‌ها نمی‌داند. او می‌نویسد:

ما به دنبال یافتن مفهومی از عدالت نیستیم که مناسب برای همه جوامع صرف‌نظر از شرایط خاص اجتماعی و تاریخی آنها باشد. ما می‌خواهیم یک عدم توافق و نزاع بنیادین درباره شکل عادلانه نهادهای اساسی موجود در یک جامعه دموکرات شکل گرفته در شرایط مدرن را برطرف سازیم.^{۲۶}

با توجه به اهداف و توضیحات ذکر شده، رالز تفسیری از عدالت درمی‌افکند که در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه سیاسی، دارای بازتاب‌هایی است که به برخی به‌طور اختصار اشاره می‌شود:

تأثیر اول عدالت رالز در حوزه سیاسی، دفاع از قانون اساسی عادلانه‌ای است که تک‌تک افراد جامعه سیاسی را شهروندی برابر (equal citizens) تلقی می‌کند تا از حقوق و آزادی‌های اساسی به‌طور مساوی و برابر بهره‌مند شوند. البته این جنبه از دست‌آورد رالز مطلب تازه‌ای نیست و نوع لیبرال‌های قرن بیستم به آن معتقدند، گرچه بسیاری از لیبرال‌های نخستین در خصوص

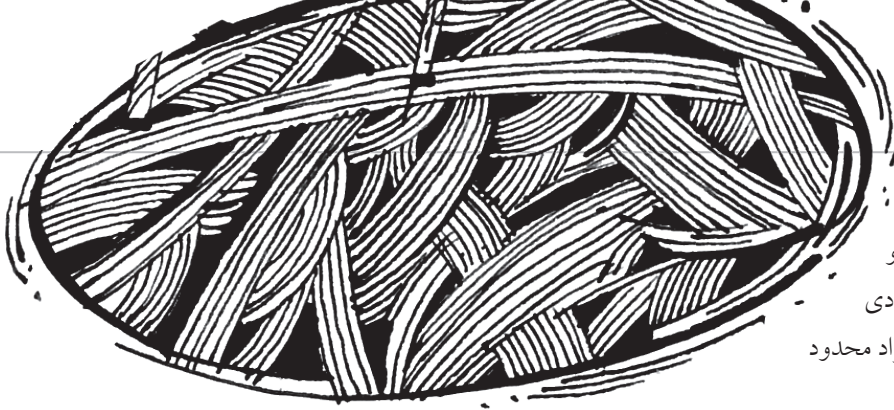
برخی آزادی‌های اساسی مانند آزادی سیاسی و مشارکت آزاد در تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و اجتماعی از طریق حق رأی، به نابرابری حقوقی اعتقاد داشتند و این حق را تنها برای مردان قائل بودند. از این‌رو، حتی فیلسوفی چون امانوئل کانت پا را فراتر می‌نهد و مالک بودن دارایی‌ها و ملک‌های شخصی را دارای شرط می‌داندست و آزادی سیاسی و حق رأی را تنها در انحصار مردان آزاد مالک تصور می‌کرد.^{۲۷}

نتیجه سیاسی دیگری که این اصل به دنبال دارد، تجویز و توجیه نظارت و محدود کردن قدرت دولت است. اگر حقوق و آزادی‌هایی اساسی ارزشی مطلق و برتر از دیگر ارزش‌ها و اصول عدالت به‌شمار می‌رود، در نتیجه دولت به هیچ عذری نمی‌تواند و نباید این آزادی‌های اساسی را مهار و محدود کند. این امر به‌طور ضمنی محدود بودن دایره اقتدار دولت را می‌نماید. به هر روی، رالز مدعی است که نظریه عدالت به‌مثابه انصاف او پایه استدلالی مناسب برای دفاع از آزادی‌های اساسی و اثبات تقدم این آزادی‌ها در اختیار می‌نهد.^{۲۸}

گفتنی است که برای لیبرال‌ها مبناسازی برای مقوله آزادی و استقلال فردی و دست‌وپا کردن پشتوانه استدلالی مناسب برای به‌کرسی نشاندن تقدم آزادی فردی بر دیگر فضایل اخلاقی و اجتماعی همواره دغدغه اصلی و مایه نگرانی بوده است؛ زیرا این امر ستون اصلی همه تقریرهای متفاوت از لیبرالیسم به‌شمار می‌رود.^{۲۹}

دست‌آورد سیاسی دیگر این نظریه، دفاع از حکومتی است که در برابر دیدگاه‌های ارزشی، اخلاقی و مذهبی بی‌طرف می‌نماید و تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی اقتصادی و فرهنگی خویش را بدون مداخله دادن و بدون نظر گرفتن آموزه‌های مذهبی و اخلاقی خاصی طراحی می‌کند. اصول عدالت رالز از آزادی کامل اخلاقی و مذهبی افراد جامعه دفاع می‌کند. نتیجه این آزادی، عدم تعهد و پای‌بندی دولت به نگرش ارزشی و مذهبی خاص است. رالز می‌نویسد:

بر اساس اصول عدالت ما، این نکته نتیجه می‌شود که حکومت نه حق دارد و نه وظیفه‌مند است که در مقولات اخلاقی و مذهبی بر طبق رأی خویش و یا خواست اکثریت جامعه تصمیم‌گیری کند. وظیفه



حکومت به تضمین و
تأمین شرایط حصول آزادی
برابر اخلاقی و مذهبی افراد محدود
می شود.^{۳۰}

منشأ این روی کرد آن است که اساساً رالز شرایط تصمیم گیری درباره اصول عدالت را بدون دخالت و تأثیر هرگونه تصویری (مذهبی، فلسفی و یا اخلاقی) از خیر و سعادت بشر طراحی می کند و بر آن است که می توان محتوای عدالت و پایه های اساسی ساختار جامعه مطلوب را مستقل و بی نیاز از مقوله خیر و غایات زندگی اخلاقی و تلقی خاصی از زندگی خوب رقم زد. با این تحلیل، مقوله اخلاق و مذهب کاملاً به حوزه خصوصی و تصمیم گیری فردی افراد محصور می شود و حوزه عمومی و عدالت توزیعی و بافت سیاسی جامعه، مستقل و بی نیاز از دخالت آموزه های اخلاقی و مذهبی خاص - هرچند مورد تأکید اکثریت جامعه باشد - سامان می یابد.^{۳۱}

نظریه عدالت از دیدگاه جان رالز

پیش از بررسی مفهوم عدالت سیاسی از دیدگاه جان رالز، ابتدا به پیش فرض های وی اشاره می کنیم:

۱. وجود نابرابری در جامعه، بدین معنا که در جامعه نابرابری وجود دارد؛
۲. امکان رسیدن به برابری در جامعه با توافق و قرارداد؛
۳. قرارداد در حالی صورت می گیرد که همگان برابر محسوب شوند و هیچ یک بر دیگری سلطه نداشته باشد؛
۴. آنچه در این قرارداد و توافق در شرایط منصفانه صورت می گیرد، معیار عدالت است.

با توجه به پیش فرض های مطرح شده، عدالت به معنای توافق منصفانه است. درباره معنای «عدالت به مثابه انصاف» جان رالز، در وهله نخست چنین باید گفت که این عنوان، مترادف عدالت را با انصاف می نماید. این نظریه تحلیلی از عدالت درمی افکند که آن را بر حسب انصاف تعریف می کند. با وجود این، مقصود چنین نیست که این دو به یک معنا هستند، بلکه انتخاب این عنوان بدین سبب است که از نظر رالز یگانه راه وصول به محتوای اصول عدالت فراهم بودن شرایطی کاملاً منصفانه برای حصول توافق درباره محتوای عدالت اجتماعی است و از آن جا که به اعتقاد وی، نظریه او در تصویر این شرایط منصفانه به واسطه فرض، وضع اصل و نخستین موفق می نماید، این نظریه را «عدالت به مثابه انصاف» می نامند.^{۳۲}

اصول عدالت رالز

با توضیح اصول عدالت از دیدگاه رالز، نظریه عدالت وی روشن می شود:



الف) اصل آزادی برابر (Principle of equal liberty)

رالز، آزادی برابر را نخستین اصل برمی‌شمرد و معتقد است ایده‌آل اخلاقی نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» در این اصل به‌طور عمیق‌تری متبلور می‌شود:

هر فردی به‌طور برابر از این حق برخوردار است که از بیشترین میزان آزادی‌های اساسی برابر بهره‌مند باشد، به‌گونه‌ای که بهره‌مندی او مشابه همان سطح برخوردار دیگران از آن آزادی‌ها باشد.^{۳۳}

این اصل پس از تجدیدنظر و اصلاحات چنین بیان می‌شود: هر فرد باید صاحب حقی مساوی نسبت به گسترده‌ترین مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی برابر باشد، در حالی که حق برخورداری او مشابه برخورداری سایر افراد از این مجموعه آزادی‌هاست.^{۳۴}

این اصل به‌طور کلی به‌معنای برخورداری از آزادی‌های بنیادین اساسی است و افراد جامعه را شایسته بهره‌مندی مساوی از آزادی‌های بنیادین می‌داند. حال مراد رالز از آزادی‌های بنیادین اساسی چیست؟

رالز آزادی‌های اساسی برابر در این اصل را این‌گونه مشخص می‌کند: آزادی اندیشه و وجدان، آزادی‌های اساسی (مثل حق رأی دادن و مشارکت در سیاست) آزادی اجتماع، حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی رقابت و یک‌پارچگی (جسمی و روانی) شخص و حقوق آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون.^{۳۵}

این اصل مشتمل بر این آزادی‌هاست و بخش‌هایی از ساختار جامعه و نهادهای موجود در خدمت حراست و تأمین این آزادی‌های بنیادین هستند. از نظر رالز، باور مشترک و همگانی افراد در وضع اصلی از اصول عدالت به‌ویژه اصل آزادی اساسی و برابری، مبنای تکوین نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی است. این اصل به بهترین گونه از آزادی‌های اساسی در درون رژیم سیاسی دموکراتیک حمایت می‌کند.^{۳۶}

ب) اصل تمایز (difference Principle)

این اصل بدین معناست که نابرابری‌ها ناعادلانه هستند، مگر این‌که این نابرابری‌ها در جهت منافع همگان باشد. این اصل

تمایز، پس از آخرین اصلاح رالز این‌گونه است:

۱. این نابرابری‌ها باید به مناصب و مقام‌هایی مختص باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها باب آنها به روی همگان گشوده است؛

۲. این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشد.^{۳۷}

این اصل دو بند دارد: در بند نخست تأکید می‌شود که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها در صورتی توجیه می‌پذیرند که هیچ تمیزی در رسیدن به این مناصب نباشد - ولی بی‌گمان کسانی که به این مناصب می‌رسند، در موقعیتی نابرابر قرار می‌گیرند. با وجود این، نابرابری در صورتی عادلانه است که برای همه یک‌سان و برابر باشد و بند دوم بر این نکته اشاره دارد که اگر این نابرابری‌ها بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه و قشرهای کم‌بهره‌مند داشت، عادلانه می‌شود.

بنابر این، نظریه عدالت رالز را این‌گونه می‌توان تقریر کرد: همه خیرات اولیه اجتماعی (آزادی‌های اساسی، رفاه اجتماعی و...) باید به‌گونه‌ای برابر میان افراد جامعه توزیع شود، مگر این‌که توزیع نابرابر یکی یا همه این خیرات در بردارنده مزایایی برای محروم‌ترین اعضای جامعه (worse off) باشد.

بنابر این نظریه، عدالت نگاه برابر به انسان‌ها به معنای محو انحلالی تمایز است و تفاوت‌ها در میان افراد جامعه نیست. این نظریه می‌کوشد به طریقی خاص برای نابرابری‌های مشروع اقتصادی و اجتماعی تعریفی ارائه دهد و اصل تمایز به‌ویژه بند دوم آن، معیار و ضابطه نابرابری مشروع و موجه را در اختیار قرار می‌دهد.

این مطلب کلی به تنهایی راه‌حل مناسبی را برای مشکل تراحم و تعارض میان بهره‌مندی افراد از خیرات اولیه برطرف نمی‌کند و اصول عدالت بدون بحث از تعیین برتری و تقدم یکی بر دیگری، گره از این مشکل نمی‌گشاید.^{۳۸}

از نظر رالز، اصل اول یعنی حق برابر انسان‌ها در برخورداری از آزادی‌های اساسی رتبه اول دارد و بر دیگر اصول عدالت مقدم است. بنابر این تقدم، هرگز نمی‌توان به بهانه تأمین مقتضای قواعد و اصول دیگر عدالت (یا هر امر دیگر) حقوق و آزادی‌های

اساسی افراد را سلب یا محدود کرد و آزادی اساسی تنها در ظرف تزام با دیگر آزادی‌های اساسی و به‌منظور صیانت از آنها محدود می‌شود. بنابر این، به بهانه ایجاد برابری فرصت‌ها یا بهره‌مندی بیشتر افراد آسیب‌پذیر و کمتر بهره‌مند جامعه که اقتضای اصل تمایز است، نمی‌توان آزادی‌های اساسی را سلب کرد.

هم‌چنین بند دوم اصل تمایز یعنی لزوم رعایت برابری فرصت‌ها و دست‌رس برابر افراد به مناصب و موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی، بر بند نخست آن مقدم است. بنابر این، به‌منظور ایجاد برابری فرصت‌ها از برخی نابرابری‌های اقتصادی، می‌توان جلوگیری کرد حتی اگر برطبق بند نخست، اصل تمایز مشروع و موجه باشد و با نظارت آنها بر دامنه برابری فرصت‌ها می‌توان افزود.^{۳۹}

عدالت سیاسی در اندیشه مهدویت

نظریات گوناگونی در جهان اسلام و حوزه اندیشه اسلامی در باب عدالت ارائه گردیده است. هر کدام از اندیشه‌وران اهل سنت، اهل تفویض، عدلیه و... تفسیری خاص از عدالت درافکنده‌اند.

پیشوایان دینی و معصومان، انسان‌های عادل، عدالت‌خواه، عدالت‌گستر و دادگر بوده‌اند و روایات نیز آنها را میزان قسط دانسته‌اند. رسول اکرم 6 می‌فرماید:

فَإِنَّ الْأُمَّةَ هُمْ مَوَازِينُ الْقِسْطِ؛^{۴۰}

همانا امامان میزان قسط به‌شمار می‌روند.

و نیز می‌فرماید:

يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ قَوَامُونَ بِالْقِسْطِ؛^{۴۱}

پس از من امامانی خواهند بود که قسط را برپا می‌دارند.

بی‌گمان، از مهم‌ترین و برجسته‌ترین برنامه‌های امام عصر 4 نیز چنین است که در پی برکنار رفتن پرده غیبت، قسط و عدل را در زمین به‌پا دارند و جهان را سراسر عدل و داد سازند.^{۴۲} این مروارید عدالت از دیرباز و در تمامی قرون و اعصار و در دوران رسالت تمام انبیا و اولیای الهی، گم‌شده آدمی و حقیقتی انکارناپذیر بوده که همه انسان‌ها در زلال فطرت خود با آن آشنایند. عصر ظهور و حکومت مهدوی نیز از این قاعده برکنار نیست، بلکه عدالت واقعی به‌معنای کامل خود در آن دوران را متحقق می‌سازد. مهدویت استمرار حرکت پیامبران و امامان به شمار می‌رود و اهداف آن همان اهداف انبیا و اولیای الهی است. بسیاری از روایات سیره مهدی 4 را همان سیره محمد 6 و علی 7 یاد کرده‌اند:

يسير فيهم بسيرة رسول الله 6 و يعمل فيهم بعمله؛^{۴۳}

گذران می‌کند در میان آنان بسان رسول‌الله و چنان کند که آن حضرت می‌کرد.

درباره معنای «عدالت به‌مثابه انصاف» جان رالز، در وهله نخست چنین باید گفت که این عنوان، مترادف عدالت را با انصاف می‌نماید. این نظریه تحلیلی از عدالت درمی‌افکند که آن را بر حسب انصاف تعریف می‌کند. با وجود این، مقصود چنین نیست که این دو به یک معنا هستند، بلکه انتخاب این عنوان بدین سبب است که از نظر رالز یگانه راه وصول به محتوای اصول عدالت فراهم بودن شرایطی کاملاً منصفانه برای حصول توافق درباره محتوای عدالت اجتماعی است و از آن‌جا که به اعتقاد وی، نظریه او در تصویر این شرایط منصفانه به‌واسطه فرض، وضع اصل و نخستین موفق می‌نماید، این نظریه را «عدالت به‌مثابه انصاف» می‌نامند



بی‌گمان سیره پیامبر اسلام 6 برقراری عدل و داد بوده است. حضرت علی 7 می‌فرماید:

سیرته العدل و حکمه الحق؛^{۴۴}

روش او، عدالت و فرمان او حق است.

عدالت شربتی است که انسان‌ها در طول تاریخ همیشه خواهان نوشیدن آن بوده‌اند و در راه رسیدن به آن، بهای سنگینی پرداخته‌اند و از شهد شیرین‌تر است. امام صادق 7 می‌فرماید:

العدل أحلى من الشهد؛^{۴۵}

عدل شیرین‌تر از شهد است.

او آغاز و پایان عدل است.^{۴۶} بدین معنا که ابتدای حرکت او سیره و کنش و ظهور او بر مبنای عدل و داد است و پایان سیره و کنش و سیاست او نیز بر پایه عدل استوار می‌گردد.

با نگاه به این توضیحات، باید دید که عدالت سیاسی در اندیشه مهدویت به چه صورت است. تعاریف متنوعی از سیاست درافکنده‌اند، ولی به صورت کلی می‌توان گفت که سیاست، تدبیر و اداره جامعه و مدینه انسان است. سیاست و اداره مدینه در فرهنگ دینی و جامعه علوی بر مبنای حق استوار می‌گردد. اصل و اساس مهدویت علوی حق‌مداری است و با منفعت‌محوری و سودگرایی به شدت مخالف می‌نماید. ملاک عمل و تعامل در جامعه دینی حق است، هرچند با ضرر همراه باشد. حق‌گرایی شعار حکومت علوی است. حق‌گرایی در فهم، همان دانش، علم و تخصص به‌شمار می‌رود و در عمل تعهد را در پی دارد و دانش و ارزش که زیرساخت مدینه علوی است، از حق‌گرایی در فهم و عمل وام می‌گیرد.^{۴۷}

عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی به‌ویژه در نظام مهدوی، بنیادی شرعی و اخلاقی و برهانی است که در نظامی الهی و مردمی مشروعیت می‌یابد. فرمان‌دهی حاکمان و فرمان‌برداری حکومت‌پذیران را قانونی می‌سازد و با رفع محدودیت‌های ساختگی، مشارکت برابر و آزادانه عموم در عرصه‌های سیاسی را مهیا می‌کند. در عصر مهدوی، توزیع قدرت و مناصب سیاسی و میزان مشارکت برحسب استحقاق، شایستگی و کارآمدی افراد

صورت می‌گیرد؛ هرکس به اندازه قابلیت و توانایی‌اش در امور سیاسی و اجتماعی دخیل می‌گردد و با نفی خودکامگی و تغلب، زمینه تحقق توان‌مندی‌ها و استعدادهای شهروندان (با توجه به میزان تلاش آنان) فراهم می‌شود.

عدالت سیاسی در نظام مهدوی همانند وضعیت آن در مکتب‌های فعلی در اندیشه غربی، تنها بر توافق افراد مبتنی نیست، بلکه این امر در صورتی اندیشه‌ورانه و عادلانه است که در چارچوب شریعت اسلامی تعریف و پی‌ریزی شود.^{۴۸}

نگاه تک‌ساحتی (مادی) در عدالت سیاسی مهدوی ظلم و جور شمرده می‌شود و عدالت سیاسی مهدوی در همه زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و... دو ساحتی است: مادی و معنوی. این عدالت‌نمایی جهانی دارد و عین قسط و عدل به‌شمار می‌رود، یعنی شامل توسعه و عدالت اقتصادی، تعادل سیاسی و به‌دنبال تعالی فرهنگی انسانی تمامی مردم، گروه‌ها و جامعه بشری است. بدین ترتیب، عدالت سیاسی مهدوی کامل و کارآمد محسوب می‌شود.

عدالت مهدوی بر بنیاد حکمت، عقلانیت، دانایی و آگاهی، هدایت، صراط مستقیم، متعادل و متعالی استوار است. بنابر این، عدالت و عدالت سیاسی مهدوی همان اصلاح جهانی انسان و سازندگی انسان جهان به‌شمار می‌رود. این عدالت با رفع و دفع یا کاهش خوف و حزن یا ریشه‌کن‌سازی، آن مانع ایجاد هرگونه تنگنا و تعارض، تشتت اجتماعی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌گردد G لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۴۹}. بدین ترتیب سیاست و عدالت مهدوی به‌دلیل داشتن کمال و کارآمدی و جلوگیری و رفع نارسایی و ناسازواری یا هژمونی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نه‌تنها بحرانی، بحران‌زا و آسیب‌پذیر نیست که بحران‌زدا و آسیب‌ناپذیر است. به همین دلیل، عدالت و سیاست مهدوی، راه‌بردی، هدایت‌گر، بنیادین، فراگیر، نظام‌مند، هدف‌مند و تعالی‌بخش بوده و ضد عدالت ادعایی جزئی‌نگر، ضد ظاهرگر، مادی، دور از انسان و جامعه سرگردان غرب و غربی به‌شمار می‌رود.^{۴۹}

شاخصه‌های عدالت سیاسی در اندیشه مهدویت

شاخصه‌ها و ویژگی‌های عدالت سیاسی مهدوی به اعتبارهای

مختلف ترسیم‌پذیر است، اما به صورت کلی آنها را این گونه می‌توان شمرد:

۱. نظام آفرینش در نظام سیاسی مهدوی مبتنی بر عدل است. خداوند در برخورد با انسان‌ها نیز عادلانه رفتار می‌کند و عدالت سیاسی مهدوی بر شریعت و دیانت اسلامی مبتنی است. قرآن کریم می‌فرماید:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ؛^{۵۰}

بگو ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر [از این پیش‌نهاد] اعراض کردند، بگوئید: شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما].

۲. قوانین ناپاک و ناسره منتسب به شریعت از قوانین اصلی الهی جدا می‌شوند؛

۳. عدالت در روح و روان افراد بشر استقرار می‌یابد و انسان عادل می‌سازد. انسان عادل می‌تواند عدالت را در جامعه برقرار سازد و این معنای تحقق تأویل $\text{يُظْهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ}$ f در حکومت مهدوی است؛

۴. عدالت در نهادها، وضعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی برقرار می‌شود؛

۵. عدالت توزیعی در عرصه تقسیم ثروت، قدرت و شئون اجتماعی برقرار می‌گردد؛

۶. عدالت حقوقی در عرصه اجرای جرایم و مجازات‌ها برقرار می‌شود؛

۷. افراد و گروه‌های اجتماعی از برابری بر اساس استحقاق، شایستگی و کارآمدی بهره‌مند می‌شوند، بدین معنا که همگان افزون بر خیرات عمومی از مواهب معنوی نیز برخوردار می‌گردند و مازاد بر اینها برخورداری افراد از امتیازات بر اساس استحقاق و شایستگی آنان فراهم می‌آید. آن‌گاه بیت‌المال میان مردم به گونه‌ای توزیع می‌شود که انسان‌های محتاج در جامعه یافت نخواهند شد.

۸. بستر مشارکت برابر و آزادانه عموم در عرصه‌های گوناگون فراهم می‌آید و آزادی‌های مشروع فردی و گروه‌های مدنی به گونه‌ای فراگیر تأمین می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛^{۵۱}

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

۹. عدالت میان بخش‌ها و عرصه‌های مادی و معنوی ایجاد می‌شود توسعه و عدالت

اقتصادی برای رسیدن به تعالی معنوی تنظیم و تأمین می‌گردد؛

۱۰. برای ضبط و توسعه حکومت از روش اقناع (معرفتی و مادی) بهره می‌گیرند؛

۱۱. ساختار مدیریتی از طریق نظارت درونی و بیرونی اصلاح می‌شود، بدین معنا که

بنابر این، نظریه عدالت رالز را این گونه می‌توان تقریر کرد: همه خیرات اولیه اجتماعی (آزادی‌های اساسی، رفاه اجتماعی و...) باید به گونه‌ای برابر میان افراد جامعه توزیع شود، مگر اینکه توزیع نابرابر یکی یا همه این خیرات در بردارنده مزایایی برای محروم‌ترین اعضای جامعه (worse off) باشد

حضرت بر مدیران نظارت دارد و مسئولان باید در مقابل آن پاسخ‌گو باشند. امام علی ۷ در نامه به مالک او را در مقابل امام و هر دو را در مقابل خدا پاسخ‌گو یاد می‌کند. در حکومت مهدی ۴ هم از شیوه نظارت مدیران استفاده می‌شود «المهدی شدید علی العمال». در قسمت نظارت درونی نیز وجدان و تعهد و پاسخ‌گویی در مقابل خدا مطرح است؛

۱۲. انسان بنابر اصل عزت و کرامت انسان در جامعه مهدوی، اسیر ابزارها و غایت‌های کاذب مادی صرف نمی‌شود، بلکه افق دید او بسیار وسیع است و جنبه‌های الهی در اولویت او قرار دارند؛

۱۳. گسترش مبانی معرفتی و معرفت در جامعه مهدوی، ضامن اجرای عدالت و عامل تحقق عدل در میان مردم می‌شود.

تطبیق بحث

برای مقایسه اصل عدالت سیاسی در هر مکتب فکری، تبیین اصول و مبانی دو مکتب مهدویت و رالز ضروری است. اصولاً فرهنگ و اندیشه غریبان به‌طور عام و اندیشه رالز به‌طور خاص، به امور محسوس و آموزه‌های جسمانی می‌گراید و ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و صحت و سقم امور و ارزش‌یابی آنها بر مبنای منافع و خواست‌های انسان و مناسبات حاکم بر جامعه ارزش‌گذاری می‌شود، از این‌رو عدالت سیاسی پیرو شرایط و مناسبات مختلف اجتماعی و طبقاتی است.

برای مثال، اصل عدالت سیاسی در اندیشه سرمایه‌داری بیشتر بر برابری سیاسی مبتنی است، ولی در مکتب و اندیشه مارکسیست بر برابری اقتصادی. رالز در پی جمع بین اینها و مطرح کردن برابری اجتماعی است. در حقیقت، عدالت در این مکتب مفهومی اعتباری و قراردادی به‌شمار می‌رود. عدالت در جامعه مهدوی که نماد واقعی اسلام است، روی‌کردی دیگر پیدا می‌کند که با عدالت به‌معنای غربی تا حدود زیادی متفاوت است. عدالت در این مکتب، بر ایدئولوژی متکی به وجود خالق قادر و متعال مبتنی است که عدل را در سراسر هستی متجلی ساخته است. بر اساس این ایدئولوژی، جهان هستی بر اساس عدل برپا شده است.^{۵۲} عدالت در این مکتب و اندیشه، مفهومی قراردادی

و اعتباری نیست، بلکه مفهومی تکوینی و اصیل است. وضع اولیه، از مؤلفه‌های مهم در توضیح عدالت سیاسی از منظر رالز به‌شمار می‌رود. مهم‌ترین اصل وضع اولیه این است که انسان‌ها از وضعیت اجتماعی، نوع، جنسیت، کشور و موقعیت خود ناآگاه هستند و در پس پرده جهالت و نادانی (Veil of ignorance) قرار دارند. هیچ‌کس از جایگاه، موقعیت، طبقه یا موقعیت اجتماعی خود و نیز از بخت خود در توزیع توانایی‌های طبیعی، استعداد و غیره آگاهی ندارد و حتی طرف‌های موجود در وضع اولیه از خیر یا اولویت روان‌شناسانه خاص چیزی نمی‌دانند.^{۵۳} به نوعی افراد از «دیدگاه ناکجا» (view from nowhere) به این مسئله توجه دارند.^{۵۴} حال چگونه می‌توان از وضع اولیه به دو اصل عدالتی رسید که رالز ذکر می‌کند؟

با وجود این، افراد در اندیشه و گفت‌وگوهای مهدوی از وضعیت انسانی و اجتماعی، نوع و جنسیت خود آگاهند و از جایگاه و موقعیت خود نیز باخبرند. با توجه به این آگاهی و شناخت، قوانین عادلانه‌ای تولید می‌کنند و از این طریق، عدالت سیاسی در حکومت آن حضرت اجرا می‌شود.

رالز با اشاره به پرده نادانی و جهالت (Veil of ignorance) آگاهی و شناخت واقعیات را نادیده می‌گیرد، ولی گفت‌وگوهای مهدوی با علم و شناخت قوانین عادلانه وضع می‌شود.

رالز با ذکر نظریه خود در مورد عدالت سیاسی می‌کوشد آن را جهان‌شمول یاد کند، در حالی که اکثر نظریه‌های طرح شده در مورد رالز به لیبرالی بودن آن اشاره دارد و نظریه جهان‌شمولی وی در عمل ثابت نمی‌شود. برای مثال، نورمن دانیل در جایی آورده است که شاید این لیبرالیسم تساوی طلب جدا از لیبرالیسم مسلط در قرن هجدهم و نوزدهم باشد، اما به هر حال لیبرالیسم است. پس هدف رالز ایجاد چارچوب امتناعی و منسجم برای این لیبرالیسم است.^{۵۵}

تام کمیل نیز در کتاب عدالت خود، مفهوم عدالت رالز را مختص جوامع لیبرال - دموکرات ویژه ایالات متحده آمریکا و دیگر کشورهای غربی یاد می‌کند.^{۵۶} در هر صورت، نمی‌توان منکر لیبرالی بودن نظریه رالز شد و خود رالز در سال ۱۹۹۳ میلادی که کتاب *لیبرالیسم سیاسی* را منتشر کرد، نظریه

«عدالت به مثابه انصاف» را به طور شفاف و مشخص با مباحث لیبرالیسم سیاسی و جامعه لیبرالی استوار نمود، بدون این که ادعای جهان شمولی کند.

اما گفتمان مهدوی نه تنها ادعای جهان شمولی دارد، بلکه اصول و مبانی اش این جهان شمولی را اثبات می کند. اصول گفتمان مهدوی، برگرفته از مکتب اسلام و برای تمام جوامع بشری است و به یک جامعه خاص اختصاص ندارد. عدالت مهدوی می تواند با عدالت کانتی که در قرن بیستم توسط رالز بسط داده شد، نسبتی غیر از تباین داشته باشد. اما ره یافت رالز به دلیل عدم ابتدا بر آموزه های وحیانی به جایی راه نمی برد. رالز با توجه به مشکلاتی که لیبرالیسم در عرصه عدالت با آنها روبه رو شده بود، تلاش کرد با ارائه نظریه عدالت، لیبرالیسم را از بن بست نجات دهد، اما اساساً لیبرالیسم به دلیل این که در چالش با عدالت خواهی شکل گرفته است، سر سازگاری با عدالت نداشته و ندارد.^{۵۷}

عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی غرب به طور عام و اندیشه جان رالز به طور خاص، بر مبنای عدالت طبیعی و مبتنی بر آموزه های پوزیتیویستی و مادی است، ولی عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام به طور عام و اندیشه مهدوی به طور خاص، مبتنی بر آموزه های وحیانی و الهی است. از طرفی عدالت اجتماعی و سیاسی در غرب فردگرا و بر اومانیسم مبتنی است و کمتر با جامعه و حقوق عمومی مردم سروکار دارد، اما در اسلام این گونه نیست و حقوق مردم جامعه و امت اسلامی اهمیتی ویژه دارد. به عبارتی دیگر، ساختار فعلی در اندیشه سیاسی غرب، مبتنی بر امیال و هواهای انسانی بنا شده و پایه اصلی تفکر آن، اومانیسم و محور بودن انسان و عقل خودبنیاد است و در جنبه اومانیسم افراط بسیاری دارد. انسانی که افق تعریفش به جنبه های مادی وحی زندگی محدود است و همچنین در بُعد ارزشی نیز پایه اصلی ارزش ها را افزایش سود قرار داده، بدون نظریه ای درباره چگونگی توزیع آن - و اگر هم در اصول اندیشه رالز چگونگی توزیع مطرح می شود - نمی تواند مبنای عادلانه ای داشته باشد و نهایتاً به بی عدالتی می گراید. اما ساختار اجتماعی و فرهنگی مهدوی بر عدل الهی مبتنی است، یعنی بر اراد ذات الهی که مصلحت انسانیت را دربردارد و پایه اصلی تفکر آن توحید و محور بودن خداست و در بُعد ارزش نیز به عدالت و استحقاق و شایستگی انسان می اندیشد.

بنابر باور پروفیسور حمید مولانا، عدالت اجتماعی در غرب بر مبنای حقوق مادی است و اغلب با فعالیت و تولید اقتصادی سروکار دارد. این عدالت در اسلام با آزادی مساوات و از میان بردن امتیازات الهی و معنویات همراه است. جهان گیری نظام اسلامی در آغاز ظهور اسلام و جهان شمولی و جهانی سازی اسلامی دقیقاً بر چنین عدالتی تکیه دارد. مفهوم امروزی عدالت در مغرب زمین بر حق افراد و حقوق دولت ها تکیه می کند و کمتر با جامعه به صورتی گسترده سروکار دارد. منظور از دولت ها، مدل ملی یا نظام های دولت - ملت در چند قرن اخیر است که باعث ظهور پدیده جدید ملی گرایی یا ناسیونالیسم شده است. اسلام به حقوق مردم احترام بسیار می گزارد و خیانت به حقوق عمومی به ویژه خیانت به جامعه را بزرگ ترین خیانت ها برمی شمرد. عدالت اجتماعی در اسلام بسیار مقدس و حقوق

به راستی از میان این دو دیدگاه کدام درست است و کدام خطا؟ آیا با ظهور، فرصت ها پایان می یابد و باب توبه بسته می شود یا این که در برابر بشر، مجال های افزون تر و افق های بلندتری گشوده می گردد؟ آیا امام مهدی 4 می آید تا بشر دور افتاده از مسیر حقیقت را به راه بیاورد یا این که رسالت او تصفیه جامعه بشری و پیراستن جامعه انسانی از انسان های منحرف است؟

نتیجه

این نوشتار ضمن مفهوم‌شناسی بحث عدالت به‌طور عام و عدالت سیاسی به‌طور خاص، به مقایسه تطبیقی اندیشه سیاسی جان رالز با مهدویت می‌پردازد. با وجود این که این دو تفکر در مورد مفهوم عدالت در مبانی متفاوتند، در سازوکارها و پی‌آمدهای تئوریک در بعضی امور هم‌سویند. این هم‌سویی بدون وجود هیچ قربابتی در افق فکری و ذهنی امکان نمی‌پذیرد؛ زیرا با وجود این که تفسیر رالز از مفهوم عدالت با مبانی اندیشه مهدوی در این باره متفاوت است، در بعضی سازوکارها و پی‌آمدها با اندیشه مهدوی همانندی دارد.

افراد فقط در این دایره ادراک‌شدنی است. به عبارت دیگر، اگر سازمان و مقررات و قوانین اجتماعی موزون و متعادل نباشد، اخلاق شخص و حقوق افراد نیز متوازن نخواهد بود.^{۵۸}

اگر از منظر مبانی بخواهیم بین عدالت سیاسی مهدوی و عدالت سیاسی جان رالز نسبت‌سنجی کنیم، میان عدالت سیاسی مهدوی با عدالت سیاسی مطرح در اندیشه رالز چیزی جز تباین نمی‌توان دید؛ عدالت سیاسی در اندیشه مهدوی بر آموزه‌های الهی و وحیانی و عدالت سیاسی مطرح در مکتب رالز بر آموزه‌های پوزیتیویستی و مادی مبتنی است.

البته نمی‌توان گفت که عدالت سیاسی مهدوی و عدالت در اندیشه غرب، تعارض کامل و جدی دارند. رالز از مساوات‌طلبان به‌شمار می‌رود. این مساوات‌طلبی در اندیشه مهدوی نیز به‌خوبی مشاهده می‌گردد، چنان که حضرت در عصر ظهور اموال بیت‌المال را به‌صورت مساوی در بین مردم تقسیم خواهد کرد و مساوات‌طلبی از اصول و مبانی نظری اندیشه مهدویت به‌شمار می‌رود. افزون بر این، رالز در اصل دوم خود تأکید دارد که اگر نابرابری در رسیدن به آزادی به نفع محروم‌ترین افراد جامعه (worse off) باشد، توجیه می‌پذیرد که این توجیه بسان توجه به محرومان در اندیشه‌های اسلامی است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ . بحارالانوار، ج ۲۷، ص ۱۱۹، انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیة، تهران ۱۴۱۴ قمری.
- ۲ . مقام معظم رهبری، روزنامه جمهوری اسلامی، ۷۸/۹/۴.
- ۳ . سوره ممتحنه، آیه ۸.
- ۴ . سوره حدید، آیه ۲۵.
5. Chaim perleman, Justice et Raison, eed, 1970. edition de universite de Bruxells, pp, 12, 13, 14.
- ۶ . بهرام اخوان کاظمی، عدالت در نظام سیاسی اسلام، ص ۱۷، انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران ۱۳۸۱ شمسی.
- ۷ . ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۸۳، انتشارات داراللسان العرب، بیروت.
- ۸ . راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۲۵ و ۴۰۳، انتشارات دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۴ قمری.
- ۹ . محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، مبحث عدل الهی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
- ۱۰ . مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۱۱۶۹، چاپ نهم.
- ۱۱ . بهرام اخوان کاظمی، «مبحث اقتراح (عدالت سیاسی)»، مجله انتظار، ش ۱۳، ص ۶۵.
- 12 . Chaim Perleman, op. cit, pp12, 13, 14.
- 13 . Ben Rogers, Portrait: John Rawls, Pros get, June 1997, p.6.
- 14 . Pettit Philip and Chandra nkukathas,. Rawls: A Theory of justice and its: critics, polity press. 1990, p120.
- ۱۵ . جان رالز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۴۶-۴۷.
- 16 . Rawls. A Theory of Justice, P, Xi.
- 17 . Daniels Norman, Reading Rawls, P. X X Xiv.
- ۱۸ . از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۷۶.
- 19 . Rawls John, Political liberalism, Columbia university Press. 1996, P, X. Vii.
- ۲۰ . از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۷۷.
- 21 . Rawls, Ibid, P, Xix.
- ۲۲ . از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۷۹-۷۸.
- 23 . Rawls, Ibid, P. X X XiX.
- ۲۴ . از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۸۰.
- 25 . Rawls John, Ibid, P. Xli.
- 26 . Rawls John. Collected Papers, P, 305
- 27 . Kent's Political writing, edited by Hans Reiss, Cambridge university press, 1985, p78.



- ۳۱۰ ص)
۴۷. مجله/نمایشه حوزه، ش ۵۴، ص ۴۱.
۴۸. بهرام اخوان کاظمی، «مبحث اقتراح (عدالت سیاسی)»، مجله/انتظار، ش ۱۳، ص ۶۵.
۴۹. علی رضا صدرا، «مبحث اقتراح (عدالت سیاسی)»، مجله/انتظار، ش ۱۳، ص ۶۶-۶۷.
۵۰. سوره آل عمران، آیه ۶۴.
۵۱. سوره حدید، آیه ۲۵.
۵۲. «بالعدل قامت السموات والأرض». (مفردات فی غریب القرآن، ص ۳۲۵)
53. John Rawls, A Theory of Justice, Oxford, Clarendon Press, 1972, p22.
۵۴. سید علی رضا حسینی بهشتی، مبانی معرفت شناختی عدالت اجتماعی، ص ۳۱، تهران ۱۳۷۹ شمسی.
55. Norman Daniels (ed) Reading Rawls, critical studies of a theory of justice, U.K, Basil Blackwell Ltd, 1975, P. Xiv.
56. Tom Campbell, Justice, London, Macmillan Education LTD, 1998, P 74.
۵۷. نجف لک زایی، «مبحث اقتراح (عدالت سیاسی)»، مجله/انتظار، ش ۱۳، ص ۶۴.
۵۸. پروفیسور حمید مولانا، «مبحث اقتراح (عدالت سیاسی)»، مجله/انتظار، ش ۱۳، ص ۶۲.
28. Rawls, Ibid, p 186.
۲۹. از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۴۰.
30. Rawls, Ibid, P 187.
۳۱. از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۴۱.
۳۲. همان، ص ۸۶.
33. Ibid, p27, 28.
34. Ibid, p53.
۳۵. جان رالز، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، ص ۸۶، انتشارات ققنوس، تهران ۱۳۸۳ شمسی.
۳۶. از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۱۲۲-۱۲۳.
37. Rawls, Ibid, P266, 53, 214.
۳۸. از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ص ۱۳۹.
39. Rawls, Ibid, p266, 53, 214.
۴۰. بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۲۲۶.
۴۱. همان، ج ۳۹، ص ۳۰۷.
۴۲. «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً». (همان، ج ۲۷، ص ۱۱۹)
۴۳. شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۳، انتشارات مؤسسه آل البيت، قم ۱۴۱۶ قمری.
۴۴. بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۲۳.
۴۵. همان، ج ۷۲، ص ۳۹.
۴۶. «فهو إمام تقى نقى مهدى، أول العدل و آخره.» (کامل سلیمان، روزگار رهایی، ترجمه علی اکبر مهدی پور، ج ۱، ص ۷۷؛ بحارالأنوار، ج ۵۲،

بسترها و پیآمدهای اجتماعی خرافات در مهدویت

مرتضی داوودپور



چکیده

هر امر مهمی به اندازه اهمیتش در معرض خطرها و آسیب‌هاست. مقوله مهم مهدویت هم از این قاعده برکنار نیست. امروزه در جوامع مختلف، افراد سودجو و استکبار جهانی به رهبری صهیونیسم، با رواج و گسترش خرافات، بحران هویت منتظران حضرت را تبلیغ می‌کنند. این مسئله لزوم شناخت ریشه‌ها و خاستگاه خرافات و توجه به پی‌آمدهای آن را به همه مصلحان و منتظران ظهور حضرت گوش‌زد می‌کند.

محیط‌های اجتماعی و خانوادگی که به فقر فرهنگی در زمینه مهدویت دچار و مبتلا هستند، بستر خرافه‌پرستی را فراهم می‌کنند و از سویی، ضعف نظارت اجتماعی و نبود الگوهای رفتاری مناسب و خلأ هویتی، به شیوع و گسترش خرافه‌گرایی مساعدت می‌کنند و پی‌آمدهای مختلفی از جمله سردرگمی ارزش‌ها، سلب اعتماد عمومی، ازهم‌گسیختگی نظم اجتماعی و مخدوش شدن تربیت دینی را به‌دنبال می‌آورد. اما اسلام با تأکید بر تفکر و تعقل در امور نظری و پرهیز از تقلید کورکورانه در حوزه رفتار و عمل، به مبارزه با خرافه‌پرستی دعوت می‌کند که نمونه شاخص و الگوی عمل آن پیامبر اکرم ۶ است. میثاق اجتماعی نیز در این مسئله بسیار اهمیت دارد؛ زیرا زدودن خرافات در جامعه، نیازمند آن است.

واژگان کلیدی

خرافه، خرافه دینی، هویت، کنترل اجتماعی، نظم اجتماعی، فقر فرهنگی.



مقدمه

پالایش جامعه از باورهای غلط و دروغین، مهم‌ترین و در عین حال سخت‌ترین بخش تبلیغ پیامبران الهی است؛ خرافاتی که طی سالیان متمادی در ذهن و روح افراد اثر گذاشته و به‌صورت عقیده‌ای ثابت در آمده است. واضح است که زدودن اینها، کاری طاقت‌فرسا اما شدنی است. طاقت‌فرسا بودن آن، بدان جهت است که افراد درباره باورهای خود نوعی تعصب دارند و همین عصبیت، مانع فهم درست سخن مخالف می‌شود. بنابراین، باید با صبر و پشت‌کار به مبارزه با خرافات پرداخت.

اما شدنی و ممکن بودن آن نیز از این لحاظ است که انسان موجودی مختار و دارای تفکر و اندیشه است و چنان‌چه در باورهای خود تجدید نظر کند و آنها را با بینش صحیحی محک زند، می‌توان امیدوار بود از پذیرش مجدد آنها امتناع ورزد.^۱

لزوم مبارزه جدی با خرافات در عصر ما نیز اصلی تردیدناپذیر است؛ خصوصاً آن‌جا که بحث باورهای اصیل و سرنوشت‌ساز دینی، هم‌چون مقوله مهم مهدویت در میان باشد. هرچند فرهنگ اصیل مهدویت، هم‌چون آبی است که هر جا فرود آید، پیام‌آور زندگی و زیبایی است، زمانی که بسترهای آلوده و دستان ناپاک در بین باشد، به‌تدریج صفا و پاکی نخستین خود را از دست می‌دهد. بنابراین، خرافات، از عوامل خطر در آلوده کردن فرهنگ مهدویت است. مبارزه با خرافات به این دلیل که خرافات به‌طور عام با زندگی بشر رابطه‌ای نزدیک دارد و انسان‌ها برای آسایش خویش و مصون ماندن از خطرات و جلب منافع و... به خرافات پناه می‌برند، دشوار است. از سویی به هراندازه که آموزش‌های دینی، به‌خصوص فرهنگ زلال مهدویت، در جامعه نهادینه شود، میزان بسترها و زمینه‌های خرافات از بین می‌رود، از پی‌آمدهای آن کاسته می‌شود و ما به‌سوی مدینه فاضله مهدویت نزدیک می‌شویم.

خرافه در لغت

خرافه (Aberglobe) به‌معنای حکایت شیرین و دروغین آمده است.^۲

خرافات^۳ و خرافت (خرافه) دو معنا دارد: سخنان بی‌پهلو و افسانه‌ها.

واژه «خرافه» نام یکی از افراد قبیله «بنی عذره» یا «جهینه» بود که دیوها او را ربودند و هنگامی که نزد قومش بازگشت، به تعریف حکایت‌هایی پرداخت که مردم را به تعجب واداشت. آن‌گاه او را تکذیب کردند و گفتند: «سخنان خرافه». از آن پس، این واژه را در مورد هرسخنی که تکذیب می‌کردند یا هرسخن شیرین و تعجب‌آور به‌کار می‌بردند. شاید علت نام‌گذاری این قبیل حکایت‌ها به «خرافه» این باشد که معنای خرف (ریشه خرافه) تباهی عقل بر اثر پیری است.

خرافه در اصطلاح به چند معناست:^۴

۱. اعتقاد به این‌که برخی کارها یا برخی کلمات یا اعداد یا بعضی از مدرکات حسی، مایه خوش‌بختی یا بدبختی می‌شوند؛

محیط‌های اجتماعی و خانوادگی که به فقر فرهنگی در زمینه مهدویت دچار و مبتلا هستند، بستر خرافه‌پرستی را فراهم می‌کنند و از سویی، ضعف نظارت اجتماعی و نبود الگوهای رفتاری مناسب و خلأ هویتی، به شیوع و گسترش خرافه‌گرایی مساعدت می‌کنند و پی‌آمدهای مختلفی از جمله سردرگمی ارزش‌ها، سلب اعتماد عمومی، ازهم‌گسیختگی نظم اجتماعی و مخدوش شدن تربیت دینی را به‌دنبال می‌آورد



۲. هرگونه اعتقاد باطل یا ضعیف؛

۳. هرگونه آیین یا مذهبی که بی‌اندازه و نسنجیده مورد مبالغه قرار گرفته باشد.

خرافه در دین^۵ دور شدن آگاهی دینی از هدف خویش است؛ این که آدمی تنها به کارها و حرکاتی بپردازد که معتقد است در سعادت او نقش دارند.

عقاید خرافی (Superstitiong)^۶ عقایدی را گویند که از گذشته باقی مانده و فاقد جهات عینی است.

در همین زمینه برخی از فیلسوفان ادعا می‌کنند که اگر اعتقاد دینی بر عقل پی‌ریزی نشود، خرافه‌ای بیش نخواهد بود و عقل خرافی ضد عقل علمی است.

عقل اسطوره‌ای همان عقل خرافه‌پرداز یا افسانه‌باف است که ساخته‌های تخیل موهوم را به حقایق واقعی تبدیل می‌کند.^۷

اقسام خرافات

خرافات را به شیوع باطل در حیطه تاریخ، معتقدات دینی، علمی، اجتماعی، ادبی و... تقسیم می‌کنند. ویل دورانت می‌گوید:

هیچ خرافه‌ای از خرافات قدیم نیست که رنگی از آن در زندگی امروز کره زمین وجود نداشته باشد.

کلام او شاهد این مسئله است که خرافات، چه از لحاظ زمان و چه از لحاظ مکان محدود نیستند.^۸

هم‌چنین خرافات از لحاظ اقبال فردی و جمعی سه دسته‌اند:

الف) خرافاتی که جنبه فردی دارند؛

خرافات شخصی، شامل باورها و

رسومی است که یک فرد شخصاً

و برای سعد یا نحس بودن

خویش ابداع کرده است،

بی‌آن که معمولاً آنها را

با دیگران در میان

بگذارد. بعضی به

اثر بخشی شعایر و پیش‌گویی‌های خصوصی خود اعتقاد راسخ دارند و آن را برای دیگران آشکار نمی‌کنند.^۹

ب) خرافات خاص؛^{۱۰} این دسته از خرافات، عقایدی واهی را دربر می‌گیرد که افراد یا اقلیت‌های خاصی در جامعه به آن معتقدند و طبعاً آسیب این‌گونه رفتارهای ناهنجار و پی‌آمدهای برخاسته از آنها، ضمن آن که مستقیماً به خود آن افراد خرافه‌پرست می‌رسد، به‌طور غیرمستقیم جامعه را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

نمونه‌ای از این‌گونه خرافات عوام‌پسند در مقوله مهدویت، مثال زیر است:

چند سال قبل، در مسجد مقدس جمکران، اطراف محراب مسجد را مشبک‌کاری و به‌شکل خاصی تزیین نموده بودند و برخی از زائران به خیال این که این‌جا (آن نقطه خاص که تزیین شده بود) امام زمان ۴ نماز خوانده و می‌خواند، تجمع کرده بودند و نذر و نیاز می‌کردند و پول و نذورات خود را هدیه می‌کردند. این تصور، تبدیل به خرافه‌ای اجتماعی شده بود که با تذکر بزرگان مواجه شد و این امر نشان می‌دهد که نقش نخبگان دینی در زدودن خرافات اهمیت ویژه‌ای دارد.

ج) خرافاتی که جنبه اجتماعی و سیاسی دارند؛

مقصود از خرافات اجتماعی، افکار موهوم و علایق و احساسات غیرمنطقی است که به‌صورت آرمان ملی و شبه دینی جلوه‌گر می‌شود و اکثر مردم جامعه به آن معتقد و پای‌بند می‌شوند و چنان شیفته آن می‌گردند که برای حفظ و بقایش حاضرند جان و مال خویش را فدا سازند، همانند توت‌میس، آن‌میس، بت‌پرستی و...^{۱۱}

این‌گونه خرافه‌ها در رفتار اثر می‌گذارند و لذا، به‌آسانی شناخته می‌شوند.^{۱۲}

مردم از طریق خرافات متعدد نه‌تنها باورهای مشترکی می‌یابند، بلکه در عین حال روابط اجتماعی با هم برقرار می‌کنند و در راه پیش‌برد هدف‌های مربوط به باورهای [مشترک] خویش هم‌کاری می‌نمایند.^{۱۳} برای نمونه در برخی از محافل روضه زنانه و ادعیه‌ای ارتباط با امام زمان ۴ مطرح می‌شود و این مسئله به‌طور فراگیر در جامعه منتشر می‌گردد و تبعات مختلف در جامعه بر جای می‌گذارد؛ به‌طوری که رؤیت حضرت و دیدار



با ایشان عمومی تلقی می‌شود؛ به این معنا که هرکس با هر رفتاری، حتی مخالف با ارزش‌ها و آموزه‌های دینی، ادعای ارتباط با حضرت می‌کند و در نتیجه، قداست ارتباط شکسته می‌شود. فراگیری این ایده در میان مردم، کم‌رنگ شدن هنجارهای مهدویت را در پی دارد.

خرافات سیاسی نیز شامل اندیشه‌های عوام‌فریبانه و منحطی است که گروه‌های افراطی یا احزاب خاص (هم‌چون انجمن حجتیه در ایران) و هیئت‌های حاکمه و سیاست‌مداران خودخواه قدرت‌طلب و صهیونیسم برای ارضای حس برتری‌طلبی خویش، از آن سود می‌جویند و با تحریک عواطف به ظاهر مقدس اقوام و طوایف و... به مقاصد توسعه‌طلبانه خود جامه عمل می‌پوشانند.^{۴۱}

نمونه این‌گونه خرافات در بحث مهدویت، خرافه‌های صهیونیسم در عرصه سینماست؛ از جمله «افسانه آخرالزمان» و پیش‌گویی‌های مربوط به آن در فیلم‌های «نوستراداموس»، «آرماگدون» و «روز استقلال» که بر اساس این خرافه و افسانه، فاجعه‌ای عظیم حیات بشری را تهدید خواهد کرد و آخرین نبرد خیر و شر در جغرافیای خاصی از زمین به وقوع می‌پیوندد، اما دامنه گستره آن، همه عالم را می‌گیرد و مردم ناامیدانه برای غلبه بر شیطان به دنبال باهوش‌ترین مردمان، یعنی امریکایی‌ها هستند تا نسل بشر نجات پیدا کند.^{۴۲}

خرافه دیگر که در آن از احساسات مذهبی استفاده شده است، مسئله ظهور ناجی و سفر به سرزمین موعود است. از آن‌جا که مسئله پایان جهان و ظهور منجی تقریباً در همه ادیان و مکاتب مورد توجه است، این مسئله اهمیت خاصی دارد. صهیونیسم جهانی با ترویج خرافات سعی در تحریف و مصادره کردن آن به نفع خویش دارد. برای نمونه، فیلم‌هایی نظیر «دنیای آب» «خوشه‌های خشم» و فیلم مشهور «ماتریکس»^{۴۳} که با روی‌کردی نمادین به اساطیر کهن قوم یهود، قصه ظهور منجی و سفر به آرمان‌شهر یهود، زایان^{۴۴} را به تصویر می‌کشد.^{۴۵}

صهیونیسم بین‌المللی با ترویج خرافات از طریق سینما، به نوعی جهانی‌سازی اسطوره‌ای دست زده و قصد آن دارد تا باورهای خرافی خود در زمینه «پایان دنیا»، «ظهور منجی» و... را به سایر اقوام و ادیان تسری دهد.

بسترهای خرافات

از آن‌جا که خرافات تا حدودی نامعمول و رازگونه است، پژوهش‌های ناچیزی درباره آنها در دست است. بسترهای خرافات یا درونی است یا بیرونی:

الف) بسترهای درونی

قوه تخیل انسان از بستری است که خرافه را ایجاد و نشر می‌دهد؛ به‌طوری‌که توهّمات ذهنی را به‌جای واقعیات قرار می‌دهد. عده‌ای معتقدند که خرافه‌پرستی از خواص روح آدمی است و از نفس خیال‌پرداز او سرچشمه می‌گیرد. لذا در هر عصری خرافات جدید

برخی از محافل روضه زنانه و ادعیه ادعای ارتباط با امام زمان 4 مطرح می‌شود و این مسئله به‌طور فراگیر در جامعه منتشر می‌گردد و تبعات مختلف در جامعه بر جای می‌گذارد؛ به‌طوری‌که رؤیت حضرت و دیدار با ایشان عمومی تلقی می‌شود؛ به این معنا که هرکس با هر رفتاری، حتی مخالف با ارزش‌ها و آموزه‌های دینی، ادعای ارتباط با حضرت می‌کند و در نتیجه، قداست ارتباط شکسته می‌شود. فراگیری این ایده در میان مردم، کم‌رنگ شدن هنجارهای مهدویت را در پی دارد

وجود دارد و خرافات پیشینه نیز از بین رفتنی نیست، بلکه به مرور زمان تغییر شکل می‌دهد.^{۹۱}

علامه طباطبایی: معتقد است که آدمی از این نظر که همه آراء او به اقتضای فطرت جست‌وجوگرش است و او را به‌سوی استكمال سوق می‌دهد، هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آراء خرافی کند و در برابر هر خرافه‌ای کورکورانه و جاهلانه خاضع شود. اما عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر خوف و رجاست، همواره خیال او را به پذیرش تأثیر پاره‌ای از خرافات تحریک می‌کند. این عواطف سبب اعتقاد به خرافات می‌شود؛ زیرا قوه خیال در ذهن او صورت‌های هول‌انگیز یا امیدوارکننده ترسیم می‌کند. خیال، حس دفاع آدمی را تحریک می‌کند که برای دفع شر موجودات موهوم چاره‌ای بیندیشد و حتی دیگران را هم وادار می‌کند که برای ایمنی از شری که او گرفتارش شده، چاره‌اندیشی کنند و همین سبب رواج خرافه می‌گردد.^{۹۲}

در بحث مهدویت نیز برخی، توهّمات ذهنی و خیالات خویش را به‌جای ارزش‌های مهدویت قرار می‌دهند و آن باور را نشر می‌دهند. دیگران نیز به‌دلیل عدم شناخت صحیح آموزه‌های مهدویت و به‌دلیل هراس از این که مبدا با هنجارهای دینی و به‌ویژه مهدویت مخالفت کنند، تحت تأثیر باورهای غلط و خرافی قرار می‌گیرند و به همین دلیل خرافه فراگیر می‌شود. بنابراین، خرافه در مهدویت، بستری درونی دارد که به سست شدن باورهای مهدوی در جامعه و کم‌رنگ شدن ارزش‌های دینی و سردرگمی و تحیر جامعه می‌انجامد.

ب) بسترهای بیرونی

بنابر این دیدگاه، فرآیند تاریخی و اجتماعی عکس‌عملی در برابر پدیده‌های خارجی و تأثیر آن در عقل است. این دیدگاه، پدیده‌های اجتماعی را با رجوع به عوامل طبیعی تفسیر می‌کند.^{۹۳} در نتیجه، خرافه نتیجه تلاقی با طبیعت (عالم خارجی) است و عوامل جغرافیایی زمینه خرافات را فراهم می‌کند. پس خرافات در واقع عکس‌العمل مبهم نفس انسان در مقابل محیط است.^{۹۴} عوامل زمینه‌ساز رواج خرافات به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌گردد:

۱. عوامل فردی

علامه نوری در کتاب *اسلام و عقاید و آراء بشری* معتقد است که سرّ بقا یا تجدید ظهور خرافات، در عدم گسترش واقعی نور علم و نرسیدن به حقایق است.^{۹۵} دام خرافات در جامعه در کم‌بود دانش و با حکم‌رانی جهل، گسترش پیدا می‌کند و چون عموم مردم تابع احساسات و عواطفند نه حقایق متقن و مستند، خرافه‌پرستی شیوع پیدا می‌کند.

از دیگر اسباب فردی که زمینه‌ساز و بسترساز خرافات در جامعه است، دل‌بستگی مفرط و بدون منطق به اعتقاد یا شخصی خاص است. محبت و عشق مفرط بدون ادله عقلی و شرعی سبب می‌شود که انسان گوش و چشم بسته، دنباله‌رو دیگران شود و هرچیزی را بدون تفکر و تعقل بپذیرد: حَبّ الشَّيْءِ يَمْعَى وَيَصْمُ.

هم‌چنین احتیاط مفرط فردی، هراس انسان نسبت به اوضاع مادی و روحی پیرامون خویش یا به تعبیر دیگر، عکس‌العمل‌های احتیاطی، انسان را دچار دودلی و تردید می‌کند که در صورت توجه نکردن به آن واقعه، ممکن است انسان واقعیتی مقدس را انکار کند. در بحث مهدویت، برخی انسان‌ها در بستر شک و تردید، به برخی امور معتقد می‌شوند که سبب خرافه‌پرستی در جامعه می‌شود.^{۹۶}

۲. عوامل جمعی و اجتماعی

عبدالقادر سواری درباره عوامل جمعی و اجتماعی بروز تغییرات اجتماعی می‌گوید:

عامل اجتماعی در تغییر جریان حوادث و تغییر جوامع از حالتی به حالت دیگر، برای فراگیر شدن برخی از پدیده‌هایی که با گروه به‌مثابه یک مجموعه ارتباطی دارند، نقش فعال و کارا دارد.^{۹۷}

بسترهای اجتماعی خرافه، خاصه در مهدویت، مختلف است؛ مانند بستر محیطی، فرهنگی، ساختار اجتماعی جامعه و... که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

یکم محیط:

برخی دانش‌مندان عامل محیط را به‌عنوان محوری

اساسی که فرد با آن رابطه مبادله‌ای دارد، تأکید دارند. محوری که فرد از آن تأثیر پذیرفته و در آن تأثیر می‌گذارد و اینها رفتار فرد را شکل می‌دهد. لذا محیط در تکوین شخصیت فرد نقش اساسی دارد.^{۶۲}

محیط جامعه، تأثیر مستقیم در ایجاد و پرورش خرافات دارد. اولین محیطی که انسان در آن با آداب و رسوم اجتماعی آشنا می‌شود، محیط خانواده است. چنین به نظر می‌رسد که یک محیط خانوادگی ظالمانه و قراردادی و شرطی، می‌تواند گرایش‌هایی در جهت پذیرش خرافات ایجاد کند.^{۶۳}

اگر خانواده‌ای خرافه‌گر باشد و با روش‌های ناصحیح، مثلاً با زور بخواهد افراد را به سمت و سوی مهدویت سوق دهد، خود این ظلم و زور و رفتارهای شرطی، خرافه‌گرایی و روگردانی از مهدویت را به دنبال دارد.

از سوی دیگر، انسان‌ها در محیط اجتماعی زندگی، همواره به واسطه واکنش‌های دیگران و نظام ارزشی محیط خویش، خود را با موازین جامعه تطبیق می‌دهند. لذا برای همراهی جمع و دوری از انگ‌زنی، آداب و رسوم جامعه را هرچند که خرافه‌ای باشد (البته با شیوع و رواج آن و پذیرش جمعی آن)، می‌پذیرند.

عقاید خرافی را باید نشانه‌های تعارض و تنش‌های اجتماعی تلقی کرد؛ زیرا پیدایش مشکلات و مصایب، با کشمکش بین افراد جامعه پیوند دارد.^{۸۲}

این دیدگاه، نهضت‌های آزادی‌بخش، همچون انقلاب جهانی مهدوی را در چنین بستری ارزیابی می‌کند و شیوع و اشاعه خرافه در مهدویت نیز از آن‌جا ناشی می‌شود که در این‌جا محیط اجتماعی نقش اصلی را دارد. پس اگر محیط اجتماعی سرشار از خرافه باشد، افراد جامعه را نیز به سوی خرافه‌گرایی سوق می‌دهد.

دوم فقر فرهنگی:

عامل اعتقادی و فرهنگی نقش بسیار مهمی در کنترل جوامع در طول تاریخ و جهت‌بخشی به آن دارد. این عامل نشان‌دهنده حالتی است که انسان به حرکت برانگیخته می‌شود و خود انگیزه‌ای برای انجام وظیفه و تغییر و تحول است.^{۹۲}

اگر انسان‌ها قواعد مشخصی برای اداره تمام امور زندگی در اختیار داشته باشند و از لحاظ فرهنگی اقناع شوند، هرگز به خرافات روی نمی‌آورند.^۳

از آنجایی که نمادهای فرهنگی، کنش متقابل انسان و سازمان اجتماعی را جهت می‌دهد، تغییر در این نمادها به نوبه خود تأثیر عمیقی بر روابط و ساختار اجتماعی خواهد گذاشت.^{۱۳}

در مسئله مهدویت نیز اگر نمادهای مهدوی در جامعه نهادینه نشود، و به صورت فرهنگ در نیاید و نمادها بدون تعقل و اندیشه نهادینه نشود و فقط به ظواهر و احساسات کفایت شود، احتمال بروز خرافات بیشتر می‌شود.



از جمله مسائلی که زمینه و بستر خرافات در مسئله مهدویت را به وجود آورده است عدم بصیرت کافی نسبت به فرهنگ مهدویت است که گاه نشأت گرفته از عدم فهم صحیح روایات آخرالزمان و توهم این که امام زمان ۴ کارها را با اکراه و اجبار و از طریق معجزه انجام می دهد و همه کس ولو افراد هنجارشکن دینی، توفیق حضور فیزیکی و نماینده شدن از طرف حضرت را دارا می شوند. از سویی دیگر، گروه هایی هم چون مبلغان دینی و رسانه های جمعی از باب این که هدف، وسیله را توجیه می کند برای تبلیغ و ترویج مهدویت از هر ابزاری ولو تأیید نشده هم چون خواب و توهم و خیال بهره می گیرند. مردم در این میان دچار تحیر و سرگردانی می شوند و فقط هدف (جلب توجه امام زمان ۴) را می نگرند و از وسایل مشروع آن غافل می شوند و همین، منشأ رواج خرافه گرایی در مهدویت شده است.

سوم ضعف کنترل اجتماعی:^{۳۳}

به مجموعه شیوه ها و تدابیر و وسایلی که جامعه یا گروهی در راه تحقق اهداف و هدایت افرادش به رعایت آداب، عادات، شعائر و مناسک و هنجارهای پذیرفته خود به کار می گیرد، کنترل اجتماعی می گویند.^{۳۳} کنترل اجتماعی یا از طریق فشار است یا اقتناع^{۳۴} و رسوخ به عمق اعتقادی انسان ها و وقتی امکان کنترل محیط کمتر است، گرایش به خرافات بیشتر می شود.^{۵۳}

کنترل اجتماعی ادامه فرآیند جامعه پذیری است و سبب می شود فرد به واسطه تعلق به گروه های اجتماعی، از ارزش های آنها پیروی کند.

اما جامعه پذیری، هم نوایی داوطلبانه و اختیاری است و وقتی هم نوایی صورت نگیرد، مکانیسم های کنترل اجتماعی برای انتقال و تحمیل و اجرای هنجارها و انتظارات اجتماعی به کار می روند.^{۶۳} این مکانیسم های کنترل، یا رسمی است و از پشتوانه قانونی برخوردار است و ضمانت اجرایی آنها را دولت ها تضمین می کنند یا غیررسمی است و پشتوانه عرفی و مردمی دارد.

کنترل اجتماعی رسمی همراه با مجازات های قانونی و مدون است و حدود تجاوز از قانون و مجازات آن، مشخص و معلوم است، اما در کنترل اجتماعی غیررسمی، طرد اجتماعی، تابع سنت ها و عرف جامعه است. می توان گفت در بحث مهدویت و ارتباط فیزیکی با امام زمان ۴ کنترل اجتماعی یا وجود ندارد

یا ضعیف است.

امروزه در جوامع مختلف درباره امور مهم زندگی اجتماعی، قوانین خاص و ویژه وضع می کنند و به تناسب اهمیت و اولویت امور، کنترل های رسمی و محسوس و نامحسوس اعمال می کنند. اما در مسئله مهدویت با همه اهمیت محوری و اساسی ای که دارد، نه مراکز فرهنگی و حوزوی و نه مراکز قضایی کنترل بایسته ای ندارند. لذا در جامعه نیز به دلایل متعدد، هم چون فقر فرهنگی در بین قضاات در زمینه مهدویت، نبود قانون و عدم نهادینه شدن فرهنگ مهدویت و عدم جامعه پذیری مهدوی، نظارت و کنترل بر مدعیان وجود ندارد و بستر برای رشد خرافه در مهدویت فراهم می شود.

چهارم عدم تناسب ساختار اجتماعی با فرهنگ مهدویت:

اگر تغییرات در ساختارهای اجتماعی، هنجارها و باورها، وسیع و گسترده باشد، ممکن است ارزش ها و معیارهای درست و نادرست تغییر یابند و بستر خرافه ها را فراهم آورند؛ چراکه ترکیب و شکل یافتگی اکثر الگوهای روابط اجتماعی خود بذره های تغییرند.^{۷۳}

هرگاه فرد به این وسایل و مدل های معین رفتاری دست پیدا نکند، احتمال بروز رفتار انحرافی و خرافه ای وجود خواهد داشت و در نتیجه، هم بستگی جامعه از بین می رود.^{۸۳} خرافه که انحراف در دین است، نتیجه نارسایی های موجود در فرهنگ مهدویت و ساختار اجتماعی جامعه است. جامعه نه فقط به لحاظ فرهنگی دارای هدف های مجاز و معینی است، بلکه افزون بر آن به لحاظ اجتماعی نیز دارای ابزارهای تأیید شده ای برای رسیدن به آن اهداف است.

از آن جا که همت هر اجتماع انسانی، همواره پدید آوردن عوامل هم نوایی و استحکام بخشیدن نظم و سلامت اجتماعی است، به ویژه در بحث مهدویت، نیازمند چارچوب های معین رفتاری و الگوهای روشن است. در بحث ما نیز اگر الگوها و مدل های ادعای ارتباط با امام زمان، ناهمگون و عاریتی باشد جریان های هم چون بایبه و بهائیه پدید می آید که دنبال منافع خویش بودند و از ابزارهای ناصحیحی چون اوهام و خواب های پریشان بهره می گرفتند و آن را ترویج می کردند و در عمل فردی و اجتماعی خویش، برخلاف هنجارها و ارزش های

مهدویت حرکت می‌کردند. از سوی دیگر در آن زمان فرهنگ مهدویت نیز در جامعه به‌طور صحیح و اصولی نهادینه نشده بود و جامعه‌پذیری مهدویت نیز ناقص و نارسا بود و در چنین اوضاعی است که بستر لازم برای خرافه‌پرستی مهیا و بازار خرافه گرم خواهد شد. این اوضاع سبب شد که این فرقه‌های انحرافی، بر اثر خرافه و کمک استکبار ایجاد و گسترش پیدا کردند. پس هرگاه الگوهای رفتاری در مهدویت، فرقه‌های انحرافی، همچون بابیت و بهائیت باشد، خرافه‌گرایی نیز در جامعه بیشتر خواهد بود.

پی‌آمدها و تبعات خرافات

افکار و عقاید، در تعیین جهت سیر انسان و مشخص کردن هدف او نقش مؤثری دارد و هرچه عقاید و آرا صحیح‌تر و با واقعیات موافق‌تر و از خرافات منزله‌تر باشد، هدف انسان و اعمال و رفتارش پاک‌تر و ارزنده‌تر خواهد بود و هرچه رفتار و اعتقاد خرافی‌تر باشد، تبعات آن در رفتار مخرب‌تر است. پی‌آمدها و تبعات خرافات متعدد و متنوع است که به گوشه‌ای از آنها اشاره می‌شود:

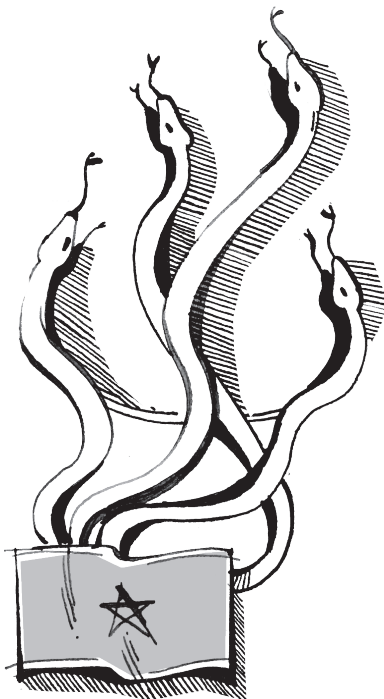
الف) ایجاد سردرگمی در ارزش‌ها (بحران هویت منتظران)

اگر وقوع خرافات در مهدویت گسترده باشد، تشخیص این امر برای مردم دشوار می‌شود که رفتار مورد انتظار امام زمان 4 کدام است؟ لذا در تحجیر و سرگردانی می‌مانند و به بحران هویت در فرهنگ مهدویت، مبتلا می‌شوند و از کاروان منتظران حضرت وا می‌مانند و در بالاتکلیفی به سر می‌برند. انسان‌ها از این جهت که اطلاعات دینی در زمینه مهدویت در آنها نهادینه نشده و آموزش‌های مهدویت در سطح نازل و محدود ارایه شده، از ترس این که مبادا در صورت مخالفت - با هر ادعایی در زمینه مهدویت - رضایت حضرت را از دست بدهند، با خرافات به‌طور جدی مبارزه نمی‌کنند و همین سبب می‌شود که رمز خرافه و حقیقت و تشخیص آنها مشکل و دشوار شود و بحران هویت در منتظران پدید آید.

ب) سلب اعتماد عمومی منتظران

شکل‌گیری و پایداری روابط اجتماعی میان افراد جامعه، مبتنی بر این فرض است که هریک از آنان بر اساس هنجارهای مورد قبول رفتار خواهند کرد.^{۹۳}

در فرهنگ مهدویت، رواج و وقوع خرافات، اعتماد را از هم‌نوایان (منتظران) سلب خواهد کرد. منتظران امام زمان 4 در پرتو آموزه‌های متعالی مهدویت، همچون ستارگان درخشان در جامعه مورد وثوق و اعتمادند و به‌عنوان «گروه مرجع» در همه مسائل فرهنگی و اجتماعی، ایفای نقش می‌کنند. اما با رواج خرافه در بحث مهدویت و نفوذ متظاهران و مدعیان رابطه با امام زمان 4، و عدم رعایت هنجار و ارزش‌های ناب مهدوی، اعتماد عمومی نسبت به منتظران و آرمان‌های متعالی، سلب می‌گردد و حیطة نفوذ منتظران در جامعه محدود و کم می‌شود و در نتیجه فرهنگ مهدوی در میان افراد جامعه نهادینه نمی‌شود. از سوی دیگر، تبلیغات خرافه‌های سیاسی در بحث مهدویت



در قالب فیلم‌های خاص، حس اعتماد به نفس را در مخاطبان نابود می‌سازد و هم‌زمان، اعتماد و انقیاد به ابرقدرت‌ها را ترویج می‌نماید.^{۴۰}

(ج) از هم‌گسیختن نظم اجتماعی

خرافه‌هنجارهای مهم جامعه، به‌خصوص فرهنگ ناب مهدوی را می‌شکند و این زندگی اجتماعی را مختل می‌کند و نوعی کشمکش را پدید می‌آورد که پی‌آمد آن، از بین رفتن نظم اجتماعی^{۴۱} دینی است.

وجود خرافات در فرهنگ مهدوی، تن‌درستی و سلامت دینی جامعه را از بین می‌برد و نشاط زندگی را زایل می‌کند و مانع رشد واقعی فرهنگ مهدوی در جامعه می‌شود. لذا ترقی و پیش‌رفت معنوی جامعه دینی به بی‌راهه و انحراف کشیده می‌شود و همه قوای فکری جامعه دینی را دست‌خوش تغییر می‌کند. راه افراط و تفریط در ارایه چهره مهر و قهر از امام زمان ۴ گشوده می‌شود و از سویی امیدهای کاذب و از سوی دیگر دل‌زدگی و ناامیدی رواج پیدا می‌کند.^{۴۲}

(د) مخدوش شدن تربیت دینی

خرافه‌پردازی هنگامی در تربیت دینی آشکار می‌گردد که حقایق ماورای طبیعی دین، دست‌خوش عوام‌زدگی گردد.^{۴۳} در بحث مهدویت نیز خرافات سبب می‌شود که معیارهای صحیح مخلوط و تشخیص آنها از رفتارهای دیگر، مشکل شود.

اسلام که بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ را به‌وجود آورد، از فکر و اندیشه آغاز کرد و در درجه نخست، عقاید و افکار را زیر چتر هدایت خود گرفت و کار خود را از انقلاب اعتقادی و تهذیب افکار و پرورش اندیشه‌ها آغاز نمود.

در ارزش عمل نیز، وضع فکری و رشد عقلی و نیت عامل را میزان قرار داد و پاکی نیت و اخلاص را در طاعت و عبادت، شرط قبول آن قرار دارد.^{۴۴}

و به تعبیر امام خمینی: [اسلام] بیشترین تأکید خود را بر اندیشه و فکر قرار داده است و انسان را به بازداري از همه خرافات و اسارت قدرت‌های ارتجاعی و ضدانسانی دعوت

می‌کند.

... باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته، تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی ۶ برسیم.^{۴۵}

در قرآن کریم درباره پیامبر ۶ اسلام آمده است:

Gوَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ^{۴۶}

و از [دوش] آنان قیدوبندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد.

این غل و زنجیرها بی‌تردید، خرافات و اوهام بوده که مانع رشد خرد و اندیشه آنها می‌شده است که سبب می‌شد آنها را از هرگونه حرکت در مسیر کمال و سعادت‌خواهی باز داشته و اسباب گم‌راهی آنان را فراهم می‌کرده است، قرآن از جمله مفاخر پیامبر ۶ را مبارزه جدی با اوهام و خرافات می‌داند. حضرت می‌کوشید مردم را به‌گونه‌ای تربیت کند که پیرو منطق و دلیل باشند نه پیرو قصه‌ها و خرافات.^{۴۷}

حضرت علی ۷ درباره پیامبر ۶ می‌فرماید:

طبيب دَوَّار بَطَّهَ قَدَ أَحْكَمَ مَراهمه و أَحْصَى مَواسمه...
يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِيٍّ وَ آذَانٍ صَمٍّ وَ أَلْسِنَةٍ بُكْمٍ...^{۴۸}

پیامبر ۶، هم‌چون طبیبی، به‌دنبال مریض همواره در جست‌وجو بود. ابزار و وسایلی که به‌کار می‌برد، یک‌جا قدرت و یک‌جا مرهم بود. یک‌جا با خشونت و صلابت رفتار می‌کرد و یک‌جا با نرمی، ولی موارزش را می‌شناخت.

و بعد می‌فرماید:

در همه حال از این وسایل در جهت بیداری و آگاهی مردم استفاده می‌کرد.

در جریان وفات پسر پیامبر ابراهیم (پسر هجده ماهه رسول‌الله از ماریه قبطیه) خورشید گرفت. تصادف زمانی کسوف و وفات ابراهیم، سبب شد که عقیده و ایمان مردم به پیامبر ۶ افزوده شود. اما پیامبر اسلام ۶ که منادی بیداری مردم است،

نمی‌خواهد از نقاط ضعف مردم برای هدایت استفاده کند، بلکه می‌خواهد علم و معرفت مردم و عقل آنان رشد پیدا کند. زیرا او مطیع فرمان خداست:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^{۴۴}؛
با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که
نیکوتر است مجادله نمای.

بنابراین پیامبر بر منبر رفتند و فرمودند: این که خورشید گرفت، به‌خاطر بچه من نبود. آری او کسی بود که حتی از سکوتش، سوء استفاده نمی‌کند؛ زیرا اولاً اسلام احتیاج به چنین چیزهایی ندارد و آثار حقانیتش روشن و نمایان است و ثانیاً همان کسی هم که از این وسایل (خرافات) استفاده می‌کند، در نهایت امر اشتباه می‌کند.

مثل معروف «همگان را همیشه نمی‌توان در جهالت نگاه داشت»، اشاره به همین مسئله دارد، گذشته از این که خدا چنین اجازه نمی‌دهد. برای حق باید از حق استفاده کرد.^{۴۵} پیامبر 6 همواره پیروان خویش را به تعقل و تفکر در امور و پرهیز از تقلید کورکورانه و مبارزه با خرافه‌پرستی که جلوه‌هایی از شرک و ضلالت است، دعوت می‌کردند.^{۴۶} در احادیث اسلامی، کارهای خرافی و بی‌منطق، «خطوات شیطان» معرفی شده است. در حدیثی آمده که مردی قسم یاد کرده بود فرزند خود را برای خدا ذبح و قربانی کند. امام صادق 7 فرمود: «ذلک من خطوات الشیطان».^{۴۷}

اسلام دینی است که مبارزه‌ای منطقی، فراگیر و مستمر را علیه انواع خرافات آغاز کرده است و در قرآن همین مسئله را دستور داده: آن‌چه را خدا نازل کرده، پیروی نمایند و از این که بدون مدرک و علم سخنی بگویند، اجتناب ورزند.

اما در مرحله عمل نیز، دستور داده هر کاری که می‌کنند، برای به‌دست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده است. حال اگر آن‌چه می‌کنند، مطابق میلشان و شهوتشان هم باشد، هم به سعادت دنیا رسیده‌اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد و بلکه مایه محرومیت از خوشی‌ها باشد، نزد خدا پاداش عظیم دارند و آن‌چه نزد خداست بهتر و باقی‌تر است.^{۴۸}

مبارزه با خرافات در اسلام روش‌های مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها مبارزه با رسوم و عادات‌های ناپسند است. و در برخی موارد تأکید بر پیش‌گیری است تا درمان. اسلام برای تکمیل روش‌های مبارزات خود در طرد خرافات و رسوم و عادات ناپسند، انسان‌ها را به تعقل و تفکر و پیروی از حق دعوت کرده است.^{۴۹}

اگر در پرتو فطرت کمال‌جویی و ویژگی جست‌وجوگر آن، به آموزه‌های اسلام عمل شود، انسان هرگز حاضر نخواهد شد خود را تسلیم خرافات کند و کورکورانه در مقابل آن خاضع شود.

در سطح عمومی و جامعه نیز اسلام، راه‌کار امر به معروف و نهی از منکر را برای ایجاد میثاق اجتماعی در مبارزه با انحرافات و خرافات طراحی کرده است.



پی‌نوشت‌ها:

۱. غلام‌علی عزیزی کیا، آثار اجتماعی دین از دیدگاه قرآن (پایان‌نامه)، ص ۵۳، خرداد ۱۳۷۳ شمسی.
۲. جمیل صلیبا، واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ‌نیسی و صادق سجادی، ص ۲۰۰، چاپ اول: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰ شمسی.
۳. محمد معین، فرهنگ فارس معین، ج ۱، ص ۱۴۰۵، چاپ یازدهم: انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶ شمسی.
۴. نک: واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۲۰۰.
۵. همان.
۶. باقر ساروخانی، دایرة المعارف علوم اجتماعی، ص ۸۰۳، چاپ اول: انتشارات کیهان، تهران ۱۳۷۰ شمسی.
۷. واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۳۳-۳۴.
۸. محمدحسن پاکدامن، جامعه در قبال خرافات، ص ۴۶، انتشارات مرنديز، مشهد ۱۳۷۸ شمسی.
۹. گوستاو جاهودا، روان‌شناسی خرافات، ترجمه محمدتقی براهتی، ص ۲۷، چاپ سوم: انتشارات البرز، تهران ۱۳۷۱ شمسی.
۱۰. نک: جامعه در قبال خرافات، ص ۵۳.
۱۱. نک: همان، ص ۵۴.
۱۲. نک: روان‌شناسی خرافات، ص ۳۱.
۱۳. نک: همان، ص ۲۳.
۱۴. نک: جامعه در قبال خرافات، ص ۵۵.
۱۵. نک: مجید شاه‌حسینی، سینما و صهیونیسم، ص ۱۶، انتشارات اداره فرهنگی سپاه، تهران. (به نقل از: نرم‌افزار یهودپژوهی، به کوشش مؤسسه فرهنگی لوح و قلم، قم)
۱۶. در فیلم «ماتریکس» دنیا اسیر تاریکی است و تنها چند انسان آزادی‌خواه در یک زیردریایی اسرارآمیز که نسبتش به کشتی نوح می‌رسد، در ستیزند. مقصد زیردریایی، همان آرمان‌شهر یهود (زایان) است که فقط ناخدا و رهبر گروه «کاپیتان مورفی» نشانی دقیق آن را می‌داند. مورفی بدون امداد یک منجی نمی‌تواند بر امپراتوری ماتریکس غلبه کند و این بار منجی متخصص کامپیوتر و تکنسین است. در ادامه، مورفی طی آموزش‌های سخت، تمام تکنیک‌های نبرد بازی ماتریکس را به پیامبر جدید خود می‌آموزد و از او یک ماشین کشتار جمعی می‌سازد و در پایان، اسمیت (تمثیل شیطان مدرن) مورفی را اسیر و شکنجه می‌کند و ناجی با دست‌یاری زنی، ماتریکس را از بین می‌برند.
17. Zayan.
۱۸. «زایان» یا «صهیون» نام کوهی مقدس در بیرون اورشلیم است که صهیونیست‌ها نام آن کوه را بر آیین خویش نهاده‌اند.
۱۹. نک: جامعه در قبال خرافات، ص ۴۱.
۲۰. نک: محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ص ۶۳۷ (با دخل و تصرف)، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۶۳ شمسی.
۲۱. نک: محمد امزبان، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۳۶۵، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۸۰ شمسی.
۲۲. نک: جامعه در قبال خرافات، ص ۴۳.
۲۳. نک: همان، ص ۴۴.
۲۴. همان، ص ۳۷۱.
۲۵. روش تحقیق در علوم اجتماعی...، ص ۳۷۳.
۲۶. همان، ص ۳۶۵.
۲۷. نک: روان‌شناسی خرافات، ص ۲۳۸.
۲۸. نک: همان، ص ۱۶۵.
۲۹. نک: روش تحقیق در علوم اجتماعی...، ص ۳۷۸.
۳۰. نک: روان‌شناسی خرافات، ص ۲۱۷.
۳۱. جانانان. اچ. ترنر، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمدعزیز بختیاری و محمد فولادی، ص ۳۷۴، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۷۸ شمسی.
32. Socialcontrol.
۳۳. نک: دایرة المعارف علوم اجتماعی، ص ۶۹۸.
34. Persuasion.
۳۵. نک: روان‌شناسی خرافات، ص ۲۲۱.
۳۶. نک: مرتضی داوودپور، «نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی»، همایش دکترین مهدویت، ص ۲۹۵-۲۹۶، انتشارات مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۵ شمسی.
۳۷. نک: مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ص ۳۷۵ - ۳۷۶.
۳۸. نک: «نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی»، ص ۳۰۳.
۳۹. نک: همان، ص ۲۹۰.
۴۰. نک: سینما و صهیونیسم، ص ۱۲.
۴۱. منظور از «نظم اجتماعی دینی»، نظمی است که بر اساس آموزه‌های دینی در جامعه شکل گرفته باشد؛ یعنی بر اساس باورها و هنجارهای دینی ساختار اجتماعی تحقق یافته باشد و از آن‌جا که خرافه باورهای دینی را تخریب می‌کند، این ساختار را متزلزل می‌کند.
۴۲. نک: «نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی».
۴۳. خسرو باقری، «آسیب‌شناسی تربیتی مهدویت»، مجله انتظار، ش ۱.
۴۴. لطف‌الله صافی گلپایگانی، امامت و مهدویت، ج ۲، عقیده نجات‌بخش، ص ۱۳، انتشارات آستانه، قم ۱۳۸۰ شمسی.
۴۵. صحیفه نور، ج ۵، ص ۴۰۷. (به نقل از: نرم‌افزار روح‌الله)
۴۶. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.
۴۷. مدیر پایگاه، «شناخت مرز خرافه و معنویت»، سایت رسا نیوز (Rasa News)، ۸۴/۱۱/۳.
۴۸. نهج‌البلاغه، ترجمه و توضیح فیض الاسلام، خطبه ۱۰۷، ص ۳۲۱.
۴۹. سوره نحل، آیه ۱۲۵.
۵۰. نک: مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، ص ۱۳۶، چاپ ششم: انتشارات صدرا، تهران ۱۳۶۸ شمسی.
۵۱. نک: حسین رزمجو، «راه‌های مبارزه با خرافات در اسلام»، مجله مشکاة، ش ۳۱، سال ۱۳۷۰.
۵۲. نک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۵۷۲، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۲ شمسی.
۵۳. نک: تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۳۷.
۵۴. نک: جامعه در قبال خرافات، ص ۱۹۷.

مهدویت و اهداف نظام تربیتی اسلام

✽ غلامرضا صالحی *



چکیده

از جمله عوامل مهم در شناخت کامل نظام تربیتی حضرت مهدی 4 و تبیین تمایز و افتراق این مکتب بزرگ تربیتی از دیگر مکاتب جهان، بیان اهداف تربیتی آن است که با اهداف تربیتی اسلام ناب و آموزه‌های قرآنی مطابقت کامل دارد. کارکرد بیان اهداف تربیتی، اهداف تربیتی در رابطه انسان با خداوند متعال، اهداف تربیتی در رابطه انسان با خودش، اهداف تربیتی در ارتباطات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی انسان، اهداف تربیتی در رابطه انسان با طبیعت، از محورهای اساسی این مقاله است که به تبیین آنها پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی

تربیت، نظام تربیتی، هدف، منابع هدف، تقوا، معرفت، عبادت، شکر، علم‌آموزی، خودسازی، غرایز، ارتباط فرهنگی، ارتباط اقتصادی، ارتباط اجتماعی، ارتباط سیاسی، طبیعت.



هر نظام تربیتی، دینی یا غیردینی، محدود یا وسیع، درست یا نادرست، اهداف خاصی برای مکتب تربیتی خود در نظر می‌گیرد و طبق آن اهداف مشخص، سازوکارهای تربیتی‌اش را برنامه‌ریزی می‌کند. در نظر گرفتن هدف و غایت، جهت و مسیر نظام تربیتی را مشخص می‌کند و آن نظام تربیتی را از سردرگمی نجات می‌بخشد. اگر اهداف تربیت با توجه به واقعیات و نیازهای حقیقی آدمی و ابعاد وجودی انسان تعیین شود و مبتنی بر آموزه‌های الهی و وحیانی باشد، می‌توان شاهد رشد و تکامل و سعادت واقعی انسان بود. این ویژگی را در مکتب تربیتی اسلام و مهدویت می‌توان جست. از طرف دیگر، اگر اهداف تربیتی مکتبی بر اساس قضاوت‌های یک طرفه و برداشت‌های شخصی و بی‌اساس بنا نهاده شود و تنها به یک جنبه وجودی انسان توجه کند و با اندیشه‌های ناب الهی و آموزه‌های وحیانی مخالف باشد، پی‌آمدی جز اسارت انسان در محیط نفسانی و حیوانی نخواهد داشت و فرآیند تکامل و سعادت آدمی نیز با مشکل روبه‌رو خواهد شد. در اکثر مکاتب تربیتی غربی شاهد چنین وضعیتی هستیم. برای نمونه، در مکتب تفریطی روان تحلیلی زیگموند فروید (۱۸۵۶ میلادی)، انسان، موجودی معرفی می‌شود که غرایز نفسانی گوناگونی دارد و هدف اصلی فعالیت‌های آدمی، فقط جواب‌گویی به آنهاست. در میان این غرایز، غریزه جنسی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و در فرآیند قوام‌یابی شخصیت او نقش اساسی دارد. بر اساس مکتب تربیتی فروید، اهداف متافیزیکی و آن‌جهانی برای آدمی متصور نیست و اگر شخصی به چنین مفاهیم ارزش‌مندی تکیه کند، از دیدگاه فروید، خاصیتی بیش از رفع اضطراب از شخص ندارد. این محقق غربی، همه وجود انسان را در غریزه جنسی خلاصه می‌کند و در مورد اهمیت این غریزه چنین می‌گوید:

در بدن انسان نقاط مجزا و متعددی وجود دارد که تمایلات جنسی را بر می‌انگیزاند. هریک از این تمایلات، در نواحی مختلف بدن دارای منبعی هستند که به‌طور کلی به مناطق شهوت‌زا شهرت دارند... در دوران کودکی، غرایز جنسی به یک‌دیگر وابسته نیستند، ولی در دوران بلوغ این مناطق باهم در ایجاد لذت شرکت می‌کنند.^۱

در مکتب افراطی انسان‌گرایی نیز هدف اصلی از تربیت آدمی، چیزی جز آزادی بی‌حد و حصر او نیست. این مکتب، انسان را موجودی اکبر و مافوق تمامی حقایق هستی، هرچند مجبور و مقهور طبیعت می‌پندارد و مفاهیمی چون خدا، مابعدالطبیعه و مانند آن را پوچ می‌داند و هدف اصلی خلقت و زندگی انسان را جدایی از همه قیدوبندها و فرو رفتن در امیال انسانی می‌شمارد. ژان پل سارتر (۱۹۰۵ میلادی)، از بنیان‌گذاران مکتب اومانیسم، در این باره چنین می‌گوید:

هیچ علتی برای این‌که چرا انسان و جهان در آن باید وجود داشته باشند، یافت نمی‌شود. اگر خدا وجود داشت، دارای توجیه معقول بود. حتی امکان وجود خدا

اگر اهداف تربیت با توجه به واقعیات و نیازهای حقیقی آدمی و ابعاد وجودی انسان تعیین شود و مبتنی بر آموزه‌های الهی و وحیانی باشد، می‌توان شاهد رشد و تکامل و سعادت واقعی انسان بود

هم نیست. مفهوم خدا یک تناقض می‌باشد. بنابراین، جهان و تمام وجود هیچ توجیه و دلیلی ندارد و سراسر بی‌معنی، پوچ و یاوه است... انسان حقیقتی است غیرقابل انکار و نیز از نظر ریشه، غیرقابل درک و فهم کامل. آنچه انسان را بیشتر شاخص می‌کند، توانایی او در به‌کارگیری آزادی و اختیار است... انسان محکوم به آن است که آزاد باشد. ماهیت انسان به گونه‌ای است که اگر سعی کند از آزادی خود فرار کند، به شدت دست‌خوش انزجار و درماندگی و یأس می‌شود...^۲

این مکاتب تربیتی هدفی جز دور ساختن نسل بشری از کمال نهایی و قرب الهی ندارند و انسان را به پایین‌ترین مرحله حیوانی و حتی پست‌تر از آن تنزل می‌دهند. نظام تربیتی اسلام و مهدویت در نقطه مقابل این مکاتب قرار دارد که علاوه بر اهداف دنیوی و مادی هم‌چون تربیت جسمانی و تربیت اجتماعی، اهداف متعالی‌تری نیز برای تربیت انسان در نظر گرفته است. از دیدگاه مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، انسان باید به‌گونه‌ای تربیت شود که تمامی کارها و فعالیت‌هایش، رنگ و بوی معنوی و الهی داشته و هدف اصلی او کسب رضای الهی باشد و از تکامل روحی و عرفانی غفلت نکند. توسعه چنین هدف مقدسی، در میان بشریت، سعادت و حیات طیب را برای آنان به ارمغان خواهد آورد. خداوند در قرآن کریم با اشاره به چنین حقیقتی می‌فرماید:

G مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ
حَيٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا
يَعْمَلُوْنَ^۳؛

هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات [حقیقی] بخشیم، و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد.

کارکرد و ضرورت بیان اهداف تربیتی

یکی از ارکان مهم و کلیدی هر نظام و مکتب تربیتی، اهداف آن مکتب است که نقش بی‌بدیلی را در مکتب‌های

تربیتی برعهده دارد. برای تکمیل یک مکتب تربیتی و تعیین خط‌مشی‌های اساسی آن، ضروری است در گام نخست، اهداف تربیتی آن مکتب را مشخص کنیم. به‌طور کلی، کارکردها و فواید بیان اهداف تربیتی را می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱. با مشخص شدن اهداف، تمامی فعالیت‌ها و عمل‌کردهای تربیتی، جهت‌دهی و سازمان‌یابی می‌شوند و فرآیند تربیت در جهت مشخص و دقیقی حرکت خواهد کرد.

۲. با مشخص شدن اهداف تربیت، انگیزه و میل درونی برای تربیت ایجاد می‌شود و فرآیند تربیت بر اساس انگیزه و اشتیاق لازم، شکل می‌گیرد.

۳. با مشخص شدن اهداف تربیت می‌توان فرآیند تربیت را ارزش‌یابی و نقد و بررسی کرد و با پی بردن به نقاط ضعف و قوت آن، در اصلاح امر تربیت و تکامل آن، کوشید.

مفهوم‌شناسی

تربیت

در زبان فارسی، تربیت در لغت به معانی «پروردن، پروراندن، آموختن و پروردن کودک تا هنگام بالغ شدن، آداب و اخلاق را به کسی آموختن» به کار رفته است.^۴ از نظر اصطلاحی، تربیت را می‌توان این‌گونه تعریف کرد:

تربیت عبارت است از فعالیتی منظم و مستمر در جهت کمک به رشد جسمانی، شناختی، اخلاقی، اجتماعی، عاطفی و به‌طور کلی، پرورش و شکوفایی استعدادهای متربی که نتیجه آن در شخصیت متربی به‌ویژه در رفتارهای او ظاهر شود.^۵

نظام تربیتی

اگر نظام را «مجموعه اجزا و عناصری بدانیم که روابط معین و مشخصی میان آنها برقرار است و با تغییر هریک از این عناصر یا نوع روابط مقرر، بازده و محصول نظام نیز تغییر خواهد کرد»، بنابراین، در تعریف نظام تربیتی چنین باید گفت:

نظام تربیتی، مجموعه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌های منظم و سازمان یافته درباره تربیت می‌باشد که بین آنها روابط

متقابل جریان داشته و به اصطلاح، از نوعی هم‌بستگی درونی برخوردارند و بیان‌گر کیفیت و چگونگی تربیت، به‌طور اساسی و پایه‌ای می‌باشند.^۶

هدف

از تأمل در معنای لغوی هدف و واژه‌های مترادف آن مانند «قصد، غایت و غرض» برمی‌آید که همگی دربردارنده مفهوم «نهایت و سرانجام کار» هستند. هدف در لغت به معنای «نشانه تیر، هر شیء بلند و برافراشته» به کار رفته است.^۷ از منظر اصطلاحی، هدف را می‌توان این‌گونه تعریف کرد:

هدف، نقطه‌ای است که انسان به طرف آن حرکت می‌کند و جهت زندگی و کوشش‌های انسان را روشن می‌سازد.^۸

مفهوم هدف در تربیت

هدف، در تعلیم و تربیت به معنای: «وضع نهایی و مطلوبی است که به‌طور آگاهانه، سودمند تشخیص داده شده است و برای تحقق آن، فعالیت‌های مناسب تربیتی انجام می‌گیرد». ویژگی مشترک تمام اهداف تربیتی (اهداف غایی، کلی، جزئی، رفتاری) آن است که این اهداف، نتیجه یک یا چند فعالیت تربیتی‌اند.^۹

ویژگی‌های هدف

با توجه به مفهوم ارائه شده از هدف، مهم‌ترین ویژگی‌هایی که برای هدف می‌توان در نظر گرفت، عبارتند از:

۱. داشتن اختیار:

از آن‌جا که افعال اختیاری، با آگاهی و اراده انجام می‌گیرد، نوعی پیش‌بینی و انتخاب در تمامی آنها وجود دارد؛ یعنی ماهیت هدف، مستلزم دو بخش آگاهی و اراده است. پس هدف تنها در حوزه افعال اختیاری که با علم و اراده صورت می‌پذیرد، معنا دارد و بیرون از این قلمرو، چون افعال آگاهانه وجود ندارد، بی‌هدفند.

۲. انگیزش:

چون دستیابی به اهداف، تأمین‌کننده نیاز روانی و دیگر نیازهای فرد است، وی با میل و رغبت به‌سوی هدف حرکت می‌کند. پس یکی از ویژگی‌های مهم هدف، ایجاد انگیزه در فرد است.



۳. انتخاب مسیر:

بی تردید، از هر مسیر و با هر برنامه‌ای نمی‌توان به هدف رسید و برای رسیدن به هدف، برنامه‌ریزی و ترسیم هدف ضرورت دارد. بنابراین، یکی از خصوصیات هدف، داشتن مدیریت و برنامه‌ریزی و تعیین مسیر است.^۱

منابع تعیین اهداف تربیتی

یکی از مسائل مهم در برنامه‌های تربیتی، تعیین اهداف تربیتی است. توجه به نیازهای انسان که موضوع تربیت است، منبعی مهم و بلکه تنها منبع برای انتخاب و گزینش اهداف تربیتی به‌شمار می‌رود. منابعی را که در شناخت این نیازها مؤثرند، به سه دسته می‌توان تقسیم کرد که عبارتند از:

۱. منابع علمی

منظور از این منابع، تجربیات و نتایج آزمایش‌های دانش‌مندان در مورد نیازهای جسمی و روانی انسان‌هاست. علوم تجربی با توجه به نوع بینش و نگرش خاص خود در کشف روابط بین امور جزئی، صرفاً می‌تواند به مرتبه‌ای از نیازهای انسان بپردازد که در سطح جزئی و پایین‌تر از نیازهای اساسی او قرار دارد؛ زیرا علم با مرزهای تجربه مادی محصور شده و برای تعیین اهداف غایی تربیتی باید از دین و فلسفه بهره برد. تأمین نیازهای اولیه به‌وسیله یافته‌های علمی، شرط ارتقا به مراتب بالاتر و رفع نیازهای مهم‌تر به کمک فلسفه و دین است و بدون استفاده از دست‌آوردهای علمی، زمینه‌های لازم برای دستیابی به اهداف ناظر بر نیازهای فلسفی و دینی فراهم نمی‌شود.

۲. منابع فلسفی

در چنین منبعی که شیوه‌ای عقلی دارد، فیلسوفان با مطالعه دقیق و انتقادی می‌کوشند عقاید آدمیان را درباره جهان و انسان ارزش‌یابی کنند و با ترسیم چارچوب مشخص این امور، افراد را در درک صحیح جهان و انسان و تنظیم رفتارشان یاری دهند. درواقع، باید گفت فلاسفه، در تدوین مکاتب تربیتی و ترسیم اهداف آن اساسی‌ترین نقش را بر عهده دارند و با ارائه نظام مشخصی از حقایق جهان، درصدد تبیین آرای تربیتی برآمده‌اند.

انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، از قالب‌های اساسی اندیشه‌ها و دست‌آوردهای فلسفی است.

۳. منابع دینی

آموزه‌های وحیانی و الهی که انبیا برای مردم بیان کرده‌اند، یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین منابع تعیین اهداف تربیت هستند. دین، به نگرش فلسفی فرد به تعلیم و تربیت و به دنبال آن، اهداف تربیتی جهت می‌دهد. کسی که با دیدی الهی به جهان هستی می‌نگرد، نمی‌تواند در زندگی خود، اهدافی مانند یک انسان ملحد داشته باشد و هدفی مافوق هدف‌های مادی و این‌جهانی خواهد داشت.^{۱۱}

دسته‌بندی اهداف تربیتی در نظام تربیتی مهدویت

با توجه به این که انسان همیشه با خود و محیط پیرامونش در ارتباط و تعامل است، اهداف تربیتی نظام تعلیم و تربیت اسلام و مهدویت را با توجه به روایات متعددی که در این زمینه وجود دارد، به چهار نوع اساسی می‌توان تقسیم کرد که تمامی ابعاد وجودی متربی (بعد معنوی، بعد جسمانی، بعد عقلانی، بعد اخلاقی، بعد عاطفی، بعد اجتماعی) را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. اکنون این اهداف را برمی‌شماریم:

الف) اهداف تربیتی مهدویت در وظایف انسان نسبت به خداوند

یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین اهداف تربیتی نظام تربیتی اسلام و مهدویت، درباره مسئولیت‌های انسان در مقابل خالق هستی است. تمامی هستی و وجود آدمی از خداوند متعال است و باید با انجام وظایف و مسئولیت‌هایی که خالق هستی‌بخش برایش ترسیم کرده است، حق بندگی خود را به شایستگی به‌جا آورد. در نظام تربیتی اسلام و مهدویت، اهدافی که انسان در ارتباط با خدای متعال دنبال می‌کند، عبارتند از:

۱. خداشناسی

مهم‌ترین وظیفه انسان در برابر خداوند، شناخت صفات و ویژگی‌های او از طریق معرفت‌های حصولی (عقلی و تجربی) و همچنین شناخت حضوری و فطری خداوند متعال است. رسیدن به تکامل نهایی و تقرب به ذات اقدس الهی و همچنین تخلق به

اخلاق الهی همگی در گرو شناخت و معرفت اوست. در قرآن کریم، هدف اصلی از خلقت آسمان‌ها و زمین، معرفت انسان به صفات و ویژگی‌های خداوند متعال بیان شده است:

إِنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا؛^{۳۱}

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان [خدا] در میان آنها فرود می‌آید، تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست، و به‌راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.

گسترش شناخت و معرفت الهی به‌طور همگانی در میان مردم از اصلی‌ترین اهداف مکتب تربیتی حضرت مهدی 4 است که به‌واسطه آموزه‌های ناب مهدوی می‌توانند بالاترین معرفت را به خداوند متعال پیدا کنند. امام صادق 7 درباره معرفت عمیق و صحیح و خالی از ابهام و انحراف مردم نسبت به خداوند متعال، در دوران ظهور چنین می‌فرماید:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَا يَبْقَىٰ أَرْضٌ إِلَّا نُودِيَ فِيهَا شَهَادَةٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛^{۳۲}

وقتی که قائم 4 قیام کند، هیچ جایی از زمین باقی نمی‌ماند مگر این‌که آوای توحید و خداشناسی و پذیرش رسالت پیامبر در آن بلند است.

امام باقر 7، مبارزه با انحرافات و شبهات عقیدتی و فکری درباره معارف اسلامی و الهی و همچنین مستأصل شدن عناصر شبهه‌افکن و منحرف را از اهداف تربیتی نظام مهدوی می‌داند:

... لَا يَتْرُكُ بَدْعَةً إِلَّا أَرَاَهَا وَلَا سُنَّةً إِلَّا أَقَامَهَا؛^{۳۳}

هیچ بدعتی را باقی نمی‌گذارد مگر این‌که آن را نابود کند و از هیچ سنتی نمی‌گذرد مگر این‌که آن را برپا سازد.

۲. پرهیزکاری

از دیگر اهداف تربیتی مکتب تربیتی اسلام و مهدویت در رابطه انسان با خداوند، داشتن ایمان قوی و رعایت اخلاق و تقواست. در حقیقت، برنامه اصلی همگی انبیا و اوصیا این بوده است که مردم را به‌سوی ایمان و تقوا جذب کنند و آنان را از کارهای زشت و ناپسند باز دارند و بدین وسیله آنان را مشمول رحمت الهی سازند، چنان‌که خداوند در این‌باره چنین می‌فرماید:

وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ؛^{۳۴}

و ما به کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده



شده، و [نیز] به شما سفارش کردیم.

از اهداف تربیتی مکتب تربیتی مهدوی این است که بندگان را از منجلاهای فساد و تباهی نجات دهد و آنان را در چشمه زلال ایمان و تقوا شستشو دهد و بذر تقرب و نور الهی را در دل آنان استوار گرداند. حضرت امیرالمؤمنین علی ۷ درباره تجلی ایمان و تقوا در عصر ظهور حضرت مهدی ۴ می‌فرماید:

خداوند، او (حضرت مهدی) را به وسیله فرشتگان خود تأیید می‌کند و یاران او را حفظ می‌کند و به وسیله نشانه‌های خود، او را یاری می‌رساند و او را بر اهل زمین پیروز می‌کند تا همه با میل و رغبت یا اکراه به او می‌گروند و زمین را از عدل و نور پر می‌کند، شهرها به او ایمان آورند تا هر کافری مسلمان گردد و زشت کاری باقی نمی‌ماند تا این که پرهیزکار و درست کار گردد...^{۶۱}

۳. عبادت و بندگی

بعد از شناخت خداوند و پرهیزکاری، بندگی و عبادت او به واسطه رفتار عبادی از دیگر اهداف تربیتی اسلام و مهدویت در ارتباط انسان با خداوند است. عبادت و پرستش خداوند، «نوعی رابطه خاضعانه و ستایش گرانه و سپاس گزارانه است که انسان با خدا برقرار می‌سازد و به دو صورت لفظی و عملی می‌باشد».^{۶۲} اگر از عبادت به معنای هدف تربیتی یاد می‌شود، به خاطر کسب و پرورش روحیه عبودیت و بندگی است و این که انسان همواره نسبت به خدا، حالتی خاضعانه و خاشعانه داشته باشد و از نظر قلبی احاطه او را بر رفتار و نیات خود بپذیرد. قرآن کریم، هدف اصلی خلقت انسان را عبادت و پرستش معرفی می‌کند:

G وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^{۶۳}

و جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا پرستند.

در نظام تربیتی حضرت مهدی ۴، شرک و فساد و عبادت شیاطین انسی و جنی، جای خود را به پرستش و عبادت خداوند متعال خواهد داد و مردم به گونه‌ای تکامل معنوی می‌یابند که آموزه‌هایی عبادی و سنت‌های نبوی، با کیفیت و کمیت فوق العاده‌ای، در میان آنها به صورت امر عادی و ملکه درمی‌آید

و زمین و زمان از یاد و پرستش خالق هستی سرشار می‌شود. در آیه ۵۵ سوره نور، خداوند متعال به اهل ایمان وعده داده است آنان را در روی زمین حکومت می‌بخشد تا بندگی و عبادت او را انجام دهند و خطاب به آنان چنین فرموده است:

G يٰعِبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا^{۶۴}

[تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند.

امام سجاد ۷ در تفسیر و تأویل این آیه آن را درباره دوران حکومت حضرت مهدی ۴ می‌داند که بندگی و عبادت خداوند به صورت همگانی و فراگیر در جهان ظاهر می‌شود و بساط شرک و کفر و نفاق برچیده خواهد شد. آن حضرت در این مورد می‌فرماید:

به خدا سوگند، اینان شیعیان ما هستند که خداوند این کار را به دست مردی از ما اهل بیت انجام می‌دهد و این مرد، مهدی این امت است...^{۶۵}

ب) اهداف تربیتی مهدویت در وظایف انسان نسبت به خود

در نظام تربیتی اسلام و مهدویت، انسان نسبت به خودش نیز مسئولیت خطیری دارد و باید وظایفی را در ابعاد مختلف شناختی، عاطفی و رفتاری وجود خویش انجام دهد که هدف‌های تربیتی ارتباط انسان با خودش را تشکیل می‌دهد. آن هدف‌ها عبارتند از:

۱. اندیشه‌ورزی و کسب علم و معرفت

در نظام و مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، انسان‌ها باید به دنبال به دست آوردن معارف و علوم صحیح و کارآمد برای سعادت دنیوی و اخروی خود باشند و روزبه‌روز بر ذخایر عقلی و معرفتی خود بیفزایند. بدون شک، انسان در میان دیگر آفریده‌های خداوند ویژگی‌هایی دارد که یکی از آنها توانایی تعقل و به دست آوردن دانش است. انسان‌ها نباید از این نعمت بزرگ الهی غفلت ورزند و خود را سرگرم امور بیهوده کنند. انسان وظیفه دارد خود و خالقش را بشناسد و با تعقل و اندیشه درباره هدف از خلقت جهان هستی، به دنبال کسب معارف و

علوم الهی و دیگر علومی باشد که در خدمت به بشر نقش دارد و در تکامل بعد شناختی و معرفتی خود کوشا باشد. در اهمیت کسب دانش همین بس که در قرآن کریم از پیامبر اکرم 6 - با وجود علم سرشار آن حضرت - خواسته شده است از خداوند علم و دانش بیشتر طلب کند، چنان که در قرآن در این باره چنین می‌خوانیم:

G وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا؛^{۳۱}

و بگو: «پروردگارا، بر دانشم بیفزای.»

در جای دیگری در تمجید از اهل دانش و معرفت چنین آمده است:

G يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ؛^{۳۲}

خدا [رتبه] کسانی از شما را که گرویده و کسانی را که دانش مندند [بر حسب] درجات بلند گرداند، و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.

یکی از اهداف بزرگ مکتب تربیتی مهدوی این است که پی‌جویی و کسب علم و معرفت و هم‌چنین فرهنگ تفکر و اندیشه، در میان مردم جوامع نهادینه شود و انسان‌ها از بُعد شناختی و معرفتی، به قله‌های تکامل و پیش‌رفت برسند و حقایق مربوط به جهان هستی را به‌خوبی دریابند، چنان که امام باقر 7 درباره روند رشد اندیشه و تعقل در نظام تربیتی مهدوی می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ؛^{۳۳}

وقتی قائم ما قیام کند، دست (رحمتش) را بر سر مردم می‌گذارد و به‌واسطه آن، عقل و اندیشه آنان را منسجم و متکامل می‌کند و بر حلم و اخلاقشان می‌افزاید.

امام صادق 7 نیز در روایتی دیگر، گسترش علوم و معارف در میان بشر را از خصوصیات چنین نظام تربیتی می‌داند و در این باره چنین می‌فرماید:

اصل علوم دارای ۲۷ حرف است و تمام آنچه پیامبران تاکنون برای مردم آورده‌اند، تنها دو حرف بوده است. وقتی قائم قیام کند، ۲۵ حرف دیگر علم را نیز آشکار می‌کند و در میان مردم رواج می‌دهد و آن را ضمیمه آن دو حرف علم می‌کند تا ۲۷ حرف تکمیل گردد.^{۳۴}

۲. کسب ایمان و فضایل اخلاقی

از دیگر اهداف تربیتی در مورد وظایف انسان نسبت به خود این است که آدمی سعی کند روزبه‌روز ایمان و اعتقاد و اخلاق خود را کامل‌تر گرداند و با تهذیب و خودسازی، خود را به صفات الهی آراسته سازد و حق خلیفه‌اللهی را به‌خوبی به‌جا آورد. انسان به‌گونه‌ای خلق شده است که می‌تواند خود را با صفات و ویژگی‌های انسانی که در فطرت الهی او ریشه دارد، بیازاید و با کسب فضایی هم‌چون حقیقت‌جویی، خداجویی، کمال‌جویی،

با مشخص شدن اهداف تربیت، انگیزه و میل درونی برای تربیت ایجاد می‌شود و فرایند تربیت بر اساس انگیزه و اشتیاق لازم، شکل می‌گیرد

زیبادوستی الهی و احسان به خلق، خود را به مرز انسان کامل نزدیک گرداند و بهترین و گوارترین حیات و زندگانی را برای خویش در دنیا و آخرت فراهم آورد. در همین زمینه، پیامبر اکرم 6، هدف اصلی بعثتش را گسترش اخلاق و صفات الهی در میان مردم معرفی کرد و در این باره فرمود:

إِنِّي بَعَثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛^{۵۲}

همانا من به خاطر این مبعوث به رسالت شدم که مکارم و خوبی‌های اخلاقی را کامل گردانم.

در نظام تربیتی حضرت مهدی 4، به واسطه عنایات خاص خداوند به بندگان، روح اخلاق نیکو و کمال طلبی در میان مردم رونق می‌یابد و دشمنی و کدورت‌ها و دیگر صفات شیطانی و نفسانی، از زندگی مردم برچیده می‌شود و صفا و صمیمیت، دل‌سوزی و شفقت به بندگان خدا و دیگر صفات الهی جای آن را می‌گیرد. در چنین جامعه الهی‌گونه‌ای، دیگر کسی به کسی ظلم نمی‌کند و مردم نسبت به ادای حقوق یک‌دیگر برانگیخته می‌شوند و بزرگ‌ترین افتخار آنان این است که به یک‌دیگر خدمت کنند و با مودت و برادری با هم تعامل داشته باشند. امام باقر 7، گسترش اخلاق الهی و سجایای انسانی در میان مردم را از ویژگی‌های ایده‌آل مکتب تربیتی مهدوی برمی‌شمارد و چنین می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُئُوسِ الْعِبَادِ... و اکمل

به اخلاقهم؛^{۵۳}

هنگامی که قائم ما قیام کند، دست - الهی - خود را بر سر بندگان می‌گذارد و به واسطه آن، اخلاق آنان را کامل می‌گرداند.

۳. تعدیل و هدایت غرایز

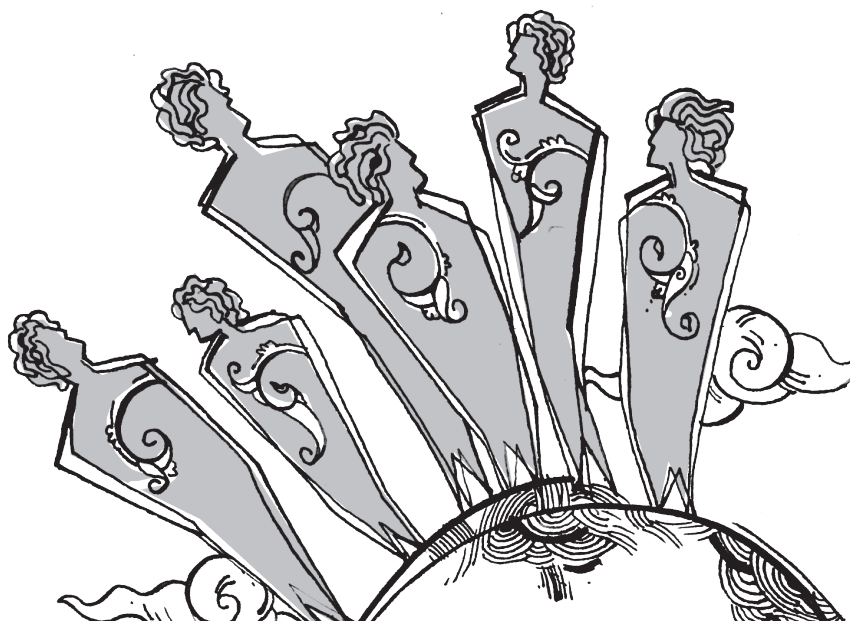
از دیگر اهداف تربیتی اسلام و مهدویت در زمینه وظایف انسان در رابطه با خودش این است که گرایش‌های غریزی‌اش را به‌سوی اهداف الهی و آرمانی هدایت کند و از آنها بهره‌م‌شروع و معقول ببرد. غرایزی هم‌چون گرایش به آب و غذا، گرایش جنسی و گرایش به خواب - که معمولاً انسان در این موارد با حیوانات برابر است - لازمه زندگی اوست و زندگی بدون آنها ممکن نیست. انسان در قبال چنین امیالی وظیفه دارد با توجه به آموزه‌های الهی و دینی، آنها را کنترل و هدایت کند و استفاده صحیح و لازم را از آنها ببرد. انسان باید از افراط و تفریط در چنین گرایش‌هایی خودداری و در حد نیازهای متعارف و معقول بدان‌ها بسنده کند. اسلام، انسان را درباره همه گرایش‌ها و غرایز درونی انسان، به میانه‌روی و استفاده معقول و مشروع توصیه کرده است و انسان‌ها را از زیاده‌روی و تجاوزگری در چنین امیالی باز داشته است، چنان‌که قرآن کریم در مورد تعدیل در غریزه خوردن و آشامیدن می‌فرماید:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ؛^{۵۴}

ای فرزندان آدم، جامه خود را در هر نمازی بپوشید، و بخورید و بیاشامید و [لی] زیاده‌روی نکنید که او اسراف‌کاران را دوست نمی‌دارد.

توجه مطلوب و ارزشی به غرایز و گرایش‌های انسانی و هدایت آن خواسته‌ها به‌سوی اهداف الهی و آرمانی از اهداف تربیتی مکتب تعلیم و تربیت حضرت مهدی 4 است. در زمان ظهور آن بزرگوار، به انسان‌ها اجازه داده می‌شود که از امیال و گرایش‌های ذاتی و درونی خود تا جایی که به فساد و تباهی و از بین رفتن حقوق دیگران و هتک موازین شرعی و اخلاقی منجر نشود، بهره ببرند و این خواسته‌ها در خدمت تکامل و سعادت بشری قرار گیرد. حضرت امیرالمؤمنین علی 7، میانه‌روی و تعدیل در غرایز را از ویژگی‌های اصلی یاران حضرت مهدی 4 برمی‌شمرد و چنین می‌فرماید:

إِنَّهُ (القائم) يَأْخُذُ الْبَيْعَةَ عَنْ أَصْحَابِهِ عَلَى أَنْ لَا يَسْبُوا



مسلماً و لایهتکوا حریماً محرماً و لا یهجموا منزلاً و لایضربوا أحداً إلا بالحق و لا یکنزوا ذهباً ولا فضةً ولا برّاً ولا شعيراً ولا تأکلوا مال الیتیم ولا یلبسوا الخزّ ولا الحریر و لایتمنطقوا بالذهب و لایحبسوا طعاماً من برّ أو شعیر و یرضون بالقلیل...^{۸۲}

امام قائم با یارانش پیمان می‌بندد که مسلمانی را دشنام ندهند و حریمی را هتک نکنند و به خانه‌ای هجوم نبرند و کسی را به ناحق نزنند و طلا و نقره و گندم و جو (زیادی) انباشته نسازند و مال یتیمان را نخورند و لباس خز و حریر (اشرافی) نپوشند و کمربند زرین نبندند و گندم و جو احتکار نکنند و در امور معاش به اندک (متعادل) بسنده کنند....

باید دانست در زمان حکومت مهدوی، با ارضای غرایز خدادادی که لازمه حیات انسان است، هیچ‌گونه مخالفتی صورت نمی‌گیرد، بلکه به تعدیل غرایز و میانه‌روی عقلی و شرعی در آن توجه می‌شود. برای مثال، آن حضرت با گرایش آدمی به نوپوشی برخورد نمی‌کند، بلکه با اسراف و تبذیر و الگوبرداری از مدهای غیراخلاقی و مانند آن که برای سلامتی جسمی و روحی آدمی زیان‌بار است، مخالفت می‌کند.

۴. توجه هم‌زمان به بُعد جسمانی و روحانی

از دیگر ویژگی‌های منحصر به فرد مکتب تربیتی اسلام و مهدوی این است که برخلاف دیگر مکاتب تربیتی هم‌چون اومانسیسم و لیبرالیسم، که انسان را فقط در بُعد حیوانی و فیزیولوژیکی خلاصه و از دیگر ابعاد وجودی‌اش غفلت می‌کنند، به دو بُعد جسمی و معنوی انسان توجه کرده است و از انسان‌ها می‌خواهد با اهداف مشخص و حساب‌شده، در تربیت جسمی و روحی خود به‌صورت هم‌آهنگ کوشا باشند. دین و شریعت کامل اسلام، علاوه بر این که به بُعد معنوی و ملکوتی انسان توجه زیادی کرده و از انسان‌ها خواسته است از اعمال عبادی هم‌چون نماز، روزه، یاد خداوند و معصومین : غفلت نکنند و در تعالی روحی خود که هدف خلقت آدمی است، نهایت جدیت را داشته باشند، به بُعد جسمی انسان که وسیله و ابزاری برای تکامل روحی و تقرب الی‌الله است، توجه دارد. بی‌تردید، انسان همانند دیگر موجودات برای تداوم زندگی به آب و غذا و استراحت و مانند آنها نیاز دارد و اگر فردی در رفع نیازهای فیزیولوژیک خود تسامح کند، امکان تحقق اهداف انسانی و الهی برای او فراهم نمی‌شود. لذا رمز عنایت و توجه دین به کیفیت ارضای نیازهای فیزیولوژیک، فراهم کردن زمینه مناسب برای ترقی و کسب بینش و نگرش الهی و تقرب به خداست. اسلام به انسان اجازه داده است در کنار بُعد معنوی و روحی خود، به‌واسطه غذای مناسب و لازم، تحرک و استراحت کافی، بهداشت و درمان جسمی و روانی و مانند آن، از بُعد جسمی و مادی خود مراقبت کامل کند و با بدن و روان سالم و پر قدرت به دنبال اهداف الهی و توحیدی باشد، نه این که مانند دیگر مکاتب تربیتی، اصالت را به بعد جسمانی و فیزیولوژیکی دهد و همانند حیوانات به غرایز طبیعی بپردازد و از اهداف عالی انسانی غفلت کند. خداوند در قرآن کریم درباره این دسته

مهم‌ترین وظیفه انسان در برابر خداوند، شناخت صفات و ویژگی‌های او از طریق معرفت‌های حصولی (عقلی و تجربی) و همچنین شناخت حضوری و فطری خداوند متعال است. رسیدن به تکامل نهایی و تقرب به ذات اقدس الهی و همچنین تخلق به اخلاق الهی همگی در گرو شناخت و معرفت اوست

از افراد فرموده است:

الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ
وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ^{۹۲}؛ ۴

کسانی که کافر شده‌اند، [در ظاهر] بهره می‌برند و همان‌گونه که چارپایان می‌خورند، می‌خورند، و [لی] جایگاه آنها آتش است.

در مکتب تربیتی حضرت مهدی ۴، توجه هم‌زمان به نیازهای مادی و معنوی مردم، رشد چشم‌گیری می‌کند و انسان‌ها علاوه بر تأمین خواسته‌های روحی و ملکوتی و فراهم آمدن زمینه‌های لازم برای رشد اخلاقی و معنویشان، به نیازهای فیزیولوژیکی خود به‌درستی پاسخ می‌گویند و بسترهای لازم را برای رشد بدنی و بهداشت روانی و جسمی ایجاد می‌کنند. در این مکتب تربیتی مردم، با افزایش کمی و کیفی در تغذیه مناسب، محیط زیست سالم، بهداشت و درمان همگانی و مانند آن می‌توانند بهتر و شایسته‌تر و با آرامش کامل به عبادت و بندگی خداوند متعال کمر همت ببندند و در تکامل معنوی خود و جامعه بکوشند. رسول مکرم اسلام ۶ در مورد بهبود وضع معیشتی و مادی مردم در نظام تربیتی مهدوی می‌فرماید:

يَتَنَعَّمُ أُمَّتِي فِي زَمَنِ الْمَهْدِيِّ ۴ نِعْمَةً لَمْ يَتَنَعَّمُوا قَبْلَهَا
قَطُّ...؛^{۹۳}

امت من در زمان مهدی ۴ آن‌چنان به نعمت‌ها (مادی و معنوی) دست می‌یابد که در هیچ زمانی این‌گونه نبوده است.

امام باقر ۷ نیز در این باره چنین می‌فرماید:

همه اموال جهان نزد مهدی ۴ گرد می‌آید و هر آن‌چه در دل زمین یا روی آن است، در اختیار او قرار می‌گیرد. آن‌گاه حضرت به مردم چنین خطاب می‌کند: بیایید، این اموال را بگیرید که به‌خاطر آن قطع رحم انجام دادید و خون‌ریزی و گناه کردید...^{۹۴}

ج) اهداف تربیتی مهدویت در وظایف انسان نسبت به دیگران

در مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، با توجه به شأن و جایگاه

خاص هرانسانی، مردم در مقابل یک‌دیگر نیز مسئول هستند و در ارتباط خود باید اهداف خاصی را دنبال کنند. ارتباط و تعامل انسان با دیگران را به چهار بُعد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تقسیم و اهداف تربیتی هر کدام از این ابعاد ارتباطی را از منظر مکتب تربیتی اسلام و مهدویت بررسی می‌کنیم.

۱. ارتباطات اجتماعی

انسان چاره‌ای ندارد که با دیگر انسان‌ها ارتباط و تعامل داشته باشد و به‌واسطه این روابط به نیازهای روحی و جسمی خود پاسخ دهد. در نظام تربیتی اسلام ناب و مهدویت از مردم خواسته شده است که از یک‌طرف حقوق و وظایف اجتماعی خود را کاملاً بشناسند و از طرف دیگر، در پرتو رعایت حقوق و وظایف اجتماعی، ارتباطات سالم و صحیحی با یک‌دیگر برقرار کنند. از دیدگاه مکتب تربیتی اسلام و مهدوی، اهداف و مسئولیت‌های مقدسی در ارتباط مردم با پیامبران و ائمه اطهار : و جانشینان آنها، ارتباط میان معلم و فراگیر، ارتباط والدین و فرزند، ارتباط زن و شوهر، ارتباط مؤمنان با هم‌دیگر و همچنین ارتباط مؤمنان با عموم مردم جهان وجود دارد که مردم در هریک از این ارتباطات باید بر اساس موازین شرعی و عقلی، نهایت دقت را به‌کار گیرند تا مبادا حقوق و وظایف اساسی تضییع شود و اهداف الهی محقق نگردد. به عبارت دیگر، آموزه‌های وحیانی و الهی برای هر کدام از انسان‌ها با توجه به شأن و جایگاه خودش، حقوق و حدود و مرزهایی تعیین کرده است که مردم مسئولیت دارند از این مرزها و حدود تعدی و تجاوز نکنند و تکالیف خود را در مورد هر کدام از آنها با توجه به دستورهای الهی ادا کنند. در قرآن کریم درباره این حدود و حقوق الهی چنین آمده است:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^{۹۵}؛ ۴

این است حدود [احکام] الهی؛ پس، از آن تجاوز نکنید. و کسانی که از حدود [احکام] الهی تجاوز کنند، آنان همان ستم‌کارانند.

در مکتب تربیتی مهدوی، مردم به‌گونه‌ای از آموزه‌های الهی بهره می‌برند که بر اساس وظایف و مسئولیت‌هایشان، روابط

حسنه و نیکویی میان مردم برقرار می‌شود و برخلاف دوران قبل از ظهور که بی‌توجهی به حقوق یک‌دیگر، بی‌احترامی به معصومین : و جانشینان آنها، روابط خشن و شیطانی، جرم و جنایت و مانند آن به‌صورت امری عادی درآمده است، وظیفه‌شناسی و ایجاد روابط الهی و انسانی در میان مردم رونق خواهد گرفت. در چنین جامعه‌ای، دوستی و تفاهم و صمیمیت گسترش می‌یابد و عدالت اجتماعی به‌معنای واقعی آن تحقق خواهد یافت. امام صادق 7 ، احترام به حقوق اجتماعی و ایجاد دوستی و برادری میان مردم را از خصوصیت‌های مکتب تربیتی مهدوی برمی‌شمارد و در این باره چنین می‌فرماید:

... يحسن حال عامّة العباد و يجمع الله الكلمة و يؤلف بين قلوب مختلفة و لا يعصى الله - عزوجل - في أرضه و يقام حدود الله في خلقه و يرد الله الحق إلى أهله؛^{۳۳}

وضع مردم (در دوران ظهور) سامان می‌یابد و اتحاد میان مردم برقرار می‌شود و قلوب ناسازگار به هم نزدیک می‌شوند و الفت می‌گیرند و خدا در زمین معصیت نمی‌شود و حدود خداوند در میان بندگان اجرا و برپا می‌شود و خداوند، حق را به اهلش بر می‌گرداند.

امام باقر 7 در مورد گسترش هم‌دلی و برابری میان مردم که نتیجه اجرای حقوق الهی و عدالت اجتماعی است، چنین می‌فرماید:

إذا قام القائم جاءت المزاملة و أتى الرجل إلى كيس أخيه فيأخذ حاجته لا يمنعه؛^{۳۴}

هرگاه قائم 4 قیام کند، رفاقت و برادری برقرار می‌شود، به گونه‌ای که هر کس دست خود را در جیب برادرش می‌کند و بدون ممانعت به‌قدر نیازش برمی‌دارد.

۲. ارتباطات اقتصادی

بر اساس مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، مسائل اقتصادی به‌ویژه امر تولید، توزیع و مصرف باید بر اساس اهداف الهی تنظیم و اجرا شود. در مکاتب غیردینی، هدف اصلی در روابط اقتصادی میان مردم، فقط تولید روزافزون، به‌دست آوردن سود بیشتر و تلاش برای فراهم آوردن زندگی رفاه‌زده و مادی صرف است. در این نگرش، قوانین الهی در ساختار اقتصادی جامعه، هیچ نقشی ندارد. به همین دلیل، نظام طبقاتی میان مردم به‌وجود می‌آید و جامعه به دو قشر مستضعف و سرمایه‌دار تقسیم می‌شود.

در مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، فلسفه تربیتی الهی با اهداف مشخصی در امر اقتصاد وجود دارد که تنها درصدد رفع نیازهای مادی بشر نیست، بلکه در کنار آن، عدالت اجتماعی و تأمین رفاه عمومی را از اهداف اصلی روابط اقتصادی می‌شمارد. در مکاتب لیبرالیستی غربی که اصول انسانیت را زیر سؤال برده‌اند، اقتصاد صحیح چیزی جز رفاه یک طبقه خاص و بهره‌وری از توده مردم برای تولید و توزیع بیشتر برای منافع حزبی و

ایجاد اقتصاد سالم و الهی در سطح جهان و تأمین نیازهای مادی و اقتصادی دیگر مردم در هر گوشه دنیا به‌طور مساوی و گسترش عدالت و رفاه مادی و شغلی، از مؤلفه‌های اصلی مکتب تربیتی مهدوی است

گروهی نیست. در مقابل، در مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، هدف اساسی از تولید و مصرف و تعاملات اقتصادی، دستیابی به مواسات در اموال و تحقق عملی رفاه و عدالت اجتماعی است. مصارف بشری نیز باید در جهت کسب رضایت الهی و دوری از زیاده‌روی و فساد باشد تا همه مردم بتوانند در سایه روابط اقتصادی سالم، از امکانات و منابع خدادادی به‌صورت برابر استفاده کنند. بنابر فرموده قرآن کریم، استفاده از اموال هنگامی ارزش‌مند است که در مسیر الهی و انجام فرمان‌های خداوند و رسیدگی به خلق صورت پذیرد:

وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ۖ^{۸۳}

و اموال و فرزندانان چیزی نیست که شما را به پیشگاه ما نزدیک گردانند، مگر کسانی که ایمان آورده و کار شایسته کرده باشند.

ایجاد اقتصاد سالم و الهی در سطح جهان و تأمین نیازهای مادی و اقتصادی دیگر مردم در هر گوشه دنیا به‌طور مساوی و گسترش عدالت و رفاه مادی و شغلی، از مؤلفه‌های اصلی مکتب تربیتی مهدوی است. در چنین نظامی عملاً فقر و تهی‌دستی و نظام طبقاتی اقتصادی برچیده می‌شود و دیگر استعمارگری یافت نمی‌شود که برای حفظ منافع خود، مردم را از نیازهای اولیه و اساسیشان محروم سازد و محصولات مورد احتیاج مردم را از ترس کاهش قیمت به دریا اندازد، آن‌گونه که نمونه آن را اکنون در جهان سرمایه‌داری و استعماری غرب می‌بینیم. امام باقر ۷ درباره وضع مطلوب اقتصادی مردم در نظام تربیتی مهدوی و برقراری ارتباطات سالم اقتصادی در جامعه چنین می‌فرماید:

در زمان حضرت مهدی ۴ آن‌چنان در میان مردم مساوات و برابری برقرار می‌شود که دیگر کسی نیازمند زکات نیست و وضع معیشتی مردم سامان می‌یابد...^{۸۳}

امام صادق ۷ نیز در این باره چنین می‌فرماید:

سبحان الله، آیا دوست ندارید که خداوند دولت حق و عدالت و مساوات را برای شما ظاهر سازد و حال

عموم مردم (از نظر مادی و معنوی) سامان یابد و وحدت و برادری در میان مردم پدید آید...^{۸۳}

چنین وضع مطلوب معیشتی و اقتصادی مردم که مرهون روابط سالم اقتصادی جامعه و رعایت حقوق یک‌دیگر است، تنها در زمان حضرت مهدی ۴ محقق می‌شود.

۳. ارتباطات سیاسی

از دیگر ارتباط انسان‌ها و جامعه اسلامی، روابط آنها با دیگر ملل جهان و اقوام مختلف در سطح دنیاست که بر اساس مکتب تربیتی اسلام و مهدویت، هدف‌های تربیتی خاصی نیز در این نوع ارتباط وجود دارد. اسلام از جامعه اسلامی می‌خواهد با دیگر ملل جهان که رفتار خصمانه‌ای نسبت به اسلام و مسلمانان ندارند، ارتباط صمیمانه برقرار سازند و عدالت و مساوات را در حق آنان رعایت کنند تا بدین وسیله هم اسلام را گسترش دهند و هم نیازهای خود را به‌واسطه آنان (با رعایت عزت دینی) برآورده کنند. در قرآن کریم در این باره آمده است:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۖ^{۸۴}

[اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.

از طرف دیگر، خداوند متعال، ارتباط با ملت‌ها و جوامعی را که قصد دین‌ستیزی دارند و هدفی جز ضربه زدن به جامعه اسلامی ندارند، نفی می‌کند. به همین دلیل، ارتباط و تعامل با آنان را ظلم بزرگ به کیان اسلامی به‌شمار می‌آورد و از مسلمانان می‌خواهد با عزت و ابهت تمام در برابر آنان بایستند و اجازه هیچ‌گونه حرکتی را بر ضد جامعه اسلامی بدان‌ها ندهند، چنان‌که در قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۖ^{۸۵}

فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یک‌دیگر هم‌پشتی کرده‌اند. و هرکس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستم‌گرانند.

در حقیقت، هدف اساسی تربیتی اسلام در تعاملات بین‌المللی و سیاسی، کسب عزت و قدرت اسلامی و الهی است تا در سایه چنین قدرتی، از یک‌سو، دیگر جوامع را متوجه اهداف اسلامی سازد و برادری و برابری و کرامت انسانی را در جهان گسترش دهد و از سوی دیگر، از استقلال و آزادی مشروع خود دفاع کند و از ظلم و تباهی ناشی از سیطره سیاسی جریان‌های فاسد و اسلام‌ستیز بر جوامع مسلمان و غیرمسلمان جلوگیری کند.^۴ در این صورت، شعایر و احکام و دستورهای اسلام در جهان اجرا می‌شود، چنان‌که در قرآن کریم در این باره چنین می‌خوانیم:

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ^{۱۴}

همان کسانی‌که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده وا می‌دارند، و از کارهای ناپسند باز می‌دارند، و فرجام همه کارها از آن خداست.

در نظام تربیتی حضرت مهدی ۴، بر اساس بینش اسلامی و قرآنی، روابط سالم و پربازدهی از نظر مادی و معنوی میان دیگر ملل جهان برقرار خواهد شد و کشورها و اقوام مختلف دنیا، تعاملات سیاسی شایسته‌ای با هم برقرار می‌سازند که دوستی، برابری

و روابط عاطفی و دینی، از مؤلفه‌های اصلی چنین روابطی است. در این نظام تربیتی، روابط سیاسی و بین‌المللی، صبغه دینی و اسلامی به خود می‌گیرد و



دست غارت‌گران و سرمایه‌داران فاسد از سر ملل دنیا کوتاه می‌شود و روابط حسنه و تعاملات الهی - انسانی در بین ملل جهان به‌وجود می‌آید، چنان‌که حضرت امیرالمؤمنین علی 7 درباره ایجاد دوستی و مودت میان مردم جهان در نظام تربیتی مهدوی چنین می‌فرماید:

ولو قد قام قائمنا لذهبت الشحناء من قلوب العباد واصطلحت السباع والبهائم حتى تمشی المردة بين العراق إلى الشام على رأسها زينتها لايهيجهما سبع ولا تخافه...^{۳۴}

و هرگاه قائم قیام کند، دشمنی و کینه از دل مردم بیرون می‌رود و حتی حیوانات و درندگان هم با هم سازگاری دارند، چنان‌که زن می‌تواند با زینت خود از عراق به شام برود و کسی به او آسیب نرساند و از چیزی بیم نداشته باشد.

امام صادق 7 ، گسترش اتحاد، هم‌دلی، برادری و ارتباط سالم میان جوامع بشری را از ویژگی‌های نظام تربیتی مهدوی برمی‌شمارد و می‌فرماید:

و يحسن حال عامة العباد و يجمع الله الكلمة و يؤلف بين قلوب مختلفة...^{۳۴}

و (در زمان حضرت مهدی 4) حال مردم سامان می‌یابد و یک‌دستی و وحدت کلمه میان مردم به‌وجود می‌آید و افکار و عقاید ناسازگار با هم الفت و دوستی پیدا می‌کنند...

۴. ارتباطات فرهنگی

در نظام تربیتی اسلام و مهدویت، ارتباطات و تعاملات فرهنگی، اهداف و ویژگی‌های خاصی دارد که می‌تواند انسان‌ها را به‌سوی کمال و سعادت رهنمایی کند. عوامل فرهنگی مانند هنر، زبان، آداب و رسوم، هنگامی می‌تواند موجب رشد و تکامل انسان و جامعه باشد که هم‌سو با آموزه‌های الهی و دینی، تحت‌تأثیر ارزش‌های دینی قرار گیرد. در مکتب تربیتی اسلام ناب، تعاملات و ارتباطات فرهنگی باید به‌گونه‌ای باشد که فرهنگ حاکم بر جامعه را به‌سوی رشد و تعالی معنوی

هدایت کند؛ چون در غیر این صورت، هیچ ارزشی ندارند. آشکار است که اگر بنیان‌های فرهنگی جامعه هم‌چون هنر، اقتصاد، زبان، آداب و رسوم اجتماعی و مانند آن جهتی ارزشی بیابند و به‌سوی دست‌یابی به هدف اصلی؛ یعنی قرب خدا متمایل شوند، چهره کلی فرهنگ جامعه دگرگون می‌شود. ایجاد مظاهر فرهنگی متناسب با تعلیمات مذهبی و زدودن عوامل انحرافی و فسادآفرین فرهنگی و گرایش به سوی تأمین خواسته‌های متعالی و رشد ابعاد انسانی، می‌تواند مهم‌ترین هدف تربیتی اسلام در تعاملات فرهنگی باشد. قرآن کریم، یکی از اهداف تربیتی پیامبر اکرم 6 را برپایی فرهنگ و ارزش‌های الهی و از بین بردن ارزش‌ها و آداب رسوم غلط و انحرافی معرفی می‌کند:

G وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ^{۳۴}؛ f

[همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند باز می‌دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند، و از [دوش] آنان قیدوبندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد.

ترویج و گسترش فرهنگ صحیح و مطابق با آموزه‌های دینی و الهی و هم‌چنین ریشه‌کنی فرهنگ و سنت‌های غلط و شیطانی مانند فرهنگ لیبرالیستی غربی که جز انحطاط و تباهی انسان‌ها هدفی ندارند، از مهم‌ترین اهداف نظام تربیتی مهدوی در بُعد ارتباطات فرهنگی است. در چنین مکتبی، ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی و قرآنی، بعد از مدت‌ها فراموشی و بی‌توجهی، در میان مردم زنده می‌شوند و بدعت‌های فرهنگی و ارزش‌های منفی و جداشده از آموزه‌های وحیانی و الهی، ریشه‌کن خواهد شد. حضرت امیرالمؤمنین علی 7 ، احیای فرهنگ ناب اسلامی و قرآنی و روابط خوب فرهنگی را که بر اساس احکام و دستورهای الهی استوار است، از خصوصیات بارز حکومت حضرت مهدی 4 برمی‌شمارد و در این باره چنین می‌فرماید:

كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى شَيْعَتِنَا بِمَسْجِدِ الْكُوفَةِ قَدْ ضَرَبُوا

الفساطيط يَعْلَمُونَ النَّاسَ الْقُرْآنَ...^{۵۴}

گویا شیعیان را می‌بینم که خیمه‌هایی در مسجد کوفه برافراشته‌اند و قرآن را به مردم می‌آموزند.

امام باقر 7، روابط خوب فرهنگی در میان خانواده‌ها به‌ویژه بانوان را از ویژگی‌های ایام ظهور دانسته و در این مورد چنین فرموده‌اند:

و يُوْتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّىٰ إِنَّ الْمَرْثَةَ لَتَقْضَىٰ فِي بَيْتِهَا بَكْتَابَ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ^{۵۵}

در زمان حضرت مهدی به همه مردم حکمت و علم آموخته شود تا آن‌جا که حتی زنان در خانه‌ها بر اساس کتاب خدا و سنت رسول‌الله 6 قضاوت می‌کنند.

د) اهداف تربیتی مهدویت در وظایف انسان نسبت به طبیعت

در نظام تربیتی مهدوی، انسان نسبت به طبیعت و محیط‌زیست اطراف خودش مسئول است و در ارتباط با آن اهداف خاص تربیتی دارد. به‌طور کلی دو هدف اصلی برای آن می‌توان ترسیم کرد که عبارتند از:

۱. شناخت طبیعت

به دلیل ارتباط تنگاتنگ انسان با محیط اطراف خود مانند زمین، آسمان، دریا و خشکی، وی باید شناخت متعارفی نسبت به آنها داشته باشد. او تا نداند در محیط پیرامونش چه چیزهایی وجود دارد، نمی‌تواند به‌راحتی با آنها تعامل برقرار کند و از آنها بهره‌مند شود. امروزه نیز علم به شناخت هرچه بیشتر محیط پیرامون آدمی و قوانین حاکم بر آن توجه دارد؛ چون می‌کوشد از طبیعت، بیشتر بهره‌مند شود. هدف اسلام از شناخت طبیعت مانند دیگر مکاتب، فقط بهره‌وری و لذت بردن از محیط پیرامون و آباد ساختن هرچه بیشتر زندگی دنیایی صرف نیست. در مکتب تربیتی اسلام ناب، شناخت طبیعت، مقدمه‌ای برای شناخت خداوند و افزایش توان‌مندی انسان برای مهار طبیعت و استفاده از آن برای بندگی بیشتر است. قرآن کریم، انسان‌ها را به شناخت طبیعت دعوت می‌کند و همه آنها را نشانه‌های قدرت الهی می‌داند:

وَإِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^{۵۶}

راستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یک‌دیگر آمدن شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا روانند با آن‌چه به مردم سود می‌رساند، و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده، و با آن، زمین را پس از مردنش زنده گردانیده،

ترویج و گسترش فرهنگ صحیح و مطابق با آموزه‌های دینی و الهی و همچنین ریشه‌کنی فرهنگ و سنت‌های غلط و شیطانی مانند فرهنگ لیبرالیستی غربی که جز انحطاط و تباهی انسان‌ها هدفی ندارند، از مهم‌ترین اهداف نظام تربیتی مهدوی در بُعد ارتباطات فرهنگی است. در چنین مکتبی، ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی و قرآنی، بعد از مدت‌ها فراموشی و بی‌توجهی، در میان مردم زنده می‌شوند و بدعت‌های فرهنگی و ارزش‌های منفی و جدانشده از آموزه‌های وحیانی و الهی، ریشه‌کن خواهد شد

و در آن هرگونه جنبنده‌ای پراکنده کرده، و [نیز] در گردانیدن باده‌ها، و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است، برای گروهی که می‌اندیشند، واقعاً نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد.

یکی از خصوصیت‌های نظام تربیتی مهدوی این است که بشریت با افزایش معرفت و دانش به شناخت کاملی از جهان و طبیعت دست می‌یابد و با چنین شناختی، به وجود خداوند و قدرت الهی پی می‌برد و برای حضور در اجتماع و نقش‌آفرینی مثبت و شایسته در مسیر قرب الهی قدرت بیشتری پیدا می‌کند. حضرت امیرالمؤمنین علی ۷ درباره شناخت گسترده طبیعت و بهره‌برداری کامل از آن در ایام ظهور چنین می‌فرماید:

... و تخرج له الأرض أقالید کبدها و تلقی إلیه سلماً مقالیده^{۸۴}

و برای او (حضرت مهدی ۴) آن‌چه در اعماق زمین است، خارج می‌شود و همه امکانات خود را برای او (به‌واسطه شناخت طبیعت) ظاهر می‌سازد.

امام باقر ۷ در این‌باره چنین می‌فرماید:

گویا من یاران قائم را می‌بینم که بر شرق و غرب عالم احاطه پیدا کرده‌اند و همه‌چیز زیر فرمان آنهاست که حتی درندگان زمین و پرندگان شکاری آسمان در پی رضایت آنهایند...^{۹۴}

۲. استفاده شایسته از طبیعت

بهره‌وری درست و مشروع از نعمت‌های بزرگ الهی یکی از اصولی است که انسان‌ها در تعامل و ارتباط با طبیعت باید رعایت کنند. بدون تردید، استفاده ناصحیح از طبیعت و نابود کردن آن و بی‌برنامه بودن و افراط و تفریط در بهره‌وری از طبیعت، موجب هدر رفتن این منابع خدادادی و محروم ساختن دیگر انسان‌ها و نسل‌های آتی از آن می‌باشد. به همین جهت، اسلام به انسان‌ها توصیه می‌کند از منابع و نعمت‌های خدادادی، استفاده صحیح و مشروع و هدف‌مند کنند و به‌واسطه کارهای شایسته شکر آن را به جا آورند و از طرف دیگر، هرگونه زیاده‌روی و لجام‌گسیختگی در بهره‌وری از طبیعت و نعمت‌های الهی را منع کرده است.

قرآن کریم، ما را به استفاده صحیح از طبیعت دعوت می‌کند و از فساد و تباهی به‌واسطه این نعمت‌های الهی باز می‌دارد:

كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ^{۹۵}

از روزی خدا بخورید و بیاشامید، و [لی] در زمین سر به فساد برمدارید.

در نظام تربیتی مهدوی، مردم به چنان ظرفیت معنوی و علمی دست خواهند یافت که بعد از شناخت طبیعت، در راه عمران و آبادی زمین و استفاده مشروع و معقول و عادلانه قدم برخواهند داشت و از نعمت‌های طبیعت برای رفاه بشر در جهت رسیدن به کمال نهایی و قرب الهی، استفاده می‌کنند. در عصر کنونی که «دوره تکنولوژی و پیش‌رفت» است، بهره‌وری از طبیعت صرفاً به انگیزه اقتصادی و سیاسی و مانند آن صورت می‌گیرد و در این میان، حزب و گروه خاصی از بهترین امکانات بهره‌مند می‌شوند و عده زیادی هم با امکانات محدود و ناچیز زندگی می‌کنند. در عصر مهدویت، چنین وضعیتی رخت برمی‌بندد و انسان‌ها به‌صورت عادلانه و مشروع از همه امکانات خدادادی بهره می‌برند و سرمایه‌های طبیعی به‌طور یکسان در اختیار بشر قرار می‌گیرد تا به‌واسطه آن بتوانند خداوند متعال را به‌درستی بندگی کنند. چنان‌که امام باقر ۷ درباره آبادانی طبیعت و استفاده مطلوب از آن در زمان حضرت مهدی ۴ چنین می‌فرماید:

فلایبقی فی الأرض خراب إلا عمر...^{۱۰۵}

هیچ جای خرابی در زمین باقی نمی‌ماند مگر این‌که آباد و بازسازی شود.

آن حضرت در حدیث دیگری، در مورد استفاده یکسان همه بشریت از منابع خدادادی و طبیعی در آن زمان چنین می‌فرماید:

فإنه یقسم بالسّویة و یعدل فی خلق الرحمن البرّ منهم والفاجر...^{۱۰۶}

همانا او (حضرت مهدی ۴) امکانات را به‌طور مساوی بین بندگان تقسیم می‌کند و میان همه مخلوقات خدا، از درست‌کار و فاجر به عدالت رفتار می‌کند.

نتیجه

با توجه به مطالبی که درباره اهداف تربیتی نظام مهدوی و ابعاد مختلف چنین اهداف مقدسی بیان شد، نکات و نتایج زیر به دست می آید:

۱. نظام تربیتی مهدوی همانند دیگر نظام‌های تربیتی دارای اهداف مشخصی است که اهداف این نظام الهی - جهانی از آموزه‌های قرآنی و اسلامی سرچشمه می گیرد.

۲. اگر اهداف تربیتی به خوبی تبیین و تحلیل شود، فعالیت‌های تربیتی به درستی سامان می یابد و انگیزه کافی در آن فعالیت‌ها به وجود می آید و امکان ارزش یابی آنها فراهم می شود.

۳. با توجه به ابعاد مختلف ارتباطات انسان، اهداف تربیتی را در ارتباط انسان با خداوند متعال، ارتباط انسان با خود، ارتباط انسان با دیگران و ارتباط انسان با طبیعت می توان بررسی و تبیین کرد.

۴. در نظام تربیتی مهدوی، معرفت خداوند متعال، کسب ایمان و تقوا و گسترش روح عبودیت و شکرگزاری، از اهداف اصلی تربیتی ارتباط انسان با خدای متعال است.

۵. در نظام تربیتی مهدوی، کسب دانش و معارف، تعالی اندیشه و عقل، کسب فضایل اخلاقی، تعدیل غرایز و توجه هم زمان به دو بُعد جسمی و روحی از اهداف تربیتی در رابطه انسان با خود به شمار می رود.

۶. انسان در ارتباطات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باید دارای هدف الهی مشخصی باشد که هدف تربیتی چنین ارتباطاتی در نظام تربیتی مهدوی، کوشیدن در راه کسب سعادت دنیوی و اخروی خود و دیگران و جامعه انسانی است.

۷. شناخت طبیعت و بهره‌وری صحیح از آن، دو هدف اصلی مکتب تربیتی مهدوی در رابطه انسان با طبیعت و محیط زیست خود است.

یکی از خصوصیت‌های نظام تربیتی مهدوی این است که بشریت با افزایش معرفت و دانش به شناخت کاملی از جهان و طبیعت دست می یابد و با چنین شناختی، به وجود خداوند و قدرت الهی پی می برد و برای حضور در اجتماع و نقش آفرینی مثبت و شایسته در مسیر قرب الهی قدرت بیشتری پیدا می کند

پی‌نوشت‌ها:

۱. نک: مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، ج ۱، ص ۳۷۹، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم: انتشارات سمت، تهران ۱۳۸۰ شمسی.
۲. همان، ج ۲، ص ۴۱۹-۴۲۰.
۳. سوره نحل، آیه ۹۷.
۴. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۴، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ شمسی؛ محمد معین، فرهنگ معین، ج ۱، ص ۱۰۶۳، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱ شمسی.
۵. محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، ص ۱۲، چاپ اول: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، دفتر تحقیقات و تدوین متون درسی، قم ۱۳۷۷ شمسی.
۶. همان، ص ۱۷.
۷. نک: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، علی‌رضا اعرافی، ص ۳، چاپ هفتم: انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵ شمسی.
۸. سیداحمد احمدی، اصول و روش‌های تربیت در اسلام، ص ۵۹، چاپ دوم: انتشارات بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸ شمسی.
۹. نک: غلام‌حسین شکوهی، مبانی و اصول آموزش و پرورش، ص ۱۱۵، چاپ اول: انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸ شمسی.
۱۰. نک: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، ص ۵.
۱۱. همان، ص ۱۰.
۱۲. سوره طلاق، آیه ۱۲.
۱۳. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۴۰، چاپ سوم: انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ قمری.
۱۴. همان، ج ۵۸، ص ۱۱.
۱۵. سوره نساء، آیه ۱۳۱.
۱۶. انبأ الهداه، ج ۳، ص ۵۲۴.
۱۷. نک: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، ص ۵۷.
۱۸. سوره ذاریات، آیه ۵۶.
۱۹. سوره نور، آیه ۵۵.
۲۰. نک: محمد حکیمی، عصر زندگی، ص ۱۷۲، چاپ پنجم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۸۱ شمسی. (به نقل از: مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۵۲)
۲۱. سوره طه، آیه ۱۱۴.
۲۲. سوره مجادله، آیه ۱۱.
۲۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۵ شمسی.
۲۴. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶.
۲۵. سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۱۰، چاپ اول: نشر دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ قمری.
۲۶. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶.
۲۷. سوره اعراف، آیه ۳۱.
۲۸. لطف‌الله صافی گلپایگانی، منتخب‌الآثر، ص ۴۶۹، انتشارات مؤسسه السیده المعصومه، قم ۱۴۲۱ قمری.
۲۹. سوره محمد، آیه ۱۲.
۳۰. بحارالأنوار، ج ۵۱، ص ۸۳.
۳۱. نک: عصر زندگی، ص ۱۲۷. (به نقل از: نعمانی، الغیبه، ص ۲۳۷)
۳۲. سوره بقره، آیه ۲۲۹.
۳۳. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، ج ۲، ص ۶۴۶.
۳۴. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۷۳.
۳۵. سوره سبأ، آیه ۳۷.
۳۶. بحارالأنوار، ج ۵۱، ص ۳۹۰.
۳۷. همان، ص ۸۱.
۳۸. سوره ممتحنه، آیه ۸.
۳۹. سوره ممتحنه، آیه ۹.
۴۰. نک: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، ص ۲۰۰.
۴۱. سوره حج، آیه ۴۱.
۴۲. منتخب‌الآثر، ص ۴۷۴.
۴۳. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، ج ۲، ص ۶۴۶.
۴۴. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.
۴۵. نک: عصر غیبت، ص ۱۹۱. (به نقل از: منتخب‌الآثر، ص ۱۷۱)
۴۶. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۵۲.
۴۷. سوره بقره، آیه ۱۶۴.
۴۸. نک: عصر زندگی، ص ۱۲۳. (به نقل از: نهج‌البلاغه، ص ۴۲۵)
۴۹. بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۲۷.
۵۰. سوره بقره، آیه ۶۰.
۵۱. کمال‌الدین و تمام‌النعمه، ج ۱، ص ۶۰۳، روایت شانزدهم.
۵۲. بحارالأنوار، ج ۵۱، ص ۲۹.

موعود و آخر الزمان در دین

زرتشتی

سیدمسن آصف آگاه

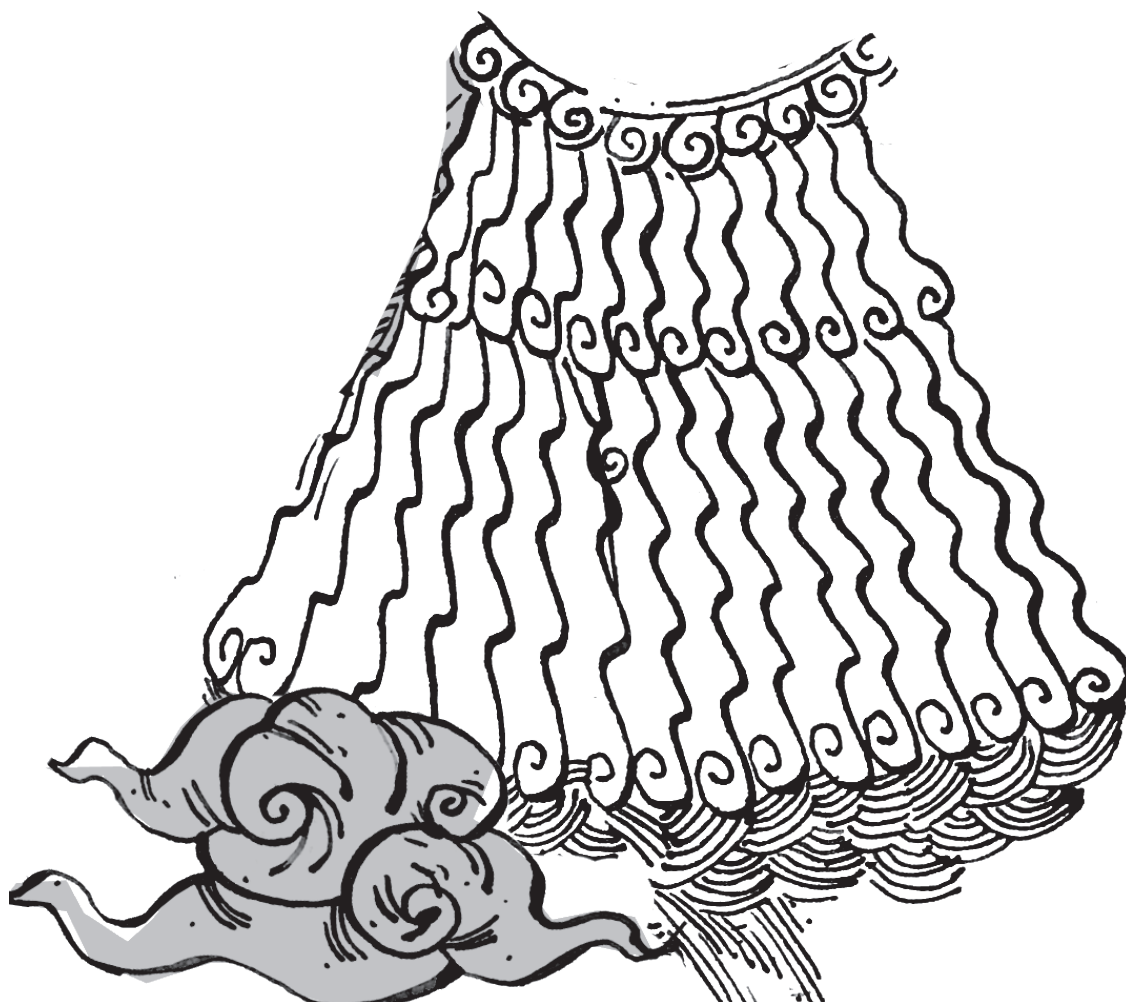


چکیده

سوشیانس یا سوشیانت نام عمومی سه پسر زرتشت است که در آخرالزمان از نطفه وی متولد می‌شوند. این سه موعود زرتشتی یعنی هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس در آخرالزمان هریک در سر هزاره‌ای ظهور می‌کنند تا اوضاع نابسمان جهان و مردمان را سامان بخشند. نام سوشیانس، به‌خصوص به آخرین منجی و موعود تخصیص یافته که آخرین مخلوق اهورامزدا نیز خواهد بود.

واژگان کلیدی

موعود، زرتشت، هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانس، آخرالزمان، هزاره، اَشتوت اِرتَه، سوشیانت، بی‌مرگان و جاودانان، بهرام ورجاوند، پشوتن.



مقدمه

بحث درباره موعود زرتشتی به لحاظ ساختاری تفاوت‌هایی با دیگر ادیان بزرگ دارد؛ چون برخلاف دیگر ادیان که پیروانشان منجی نجات‌بخشی را انتظار می‌کشند، زرتشتیان معتقدند سه پسر آینده زرتشت که با نام عمومی سوشیانت شناخته می‌شوند، موعودان نجات‌بخشی هستند که هریک به ترتیب در سر هزاره‌ای ظهور می‌کنند. در این گفتار، پس از معرفی و برشمردن صفات و ویژگی‌های هریک از این موعودهای سه‌گانه که بنا به روایات زرتشتی در دوره آخر عمر جهان به فاصله هزارسال از هم‌دیگر زاده خواهند شد، به مسئله آخرالزمان در ادبیات پیش‌گویانه زرتشتی خواهیم پرداخت. در این مبحث، ابتدا بنابر متون دینی زرتشتی «سوشیانت و علایم آخرالزمان»، آنچه در روایات درباره ظهور این موعودها ذکر شده، خواهد آمد و آن‌گاه با تفصیل بیشتر و ذکر شواهد و روایات، «جهان و اوضاع آن پس از ظهور منجیان» بررسی خواهد شد.

سوشیانت و سال کیهانی

پیش از پرداختن به مسئله سه موعود، لازم است به بحث ادوار جهانی یا سال کیهانی در آیین زرتشت اشاره‌ای گذرا کنیم که افسانه ظهور این موعودهای سه‌گانه در چارچوب آن جای داده شده است. البته باید یادآور شد که متن‌های زرتشتی، درباره این که «سال کیهانی» از چند هزاره تشکیل می‌شود، هم‌سخن نیستند. پاره‌ای می‌گویند از نه‌هزاره و برخی این دوره جهانی را به مناسبت دوازده برج سال طبیعی و دوازده نشان منطقه البروج متشکل از دوازده هزاره می‌دانند. قرآینی نیز حکایت می‌کند که رقم اصلی، شش هزار سال بوده و به تدریج به نه‌هزار سال و دوازده‌هزار سال افزایش یافته است.^۱

امیل بنونیست^۲ در این باره می‌نویسد: نه‌هزار سال، عقیده زروانیان و دوازده‌هزار سال، اعتقاد مزدیسنان غیرزروانی است.^۳ اما نیبرگ^۴ عقیده دارد که عمر جهان بنابر رأی زروانیان دوازده‌هزار و بنابر اعتقاد مزدیسنان غیرزروانی نه‌هزار سال است.^۵ با این همه، سال کیهانی کامل، چنان که به شرح در فصل اول بندهش آمده، دوازده‌هزار سال است که خود به چهار دوره یا عهد سه هزارساله تقسیم می‌شود.^۶

در سه هزاره اول، اهورامزدا، عالم فروهر یعنی عالم روحانی را بیافرید که عصر مینوی جهان بوده است. در سه هزاره دوم، از روی صور عالم روحانی، جهان جسمانی خلقت یافت. در این دوره امور جهان و زندگی مردمان فارغ از گزند و آسیب بود و به همین دلیل، عصر طلایی تاریخ دینی مزدیسنان نامیده می‌شود. سه هزاره سوم، دوران شهریارانی شهریاران و خلقت بشر و طغیان و تسلط اهریمن است. زرتشت درست در آغاز هزاره اول از دوران چهارم زاده شد؛ هنگامی که بنابر سنت دوران واپسین از چهار دوره عمر جهان بود.^۷

به موجب روایات زرتشتی و بنابه یشت نوزدهم، در آخرالزمان از زرتشت سه پسر متولد می‌شود که با نام عمومی سوشیانس خوانده می‌شوند. این نام به آخرین موعود

برخلاف دیگر ادیان که پیروانشان منجی نجات‌بخشی را انتظار می‌کشند، زرتشتیان معتقدند سه پسر آینده زرتشت که با نام عمومی سوشیانت شناخته می‌شوند، موعودان نجات‌بخشی هستند که هریک به ترتیب در سر هزاره‌ای ظهور می‌کنند

تخصیص یافته و او آخرین مخلوق اهورامزدا خواهد بود. کلمه «سوشیانس» که از ریشه «سو» به معنای سودمند است، در اوستا «سئوشیانت» (yantšao) و در پهلوی به اشکال گوناگونی چون سوشیانت، سوشیانس، سوشانس، سوشیوس یا سیوشوس آمده است. در فروردین یشت، بند ۱۲۹، در معنی سوشیانت چنین آمده است:

او را از این جهت سوشیانت خوانند، برای آن که او به کلیه جهان مادی سود خواهد بخشید.^۸

در گاتاها این کلمه چندین بار برای شخص زرتشت به کار رفته و پیامبر خود را سوشیانت خوانده؛ یعنی کسی که از وجودش سود و نفع برمی خیزد و سود رساننده است.^۹ هم چنین چندبار دیگر در سرودها این واژه به صورت جمع آمده و زرتشت خود و یارانش را «سود رسانندگان» معرفی کرده است.^{۱۰} در سایر قسمت های اوستا نیز غالباً «سوشیانس ها» به صورت جمع آمده و منظور از آنها پیشوایان و جانشینان زرتشت است که در تبلیغ دین کوشا هستند و مردم را به راه راست هدایت می کنند.^{۱۱} در بخشی از یسنا^{۱۲} که از ستایش فروشی نیاکان یاد شده، آمده است:

همه فروهرهای نیک توانای مقدس پاکان را می ستایم از آن (فروهر) کیومرث تا سوشیانت پیروزگر.^{۱۳}

همین موضوع در بخش دیگری از یسنا نیز تکرار شده است.^{۱۴}

در یسنا از سوشیانس ها با عنوان نوکنندگان جهان و مردانی که هنوز متولد نشده اند، یاد می شود^{۱۵} و در فروردین یشت کرده ۱ فقره ۷ آمده است:

ای سپتتمان! فروهرهای نخستین آموزگاران دین و فروهرهای مردانی که هنوز متولد نشده اند و در آینده سوشیانس های نوکننده جهان خواهند بود، از فروهرهای سایر مردمان قوی تر هستند.^{۱۶}

در گزارش پهلوی وندیداد،^{۱۷} سوشیانت به صورت «aumand» (سودمند) آمده،^{۱۸} اما عمده مطالب درباره سوشیانس ها در یشت های سیزدهم و به ویژه نوزدهم آمده است. در یشت ۱۹، بند ۹۴ به بعد، درباره ظهور سوشیانس در آخرالزمان و نو شدن گیتی و سپری شدن جهان چنین آمده است:

او (استوت ارته = سوشیانس) با دیدگان خرد بنگرد. به همه آفریدگان او نگاه خواهد کرد؛ آن چه زشت نژاد است، او با دیدگان بخشایش سراسر جهان مادی را خواهد نگرست و نظرش سراسر جهان را فناپذیر خواهد ساخت.

یاران استوت ارته پیروزمند به در خواهند آمد. نیک پندار، نیک گفتار، نیک کردار و نیک دینند و هرگز سخن دروغ به زبان نیاورند. در مقابل آنان خشم خونین سلاح بی فرو به گریز نهد. راستی به دروغ زشت تیره بدنژاد غلبه کند.

منش بد شکست خواهد یافت. منش خوب به آن چیره شود. (سخن) دروغ گفته شده، شکست خواهد یافت. سخن راست گفته شده به آن چیره خواهد شد. خرداد و آمرداد هر دو را شکست دهند؛ گرسنگی و تشنگی را. خرداد و آمرداد گرسنگی و تشنگی زشت را شکست دهند. اهریمن ناتوان بدکش رو به گریز خواهد نهاد.^{۱۹}

بر اساس روایات پهلوی، نطفه زرتشت در دریاچه هامون^{۲۰} قرار دارد. در آخرین هزاره از عمر جهان (هزاره دوازدهم) سه دوشیزه از این نطفه بارور می شوند و سه موعود مزدیسنان را می زایند. در یشت سیزدهم، بند ۶۲، آمده است:

فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می ستایم که نه و نود و نه صد و نه هزار و نه بار ده هزار (یعنی ۹۹۹۹۹) از آنان نطفه سپتتمان زرتشت مقدس را پاسبانی می کنند.^{۲۱}

اما بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹ در یشت سیزدهم، مهم و جالب توجه هستند. در بند ۱۲۸، مجموعاً از نه پارسا که شش تن از آنها یاران سوشیانس و سه تن دیگر موعودهای آینده اند، یاد شده و فروشی شان ستوده شده است.

بنابه مندرجات کتاب پهلوی *دادستان* دینیک، هنگامی که سوشیانس در آخرالزمان ظهور کند، قیامت مردگان به مدت ۵۷ سال طول خواهد کشید. در این مدت، سوشیانس در کشور

مرکزی، یعنی خونیرس^{۲۲}، فرمان‌روا خواهد بود و شش تن از یارانش در شش کشور دیگر. اینان در طی مدت فرمان‌روایی‌شان، که باید به نوعی، فرمان‌روایی معنوی و روحانی تلقی شود، همواره در حال اطاعت از سوشیانس و مجری فرمان‌های وی خواهند بود.

در بند ۱۲۸، یشت سیزدهم، پس از ذکر نام شش پارسای جاودانی، از سه تن دیگر نیز یاد شده و فروشی‌شان ستایش شده است. اینان در اصل همان سه پسر آینده زرتشت یا موعودهای نجات‌بخشی هستند که در هزاره آخر عمر جهان، به فاصله هزارسال از هم‌دیگر، ظهور خواهند کرد. این سه تن عبارتند از:^{۲۳}

۱. اوخْشیت اِرتَه^{۲۴} یعنی پروراننده قانون مقدس (نیرودهنده و رواکننده قانون دین و داد زرتشت). امروزه این نام را «اوشیدر» یا «هوشیدر» گویند و در کتب پهلوی، به صورت خورشیدتر یا اوشیتتر آمده است. گاه کلمه «بامی» را به آن افزوده، «هوشیدربامی» می‌گویند که به معنای هوشیدر درخشان است؛

۲. اوخْشیت نِمَه^{۲۵} یا اوخْشیت نِمَنگَه، یعنی پروراننده نماز و نیایش. امروزه آن را «اوشیدرماه» یا «هوشیدرماه» گویند، ولی در کتب پهلوی به صورت «خورشیت‌ماه» و «اوشیت‌ماه» ضبط شده است. استاد پورداوود می‌نویسد:

در واقع بایستی «اوشیدر نماز» بگویند؛ چه کلمه «نِمَنگَه» به معنای «نماز» است؛^{۲۶}

اَسْتَوْت اِرتَه^{۲۸} یعنی کسی که مظهر و پیکر قانون مقدس است. در خود/وستا نیز به معنای لفظی این کلمه اشاره شده و در بند ۱۲۹، یشت سیزدهم، می‌خوانیم:

کسی که سوشیانت پیروزگر نامیده خواهد شد و اَسْتَوْت اِرتَه نامیده خواهد شد. از این جهت سوشیانت، برای این که او به سراسر جهان مادی سود خواهد بخشید؛ از این جهت اَسْتَوْت اِرتَه، برای این که او آن چه را جسم و جانی است، پیکر فناپذیر خواهد بخشید، از برای مقاومت کردن بر ضد دروغ جنس دِوپا (بشر)، از برای مقاومت کردن در ستیزه‌ای که از طرف پاک‌دینان برانگیخته شده باشد.^{۲۹}

اَسْتَوْت اِرتَه همان
سوشیانس، یعنی سومین
و آخرین موعود در آیین
مزدیسناست. در /وستا
هر جا که سوشیانت به
صورت مفرد آمده، از
او آخرین موعود، یعنی
اَسْتَوْت اِرتَه اراده گردیده
است؛ چنان که امروزه
نیز هروقت به‌طور عام
سوشیانس می‌گوییم،



آخرالزمان از زرتشت
سه پسر متولد
می‌شود که با نام
عمومی سوشیانس
خوانده می‌شوند. این
نام به آخرین موعود
تخصیص یافته و
او آخرین مخلوق
اهورامزدا خواهد بود.
کلمه «سوشیانس»
که از ریشه «سو» به
معنای سودمند است

مقصود همان آخرین نجاتبخش و موعود است. برای نمونه، در بخشی از یسنا که ذکرش گذشت،^{۳۰} در آن جا که به فروهر نخستین بشر کیومرث تا به سوشیانت درود فرستاده می‌شود و یا در بخش دیگری از یسنا^{۳۱} آمده است: «به سوشیانت پیروزگر درود می‌فرستیم.» هم‌چنین در ویسپرد^{۳۲} به کسی درود فرستاده می‌شود که به کلام سوشیانت که از پرتوش جهان راستی برپا خواهد شد، متکی باشد. بی‌شک مقصود از سوشیانت در فقرات مذکور، همان اَستوَت اَرته یا آخرین موعود است.^{۳۳}

آخرالزمان در ادبیات پیش‌گویانه زرتشتی

چنان که در بخش اول اشاره کردیم، در جهان‌بینی زرتشتی عمر جهان (سال کیهانی)، آغاز و انجام آفرینش در زمانی محدود به دوازده‌هزار سال صورت می‌پذیرد که خود به چهار دوره یا عهد سه‌هزار ساله تقسیم می‌شود. دوره اول (سه‌هزار سال اول)، دوره آفرینش مینوی است، یعنی امشاسپندان، ایزدان و فروهرها آفریده می‌شوند. در دوره دوم (سه‌هزار سال دوم)، این آفرینش مینوی صورت مادی به خود می‌گیرد اما حرکت و جنبش در این آفریده‌ها وجود ندارد. دوره سوم (سه‌هزار سال سوم)، که با هفتمین هزاره از آغاز آفرینش شروع می‌شود، دوره آمیختگی خوبی و بدی، روشنی و تاریکی و به‌طور کلی آمیزش اراده هر فرد و اهریمن است. در آغاز این دوره، اهریمن از تاریکی به مرز روشنی می‌آید و آفریدگان روشنی هر مزد را می‌بیند و به فکر مبارزه با هر مزد و نابودی آفریدگان او می‌افتد و به دنبال این اندیشه، به آفریدگان او حمله می‌کند و با هر یک از آنان به نوعی نبرد می‌کند و جهان مادی را می‌آلاید. در این دوره که در متون فارسی میانه از آن به «آمیزش» (nšizēgum) تعبیر می‌شود، گاه کامه هر مزد رواست و زمانی کامه اهریمن. آخرین دوره (سه‌هزار سال چهارم) با ظهور زرتشت آغاز می‌شود. این هزاره دهمین هزاره از آغاز آفرینش و چهارمین هزاره از آغاز آفرینش مادی متحرک یا هفتمین هزاره پس از آفرینش مادی غیرمتحرک است. در هزاره چهارم و به تعبیری هفتم و به تعبیر دیگر دهم، دین بهی در زمین رواج می‌یابد و زرتشت، گستراننده این آیین، از حمایت گشتاسپ نیز برخوردار است.

پس از زرتشت، سه پسر آینده او که موعودهای نجات‌بخش

آخرالزمان در آیین مزدیسنا هستند و با نام عمومی «سوشیانس» خوانده می‌شوند، به ترتیب: هوشیدر در آغاز هزاره یازدهم، هوشیدرماه در آغاز هزاره دوازدهم و سوشیانس در پایان هزاره دوازدهم ظهور می‌کنند. ایشان می‌آیند تا ادامه دهنده راه زرتشت، زداینده پیرایه‌ها از دین او و پالاینده جهان از فساد و تباهی و سرانجام، منجیان مردمان و برپاکننده رستاخیز مردگان باشند:

... در این سه هزاره هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس که جدا جدا در سر هر هزاره از ایشان یکی آید و همه کارهای جهان را باز آراند و پیمان‌شکنان و بت‌پرستان را در کشور بزند، آن‌گاه آن بدکار (= اهریمن) چنین قوی‌تر می‌شد که رستاخیز و تن پسین کردن ممکن نبود.^{۳۴}

بنابر نوشته‌های پهلوی و چنان که گذشت، در پایان هر هزاره از آخرین دوره از عمر جهان، یکی از پسران زرتشت هم‌چون رهایی‌بخشی برای یاری رساندن به دین بهی و شکست اهریمن و یارانش پدیدار می‌گردد. اندکی پیش از ظهور اولین منجی یعنی هوشیدر، دو نجات‌بخش دیگر که بنابر متون زرتشتی از جاودانان و بی‌مرگان هستند، قیام می‌کنند و زمینه را برای ظهور و آمدن هوشیدر آماده می‌سازند. این دو یکی بهرام ورجاوند^{۳۵} و دیگری پشیوتن یا پشوتن^{۳۶} است که بنابر متون موجود هریک نقش ویژه و رسالتی خاص برعهده دارند و با سخت‌کوشی و فداکاری همه آشوب‌ها و نابسامانی‌های برهم‌زننده آرامش و آسایش مزدیسنان را فرومی‌نشانند.

... آن هنگام، از سوی کابلستان یکی آید که بدو فره از دودۀ بغان است و (او را) کی‌بهرام خوانند. همه مردم با او باز شوند و به هندوستان و نیز روم و ترکستان، همه سویی، پادشایی کند، همه بد گروشان را بردارد، دین زردشت را برپا دارد. کس به هیچ گروشی پیدا نتواند آمدن. به همان سرزمین پشیوتن گشتاسپان از سوی کنگ‌دژ^{۳۷} آید، با یک‌صد و پنجاه مرد پرهیزگار و آن بت‌کده را که زادگاه ایشان بود، بکند و آتش بهرام را به جای آن بنشانند. دین را همه درست فرماید و برپا دارد.^{۳۸}

در پایان هزاره دهم و اندکی پیش از ظهور هوشیدر، پشوتن یا چهرومیان پسر شاه گشتاسب که بنابر روایات، خود یکی از بی‌مرگان و نجات‌بخشان است، جهت ترویج، بازسازی و برپا داشتن آیین‌های دینی قیام می‌کند و رهبری مؤمنان را به‌دست می‌گیرد.

وی به همراه یک‌صد و پنجاه شاگرد گزیده‌اش - مردان پرهیزکاری که جامه سمور سیاه پوشیده‌اند - از کنگ‌دژ بیرون می‌آید و تمامی نیروهای اهریمن را شکست می‌دهد و جهان را از آلودگی پاک می‌کند. طبق مستندات زرتشتی روز قیام پشوتن، روز ششم فروردین‌ماه است:

ماه فروردین، روز خرداد، بهرام ورجاوند از هندوگان به پیدایی آید. ماه فروردین، روز خرداد، پشوتن ویشناسپان، از کنگ‌دژ به ایران‌شهر آید و دین مزدیستان روا کند.^{۳۹}

بنابر متون پهلوی، برای ظهور بهرام ورجاوند نشانه‌هایی ذکر شده که بیشتر آنها همانند وقایع و رخدادهایی است که در ابتدای هریک از هزاره‌ها (به‌ویژه هزاره هوشیدر) از آنها یاد می‌شود. در قصیده‌ای پهلوی، در توصیف وی چنین آمده:

بیاید آن شاه بهرام ورجاوند از دوده کیان،

بیاوریم کین تازیان چنان‌که رستم آورد صد کین جهان؛

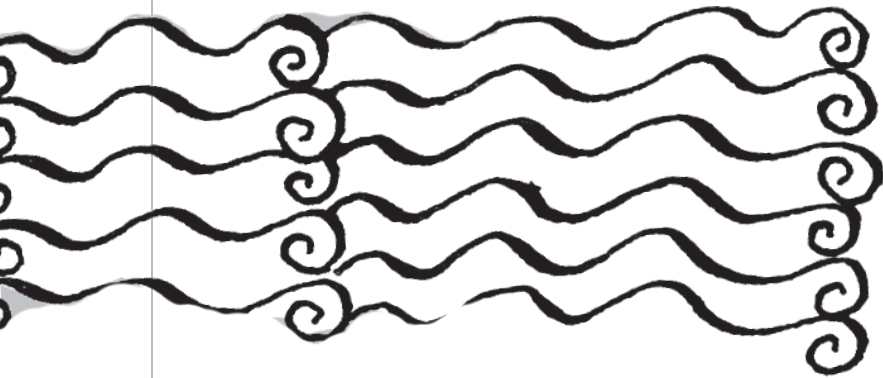
نیز مسجدهای آنها را فرود آوریم و برنشانیم آتش‌ها.

بت‌کده‌ها برکنیم و پاک سازیم از جهان،

تا ناپدید شوند دروغ‌ها و گشودگان (بستگان دروغ) از این جهان.^{۴۰}

و در *جاماسب‌نامه* فارسی، ص ۸۸، درباره نشانه‌های ظهورش مطالبی یاد شده است. زرتشتیان ایران، بر اساس پیش‌گویی‌ها و بشارت‌هایی که در منابع مختلف دینی درباره ظهور بهرام ورجاوند شده بود، همواره چشم‌انتظار ظهور و قیام وی در سده دهم هجری بوده‌اند که درواقع سده پایانی هزاره است. چو بنابر پیش‌گویی‌ها ظهور بهرام ورجاوند در آخر هزاره در سرزمین هندوستان است، زرتشتیان به هم‌کیشان خود در هندوستان نامه‌های متعددی نوشتند که در آنها جویای خبر از ظهور و قیام بهرام ورجاوند بودند. به بعضی از این پرسش و پاسخ‌ها در کتاب *روایات داراب هرمزدیار*^{۴۱} اشاره شده:

پرسش این‌که بهرام کی خواهد آمدن، جواب آن‌که آفتاب آمدن در میانه هندوچین، در آن جانب گفته‌اند و نشان زاییدن ایشان آن‌چه در دین معلوم شده ستاره باریدن. آن‌چه در این جانب معلوم شده نه‌صد و سه پارسی از یزدجرد شهریار معلوم شد. باقی غیب‌دان خداست.



(از روایت کامدین شاپور)

در آمدن ورجاوند که هر گروهی او را به نامی خوانند، همه کس چشم انتظار به راه داریم. هروسپ آگاهی می‌داند که کی [در چه زمانی] ظهور خواهد کرد، اما نشانی چند پیش از آمدن ورجاوند گفته‌اند و نشانه‌ها بعضی اثر کرده. امیدواری چنان است که در این زودی ظهور خواهد کرد.

(از روایت دستور بُرزو)

سوشیانت و علایم آخرالزمان

بنابر روایات دینی، ۵۷ سال مانده به فرشگرد، سوشیانس زاده خواهد شد. به عبارت دیگر، «هزاره او که تن کردار است، ۵۷ سال بُود».^{۳۲}

در زادسپرم درباره ظهور سوشیانس و زمان و نشان رستاخیز می‌خوانیم:

۵۷ سال به فرشگرد کرداری مانده، سوشیانس زاده شود [برای] به انجام رسانیدن آنچه که با زردشت آفریده شد. درباره زردشت چنان پیداست که در سی سالگی به دیدار اورمزد آمد و دین پذیرفت و قانون را رواج داد. در طول ۵۷ سال به تدریج دین به هفت کشور بیامد. چون دین به رواج آمد، دروغ (اهریمن) از آشکاری

به زیر زمین [گر یخت] .

به تدریج نیروی ایشان (دیوان) ناکار (بی‌اثر) شد. هنگامی که آن فرسته (پیام‌آور) به فرجام رسانده که سوشیانس است، به راهنمایی ایریمن به زمین پیدا شود، به همین اندازه در



سی سالگی با مینویان دیدار کند. داد فرشگرد کرداری (قانون زندگی نو) هم در طول ۵۷ سال با رواج کامل [دین] به هفت کشور برود و با رواج کامل آن، دروج (اهریمن) از [میان] آفریدگان نابود شود. از هنگامی که اهریمن به سوی آفرینش آمد، تاکنون شش هزار سال شمردنی (غیرکیسه) است، [که هر سال] از فروردین ماه، اورمزد روز (روز یکم) است تا آن‌گاه که دوباره فروردین ماه اورمزد روز شود که به سپری شدن شش هزار سال وهیزگی (کیسه) چهار سال مانده است؛ زیرا هر چهار سال یک روز کیسه افزوده نشده است و در شش هزار سال چهار سال باشد. در آن هنگام نشان رستاخیز [آشکار] باشد و سپهر بجنبد، سیر خورشید، ماه، ستارگان تغییر کند و در فضا یکی شوند، مانند سپهرگردان و چهره دریاها [و] همه ساکنان زمین تغییر کند. در زمین بسیار جای‌ها چشمه‌های آتش، مانند چشمه‌های آب بیرون آیند؛ زیرا که آنچه را که اورمزد با آب آفرید، با آتش پایان داده شود؛ زیرا آب طبعی دارد که روشن‌کننده و رویاننده است [اما] آتش سوزنده و بازدارنده تخم است.^{۳۳}

برای پاک شدن زمین از تمامی موجودات اهریمن آفریده و آماده شدن جهان هستی برای انقلاب نهایی به وسیله منجی موعود به گاه رستاخیز و ظهور سوشیانس، آتش‌سوزی‌های مهیبی زمین را فرا می‌گیرد؛ چنان که بسیاری چشمه‌های آتش همانند چشمه‌های آب از زمین می‌جوشد. هم‌چنین بنابر متنی که گذشت، از نشانه‌های رستاخیز، وقوع انقلاب‌های کیهانی و سماوی از جمله تغییر مسیر خورشید، ماه و ستارگان است که در دیگر متون پهلوی نیز به صورت‌های مختلف بدان اشاره شده است. به‌طور مثال، در زند و هوومن یسن آمده، به هنگام ظهور هریک از منجیان زرتشتی، خورشید به ترتیب، به گاه هوشیدر ده شبانه‌روز، به گاه هوشیدرماه بیست شبانه‌روز و به گاه سوشیانس یعنی آخرین موعود، سی شبانه‌روز در آسمان می‌ایستد. جاماسب‌نامه توقف خورشید در آسمان را از معجزات هوشیدر دانسته که با وقوع آن، مردمان جهان به دین حق



می‌گروند:

جماعتی از او (هوشیدر) معجزه خواهند و او دعا کند و آفتاب ده‌روز در میان آسمان بایستد، سر به بالا کند، چون مردم جهان آن معجز ببینند در دین حق بی‌گمان شوند. پس خورشید برود و طراق عظیم آید، آن‌جا که آفتاب است و هرکس که دلش با خدای تعالی راست نباشد، زهره او بترقد و جهان از گناه‌کاران صافی شوند.^{۴۴}

به روایتی دیگر که در دینکرد ذکر شده، هنگامی که اهریمن، زمانه خویش را رو به پایان می‌بیند، می‌کوشد تا خورشید را که برشمارنده روزها و سال‌هاست، از حرکت بازدارد تا مگر واپسین روز فرا نرسد.^{۴۵}

علاوه بر ایستادن خورشید در آسمان، در آخرالزمان تغییرات شگفتی در آسمان و جهان خاکی رخ می‌دهد که خود باعث بروز دگرگونی‌های اساسی در نظام طبیعت است. از آن جمله می‌توان به رنگ باختن خورشید و ماه، کوتاه شدن سال و ماه و روز، بروز زمین‌لرزه‌های شدید و باران‌های نابه‌هنگام اشاره نمود:

خورشید نشان سهم‌ناکی بنمایاند و ماه از رنگ بگردد و در جهان، سهم‌ناکی و تیرگی و تاریکی باشد. به آسمان نشان‌های گوناگون پیدا آید و زمین‌لرزه بسیار باشد و باد سخت‌تر آید و به جهان نیاز و تنگی و دشواری بیشتر پدیدار آید...^{۴۶}

در آن هنگام بادهای سرد و گرم فراوان می‌وزند و نظم فصول سال به هم می‌خورد، ابرهای بی‌باران بر فراز آسمان ظاهر می‌شود و به‌جای آب از ابرها جانوران زیان‌کار می‌بارد.^{۴۷}

و ابر کام‌کار و باد تندرو، به هنگام و زمان خویش باران نشایند کرد. ابر سهم‌گین همه آسمان را چون شب تار کند. باد گرم و باد سرد بیاید و بر و تخمه دانه‌ها را ببرد. باران نیز به هنگام خویش نبارد و بیشتر خرفستر (جانوران زیان‌کار) ببارد تا آب. و آب رودخانه‌ها و جوی‌باران بکاهد و آن را افزایش نباشد.^{۴۸}

در آن هنگام ستارگان گناه‌کار (سیارات هفت‌گانه) از بند رها می‌شوند و با رها شدن آنها، آشوب و ویرانی افزایش می‌یابد و جهان را فرا می‌گیرد:

... نشان‌های آسمان پدیدار آید، یعنی ستارگان گناه‌کار از بند رسته شوند.^{۴۹}

به هر حال، به هر سو می‌نگری، زمین و زمان دچار انواع بلاها، وبا، قحط و نیاز و به‌طور کلی حوادثی است که وقوع آنها سبب ویرانی و تباهی زندگی زمینی انسان‌ها و موجودات است.

در آن زمانه پست، همه مردم نیز چون حاکمان‌شان فریفتار و ناراستند و دیو از بر همگان چیره شده و آنان را به سختی و گناه‌کاری کشیده است.^{۵۰}

کسی حرمت نان و نمک نگه ندارد و مردم به یک‌دیگر مهر و محبت کمتر دارند:

پس از زرتشت، سه
پسر آینده او که
موعدهای نجات‌بخش
آخرالزمان در آیین
مزدیسنا هستند
و با نام عمومی
«سوشیانس» خوانده
می‌شوند، به ترتیب:
هوشیدر در آغاز هزاره
یازدهم، هوشیدرمه در
آغاز هزاره دوازدهم و
سوشیانس در پایان
هزاره دوازدهم ظهور
می‌کنند

و مردم را که در آن زمان زاید، زور و نیرو کمتر باشد و بدگمان‌تر و فریفتارتر بس شوند که مهر روان [و دل‌بستگی به رستگاری روان] کمتر دارند و آزرَم [و حرمت] نان و نمک ندارند. پس چون مردم بتر و بداندیش و بدکیش اهل‌مِوِغ^{۵۱} [باشند]، آن [مردم] را دوست خویش شمارند.^{۵۲}

در آن زمان، کشتن مرغی و انسانی نیک، برابر شود. کار نیک و کرفه (ثواب) از دست مردمان کمتر رود. خردان به بزرگی و پادشاهی رسند و بزرگان به بندگی و بی‌نوايي.^{۵۳}

ای زرتشت سپیتمان! در آن زمان شگفت، مردمی که کستی بر میان (کمر) دارند [به سبب] بدخواهی و فرمان‌روایی بد و داوری دروغ بسیار که بر ایشان آمده است، زندگی ایشان را بایسته نیست [و] مرگ را به آرزو خواهند.^{۵۴}

در آن دنیای وانفسا، دین و دین‌داری و روحانیان مذهبی که نگه‌دارندگان قوانین دینی محسوب می‌شوند و داعیه‌دار صیانت از آداب و رسوم و آیین‌های مذهبی هستند، آن‌چنان به فساد و تباهی کشانیده می‌شوند که دین‌داران و روحانیان در میان خلق، گناه‌کارترین مردمند؛ به‌طوری که از پنج گناه، سه گناه را ایشان مرتکب می‌شوند. آنان بدون هیچ دغدغه‌ای از انجام وظایف دینی خویش سرباز می‌زنند و بیمی از دوزخ ندارند. در حق هم بدگویی می‌کنند و یک‌دیگر را به سخره می‌گیرند و به همین دلیل، مردم نیز به قول و فعلشان بی‌اعتمادند و گفتار و فتوای دروغ‌زنان و افسوس‌گران را به جای ایشان ارج می‌نهند.^{۵۵}

در آن هنگامه از هر هزار یا ده‌هزار تن، تنها یک نفر به دین گروید و آن یک نیز بدان عمل نکند. در نتیجه دین به‌طور کلی نزار و ناتوان شود و فساد، تباهی، روسپی‌گری، غلام‌بارگی، دروغ و مرگ همه جهان را فرا می‌گیرد.^{۵۶}

پس همه خواسته گیتی را در زیر زمین نهان کنند و در آن زمان، کار روسپی و جهم‌مرزی^{۵۷} و غلام‌بارگی و هم‌خوابگی با زنان حایض در جهان بسی آشکارا [و نمایان و رایج] شوند و سیج^{۵۸} نهان و مرگ و وبا و نیاز در جهان بیشتر شود و تباهی و کام اهل‌مِوِغ دیوان و

دروجان چیره‌تر شود [و غالب آید].^{۵۹}

جهان و اوضاع آن پس از ظهور منجیان

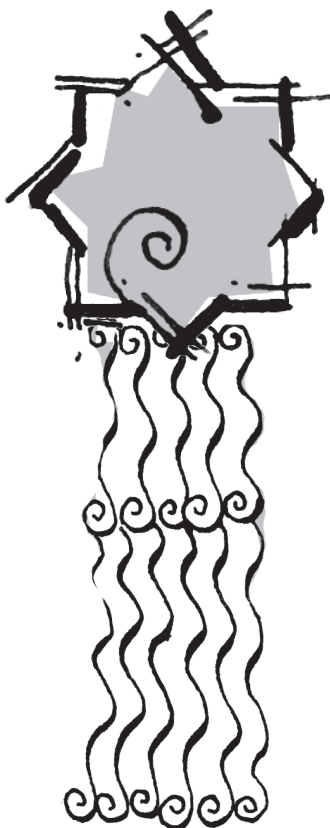
همان‌طور که در ابتدای این گفتار اشاره شد، سه موعود زرتشتی یعنی هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس که سه فرزند زرتشت محسوب می‌شوند، هر یک در سه هزاره‌ای ظهور می‌کنند تا به اوضاع نابسامان جهان و مردمان سامان بخشند. در روایات و متون زرتشتی در چگونگی پیدایش و تولد هریک از این سه تن و ویژگی آنها و نیز اوضاع جهان در زمانه‌ای که ظهور می‌کنند، مطالب نسبتاً مفصلی ذکر گردیده که خلاصه‌ای از تلفیق این روایات بر اساس سه کتاب بندهش، دینکرد و روایات پهلوی^{۶۰} نقل می‌گردد:

بنابر روایات، زرتشت سه‌بار با زن خود «هُوُ (u)vōv» نزدیکی کرد و نطفه او به زمین رفت. ایزد نریوسنگ روشنی و زور آن نطفه را گرفت و برای نگهداری به ایزدناهی سپرد تا به هنگام آن در آخرین هزاره از عمر جهان (هزاره دوازدهم) به ترتیب سه دوشیزه از این نطفه‌ها بارور شوند و سه موعود زرتشتی به پیدایی رسند. برای پاسبانی از این نطفه‌ها ۹۹۹۹۹ فروهر نیک توانای پاک مقدسان گماشته شده‌اند.^{۶۱} جای نگهداری این نطفه‌ها دریاچه کیانسیه (هامون) است و می‌گویند مانند سه چراغ در بُن این دریاچه می‌درخشند.^{۶۲}

الف) گاه هوشیدر

سی سال به پایان سده دهم از هزاره چهارم، یعنی هزاره زرتشت، دوشیزه‌ای پانزده‌ساله موسوم به «نامیگ پد» (نامی پد) در آب دریاچه می‌رود و می‌نشیند و از آن می‌خورد. نطفه زرتشت او را بارور می‌کند و از آن هوشیدر به وجود می‌آید. این همان نطفه‌ای است که زرتشت مرتبه سوم قبل از آخرین بار، در هُوُ نهاده بود. آن دوشیزه، نه قبل از پانزده‌سالگی و نه پس از آن با هیچ مردی هم‌بستر نمی‌شود تا هوشیدر متولد شود:

آن‌گاه سی زمستان [از] آن دهمین سده سپری نشده - یعنی سی زمستان باقی مانده - دوشیزه‌ای که [نامش] «نامی پد» است، یعنی مادر آن هوشیدر نامی



– از دوده ایستواستر، پسر زردشت – به آن آب رود و اندر آن آب نشیند و [از آن] خورد و آن نطفه ایشان به بالا تابد [همان نطفه‌ای که] زردشت سه دیگر بار از پایان (سوم از آخر) به بن «هو» فراز هشت و آن پسر در آن داده شد که او را نام بالنده پرهیزگاری است، اگرچه آن کنیز (دوشیزه) پانزده‌ساله است، نه پیش از آن با مردان خوابید و نه پس از آن تا [آن] هنگام که آبستن بود (شد) تا آن‌که او (هوشیدر) بزاد.^{۶۳}

در آن هنگام، کشور گرفتار نابسامانی و آشوب است. با زادن هوشیدر، مردی سیاه‌درفش در خراسان پیدا می‌شود و پدشخواریان را بیرون می‌راند و کشور ایران را به پریشانی و بی‌سامانی می‌کشد و چندسالی با بدی پادشاهی می‌کند. پس از او هیون و ترک به ایران می‌تازند و چندسالی با ویرانی و تباهی حکومت می‌کنند تا این‌که مردی از سوی کابلستان یا هندوستان که او را «کی‌بهرام» خوانند برمی‌خیزد و زمام امور را در دست می‌گیرد.

پس از بهرام ورجاوند و به قولی یک سال پیش از او، پشیوتن گشتاسپان از کنگ‌دژ قیام می‌کند و دین مزدیسنان را رواج می‌دهد. در این هنگام، هوشیدر به سی سالگی می‌رسد و با آغاز هزاره وی، خورشید به مدت ده شبانه‌روز در اوج آسمان در همان جایی می‌ایستد که در ابتدای خلقت آفریده شده بود. بدین ترتیب، مؤمنان می‌دانند که هزاره زرتشت به پایان رسیده و بر نابوران و همگان روشن می‌گردد که پدیده‌ای شگفت و خارق‌العاده به وقوع پیوسته است.^{۶۴}

در همین زمان هوشیدر (در روز ششم ماه فروردین در هندوستان یا چین) با اورمزد و امشاسپندان به گفت‌وگو (هم‌پرسی) می‌نشیند و فردای آن روز، روزی روشن و بارانی است.^{۶۵}

پس از این دیدار، هوشیدر همان وظایفی را به عمل می‌آورد که پیش از او به پدرش زرتشت محول شده بود.^{۶۶} وی پاک‌سازی دین را بر اساس هادمانسری^{۶۷} به عهده می‌گیرد،^{۶۸} آفرینش هرمزد را می‌گستراند، جهان را از زشتی‌ها پاک می‌کند و بدفعان و بدتخمگان را نابود می‌سازد. در هزاره او آشتی و مهرورزی به جای دشمنی و کین رواج می‌یابد و خشکی و تنگی از جهان کم می‌شود. انسان‌ها در پرتو مهر او در کمال ایمنی و آسایش زندگی می‌کنند، بدی کاهش می‌یابد و کارهای نیک می‌افزاید. در ایران زمین به جای دروندی (شرک) دگربار نور دین فروزان می‌شود.

در دوران هوشیدر وقایع شگفت‌انگیزی رخ می‌دهد که عمده آنها عبارت است از: ایستادن خورشید و ایزدمهر به مدت ده شبانه‌روز در اوج آسمان، خشک نشدن گیاهانی که به کار نیابند به مدت سه سال و یا به روایت دینکرد، سه سال همیشه بهاری برای گیاهان،^{۶۹} به هلاکت رسیدن انواع درندگان و جانوران وحشی و نابود شدن گرگ سردگان (انواع گرگ):

چون تیرست سال از روزگار اوشیدر بگذرد، همه دد و دام هلاک و نیست

شوند.^{۷۰}

گرگ سرده در ایام او (هوشیدر) نیست.^{۷۱}

انواع گرگ‌ها در یک‌جا گرد می‌آیند و از اجتماع آنها گرگی واحد پدید می‌آید، به درازای ۴۳۳ و پهنای ۴۱۵ گام. مردم به دستور هوشیدر ابتدا می‌خواهند این جانور را با یزش (دعا) نابود سازند، اما با دعا‌های دینی از عهده او بر نمی‌آیند. سرانجام سپاهی می‌آریند و با اشتر، کارد، گرز، شمشیر، نیزه، تیر و سلاح‌های دیگر آن دروج (دیو) را از پای درمی‌آورند. زهر این حیوان تا یک فرسنگ پیرامون، زمین و گیاهان موجود را می‌سوزاند. از آن دیو، جهی (زن بدکاره) به پیکر ابر یا مگس سیاه بیرون می‌جهد و برای انجام کارها به پیش مار می‌رود و در مار جانشین می‌شود و بدین سبب، ستم‌گری و آزارش کاهش می‌یابد. به عبارتی از این پس، چند نوع از ماران دین مزدیسنا را می‌ستایند.^{۷۲}

افراط و تفریط دیوآفریده ضعیف و نزار می‌شود و پیمان (اعتدال) نیرومند می‌گردد. وی مَزَن‌ها^{۷۳} را که از نژاد دیوانند سرکوب می‌کند:

شگفتی [زمان] هوشیدر... نزار شدن افراط و تفریط و زورمند شدن پیمان... و نابود کردن مزن‌هاست.^{۷۴}

از روی داده‌های شگفت‌انگیز هزاره هوشیدر، رسیدن دیو ملکوس خطرناک، جادوگر چهار یا هفت‌ساله است. او که از تخمه «تور برادرش»^{۷۵} قاتل زردشت است، در سده چهارم یا پنجم یا بنابه روایتی در پایان هزاره هوشیدر ظهور می‌کند و به جادویی سرما و باران ایجاد می‌کند. روحانیان و دین‌داران به هنگام فرا رسیدن زمان باران، به مردم توصیه می‌کنند که آذوقه و مایحتاج خویش را انبار کنند. اما برخلاف پیش‌بینی و انتظار، آن سال بارانی نمی‌بارد و سال دوم و سوم نیز بدین‌سان سپری می‌شود. سال چهارم ناباوران سستایمان، گفته دین‌داران را گزافه و بی‌اساس می‌دانند و می‌گویند: امسال (سال چهارم) نیز هم‌چون سال‌های گذشته بارانی نخواهد بارید و توشه‌ای که ذخیره کرده‌ایم، به مدت ده‌سال کافی است. آن سال نمی‌کارند و آذوقه‌ای ذخیره نمی‌کنند. اما در آن سال باران می‌بارد. سال اول سه‌بار در تابستان و سه‌بار در زمستان باران قطع می‌شود و سال دوم دوبار در زمستان و دوبار در تابستان و سال سوم یک‌بار

در زمستان و یک‌بار در تابستان. سال چهارم در ماه خرداد، روز «دی به مهر» برف شروع می‌شود و تا ماه دی، روز «دی به مهر» بازمی‌ایستد. بر اثر این آفات چهارساله، بیشتر مردم و گوسفندان (چهارپایان اهلی) می‌میرند و گوسفند چنان کم‌یاب می‌شود که اگر کسی جای پای گوسفندی را ببیند، شگفت‌زده می‌شود. سرانجام این دیو در زمستان چهارم به نفرین مزدیسنان (به روایت دینکرد به‌وسیله «دهمان آفرین») به هلاکت می‌رسد. آن‌گاه مردمان و چارپایان از وَرِ جمکرد^{۷۶} بیرون می‌آیند و در جاهای مختلف اقامت می‌کنند و نسلشان فزونی می‌یابد. این نسل از نظر بدن و جثه بزرگ‌تر و شایسته‌تر و نیکوکارترند؛ زیرا آن دروج (دیو) نیرومند نمی‌تواند آنان را در کارزار بکشد. گوسفندان نیز از نظر جسمی بهتر و شایسته‌ترند و شیر فراوانی می‌دهند. این فراوانی شیر سبب افزایش انسان‌ها می‌شود.

دد کوهی و دشتی ایمن می‌شوند و چنین می‌پندارند که آدمیان آنان را بسان فرزند خویش می‌شمارند و بدین سبب به آنان روی می‌آورند. ایزد اردیبهشت، نگهبان چارپایان، بر مردم بانگ می‌زند که «گوسفندان را چونان گذشته مکشید زیرا نژادشان رو به کاهش است». دد کوهی و دشتی چون به سن پیری و ناتوانی می‌رسند، نزد آدمیان می‌آیند و به رغبت تن به کشتن می‌دهند تا از شر مار گزنده (و یا مار خرنده) و طعمه او شدن، در امان باشند.^{۷۷}

پس از گذشتن سده پنجم از این هزاره دوسوم مردم جهان پرهیزکار و پارسایند و یک‌سوم گنه‌کار و بدکار:

این را نیز گوید که هنگامی که پنج سده بگذرد... دوسوم ایران‌شهر پرهیزگارند و یک‌سوم دروند و هم ایدون (هم‌چنین) توران [و] آن پیرامون ایران.^{۷۸}

بنابر روایات دوران هوشیدر در زمین ۱۵۰ سال طول می‌کشد و در این مدت و دیگر هزاره‌ها بلاهای جان‌کاهی چون قحط و نیاز گران، برف سیاه و تگرگ سرخ و نیز چندین بار جنگ و خون‌ریزی روی می‌دهد:

اوشیدر بامی ۱۵۰ سال بماند و هزاره او پانصدسال باشد.^{۷۹}

ب) گاه هوشیدرماه

سی سال مانده به پایان هزاره هوشیدر، دوشیزه‌ای به نام «وهپد» که نسبش به زرتشت می‌رسد، در آب دریاچه کیانسه می‌رود، می‌نشیند و می‌خورد و نطفه زرتشت در بدن وی جای می‌گیرد و از آن هوشیدرماه متولد می‌شود:

آن‌گاه سی زمستان از آن دهمین سده سپری نشده کنیز [ی] که [نام او] وهپد است، به آب می‌رود که او [مادر] هوشیدرماه است - و از دوده «ایست‌واستر»، پسر زردشت... آن‌گاه اندر آن آب نشیند [و از آن] بخورد و آن نطفه به بالا رود که زردشت پرهیزگار پیش از آخرین بار در بن «هو» هشت و آن پسر از آن آفریده شود که او را نام «بالنده نیایش» است؛ زیرا که رادی را می‌افزاید - اگرچه آن کنیز پانزده‌ساله است، نه پیش از آن با مردان خوابیده است و نه پس از آن که آبستن بود تا آن‌که آن [فرزند] بزاد.^{۸۰}

هوشیدرماه نیز همچون هوشیدر، در سی‌سالگی به دیدار هرمزد و امشاسپندان نایل می‌شود و به نشانه این دیدار، خورشید به مدت بیست شبانه‌روز در اوج آسمان توقف می‌کند.^{۸۱} با وقوع این حادثه مؤمنان متوجه می‌شوند که هزاره هوشیدر به پایان رسیده و ناباوران نیز تغییراتی را در آسمان می‌بینند. فردای آن روز روشن و بارانی است.^{۸۲}

اتفاقات عمده زمان هوشیدرماه عبارتند از: ایستادن خورشید به مدت بیست شبانه‌روز در میان آسمان؛ شش‌سال نخشکیدن گیاهانی که به کار نیایند،^{۸۳} یا به روایت بندهش سرسبزی شش‌ساله گیاهان؛^{۸۴} افزایش شیر گوسفندان و چهارپایان اهلی به‌طوری که شیر یک گاو برای هزار نفر کافی است؛^{۸۵} نزار گردیدن دیو گرسنگی و تشنگی به‌گونه‌ای که مردم با یک وعده غذا به مدت سه شبانه‌روز سیر می‌شوند:

شگفتی هوشیدرماه... نزاری [دیو] گرسنگی و تشنگی است، چنان‌که گوید که از یک غذا سه شبانه‌روز سیر باشند.^{۸۶}

پیری و خشم و کین و آز و نیاز و شهوت کاستی می‌پذیرد و آشتی، دوستی، رادی و رامش افزایش می‌یابد:

... کمی پیری و افزونی زندگی، رشد آزادگی و آشتی بهترین رادی و رامش.^{۸۷}

در آن دوران به روایت صد در بندهش، همه کیش‌ها و آیین‌ها جز کیش مزدیسنی باطل می‌شود و همه مردم به پیغامبری زرتشت و رسالت موعودهایش ایمان می‌آورند:

... و همه مردم دین به مازدیسنان دارند به پیغامبری زردشت اسفتمان انوشروان باد را، اوشیدر، اوشیدرماه اقرار آورند. دین به مازدیسنان بستایند و بپذیرند و کیش‌های دیگر همه باطل شود و خشم و کین و آز و نیاز و شهوت کم شوند، مردم اندر راحتی و آسانی باشند.^{۸۸}

چون ده‌سال از هزاره آخر بگذرد، مزدیسنان احتیاج کمتری به خوراک و پوشاک دارند

زرتشتیان ایران، بر اساس پیش‌گویی‌ها و بشارت‌هایی که در منابع مختلف دینی درباره ظهور بهرام ورجاوند شده بود، همواره چشم‌انتظار ظهور و قیام وی در سده دهم هجری بوده‌اند که در واقع سده پایانی هزاره است

و دوستی‌شان به گوسفندان کامل‌تر می‌شود. در هزاره آخرین کسی نمی‌میرد، مگر این‌که او را با اسلحه بکشند یا از پیری بمیرد.^{۸۹} ۵۳ سال به پایان این هزاره مانده، شیرینی و چربی در شیر و گیاه چنان کامل می‌گردد که مردم به علت بی‌نیازی از گوشت، گوشت‌خواری را رها می‌کنند و خوراک آنان شیر و گیاه باشد. سه‌سال مانده به پایان هزاره، شیرخواری را نیز رها کنند و آشامیدن و خوراکشان از گیاه است:

هنگامی که از آن هزاره (هزاره هوشیدرماه) ۵۳ سال مانده، شیرینی و چربی [که] اندر شیر و گیاه است، ایدون کامل شود که به سبب بی‌نیازی از گوشت، مردم گوشت خوردن را رها کنند و خورش ایشان شیر و گیاه بود.^{۹۰} هنگامی که سه‌سال مانده است، شیر خوردن را نیز رها کنند و آشامیدنی و خوردنی ایشان آب و گیاه بود.^{۹۱}

در این هزاره انواع مار به یک جای گرد آیند و به هم آمیزند و ماری به پهنای ۸۳۳ گام و به درازای ۱۶۵۶ گام به وجود آید. مزدیسنان به دستور هوشیدرماه سپاه آریند و به کارزار آن مار روند و یزش (اجرای مراسم دینی و دعا) کنند تا آن دیو را نابود کنند. بر اثر یزش بهدیتان دیو گداخته شود و زهری که از او بیرون می‌آید تا یک فرسنگ، زمین و گیاهان را می‌سوزاند. پس جهی (زن بدکاره) سیاه، به شکل مگس یا ابر از دیو بیرون می‌آید و در دروجی که از تخمه و نژاد دوپایان (آدمیان) است، درمی‌آمیزد و بدین سبب آزارش کمتر می‌شود.^{۹۲}

ضحاک که در کوه دماوند به بند کشیده شده است، در اواخر دوران هوشیدرماه از بند فریدون رها می‌شود و فرمان‌روایی خود را بر دیوان و مردمان از سرمی‌گیرد و دستور می‌دهد که هرکه آب و آتش و گیاه را نرنجاند، به نزد او آورند تا او را بجود. پس آب و آتش و گیاه از بدی مردم، پیش هرمزد گله کنند و گویند که فریدون را برخیزان تا ضحاک را بزند، در غیر این صورت در زمین نمی‌مانیم. هرمزد به همراه امشاسپندان به سوی روان فریدون رود و او را گوید: «برخیز و ضحاک را بکش!» روان فریدون گوید: «من نمی‌توانم، نزد گرشاسپ روید.» اورمزد همراه امشاسپندان پیش روان گرشاسپ رود تا او را برخیزاند.

هرمزد به سروش و نریوسنگ ایزد فرمان دهد: «تن گرشاسپ را بجنبانید تا برخیزد!» سه‌بار بانگ کنند و برنخیزد، اما چهارم‌بار برمی‌خیزد و به جنگ ضحاک می‌رود و گرز پیروزگر به سرش می‌کوبد و او را می‌کشد. این پیروزی در روز ششم ماه فروردین است:

ماه فروردین، روز خرداد سام نریمانان آژدهاک را به‌کشد و خود به هفت کشور خدایی به‌نشیند، تا کی خسرو به دیدار آید.^{۹۳}

ضحاک در این مدت آن قدر باقی می‌ماند که یک‌چهارم یا یک‌سوم گوسفندان (چهارپایان اهلی کوچک) را بخورد^{۹۴} و آب و آتش را نابود کند، اما با مرگ او بار دیگر آشوب و پریشانی و ظلم و ستم از جهان و به‌ویژه ایران شهر رخت بربندد.^{۹۵}

ج) گاه سوشیانس

سی‌سال مانده به پایان دهمین سده از هزاره هوشیدرماه، دوشیزه‌ای پانزده‌ساله به نام «گواگ پد» که از نسل زرتشت است، به دریاچه کیانسه می‌رود و در آب می‌نشیند و از آن می‌خورد. این دوشیزه که هرگز با مردی هم‌بستر نشده است، از نطفه زرتشت بارور می‌شود و سوشیانس از او متولد می‌گردد. وی آخرین نجات‌بخشی است که به زمین می‌آید تا جهان را از آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها، پاک کند. سوشیانس همانند خورشید نورانی است که فرّه کیانی با اوست. با ظهور او دین مزدیسنی کمال می‌پذیرد و استوار می‌ماند. با ششم چشم به هر طرف می‌نگرد و چاره درد ناشی از دروج را می‌یابد. دوران او فقط ۵۷ سال است. سوشیانس نیز هم‌چون دو موعود دیگر، در سی‌سالگی به دیدار هرمزد و امشاسپندان می‌شتابد و با آنان گفت‌وگو می‌کند. به نشانه این دیدار، خورشید به مدت سی شبانه‌روز در میانه آسمان می‌ایستد، درست به همان گونه که در آغاز آفرینش بود و مردمان می‌فهمند که بار دیگر با حادثه شگفت‌انگیزی روبه‌رو خواهند شد:

چون سی‌ساله شود، به همپرسه (دیدار) اورمزد افزونی رسد و سی شبانه‌روز خورشید در میان آسمان بایستد، فرو نشود و مردمان بدانند که دیگر باره شگفتی پدیدار خواهد آمدن.^{۹۶}

به هنگام بازگشت از این گفت‌وگو، کی‌خسرو سوار بر «وای درنگ خدای»^{۹۷} به استقبال سوشیانس می‌آید و کارها و افتخارات خویش را از قبیل برافکندن بت‌کده کنار چیچست^{۹۸} و کشتن افراسیاب تورانی برای وی بازگو می‌کند. سوشیانس او را می‌ستاید و از او می‌خواهد دین را بستاید. کی‌خسرو دین را ستایش می‌کند. در طول مدت ۵۷ سال (دوران سوشیانس) کی‌خسرو فرمان‌روای هفت کشور و سوشیانس موبدان موبد است: پنجاه و هفت سال کی‌خسرو هفت کشور [را] خدایی بُود و سوشیانس موبدان موبد بُود.^{۹۹}

سوشیانس برگزیده‌ای همانند زرتشت است و هر آن‌چه با زرتشت آغاز شده، مأمور به انجام رسانیدن آن است. در طول هزاره وی کلیه کارها بر مبنای گاهان جریان می‌یابد. او سودمند است و تن‌کردار، یعنی همه جهان مادی را سود می‌بخشد و همه مردمان تن‌دار و جان‌دار را بی‌رنجی:

... ایدون سودمند که همه جهان مادی را سود دهد و ایدون تن‌کردار که همه مردمان تن‌دار و جان‌دار را بی‌رنجی بخشد.^{۱۰۰}

بنا به روایات در زمان سوشیانس، سال ۳۶۵ روز کامل است و کیسه ندارد: در روزگار سوشیوس «ل» روز (سی روز) خورشید در میان آسمان ایستد و این دفعت خورشید به جایگاه خویش شود و بعد از آن سال ۳۶۵ روز راست شود و آفتاب از سر حمل تا سر حمل رسند، چنان‌که اکنون چهار یک شبان‌روز بازپس افتد، آن زمان نباشد، کیسه نکند.^{۱۰۱}

در زمان او طوس به نزد گرشاسب می‌رود و به او می‌گوید به گاهانی یشت کن و گرز بیفکن؛ چه اگر چنین نکنی تو را بکشم. گرشاسب از بیم تیر طوس، گرز خود را بر زمین می‌افکند و دین را پذیرا می‌شود.^{۱۰۲}

پس از آن هیچ انسان زنده‌ای نمیرد. همه مردمان دین بهی را برمی‌گزینند و با یک‌دیگر به دوستی و مهربانی رفتار می‌کنند. پیش از برانگیختن مردگان، سوشیانس سپاهی برمی‌انگیزد و به کارزار با دیو بدعت (اهلموگی) می‌رود، یشتی می‌خواند و آن دیو به بالا و پایین زمین می‌دود و سرانجام در سوراخ زمین می‌رود و شهریور امشاسپند که پاس‌دار و نگه‌دارنده فلزات در جهان مادی است، بر این سوراخ فلز گذاشته می‌ریزد و او را محبوس می‌کند و سرانجام این دیو به قعر دوزخ فرو می‌افتد.^{۱۰۳}

سوشیانس بعد از به کیفر رسانیدن گناه‌کاران، پنج‌بار یشت می‌کند و هربار یک‌پنجم دیوان را نابود می‌سازد، و بدین ترتیب، همه دیوان از میان و تنها دیو از^{۱۰۴} و اهریمن باقی می‌مانند. ایزد سروش به نابودی دیو از برمی‌خیزد و هرمزد اهریمن را با تمام مظاهر پلیدش، یعنی تاریکی و بدی، از طریق همان سوراخی که در آغاز آفرینش از آن‌جا آمده بود، از آسمان بیرون می‌کند و برای همیشه از کار می‌افکند، به گونه‌ای که دیگر نتواند بازگردد و این پایان کار اوست.^{۱۰۵}

ضحاک که در کوه دماوند به بند کشیده شده است، در اواخر دوران هوشیدرمه از بند فریدون رها می‌شود و فرمان‌روایی خود را بر دیوان و مردمان از سر می‌گیرد

دوره ۵۷ ساله هزاره سوشیانس، دوره کمال و رشد موجودات اورمزدی است. همه دیوان از نسل دوپایان و چهارپایان نابود می‌شوند و همه زشتی و دروغ دیوآفریده از میان می‌رود. بیماری، پیری، مرگ، آزار، ظلم، بدعت و همه بدی‌ها از میان می‌رود و مردمان مطیع فرمان‌های دینی هستند و همه در کنار یک‌دیگر به خوشی و شادمانی زیست می‌کنند. گیاهان همیشه در رویش و سرسبز و خرمند. از ۵۷ سال دوره او، هفده سال خوراک مردم گیاه است، سی سال آب می‌خورند و ده سال پایانی خوراکشان مینوی است:

و این نیز [گفته شده است] که اندر ۵۷ سال او (دوره سوشیانس)، نابودی دروغ دو پای تخمه است و [نابودی] بیماری، پیری، مرگ، درد و همه بدی و ستم و کفر. گیاه همیشه زریون بود و همه آفرینش به شادی باشند، هفده سال خوراک گیاه، سی سال خوراک آب و ده سال خوراک، مینوی باشد.^{۱۰۶}

پی‌نوشت‌ها:

۱. مری بویس، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ص ۳۹۱، انتشارات توس، ۱۳۷۴ شمسی.
2. Emil Benveniste.
۳. امیل بنو نیست، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، ص ۷۰ به بعد، نشر قطره، ۱۳۷۷ شمسی.
4. Nyberg.
۵. نک: هنری ساموئیل نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، ص ۳۸۷، انتشارات مرکز ایرانی مطالعات فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹ شمسی. آرتور کریستن سن درباره این اختلاف می‌نویسد: «به نظر من اختلاف در عدد سنوات، حاکی از اختلافات این دو فرقه نیست؛ سبب این تفاوت آن است که چه زروانیان و چه مزدیسنان گاهی سه‌هزار سال آغاز جهان را که کاینات در حال امکانی بوده، به حساب می‌آورند و گاهی نمی‌آورند. در تمام روایات، اعم از زروانی و غیرزروانی مدت جنگ بین اهریمن و اهورامزدا را نه‌هزار سال گفته‌اند. اما این که در تواریخ از نیک (Ezrik) و الیزه (Elisee) آمده است که زروان قبل از تولد اهریمن و اهورامزدا، هزار سال قربانی داد، دلیل این است که زروانیان قبل از نه‌هزار سال باز به یک مدتی از عمر جهان قائل بوده‌اند.» (نک: کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی،

۶. درباره سال شمار تا زمان تازیان، که دوازده‌هزار سال بود، نک: بندهش، ترجمه مهرداد بهار، فصل ۲۲، ص ۱۵۵-۱۵۶، انتشارات توس، ۱۳۶۹ شمسی؛ بندهش مندی، ترجمه و تصحیح رقیه بهزادی، فصل ۲۹، ص ۱۲۰-۱۲۱، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ شمسی.
۷. نک: هاشم رضی، فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۲، ص ۷۷۱-۷۷۲، انتشارات فروهر، ۱۳۴۶ شمسی؛ هم‌چنین درباره ادوار جهانی در آیین زروانی، نک: توضیحات ویدن‌گرن در دین‌های ایران، ص ۳۹۰-۳۹۶.
۸. یشت‌ها، گزارش استاد پورداوود، ج ۲، ص ۱۰۱، چاپ سوم: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ شمسی.
۹. یستا، گزارش استاد پورداوود، ۱۱:۴۵، ۹:۴۵، ۲:۵۳، چاپ سوم: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ شمسی.
۱۰. یستا، ۱۳:۳۴، ۳:۴۶، ۱۲:۴؛ و نیز نک: رساله سوشیانس، گزارش استاد پورداوود، ص ۱۳-۷، چاپ دوم: انتشارات فروهر، ۱۳۷۴ شمسی؛ فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۲، ص ۷۶۹-۷۷۰. هم‌چنین درباره کلمه «سوشیانس» و اشتقاق آن و کاربرد مفرد و جمع آن در اوستای گاهانی و جدید نک: محمدتقی راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان، ص ۴-۹، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹ شمسی.
۱۱. نک: یستا، ۷:۱۲، ۳:۱۳، ۱:۱۴، ۳:۲۰، ۵:۶۱، ۴:۷۰؛ ویسپرد، گزارش استاد پورداوود، ۱:۱۵، ۱۳:۱۱، ۱:۲۲، چاپ دوم: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ شمسی؛ سروش یشت ۱۷: فروردین یشت ۱۷ و ۳۸. (به نقل از: رساله سوشیانس، ص ۱۰-۱۱)
۱۲. ۱۰:۲۶.
۱۳. یستا، ۱: ۲۲۹.
۱۴. ۲۸:۵۹.
۱۵. ۵:۲۴.
۱۶. رساله سوشیانس، ص ۱۲-۱۳.
۱۷. ۵:۱۹.
۱۸. نک: فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۲، ص ۷۸۱.
۱۹. نک: یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۵۱.
۲۰. دریاچه هامون همان کیانسیه یا کسه‌ایه Kasaoaya مذکور در متن پهلوی است.
۲۱. همان، ص ۷۳.
۲۲. خونیرس، نام کشور میانه از هفت کشور زمین است که بنا به اساطیر ایرانی، در هزاره هفتم پدید آمده است. این نام در اوستا به صورت خونیرث (Xvanēraoa) و در پهلوی خونیرس (Xvanēras) و در نوشته‌های فارسی خنیره یا خونیره (Xvanērah)، خنیرث و خونیرس آمده، و صفتی که برای آن آورده شده، نامی به معنی «درخشان» است. برای آگاهی بیشتر نک: رحیم عقیقی، اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، ص ۵۰۵، انتشارات توس، ۱۳۷۴ شمسی؛ یشت‌ها، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۳؛ زند آکاسیه، ص ۹۰ و ۲۵۲؛ ویسپرد، ص ۱۰۹-۱۱۷؛ فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۳، ص ۱۴۲۸-۱۴۴۰.
۲۳. نک: رساله سوشیانس، ص ۱۴-۱۶؛ یشت‌ها، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۲، ص ۷۷۷.

۲۵. هاشم رضی، *وندیاد*، ج ۴، ص ۱۷۵۷، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ شمسی.
۲۶. Ukhšyat nemah.
۲۷. *رساله سوشیانس*، ص ۱۵.
۲۸. ereta Astvat.
۲۹. نک: *یشت‌ها*، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲.
۳۰. ۱۰:۲۶.
۳۱. ۲۸:۵۹.
۳۲. ۵:۲.
۳۳. *رساله سوشیانس*، ص ۱۶-۱۷؛ *یشت‌ها*، ج ۲، ص ۹۱.
۳۴. *مینوی خرد*، ترجمه احمد تفضلی، پرسش ۱، بند ۹۵، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ شمسی.
۳۵. نام وی به پهلوی: *māwahr kay* و لقبش به پهلوی: *warzāwand* است. وی یکی از نجات‌بخشان زرتشتی است.
۳۶. به پهلوی: *pēšōtan* و به اوستایی: *pešō. tanū* است. او پسر گشتاسپ کیانی می‌باشد. کریستن‌سن در *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، ص ۸۵، می‌نویسد: «پشیوتن» پسر ویشتاسپ همان «پیشی شی اثن» *pišišyaothna* در *یشت ۱۳*، بند ۱۰۳ ملقب به «چهرمینوگ» است. (به نقل از: نیبرگ Nyberg در *Le Monde Oriental*, ۱۹۲۹, ۳۴۵p)
۳۷. به زبان پهلوی: *diz kang* و به اوستا: *Kangha* است. مرحوم مهرداد بهار می‌نویسد: «گمان بر آن است که کنگ‌دژ شهری آسمانی است که در پایان جهان کی‌خسرو آن را بر زمین فرود می‌آورد و بر روی سیاوش‌گرد قرار می‌دهد.» (*پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۱۹۵، یادداشت ۲۷، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵ شمسی). بنابر روایات کنگ‌دژ، دژی است که سیاوش پسر کاووس در سیاوش‌گرد ساخته است. همچنین نک: A. Chritensen Les Kayanides, P. 8285-.
۳۸. نک: *بند‌هش*، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۳۹. ابراهیم میرزایی ناظر، *ماه فروردین روز خرداد*، ص ۶۵-۶۷، انتشارات ترانه، مشهد ۱۳۷۳ شمسی.
۴۰. محمدتقی بهار، *ترجمه چند متن پهلوی*، ص ۸۳، نشر سپهر، ۱۳۴۷ شمسی.
۴۱. به کوشش مدن، ۲: ۶۸-۷۰، بمبئی ۱۹۲۲ میلادی.
۴۲. *بند‌هش*، ص ۱۴۲.

۴۳. محمدتقی راشد محصل، *گزیده‌های زادسپرم*، ۵۰:۳۴-۴۶، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ شمسی؛ و نیز نک: همو، *وزیده‌گی‌های زادسپرم*، ص ۹۷-۹۸، انتشارات پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ شمسی.
۴۴. *جاماسپی*، جاماسب‌نامه فارسی، به کوشش مدن، ص ۸۹، بمبئی ۱۹۰۳ میلادی.
۴۵. *دینکرد*، مدن، ص ۳۹۱ به بعد. برای متن *دینکرد* نک: *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۲۰۰.
۴۶. نک: صادق هدایت، *زند و هومن یسن*، ج ۶:۴ و نیز: ۱۶:۴ و ۶۴:۴ *جاماسپی*، ۱۲:۱۶-۱۳. درباره تاریخ شدن خورشید و ماه و به‌طور کلی تغییرات انجام شده در آسمان و زمین در آخرالزمان در ادیان دیگر نیز مطالبی ذکر شده است. نک: *انجیل متی* ۲۹:۲۴-۳۰: *انجیل مرقس*، ۲۴:۱۳-۲۷: *انجیل لوقا*، ۱۵:۳-۱۶: *انجیل یوحنا*، ۱:۱۳-۲:۲ *یونیل نبی*، ۲:۲۰ *رسولان*.
۴۷. کتابیون مزدایور، *داستان گشتاسپ، تهمورس، جمشید گلشاه و متن‌های دیگر*، (بررسی دست‌نویس ام.او ۲۹)، ص ۳۰۹، انتشارات آگاه، ۱۳۷۸ شمسی.
۴۸. *زند و هومن یسن*، ج ۴: ۴۲-۴۶.
۴۹. *جاماسپی*، ص ۸۸ (به نقل از: *نجات‌بخشی در ادیان*، ص ۶۴).
۵۰. *زند بهمن یسن*، تصحیح محمدتقی راشد محصل، ۱۳:۴، ۴۱، ۶۲ انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ شمسی؛ ام.او ۲۹، ص ۳۰۶.
۵۱. در پهلوی: *اشموگ* یا *اشموغ* و در اوستا: *اَشْمَوَغ* و لفظاً به معنای برهم‌زن اشا (راستی) است، که در اوستا غالباً به معنای گم‌راه‌کننده آمده است. به عبارت دیگر، *اهلموغ* و *اشموغ* بدعت‌گذار در دین است که آرای پوریوتکیشان را نقض می‌کند.
۵۲. ام.او ۲۹، ص ۳۰۷.
۵۳. *زند بهمن یسن*، ۲۱:۴ و ۲۶:۳۶، ام.او ۲۹، ص ۳۰۵، ۳۰۸ و ۳۴۷.
۵۴. *زند بهمن یسن*، ج ۴: ۴۰-۴۹، ام.او ۲۹، ص ۳۰۸-۳۰۹.
۵۵. نک: همان، ۴: ۳۷-۴۰، ام.او ۲۹، ص ۳۰۸-۳۰۹.
۵۶. *زند بهمن یسن*، ج ۴: ۳۱-۳۲.
۵۷. *Jeh* و در اوستا *iJah*، به معنای روسپی، نام دختر اهریمن است. اصطلاح «جه مرزی» به کسانی اطلاق می‌شود که با روسپیان و فاحشگان عشق‌ورزی می‌کنند.

پس از آن هیچ انسان زنده‌ای نمیرد. همه مردمان دین بهی را برمی‌گزینند و با یکدیگر به دوستی و مهربانی رفتار می‌کنند. پیش از برانگیختن مردگان، سوشیانس سپاهی برمی‌انگیزد و به کارزار با دیو بدعت (اهلموغي) می‌رود

۵۸. سیج در پهلوی Sēj به معنای خطر، نابودی، زوال و مایه هلاکت و گزند اهریمنی و نام دیوی است. این واژه اغلب با صفت «نهان زوش» یعنی نهان رفتار و نهان رونده به کار می‌رود. (نک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۸ و ۹۷، ی ۲۲: ترجمه بندهش، ص ۱۶۶، ی ۱۱)

۵۹. م. او. ۲۹، ص ۳۱۱ و نیز ص ۳۰۵، ۳۰۸-۳۰۷.

۶۰. بندهش، به کوشش تهمورث انکلساریا، ص ۲۲۰ و ۲۳۶: بندهش به کوشش مهرداد بهار، ص ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۵۲: دینکرد، به کوشش مدن، ص ۶۶۱-۶۷۶: روایات پهلوی، به کوشش دابار، فصل ۴۸، ص ۱۴۱-۱۵۹.

۶۱. درباره ۹۹۹۹۹ فرورهای نیک که از نطفه زرتشت نگهداری می‌کنند، نک: بندهش، ص ۱۵۲: فروردین پشت ۱۳: پشت‌ها، ج ۲، ص ۷۳؛ و نیز رساله سوشیانس در این خصوص به تفصیل بحث نموده است.

۶۲. نک: بندهش، بهار، ص ۱۴۲: بندهش، انکلساریا، ص ۲۲۰: زند آکاسیه، ص ۲۸۲.

۶۳. دینکرد، مدن، ص ۶۶۶: دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۵۶. (به نقل از: نجات بخشی در ادیان، ص ۲۴-۲۵)

۶۴. روز هرمزد ماه فروردین، ص ۶۷: دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۵۸: روایت پهلوی، ۲: ۴۸.

۶۵. ماه فروردین روز خرداد، بند ۳۰؛ و نیز نک: دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۶۰: زند بهمن یسن، ۳: ۷.

۶۶. نک: بندهش، بهار، ص ۱۴۲.

۶۷. به گویش پهلوی: msaādāmhā، نام گروهی از متن‌های اوستایی است که با مسائل آیینی مربوط است. هادمانسری به صورت صفت: آن چه مربوط به این متن‌هاست.

۶۸. نک: روایت پهلوی، ۴: ۴۸.

۶۹. نک: احمد تفضلی، تعلیقات بر مینوی خرد، ص ۸۹؛ در دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۱: این عبارت این گونه آمده است: «سه زمستان فراوانی برای گیاهان».

۷۰. صد در بندهش، ۳: ۱۶.

۷۱. جاماسپی، ص ۸۹.

۷۲. راشد محصل پس از ذکر این مطلب، در باورقی نجات بخشی در ادیان، ص ۹۹، ی ۹۷ توضیح می‌دهد: «استنباط بر پایه عبارتی است از دینکرد» (دینکرد، مدن، ص ۶۶۸: دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۱: ۸).

Ud stayīdan ī čand sarday marēn (?)

۷۳. در پهلوی: mazān و در اوستا: mazan به معنای عظیم، لقب گروهی از دیوان عظیم‌الجثه است. برای اطلاعات بیشتر نک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۹۰: یادداشت ۹: هنریک ساموئیل نیبرگ، دستورنامه پهلوی، (azanm)، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱ شمسی.

۷۴. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۸: ۱: دینکرد، مدن، ص ۶۶۸.

۷۵. توربرادرش یا توربراتروش Turbrātrōš، نام کشنده (قاتل) زرتشت.

۷۶. در پهلوی: warījamkard، به معنای باروی جم (جمشید) ساخته.

۷۷. نک: روایت پهلوی، ۷: ۴۸ - ۲۲: نجات بخشی در ادیان، ص ۳۱.

۷۸. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۸: ۱۳.

۷۹. جاماسپی، ص ۸۹.

۸۰. دینکرد، مدن، ص ۶۷۴: دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۸: ۱۸-۲۰.

۸۱. روایت پهلوی، ۲۲: ۴۸ - ۲۳: بندهش، ص ۱۴۲.

۸۲. دینکرد، مدن، ص ۶۷۱.

۸۳. روایت پهلوی، ۲۴: ۴۸.

۸۴. بندهش، ص ۱۴۲. در صد در بندهش، در سی و پنجم آمده: «... و دار و درخت که در جهان بوده باشد، باز دیدار آید و دیگر هیچ بنخوشد و به زبان نشود و تا رستاخیز بر جای باشد».

۸۵. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۹: ۱.

۸۶. همان.

۸۷. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۹: ۲ و ۳.

۸۸. صد در بندهش، در سی و پنجم، ب ۳۸.

۸۹. در این باره نک: زند بهمن یسن، ۹: ۱۲: بندهش، ص ۱۴۲.

۹۰. درباره گوشت نخوردن مردمان در آخرالزمان نک: بندهش، ص ۱۴۵: زند وهومن یسن، ص ۱۵۳ - ۱۵۴: روایت پهلوی، ۱۰۵: ۴۸: گزیده‌های زادسپرم، ۳۹: ۳۴، ۴۱.

۹۱. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۸: ۹ و ۹.

۹۲. نک: روایت پهلوی، ۲۶: ۴۸ - ۳۰: تعلیقات بر مینوی خرد، ص ۹۲ - ۹۳: نجات بخشی در ادیان، ص ۳۶ - ۳۷.

۹۳. ماه فروردین روز خرداد، ص ۶۹ بند ۳۱.

۹۴. نک: روایت پهلوی، ۳۶: ۴۸: زند بهمن یسن، ۹: ۱۶.

۹۵. نک: نجات بخشی در ادیان، ص ۳۸ - ۳۹: تعلیقات بر مینوی خرد، ص ۹۳.

۹۶. صد در بندهش، ۳: ۴۵ - ۴۲.

۹۷. احمد تفضلی در توضیح آورده است: «وای که سلطنت او طولانی است» (تعلیقات بر مینوی خرد، ص ۹۴).

۹۸. چپچست Cačcast، نام دریاچه ارومیه. برای آگاهی بیشتر نک: اساطیر و فرهنگ ایران، ص ۴۹۴: یسنا، ۲: ۱۴۴ به بعد: فرهنگ نام‌های اوستا، ج ۱، ص ۴۱۹ - ۴۲۶.

۹۹. ماه فروردین روز خرداد، ص ۶۹ بند ۳۲.

۱۰۰. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۹: ۱۷.

۱۰۱. جاماسپی، ص ۸۹.

۱۰۲. این نکته فقط در روایت پهلوی، ۵۰: ۴۸ و ۵۱ بیان شده است.

۱۰۳. نک: همان، ۷۳: ۴۸ - ۸۸.

۱۰۴. به پهلوی: zā و به اوستا: zayā، به معنای حرص و آز، از هم‌کاران و آفریدگان اهریمن است که تا واپسین روز در آلودن جهان هرمزدی اهریمن را یاری می‌کنند. او در اوستا دشمن آذر است. (وندیداد، ۱۹: ۱۸، ۲۱ و ۲۲)

۱۰۵. برای آگاهی بیشتر نک: روایت پهلوی، ۸۹: ۴۸ - ۹۷.

۱۰۶. دینکرد، سنجانا، ج ۷، ی ۱۰: ۳.

شکل گیری بهائیت و پیوند

باصهیونیسیم

✽ امیرعلی حسن‌لو



چکیده

صهیونیسم و بهائیسیم هردو از اندیشه امپریالیسم و استعمار به منظور سرکوب مسلمانان و از بین بردن فرهنگ اسلام برآمده‌اند. صهیونیسم برای آشوب‌گری در بین ادیان بزرگ جهان و به هم ریختن ساختار هم‌بستگی بین ادیان به‌وجود آمده است. این ادیان بشر را بر محور توحید گردهم می‌آورند تا در سایه صلح و زندگی مسالمت‌آمیز تعالی و رشد دهند. صهیونیسم در نقطه‌ای مستقر شده که پیروان ادیان بزرگ یهود، مسیح و اسلام سال‌ها در آن زندگی مسالمت‌آمیز داشته‌اند.

بهائیسیم نیز برای از بین بردن اندیشه امید به آینده به‌وجود آمده است. به همین علت، شیعه را که معرف مصداق حقیقی منجی بشر است، آماج تیرهای مسموم خود قرار دادند و اندیشه بهائیت را در ایران بر روی رسوب‌های فکری علی‌محمد باب بنیان نهادند. دولت‌های استبدادی مورد حمایت استعمارگران، مأمور حمایت از این اندیشه بودند. از این‌روی، میان بهائیسیم و صهیونیسم پیوندهایی وجود دارد، ازجمله این پیوندها مرکزیت و رسمیت بهائیت در قلب اسرائیل، حمایت رسمی رهبران بهائی از اسرائیل و داشتن شرکت‌های تجاری مشترک، اهداف و انگیزه‌های دیگر است.

واژگان کلیدی

بهائیت، صهیونیسم، پیوند، امپریالیسم، مهدویت.



مقدمه

امپریالیسم جهانی برای استثمار و گسترش سیطره استعماری خود در هر دوره‌ای با طرحی نو به غارت ذخایر کشورهای اسلامی و ملت‌های دیگر پرداخته است. سردمداران استعمار، زمانی تمام کشورهای اسلامی را با نیروی نظامی و طرح جنگ و خون‌ریزی و ایجاد خوف و وحشت به یغما می‌بردند، مانند کشورهای اسلامی در آفریقا و خاورمیانه که در زیر چکمه‌های نظامیان امپریالیستی بود. مقاومت و دفاع برای آزادی از یوغ استعمارگران پس از بیداری ملت‌ها توسط دانش‌مندان و آزادی‌خواهان و رهبران، نتیجه‌بخش افتاد. آنان برای ادامه سیطره خود دولت‌های استبدادی را به‌وجود آوردند و شکل حضور خود را در این غالب حفظ کردند. مبارزه با استبداد نیز با بیداری ملل اسلامی و غیراسلامی علیه امپریالیسم آغاز شد. این بار امپریالیسم جهانی طرح خود را در ابعاد مختلف فرهنگی و مذهبی، با عمیق‌تر کردن شکاف‌ها و برجسته نمودن اختلافات ادیان بزرگ جهان و گسل‌های موجود بین پیروان مذاهب مختلف بنیان نهاد. با تغییر نقشه خاورمیانه در قلب جهان اسلام (فلسطین) رژیم غاصب متشکل از صهیونیست‌های افراط‌گر به وجود آمد و کشورهای اسلامی این منطقه را مرزبندی و از هم جدا نمودند.

در مقابل آن به فکر تشکیل اتحادیه‌های نظامی و جغرافیایی در حوزه سرزمینی خود (اتحادیه اروپا و...) و افتراق جهان اسلام، اتحاد امپریالیسم و صهیونیسم علیه اسلام افتادند.

آن‌گاه با توجه به انسجام و هم‌بستگی تشیع در اندیشه مهدویت، در میان شیعه فرقه‌های انحرافی ساختگی را برای ضربه زدن و محو این اندیشه توطئه‌چینی و طراحی نمودند. بایبسم، بهائیسیم و صهیونیسم در جهان اسلام، محصول توطئه امپریالیسم جهانی است که هردو یک ریشه و اساس دارند و پیوندهایی میان آنها وجود دارد که لازم به بیان و شناسایی است.

اهداف استعماری شکل‌گیری بهائیت

فرقه گمراه و گمراه‌گر بهائیت بر اساس طرحی از پیش تعیین شده بر روی اندیشه‌های پوسیده و خرافاتی بابت بنیان نهاده شد. پس از اعدام باب در تبریز، میرزا حسین علی و میرزا یحیی هردو از اولین گروندگان به علی‌محمد بودند. این دو برادر که اهل نور مازندران بودند و پدرشان از منشیان عهد محمدشاه قاجار به‌شمار می‌رفت، به دلیل بزرگ شدن در سایه دولت قاجار که محل آمدوشد سفرای خارجی بود، با تمام امور سیاسی و روابط خارجی آشنایی کامل داشتند.^۱ میرزا حسین علی پس از قبول مرام بابت با تلاش بسیار مذهب او را در نور مازندران ترویج و تبلیغ می‌کرد.

دالگورکی این دو برادر را از طراحان و بنیان‌گذاران اولیه و اصلی بابت می‌داند که برای به ثمر نشستن آن به هرنوع نقشه و طرح دست می‌زدند تا کار علی‌محمد خوب پا بگیرد و صدای ظهور او به‌درستی در میان شیعه شهرت بیابد. پس از شهرت فراگیر در میان

امپریالیسم جهانی طرح خود را در ابعاد مختلف فرهنگی و مذهبی، با عمیق‌تر کردن شکاف‌ها و برجسته نمودن اختلافات ادیان بزرگ جهان و گسل‌های موجود بین پیروان مذاهب مختلف بنیان نهاد. با تغییر نقشه خاورمیانه در قلب جهان اسلام (فلسطین) رژیم غاصب متشکل از صهیونیست‌های افراط‌گر به وجود آمد و کشورهای اسلامی این منطقه را مرزبندی و از هم جدا نمودند. در مقابل آن به فکر تشکیل اتحادیه‌های نظامی و جغرافیایی در حوزه سرزمینی خود (اتحادیه اروپا و...) و افتراق جهان اسلام، اتحاد امپریالیسم و صهیونیسم علیه اسلام افتادند

شیعه، نوبت به اجرای مراحل ایجاد آشوب بزرگ و تزلزل عقاید بود. پس از این آشوب‌ها و اعلام اهداف باب و ادعای دروغین نبوت و نزول - به اصطلاح - کتاب بیان، پایه‌های بهائیت، و اعلام دین جدید و قیامت موعود در قرآن با برنامه‌های دقیق گذاشته شد. این دو برادر فعال‌ترین عناصر میدان فتنه بودند که از طرف استعمارگران حمایت می‌شدند تا حزب و مرام «بهایی» را در تمام جهان به گونه رسمی اعلان کنند و از حمایت آشکار استعمارگران برخوردار گردند.

بهائیت ریشه‌های خود را در دوران ضعف اقتدار قاجار به صورت کاملاً خزنه محکم کرد و هرگز در طول این دوره از حمایت استعمارگران محروم نشد.^۲ بر اساس اعتراف بسیاری از طرفداران این فرقه منحرف، حمایت روس‌ها هرگز از اعضای آن قطع نشد. میرزا حسین علی برادر بزرگ که تجربه بیشتر داشت با برادر کوچک درگیری و اختلاف پیدا کرد. این اختلاف سبب شد که بابت به طور رسمی با میرزایحیی به انزوا رود و کتاب بیان که بشارت دهنده ظهور «بهاء» بود، در این باره وعده خود را عملی نماید. مأموریت میرزایحیی صبح ازل با مناقشات تند میان دو برادر به پایان رسید، در این میان او هیچ نقش فعال و تعیین کننده نداشت؛ زیرا اجرای طرح به عهده کسانی بود که در پشت پرده این سناریوی بزرگ عمل می‌کردند. سفیر روس معترف است که انگلیس اختلاف بین دو برادر را به راه انداخت^۳ تا هدف میرزا حسین علی با فراهم آوردن بستری مناسب عملی شود.

بهائیت تا آخر دوره قاجار در داخل خاک ایران و خارج از آن به حفظ هویت خود با پول‌های انگلیس، روس و عثمانی جهت تفرقه در میان شیعیان پرداخت. رهبری این جریان غیر از میرزا حسین علی به عهده کس دیگری نبود. پس از اعدام باب، بابیان با مشارکت در طرح ترور ناصرالدین شاه می‌خواستند طرح‌های استعماری را در سایه آشوب کامل داخلی با حذف شاه سریع‌تر عملی کنند، اما در این نقشه ناکام ماندند و نتوانستند انتقام باب را از شاه بگیرند.

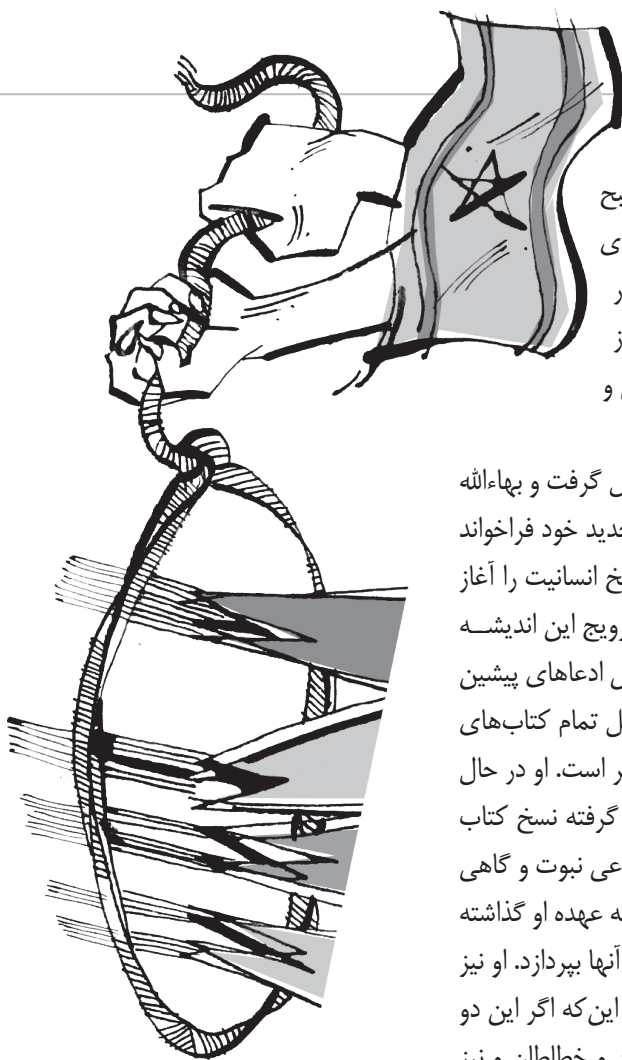
میرزا حسین علی که از ایران به عراق رفته بود پس از قتل امیرکبیر و به صدارت رسیدن میرزا آقاخان نوری، که هم‌شهری میرزا حسین علی بود، به تهران آمد و قاتله ترور شاه به پا شد

که بر اساس شواهدی هم‌کاری میرزا حسین علی در این فتنه روشن گردید. لذا اعدام او در نظر شاه قطعی بود که با پناهندگی به سفارت روس و حمایت و جانب‌داری شخص سفیر از مرگ حتمی نجات یافت. او را راضی به مهاجرت از ایران به بغداد کردند که از اقرار دولت عثمانی بود. انگلیس و روس در آن جا نفوذ و نیرو داشتند. بهاءالله^۴ از دولت روس و سفیر به دلیل این حمایت قدردانی بسیار نمود. کنسول انگلیس، روسیه و فرانسه در بغداد از وی دیدار کردند و حمایت و هم‌دلی خود را به این صورت از وی به عمل آوردند تا بهاءالله از پشتیبانی آنان مطمئن و با دل‌گرمی کامل به ادامه کار تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه دهد.^۵

پس از کشته شدن علی محمد باب، بابیان به بغداد رفتند و در شهرهای مقدس به ایجاد فتنه و آشوب برخاستند. ده‌ها نفر از بابیان که از متن کتاب بیان آگاهی داشتند، مدعی مقام «من یظهره الله» شدند که به تحریک میرزایحیی و برادرش حسین علی همگی کشته شدند. حضور بابیان در بغداد جوی از ناامنی و آشوب را در شهرهای مقدس نجف و کربلا پدید آورد که زائران عتبات مقدسه از موج این ناامنی‌ها در امان نماندند؛ دزدی و غارت امتعه زایران و راه‌زنی در این مسیر (شهرهای مرکزی) به شدت ادامه یافت.^۶ سرانجام دولت ایران از این وضع بحرانی به دولت عثمانی شکایت کرد که به انتقال بابیان از عراق به استانبول انجامید. میرزایحیی رهبر بابیان نیز با آنان به استانبول رفت.^۷

پس از اخراج بابیان از عراق، میرزا حسین علی در فضای به وجود آمده، مدعی مقام «من یظهره الله» شد، بدین صورت تجزیه و اختلاف بزرگ در بابت با این حرکت آغاز شد و پیروان میرزایحیی صبح ازل، معروف به ازلی شدند و پیروان میرزا حسین علی بهاءالله را بهایی نامیدند. با این انشقاق بزرگ، بهائیت به رهبری میرزا حسین علی شکل گرفت.

میرزا حسین علی به دعوت بابیان به دین خود پرداخت که پس از مدتی دعوت او استقبال چشم‌گیری یافت. منازعات بین دو گروه در ادرنه شدت گرفت و به کشتار، قتل، غارت و جنایت‌های بسیاری انجامید. اختلاف بین دو برادر بر سر دین خرافی برآمده از فساد و نقشه‌های استعماری، خون‌های بسیاری



را به هدر داد. بهاءالله با نوشتن کتاب بدیع منکر جانشینی برادرش صبح ازل شد و به او و پیروانش دشنام گفت، خواهرش نیز در مقام افشای بهاءالله از رسوایی‌های او پرده برداشت و کتاب تنبیه/النائمین را در این باره تحریر نمود. حکومت عثمانی برای تمام شدن این منازعات از قلمرو مرکزی، بهاءالله و پیروانش را به عکا در فلسطین و میرزایحیی و ازلیان را به قبرس تبعید کرد.^۸

بدین صورت بهائیت بر اساس رسوب‌های آلوده فکری بابیت شکل گرفت و بهاءالله طی اقدامی فراگیر با نوشتن نامه‌هایی به سران جهان، آنان را به دین جدید خود فراخواند و خود را پروردگار جهان معرفی کرد که ظهور کرده و دوره‌ای نو از تاریخ انسانیت را آغاز نموده است. پیروان جاهل و نادانش نیز با باور نمودن ادعاهای او به ترویج این اندیشه پرداختند. حسین علی با گرفتار شدن در آشوب فکری و روحی در نقض ادعاهای پیشین خود به نوشتن کتاب جدید/قدس پرداخت و آن را نسخ کننده و مبطل تمام کتاب‌های پیشین انبیای الهی نامید که جامع تمام مصالح، مفاسد، مناهی و اوامر است. او در حال عدم تعادل فکری و غافل از این که در معرض انظار جوامع انسانی قرار گرفته نسخ کتاب علی محمد باب را نیز منکر شد. وی با تناقض‌گویی‌های بسیار، گاهی مدعی نبوت و گاهی مدعی ربوبیت بود تا بدین وسیله بر اساس مأموریت استعماری که به عهده او گذاشته شده تمام ارزش‌های انسانی و ادیان را به استهزاء بگیرد و به وهن آنها بپردازد. او نیز مثل علی محمد معجزه خود را نوشتن و خط زیبا می‌دانست، غافل از این که اگر این دو ویژگی برای ادعای ثبوت و اولوهیت کافی بود، باید تمام خوش‌نویسان و خطاطان و نیز قلم‌فرسایان یا پیامبر و یا خدا می‌شدند و از طرفی خاتم پیامبران نیز نوشتن و خواندن بلد نبود و خداوند متعال ذاتی است که به هیچ وجه اوصاف نقصی در او پیدا نمی‌شود. بنابراین، پوچ‌ترین و متزلزل‌ترین عقیده و مذهبی که در طول تاریخ انسان ظاهر گردیده، دست‌آورد علی محمد باب و جانشینان اوست که دست‌آویز خوبی برای دشمنان اسلام، جهت از هم ریختن اساس دین اسلام و اندیشه‌های ناب شیعه گردیده است.

دولت عثمانی با غفلت از خطر آسیب‌های بزرگ بهائیت، بابیت و مبانی فکری آنان، در پیدایش و شکل‌گیری این فرقه‌های انحرافی نقش بسیاری داشت،^۹ به گونه‌ای که با دولت روس و انگلیس در این شکل‌دهی، نقش هم‌آهنگ ایفا کرد و رهبران این فرقه‌ها را در قلمرو جغرافیایی جهان اسلام پناه داد. این رفتار امپراتور عثمانی بهترین بستر برای بقا و گسترش فرقه منحرف بهائیت بود. وی بهائیان را پس از تبعید از ایران در عتبات مقدس پناه داد و بعد از آن، آنان را به استانبول منتقل نمود، به گونه‌ای که تا مدت‌ها این مناطق پر از بهائیان و بابیانی بود که در جهان اسلام تبلیغ می‌نمودند. دولت عثمانی به زعم خود با این پشتیبانی می‌خواست ضربه‌ای بر پیکر تشیع و اندیشه مهدویت وارد سازد، اما استعمارگران علاوه بر تخریب وحدت کلی جهان اسلام و ضربه زدن به تشیع برای حضور دائمی خود در خاورمیانه در پی جای پای محکمی بودند. این حقیقت که عبدالبهاء

رهبر بهائیان جاسوس دولت انگلیس است،^{۱۰} هنگامی روشن شد که دولت عثمانی بهائیان را در عکا (فلسطین) پناه داده بود. از این رو، می‌خواست او را اعدام و مراکز بهائیان را برچیند، اما برای این عمل خیلی دیر شده بود؛ چون بهائیان در سایه دولت عثمانی و پشتیبانی همه‌جانبه دولت‌های استعماری به‌درستی در جهان برای خود پیروان بسیاری را پیدا کرده و در شهرهای بسیاری از حکومت عثمانی مستقر شده بودند، از طرفی نیز انگلیس به‌شدت از آنها حمایت و به بقای این فرقه و رهبران آن پافشاری می‌کرد. از این روی می‌توان اساس شکل‌گیری و حفظ بهائیت را با طرح و حمایت کامل استعمارگران در مراکز شیعه‌نشین جهت آسیب زدن به اندیشه موعودگرایی و مهدویت دانست. نود درصد جمعیت کشور عراق در دوره سیطره عثمانی شیعه بودند. کشور ایران نیز بیش از عراق جمعیت شیعه داشت. بنابراین، مراکز مهم شیعه‌نشین جهان در حقیقت این دو کشور هستند؛ اماکن مقدس شیعیان و مراکز علمی بزرگ که رهبران شیعه و مرجعیت در آن تربیت یافته و حضور دارند. نهاد عظیم مرجعیت پشتوانه و مبانی خود را از مهدویت و امامت می‌گیرد. مرکز علمی این اندیشه در شهرهای مقدس کربلا و نجف استقرار داشت و کم‌وبیش در تهران و شهرهای دیگر ایران از جمله قم، خراسان، مراکز مهم، آذربایجان و جنوب ایران از این تفکر اصیل به‌شمار می‌آمدند که بر اساس طرح‌ریزی دشمنان اسلام و تشیع، بهائیت در این مناطق فعالیت چشم‌گیری داشت.^{۱۱}

کربلا و نجف به‌شدت با این مسئله درگیر شد، مدعیان مقام من‌یظهره الله در نجف سر بلند کردند تا این مقام و رهبری بهائیت را عهده‌دار شوند. اگر این شهر آسیب جدی می‌دید و نهاد مرجعیت در عقیده مردم سست می‌شد، بهترین فرصت برای تزلزل عقاید شیعیان و نابودی تدریجی آن برای استعمارگرانی بود که مدت‌ها در مناطق اسلامی حضور داشتند. آنان با مبارزه‌ها و جهاد شیعیان در مناطق مختلف اسلامی با مشکل اساسی مواجه بودند و پایداری، رشد و گسترش روزافزون تشیع آنها را در شگفت داشت. از طرفی رهبری قیام‌ها و جنبش‌های فکری که در ایران، عراق و... علیه استعمارگران شکل می‌گرفت آنان را بر آن می‌داشت که درباره اسرار پایداری تشیع و رموز آن بیشتر تأمل کنند. آنان بنابر مطالعات، شناخت و تجربه قدرت شیعه به

این نتیجه رسیدند که:

۱. نهاد مرجعیت، رمز بقا و پایداری شیعه و رشد روزافزون و گسترش آن است؛ زیرا علاوه بر ایجاد وحدت و دمیدن روح هم‌بستگی بر پیکره شیعه بنیان‌های محکم و اساسی دارد که چهارچوب‌های استوار آن با نظمی خاص همواره در تاریخ اسلام پس از قرن سوم و چهارم حضور داشته و همانند رشته‌های محکم زنجیر آهنینی به‌شمار می‌آید که نه‌تنها با گذشت زمان از بین نمی‌رود، بلکه همواره در حال رشد و تکامل است و در مراکزی به‌نام حوزه‌های علمی این نهاد شکل گرفته و استمرار دارد؛

۲. دومین رمز بقای تشیع را که بنیان مرجعیت نیز بود، در استمرار امامت و مصداق آن را در اندیشه تاب‌ناک مهدویت یافتند. آنان پس از تجربه بابت آزمودند که با اندیشه واهی باب نمی‌توان این اندیشه سبز و استوار را از بین برد. از این رو، پس از ناموفق شدن در داستان باب، جهت استمرار آن بهائیت را مطرح کردند که به‌سرعت به تشکیل و حمایت از آن پرداختند.

در این طرح دو نفر کاندیداتور داشتند: میرزا حسین‌علی و برادرش که با شکست یکی، دیگری به هر قیمتی طرح آنان را اجرا کند. لذا در روند شکل‌گیری بهائیت میرزایحیی موفقیت چندانی نداشت، ولی برادر دیگر حسین‌علی نوری با فطانت و زیرکی، مهره اصلی شمرده شد و بهائیت را پی‌ریزی کرد.

بنابراین، بهائیت با دو هدف بزرگ نابودی مرجعیت و مهدویت با پوششی تازه شکل گرفت. استعمارگران به این حقیقت رسیده بودند که برای تصرف و مستعمره جهان اسلام، به‌خصوص مناطق استراتژیک و نفت‌خیزی مثل عراق، ایران و... باید با عقاید و انگیزه‌هایی مبارزه کرد که مردم را به جهاد و مقاومت برمی‌انگیزاند. در جوامع سنی‌مذهب که نماد بزرگ آن عثمانی بود، انگیزه‌ها و مبانی عمیق فکری و الگوهای محسوسه مثل شیعه وجود نداشت؛ چون دولت عثمانی با آنها در نابودی شیعه هم‌دست شده بود^{۱۲} و مقاومت در مناطق سنی‌نشین به‌شکل مناطق شیعه‌نشین نبود. از این روی، هدف مهم آنها شیعیان بود، اگرچه در بین اهل‌سنت نیز به تناسب مبانی آنها آشوب‌های فکری مناسب را فراهم نمودند که آن هم برای برانداختن شیعه و در مخالفت و تضاد با آن بود.

بهائیت در جهان اسلام اندیشه‌ای نظیر صهیونیسم و مشابه آن می‌نمود که کشورهای استعماری آنها را برای ایجاد بحران‌های فکری، سیاسی و اقتصادی پی‌ریزی کردند. ماکسول از رهبران بهائیت گفته است: من ترجیح می‌دهم که جوان‌ترین ادیان (بهائیت) از تازه‌ترین کشورهای جهان (اسرائیل) نشوونما نماید و در حقیقت باید گفت آینده بهائیت و اسرائیل مثل زنجیر به هم متصل است.^{۱۳} با این برنامه‌ریزی بود که مرکز حیات فعلی آن دو اندیشه در قلب جهان اسلام و خاورمیانه قرار گرفت. فلسطین از نظر جغرافیایی بهترین منطقه از جهان اسلام است که استعمارگران، بهائیت و صهیونیسم را در آن بنا نهادند، بهائیت پس از به‌وجود آمدن در قلب تشیع برای استمرار حیات در عکا و شهرهای دیگر فلسطین مستقر شد.

پیدایش صهیونیسم خارج از فلسطین بود، اما با استقرار آنان این منطقه استراتژیک به صهیونیست‌های جهان مختص گردید. پس از آن بحران فزاینده‌ای در منطقه فراگیر شد. با فراخوان صهیونیست‌ها، مهاجرت گسترده‌ای با حمایت مادی بسیار به فلسطین انجام گرفت، چنان که بهائیان نیز پس از استقرار در عکا از بهائیان ایران و مناطق مختلف استمداد مالی نمودند که با حمایت مالی استعمارگران و دولت‌های استبدادی، به ترویج و اشاعه افکار بهائیت پرداختند. از این‌روی، بهائیت و صهیونیسم از چند جهت پیوندهای مشترک دارند:

۱. هردو حاصل و زاییده تفکر امپریالیسم هستند؛
۲. برای غارت اموال دیگر ملل و ایجاد هرج و مرج کامل در کشورهای اسلامی پدیدار گشته‌اند؛
۳. دشمنی بهائیان و صهیونیست‌ها با شیعه بیان‌کننده این توطئه است که آنها برای نابودی شیعه برنامه و هدف مشترک دارند.

حمایت استبداد از شکل‌گیری بهائیت

بهائیت با حمایت و در زیر چتر دولت قاجاری شکل گرفت. پس از اعدام علی‌محمد به‌دستور و همت امیرکبیر، فتنه بابت فرو خوابید؛ زیرا امیرکبیر فتنه بایان زنجان و دیگر مناطق را سرکوب و رهبران آنها را قلع و قمع نمود. بدین جهت، دولت قاجار نیز از این قائله‌ها دمی آسود که باید به‌دلیل این اقدام امیرکبیر از وی قدردانی می‌شد. بالعکس امیر مورد کم‌لطفی واقع شد و با آن تجارب، تدابیر، کیاست و کشورداری از قدرت برکنار شد و جای او را رمالی صوفی مسلک و سست‌عنصر به‌نام میرزا



آقاخان نوری گرفت که با میرزا حسین علی نوری هم‌تبار بود. به همین روی، میرزا حسین علی که به‌دستور امیرکبیر تبعید شده بود با حمایت و دل‌جویی میرزا آقاخان نوری از تبعید به ایران برگشت.^{۱۴} عودت او به ایران فتنه‌ها را در این کشور زنده نمود و دوباره افکار آشفته و انحرافی علی‌محمد باب در چهره‌ای دیگر و با تندیس ابلیس دیگر نمایان شد.

امیرکبیر قائله بابیان را به‌خوبی فرو نشاند، اما با برگشت رهبر بابیان، قائله در تهران دوباره شکل گرفت. میرزا آقاخان فردی نبود که درد دین داشته باشد و در فکر حفظ اساس کشور و هم‌بستگی فرهنگی و ملی باشد، بلکه او هرگز درک و فهم چنین مسائلی را نداشت. بنابراین، بدبختی ایرانیان در دوره قاجار تنها گرفتار شدن به استبداد قاجاریان نبود، بلکه گرفتاری بزرگ و مشکل دیگر مردم ایران این بود که امورشان را چنین افراد نالایقی تدبیر می‌کردند. صدراعظم کشور بر اساس سیستم حکومت قاجاری تمام امور سیاسی و نظامی را رتق و فتق می‌نمود. بیگانگان به‌دلیل وجود چنین آدم ساده‌لوحی به‌طور کامل و آزادانه در تغییر امور کشور به سود خود مداخله همه‌جانبه می‌نمودند و او با صدای طبل روس و انگلیس می‌رقصید.

رهبران بهایی هرگز از میرزا آقاخان نوری شکوه ننمودند، بلکه در تاریخ و شب‌نشینی‌های خود قصه‌ها و داستان‌های شیرین از خاطرات آقاخان نوری می‌گفتند و کارهای او را نقل مجلس خود می‌کردند و همیشه یاد او را زنده می‌داشتند. این تمجیدها بیان می‌کند که این صدراعظم با حمایت از رهبران بهائیت خدمت بزرگی در تأسیس آن در ایران کرده است.^{۱۵} او هم‌شهری میرزا حسین علی بود و روابط خانوادگی نزدیک با پدر او داشت و حمایت‌های بی‌دریغی نیز از بهاء‌الله نمود.^{۱۶}



ناصرالدین‌شاه پس از این که مورد سوءقصد و ترور بابیان قرار گرفت، به‌جای این که این فرقه را قلع و قمع و ریشه‌کن کند، به‌دلیل حمایت افراد نفوذی روس و انگلیس، تصمیم غلطی درباره آنان گرفت و آنها را به تبعید فرستاد.^{۱۷} از این‌رو، اساس شکل‌گیری بهائیت را در ناکارآمدی و برخوردهای غیرمسئولانه دولت استبدادی باید دانست که ریشه آنها در دامن استبداد رشد کرد. رئیس حکومتی که این فرقه او را به مرگ و ترور محکوم نمود، باید این مقدار همت می‌داشت که این آشوب‌گران را ریشه‌کن سازد. از این‌روی، استبداد دوره قاجار به میزانی که در شکل‌گیری بابیت نقش داشت، در شکل‌گیری بهائیت نیز مؤثر بود. علی‌رغم حمایت ناآگاهانه استبداد مبارزه علمای شیعه با این فرقه گمراه به‌شدت ادامه داشت که گاهی نیز به سرکوبی آنها می‌انجامید. از این‌روی، رهبران و مبلغان بهایی برای در امان ماندن از مبارزه علمای شیعه و رشد و گسترش بهائیت در بین مسلمانان دیگر کشورها به تبلیغ آیین خود پرداختند، اگرچه فعالیت‌هایشان را در ایران هرگز قطع نکردند.

انحراف مشروطه و نقش بهائیت

بهائیت پس از آن که از ایران به عکا و کشورهای دیگر منتقل شد، در وقایع سیاسی و اجتماعی، اسلام که هدف اصلی پدیدآورندگان آن بود به‌طور پنهانی دخالت می‌کرد و در هر فرصتی برای سرکوب روحانیان شیعه شرکت می‌نمود و جنبش‌هایی که دینی بودند و یا قصد حمایت از دین را داشتند، سرکوب می‌کردند.

در این دوره، آنان ابزاری در خدمت استعمارگران بودند که علاوه بر عضویت در انجمن‌های مخفی و فراماسون، در سرکوب مشروطه‌خواهی و نمایندگان مشروطه‌خواه نیز فعالیت داشتند. بهائیت در طرحی از پیش تعیین شده به ترور مراجع بزرگ شیعه اقدام کردند؛ مراجعی که در پیش‌برد اهداف مشروطه تأثیرگذار بودند. آخوند خراسانی از مراجع بزرگ شیعه در نجف از جمله سوزده‌های آنان بود.^{۱۸} سوابق تروربستی آنها از قبل روشن بود چنان که در ترور امیرکبیر و ناصرالدین‌شاه نیز نقش داشتند.^{۱۹} پیروزی مشروطه به همت روحانیان شیعه و مراجع بزرگ بود، اما انحراف آن به‌دلیل دست‌های مرموز انگلیس از آستین

عده‌ای به نام روشن فکر بود. در همین اوان برخی از علمای بزرگ شیعه در مقابل مشروطه کذایی مخالفت می‌کردند؛ بزرگانی چون شیخ فضل‌الله نوری و حجة الاسلام ملا قربان‌علی زنجانی هر کدام به‌نوعی به مشروطه غربی بدبین بودند و آن را حيله بلوک شرق (کمونیست) و بلوک غرب (امپریالیسم) می‌دانستند. موضع‌گیری علمای بزرگ شیعه در مقابل مشروطه، پس از آغاز انحراف مشروطه از مسیر اصلی بود. بهائیان و هم‌فکران آنان بازی گران این نقشه و سناریو بودند که به هرروی برای شکستن حریم علمای شیعه تلاش می‌کردند و با این موضع‌گیری هدف نهایی ایجاد فرقه بهائیت را مشخص می‌نمودند.

باییت و سپس بهائیت، از ابتدا بر ترور و مخالف با مرجعیت دینی و روحانیان شیعه تأکید می‌نمودند. استعمارگران پس از درک قدرت بلامنازع مرجعیت شیعه و نفوذ روحانیان در طبقات اجتماعی ایران و چشیدن طعم تلخ شکست در غارت ذخایر ایران با فتوای میرزای شیرازی و دیگر برخورد‌های قبل از آن، به فکر از بین بردن این جایگاه بودند. از این‌روی، فرقه‌های دست‌ساز آنها همواره در رأس برنامه‌های خود مبارزه و تخریب چهره مقبول روحانیان را پی می‌گرفتند و برای میل به این اهداف، راه‌های مختلفی انتخاب می‌کردند:

۱. پوشیدن لباس روحانیان و ظاهرشدن در میان مردم با سیما و قیافه آنان، با هدف از بین بردن جایگاه مردمی روحانیت؛
۲. اغفال طلاب جوان و جذب آنها به دسته‌ها و احزاب خود با تطمیع به چهره تجدد، نوگرایی، مدرنیته، فراماسونی و...؛
۳. نفوذ دادن افراد خود در حوزه‌های علمیه و کسب علوم حوزوی و آشنایی با متون دینی، با هدف تحریف و تخریب این متون و تأویل آنها به سود خود، چنان‌که اخیراً از روایات ائمه تفسیرهایی سودجویانه نمودند و در سایت‌های خود ضد ائمه و شیعه جهت بر هم زدن وحدت ملی ایرانیان و انحراف جوانان استفاده کردند و ائمه را ضد ایرانی معرفی نمودند؛

۴. استفاده از زبان عربی برای طرح اراجیف و ساخته‌های پوشالی باب و بها به مردم. زبان مقدس قرآن، قرن‌هاست که در بین شیعه و تمام مسلمانان زبان علمی جهان اسلام شناخته می‌شود و تمام عبادات و احکام شرعی به این زبان انجام می‌گردد. علمای اسلام و مراجع شیعه نیز با این زبان آثار خود را به جوامع علمی ارائه می‌دهند. فرقه گمراه باب و بهائیت برای لطمه زدن به تمام آثار دینی و ایجاد شبهه و تردید در آنها، عقاید و افکار باطل خود را با این زبان و با زبان فارسی که دومین زبان جهان اسلام و تشیع است، نوشته و القا کرده‌اند. این روی کرد را می‌توان توطئه‌ای برای صدمه زدن به قداست اسلام و متون دینی مثل قرآن و مرجعیت دانست. چنان‌که یکی از برگشتگان از فرقه بهائیت به این مطلب اشاره می‌کند که هر پیامبری به زبان قوم خود برانگیخته می‌شود و علت این که باب و بهاء به زبان عربی غیرفصیح و خودساخته به ادعاهای دروغین اقدام

میرزا آقاخان فردی نبود که درد دین داشته باشد و در فکر حفظ اساس کشور و هم‌بستگی فرهنگی و ملی باشد، بلکه او هرگز درک و فهم چنین مسائلی را نداشت. بنابراین، بدبختی ایرانیان در دوره قاجار تنها گرفتار شدن به استبداد قاجاریان نبود، بلکه گرفتاری بزرگ و مشکل دیگر مردم ایران این بود که امورشان را چنین افراد نالایقی تدبیر می‌کردند

می‌کردند، نامعلوم است.

آنان در سرکوبی مشروطه و رهبران روحانی آن با نفوذ و تشکیل کمیته مجازات در ترور و اعدام شیخ فضل‌الله نوری و سید عبدالله بهبهانی و... نقش داشتند؛ چون اعضای تشکیل دهنده کمیته مجازات از پیروان بهائیت بودند،^{۲۰} وابستگی آنها به انگلیس و جاسوسان غرب نیز روشن است.^{۲۱}

بهائیان برای ایجاد آشوب و رعب شب‌نامه در تهران پخش می‌کردند^{۲۲} تا امنیت اجتماعی را خدشه‌دار سازند و طرف‌داری مردم از مشروطه را متزلزل کنند و این انقلاب مردمی را از مردم بگیرند و در راه اهداف استعمارگران قرار دهند. تحلیل روند تاریخی قدرت‌گیری پهلوی این مسئله را به خوبی روشن می‌کند.

بدین‌سان، بهائیت فرقه دست‌نشانده استعمار، دست خود را در قضیه مشروطه که نهضتی بود برخاسته از میان مردم به رهبری و ارشاد علمای شیعه، رو می‌کند. برخی در بدو پیدایش تردید دارند که زمینه‌های تشکیل آن را به بیگانگان نسبت بدهند، اما اگر عمل کرد این فرقه و نقش بسیار منفی آن را در سرکوب صدای آزادی و عدالت‌خواهی ایران مورد بازبینی و مدنظر قرار دهند، روشن خواهد شد که این حزب برای ایجاد آشوب و گمراهی در میان مردم و انحراف صدای عدالت اجتماعی مردم ایران که با انقلاب مشروطه درصدد پیروزی بود، توسط دول استعماری شرق و غرب به‌وجود آمد. دست استعمار در بدو پیدایش به‌قدری پنهان بود که عده‌ای از اهل پژوهش به‌دلیل نبود مدرک معتبر تردید می‌کردند که این فرقه‌ها را به استعمارگران نسبت دهند، اما گذشت زمان ثابت کرد که روس و انگلیس بابیت و بهائیت را بنیان نهاده‌اند. مشروطه نخست با طرح عدالت‌خانه، توسط علمای بزرگ شیعه شروع شد که با تحصن می‌خواستند سخن خود را به کرسی بنشانند، ولی هر لحظه که پیروزی نزدیک می‌شد، صف علما و مشروطه‌خواهان دچار تزلزل می‌شد. ترور، کشتار و موضع پنهانی بهائیت علت اصلی در قلع‌و‌قمع مشروطه بود و انگلیس پشت صحنه این سناریوی از پیش طراحی شده به‌شمار می‌رفت. اینها همه زمینه را برای قدرت‌گیری مهره جدید استبدادی دست‌نشانده انگلیس آماده می‌کرد تا جامعه ایرانی نیز با استقبال از قدرت‌گیری رضاخان قدرت او را مشروع بدانند. این

طرح در نوع خود تا حدی موفق شد و رضاخان در ۱۹۱۹ میلادی با کودتای قدم‌به‌قدم، قدرت را در ایران به‌دست گرفت.

بهائیت در سایه حمایت پهلوی‌ها

در دوره استبدادی خاندان پهلوی این فرقه رشد چشم‌گیر یافت، به‌گونه‌ای که چنین فضای آزادی در هیچ دوره‌ای نداشتند. اگر دولت قاجار بهائیان را حمایت می‌کرد، حمایت‌های عصر پهلوی بیش از آنان بود. میرزا آقاخان نوری از بهائیان حمایت کرد و از اعدام شخص بهاء‌الله (رهبر بهائیان) جلوگیری نمود، ولی آشکار نمی‌توانست از آنان حمایت کند و یا مردان بهایی را در رأس قدرت و حکومت و یا مشاغل مهم دولتی بگمارد. این زمینه هرگز در دوره قاجاریه مساعد نشد بلکه آنها بر اثر فشارهای اجتماعی و مذهبی و ناامنی به کشورهای مجاور مهاجرت کردند، چنان‌که صبحی در خاطرات خود می‌نویسد که آواره شهرهای مختلف بوده‌اند.^{۲۳} اما در دوره پهلوی آنها در رأس امور حساس قرار داشتند.

رضاخان و بهائیان

فردوست در خاطرات خود از گرایش و علاقه شدید رضاخان به بهائیان پرده برمی‌دارد و از روابط حسنه رضاخان با بهائیان یاد می‌کند. به نقل فردوست، رضاخان اسدالله صنیعی را که بهایی طراز اول به‌شمار می‌رفت، آجودان مخصوص محمدرضا کرد. صنیعی بعدها در زمان نخست‌وزیری علم، حسن‌علی منصور و به‌خصوص هویدا به وزارت جنگ و وزارت خواربار رسید. با وجود این، نفوذ اصلی بهائیت در دوران عبدالکریم ایادی بود. ایادی از خانواده طراز اول بهائیت بود. او به این دلیل نام فامیل «ایادی» داشت که پدرش از «ایادی امرالله» یعنی چند نفر خواص اطراف عباس افندی بود. ایادی با نفوذی که نزد محمدرضا کسب کرد، بهائیان را به مقامات عالی رساند. او مسلماً در رساندن امیرعباس هویدا (بهایی) به نخست‌وزیری نقشی مهم داشت. در زمان هویدا کار بهایی‌ها دیگر تمام بود و مقامات عالی مملکت توسط آنها به‌راحتی اشغال می‌شد. پدر هویدا نیز مثل پدر ایادی از خواص عباس افندی و گویا نویسنده مخصوص او بوده است. تنها یک‌بار موقعیت بهائیت به خطر افتاد؛ زمانی که مرحوم فلسفی

واعظ معروف حملات شدیدی را علیه بهائیت آغاز کرد.^{۲۴} از جهات دشمنی رضاخان با روحانیان، مسئله مخالفت روحانیان با بهائیان بود. او از سوی اربابان خود دستور داشت که با بهائیان به نرمی برخورد کند؛ چون قدرت استبدادی رضاخان و پیدایش بهائیت از یک پدر و مادر بودند. لذا لازم بود که رضاخان (استبدادگر بزرگ تاریخ معاصر) با بهائیان که برادر تنی بودند، با هم سازش داشته باشند. بر همین اساس، رضاخان با چهره‌های بیدار روحانیت مثل شهید مدرس این‌گونه برخورد کرد و بسیاری از مبارزان و مخالفان مذهبی را از میان برداشت و در عوض برای فرزندش که ولی عهد و پادشاه آینده ایران بود، مربی و آجودان‌باشی بهایی را استخدام کرد تا او را بهایی تربیت کنند یا شاید تحت‌نظر کامل استعمارگران قرار بگیرند. با مطالعه روند تخریب ارزش‌های مذهبی در عصر پهلوی چنین برمی‌آید که بهائیان در ایران کاملاً از طرف خاندان پهلوی حمایت می‌شدند و مأموریت مهم خاندان پهلوی و بهائیان، نابودی کامل تمام مؤسسات اسلامی و سرکوب مبارزه‌ها و نهضت‌های دینی بوده است. محمدرضا با مخالفت گسترده علمای بزرگ و مراجع دینی شیعه، به اقتضای مصلحت مجبور شد که دستور تخریب حنبلیه‌القدس، مرکز تجمع بهائیان تهران را صادر کند. آن‌گاه ایادی که مربی او بود، برای مدتی از تهران خارج شد و نه‌ماه بعد به ایران برگشت. به‌طور کلی، دوران محمدرضا، بهائیان ترقی بسیار کردند و ثروت‌مند شدند. آنان در انحطاط اقتصاد ایران بسیار کوشیدند. به نقل فردوست، در حدود سال‌های ۵۱ و ۵۲ شمسی سرلشکر ضرغام که مدتی وزیر دارایی و مدتی هم مدیرعامل بانک اصناف بود، به ریاست اتکا (سازمان تدارکاتی ارتش) منصوب شد. با وجود آن‌که اجناس ارزان‌تر در ایران تهیه‌شدنی بود، ایادی او را از کار برکنار کرد و افسر دیگری را به این سمت گمارد تا او اجناس مورد نیاز را بی‌واسطه از خارج وارد کند.^{۲۵}

بهائیان بدون اجازه عکا حق پذیرفتن مشاغل سیاسی را نداشته‌اند و تنها باید تلاش می‌کرده‌اند که در فعالیت‌های تجاری و کشاورزی پیشرفت کنند. بر اساس همین اصل، وقتی فردوست از سپهبد صنیعی پرسید که چگونه شغل سیاسی پذیرفته‌اید، سپهبد به اجازه عکا اشاره کرده که در موارد استثنایی و مهم این نوع مشاغل را می‌پذیرفته‌اند. در واقع بهائیت تصور داشته که ایران ارض موعود است، مانند صهیونیسم‌های غرب که با ایده سرزمین موعود، در قلب جهان اسلام (فلسطین) با حمایت امپریالیسم برای تشکیل کشور، به قتل و خون‌ریزی مسلمانان و بحران‌آفرینی در منطقه خاورمیانه پرداخته‌اند. به گفته فردوست، بهایی‌ها احساس ایرانی بودن نداشته‌اند و این افراد جاسوس‌های بالفطره بوده‌اند.^{۲۶}

رضاخان و پسرش نه‌تنها به نفوذ بهایی‌ها حساسیت نداشتند، بلکه خود محمدرضا گفته بود که افراد بهایی در مشاغل مهم و حساس مفیدند، چون علیه دولت توطئه نمی‌کنند. فردوست این ادعا را از مقام موثق نقل می‌کند. بهائینی که به مقامات حساس می‌رسیدند، از موقعیت خود برای ثروت‌مند شدن جامعه بهائیت استفاده می‌کردند تا از این طریق اقتصاد مملکت را به‌دست گیرند. به گفته فردوست، بهائیان بسیار ثروت‌مند

۱. پوشیدن لباس روحانیان و ظاهرشدن در میان مردم با سیما و قیافه آنان، با هدف از بین بردن جایگاه مردمی روحانیت؛
۲. اغفال طلاب جوان و جذب آنها به دسته‌ها و احزاب خود با تطمیع به چهره تجدد، نوگرایی، مدرنیته، فراماسونی و...؛
۳. نفوذ دادن افراد خود در حوزه‌های علمیه و کسب علوم حوزوی و آشنایی با متون دینی، با هدف تحریف و تخریب این متون و تأویل آنها به سود خود

بودند، مانند نعیمی پدرزن خسروانی که از مقامات مهم بهائیت بوده است. آبادی حدیقه (شرق اقدسیه) متعلق به بهایی بوده و برخلاف سنت ده‌داری که اراضی جنوب یک ده تا ده بعدی متعلق به ده شمالی است، بهایی‌ها اراضی شمالی حدیقه را تا قله کوه دیوارکشی و تصرف کرده بودند. آنان در اتوبان تهران کرج (نرسیده به کرج سمت راست) نیز اراضی وسیعی را تصرف کرده و گنبد آبی‌رنگی به پا کرده بودند.

بهائیان با حمایت افرادی مثل هزیر یزدانی زمین‌های وسیعی از کشاورزان را تصرف می‌کردند و ایادی نیز پشت قضیه از آنها حمایت می‌کرد تا بدین وسیله اراضی بسیاری را تصرف نمایند. هزیر با حمایت ایادی تبدیل به فتودال بزرگی شده بود و اراضی وسیعی را در باختران، مازندران، اصفهان، (سمنان) و... با همین شیوه زورگیری و حمایت‌های قانونی ایادی تصاحب کرده بود.^{۲۷}

بهائیت در دوران رضاخان و قدرت استبدادی او به دربار پهلوی نفوذ کرد و محمدرضا تحت نظر آنان تربیت یافت. بهائیت در دوران او در ایران توسعه عجیبی یافت^{۲۸} و آنان بر مبنای انگیزه و مشکلات مالی، به بهائیان گراییدند و به مسلک آنان درمی‌آمدند.

عوامل مهم رشد بهائیت در ایران عصر پهلوی

فقر و گرفتاری‌های مالی، از عوامل مهم گرایش افراد به بهائیان بود. بهائیان بسیاری از گرفتاران و مستمندان مالی را تطمیع کرده بودند. موارد زیادی از نظر مالی گرفتار بودند که با تطمیع مبلغان گرفتار بهائیت می‌شدند.

از سوی دیگر، زنان زیبا و دختران بهائی آراسته‌ظاهر، دام بزرگی بر سر راه جوانان جهت گرفتار شدن در انواع مفاسد فکری و اخلاقی به‌شمار می‌رفتند. بهائیان برای تبلیغ و رونق کار خود جوانان فراوانی را به دام انداختند. آنان برای نیل به این مقصود احکام فریبده شرعی نیز از خود ساختند تا بدین وسیله به تخریب آینده کشورهای اسلامی و خالی کردن آنها از نخبگان و جوانان برومند دست یابند. بهائیان به‌خوبی دریافتند که جوانان آینده‌سازان کشورها و مدیران و دانش‌مندان آینده هر کشورند. از این‌رو، آنان علاوه بر این که با سلاح اختلاط

فکری به جنگ تشیع آمدند، از راه خالی کردن درون جوانان و از بین بردن غیرت و شهامت آنان با ترویج انواع مفاسد اخلاقی به نابودی این سرمایه‌ها برآمدند و دختران بهایی را برای جلب جوانان مناسب دیدند و از این راه عده‌ای را گمراه نمودند.^{۲۹}

حمایت حکومت استبدادی از استخدام بهائیان در امور دولتی عامل مهم دیگر در گرایش به بهائیت بود. پهلوی‌ها، بهائیان را بی‌خطر و برای مقابله با براندازی نیروهای آشوب‌گر مناسب می‌دانستند. از این‌رو مدت‌ها بهائیان با آزادی کامل در فرقه‌های استخدامی مذهب خود را بهایی می‌نوشتند و آن را با افتخار تلقی می‌کردند؛ چون هوادار داشتند. شرکت نفت از جمله مراکز مهم استخدام بهائیان به‌شمار می‌رفت.^{۳۰}

رشد و رونق بهائیت در دوره پهلوی‌ها بسیار چشم‌گیر می‌نمود، زیرا ایران از هر لحاظ به‌طور کامل به‌دست بیگانگان افتاده بود. دست‌یابی بهائیان ایران به قدرت، در توسعه جمعیتی آنان در خارج از کشور نیز تأثیر مستقیم داشت؛ چون از نظر مالی از طرف بهائیان ایران که بسیاری از آنها در مناصب دولتی نفوذ داشتند؛ حمایت می‌شدند و حتی از طرف دربار پهلوی کمک‌های مالی دریافت می‌کردند.

صبحی یکی از مبلغان و رجال مهم بهایی که بعد از کار بهائیان پرده برداشت و از این فرقه برگشت، از بهائینی بود که در رادیو ایران قصه می‌گفته است. چه‌بسا مدت‌ها به تبلیغ آیین بهائیت نیز پرداخته است. بهائیان در دوره پهلوی با حمایت‌های درباریان، با آزادی کامل در تمام نقاط ایران مبلغ داشتند. آنان حتی در روستاها، نفوذ داشتند و پیروانی برای خود دست‌وپا کرده بودند. مردم ساده‌دل در شهرهای مختلف و روستاها با این خیال که بهائی‌گری جنبش جدیدی است که همه باید با آن آشنا گردند، فریفته سخنان مبلغان منحرف بهایی شدند، بدون این که از مفاسد و عواقب شوم این عضویت باخبر باشند. روشن‌فکران مذهبی در عصر پهلوی که در مقابل بهائیت مقاومت می‌کردند، همه سرکوب می‌شدند و محدود بودند، ولی مبلغان بهایی با آزادی کامل در ایران تبلیغ می‌کردند. برخی از رجال دربار پهلوی نقش بسزایی در رشد بهائیت در ایران داشتند؛ نقش هویدا بسیار مهم‌تر و آشکارتر از نقش میرزا آقاخان نوری در تأسیس بهائیت بود. بر اساس اظهارات فردوست، وابستگی بهائیان به درباریان

و درباریان به بهائیان وقتی روشن می‌شود که اسناد درباره آنها را به‌خوبی بررسی کنیم و به پیوند میان صهیونیسم و بهائیت پی ببریم:

الف) سند اول

بهائیت هویدا در دوران صدارتش شهرتی وسیع یافت. ابقای هویدا به نخست‌وزیری که از نظر احساسات مذهبی مردم به شدت منفور بود، عمق بی‌اعتنایی شاه به افکار عمومی را نشان می‌داد. در زمینه ارتباط هویدا با فرقه ضاله بهائیت به ذکر دو سند بسنده می‌کنیم: سند اول نامه مورخ ۱۳۴۳/۶/۱۲ است که گویا یکی از سران جامعه بهائیت به نام قاسم اشراقی به مناسبت تصادف هویدا در جاده شمال و شکسته‌شدن پای او برای دکتر فرهنگ مهر ارسال داشته و در آن تأسف خود را از این حادثه ابراز داشته است.

جناب آقای دکتر فرهنگ مهر معاون محترم وزارت دارایی!

به مناسبت پیش‌آمدی که برای جناب آقای هویدا وزیر محترم دارایی رخ داده، خواهش مند است مراتب تأثر و تأسف این جانب و برادرانم را به عموم هم‌مسلمان (بهائیان) و به‌خصوص جناب آقای ثابت پاسال، مدیر محترم تلویزیون ایران که بزرگ‌ترین خدمت‌گزار فرقه ما هستند، ابلاغ فرمایید.

احترامات فائقه را تقدیم می‌دارد
قاسم اشراقی

از این سند مهم می‌توان استنباط کرد که نه‌تنها هویدا به‌عنوان مهم‌ترین عنصر حکومتی وابسته به بهائیان بود، بلکه اکثر مدیران ادارات و سازمان‌ها بهایی بوده‌اند. ثابت مدیر صدا و سیمای ایران که از او به‌عنوان بزرگ‌ترین خدمت‌گزار فرقه یاد کرده، بهایی‌مسلم بوده و هیچ استبعادی ندارد که با این گرایش حاکمان به بهائیت، هیئت حاکمه ایران یا بدنه اصلی تشکیلات سیاسی ایران بهائی بوده باشند، چنان‌که معاونت وزارت‌خانه‌ای مهم مثل وزارت دارایی وقت (فرهنگی) بهائی بوده و برای حمایت از بهائیان اقدامات مهمی انجام داده است. وزارت دارایی در تشکیلات اداری از مهم‌ترین ادارات دولتی ایران به‌شمار می‌رفته که با ریاست بهائیان اداره می‌شده است.

ب) سند دوم

فردوست از رده‌های مهم ساواک و از مهره‌های اساسی آن به‌شمار می‌رفته است. در گزارش مورخ ۱۳۵۰/۵/۱۹ درباره جلسه مشترک بهائیان با صاحب منصبان پهلوی چنین آمده است:

جلسه‌ای با شرکت دوازده نفر از بهائیان ناحیه دو شیراز در منزل آقای هوشمند و زیر نظر آقای فرهنگی تشکیل گردید. پس از قرائت مناجات شروع و خاتمه و قرائت صفحاتی از کتاب لوح احمد و ایقان (کتاب بهائیان)، فرهنگی و هوشمند پیرامون وضع اقتصادی بهائیان در ایران صحبت کردند. فرهنگی اظهار داشت: بهائیان در کشورهای اسلامی

دست استعمار در بدو پیدایش به‌قدری پنهان بود که عده‌ای از اهل پژوهش به‌دلیل نبود مدرک معتبر تردید می‌کردند که این فرقه‌ها را به استعمارگران نسبت دهند، اما گذشت زمان ثابت کرد که روس و انگلیس بابیت و بهائیت را بنیان نهاده‌اند

پیروز هستند و می‌توانند هر چیزی را که می‌خواهند بگیرند؛ تمام سرمایه‌های بانکی و ادارات و رواج پول در ایران مربوط به بهائیان و کلیمیان می‌باشد؛ تمام آسمان‌خراش‌های تهران، شیراز و اصفهان مال بهائیان است؛ چرخ اقتصاد این مملکت به‌دست بهائیان و کلیمیان می‌چرخد؛ شخص هویدا بهایی‌زاده است؛ عده‌ای از مأمورین مخفی ایران که دربار شاهنشاهی می‌باشند، می‌خواهند هویدا را محکوم کنند، ولی او یکی از بهترین خادمین امرالله است. امسال مبلغ ۲۵ هزار تومان به محفل ما (بهائیان) کمک نموده است.^{۳۱} آقایان بهائیان نگذارید کمر مسلمانان راست شود. نام شرکت کنندگان جلسه:

۱. فرهاد روحانی؛ ۲. دانیال روحانی؛ ۳. ثناءالله زارعیان؛ ۴. قاسم کریمیان؛ ۵. هدایت؛ ۶. وسیح الله؛ ۷. ناصر؛ ۸. ضیاءالله فرهنگی؛ ۹. قدرت الله کمالی؛ ۱۰. محمدعلی هوشمند. اکثر فرماندهان و رجال عصر پهلوی با هر عقیده‌ای که داشتند، به انتصاب هویدای بهایی به مسئولیت کابینه و نخست‌وزیری اعتراض کردند.^{۳۲}

در متن صورت جلسه، کلیمیان (یهودیان صهیونیسم) در کنار بهائیان به عنوان قطب اقتصادی مطرح می‌شوند. مرکز بهائیت و صهیونیسم در سرزمین فلسطین قرار گرفته است. این دو فرقه گمراه در پی تخریب چهره دو دین بزرگ اسلام و یهود بوده‌اند. دین موسی انسان‌ها را دارای کرامت می‌داند. تقوا و زهد و توجه به آرمان‌های الهی اساس یهودیت است. رفتار صهیونیسم جهانی هرگز با روح این دین بزرگ الهی سازگاری ندارد. صهیونیسم اندیشه‌ای سرمایه‌داری بود که برای درگیر کردن اسلام با دین موسی به‌وجود آمد، چنان که عده‌ای قدرت‌طلب مسیحیت را مدت‌ها در قبال اسلام قرار دادند و جنگ‌های صلیبی را به راه انداختند. جهان سرمایه‌داری و امپریالیسم با طرح مسئله کشور اسرائیل در قلب جهان اسلام در فکر مقابله با اسلام از طریق دین دیگری بودند، چنان که در دین اسلام فرقه‌های دیگری نیز به‌وجود آوردند؛ فرقه وهابیت و قادیانیه و بهائیت هریک با اهداف خاص در مناطق مختلف اسلام به‌وجود آمدند. پشتوانه این فرقه‌ها، امپریالیسم و استعمار است. بهائیت و صهیونیسم تشابهات فراوانی دارند و گرایش و تلاش این دو برای انباشت ثروت و بلعیدن طلا و آثار عتیقه

کشورهای اسلامی و آثار فرهنگی و مخطوطات، از ویژگی‌های مشترک این دو فرقه است. صهیونیسم نوآوری و بدعت در دین حضرت موسی و بهائیسیم نوآوری و بدعت در دین اسلام به‌شمار می‌روند. این دو اندیشه باید بر اساس طرح‌های استعماری و سرمایه‌داری در بهترین سرزمین اسلامی متمرکز گردند و به تخریب و درگیر کردن پیروان ادیان مختلف پردازند. منطقه استراتژیک خاورمیانه مرکز ثقل و پیدایش ادیان بزرگ جهان است.

نظریه برخورد تمدن‌ها که تئوریسین‌های غرب و امریکا آن را مطرح نمودند و نیز قضیه هولوکاست، طرحی را پی می‌گیرند که در پی آن، یهودیان و پیروان مذهب یهود با مسلمانان و مسیحیان درگیر شوند؛ چون در قضیه هولوکاست، علاوه بر حمایت از تشکیل کشور فلسطین عامل کشتار یهودیان و کشتن‌گان آن، کسانی غیر از مسیحیان نبوده‌اند. تشکیل اسرائیل و اجتماع صهیونیسم و بهائیت، با بحران فکری، جغرافیایی و ملی مواجه گردیده است. نظریه برخورد تمدن‌ها نیز تکمیل‌کننده این بحران‌ها به‌شمار می‌رود. یکی از رهبران بهائیت درباره پیوند صهیونیسم و بهائیت چنین می‌انگارد که جوان‌ترین ادیان بهتر است از تازه‌ترین کشورهای جهان (اسرائیل) نشوونما یابد و درواقع، بهائیت و اسرائیل را چون حلقه‌های زنجیر به هم پیوند خورده می‌پندارند.^{۳۳}

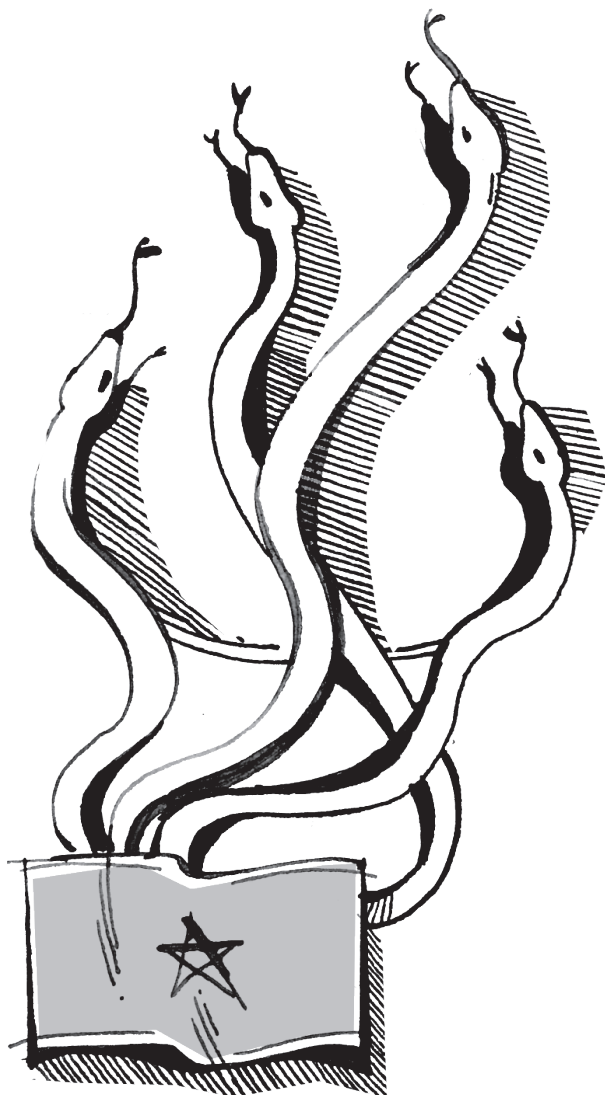
پیوند بهائیت و صهیونیسم از جهات فراوانی قابل تحلیل و بررسی است؛ چون ریشه هردو آنها به امپریالیسم برمی‌گردد و هردو می‌خواهند از چند جهت برای رسیدن به هدف مشترک به اسلام ضربه زنند:

۱. از جهت فیزیولوژی و اختلاف جغرافیایی؛
۲. از جهت عقیدتی که تشیع را در مرکز خاورمیانه متزلزل کنند؛
۳. غارت ثروت‌های منطقه خاورمیانه و کشورهای اسلامی؛
۴. ضربه زدن به مرجعیت شیعه؛
۵. از بین بردن اندیشه موعودگرایی در تشیع و جهان اسلام؛
۶. محو و نابودی ارزش‌های اسلام و خرافی جلوه دادن احکام دین و کتاب‌های آسمانی؛

۷. مخدوش کردن باورهای شیعه اثنا عشری از جمله امامت و موعود.

امام خمینی در مقابل رژیم استبدادی طاغوت به مبارزه برخاست، در حالی که رژیم پهلوی از هواداران بزرگ رژیم اشغال گر بود. امام در گفتار خود تصریح نمود که چرا شاه همواره بر سخن نگفتن از اسرائیل تأکید می‌ورزد! این بیان امام، اشاره به پیوند دو رژیم و حمایت‌های بی‌دریغ پهلوی از صهیونیسم بوده است؛ چون محمدرضا درباره بهائیت نیز چنین هواداری می‌کرد و با روحانیت به علت مقابله با بهائیان دشمنی می‌نمود. وی میلیاردها دلار از ثروت جهان اسلام و پول نفت ایران را صرف منافع صهیونیستی و پایه‌گذاری رژیم اشغال گر قدس می‌کرد. مبارزه مرجعیت با صهیونیسم و استبداد، آنان را بر آن می‌داشت که برای سرکوب و تضعیف مرجعیت توطئه بچینند؛ چون آن‌چه جهان اسلام را در مقابل توطئه بزرگ استعمارگران در خاورمیانه بیدار می‌نمود، قدرت مرجعیت دینی و رهبران مذهبی بود. از این‌روی آنان برای سرکوبی این نهاد باسابقه و مبانی فکری آن متمرکز شدند و با نگاه به آن‌که اندیشه و اعتقاد به ظهور منجی، در تمام مذاهب آسمانی دیده می‌شود، بر آن بودند که اسلام و تشیع را به صورت خرافه و عقاید بی‌اساس و بدون پشتوانه و حیانی بنمایانند تا اندیشه موعودگرایی را در ادیان دیگر نشان دهند. بهائیت در این طرح‌ریزی به ارائه عقاید سخیف و بی‌اساس، با آنان هم‌پیمان شد. اگر دست

استعمارگران در پیدایش این فرقه گمراه نادیده یا ناپیدا تصور شود و اگر در صغرا و کبرای قضیه (پیدایش باب و بهاء) تردید گردد، نتیجه قضیه بسیار آشکار نشان می‌دهد که به‌وجود آوردگان رژیم صهیونیستی در شکل‌گیری منطقه مختص به صهیونیست‌ها در قلب جهان اسلام و بهترین سرزمین، به اندازه تأسیس اندیشه بابیت و بهائیت در قلب اندیشه اسلامی نقش آفریده‌اند، شیعه به‌منزله قلب اسلام و چکیده تمام اصول اسلام است. آنان به‌خوبی دریافته‌اند که حیات اسلام به شیعه است و اگر شیعه و آموزه‌های امامت را از اسلام بگیرند، از دین کامل و خاتم چیزی جز خمودی و عقاید جبرگرایانه و قشری‌گری باقی نخواهد ماند همواره در طول تاریخ با ظلم و ستم سازش نموده و در مقابل حاکمان زورمدار و حيله‌گر هیچ حرکت اصلاحی به خود ندیده است، چنان‌که امروز کشورهای عربی سنی‌مذهب با رژیم اشغال‌گر اسرائیل هیچ مشکلی ندارند و اندیشه‌های صوفیانه و سازش‌کارانه در میان اهل سنت رشد کرده است. اهل سنت هرگز نظیر تشیع به سرنوشت انسان و قیام در مقابل ظلم نیندیشیده و برای مردم و جامعه، نقشی در اداره زندگی خود قائل نبوده‌اند. تنها تشیع اصیل، با الهام از قیام امام حسین 7 در مقابل ظلم،



استبداد، فساد و استعمار دست به شمشیر برده و با آنها جنگیده و آنها را در نقاط مختلف دچار مشکل کرده و مانع از رسیدن آنها به اهدافشان شده است.

شهادت برای شیعه مفهومی دارد که آنان را به قیام فراخوانده است. از این روی قلب تپنده و حیات بخش جهان اسلام، در مبارزه با استعمار پیش گام بوده است. این حیات شیعه از نهال امامت می شکفت و قلب و حیات تشیع به امامت وابسته و از آن امید می گیرد. تشیع با اعتقاد به امامت حضرت مهدی ۴ کامل و پویانده است. استعمار بر این عقیده رشک می برد و برای به وجود آوردن فرقه های باطل بر محوریت تخریب تشیع سرمایه می گذارد و بر همین اساس، از فرقه آقاخانیه اسماعیلیه هواداری می کند. حمایت از فرقه قادیانیه در شبه قاره هند و هواداری از وهابیت در مقابل عقاید شیعه و اینک نظامی گری، به انگیزه درگیری با عقاید شیعیان بوده است. آنان با تأسیس جبهه دومی بر ضد شیعه، از درون اندیشه سلفی گری (وهابیت) با عناوینی چون طالبان، القاعده و سپاه صحابه و... و به بهانه مقابله با تروریست خودساخته، به مناطق اسلامی تهاجم نظامی می کنند. همه این ترغندها برای مبارزه با تشیع و سرکوبی اندیشه امید به آینده است که امروز از سرزمین ایران به رهبری مرجعیت برخاسته است. آنان می دانند که اگر بیداری و وحدت امت اسلام در میان نباشد و نیز شیعه نابود شود، تمام اسلام از بین می رود، اما هرگز چنین اتفاقی روی نخواهد داد.

یکی از بهائی های توبه کرده و به دامن اهل بیت بازآمده، درباره شکل گیری و پیوند بهائیت با صهیونیسم، عامل اصلی برگشت خود را تناقض گویی شدید بهائیان و رهبران آن یاد می کند که هرگز پیروان بهائیت را اقناع ایدئولوژیک نمی سازد. این آیین هرگز نتوانسته تشنگان حقایق را اقناع کند؛ چون اساساً مبنا و ریشه ندارد. آنان برای جذب جوانان به این کیش ابتدا از طریق عشق مجازی وارد می شوند و آنان را اغفال می نماید، آن گاه برای رهبران بهائیت، قداس ظاهری و دروغینی ایجاد می کنند و آنان را گمراه می نمایند. وی با خواندن کتاب های فضل اله صبحی و عبدالحسین آیتی (آواره) که هردو از بهائیت برگشته اند، به پوشالی بودن بهائیت پی برده است. او همچنین کتاب جمال الهی آیت الله موسوی اردبیلی را نیز مطالعه کرده

است. خانم مهناز رئوفی اظهار می دارد که بهائیت منشأ سیاسی و کارکردهای استعماری دارد. اسرائیل، انگلیس و قدرت های استعماری دیگر، تشکیلات بهائیت را در ایران حمایت می کنند. اسرائیل با تمام توان از این فرقه انحرافی حمایت می نماید.^{۳۴}

صبحی که از پیش گامان و مبلغان و پیروان سرسخت عبدالیها بود، درباره پیدایش و پیوند بهائیت با صهیونیسم، معتقد است که بیشتر بهائیان جهودند (یهودی هستند). از این رو، حامیان سرسخت بهائیت که سیاهی لشکر شده و در ترویج این آیین از ثروت و چیزهای دیگر مایه گذاشته اند صهیونیست ها بوده اند؛ صهیونیستی که خود ساخته دست امپریالیسم است. با اجتماع صهیونیست ها در پیرامون بهائیان، برای آنان هیمنه و شکوهی حاصل شده که خود در ترویج کار آنان بسیار تأثیر گذارده و برخی از افراد ساده دل را به آیین بهائیت جذب و اغفال نموده است.

اسرائیل اولین حکومتی بوده که مسلک بهائی را به گونه جهانی در اسرائیل به رسمیت شناخت.^{۳۵} این وفاداری صهیونیسم ها پاسخی در برابر استقبال و حمایت رهبر بهائیان شوقی افندی معلوم الحال از تشکیل حکومت غاصب اسرائیل در قلب جهان اسلام است. و افندی حکومت اسرائیل را از امور الهی و پیش بینی شده قلمداد کرده و بر حقانیت آن صحه گذارده است. وی در این باره به شورای بین المللی بهائیان که خود به وجود آورده، سه وظیفه مهم را توصیه نموده است: اولین وظیفه پس از تأسیس دولت اسرائیل برقراری روابط حسنه و دوستانه با اسرائیل است که آینده بهائیت را به آن مرتبط می کند.^{۳۶} وی همچنین طی نقشه ده ساله خود ضمن هدف بیست و چهارم، حمایت از دولت اسرائیل را بر همه دولت های جهانی ترجیح داده و به بهائیان سفارش می کند که محافل روحانی بهائیان را تنها در اسرائیل و ارض اقدس با توجه به قوانین این حکومت جدید به وجود آورند، ولی در کشورهایی نظیر ایران رعایت قوانین این کشورها را لازم نمی داند. نرمان نیویچ، دادستان وقت اسرائیل در پاسخ وفاداری شوقی افندی بهائیت را در ردیف سه دین مهم بزرگ جهان (یهود، مسیح و اسلام) قرار داده و فلسطین را مرکز چهار دین بزرگ می شمارد.^{۳۷}

از مشترکات و پیوندهای دیگر بهائیت و صهیونیسم این

است که هردو در ترویج آیین خود با خشونت و تندی برخورد نمی‌کنند، مگر به اهل اسلام و شیعه. بهائیان با دیگر ملت‌ها به‌نرمی برخورد می‌کنند و از راه تزویر و تدلیس به معرفی آیین خود اقدام می‌کنند. اما در برخورد با مسلمانان علاوه بر تخریب ارزش‌های اسلامی و مقدسات، از تخریب و ترور و غارت اموال مسلمانان نیز دریغ نمی‌کنند، چنان‌که صهیونیست‌ها در اشغال و تخریب خانه‌ها و غارت و دزدی اموال مسلمانان در فلسطین و از غارت و دزدی وسایل و آثار باستانی و عتیقه دیگر کشورهای اسلامی خصوصاً ایران هیچ کوتاهی نداشته‌اند. نقل شده که صهیونیست‌ها در دوران تاریک پهلوی و قاجار در لباس و حرفه پیمان‌کاران و مهندسان با شناسایی مراکز آثار تاریخی مثل سلطانیه و زیویه و... به غارت آثار تاریخی ایران اقدام کرده‌اند و آنها را جهت تشکیل دولت غاصب اسرائیل به فلسطین می‌فرستاده‌اند و از بهائیان ایران و سایر کشورها نیز خواسته‌اند در آینده ثروت‌های کلان و زمین‌های مرغوب را تصرف کنند و از این راه بر تسلط خود در جهان اسلام بیفزایند. این درسی است که آنها از استعمار پیر و پدر نامشروع خود آموخته‌اند. تدفین رهبران بهائی در سرزمین‌های در تصرف دولت غاصب اسرائیل، سرنخی دیگر برای برداشتن پرده از پیوند مبنایی این دو فرقه گمراه است. ترور و جاسوسی بر ضد شخصیت‌های اسلامی، جهان اسلام و نظام جمهوری اسلامی نیز از دیگر ویژگی‌های پیوند دهنده صهیون‌ها و بهائی به‌شمار می‌رود. جاسوسان اسرائیل در کشورهای مختلف با ایجاد تنش و ترور آن را به‌نام نظام اسلامی نسبت می‌دهند و در تخریب وجهه نظام اسلامی در سطح بین‌الملل می‌کوشند. بهائیان نیز بیشتر چهره جاسوسی دارند و بدون اظهار مرام خود جاسوسی می‌کنند. شخص عبدالبهاء و میرزا حسین‌علی نوری سال‌ها جاسوس انگلیس و روس بوده‌اند و در ایران بر خیانت به وطن معروفند؛ ترورهایی که آنان در عصر مشروطه به راه انداختند. همه این خیانت‌پیشگی‌ها و خیانت‌گری‌ها از این دو فرقه شوم برخاسته است.

از دیگر مصادیق پیوند آنها می‌توان به حمایت آنها از گروه‌های ضد اسلامی اشاره کرد که هر جا گروهی بر ضد جهان اسلام اقدام کند، مورد حمایت این دو فرقه گمراه قرار می‌گیرد که دشمنی سرسخت آنان با مسلمانان را نشان می‌دهد.^{۳۸}



نتیجه

۱. شناخت دقیق مبانی و علل شکل‌گیری صهیونیسم و بهائیت ما را به مقابله هشیارانه فرامی‌خواند تا در مقابل اهداف و آرمان‌های آنها با شناخت آسیب‌ها، مرزها و گسل‌ها در مسائل فرهنگی و اجتماعی برنامه‌ریزی کرده و مقابله نماییم.

۲. مسئولان فرهنگی کشور پس از شناختن آسیب‌ها و آفت‌هایی که سبب نفوذ فرقه‌های انحرافی در بین جوانان و قشرهای اجتماعی شده و آنها را به انحراف می‌کشاند، ابزارهایی را جهت مقابله آماده سازند و از ترویج فرهنگ ابتذال در غالب این فرقه‌ها جلوگیری کنند.

۳. با توجه به این که این دو فرقه سیاسی و فرهنگی از امپریالیسم سرچشمه می‌گیرند و امپریالیسم جهت استثمار ملت‌های جهان سوم و کشورهای اسلامی، برنامه‌هایی با ساختار سرمایه‌داری و استثمار دارد، برای رویارویی با آنها باید به برنامه‌هایی برای حفظ هویت اصیل اسلامی و ملی پرداخت؛ برنامه‌هایی که در مقابل اهداف استعماری کاربردی باشد، چنان‌که امروز به‌وضوح مطرح شده که قشر جوان را با آلوده کردن به انواع مشروبات الکلی و انواع مواد مخدر و آلودگی‌های جنسی می‌توانند تخریب کنند. مسئولان فرهنگی برای رویارویی با این برنامه‌ها باید تدابیر لازم را اتخاذ و عملی نمایند.

۴. استفاده از مفاهیم قرآنی و فرهنگ اسلامی و تبیین آنها به زبان نو و به شیوه‌های هنری از طریق ابزارهای موجود می‌تواند از راه‌های مقابله باشد.

۵. ایجاد زمینه اشتغال جوانان و حفاظت از آنان به هر طریق ممکن و تربیت صحیح از دوران کودکی و آموزش‌های ابتدایی و راهنمایی، از اموری است که می‌تواند با برنامه‌ریزی از آلودگی جوانان پیش‌گیری کند.

۶. فرهنگ از اساسی‌ترین عناصر هویتی و تمدنی است. برای حفظ هویت باید فرهنگ یک ملت را نگاه داشت. بایسته است مسئولان کشور برای پاس‌داری از فرهنگ ملی و بازسازی فرهنگ اسلامی و تزریق آن در جامعه، از طریق ابزارهای آموزشی از مهد کودک تا دانشگاه در ساختن نسل آینده و واکسینه کردن آنان در مقابل صدمات فرهنگی اقدامات مقتضی

را انجام بدهند.

۷. کاربردی شدن این برنامه‌ها به تربیت متولیان امین و متعهد فرهنگی نیاز دارد که هیچ‌گونه برنامه‌ای در این باره اندیشیده نشده است. وضعیتی که امروز جامعه علمی و فرهنگی را آزار داده و جامعه را در معرض آسیب‌ها قرار می‌دهد، همین مسئله است که باید به آن توجه شود.

۸. برای شناخت درست علل پیدایش فرقه‌هایی چون بهائیت در ایران، توجه به تاریخ اجتماعی ایران ضروری است تا از این راه آسیب‌ها را بشناسند و با آن مقابله کنند.

۹. اطلاع‌رسانی در رسانه‌های عمومی در بازسازی فرهنگی و احیای هویت اسلامی مهم است، از این رو، شناساندن این فرقه‌ها و کارهای خلاف و ناشایست‌شان در روشن‌گری قشر جوان می‌تواند تأثیر بگذارد.

۱۰. حرکت مراکز تبلیغی در مسیر بالا بردن عقلانیت جامعه با استفاده از سیره معصومان نیز از راه کارهای مهم برای مقابله با ترویج فرقه‌های خرافی است.

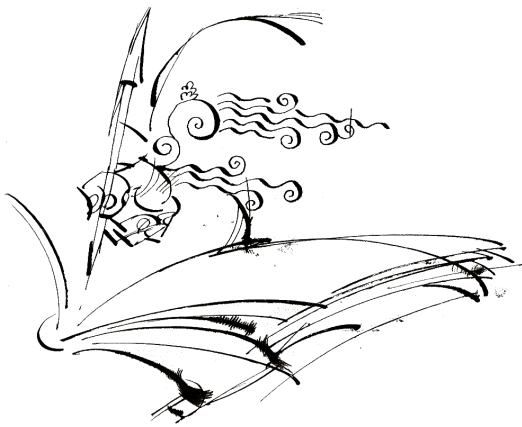
پی‌نوشت‌ها:

۱. کنیاز دالگورکی، *اسرار فاش شده*، ترجمه حیدر بهرم، ص ۴۵ و ۶۹ چاپ سیزدهم: انتشارات مجتمع فرهنگی میثاق، قم ۱۴۲۲ قمری، بنابر اعتراف او آنها از سفارت روس حقوق و مستمری ماهانه داشتند.
۲. همان، ص ۷۲.
۳. همان، ص ۷۵.
۴. نک: کتاب *بلا تقلید*، ص ۳۸۷، انتشارات مؤسسه ملی مطبوعات، تهران. سفیر روس از بهاء‌الله به امانت یاد می‌کند و به میرزا آقاخان نوری می‌نویسد: «... در حفظ این امانت بسیار کوشش نما اگر آسیبی به او برسد تو مسئول هستی...»
۵. بهرام افراسیابی، *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۳۱۲-۳۱۴، چاپ دهم: انتشارات مهر فام، تهران ۱۳۸۲ شمسی.
۶. همان، ص ۳۰۰-۳۰۲.
۷. همان، ص ۳۰۳. ناصرالدین‌شاه از دولت عثمانی خواست که آنها را به مناطق دیگر منتقل سازند.
۸. اعتضاد السلطنه، *فتنه باب*، با توضیحات عبدالحسین نوایی، ص ۱۶۰-۱۶۳، چاپ اول: نشر علم، تهران ۱۳۷۷ شمسی.
۹. *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۳۰۱.
۱۰. فضل‌الله صبحی (مفتدی)، *خاطرات صبحی*، ص ۴۷؛ *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۲۶۴، ۳۰۱ و ۳۱۲.
۱۱. همان، ص ۳۰۱-۳۰۲.
۱۲. همان، ص ۳۰۲.
۱۳. مجله *خیار امری*، دی‌ماه ۱۳۴۰، ش ۱۰.
۱۴. آیه‌الله موسوی اردبیلی، *جمال ابهی*، ص ۱۱۵-۱۱۷، انتشارات جهان، تهران ۱۳۴۸ شمسی.
۱۵. امان‌الله شفا، *نامه‌ای از سن پالو*، ص ۳۶۰، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۶. *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۲۵۶؛ *فتنه باب*، ص ۱۵۲.
۱۷. اسماعیل رائین، *انشعاب در بهائیت*، ص ۱۰۱-۱۰۲، انتشارات مؤسسه تحقیقاتی رایین.
۱۸. *خاطرات صبحی*، ص ۳۲۵.
۱۹. *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۲۴۳-۲۵۴؛ حسین فردوست، *ظهور و سقوط پهلوی*، ج ۲، ص ۴۴۰، چاپ سوم: انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰ شمسی.

۲۰. عبدالله شهبازی، فصل‌نامه *تاریخ معاصر ایران*، پاییز ۱۳۸۲، ش ۲۷، ص ۴۵-۴۶.
۲۱. *ظهور و سقوط پهلوی*، ج ۲، ص ۴۴۰. ارفع و وابستگان به او در احزاب وابسته به انگلیس فعال بودند افرادی چون رشتی نیز عضو وابسته آنها بودند.
۲۲. علی‌اکبر ارداقی، *خاطرات*، ص ۵۰-۵۱.
۲۳. *خاطرات صبحی*، ص ۵۰-۵۷.
۲۴. *ظهور و سقوط پهلوی*، ج ۱، ص ۳۷۴.
۲۵. همان.
۲۶. همان، ص ۳۷۵.
۲۷. همان، ص ۳۷۶.
۲۸. همان.
۲۹. درباره شورش بابیه در زنجان نوشته‌اند، محمدعلی زنجانی مردان و زنان مجرد را به عقد هم درآورد و بیش از دویست دختر و پسر ازدواج کردند. (نبیل زرندی، *تاریخ نبیل*، ص ۴۴۹).
۳۰. *ظهور و سقوط پهلوی*، ص ۳۷۷.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۳۸۵.
۳۲. همان.
۳۳. *مجله اخبار امری*، ش ۱۰، دی‌ماه ۱۳۴۰.
۳۴. *خبرنامه بنای فرهنگی/ اجتماعی*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۹۴۹، ص ۳۰، مورخه ۸۶/۶/۲۲.
۳۵. *انشعاب در بهائیت*، ص ۱۶۸ و ۱۷۱. (به نقل از: *پیام پدر*، ص ۲۲۴).
۳۶. *مجله اخبار امری*، ش ۸ و ۹، ۱۳۳۹ شمسی.
۳۷. *قرن بدیع*، قسمت چهارم، ص ۱۶۲.
۳۸. *انشعاب در بهائیت*، ص ۱۶۸.



ترجمه مقالات به عربی و انگلیسی



خلاصة المقالات

ضياء الدين خزرجي

الامام المهدي و قبول التوبة

المؤلف: نصرت الله آيتي

نبذة:

روى صنفان من الأخبار عن أئمة أهل البيت : حول مسئلة التوبة في عصر الظهور.

قسم منها يرى أن الغيبة هو عصر اغتنام الفرص، و ان عصر الظهور هو عصر انتهائها و قد مدحت فيها التوبة و الرجوع عن الضلال.

و يرى القسم الثاني من الأخبار أن عصر الظهور هو عصر الرشد و النمو و التربية، و عصر التعويض عن ضعف البشرية. و على هذا، فان عصر التوبة مفتوح على مصراعيه لاعداد و تهئية الأرضية للتعويض عن النقائص و الخسائر.

و بعد الجمع بين هذين الصنفين من الأخبار، يمكن الاعتقاد بأن القسم الأول منها هو الذي يختص بعصر بداية الظهور، و أن الامام سيقوم بوظيفة الهداية و البيان.

و أما القسم الثاني فانه يختص بعد البيان، بتصفية المجتمعات البشرية، و القيام بالسيف، و الكفاح المسلح.

و موضوع هذه الاخبار من ينكر تلك الحقائق عالماً عامداً.

أما موضوع القسم الثاني منها فهو كل من وقع في الغي و الجهالة.

و إن لم يقبل هذا الجمع المذكور للأخبار، فالترجيح سيكون في كفة الأخبار من القسم الثاني، فهي مضافاً إلى أنها تنسجم مع القواعد العامة للتوبة في القرآن، فهي أكثر كمية و اعتباراً من أخبار القسم الأول.

المفاهيم الأصلية في البحث:

التوبة، قبول التوبة، الهداية، علامات العذاب، طلب التوبة.

الامامة و الولاية في نظر المأصدا

المؤلف: مريم المحمدى الآراني

نبذة:

قدّمت الباحثة دراسة حول مسئلة الامامة و الولاية في نظر المأصدا؛ فأشار في بداية بحثها إلى ضرورة تحليل الولاية التكوينية و الولاية التشريعية، و تطبيق الأسفار الأربعة في مقام الولاية.

و من الابحاث الأخرى التي قامت الباحثة بدراستها و تسليط الأضواء عليها هي مسألة أرجحية مقام الولاية على النبوة، مستدلة عليها بتقديم عبودية النبي 6 على رسالته.

و ناقشت الباحثة في القسم الثاني من دراستها بعض العناوين التي سنعرضها مفهوم الامامة و الولاية السياسية للأئمة المعصومين : في نظر صدرات المتألهين. و هذه العناوين هي:

- السياسة في سفر من الخلق إلى الحق؛

- السياسة في سفر من الحق إلى الخلق؛

- مقام الانسان خليفة الله؛

- اثبات وجود الحجة الالهية بقاعدة امكان أشرف الكلمات و شروط الامام أو الولي؛

- الكمالات الأولية؛

- الكمالات الثانوية؛

- الحكومة الدينية في فكر الحكيم ملاصدرا؛

- الولاية السياسية للأئمة : ؛

- مبنى المشروعية السياسية.

المفاهيم الأصلية في البحث:

الامامة، الولاية، النبوة، الحكومة الدينية، الولاية السياسية، صدرات المتألهين، المهديوية.

فلسفة التاريخ و نظرية الظهور في نظر الشهيد الصدر

المؤلف: على رضا نودهي

نبذة:

عرض الشهيد الصدر ثلاث نظريات حول مفهوم الظهور هي:

١. انفجارية الظهور؛

٢. التكامل التدريجي و الطبيعي للظهور؛

٣. نظريته الخاصة و هي «اختيارية الظهور و تفسيرها».

الجورى، الإنتظار، الشهيد الأول، الشيخ خليفة، المهدي.

التحليل التطبيقي للعدالة السياسية في الفكر السياسي المهدوي و نظرية جان رالز

المؤلف: فرج الله القاسمي

نبذة:

تعد العدالة قديماً و حديثاً من أهم الأبحاث و المقولات التي اهتم بها العلماء و الباحثون في العالم الاسلامي و الفكر السياسي الغربي. اما العدالة السياسية فهي بتبعها من المواضيع الاساسية أيضاً باعتبار قلة البحث عنها بين المفكرين.

قام الباحث بدراسة المفهوم السياسي للعدالة في الفكر المهدوي و وازن بينه و بين نظرية «رالز» السياسية، و استنتج من ذلك التطبيق وجود التباين التام بين هذين الفكرين و نظرتهم حول العدالة السياسية في المباني و الأصول: لأن أحدهما يبتني على النظرة الالهية و الآخر على النظرة الحسية الجسمية. و العدالة السياسية المهدوية هي رسالة عالمية، و لكن عدالة «رالز» السياسية منطبقة على المجتمعات الليبرالية. ولكن لو نظرنا لها بدقة و امعناً فيها النظر، لوجدنا تشابهاً أيضاً في معطياتها و نتائجها و أدواتها، فقد استخدم (جان رالز) في نظريته بعض الأساليب المتأثرة بالفكر المهدوي.

المفاهيم الأصلية في البحث:

العدالة، العدالة السياسية المهدوية، العدالة السياسية لرالز.

عوامل و نتائج ظهور الخرافات في المهدوية

المؤلف: مرتضى داوودپور

نبذة:

يتعرض كل أمر هام للاخطار و الاضرار بنسبته و مقدار حجمه دائماً، و لا يستثنى بحث المهدوية عن هذه القاعدة.

لقد ظهرت أنشطة و تبليغات حادة من قبل النفعيين و الاستكبار العالمي المتمثل بالماسونية العالمية و الصهيونية في اشاعة الخرافات و اتساعه في المجتمعات المعاصرة حول أزمة هوية منتظري الامام المهدي ، مما يدعونا هذا الأمر إلى دراسة علل و عوامل تلك الخرافات، و تحذير المصلحين و منتظري الظهور من نتائجها. تنشأ الخرافات عادة في المجتمعات و الأسر الفقيرة ثقافياً الخالية من الأرضية المهدوية.

إن ضعف الرقابة الاجتماعية، و عدم وجود تصاميم الاقتداء و التأسى، و فقدان الهوية، هي عوامل و أسباب أخرى في شيوع و اتساع ظاهرة الخرافات في المجتمعات الاسلامية. و من معطيات تلك الخرافات و نتائجها أيضاً:

- ضياع المبادئ و القيم

- سلب الاعتماد العام

- تفش و تهرأ الانظمة الاجتماعية و الخدش في التربية الدينية.

لكن السلام عالج تلك القضايا بحكمة، و أكد على دور العقل في المعتقدات النظرية، و ضرورة الاجتناب عن التقليد الاعمى في مجال التعامل، و الدعوة إلى مواجهة عباد الخرافات، فكان النبي هو الاغوذج المثالي و الاكمل في مجال التأسى و الاقتداء في تلك المواجهة.

و تختص فلسفة التاريخ بمنهجية التاريخ و كشف القوانين الحاكمة عليه. يعتقد الشهيد الصدر أن القوانين الحاكمة على التاريخ مشروطة باختيار الانسان و ارادته، فالانسان هو الذي يسيّر عجلة التاريخ من خلال اجتيازه هذه القوانين. فإذا كانت ظاهرة الظهور مقيدة باختيار الانسان و ارادته، فينبغي وضع و صياغة الخطط و البرامج العملية للتعجيل في مسئلة الظهور.

المفاهيم الأصلية في البحث:

الشهيد صدر، الظهور، فلسفة التاريخ، التكامل، الاختيار، جبر التاريخ، المهدوية و الانتظار.

تأثير دعوى المهدوية في ظهور حكومة المشعشين

المؤلف: مختار الأصلاني

نبذة:

مارس المشعشعيون نشاطهم بشكل رسمي في عام ٨٢٨ هـ و أسسوا دولتهم في محافظة خوزستان في مدينة الحوزة عام ٧٥٤ هـ. مؤسس هذه الحكومة السيد محمد بن فلاح، أحد علماء حوزة الحلة، ادعى المهدوية في عام ٨٢٨ هـ و استطاع تأليب القبائل و جمع شملها و كلمتها في خوزستان، و بعد حروب طويلة، تم تأسيس دولته المستقلة في مدينة الحوزة. شنت الحكومة الصفوية هجوماً عنيفاً عليها في عام ٩١٤ هـ و قضت عليها نهائياً و صيرتها تابعة لها منذ ذلك العهد و لفترة مائتين عاماً، و أصبح حكامها بعد ذلك يديرون أجزاء و مناطق محلية.

المفاهيم الأصلية في البحث:

المشعشعيون، الدولة، المهدوية، السيد محمد، المهدي، الظهور، الحركة.

المهدوية في ظل حكومة السربداران

المؤلف: رسول الرضوي

نبذة:

(حكومة السربداران) هي أول حكومة وطنية ظهرت ضد المغول، و أطاحت بعروشهم في خراسان و قضت عليهم.

لقد قارعت حكومة السربداران الظلم و قامت بوظيفتين أخريين هما:

١. التقريب بين التشيع و التصوف.

و قد روج له الشيخ خليفة قبل السيد حيدر الأملى لأول مرة، و جاء بعده دور تلميذه الشيخ حسن الجوري و أصبحت دولتهم قدوة للدولة الصفوية.

٢. الوظيفة الأخرى التي قامت بها «حكومة السربداران» هو الترويج لثقافة الانتظار و تشجيع الأمة لظهور إمام العصر . قد روج الشيخ خليفة و تلميذه الشيخ حسن الجوري لهذه الفكرة، و لكن أفرط هذا الدرويش التلميذ مما أدى إلى ظهور الدولة المهدوية لمدة ستة أشهر في طوس و ضربت العملة النقدية، باسم السلطان محمد المهدي، لكن صحح الخواجه مؤيد هذا النوع من الإفراط، فقلل من أهمية تلك الآداب و التقاليد التي كانت تقام في الحلة و كاشان و صان العملة النقدية باسم الامام المهدي 4 من قبل حكومة السربداران و شجع الأمة على انتظار ظهور الامام المهدي 4 و عدم الوقوع في افراط هذا الدرويش التلميذ.

المفاهيم الأصلية في البحث:

السربداران، التصوف، السلطان محمد، العملة، الخواجه على المؤيد، الشيخ حسن

ان القضاء على الخرافات و مواجهتها. بحاجة إلى جهد مشترك و ميثاق اجتماعي.

المفاهيم الأصلية في البحث:

الخرافة، الخرافة الدينية، الهوية، الرقابة الاجتماعية، النظم الاجتماعية، الفقر الثقافي.

المهدوية و أهداف النظام التربوي الاسلامي

المؤلف: غلامرضا الصالحى

نبذة:

ان من جملة الأمور المهمة التى تساعدنا فى معرفة النظام التربوي للامام المهدي و افتراق هذا المنهج التربوي العظيم عن بقية التعاليم الموجودة فى المذاهب العالمية هو بيان الأهداف التربوية المنسجمة و المنطبقة على الأهداف التربوية الاسلامية الأصلية و التعاليم و المبادئ القرآنية و يدور البحث فى هذه الدراسة حول الحوار الاساسية التالية:

الاهداف التربوية و ارتباط الانسان بالله سبحانه و تعالى؛ الاهداف التربوية و ارتباط الانسان مع نفسه؛ الاهداف التربوية و علاقة الانسان بالطبيعة؛ الاهداف التربوية و العلاقات الثقافية، الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية فى مجال حقوق الانسان.

المفاهيم الأصلية فى البحث:

التربية، النظام التربوي، الهدف، مصادر الهدف، التقوى، المعرفة، العبادة، الشكر، التعليم، التزكية، الغرائز، الارتباط الثقافي، الارتباط الاقتصادي، الارتباط الاجتماعي، الارتباط السياسى، الطبيعة.

الموعد و آخرالزمان فى الدين الزردشتى

المؤلف: السيد حسن آصف آگاه

نبذة:

تطلق لفظة (سوشيانس) أو (سوشيانث) فى الدين الزردشتى على ثلاثة أولاد زردشت، حين تتعقد منه النطفة فى آخرالزمان... و أسماء هؤلاء الثلاثة هى: هوشيدر؛ هوشيدر ماه و سوشيانس.

يظهر كل واحد منهم على رأس ألف عام، لإعادة الأمن و الاستقرار و الهدوء للأوضاع المتأزمة فى العالم و اختص اسم (سوشيانس) من بين تلك الاسماء الثلاثة بكونه المخلص و الموعد الأخير، و هو آخر مخلوق يولد بيد أهورا مزدا.

المفاهيم الأصلية فى البحث:

الموعد، الزردشت، هوشيدر، هوشيدرماه، سوشيانس، آخرالزمان، الألف، استوت ارته، سوشيانث، بيمرگان و المخلدون، بهرام ورجاوند، پشوتن.

ظهور البهائية و ارتباطها بالصهيونية

المؤلف: أميرعلى حسن لو

نبذة:

الصهيونية و البهائية، هما نتيجة فكر امبريالى و استعماري، هدفه القضاء على حركة المسلمين و تحطيم الثقافة الاسلامية.

تأسست الصهيونية لإيجاد الإختلال و الصراع بين الأديان العالمية الكبرى و هدم بناء الوحدة و التلاحم الذى يجمع البشرية حول محور التوحيد فى ظل نظام

السلام القائم و تعالى و النمو، و استقرت فى محل تعايش أتباع المذاهب الكبرى كاليهودية و المسيحية و الإسلام لسنوات متبادية.

تأسست البهائية للقضاء على الشعور بأمل المستقبل الذى أخبرت عنه الأديان و لكنها لم تفصح عن مصاديقه، فكانت الشيعة هى المصدق الواقعى و الحقيقى فى الإعتقاد بمخلص البشرية. مما جعلها غرضاً لسهام الأعداء المسمومة و تأمرهم عليها. فجعلوا ايران قائدة لهذا الفكر البهائى القائم على رواسب و مخلفات محمد الباب الفكرية و أيدت الدول الاستبدادية هذا النمط فى الفكر البهائى و دافع عنه المستعمرن و من هنا نشأت العلاقة و الارتباط بين البهائية و الصهيونية، و من أهم ما صدر عنه هذا الارتباط هو اعتراف إسرائيل بالبهائية رسمياً و تقديم الدعم لها و دفاع البهائية عن الكيان الإسرائيلى، و تأسيس الشركات الاستثمارية و التجارية المشتركة و أهداف و عوامل أخرى.

المفاهيم الأصلية فى البحث:

البهائية، الصهيونية، الارتباط، الامبريالية، المهدوية.

Islam, Christianity and Judaism have lived at each other's side for long years in comfort and serenity.

Also, they set up Bahaism in order to destroy the base of prospects for the hope in the future; the hope that all religions have publicized but have not been informed of its application. For this reason, they have aimed at Shiism in their plot with their poisoned arrows by setting up Bahaism settled on the mental sediments of a person called Ali Mohammad Bab to suppress Shiism which has always been the introducer of the real savior of humanity. Then they set up some despotic states putting them on a mission to support the colonizers. Thus, they produced some connections between Bahaism and Zionism, making Bahaism official in the center of Israel, supporting Bahai leaders, establishing commercial companies to follow their common profits or many other stimuli there.

Key words:

Bahaism, Zionism, connection, Imperialism, Mahdism despot, Judaism.



superstitions.

Some different results are the following:

Confusion of values, lapse of confidence, disruption of social order and harmful religious education, etc.

However, Islam calls everybody to think and deliberate on theoretical affairs, to abstain from blindly imitating other ones in the scope of beliefs in order to fight superstitious ideas. The clear example of such a challenger and defender was the great Prophet of Islam. Removing superstitions out of social grounds needs social agreement and promise.

Key words:

Superstitions, religious superstition, identity, social control, social order, cultural poverty.

Mahdism and the purposes of Islamic Educational System

by Gholam Reza Salehi

Abstract

Including the important things that assist us to understand completely the educational system of Imam Mahdi (PBuH) and to distinguish such a great educational school from other schools in the world is to express the educational purposes in this Islamic school which are in agreement with Islamic teachings in the Holy Quran. The main subject of this article has been to enumerate the following and discuss:

Educational aims,

Educational aims of man in relation with God, the Exalted,

Educational aims of man in relation with himself,

Educational purposes of the people in cultural relations,

Educational, purposes of the people in cultural relations,

Educational, economical, social and political purposes,

Educational purposes of man in relation with Nature,

all of which are essential points to have been discussed and clarified in this article.

Key words:

Education, educational system, goals, purpose, the sources for the goal, virtues, knowledge, worship, gratitude, acquisition of knowledge, self-improvement, instincts, cultural relations, economical relations, social and political relations, Nature.

The Promised, the Awaited and the End of Time in the Zoroastrian Religion

by Sayyed Hassan Assef Agah

Abstract

Sushians or Sushiant is a common name in the religion of Zoroastrian given to the three sons of Zoroaster, who will be born of his sperm at the End of Time.

These three awaited Zoroastrians: Hushidar, Hushidar Mah and Sushians, will, each, appear at the start of every millennium so that they give order to the confused world and its people. The name: Sushians is specially given to the last Savior and the Awaited, who will also be the last being created by Ahura Mazda.

Key words:

The Awaited, Zoroaster, Hushidar, Hushidar Mah, Sushians, the End of Time, Millenium, Astaut Eretah, the immortals, Bahram Varjavand, Pashutan.

How Bahaism Came to Being and the Connection of Bahaism with Zionism

by Amir Ali Hassan Lu

Abstract

Zionism and Bahaism are both the results of Imperialism and the thought of Colonialism, which have been brought about in order to suppress the Muslims and remove the Islamic culture. Zionism came into existence to produce disturbance among the great religions of the world and to destroy their structure of interdependence that could bring together all believers in humanity around the axis of monotheism by living peacefully in the shade of exaltation and prosperity. Zionism has been established in a place where the followers of

example afterwards, by the Safavids.

The second strategy of Sarbedaran's government was the propagation of the policy of "Awaiting" (Intizar) and encouraging the people to be waiting for the appearance of Imam of Time, Mahdi (PBUH). Such a thought was also developed by Shaykh Khalifa and his disciple, Hassan Juri, but was inclined toward exaggeration and excessiveness afterwards by Darvish Aziz resulting in the appearance of a Mahdi government in the city of Tus for six months. Even coins were minted with the name of Sultan Muhammad Mahdi in that time; but that overdoing was improved by a man called Khaja Ali Mu'ayyad, by changing the name on the coins to:

Imam Mahdi (May God hasten his advent). Also, the ceremonies that were celebrated in Hella and Kashan for that kind of Intizar were much reduced with the announcement of Khaja to the people, that they should only be waiting for the arrival the real Imam Mahdi (PBUH). So, the excessiveness was thrown aside by the encouragement of Khaja Ali and so the mistake of Darvish Aziz was corrected.

Key words:

Sarbedaran, Sufism, Sultan Muhammad, minting coins, Khaja Ali Mu'ayyad, Shaykh Hassan Juri, awaiting (Intizar), first Martyr, Shaykh Khalifa, al-Mahdi.

An Adaptive Investigation in Political Justice in the Political View of Mahdism with that of John Rales

by Farajollah Qassemi

Abstract

One of the important discussions over which great thinkers of Islamic World and Western political scholars have deliberated since a long time ago has been the subject of "justice". Following the discussion, political justice has also been of some essential importance among many thinkers in the world. In this article, I have tried to investigate "political justice" in Mahdism and in the political thought of Rales in an adaptive, comparative, and conceptual way. What

the writer has found out is the following:

There is a marked difference in grounds and principles between the two perspectives concerning political justice, because the first is based upon the teachings of Revelations and the other on physical, tangible realizations. The political justice of Mahdism is global and universal but that of John Rales is to be used for a liberal society. However, we may find a few similarities by deliberating on both discussions being concluded at the end. Some of the applied issues in the view of John Rales seem to be identical to those resulted from the thoughts in the doctrine of Mahdism.

Key words:

Justice, political justice, political justice in Mahdism, political justice of Rales, conceptualistic, in contrast.

Social Causes and Results of Superstitions in Mahdism

by Murtaza Da'woodpur

Abstract

Every important affair may be exposed to some dangers and injuries with regard to its degree of importance, in the length of time and the doctrine of Mahdism is not an exception to this rule. We are witnessing the propaganda to produce Crisis for the identity of Imam Mahdi and the fact of Intizar (Awaiting) in today's different societies with the circulation of Superstitions by a number of profiteering individuals and some great powers led by Zionism. The necessity for the location and indication of the roots and sources of such superstitions must be found and the followers of the Imam Mahdi (PBUH) who are awaiting him must be warned of the results.

Many social environments and family situations that don't have enough knowledge about Mahdism will naturally provide the suitable places for superstitions. On another side, cultural poverty, weakness in the social control and lack of appropriate models for treatments help the spread and growth of such an inclination toward

creatures,

c-Position of Man as Successor of God on the Earth,

d-Substantiation for the Existence of the Imam, the Argument of Truth, Based on the Rule for the Possibility of the Noblest Accomplishments,

e-The Imam's, or the Guardian's Conditions,

f-The First Accomplishments,

g-The Second Accomplishments,

h-The Religious Government in the View of Mulla Sadra,

i-Political guardianship of the Imams,

j-The Basis for Political Legitimacy.

Key words:

Imamate, Guardianship, Prophethood, religious government, political Guardianship, the Chief of Theologians (Sadr-al-Muta'allehin), Mahdism.

The Philosophy of History and Doctrine of Mahdism from the Viewpoint of Martyr Sadr

by Ali Reza Noudehi

Abstract

There are three theories given about the Advent of Mahdi:

۱. unexpectedness of the Advent,
۲. gradual evolution and natural advancement of the Advent,
۳. optionality of the Imam's Advent.

The third theory is the one Shahid Sadr has propounded and dealt with.

The philosophy of history of Sadr deals with the history to be rule-governed. It discovers the laws governing history. He believes that the laws are conditioned with the volition and the will-power of man. It is the man who drives the train of history. Since the Advent is a historical phenomenon, it must be conditioned by the power, volition and the choice of man.

Therefore, we have to use applicable, practical plans with the help of historical laws or rules to hasten and accelerate the Advent and Arrival of Imam Mahdi (PBuH).

Key words:

Advent, conditioned, rule-governed, optional, Mahdism.

Influence of the Claim for Mahdism on the Establishment of Musha'sha'ian Government

by Mukhtar Aslani

Abstract

Musha'sha'ian (the Resplendent) formally and officially started their activities from the year ۸۲۸ Hijri to ۷۶۴ Hijri in the vast area of Khuzistan and established a government in the city of Huwayza. The founder of this government was Sayyed Muhammad -ibn- Fallah, one of the religious authorities in the Theological School of Hella. He claimed to be Imam Mahdi and was able to attract the attention of the most people in Khuzistan by this claim. It was, of course, after some prolonged wars that he could establish his state in ۷۰۴ Hijri in the city of Huwayza, but then he was defeated by the Safavids after they attacked the city and put an end to Musha'sha'ian independent government in ۹۱۴ Hijri. However, as assigned rulers, Musha'sha'ian could stay for ۲۰۰ years in that vast area with their own belief.

Key words:

Musha'sha'ian, government, state, Mahdism, Mahdi, Sayyed Muhammad, advent, movement, appearance.

Mahdism among Sarbedaran

by Rassul Razawi

Abstract

The government of Sarbedaran was the first rising of the people against the Mongols in Khurassan, which smashed their throne of power in that vast province.

In addition to their confrontation with that oppression, Sarbedaran presented two strategies. The first was to cause an approximation between Shiism and Sufism that had been promulgated for the first time, before Sayyed Haydar Amoli, by Shaykh Khalifa and after him by his disciple, Shaykh Hassan Juri, and it was used as an

Accepting Penitence

by Nusratollah Ayati

Abstract

There are two types of traditions narrated from the members of the prophet's household and his progeny (peace be upon them, all being chaste, pure and immaculate), about the subject of "penitence" in the period of Advent (Imam Mahdi's Arrival).

Some of the traditions have introduced the Time of Absence as the time of opportunities and the Advent as the time of those opportunities to be ended. This means that with the coming of Imam Mahdi (PBUH), the respite for penitence and return will be taken away from the ill-doers.

Some other traditions hold that the period after the Advent is the time for development and reformation. It is the time for: compensation of weaknesses of humanity. Therefore, the doors are open to penitence and the grounds are provided for improvement of defects.

Now, in order to put the two types together, we can conclude that the second ones are looking to the first days of the Advent during which the Imam starts to guide and direct people and the first types are related to the time when the Imam draws his sword out to improve and purify the society of humans. As for the first type, we may think of those exposed to the Imam's policy as the people who have gone astray and deny the realities knowingly. And for the second traditions we can think of those who have become misled because of their ignorance only.

If the combination of two types of traditions is not accepted, the prefer ability should be given to the second type of traditions since the people of this kind are more harmonious with the general rule of accepting repentance mentioned in the Quran and they are much more in number

than the first type of traditions; moreover, there are more traditions narrated about them in comparison with the traditions regarding the first group.

Key words:

Penitence, accepting penitence, guidance, signs of chastisement, requesting for penitence, traditions, Advent of the Imam.

Mulla Sadra's Opinion on Imamate and Wilayat

by Maryam Muhammadi Arani

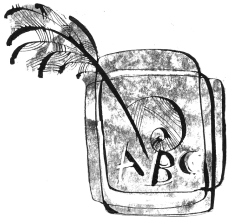
Abstract

This article is going to investigate the subject of leadership (Imamate) and the subject of guardianship (wilayat) from the viewpoint of Mulla Sadra. On this basis, it first refers to the guardianship in genesis (the starting point of creation) and then points to the guardianship on the basis of religious law, adapting the four volumes (Asfar Arba'a) to the position of guardianship.

The subject of priority of guardianship over prophethood is another part of the discussions in this article, which is the secret of priority of worshiping of the Great Prophet of Islam over his prophetic mission.

The writer of this article has explained, in the second part, the leadership and the guardianship of the immaculate Imams according to the belief of Mulla Sadra (the grand theologian) under the following titles:

- a-Policy while Traveling: from creatures to God,
- b-Policy while Traveling: from God to His



Abstracts

Dr. Mohammad reza Rakhshanfar

مشرق موعود، نویسندگان و پژوهندگان ارجمند حوزوی و دانشگاهی را به نگارش مقالات بنابر شیوه زیر فرا می خواند:

*** زمینه پژوهشی مقالات درباره یکی از گرایش های زیر باشد:**

قرآن و حدیث، کلام و عرفان، تاریخ، جامعه شناسی،

روان شناسی، حقوق و سیاست،

ادیان و فرق انحرافی با روی کرد مهدوی؛

*** ترجمه به متن اصلی پیوست شود؛**

*** تدوین مقاله، به ترتیب زیر صورت پذیرد:**

الف) عنوان اصلی مقاله (به کوتاهی و رسایی موضوع مقاله را بیان کند)؛

ب) چکیده (کمتر از ۱۵۰ کلمه درباره بیان مسئله، هدف، ماهیت پژوهش و شیوه آن)؛

ج) واژگان کلیدی (هفت کلمه نمایه ای که جست و جوی الکترونیکی را روان می سازند)؛

د) مقدمه (زمینه پژوهش را با نگاه به پژوهش های پیشین فراهم آورد و دسته بندی نکات را پیش نهد)؛

هـ) متن اصلی مقاله، با نگاه به ویژگی های زیر:

۱. بدنه مقاله دارای بندهایی است که هر بند به موضوعی اشاره می کند؛

۲. هر چند بند همانند، در زیر عنوانی خاص و هر چند عنوان همانند، در زیر عنوانی کلی می گنجند؛

۳. هنگام اشاره به هر نکته نقلی، منبع آن نیز به شیوه زیر در پی نوشت آورده شود:

– در استناد به کتاب: نام و نام خانوادگی، نام اثر، نام مصحح یا محقق و مترجم، شماره چاپ: نام ناشر، مکان زمان.

– در استناد به مجله: نام و نام خانوادگی، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره، سال، صفحه.

– در استناد به مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، نام ناشر، مکان، زمان، صفحه.

گفتنی است، یادکرد از هر منبعی به گونه کامل، تنها برای نخستین بار ضرورت دارد. هنگام اشاره دوباره به آن منبع، اگر منبعی دیگر فاصله نگذاشته

باشد، کلمه «همان» می آوریم و اگر به منبع با فاصله اشاره شده، تنها به نام اثر و جلد و صفحه بسنده می کنیم.

نکات گفتنی:

۱. مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله به عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

۲. فصل نامه حق رد یا قبول ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می دارد.

۳. فصل نامه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

۴. مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

۵. در صورت چاپ مقاله، علاوه بر پرداخت حق التألیف، سه نسخه از فصل نامه به نویسنده محترم اهدا خواهد شد.

۶. در هنگام ارسال (مربوط به مشرق موعود) قید شود.

برگ اشتراک فصل نامه علمی، تخصصی مشرق موعود

مشخصات مشترک

نام : نام خانوادگی: میزان تحصیلات: سال تولد:
شغل: تعداد درخواستی از هر شماره : شروع اشتراک از شماره :
نشانی:
کد پستی ده رقمی :
تلفن ثابت با کد: تلفن همراه:

این قسمت توسط امور پخش تکمیل می گردد

شماره اشتراک: وضعیت اشتراک: ☐ یکساله ☐ شش ماهه ☐ از شماره: تا شماره:
شماره و تاریخ ثبت: شماره فیش بانکی: مبلغ پرداختی:
شیوه ارسال: ☐ عادی ☐ سفارشی



یادآوری

- نشریه مشرق موعود به صورت فصل نامه در اختیار تان قرار می گیرد. لطفاً برای چگونگی اشتراک نشریه به موارد زیر توجه فرمایید:
- بهای اشتراک چهار شماره نشریه با احتساب هزینه پست عادی ۶۲۰۰ تومان و پست سفارشی ۷۰۰۰ تومان است.
- بهای اشتراک به حساب جاری شماره ۱۵۳۱۰۸۸۶۷۷ نزد بانک تجارت شعبه صفائیه قم (قابل پرداخت در تمامی شعب بانک تجارت سراسر کشور) به نام مؤسسه آینده روشن واریز شود.
- اصل فیش بانکی مبلغ واریزی را همراه برگ اشتراک به وسیله پست به نشانی: قم - خیابان صفائیه - کوچه ۲۳ - پلاک ۵ - مؤسسه آینده روشن - امور پخش محصولات ارسال نمایید.
- لطفاً بر روی فیش بانکی نام و نام خانوادگی خود (یا مشترک مورد نظر) را ذکر فرمایید.
- پس از گذشت یک ماه از زمان ارسال برگ اشتراک به مؤسسه در صورت نرسیدن مجله با شماره تلفن ۰۲۹۴۰۹۰۲ - ۰۲۵۱ تماس حاصل فرمایید.
- لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، به مؤسسه (امور پخش محصولات) اطلاع دهید.
- استفاده از کپی برگ اشتراک مانعی ندارد.