

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

سال سوم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۸

فصل نامه «مشرق موعود» بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۱۴۳۳ مورخه ۱۳۸۸/۹/۱ کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسیدآقایی
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمدباقر حجتی
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

دکتر صادق آیینه‌وند
استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر مجید معارف
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر محمدرحیم عیوضی
دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی
عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات مهدویت موعود قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا
استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

مدیرمسئول و سردبیر:

سید مسعود پورسیدآقایی

ویراستاران:

سیدرضا سجادی‌نژاد، محمدصادق دهقان

صفحه‌آرا:

علی قنبری

حروف‌نگاران:

ناصر احمدپور، سیدحیدر هاشمی

مترجم چکیده‌های انگلیسی:

مجید فتاحی‌پور

مدیر پخش:

مهدی کمالی

همکاران این شماره:

نصرت‌الله آیتی، محمدامین بالادستیان، دکتر

غلام‌رضا بهروزلک، محمدجواد جعفری،

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی، سید

محمدعلی داعی‌نژاد، دکتر فتح‌الله

نجارزادگان، مصطفی ورمزیار

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

تلفن: ۷۸۴۰۰۸۵ - ۰۲۵۱ دورنگار: ۰۸۰-۷۸۴۰۰۸۵-۰۲۵۱

صندوق پستی: ۴۷۱ - ۳۷۱۸۵ کدپستی: ۴۵۶۵۱ - ۳۷۱۳۷

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۳، پلاک ۵، تلفن: ۷۸۴۰۹۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰۰ قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال

پست الکترونیک: maqaleh@mashreqmouood.ir

وبسایت: www.mashreqmouood.ir

هزینه لیتوگرافی، چاپ و صحافی این نشریه، توسط سازمان اوقاف و امور خیریه پرداخت شده است.

ملتی که معتقد به مهدویت است، هیچ‌گاه احساس ضعف نمی‌کند و با قدرت و تحمل سختی‌ها و فشارها به مسیر پیشرفت و عزت خود ادامه می‌دهد و در مقابل زورگویان سر تسلیم فرود نمی‌آورد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۷/ بررسی تطبیقی شخصیت‌شناسی امام مهدی (عج) در دیدگاه فریقین / دکتر فتح‌الله نجارزادگان
- ۲۹/ جایگاه مهدویت در اندیشهٔ نخبگان مسلمان در دورهٔ مدرنیته / دکتر سیدرضی موسوی گیلانی
- ۵۳/ تأملی بر چند شبههٔ مهدوی / نصرت‌الله آیتی
- ۷۹/ بررسی تطبیقی الگوی توسعهٔ سیاسی هانتینگتون با الگوی رشد سیاسی در جامعهٔ مهدوی / مسعود معینی‌پور
- ۱۰۷/ بررسی تطبیقی شخصیت انسان منتظر با شخصیت سالم از دیدگاه روان‌شناسی کمال / زهراسادات پورسیدآقایی
- ۱۲۹/ بررسی باور به مهدویت در میان جوانان پانزده تا ۲۹ سالهٔ تهرانی / اکرم حسین‌زاده، محمداحسان تقی‌زاده، رضا همایی
- ۱۵۳/ بررسی مبانی ضرورت زمینه‌سازی برای ظهور موعود (عج) / دکتر محمدرسول آهنگران

فصل نامه «مشرق موعود» از مقالات پژوهشی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع مهدویت با رویکردهای: قرآن و حدیث، کلام و عرفان، تاریخ، علوم تربیتی، روان‌شناسی، حقوق و سیاست، جامعه‌شناسی، ادیان و مذاهب، فرق انحرافی، آینده‌پژوهی و هنر موعود استقبال می‌کند.

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم‌زمان به دیگر نشریات ارائه نشده و یا قبلاً در دیگر نشریات به چاپ نرسیده باشد.
۲. مقاله با مباحث مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (مسئله‌محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزوی باشد، یا از راهنمایی شخصی با این شرایط بهره گیرد.
۵. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف‌چینی شده و فایل و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد.
۶. ساختار مقاله باید دربر گیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یک‌صد و حداکثر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده‌های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا بر اساس نام خانوادگی نویسنده).
۷. چکیده مقاله دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و نتایج تحقیق باشد.

۸. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسندگان، مقطع تحصیلی (دکتری، یا ...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا ...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش APA (درون متنی) باشد و از درج پاورقی یا پی نوشت پرهیز شود. آدرس دهی به کتاب ها و نشریات در متن، پس از پایان مطلب در داخل پرانتز و بدین صورت انجام می پذیرد: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب، صفحه. مانند: (نعمانی، ۱۴۰۸: ۲۵۳). روش آدرس دهی به کتاب های چند جلدی نیز بدین شکل است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۷۴). ممکن است در کتب روایی «باب» و «حدیث» نیز به آن افزوده گردد که به شکل: (... : ب ۴: ح ۹) ذکر می شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب هاست و ابتدا نام خانوادگی نویسنده، سپس سال انتشار نشریه و بعد شماره صفحه مطلب مورد اشاره نوشته می شود.

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

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

برای درج مشخصات نشریات: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، «نام مقاله»، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان گر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شوند و نویسنده محترم می تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلا مانع است.

۵. از نظریات اندیشه وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۲/۱۴

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

بررسی تطبیقی شخصیت‌شناسی امام مهدی عج در دیدگاه فریقین

دکتر فتح‌الله نجارزادگان*

چکیده

برای شناخت شخصیت امام مهدی عج به مقتضای شیوه تطبیقی، می‌توان بر نقاط مشترک شیعه و اهل تسنن تکیه کرد و در پی آن، با تحلیل اوصاف امام در مدارک فریقین و نیز تبیین رسالت امام، از برخی ابعاد وجودی ایشان آگاه شد. از جمله نقاط مشترک فریقین در این باره این آموزه‌هاست: امام مهدی عج از «اهلبیت» رسول خداست و رسالت ایشان «احیاگری» دین حق است. این مقاله با تحلیل و تبیین این دو آموزه، کوشیده است شخصیت امام را بازناساند و بر عنوان موعود موجود تأکید ورزد.

واژگان کلیدی

امام مهدی عج، اهل‌بیت، حدیث ثقلین، سیطره دین حق.

مقدمه

به نظر می‌رسد نقطه فارق اصلی فریقین در موضوع مهدویت، «شخصیت‌شناسی امام مهدی (عج)» است. نوع نگاه فریقین به این مسئله، تفاوت‌های اساسی را در بحث مهدویت رقم می‌زند. شیعه و جمعی از اهل سنت^۱ می‌گویند: «امام مهدی (عج) نوعی نیست، بلکه شخصی است آن هم فرزند امام حسن عسکری (عج) که در سنه ۲۵۵ متولد شده است.» (اکبرنژاد: ۲۰۳ - ۲۱۲) از نظر شیعه، امام مهدی (عج)، انسان کامل، صاحب ولایت عظمای الهی در زمین، امام معصوم و خلیفه الله است. این باور مورد اجماع شیعه است و از ضروریات مذهب امامیه به شمار می‌آید، بدون آن که در آن کوچک‌ترین تردیدی داشته باشند. در مقابل، بیشتر اهل سنت به دنیا آمدن آن حضرت را نپذیرفته‌اند و بر این باورند که مهدی موعودی که به آن نوید داده شده، شاید متولد شده یا هنوز به دنیا نیامده است، ولی در آخر الزمان به دنیا خواهد آمد.

ادله رایج شیعه برای اثبات دیدگاه خود، مبتنی بر اخبار متواتری است که از منابع کهن و متأخر شیعه نقل شده است، مانند: اخبار رسول خدا (ص) و ائمه معصوم (ع)، تصریح امام حسن عسکری (عج) به ولادت فرزندشان، امام مهدی (عج)، شهادت قابله امام مهدی (عج)، دیدارکنندگان با امام در خردسالی و در دوره غیبت صغرا و... .

برای شناخت شخصیت امام مهدی (عج) به عنوان وجود شخصی و نه نوعی، راهی دیگر نیز می‌توان پیمود که بر اساس نقاط مشترک فریقین در این موضوع شکل گرفته است. در پرتو این راه، نه تنها اوصاف، خط‌مشی‌ها و شیوه‌های حرکت اصلاحی امام مهدی (عج) تا حدودی نمایان می‌شود، بلکه این شیوه بر تبیین مباحث مربوط به عصر غیبت نیز اثر می‌گذارد. این شیوه که به تحلیل اوصاف امام مهدی (عج) در مدارک فریقین و نیز تحلیل رسالت مهدوی در نهضت احیاء می‌پردازد، بر سه محور اصلی بنا شده است:

الف) شناخت جایگاه و اوصاف «اهل بیت» در آموزه‌های دین؛ چون فریقین اتفاق نظر دارند که امام مهدی (عج) از اهل بیت رسول خداست. پس با درک اوصاف اهل بیت (ع)، ابعاد متعددی از ویژگی‌های شخصیتی امام مهدی (عج) آشکار می‌شود.

ب) کشف پیوند ویژه امام مهدی (عج) (به عنوان اهل بیت رسول خدا) با قرآن که در پی آن، ویژگی‌های دیگری از امام، رخ می‌نماید.

ج) شناخت هندسه تعالیم وحی و به طور کلی، درک نظام‌مند مجموعه دین (یا هرم تعالیم دین) تا جایگاه امام مهدی (عج) و نهضت مهدویت در این منظومه آشکار شود. در فرآیند شناخت

۱. دکتر مهدی اکبرنژاد نام دوازده تن از دانشمندان سنی را با متن عبارت آنان نقل می‌کند که ولادت امام مهدی (عج) را به عنوان فرزند امام حسن عسکری (عج) پذیرفته‌اند و برخی نیز به مهدی بودن ایشان اقرار دارند. (نک: اکبرنژاد، ۱۳۸۶، ۲۰۳ - ۲۱۲)

هندسه تعالیم وحی، نگاهی پیوسته به آیات درباره انبیا و اوصیا از نظر اهداف، خطوط کلی (یا خطامشی‌ها) و شیوه‌ها ضروری است؛ چون هدف نهضت مهدوی، احیای است و تداوم حرکت دینی انبیاست که از آدم (ع) آغاز گشت و پیوسته ادامه یافت تا به خاتم الانبیا (ع) و سپس به اوصیای ایشان رسید. از همین روست که نمی‌توان مهدویت را از سیر حرکت اصلاحی دینی انبیا جدا دید یا جدا کرد؛ چون حرکت اصلاحی امام مهدی (ع) دینی است و بر اساس موازین وحی شکل می‌گیرد.

در این نظام فکری - دینی، هر کدام از عناصر مربوط به شخصیت‌شناسی امام مهدی (ع) و نهضت وی همانند قطعات یک مجموعه منسجم سر جای خود می‌نشینند و یک‌دیگر را تبیین و تکمیل می‌کنند بدون آن که با یک‌دیگر ناهم‌خوانی یا تضاد داشته باشند. این مقاله به دلیل رعایت حجم به تبیین دو محور اول و دوم می‌پردازد و تنها به محور سوم اشاره‌ای می‌کند.

ادله اثبات امام مهدی (ع) از اهل بیت (ع)

مهدی موعود (ع) از خاندان رسول خدا (ص) است. این حقیقت با الفاظ مختلف و بیان متعدد در مصادر روایی فریقین منعکس شده است. برخی از پژوهش‌گران درباره علت این تصریح نوشته‌اند که «شاید علت چنین تأکیدی در روایات که امام مهدی (ع) را از اهل بیت رسول خدا معرفی می‌کند، این باشد که چون پیش‌بینی می‌شد مدعیان فراوان بیایند و بخواهند مهدی موعود را از خود بدانند، ولی از اول مشخص شد که امام مهدی (ع) از خاندان رسول خدا (ص) است. هر چند با این همه تأکید باز هم عده‌ای خواسته‌اند ایشان را از غیر اهل بیت معرفی کنند که البته تیرشان به هدف اصابت نکرد.» (اکبرنژاد، ۱۳۸۶: ۱۰۹)

از نظر شیعه، در این امر هیچ تردیدی نیست که امام مهدی (ع) از عترت رسول خدا و از همان سلسله ائمه معصوم (ع) است. (نک: صدوق، بی‌تا: ج ۱: ۲۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳؛ ج ۲: ۲۴۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۴۵؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۶۶) دانشمندان سنی نیز بر این امر اتفاق نظر دارند که امام مهدی (ع) از اهل بیت رسول خداست. آنان اخبار این امر را صحیح و حتی متواتر می‌شمردند. از جمله حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۴: ۵۵۷) با تأیید ذهبی (همان) و نیز قرطبی (درگذشته ۶۷۱ ق) که در ذیل آیه «وَعِدَ بِهِ دینِ حق» (توبه: ۳۳) در مقام نقد و رد این نظریه که می‌گوید: «المهدی هو عیسی فقط»، چنین می‌نویسد:

و هو غیر صحیح لأنّ الأخبار الصحاح قد تواترت علی أنّ المهدی من عترۃ رسول الله (ص)؛

(قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۲۲)

این که گفته شده امام مهدی (ع) همان حضرت عیسی (ع) است، نظریه نادرستی است؛ چون اخبار متواتر صحیح بر این امر دلالت دارد که مهدی از عترت رسول خداست.

احمد بن حنبل در مسند خود از ابوسعید خدری از رسول خدا ﷺ چنین می‌آورد:

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَمْتَلَأَ الْأَرْضُ ظُلُمًا وَ عَدَوَانًا [قَالَ:] ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عَتَرَتِي [أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي] مَنْ يَمْلؤها قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأْتُ ظُلُمًا وَ عَدَوَانًا؛ (ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۱۷: ۴۱۶: ح ۱۱۳۱۳)

قیامت برپا نمی‌شود جز آن که زمین از ستم و دشمنی پر گردد. [سپس فرمود:] آن‌گاه مردی از عترت [یا از اهل بیت] من خروج خواهد کرد؛ همان کسی که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، همان‌گونه که از دشمنی و ستم پر شده است.

محققان مسند درباره این حدیث می‌نویسند:

اسناد صحیح علی شرط الشیخین...؛ (همان)

سند این حدیث بنا به شرط بخاری و مسلم صحیح است.

حاکم نیشابوری نیز آن را به شرط شیخین صحیح می‌داند (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۴: ۵۵۷) و ذهبی نیز آن را تأیید کرده است. (همان) در حدیثی دیگر نیز این تعبیر از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «... حَتَّى يَمْلِكُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي.» (ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۱۷: ۲۱۰: ح ۱۱۱۳۰) سند این حدیث نیز بنا به گفته محققان مسند، صحیح است. باز از جمله احادیث اهل سنت، حدیث ابن ابی شیبہ از رسول خداست که چنین روایت کرده است:

لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ لَبَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلؤها عَدْلًا كَمَا مُلِئْتُ جَوْرًا؛ (ابن ابی شیبہ، ۱۴۱۶: ح ۳۷۶۳۷)

اگر از دنیا جز یک روز باقی نماند، خداوند یکی از اهل بیت مرا خواهد فرستاد تا زمین را پر از عدل کند، همان‌گونه که از ستم پر شده است.

ابن ماجه قزوینی و محمد بن عیسی ترمذی نیز به نقل از رسول خدا ﷺ چنین آورده‌اند:

الْمَهْدِي مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؛ (ابن ماجه، بی‌تا: ح ۴۰۸۵؛ ترمذی، بی‌تا: ح ۲۲۳۰)

مهدی از ما اهل بیت است.

به هر حال، این موضوع که امام مهدی ﷺ از اهل بیت و عترت رسول خداست، از موارد اتفاقی بین شیعه و سنی در عرصه مهدویت پژوهی است و نکته‌ای کلیدی در این زمینه محسوب می‌شود.

اکنون این پرسش مطرح است که مراد از اهل بیت یا عترت رسول خدا چیست؟ آیا در مدارک و اسناد، این تعبیر به منزله اصطلاح خاصی به کار رفته است که بر افرادی مشخص تطبیق می‌شود یا هر کسی که به نوعی به بیت نبی اکرم ﷺ منسوب بوده و صلاحیت‌های علمی و دینی او احراز شده است، مشمول این تعبیر خواهد شد؟

در گام نخست، در پاسخ به این پرسش با روایاتی روبه‌رو می‌شویم که امام مهدی (عج) را از فرزندان امام علی (ع) و نسل فاطمه زهرا می‌داند و به تشابه ایشان با پیامبر خدا (ص) تصریح می‌کند. این روایات موجب می‌شود تا دایره شناخت اصطلاح «اهل بیت» در این زمینه محدودتر شود؛ چون با این روایات، آل عقیل، آل عباس، آل جعفر از شمول این اصطلاح خارج و راه درک درست از این اصطلاح، هموارتر می‌شود. از این نوع احادیث، حدیث جلال‌الدین سیوطی از طبرانی است که با سند خود از عبدالله بن عمر و او از رسول خدا (ص) چنین نقل کرده است که آن حضرت دست علی (ع) را گرفت و فرمود:

سَيُخْرَجُ مِنْ صُلْبِ هَذَا فَتَى يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا؛ (سیوطی، ۱۴۰۹: ۲۱۹)

از نسل این، جوانی ظهور خواهد کرد که زمین را پر از عدل و داد می‌کند.

مضمون این حدیث را شیخ طوسی نیز نقل کرده است. (طوسی، بی‌تا: ۱۵۸: ح ۱۴۴)

جوینی شافعی نیز از ابن عباس از رسول خدا (ص) چنین نقل می‌کند:

علی بن ابی‌طالب، امام امت من و جانشین من در میان آنان است و قائم منتظری که زمین را پر از عدل و داد می‌کند، از فرزندان اوست... (جوینی، ۱۴۱۵: ج ۲: ۳۲۷: ح ۵۸۹)

احادیثی که دلالت دارد امام مهدی (عج) از نسل حضرت زهرا (عج) است، فراوانند؛ مانند این حدیث از ابی‌داوود که از ام‌سلمه نقل کرده که وی از رسول خدا (ص) چنین شنیده است:

الْمَهْدِيُّ مِنْ عِترتي مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ؛ (ابوداود، بی‌تا: ح ۴۰۸۶)

مهدی (عج) از خاندان من و از فرزندان فاطمه (عج) است.

ابن ماجه (ابن‌ماجه، بی‌تا: ح ۴۲۷۸)، نعیم بن حماد، حاکم نیشابوری و متقی هندی همگی این حدیث را آورده‌اند. (نک: اکبرنژاد، ۱۳۸۶: ۱۱۳) در منابع حدیثی شیعی نیز این مضمون نقل شده است، مانند حدیث مرحوم شیخ صدوق و شیخ طوسی از امام باقر (عج) که می‌فرماید:

الْمَهْدِيُّ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ؛ (صدوق: ج ۴: ۸۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۸۷)

امام مهدی (عج)، مردی از فرزندان فاطمه (عج) است.

مرحوم سید محسن امین در این زمینه که گویی پس از جمع‌بندی روایات به آن رسیده است، چنین می‌آورد:

اعلم أنَّ جميعَ المسلمين مُتَّفِقُونَ عَلَى خُرُوجِ الْمَهْدِيِّ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَأَنَّهُ مِنْ وَلَدِ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ (عج) وَأَنَّ اسْمَهُ كِاسْمِ النَّبِيِّ (ص) وَالْأَخْبَارُ فِي ذَلِكَ مُتَوَاتِرَةٌ عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ قَدْ رَوَتْهَا ثِقَاتُهُمْ...؛ (امین، ۱۴۰۳: ج ۴: ۳۴۰)

بدان که تمام مسلمانان بر خروج مهدی علیه السلام در آخر زمان، متفق القولند و نیز بر این امر اتفاق نظر دارند که وی از فرزندان علی بن ابی طالب و فاطمه علیها السلام است و نام او هم نام نبی خداست. اخبار در این باره نزد فریقین متواتر است و راویان موثق آنها را روایت کرده‌اند.

امام مهدی علیه السلام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خُلق و خُلُق شباهت دارند. این معنا در روایات فریقین نقل شده است، مانند حدیث شیخ صدوق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید:

القائم من ولدي اسمه اسمي... و شأله شألي؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲: ۲۵۷ و ۴۱۵)

قائم از فرزندان من است. نام او همانند نام من... و شمایل او همانند شمایل من است.

باز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرموده است:

المهدي من ولدي... أشبه الناس بي خلقاً وخلقاً؛ (همان: ج ۱: ۲۸۶؛ طوسی، بی‌تا: ۱۸۹؛ نعمانی،

بی‌تا: ۲۱۴)

مهدی علیه السلام از فرزندان من... و شبیه‌ترین افراد به من از نظر شکل ظاهر و منش است.

ابن حبان در صحیح خود نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند:

يُخْرِجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي وَخُلُقُهُ خُلُقِي. (ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۵: ۲۳۷)

مردی از اهل بیت من خروج خواهد کرد که هم نام من است و خُلق و خُلُقش همانند خُلق و خوی من است.

ابونعیم (نک: کنجی شافعی، ۱۴۳۱: ۷۱) و خطیب بغدادی (خطیب بغدادی، بی‌تا: ج ۹: ۴۷۱) نیز مضمون این حدیث را از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند. خطیب بغدادی تعبیر «رَجُلٌ مِنْ عَتَرَتِي... يَشْبَهُ خَلْقَهُ خُلُقِي وَخُلُقَهُ خُلُقِي يَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطاً وَعَدْلًا...؛ مردی از عترت من که... شکل و شمایل و خُلق و منش او همانند من است» را آورده است.

حاصل سخن آن که روایات فریقین، امام مهدی علیه السلام را از اهل بیت یا عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌شناسد، نام ایشان را هم نام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در خُلق و خُلُق شبیه حضرت معرفی می‌کند. اکنون باید دید مراد از این اوصاف چیست. شیعه بر این باور است که این نشانه‌ها، تعبیر عام بر انسانی غیر معین از سلاله حضرت فاطمه علیها السلام نیست، بلکه بر شخصی خاص و معین تطبیق می‌شود که معصوم و منصوب از ناحیه حق تعالی با اوصافی ویژه است. یکی از ادله شیعه افزون بر روایات متواتر که به طور مشخص امام مهدی علیه السلام را فرزند امام عسکری علیه السلام می‌داند، تحلیل و بررسی همه‌جانبه اصطلاح «اهل بیت» در مدارک و اسناد است.

اصطلاح‌شناسی اهل بیت علیهم‌السلام

ابتدا معنای این واژه را در لغت و در مورد بیت نبوت ملاحظه خواهیم کرد. در این زمینه، بررسی درست و همه‌جانبه برخی از دانشمندان، ما را از شرح و تفصیل آن بی‌نیاز می‌کند. واژه «اهل» در لغت به شایسته، سزاوار (انیس، ۱۴۱۲: ۳۱) و مستوجب (ابن‌سیده، بی‌تا: ج ۴: ۲۵۶) معنا شده است و در عرف نیز در همین معنا، ظهور دارد. وقتی به شیء یا شخصی اضافه شود - که غالباً نیز چنین است - به مناسبت مضاف‌الیه، معنای دیگری از آن فهمیده می‌شود. کلمه «اهل‌بیت» را جمعی به ساکنان خانه معنا کرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ج ۴: ۸۹؛ ابن‌منظور، بی‌تا: ج ۱: ۲۵۳) قیومی پس از معنا کردن «لاهل» به «اهل‌بیت» گفته است: اصل در آن، خویشی است. (قیومی، ۱۴۱۴: ۳۳) راغب نیز از کاربرد مجازی «اهل‌بیت» شخص در مورد کسانی که با وی پیوند نسبی دارند، سخن گفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۵) بنابراین، می‌توان گفت «اهل‌بیت» در لغت به هر شخصی که ساکن خانه‌اند؛ یعنی زن و فرزندان اطلاق می‌شود و به معنای خویشاوندان او نیز به کار می‌رود. در عرف نیز به همین معناست.

در مورد پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چون بیت آن حضرت، محل نزول وحی و بیت نبوت نیز بوده است، کلمه اهل‌بیت در مورد ایشان دو کاربرد پیدا می‌کند. گاهی اهل‌بیت پیامبر گفته می‌شود و از بیت، محل سکونت آن حضرت اراده می‌شود...؛ در این صورت، کلمه اهل‌بیت در مورد آن حضرت نیز به همان معنایی است که در مورد دیگران به کار می‌رود؛ یعنی به معنای خانواده یا به معنای مطلق خویشاوندان آن حضرت؛ ولی گاهی اهل‌بیت پیامبر با لحاظ ویژگی محل نزول وحی و بیت نبوت است. در این صورت، به معنای ساکنان خانه، خانواده یا مطلق خویشاوندان آن حضرت نیست، بلکه منظور، افرادی است که از نظر علمی و عملی و صفات انسانی، شایسته بیت آن حضرت هستند... (بابایی، ۱۳۷۹: ۶۷ - ۶۸)

در این جا باید به چند نکته توجه کرد:

۱. چون اهل‌بیت در معنای دوم قابلیت توسعه یا تضییق در تطبیق بر افراد دارد، باید حد و حدود آن از ناحیه شارع تعیین شود. از این رو، امکان دارد در این تطبیق، برخی افراد از اهل‌بیت به معنای اول نیز در این مصداق داخل شوند یا بیرون روند. برای نمونه، خداوند به حضرت نوح درباره فرزندش می‌فرماید: «... إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ...».

۲. شایستگی انتساب به بیت نبوت در این معنا دارای مراتب است که بر اساس معیارهای خاص ذاتی یا اکتسابی افراد احراز می‌شود. به همین دلیل، سلمان فارسی از میان صحابه عرب و غیر عرب (مانند صهیب رومی و بلال حبشی) با عبارت «منا اهل‌البیت؛ او از ما اهل‌بیت است» (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۴۰۱؛ میزی، ۱۴۱۳: رقم ۲۴۳۸) معرفی شده است.

در لسان مبارک پیامبر خدا، اهل البیت به معنای دوم در عالی‌ترین نمونه شایستگی انتساب به بیت نبوت تنها بر افرادی خاص با تعدادی مشخص تطبیق شده و به صورت اصطلاح درآمده است، به گونه‌ای که هرگاه کلمه «اهلبیت» (و گاهی با افزودن کلمه «عترت» به آن) به کار می‌رود، همین افراد به ذهن متبادر می‌شود.

نمونه برجسته این شایستگی در احادیث گوناگونی که ملاحظه خواهید کرد، به‌ویژه در حدیث ثقلین منعکس شده است که در آن، پیامبر خدا آنان را هم‌ردیف قرآن قرار داد و فرمود: «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي...». این رتبه، اوصافی والا از جمله: عصمت، علم ویژه، هدایت‌گری و اسوه بودن را برای اهل‌بیت به طور عام و امام مهدی علیه السلام به طور خاص رقم می‌زند که خواهید دید.

ادله‌ای که اثبات می‌کند «اهلبیت» در این حدیث به معنای اصطلاحی خاص است، بدین شرحند:

۱. آل عقیل، آل عباس، آل جعفر و زنان^۱ پیامبر چنین ادعایی نداشته‌اند. در هیچ روایتی، از اینان - غیر از یازده معصوم از فرزندان امام علی - چنین ادعایی به چشم نمی‌خورد که خود را یکی از دو ثقل در حدیث ثقلین معرفی کرده باشند. ممکن است آنان ادعا کرده باشند از اهل‌بیت پیامبرند، یعنی منسوب به بیت رسالتند (برای اثبات مدعایی به طور حق یا باطل)، ولی ادعای هم‌سنگ بودن با قرآن را نداشته‌اند. شاهد آن هم ناآگاهی آنان از تمام معارف قرآن است. آنان در حدّ خود تنها با تعلّم نزد دیگران در این زمینه چیزی آموخته‌اند.

۲. اگر همه آنان هم‌ردیف قرآن بودند، به گونه‌ای که انسان با تمسک به سیره و سنت آنان از گمراهی نجات می‌یافت، نباید آنان با یک‌دیگر اختلاف می‌کردند؛ چون کسانی که هم‌سنگ قرآنند، مانند خود قرآن، از اختلاف و تشتت مصونند.

۳. به طور قطع، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مراد از اهل‌بیت در این حدیث را تبیین کرده است؛ چون درصدد معرفی راه برای هدایت بشر است. در غیر این صورت، نقض غرض لازم می‌آمد و امکان داشت منسوبان به بیت رسالت نیز طمع ورزند و خود را در این مقام و موقعیت بلند قلمداد کنند.

از این‌رو، در برخی از روایات نقل شده است که چون رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیث ثقلین را ذکر فرمود، برخی از اصحاب پرسیدند: ای رسول خدا، عترت شما چه کسانی‌اند؟ فرمود: «علی و حسن و حسین و امامانی که از فرزندان حسین هستند، تا روز قیامت.» (صدوق، ۱۳۶۱: ۹۰ - ۹۱، ج ۴؛ همو، ۱۴۰۵: ج ۱: ۲۴۴؛ حر عاملی، بی‌تا: ج ۱: ۴۸۹ و ۴۹۹؛ جوینی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۳۱۲ - ۳۱۸؛ ابن‌عقده، ۱۴۲۱: ۲۰۲) در این باره احادیثی دیگر از فریقین نقل شده است (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۱:

۱. در متن برخی روایات مربوط به حدیث ثقلین، به خروج زنان پیامبر صلی الله علیه و آله از اهل بیت تصریح شده است. (نک: قشیری نیشابوری، بی‌تا: ج ۴: ۱۸۷۳: ۲۴۰۸)

۲۴۰: همو، بی‌تا: ج ۱: ۵۷؛ قندوزی، بی‌تا: ۴۳۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۳۷۵)، بدون آن که در بین آنها تعارض باشد. به عبارت دیگر، هیچ حدیثی در مصادر فریقین از رسول خدا (ص) یافت نمی‌شود که در آن، اهل بیت در این حدیث را به غیر از معصومان تفسیر کرده باشند. به همین روی، اگر اهل سنت بخواهند از تشبیه آرا و سردرگمی نسبت به معنای احادیث صحیح‌السند از پیامبر اکرم (ص) که در آنها از «اثنا عشر خلیفه» سخن گفته شده است،^۱ نجات یابند، ناگزیرند این احادیث را با حدیث ثقلین و احادیث دیگر درباره اهل بیت یکجا بنگرند. در روایات شیعی با سند صحیح (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۳: ۲۱۳) و برخی از روایات اهل سنت، از امام صادق (ع) تفسیر پیامبر اعظم (ص) را در این زمینه چنین می‌یابیم. امام در پاسخ به ابوبصیر که می‌پرسد: «مردم می‌گویند: چرا نام علی و اهل بیتش در کتاب خدا برده نشده است؟» می‌فرماید:

قُولُوا لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَمْ يُسَمَّ اللَّهُ لَهُمْ ثَلَاثًا وَلَا أَرْبَعًا حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَنَزَلَتْ عَلَيْهِ الرِّكَاءُ وَلَمْ يُسَمَّ لَهُمْ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دَرَاهِمًا حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَنَزَلَ الْحَجُّ فَلَمْ يَقُلْ لَهُمْ طُوفُوا أَسْبُوعًا حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَنَزَلَتْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَنَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ وَالحَسَنِ وَالحُسَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي عَلِيٍّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ وَقَالَ (ص) أُوصِيكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَهْلِ بَيْتِي فَإِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُورِدَهُمَا عَلَيَّ الْخَوْصُ فَأَعْطَانِي ذَلِكَ وَقَالَ لَا تَعْلَمُوهُمْ فَهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ وَقَالَ: إِنَّهُمْ لَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ بَابِ هُدًى وَلَنْ يُدْخِلُوكُمْ فِي بَابِ ضَلَالَةٍ فَلَوْ سَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَلَمْ يُبَيِّنْ مَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ لَدَعَاها أَلْ فَلَانٍ وَأَلْ فَلَانٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ تَصَدِيقًا لِنَبِيِّهِ (ص): «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا». فَكَانَ عَلِيٌّ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ وَفَاطِمَةُ (ع) فَأَدْخَلَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) تَحْتَ الْكِسَاءِ فِي بَيْتٍ أُمَّ سَلَمَةَ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَهْلًا وَثَقَلًا وَهَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَثَقَلِي فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: أَلَسْتُ مِنْ أَهْلِكَ؟ فَقَالَ إِنَّكَ إِلَى خَيْرٍ وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي وَثَقَلِي... (كليني، ۱۳۸۸: ج ۱: ۲۸۶ - ۲۸۷؛ عياشي، بی‌تا: ج ۱: ۴۰۸ و ۴۱۰؛ جوينی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۳۱۷؛ ابن عقده، ۱۴۲۱: ۲۰۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۱: ۱۹۱)

۱. این حدیث در مصادر متعدد فریقین با اسناد گوناگون از پیامبر خدا (ص) نقل شده که در آن، عزت اسلام، قیام دین، امارت امت و... را در دوازده خلیفه دانسته است. درباره اسناد و مصادر فریقین و معنای این حدیث، نک: علی ارطی، کشف النعمة: ج ۱: ۱۱۳-۱۳۰. درباره توجیه‌های اهل سنت درباره این حدیث، نک: جلال‌الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء: ۱۱-۱۳؛ علی آل محسن، مسائل الخلافية والرأى الحق فيه: ۹-۴۳.

به آنان بگو [در قرآن دستور] نماز بر رسول خدا ﷺ نازل شده، ولی خداوند سه یا چهار رکعت بودن آن را [در قرآن] بیان نکرده است و رسول خدا ﷺ آن را برای مردم تفسیر کرد و دستور زکات نیز بر آن حضرت نازل شد، ولی [در قرآن] بیان نشده است که از هر چهل درهم، یک درهم زکات است و رسول خدا ﷺ آن را برای آنان تفسیر کرد... و آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» درباره علی و حسن و حسین نازل شد و [از این رو] رسول خدا ﷺ درباره علی ﷺ فرمود: هر کس من مولای اویم، علی مولای اوست و نیز فرمود: «شما را به کتاب خدا و اهل بیت سفارش می‌کنم. از خدا خواسته‌ام بین آن دو جدایی نیندازد تا در حوض [کوثر] بر من وارد شوند و خداوند آن را به من عطا کرد.» و نیز رسول خدا ﷺ فرمود: «لازم نیست به آنان چیزی بیاموزید. آنان شما را از در هدایت بیرون نمی‌برند و به در گمراهی داخل نمی‌کنند.» سپس [امام فرمود]: «اگر رسول خدا ﷺ ساکت می‌شد و اهل بیت خود را [که دارای این اوصافند] معرفی نمی‌کرد، آل فلان و آل فلان آن را برای خود ادعا می‌کردند، ولی خداوند بلندمرتبه، گفتار رسولش را با نزول آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا» تصدیق کرد.» پس رسول خدا ﷺ علی و حسن و حسین و فاطمه ﷺ را زیر پوششی در خانه ام‌سلمه درآورد و فرمود: «خداوند، برای هر پیامبری، اهلی و ثقلی است و اینان اهل بیت من و ثقل من هستند.» پس ام سلمه گفت: آیا من از اهل شما نیستم؟ حضرت فرمود: «تو بر خیر و خوبی هستی، ولی اینان اهل و ثقل من هستند...»

امام هادی ﷺ نیز با عرضه حدیث ثقلین بر قرآن (بر آیه ۵۵ سوره مائده) صحت آن را درباره اهل بیت به معنای یاد شده تأیید کرده است. (مجلسی، ۱۳۹۷: ج ۲: ۲۲۵)

۴. واقعیت موجود در زندگی منسوبان به بیت رسالت نیز حکایت از آن دارد که تنها حضرت علی ﷺ و یارزدۀ امام پس از ایشان به همه معارف قرآن آگاه بودند و علوم و معارفی که امام علی ﷺ از رسول خدا ﷺ دریافت کرده‌اند، به ایشان یکی پس از دیگری منتقل شده است. از این رو، در هیچ خبر یا روایتی دیده نشده است آنان معنای آیه‌ای را که از آنان می‌پرسند، ندانند (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۲۸۴، ج ۸: ۳۹۰؛ ح ۵۸۶؛ شریف رضی، ۱۳۸۷: خطبه ۴۳۲: حکمت ۲۰۶) یا در مقام احتجاج با دیگران درمانده شوند (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۲۸۴ و ج ۸: ۳۹۰) یا کسی بتواند دلیل آنان را ابطال کند. آنان که در جست‌وجوی حقیقت بوده‌اند، همواره در پیشگاه امامان معصوم به بلندای علوم آنان و ویژگی منحصر به فردشان در کشف حقایق قرآن، معترفند.^۱

۵. اگر بین دانشمندان، تعیین مصداق «اهل بیت» در حدیث ثقلین اختلاف باشد، قدر متیقن در همه اقوال آنان این است که پیامبر خدا ﷺ درباره اصحاب مباحله فرمود: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي.»

۱. مانند قتاده از تابعین در مناظره با امام باقر ﷺ (نک: حر عاملی، وسائل الشیعة: ج ۲۷: باب ۱۳: ح ۲۵) و علی بن الجهم در مناظره با امام رضا ﷺ. (نک: محمد جواد محمودی، ترتیب الامالی: ج ۲: ۷ - ۱۱)

(قشیری نیشابوری، بی‌تا: ج ۴: ۱۸۷۱، ح ۲۴۰۴؛ ترمذی، بی‌تا: ج ۵: ۲۲۵؛ نسائی، ۱۴۱۹: ۳۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۳: ۱۶۰) درباره اصحاب کساء نیز همین تعبیر را به کار برده و فرموده است: «اللهم هؤلاء أهل بیتی و خاصتی...» (و با صراحت، همسر خود ام‌سلمه را از آن بیرون می‌داند). پس این دو مفهوم داخل این مصداق هستند^۱ و در این تردیدی نیست. درباره اصحاب کساء نیز اجماع است که اهل بیت در حدیث ثقلین، فرزندان معصوم از نسل امام حسین (علیه السلام) هستند. ۶. اهل بیت در حدیث ثقلین باید انسان‌های والایی باشند که برخلاف صحابه با وجود مقام ارجمند برخی از آنها، در کنار نام مبارک پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) در صلوات شرف حضور دارند. مضمون روایات متواتر با اسناد صحیح در کتب معتبر از جمله صحیحین چنین است که برخی از صحابه پیامبر مانند «ابوسعید خدری»، «بشیر بن سعد»، «ابوهریره»، «بریده الخزاعی» و... از ایشان پرسیدند: «کیف نُصلّی علیک؟» فرمود:

قولوا: اللهم صلّ علی محمد و آل محمد كما صلّیت علی ابراهیم و آل ابراهیم إنّک حمید مجید و بارک علی محمد و آل محمد كما بارکت علی ابراهیم و آل ابراهیم. (زمانی، ۳۴-۳۷)

مضمون این حدیث از هفده نفر از صحابه نقل شده است. (همان)

بنابر برخی از روایات دیگر، پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) امت را از صلوات ابتر و ناقص که در آن «آل محمد» را ذکر نکنند، برحذر می‌داشت. (همان) بنا به گفته برخی از حدیث‌پژوهان سنی، روایت کیفیت صلوات به شکل «اللهم صلّ علی محمد و آل محمد» متفق علیه است. (هیتمی، بی‌تا: ۲۳۴)

شاید راز این که صلوات بر ابراهیم و آل ابراهیم به صلوات بر محمد و آل محمد ضمیمه شده، این است که در بین آل ابراهیم، انبیا و اوصیا بودند و در طول تاریخ، دین و شریعت ابراهیمی را ادامه دادند و آنان با آل محمد که شریعت محمدی و دین اسلام را ترویج و حقایق آن را احیا کردند تناسب دارند. از این نظر، صلوات بر محمد با آل محمد و صلوات بر ابراهیم با آل ابراهیم در کنار یک‌دیگر آمده است.

۷. اهل بیت در حدیث ثقلین باید همان افرادی باشند که در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اوصاف ویژه دیگری هم‌چون: «کشتی نوح»^۲ (حر عاملی، بی‌تا: ج ۱: ۵۵۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۲:

۱. حجم مصادر و روایات درباره حدیث کساء و نزول آیه تطهیر در مورد آن و نیز تصریح رسول مکرّم اسلام در این باره که «اهل البیت» در آیه تطهیر تنها شامل علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) می‌شود، به قدری زیاد است که هیچ جایی برای شک و شبهه باقی نمی‌گذارد. تنها حاکم نیشابوری از پنج طریق این حدیث را آورده و در صحت اسناد آنها، به شرط بخاری و مسلم یا یکی از آنان تصریح کرده است. (نک: حاکم نیشابوری، مستدرک: ج ۳: ۱۴۶-۱۴۸)

۲. حدیث کشتی نوح یا «حدیث سفینه» (که در آن، پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) اهل بیت خود را همانند کشتی نوح تشبیه می‌کند که هر کس سوار آن شود، نجات می‌یابد و هر کس تخلف کند، غرق می‌شود) به طریق‌های گوناگون در مصادر فریقین نقل شده و برخی از اسناد آن صحیح است که در متن مقاله، بعضی از مصادر آن را ملاحظه کردید.

۳۴۳ و ج ۳: ۱۵۰؛ طبرانی، ۱۴۰۳: ج ۱: ۱۳۹ و ج ۲: ۲۲؛ ابونعیم، ۱۴۰۷: ج ۴: ۳۰۶؛ هیتمی، بی تا: ۱۸۴ و ۲۳۴؛ شهرستانی، ۱۳۷۶: ج ۱: ۱۹۹ و...، «امان امت را از اختلاف»^۱ (حاکم نیشابوری، بی تا: ج ۲: ۴۴۸، ج ۳: ۱۴۹ و ۴۵۷؛ هیتمی، بی تا: ۱۴۰ و ۱۹۱؛ جوینی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۴۵ و ج ۲: ۲۵۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۷)، «جنگ با آنان جنگ با رسول خدا و سازش با آنان سازش با رسول خدا»^۲ (ترمذی، بی تا: ج ۵: ۳۶۰؛ ابن ماجه، بی تا: ج ۱: ۵۲؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ج ۳: ۱۴۹؛ خوارزمی، ۱۴۱۱: ۹۱؛ طبرانی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۳؛ خطیب بغدادی، بی تا: ج ۷: ۱۳۶) و... موصوفند. به یقین، این اوصاف برای هر کسی نیست که صرفاً منسوب به بیت نبوت است، بلکه تنها برای افرادی خاص که آبشخور علمشان از قرآن و سیره و سنت منطبق بر کتاب خداست و همانند قرآن از مقام عصمت برخوردارند، قابل اثبات است.

بنابراین، مراد از واژه «اهل بیت» در روایاتی که امام مهدی (عج) را از اهل بیت می داند، همین معنای اصطلاحی برای افرادی خاص و منصوب است و همواره در سیره نبی مکرم اسلام (ص) از آنان با ارجمندی، والایی و فضیلت یاد شده است.

به نظر می رسد با همین توضیح اندک درباره اصطلاح شناسی اهل بیت و درک موقعیت آنان در نظام تعلیم دین می توان تا حدودی به معنای درست احادیث رسول (ص) خدا پی برد که لزوم داشتن امام و ناگزیر، معرفت به او را بیان می فرماید و فریقین آن را نقل کرده اند. از جمله آن حضرت در حدیثی می فرماید:

مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمَيِّتُهُ مَيِّتَةُ جَاهِلِيَّةٍ؛ (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۳۷۶)

هر کس بمیرد و امام برای او نباشد، پس مرگش، مرگ جاهلی است.

مرحوم کلینی این حدیث را با دو حدیث دیگر در باب «من مات و لیس له امام» نقل کرده است. (همان) برخی از بزرگان شیعه مانند شیخ مفید، (درگذشته ۴۱۳ق) این حدیث را متواتر می دانند. (مفید، ۱۴۱۳: باب ۲۸) این روایت در مصادر گوناگون اهل تسنن نیز نقل شده است، از جمله در مسند احمد و صحیح ابن حبان که از رسول خدا (ص) چنین می آورد:

مَنْ مَاتَ بَغَيْرِ إِمَامٍ مَيِّتُهُ جَاهِلِيَّةٍ؛ (ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۴: ۲۹۱؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱: ۴۳۹)

هر کس بدون امام بمیرد، به مرگ جاهلی مرده است.

۱. رسول خدا (ص) در این حدیث می فرماید: «ستاره های آسمان، امان اهل زمین هستند تا آنان از غرق شدن نجات یابند و اهل بیت من نیز برای امت من امان هستند تا از اختلاف نجات یابند. پس هرگاه قبیله ای با آنان مخالفت کرد، به اختلاف درونی خود دچار می شود و جزو حزب شیطان خواهد بود.»

۲. در این حدیث، زید بن ارقم از قول پیامبر خدا (ص) چنین خبر می دهد: «إِنَّهُ قَالَ لَعَلَى وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ أَنَا حَرْبُ لِمَنْ حَارِبْتُمْ وَ سَلَمَ لِمَنْ سَلِمْتُمْ؛ مَنْ دَرِ جَنْغِمَ بَا أَنْ كَهْ شَمَا بَا أَوْ دَرِ جَنْغِ بَاشِيدَ وَ دَرِ صِلَحِ وَ سَارِشَمَ بَا أَنْ كَهْ شَمَا بَا أَوْ دَرِ صِلَحِ وَ سَارِشَمَ بَاشِيدَ.» درباره دیگر مصادر این حدیث نک: شوشتری، نور الله، احقاق الحق: ج ۹: ۱۶۱ - ۱۷۴.

البته محققان مسند احمد این حدیث را «صحیح لغیره» می‌شناسند. (نک: ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۴: ۲۹۱)

ریشه این گزینش و منزلت و ضرورت معرفت اهل بیت در پیوند ویژه آنان با قرآن نهفته است. تنها اینانند که در حدیث ثقلین، هم‌سنگ با قرآن معرفی شده‌اند. دلیل قاطع دیگری این آموزه را درباره امام مهدی (علیه السلام) اثبات می‌کند و آن چنین است که بر اساس اتفاق نظر فریقین، نهضت امام مهدی (علیه السلام)، «احیاء» است. امام می‌خواهد دین حق را احیا کند و بشر را به توحید ناب فراخواند تا اراده خداوند در وعده به سیطره دین حق تحقق یابد و این دین بر همه ادیان غالب آید. (نک: قمی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۲۸۹؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۷: ۲۴۰؛ رازی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲: ج ۲: ۶۹؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ج ۲: ۲۳۸ - ۲۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۷: ۴۴۰ - ۴۴۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۵: ۱۵۲؛ ابن جریر، ۱۴۰۸: ج ۱۴: ۸۸؛ بغوی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۲۸۶؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ج ۲: ۴۹۱؛ قرطبی (بنا به یک احتمال)، ۱۳۸۷: ج ۸: ۱۲۱) پس این امر موجب می‌شود:

۱. ایشان را از همان اهل‌بیتی بدانیم که اوصاف منحصر به فرد دارند و در حدیث ثقلین هم‌وزان قرآن معرفی شده‌اند.

۲. ایشان باید به توحید ناب در باورها و منش‌ها آراسته باشد تا از یک سو، سر تا پای دین حق را بدون خطا بشناسد و از سوی دیگر، دین را بدون لغزش و خطا اجرا کند تا بتواند اراده حق تعالی را در تحقق بخشیدن به دین حق به انجام رساند. این همان مقام عصمت خواهد بود. در واقع، معرفت چنین شخصیتی، آدمی را از مرگ جاهلی نجات می‌دهد و این صلاحیت‌ها برای فرد دیگری قابل اثبات نیست.

آثار پیوند امام مهدی (علیه السلام) و اهل‌بیت (علیهم السلام) با قرآن

اکنون که اثبات شد مراد از اهل‌بیت در حدیث ثقلین و دیگر احادیث، منحصر در افراد معین است و امام مهدی (علیه السلام) یکی از آنان به شمار می‌آید، لازم است در این مبحث، به آثار پیوند امام مهدی (علیه السلام) و اهل‌بیت (علیهم السلام) با قرآن نگاهی کوتاه داشته باشیم تا از این رهگذر به بخشی از اوصاف امام مهدی (علیه السلام) دست یابیم.

الف) میزان هدایت

بنا به حدیث ثقلین، تمسک به اهل‌بیت (علیهم السلام) در کنار قرآن، شرط بی‌راهه نرفتن انسان است و این به آن دلیل است که اهل‌بیت، نسخه دیگری از قرآن و مبیین کتاب خداوند و تمام اندیشه‌هایشان منطبق بر کتاب خداست؛ کتابی که هدایت‌کننده به راه مستقیم است و غیر آن، گمراهی است، به گونه‌ای که اگر کسی، حقیقتی را از قرآن کشف کند و هدایت شود، به همان

اندازه از تبیین اهل بیت و هدایت آنان بهره برده است. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۵۱ و ۳۹۹) افزون بر آن، تبیین اهل بیت علیهم السلام از قرآن مشوّب به خطا و هوا نیست و گرنه تضمینی برای گمراه نشدن با تمسک به آنان وجود نخواهد داشت.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در همین زمینه درباره اهل بیت علیهم السلام می فرماید:

هم مع القرآن و القرآن معهم لا يفارقونه ولا يفارقهم حتى يردوا عليّ الحوض... (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۹۱؛ ابن عقیله، ۱۴۳۱: ۱۹۹؛ ج ۱: ۱۴۱۵؛ ج ۱: ۳۱۴)
آنان با قرآنند و قرآن با آنان است. آنان از قرآن فاصله نمی گیرند و قرآن از آنان جدا نمی شود تا بر من بر سر حوض وارد شوند.

اهل بیت علیهم السلام از نظر علم و عمل همواره با قرآن قرینند و تمام علوم و معارف قرآن نزد ایشان است. به همین دلیل، اسوه هدایتند. اگر آنان بخشی از معارف قرآن را ندانند، آن قسمت از آنان جدا می شود و این کلام آن را نفی کرده است. به تعبیر ژرف و زیبای امام علی علیه السلام که این پیوستگی را با ایجاز و اعجاز بدین گونه ترسیم فرموده است:

فَمَضَى لِسَبِيلِهِ صلی الله علیه و آله وَ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ إِمَامِينَ لَا يَخْتَلِفَانِ وَأَخَوَيْنِ لَا يَتَخَذَلَانِ
و مجتَمعین لا یفترقان... (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ۲۳۸)

پس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از دنیا رفت و کتاب خدا و اهل بیت را [بین امت] وا گذاشت. آن دو پیشوایانی هستند که با یکدیگر اختلاف نمی کنند و برادرانی هستند که یکدیگر را خوار نمی کنند و با همدیگرند و از هم جدا نمی شوند.

پس تنها آنان هم ثقل قرآنند و اسوه هدایتند و سفارش های ویژه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره آنهاست، و گرنه ممکن نیست هر مؤمنی که با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله رابطه قومی یا نسبی داشته باشد، از چنین مقام و موقعیتی برخوردار شود؛ چون این خلاف تعالیم وحی و سنت و سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

ب) قرآن ناطق

امام مهدی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، قرآن ناطقند. در این باره افزون بر روایات پیش گفته، از دیگر منابع نیز می توان مدد گرفت، از جمله روایات نهج البلاغه امام علی علیه السلام که مشحون از این نوع احادیث درباره اهل بیت علیهم السلام است. امام در موارد متعددی از پیوند ویژه اهل بیت با قرآن و مقام و موقعیت و دانش خاص آنان نسبت به قرآن پرده برداشته است، مانند این فراز از خطبه ۴۷ که در آن می فرماید:

و اعلموا أنّکم لن تعرفوا الرّشد حتّى تعرفوا الذی ترکّه و لن تأخذوا بميثاق الكتاب حتّى تعرفوا الذی نقضه و لن تمسکوا به حتّى تعرفوا الذی نبذه. فالتمسوا ذلك من عند أهله

فَاتَمَّ عِشَّ الْعِلْمِ وَ مَوْتَ الْجَهْلِ هُمَ الَّذِينَ يُخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ وَ صَمَتْهُمْ عَنْ
 مِنْطِقِهِمْ وَ ظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ لَا يَخَالِفُونَ الدِّينَ وَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ وَ
 صَامِتٌ نَاطِقٌ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۷: خطبه ۱۴۷)

بدانید تا واگذارنده رستگاری را شناسید، رستگاری را نخواهید شناخت و تا شکننده پیمان
 قرآن را ندانید، با قرآن پیمان استوار نخواهید ساخت و تا کسانی را که قرآن را وا گذاشته و
 پشت سر انداخته‌اند، شناسید، در قرآن چنگ نتوانید انداخت. پس رشد را نزد کسانی جوید
 که اهل آنند [و آنان عترت پیامبرند]. دانش به آنان زنده است و جهل و نادانی به دانش
 آنان مرده. آنانند که حکمشان شما را از دانش آنان خبر می‌دهد؛ سکوتشان از منطقشان و
 ظاهرشان از باطنشان حکایت می‌کند. نه با دین مخالفت دارند و نه در آن اختلاف می‌کنند.
 دین در میان آنان، گواهی صادق و خاموشی گویاست.

کسانی را که امام در این خطبه با اوصافی همچون: اهل رشد، حیات دانش، مرگ جهل و...
 ستوده است، جز با اهل بیت (علیهم السلام) تطبیق نمی‌شود. شاهد آن هم خطبه‌های دیگر امام است که در
 آنها همین اوصاف تنها درباره اهل بیت به کار رفته است. (همان، خطبه ۲۳۹)
 از این نوع فرازها درباره اهل بیت (علیهم السلام) چنان در نهج البلاغه زیاد است که تنها فهرستی از
 عبارات آنها چندین صفحه را به خود اختصاص می‌دهد. (برای نمونه، نک: خطبه ۲، ۸۷، ۹۳، ۹۴،
 ۹۷، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۴۴، ۱۵۴ و...، حکمت ۱۰۹، ۱۴۷ و...) در صحیفه سجاده نیز از این نوع تعابیر درباره اهل بیت به کار رفته است، مانند این فراز از
 دعای چهارم که می‌فرماید:

اللَّهُمَّ يَا مَنْ خَصَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ بِالْكَرَامَةِ... وَ جَعَلَهُمْ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ... وَ عِلْمُهُمْ عِلْمُ مَا كَانَ
 وَ مَا بَقِيَ...؛ (فیض الاسلام، ۱۳۷۵: دعای ۴)
 ای خدایی که محمد و آل او را به کرامت، ویژه کردی و آنان را وارث پیامبران قرار دادی...
 و دانش گذشته و آینده را به آنان آموختی.

در دعای دیگری نیز می‌فرماید:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ [أَيَّ الْقُرْآنِ] عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَجْمَلًا وَ أَهْمَتَهُ عِلْمَ
 عَجَائِبِهِ مَكْمَلًا وَ وَرَثَتَنَا عِلْمَهُ مَفْسَرًا... وَ قَوَّيْتَنَا عَلَيْهِ لَتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطَقِّحْهُ؛ (همو،
 دعای ۴۲)

خداوند! تو قرآن را بر پیامبرت، محمد (صلی الله علیه و آله) به طور اجمال (بدون شرح) نازل کردی و علم
 عجایب و رازهای آن را به طور کامل بر وی الهام کردی و دانش به آن را با تفسیر و
 توضیح به ما ارث دادی و ما را بر کسانی که به دانش آن آگاه نیستند، برتری بخشیدی و ما را
 [از نظر علم] بر آنان نیرو بخشیدی تا برتر از کسانی قرار دهی که طاقت حمل آن را ندارند.

در این زمینه باید به تمام روایاتی اشاره کرد که از انتقال مصحف امام علی علیه السلام - که در آن تأویل، تنزیل قرآن نگاشته شده است - و دانش ویژه ایشان درباره قرآن - که از رسول مکرم اسلام فرا گرفته است - که همه به ائمه اطهار رسیده است.^۱ (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۵۹ - ۶۲ و ۲۲۱ - ۲۲۳ و ۲۲۶ و ۲۲۸ - ۲۲۹) همچنین باید احادیثی بسیاری را که از دیگر ائمه به ویژه صادقین علیهم السلام نقل شده است، در نظر آوریم. فهرستی از این احادیث در تفسیر عیاشی با عنوان «علم الائمة بالتأویل» (عیاشی، بی تا: ج ۱: ۹۰ - ۹۵) و در بصائر الدرجات، جزء چهارم (ابواب ۶، ۷، ۸ و ۱۰) و جزء ششم (ابواب ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۵) آمده است. ابوجعفر کلینی در کتاب الحجة از کافی نیز ابواب متعددی را به این امر اختصاص داده و ذیل هر باب، چندین روایت نقل کرده است. مرحوم بحرانی برخی از احادیث را در مقدمه تفسیر خود با عنوان «باب فی أن القرآن لم یجمعه کما أنزل إلّا الائمة علیهم السلام» (بحرانی، بی تا: ج ۱: ۱۵ - ۱۷) و صاحب تفسیر مجد البیان نیز با عنوان «فی نبذة مما جاء إن علم القرآن کله إنّما هو عندهم علیهم السلام و ما أشبه ذلک» گرد آورده است. (اصفهانی، ۱۳۶۶: ۵۸ - ۶۱)

ممکن است در این احادیث، روایاتی با سند ضعیف نقل شده باشد یا در دلالت آنها بر مراد، مناقشه‌هایی صورت گیرد، ولی حجم این روایات به اندازه‌ای است که انسان از قدر متیقن آنها، به مطلوب خود علم پیدا می‌کند.

ج) وارث معارف وحی

از مجموع این ادله که از کمیّت و کیفیت دانش اهل بیت علیهم السلام از جمله امام مهدی علیه السلام نسبت به قرآن خبر می‌دهند، می‌توان به این آموزه راه یافت که امام، وارث علم اولین و آخرین است؛ چون قرآن با سطوح گوناگون خود دربر دارنده این دانش‌هاست و اهل بیت علیهم السلام از جمله امام مهدی علیه السلام از همه معارف قرآن آگاهند، مانند حدیث امام صادق علیه السلام که می‌فرماید:

إني لأعلم خبر السماء و خبر الأرض و خبر ما كان و ما هو كائن كآنه في كفي [ثم قال:] من

كتاب الله أعلم أن الله يقول: فيه تبيان كل شيء؛ (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۲۲۹)

من خبر آسمان و زمین را می‌دانم. از آن چه بود و آن چه هست، آگاهم. گویی همه آنها در کف دست من هست. [سپس فرمود:] اینها را از کتاب خدا می‌دانم. خداوند [درباره قرآن] فرموده است: «در قرآن، تبیان هر چیزی است».

نگرش ایجابی به این احادیث به دلیل معارف بی‌کران قرآن است که در ذیل حدیث به آن اشاره شده است و احادیث بسیاری نیز آن را تأیید می‌کند. برای نمونه، این روایت می‌گوید:

۱. درباره مصحف امام علی علیه السلام، محتوای آن و دفع شبهات نسبت به آن نک: فتح الله محمدی، سلامة القرآن من التحريف: ۶۴ - ۶۹ و ۴۰۸ - ۴۵۳.

مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ؛ (سیوطی، ۱۹۸۳: ج ۵: ۱۵۸؛ زرکشی، بی‌تا: ج ۲: ۱۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ج ۴: ۲۷۸ - ۲۷۹)
 هر کس دانش اولین و آخرین را می‌خواهد، قرآن را زیر و رو کند (کنایه از این که در آن به خوبی بیندیشید و معارف آن را بشناسد).

از همین رو، آگاهی امام مهدی (علیه السلام) و تمام اهل بیت (علیهم السلام)، شامل همه سطوح ظاهری و باطنی، تأویلی و تنزیلی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... می‌شود. در نتیجه، آنان هرگز در پاسخ به پرسش‌ها درمانده نشدند و در احتجاج‌ها شکست نخوردند، برخلاف دیگران که چنین ادعایی در این سطح ندارند، بلکه هرگز نمی‌توانند داشته باشد.

د) دانش خطاناپذیر

اهل بیت (علیهم السلام) و امام مهدی (علیه السلام) مطهرند و اوج معارف قرآن و عمق مطالب آن، ممسوس اندیشه تابناک آنان است؛ چون خود قرآن در یک کبرای کلی فرمود:

﴿إِنَّهُ لَفَرَّقَ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾؛ (واقع: ۷۷ - ۷۹)
 که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته، که جز پاک‌شدگان بر آن دست نزنند.

در آیه ۳۳ سوره احزاب نیز صغرای قضیه را معرفی کرد و خبر داد که اهل بیت از هر نوع رجسی تطهیر شده‌اند:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾
 خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند.

پس دانش اهل بیت از قرآن، خطاناپذیر و قطعی است بدون آن که مشوّب به هوا یا شک و تردید باشد یا صیغه تفسیر به رأی به خود گیرد. آنان از همگان بی‌نیازند و دیگران به آنان نیازمند. هرگز آنان نزد کسی درس نخوانده‌اند؛ هرچه دارند، به الهام بی‌واسطه خداوند یا به میراث باواسطه از اجدادشان از رسول خداست. از این رو، همانند دیگران نیستند که همواره به تعلّم و یادگیری نیازمندند و خطا و اختلاف در علمشان راه می‌یابد. البته دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) درباره تفسیر قرآن به طور خاص و معارف دین به طور عام، متناقض نیست. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

لَا يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۷: خطبه ۱۴۷ و ۲۳۹)
 آنان با دین مخالفت نمی‌کنند و در آن نیز اختلاف نمی‌ورزند.

این امر به تعبیر امام علی (علیه السلام) به این دلیل است:

هُمْ عِشُّ الْعِلْمِ وَمَوْتُ الْجَهْلِ؛ (همان)

آنان، حیات دانش و مرگ جهل هستند (علم با آنان زنده است و جهل نزد آنان مرده است).
 رمز این حقیقت در این نکته نهفته است که آنان هر چه دارند، تنها از خدا و رسولش گرفته‌اند.
 امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّا عَنْ اللَّهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نَحْدُثُ وَ لَا نَقُولُ قَالَ فَلَانِ وَ فَلَانِ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا. إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا
 مثل کلام اَوَّلِنَا وَ کَلَامَ اَوَّلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا...؛ (طوسی، بی تا: ج ۲: ۴۹۰؛ و شبیه به مضمون
 آن: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۵۳)

ما تنها از خدا و رسولش سخن می‌گوییم [و دانش خود را از دیگران نمی‌گیریم] و
 نمی‌گوییم فلانی چنین و فلانی چنان گفت تا در سخن ما تناقض پدید آید. سخن آخر ما
 همانند سخن اول ماست و کلام اول ما تصدیق‌کننده کلام آخر ماست...

شیخ صدوق در این باره می‌نویسد:
 اهل بیت با یک‌دیگر اختلاف ندارند، لیکن گاهی در مقام فتوا حکم واقعی را می‌گفتند و
 گاهی حکم تقیه‌ای صادر می‌کردند. بنابراین، اختلاف در سخن آنان به دلیل احکام تقیه‌ای
 است. (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۵۷)

نتیجه

برای شناخت امام مهدی علیه السلام به مقتضای شیوه تطبیقی، می‌توان بر نقاط مشترک فریقین تکیه
 کرد و با تحلیل اوصاف امام مهدی علیه السلام در مدارک فریقین و تحلیل رسالت امام در احیاء دین
 حق، به شخصیت امام پی برد. با شناخت جایگاه اهل بیت و اوصاف آنان، ابعاد متعددی از
 ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام آشکار می‌شود.

با کاوش و تدبّر در واژه اهل بیت در لسان مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را اصطلاح ویژه‌ای
 می‌یابیم که بر افرادی خاص با شایستگی‌های والا تطبیق شده است. نمونه برجسته این
 شایستگی نیز در حدیث ثقلین منعکس شده است که ضرورت شناخت اهل بیت علیهم السلام و امام
 مهدی علیه السلام را باز می‌تاباند.

چون به موقعیت امام مهدی علیه السلام به عنوان «احیاء دین حق» بنگریم، اوصافی دیگر از
 شخصیت ایشان را در خواهیم یافت. برای این امر ابتدا باید به درک کلی و نظام‌مند تعالیم دین
 در ذهن خود دست یابیم. آن‌گاه پیوند احیاء دین با مقام عصمت امام را دریابیم.

با نگاهی کوتاه به آثار پیوند امام مهدی علیه السلام (به عنوان فردی از اهل بیت) با قرآن، اوصاف
 دیگری از شخصیت امام مانند «میزان هدایت»، «قرآن ناطق»، «وراثت معارف وحی» و «دانش
 خطاناپذیر» نمایان می‌شود. این اوصاف از مدارک فریقین قابل اثبات است. با درک این اوصاف
 تا حدودی می‌توان به معنای درست احادیث «لزوم معرفت امام» پی برد.

منابع

۱. آل محسن، علی، مسائل الخلافية والرأى الحقّ فيها، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ق.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، به کوشش: محمدحسین العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۳. انیس، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۹۹م.
۵. ابن ابی شیبہ، عبدالله، کتاب المصنّف فی الاحادیث و الاخبار، تصحیح: محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن جریر، محمد، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)، بیروت، بی نا، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن حبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق: شعیب الأرئووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، طبع محقق باشراف شعیب الارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق.
۹. ابن سیده، علی، المحکم، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، تحقیق: یوسف البقاعی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
۱۱. ابن طائوس، علی، کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، تحقیق: محمد الحسون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۲. ابن عقده، احمد، کتاب الولایة، جمع و ترتیب: محمدحسین حرزالدین، قم، انتشارات دلیل، ۱۴۲۱ق.
۱۳. ابن ماجه قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقي، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۴. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. ابوداود، سلیمان، سنن أبی داود، تعلیق: محمد عبدالحمید، بیروت، دار احیاء السنة النبویة، بی تا.
۱۶. ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۷ق.
۱۷. اصفهانی، محمدحسین، مجد البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ۱۳۶۶ش.

۱۸. اکبرنژاد، مهدی، *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم، مؤسسه فرهنگی انتظار نور، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. امین، سید محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، بی نا، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
۲۲. بغوی، حسین، *معالم التنزیل (تفسیر بغوی)*، تحقیق: خالد عبدالرحمن العک، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، تحقیق: احمد شاکر، بیروت، بی تا.
۲۴. تستری، قاضی نور الله بن سید، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تعلیق: آیه الله سید شهاب الدین مرعشی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، بی تا.
۲۵. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۲۶. حر عاملی، محمد، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، تصحیح: سیدهاشم رسولی، قم، المطبعة العلمية، بی تا.
۲۷. حموی جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، تحقیق: محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. خزاز قمی، علی، *کفایة الاثر*، تحقیق: کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۲۹. خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد او مدینة السلام*، مدینه، بی تا.
۳۰. خوارزمی، موفق، *مناقب علی بن ابی طالب*، تحقیق: مالک المحمودی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۱. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: عدنان داودی، بیروت، الدار الشامیة، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۳۴. زمانی، محمدحسن، «کیفیت صلوات از نگاه فریقین»، مجله طلوع، سال دوم، ش ۶، قم، مدرسه عالی امام خمینی، تابستان ۱۳۸۲ ش.

۳۵. شریف رضی، نهج البلاغه، ضبط: صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۳۶. سیوطی، جلال‌الدین، العرف الوردی (ضمن الرسائل العشرة)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
۳۷. _____، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳م.
۳۸. شهرستانی، عبدالکریم، مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار، تحقیق: محمدعلی آذرشب، ۱۳۷۶ش.
۳۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون أخبار الرضا، قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
۴۰. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی‌اکبر الغفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۱. _____، معانی الاخبار، تصحیح: علی‌اکبر الغفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۴۲. _____، من لا یحضره الفقیه، تعلیق: سیدحسن موسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۴۳. صفار، محمد، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تصحیح: محمد کوجه‌باغی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۴. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسین، بی‌تا.
۴۵. طبرانی، سلیمان، المعجم الصغیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق: محلاتی و طباطبائی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۴۷. _____، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم، بی‌نا، ۱۴۰۲ق.
۴۸. طبری، احمد، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، تحقیق: اکرم البوشی، قاهره، مکتبه التابعین، ۱۴۱۵ق.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تصحیح: میرداماد استرآبادی، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۵۰. _____، کتاب الغیبة، تحقیق: عبادالله الطهرانی، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، بی‌تا.
۵۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی (کتاب التفسیر)، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه الاسلامیة، بی‌تا.
۵۲. فراهیدی، خلیل، ترتیب کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ق.

۵۳. فیض الاسلام، *صحیفه سجادیه*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۵ق.
۵۴. فیض کاشانی، محمد محسن، *الصابی فی تفسیر القرآن*، تصحیح: الشیخ حسین الأعلمی، بیروت، دارالمرتضی، بی‌تا.
۵۵. فیومی، احمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۵۶. قرطبی، محمد، *الجامع لأحكام القرآن*، القاهرة، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
۵۷. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر [المنسوب الی] القمی*، تصحیح: السید طیب الموسوی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵۹. قندوزی حنفی، سلیمان، *ینایع الموده*، تحقیق: سیدعلی جمال أشرف الحسینی، بی‌جا، مطبعة أسوة، بی‌تا.
۶۰. کلینی، محمد، *الكافی*، تصحیح: علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۶۱. کنجی شافعی، محمد، *البيان فی اخبار صاحب الزمان*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۳۱ق.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۹۷ق.
۶۳. _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ق.
۶۴. محمدی (نجارزادگان)، فتح‌الله، *سلامة القرآن عن التحریف*، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۲ش.
۶۵. مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق: بشّار عواد معروف، ۱۴۱۳ق.
۶۶. مفید، محمد بن محمد، *الافصاح فی الامامة*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۷. _____، *الارشاد*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و ششم، ۱۳۸۶ش.
۶۹. نسائی، احمد، *خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، قم، بی‌نا، ۱۴۱۹ق.
۷۰. نعمانی، محمد، *کتاب الغیبة*، تحقیق: علی اکبر الغفاری، تهران، مكتبة الصدوق، بی‌تا.
۷۱. هیتمی، ابن حجر، *الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقة*، تخریج و تعلیق: عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، مكتبة القاهرة، بی‌تا.

۷۲. حسانى، عبيدالله بن عبدالله، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، تحقيق: محمداقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، ۱۴۱۱ق.
۷۳. واحدى نيشابورى، على بن احمد، *الوسيط فى تفسير القرآن المجيد*، تحقيق: على محمد معوض، عادل احمد عبدالموجود، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۷۴. _____، *اسباب نزول القرآن الكريم*، تحقيق: كمال بسيونى زغلول، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.

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

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

جایگاه مهدویت در اندیشه نخبگان مسلمان در دوره مدرنیته

دکتر سید رضی موسوی گیلانی*

چکیده

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

واژگان کلیدی

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. انفعال و تأثیرپذیری از مدرنیته؛

۲. اصلاح‌گرایی دینی یا تطبیق دین با مدرنیته؛

۳. بنیادگرایی یا سلفی‌گری؛

۴. سنت‌گرایی؛

۵. مهدویت‌گرایی ابزاری؛

۶. مهدویت به مثابه فلسفه تاریخ.

۱. انفعال و تأثیرپذیری از مدرنیته

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

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

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

۲. اصلاح‌گرایی دینی و تطبیق دین با مدرنیته

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

۳. بنیادگرایی (سلفی‌گری)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۴. سنت‌گرایی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کنون زمینه‌های ظهور موعود را تحت تأثیر ادبیات دینی موجود در اسلام و آیین هندو، وجود همین آشفتگی‌های موجود در عصر نوین می‌داند و از وضعیت موجود جهان معاصر به دوره وارونگی و سنت معکوس یاد می‌کند و معتقد است که آن «مرتبه آخر سیر تکامل انحراف» است (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۹) و در برابر آن، مفهوم رجعت قرار دارد که به معنای رساندن جامعه به وضعیت عادی و مطلوب و در واقع محصول دوره ترمیم آخرزمان است: «ترمیم، لحظه نهایی (آخرالزمان) باید به احسن وجه به صورت "واژگون کردن" همه امور نسبت به وضع "وارونگی" که بلافاصله پیش از این لحظه گریبان گیر این امور است، جلوه کند.» (همو: ۲۳۲ - ۲۳۳)

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

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

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

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

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

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

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

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

۵. مهدویت‌گرایی ابزاری

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

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

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

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

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

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

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

۲. سیاسی (نظریه‌پردازی‌های ناروای سیاسی):

۳. روان‌شناختی (روان‌پریشی‌ها و توهمات روانی).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

موعودگرایی ابزار در غرب

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

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

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

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

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

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

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

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

۶. مهدویت به مثابه فلسفه تاریخ

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

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

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

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

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

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

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

نتیجه

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

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

منابع

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

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

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۲/۲۰

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

تأملی بر چند شبهه مهدوی

نصرت‌الله آیتی*

چکیده

این نوشتار، تلاشی است برای پاسخ‌گویی به سه مورد از شبهاتی که توسط یکی از وهابیون معاصر، علیه اندیشه مهدویت مطرح شده است. وی در شبهه نخست، کوشیده است از یک سو روایات مربوط به مکان زندگی امام مهدی (ع) را متعارض جلوه داده و از سوی دیگر، اعتقاد به غیبت آن حضرت در سرداب سامرا را به شیعیان نسبت دهد. در شبهه دوم که مربوط به مدت غیبت امام مهدی (ع) است، ادعا شده است که شیعیان در روایات خود، برای ظهور آن حضرت، زمان تعیین کرده بودند، در حالی که هیچ‌یک از آنها لباس واقعیت به خود نبوشید و دروغ بودنشان آشکار شد. در شبهه سوم نیز ادعا شده است روایات مربوط به نام امام مهدی (ع) با یک‌دیگر در تعارضند. در پاسخ به این شبهات، تلاش شده است روایات مربوط به هر یک از آنها بررسی شوند. با کنکاش در این روایات، درمی‌یابیم که نه این روایات با یک‌دیگر تعارض دارند، نه هیچ عالم شیعی مدعی پنهان شدن امام مهدی (ع) در سرداب است و نه روایاتی که از فرج شیعیان در زمان‌هایی خاص سخن گفته‌اند، ناظر به زمان ظهور امام مهدی (ع) هستند.

واژگان کلیدی

امام مهدی، شبهات، ناصر القفاری، اصول مذهب الشیعة.

* سطح ۳ حوزوی و کارشناس ارشد معارف، عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات مهدویت موعود (nayati5370@yahoo.com)

اندیشه مهدویت به قرائت شیعی آن، از دیرباز مورد تهاجم بوده است. نگاهی گذرا به مکتوباتی که عالمان شیعه از آغاز عصر غیبت امام مهدی علیه السلام در این باره نگاشته‌اند به وضوح، گفته یاد شده را تأیید می‌کند. این روند شبهه‌افکنی و ابهام‌آفرینی، هیچ‌گاه تعطیل نشده است و در مقابل، روند پاسخ‌گویی و شفاف‌سازی نیز متوقف نشده و نباید متوقف گردد.

یکی از کتاب‌هایی که به تازگی در نقد باورهای شیعه و از جمله اندیشه مهدویت توسط یکی از وهابیون معاصر نوشته شده است، کتاب *اصول مذهب الشیعة الامامية الاثنی عشریة؛ عرض و نقد*، نوشته دکتر ناصر القفاری است. این کتاب در میان وهابیون شهرت خاصی یافته و از این‌رو شایسته است به شبهات آن به دقت پاسخ داد شود. نوشتار پیش رو، تلاشی است برای پاسخ‌گویی به سه شبهه از این کتاب. برای پاسخ‌گویی به این شبهات، ابتدا متن کتاب به شکل کامل نقل شده و در ادامه، دعاوی آن به دقت مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

شبهه اول

تناقض در روایات مربوط به مکان زندگی امام مهدی علیه السلام

اما مکان غیبت، امری سری و پنهانی بود و چون که شیعیان از مسئله غیبت پنداری مطلع شدند، درصدد یافتن مکان او برآمدند، ولی باب که مدعی ارتباط با او بود، از افشای آن سر باز زد و توقیعی سری که آن را به مهدی نسبت می‌داد، با این مضمون بیرون آورد: «اگر مکان را بدانند، دیگران را از آن مطلع می‌کنند.» این عبارت می‌رساند که او در مکان معینی است؛ در پناهگاهی سری که جز باب از آن خبر ندارد و علت کتمان مکان غیبت او از شیعیانش، بیم او از مطلع کردن دیگران است. لیکن پاره‌ای از روایات کافی، شهری را که او در آن مخفی شده است، ذکر کرده‌اند: «صاحب این امر ناگزیر غیبتی خواهد داشت و ناگزیر در غیبتش کناره‌گیری خواهد داشت و "طیبه"، منزل خوبی است.» این روایت به این که او در مدینه منوره مخفی می‌شود، اشاره دارد؛ چرا که «طیبه» از نام‌های «مدینه» است و چون یکی از شیعیان از حسن عسکری پرسید: اگر برای شما اتفاقی افتاد، در کجا از او پرس‌وجو کنم؟ پاسخ داد: در مدینه. ولی طوسی در *الغیة* روایت کرده است که او ساکن کوهی است که «رضوی» خوانده می‌شود. روایت او چنین است: «عبدالاعلی مولى آل سام می‌گوید: همراه اباعبدالله علیه السلام از منزل خارج شدم. چون به روحاء رسیدیم، آن حضرت گردن کشیده، به کوه آن منطقه نگاه کردند و به من فرمودند: این کوه را می‌بینی؟ به آن رضوی می‌گویند. از کوه‌های فارس بود. ما را دوست داشت. پس خداوند او را به سوی ما منتقل کرد. همانا در آن، هر درخت میوه‌داری است و آن‌جا محل امن خوبی



برای شخص ترسان است - این جمله را دوبار تکرار فرمودند - همانا برای صاحب این امر در آن دو غیبت خواهد بود؛ یکی کوتاه و دیگری طولانی.»

و پاره‌ای از روایات می‌گویند او در برخی وادی‌های مکه پنهان شده است. در تفسیر عیاشی و غیر آن آمده است که اباجعفر گفت: برای صاحب این امر در برخی از این نواحی غیبتی خواهد بود و سپس با دست به منطقه «ذی طوی» اشاره کردند.

لیکن احادیث آنها در ادعیه و زیاراتی که برای مشاهد ائمه است، اشاره می‌کند که او ساکن سرداب سامراست و به همین دلیل، در آنها چنین آمده است: «سپس به سرداب غیبت برو و میان دو درگاه بایست و با دست، دو طرف در را بگیر. پس از آن مانند کسی که اذن دخول می‌خواهد، تنحنج کن و با وقار و آرامش نام خدا را ببر و وارد شو. در گوشه سرداب، دو رکعت نماز بگذار و بگو: «بارخدا، انتظار به درازا کشید و بدکاران ما را سرزنش کردند و دفع ظلم ستم‌گران بر ما سخت شد. خدایا، صورت مبارک ولی‌ات را در زمان حیات و مماتمان به ما بنما. بارخدا، من به رجعت همراه با صاحب این مکان ایمان دارم. فریاد رس، فریاد رس، ای صاحب الزمان برای وصال تو از دوستان بریدم و سرزمین‌ها را درنوردیدم و مطلب خود را از اهل سرزمین‌ها مخفی نگاه داشتم تا این که نزد پروردگارت و پروردگارم شفیع من باشی ای سرور من، ای فرزند حسن بن علی، به عنوان زائرت آمدم.»

و برخی از روایتشان می‌گویند در غیبتش، سی نفر از دوستانش همراه اویند که همدم او در تنهایی هستند و او با وجود سی نفر احساس تنهایی نمی‌کند. اختصاص این ادعیه، مناجات، اذن دخول و... به سرداب از این مطلب حکایت دارد که جعل‌کنندگان این روایات می‌خواهند وجود او در سرداب را به پیروانشان بیاورانند و به همین دلیل، این خلکان می‌گویند: «شیعیان منتظر خروج او از سرداب در آخرالزمانند» و ابن‌اثیر می‌نویسد: «آنها معتقدند منتظر در سرداب است.»

علی‌رغم آن‌چه گذشت، یکی از شیعیان معاصر واقعیت را انکار کرده و می‌گوید: «هیچ روایتی وجود ندارد و در هیچ کتابی از کتاب‌های شیعه نیامده است که مهدی در سرداب غایب شده است... و نیامده است که او هنگام ظهور از آن‌جا خارج می‌شود، بلکه خروج او از مکه است و میان رکن و مقام با او بیعت می‌شود»، ولی عمل شیعه، مخالف این ادعاست و با آن‌چه در کتاب‌های زیارت آمده، هماهنگ است؛ چرا که به گفته امیرعلی، نویسنده شیعی، شیعیان تا اواخر قرن چهاردهم میلادی که ابن‌خلدون، تاریخ‌کیشرش را می‌نوشته، هر شب پس از نماز مغرب، در درگاه سرداب سامرا جمع می‌شدند و تا زمانی که ستارگان آسمان بسیار شدند، نام او را صدا می‌کردند و او را دعوت به خروج می‌کردند و پس از انتظاری طولانی، با ناامیدی و اندوه به خانه‌هایشان بازمی‌گشتند و این انتظار مایه سخره سخره‌کنندگان بود تا آن‌جا که گفته شد: «زمان آن نرسیده است که سرداب بزاید آن کسی را که شما با نادانی‌تان درباره‌اش سخن

می‌گویید؟ زمان آن نرسیده؟ پس خاک بر سر عقل‌هایتان چرا که شما سومین سیم‌رغ و دیوها را ساختید.»

و ابن‌قیم گفته است: «اینها مایه خجالت و خنده بنی‌آدمند و هر عاقلی آنها را مسخره می‌کند.» به همین دلیل است که در دعاهایشان آمده که آنها به دلیل این اعتقاداتشان، مورد تمسخر و عیب‌جویی دیگران قرار گرفته‌اند و در دعاهایشان خطاب به غایب چنین می‌گویند: «همانا انتظار به درازا کشید و بدکاران ما را شماتت کردند...»

برخی از زیارتشان نیز از حیرت آنها درباره مکان پنهان شدن او حکایت دارد. پس او را صدا می‌زنند و می‌گویند: «ای کاش می‌دانستم در کجا مسکن گزیده‌ای یا کدامین سرزمین تو را در آغوش کشیده. آیا در کوه رضوی هستی یا در ذی‌طوی یا جای دیگر؟»

با وجود این، پاره‌ای دیگر از روایاتشان می‌گوید او مکان ثابتی ندارد، بلکه میان مردم زندگی می‌کند. «در مراسم حج شرکت می‌کند و مردم را می‌بیند، ولی آنها او را نمی‌بینند.»

روایاتشان در مورد تعیین مکان او با یک‌دیگر این‌گونه اختلاف دارند و بر اساس اختلاف جناح‌های شیعی یا بر اساس اختلاف احوال و زمان‌ها، هر کس در این باره رأیی را انتخاب می‌کند. تا زمانی که بازی فریب‌کاری و تزویر ادامه دارد، چنین اختلافی طبیعی است؛ چرا که غایب آنها وجود خارجی ندارد.» (القفاری، بی‌تا: ۱۰۲۶ - ۱۰۳۰)

نقد و بررسی

هدف اصلی نویسنده در این قسمت، القای وجود تناقض در روایات مربوط به مکان زندگی امام مهدی عج است؛ ولی در ابتدا با تأکید بر این مطلب که باب، توقیعی سرّی مبنی بر خفای مکان حضرت بیرون آورد و مدعی شد جز او کسی از مکان حضرت مطلع نیست، کوشیده است به صورت غیرمستقیم، این احتمال را نیز به ذهن خواننده القا کند که اگر باب برای اولین بار مدعی خفای مکان شد و از سوی دیگر، خودش مدعی اطلاع از مکان بود و مدعی بود کسی جز او از مکان امام مهدی عج آگاه نیست، پس شاید اساس ادعای وجود امام غایب از خود باب بوده و در واقع، امام غایب وجود خارجی نداشته است. این ادعاها نیز برای فریب شیعیان و سوء استفاده از اموال و امکانات آنان بوده است.

در این باره توجه به چند نکته ضروری است:

۱. این توقیع، نسبت به اطلاع باب از مکان حضرت هیچ اشاره‌ای وجود ندارد. توقیع یادشده منحصرّاً ناظر به این مطلب است که اگر شیعیان از مکان آن حضرت اطلاع یابند، به صورت طبیعی، خبر آن درز می‌کند و دیگران نیز از آن باخبر می‌شوند. روشن است که این توقیع نسبت به اطلاع باب از مکان، ساکت است.

۲. به طور طبیعی، نوک پیکان اتهام قفاری باید متوجه نواب اربعه باشد و اگر بتوان کسانی را در این باره متهم کرد، نواب اربعه هستند. این در حالی است که اساساً توقیع مورد نظر قفاری که بر مخفی بودن مکان حضرت دلالت دارد، نه از سوی نواب اربعه که از شخصی به نام ابی‌عبدالله الصالحی صادر شده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۳۳)

۳. قفاری از این نکته بدیهی غفلت کرده است که اساساً خفای مکان زندگی یکی از لوازم غیبت است و به صورت طبیعی، مکان دقیق زندگی کسی که زندگی غایبانه دارد، مشخص نیست. در غیر این صورت، بر فرض مشخص بودن مکان دقیق زندگی اصولاً غیبت مفهومی نخواهد داشت. بنابراین، اولین کسی که مدعی خفای مکان امام مهدی شد، نایب آن حضرت نبود، بلکه صدها روایتی که از امامان پیشین صادر شده بود و بر غیبت امام مهدی علیه السلام دلالت داشت، به التزام بر مخفی بودن مکان آن حضرت اشاره می‌کرد. چنان‌که در جای خود ثابت شده است، به نوشته منابع کهنی که نویسندگان آن در عصر امام حسن عسکری علیه السلام می‌زیستند، باور به غیبت امام مهدی علیه السلام از اعتقاداتی بود که تا قبل از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام، تمام شیعیان بر آن اتفاق نظر داشتند. (اشعری، بی‌تا: ۱۰۶) با وجود این، روشن نیست قفاری بر اساس کدام مستند، باب را اولین شخصیتی معرفی می‌کند که از مخفی بودن مکان زندگی امام مهدی علیه السلام سخن گفته است.

در مورد روایاتی که محل سکونت امام مهدی علیه السلام را در دوران غیبت مکان‌های مختلفی چون مدینه، ذی‌طوی، رضوی و یا جاهای دیگر معرفی کرده‌اند، باید گفت میان این روایات هیچ تعارضی وجود ندارد؛ چرا که به مضمون همه آنها، بدون کم‌ترین اشکالی می‌توان ملتزم شد. در توضیح مطلب باید دانست اولاً امام مهدی علیه السلام به اقتضای این‌که بشر است، به مکانی برای زندگی نیاز دارد. به جز آن، این مکان می‌تواند در مقاطع مختلف زمانی، تغییر یابد؛ یعنی آن حضرت در طول هزار و چند صد سالی که از عمر شریفشان گذشته است، مکان‌های مختلفی را برای زندگی انتخاب کرده‌اند یا می‌کنند. گاهی در مدینه سکونت گزیده و گاه در مکه منزل کرده‌اند. گاه در ذی‌طوی زندگی کرده و گاهی در کوه رضوی بوده‌اند. زمانی نیز مکان‌های دیگر را برای سکونت برگزیده‌اند، چنان‌که محل تولد و بخش‌های آغازین حیات مبارکشان شهر سامرا بوده است. همان‌طور که در توقیع مورد اشاره آقای قفاری تصریح شده است، علت خفای مکان دقیق آن حضرت، ایمن ماندن ایشان از شناسایی است. روشن است که تصریح به شهر حضور ایشان از دو جهت منجر به شناسایی آن حضرت نمی‌شود: اول این‌که مقطع زمانی حضور ایشان در آن شهر معین نشده است. دوم این‌که هویت آن حضرت برای مردم ناشناخته است. از این‌رو، حضورشان در یک شهر خاص منجر به شناسایی ایشان نمی‌شود. به همین دلیل عاشقان آن حضرت، سوزمندانه، حیرت خود را از مکان آن حضرت زمزمه می‌کنند: «لیت شعری این استقرت بک النوی بل ای ارض تقلک اوثری ابرضوی ام غیرها ام ذی طوی.»

با این توضیحات روشن شد که سخن پایانی نویسنده مورد نظر که می‌گوید: «ولی طبق روایات دیگر شیعه، او مکان ثابتی ندارد، بلکه میان مردم زندگی می‌کند»، با دیگر روایات هم‌خوان و هماهنگ است و هیچ نیازی نیست آن را فریب‌کاری و تزویر شیعه بخواند. اساساً روشن نیست آقای قفاری از کدام منطق پیروی می‌کند و در فهم روایات از چه اسلوبی بهره می‌برد که همیشه تعارض و تضاد به ذهنش متبادر می‌شود، با این که می‌توان بدون غرض‌ورزی و پیش‌داوری و با دور ریختن تعصب‌ها و لجاجت‌ها، به این روایات و روایات مشابه نگریست و آنها را کنار هم نشاند و میانشان آشتی برقرار کرد.

در مورد اتهام اعتقاد داشتن شیعیان به وجود امام مهدی (عج) در سرداب باید گفت آقای قفاری، نه اولین نویسنده وهابی است که این اتهام را به شیعه نسبت می‌دهد و نه آخرین آنهاست. نویسندگان وهابی اصرار فراوانی دارند اعتقاد به زندگی امام مهدی (عج) در سرداب را به شیعه نسبت بدهند و با وجود این که بسیاری از دانش‌مندان شیعه این مسئله را نفی کرده‌اند، باز این اتهام را تکرار می‌کنند. پس چاره‌ای جز طرح تفصیلی این مسئله نیست.

روایاتی که متعرض محل زندگی امام مهدی (عج) در عصر غیبت شده‌اند، دو دسته‌اند. دسته‌ای به مکان‌هایی خاص اشاره کرده و دسته‌ای دیگر مکان آن حضرت را نامعلوم دانسته‌اند. برخی از این دو دسته روایت - که از ارزیابی سندی آنها چشم می‌پوشیم؛ چون ممکن است با نقد سندی، تعدادی از آنها از گردونه اعتبار خارج شوند و در نتیجه، جمع‌بندی آنها آسان‌تر شود - بدین قرارند:

۱. روایاتی که از مکانی خاص یاد کرده‌اند

الف) مدینه

از امام باقر و امام صادق (ع) چنین روایت شده است:

لَا بَدَّ لَصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَيْبَةٍ وَلَا بَدَّ فِي غَيْبَتِهِ مِنْ عَزَلَةٍ وَنَعْمَ الْمَنْزِلَ طَبِيبَةٍ؛
صاحب این امر ناگزیر غیبتی خواهد داشت و ناگزیر در غیبتش کناره‌گیری خواهد داشت و طبیبه، منزل خوبی است.

این حدیث را که از مدینه به عنوان محل زندگی امام مهدی (عج) یاد کرده است، شیخ کلینی (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۴۰)، شیخ نعمانی (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۹۴)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۲)، شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۴۴۵) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۵۳) روایت کرده‌اند. در حدیث دیگری، ابوهاشم جعفری می‌گوید:

از امام حسن عسکری (ع) پرسیدم: عظمت شما مانع از سؤال می‌شود. آیا اجازه پرسش دارم؟ فرمودند: بپرس. پرسیدم: آیا برای شما فرزندی است؟ فرمودند: آری. عرض کردم: اگر برای شما اتفاقی افتاد، کجا او را بیابیم؟ فرمودند: در مدینه.

این حدیث را شیخ کلینی (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۲۸)، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴: ج ۲: ۳۴۸)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۳۲)، شیخ طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۲۵۱)، اربلی (اربلی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۲۴۶)، شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۴۴۱)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱: ۱۶۱) و برخی دیگر از عالمان شیعه در کتاب‌های خود روایت کردند.

ب) کوه رضوی

عبدالاعلی مولى آل سام می‌گوید: همراه امام صادق علیه السلام از منزل خارج شدم. چون به روحاء رسیدیم، آن حضرت گردن کشید و به کوه آن منطقه نگاه کرد و به من فرمود:

تری هذا الجبل؟ هذا جبل يدعى رضوى من جبال فارس أحبنا فنقله الله إلينا أما إن فيه كل شجرة مطعم و نعم أمان للخائف - مرتين - أما إن لصاحب هذا الأمر فيه غيتين واحدة قصيرة و الأخرى طويلة؛

این کوه را می‌بینی؟ به آن رضوی می‌گویند. از کوه‌های فارس بود که ما را دوست داشت. پس خداوند او را به سوی ما منتقل کرد. همانا در آن، هر درخت میوه‌داری است و آن‌جا محل امن خوبی برای شخص ترسان است - این جمله را دوبار تکرار فرمود - همانا برای صاحب این امر در آن دو غیبت خواهد بود؛ یکی، کوتاه و دیگری، طولانی.

این حدیث را شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۳)، شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۵۰۰) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۵۳) روایت کرده‌اند.

ج) ناحیه ذی طوی

امام باقر علیه السلام فرمود:

«يكون لصاحب هذا الأمر غيبة في بعض هذه الشعاب.» ثم أوما بيده إلى ناحية ذى طوى؛ «برای صاحب این امر در این نواحی غیبتی خواهد بود.» سپس با دست به منطقه ذی طوی اشاره کردند.

این حدیث را عیاشی (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۲: ۵۶) نعمانی (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۸۷) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۳۴۱) در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند.

۲. روایاتی که مکان حضرت را نامعلوم معرفی کرده‌اند

الف) امام صادق علیه السلام فرمود:

إن لصاحب هذا الأمر غيتين إحداهما تطول حتى يقول بعضهم مات و بعضهم يقول قتل و بعضهم يقول ذهب فلا يبقى على أمره من أصحابه إلا نفر يسير لا يطلع على موضعه أحد من ولي و لا غيره إلا المولى الذى يلي أمره؛

برای صاحب این امر دو غیبت خواهد بود؛ یکی از آن دو، طولانی خواهد بود تا آن جا که برخی می گویند مُرد و تعدادی می گویند کشته شد و بعضی می گویند رفت و بر اعتقاد به او از میان اصحابش جز تعداد اندکی باقی نخواهد ماند و بر جایگاهش هیچ کس از دوست و بیگانه آگاهی نمی یابد، مگر خدمت گزاری که به کارهای او می رسد.

این حدیث را شیخ نعمانی (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۷۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۲) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۵۳) روایت کرده اند.
(ب) از آن حضرت در حدیث دیگری چنین نقل شده است:

للقائم غیتان إحداهما قصيرة والأخرى طويلة الغيبة الأولى لا يعلم بمكانه إلا خاصة شيعته والأخرى لا يعلم بمكانه إلا خاصة موالیه؛

برای قائم دو غیبت خواهد بود؛ یکی، کوتاه و دیگری، طولانی. در غیبت اول، از مکان او جز شیعیان مخصوصش خبر ندارند و در غیبت دیگر، جز دوستان مخصوصش از مکان او مطلع نیستند.

این حدیث را کلینی (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۴۰)، نعمانی (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۷۵) شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۴۴۵) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۵۵) در کتاب های خود نقل کرده اند.

(ج) شیخ کلینی به سند متصل خود از ابومحمد وجانی و او از کسی که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه را مشاهده کرده است، چنین روایت می کند:

إنّه خرج من الدّار قبل الحادث بعشرة أيّام و هو يقول: اللّهمّ إنك تعلم أنّها من أحبّ البقاع لو لا الطّرد. أو كلام هذا نحوه؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۶۶)

امام مهدی ده روز قبل از آن حادثه از خانه خارج شد، در حالی که فرمود: خدایا، تو می دانی که این جا از دوست داشتنی ترین مکان هاست، اگر مرا از آن جا بیرون نمی کردند. یا سخنی شبیه این فرمود.

علامه مجلسی در شرح این حدیث می نویسد:
شاید مقصود از حادثه، رحلت امام حسن علیه السلام باشد و ضمیر در «انها» به سامرا برمی گردد.
(مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۶۶)

در این گزارش که شیخ کلینی و علامه مجلسی آن را روایت کرده اند، تصریح شده است که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه از شهر سامرا مهاجرت فرموده است.
(د) شیخ صدوق از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه چنین روایت کرده است:

إن أبی علیه السلام عهد إلى أن لا أوطن من الأرض إلا أخفاها وأقصاها إسراراً لأمری؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۳۴)

همانا پدرم از من عهد گرفت که برای پنهان ماندن امرم جز در مخفی‌ترین و دورترین مکان‌های زمین سکونت نگیریم.

(ه) علامه طبرسی و قطب‌الدین راوندی از آن حضرت چنین روایت کرده‌اند:

نحن و إن كنا نأوين بمكاننا الثاني عن مساكن الظالمين...؛ (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۳۲۲؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲: ۹۰۲)

و ما اگرچه در مکانی دور نسبت به محل زندگی ستم‌گران اقامت گزیده‌ایم...

پیش از این توضیح داده شد که این روایات هیچ‌گونه تعارضی با یک‌دیگر ندارند و با توجه به مدت طولانی غیبت امام مهدی (عج) می‌توان هر کدام از روایات دسته نخست را ناظر به مقطعی از زمان گرفت. از سوی دیگر، از آن‌جا که مقطع زمانی حضور امام در مدینه، روشن نیست، بنابراین، مکان زندگی آن حضرت بر کسی آشکار نیست. از این‌رو، میان دسته نخست روایات و دسته دوم تعارضی وجود ندارد.

در کنار این مجموعه روایات، زیارتی وجود دارد که آقای قفاری متن آن را در کتاب خود آورده و بر اساس آن مدعی شده است که شیعیان به وجود امام مهدی (عج) در سرداب معتقد هستند. توجه به چند نکته درباره این زیارت ضروری است:

۱. این زیارت به هیچ عنوان به وجود امام مهدی (عج) در سرداب تصریح ندارد. در آن، امام مهدی (عج) مورد خطاب قرار می‌گیرند، اما این به معنای حضور فیزیکی امام در سرداب نیست؛ چرا که شیعیان معتقدند امام معصوم کلام زائر را می‌شنود، هرچند در دورترین نقاط جهان باشد. شیخ مفید به سند متصل خود روایت می‌کند:

یونس بن ظبیان از امام صادق (ع) پرسید: من بسیار یاد حسین (ع) می‌کنم. چه بگویم؟ آن حضرت فرمود: «قل: صلی الله علیک یا ابا عبدالله، تعید ذلک ثلاثاً. فإنّ السلام یصل إلیه من قریب و من بعید؛ (مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۱۳) سه بار بگو: صلی الله علیک یا ابا عبدالله. همانا سلام به او از نزدیک و دور می‌رسد.»

در این حدیث، امام صادق (ع) به کسانی که از حرم مقدس امام حسین (ع) دورند، توصیه فرموده‌اند با صیغه خطاب «السلام علیک» بر امام حسین (ع) سلام کنند. شیخ طوسی نیز از آن حضرت چنین روایت کرده است:

هر کس بخواهد قبر پیامبر خدا (ص) و امام علی (ع) و حضرت زهرا (ع) و دیگر امامان اهل بیت (ع) را از دور زیارت کند، باید به بیابانی برود و نماز بگذارد. سپس آیاتی از قرآن بخواند و سپس بگوید: السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته، السلام علیک ایها النبی المرسل و الوصی المرتضی و السیّد الکبری و السیّد الزهراء و السبطان المنتجبان جنت انقطاعاً إلیکم و إلی آبائکم و ولدکم... (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۸۸)

سید بن طاووس نیز در زیارت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دور این زیارت را نقل می‌کند:

السَّلامُ عَلَیْكَ یا رسولَ الله السَّلامُ عَلَیْكَ یا خلیلَ الله... (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ج ۳: ۱۲۳)

در این زیارت و زیارت‌های مشابه که نمونه‌های آن در کتاب‌های شیعه بسیار است، زائر با این‌که در حرم معصوم حضور ندارد، از دور، با صیغه «خطاب به او» سلام می‌کند و او را همچون حاضر زیارت می‌کند و این نیست مگر به این دلیل که شیعه بر این باور است که برای پیشوایان معصوم علیهم السلام نزدیک و دور تفاوتی ندارد. آنان همچنان که سلام زائر مجاور را می‌شنوند، عرض ارادت عاشقانی را نیز که فرسنگ‌ها دورترند، می‌بینند و می‌شنوند. اهل سنت نیز در نمازهای خود، هر روزه پیامبر گرامی اسلام را با صیغه خطاب مورد توجه قرار می‌دهند و عرض می‌کنند: «السَّلامُ عَلَیْكَ أَیُّهَا النَّبِیُّ وَ رَحْمَةُ اللهِ وَ بَرَکَاتُهُ». البته هیچ مسلمانی این سلام و عرض ادب را به معنای اعتقاد به حضور فیزیکی آن حضرت نزد نمازگزار ندانسته است. از این‌رو، از این‌که در سرداب، امام مهدی علیه السلام با صیغه خطاب زیارت می‌شود، نمی‌توان حضور فیزیکی آن حضرت در سرداب و اعتقاد به غایب شدن ایشان در این مکان را برداشت کرد. به همین دلیل، هرچند علامه مجلسی زیارت مورد نظر آقای قفاری را در کتاب خود ثبت کرده، بابت عنوان «باب زیارة الامام المستتر عن الابصار... فی السرداب و غیره» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۹: ۸۱) گشوده است. از قضا زیارت مورد نظر آقای قفاری در همین باب آمده است یا در جایی دیگر می‌نویسد:

سپس بدان که مستحب است زیارت امام مهدی علیه السلام در هر مکان و زمانی و در سرداب مقدس و مرقد اجداد پاکش. (همان: ۱۱۹)

یا در جایی دیگر، به صراحت از متغیر بودن مکان امام مهدی علیه السلام سخن گفته است و در شرح حدیثی می‌نویسد:

شاید مقصود از حیرت، حیرت در محل زندگی و این‌که در هر زمانی در شهر یا ناحیه‌ای است. (همان: ج ۵۱: ۱۱۸)

روشن است که اگر چنان‌که آقای قفاری پنداشته است، زیارت مورد نظر به معنای وجود امام مهدی علیه السلام در سرداب بود و علامه مجلسی چنین عقیده‌ای داشت، زیارت کردن آن حضرت در غیر سرداب و در هر مکانی و در حرم امامان اهل بیت علیهم السلام معنا نداشت. اگر زیارت آن حضرت در حرم امامان معصوم علیهم السلام و غیر سرداب به معنای حضور فیزیکی و غیبت آن حضرت در این مکان‌ها نیست، زیارت آن حضرت در سرداب نیز به معنای حضور در سرداب نیست. البته سرداب مقدس از این جهت ویژگی دارد که خانه شخصی و محل سکونت سه امام معصوم - امام هادی علیه السلام، امام حسن عسکری علیه السلام و امام مهدی علیه السلام - بوده است و این سرداب، یادآور لحظات شیرین، اما کوتاهی است که امام مهدی علیه السلام آن را در کنار پدر خود در این خانه تجربه کرده

است. بنابراین شیعیان هنگام ورود به خانه شخصی امام مهدی علیه السلام اذن دخول می‌گیرند و با قرائت ادعیه و مناجات‌های مأثور به آن حضرت عرض ارادت می‌کنند.

۲. کهن‌ترین منبع این زیارت، کتاب *المزار* ابن‌مشهدی است که از علمای قرن ششم هجری بوده است. در کتاب‌های دعا و زیارتی که پیش از آن نگاشته شده، هم‌چون *کامل‌الزیارات* ابن‌قولویه، *المزار* شیخ مفید و *مصباح‌المتهجد* شیخ طوسی اثری از این زیارت نیست.

۳. در کتاب *المزار* ابن‌مشهدی و دیگر کتاب‌هایی که این زیارت را از آن نقل کرده‌اند، این زیارت به هیچ‌یک از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام نسبت داده نشده است. بنابراین، زیارت مورد نظر از منشآت ابن‌مشهدی یا یکی دیگر از عالمان شیعه است.

با توجه به آنچه گذشت، از آقای قفاری و دیگر نویسندگانی که اعتقاد وجود و غیبت امام مهدی علیه السلام در سرداب را به شیعه نسبت داده‌اند، چند پرسش داریم و از خوانندگان منصف خود می‌خواهیم در این باره قضاوت کنند:

۱. طبق روایات متعددی که در کتب شیعه آمده، به صراحت، برای امام مهدی علیه السلام مکان‌هایی هم‌چون مدینه، کوه رضوی، وادی ذی‌طوی، و مکان‌های دوردست را بیان کرده‌اند یا مکان آن حضرت را مخفی دانسته‌اند و برخی از آنها نیز به صراحت بر هجرت امام مهدی علیه السلام از شهر سامرا دلالت دارند. با این حال، چرا آقای قفاری از همه این روایات صرف نظر کرده است و به استناد یک زیارت که آن هم به وجود امام در سرداب تصریح ندارد، اعتقاد به وجود امام مهدی علیه السلام در سرداب را به شیعه نسبت داده است؟

۲. چگونه است که آقای قفاری روایات دانش‌مندانی هم‌چون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ نعمانی و عیاشی را که هم از نظر زمانی بر ابن‌مشهدی مقدم هستند و هم از نظر دانش با او قابل قیاس نیستند و احادیث مخفی بودن مکان امام مهدی علیه السلام یا داشتن مکان خاص را روایت کرده‌اند، رها کرده است، اما به نقل زیارت توسط چند نفر از عالمان شیعه که با وجود جلالشان، از علمای متقدم‌تر از اول شیعه نیستند، استناد جسته است؟ دسته نخست از نظر تعداد تقدم زمانی و دانش، مقدم هستند. افزون بر این، روایات آنها را تعداد زیادی از دانش‌مندان متأخر شیعه هم‌چون اربلی، امین‌الاسلام طبرسی، شیخ حر عاملی و... نیز نقل کرده‌اند.

۳. چگونه است که آقای قفاری از آن همه روایت که از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام درباره محل زندگی امام مهدی علیه السلام صادر شده، چشم پوشیده است و برای استناد یک عقیده به شیعه، به زیارتی استناد کرده است که نه از ائمه اهل‌بیت علیهم‌السلام، بلکه از منشآت علماست؟ باید دانست به نظر اتفاقی شیعیان، کلام غیر معصوم هیچ بهره‌ای از حجیت ندارد.

۴. چگونه است که آقای قفاری نقل نشدن این زیارت را در کتاب‌های دعا و زیارتی هم‌چون *کامل‌الزیارات* ابن قولویه، *المزار* شیخ مفید و *مصباح‌المتجهد* شیخ طوسی که از نظر زمانی بر *المزار* ابن‌مشهدی و دیگر کتاب‌های متأخر، متقدم هستند، قرینه‌ای بر نبود این زیارت یا بی‌اعتباری آن نگرفته است، اما وجود آن را در کتاب *المزار* ابن‌مشهدی و *مصباح‌الزائر* سید بن طاوس که از کتاب‌های متأخر شیعه است، دلیل اعتقاد همه شیعیان به وجود امام در سرداب گرفته و آن را از اصول مذهب شیعه خوانده است؟ جالب این است که قفاری نفی اعتقاد به وجود امام مهدی عج در سرداب از جانب دانش‌مندان شیعه هم‌چون سید محسن امین - که البته ایشان در این مسئله تنها نیستند و بسیاری دیگر از دانش‌مندان شیعه هم‌چون محقق اربلی (اربلی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۲۹۶)، علامه امینی (امینی، ۱۳۹۷: ج ۳: ۳۰۹)، محدث نوری (نوری، ۱۴۰۰: ۲۱۱)، صدرالدین صدر (صدر، ۱۴۰۳: ۱۶۵) نیز اعتقاد به وجود امام مهدی عج در سرداب را نفی کرده‌اند - را رها کرده و به رفتار عوام شیعه آن هم عوام شیعه در یک شهر خاص - سامرا - استناد کرده است. معلوم نیست او طبق چه منطقی برای فهم عقاید یک مذهب، رفتار عوام را بر تصریح عالمان ترجیح می‌دهد و نیز رفتار عوام یک شهر را به همه نسبت می‌دهد و از آن اعتقاد همه شیعیان را نتیجه می‌گیرد. افزون بر این، وی برای این ادعا که عوام شیعه خروج امام از سرداب را انتظار می‌کشیدند، غیر از امیرعلی که نه از فقیهان و محدثان شیعه است و نه از عالمان متقدم شیعه و نه حتی از نویسندگان معروف شیعه، بلکه نویسنده‌ای عادی و ناشناخته است که در مجامع علمی، نامی و نشانی از او و آثارش نیست و معلوم نیست مستند سخنش چه بوده، به کلمات نویسندگان سنی‌مذهب استناد جسته است؛ کسانی که خود، اصل این ماجرا بوده و آن را ساخته و منتشر کرده‌اند. به راستی که این ادعای آقای قفاری و مستنداتش، یادآور مثل معروف «شاهدها ذنبها» است.

شبیه دوم

تعارض روایات مربوط به مدت غیبت امام مهدی عج

اما مدت غیبت: سازندگان این ایده مدام پیروان خود را به کوتاه بودن بازگشت سریع غایبشان امیدوار می‌کردند تا آن‌جا که در احادیثشان تأکید کردند که این مدت در دورترین فرض‌ها از شش سال تجاوز نخواهد کرد. در کافی از علی بن ابی‌طالب - طبق افتراپی که می‌زنند - درباره منتظرشان چنین روایت شده است: «برای او غیبت و حیرتی خواهد بود که عده‌ای در آن گمراه می‌شوند و عده‌ای دیگر هدایت می‌یابند.» و چون سؤال شد: حیرت و غیبت چقدر خواهد بود؟ پاسخ داد: «شش روز یا شش ماه یا شش سال».

به نظر می‌رسد این حدیث در روزهای نخست تکون اندیشه غیبت جعل شده باشد تا تسکینی باشد برای دل‌های خون‌خواه و آرامشی برای قلب‌های سرگردان که بر آن حقیقت تلخ واقف شدند؛ زیرا امام بدون داشتن فرزندی فوت کرد و نیرنگ روشن شد و حقیقت نمایان گشت. از این‌رو، برای غیبت ادعا شده چنین وعده نزدیکی قرار داده شد تا پذیرش آن سریع‌تر و راحت‌تر باشد و بدین طریق، کسب اموال مهیا تضمین شود؛ اموالی که ظهور امام انتظار کشیده می‌شد تا به عنوان حق آل‌البیت به او پرداخته شود... و با وجود بدا و تقیه، زمینه برای تأویل و بازگشت از کلام... در آینده فراهم بود... و این موضعی است که شیوخ متأخرشان درباره این روایت اتخاذ کرده‌اند. یکی از آنها چنین می‌گوید: «احتمال دارد مقصود این باشد که غیبت و حیرت در این مقدار از زمان محتوم باشد، اما پس از آن، در آن، بدا واقع می‌شود.» و برخی دیگر خواسته‌اند با توجیهاتی دیگر از آن خلاصی یابند، اما هیچ‌یک از آنها جرئت نکرده است که به اصل مسئله غیبت خدشه وارد نماید.

هم‌چنان‌که به نظر آنها وقت ظهور این امر سال هفتاد پس از غیبت تعیین شده بود و پس از آن به ۱۴۰ موکول شد و سپس تا زمان نامعلومی به تأخیر افتاد و به ائمه نسبت دادند که می‌خواستند از طریق حروف مقطعه آغاز سوره‌ها، زمان خروج غایب را به دست بیاورند. و از روایاتشان چنین برداشت می‌شود که چهره‌های برجسته‌ای که سکان تشیع را در اختیار داشتند، پیروان خود را نسبت به نزدیک بودن زمان فرج و ظهور امام غایب امیدوار می‌کردند تا جایی که برخی از شیعیان برای خروج غایب لحظه‌شماری می‌کردند. در احادیثشان چنین آمده است که برخی از آنها به انتظار آمدن غایب از خرید و فروش و فعالیت دست کشیده بودند و از این حالت شکایت می‌کردند تا جایی که یکی از آنها گفت: ما به انتظار تحقق این امر بازارهایمان را رها کردیم تا جایی که نزدیک است محتاج دیگران شویم.

در واقع، این وعده‌ها همان چیزی است که به آن اشاره کردیم؛ یعنی استمرار بازی‌شان و برطرف کردن شک و حیرت پیروانشان و این شیوه آنها در سرگرم کردن شیعه با آرزوها و تخدیر آنها با وعده‌هاست و به این مطلب خودشان در روایاتشان اعتراف کرده‌اند: «همانا دویست سال است که شیعه با آرزوها پرورش داده می‌شود»؛ زیرا اگر به آنها گفته می‌شد: «این امر تا دویست یا سی صد سال دیگر اتفاق نمی‌افتد، قلب‌ها سخت می‌شد و بیشتر مردم از اسلام (یعنی مذهبشان) برمی‌گشتند، ولی گفتند چقدر سریع و نزدیک است تا این که دل‌های مردم نرم شود و فرج نزدیک دیده شود.»

روایاتی که برای علاج مشکل مشخص بودن زمان غیبت ساخته شدند، در این خصوص با یک‌دیگر اختلاف دارند. این روایات یک بار دستور به تسلیم شدن می‌دهند و می‌گویند: «وقتی برایتان حدیثی گفتیم و آن حدیث واقع شد، بگویید خداوند راست گفت و اگر شما را حدیث گفتیم

و برخلاف آن واقع شد، بگویند خداوند راست گفت تا دوبار پاداش بگیرید.» بار دیگر، سبب خلف وعده تحقق ظهور در وقت مقرر را افشای راز آن توسط شیعه معرفی می‌کند و به همین دلیل، وقتی یکی از آنها گفت: آیا این امر زمان پایانی ندارد تا این که مایه آسایش ما شود؟ [امامشان] گفت: بله، ولی شما آن را فاش کردید. از این رو، خداوند آن را به تأخیر انداخت. روایاتشان می‌گویند: «خداوند بلندمرتبه برای این امر سال ۱۴۰ را تعیین کرده بود... و ما شما را از آن آگاه کردیم و شما سخن ما را فاش کردید و پرده از آن برداشتید. پس خداوند پس از آن برای ما وقتی قرار نداد.» بار دیگر از کشته شدن حسین به عنوان دلیل عدم تحقق وعده یاد می‌کند. ابوعبدالله می‌گوید: «همانا خداوند بلندمرتبه وقت این امر را سال هفتاد قرار داده بود، ولی چون حسین - که درود خداوند بر او باد - کشته شد، غضب خداوند بر اهل زمین شدید شد و آن را به تأخیر انداخت.»

آنها همه اینها را با عقیده بدا توجیه می‌کنند و به همین دلیل، مازندران می‌گویند: «تعیین وقت برای این امر... وقت‌گذاری بدائی است. به همین دلیل، در آن بدا واقع شد.»

در همین حال، روایات شیعه دست از اخبار تعیین وقت می‌شویند و می‌گویند: «وقت‌گذاران دروغ گفتند و عجله‌کنندگان هلاک شدند و تسلیم‌شوندگان نجات یافتند؛» «وقت‌گذاران دروغ گفتند. ما اهل بیت وقت تعیین نمی‌کنیم؛» «نه در گذشته وقت تعیین کردیم و نه در آینده چنین می‌کنیم؛» «هرکس از طرف ما برای وقت تعیین کرد، از این که او را تکذیب کنی، هراس نداشته باش. ما برای هیچ کس وقت تعیین نکرده‌ایم؛» «خداوند جز این نخواسته است که خلاف وقت‌گذاران را آشکار سازد» و این گونه احادیثشان با یک‌دیگر تعارض و تناقض دارد؛ چرا که به اقتضای شرایط، احادیث مختلف جعل شده‌اند. (القفاری، بی تا: ۱۰۳۲ و ۱۰۳۶)

نقد و بررسی

این بخش از کلمات آقای قفاری حاوی دو شبهه است.

۱. روایات شیعه در ابتدا ظهور را نزدیک می‌دانستند و حتی برای آن زمان خاصی را معین کرده بودند، اما این وعده دروغ از آب درآمد و غیبت به درازا کشید و ظهور در زمان تعیین شده واقع نشد. در نهایت، برای توجیه این تأخیر، روایات متفاوتی جعل شد.

۲. روایات شیعه درباره تعیین وقت ظهور متعارض هستند. بعضی توقیت را به صورت کلی نفی می‌کنند و برخی دیگر برای ظهور وقت تعیین می‌کنند.

به شبهات یاد شده با بیان این مقدمه پاسخ می‌دهیم:

در قرآن کریم، در آیات فراوانی از تحقق قریب‌الوقوع قیامت سخن گفته شده است: «آتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» (نحل: ۱)، «أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱)، «أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ» (انبیاء: ۱).

پیامبر اکرم ﷺ نیز با بیان‌های مختلفی این حقیقت قرآنی را به مسلمانان گوشزد می‌فرمود.
آن حضرت انگشتان سیابه و وسط را کنار هم نهاد و فرمود:

بعثت أنا و الساعة كهذه من هذه؛ (بخاری، ۱۳۶۵: ج ۶: ۱۷۷)

بعثت من و قیامت مانند نسبت این انگشت به آن است.

بنا بر روایت محدثان اهل سنت، وقتی از آن حضرت از زمان قیامت سؤال شد، به نوجوانی از انصار که آن‌جا حاضر بود، نظر کرد و فرمود:

إن يعيش هذا الغلام فعسى أن لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة؛ (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۷:

ج ۱: ۷۲۲۲)

اگر این نوجوان زنده بماند، امید است که به سن پیری نرسیده، قیامت برپا شود.

آیات قرآن و فرمایش‌های پیامبر گرامی اسلام ﷺ گاه بر مؤمنان راستین چنان تأثیر می‌گذاشت که گمان می‌کردند تا قیامت جز لحظاتی چند باقی نمانده است. ثعالبی، مفسر سنی مذهب چنین روایت می‌کند:

مردی از اصحاب پیامبر اکرم ﷺ در حال ساختن دیواری بود. مردی از کنار او گذشت و از او پرسید: امروز از قرآن چه نازل شده است؟ او پاسخ داد: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾. پرسش‌گر دست از بنایی کشید و گفت: به خدا سوگند، دیگر چیزی نمی‌سازم. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۴: ۷۹)

سلوک پیامبر اکرم ﷺ نیز چنین بود که گویی قیامت بسیار نزدیک است. انس می‌گوید:
پیامبر اکرم ﷺ زیر درختی نشسته بود که شاخه‌های درخت تکان خورد. آن حضرت سرآسیمه به‌پا خاست. از آن حضرت درباره این رفتار سؤال شد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: گمان کردم قیامت به‌پا شد. (هیثمی، ۱۴۰۸: ج ۱۰: ۳۱۲)

البته روشن است که از زمان نزول آیات یادشده و فرمایش‌های پیامبر گرامی اسلام ﷺ بیش از ۱۴ قرن می‌گذرد و تا به امروز قیامت رخ نداده است. حال چگونه می‌توان آن همه تأکید بر قریب‌الوقوع بودن قیامت را با این تأخیر هزار و چند صدساله کنار هم نشانند؟ به نظر می‌رسد آن همه تأکید از این جهت بوده است که گرچه میان بعثت و قیامت در نظر انسان‌های ظاهربین قرن‌ها فاصله افتاده است، اما در نگاهی عمیق‌تر، قیامت حتمی است و آن‌چه حتمی است، نزدیک است. (اندلسی، ۱۴۲۲: ج ۶: ۲۷۴؛ سمعانی، ۱۴۱۸: ج ۳: ۳۹۷)

افزون بر این، نزدیک خواندن قیامت به صلاح مکلفین است؛ چرا که انگیزه آنها را در جبران گناهان و خلاصی از آن افزایش می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ج ۲۱: ۱۴۰) از سوی دیگر، اگر پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ سؤال از قیامت اظهار بی‌اطلاعی می‌کرد، بیم آن می‌رفت که اعراب

مرتد شوند. بنابراین، با زبان تعریض و تلویح با آنان سخن می‌گفت. (ابن حجر، ۱۴۲۰: ج ۱۲: ۱۹۴) این توضیحات را محدثان و مفسران اهل سنت درباره آیات و روایات پیش‌گفته ارائه کرده و هیچ‌کدام به استناد تعارض ظاهری آنها برچسب جعل و تحریف به روایات نزده‌اند. به نظر می‌رسد با همین نگاه می‌توان احادیث امامان علیهم‌السلام را درباره نزدیک بودن زمان ظهور تفسیر کرد. ظهور، قریب‌الوقوع است و هر لحظه باید انتظار آن را کشید، هرچند صدها و بلکه هزاران سال از آن بگذرد؛ چرا که ظهور، حتمی است و هر امر محتومی نزدیک است. تأکید بر نزدیک بودن آن نیز به صلاح مؤمنان است؛ چرا که این باور در زندگی منتظران نقش سازنده‌ای دارد. با اعتقاد به نزدیک بودن ظهور، انگیزه منتظران برای آمادگی، خودسازی و اصلاح جامعه افزایش می‌یابد و از سوی دیگر، مقاومت آنها در برابر سختی‌های دوران غیبت دوچندان می‌شود.

اگر تعدادی از شیعیان با شنیدن چنین روایاتی از کسب و کار می‌کشیدند، شبیه این عکس‌العمل را تعدادی از مسلمانان صدر اسلام نیز هنگام شنیدن آیات قیامت نشان می‌دادند. همچنان‌که آن همه تأکید بر نزدیک بودن قیامت، دروغ نبود و آن عکس‌العمل‌ها طبیعی بود، تأکید بر نزدیک بودن ظهور نیز دروغ نیست و عکس‌العمل منتظران طبیعی است.

آن‌چه گذشت، توضیح روایاتی بود که بدون تعیین وقت برای ظهور، از قریب‌الوقوع بودن آن سخن می‌گفتند. آقای قفاری مدعی است در کنار روایات یادشده، برخی دیگر از روایات شیعه، وقت خاصی را برای ظهور تعیین کرده بودند. پس وقتی این وعده در موعد مقرر عملی نشد، عالمان شیعه روایات گوناگونی را برای توجیه آن جعل کردند. روایاتی که به نظر آقای قفاری بر تعیین وقت ظهور دلالت دارند، عبارتند از: روایتی که سال ظهور را سال ۱۴۰ معرفی می‌کند، روایتی که درصدد تعیین وقت ظهور با کمک حروف مقطعه قرآن است و روایت امام علی علیه‌السلام. متن کامل حدیث نخست بدین قرار است:

عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنَّ علياً عليه السلام كان يقول: «إلى السبعين بلاء» و كان يقول: «بعد البلاء رخاء» و قد مضت السبعون و لم نر رخاء فقال أبو جعفر عليه السلام: يا ثابت! إن الله تعالى كان وقت هذا الأمر في السبعين فلما قتل الحسين عليه السلام اشتد غضب الله على أهل الأرض فأخّره إلى أربعين و مائة سنة فحدثناكم فأذعنم الحديث و كشفتم قناع السرّ فأخّره الله و لم يجعل له بعد ذلك عندنا وقتاً و «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». قال أبو حمزة: و قلت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: قد كان ذاك؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۲۸)

ابوحمزه ثمالی می‌گوید: به امام باقر علیه‌السلام عرض کردم: علی علیه‌السلام همیشه می‌فرمود: «تا هفتاد، بلا است» و می‌فرمود: «پس از بلا گشایش است»، ولی هفتاد گذشت و گشایشی ندیدیم. امام باقر علیه‌السلام فرمود: ای ثابت، خداوند وقت این امر را سال هفتاد قرار داده بود، ولی چون حسین علیه‌السلام کشته شد، غضب خداوند بر اهل زمین شدید شد و آن را به سال ۱۴۰ ماکول

کرد. ما آن را به شما گفتیم و شما سخن ما را منتشر کردید و پرده از راز برداشتید. پس خداوند آن را به تأخیر انداخت. پس از آن، نزد ما وقتی را قرار نداد و «خدا آن چه را بخواهد، محو یا اثبات می کند و اصل کتاب نزد اوست.» ابوحزمه ثمالی می گوید: این مطلب را بر امام صادق علیه السلام عرضه کردم. آن حضرت فرمود: آری، همین طور است.

روایت یاد شده برخلاف توهم آقای قفاری به هیچ عنوان ناظر به تعیین وقت ظهور امام مهدی علیه السلام نیست. اثبات این مدعا که روایت یادشده، ناظر به تعیین وقت ظهور است، نیازمند اثبات دو نکته است: اول این که مقصود از ۷۰ و ۱۴۰، ۷۰ و ۱۴۰ پس از غیبت باشد؛ دوم این که مقصود از «هذا الأمر»، ظهور امام مهدی علیه السلام باشد.

خوشبختانه نه تنها هیچ قرینه ای این دو مدعا را ثابت نمی کند، بلکه قراین متعددی برخلاف آن دلالت دارند. این قراین عبارتند از:

۱. ظهور واژه سبعین و اربعین و مائة، هفتاد و صد و چهل پس از هجرت است، چنان که متفاهم عرفی از عبارت های مشابه همین است. برای مثال، اگر کسی بگوید: در سال هزار، فلان اتفاق افتاد، همه از آن هزار پس از هجرت را فهم می کنند.

۲. قرینه دوم، فهم راوی است؛ چرا که او از این فرمایش امام علی علیه السلام «إلى السبعين بلاء»، هفتاد پس از هجرت را فهمیده است. در زمان امام باقر علیه السلام هنوز غیبت آغاز نشده بود. از همین رو، از امام باقر علیه السلام می پرسد: چرا با این که سال هفتاد گذشت، گشایشی حاصل نشد؟

۳. تأیید این برداشت از سوی امام علی علیه السلام، قرینه دیگری بر مدعای ماست؛ چرا که اگر مقصود، هفتاد پس از غیبت بود، به طور طبیعی، پاسخ امام باقر علیه السلام این بود که هنوز سال هفتاد پس از غیبت نرسیده است و عجله شما بی مورد است، اما آن حضرت به سؤال پرسش گر پاسخ می دهد و آن را به گونه ای دیگر مدلل می کند.

واژه «هذا الأمر» در روایت مورد نظر نیز ناظر به «رءاء بعد البلاء» است؛ چرا که راوی درباره علت تحقق نیافتن این فرمایش امام علی علیه السلام که «إلى السبعين بلاء و بعد البلاء رءاء» سؤال می کند. امام باقر علیه السلام نیز در پاسخ می فرماید: «إن الله كان وقت هذا الأمر؛ یعنی همان رءاء را در سال هفتاد قرار داده بود. روشن است که رءاء به معنای گشایش (زییدی، ۱۴۱۴: ج ۱۹: ۴۵۳) است و هیچ دلیلی بر تفسیر آن به ظهور امام مهدی علیه السلام نیست. نکره بودن رءاء نیز قرینه ای بر مطلب یادشده است.

به نظر علامه مجلسی در این روایت، «وقت هذا الأمر، یعنی ظهور حق و غلبه آن بر باطل به دست یکی از ائمه علیهم السلام است، نه ظهور امام دوازدهم». (مجلسی، ۱۳۷۹: ج ۴: ۱۷۰) فیض کاشانی، دیگر عالم جلیل القدر شیعی در ابتدا می نویسد که هفتاد یعنی هفتاد پس از هجرت یا پس از غیبت امام مهدی علیه السلام، ولی در ادامه، احتمال اول را ترجیح می دهد و می افزاید احتمال این که مقصود، هفتاد پس از هجرت باشد، با این نکته تأیید می شود که امام حسین علیه السلام حق خود را در

حدود سال هفتاد پس از هجرت طلب کرد و امر امام رضا علیه السلام اندکی پس از سال ۱۴۰ در شرف ظهور بود. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ج ۲: ۴۲۶)

آقای قفاری برای تکثیر اشکال، تفسیر مشاهیر عالمان شیعی هم چون علامه مجلسی و فیض کاشانی را رها کرده و به تفسیر یکی از عالمان نه چندان مشهور شیعی استناد کرده است. روایت دومی که به نظر آقای قفاری در صدد تعیین وقت ظهور است، این روایت است: امام باقر علیه السلام فرمود:

یا با لید! إنه یملک من ولد العباس اثنا عشر، یقتل بعد الثامن منهم أربعة فتصیب أحدهم الذبیحة فتذبحه، هم فئة قصيرة أعمارهم، قليلة مدتهم، خبیثة سیرتهم منهم الفویسق الملقب بالهادی، و الناطق و الغاوی. یا با لید! إن فی حروف القرآن المقطعة لعلماً جماً، إن الله تبارک و تعالی أنزل «الم ذلک الکتاب»، فقام محمد صلی الله علیه و آله حتی ظهر نوره و ثبت کلمته، و ولد یوم ولد، و قد مضی من الألف الساب مائة سنة و ثلاث سنین، [ثم قال:] و تبیانہ فی کتاب الله [فی] الحروف المقطعة إذا عدتها من غیر تکرار، و لیس من حروف مقطعة حرف ینقضي أيام إلا و قائم من بنی هاشم عند انقضائه، [ثم قال:] الألف واحد، و اللام ثلاثون، و المیم أربعون، و الصاد تسعون، فذلک مائة و إحدى و ستون، ثم کان بدو خروج الحسین بن علی علیه السلام «الم الله»، فلما بلغت مدته قام قائم ولد العباس عند «المص»، و یقوم قائمنا عند انقضائها ب «الر» فافهم ذلک و عه و اکتمه؛ (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۲: ۸)

ای ابولید، دوازده نفر از فرزندان عباس به حکومت می رسند که پس از هشتمین آنها چهار نفرشان کشته می شوند. یکی از آنها درد گلو می گیرد که او را می کشد. آنها گروهی هستند که عمرشان، کوتاه و مدت حکومتشان، اندک و سیرتشان، پلید است. یکی از آنها فاسق است که لقبش، هادی، ناطق و غاوی است. ای ابولید، در حروف مقطعه قرآن، دانش فراوانی است. همانا خداوند بلندمرتبه «الم ذلک الکتاب» را نازل کرد. پس محمد قیام کرد تا این که نورش آشکار شد و امرش تثبیت شد و در روز تولدش به دنیا آمد، در حالی که از هزاره هفتم، صد و سه سال گذشته بود. [سپس فرمود:] و این در کتاب خدا در حروف مقطعه بیان شده است، وقتی آنها را بدون تکرار بشماری و در حروف مقطعه، حرفی نیست که ایامی بگذرد مگر این که هنگام به پایان رسیدنش، قائمی از بنی هاشم به پا خیزد. [آن گاه ادامه داد:] الف، یک است؛ لام، سی؛ میم، چهل و صد، نود که مجموعاً ۱۶۱ است. پس آغاز خروج حسین بن علی علیه السلام «الم الله» بود و چون زمانش فرا رسید، قائمی از نسل عباس در «المص» قیام کرد و قائم ما هنگام به پایان رسیدن آن «الر» قیام خواهد کرد. این را یاد بگیر و محافظت کن و مخفی نگاه دار.

در این روایت که علامه مجلسی آن را معضلات اخبار شمرده، (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۰۷) با زبان رمز و کنایه سخن گفته شده است. شارحان روایات نیز نتوانسته اند درباره مفاد آن به

صورت قطعی قضاوت کنند. با وجود چنین ابهامی، چگونگی دلالت آن بر تعیین وقت روشن نیست. از این رو، نمی‌توان آن را از احادیثی شمرد که وقتی برای ظهور تعیین کرده‌اند و ظهور در وقت موعود محقق نشده است. درباره روایت امام علی علیه السلام که در پاسخ به پرسش از مدت حیرت و غیبت فرمود: «سنة ایام او ستة اشهر او ست سنين»، باید گفت:

۱. قفاری برای آن همه غوغای خود و متهم کردن عالمان شیعه به بازی دادن مردم و جعل حدیث مستندی جز همین روایت ندارد - البته آن را نیز پاسخ خواهیم داد - در حالی که مخاطبی که سخنان وی را می‌خواند، از آن چنین برداشت می‌کند که گویا تشکیلات منسجم و هدف‌مندی با تمام توان در مسیر جعل حدیث و تحریف حقایق تلاش می‌کردند.

۲. اگر عالمان شیعه این روایت را به دروغ و برای فریب شیعیان جعل کرده باشند، چگونه شیخ کلینی که کتابش کهن‌ترین منبع این روایت است و ده‌ها سال پس از غیبت و تحقق نیافتن وعده امام علی علیه السلام کتاب خود را تألیف کرده، این حدیث را در کتاب خود ثبت کرده است. چرا شیخ طوسی که دویست سال پس از غیبت می‌زیسته، آن را در کتاب خود آورده است؟ آیا نقل این حدیث در کتاب‌های *الکافی* و *الغیبه* بیش از آن که بر جاعل بودن عالمان شیعه دلالت کند، بر امانت‌داری آنها در نقل روایات گواهی نمی‌دهد؟

تحلیل آقای قفاری زمانی صحیح بود که در منابعی که پیش از غیبت یا هم‌زمان با آن نگاشته شده است، این روایت وجود داشته باشد و از آن پس، در منابع انعکاس نیابد. اکنون جریان دقیقاً برعکس است؛ یعنی در منابع قبل و هم‌زمان غیبت، اثری از این روایت نیست و در منابعی که ده‌ها سال پس از غیبت نوشته شده‌اند، این روایت وجود دارد. آن‌چه گذشت، بهترین قرینه است بر این که مقصود روایت، آن چیزی نیست که آقای قفاری پنداشته است. چنان‌که شیخ حر عاملی گفته است، این روایت بیش از آن که در مقام تعیین زمان ظهور باشد، درصدد مجمل و مبهم گذاردن آن است. (حر عاملی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۵۷۶) علی بن بابویه، صدوق اول در توضیح این حدیث چنین می‌نویسد:

چگونه روشن نیست که فرمایش علی علیه السلام، شش روز یا شش ماه یا شش سال آشکار نیست؟ چیزی که ممکن است وقتش از شش روز به شش ماه و از شش ماه به شش سال امتداد پیدا کند، بدون شک، می‌تواند تا سال‌ها امتداد یابد. آیا این روشن است؟ پس اگر آن حضرت قصد بیان وقت را داشته‌اند، روشن است که وقتی تعیین نکرده‌اند و اگر مقصودشان، پوشاندن آن بوده، عجیب نیست که آن را با شدیدترین وجه ممکن بپوشانند و با تمام توان آن را مخفی نمایند؛ چرا که کسی که به دانش او اطمینان وجود دارد، وقتی با شک بین شش روز یا شش سال خبر می‌دهد، جز مخفی نگاه داشتن و پوشاندن قصدی ندارد. (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۱۲)

آن‌چه این معنا را تقویت می‌کند، روایات فراوانی است که به صراحت، تعیین وقت را حتی در گذشته از ائمه علیهم السلام نفی می‌کند.

امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَا نَوْتَ؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۶۸)

ما خاندانی هستیم که وقت تعیین نمی‌کنیم.

باز فرمود:

يا مفضل! لا أَوْقَتَ له وقتاً ولا يَوْقَتُ له وقت إنَّ من وقتٍ لمهدينا وقتاً فقد شارك الله

تعالی فی علمه و ادّعی أنّه ظهر علی سرّه؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳: ۲)

ای مفضل، من برای آن وقتی تعیین نمی‌کنم و برای آن وقتی تعیین نمی‌شود و هرکس برای مهدی ما وقت تعیین کند، در علم خداوند بلندمرتبه، خود را شریک دانسته و مدعی شده که به اسرار الهی اطلاع یافته است.

هم‌چنین فرمود:

كذب الموقتون ما وقتنا فيما مضى و لا نوقت فيما يستقبل؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶۶)

وقت‌گذاران دروغ می‌گویند. ما نه در گذشته وقت تعیین کردیم و نه در آینده وقت تعیین می‌کنیم.

هم‌چنین در حدیث دیگری فرمود:

فلسنا نوقت لأحد وقتاً؛ (همان)

ما در گذشته برای هیچ‌کس وقت تعیین نکرده‌ایم.

آن‌چه گذشت، به روشنی بر این نکته دلالت دارد که روایت مورد نظر در صدد تعیین وقت ظهور نبوده است. بنابراین، نه پیشوایان معصوم برای ظهور وقتی تعیین کرده بودند و نه روایات در این باره با یک‌دیگر در تعارضند.

شبهه سوم

تعارض روایات مربوط به نام امام مهدی علیه السلام

هم‌چنان که مکان او طبق برخی از روایاتشان سرّی بود، نام او نیز از شیعیانش مخفی داشته می‌شد. در توقیعاتی که از ناحیه باب او صادر شد، چنین آمده است: «اگر آنها را به اسم راهنمایی کنی، آن را فاش می‌کنند.» بر اساس این روایت، نام او مجهول است، هم‌چنان که مکان، ولادت و رشدش مجهول است، ولی در کتاب‌های شیعه آمده است که نام او محمد است ولیکن روایاتشان تصریح به نام او را حرام می‌شمارد: «گفتن نام او برای شما حلال نیست»، بلکه کسی که به نام او تصریح کند، از جمله کافران شمرده شده است: «صاحب این امر را جز کافر به نامش نمی‌خواند.» به همین دلیل، در روایاتشان، وقتی از او نام برده می‌شود، با حروف مقطعه نامش



نوشته می‌شود این گونه: «م ح م د» و چون سؤال کردند: چگونه از او یاد کنیم؟ حسن عسکری گفت: بگویید حجت خاندان محمد علیه السلام.

در میان خودشان از او جز با رمزی که دیگران از آن بی‌اطلاع بودند، یاد نمی‌کردند، مانند غریب. شیخ مفید درباره اطلاق این لقب به او می‌گوید: این رمزی است که شیعیان در قدیم آن را می‌شناختند و به دلیل رعایت تقیه از حضرت با آن یاد می‌کردند. رمزهایی که با آن به او اشاره می‌کردند، زیاد بود مثل القائم، الخلف، السید، الناحیه المقدسه، الصاحب، صاحب الزمان، صاحب‌العصر، صاحب الامر و غیر آن.

این پنهان کاری‌ها نشان‌دهنده وجود تشکیلات سرّی در داخل دولت اسلامی است که پیروانش برای ارتباط با یک‌دیگر از رمز و اشاره استفاده می‌کردند و از سوی دیگر، بر دروغ خود سرپوش می‌گذاشتند و حقیقت را پنهان می‌کردند. افزون بر این که این حقیقت با این ادعای آنها که اسم و صفت مهدی‌شان از پیش گفته شده بود، در تعارض است. (القفاری، بی‌تا: ۱۰۳۱)

نقد و بررسی

گویا قفاری از روایات نهی تصریح به نام امام مهدی علیه السلام، چنین برداشت کرده است که آن حضرت مجهول‌الاسم است. از این‌رو، آنها را با روایاتی که نام آن حضرت را محمد خوانده‌اند، در تعارض دیده است. این در حالی است که مدلول روایاتی نظیر آنچه قفاری آورده است: «ان دللتهم علی الاسم اذاعوه»، بیش از این نیست که برخی شیعیان، نام واقعی امام مهدی علیه السلام را نمی‌دانستند. به همین دلیل، از نواب خاص در این باره پرسش می‌کردند. البته کسی مدعی نشده است که همه شیعیان آن دوران، عالمانی فرهیخته و آگاه به تمام مسائل دینی و عقیدتی بودند. بنابراین، با وجود این که سال‌ها پیش در برخی از روایات پیشوایان معصوم با عباراتی چون «اسمه اسمی» (صدوق، ۱۴۰۵: ۲۸۶) یا «سیخرج الله من صلبه رجلاً یاسم نبیکم» (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۲۲) نام آن حضرت بیان شده بود، بسیاری از شیعیان نیز وجود داشتند که از این روایات و روایات دیگری که مسائل جزئی را دربر می‌گرفتند، بی‌اطلاع بودند. پس از اهل اطلاع در این باره پرسش می‌کردند. آن چه مطلع نشدن شیعیان آن زمان از نام امام مهدی علیه السلام را منطقی جلوه می‌داد، توصیه مؤکدی بود که پیشوایان معصوم و شخص امام مهدی علیه السلام به تصریح نکردن به نام آن حضرت کرده بودند. بنابراین، آن حضرت مجهول‌الاسم نبود، بلکه برخی شیعیان از نام آن حضرت اطلاع نداشتند. مؤید روشنی که بر اطلاع حداقل دسته‌ای از شیعیان از نام مبارک امام مهدی علیه السلام دلالت می‌کند، همین روایاتی است که از تصریح به نام ایشان منع می‌کند؛ چرا که اگر آن حضرت مجهول‌الاسم بود، خود به خود، کسی نام ایشان را به زبان نمی‌آورد و نیازی به تأکید بر حرمت تصریح به اسم نبود.

درباره مسئله حرمت تصریح به نام مبارک امام مهدی علیه السلام ابتدا ضروری است زمینه‌ها و بسترهایی را که منجر به نهی از تصریح به نام مبارک امام مهدی علیه السلام شد، بشناسیم. در این صورت، می‌توان راز این حکم را دریافت و آن را به صورتی معقول و موجه تحلیل کرد. به گواهی منابع تاریخی و روایی، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام در روایات فراوانی به تولد فرزندی از نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، نهمین فرزند از نسل امام حسین علیه السلام و فرزند امام عسکری علیه السلام با عنوان مهدی موعود بشارت داده بودند؛ موعودی که رسالت سترگ ویران کردن کاخ ستم و پی‌ریزی حکومت عدل جهانی را بر عهده دارد. این بشارت‌ها حساسیت حاکمان ستم‌گر معاصر امام حسن عسکری علیه السلام را برانگیخت و آنان را برای جلوگیری از تولد فرزند آن حضرت به هر صورت ممکن تحریک کرد. مأموران حکومتی امام عسکری علیه السلام را به اجبار، در شهر سامرا که در واقع پادگان نظامی بود، سکونت دادند و پیوسته خانه ایشان را کنترل می‌کردند. در این شرایط، امام مهدی علیه السلام مخفیانه متولد شد و حکومت و مردم عادی از این ماجرا بویی نبردند. هرگونه بی‌احتیاطی و درز کردن اخبار مربوط به تولد این نوزاد تمام برنامه‌های امام را به هم می‌ریخت و حاصل تلاش تمام پیشوایان معصوم را تباه می‌کرد. سفارش‌های اکید امام حسن عسکری علیه السلام به مخفی نگاه داشتن خبر تولد امام مهدی علیه السلام و نیز سفارش به تفحص نکردن درباره مکان آن حضرت و فرستادن امام مهدی علیه السلام به مکه، (مسعودی، ۱۴۲۴: ۲۵۹) مجموعه‌ای از اقداماتی بود که باعث ایمن ماندن جان امام مهدی علیه السلام از تهدیدات شد. سلسله اقدامات پیش‌گیرانه امام حسن عسکری علیه السلام با مسئله نهی از تصریح به نام مبارک امام مهدی علیه السلام کامل شد؛ چرا که تصریح به نام آن حضرت در شرایط تقیه و خفای آن حضرت، حساسیت دستگاه حاکم را برمی‌انگیخت و به پی‌گیری و جست‌وجوی آن حضرت و در نتیجه، تهدید شدن جان ایشان می‌انجامید. نایب اول، عثمان بن سعید در پاسخ به سؤال از اسم امام، پرسش از آن را نهی می‌کند و این حکم را نه از ناحیه خود، که از طرف امام مهدی علیه السلام می‌شمارد و در تحلیل آن چنین می‌گوید:

نزد سلطان چنین مسجل شده است که ابومحمد بدون این که فرزندی داشته باشد، از دنیا رفته است... و اگر به نام حضرت تصریح شود، به جست‌وجوی او بر خواهند آمد. پس تقوای الهی پیشه کنید و از آن صرف نظر کنید. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۳۰)

صرف نظر از آن‌چه گذشت، برخلاف تصور آقای قفاری که مسئله حرمت تصریح به نام مبارک امام مهدی علیه السلام را یکی از اصول مذهب شیعه خوانده است، باید گفت مسئله یادشده، مسئله‌ای فقهی است که فقیهان شیعه هرکدام بر حسب اجتهاد خود درباره آن فتوایی داده‌اند و نظر واحدی در میان آنان وجود ندارد. برخی معتقد به حرمت تصریح به نام مبارک امام علیه السلام در همه زمان‌ها هستند، ولی در مقابل، عده‌ای دیگر معتقدند حکم یادشده به دوران تقیه مربوط است، اما در عصر ما که این کار تهدیدی را متوجه آن حضرت نمی‌کند، می‌توان به نام مبارک ایشان تصریح کرد. محقق اربلی در این باره چنین می‌نویسد:

به اعتقاد من، منع از تصریح به نام حضرت به دلیل رعایت تقیه بوده است در زمانی که بر آن حضرت بیم می‌رفته و به دنبال ایشان بودند، اما اکنون این منع وجود ندارد. (اربلی، ۱۴۰۵: ج ۳: ۳۲۵)

فیض کاشانی نیز در شرح حدیثی چنین می‌گوید:

از ظاهر تعلیل این روایت چنین استفاده می‌شود که حرمت تسمیه مخصوص آن زمان بوده است. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ج ۲: ۴۰۲)

شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۴۱۴: ج ۱۶: ۲۳۷) و ملا صالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۴۲۱: ج ۶: ۲۳۷) از دیگر طرفداران این دیدگاه هستند. بر این اساس، روشن شد که:

۱. این مسئله از اصول مذهب شیعه نیست.

۲. در میان فقیهان شیعه، نظر واحدی در این باره وجود ندارد.

۳. اختلاف دیدگاه فقها درباره موضوعات فقهی، امر متداولی است که در فقه اهل سنت صدها نمونه از آن را می‌توان سراغ گرفت و البته هیچ‌کس اختلاف انظار فقیهان را نشانه جعلی و دروغ بودن اصل مسئله‌ای قلمداد نکرده است.

آن‌چه گذشت، نقد پاره‌ای از شبهات کتاب *اصول مذهب الشیعة* بود. نقد بخش‌های دیگر این کتاب را به آینده موکول می‌کنیم.

منابع

۱. ابن بابویه قمی، علی بن حسین بن موسی، *الامامة و التبصرة*، قم، مدرسة الامام المهدی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن حجر، احمد بن علی، *فتح الباری*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن طائوس، علی بن موسی، *اقبال الأعمال*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۵. اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، بی‌تا.
۶. امینی، عبدالحسین، *الغدير*، تحقیق: ابراهیم بهادری، اشراف: جعفر سبحانی، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ق.
۷. اندلسی، ابی حیان، *البحر المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۹. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تفسیر الثعالبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، قم، مكتبة المحلاتی، ۱۳۸۳ق.
۱۱. _____، *وسائل الشيعة*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۲. راوندی، قطب‌الدین، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه الامام المهدی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۳. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، تحقيق: علی شیر، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۴. سمعانی، ابوالمظفر، *تفسير السمعانی*، ریاض، دار الوطن، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۵. صدر، سید صدرالدین، *المهدی*، تهران، مؤسسه الامام المهدی، ۱۴۰۳ق.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقيق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ق.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، *الغیة*، تحقيق: عبادالله تهرانی، علی احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۰. _____، *مصباح المتعجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشيعة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسير العیاشی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسير الفخر الرازی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ق.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، *الوافی*، اصفهان، مكتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۲۴. قشیری نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن الحجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۵. القفاری، ناصر، *اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنی عشرية: عرض و نقد*، بی جا، انتشارات دارالرضا، بی تا.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تحقيق، تصحیح و تعليق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۲۷. مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۹. _____، *مرآة العقول*، تهران، دار الكتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ش.
۳۰. مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیة*، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
۳۱. مشهدی، محمد بن جعفر، *المزار*، قم، القیوم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، تحقیق: فارس حسون، قم، انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۴. نوری، میرزا حسین، *كشف الاستار*، تهران، مكتبة نینوی الحدیثة، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۳۵. هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱/۲۶

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

بررسی تطبیقی الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون با الگوی رشد سیاسی در جامعه مهدوی

مسعود معینی پور*

چکیده

بی تردید، دگرگونی، توسعه و رشد در هر جامعه‌ای بر مبنای الگو، معیار و منبعی مطابق با مبانی اعتقادی آن جامعه رخ می‌دهد. بعد از جنگ جهانی دوم تا به امروز، اندیشمندان غربی در پی آن بودند که الگوی توسعه سیاسی مطابق با مبانی و نظریه‌های خود را در دنیا ترویج کنند تا راه نفوذشان در مناطق گوناگون هموار شود. با این حال، تحقق جامعه مهدوی طبق وعده الهی، این معادلات را بر هم خواهد زد و الگوی متمایزی از توسعه سیاسی ظهور خواهد کرد. این نوشتار در پی تطبیق الگوی توسعه سیاسی ساموئل هانتینگتون (به عنوان یکی از آخرین الگوهای غربی) با الگوی رشد سیاسی جامعه مهدوی (برگرفته از آیات و روایات) است تا ویژگی‌های هر یک را به طور مقایسه‌ای بیان دارد. هر یک از این الگوها، بر پایه سه محور، شامل مبانی انسان‌شناسی، مؤلفه‌های توسعه سیاسی و روش تحقق توسعه‌یافتگی سیاسی استوار است که تمایزهای آنها در متن نوشتار ذکر گردیده است.

واژگان کلیدی

توسعه سیاسی، رشد سیاسی، جامعه مهدوی، الگوی هانتینگتون.

* سطح ۳ حوزوی و کارشناس ارشد انقلاب اسلامی. (moeini_masood@yahoo.com)

نظریه‌پردازی درباره چگونگی فرآیند توسعه سیاسی بعد از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا امروز ادامه دارد. در این میان، سه گروه عمده از نظریات ارائه شده است که از جمله آخرین آنها، نظریه‌پردازی ساموئل هانتینگتون است. هانتینگتون بر پایه مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، با نقد الگوهای رقیب، در پی افکندن طرحی است که توسعه سیاسی را در جوامع مختلف جهان دربر گیرد.

از سوی دیگر و بر پایه اعتقادات اصیل ادیان توحیدی به‌ویژه اسلام، توسعه‌یافتگی به صورت کامل و تمام در جامعه‌ای رخ می‌نماید که ولیّ خدا ﷺ، جامعه موعود را پایه‌گذاری کند تا رشد و توسعه در تمام ساحت‌ها در آن محقق شود. بنابراین، پرسش این مقاله آن است که میان الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون با الگوی توسعه سیاسی در جامعه موعود مهدوی چه نسبتی وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش، این نوشتار با رویکرد تطبیقی درصدد مطالعه این دو الگو و بیان ویژگی‌های هر یک و شناخت تفاوت‌های میان آنها بر پایه سه محور مبانی انسان‌شناسی، مؤلفه‌های توسعه سیاسی و روش تحقق توسعه‌یافتگی سیاسی است. از این‌رو، برای رعایت بیان ادبیات رایج علمی، با انتخاب روش تحلیل کتاب‌خانه‌ای، به بیان اجمالی الگوی هانتینگتون پرداخته‌ایم. همچنین با مراجعه به قرآن و روایات، الگوی رشد سیاسی جامعه مهدوی استخراج می‌شود و پس از آن، به تفاوت‌ها و تمایزها اشاره می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی توسعه سیاسی

نخست، سیاست‌مداران و سیاست‌سازان درباره مفهوم توسعه سیاسی^۱ سخن گفتند. سپس اقتصاددانان، جامعه‌شناسان و پژوهش‌گران سیاسی به بررسی آن پرداختند. این مفهوم در عرصه سیاست و علم سیاست جایگاه مهمی دارد. با این حال، «هنوز ابهام و عدم صراحت زیادی در مورد این دانش‌واژه وجود دارد.» (عالم، ۱۳۸۲: ۱۲۳) بنابراین، بجاست در این مجال و قبل از ورود به مباحث اصلی، برخی از مهم‌ترین تعاریف ارائه شده از «توسعه سیاسی» را بررسی کنیم. پیدایش شمار زیاد دولت‌های ملی پس از دوره استعمار در آسیا، آفریقا و امریکای لاتین، با روندی بسیار سریع، دگرگونی وضعیت‌ها را نشان داد و نسل جدید دانش‌مندان سیاست را برانگیخت تا ابزارهای بررسی اجتماعی - سیاسی را بازبینی کنند. نسل جدید سیاست‌شناسان تشخیص دادند با وجود زمینه اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی بازمانده از سده‌های پیشین و مؤثر بر شیوه کار ایشان، می‌توانند روندهای سیاسی غیر غربی را حتی با وجود تفاوت با روندهای سیاسی غربی، به طور موفقیت‌آمیز مطالعه کنند. (پای، ۱۳۸۵: ۹۹)

1. political development.

خود این واقعیت که روندهای غیر غربی با روندهای سیاسی غربی که در پیش‌زمینه‌های فرهنگی متفاوت ریشه داشته و از آن تغذیه کرده‌اند، تفاوت دارد، «آنها را واداشت [تا] مطالعات خود را به کل زمینه بنیادهای فرهنگی و تاریخی دولت‌های در حال رشد گسترش بدهند.» (S. p. varma, 1975: 270) نتیجه این بود که ره‌یافت جدید در بررسی‌های علم سیاست چنان گسترده شد که افزون بر تحلیل نهادها و ساختارهای سیاسی، رشته وسیعی از نیروهای بوم‌شناختی را دربر گیرد. (عالم، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

دانش‌واژه توسعه سیاسی به دلیل مطالعات فراوانی که از دیدگاه مطالعات میان‌رشته‌ای دربارهٔ رشد، نوسازی و توسعه دولت‌های جدید در جهان سوم صورت گرفته است، تعریف دقیق و مشخصی ندارد. نام‌های لوسین پای، گابریل آلموند، جیمز کولمن، لئونارد بایندر، مایرون وینر، دیوید آپتر، هارولد سول، ساموئل هانتینگتون و شماری دیگر از صاحب‌نظران در این زمینه مطرح است که دربارهٔ نهادهای اجتماعی - سیاسی و فرهنگی کشورهای در حال توسعه به‌ویژه از دیدگاه‌های اقتصادی، اجتماعی، روان‌شناختی، مردم‌شناختی و سیاسی مطالعات تجربی زیادی کرده‌اند تا روند تغییر در این کشورها را توضیح دهند. لوسین پای را باید نخستین پژوهش‌گر برجسته‌ای دانست که «مفهوم توسعه سیاسی» را با ژرف‌نگری ویژه‌ای تحلیل و نظریه‌هایی را درباره آن مطرح کرد. او کار خود را از سال ۱۹۶۳م آغاز کرد و با توجه به گسترش فرهنگی، به توسعه سیاسی از نظر پذیرش، تلفیق و اصلاح الگوهای قدیمی زندگی با نیازهای جدید می‌اندیشید. پای تأکید می‌کرد که نخستین گام در راه توسعه سیاسی، تکامل یافتن نظام دولت ملی است. او توسعه سیاسی را مفهومی اساسی می‌دانست که به تدریج، در همهٔ جامعه‌ها گسترش می‌یابد و می‌توان از آن با عنوان «فرهنگ جهانی» یاد کرد. (همان)

جیمز اس. کلمن در مقاله‌ای با عنوان «توسعه سیاسی تدریجی»، توسعه سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند:

روند معمول آن است که به فرآیند توسعه سیاسی از دیدگاه اصل تاریخی، گونه‌شناختی و تکاملی نگریسته شود.

دیدگاه تاریخی: توسعه سیاسی به کلیه تغییراتی اطلاق می‌شود که در فرهنگ و ساختار سیاسی به همراه عمده فرآیندهای انتقالی نوسازی اجتماعی و اقتصادی، ابتدا در اروپای غربی در قرن شانزدهم و سپس به صورتی غیر متوازی و ناقص، در دیگر نقاط جهان روی داده است.

دیدگاه گونه‌شناختی: فرآیند توسعه سیاسی را به عنوان حرکتی از یک نظام حقوقی اولیه ماقبل مدرن - سنتی - به یک نظام حکومتی فراسنتی - مدرن - (یا توسعه یافته) می‌پندارد. این گونه‌های متضاد یا به وسیله فهرستی توصیفی از مختصات نظام‌های حکومتی (تاریخی یا معاصر) و یا به وسیله آن‌چه که گفته می‌شود ساخت‌های تحلیلی مطلوب است، مشخص می‌شوند.

دیدگاه تکاملی: فرآیند توسعه سیاسی به عنوان افزایش نامحدود ظرفیت بشر برای اختراع و نهادینه نمودن ساختارهای جدید و تقویت فرهنگ‌ها، فایق آمدن بر مشکلات یا حل آنها، قرار گرفتن در مسیر تغییر مداوم و سازگاری با آن و تلاش هدفمند و خلاق برای دستیابی به اهداف جدید اجتماعی [معرفی] گردید. (کلمن، ۱۳۸۰: ۱۱۹ - ۱۲۰)

برداشت ما از فرآیند توسعه سیاسی عبارت از تعامل دایمی بین فرآیندهای انفکاک ساختاری، الزامات برابری و ظرفیت هم‌گرا، پاسخ‌گو و سازگار شونده یک نظام سیاسی است. (همان: ۱۲۱)

الگوهای توسعه سیاسی

مقصود از «الگو»، چارچوب‌های مفهومی و کلی است که زمینه مناسبی را برای طبقه‌بندی اطلاعات و سامان‌دهی آن فراهم می‌آورد. گاهی این اصطلاح به جای «مدل» به کار می‌رود یا به آن صورت که ماکس وبر به عنوان نمونه آرمانی مطرح کرد. اگر الگو را چارچوبی تلقی کنیم که به یک حوزه علمی جهت و سازمان می‌دهد، در این صورت، برای بهره‌گیری از آن در بررسی رهیافت‌های گوناگون در توسعه، ضروری است مختصات آن را بشناسیم.

به بیان برخی اندیشه‌ورزان، الگو دارای چند ویژگی است:

الف) برخورداری از جنبه مفهومی

الگو از مفاهیمی تشکیل شده است که در گزاره‌های نظری به کار می‌رود و مستقیم یا غیرمستقیم، کانونی برای بررسی‌های تجربی به شمار می‌آید. به دیگر بیان، عنصر مفهومی یک الگو به محقق نشان می‌دهد که واقعیت از چه متغیرهایی تشکیل شده است. با آن‌که مفاهیم اساسی باید جنبه تجربی داشته باشند، ولی شیوه عملی مشخصی برای مشاهده مستقیم واقعیت وجود ندارد. در بیشتر موارد، توسعه مفاهیم اساسی جنبه سلیقه‌ای دارد و این مفاهیم بر مبنای سودمندی نظری و نه بر پایه صحت و سقم آنها ارزیابی می‌شوند و درباره آنها قضاوت می‌کنند. (قوام، ۱۳۷۳: ۱۰ - ۱۵)

ب) برخورداری از عنصر نظری (تئوریک)

از آن‌جا که نظریه در علوم اجتماعی به اشکال گوناگون به کار می‌رود، باید منظور خود را از آن بیان کنیم. نظریه عبارت است از: «مجموعه‌ای از سازه، مفاهیم و قضایای مرتبط با هم که از طریق تشخیص روابط بین متغیرها و به منظور پیش‌بینی و تبیین پدیده‌ها، یک نظر نظام‌مند درباره این پدیده‌ها ارائه می‌دهد.» (همان)

ج) برخورداری از قواعد تفسیری

برای توصیف پدیده‌ها باید از یک سلسله قواعد تفسیری بهره گرفت. هنگامی که محقق با الگوهای متفاوت سر و کار نداشته باشد، نمی‌تواند انتظار داشته باشد مفاهیم یکسانی از این

الگوها استخراج کند؛ زیرا هر یک از آنها روابط خاصی را میان متغیرهای مشخص توضیح می‌دهند.

مهم‌ترین مشاجره‌هایی که امروزه دربارهٔ توسعه کشورهای عقب‌مانده یا کشورهای در حال توسعه مطرح می‌شود، بین کسانی است که به اصطلاح مدرنیست (هوادر الگوهای تک‌خطی و یکسان‌انگار) شناخته می‌شوند و کسانی که مدرنیسم را زیر سؤال می‌برند و گاه به آنان پست‌مدرنیست (هوادر الگوهای یکتاانگار) گفته می‌شود. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۸۶)

در دو قرن اخیر، بسیاری از فلاسفه و دانش‌مندان دوره روشنفکری به بعد در غرب، روند زندگی بشر را دقیق بررسی کرده‌اند. بر خلاف دوران پیشین که قالب فکری سنتی، تمام تحولات را به ماهیت و هویت انسانی معطوف می‌دانست تا زمینه را برای اعتلای درونی انسان فراهم کند، در قالب فکری جدیدی، یعنی دوران بعد از نوزایی، اعتلای درونی انسان، دروغ محض است و اشاعه عینی‌گرایی و ایجاد زمینه برای اعتلای مادی و رفاه اجتماعی انسان اصالت دارد.

کشورهای نوظهور بعد از تجزیه امپراتوری‌های استعماری اروپایی در آسیا، آفریقا و امریکای لاتین، هر یک به دنبال الگویی برای رشد و اعتلای سیاسی و استقلال خود بودند. در دوران استعمارزدایی بعد از جنگ دوم جهانی، بسیاری از علمای سیاست تطبیقی در کشورهای مختلف تصور می‌کردند کشورهای تازه به استقلال رسیده برای نوسازی سیاسی خود، دنباله‌رو سیر غرب خواهند بود. به همین دلیل، نسل جدیدی از محققان جوان علوم سیاسی، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و کارشناسان جمعیت‌شناسی با حمایت سخاوتمندانه دولت امریکا و بنیادهای خصوصی، انتشار مقالات و تئنگاشته‌هایی را دربارهٔ کشورهای جهان سوم آغاز کردند. (سو، ۱۳۸۶: ۳۲)

در ابتدای امر چنین تصویری موجه به نظر می‌رسید؛ زیرا علاوه بر تجربه‌های گذشته که می‌توانست منبع القای تفکر توسعه در کشورهای جهان سوم قرار گیرد، نفوذ سلطه غرب، فرهنگ تسلیم‌پذیری و تصور تقدّم و برتری قدرتهای سلطه‌گر را در این جهان تازه به آزادی رسیده ایجاد کرده بود. (سیف‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۹)

نتیجه حاصل از انتظارات و فرضیه‌های یاد شده پیدایش نوعی الگوی فکری توسعه «خطی» در حوزه علم سیاست تطبیقی بود. بحث از توسعه در اواخر دهه ۱۹۵۰م زیر نفوذ «مکتب نوسازی» قرار داشت که تفکر «خطی» و الگوی یکسان‌انگار غربی را اشاعه می‌داد. پیش از آن و در سال ۱۹۴۵م استعمارزدایی، برای مدتی جلوه تحولات بین‌المللی را به‌ویژه در امریکای لاتین تحت تأثیر قرار داد، اما تحولات این سال‌ها، هیچ‌گاه منجر به پیدایش نظریه‌های دگرگونی سیاسی نشد. بعد از این سال‌ها، تا سال ۱۹۶۰م ترویج نظریه‌های لیبرال - دموکراسی غربی طبق الگوی خطی و یکسان‌انگار در حوزه علمی توسعه سیاسی، یکه‌تاز بود. در ابتدای دهه ۱۹۶۰م

«مکتب وابستگی» با بیان نظریه‌های رادیکال و نئومارکسیستی، الگوی یاد شده را به شدت نقد کرد و توانست تا حدودی برای تبیین‌های خود در حوزه نظریه‌های توسعه سیاسی جایی باز کند. در گرماگرم جدال‌های نظری در اواخر دهه ۱۹۶۰م محققان نوسازی، عموماً در موضع دفاع از دیدگاه‌های خود قرار داشتند و به بحث‌های منتقدان، توجه چندانی نمی‌کردند. با این حال، پس از این‌که غبارهای ناشی از ردّ و ابرام در دهه ۱۹۷۰م فرو نشست، آرام آرام، این انتقادات را جدّی گرفتند. این انتقادات بیشتر به واسطه رخ ندادن تحولات اجتماعی در کشورهای در حال توسعه بر اساس الگوی مدرنیستی (یکسان‌انگار) بود و به تدریج، شک و تردیدهای نظری در میان نظریه‌پردازان توسعه در غرب به وجود آمده بود. در این میان، کسانی پیدا شدند که از تجدیدنظر یا رد و نفی پروژه توسعه بر مبنای الگوی یکسان‌انگار صحبت می‌کردند. این تجدیدنظرها به تدریج، با اصلاح بخشی از محتوای اصلی اندیشه یکسان‌انگارانه مواجه شد و مطالعات جدید نئومدرنیستی (حد وسط) را به وجود آورد. هانتینگتون، دیوید اپتر، آیزنشتاد و بندیکس از جمله نظریه‌پردازان این مکتب هستند.

نئومدرنیست‌ها اعتقاد دارند برای سیر نوسازی و توسعه سیاسی در کشورهای مختلف، می‌بایست راه کارهای متفاوتی را در نظر گرفت و الگوهای مختلفی را طرح کرد و مدل تک‌خطی نوسازی قابل پذیرش نیست. حرف اساسی نئومدرن‌ها این است که نمی‌توانیم به سهولت از کنار مسائل کشورهای در حال توسعه بگذریم. باید توجه کنیم که هر یک از این کشورها، سرانجام به مدرنیسم و تجدد به معنای غربی آن می‌رسند، ولی چنین نیست که حتماً باید گذشته‌های خود را کنار بگذارند، بلکه برعکس، با تجدید و نوسازی سنت‌ها و مذهب، پیدایش یک جامعه مدرن مقبول و درون جوش در چنین جوامعی ممکن می‌شود. بنابراین، هرگونه راه حل تحمیلی و خارجی که با سنت‌های این کشورها ارتباطی نداشته باشد، با خاک و مرز بوم ملی پیوندی پیدا نمی‌کند و دوام نمی‌یابد. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۹۰ - ۲۹۱)

در ادامه بحث، الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون را به عنوان یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازهای این مکتب از نظر می‌گذرانیم.

گذری بر الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون

هانتینگتون در نقد توسعه‌گرایی کلاسیک معتقد است در جریان فرآیند توسعه سیاسی، نباید آن را متوقف بر توسعه اقتصادی دانست، آن‌گونه که در اندیشه امریکایی، زنجیره توسعه سیاسی چنین تصور می‌شود که یاری اقتصادی، رشد اقتصادی را به پیش می‌برد و رشد اقتصادی، استواری سیاسی را تقویت می‌کند. این جزم‌انگاری در قوانین مربوط به کمک‌های خارجی و از آن مهم‌تر، در اندیشه کارگزاران دولتی و غیر دولتی برنامه‌های کمک‌رسانی امریکا ریشه دوانده است. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۳)

الف) مبانی توسعه سیاسی

هانتینگتون در نوشتار مهمی با عنوان «توسعه سیاسی و زوال سیاسی» در سال ۱۹۶۵م چهار استدلال را در نفی اساسی نظریه‌های کلاسیک توسعه سیاسی مطرح و با این دلایل، مبانی اصلی نظریه خود را بیان کرد. چهار دلیل او عبارتند از:

یک. نفی برگشت‌ناپذیری توسعه سیاسی

توسعه، امری بازگشت‌ناپذیر نیست، اما در حقیقت، بین دو دوره از انحطاط سیاسی قرار می‌گیرد. هانتینگتون با رد این توهّم که توسعه، امری مداوم است، از این که نظریه‌های کلاسیک توسعه‌گرا، پدیده‌های واگشت را که جایگاه مهمی در تاریخ اشغال می‌کنند، نادیده می‌گیرند، ابراز تأسف می‌کند. به نظر او، مصر زمان فراغنه، یونان و امپراتوری روم، شاهد واگردهای انحطاط بوده‌اند که علم سیاست باید به آنها توجه کند. او معتقد است الگوی تحلیل باید دوباره به گونه‌ای بازاندیشی شود که بتواند با بی‌طرفی، مراحل توسعه و انحطاط را در نظر بگیرد.

دو. همه زمانی و همه مکانی بودن حوزه تحلیل توسعه‌گرایی

نظریه‌های کلاسیک، امتیاز خاصی برای جوامع معاصر قائلند و آنها را موضوع منحصر به فرد تحلیل خود قرار می‌دهند. این در حالی است که پدیده توسعه در تمام دوره‌های زندگی بشر وجود داشته است. برای نمونه، بسیاری از جوامع باستان، شاهد جهش‌های سیاسی چشم‌گیری بودند که ارزش مطالعه دارد. از این‌رو، مناسب است حوزه تحلیل توسعه‌گرایی را به تمام دوره‌های تاریخ گسترش دهیم و با این پندار کلی که توسعه با صنعتی شدن یکی است، قطع رابطه کنیم.

سه. متوقف نبودن توسعه سیاسی بر توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

توسعه را نباید با نوسازی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اشتباه کرد. صنعتی شدن نه تنها یگانه منبع توسعه سیاسی نیست، بلکه گاهی مزاحم تحقق آن است یا حداقل آن را به تعویق می‌اندازد. جوامع جهان سوم به منظور جبران تأخیر خود، اولویت را به ساختارهای اقتصادی و اجتماعی می‌دهند که این روند به ضرر سیاست تمام می‌شود؛ چون تحت‌الشعاع الزامات صنعتی قرار می‌گیرد. از این‌رو، این خطر وجود دارد که این نبود توازن در قالب اشکال کم و بیش پایدار انحطاط سیاسی تداوم یابد.

با این بیان، هانتینگتون معتقد است که باید بین نوسازی و توسعه تفاوت قائل شد. به دیگر سخن، نوسازی را نباید چیزی جز آثار مستقیم صنعتی شدن بر ساختارهای اقتصادی و سیاسی به حساب آورد.

چهار. جدا بودن تعریف توسعه سیاسی از دیگر پدیده‌های اقتصادی و اجتماعی

هانتینگتون معتقد است توسعه سیاسی را باید بر مبنای معیارهای مستقل سیاسی و جهان‌شمولی تعریف کرد که به جوامع باستان و جوامع امروز قابل تعمیم باشد، به وجهی که از

نظر تحلیلی، از پدیده‌های اقتصادی و اجتماعی، جدا باشد و بتواند سازوکارهای انحطاط را هم تعیین کند. (Huntingtons, 1965: 386-430)

هانتینگتون اعتقاد دارد اگر یک جامعه بخواهد به اجتماع سیاسی تبدیل شود و به توسعه سیاسی دست یابد، باید قدرت هر گروهی از طریق نهادهای سیاسی اعمال شود. بر این اساس، او آن دسته از نظام‌های سیاسی را توسعه‌یافته تلقی می‌کند که نهادهای پایدار، جافاده، پیچیده، مستقل و منسجمی داشته باشند. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۹؛ Idem)

او اعتقاد دارد کارکرد نهادهایی که قدرت را این‌گونه تعدیل می‌کنند و جهت می‌دهند، آن است که چیرگی یک نیروی اجتماعی با اشتراک نیروهای دیگر اجتماعی سازگار شود. در یک جامعه ناهمگون و پیچیده، هیچ نیروی اجتماعی واحدی نمی‌تواند بر جامعه فرمان براند و یک اجتماع سیاسی برپا سازد، مگر آن که نهادهایی سیاسی را بیافریند که مستقل از نیروهای اجتماعی به وجود آورنده آنها، بتوانند ادامه حیات دهند. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۹ - ۲۲)

در حقیقت، هانتینگتون، میراث سلف خود مانند رالف دهرندرف و ساموئل آیزنشتاد را به گونه‌ای وسیع‌تر و عمیق‌تر مبنای نظر قرار داده است. او فراتر از نظر آنان که نهادینه کردن تدریجی برخوردها را پیش‌شرط امر دموکراسی سیاسی و توسعه سیاسی را مستلزم دگرگونی از طریق ساختارهای نهادی می‌دانستند، نهادینه کردن را معیار منحصر به فرد توسعه سیاسی دانست و تمامی نظریه خود را بر این مبنای بنا کرد. (بدیع، ۱۳۸۳: ۹۴) به نظر او، هرچه یک سازمان یک‌پارچه‌تر و منسجم‌تر باشد، سطح نهادمندی آن نیز بالاتر است و هرچه یک سازمان از هم گسیخته‌تر باشد، نهادمندی آن کمتر است. نهادینگی زمانی بروز می‌کند که سازمان‌های سیاسی یک جامعه دارای درجه‌ای از پیوستگی و مورد ارجاع و قبول مردم و طبقات سیاسی باشند. یک سازمان کارآمد دست‌کم باید در مورد مرزهای کارکردی و روش‌های از میان برداشتن کشمکش‌ها توافق داشته باشد. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۳۸ - ۴۰)

ب) الزامات و شاخص‌های توسعه سیاسی

از نظر هانتینگتون، تعیین‌کننده‌ترین جنبه‌های نوسازی سیاسی را باید در سه مؤلفه بررسی کرد: عقلانیت اقتدار سیاسی، تمایز کارکردی و ساختاری و رشد مشارکت سیاسی. (همان: ۵۶ و ۱۳۹)

با این بیان، نوسازی سیاسی به عقلانی شدن اقتدار، تمایز ساختارها (نهادسازی) و گسترش اشتراک سیاسی (مشارکت سیاسی) نیازمند است. (همان: ۱۳۹) اکنون به توضیح اجمالی درباره هر یک از این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

۱. عقلانیت اقتدار سیاسی

نوسازی سیاسی مستلزم معقول شدن اقتدار سیاسی است؛ یعنی شمار عمده‌ای از مراجع اقتدار سیاسی سنتی، مذهبی، خاندانی و قومی، جای خود را به مرجع اقتدار سیاسی واحد دنیوی و ملی

بدهند. این سخن بدان معناست که حکومت، زاییدهٔ انسان است، نه طبیعت یا خداوند و یک جامعهٔ به خوبی سامان گرفته، باید سرچشمه انسانی داشته و فرمان‌بری از قوانین موضوعه ناشی از این اقتدار، باید بر الزام‌های دیگر چیرگی داشته باشد. (همان: ۵۶)

هانتینگتون این مقوله را در فصل دیگری از کتاب خود به طور مبسوط توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

بی‌گمان، مهم‌ترین تفاوت انسان نوین با انسان سنتی، دیدگاه او نسبت به انسان در رابطه با محیطش است. در جامعه سنتی، دیدگاه او نسبت به انسان در رابطه با محیط اوست. در جامعه سنتی، انسان، محیط طبیعی و اجتماعی خود را به عنوان یک واقعیت طبیعی می‌پذیرد. هر چیزی که هست، هم‌چنان که بوده است، خواهد بود و باید باشد؛ زیرا خداوند چنین خواسته است. هر کوششی جهت دگرگونی سازمان ازلی و دگرگونی‌ناپذیر جهان و جامعه، نه‌تنها کفرآمیز، بلکه امکان‌ناپذیر است. دگرگونی در جامعه سنتی، غایب و تصورناپذیر است؛ زیرا انسان نمی‌تواند تصور وجود آن را در سر پیروانند. نوین شدگی زمانی آغاز می‌شود که انسان‌ها خودشان احساس توانایی کنند و این اندیشه را در سر پیروانند که می‌توانند طبیعت و جامعه را درک کنند و سپس به این نتیجه برسند که می‌توانند طبیعت و جامعه را برای دستیابی به مقاصدشان تحت نظارت بگیرند. از همه مهم‌تر، نوسازی به اعتقاد به استعداد انسان در زمینه به کار بستن کنش عقلانی برای دگرگونی محیط مادی و اجتماعی‌اش نیاز دارد. نوسازی به معنای طرد نفوذ بازدارنده‌های خارجی بر انسان و آزادسازی پرومته‌وار انسان از قید نظارت خدایان، بخت و سرنوشت است. (همان: ۱۴۷-۱۴۸)

در حقیقت، این متفکر امریکایی، عقلانیت اقتدار را یکی از عناصر توسعه سیاسی می‌داند و منظور او از عقلانیت، حاکم شدن عقل انسان بر مقدرات الهی است؛ یعنی انسان به مرحله‌ای از رشد عقلانی می‌رسد که دیگر از تقدیر الهی و نظر خالق خود، بی‌نیاز است. در این مرحله، انسان با عقل خود به فرمان‌های الهی مشروعیت می‌دهد و مشروعیت حکومت او نیز از ناحیهٔ عقل اوست، نه از ناحیهٔ کسی که او را آفریده است.

یک انسان سنتی در جامعه‌ای که توسعه سیاسی در آن تحقق نیافته است، در حقیقت، انسانی منفعل در برابر قانون الهی و نظارت خدایی است. در مقابل، انسان مدرن در جامعه توسعه‌یافته، انسانی فعال و بی‌نیاز از خداوند است. (همان: ۵۶ و ۱۴۸)

دو. تمایز کارکردی و ساختاری (نه‌آدینه شدن)

نوسازی سیاسی به تمایز کارکردهای سیاسی نوین و رشد ساختارهای مختص انجام دادن این کارکردها نیاز دارد. حوزه‌های صلاحیت‌های خاص حوزه فنی، نظامی، اداری، علمی باید از قلمرو سیاسی جدا شوند و ارگان‌های مستقل و تخصصی با سلسله‌مراتب خاص عهده‌دار وظایف سیاسی شوند. سلسله‌مراتب اداری باید هرچه کامل‌تر، پیچیده‌تر و منضبط‌تر شود. سمت‌ها و قدرت‌ها باید

هرچه بیشتر، بر پایهٔ دستاورد و هرچه کمتر، بر اساس انتصاب واگذار شوند. (همان: ۵۷ و ۱۶۲ - ۱۸۰)

سه. رشد مشارکت سیاسی

نوسازی سیاسی به اشتراک هرچه بیشتر گروه‌های اجتماعی سراسر جامعه در امور سیاسی نیاز دارد. اشتراک گسترده مردم در سیاست در دولت‌های توتالیتر می‌تواند میزان نظارت حکومت بر مردم را افزایش دهد و برعکس، در دولت‌های دموکراتیک، درجه نظارت مردم را بر حکومت بالا ببرد. به هر روی، در همه دولت‌های نوین، شهروندان به طور مستقیم با حکومت روبه‌رو می‌شوند و تحت تأثیر امور حکومتی قرار می‌گیرند. (همان: ۵۷)

بنا بر نکته‌های پیش گفته شده، اقتدار معقول، ساختار سیاسی تمایز یافته و اشتراک سیاسی فراگیر، جوامع سیاسی نوین و توسعه یافته را از جوامع سیاسی سنتی متمایز می‌کند و از نظر هانتینگتون، این سه شاخصه برای توسعه سیاسی مطرح است.

ج) جمع‌بندی و بررسی نظریه هانتینگتون

طرح این الگو، این نظریه را رد کرد که برای تمام جوامع در طول تاریخ، یک هدف واحد وجود دارد و گویا سازوکار واحدی، عملکرد تمام جوامع را سازمان می‌دهد. طبق نظر هواداران این نظریه، جامعه و تاریخ، عرصه‌ای متفاوت از عرصه طبیعت است. این نظریه ضمن رد نگرش اثبات‌گرایانه که انسان را در رده اشیا و امور فیزیکی و مادی قرار می‌دهد، بر این اعتقاد است که پدیده‌های اجتماعی، اموری همواره در حال تغییر و دگرگونی هستند و بر یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند و در حال ترکیب با یک‌دیگرند. هیچ پدیده‌ای در جامعه و تاریخ در ایستایی مطلق به سر نمی‌برد، بلکه با پدیده‌های دیگر ارتباط دارد و در پی این ارتباط‌ها تحول می‌یابد. در طول تاریخ، هیچ تمدنی در انزوای مطلق به سر نبرده است و تمدن‌ها با یک‌دیگر تلفیق می‌شوند. به این ترتیب، ترکیب و تلفیق، زمینه اصلی تکامل است و نمی‌توان به «گسست مطلق تاریخی» یا «استمرار مطلق» اعتقاد داشت.

طبق این نظر، زمان حال، عصاره و فشرده گذشته است و هیچ جامعه‌ای از گذشته خویش خلاصی ندارد. پس هر نوع الگوی توسعه می‌بایست با توجه به گذشته فرهنگی تاریخی هر ملت و چشم‌انداز آینده آن ترسیم شود. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۹۴) با این بیان، دیگر سنت، عنصر متعارض با تجدد و مدرنیته نیست، بلکه سنت، زمینه‌ساز تحقق تجدد است و تحقق جامعه مدرن با عبور صحیح از مسیر سنت‌ها امکان‌پذیر می‌شود. بر این اساس، اصل در روابط ملت‌ها، مذاهب، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، «اصل ترکیب» است و تصور این که جامعه مدرن غرب از خلأ پیدا شده، تصویری غیر واقع‌بینانه و اتوپیایی است و توجهی به گذشته ندارد.

با این تفاسیر، شاخص‌ها و عناصر مشترک توسعه سیاسی بین الگوها و نظریه‌های مختلف عبارتند از:

الف) ایجاد نهادهای دموکراتیک که بتوانند مشارکت حقیقی مردم را در تصمیم‌گیری‌ها و ایفای نقش‌های قاطع در محیط سیاسی اجتماعی تضمین کنند. این نهادها باید با ساختارهای فرهنگی و اجتماعی هر جامعه همگونی داشته باشند و تبلور خواست مردم و هدایت‌کننده علایق آنان باشند. (ایوبی، ۱۳۷۷: ۵۶)

ب) تأکید بر ایجاد دموکراسی‌ها به جای دموکراسی تا بین اصول و راه‌کارها در توسعه سیاسی تمایز گذاشته شود. بر این اساس، متفکران اصل دموکراسی را با راه‌کارهای اروپایی یعنی نظام دموکراسی لیبرال که امری واحد است، یکسان تلقی نمی‌کنند و تکرار تقلید از نهادهای سیاسی اروپایی را در کشورهای جهان سوم موجب شکل‌گیری نظام‌های سیاسی ظاهراً دموکراتیک، اما بی‌بنیان می‌دانند. بنابراین، معتقدند هر کشور بر اساس شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود باید از ابزارهای خاص و الگوی خاص سیاسی خود برای ایجاد یک جمهوری در معنای اصلی آن، یعنی اداره امور همگانی بهره بگیرد. البته ممکن است این الگو وجوه مشترکی نیز با الگوی غربی داشته باشد، تا زمانی که با مبانی آن نظام در تعارض نباشد. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۷: ۵۶۴)

ج) تمسک به عقلانیت و توجه به برتری آن بر برخی امور جاری در جامعه تا از این رهگذر، با نقادی سنت‌های بومی گذشته و نیز ارزش‌های وارداتی و برخورد گزینشی و عقلانی با پدیده‌های سنتی و پدیده‌های مدرن در مسیر رشد و تعالی جامعه، از جایگزینی مطلق ارزش‌های غربی (تقلید کورکورانه) و حذف بدون گزینش ارزش‌ها و سنت‌های بومی پرهیز شود. در کنار تأکید بر نفی نکردن مطلق مدرنیته و ارزش‌های غربی، باید به تعامل ارزش‌های بومی با وارداتی و نیز نقادی آنها با توجه به نیازها، شرایط و مصالح ملی باور داشت.

بر این اساس، اصولاً تمدن‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تلفیق و ترکیب ارزش‌های عقلایی تمدن‌ها عامل اصلی تکامل و پیچیدگی آنهاست. تمدن‌های بزرگ‌تر آنهایی هستند که ارزش‌ها و عناصر پیچیده‌تر و بیشتری از تمدن‌های پیشین را در خود جای می‌دهند و حاصل سنتز تمدن‌های بیشتری هستند. (بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۹)

نکته قابل طرح در بررسی این بخش، توجه به مبانی و اصول موضوعه هائیتنگتون در طرح توسعه سیاسی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) طبق این الگو، عقل انسان بعد از گذر از دوره انفعال به فعالیت می‌رسد و سرنوشت و قضا و قدر و حکم الهی دیگر کارساز نیست، بلکه عقل انسان، فعال است، صلاح و سداد خود را تشخیص می‌دهد و می‌تواند جامعه مطلوبی را برای آسایش بیشتر با توجه به الگوی مناسب برپا سازد. بنابراین، برداشت آنان از بالندگی عقلانیت، یک عقلانیت خودبنیاد است.

ب) دین در مسیر توسعه و نوسازی نه تنها راهنما و منشور مبنایی نیست، بلکه اگر دارای کارکرد مناسبی نباشد و در برخی مواقع، مانع رسیدن به خواسته‌های انسانی باشد و بخواهد نقش بازدارنده تقنینی یا تشریعی را ایفا کند، باید در مسیر توسعه حذف شود و جای آن را قوانین دموکراتیک بگیرد. به بیان دیگر، دین نه تنها مشروعیت بخش جامعه توسعه یافته یا در حال توسعه نیست، بلکه اگر مانع نیز ایجاد کند، باید حذف شود.

ج) هدف نهایی توسعه، رشد سیاسی انسان به معنای ایجاد آسایش این دنیایی برای اوست. پس الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون به دنبال ایجاد توسعه پایدار با هدف آسایش مادی انسان در این دنیاست و نگاه مقدّمی و پیشینی به این دنیا برای رسیدن به آرامش ابدی ندارد.

الگوی رشد سیاسی در جامعه مهدوی

مدینه فاضله مهدوی، جامعه مطلوب و توسعه یافته‌ای است که در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها و به دور از مفاسد و مشکلات نظام‌های سیاسی موجود، طبق وعده الهی^۱ تحقق می‌یابد. تحقق این امر یکی از ویژگی‌های مذهب تشیع است و نه تنها آرمانی ابدی و جاودان برای تمامی انسان‌هاست، بلکه نقش الگویی نیز برای جوامع امروز دارد. بازخوانی مدام این آموزه می‌تواند راه‌گشای بسیاری از نیازهای امروز جامعه اسلامی باشد. یکی از مسائل پیش روی جوامع اسلامی، مقوله توسعه سیاسی است. لزوماً الگوی توسعه سیاسی هر جامعه‌ای، متناسب با نیازهای اجتماعی و محیطی آن جامعه است. از این رو، شناخت مدل توسعه سیاسی در جامعه و دولت مهدوی و عناصر و فرآیند شکل‌گیری آن می‌تواند راه‌گشای الگوی اسلامی و به دور از تنگناها و مشکلات الگوهای غربی باشد. به طور کلی، الگوی رشد سیاسی در جامعه مهدوی، با نگرش هانتینگتون به این مقوله تفاوت‌های مهم و زیربنایی دارد. این تفاوت‌ها را در سه قسمت: مبانی انسان‌شناسی، مؤلفه‌های توسعه سیاسی و روش ایجاد توسعه سیاسی در جامعه مهدوی از نظر می‌گذرانیم.

الف) مفهوم رشد سیاسی در جامعه مهدوی

در فرهنگ معارف اسلامی، بهتر است به جای واژه «توسعه» از واژه «رشد» استفاده می‌شود. لفظ رشد و ترکیبات مختلف آن مجموعاً نوزده بار در قرآن مجید آمده است. آیه مبارکه‌ای که بیشتر از دیگر آیات در این زمینه کاربرد دارد، آیه ۲۵۶ سوره بقره است که در آن، «رشد» در مقابل «غی» قرار داده شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». (بقره: ۲۵۶)

علامه طباطبائی در المیزان می‌نویسد:

۱. «وَرَبِّدْ أَنْ تُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ». (قصص: ۵)

کلمه «رشد» به معنای رسیدن به واقع هر نظریه‌ای است که خلاف آن یعنی به خطا رفتن از واقع را «غی» می‌گویند و هدایت قرآن به سوی رشد، همان دعوت اوست به سوی عقاید حق و اعمالی که عاملش را به سعادت واقعی می‌رساند. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ج ۲: ۵۹)

«راه رشد» که با تعبیر قرآنی «سبیل‌الرشد» در آیات ۲۹ و ۳۸ سوره غافر به کار رفته، راهی است که انسان را به سوی علت غایی وجود خویش که از آفرینش بشر، مقصود پروردگار متعال بوده است، هدایت می‌کند و آن را «راه صلاح» ترجمه کرده‌اند. (آوینی، ۱۳۷۷: ۶)

برخی نویسندگان، لفظ «توسعه» (Development) را با معنای «رشد» و «تعالی» در قرآن مرادف می‌گیرند. در حالی که این دو لفظ دارای یک معنا نیستند و معنای «رشد» و «تعالی» در قرآن با «توسعه» در غرب متفاوت است. کلمه «رشد» هیچ‌گاه به معنای «توسعه» یا «ترقی» به معنای غربی خود نیست. «رشد» در برخی از وجوه به «توسعه» شباهت دارد، اما از لحاظ مبانی و اهداف با هم دارای تفاوت‌هایی هستند. ضمن این که از لحاظ لغوی نیز «توسعه» با «رشد» متفاوت است.

«رشد» به معنای به راه راست هدایت شدن، نمو کردن و بالیدن است. «توسعه»، مصدر ثلاثی از ریشه «و س ع» و به معنای ایجاد وسع و فراخی است. ضمن این که در ترجمه آن، کلمه انگلیسی «Development» به کار رفته است.

ب) مبانی انسان‌شناسی جامعه مهدوی

اصولاً هر الگو و مدل توسعه سیاسی مبتنی بر مبانی فلسفی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است و هر نظریه‌پردازی بر اساس نگرش خود به جهان و انسان، توسعه‌یافتگی را معنا می‌کند؛ چون توسعه سیاسی در واقع، توسعه انسان و جامعه انسانی در بعد سیاسی برای زندگی سیاسی بهتر است. چنان که گذشت، نگرش هانتینگتون به انسان و جامعه، نگرشی تاریخی است که سعادت اصلی آدمی در همین دنیا و در پرتو رفع نیازهای مادی برآورده می‌شود. از این‌رو، انسان را موجودی خودبنیاد و بی‌نیاز از خدا و شریعت الهی تصور می‌کند. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۴۷ - ۱۴۸)

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم - که محور اصلی برنامه‌های حضرت بقیه‌الله است و آن حضرت، مجری تام و کمال این برنامه زندگی به شمار می‌رود - حقیقت انسان مبتنی بر سه اصل اختیار، فطرت و سعادت است. همه ابعاد وجودی و برنامه‌های زندگی آدمی مبتنی بر این سه پایه است و بی‌توجهی الگوها و برنامه‌های زندگی اعم از سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به این اصول پایه‌ای در انسان‌شناسی موجب ایجاد رخنه‌های پر ناشدنی در تئوری‌ها و مدل‌ها می‌شود. خداوند در آیات مختلفی از قرآن کریم می‌فرماید:

- «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ (انسان: ۳)

ما راه را بدو نمودیم؛ یا سپاس گزار خواهد بود و یا ناسپاس گزار.

- «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (روم: ۳۰)

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی دانند.

- «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ (شمس:

۸ - ۱۰)

سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد * که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد * و هر که آلوده اش ساخت، قطعاً در باخت.

بر اساس این آیات شریفه، انسان ذاتاً در همه دوره های حیات، مختار و آزاد است تا مسیر زندگی خود را انتخاب کند. این اختیار و آزادی به معنای رها بودن، سرگردان بودن و بی ماهیت بودن وی نیست، بلکه در اعماق درونی خویش به سمت خوبی ها و زیبایی ها گرایش دارد. این گرایش درونی و فطرت ناب نهفته در وجود آدمی، محرک اصلی و سرآغاز رشد و پیشرفت اوست و انسان را به سوی سعادت حقیقی و مقصد نهایی فرامی خواند. استاد مرتضی مطهری انسان شناسی مهدوی را این گونه تبیین می کند:

سیر تکاملی بشریت به سوی آزادی از اسارت طبیعت مادی و شرایط اقتصادی و منافع فردی و گروهی و به سوی هدفی بودن و مسلکی بودن و حکومت و اصالت بیشتر ایمان و ایدئولوژی بوده و هست. اراده بشر ابتدایی بیشتر تحت تأثیر محیط طبیعی و محیط اجتماعی و طبیعت حیوانی خودش شکل گرفته و متأثر شده است، ولی اراده بشر در اثر تکامل و فرهنگ و توسعه بینش و گرایش به ایدئولوژی های مترقی، تدریجاً از اسارت محیط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی آزادتر شده و آنها را تحت تأثیر قرار داده است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۴)

از این رو، خداوند در قرآن کریم، مقصد نهایی و فطرت ذاتی بشر را این گونه معرفی می کند:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾؛ (انشقاق: ۶)

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

بنابراین، عنصر اصلی در موفقیت حضرت ولی عصر علیه السلام، تأکید بر این سرمایه و سعادت حقیقی است؛ چون رسالت دولت مهدوی، بیش از هر امری، رساندن اختیاری انسان به سعادت حقیقی از

طریق بیداری فطرت کمال جو و زیباپسند اوست. بر این اساس، مفهوم توسعه و نوسازی معنایی فطری می‌یابد و پیش از آن که به جسم انسان بپردازد، به فطرت و روح الهی و سعادت حقیقی او نظر دارد. استاد مطهری در همین باره می‌نویسد:

بنا بر تلقی فطری از انسان، انسان، موجودی است دارای سرشت الهی، مجهز به فطرت حق جو و حق طلب، حاکم بر خویشتن و آزاد از جبر طبیعت و جبر محیط و جبر سرشت و جبر سرنوشت. بنا بر این تلقی از انسان، ارزش‌های انسانی در انسان اصالت دارد؛ یعنی بالقوه به صورت یک سلسله تقاضاها در سرشت او نهاده شده است. انسان به موجب سرشت‌های انسانی خود، خواهان ارزش‌های متعالی انسانی است و به تعبیر دیگر، خواهان حق و حقیقت و عدالت و مکرمت‌های اخلاقی است و به موجب نیروی عقل خود می‌تواند طراح جامعه خود باشد و تسلیم سیر کورکورانه محیط نباشد و به موجب اراده و نیروی انتخاب‌گری خود، طرح‌های فکری خود را به مرحله اجرا درمی‌آورد. وحی به عنوان هادی و حامی ارزش‌های انسانی، او را یاری می‌دهد و راهنمایی می‌نماید. (همان: ۴۷)

با توجه به این نگرش انسان‌شناسانه، سیاست و توسعه سیاسی در دولت مهدوی، معنا و رسالتی متمایز از الگوهای غربی هم‌چون الگوی هائینگتون پیدا می‌کند. امام خمینی^{ره} از شاگردان مدرسه مهدویت که در این عصر، الگوی عملی سیاست اسلامی را عرضه کرد، در تعریف سیاست می‌فرماید:

سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست؛ صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند. این مختص به انبیا و اولیاست و به تبع آنها به علمای بیدار اسلام. (خمینی، ۱۳۷۱: ج ۱۳: ۴۳۲)

امام خمینی^{ره} در این تعریف از سیاست، به همه ابعاد شخصیتی فرد اعم از روحی، ذهنی و عملی و نیز همه ابعاد جامعه را که شامل فرهنگ، سیاست و اقتصاد می‌شود نظر دارد و هدایت به سمت مصالح فردی و اجتماع را برآیند نهایی سیاست می‌شمرد. در این مبنا، اولیای الهی و عالمان دینی که همه آنها از منبع علوم الهی بهره‌مندند، با علم به مصالح فرد و جامعه، انسان‌ها را به سوی خیر و سعادت دنیوی و اخروی هدایت می‌کنند.

البته حضرت امام^{ره} در تبیین بیشتر سیاست، آن را به سه نوع سیاست شیطانی، حیوانی و الهی تقسیم می‌کند و تعریف صحیح از سیاست را تعریف یاد شده می‌داند و بیان می‌کند که در سیاست شیطانی و حیوانی، حاکمان به دنبال تأمین منافع مادی و حیوانی انسان و جامعه هستند و این سیاست جزء ناقصی از سیاست است. (همان: ۴۳۲) ایشان در سخنان خود بر این نکته تأکید دارد که سیاست عین دیانت است (همان) و اسلام، دین سیاست است (همان: ج ۱۱: ۴۶۳) و فعل سیاسی به سعادت معطوف است. (بهرزولک، ۱۳۸۴: ۲۶)

بدین ترتیب، مفهوم سیاست در جامعه مهدوی که می‌توان آن را «مکتب هدایت» نامید، در برابر سیاست غربی که می‌توان از آن به «مکتب قدرت» تعبیر کرد، به شکل زیر قابل تعریف است:

تلاش انسان‌ها در جهت تحقق قانون الهی در روی زمین، به رهبری انبیا، اوصیا و اولیا جهت نیل به سعادت قصوا. (لکزایی، ۱۳۸۵: ۲۱)

بنابراین، ساختار نظام سیاسی مهدوی از سه عنصر به هم مرتبط قانون، حاکم و رهبر مردم تشکیل می‌شود. از این‌رو، برخی صاحب‌نظران، الگوی توسعه مهدوی را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

الگوی توسعه سیاسی در عصر مهدوی علیه السلام عبارت است از همکاری و مشارکت سیاسی فعال و متعهدانه مردم تحت رهبری امام معصوم علیه السلام بر اساس شریعت و هدایت الهی جهت زمینه‌سازی سعادت و فضیلت اخلاقی در عرصه جهانی. (بهروزلک، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

ج) مؤلفه‌های رشد سیاسی در جامعه مهدوی

با توجه به مبانی ذکر شده و مجموعه آیات و روایات مربوط به مدینه فاضله مهدوی، مؤلفه‌های رشد سیاسی در جامعه مهدوی را می‌توان چنین برشمرد:

یک. عقلانیت سعادت‌محور

چنان‌که گذشت، هانتینگتون، خودبنیادی عقلانی و بی‌نیازی از مقدّرات الهی و فروکاستن عقل به عقل جزئی را نشانه جامعه توسعه‌یافته می‌داند. بر اساس آموزه مهدویت، جامعه توسعه‌یافته، جامعه‌ای است که دولت و جامعه در مسیر سعادت حقیقی و فضیلت الهی در حرکت باشد. در چنین جامعه متمدن و توسعه‌یافته‌ای، بشر در تمام شئون زندگی به سعادت رهنمون می‌گردد. در جامعه توسعه‌یافته مهدوی، عقل و عقلانیت به عقل جزئی فروکاسته نمی‌شود، بلکه با رشد عقلانیت سعادت‌محور، به جنبه‌های مختلف حیات آدمی جهت رسیدن به سعادت حقیقی توجه می‌شود. معصومان علیهم السلام در توصیف حرکت حضرت مهدی موعود علیه السلام فرموده‌اند:

إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد فجمع به عقولهم و أكمل به أخلاقهم؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲ ج ۳۳۶)

هنگامی که قائم ما قیام کند، دست شریفش را بر سر بندگان گذارد و خرده‌های آنها را گرد آورد و اخلاق آنها را کامل گرداند.

از این‌رو، خداوند در قرآن کریم، این جامعه آرمانی و توسعه‌یافته را چنین توصیف می‌کند:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ (نور: ۵۵)

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از 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 هر کس پس از آن به کفر گراید؛ آنانند که نافرمانند.

در این زمینه روایات بسیاری نیز آمده است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

هنگامی که قائم ما قیام کند...، کینه‌های بندگان نسبت به یک‌دیگر از دل‌هایشان زدوده می‌شود. (ابن بابویه قمی، بی‌تا: ج ۲: ۲۵۴ و ۱۰۵۱)

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

... ایماتان کامل نمی‌شود مگر آن که قائم ما ظهور کند. در آن هنگام، خداوند در شما بردباری و شکیبایی پدید می‌آورد و آن‌گاه مؤمن کامل خواهید شد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۷: ۳۵۰)

دو. انسجام درونی ابعاد زندگی

توسعه سیاسی بر اساس معارف اسلامی زمانی محقق می‌شود که به تمام ابعاد فردی انسان و اجزای درونی جامعه توجه شود و همه ابعاد و اجزا در سیر اعتدالی و منسجم به سمت مقصد نهایی و سعادت حقیقی در حرکت باشند. از این‌رو، توسعه سیاسی از توسعه اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی جدا نیست. استاد مطهری می‌نویسد:

رشد اسلامی متضمن رشد اخلاقی و رشد اجتماعی و رشد سیاسی هم هست؛ زیرا در اسلام هم اخلاق است و هم مسئولیت اجتماعی و هم مسئولیت سیاسی و هم مسئولیت رهبری حزبی و رهبری معنوی. (مطهری، ۱۳۸۶: ۴۷۳)

استاد مطهری، قیام و انقلاب مهدی علیه السلام را یک نظام سیاسی جامع‌الاطراف می‌داند که به همه ابعاد شخصیت فرد توجه دارد. وی می‌نویسد:

آرمان قیام و انقلاب مهدی علیه السلام یک فلسفه بزرگ اجتماعی اسلامی است. این آرمان بزرگ، گذشته از این که الهام‌بخش ایده و راه‌گشای به سوی آینده است، آینه بسیار مناسبی است برای شناخت آرمان‌های اسلامی. این نوید، ارکان و عناصر مختلفی دارد که برخی، فلسفی و جهانی است و جزئی از جهان‌بینی اسلامی است، برخی، فرهنگی و تربیتی است و برخی، سیاسی است و برخی، اقتصادی است و برخی، اجتماعی است و برخی، انسانی یا انسانی طبیعی است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۵ - ۷)

جامعه مهدوی ایده‌آل و آرمان زندگی بهتر مادی در پرتو فضایل اخلاقی و کمالات انسانی و طرح جامعه‌ای مطلوب و توسعه‌یافته موجب رشد و حرکت انسان‌ها در تمام ابعاد حیاتی و انسجام درونی آنها می‌شود. در این جامعه، میان دنیا و آخرت، اقتصاد و فرهنگ و جسم و روح، جمع

می‌شود و هیچ‌یک، جدا از دیگری متحول نخواهد شد و انسجام درونی ابعاد فردی انسان و اجزای درونی جامعه به هم نخواهد خورد. توجه به فضایل اخلاقی همراه با حکومت سیاسی، اقتصاد پویا و بهداشت و درمان از ویژگی‌های حکومت بقیةالله علیه السلام است. (نک: طبسی، ۱۳۸۶: ۲۱۱ - ۲۷۲)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

يكون من أمتي المهدي... يتنعم أمتي في زمانه نعيماً لم يتنعموا مثله قطّ البرّ والفاجر، يرسل السماء عليهم مداراً، ولا تدخر الأرض شيئاً من نباتها؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱: ۷۸)

از امت من، مهدی قیام کند... و در زمان او، مردم به رفاه و نعمت‌هایی دست می‌یابند که در هیچ زمانی دست نیافته باشند، همه، چه نیکوکار و چه بدکار. آسمان باران رحمتش را بر آنان ببارد و زمین چیزی از رویدنی‌های خود را پنهان ندارد.

رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

زمانی که حضرت مهدی علیه السلام قیام کند، خداوند، بی‌نیازی را در دل بندگان می‌نهد، به گونه‌ای که حضرت اعلام می‌کند هر کس به مال و ثروت نیاز دارد، بیاید، ولی کسی برای آن پیش قدم نمی‌شود. (ابن طاووس، بی‌تا: ۷۱)

سه. حاکمیت عدالت در تمام ابعاد جامعه

در الگوهای توسعه سیاسی غربی از جمله نظریه هانتینگتون، خوی استعمارگری و تسلط بر کشورهای جهان سوم هم‌چنان وجود دارد و غربیان همواره درصددند تا نظام لیبرال دموکراسی غربی را بر کل جهان تحمیل کنند. پس به تحقق عدالت عمومی برای همه مردم جهان توجه چندانی ندارند. این در حالی است که میان توسعه سیاسی و تحقق عدالت اجتماعی رابطه آشکاری وجود دارد؛ چون عدالت، زیربنای مشروعیت حکومت است و عنصر ضروری حیات معقول در عرصه‌های سیاست، فرهنگ و اقتصاد به شمار می‌آید. اگر در مفروضات و باورهای فرهنگی، عدل، قوی‌ترین بنیان‌ها معرفی شود و این باور مورد احترام و تحسین مردم باشد، به گونه‌ای که زمینه تحقق ارزش‌ها و تجلی میل باطنی به حق‌طلبی و عدالت‌خواهی در مصنوعات فیزیکی، شفاهی و رفتاری مردم فراهم گردد، توسعه سیاسی و مشارکت آگاهانه مردم در امور جامعه محقق می‌شود. به این ترتیب، مسیر جامعه‌ای که بر مبنای قدرت یا سودگرایی شکل گرفته است، با مسیر جامعه‌ای که بر پایه عدالت شکل گرفته، متفاوت است. عدالت و برقراری مساوات و تقسیم عادلانه ثروت و امکانات جامعه و قرار گرفتن هر چیز و هر کس در جایگاه خود، آثار فراوانی در شکل‌گیری توسعه سیاسی دارد. مشارکت در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن‌گاه مشارکتی سازنده و اثربخش خواهد بود که روحیه عدالت‌خواهی در جامعه وجود داشته باشد تا افراد جامعه به طور زنده و پویا حضور فعال داشته باشند و به واسطه این روحیه،



ارزش‌ها در جامعه ایجاد و مستحکم شود. ایجاد عدالت اجتماعی و دفاع از حقوق خود و ضعیفان - که از مصادیق عدالت است - بخشی از حقوق مردم به شمار می‌رود. توان‌گران و حکومت‌ها پیوسته این حق را تهدید و محدود می‌کنند. خداوند در قرآن، سفارش کرده است که هرگاه ظلمی بر کسی وارد شد، باید به مؤمنان پناه ببرد:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾؛ (سوری: ۳۹)

و کسانی که زمانی بر آنها ظلم می‌شود، به مؤمنان پناه می‌برند و از آنها یاری می‌طلبند.

از این‌رو، در جامعه عدل موعود، عدالت‌گرایی و اصالت عدل در روابط انسانی و پایه‌های اجتماعی، مؤلفه محوری است. آن‌گاه که روابط سیاسی و اجتماعی بر پایه عدالت و امنیت شکل پذیرد، از ناامنی و ظلم و تجاوز اثری نخواهد ماند و صلح و صفا و همکاری میان انسان‌ها رواج خواهد یافت و همه ملل و انسان‌ها به حقوق مسلم خود خواهند رسید. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۸)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

يَمْلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ بِعَدْلٍ وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛ (العروسی الحویزی، ۱۴۱۲: ۳۹۲؛

محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۷: ج ۱: ۱۸۷؛ ح ۱۲۴۴)

او زمین را از عدل و داد آکنده می‌سازد، چنان‌که از جور و ستم پر شده است.

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در این مورد می‌فرماید:

... فیریکم کیف عدل السّيرة و یحیی میت الكتاب و السنّة؛ (شریف‌رضی: خ ۱۳۸)

او هنگام قیام، عدالت اسلامی و دادگری و روش پیامبر در عدالت را در چشم‌انداز جهانیان قرار خواهد داد و کتاب و سنت را که پیش از او مرده‌اند، زنده خواهد ساخت.

از امام باقر علیه السلام هم نقل شده است:

إذا قام قائم أهل البيت قسّم بالسّوّة و عدل فی الرّعیّة...؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۳۵۱؛

ح ۱۰۳)

در حکومت قیام‌کننده اهل‌بیت، قسط و عدل (به معنای نبود تبعیض در تقسیم بیت‌المال و رعایت حقوق مردم) به طور کامل اجرا خواهد شد.

چهار. مشارکت تکلیف‌مدار

یکی دیگر از مؤلفه‌های توسعه‌یافتگی در جامعه مهدوی، مشارکت همه انسان‌ها در تعیین سرنوشت خویش و نقش‌آفرینی آنان در امور اجتماعی و سیاسی است. در الگوی هائیتینگتون، مشارکت مردمی در راستای سود و منفعت مادی شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر مردم زمانی احساس کنند نظام سیاسی، به منافع مادی آنان توجه نمی‌کند، از مشارکت سر باز می‌زنند. در

جامعه مهدوی، به مشارکت انسان‌ها در تعیین سرنوشت خویش نه فقط به عنوان یک حق، بلکه به عنوان یک ارزش و تکلیف می‌نگرند.

قرآن کریم، یکی از بزرگ‌ترین مشکلات جوامع استبدادی را نفی مشارکت همه مردم به‌ویژه مؤمنان و مستضعفان می‌داند. از این‌رو، انسان‌ها به‌ویژه مؤمنان و مستضعفان را به مشارکت در تعیین سرنوشت و نقش‌آفرینی در عرصه‌های مختلف مدیریتی و اجرایی جامعه بشارت می‌دهد:

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُكَِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»؛ (قصص: ۶ و ۵)

و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرودست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم، و ایشان را وارث [زمین] کنیم. و در زمین قدرتشان دهیم و [از طرفی] به فرعون و هامان و لشکریان‌شان آن‌چه را که از جانب آنان بیمناک بودند، بنمایانیم.

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ (انبیاء: ۱۰۵)
و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.
«قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ (اعراف: ۱۲۸)

موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جویید و پایداری ورزید؛ که زمین از آن خداست. آن را به هر کس از بندگان‌ش که بخواهد، می‌دهد و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است.

در برخی ادعیه و روایات اهل‌بیت نیز بر مشارکت مردم در امور حکومتی و اجرایی تأکید شده است:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةِ كَرِيمَةٍ تَعَزَّ بِهَا الْإِسْلَامُ وَأَهْلُهُ وَتَذَلُّ بِهَا النَّفَاقُ وَأَهْلُهُ وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدَّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَ الْقَادَةِ إِلَى سَبِيلِكَ؛ (قمی: دعای افتتاح)

پروردگارا، ما آرزو می‌کنیم و از تو زندگی در پرتو دولت بزرگواری را می‌خواهیم که در آن‌جا اسلام حقیقی را با اهل اسلام عزت خواهی بخشید و نفاق‌ها و دورویی‌ها را از بین خواهی برد و دلیل خواهی کرد. این افتخار را به ما می‌دهی که ما در آن دوره دعوت‌کننده دیگران به طاعت تو باشیم و راهنما و پیش‌روی دیگران در راه تو باشیم.

پنج. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جهانی

یکی از دغدغه‌های بیشتر نظریه‌پردازان توسعه این است که الگویی جهانی عرضه کنند. با این حال، تنها الگوی توسعه در جامعه مهدوی می‌تواند جهان را متحد کند و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را بر پایه فطرت و عدالت استوار سازد. شهید سید محمدباقر صدر می‌نویسد:

مهدویت، فرآیند یک عقیده اسلامی که فقط رنگ دین داشته باشد، نیست. مهدویت، فصل مهمی از خواسته‌های بشری است که انسان‌ها با داشتن ادیان و مذاهب مختلف، رو سوی آن دارند. مهدویت، تبلور یک الهام فطری است که مردم از دریچه آن، علی‌رغم دیدهای مختلف و نگرش‌های متفاوت عقیدتی، روز موعود را می‌بینند؛ روزی که رسالت‌های آسمانی با همه اهدافش در زمین تحقق می‌یابد و راه ناهمواری که در طول تاریخ برای انسان دشوار بود، پس از رنج بسیار هموار می‌شود. (صدر، ۱۳۸۲: ۵۳)

د) روش حضرت مهدی (عج) در ایجاد توسعه سیاسی

بحث از محرک تغییر و تحول در تاریخ و اجتماع در میان اندیشمندان، بحثی جنجالی و دامنه‌دار بوده است. فیلسوفان تاریخ و سیاست و برخی اندیشمندان علوم اجتماعی درباره چگونگی و عوامل تغییرات اجتماعی، فرضیه‌های مختلفی عرضه داشته‌اند. هر نظریه‌پردازی با توجه به اصول و مبانی فلسفی و جهان‌بینی خود، به تبیین ماهیت تغییرات اجتماعی و علل و عوامل ایجاد تغییر و تحول در فرد و جامعه پرداخته است. (درباره نظریات و تئوری‌های مربوط به تغییرات اجتماعی نک: روشه، ۱۳۸۳؛ ملکوتیان، ۱۳۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۴؛ ج ۱؛ رفیع‌پور، ۱۳۷۷) در یک تقسیم‌بندی کلی، نظریه‌های تحولات سیاسی و اجتماعی را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یکم. دیدگاه‌هایی که معتقدند تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی به دلایل ساختاری اتفاق می‌افتد. این نظر از اکثریت برخوردار است.

دوم. دیدگاه بعضی از دانش‌مندان علوم اجتماعی که تغییر و تحولات را ارادی و مربوط به انسان می‌دانند. (لک‌زایی، ۱۳۸۲: ۲۲۷)

هانتینگتون از جمله کسانی است که ایجاد تغییر و دگرگونی در جامعه را به نهاد و نهادسازی فرو می‌کاهد. هانتینگتون با بهره‌گیری از تعالیم آلکسی دوتو کوپل که ظهور انجمن‌ها را نتیجه ضروری توسعه و مساوات می‌دید، (بدیع، ۱۳۸۳: ۹۴) معتقد است یک نظام سیاسی زمانی کارآمد و معتبر است که از درجه بالایی نهادینگی برخوردار باشد؛ یعنی سازمان‌ها و آیین‌های زیربنایی آن متعدد و به اندازه کافی، ثابت و از نظر مردم، ارزش‌مند باشد. او می‌گوید نهادها، تجلی رفتاری توافقی اخلاقی و بر مبنای مصلحت متقابلند. در جوامع، هرچه نیروهای اجتماعی، منتزع‌تر می‌شوند، نهادهای سیاسی نیز بایستی پیچیده‌تر و مقتدرتر شوند. این تحول در بسیاری از کشورهای رو به رشد سده بیستم تحقق نیافته است. در این کشورها، نیروهای اجتماعی، نیرومند هستند، ولی نهادهای سیاسی سستی وجود دارد. در این کشورها، قوای مقننه و اجراییه، مراجع عمومی و احزاب سیاسی هم‌چنان شکننده و بی‌سازمان بر جای مانده‌اند. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۸ - ۲۲) بنابراین، توسعه سیاسی با تقویت نهادها تحقق می‌یابد و الزامات توسعه سیاسی را پاسخ می‌دهد. هانتینگتون این ضرورت و الزام را به طور طبیعی، با پیچیده‌تر شدن جامعه در ارتباط می‌بیند و معتقد است هرچه جوامع و نظام‌های سیاسی، پیچیده‌تر می‌شود، نهادهای سیاسی آن

باید قوی تر و مقتدرتر شوند. به باور او، نهادهای سیاسی از جهت تاریخی، از رهگذر کنش متقابل و عدم توافق نیروهای اجتماعی و تحول تدریجی روش‌ها یا همان پیچیده‌تر شدن روش‌ها و تدابیر سازمانی برای حل این عدم توافق‌ها پدید آمده‌اند. (همان: ۲۱)

بر اساس نگرش متفکران اسلامی، عامل اصلی تغییر و دگرگونی‌ها پیش از آن که ساختارها و نهادهای حکومتی باشد، عوامل فرهنگی و خواست و اراده خود انسان است. سید محمدباقر صدر در بحث سنت‌های الهی در قرآن کریم، با استفاده از آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ همانا خداوند حال هیچ قومی را تغییر نخواهد داد تا زمانی که خود آن قوم، حالشان را تغییر دهند. (رعد: ۱۱) این نظریه را مطرح کرده است که علت‌العلل تمامی تغییر و تحولات، خواست و اراده خود انسان است. این خواست و اراده هنگامی که در کنار یک اندیشه جدید قرار گرفت، سمت و سویی تغییر می‌کند. بر اساس نظریه «محتوای باطنی انسان» شهید صدر، فکر و اراده، تشکیل‌دهنده ضمیر انسان است که با آمیزش این دو، هدف‌های انسان تحقق می‌یابد. بنابراین، پس از آن که اندیشه و باور انسان تغییر کرد، کردار او نیز تغییر خواهد کرد. به این ترتیب، تغییر در محتوای باطنی انسان‌ها عاملی سرنوشت‌ساز به شمار می‌آید. وی می‌نویسد:

سازنده حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان یعنی فکر و اراده اوست. 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 رو بنای آن، تابع تغییر و تکامل این زیر بناست و با تغییر آن، روبنای جامعه تغییر می‌کند. با به هم آمیختن فکر و اراده، قدرت‌سازندگی و نیروی حرکت‌آفرینی فعالیت تاریخی بر صحنه اجتماعی تحقق می‌یابد. (صدر، ۱۳۸۱: ۱۴۶)

از دیدگاه شهید صدر، تغییر اوضاع و احوال یک قوم و ملت از تغییر درونی خود آن قوم و ملت تغذیه می‌کند. از این‌رو، عمل تغییر در ظاهر و باطن باید دوش به دوش هم پیش رود تا انسان بتواند باطن خود یعنی اندیشه و اراده و امیال خود را بسازد. هرگاه این دو عمل یعنی تغییر باطن و تغییر ظاهر از دیگری جدا شد، حقیقت خود را از دست می‌دهد. صدر با استفاده از آیه ۲۰۴ بقره می‌نویسد:

وقتی انسان کار تغییر و دگرگونی بر دلش ننشست و در اعماق روحش اثر نگذاشت و خود را از درون نساخت، هیچ‌گاه نخواهد توانست سخن حق را به کار بندد و در نتیجه، تا وقتی کلمات حق از قلبی شاداب از ارزش‌های انسان که محتوای سخن حق است، برنیاید، هیچ‌گاه تحولی در بنای جامعه صالح صورت نخواهد گرفت. در غیر این صورت، سخن حق، الفاظی توخالی و بی‌معنا و بی‌محتوا خواهد بود. (همان: ۱۴۹)

وی در ادامه، ایده‌آل بزرگ انسان را تشکیل‌دهنده محتوا و مضمون باطنی انسان می‌داند که حرکت‌آفرین چرخ‌های تاریخ است. ایده‌آل بزرگ در مرکز همه هدف‌های انسان قرار دارد و

بازگشت همه هدف‌ها به سوی اوست. از این‌رو، به هر اندازه که جامعه بشری دارای وسعت، صلاحیت و عظمت بیشتری باشد، به همان اندازه، هدف‌هایش واجد صلاحیت و وسعت بیشتری است و هر اندازه محدود و پست باشد، هدف‌های دیگر محدود و پست خواهد بود. آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها مسیر جامعه‌ها را مشخص می‌کنند و نیروی روحی جامعه نیز متناسب با ایده‌آل و آرمان بزرگ مردم آن جامعه به حرکت درمی‌آید.

ایده‌آل است که حرکت تاریخ را از خلال وجود ذهنی انسان، آمیخته با اراده و اندیشه‌اش هدایت می‌کند و این هدف‌هایی که به حرکت‌آورنده چرخ‌های تاریخ است، به وسیله ایده‌آل تنظیم می‌گردد. (همان، ۱۵۰)

شهید صدر در ردّ نظریه‌هایی که عامل محرک تاریخ را در ابزار مادی و ساختارهای اجتماعی جست‌وجو می‌کنند، می‌نویسد:

این ابزار و آلات مادی برای کسانی که روحیه خود را باخته‌اند و از درون پوسیده‌اند، به چه کار می‌آید؟ چه‌بسا در طول تاریخ که کاخ یک تمدن بزرگ با اولین تلنگر فرو ریخته است. چرا؟ برای این که چنین بنایی در واقع از قبل فرو ریخته بوده است و هیچ‌گونه پشتوانه و تکیه‌گاهی نداشته است. (صدر، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

با توجه به نقش اصلی عامل انسانی در تغییرات اجتماعی، (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲: ص ۱۶۲) مهم‌ترین رکن در زمینه‌سازی و تغییر جامعه به سمت آمادگی برای نوسازی، توجه به عوامل فرهنگی و اهتمام به رشد، توسعه و ارتقای شخصیت انسان‌ها و پرورش کمالات انسانی است که در پرتو گزینش ایده‌آل برتر از راه تغییر محتوای باطنی امکان‌پذیر می‌شود. برای تغییر و نوسازی باید انسان‌ها آموزش دیده و مهبای پذیرش تحول و نوسازی باشند. (برو، ۱۳۷۰: ۵۳) ساختارها، مؤلفه‌ها، نهادهای اجتماعی و فرهنگی یک جامعه بدون برخورداری از عناصر فرهنگی و تربیت متناسب، فرو خواهند پاشید.

برخی صاحب‌نظران معتقدند برای حل مشکلات موجود جهانی سه راه حل وجود دارد؛ جنگ، انقلاب و تربیت. به اعتقاد این گروه، جنگ، کابوسی تصویرناپذیر است و انقلاب، روش بیمناکانه، ولی تربیت، انسان را به آرامی رو به تکامل می‌برد و او را متوجه امکانات خلاقانه خود می‌کند. (مایر، ۱۳۷۴) بنابراین، توجه به شخصیت و آرمان‌های انسان سبب رشد، توسعه و ارتقای انسان و تغییر و تحولات اجتماعی و سیاسی و حرکت جامعه به سوی آرمان‌ها می‌شود.

از نظر شهید صدر، تغییرات اجتماعی که سرچشمه الهی دارد، از نظر پیام، به عوامل خارجی ربطی ندارد؛ زیرا پیامی که زیربنای این تغییرات است، الهی و آسمانی است و شرایط خارجی در آن مؤثر نیست. البته از جنبه اجرایی به عوامل بیرونی متکی است و موفقیت و زمان انجامش به آن بستگی دارد. از این‌رو، سنت تغییرناپذیر الهی بر این است که اجرا و ایجاد تغییرات اصلاحی، به عوامل خارجی، فضای مناسب و افکار عمومی بستگی داشته باشد. (صدر، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

بنابراین، از دیدگاه شیعه، ظهور منجی از جمله تغییرات اجتماعی است که سرچشمه الهی دارد و انقلاب مهدی موعود علیه السلام از نظر اجرا همانند همه انقلاب‌ها به زمینه‌های عینی و خارجی بستگی دارد و بایستی فضای مناسب برای آن موجود باشد. خداوند توانایی دارد همه مشکلات و سختی‌ها را هموار و به وسیله اعجاز فضای مناسب ایجاد کند، ولی این روش را انتخاب نکرده است؛ زیرا امتحان و ابتلا و رنجی که مایه تکامل انسان می‌شود، در صورتی تحقق می‌یابد که تحولات، طبیعی و مطابق با شرایط خارجی باشند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إذا اجتمع للإمام عده أهل بدر ثلاثمائة و ثلاثة عشر وجب عليه القيام و التّغيير. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷: ۴۹؛ ح ۱۸؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۷: ۱: ۱۲۸؛ ح ۹۱۴)

بنابراین، مهم‌ترین رکن در زمینه‌سازی ظهور و تغییر جامعه به دست حجت خدا، توجه به عوامل فرهنگی و اهتمام به رشد، توسعه و ارتقای شخصیت انسان‌ها و پرورش کمالات انسانی است که در پرتو گزینش ایده‌آل برتر از راه تعلیم و تربیت امکان‌پذیر است. شهید صدر می‌نویسد:

همه می‌دانند که حضرت مهدی، کارش محدود به یک منطقه و یک بخش از جهان نیست و بایستی همه بشریت را از تاریکی ستم به روشنائی عدل، رهنمون گردد. برای اجرای چنین تحول بزرگی، تنها وجود رهبر صالح کافی نیست، وگرنه در همان زمان پیامبر، این شرط وجود داشت. پس این تحول بزرگ، فضای مناسب جهانی می‌طلبد که همه زمینه‌های خارجی لازم برای انقلاب عمومی در آن وجود داشته باشد. (صدر، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

برنامه حضرت در توسعه سیاسی بر روش‌های فرهنگی و تربیتی استوار است. از این‌رو، حضرت مهدی علیه السلام به عقل و عقلانیت اصیل و مستحکم و شکوفایی آن توجه ویژه دارد و زمینه گسترش فرهنگ عقلانیت را در جامعه فراهم می‌کند:

هنگامی که قائم قیام کند، دست شریفش را بر سر بندگان گذارد و خرده‌های آنها را گرد آورد و اخلاق آنها را کامل گرداند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲؛ ح ۳۳۶)

همچنین دانش را گسترش می‌دهد (نک: طبسی، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۶) و با احیای دوباره معارف قرآن و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، مسیر هدایت مردم را در پیش می‌گیرد و مردم را به رعایت احکام الهی و قوانین زندگی دعوت می‌کند. امام صادق علیه السلام ضمن حدیث مفصلی می‌فرماید:

هنگامی که قائم ما ظهور کند و سخن‌گوی ما به سخن آید، تعلیم قرآن و دستورهای دین و احکام را از نو به شما بیاموزد، به همان شکلی که بر محمد صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶؛ ح ۲)

همچنین با حکومت بر دل‌ها، روحیه وفاداری را در مردمان زنده می‌سازد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

ساکنان آسمان و زمین از خلافت و فرمان‌روایی او خشنودند. (قندوزی، ۱۳۹۴: ۴۳۱، به نقل از: طبسی، ۱۳۸۶: ۲۵۱) او را دوست می‌دارند. (شریف شوشتی، بی‌تا: ج ۱۹: ۶۶۳، به نقل از: طبسی، ۱۳۸۶: ۲۵۱)

امیرمؤمنان علی علیه السلام درباره ویژگی‌های یاران آن حضرت می‌فرماید:

یاران امام مهدی علیه السلام او را در میان می‌گیرند و در جنگ‌ها، هر جنگی که باشد، با جان‌های خویش از او حمایت و حفاظت می‌کنند و هرچه بخواهد، از جان و دل انجام می‌دهند. (ابن طاووس، بی‌تا: ۵۲)

در روایت دیگری آمده است:

... و برای این زمان (ظهور)، بندگان را برگزیدم که دل‌هاشان را به ایمان آزمودم و آنان را از ورع، اخلاص، یقین، پارسایی، خشوع، راستی، صبر، شکیبایی و وقار، پرهیز و زهد، سرشار کردم. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۳۸۴)

حضرت امام صادق علیه السلام در روایتی، ویژگی‌های منتظران ظهور را این گونه برمی‌شمارد:

خوشا به حال شیعیان قائم ما که در زمان غیبتش، منتظر ظهور او هستند و هنگام ظهورش، فرمان‌بردار او. آنان دوستان خدا هستند؛ همان‌ها که نه ترس به دل راه می‌دهند و نه اندوهگین می‌شوند. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲: ۶۴۵)

نتیجه

با توجه به مجموع مباحث این نوشتار، هر یک از الگوهای توسعه سیاسی، بر پایه سه محور مبانی انسان‌شناسی، مؤلفه‌های توسعه سیاسی و روش تحقق توسعه‌یافتگی سیاسی استوار است که تفاوت‌های زیادی میان آنها وجود دارد.

الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون بر این مبنای نظری استوار است که انسان، موجودی خودبنیاد، فعال و بی‌نیاز از خداوند است و سعادتش در همین دنیا و در پرتو رفع نیازهای مادی برآورده می‌شود. سه مؤلفه عقلانیت اقتدار سیاسی، تمایز کارکردی و ساختاری و رشد مشارکت سیاسی منفعت‌محور، الزامات و شاخص‌های توسعه سیاسی است که از طریق ساختاری نهاد و نهادسازی محقق می‌شود.

الگوی رشد سیاسی در جامعه مهدوی با زیربنای نظری سیر تکاملی بشریت به سوی آزادی از اسارت طبیعت مادی و شرایط اقتصادی در اثر تکامل فرهنگ و نور فطرت برای رسیدن به سرمایه و سعادت حقیقی که همان قرب الهی است، شکل گرفته است. از این‌رو، اطلاق رشد سیاسی به جای توسعه سیاسی، معنا و مفهوم برتری دارد؛ زیرا در مفهوم رشد، هدایت شدن، نمو کردن و بالیدن در مسیر سعادت نهفته است. به این ترتیب، مؤلفه‌های رشد سیاسی در جامعه مهدوی عبارت است از: عقلانیت سعادت‌محور، انسجام درونی ابعاد زندگی، حاکمیت عدالت در

تمام ابعاد جامعه، مشارکت ارزشی تکلیف‌مدار و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جهانی که از طریق توجه به عوامل فرهنگی و انسان‌سازی محقق خواهد شد.

فهرست منابع

۱. آوینی، سید مرتضی، *توسعه و مبانی تمدن غرب*، تهران، نشر ساقی، ۱۳۷۷ ش.
۲. ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، *الخصال*، قم، انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، *الملاحم و الفتن*، نجف، بی‌نا، بی‌تا.
۴. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعة، *نور الثقلین*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۵. ایوبی، حجت‌الله، «نقد نظریه‌های غرب‌محور در توسعه سیاسی»، فصل‌نامه *مطالعات راه‌بردی*، پاییز ۱۳۷۷، ش ۱.
۶. بدیع، برتران، *توسعه سیاسی*، ترجمه: احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر قومس، چاپ سوم، ۱۳۸۳ ش.
۷. برو، یان راکس، *نظریه‌های توسعه نیافتگی*، جامعه‌شناسی توسعه، ترجمه: مصطفی ازکیا، تهران، نشر توسعه، ۱۳۷۰ ش.
۸. بشیریه، حسین، «از دیالکتیک تمدن‌ها تا دیالوگ تمدن‌ها»، فصل‌نامه *گفتمان*، تهران، زمستان ۱۳۷۷، ش ۳.
۹. _____، *دولت عقل*، تهران، نشر علوم نوین، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. بهروزلک، غلام‌رضا، *سیاست و مهدویت*، قم، انتشارات مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. پای، لوسین، *جنبه‌های رشد سیاسی؛ مفهوم رشد سیاسی*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *امام مهدی (عج)* موجود موعود، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. رفیع‌پور، فرامرز، *توسعه و تضاد*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. روشه، گی، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه: منصور وثوقی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. سو، آلوین، *تغییر اجتماعی و توسعه*، ترجمه: محمود حبیبی مظاهری، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راه‌بردی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. سیف‌زاده، سیدحسین، *نوسازی و دگرگونی سیاسی*، تهران، نشر قومس، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. شریف رضی، *نهج‌البلاغه*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸. شریف شوشتری، نورالله بن سید، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تعلیق: آیه‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، بی‌تا.

۱۹. صدر، سید محمدباقر، رهبری بر فراز قرن‌ها، رهبری بر فراز قرون (گفت‌وگو درباره امام مهدی عج)، تحقیق: عبدالجبار شراره، ترجمه: مصطفی شفیع، تهران، انتشارات موعود، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. _____، سنت‌های تاریخ در قرآن (تفسیر موضوعی)، ترجمه: سید جمال‌الدین موسوی اصفهانی، تهران، انتشارات تفاهم، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی الحسین، کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. طبسی، نجم‌الدین، نشانه‌هایی از دولت موعود، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۶. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة، قم، منشورات رضی، ۱۳۹۴ ق.
۲۷. قوام، عبدالعلی، سیاست تطبیقی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۳ ش.
۲۸. کلمن، جیمز. اس، توسعه سیاسی تدریجی، ترجمه: غلامرضا خواجه‌سروی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راه‌بردی، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. لک‌زایی، نجف، اندیشه سیاسی آیه‌الله مطهری، قم انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. _____، سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی ره، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. مایر، ف، تاریخ اندیشه‌های تربیتی، ترجمه: ع. فیاض، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمة، تهران، انتشارات دارالحديث، ۱۳۷۷ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. _____، قیام و انقلاب مهدی عج از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. _____، یادداشت‌ها، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. ملکوتیان، مصطفی، سیری در نظریه‌های انقلاب، تهران، نشر قومس، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۳۷۱ ش.

۳۹. نقیب‌زاده، احمد، «جمهوریت و اسلام»، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات سازمان مدارک فرهنگ وزارت ارشاد، ۱۳۷۷ ش.
۴۰. هانتینگتون، ساموئل، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۵ ش.
41. Huntingtons, *Political Develop and Political Decay*, world political, xvii, 3 avrill 1965.
42. Varma, S.p, *Modem Political Theory*, Delni: vikos, 1975.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۱

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

بررسی تطبیقی شخصیت انسان منتظر با شخصیت سالم از دیدگاه روان شناسی کمال

زهراسادات پورسیدآقایی*

چکیده

این نوشتار به بررسی تطبیقی ویژگی های شخصیت انسان منتظر با شخصیت سالم از دیدگاه روان شناسی کمال پرداخته است. از این روی، پس از تبیین مفاهیم شخصیت، انتظار، روان شناسی کمال و مؤلفه های روان شناختی انتظار، به بررسی نقش هر یک از این مؤلفه ها بر شخصیت انسان منتظر می پردازد و آن گاه آن را با معیارهای سلامت روان از دیدگاه روان شناسی کمال مقایسه می کند.

واژگان کلیدی

شخصیت، منتظر، روان شناسی کمال.

* دانش جوی دکتری مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی. (zspsaghaei@gmail.com)

مقدمه

انسان‌ها طبیعتاً در پی رسیدن به کمال هستند و دستیابی به این هدف نیازمند الگوها و روش خاصی است. دیدگاه‌های روان‌شناسان کمال، الگوها و معیارهایی را برای رسیدن به این هدف مهم انسانی بیان می‌کند. بنابر دیدگاه ما، مهدویت بهترین مکتب برای ارائه الگوها و راه‌های رسیدن به کمال واقعی است. در حقیقت، انتظار نقش مهمی در سازندگی، پویایی و اصلاح فرد و جامعه در زمان غیبت دارد و اگر انسان منتظر به وظایفی عمل کند که برای او برشمرده شده، به الگوی مطلوب انسان دین‌دار دست می‌یابد و به جایگاه و مرتبه والایی می‌رسد. به عبارت دیگر، انسان منتظر با رعایت همه شرایط انتظار به همان شأن و منزلتی می‌رسد که مورد انتظار دین اسلام است؛ بالاترین نقطه کمال. (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۰: ۲۰) لذا این مقاله با بررسی تطبیقی ویژگی‌های شخصیتی انسان در مکتب انتظار با شخصیت سالم از دیدگاه روان‌شناسی کمال، صحت این مدعا را بررسی می‌کند.

اهمیت پژوهش

شناخت انسان کامل از دیرباز معیاری برای شناخت افراد انسانی به شمار می‌رفته است. شاید بتوان گفت ریشه گرایش به شناخت انسان کامل، میل درونی آدمی به کمال و همچنین دوری وی از نقص، ضعف و حقارت است. تطور در دوره‌های گوناگون شناسایی انسان بر مفهومی خاص تکیه دارد. از این‌رو، هر اندیشمند و متفکر و هر مکتب و نظام فکری برای شناسایی انسان بر مفهومی ویژه و برداشتی خاص از انسان تکیه می‌کند که در واقع تلقی وی را از انسان نشان می‌دهد. (ادیبی، ۱۳۵۶)

انگیزش و گرایش ذاتی آدمی به کمال و تعالی و شناخت توصیفی وی از خویش او را به سمت شناخت بایدها و نبایدها و آگاهی از الگوها و معیارهای انسانی می‌کشاند. میل به کمال و دوری از نقص، ضعف و رذالت، آدمی را به یافتن الگوی مطلوب و معیاری ایده‌آل ره می‌نماید و لذا می‌توان گفت توجه انسان برای شناسایی و یافتن الگو و ایده‌آل از میل کمال‌طلبی وی برآمده است. همین جست‌وجوی بی‌پایان انسان را واداشته تا موجودات ماورایی و رب‌النوع‌ها و زمانی هم شخصیت‌های تاریخی را انسان کامل پندارد. از این‌رو، ردپای انسان کامل را در همه فرهنگ‌ها و مکاتب فکری و ادیان به گونه‌ای می‌توان یافت. (نک: واعظی، ۱۳۷۷: ۵) در این میان برخی از روان‌شناسان معاصر بر اساس جهان‌بینی خویش، انسانی را نمونه و برتر معرفی نموده‌اند و عنوانی خاص چون «انسان خلاق»، «انسان خودانگیخته»، «انسان به فعلیت رسانده» بر آن نهانده‌اند. شاید بتوان گفت به عدد انسان‌شناسان، نمونه‌ای از انسان کامل معرفی شده است.



با روشن شدن جایگاه و اهمیت شناسایی انسان و شناخت انسان کامل، به منزله‌الگو، به بررسی تطبیقی انسان مطلوب و ایده‌آل در مکاتب روان‌شناسی و ویژگی‌های انسان منتظر می‌پردازیم.

تعریف شخصیت

شخصیت، الگوی نسبتاً پایدار و ثابت افکار، هیجان‌ها و رفتار یک فرد است که ویژگی‌های نسبتاً باثبات و پایداری را دربر می‌گیرد که صفت نامیده می‌شود؛ صفاتی مانند زودرنجی و مضطرب بودن. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۸۰)

روان‌شناسی کمال

روان‌شناسی کمال به جنبه‌ سالم طبیعت آدمی می‌پردازد، نه به جنبه‌ ناسالم آن (بیماری روانی). هدف آن نیز درمان مبتلایان به روان‌نژندی و روان‌پریشی نیست، بلکه بیداری و رهایی استعدادهای عظیم انسان برای از قوه به فعل رساندن و تحقق بخشیدن توانایی‌های خویش و یافتن معنای ژرف‌تری از زندگی است. تصویری که روان‌شناسان کمال از طبیعت انسان به دست می‌دهند، خوش‌بینانه و امیدبخش است. آنان به قابلیت گسترش و شکوفایی کمال خود و تبدیل شدن به آن‌چه در توان آدمی است اعتقاد دارند. هفت نظریه از روان‌شناسان بزرگ انتخاب شده که با وجود نقاط اشتراک فراوان، هر کدام تصویر جداگانه‌ای از انسان مطلوب ارائه کرده‌اند. روان‌شناسان کمال درباره‌ موارد زیر، نظر خود را به گونه‌ای طبقه‌بندی شده مطرح کرده‌اند: «انگیزش، تأکید بر هشیار یا ناهشیار، تأکید بر گذشته، تأکید بر حال، تأکید بر آینده، تأکید بر افزایش یا کاهش تنش، نقش کار و هدف‌ها، احساس مسئولیت درباره‌ دیگران و ماهیت ادراک». (شولتز، ۱۳۸۵: ۶)

برخی روان‌شناسان کمال عبارتند از: آلپورت (G.Allport) (الگوی انسان کامل)، راجرز (C.Rogers) (الگوی انسان با کنش کامل)، فروم (E.Fromm) (الگوی انسان بارور)، مزلو (A.Maslow) (الگوی انسان خواستار تحقق خود)، یونگ (C.G.Jung) (الگوی انسان فردیت یافته)، فرانکل (V.Frankl) (الگوی انسان از خود فرارونده) و پرلز (F.Perls) (الگوی انسان این‌مکانی و این‌زمانی).

مفهوم انتظار

معنای لغوی انتظار عبارت است از: انتظار آن را کشید، منتظر آن شد، متوقع آن شد، به آن مهلت داد. (بندرریگی، بی‌تا)
لفظ انتظار مفهومی ضد یأس دارد و مراد از «در انتظار چیزی بودن» آن است که وقوع آن را یقینی بدانند و چشم به راه آن باشد. (فقیه ایمانی، ۱۳۸۴: ۱۱۸)

الگوی مهدویت در اسلام، مجموعه نظام اعتقادی فرد درباره امام عصر علیه السلام را گویند که پیرو آن، انتظار حضرت و تکالیف خاص درباره ایشان برای وی لازم می‌گردد. اعتقاد به امام عصر علیه السلام به معنای ایمان و اعتقاد به امام معصومی (دوازدهمین امام شیعیان) است که متولد شده و اکنون در پس پرده غیبت به سر می‌برد و روزی به مشیت الهی ظهور خواهد کرد. (بهرامی احسان، بی‌تا)

مؤلفه‌های انتظار

انتظار در مکتب اسلام، تنها رویکردی عاطفی نیست، بلکه رویکردهای معرفتی، اجتماعی، اخلاقی و فردی را نیز شامل می‌شود. از این‌روی، می‌توان انتظار را همچون منشوری دانست که تجلیات گوناگونی دارد. در بُعد روان‌شناختی انتظار، بیشتر به آثار کارکردی آن توجه می‌شود؛ (شرفی، ۱۳۸۲: ۲۲ - ۳۰) اهدافی که یک منتظر واقعی برای خود ترسیم می‌کند و تمام توان خود را در راه رسیدن به آنها به کار می‌بندد و اوج‌هایی که شیعه در تمام قرن‌ها و عصرها بدانها چشم دوخته و خود را در مسیر دست یافتن بدانها قرار می‌دهد. (احمدی سعدی و فرزادفرد، بی‌تا: ۱۹۰)

انتظار امام معصوم علیه السلام از لحاظ روان‌شناختی، حالت‌های زیر را در انسان پدید می‌آورد: امید، آمادگی و اشتیاق. هر یک از این مؤلفه‌ها در شخصیت انسان منتظر تأثیراتی خواهد گذاشت (بهرامی احسان، بی‌تا) که در ذیل به آنها پرداخته خواهد شد.

مؤلفه امید

بعد امید به ظهور امام زمان علیه السلام عبارت است از حالاتی که انسان منتظر دارای آن است و نشان‌دهنده آرزو و امید ظهور امام عصر علیه السلام است. (همو) برای درک تأثیر مؤلفه امید در شخصیت انسان منتظر باید ابتدا به بررسی رابطه انتظار با زمان پرداخت.

الف) انتظار و زمان گذشته

۱. امیرمؤمنان علی علیه السلام درباره تأثیر وراثت و انتقال ویژگی‌های والدین به فرزندان می‌فرماید:

حُسن الأخلاق برهان کرم الأعراق؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۴)

خوی نکو، نشان رگ و ریشه نیکوست.

تأثیر وراثت، به معنای اختیار نداشتن انسان نیست، بلکه بیان روند طبیعی انتقال صفات از اصل به فرع است. در حقیقت، سعادت، شقاوت، کفر، ایمان و... در کودک حالت تعلیقی دارد که چون در محیط مساعد قرار گیرد، به فعلیت می‌رسد. به بیان دیگر، نقش وراثت آن است که زمینه‌های سرشتی را قوی‌تر می‌کند و ضریب امکان تحقق آنها را در شرایط محیطی مناسب افزایش می‌دهد. (رفیعی، ۱۳۷۱: ج ۳: ۱۶۴) پس اگر انسان در انتخاب همسر دقت کند و عوامل

دینی و اخلاقی را در اولویت قرار دهد، زمینه و بستری فراهم می‌آورد تا در آینده بتواند به آسانی محبت حضرت مهدی علیه السلام را به فرزند خود انتقال دهد و بر منتظران واقعی حضرت بیفزاید. از همین روی، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

تزوَّجوا فی الحجز الصالح، فإنَّ العرق دَسَّاس؛ (متقی هندی، ۱۴۰۹: ج ۱۶: ۲۹۶: ح ۴۴۵۵۹)
با خانواده خوب و شایسته وصلت کنید، زیرا رگ و ریشه اثر دارد.

۲. حضرت علی علیه السلام درباره تأثیر محیطی که کودک در آن رشد کرده (دوران کودکی) فرموده است:

قلب نونهال، مثل زمین خالی می‌ماند که هرچه در آن بکاری می‌پذیرد. (شریف رضی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۴۰: نامه ۳۱)

هم‌چنین حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌فرماید:

أَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: حُبِّ نَبِيِّكُمْ وَ حُبِّ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ؛ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳: ج ۱۴: ۳۶۸)
فرزندان خود را بر سه صفت تربیت کنید: دوستی پیامبرتان، محبت اهل‌بیت او و قرائت قرآن.

محبت حضرت مهدی علیه السلام، ارزشی است که می‌تواند از راه خانواده به فرزندان انتقال یابد و در درونشان نهادینه شود، اما این انتقال محبت، باید با معرفتی فهمیدنی برای کودکان همراه باشد. در حقیقت، محبت یعنی دوستی همراه با عمل به دستورات اهل‌بیت و به عبارت دیگر، دوستی اهل‌بیت و در گفتار، کردار و پندار، مانند آنان بودن. چنین محبتی می‌تواند سعادت و خوش‌بختی را برای خانواده‌ها به ارمغان آورد و فرزندان آنان را در زمره منتظران راستین حضرت قرار دهد. اسلام و در نتیجه مکتب انتظار، درباره تأثیر گذشته فرد در رشد و شکوفایی استعدادها، شکل و جهت‌دهی به رفتار، الگودهی و آموزش، انتقال ارزش‌های اخلاقی و انتقال آداب و رسوم و قوانین اجتماعی تأییدشده در منابع اسلامی تردید نمی‌کند. با وجود این، برخلاف دیدگاه فروید درباره کنش متقابل میان جنبه‌های ارثی و عوامل محیطی، اسلام این تعامل را همیشه تعیین‌کننده نمی‌داند، بلکه تعامل وراثت و محیط را در قلمرو رفتارهای اختیاری انسان زمینه‌ساز می‌داند و اراده و انتخاب شخص را عامل تعیین‌کننده برمی‌شمارد؛ یعنی انسان مؤمن در مکتب انتظار، هیچ‌گاه مجبور و اسیر دست‌بسته گذشته خود نیست و با اراده و اختیار آگاهانه خود مسیر کمال و تعالی خود را برمی‌گزیند. (آذربایجانی، ۱۳۷۵: ۶-۲۲)

آپورت نیز معتقد است تجربه‌های کودکی در رشد و پرورش شخصیت سالم اهمیت دارند. با وجود این، بنابر عقیده وی، جراحات و کشمکش‌های دوران کودکی شخصیت‌های بالغ را نمی‌راند. روان‌نژدها اسیر تجربه‌های کودکی خویشند، اما اشخاص سالم از قید و اجارهای

گذشته آزادند. به نظر آلپورت، نیروهای ناآگاه یا تجربه‌های کودکی رهنمون شخصیت سالم نیستند. در حقیقت زمانی که شخصیت سالم شکل گرفت، از گذشته آزاد است. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۵، ۲۵، ۳۴)

در این باره دو. آن شولتز (D. Schultz) نیز می‌نویسد:

سلامت روانی، پیش‌نگر است، نه پس‌نگر. دورنما، چیزی است که شخص امیدوار است بشود نه آنچه پیش‌تر روی داده است و دگرگونی‌پذیر نیست. (کریمی، ۱۳۸۸: ۳۴)

راجرز نیز منکر تأثیر گذشته بر شیوه نگرش حال نیست و این تأثیر را در میزان سلامت روانی انسان‌ها مؤثر می‌داند، اما معتقد است که اشخاص سالم می‌توانند خودشان راهنمای دگرگونی و کمال خویش باشند و زندگی‌شان را بدون تأثیر رویدادهای گذشته هدایت کنند. او اهمیت زمان حال و چگونگی ادراک آن را برای شخصیت سالم، بیش از گذشته می‌داند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۴۰ و ۵۵)

ب) انتظار و زمان حال

سید بن طاووس دعای عهد را به نقل از امام صادق علیه السلام چنین آورده است:

بار خدایا! من در بامداد این روز و تمام دوران زندگانی‌ام، عهد و عقد و بیعتی را که از آن حضرت بر گردن دارم با او تجدید می‌کنم...

در روایتی نیز آمده است:

فتَوَعَّوْا الْفَرَجَ صَبَاحاً وَ مَسَاءً؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۳۳۳: ح ۱)
هر صبح و شام منتظر فرج باشید.

هم‌چنین روایت شده است:

ثم يقبل كالشَّهَابِ الثَّاقِبِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱: ۷۲: ح ۱۳)
و سپس هم‌چون شهاب فروزانی خواهد آمد.

امام زمان علیه السلام نیز با توجه به ناگهانی بودن امر ظهور، همه شیعیان را در زمان غیبت به اعمال پسندیده و دوری از اعمال ناپسند فرا می‌خواند و می‌فرماید:

پس هر یک از شما باید آن‌چه را پیشه سازد که موجب دوستی ما می‌شود و از هر آن‌چه موجب خشم و ناخشنودی ما می‌گردد دوری گزیند؛ زیرا امر ما به یک‌باره و ناگهانی فرا می‌رسد و در آن زمان توبه و بازگشت برای کسی سودی ندارد و پشیمانی از گناه، کسی را از کیفر ما نجات نمی‌بخشد. (همو: ج ۵۳: ۱۷۵ - ۱۷۶: ح ۷)

این روایات نشان می‌دهد تأکید اصلی مکتب انتظار، شکوفایی استعدادها و نیروها در زمان حال است که باید بدون از دست دادن فرصت دست به کار شد. از این جهت می‌توان گفت دیدگاه روان‌شناسان کمال، خصوصاً دیدگاه «پزلز» که بر زمان و این مکان تأکید بسیار دارد، با

دیدگاه مکتب انتظار تقریباً مشترک است. پرلز معتقد است با وجود این که باید از گذشته آگاه بود، نباید در آن زیست و همچنان که باید برای آینده برنامه‌ریزی کرد، نباید برنامه‌ریزی را جانشین زمان حال قرار داد. او می‌گوید: شخصیت سالم در زمان حال و برای حال زندگی می‌کند. از نظر او، این مکان و این زمان است که تنها واقعیت موجود است و باید مسئولیت زیستن در هر لحظه و بهره‌مند شدن از این تجربه‌ها را به عهده گرفت. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۸۱ - ۱۸۲)

ج) انتظار و زمان آینده

انتظار، نور سبید و بارقه امید را در دل انسان زنده می‌کند:

﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (زمر: ۶۹)

و زمین به نور پروردگارش روشن گردد.

امام صادق علیه السلام «بنور ربها» را «امام الارض» می‌نامند. (قمی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۵۳)

انتظار فرج از آن جهت مورد تأکید و توصیه اهل بیت علیهم السلام بوده که امید به آینده را در شیعه منتظر پدید می‌آورد و همین امید، نقش بزرگی در زندگی او دارد. (احمدی سعدی و فرزاد فرد، بی‌تا: ۱۷۸)

امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

منتظر فرج باشید و از رحمت خداوند ناامید نباشید. همانا دوست‌داشتنی‌ترین کارها در پیشگاه خداوند انتظار فرج است تا وقتی که مؤمن این حالت خود را حفظ کند. (صدوق، ۱۴۰۳: ج ۲، ۶۱۶)

امید، محرک انسان برای رویارویی با آینده است. برخی آن را انگیزه و برخی دیگر آن را نیاز آدمی می‌دانند. به عقیده مزلو، از روان‌شناسان مکتب کمال، «انگیزه آدمی، نیازهای مشترک و فطری است که در سلسله مراتبی از نیرومندترین تا ضعیف‌ترین نیاز قرار می‌گیرد.» (کریمی، ۱۳۸۸: ۹۱) آدمی، پیوسته و در پی انجام هرکاری، به دنبال غایت و مقصودی مشخص بوده و قبل از اقدام به آن نیز، نیازمند انگیزه‌ای برای آغاز عمل است. بر این اساس، انسان برای تداوم زندگی و تحمل دشواری‌های آن، نیازمند انگیزه‌ای نیرومند است که در پدیده «امید به آینده» تجلی می‌یابد؛ آینده‌ای که به مراتب، عالی‌تر، زیباتر و بهتر از امروز باشد. (شرفی، ۱۳۸۲: ۲۲ - ۳۰)

واژه رمزگون «انتظار» در متون دینی همین آرمان را بسط می‌دهد و آشکار می‌کند. بدین سبب، منتظران در فراسوی امروز به فردا می‌نگرند؛ فردایی که همه سویه‌های زندگی انسان در آن زیباتر و پرمعناتر است. این اصل آینده‌اندیشی معنا ساز، تنها به مفاهیم سیاسی و اجتماعی بازمی‌گردد. فردیت مبتنی بر چنین انگاره فرااندیشانه دینی نیز سامانی متمایز از دیگرگونه‌های زندگی فردی دارد.

مؤمن در این دیدگاه ایمان ساخته، «منتظر» است. این انتظار، رشدخواهی، تحرک و امید را در پی می‌آورد.

از نظر فرانکل، رویکرد آینده‌گرا با ویژگی «سلامت روان» از نسبت معقول و منطقی برخوردار است؛ چرا که او شخصیت‌های سالم را دارای ویژگی‌های دیگری هم می‌داند؛ به آینده می‌نگرند و به هدف‌ها و وظایف آتی توجه می‌کنند و در واقع به چنین هدف‌هایی نیاز دارند. ویژگی انسان است که تنها با نگرش به آینده می‌تواند زندگی کند. او در ادامه نظریاتش می‌افزاید: بدون اعتقاد به آینده، «محمل معنوی» زندگی از میان می‌رود و روح و جسم به سرعت محکوم به فنا می‌گردد. باید برای ادامه زندگی دلیلی داشت؛ در راه هدفی آتی کوشید و گرنه زندگی معنای خود را از دست می‌دهد. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

به نظر فرانکل، اعتقاد به آینده، هم عامل معناداشتن زندگی و هم عامل تداوم و استمرار آن است. چنین تعبیری، نقطه اوج نظریات روان‌شناسان در این زمینه است. آلپورت نیز می‌گوید: راهنمای اشخاص بالغ، زمان حال و هدف‌ها و انتظاراتی است که از آینده دارند. افراد سالم به آینده می‌اندیشند و در آینده زندگی می‌کنند. (همو: ۱۵ و ۲۰)

تأثیر مؤلفه امید در شخصیت انسان منتظر

الف) هدف‌مندی

اهداف انسان، مسیر حرکت وی را روشن می‌کنند. امید در زندگی موجب می‌شود انسان بتواند برای خود اهدافی را در نظر بگیرد. انسان منتظر با امید به ظهور نور و عدالت در حقیقت، اهداف کلان زندگی خود و جامعه را با رویکرد به نصرت الهی،^۱ پیروزی و به‌روزی و غلبه حق بر باطل،^۲ گسترش عدالت^۳ و بالأخره فراگیری هدایت، لطف و رحمت^۴ مشخص می‌کند. (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۶۵ - ۷۷)

۱. «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرِيدُ الْإِثْمَ الْعَظِيمُ»؛ [مردم چنان با انبیا مخالفت کردند] تا هنگامی که فرستادگان [ما] نومید شدند و [مردم] پنداشتند که به آنان واقعاً دروغ گفته شده، یاری ما به آنان رسید. پس کسانی را که می‌خواستیم، نجات یافتند، [ولی] عذاب ما از گروه مجرمان برگشت ندارد. (یوسف: ۱۱۰)
 ۲. «قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْعَيْنَا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جویید و پایداری ورزید که زمین از آن خداست. آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد؛ و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است. (اعراف: ۱۲۸)
 ۳. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد. (انبیاء: ۱۰۵)
 ۴. «يَمْلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ بِهَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُمْ ظُلُمًا وَجُورًا» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۰: ح ۳۷)
۴. «قُلْ كُلٌّ مُرْصِدٌ قَتَرَبَصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَىٰ»؛ بگو: همه در انتظارند. پس در انتظار باشید. زودا که بدانید یاران راه راست کیانند و چه کسی راه‌یافته است. (طه: ۱۳۵)
- «عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ وَإِنْ عُدْتُمْ عُدَّتْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا»؛ امید است که پروردگارتان شما را رحمت کند، [ولی] اگر [به گناه] بازگردید [ما نیز به کیفر شما] باز می‌گردیم، و دوزخ را برای کافران زندان قرار دادیم. (اسراء: ۸)

آلپورت، از صاحب‌نظران علم شخصیت می‌گوید: اشخاص برخورداری از سلامت روان، فعالانه در پی هدف‌ها و امیدها و رؤیاهای خویشند و رهنمون زندگی‌شان، معناجویی و ایثار و حسن تعهد است. تعقیب هدف، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. اگر هدفی را باید کنار گذاشت، باید بی‌درنگ انگیزه تازه‌ای آفرید. (کریمی، ۱۳۸۸: ۲۰) از نظر آلپورت، جنبه اصلی شخصیت آدمی، مقاصد سنجیده و آگاه، یعنی امیدها و آرزوهای اوست. این هدف‌ها انگیزه شخصیت سالم قرار می‌گیرند. او قانون وجود آدمی را داشتن هدف‌های درازمدت می‌داند و بشر را از حیوان، سال‌مند را از کودک و در بسیاری موارد شخصیت سالم را از شخصیت بیمار متمایز می‌سازد. (Allport, 1955: 51) فرانکل نیز معتقد است اشخاص سالم همواره در تلاش برای رسیدن به هدف‌هایی هستند که به زندگی‌شان معنا می‌بخشد. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶۱)

ب) وحدت شخصیت

انتظار به منزله آرمان، موجب تمرکز افکار و نیروهای آدمی می‌شود؛ زیرا همه آنها ناظر به یک هدف، یعنی انتظار ظهور هستند و برای رسیدن به این هدف، انسان نیازمند برنامه‌ریزی و طراحی عملیاتی است تا بتواند با بهره‌گیری از تمامی سرمایه‌های وجودی خویش و استفاده بهینه از امکانات، گام‌به‌گام به مقصود نزدیک شود. در حقیقت امید به ظهور مهدی علیه السلام و آینده‌ای مطلوب، تمامی افکار و برنامه‌های آدمی را در یک جهت قرار می‌دهد و همین امر موجب وحدت شخصیت او می‌گردد. وحدت شخصیت، از هرز رفتن توانایی‌ها و قابلیت‌ها جلوگیری می‌کند و زمینه رشد و ظهور قدرتی شگرف و فوق‌العاده را فراهم می‌کند؛ زیرا چنین وحدتی در درون آدمی، تضادهای درونی را از میان برمی‌دارد؛ همان تضادها که برخی انسان‌ها را پیوسته رنج می‌دهد و توانشان را به شدت می‌کاهد. (شرفی، ۱۳۸۵: ۶۵ - ۷۷) «کارن هورنای» (Karen Horney) از روان‌کاوان معاصر معتقد است بیشترین عامل اثرگذار در سلامت روانی اشخاص را باید در پدیده تضادهای درونی آنان جست و چنانچه آنان بتوانند به گونه‌ای بر این تضادها فائق آیند، دیگر موجدی برای اختلال در سلامت روانی آنان وجود نخواهد داشت. (هورنای، ۱۳۸۸: ۲۹) در مقابل، باید گفت پراکنده بودن و متفرق بودن تلاش‌های انسان هیچ نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت. این معنا در قرآن کریم چنین آمده است:

﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾؛ (یل: ۴)

که همانا تلاش شما پراکنده است.

آلپورت در بیان چنین رابطه‌ای تلاش برای آینده را سبب یگانگی و یک‌پارچگی کل شخصیت آدمی می‌داند. به عبارت دیگر، بنابر باور وی، می‌توان با کوشش برای دست‌یافتن به مقاصد و رسیدن به هدف‌ها، جنبه‌های شخصیت را یک‌پارچه ساخت و جامعیت بخشید. او ارزش‌ها را همراه با هدف‌ها بسیار مهم برای پرورش فلسفه یگانه‌ساز زندگی می‌داند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶ و ۳۲)

اریک فروم نیز شخصیت سالم را دارای جهت‌گیری بارور می‌داند و جهت‌گیری را گرایش یا نگرشی کلی می‌داند که همه جنبه‌های زندگی، یعنی پاسخ‌های فکری و عاطفی و حسی به مردم، موضوع‌ها و رویدادها را خواه در جهان و خواه در خود دربر می‌گیرد. (همو: ۷۱)

مزلو نیز پراکندگی را نشانه کاستی گرفتن یا نازا ماندن رشد و کمال کامل انسانی می‌داند و معتقد است که وجود آن، انسان را از فعلیت بخشیدن به استعدادهای بالقوه‌اش باز می‌دارد. او یگانگی و تمامیت را از ویژگی‌های انسان خواستار تحقق خود می‌داند. (Maslow, 1971)

ج) بینش

پس از تعیین اهداف کلان، امیدواری به انسان منتظر، بینشی عطا می‌کند که در مسیر خود بن‌بستی نمی‌بیند و همواره با خلاقیت و نوآوری راه‌های تازه‌ای را آزمون می‌کند. (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۶۵ - ۷۷) امام سجاد علیه السلام فرمودند:

إنتظار الفرج من أعظم الفرج؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۲۰: باب ۳۱: ح ۲)

انتظار ظهور مهدی علیه السلام از بزرگ‌ترین گشایش‌هاست.

امید، همیشه دریچه‌های جدید به روی انسان می‌گشاید. فروم در این باره انسان سالم را آفریننده می‌داند و معتقد است وی قوه تعقلش را کاملاً پرورانده است. (کریمی، ۱۳۸۸: ۷۱) مزلو نیز معتقد است آفرینندگی از ویژگی‌هایی است که از خواستاران تحقق خود انتظار می‌رود. آنها اصیل و مبتکر و بدعت‌گرنند. این آفرینندگی بیان سلامت روان و مربوط به شیوه ادراک و طرز واکنش به جهان است. (همو: ۱۱۳ - ۱۱۴) به عقیده راجرز نیز همه انسان‌هایی که دارای کنش و کارکرد کامل هستند بسیار خلاقند. (همو: ۵۳)

از ویژگی‌های یاران مهدی علیه السلام قرار گرفتن در بالاترین درجه بینش است. این به واسطه معرفت عمیقی صورت می‌پذیرد که خداوند به آنان اعطا کرده است. امام سجاد علیه السلام در مورد قوت عقل و اندیشه یاران مهدی علیه السلام می‌فرمایند:

خداوند تبارک و تعالی آنان را چنان از عقل و فهم و شناخت برخوردار کرده که غیبت امام برای آنان به منزله مشاهده و حضور درآمده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۱۲۲: باب ۲۲: ح ۳)

همان که اریک فروم نیز در مورد انسان بارور معتقد است تفکر بارور مستلزم هوش و عقل و عینیت است. انگیزه متفکر بارور علاقه شدید به متعلق تفکر است. از متعلق تفکر خویش تأثیر می‌گیرد و بدان علاقه‌مند است. میان متفکر و متعلق تفکر رابطه نزدیکی است که بر اساس آن شخص می‌تواند متعلق تفکر را به طور عینی، با احترام و توجه بررسی کند. تفکر بارور، به جای

در نظر گرفتن اجزا و عناصر تجزیه شده پدیدار مورد مطالعه، متوجه کل و تمامیت آن است. به اعتقاد فروم، لازمه همه کشفیات و بینش‌های عظیم تفکر سازنده است. (کریمی، ۱۳۸۸: ۷۲) آپورت نیز معتقد است افراد سالم در سطح معقول و آگاه عمل می‌کنند. (همو: ۱۴)

(د) کار و تلاش

انسان منتظر چون امیدوار است، در راه رسیدن به هدف کار می‌کند و هر چه امیدش در این راه بیشتر باشد یقیناً سعی و تلاشش هم بیشتر خواهد بود؛ همان‌گونه که امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

كُلُّ مَنْ رَجَا عُرْفَ رَجَاوَةٍ فِي عَمَلِهِ؛ (شریف رضی، ۱۴۱۲: ج ۲: ۵۶: خ ۱۶۰)
هر کس امید داشته باشد، این امید از عمل وی شناخته می‌گردد.

در این زمینه فرانکل معتقد است که ارزش‌های خلاق که با فعالیت آفریننده و زایا ادراک می‌شود، معمولاً ناظر به نوعی کار است. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶۱)
انتظار فرج، سکون و توقف نیست، بلکه کار و تلاش و تکاپو است و پسندیده‌ترین و بافضیلت‌ترین کارهاست:

أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي أَنْتَظَارُ الْفَرَجِ مِنْ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۶۴۴، باب ۵۵، ح ۳)
برترین کارهای امت من انتظار فرج از خداوند است.

همان که راجرز می‌گوید:

شخصیت سالم روند است، نه حالت بودن، مسیر است، نه مقصد، تحقق خود پیش می‌رود، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد و وضعیتی ایستا ندارد. (Rogers: 1961, p186)

هم‌چنین تلاش منتظر نه حرکتی عادی، بلکه حرکتی مجاهدگونه است:

أَفْضَلُ جِهَادِ أُمَّتِي أَنْتَظَارُ الْفَرَجِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴: ۱۴۱، باب ۷، ح ۲۶)
برترین جهاد امت من انتظار فرج است.

مزلو معتقد است که خواستاران تحقق، خود با ایثار یا حس تعهد به کار می‌توانند فرایندها را به چنگ آورند یا متحقق سازند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۰۵ - ۱۰۶)

به عبارتی انتظار فرج، انتظاری پویا و معطوف به هدف است؛ چرا که منتظر به جامعه‌ای می‌اندیشد که تمامی وعده‌های انبیا و اولیا در آن به وقوع خواهد پیوست و از این‌روی، تلاش می‌کند تا به میزان توانایی و درک مسئولیت خویش، در ساختن چنین جامعه‌ای سهیم باشد. از سوی دیگر، او می‌داند که برای چه تلاش می‌کند و انگیزه‌ای آشکار، منطقی، معقول و دفاع‌پذیر دارد. بنابراین، تمامی تلاش‌های او به هدفی والا به نام «انتظار ظهور» معطوف می‌شود و این هدفی معنادار و ارزشمند است.

ویکتور فرانکل معتقد است در وجود انسان توانایی‌هایی نهفته که جز در موقعیت‌های خاص، بروز و ظهور نمی‌یابند؛ موقعیت‌هایی نظیر برخورد با سختی‌ها و تنگناها که آدمی را به پویایی و تحرک وامی‌دارد و همین خودانگیزی‌ها، عامل تحقق خویشستن و خودشکوفایی است. (Frankl, 1962)

آپورت نیز می‌گوید:

نمی‌توان شخص بالغ و سالمی را یافت که مهارت‌هایش را به کارش معطوف نساخته باشد. کار و مسئولیت به زندگی معنا و دوام می‌بخشد. بدون داشتن کاری مهم و ارزشمند و ایثار، تعهد و مهارت‌های کافی برای انجام دادن آن، رسیدن به بلوغ و سلامت روانی میسر نیست. (کریمی، ۱۳۸۸: ۳۰ - ۳۱)

منتظران واقعی مهدی علیه السلام مردان عملند؛ چرا که در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء در ترسیم ویژگی‌های یاران مهدی علیه السلام آمده است: «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و «يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ»؛ سبقت‌گیرنده در نیکی‌ها هستند.

فروم در این زمینه می‌گوید اشخاص سالم بارور، عمیقاً و با دل و جان سرگرم کارند، وسعت و گسترش می‌یابند و خصایص یکتای خود را می‌پرورانند. (همو: ۸۴)

مؤلفه آمادگی

انتظار حالتی قلبی و روحی است؛ آماده شدن برای چیزی که توقع می‌رود. هر قدر انتظار شدیدتر باشد آماده شدن هم بیشتر می‌شود. (موسوی اصفهانی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۳۶) بُعد آمادگی برای ظهور امام عصر علیه السلام ناظر بر اعمال و رفتار و کرداری است که نشان‌دهنده تلاش در زمینه‌های ظهور امام زمان علیه السلام هستند و در ابعاد عملی چون صبر و پارسایی نمایان می‌شود. (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۶۵ - ۷۷)

آپورت نیز معتقد است اشخاص سالم می‌خواهند در راه تلاش برای ارضای انگیزه‌هایشان به عالی‌ترین سطوح مهارت و شایستگی دست یابند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۲۱)

تأثیر مؤلفه آمادگی در شخصیت منتظر

الف) صبر

بنابر روایت «منتظران واقعی حضرت مهدی علیه السلام در راه تحقق آرمان‌های جهانی امام، مشکلات و مصائب فراوانی را به جان می‌خرند، ولی از سر اخلاص و تواضع عمل خود را هیچ می‌پندارند و به جهت هجوم سختی‌ها و تحمل مشقت‌ها، بر خداوند منت نمی‌گزارند.» (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ج ۹، ۱۲۹ - ۱۳۰)

از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز روایت شده است که به اصحاب خود فرمود:

گروهی بعد از شما می‌آیند که هر یک نفر از آنها ثواب پنجاه نفر از شماست؛ چرا که شما به مشقت‌های آنها مبتلا نشدید و به اندازه آنها صبر نمودید. (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۹۹)

کتاب *مکیال المکارم* دوازده نشانه برای درجه کامل انتظار بیان فرموده است. برای نمونه آورده است:

منتظر در انتظار محبوب خود صبر بر شدت‌ها و سختی‌ها نماید و آنها را در جنب این امر بزرگ سهل و سبک شمارد. (همو: ۲۹۸)

روایات نشان می‌دهند که استقامت در برابر مشکلات دوران غیبت، شرط آمادگی برای انتظار تا ظهور است و فرد منتظر با ناراحتی و افزایش تنش روبه‌روست.

فرانکل معتقد است که جست‌وجوی معنا می‌تواند وظیفه‌ای آشوبنده و مبارزه‌جویانه باشد و تنش درونی را بیفزاید نه آن که بکاهد. در واقع، فرانکل این افزایش تنش را شرط لازم سلامت روان می‌داند و می‌گوید: شخصیت سالم در سطح معینی از تنش است؛ سطحی میان آنچه بدان دست یافته یا به انجام رسانده و آنچه باید بدان دست یابد یا به انجام رساند، یعنی فاصله‌ای میان آنچه هست و آنچه باید بشود. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶۱)

مزلو نیز معتقد است افراد کاملاً سالم خواستار متحقق ساختن استعدادهای بالقوه خود و شناختن و فهمیدن دنیای پیرامونشان هستند. در این حالت فرآنگیزش، شخص در تلاش جبران کمبودها یا کاهش تنش نیست. کمال مطلوب، افزایش تنش از راه تجربه‌های تازه و مبارزه‌جویانه و گوناگون است. (همو: ۹۷)

آلپورت نیز معتقد است تنها از راه همین تجربه‌ها و خطرهای تنش‌زاست که بشر می‌تواند بیابد. (همو: ۱۷)

ب) کسب فضایل اخلاقی (پارسایی)

از پی‌آمدهای طبیعی و منطقی آمادگی برای ظهور، کسب فضایل اخلاقی و شایستگی‌های فردی برای همراهی حضرت است. در حقیقت، برای تحقق این مهم، منتظر، نه تنها می‌کوشد به واجبات عمل کند و محرمات را ترک گوید، بلکه از هر غفلی نیز می‌پرهیزد و این امر، مستلزم پارسایی، زهد و تقواست و شایستگی در پرتو عمل صالح می‌خواهد. (شرفی، ۱۳۸۲: ۲۲ - ۳۰)

مؤلف کتاب *گران قدر مکیال* می‌گوید:

مؤمنی که در انتظار آمدن مولایش است، هر قدر انتظارش شدیدتر می‌شود، تلاشش برای آماده شدن از طریق ورع و اجتهاد و پاک کردن نفس خود از اخلاق ناپسند و کسب اخلاق پسندیده افزایش می‌یابد. (موسوی اصفهانی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۳۶)

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

برای صاحب‌الامر، غیبتی طولانی است. در این دوران، همه باید تقوا پیشه کنند و به دین خود چنگ زنند. (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۷۴: ح ۱۱)

هم‌چنین می‌فرماید:

من سرّه أن يكون من أصحاب القائم فليتنظر و ليعمل بالورع و محاسن الأخلاق؛ (همو: ۲۰۷، باب ۱۱، ح ۱۶)

هر کس دوست دارد در شمار اصحاب حضرت قائم علیه السلام باشد، باید منتظر باشد و پارسایی پیشه سازد و به اخلاق نیکو رفتار کند.

با توجه به این روایات می‌توان نتیجه گرفت که دست‌آورد انسانی تابع اراده اوست تا با عقل و هشجاری رفتار خویش را هدایت کند و مسئول سرنوشت خود باشد، همان‌طور که اریک فروم انسان سالم را حاکم و عامل خود و سرنوشت خود می‌داند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۷۱)

اوامر و نواهی در آیات و روایات درباره مؤمنان و منتظران واقعی، به اعتبار همین اصل اساسی یعنی قبول اراده و اختیار در انسان و تأکید بر بعد هشجاری برای «شدن» انسان است. (آذربایجانی، ۱۳۷۵: ۶ - ۲۲) آیه ۲۱ سوره نور نیز بر همین امر تأکید می‌کند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾؛ (نور: ۲۱)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پای از پی گام‌های شیطان منهدید.

آپورت سائق انسان‌های سالم را کشمکش‌های ناآگاه نمی‌داند و معتقد است شیاطین درون، رفتار آنان را تعیین نمی‌کنند، بلکه افراد سالم در سطح معقول و آگاه عمل می‌کنند و از نیروهایی که آنها را هدایت می‌کنند کاملاً آگاهند و می‌توانند بر آنها چیره شوند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۴)

منتظران واقعی امام عصر علیه السلام تنها به آماده کردن خود برای استقبال از ایشان و پیوستن به حضرتش راضی نمی‌شوند، بلکه خود را موظف می‌دانند این آمادگی را در سایر مؤمنان نیز ایجاد کنند و در حقیقت به تربیت منتظران واقعی بپردازند؛ چرا که امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

خدای متعال اهل عافیت را مکلف فرموده است به امور کسانی که از بیماری مزمنی رنج می‌برند و گرفتاری دارند، رسیدگی نمایند. (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ۸۹)

صحت و عافیت در انسان، هم به بدن او مربوط می‌شود و هم به روحش. از همین روی است که علی علیه السلام می‌فرماید:

پیش از آن‌که به نادانان بگویند چرا نرفتید یاد بگیرید، به دانایان می‌گویند: چرا یاد ندادید؟ (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۸۶)

لذا در روایت آمده است:

من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين، فليس بمسلم؛ (کلینی، ۱۳۱۳: ج ۲: ۱۶۳: ح ۱)

کسی که صبح از خواب بیدار شود و به فکر مسلمانان نباشد، مسلمان نیست.

در حقیقت شناخت حقوق برادران دینی و ادای آنها، از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است که باید آن را جزو مهم‌ترین مصادیق فرج برای مؤمن منتظر فرج به شمار آورد. (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۸۸) لذا امام باقر علیه السلام دربارهٔ دستگیری از ضعیفان، به منتظران مهدی علیه السلام این‌گونه سفارش می‌کند:

توان گران به ضعفا و بیچارگان یاری رسانند و به فقرا و مستمندان عطوفت ورزند و اگر چنین باشد و قبل از قیام قائم ما از دنیا برود، شهید خواهد شد. (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۱ - ۲۳۲، مجلس نهم، ج ۲)

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

اصحاب قائم به گونه‌ای با هم معاشرت می‌کنند، گویا از یک پدر و مادر هستند. (بحرانی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۳ - ۲۴)

آپورت وجدان بالغ را حاکی از حس وظیفه‌شناسی وی به خود و دیگران می‌داند که شاید از ارزش‌های دینی یا اخلاقی ریشه گرفته باشد. از دیدگاه او شخصیت سالم متوجه دیگران است و به هیچ روی خودمدار نیست. (کریمی، ۱۳۸۸: ۳۳ و ۳۵)

اریک فروم مطلوب‌ترین راه را ایجاد حس برادری به هم‌نوعان می‌داند. وی معتقد است که احساس ارتباط و عشق و توجه و مشارکت در جامعه، این حس هم‌بستگی با دیگران، نیاز ریشه داشتن، ارتباط و وابستگی به جهان را ارضا می‌کند. (همو: ۶۷)

مزلو می‌گوید:

خواستاران تحقق خود، به همهٔ انسان‌ها عمیقاً احساس هم‌دلی و محبت دارند و در عین حال آمادهٔ کمک به بشریت هستند. آنها به دیگران به‌ویژه کودکان، مهربان و شکیبا هستند. (همو: ۱۱ و ۱۱۰)

مؤلفهٔ اشتیاق

بعد عاطفی انتظار که در حقیقت نقطهٔ اوج انتظار و گرمی و حرارت آن به شمار می‌آید، اشتیاق است. هرچه آتش این اشتیاق در وجود منتظر بیشتر شعله‌ور شود، مفارقت دوست مشکل‌تر و تلخ‌تر خواهد شد و غم و اندوه فراوان‌تری به دنبال خواهد داشت چنان‌که به بکاء، جزع و ندبه منجر می‌شود. (فقیه ایمانی، ۱۳۸۴: ۱۳۴)

تأثیر مؤلفهٔ اشتیاق در شخصیت منتظر

الف) عشق و محبت

امام رضا علیه السلام فرمود:

الأنيس الرفيق والوالد الشفيق والأخ الشقيق...؛ (كلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۲۰۰: ح ۱)

امام، همدم و رفیق، پدر و مهربان... است.

در دعای ندبه آمده است:

بنفسی أنت من مغيبٍ لم يخل منا... عزيزٌ علىّ أن أرى الخلق ولا تُرى ولا أسمع لك
حسيماً ولا نجوى... ليت شعري أين استقرت بك النوى بل أي أرضٍ تقلك أو ثرى أ
برضوى أم غيرها أم ذي طوى؛

جانم فدای تو ای ناپیدایی که از ما بیرون نیست! ... چقدر بر من جان کاه است که مردم را
بینم، اما تو دیده نشوی و هیچ گونه صدا و سخنی از تو نشنوم ... ای کاش می دانستم در
چه جایی منزل گرفته ای و چه سرزمین و مکانی تو را دربر گرفته است! آیا در کوه رضوی
هستی و یا در جای دیگر و یا در ذی طوی هستی...؟

به راستی منتظر عاشقی است که به دنبال یار می گردد و با شور و شوق همه جا را در طلبش
جست و جو می کند.

آپورت معتقد است شخص سالم از نظر روانی، به پدر، مادر، فرزندان، همسر یا دوستان
نزدیکش عشق و محبت نشان می دهد. این توانایی، حاصل پرورش کامل مفهوم خود است. در
این حال شخص به فرد محبوب خود احساسی اطمینان بخش نشان می دهد و به آسودگی و
شادمانی او به اندازه خوشی و آسایش خودش اظهار علاقه می کند. (کریمی، ۱۳۸۸: ۲۸)
فرانکل نیز معتقد است ویژگی دیگر انسان های از خود فرارونده توانایی ایثار و دریافت عشق
است. عشق، هدف نهایی انسان است. رستگاری از راه عشق و در عشق است. با ایثار عشق به
دیگری می توان خصایل و ویژگی های ممتاز او، حتی آنهایی را دید که هنوز تحقق نیافته اند.
(همو: ۱۶۷)

ب) چشم به راه بودن

منتظر واقعی کسی است که برای رسیدن یار لحظه شماری می کند؛ یعنی به او عشق می ورزد،
با او سخن می گوید و با چشم های نگران، به دوردست می نگرد تا شاید او را ببیند و بیابد.
در زیارت آل یاسین آمده است:

السلام عليك حين تقوم السلام عليك حين تقعد السلام عليك حين تقرأ و تبين السلام
عليك حين تصلي و تقنت السلام عليك حين ترعع و تسجد...؛

سلام بر تو آن گاه که می ایستی، سلام بر تو آن گاه که می نشینی، سلام بر تو هنگامی که
قرآن می خوانی و بیان می کنی، آن گاه که نماز می گذاری و قنوت می بندی، سلام بر تو
چون به رکوع می روی و سجده می کنی... .

یعنی در همه احوال دلم با تو و چشمم به راه توست. از همین روی، مؤلف کتاب *مکیال المکارم* در مورد برخی نشانه‌های انتظار کامل می‌فرماید:

«اول. آن که شخص منتظر دائماً محزون و غمگین است، در زمان فراق محبوب خود؛ دوم. گریان بودن در انتظار آن حضرت؛

سوم. همیشه به یاد آن حضرت بودن و آنی خود را از ذکر و فکر او فارغ نگذاشتن؛ چهارم. چون انتظار و مقام محبت شدید شد، خواب و خوراک شخص کم می‌شود، بلکه کار به جایی می‌رسد که از هیچ چیز از امور خود روی برنمی‌گرداند؛ پنجم. چون انتظار کامل شد، شخص از هیچ چیز دنیا لذت نمی‌برد، بلکه لذت او منحصر به ذکر محبوب می‌شود.» (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۹۸)

آپورت شخصیت سالم را لزوماً شخصیت بی‌خیال و شاد نمی‌داند. در واقع، او معتقد است زندگی شخص سالم چه‌بسا سخت و تلخ و آکنده از درد و رنج باشد. (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۸)

قصد قربت در انتظار فرج امام عصر علیه السلام

اساسی‌ترین ویژگی منتظر واقعی معرفت عمیق به خداوند متعال است. (احمدی سعدی و فرزاد فرد، بی‌تا: ۱۹۴) قرآن کریم در مورد ویژگی‌های یاران مهدی علیه السلام می‌فرماید:

﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ (مانده: ۵۴)

در راه خدا جهاد می‌کنند.

﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؛ (مجادله: ۲۲)

به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

مردانی که خدا را آن‌چنان که شایسته است، شناخته‌اند و آنان یاوران مهدی در آخرالزمانند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ۲۲۹، ح ۵۶)

انتظار فرج، بندگی خداوند متعال است و در این مسیر باید همان‌گونه حرکت کرد که خداوند اراده می‌کند و این نوع انتظار است که والاترین عبادت محسوب می‌شود: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ». (قندوزی، ۱۴۱۶: ج ۳: ۳۹۷، ح ۵۱)

به عبارتی قصد تقرب به ساحت قدس خداوند متعال یا محبت و رضای او، انگیزه اصلی انسان منتظر است. این انگیزه‌ای است فرارونده از خود، ولی در عین حال دارای جهت‌گیری کاملاً مشخص، یعنی به سمت بالاترین مبدأ آفرینش است.

این انگیزه از امور عبادی شروع می‌شود و دایره آن می‌تواند تمام گستره زندگی مؤمن منتظر را فرا بگیرد. اگرچه این قسمت با نظریه «فرانکل» مشابهت‌هایی دارد، او معنایی را در امور

دیگری مثل رنج، عشق، و خلاقیت ترسیم می‌کند که الزاماً جهتی فرارونده به سوی مبدأ اعلای الهی مورد نظر او نیست. (آذربایجانی، ۱۳۷۵: ۶ - ۲۲)

امام علی علیه السلام نیز در وصف یاران مهدی علیه السلام می‌فرماید:

خداوند دل‌های آنان را به هم نزدیک می‌کند. آنها از هیچ کس ترسان نمی‌شوند و از این که کسی به آنها پیوندد شادمان نمی‌گردند. (احمدی سعدی و فرزادفرد، بی تا: ۱۹۲)

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

خوشا به حال شیعیان قائم که در زمان غیبتش منتظر ظهور او هستند و در هنگام ظهورش فرمان‌بردار او؛ آنان اولیای خدا هستند؛ همان‌ها که نه ترس آنها را فرا می‌گیرد و نه اندوهگین می‌شوند. (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۵۷، باب ۳۳، ح ۵۴)

روایات فوق بر نقش داشتن بُعد ناهشیار انسان در تشکیل شخصیت او و تعیین ساختارهای وجودی او اشاره می‌کنند. اگر چه تعابیر موجود در متون اسلامی، با ابعاد ناهشیار فرویدی مناسبی ندارد، نزدیکی خاصی با «ضمیر ناهشیار» یونگ دارد؛ زیرا از نظر وی محتوای ضمیر ناهشیار، شامل خدا، روح و نیروهای غیبی می‌شود: «این مفهوم معادل است با نمود روح، نفس، خدا، سلامت و... هم‌چنین حالات نفسانی که با هیجان شروع می‌شود.» (آذربایجانی، ۱۳۷۵: ۶ - ۲۲)

نمونه‌هایی از این ندهای ناهشیار یا تأثیرات ناهشیار در قرآن کریم نیز وجود دارد:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾؛ (فتح: ۴)

اوست آن کس که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند.

به عبارت دیگر باید گفت در مکتب انتظار مجموعه عوامل دخیل در شکوفایی انسان، صرفاً عوامل هشیار ارادی و محیطی و... نیستند، بلکه عوامل ناهشیار و ماوراء طبیعی نیز می‌توانند در این زمینه نقش داشته باشند. باید متذکر شد این مقایسه بدین معنا نیست که تفسیر روان‌شناختی یونگ، برای وجود خدا و نیروهای ماوراء طبیعی نیز پذیرفته می‌شود.

نتیجه

در پایان به طور طبقه‌بندی شده، نظرات تطبیقی مکتب انتظار درباره شخصیت مطلوب و سالم ارائه می‌شود:

انگیزش: قصد تقرب به ساحت قدس خداوند متعال یا محبت و رضای او، انگیزه اصلی انسان منتظر است. این قسمت با نظریه «فرانکل» مشابهت‌هایی دارد.

تأکید بر هشیار یا ناهشیار: تأکید بر هر دو است، لکن تأکید اصلی بر بخش هشیار انسان است که نمود اصلی آن همان اراده و کوشش در راه امور اختیاری است. در این قسمت می‌توان

گفت نظرات روان‌شناسان مذکور با دیدگاه مکتب انتظار تقریباً مشترک است. از طرفی قرائنی هم بر نقش داشتن بعد ناهشیار انسان در تشکیل شخصیت او و تعیین ساختارهای وجودی او، در آیات و روایات دیده می‌شود. این نزدیکی خاصی با «ضمیر ناهشیار» یونگ دارد.

تأکید بر گذشته، حال یا آینده: تأکید اصلی بر زمان حال است و از این جهت می‌توان گفت دیدگاه روان‌شناسان مذکور، خصوصاً دیدگاه پرلز که بر زمان و این مکان تأکید بسیار دارد، با دیدگاه مکتب انتظار تقریباً مشترک است، اما با وجود این در روایات و آیات نشانه‌هایی از تأثیر گذشته و نقش آینده در ساختن شخصیت مطلوب مشاهده می‌شود.

تأثیر گذشته فرد از نظر اسلام و در نتیجه از دیدگاه مکتب انتظار مورد تردید نیست، ولی مهم این است که انسان مؤمن در اسلام، هیچ‌گاه اسیر دست‌بسته گذشته خود نیست و با اراده و اختیار آگاهانه خود مسیر کمال و تعالی خود را برمی‌گزیند. این قسمت با نظریات آلپورت، راجرز، مزلو، فرانکل و پرلز مطابقت دارد.

نقش آینده را نیز در جهاتی می‌توان مشاهده کرد:

یکم. مکتب انتظار، داشتن هدف را در رشد و کمال انسان مؤثر می‌داند؛

دوم. داشتن امید صادق و مطابق با واقع، خصوصاً اگر امید به لطف و رحمت پروردگار باشد هیچ محدودیتی ندارد.

این قسمت نیز با نظریات آلپورت، یونگ و فرانکل تقریباً مطابقت دارد.

تأکید بر افزایش یا کاهش تنش: نظر مکتب انتظار در این زمینه، افزایش تنش برای فعالیت فردی و اجتماعی است که با نظریات آلپورت، راجرز، مزلو و فرانکل مشترک است.

نقش کار و هدف‌ها: از دیدگاه مکتب انتظار، «کار» در شکوفایی استعدادهای انسان امری مهم و ضروری است. این قسمت با نظرات آلپورت، مزلو و فرانکل مطابقت دارد.

احساس مسئولیت درباره دیگران: اسلام و در نتیجه مکتب انتظار به طور جدی بر این امر تأکید دارد. این قسمت نیز با نظریات آلپورت، فروم، مزلو و فرانکل مشترک است.

ماهیت ادراک: استخراج دیدگاه مکتب انتظار در این محور نیازمند تأمل بیشتر است.

منابع

۱. آذربایجانی، مسعود، «انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی» فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، تهران، سال سوم، ش ۹، زمستان ۱۳۷۵ ش.
۲. _____، «رابطه انتظار و بهداشت روان»، سخن‌رانی‌ها و مقالات چهارمین گفتمان مهدویت، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن محمد، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.

۴. احمدی سعدی، عاطفه؛ فرزاد فرد، سمیه، تنها راه (چهارده گفتار پیرامون شناخت حضرت مهدی علیه السلام)، شیراز، نشر بیناد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، چاپ سوم، بی تا.
۵. ادیبی، حسین، زمینه انسان شناسی، تهران، نشر لوح، ۱۳۵۶ ش.
۶. اصفهانی، محمدرضا، مکیال المکارم، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۷. ال اتکینسون، ریثا، زمینه روان شناسی هیلگارد، ترجمه: محمدرضا براهنی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۸ ش.
۸. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: مؤسسة البعثة، بیروت، مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۹. بندر ریگی، محمد، المنجد، تهران، انتشارات ایران، بی تا.
۱۰. بنی هاشمی، محمد، سلوک منتظران، تهران، نشر منیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. بهرامی احسان، هادی، «بررسی نقش انتظار و اعتقاد به مهدویت در تحکیم ارزش های دینی»، وبسایت منجی (www.monjee.com)، قم، پژوهشکده انتظار نور، بی تا.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. رفیعی، بهروز، آرای دانش مندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. شرفی، محمدرضا، «مقدمه ای بر آثار تربیتی و روان شناختی انتظار»، ماهنامه موعود، ویژه نامه تربیت مهدوی، سال هفتم، ش ۳۸، تابستان ۱۳۸۲ ش.
۱۵. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، شرح: محمد عبده، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. شفیعی سروستانی، ابراهیم، فرهنگ انتظار (شیعه، انتظار و تکالیف منتظران)، تهران، نشر موعود، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. شولتس، دوآن، روان شناسی کمال، ترجمه: گیتی خوش دل، تهران، نشر پیکان، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.

۲۰. _____، کمال‌الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین ۱۴۰۵ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، انتشارات دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۲. _____، الغیبة، تحقیق: شیخ عبدالله طهرانی، چاپ اول، ۱۴۱۱ مؤسسه معارف الاسلامیه قم.
۲۳. فقیه ایمانی، محمدباقر، شیوه‌های یاری قائم آل محمد، قم، نشر عطر عطرت، ۱۳۸۴ش.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزائری، نجف، منشورات مکتبه الهدی، ۱۳۸۷ق.
۲۵. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینایع المودة لذوی القربی، تحقیق: سید جمال اشرف، قم دارالاسوة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۲۶. کریمی، یوسف، روان‌شناسی شخصیت، تهران، نشر دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۸ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۲۸. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تحقیق: محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۰. محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمة، ترجمه: حمیدرضا شفیعی، قم، انتشارات دارالحديث، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ش.
۳۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبة، تحقیق: فارس حسون کریم، قم، انتشارات انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۲. واعظی، احمد، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۷ش.
۳۳. هورنای، کارن، تضادهای درونی ما، ترجمه: محمدجعفر مصفا، تهران، نشر بهجت، ۱۳۸۸ش.
34. Allport, G, Becoming: Basic Consideration for a Psychology of Personality New Haven: Yale University press, 1955.
35. Frankl, V, Mans Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Boston: Beacon press, 1962.
36. Maslow, A. H, The Farther Reaches of Human Nature: New York: Viking, 1971.
37. Rogers, C.R, On Becoming a Person: ATherapists View of psycho therapy, Boston: Houghton,Mifflin,1961.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۱۴

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

بررسی باور به مهدویت در میان جوانان پانزده تا ۲۹ ساله تهرانی

اکرم حسین زاده*

دکتر محمد احسان تقی زاده**

رضا همایی***

چکیده

این پژوهش باور مهدویت را در بین جوانان مسلمان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران بررسی می کند. روش پژوهش، توصیفی و از نوع پیمایشی و جامعه آماری همه جوانان مسلمان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران را دربر می گیرد. حجم نمونه محاسبه شده ۶۹۱ نفر است که به روش نمونه گیری تصادفی هدفمند از مناطق مختلف شمال، جنوب، شرق، غرب و مرکز تهران و به صورت تصادفی انتخاب شده اند. ابزار اندازه گیری پرسش نامه پنج بخش دارد که به ۲۴ پرسش و ۲۴ عبارت می پردازد. ضریب پایایی پرسش نامه هشتاد درصد محاسبه شده است. برای تجزیه و تحلیل داده ها، شاخص های آمار توصیفی، فراوانی و درصد و روش آماری T تک متغیره به کار رفته است. نتایج نشان داد که در خصوص ایمان و باور به مهدی عج میانگین به دست آمده (۳/۰۸) کمی بزرگ تر از سطح متوسط (۳) و در خصوص انتظار ظهور میانگین به دست آمده (۳/۴۲) بزرگ تر از سطح متوسط (۳) است و اکثر

* کارشناس ارشد جامعه شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور. (yas_fory@yahoo.com)

** استادیار دانشگاه پیام نور. (metaghizadeh@yahoo.com)

*** کارشناس ارشد روان شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور. (Rezahomaei2009@yahoo.com)

اعضای گروه نمونه گویه‌های شناخت حضرت مهدی (عج) را صحیح پاسخ داده‌اند. بیشترین میزان پاسخ‌های صحیح، در مورد فلسفه غیبت آزمایش مردم، جلوگیری از شهادت زودهنگام حضرت و حفظ ایمان و استقامت در دین‌داری بوده و بیشترین میزان پاسخ‌های صحیح در خصوص فلسفه ظهور را آشکار شدن حق و از بین رفتن باطل، تشکیل حکومت واحد جهانی و اجرای دین خدا یاد کرده بودند.

واژگان کلیدی

باور به مهدویت، جوانان پانزده تا ۲۹ سال، آمار مهدی‌باوران، جوانان تهران.

مقدمه

تشکیل جامعه‌ای که معیارهای معنوی و انسانی بر آن حاکم باشد، رسیدن به جهانی دور از ستم، ستم‌گر و ستم‌دیده و دور از استبداد بر مردمان و سرنوشت آنان از دیرباز آرزوی بشر بوده است. چندین آیه قرآن کریم تشکیل جامعه آرمانی را با حاکمیت دین نوید داده است:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾؛ (توبه: ۳۳)

او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند.

روایات درباره قیام حضرت مهدی (عج) اراده الهی را بر تحقق حکومت دینی دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶؛ ج ۳۴۷)

تأملی در اوضاع آشفته جهان نشان می‌دهد جنگ‌های سرد و گرم، مسابقه تسلیحاتی، صف‌آرایی قدرت‌مندان و... جهانیان را خسته و فرسوده کرده است. محرومیت روزافزون طبقه ضعیف، استمداد گرسنگان جهان و گسترش فقر و بی‌کاری، وجدان‌های زنده و دل‌های حساس را پریشان نموده است. در این میان، مسلمانان آگاه، به‌ویژه شیعیان از یأس و نومیدی دوری گزیده و به عاقبت و سرنوشت خود خوش‌بین هستند. آنان در انتظار روز موعود اسلام و مدینه فاضله آن روزشماری می‌کنند و عاقبت کار را از آن مردم نیک‌کردار می‌دانند. مسئله مهدویت از مسائلی است که در خطمشی مبارزه مسلمانان شیعه جایگاهی استراتژیک دارد و از طرف دیگر، دور ساختن جوانان از مهدویت در صدر فهرست سیاه نظام سلطه و مخالفان قرار گرفته است.

مسئله مهدویت، اندیشه ظهور حضرت مهدی (عج) و گسترش ایمان اسلامی و پیروزی نهایی حق بر باطل و استقرار کامل و همه‌جانبه ارزش‌های انسانی و بالآخره تشکیل مدینه فاضله و حکومت جهانی واحد در بین مسلمانان ریشه قرآنی دارد. (نور: ۵؛ انبیاء: ۱۰۵؛ قصص: ۵؛ آل‌عمران: ۸۳) باور به مهدویت به دلیل دارا بودن ویژگی‌های منحصربه‌فرد بسیار، از توان‌مندترین عوامل رشد دینی جوامع ما محسوب می‌گردد. جایگاه ممتاز مهدویت‌اندیشی در

تفکر شیعه به قدری است که برخی شرق‌شناسان و شیعه‌شناسان متوجه این مؤلفه بوده‌اند. هانری کربن در حوزه کلام اسلامی و حامد الگار در حوزه فلسفه سیاسی از جمله کسانی‌اند که در این باره اظهار نظر نموده‌اند. بنابر عقیده هانری کربن اعتقاد به مهدویت عنصر اصلی فکر شیعه است که این مذهب را از مذاهب دیگر ممتاز می‌سازد و سبب پویایی و حیات آن می‌شود. (کربن، ۱۳۷۷)

تمنای ظهور امام عصر^{علیه السلام} از صمیم قلب و تلاش برای رسیدن به آن دو زمینه شناختی و قلبی می‌طلبد. منتظران حقیقی و حامیان مهدویت، پیوسته تصویر ظهور را در برابر دیدگان دارند و از دل و جان آن را می‌جویند و برای تحقق آن تلاش می‌کنند و این را در رفتار خود با کسب آگاهی و شناخت بیشتر از امام عصر^{علیه السلام} نشان می‌دهند. این پژوهش باور مهدویت را در پنج حیطه زیر بررسی می‌کند:

۱. ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی^{علیه السلام}؛

۲. انتظار ظهور حضرت مهدی^{علیه السلام}؛

۳. علم و شناخت حضرت مهدی^{علیه السلام}؛

۴. آگاهی به فلسفه غیبت؛

۵. آگاهی به فلسفه ظهور.

از بین پنج حیطه مذکور، دو مورد ایمان و باور قلبی و دیگر انتظار ظهور، به واقع عواطف قلبی و احساسات درونی و عمیق جوانان را به امام و انتظار قلبی برای ظهور را می‌سنجد و سه حیطه دیگر میزان آگاهی و شناخت آنها از امام عصر^{علیه السلام} را بررسی و سنجش می‌کند.

روش تحقیق

این پژوهش که درصدد بررسی جایگاه باور به مهدویت در میان جوانان پانزده تا ۲۹ ساله تهرانی است نگرش و افکار و احساسات و عملکرد آنها را می‌سنجد. بنابراین، روش پژوهش، توصیفی و از نوع پیمایشی است.

«تحقیق توصیفی شامل مجموعه روش‌هایی است که هدف آنها توصیف شرایط یا پدیده‌های مورد بررسی است. اجرای تحقیق توصیفی می‌تواند صرفاً برای شناخت بیشتر شرایط موجود با یاری‌دادن به فرایند تصمیم‌گیری باشد.» (سرمد و بازرگان، ۱۳۷۶: ۸۲)

جامعه آماری

جامعه آماری این پژوهش، همه جوانان مسلمان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران را دربر می‌گیرد. تعداد دقیق جامعه آماری در دسترس نبود. بنابراین، جامعه آماری پژوهش نامعلوم بوده است.

حجم نمونه

«نمونه معمولاً گروهی از افراد جامعه است که معرف آن جامعه بوده و کمابیش ویژگی‌ها و مشخصات افراد جامعه را دارا می‌باشد.» (کرلینجر، ۱۳۷۶: ۱۳۶)

جامعه آماری این پژوهش همه جوانان مسلمان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران را دربر می‌گرفت و از آن‌جا که تعداد دقیق جامعه آماری در دسترس نیست، واریانس جامعه آماری به دست نمی‌آید. از این‌رو، مطالعه‌ای مقدماتی بر روی گروهی از افراد جامعه به منظور تعیین واریانس جامعه ضروری می‌نمود که به همین منظور، گروهی سی نفری از جامعه آماری به صورت تصادفی انتخاب گردید و پرسش‌نامه در بین آنها توزیع و پس از استخراج داده‌های مربوط به پاسخ‌های گروه نمونه مذکور، واریانس جامعه به دست آمد. برای تعیین حجم نمونه از فرمول زیر استفاده گردید: (خوی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۳۳۱)

$$N = \frac{Z^2 S^2}{D^2} = \frac{1/96^2 \times 0/45}{0/05^2} = 691$$

بنابر محاسبه به عمل آمده، حجم نمونه ۶۹۱ نفر به دست آمد. برای انتخاب گروه نمونه و با توجه به گستردگی جامعه آماری از روش نمونه‌گیری تصادفی هدفمند استفاده شد. بر این اساس از مناطق جغرافیایی شمال، جنوب، غرب، شرق و مرکزی به محل‌های تجمع جوانان گروه سنی پانزده تا ۲۹ سال مراجعه شد و از بین جوانان حاضر در محل‌های مذکور به طور تصادفی تعدادی انتخاب و پرسش‌نامه در اختیار آنان قرار داده شد.

ابزار اندازه‌گیری

این پژوهش از پرسش‌نامه محقق‌ساخته بهره می‌گیرد. این پرسش‌نامه پنج بخش به شرح زیر دارد:

۱. ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی (عج)

این قسمت از پرسش‌نامه هفت پرسش با طیف پنج گزینه‌ای (کاملاً موافقم، موافقم، تاحدودی موافقم، مخالفم و کاملاً مخالفم) دارد که به ترتیب به آنها نمره (۱-۲-۳-۴-۵) تعلق می‌گیرد. برای سنجش روایی - محتوایی این پرسش‌نامه از نظرات چند نفر از اساتید و متخصصان حوزه علوم دینی استفاده شد. پایایی آزمون نیز پس از انجام مطالعه‌ای مقدماتی و تعیین واریانس پرسش‌ها از طریق ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۰ به دست آمد که ضریب مطلوبی است.

۲. انتظار ظهور حضرت مهدی (عج)

قسمت دوم پرسش‌نامه نیز هفت پرسش با طیف پنج گزینه‌ای (کاملاً موافقم، موافقم، تاحدودی موافقم، مخالفم و کاملاً مخالفم) دارد که به ترتیب به آنها نمره (۱-۲-۳-۴-۵) تعلق می‌گیرد. برای سنجش روایی - محتوایی این پرسش‌نامه از نظرات چند نفر از اساتید و

متخصصان حوزه علوم دینی استفاده شد. پایایی آزمون نیز پس از انجام مطالعه‌ای مقدماتی و تعیین واریانس پرسش‌ها از طریق ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۰ به دست آمد که ضریب مطلوبی است.

۳. علم و شناخت حضرت مهدی علیه السلام

قسمت سوم برای سنجش میزان شناخت و آگاهی جوانان به آن حضرت تهیه گردید. بر همین اساس ده پرسش طراحی گردید که هر پرسش دارای چهار گزینه با یک گزینه صحیح بود. بنابراین به پاسخ صحیح حداکثر امتیاز یعنی یک نمره داده شد و پاسخ‌های اشتباه حداقل امتیاز یعنی صفر گرفتند.

برای محاسبه میزان شناخت هر آزمودنی پاسخ‌های صحیح آنها با هم جمع شد و در تحلیل آماری به کار رفت. با توجه به نوع پرسش‌ها و گزینه‌ها، فقط به تعیین روایی - محتوایی پرسش‌ها پرداخته شد که پس از چند بار بازبینی اساتید و متخصصان حوزه علوم دینی، در نهایت ده پرسش تأیید شد.

۴. آگاهی به فلسفه غیبت

قسمت چهارم پرسش‌نامه نیز برای سنجش میزان شناخت و آگاهی جوانان از فلسفه غیبت حضرت مهدی علیه السلام بوده است. به همین منظور هشت عبارت در خصوص فلسفه غیبت تهیه گردید که از این هشت عبارت، عبارات (۲ و ۶ و ۸) غلط بود و تنها پنج عبارت صحیح در بین آنها وجود داشت. بنابراین به هر پاسخ صحیح یک نمره تعلق گرفت که حداقل نمره صفر و حداکثر پنج بوده است. با توجه به نوع طراحی عبارات، فقط اقدام به تعیین روایی - محتوایی عبارات شد که پس از مطالعه اساتید و متخصصان حوزه علوم دینی، هشت عبارت انتخاب گردید.

۵. آگاهی به فلسفه ظهور

طراحی این قسمت نیز همانند قسمت فلسفه غیبت حضرت بوده؛ زیرا درصدد سنجش میزان شناخت و آگاهی جوانان از فلسفه ظهور حضرت بوده است. به همین منظور هشت عبارت در خصوص فلسفه ظهور تهیه گردید که روایی - محتوایی آن را نیز اساتید علوم دینی تأیید کردند.

از این هشت عبارت، عبارات (۲ و ۶ و ۸) غلط بود و تنها پنج عبارت صحیح در بین آنها وجود داشت. بنابراین به هر پاسخ صحیح یک نمره تعلق گرفت که حداقل نمره صفر و حداکثر پنج بوده است. عبارات انتخابی صحیح توسط آزمونی به عنوان نمره وی از فلسفه ظهور در محاسبات آماری مورد استفاده قرار گرفت.

روش‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها

این پژوهش، از شاخص‌های آمار توصیفی فراوانی، درصد، میانگین، انحراف معیار، جداول و نمونه‌ها استفاده کرده است. به منظور تحلیل استنباطی داده‌های به دست آمده از ابزار اندازه‌گیری از روش‌های آماری T تک‌متغیره، t مقایسه میانگین دو گروه مستقل و تحلیل واریانس تک‌متغیره (انوا) استفاده شد.

توصیف گروه نمونه بر اساس جنسیت

جدول ۱: توزیع فراوانی گروه نمونه بر اساس جنسیت

جنسیت	شاخص‌های آماری	فراوانی	درصد
مذکر		۲۴۳	۳۵/۲
مؤنث		۴۲۱	۶۰/۹
بدون پاسخ		۲۷	۳/۹
مجموع		۶۹۱	۱۰۰

بنابر اطلاعات جدول ۱، تعداد جوانان مؤنث گروه نمونه بیشتر از جوانان مذکر بوده است.

یافته‌ها

فرضیه اصلی پژوهش

باور به مهدویت در پنج مؤلفه ۱. ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی علیه السلام، ۲. انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام، ۳. علم و شناخت حضرت مهدی علیه السلام، ۴. آگاهی به فلسفه غیبت، ۵. آگاهی به فلسفه ظهور حضرت مهدی علیه السلام در بین جوانان پانزده تا ۲۹ ساله مسلمان شهر تهران از سطح متوسط بالاتر است.

ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی

جدول ۱: نتایج آزمون t تک‌متغیره، مقایسه میانگین میزان ایمان و باور قلبی به

حضرت با سطح متوسط (۳)

سطح متوسط	میانگین	انحراف معیار	t	سطح معناداری
۳	۳/۰۸	۱/۴۲	۱/۴۵	۰/۱۵

در تحلیل استنباطی به منظور بررسی سطح معناداری از آزمون t در سطح $\alpha=0/05$ استفاده شد که با توجه به این که میانگین حاصله (۳/۰۸) کمی بزرگ‌تر از سطح متوسط (۳) بوده و t به دست آمده نیز از مقدار بحرانی جدول کوچک‌تر بوده، می‌توان اذعان داشت جوانان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران از ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی علیه السلام تا حدودی برخوردار بوده و ایمان و باور قلبی آنها تقریباً در حد متوسط است.

جدول ۲: نتایج آزمون t تک‌متغیره، مقایسه میانگین موارد مربوط به میزان ایمان و باور قلبی به حضرت با سطح متوسط (۳)

گویه‌ها	سطح متوسط	میانگین	انحراف معیار	t	سطح معناداری
۱. همیشه این احساس را دارم که حضرت حاضر و ناظر بر من است.	۳	۳/۳۴	۱/۳۲	۶/۷۰	۰/۰۰۱
۲. یاد حضرت مهدی علیه السلام موجب آرامش و امید به آینده در من است.	۳	۳/۴۰	۱/۳۱	۸/۰۱	۰/۰۰۱
۳. گاهی مواقع برای رسیدن به حضرت مهدی علیه السلام گریه می‌کنم.	۳	۲/۹۷	۱/۳۹	۰/۴۵	۰/۶۴
۴. همیشه دل‌تنگ زیارت مسجد جمکران هستم.	۳	۲/۸۶	۱/۴۰	۲/۵۹	۰/۰۱
۵. حس می‌کنم منتظران حضرت انسان‌های وارسته و پاکی هستند.	۳	۳/۳۵	۱/۴۹	۶/۱۹	۰/۰۰۱
۶. ظهور حضرت به طول کشیده و من از آن ناامید شده‌ام.	۳	۲/۴۰	۱/۳۹	۱۱/۳۳	۰/۰۰۱
۷. دعاهایی از طریق رادیو و تلویزیون برای حضرت خوانده می‌شود که مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد.	۳	۳/۱۷	۱/۳۴	۳/۳۵	۰/۰۰۱

در تحلیل استنباطی به منظور بررسی سطح معناداری از آزمون t در سطح $\alpha=0/05$ استفاده شد که با توجه به این که میانگین‌های به دست آمده در خصوص گویه‌های ۱، ۲، ۳ و ۴ از سطح متوسط (۳) بزرگ‌تر بوده، می‌توان نتیجه گرفت که مواردی از قبیل احساس همیشگی درباره حضور و نظارت حضرت بر اعمال، آرامش و امید به آینده با یاد حضرت، پاک بودن پیروان حضرت و متأثر شدن از دعاهای مربوط به حضرت، جزو باور قلبی ایمان جوانان شده و جوانان آنها را به صورت باوری درونی و قلبی پذیرفته‌اند.

انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام

جدول ۳: نتایج آزمون t تک‌متغیره، مقایسه میانگین میزان انتظار ظهور حضرت با سطح متوسط (۳)

سطح متوسط	میانگین	انحراف معیار	t	سطح معناداری
۳	۳/۴۲	۱/۳۲	۸/۳۵	۰/۰۰۱

در تحلیل استنباطی به منظور بررسی سطح معناداری از آزمون t در سطح $\alpha=0/05$ استفاده شد که با توجه به این که میانگین حاصله (۳/۴۲) بزرگتر از سطح متوسط (۳) بوده و t حاصله نیز از مقدار بحرانی جدول بزرگتر بوده، می توان اذعان داشت انتظار ظهور در بین جوانان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران از سطح متوسط بالاتر است و آنها منتظر ظهور حضرت هستند.

جدول ۴: نتایج آزمون t تک متغیره،

مقایسه میانگین موارد مربوط به میزان انتظار ظهور حضرت با سطح متوسط (۳)

گویه ها	سطح متوسط	میانگین	انحراف معیار	t	سطح معناداری
۱. همیشه در هنگام نماز یا در طول روز دعای فرج را می خوانم.	۳	۳/۳۰	۱/۳۵	۵/۹۴	۰/۰۰۱
۲. انتظار فرج موجب تعمیق روحیه تعاون و همبستگی مسلمانان است.	۳	۳/۵۱	۱/۳۱	۱۰/۲۳	۰/۰۰۱
۳. به امید پذیرش در پیشگاه حضرت در صدد اصلاح رفتارها و بهتر بودن هستم.	۳	۳/۶۷	۱/۱۹	۱۴/۷۱	۰/۰۰۱
۴. آرزوی من این است که در رکاب امام زمان شهید شوم.	۳	۳/۷۶	۱/۴۰	۱۴/۳۷	۰/۰۰۱
۵. به عنوان یک مسلمان از تکالیف و وظایف در عصر غیبت آگاه هستم.	۳	۳/۱۱	۱/۱۴	۲/۵۴	۰/۰۱
۶. خود را از منتظران امام زمان می دانم و از این نظر احساس خوبی دارم.	۳	۳/۲۶	۱/۳۱	۵/۲۹	۰/۰۰۱
۷. هر موقع کار مثبت و مفیدی می کنم احساس خوبی درباره حضرت پیدا می کنم.	۳	۳/۴۷	۱/۴۷	۴/۲۵	۰/۰۰۱

در تحلیل استنباطی به منظور بررسی سطح معناداری از آزمون t در سطح $\alpha=0/05$ استفاده شد که با توجه به این که میانگین های به دست آمده در خصوص تمامی موارد مربوط به انتظار ظهور حضرت از سطح متوسط (۳) بزرگتر بوده، می توان نتیجه گرفت که جوانان نسبت به هفت مورد مطرح در خصوص انتظار حضرت مهدی عج اعتقاد دارند.

شناخت حضرت مهدی (عج)

جدول ۵: نتایج توصیف پاسخ‌های اعضای گروه نمونه در خصوص شناخت حضرت

بر اساس گزینه‌های سئوالات

گویه‌ها	۶	الف	ب	ج	د	گزینه صحیح
۱. سال تولد حضرت مهدی (عج) چیست؟	فراوانی	۲۳۹	۲۳۶	۱۲۵	۹۱	الف
	درصد	۳۴/۶	۳۴/۲	۱۸/۱	۱۳/۲	
۲. حضرت مهدی (عج) در چه شهری به دنیا آمد؟	فراوانی	۱۱۰	۳۵۸	۱۲۰	۱۰۳	ب
	درصد	۱۵/۹	۵۱/۸	۱۷/۴	۱۴/۹	
۳. کدام یک از القاب زیر از القاب حضرت مهدی (عج) است؟	فراوانی	۳۸۷	۱۲۴	۱۴۲	۳۸	الف
	درصد	۵۶	۱۷/۹	۲۰/۵	۵/۵	
۴. نام مادر آن حضرت چیست؟	فراوانی	۳۸	۸۹	۲۰	۵۴۴	د
	درصد	۵/۵	۱۲/۹	۲۰/۹	۷۸/۷	
۵. غیبت صغرا چند سال طول کشید؟	فراوانی	۳۱۱	۹۵	۱۳۸	۱۴۷	ج
	درصد	۴۵	۱۳/۷	۲۰	۲۱	
۶. غیبت حضرت از چه زمانی شروع شد؟	فراوانی	۲۳۴	۱۳۳	۵۸	۲۶۶	ب
	درصد	۳۳/۹	۱۹/۲	۸/۴	۳۸/۵	
۷. از نظر امامان مقام معنوی حضرت مهدی (عج) چگونه تعیین شده است؟	فراوانی	۴۰۷	۲۱۶	۲۵	۴۳	الف
	درصد	۵۸/۹	۳۱/۳	۳/۶	۶/۲	
۸. وجه اشتراک حضرت مهدی (عج) و حضرت یوسف (ع) چیست؟	فراوانی	۱۱۹	۱۲۳	۱۰۱	۳۴۸	د
	درصد	۱۷/۲	۱۷/۸	۱۴/۶	۵۰/۴	
۹. منظور از وقت معلوم که خدا مهلت داده چه روزی است؟	فراوانی	۷۷	۱۵۰	۱۴۱	۲۳۲	الف
	درصد	۱۱/۱	۲۱/۷	۲۰/۴	۴۶/۷	
۱۰. در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) کدام یک از پیامبران وی را همراهی می‌کند؟	فراوانی	۷۸	۹۵	۵۱۳	۵	ج
	درصد	۱۱/۳	۱۳/۷	۷۴/۲	۰/۷	

پاسخ‌ها بر اساس گزینه‌های پرسش‌نامه نشان می‌دهد اکثر پاسخ‌های اعضای گروه نمونه در تمامی گویه‌های شناخت حضرت مهدی عج پاسخ‌های صحیح بوده و گزینه صحیح را انتخاب نموده‌اند. فقط در گویه‌های پنجم، ششم و نهم کمترین میزان پاسخ صحیح وجود داشته که نشان‌دهنده شناخت ناکافی جوانان از موارد مطرح در سه گویه مذکور است.

فلسفه غیبت حضرت مهدی عج

جدول ۶: توزیع فراوانی پاسخ‌های اعضای گروه نمونه نسبت به فلسفه غیبت حضرت مهدی عج

گزینه‌ها	شاخص آماری	فراوانی	درصد	نوع پاسخ
۱. آزمایش مردم	۳۷۵	۵۱/۷	صحیح	
۲. زیاد شدن جمعیت دنیا	۱۰	۱/۴	غلط	
۳. حفظ ایمان و استقامت در دین‌داری	۲۱۱	۳۰/۵	صحیح	
۴. ایجاد امید به آینده	۱۸۱	۲۶/۲	صحیح	
۵. جلوگیری از شهادت زود هنگام ایشان	۲۲۷	۳۲/۹	صحیح	
۶. پر شدن جهان از ظلم و جور	۲۰۳	۲۹/۴	غلط	
۷. بیعت نکردن با هیچ‌یک از طاغوت‌های زمان	۵۸	۸/۴	صحیح	
۸. همراهی حضرت خضر ع و عیسی ع با حضرت	۳۶	۵/۲	غلط	

بنابر نتایج جدول، بیشترین میزان پاسخ‌های صحیح در خصوص آزمایش مردم، جلوگیری از شهادت زود هنگام حضرت و حفظ ایمان و استقامت در دین‌داری بوده است، در حالی که جوانان درباره گویه شماره شش نیز پاسخ‌های بسیاری داشته‌اند.

فلسفه ظهور حضرت مهدی عج

جدول ۷: توزیع فراوانی پاسخ‌های اعضای گروه نمونه نسبت به فلسفه غیبت حضرت

مهدی عج

گزینه‌ها	شاخص آماری	فراوانی	درصد	نوع پاسخ
۱. رسیدن مردم به رفاه اقتصادی	۳۴	۴/۹	صحیح	
۲. تشکیل حکومت واحد جهانی	۳۰۵	۴۴/۱	صحیح	
۳. ساختن مساجد در سراسر دنیا	۱۹	۲/۷	غلط	
۴. ایجاد امید به آینده	۹۶	۱۳/۹	غلط	
۵. آشکار شدن حق و از بین رفتن باطل	۴۵۶	۶۶	صحیح	
۶. رشد علم و فناوری	۷۸	۱۱/۳	صحیح	
۷. اجرای دین خدا	۳۰۳	۴۳/۸	صحیح	
۸. رسیدن یاران حضرت به سی صد نفر	۶۰	۸/۷	غلط	

بنابر نتایج جدول، بیشترین میزان پاسخ‌های صحیح در خصوص فلسفه ظهور، در مورد آشکار شدن حق و از بین رفتن باطل، تشکیل حکومت واحد جهانی و اجرای دین خدا بوده است. با بررسی فراوانی پاسخ‌های صحیح و غلط می‌توان گفت که اکثریت پاسخ‌های جوانان درباره فلسفه ظهور درست بوده و آنها آگاهی خوبی از فلسفه ظهور حضرت مهدی دارند.

بحث و نتیجه‌گیری

امروزه برای اکثر محققان دنیا ثابت شده است که دین نقش مهمی در زندگی فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند. انتظار فرج و باور به مهدویت آموزه‌ای دینی است که برای تأمین سلامت روانی افراد، کنترل ناهنجاری‌های اجتماعی و اصلاح جامعه بسیار نقش‌آفرین می‌نماید. احساس «عدالت اجتماعی» که از نتایج باور به مهدویت به شمار می‌رود انگیزه مناسبی برای جلوگیری از ارتکاب جرم و ناهنجاری است. (ستوده، ۱۳۷۹: ۴۵)

از سوی دیگر از منظر روان‌شناختی، وعده‌های پیروزی حتمی، قوت روحی و روانی در شخص منتظر پدید می‌آورد (مدن، ۱۴۲۲) و هنجارها و مدل‌های رفتاری غالب زمینه هم‌نوایی، همبستگی و نظم اجتماعی را موجب می‌گردد. (داوودی، ۱۳۸۰: ۷) دستیابی به مؤلفه‌های مثبت یاد شده نیازمند شناخت از باور حقیقی به مقوله مهدویت است.

تبیین نتایج

الف) انسان‌ها اندیشه مهدویت را به صورت فطری دریافته‌اند و با تمام اختلاف‌نظرها و سلیقه‌ها و آرا و عقایدی که با یک‌دیگر دارند، در اصل اعتقاد به ظهور منجی هم‌نظرند. با وجود این عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نظریه درباره مهدویت از جانب اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام بیان گردیده است. تا آن‌جا که کتب تاریخی، تفسیری و روایی بیش از سه هزار روایت در موضوع حضرت مهدی علیه‌السلام مطرح کرده‌اند، در حالی که کتب اهل سنت روایات مربوط به حضرت را بالغ بر دویست شماره تخمین زده‌اند.

تشیع، بهترین و برترین مولود دین اسلام، گوهری به نام اندیشه مهدویت در خویش دارد که این اندیشه با تفکر مهدویت در دیگر ادیان و فرق مقایسه‌پذیر نیست.

شیعه حضرت مهدی علیه‌السلام را امام خود و حجت و خلیفه خدا بر روی زمین می‌داند که «یُمْنِهِ رِزْقُ الْوَرَى» و به برکت وجود او جهان هستی از خزانه غیب روزی می‌خورد. او دوازدهمین امام شیعیان است که تدبیر عالم را به دست دارد و تقدیر جهان هستی و موجودات در هر شب قدر توسط ملائکه و روح (فرشته اعظم خدا) بر قلب نازنین او فرود می‌آید و او ظرف نزول مقدرات الهی در شب قدر است که زمین بدون وجود او اهل خود را فرو می‌برد. با توجه به نظریه پیشرفته شیعه درباره حضرت مهدی علیه‌السلام، مهدویت هم‌چون دیگر مسائل امامت امری آسمانی و ملکوتی

بوده و بشر حق انتخاب و دخالتی در این امر ندارد و خداوند سبحان بنابر مصالحی حضرت را از چشم عموم مردم پنهان داشته و عمری طولانی به وی ارزانی داشته است. از منظر تشیع، اعتقاد به حضرت قائم علیه السلام فقط پایگاهی اعتقادی ندارد، بلکه این عقیده بر بنیادی شکل گرفته که تمام بنای عظیم معنویت امامت مذهبی بر آن استوار می‌گردد و در حقیقت بنیان رستگاری انسان محسوب می‌شود.

در خصوص این مؤلفه، یافته‌ها از میان جوانان نشان داد که میانگین (۳/۰۸) کمی بزرگ‌تر از سطح متوسط (۳) است، به طوری که این تفاوت به لحاظ آماری نیز معنادار نیست. به عبارت دیگر، ایمان و باور قلبی جوانان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران از امام عصر علیه السلام در حد متوسط بوده و هنوز به ایمان و باور قلبی مطلوب و عمیق دست نیافته‌اند.

یافته‌ها در خصوص موارد مربوط به مؤلفه ایمان و باور قلبی نشان می‌دهد که میانگین جوانان در خصوص احساس بر حاضر و ناظر بودن امام بر کارهای آنها، آرامش یافتن و امید به آینده به واسطه یاد امام، اعتقاد به وارستگی و پاکی منتظران حضرت و تأثیر دعاها بر امام زمان بر روحیات آنها، بزرگ‌تر از سطح متوسط بوده و این نشان می‌دهد جوانان علاقه خاصی به امام عصر علیه السلام دارند و وی را تنها نجات دهنده بشریت می‌دانند. یاد امام موجب آرامش آنها و امید به آینده و سرزندگی در آنان است. این موضوع که دین می‌تواند موجب آرامش روان و آسایش فکری و به دنبال آن سلامتی فرد گردد در مطالعات باگرا (۲۰۰۸)، باچر (۲۰۰۸)، هارسیون و همکاران (۲۰۰۷)، هاگ و همکاران (۲۰۰۶)، دی‌روس و همکاران (۲۰۰۵)، کنستانتین و همکاران (۲۰۰۵)، برگن (۲۰۰۴)، پودی و همکاران (۲۰۰۴)، روچ و آنو (۲۰۰۳)، موران (۲۰۰۳)، پلانت و شارما (۲۰۰۱)، مالتی و دی (۲۰۰۰)، مالری و همکاران (۲۰۰۰) نشان داده شده است. در مطالعات مذکور، دین و اعتقاد دینی به خداوند و افراد دینی منبعی مهم برای جلوگیری از استرس و رهایی انسان از قید و بندهای دنیوی معرفی شده که می‌تواند موجب سرزندگی و شادابی فرد گردد. در مطالعات برگین (۲۰۰۴)، روچ و آنو (۲۰۰۳) و آرگیل (۲۰۰۰) نیز بین دین و گرایش دینی و شادابی و نشاط افراد همبستگی مثبت و معناداری گزارش داده شده، به طوری که عقاید دینی به علت رهایی فرد از تنش‌های روزمره و ایجاد این باور قلبی که مشکلات موجود در جهت امتحان الهی است، موجبات آرامش و شادابی و تلاش بیشتر را فراهم می‌کند.

دیگر یافته‌ها در خصوص موارد مطرح در پرسش‌نامه در خصوص ایمان و باور قلبی نشان داد که گریه برای رسیدن به امام عصر علیه السلام تقریباً برابر میانگین بوده که نشان می‌دهد تقریباً نیمی از جوانان پانزده تا ۲۹ سال به گونه‌ای به امام مهدی علیه السلام اعتقاد دارند که برای رسیدن به وی ناخودآگاه گریه می‌کنند و این گریه به آنها آرامش می‌دهد. باچر (۲۰۰۸) بر اساس مطالعات خود می‌گوید گریه افراد مذهبی به منزله غمگینی نیست، بلکه گریه برای رسیدن به معبود و یافتن

آرامش ابدی است. در خصوص مورد دل‌تنگی زیارت مسجد جمکران نیز میانگین به دست آمده کوچک‌تر از سطح متوسط است که نشان می‌دهد احتمالاً برخی از جوانان به علت نزدیکی مسافت تهران یا جمکران به راحتی به زیارت مسجد جمکران می‌روند. همچنین یافته‌ها در خصوص میانگین ناامیدی در طولانی شدن ظهور حضرت نیز کوچک‌تر از سطح متوسطی است که نشان دهد جوانان از ظهور امام عصر علیه السلام ناامید شده‌اند و آنان همچنین با امید به ظهور حضرت و نابودی ظلم و ستم، به آینده‌ای روشن اعتقاد دارند. مالتبی و دی (۲۰۰۰) نیز امید به آینده و رسیدن به تعالی را موضوعی مهم در افراد مذهبی گزارش نموده‌اند.

ب) انتظار فرج از آموزه‌های دینی است که در کنترل ناهنجاری‌های اجتماعی و اصلاح جامعه تأثیری فراوان دارد و در واقع نوعی آمادگی برای پاک شدن، پاک زیستن، پویش همیشگی همراه با خودسازی، ساختن دیگران و زمینه‌سازی برای حکومت صالح مهدوی است. انتظار فرج با نظارت اجتماعی، سبب همبستگی اجتماعی و تشکیل جامعه اخلاقی می‌گردد. منتظران برای تقویت اهداف متعالی فرهنگ مهدوی، با احساس مسئولیت و تعهد در برابر سرنوشت جامعه، با روحی سرشار از عزت دینی، به وظیفه عمومی خود برای امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کنند و اصلاح‌طلبی در حوزه روابط اجتماعی را در سرلوحه فعالیتشان قرار می‌دهند.

عدالت از آموزه‌های انتظار است که عاملی برای استحکام نظم اجتماعی، رعایت هنجارهای دینی و جلوگیری از کج‌روی‌ها به شمار می‌رود. تئوری‌های کنترل اجتماعی با وجود مکانیسم‌های مختلف، جواب‌گوی نیازهای جامعه انسانی نیست و هر روز بر تعداد هنجارشکنان افزوده می‌شود. ولی اگر انتظار فرج به طور صحیح در جوامع بشری رواج یابد، می‌تواند در کنترل ناهنجاری‌ها و کاهش کج‌روی‌ها مؤثر واقع شود. یافته‌ها در خصوص مؤلفه انتظار ظهور نشان داد که میانگین به دست آمده (۳/۴۲) بزرگ‌تر از سطح متوسط (۳) است که انتظار جوانان پانزده تا ۲۹ سال در خصوص ظهور هرچه زودتر امام عصر علیه السلام را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، سطح انتظار جوانان پانزده تا ۲۹ سال برای ظهور امام مهدی علیه السلام بزرگ‌تر از سطح متوسط است و این باور درباره انتظار در آنان شکل گرفته است.

به طور کلی یافته‌ها در خصوص موارد مطرح در پرسش‌نامه در مورد مؤلفه انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام نشان داد در تمامی موارد میانگین‌های به دست آمده بزرگ‌تر از سطح متوسط است. به عبارت دیگر، خواندن دعای فرج در هنگام نماز و در طول شبانه روز، تأثیر انتظار در آگاهی از تکالیف و وظایف، احساس خوب بودن انجام و کار مثبت و مفید، از جمله مواردی است که به واسطه انتظار ظهور امام عصر علیه السلام در جوانان می‌تواند شکل بگیرد و موجبات خشنودی و امید را در آنها به وجود آورد. بنابراین، با ترویج آیین انتظار ظهور حضرت امام عصر علیه السلام می‌توان بسیاری از رفتارهای بد را در جوانان از بین برد. این یافته‌ها نشان می‌دهد که جوانان عاشق امام

عصر علیه السلام هستند و او را از صمیم قلب و با تمام وجود دوست دارند و به طور فعالانه‌ای در انتظار ظهور امام هستند و احساس می‌کنند که با ظهور امام مهدی علیه السلام به آرامش جاودانه خواهند رسید و زندگی جاودانه‌ای خواهند یافت.

ج) شناخت حضرت مهدی معرفت امام ابعاد مختلف و درجات گوناگونی دارد که از شناخت فردی و مشخصات ظاهری حضرت آغاز می‌گردد و تا شناخت و معرفت قلبی به نورانیت حضرت ادامه می‌یابد؟ راهی بی‌پایان که تمام کمالات انسانی را در خود نهفته دارد.

در نگاه اول شاید شناخت ظاهری و فردی حضرت مهم جلوه نکند، اما حکمتی بس عمیق وجود دارد که تمام معصومان از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا امام حسن عسکری علیه السلام بر روی جزئی‌ترین ویژگی‌ها و خصوصیات فردی حضرت مهدی علیه السلام تأکید می‌ورزیده‌اند؛ زیرا کشش درونی بشریت و روح امیدی که در فطرت تمام انسان‌ها در همه دوران درباره منجی عالم بشریت وجود داشته، راه را بر سوء استفاده کنندگان از عقاید پاک مردم باز می‌کند و عرصه را بر مدعیان مهدویت می‌گشاید. این از دیرباز دغدغه پیامبران و رهبران بزرگ بوده است، تا آن‌جا که حضرت عیسی علیه السلام به نزدیکان خود چنین توصیه و تأکید می‌فرمود:

زنهار کسی شما را گمراه نکند، زان‌رو که بسا به نام من آمده خواهند گفت که من مسیح هستم و بسیاری را گمراه خواهد کرد... آن‌گاه اگر کسی به شما بگوید اینک مسیح در این‌جا یا در آن‌جاست باور نکنید؛ چرا که مسیحیان کاذب و انبیایی کذب ظاهر شده، علامات و معجزات عظیمه چنان خواهند نمود که اگر ممکن بودی برگزیدگان را نیز گمراه می‌کردند. (انجیل متی: ۴۱، باب ۲۴)

نتایج به دست آمده در خصوص مؤلفه شناخت حضرت مهدی علیه السلام نشان داد که در خصوص سال تولد حضرت مهدی علیه السلام ۳۴/۶ درصد جوانان پاسخ صحیح دادند و ۶۵/۴ درصد جوانان از پاسخ این پرسش ناآگاه بودند. به عبارت دیگر، تقریباً یک‌سوم جوانان پانزده تا ۲۹ ساله شهر تهران به سال تولد امام یعنی ۲۵۵ قمری آگاهی و شناخت داشته‌اند، در حالی که سه‌چهارم دیگر آنها هنوز به سال تولد امام آگاهی ندارند.

در خصوص پرسش مربوط به محل تولد امام عصر علیه السلام ۵۱/۸ درصد جوانان پانزده تا ۲۹ سال که تقریباً نیمی از جوانان مورد مطالعه را تشکیل می‌دادند، پاسخ صحیح داده‌اند و به محل تولد امام عصر علیه السلام یعنی سامرا آگاهی داشته‌اند. با وجود این، ۴۸/۲ درصد آنها به محل تولد امام عصر علیه السلام آگاهی نداشته و گزینه‌های اشتباه را انتخاب نموده‌اند.

یافته‌ها در زمینه پرسش سوم در مورد القاب حضرت مهدی علیه السلام نشان داد ۵۶ درصد جوانان درباره القاب امام عصر علیه السلام گزینه صحیح را انتخاب نموده‌اند و به القاب ایشان شناخت و آگاهی داشته‌اند، در حالی که ۴۴ درصد آنها گزینه‌های اشتباه را انتخاب نموده‌اند.

نتایج به دست آمده در مورد نام مادر حضرت امام عصر علیه السلام نشان داد اکثریت جوانان یعنی ۷/۷۸ درصد آنها به نام مادر حضرت آگاهی و شناخت داشته‌اند، در حالی که تنها ۳/۲۲ درصد آنها هنوز نام مادر حضرت را نمی‌دانند و آگاهی و شناخت به آن نداشته‌اند. یافته‌ها در خصوص مدت غیبت صغرای حضرت مهدی علیه السلام نشان داد که تنها بیست درصد جوانان از مدت غیبت صغرای امام آگاهی دارند، در حالی که اکثریت جوانان پانزده تا ۲۹ ساله تهرانی یعنی هشتاد درصد آنها به آن آگاهی و شناخت کافی نداشته‌اند. ناآگاهی اکثریت جوانان به مدت‌زمان غیبت حضرت امام می‌تواند برای جامعه اسلامی یک ضعف باشد و باید در خصوص اطلاع‌رسانی و آگاهی هر چه بیشتر جوانان از وسایل گوناگون و به‌خصوص کتب درسی استفاده شود تا بدین ترتیب سطح آگاهی جوانان به امام عصر علیه السلام بیشتر گردد.

نتایج به دست آمده در خصوص زمان شروع غیبت امام عصر علیه السلام نشان داد که تنها ۲/۱۹ درصد جوانان به زمان شروع غیبت امام (از لحظه ولادت ایشان) آگاهی داشته‌اند، در حالی که ۸/۸۰ درصد یعنی اکثریت جوانان شهر تهران به این موضوع به صورت کافی آگاهی نداشته‌اند. یافته‌ها در مورد مقام معنوی امام عصر علیه السلام نشان داد ۹/۵۸ درصد جوانان به مقام معنوی امام (خورشید زیر ابر) آگاهی دارند و به مقام معنوی امام قبلاً آگاهی و شناخت داشته‌اند، اما ۱/۴۱ درصد جوانان به این مقام آگاهی نداشته‌اند و گزینه‌های اشتباه را انتخاب نموده بودند.

نتایجی که درباره پرسش هشتم یعنی وجه اشتراک حضرت مهدی علیه السلام با حضرت یوسف علیه السلام به دست آمد نشان داد که تقریباً نیمی از جوانان (۴/۵۰ درصد) به این وجه اشتراک که شامل زیبایی، مظلومیت و ناشناس بودن است، آگاهی و شناخت دارند و گزینه صحیح را انتخاب نموده‌اند، در حالی که تقریباً نیمی دیگر از افراد گروه نمونه شناخت کامل در این خصوص ندارند و تنها یکی از گزینه‌ها را انتخاب نمودند. یافته‌ها درباره پرسش مربوط به «وقت معلوم که خداوند مهلت داده» نشان داد که اکثریت جوانان به این پرسش تخصصی در خصوص امام عصر علیه السلام آگاهی ندارند و ۹/۸۸ درصد آنها از شناخت و آگاهی برخوردار نیستند. با وجود این تنها ۱/۱۱ درصد توانسته به این مفهوم آگاهی و شناخت دارند و گزینه صحیح را انتخاب کرده‌اند. با وجود این ۸/۲۵ درصد جوانان به این گزینه آگاهی کافی نداشته‌اند.

در نتیجه بر اساس یافته‌های به دست آمده در خصوص مؤلفه شناخت حضرت مهدی علیه السلام، سطح آگاهی جوانان که در یک کشور اسلامی و شیعه مذهب زندگی می‌کنند چندان مناسب و مطلوب نیست و برای افزایش سطح آگاهی آنان باید آموزش و تربیت دینی صحیح افراد از سنین کودکی آغاز شود. دنز و همکاران (۲۰۰۸)، لاورنس (۲۰۰۸)، جانسون (۲۰۰۸)، دیکی و همکاران (۲۰۰۶)، هاگ و همکاران (۲۰۰۶)، دی‌روس و همکاران (۲۰۰۵)، دی‌روس (۲۰۰۴) و پودی و همکاران (۲۰۰۴) در مطالعات خود نشان داده‌اند که خانواده و والدین برای هدایت فرزندان به

سوی مذهب و دین بیشترین نقش را بر عهده دارند. به عبارت دیگر، هر قدر تمایلات مذهبی والدین قوی‌تر و بیشتر باشد و از شیوه صحیح برای آموزش مذهبی فرزندان خود استفاده کنند، آگاهی و معرفت دینی آنها نیز افزایش خواهد یافت.

هم‌چنین دی‌روس (۲۰۰۴) نیز به نقش مدارس اشاره می‌کند و معتقد است آنچه در مدارس آموزش داده می‌شود اگر بر پایه مذهب باشد به طور حتم می‌تواند موجب افزایش آگاهی دینی دانش‌آموزان گردد و این نیازمند وجود کتاب‌های درسی مناسب و معلمان آگاه و پر تلاش است.

د) غیبت در عرف به معنای ناپدید شدن و دور بودن از صحنه است که مستلزم فاصله گرفتن است، در حالی که مراد از غیبت امام علیه السلام فاصله گرفتن ایشان از جامعه نیست، بلکه امام در عین حضور در صحنه با مردم در ارتباط است. البته آنان از شناخت او محرومند و در حقیقت نوعی در حجاب بودن یک‌طرفه وجود دارد؛ زیرا مردم آگاهانه و مشخص با ایشان ارتباط ندارند. اما وی آنان را می‌بیند و می‌شناسد و با ایشان داد و ستد دارد، در بازارهای آنان راه می‌رود و بر فرش‌های آنان می‌نشیند، در حالی که او را نمی‌شناسند. بنابراین، امام حضور دارد گرچه ظهور عینی ندارد. (کورانی، ۱۴۱۱: ج ۳: ۲۴)

پیشینه چرایی غیبت به قبل از تولد حضرت حجت علیه السلام بازمی‌گردد؛ زمانی که فلسفه غیبت در میان مردم مطرح می‌گردید و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام پاسخ‌گویی برمی‌آمده‌اند. هزاران سر نهان در نیام دین و برنامه‌های مترقی آن وجود دارد که درک هر یک دلی دریایی و چشمی بینا می‌خواهد، تا آن‌جا که همه پیامبران هم نمی‌توانند به تمام اسرار آگاه باشند. غیبت حضرت از رازهای بسیار پیچیده‌ای است که با ظهور او همه حقیقت روشن می‌گردد.

عبدالله بن فاضل هاشمی می‌گوید:

امام صادق علیه السلام فرمود: حضرت صاحب‌الامر به ناچار غیبتی خواهد داشت، به طوری که گمراهان به شک خواهند افتاد. سؤال کردم چرا؟ فرمودند: اجازه نداریم علتش را بیان کنیم. گفتم: حکمتش چیست؟ فرمود: همان حکمتی که در غیبت‌های گذشته وجود داشته است، اما حکمتش جز به ظهور آن حضرت آشکار نمی‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ۹۱)

برای غیبت امام زمان علیه السلام علت‌ها و حکمت‌های بسیار ذکر شده که به برخی از علت‌ها و فلسفه‌های غیبت در برخی از روایات اشاره فرموده‌اند:

- تفکیک و بازشناسی اهل هدایت از گمراهان؛
- سر نهادن به بیعت حاکمان ستم‌گر و ظالم؛
- کوتاهی، ناسپاسی و ظلم مردم؛
- حفظ جان امام از دست حاکمان جور و ستم؛
- ایجاد آمادگی مردم برای حضور و ظهور امام علیه السلام؛
- خالی نمودن زمین از حجت؛

- نداشتن یار و یاور و

توضیح هر یک از اقسام فوق بحث و نوشتاری مستقل می‌طلبد که در این نوشتار نمی‌گنجد.
حضرت امام خمینی^(ره) درباره فلسفه غیبت می‌فرمایند:

آن چیزی که انبیا موفق نشدند به آن، با این که برای آن خدمت آمده بودند خدای تبارک و تعالی ایشان [مهدی^(عج)] را ذخیره کرده است که همان معنایی که همه انبیا دارند آرزو داشتند، لکن موانع، اسباب این شد که نتوانستند اجرا بکنند... به دست این بزرگوار اجرا بشود. این که این بزرگوار را طول عمر داده خدای متعال برای یک همچو معنایی، ما از آن می‌فهمیم که در بشر کسی نبوده است دیگر، قابل یک همچو معنایی نبوده است. (خمینی، ۱۳۷۱: ج ۱۲: ۴۸۱)

یافته‌ها در خصوص مؤلفه فلسفه غیبت بدین صورت تنظیم گردید که گروه نمونه از هشت گزینه ارائه شده گزینه‌های صحیح را انتخاب کنند و در میان این هشت گزینه، سه گزینه غلط نیز قرار داده شد. در خصوص گزینه یک (که گزینه صحیح بوده) ۵۱/۷ درصد جوانان آن را انتخاب نمودند و «آزمایش مردم» را یکی از موارد فلسفه غیبت امام عصر^(عج) دانستند. به عبارت دیگر، تقریباً نیمی از جوانان، «آزمایش مردم» را از موارد فلسفه غیبت انتخاب نمودند، در حالی که ۴۸/۳ درصد جوانان این گزینه را انتخاب نکردند. در خصوص دومین گزینه و در مورد «زیاد شدن جمعیت دنیا» که یک گزینه غلط در بین گزینه‌ها بود، نود درصد جوانان آن را فلسفه غیبت قبول نداشتند و آن را انتخاب نکردند، در حالی که تنها ده درصد جوانان آن را انتخاب کردند. این نشان می‌دهد که جوانان به این موضوع که «زیاد شدن جمعیت دنیا» فلسفه غیبت نیست، آگاهی لازم دارند.

تنها ۳۰/۵ درصد جوانان «حفظ ایمان و استقامت در دین‌داری» را که گزینه سوم است از موارد مربوط به فلسفه غیبت انتخاب کردند، در حالی که جمله این گزینه به گونه‌ای بوده که به نظر می‌رسد اکثریت به آن پاسخ صحیح بدهند، اما اکثریت جوانان آن را یک گزینه صحیح انتخاب نکرده‌اند. ۲۶/۲ درصد «امید به آینده» را از علل غیبت دانسته‌اند، در حالی که ۳۲/۹ درصد جلوگیری از شهادت زودهنگام ایشان را انتخاب نموده‌اند. در خصوص دو گزینه مذکور اکثریت جوانان این دو گزینه را انتخاب نکرده‌اند و آن را فلسفه غیبت امام عصر^(عج) نمی‌دانند. همچنین در خصوص «بیعت نکردن با هیچ‌یک از طاغوت‌های زمان» که یکی از گزینه‌های صحیح بوده تنها ۸/۴ درصد جوانان آن را انتخاب کردند و ۹۱/۶ درصد جوانان به این گزینه آگاهی و شناخت کافی ندارند. در خصوص دو گزینه اشتباه در پرسش‌نامه یعنی «پر شدن جهان از ظلم و جور» ۲۹/۴ درصد جوانان و درباره همراهی خضر^(ع) و عیسی^(ع) با ایشان ۵/۲ درصد جوانان این گزینه‌ها را فلسفه غیبت انتخاب نموده‌اند، در حالی که اکثریت جوانان این دو گزینه را انتخاب نکرده‌اند و به این گزینه‌ها آگاهی و شناخت کافی داشته‌اند. بی‌تردید آگاهی و شناخت

جوانان به فلسفه غیبت چندان مطلوب نبوده و جوانان تهرانی شناخت کمی به فلسفه غیبت حضرت مهدی علیه السلام دارند. در این میان نقش والدین و مراکز آموزش در آموزش‌های مذهبی بسیار مهم است؛ آن‌چنان که پژوهش‌های دنزو و همکاران (۲۰۰۸)، لاورنس (۲۰۰۸)، جانسون (۲۰۰۸)، دیکی و همکاران (۲۰۰۶)، هاگ و همکاران (۲۰۰۶)، دی‌روس و همکاران (۲۰۰۵)، دی‌روس (۲۰۰۴) و پودی و همکاران (۲۰۰۴) به نقش والدین در آگاهی‌بخشی در خصوص مسائل و رفتارها و دستورات مذهبی دلالت می‌کند. در همین مورد دی‌روس (۲۰۰۴) به نقش مدارس نیز اشاره نموده است.

ه) راز خلقت انسان نیل به توحید و معرفت الهی است:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ (ذاریات: ۵۶)

و جنّ و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا پرستند.

با توجه به هدفمند بودن خلقت انسان و نارسایی عقل وحس برای رهیابی انسان به کمال، وجود هادیان الهی که روشن‌گری و حیانی را فراروی بشر قرار دهند امری ضروری می‌نماید. بدیهی است نیل به این هدف بلند در سطح عموم جامعه جز در پرتو حکومت عدل الهی و در سایه آرامش روانی جامعه صورت نمی‌پذیرد. به همین جهت یکی از اهداف بلندمدت بعثت انبیا و رسالت بزرگ پیامبران، اجرای قسط و عدل در جامعه بوده است.

اما این هدف بلند تاکنون محقق نشده و زمینه ایجاد آن فراهم نیامده است. ظهور حضرت مهدی علیه السلام منجی عالم هستی، تحقق‌بخش چنین آرمانی است که زمینه رشد و بالندگی برای تمام افراد بشر را فراهم می‌آورد. «بارالها، او را دعوت‌کننده به کتاب خود و قائم به دینت قرار ده در تمام زمین قدرت و مکنّت عطا فرما.» (مفاتیح الجنان، دعای افتتاح)

یافته‌ها در مورد مؤلفه میزان آگاهی و شناخت جوانان به فلسفه ظهور حضرت مهدی علیه السلام نشان داد در خصوص گزینه‌های «رسیدن مردم به رفاه اقتصادی» ۴/۹ درصد پاسخ صحیح تشکیل حکومت واحد جهانی ۴۴/۱ درصد پاسخ صحیح، «آشکار شدن حق و از بین رفتن باطل» ۶۶ درصد پاسخ صحیح، «رشد علم و فناوری» ۱۱/۳ درصد و «اجرای دین خدا» ۴۳/۸ درصد پاسخ صحیح دادند. بیشترین میزان آگاهی جوانان در خصوص فلسفه ظهور امام عصر علیه السلام در خصوص آشکار شدن حق و از بین رفتن باطل است که نشان می‌دهد جوانان کشور ما به این باور رسیده‌اند که با ظهور امام، دنیا سراسر به سمت عدالت و حق پیش خواهد رفت و ظلم و ستم و دولت‌های استکباری علی‌رغم قدرت دنیوی که دارند، نابود خواهند شد. این باور و شناخت می‌تواند احساس امید به آینده روشن همراه با دین را در جوانان زنده نگه دارد و آن‌که پیروی از دستورات الهی برای رسیدن به آن بهترین مسیر باشد. در گزینه‌های ارائه شده در پرسش‌نامه به دو گزینه «ساختن مساجد در سراسر دنیا»، ۲/۷ درصد «رسیدن یاران حضرت به سی صد نفر»،

۸/۷ درصد از جوانان دو گزینه مذکور را انتخاب نمودند که نشان دهنده آگاهی جوانان به گزینه‌های صحیح در خصوص فلسفه ظهور مهدی علیه السلام است.

منابع

۱. آقایی، سید مجتبی، «موعود؛ درآمدی بر یک نظریه»، بررسی نظریه های نجات و مبانی مهدویت (مجموعه مقالات سومین اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی علیه السلام)، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۲. آمدی تمیمی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۷ ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن محمد، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۵. احسان بخش، صادق، آثار الصادقین، تهران، نشر صادقین، ۱۳۷۶ ش.
۶. اعرجی، شرف الدین، پیش گویی های نوسترداموس، ترجمه: عزیزی، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ش.
۷. الگار، حامد، ایران و انقلاب اسلامی، مترجم سپاه پاسداران، تهران، انتشارات سپاه پاسداران، بی تا.
۸. امینی، ابراهیم، گفتمان مهدویت، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۹. بحر العلوم میردامادی، سیدجواد، انتظار موعود، قم، انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم، الانصاف فی النص علی الائمة، ترجمه: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
۱۱. بدری، سید سامی، «مهدی منتظر و سیر تاریخی و نشانه های ظهور»، ترجمه: امینی، نشریه پارسا.
۱۲. بستوی، عبدالعظیم، المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث الصحیحة و آراء الصحیحة و اقوال العلماء و آراء الفرق المختلفة، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
۱۳. بهشتی، محمدعلی، ادیان مهدویت، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. پورسیدآقایی، مسعود با همکاری جمعی از نویسندگان، تاریخ عصر غیبت، قم، انتشارات حضور، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. جعفری، محمدصابر، مهدی انگاری و مهدی ستیزی، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام، بی تا.

۱۶. جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، بی تا.
۱۷. حرعاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهدی*، قم، نشر المطبعة العلمية، بی تا.
۱۸. _____، *وسائل الشيعة*، بیروت، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. حکیمی، محمد، *در فجر ساحل*، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ هفدهم، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. حکیمی، محمدرضا، *خورشید مغرب*، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی ۱۳۸۰ ش.
۲۱. خمینی، سید روح الله، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. خوی نژاد، غلامرضا، *روش های پژوهشی در علوم تربیتی*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. داوودپور، مرتضی، «نقش انتظار در کاهش ناهنجاری های اجتماعی»، *مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی دکترین مهدویت*، قم، انتشارات مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. داوودی، محمد، سلیمی، علی، *جامعه شناسی کج روی*، قم، پژوهشکده حوزه دانشگاه، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. رجالی، علیرضا، ۱۰۰ پرسش و پاسخ پیرامون *امام زمان*، قم، نشر نبوغ، چاپ هشتم، ۱۳۸۰ ش.
۲۶. ستوده، هدایت الله، *آسیب شناسی اجتماعی*، تهران، انتشارات آوار نور، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. سرمد، زهره؛ بازرگان عباس، *روش های تحقیق در علوم رفتاری*، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. سعادت پرور، علی، *الشموس المضيئة*، ترجمه: وزیری، تهران، نشر احیای کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. سلیمانیان، خدامراد، *فرهنگ نامه مهدویت*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. صافی گلپایگانی، لطف الله، *اصالت مهدویت*، قم، انتشارات سپهر، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. کرلینجر، فردریک نیکلز، *مبانی پژوهش در علوم رفتاری*، ترجمه: حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی زند، تهران، آوای نور، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. کورانی، علی و دیگران، *معجم احادیث الامام المهدی علیه السلام*، قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ ق.

۳۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۶. مدن، یوسف، *سیکولوجیه الانتظار*، بیروت، دارالهادی للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۲ق.
۳۷. مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب امام مهدی (عج)*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۴۷ش.
۳۸. نهاوندی، علی اکبر، *برکات حضرت ولی عصر (عج)*، ترجمه: سیدجواد معلم، مشهد، انتشارات منتظران ظهور، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
۳۹. همایی، رضا؛ سیادت، علی، «ترویج اندیشه مهدویت در بین دانشجویان دانشگاه‌های دولتی و آزاد اسلامی استان اصفهان»، همایش علم و دین، ۱۳۸۴ش.
40. Argyle, M. (2000), psychology and religion, London, rout ledge.
41. Backer , M.W. (2008), Trait anxiety and intrinsic extrinsic religiousness. Journal for the scientific study of religion, 21, 202-212.
42. Batson., C.D.; shortage, P.& vents, W.L.(2006). Religion and the individual: A. social psychological perspective, New York: ox ford university press.
43. Bergin, A.E. (2004). Religiosity and mental health L Acviticalre- evolution and meta analysis, professional psychology, 14,170- 184.
44. Bhugra, D. (2008), psychology and religion. London and New York , Rutledge.
45. Constantine, M.; Wilton, K.; Gainer, K.L. , & Lewis, E.L. (2005). Religious participation , spirituality, and coping among. African American college.
46. Danso, H. Hansberger, B., & Pratt, M. (2008). The role of parental religious fundamentalism and rightwing authority Aryanism in child – rearing goals and practices. Journal for the Scientific study of Religion, 30, 496- 511.
47. De Roos , S.A. (2004). Young children, s God concepts: Influences of attachment and socialization in a family and school context , paper to be presented at the REA/ APRRE conference in Denver , November 5-7.
48. De Roos, S.A. , Iedema, J, & Miedema. S. (2005). Influence of material denomination, God concepts, and child- rearing practices on young children’s God concepts. Journal Scientific of Religion, 43, 519-535.
49. Dickie , J.R., Eshleman, A.K., Mohasco, D.M., Shepard, A., Vander, M., and Johnson, M. (2006). Parent- child relationship and children’s images of God. Journal Scientific of Religion, 36, 25-43.
50. Harrison, M.O., Koenig, H.G., Hays, J.C. (2007) The Epidemiology of religious coping: a review of recent literature. Intentional Review of psychiatry, 13, 36-93.

51. Gartner, J. Larson, D.B. & Allen, G. (1999). Religious commitment and mental health: a review of the empirical literature *Journal of psychology and Theology*, 19, 6-26.
52. Hoge, D.R.; Petrillo, G.H. & Smith, E.I. (2006). Transmission of religious and social values from parents to teenage children, *Journal of Marriage and the Family*, 44: 569-580.
53. Johnson, M.A. (2008). Family life and religious commitment, *Review of Religious Research*, 14:144-150.
54. Lawrence, R.T. (2008). Measuring the Image of God: The God image inventory and the God image scales, *Journal of Psychology and Theology* , 25 (2): 214-226.
55. Mallery , P., Mallory , S., & Grouch, R.(2000). A preliminary of attribution to God. *The International Journal; for the psychology of Religion*. 10, 135-156.
56. Malt by, J., Day. L. (2000). Depressive symptoms and religious orientation: Examining the relationship between religiosity and depression within the context of other correlates of depression.
57. Moran, G. (2003). PARENTES: Religious and Moral education , Retrieved April 10, 2005, from [http://www.Adoniram.Net/Religious – and – Moral-Education. Html](http://www.Adoniram.Net/Religious-and-Moral-Education.Html).
58. Plante , T.C., & Sharma , N.K. (2001) Religious faith and mental health outcomes. In T.G. Plante & A.C Sharman (Eds), *faith and Health*. New York: Guilford.
59. Pudie , N & Garrol, A. & Roche, L(2004). Parenting and adolescent self – regulation. *Journal of Adolescence* , 27:663-676.
60. Roech , S., Ano , G. (2003). Testing an attribution and coping model of stress: Religion as an orienting system. *Journal of psychology and Christianity*.22 , 197-209.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۰/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱/۲۹

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

بررسی مبانی ضرورت زمینه‌سازی برای ظهور موعود علیه السلام

دکتر محمدرسول آهنگران*

چکیده

مقاله حاضر با طرح ادله گوناگون در مورد ضرورت زمینه‌سازی برای ظهور موعود علیه السلام بحث می‌کند و می‌کوشد ادعای کسانی را که اظهار می‌دارند آمادگی و زمینه‌سازی برای ظهور منجی ضرورت ندارد، ابطال سازد. این ادله عبارتند از: اثبات ضرورت زمینه‌سازی از دریچه فلسفه غیبت، تلازم وجوب عمل به تکالیف شرعی با ضرورت زمینه‌سازی، بی‌نتیجه بودن ظهور بدون زمینه‌سازی، لزوم زمینه‌سازی در قالب معرفی امام به مردم، دلالت ادله وجوب انتظار بر لزوم زمینه‌سازی. آخرین دلیل نیز ذکر نمونه‌هایی از وظیفه شیعیان نسبت به زمینه‌سازی در عصر غیبت است. با این ادله ثابت می‌شود که وظیفه شیعیان برای ظهور منجی بس سنگین است. البته این بار تنها بر دوش شیعیان سنگینی نمی‌کند، بلکه بر همه عدالت‌طلبان و ظلم‌ستیزان که به آرامش بشر فکر می‌کنند، فرض است تا جهان را برای طلوع خورشید عدالت گستر آماده کنند.

واژگان کلیدی

زمینه‌سازی، انتظار، ظهور منجی، فلسفه غیبت، آمادگی نداشتن، قاعده لطف.

دلایل و مستندات عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که بر اساس آن ثابت می‌شود روزی امام عصر علیه السلام ظهور خواهد کرد و اسلام تنها در آن روزگار است که به طور کامل شناخته و اجرا خواهد شد. با توجه به مسلم بودن این مسئله، سؤالاتی مطرح می‌شود که این مقاله درصدد بررسی آنهاست:

۱. آیا برای ظهور موعود، انتظار و ایجاد زمینه لازم است؟
۲. به چه دلیل، افراد به انتظار کشیدن برای فرج منجی مکلف‌اند؟
۳. چه دلایلی برای اثبات این ادعا وجود دارد؟
۴. با توجه به دلایل لزوم زمینه‌سازی برای ظهور، کلام پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله مبنی بر این که قبل از ظهور منجی، جهان از ستم پر می‌شود، چگونه قابل توجیه است؟
۵. زمینه‌سازی منتظران چگونه در تحقق ظهور تأثیرگذار است؟

تعیین امام، مقتضای حکمت الهی؛ پیش‌درآمدی برای بیان فلسفه غیبت

بدون شک، خدای متعال، انسان را بدون غرض و هدف نیافرید. برای اثبات این مطلب، چنان که عقل به طور بدیهی حکم می‌کند، مستندات نقلی فراوانی مانند بسیاری از آیات قرآن کریم وجود دارد. آیات ۱۱۵ از سوره مبارکه مؤمنون، ۱۹۱ از سوره مبارکه آل عمران، ۲ از سوره مبارکه ملک، ۵۶ از سوره مبارکه ذاریات، ۳۶ از سوره مبارکه قیامة و تمام آیاتی که از معاد و ارسال رسل و انزال کتب و مانند آن سخن می‌گویند، جملگی بر این مطلب دلالت دارند که آدمی بر اساس هدفی آفریده شده است. چون خود انسان به تنهایی نمی‌تواند آن هدف را تشخیص دهد، از این‌رو، به وحی نیازمند است تا به وسیله آن پی ببرد چگونه و از چه راهی می‌توان به آن اهداف والا دست یافت.

اگر کسی بگوید قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه و آله برای رسیدن به آن هدف والا یعنی هدایت کافی است، در پاسخ می‌گوییم قرآن کریم مطالب را به صورت اجمال بیان کرده و به طور تفصیلی، به چیزی که آدمی برای رسیدن به اهداف خلقت خود به آن نیازمند است، نمی‌پردازد. در موضوع‌های بسیاری، قرآن کریم یا گویا نیست یا مطلب را به صورت متشابه بیان می‌کند. به همین جهت، هر کسی ممکن است از قرآن برداشتی متفاوت کند. از ابتدا، اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بعدها، مفسران مسلمان در مورد بسیاری از آیات مبارکه، برداشتهای متفاوت داشتند و دارند و کمتر آیه‌ای است که در مورد آن، اختلاف نظر وجود نداشته باشد. در میان انواع برداشتهای قطعاً می‌توان پذیرفت که حقیقت هم متفاوت است، بلکه قطعاً برخی درست و برخی دیگر نادرست خواهند بود. بنابراین، با وجود امکان این سوء برداشتهای می‌توان پذیرفت که قرآن کریم برای پی بردن ما به مسیر هدایت، کافی نیست.

درباره سنت نبوی باید گفت به دلیل ممنوعیت نقل حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ابتدای حاکمیت خلیفه اول تا حدود یک قرن بعد (ذهبی، بی‌تا: ج ۱: ۲، ۶ و ۷؛ ابن حنبل، بی‌تا: حاشیه از منتخب کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال: ۶۴؛ دارمی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۳۷ و ۱۴۶)^۱ مشکلات سندی فراوانی در مورد احادیث نبوی صلی الله علیه و آله به وجود آمد. این موضوع و مسائل دیگری سبب شد در منابع مختلف شیعه و سنی از فرقه‌های فراوانی نام برده شود که در دوره‌های مختلف به وجود آمده‌اند (مقریزی، بی‌تا: ج ۲: ۳۳۱) و هر کدام برداشت خود را از سیره نبوی، صحیح می‌دانند و ادعای برحق بودن دارند.

این اختلافات گویای این حقیقت است که سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز برای پی بردن به برنامه‌ای که تأمین‌کننده هدف خلقت باشد، کافی نیست؛ چون معقول نیست همه برنامه‌های برگرفته از مذاهب مختلف، با همه اختلافات فراوانی که میان آنها وجود دارد، ما را به مقصود شارع مقدس برساند. اگر پیمودن هر راهی انسان را به آن مقصد می‌رساند، چه نیازی بود خدای متعال پیامبری را با برنامه مشخص و کتاب معینی برای هدایت انسان بفرستد؟

بنابراین، قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه و آله به تنهایی برای تأمین غرض از خلقت انسان، کافی نیستند، بلکه جامعه نیازمند جانشینی برای ادامه دادن راه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که به طور کامل با تمام دستورهای الهی آشنا باشد و بتواند آنها را بی‌کم و کاست برای مردم بیان کند و اداره جامعه را بر اساس موازین شرعی به دست گیرد. در غیر این صورت، خدای متعال با وجود داشتن غرض و هدف در خلقت انسان، کاری را انجام نداده است که غرضش را تأمین کند و عقلاً چنین عملکردی را نابخردانه و درخور سرزنش می‌دانند. چگونه می‌توان باور کرد که خداوند حکیم برای پیامبر خود جانشین تعیین نکرده و در بیان احکام دین، به اجتهاد خلیفه اول و دوم و سوم و دیگران (همان) اکتفا کرده باشد؟

هشام بن حکم در مناظره با عمرو بن عبید اظهار می‌کند چگونه می‌توان باور کرد خدای متعال برای جلوگیری از خطاهای اعضای بدن، عقل را قرار داده باشد تا با دقت و فکر، صیانت از خطا و اشتباه تا حد زیادی صورت گیرد، ولی برای خطاهای جامعه که در درجه اعلا از اهمیت قرار دارند، امامی قرار نداده باشد تا آنها را از خطا و اشتباه حفظ کند؟ (کلینی، بی‌تا: ج ۱: ۲۳۸ - ۲۴۱) این در حالی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق حدیثی که در منابع اهل سنت هم آمده است، از حاکمان منحرف بیشترین هراس را داشت:

إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الْأَئِمَّةُ الْمُضِلِّينَ. (دارمی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۸۲)

۱. نقل حدیث از زمان عمر بن عبدالعزیز آغاز شد. در صفحه ۱۴۶ سنن دارمی، از تعرض در منع حدیث نسبت به اباء مطلبی نقل شده است.

آیا معقول است که پیامبر با وجود این هراس، از تعیین جانشین برای خود غفلت کرده باشد؟

اثبات ضرورت زمینه‌سازی از دریچه فلسفه غیبت

وقتی ثابت شد حکمت الهی اقتضای تعیین امام و جانشین برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دارد، نتیجه منطقی آن قهراً این است که فقدان امام، معلول بی‌تدبیری و اهمال انسانی است. البته در این سخن، روی صحبت ما با تمام کسانی است که خدای متعال برای آنها ثابت شده است و خدایی را باور دارند که کارهایش را با تدبیر و استحکام انجام می‌دهد، نه خدایی که از کم‌ترین تدبیر و درایت نیز بی‌بهره بود و کردارش مایه ریشخند و نکوهش خردمندان باشد. بنابراین، غیبت امام علیه السلام به دلیل نبود قابلیت در نهاد مردمی است که دین‌گريزند و لیاقت دیدار او را ندارند. پس به اختیار و انتخاب خود، جامعه بدون حضور معصوم را پذیرفته و از قبول حجت خدا سر باز زده‌اند.

متکلمان امامیه بعد از اثبات نصب امام از طریق قاعده لطف، اظهار می‌کنند که نبود و غیبت امام علیه السلام هیچ توجیه عقلانی ندارد جز این که بگوییم این محرومیت نتیجه رفتار ما انسان‌هاست: «و عدمه منّا». (حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۲)

در کتاب‌های حدیثی بابی با عنوان «علت غیبت امام عصر علیه السلام» وجود دارد و در ذیل آن، روایاتی به چشم می‌خورند که جملگی بر این مطلب صحه می‌گذارند که غیبت امام به واسطه عدم قابلیت و لیاقت مردمی است که نه تنها از قبول فرمان‌های امام سرپیچی کردند، بلکه نسبت به جان حضرت، سوء قصد کردند و درصدد کشتن او برآمدند. (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۴۳-۲۴۶؛ صدوق، ۱۴۲۵: ج ۲: ۴۳۵ و ۴۳۸؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۳۲۹ و ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۲۷: ج ۱۳: ۲۵۰) نتیجه منطقی این مسئله آن است که وقتی مردم به جای بهره‌گیری از نور هدایت امام، درصدد کشتن او برمی‌آیند، حضورش بی‌نتیجه است و قهراً غیبت او موجه خواهد بود.

وقتی به حکم عقل و نقل مشخص شد مانع ظهور امام عصر علیه السلام رفتار ناشایست انسان‌هاست، لازمه این ادله آن است که باید این موانع را از میان برداشت. پس هر کس باید در حد توان خود تلاش کند زمینه برای ظهور فراهم شود؛ چون معقول نیست با وجود زمینه، خدای متعال از اظهار ولی خود که وجودش، شرط حکیمانه بودن خلقت انسان است، دریغ ورزد.

در این فرض، با وجود این که انسان‌ها قابلیت استفاده از حجت و راهنمای الهی را دارند، ولی از قبول فرمان‌های وی سر باز می‌زنند و از طرف دیگر هم اگر راهنما و حجت برای ایشان فرستاده نشود، به خودی خود، توان رسیدن به هدف خلقت یعنی رسیدن به کمالات معنوی را ندارند. در این صورت، صدور نقض غرض را باید به خدوند متعال نسبت دهیم؛ یعنی بگوییم با وجود این که در خلقت انسان، هدف وجود دارد، اما خداوند از انجام کاری که غرض او را تأمین کند، امتناع می‌ورزد. چنین عملی را «نقض غرض» گویند که جمله عقلا آن را کاری زشت و

ناپسند می‌شمزند. از این رو، معقول نیست که زمینه برای حضور امام معصوم علیه السلام فراهم باشد، ولی خداوند از اظهار او دریغ کند.

بنابراین، فلسفه غیبت که تنها توجیه آن عبارت است از آماده نبودن مردم، ثابت می‌کند که منتظران باید شرایط را برای ظهور آماده کنند؛ چون وجود امام بدون آن که مردم به فرمان‌هایش گردن بنهند، فایده ندارد. از همین رو، امیرالمومنین علی علیه السلام فرمود:

لا رأی لمن لا یطاع؛ (نهج البلاغه: خطبه ۲۷)

کسی که امرش اطاعت نمی‌شود، گویی نظری ندارد.

منظور این سخن آن است که اگر نظر و امر کسی اعمال و اطاعت نمی‌شود، مثل آن است که او نظری را اظهار نکرده و امری را صادر نکرده است. باز به همین جهت، امیرالمومنین علی علیه السلام فرمود:

لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر ... لألقت حبلها علی غاربها؛ (همان: خطبه ۳)

اگر نبود حضور حاضران و این که با وجود کمک‌کننده، حجت تمام است، حکومت را به حال خود رها می‌کردم.

عقل نیز بر این امر کاملاً دلالت دارد. آیا بهترین هدایت‌کننده و حاکم در میان مردمی که به حکم و راهنمایی او تن در نمی‌دهند، می‌تواند کاری از پیش ببرد و به هدف برسد؟ حال با ملاحظه این نظر که تنها توجیه مقبول و معقول غیبت عبارت است از عصیان مردم، چه کسی می‌تواند در این زمینه که باید برای رفع مانع تلاش کرد، راه انکار را در پیش گیرد؟ در این جا ممکن است کسی اظهار نظر کند که ایجاد آمادگی از طرف منتظران لازم نیست، بلکه امام باید آن شرایط را به وجود آورد یا به تعبیر دیگر، خدای متعال به طور معجزه‌آسا، شرایطی را به وجود خواهد آورد تا آخرین حجت و امام در میان مردم، آشکار و از پشت پرده غیبت خارج شود. در نتیجه، ایجاد آمادگی برای منتظران لازم نیست.

در پاسخ باید گفت اگر بنا باشد این مسئله فقط به معجزه استناد داشته باشد و به طور غیر عادی و بدون نقش‌آفرینی مردم تحقق یابد، با این اشکال مواجه می‌شویم که چرا تا به حال، خدای قادر به انجام معجزه، از انجام چنین کاری امتناع ورزیده است؟ به این ترتیب، تمام اشکالاتی که در فلسفه غیبت، به آنها پاسخ داده شده است، دوباره پدیدار می‌شوند و این بار بی‌جواب خواهند ماند. در آن جا ثابت شد که نصب امام مقتضای حکمت الهی است و غیبت امام هم به دلیل اطاعت‌ناپذیری مردم است. حال اگر بنا باشد این مانع به وسیله معجزه برطرف شود، خصم خواهد گفت پس چرا این شرط و زمینه تا کنون محقق نشده است؟ اگر به راستی نصب امام لازم است و مقتضای حکمت الهی است، البته با در نظر گرفتن شرطی که ایجاد آن شرط

هم در اختیار و قدرت خود خداست، پس چرا خداوند پس از گذشت این همه سال، کاری انجام نداده است که زمینه را برای آن چه مقتضای حکمت اوست، فراهم آورد؟

تلازم وجوب عمل به تکالیف شرعی با ضرورت زمینه سازی

عمل به تکالیف شرعی اعم از آن چه جنبه فردی یا اجتماعی دارد، موجب می شود زمینه های ظهور فراهم شود؛ چون هر قدر دستورهای دین کامل تر اجرا شود، امکان نهادینه شدن دین به صورت کامل، بیشتر فراهم می گردد.

بر این اساس، در روایات چندی، وقتی از ائمه طاهرين علیهم السلام سؤال می شد که «وظیفه انسان ها در عصر غیبت چیست؟» می فرمودند به هر چه نزد ایشان از دین به عنوان حجت ثابت شد، عمل کنند تا این که زمان ظهور برسد. اکنون برای نمونه، چند روایت را می آوریم:

یک.

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: کیف أنتم إذا بقیتهم دهرًا من عمرکم لا تعرفون إمامکم؟ قیل له: فإذا کان ذلك فکیف نصنع؟ قال: تمسکوا بالأمر الأوّل حتی یستبین لکم؛ (حر عاملی، بی تا: ج ۳: ۴۷۴، به نقل از: صدوق، ۱۴۲۵)

امام صادق علیه السلام می فرماید: چگونه خواهید بود در زمانی که نسبت به امام خود، آشنایی [و دسترسی] ندارید؟ به حضرت گفته شد: در آن زمان وظیفه ما چیست؟ حضرت فرمود: به همان چیزی که امر اول شماست [همان چیزی از احکام دین که برای شما حجت است] عمل کنید تا حقیقت برای شما آشکار شود.

دو.

قال أبو عبدالله علیه السلام: یأتی علی الناس زمان یغیب عنهم إمامهم. فقلت له: ما یصنع الناس فی ذلك الزمان؟ قال: یتمسکون بالأمر الذی هم علیه حتی یتبین لهم؛ (همان)

امام صادق علیه السلام فرمود: زمانی خواهد آمد که امام از چشمان مردم پنهان خواهد شد. از حضرت سؤال شد: وظیفه در آن زمان چیست؟ حضرت فرمود: به آن چه بر آن حجت دارید، عمل کنید تا حقیقت احکام [با ظهور امام عصر علیه السلام] برای شما آشکار شود.

سه.

عن عبدالله بن سنان قال: دخلت أنا و أبی علی أبی عبدالله علیه السلام، فقال: کیف أنتم إذا صرتم فی حال لا یكون فیها امام هدی و لا علم یری؟ فلا یتجو من تلك الحیرة إلا من دعا بدعاء الحریق [الغریق]. فقال أبی: هذا و الله البلاء فکیف نصنع جعلت فداک حینئذ؟ قال: إذا کان ذلك و لن تدرکه فتمسکوا بما فی أیدیکم حتی یصح [یتضح] لکم الأمر؛ (مجلسی، ۱۴۲۷: ج ۱۳: ۲۷۱، به نقل از: نعمانی، ۱۳۹۷)

عبدالله بن سنان می‌گوید: به همراه پدرم نزد امام صادق علیه السلام رفتیم. حضرت به ما فرمود: چه حالی دارید، اگر در زمانی قرار گیرید که در آن زمان، امام هدایت‌گر برای شما نیست و نمی‌توانید از حیرت و سردرگمی رهایی پیدا کنید؟ پس برای رهایی از حیرت، دعای حریق [غریق] را بخوانید. پدرم گفت: فدایت شوم، در آن وقت، وظیفه ما چیست؟ حضرت فرمود: در آن زمان به احکامی عمل کنید که حجیت آن برای شما ثابت شده است تا این که حقیقت احکام [در زمان ظهور امام عصر علیه السلام] برایتان روشن شود.

چهار.

قال ابو عبدالله علیه السلام: کونوا علی ما أنتم علیه حتّی یأتیکم الله بصاحبها؛ (همان: ۲۷۲)
امام صادق علیه السلام فرمود: نسبت به وظایف شرعی، به همان چیزی که در اختیار دارید و حجیت آن برایتان ثابت شده است، عمل کنید تا صاحب آن ظاهر شود.

در روایاتی نیز وظیفه مردم در عصر غیبت، تمسک به دین بیان شده است. آیا تمسک به دین جز عمل به وظایفی است که به عنوان حجت شرعی برای مکلف ثابت شده است؟ برای نمونه، به روایتی بنگرید که بر این مطلب دلالت دارد:

قال ابو عبدالله علیه السلام: إنّ لصاحب هذا الأمر غیبة المتمسک فیها بدینه کالخارط للقتاد. ثم قال: هکذا بیده. ثم قال: إنّ لصاحب هذا الأمر غیبة فلیتق الله عبد و لیتمسک بدینه؛ (حر عاملی، بی‌تا: ج ۳: ۴۷۳، به نقل از: صدوق، ۱۴۲۵)
امام صادق علیه السلام فرمود: برای صاحب این امر، غیبتی است که تحمل آن برای دین‌داران بسیار دشوار است. آن‌گاه فرمود: برای صاحب این امر غیبتی است که در زمان غیبت باید تقوا پیشه کرد و به دین تمسک جست (یعنی باید به آن چیزی از دین که حجیت آن ثابت شد، عمل کرد).

در این روایات، وظیفه منتظران در عصر غیبت، عمل به وظایف و تکالیف شرعی و عمل به چیزهایی است که بر اساس ضوابط فقهی، حجت بودن آنها به اثبات رسیده است. البته اثبات این امر که همگان موظف به انجام تکالیف شرعی خود هستند، تنها به این روایات وابسته نیست، بلکه مسلّم و ضروری دین و مذهب است که به هیچ وجه، تردید و مناقشه در آن وجود ندارد. اگر عمل به وظایف شرعی در میان مردم شدت یافت، قهراً زمینه برای اجرای دین کامل به دست کامل‌ترین خلق فراهم خواهد شد و بهترین زمینه برای ظهور موعود عبارت است از عمل مردم به تکالیفی که در شریعت مقرر شده است.

حال اگر کسی بگوید ایجاد آمادگی و در فکر انتظار واقعی بودن برای ظهور موعود، وظیفه ما نیست، در واقع، منظور او این است که عمل به احکام شرعی و ترویج آن، وظیفه ما نیست؛ چون مسلّم است که عمل کردن به احکام و تکالیف شرعی و تقوا پیشه کردن، بهترین زمینه را برای ظهور فراهم می‌کند. پس اگر کسی منکر لزوم آمادگی باشد، گویی منظورش این است که

شریعت در عصر غیبت، مردم را به حال خود گذاشته و قلم تکلیف را از ایشان برداشته است. آیا کسی که در کمترین حد از معلومات فقهی باشد، می‌تواند چنین اظهار نظری کند؟ کدام فقیه است که در عصر غیبت بگوید مردم در عمل به وظایف شرعی خود، وظیفه‌ای ندارند؟

ترویج دین و زمینه‌سازی برای بهتر عمل کردن به تکالیف و احکام شرعی، مهم‌ترین وظیفه منتظران است؛ چون مهم‌ترین زمینه را همین امر فراهم می‌کند. دین‌داری و تقوا پیشه کردن به میزانی که در عصر غیبت برای ما ثابت است، جامعه را برای پذیرش دین کامل آماده خواهد کرد. انتظار صحیح هم جز این نیست و آمادگی برای ظهور هم معنایی جز این ندارد. بنابراین، منکر لزوم آمادگی و انتظار واقعی، در حقیقت، طرفدار لابی‌گری، ترک دین‌داری و تعطیل عمل کردن به وظایف شرعی است.

بی‌نتیجه بودن ظهور بدون زمینه‌سازی

بنا بر آیات مبارکه قرآن و روایات بی‌شماری که از ائمه اطهار علیهم‌السلام رسیده است، امام عصر علیه‌السلام اسلام را به طور کامل و در همه جهان خواهد گستراند. آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) کاملاً بر این مطلب دلالت دارد که در عصر ظهور، تنها دین غالب بر جهان، دین اسلام خواهد بود. روایاتی نیز که در ذیل این آیه مبارکه بیان شده‌اند، جملگی بر این نکته دلالت دارند که در زمان ظهور امام عصر علیه‌السلام، کافر و مشرکی باقی نخواهد ماند و همگان به وحدانیت خدا و رسالت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ولایت ائمه اقرار خواهند کرد. (سلمی سمرقندی، بی‌تا: ج ۲: ۸۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۸۲: ج ۲: ۲۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۵: ۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۱: ۶۹۷)

به طور مسلم، اسلام در زمان حضرت مهدی علیه‌السلام باید به طور کامل اجرا شود تا جایی که در روایات زیادی آمده است که آن حضرت، تجدیدکننده دین است و بسان پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تمام امور جاهلی را از بین می‌برد. (حر عاملی، بی‌تا: ج ۳: ۵۳۹ و ۵۴۰، به نقل از: نعمانی، ۱۳۷۹) پس قهراً ثابت می‌شود که برای تحقق این امر در آن وقت، به آمادگی و زمینه‌چینی نیاز است. به یقین، خدای متعال نمی‌خواهد همه کارها را با قدرت خارق‌العاده و به صورت معجزه‌وار پیش ببرد و در آن عصر، اختیار را از انسان‌ها بگیرد. در آن زمان عنایاتی خاص از جانب ذات مقدس احدیت وجود خواهد داشت، چنان‌که در برخی از روایات به آن اشاره شده است (همان: ۴۹۶ و ۵۴۰، به نقل از: نعمانی، ۱۳۷۹)، ولی این عنایات چنان نیست که اختیار را از انسان سلب کند و کارها را به طریق خارق‌العاده پیش ببرد.

بنابر آن‌چه از روایات استفاده می‌شود، امام عصر علیه‌السلام برای این که بتواند سیطره دین اسلام را در همه جا بگستراند، فتوحات فراوانی خواهد داشت. اکنون به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

یک. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

المهدی من ولدی الذی یفتح الله به مشارق الأرض و مغاربها؛ (حسینی شوشتری، ۱۳۹۶: ج ۱۳: ۲۵۹، به نقل از: *تایید الموعود*)
مهدی علیه السلام از نسل من است که خدا به وسیله او شرق و غرب عالم را فتح می‌کند.

دو. رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

لا یقوم السّاعة حتّی یملك رجل من أهل بیتی یفتح القسطنطیة و جبل الدّیلم و لو لم یبق
إلا یوم لطوّل الله ذلك الیوم حتّی یفتحها؛ (مجلسی، ۱۴۲۷: ج ۵۱: ۹۶)
قیامت فرا نمی‌رسد، تا مردی از اهل بیت من، قسطنطنیه و کوه دیلم را فتح کند و اگر از
عمر دنیا فقط یک روز باقی بماند، خداوند متعال آن روز را آن قدر طولانی خواهد کرد تا
[قائم] آن جا را فتح کند.

سه. امام باقر علیه السلام فرمود:

إذا قام القائم سار الكوفة... و یفتح القسطنطیة و الصّین و جبال الدّیلم...؛ (همان: ج ۵۲: ۳۳۹)
اگر امام عصر قیام کند، به کوفه خواهد رفت... و قسطنطنیه و چین و کوه دیلم را فتح
خواهد کرد.

چهار. امام باقر علیه السلام فرمود:

کأنّی بالقائم علیه السلام علی نجف الکوفة... و هو یفرق الجنود فی البلاد؛ (مفید، ۱۴۱۳: ج ۱۱: ۳۷۹)
گویی امام عصر را می‌بینم در حالی که در نجف کوفه است... و در حالی است که لشکر
خود را به تمام مناطق پراکنده می‌کند.

در این جا ممکن است تصور شود این مبارزات به طریق غیرعادی صورت می‌گیرد. پس نیازی
به تهیه مقدمات نیست. از روایات فراوانی استفاده می‌شود که چنین تصویری باطل است و
فتح‌های امام با تلاش و زحمت صورت می‌گیرد. برای نمونه، در روایتی، وقتی راوی از امام سؤال
می‌کند: آیا این مطلب صحیح است که مردم می‌گویند: همه چیز برای امام عصر علیه السلام تسلیم
می‌شوند و نیازی به خون‌ریزی نیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: «هرگز و اگر قرار بود این طور
شود، برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این اتفاق می‌افتاد.» باز حضرت تکرار می‌فرماید: «هرگز» و آن گاه به
جان مبارک خود قسم می‌خورد و می‌فرماید: «تا این که ما و شما عرق و خون را از پیشانی پاک
کنیم.» (حر عاملی، بی تا: ۵۴۳، به نقل از: نعمانی، ۱۳۹۷) در روایت دیگری، وقتی در مورد
حضرت قائم علیه السلام سخن به میان آمد، مفضل از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: آیا کار حضرت به آسانی
پیش می‌رود؟ حضرت در پاسخ فرمود: «خیر، تا این که عرق و خون را پاک کنید.» (همان) این

سخن، کنایه از سختی و مشقت زیاد است. در محضر امام رضا علیه السلام نیز از حضرت قائم علیه السلام سخن به میان آمد. حضرت فرمود: «شما امروز آسوده خاطر هستید.» سؤال کردند: چگونه؟ حضرت در پاسخ فرمود: «وقتی حضرت قائم ظهور کند، عرق و خون و خواب بر پشت مرکبها خواهد بود و لباس حضرت، خشن و غذایشان، نامناسب است.» (همان)

این روایات جملگی بر این دلالت دارند که عصر ظهور امام زمان علیه السلام با سختی‌ها و ناملایمات زیادی همراه است. پس اگر شرایطی تا این حد سخت و ناگوار پیش روست، مگر می‌توان بدون آمادگی و فراهم کردن زمینه، کاری از پیش برد؟

هیچ دلیلی در دست نیست که بر این دلالت کند که در زمان امام عصر علیه السلام از مردم سلب اختیار می‌شود و هر کس مجبور است مطیع حضرت باشد و با او به مخالفت برنخیزد، بلکه دلیل بر خلاف آن است. برای نمونه، در قسم شیطان به عزت باری تعالی، این قید وجود ندارد که در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام، وساوس او منتفی است، بلکه او به طور مطلق قسم خورده است که از ایجاد انحراف دست برندارد. در روایات فراوانی نیز آمده است که هنگام ظهور و بعد از آن، شیطان هم‌چنان به کار خود ادامه خواهد داد. برای نمونه، از امام باقر علیه السلام روایت شده است: «هنگام ظهور امام عصر علیه السلام، منادی آسمانی در اول روز ندا می‌دهد که حق با علی علیه السلام و شیعیان اوست. سپس شیطان در آخر روز از زمین ندا خواهد داد: به درستی که حق با عثمان و پیروان اوست و در آن هنگام است که اهل باطل به شک خواهند افتاد.» (مفید، ۱۴۱۳: ج ۱۱: ۳۷۱)

وجود شیطان و وساوس شیطانی، اختیار انسان بر انجام کار بد و اشتغال نفس اماره به کار خود در آن زمان دلالت می‌کنند که همراه امام بودن، تبعیت کردن از وی و صبوری کردن در سختی‌ها و ناملایمات کاری دشوار است؛ چون خلاف تمنیات نفس و دستور شیطان است. از این‌رو، در روایات فراوان به لزوم تبعیت از امام عصر علیه السلام توصیه و امر شده است. برای مثال، در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است که فرمود:

تجیء فتنه غبراء مظلمة ثم يتبع الفتن بعضها بعضاً حتى يخرج رجل من اهل بيتي يقال له المهدي، فان ادركته فاتبعه و كن من المهتدين؛ (حسینی شوشتری، ۱۳۹۶: ج ۱۳: ۲۶۳، به نقل از: الحاوی للفتاوی اثر جلال‌الدین سیوطی)

فتنه‌ای سخت خواهد آمد که مانند غبار و تاریکی است. سپس فتنه‌ها به دنبال هم خواهد آمد تا این‌که مردی از اهل بیت من که به او مهدی می‌گویند، خروج می‌کند. پس اگر او را درک کردی، از او تبعیت کن و از هدایت‌شدگان باش.

امر به تبعیت زمانی معنا دارد که مکلف در ترک آن اختیار و انگیزه داشته باشد. اگر افراد نسبت به عملی مسلوب‌الاختیار باشند یا انگیزه کافی نداشته باشند، امر کردن، لغو و بی‌فایده است و شارع حکیم مرتکب کار لغو خواهد شد. بنابراین، معلوم می‌شود قسمت عمده فتوحات

حضرت به صورت طبیعی و به دست انسان‌هایی صورت خواهد گرفت که شیطان و نفس آنها را از تبعیت کردن و تحمل نامالایمات بازمی‌دارد. پس نتیجه قهری این امر خواهد بود که برای تحمل آن شرایط و به منظور فایق آمدن بر آن مشکلات، آمادگی و استعداد لازم است. از این‌رو در ادعیه شریفه به ما تعلیم فرمودند که از خدا بخواهیم ما را از اطاعت‌کنندگان و ممثّلین اوامر حضرت قرار دهد. (مفاتیح الجنان، دعای عهد) ائمه علیهم السلام توصیه کرده‌اند که این دعا در عصر غیبت خوانده شود. دعا‌های فراوان دیگری نیز بر این دلالت دارند که باید با تلاش و طلب توفیق از خدای متعال، زمینه را برای همراهی و تبعیت از حضرت در خود به وجود آورد. یکی دیگر از دعا‌هایی که به همگان توصیه شده، این است که خداوند ما را از اعوان و انصار حضرت قرار دهد. (همان) اصحاب امام عصر علیه السلام از مقام والایی برخوردارند تا جایی که در روایتی از امام باقر علیه السلام رسیده است که حضرت فرمود: «گویا می‌بینم اصحاب امام قائم علیه السلام را که میان شرق و غرب را احاطه کرده‌اند و همه چیز مطیع ایشان است، حتی حیوانات وحشی زمین و پرندگان آسمان. همه چیز به دنبال کسب رضایت ایشان هستند تا جایی که قسمتی از زمین بر قسمت‌های دیگر افتخار می‌کند که امروز یکی از اصحاب قائم علیه السلام بر من گذشت.» (حر عاملی، بی‌تا: ج ۳: ۴۹۴، به نقل از: صدوق، ۱۴۲۵) آیا رسیدن به این مقامات جز با زحمت و آمادگی قلبی ممکن است؟ به یقین، تا یاورانی که دارای چنین مقامی هستند، برای آن دوران تربیت و آماده نشوند، اداره یک حکومت جهانی ناممکن است. در روایاتی هم آمده است که تا سی‌صد و سیزده یاور با اراده پولادین برای حضرت فراهم نکرده، امر فرج انجام شدنی نخواهد بود. (نودهی، ۱۳۸۵: ۲۷)

آیا می‌توان زمین را پر از قسط و عدل و داد کرد بدون این که شرایط ایجاد این وضعیت فراهم شود؟ مگر نه این است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به ظهور منجی بشارت داد و فرمود جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؟ این روایات از نظر کثرت تا حدی است که امکان هیچ شک و شبهه‌ای در مورد صدور آن راه ندارد. (حر عاملی، بی‌تا: ج ۳: ۴۴۵ و ۵۵۵) آیا پر کردن زمین از عدل و داد جز با ایجاد آمادگی ممکن است؟ در مطالب گذشته، به بطلان رخ دادن معجزه و خرق عادت در ظهور اشاره شد. پس شکی باقی می‌ماند که اگر بناست زمین از عدل و داد پر شود و این کار نیز با زحمت و رنج صورت می‌گیرد، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم برای به وجود آمدن آن، آمادگی و تهیه مقدمات، لازم است. مگر معلولی بدون علت قابل تحقق است که این مسئله بدون سبب واقع شود. از این‌رو این فرمایش که به تواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل گردید، ایجاب می‌کند برای تحقق چنین وضعیتی در همه عالم، به زحمت و تلاش و آمادگی نیاز باشد.

چگونه می‌توان پذیرفت که بسترسازی برای پر کردن زمین از عدل و داد تنها توسط خود حضرت صورت پذیرد. این در حالی است که سنت الهی بنا بر استناد قرآن کریم این است که: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (رعد: ۱۱) این آیه کریمه به خوبی ثابت می‌کند که

سنت الهی بر این نیست که بدون اختیار و به طور معجزه‌آسا، وضعیت را در جامعه به سمت صلاح و نفی ظلم و پر کردن زمین از عدل و داد پیش ببرد، در حالی که خود مردم هیچ نقشی نداشته باشند و این کار فقط به دست امام عصر علیه السلام و با عنایت الهی صورت گیرد.

این اظهار نظرها، خط بطلان کشیدن بر ادله بی‌شمار عقلی و نقلی است که دلالت دارد انسان‌ها با اختیار و انتخاب خود، مسیرشان را مشخص می‌کنند. در غیر این صورت، سؤالات بی‌پاسخ فراوانی به وجود خواهد آمد؛ سؤالاتی مانند این‌که: پس چرا خدای متعال در زمان دیگر معصومان، چنین کاری را انجام نداد؟ چرا خداوند، پیامبرش را به صورت معجزه‌آسا کمک نکرد؟ چرا مردم در سالیان طولانی باید فساد و تباهی و ظلم‌های فراوان را تحمل کنند؟ خدایی که قادر به انجام چنین کاری هست، چگونه بر خود روا می‌دارد که مردم این همه ظلم و جنایت را متحمل شوند؟ اینها و دهها سؤال دیگر ثابت می‌کند که این‌گونه اظهار نظرها، باطل و بی‌اساس است.

مرحوم شیخ طوسی رحمته الله در پاسخ به اشکالی اظهار می‌دارد: نصب امام، لطفی است که ما از انجام آن عاجزیم و این فقط کار خدای متعال است و از این رو، معنا ندارد که او ما را به انجام آن تکلیف کند، ولی بسط ید و تقویت او اگر هم برای ما مقدور بود و هم برای خدای متعال، اگر ملاحظه کردیم که ذات احدیت از انجام آن امتناع نمود، پی می‌بریم که بر او واجب نیست، بلکه بر ما واجب است؛ چرا که او باید منبسط‌الید و قدرت‌مند باشد تا بتواند نقش و وظیفه‌ای را که بر عهده اوست، به خوبی ایفا کند. نیز گفتیم که اگر بسط ید قرار دادن امام، فعل الهی باشد، انسان‌ها مجبور خواهند شد و خداوند متعال اگرچه می‌تواند با قدرت خود، دشمنانش را از بین ببرد و او را با ملائکه یاری رساند، ولی چنین نمی‌کند؛ چون در این صورت، دیگر تکلیف کردن، بی‌فایده و بی‌معناست. بنابراین، وظیفه ما این است که شرایط بسط ید و قدرت‌مند شدن امام را فراهم کنیم. (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۱)

اگر خداوند توسط امامی، زمین را از عدل و داد پر می‌کند، امام هم با کمک مردم و خواست ایشان به این کار اقدام خواهد فرمود و اگر هم عنایات الهی، کمک‌کار اوست، این امر به اندازه‌ای نیست که کاملاً در این جریان معجزه‌ای صورت گیرد. اگر بناست مردم در آن عصر، کمک‌کار و یاور امام خود باشند، باید از قبل، این احساس و کمال را در خود به وجود آورند و خود را به گونه‌ای آماده کنند که بتوانند در این کار بزرگ، سهیم باشند.

به همین جهت، در روایات متعددی رسیده است که تا قبل از ظهور حضرت، به طور کامل غربال می‌شوید و مورد آزمایش‌های سخت قرار می‌گیرید. حتی در برخی روایات، کلمه غربال شدن سه بار تکرار شده است (حر عاملی، بی‌جا: ۵۱۰ و ۵۳۷، به نقل از: طوسی، ۱۴۲۵). هم‌چنین در کتاب‌های اهل سنت روایاتی آمده است که گویای همین مطلب است و بیان می‌شود که افراد

ناخالص باید از مخلص جدا شوند و افراد مخلص رشد کنند و استعداد لازم را به دست آورند.
(همان: ۶۴۱، به نقل از: *فراند السمطین* اثر حافظ حموی)

لزوم زمینه‌سازی در قالب معرفی امام به مردم

از جمله اموری که در تحقق ظهور نقش بسزایی دارد، شناخت مقام امام و پی بردن به جایگاه و منزلت اوست. این شناخت از دو جهت باید صورت گیرد؛ اول این که انسان دریابد دارنده این مقام از چه جایگاه و منزلت رفیعی برخوردار است. دوم این که بداند در هر عصری، امامی هست و خدای متعال زمین را از امام خالی نخواهد گذاشت. اگر همگان این دو جهت را درک و فهم کنند، دیگر کسی به جز حضرت را مصلح نمی‌دانند و جز او را پناه کامل و منجی حقیقی نخواهند دانست. امام معصوم، واجد همه کمالات است و تنها اوست که لیاقت کامل و بی‌کم و کاست را برای اداره بشریت دارد.

برای پی بردن به جهت اول کافی است به آیه ۱۲۴ از سوره مبارکه بقره توجه شود که خدای متعال می‌فرماید:

﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور؟]» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.»

این آیه مبارکه بر رسیدن حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام امامت دلالت دارد. از این آیه به ضمیمه آیات دیگر ثابت می‌شود که مقام امامت بعد از آن که حضرت به مقام نبوت و خلّت رسیده بود، به وی اعطا گردید. آن آیات بر این دلالت دارند که حضرت ابراهیم در زمان کهولت و وقتی صاحب فرزند شد که از فرزنددار شدن ناامید بود. اگر در این آیه، این مقام را برای فرزندان خود طلب می‌کند، گویای این است که این مقام بعد از برهه‌ای است که حضرت به مقام نبوت و خلّت رسیده بود. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۲۷۰) با این که ابراهیم برای رسیدن به آن دو مقام، مورد ابتلا و امتحان‌های سخت واقع شد، باز برای رسیدن به این مقام با آزمایش‌های متعدد روبه‌رو شد. وقتی از همه امتحان‌ها به طور کامل سربلند بیرون آمد، «فأتمهن»، آن گاه خدای متعال او را به این مقام رساند. از این آیه به خوبی روشن می‌شود که همه پیامبران، امام نبودند، بلکه تنها به عنوان پیک خدا، پیام‌رسان دستورهای الهی بودند. مقام زمام‌داری جامعه، برای خلّص از ایشان است که به عالی‌ترین مقامات انسانی راه پیدا کرده‌اند؛ چون اگر هر پیامبری مقام امامت می‌داشت، حضرت ابراهیم هم می‌بایست آن زمانی که به پیامبری رسیده بود، این مقام را دارا

می‌بود. اگر این مقام را قبلاً داشت، آمدن این آیه مبارکه معنای درستی نداشت؛ چون مفاد آیه این است که پاداش پیروزی کامل از همه امتحان‌ها، عبارت است از این که ابراهیم به مقام امامت از طرف خدای متعال رسید. اگر او قبلاً به این مقام منصوب شده بود، دیگر جا نداشت که گفته شود در این زمان که بعد از دوره نبوت و خلت است، مورد ابتلا قرار گرفت و چون از همه مراحل پیروز بیرون آمد، او را به این مقام رساند. بنابراین، مقام امامت، جدا و متمایز از مقام نبوت است (طوسی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۴۴۹) و تنها بعضی از پیامبران این مقام را داشتند.

در کتاب‌هایی که در زمینه اصول فقه نگاشته شده است، در مورد دلالت ذیل آیه مبنی بر این که عصمت در همه عمر برای امام، لازم است یا خیر، بحث‌هایی وجود دارد. با این حال، صدر آیه به خوبی دلالت دارد که برای کسی جعل مقام امامت از ناحیه خدا متعال صورت گرفته که به طور کامل از همه امتحان‌ها پیروز بیرون آمده است. این آزمایش‌ها قطعاً سخت‌تر از آزمایش‌هایی است که برای رسیدن به مقام نبوت از انسان به عمل می‌آید. قهراً کسی که در همه آزمایش‌ها روسفید است، نمی‌تواند غیرمعصوم باشد و در بالاترین درجات از کمال قرار گیرد. این امر، یکی از ادله توجه به مسئله امامت از منظر قرآن، آن هم به صورت بسیار اشاره‌ای و گذراست.

برای پی بردن به جهت دوم هم قبلاً از نظر گذشت که شرط حکمت و حکیمانه بودن افعال الهی این است که زمین را از حجت خالی نگذارد. به همان دلیل که بر خداوند متعال واجب است پیامبر بفرستد و مردم را از گمراهی نجات دهد و اداره جامعه را بر عهده بگیرد و انسان‌ها را به سمت معنویات هدایت کند، به همان دلیل هم لازم است در جامعه امام قرار دهد و زمین را از حجت خالی نکند. منتظران موظفند امام را از این دو جهت به طور کامل بشناسند و علاوه بر این که خود نسبت به مقام امامت شناخت پیدا کردند، برای معرفی او به دیگران تلاش کنند.

اهمیت و فایده شناخت امام از این جهت است که امام عصر علیه السلام زمانی با کمک مردم به اهداف بلند خود خواهد رسید که مردم از وی به طور کامل پیروی کنند. پیروی و اطاعت نیز زمانی برای انسان حاصل می‌شود که اول بدانند خدای متعال برای او امام قرار داده است. دوم آن که امام مطاع از هر گناه و خطا، مصون و معصوم باشد تا به طور کامل مورد اطاعت قرار گیرد. با وجود انسان‌های گوش به فرمان و مطیع، امام توان خواهد یافت به هدف‌های عالی مورد نظر دست پیدا کند. روایات فراوانی درباره وظایف مردم در عصر غیبت برای شناخت امام زمان علیه السلام رسیده است که به عنوان نمونه می‌توان به این روایات اشاره کرد:

یک. امام صادق علیه السلام در حدیثی فرمود:

اگر کسی امام خود را بشناسد و بمیرد قبل از آن که این امر را ببیند و سپس حضرت قائم علیه السلام ظهور کند، اجر او مانند کسی است که با حضرت قائم علیه السلام در خیمه‌اش باشد. (حر عاملی، بی تا: ج ۳: ۵۱۵، به نقل از: طوسی، ۱۴۲۵)

دو. در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام فرمود:

کسی که این امر را بشناسد و سپس بمیرد، اجر او مانند کسی است که با حضرت قائم علیه السلام کشته شود. (همان)

سه. در روایتی دیگر نیز از امام صادق علیه السلام رسیده است:

هر کسی امام خود را بشناسد، مانند کسی است که در خیمه‌گاه امام قائم علیه السلام باشد. (مجلسی، ۱۴۲۷: ۱۳؛ ۲۷۶)

چهار. بنا بر روایتی، امام صادق علیه السلام دعایی را برای زمان غیبت به زراره تعلیم فرمود. در آخرین فراز آن دعا چنین آمده است:

اللّٰهُمَّ عَرَفْنِي حَبَّتِكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تَعْرِفْنِي حَبَّتِكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي. (صدوق، ۱۴۲۵: ۳۲۲)

اگر امام به مردم به طور صحیح معرفی شود و مردم او را بشناسند، دل‌هاشان از محبت او سرشار خواهد شد. آیا ممکن است کسی آینده تمام‌نمای جمال و جلال الهی را بشناسد، ولی نسبت به او عشق پیدا نکند؟

پس باید تمام تلاش را به کار برد تا این بزرگواران به‌خصوص قائم علیه السلام به درستی معرفی شوند. معرفی ایشان هم باید چنان باشد که زمینه محبت و عشق مردم را به آنها به وجود آورد. به همین دلیل، در روایات به شیعیان توصیه شده است که با دشمنان هم مهربان باشند و به عنوان پیرو ائمه علیهم السلام رفتار زنده‌ای نداشته باشند و ائمه علیهم السلام را چنان معرفی کنند که مردم نسبت به ایشان محبت پیدا کنند. برای نمونه، امام صادق علیه السلام در توصیه به عده‌ای از شیعیان می‌فرماید:

عليكم بتقوى الله و صدق الحديث و أداء الأمانة و حسن الصّحبة لمن صحبكم و إفشاء السّلام و إطعام الطّعام، صلّوا في مساجدهم و عودوا مرضاهم و اتّبعوا جنازتهم فإنّ أباي حدّثني أنّ شيعتنا أهل البيت كانوا خياراً من كانوا منهم، إنّ كان فقيه كان منهم و إنّ كان مؤدّن فهو منهم و إنّ كان امام كان منهم و إنّ كان صاحب أمانة كان منهم و إنّ كان صاحب ودیعة كان منهم و كذلك كونوا حبیونا إلى النّاس و لا تبغضونا إلیهم؛ (صدوق، بی‌تا: ۷۰)

بر شما باد به تقوای الهی و راست‌گویی در گفتار و ردّ امانت و حسن معاشرت و سلام کردن و اطعام دیگران. در مساجد آنها نماز بخوانید و از مریض‌های آنها عیادت کنید و به تشییع جنازه اموات آنها بروید؛ چون پدرم فرمود: شیعیان ما اهل بیت جزو بهترین‌ها از هر دسته‌ای هستند. اگر فقیهی بود، از ایشان است. اگر مؤدنی بود، از ایشان است. اگر امام جماعتی بود، از ایشان است و اگر صاحب امانتی بود، از ایشان است و اگر صاحب ودیعه‌ای بود، از ایشان است. این‌گونه مردم را نسبت به ما علاقه‌مند سازید و بغض ما را در دل آنها ایجاد نکنید.

چگونه می‌توان امامی را شناخت که نسبت به گرسنگی کسانی که در دورترین نقطه از مرکز حکومتش زندگی می‌کنند، بی‌اعتنا نیست و اظهار می‌دارد که غذای مطبوع نمی‌خورم برای این که شاید (فقط به احتمال این که) در یمامه یا حجاز کسی گرسنه باشد. (نهج البلاغه: نامه ۴۵) و به او عشق پیدا نکرد و جز امام معصوم علیه السلام را مصلح و لایق تصدی حکومت و اداره جامعه دانست؟ بنابراین، آن چه زمینه را برای ظهور فراهم می‌سازد، شناخت مردم از مقام امامت و وجود مبارک امام عصر علیه السلام است؛ چون شناخت موجب عشق و ارادت می‌شود و عشق و ارادت هم باعث اطاعت و تسلیم می‌شود. فقط در چنین شرایطی، حضور و ظهور امام علیه السلام سودمند و نتیجه‌بخش خواهد بود.

دلالت ادله وجوب انتظار بر لزوم زمینه‌سازی

در کنار ادله متعددی که تا به حال از آن سخن به میان آمد، از روایات دیگری نیز می‌توان استفاده کرد که ثابت می‌کند انتظار برای ظهور امام عصر علیه السلام، لازم و واجب است. این روایات هم با توضیحی که پس از نقل آن از نظر خواهد گذشت، بر لزوم زمینه‌سازی دلالت می‌کند. اکنون چند روایت را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

یک.

عنه عن ابی الجارود قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: یا ابن رسول الله! هل تعرف مودّتی لکم و انقطاعی الیکم و موالاتی إیّاکم؟ قال: فقال: نعم. قال: فقلت: فإنی أسألك مسألةً تحییینی فیها فإنی مکفوف البصر قلیل المشی و لا أستطیع زیارتکم کلّ حین. قال: هات حاجتک؟ قلت: أخبرنی بدینک الذی تدین الله عزّوجلّ به أنت و أهل بیتک لأدین الله عزّوجلّ به. قال: إن كنت أقصرت الخبطة فقد أعظمت المسألة و الله لأعطینک دینی و دین آبائی الذی ندین الله عزّوجلّ به: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله صلی الله علیه و آله و الإقرار بما جاء به من عند الله و الولاية لولینا و البراءة من عدونا و التسليم لأمرنا و انتظار قائمنا و الإجهاد و الورع. (کلینی، بی تا: ج ۲: ح ۱۰)

در این روایت، امام باقر علیه السلام به ابی‌جارود فرمود که دین من و دین پدران من، بعد از شهادت به وحدانیت خدای متعال و رسالت پیامبر مکرم اسلام و اقرار به آن چه از نزد خدای متعال آمده است و ولایت ما و براءت از دشمنان ما و تسلیم امر ما عبارت است از انتظار قائم و تلاش و پرهیزکاری. دو.

عن إسماعیل الجعفی قال: دخل رجل علی أبی جعفر علیه السلام و معه صحيفة فقال له أبو جعفر علیه السلام: هذه صحيفة مخاصم یسأل عن الدین الذی یقبل فیہ العمل. فقال: رحمک الله هذا

الَّذِي أُرِيدُ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عليه السلام عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَتَقَرَّرَ بِهَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ وَالْبِرَاءَةُ مِنْ عَدُوِّنَا وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِنَا وَالْوَرَعُ وَالتَّوَاضُعُ وَالتَّنَظُّارُ قَائِمُنَا فَإِنَّ لَنَا دَوْلَةً إِذَا شَاءَ اللَّهُ جَاءَ بِهَا. (همان: ج ۲: ۱۳)

اسماعیل جعفی می‌گوید: امام باقر علیه السلام به شخصی که از دینی سؤال می‌کرد که آن دین موجب قبولی عمل است، فرمود: بعد از شهادت به وحدانیت خدا و رسالت نبی مکرم اسلام و ولایت برای ما اهل بیت و بیزاری از دشمنان ما و تسلیم امر ما و پرهیزکاری و تواضع عبارت است از انتظار برای قائم علیه السلام؛ چون برای ما دولتی است که هرگاه خدا بخواهد، تشکیل خواهد شد.

سه.

عن ابی عبدالله علیه السلام أَنَّهُ قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ: أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِمَا لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِهِ؟ فَقُلْتُ: بَلَى. فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَالْإِقْرَارُ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ وَالْوَلَايَةَ لَنَا وَالْبِرَاءَةَ مِنْ أَعْدَائِنَا يَعْنِي الْأُتَمَّةَ خَاصَّةً وَالتَّسْلِيمَ لَهُمْ وَالْوَرَعُ وَالْإِجْتِهَادُ وَالطَّمَأْنِينَةُ وَالْإِنْتِظَارُ لِلْقَائِمِ. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۰۶: باب التمهيص)

امام صادق علیه السلام فرمود: آنچه خدای متعال به وسیله آن، عمل بندگان را قبول خواهد کرد، بعد از شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و اقرار به امر الهی و ولایت ما و برائت از دشمنان ما و تسلیم از برای ایشان بودن و پرهیزکاری و تلاش و طمأنینه، عبارت است از انتظار برای قائم علیه السلام.

در این سه روایت ملاحظه می‌شود که امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام در کنار شهادت به وحدانیت خدای متعال و رسالت نبوی، مسئله انتظار قائم علیه السلام را مطرح می‌فرمایند که این کار بر اهمیت و وجوب انتظار دلالت می‌کند. علاوه بر این، مسئله انتظار در کنار مسائلی ذکر شده است که از آن به عنوان مایه قبول اعمال بندگان یاد شد. چهار.

عن عبدالعظیم الحسني، قال: دخلت على سيدي محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عن القائم أهو المهدي أو غيره، فابتدأني فقال لي: يا أبا القاسم إن القائم منّا هو المهدي الذي يجب أن يُنتظر في غيبته و يطاع في ظهوره و... (صدوق، ۱۴۲۵: ۳۵۱)

در این روایت ملاحظه می‌شود که امام جواد علیه السلام تصریح می‌فرماید که انتظار در زمان غیبت، واجب است و در کنار وجوب اطاعت در زمان ظهور، از آن یاد شد.

دلالت ادله فضیلت انتظار به لزوم زمینه سازی

علاوه بر روایات یاد شده که بر مسئله وجوب انتظار دلالت دارد، به روایاتی هم که بر فضیلت انتظار دلالت دارد، می توان استناد کرد. برای نمونه، توجه به روایات زیر مدعای این مقاله را به خوبی ثابت می کند.

یک. رسول خدا ﷺ فرمود:

أفضل أعمال أمتي إنتظار الفرج من الله عزّ وجلّ؛ (همان: ۵۸۴)
بافضیلت ترین اعمال امت من، انتظار فرج از خدای متعال است.

دو. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

المنتظر لأمرنا كالمشحط بدمه في سبيل الله؛ (همان: ۵۸۵)
منتظر امر ما مانند کسی است که در راه خدا در خون خود غلتان است.

سه. امام صادق علیه السلام فرمود:

من مات منكم على هذا الأمر منتظراً له كان كمن كان في فسطاط القائم عليه السلام؛ (همان: ۵۸۴)
هر یک از شما که منتظر این امر باشد، مانند آن است که در خیمه امام عصر علیه السلام سکونت گزیده باشد. (کنایه از نزدیکی زیاد به امام عصر علیه السلام)

چهار. امام صادق علیه السلام فرمود:

المنتظر للثاني عشر كالشاهر سيفه بين يدي رسول الله ﷺ يذب عنه؛ (همان: ۵۸۷)
منتظر امام دوازدهم مانند کسی است که در رکاب پیامبر ﷺ شمشیر بزند.

پنج. امام صادق علیه السلام فرمود:

يا أبا بصير! طوبى لشيعه قائمنا المنتظرين لظهوره في غيبته؛ (همان: ۳۳۵)
ای ابوبصیر، خوشا به حال شیعیان قائم ﷺ ما، کسانی که در زمان غیبت، منتظر ظهور اویند.

شش. امام باقر علیه السلام فرمود:

و اعلموا أنّ المنتظر لهذا الأمر له مثل أجر الصّائم القائم و من أدرك قائمنا فخرج معه فقتل عدونا كان له مثل أجر عشرين شهيداً و من قتل مع قائمنا كان له مثل اجر خمسة و عشرين شهيداً؛ (کلینی، بی تا: باب الکتان، از ابواب «الایمان و الکفر»: ح ۴)

ثواب منتظر این امر مانند کسی است که در حال نماز و روزه باشد و کسی که در رکاب امام عصر دشمنی را از پای درآورد، ثواب ۲۰ شهید را خواهد داشت و کسی که در رکاب حضرت شهید شود، اجر ۲۵ شهید را خواهد داشت.

دلالت این روایات بر مدعای مورد بحث بسیار روشن است، ولی به منظور توضیح بیشتر باید گفت انتظار عبارت است از ناامید نشدن و داشتن توقع ظهور حضرت؛ امید به این که زمانی خواهد آمد که امام عصر علیه السلام ظهور خواهد کرد و اسلام را به طور کامل اجرا می‌کند.

با توجه به حقیقت انتظار، آیا ممکن است کسی واقعاً به تحقق چنین روزی امید داشته باشد، ولی خود را برای آن زمان مهیا نکند؟ آیا معقول است که شارع مقدس، انتظار را متعلق طلب خود قرار دهد و منظور او فقط این باشد که مردم امید داشته باشند بدون این که نیاز به انجام کاری باشد؟ اگر در روایات به انتظار امر شده و اگر از انتظار به عنوان بافضیلت‌ترین عمل یاد شده است، در واقع، مراد از آن، طلب امید به همراه لوازم آن است؛ چون کلمات شارع مقدس به عرف القا می‌شود. صاحب‌نظران علم اصول فقه می‌گویند مرجع در تشخیص الفاظ به کار رفته در کلام شارع، عرف است. از استعمالاتی که این واژه نزد عرف دارد، معلوم می‌شود که لوازمی چون تهیه مقدمات و زمینه‌چینی، اراده شده است. مثلاً وقتی در عرف مطرح می‌شود که کسی به انتظار مهمان یا مسافری است، از این کلام این طور متفاهم است که صاحب‌خانه، اسباب پذیرایی از مهمان یا مسافر را آماده کرده است. بنا بر متفاهم عرفی، از واژه «انتظار»، «آماده‌سازی» فهمیده می‌شود و وقتی مشخص شد که نزد عرف از واژه انتظار، آمادگی و آمادسازی اراده می‌شود، در این که مصداق آمادگی چیست، باید به قرینه مناسبت میان مفهوم انتظار و آنچه انتظار آن را می‌کشیم، توجه کنیم.

در توضیح باید گفت عرف در تعیین مراد از یک کلام، به قراین حالی و مقالی آن کلام توجه می‌کند و مراد را بر اساس آن مشخص خواهد کرد. برای مثال، وقتی گفته می‌شود شراب حرام است، عرف می‌فهمد که مراد، نوشیدن شراب است، ولی وقتی گفته می‌شود پوست فلان حیوان حرام است، مراد از آن عبارت خواهد بود از این که از این نوع پوست نباید به عنوان لباس استفاده کرد. کلمه حرام در این دو مثال به کار رفته است، ولی بر اساس تناسبی که میان هر موضوع با استفاده خاص از آن وجود دارد، مشخص می‌شود که مصداق حرمت دقیقاً چه چیزی است. مصداق حرمت در یک جا، نوشیدن است و در جای دیگر، پوشیدن. حال اگر به واژه انتظار توجه کنیم، با کمی دقت در خواهیم یافت که انتظار هر چیزی با کار خاصی در ارتباط با آن چه انتظار آن را می‌کشیم، تناسب دارد. برای مثال، تناسب انتظار کشیدن برای آمدن مهمان به خانه این است که وسایل پذیرایی فراهم باشد و تناسب انتظار یک محصل برای رسیدن وقت امتحان و کنکور این است که جدیت خود را در مطالعه و علم‌آموزی بیشتر کند. تناسب انتظار ظهور مصلح کل نیز این است که شرایطی را فراهم کنیم تا حضرت، اهداف و برنامه‌های خود را بهتر و سریع‌تر اجرا کند.

بنابراین، با توجه به این که نزد عرف، از واژه انتظار، آمادگی فهمیده می‌شود و با توجه به این که در تعیین مصادیق انتظار می‌بایست به قرینه مناسبت میان انتظار با آنچه انتظار آن را می‌کشیم، دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که مراد از روایات فراوانی که بر لزوم انتظار دلالت دارند، این است که برای تحقیق و اجرای بهتر و سریع‌تر برنامه‌های امام علیه السلام باید آمادگی ایجاد کرد. برای این منظور، شناخت اهداف و برنامه‌هایی که در یک کلمه، اجرای کامل دین اسلام است، لازم و ضروری خواهد بود.

نمونه‌هایی از تکالیف شیعیان برای زمینه‌سازی ظهور در عصر غیبت

در کنار روایاتی که به‌طور مستقیم به مسئله انتظار پرداخته‌اند و مشخص می‌کنند که شیعیان در عصر غیبت نسبت به انتظار و زمینه‌سازی برای ظهور چه تکلیفی دارند، روایاتی وجود دارد که مشخص می‌کند زمینه‌سازی باید دقیقاً چگونه باشد و چه تکلیفی در زمان غیبت متوجه آنهاست. این تکالیف در روایات به دو قسم فردی و اجتماعی قابل تقسیم است که در این‌جا به برخی از آن اقسام اشاره خواهد شد.

الف) اقسام وظایف و تکالیف فردی

یک. دعا کردن برای ظهور و فرج حضرت

در روایات فراوانی به این مسئله پرداخته شده است. یکم.

فی حدیث ذکر فیه غیبة المهدی، قلت: کیف تصنع شیعتک؟ قال: علیکم بالدعاء و انتظار

الفرج؛ (اصفهانی، ۱۳۹۸: ج ۲: ۱۰۲)

در حدیثی که در مورد غیبت حضرت مهدی علیه السلام وارد شده است، حضرت فرمود: بر شما باد به دعا کردن و انتظار فرج.

دوم. در توقیع مروی آمده است:

أكثرُوا الدعاء بتعجيل الفرج فإن ذلك فرجکم. (همان: ج ۱: ۱۴۱)

برای تعجیل فرج زیاد دعا کنید؛ چون در آن، فرج شما نیز هست.

سوم. امام حسن عسکری علیه السلام فرمود:

و الله لیغین غیبة لا ینجو فیها من الهلکة إلا من ثبتته الله عزوجل علی القول بإمامته و وفقه

فیها للدعاء بتعجيل فرجه. (صدوق، ۱۴۲۵: ۳۵۷)

غیبتی خواهد بود که از آن نجات نیست مگر برای کسی که خدا او را در مسئله امامت تثبیت کرده باشد و توفیق دعا برای تعجیل فرج داده باشد.

در کنار روایاتی از این دست، ادعیه بی‌شماری وجود دارد و به ما از طریق دعا‌های مأثور مانند ندبه، عهد و فرج و... تعلیم داده شده است که نسبت به تعجیل ظهور دعا کنیم و از درگاه الهی بخواهیم تا ولی خود را ظاهر سازد.

دو. عمل به وظایف شرعی

چنان‌که قبلاً نیز در این زمینه، روایاتی به عنوان نمونه نقل شد، در این‌جا به روایتی دیگر اشاره می‌کنیم تا نسبت به این مسئله تأکید بیشتری صورت گیرد. امام صادق علیه السلام فرمود:

من سرّه أن یكون من أصحاب القائم، فلیتظر و لیعمل بالورع و محاسن الأخلاق و هو منتظر...؛ (نعمانی، ۱۳۷۹: ۱۰۶)

هر کسی که دوست دارد از اصحاب قائم علیه السلام باشد، در انتظار باشد و پرهیزکاری کند و دارای اخلاق نیکو باشد و اینها را در حال انتظار حفظ کند.

سه. تحصیل معرفت نسبت به حضرت

بر این مطلب، علاوه بر این‌که دلایل عقلی وجود دارد و در ادعیه مأثوره نیز به ما تعلیم داده شده، در روایات فراوانی هم به آن توصیه شده است. اکنون فقط به ذکر چهار مورد آن بسنده می‌شود: اول. امام موسی کاظم علیه السلام فرمود:

من شکّ فی أربعة فقد كفر بجمیع ما أنزل الله تبارک و تعالی أحدها معرفة الإمام فی کلّ زمان و أوان بشخصه و نعته؛ (اصفهانی، ۱۳۹۸: ج ۲: ۱۰۴)

اگر کسی در چهار چیز شک کند، نسبت به تمام آن‌چه از ناحیه خدای متعال صادر شده، کافر شده است. اولین آن معرفت نسبت به امام و خصوصیات اوست.

دوم. امام صادق علیه السلام در خطبه‌ای به خدا عرضه می‌دارد که اگر خداوند، امام و حجت واجب‌الاتباع خود را از نظر مردم مخفی کرده، علم به او و آدایش را در قلب مؤمنان تثبیت کرده است:

اللّٰهُمَّ إِنَّهُ لَا بَدَ لَأَرْضِكَ مِنْ حِجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِهِمْ، تَهْدِيهِمْ إِلَى دِينِكَ، تَعْلَمُهُمْ عِلْمَكَ، لَنَلَّا تَبْطُلَ حُجَّتَكَ وَ لَا يَضِلَّ اتِّبَاعُ أَوْلِيَائِكَ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ بِهِ إِمَّا ظَاهِرَ لَيْسَ بِالْمَطَاعِ أَوْ مَكْتُمٍ مَتَرَقَّبٍ، إِنَّ غَابَ عَنِ النَّاسِ شَخْصَهُ فِي حَالِ هِدْنَتِهِمْ لَمْ يَغِبْ عَنْهُمْ عِلْمُهُ وَ آدَابُهُ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مُثَبَّتَةً، فَهَمْ لَهَا عَامِلُونَ. (همان: ۱۰۶)

سوم. امام باقر علیه السلام فرمود:

من مات و لیس له إمام فمیتته میتة جاهلیّة و من مات و هو عارف لإمامه لم یضرّه تقدّم هذا الأمر أو تأخّره و من مات و هو عارف لإمامه کان کمن هو مع القائم فی فسطاطه؛ (همان)

اگر کسی بمیرد و امامی نداشته باشد، به مرگ جاهلی مرده است و اگر عارف به مقام امام باشد، تقدم یا تأخر این امر به او آسیبی نخواهد زد و کسی که بمیرد در حالی که امام خود را شناخته است، مانند کسی است که در خیمه گاه قائم علیه السلام باشد.

چهارم. امام صادق علیه السلام فرمود:

من عرف إمامه كان كمن كان في فسطاط المنتظر؛ (همان)

کسی که امام خود را بشناسد، مانند کسی است که در خیمه گاه قائم علیه السلام باشد.

چهار. افزایش توان تحمل و ظرفیت وجودی

روایاتی که برخی از آنها به عنوان نمونه نقل می شود، بر این امر دلالت دارد که تحمل ولایت ائمه علیهم السلام به آمادگی قبلی نیاز دارد و افراد در عصر غیبت باید خود را پالایش کنند تا خالص ترین اهل ایمان مشخص شوند؛ چون تحمل ولایت ائمه علیهم السلام تنها برای این افراد ممکن است و امام علیه السلام با یاری این افراد می تواند به اهداف خود جامه عمل بپوشاند. اول. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

إن أمرنا أهل البيت صعب مستصعب، لا يعرفه ولا يقرب به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو

مؤمن نجيب امتحن الله قلبه للإيمان؛ (همان: ج ۲: ۴۶۵)

امر ما اهل بیت سخت و دشوار است و آن را نمی شناسد و به آن اقرار نمی کند مگر فرشته مقرب یا پیامبر فرستاده شده یا مؤمنی که دارای نجابت است و قلب او برای ایمان مورد امتحان الهی قرار گرفته است.

دوم. امام صادق علیه السلام فرمود:

إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا من كتب الله في قلبه الإيمان. (همان)

به درستی که امر ما سخت و دشوار است و آن را تحمل نمی کند، مگر کسی که خدای متعال ایمان را در قلبش جا داده باشد.

سوم. امام باقر علیه السلام فرمود:

حديث تمضغه الشيعة بألسنتها لا تدرى ما كنهه. قلت: ما هو جعلنى الله فداك؟ قال: قول على بن ابي طالب عليه السلام إن أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان. يا أبا الزبيع ألا ترى أنه يكون ملك ولا يكون مقرباً ولا يحتمله إلا مقرب وقد يكون نبي وليس بمرسل ولا يحتمله إلا مرسل وقد يكون مؤمن وليس بممتحن ولا يحتمله إلا مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان؛ (همان)

حدیثی است که شیعیان آن را به زبان جاری می کنند، ولی حقیقت آن را درک نمی کنند. سؤال شد: فدایت شوم، آن چیست؟ فرمود: حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود: امر

ما سخت و دشوار است و فقط برای فرشته مقرب یا پیامبر فرستاده شده یا مؤمن مورد امتحان الهی قابل تحمل است؛ چون ممکن است فرشته باشد، ولی مقرب نباشد و تنها مقرب از ایشان توان تحمل را دارد و گاه پیامبر است، ولی رسول نیست و فقط پیامبر رسول می‌تواند آن را تحمل کند و گاه شخص مؤمن است، ولی مورد امتحان الهی قرار نگرفته است و فقط مؤمن مورد امتحان الهی توان تحمل آن را دارد.

از این‌رو، به دلیل دشواری تحمل ولایت ائمه علیهم السلام به صورت کامل، در روایاتی که قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، تصریح شده است که شیعیان در عصر غیبت در دوره امتحان سخت قرار خواهند گرفت و ظهور زمانی صورت خواهد گرفت که مؤمنانی، از امتحان‌های سخت، سربلند و پیروز خارج شوند؛ چون اداره حکومت جهانی تنها به دست این عده ممکن خواهد بود. در این‌جا به منظور تأکید بیشتر، به برخی دیگر از روایات اشاره می‌شود:

یکم. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَأْتِيكُمْ إِلَّا بَعْدَ إِيَّاسٍ وَلَا وَاللَّهِ حَتَّى تَمَيِّزُوا وَلَا وَاللَّهِ حَتَّى تَمَحَّصُوا وَلَا وَاللَّهِ حَتَّى يَشْقَى مَنْ يَشْقَى وَيَسْعَدَ مَنْ يَسْعَدُ؛ (همان: ج ۲: ۴۷۱)

این امر صورت نخواهد گرفت مگر بعد از ناامیدی و پس از آن‌که به سختی مورد امتحان قرار گرفتید تا سعید از شقی کاملاً شناخته شود.

دوم. امام رضا علیه السلام فرمود:

وَاللَّهِ لَا يَكُونُ مَا تَمْدُونُ إِلَيْهِ أَعْيُنَكُمْ حَتَّى تَمَحَّصُوا وَتَمَيِّزُوا وَحَتَّى لَا يَبْقَى مِنْكُمْ إِلَّا الْأَنْدَرُ فَالْأَنْدَرُ؛ (همان)

به خدا قسم آن‌گونه که نگاه می‌کنید نیست، بلکه به جایی برسید که از شدت امتحان، نادرترین شما باقی بماند.

سوم. امام باقر علیه السلام فرمود:

لَتَمَحَّصَنَّ يَا شِيعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ تَحْصِصَ الْكُحْلَ فِي الْعَيْنِ...؛ (همان)

ای شیعه آل پیامبر، آن قدر پاک‌سازی می‌شوید، مانند پاک‌سازی سرمه در چشم.

ب) اقسام وظایف و تکالیف اجتماعی

یک. ایجاد محبت نسبت به امام علیه السلام در میان مردم

چنان‌که قبلاً از آن سخن به میان آمد، برای تأکید بیشتر، دو نمونه دیگر از روایات نقل می‌شود:

اول. امام صادق علیه السلام فرمود:

رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَبْنَا إِلَى النَّاسِ وَلَمْ يَغْضُنَا إِلَيْهِمْ...؛ (همان: ج ۲: ۱۴۰)

خدا رحمت کند بنده‌ای را که محبت ما را در میان مردم ایجاد کند و باعث نشود مردم نسبت به ما بغض پیدا کنند.

دوم. امام صادق علیه السلام فرمود:

رحم الله عبداً اجترّ مودة الناس إلینا...؛ (همان)

خدا رحمت کند بنده‌ای را که باعث محبت میان ما و مردم شود.

دو. آمادگی نظامی

علاوه بر این که از طریق استدلال عقلی می‌توان برای این مطلب دلیل اقامه کرد، روایاتی هم مبنی بر این جهت وجود دارد که دو نمونه از آن نقل می‌شود:
اول. امام صادق علیه السلام فرمود:

لیعدن أحدکم لخروج القائم علیه السلام و لو سهماً...؛ (همان: ج ۲: ۴۲۳)

هر یک از شما برای قیام قائم علیه السلام باید دست کم به اندازه تهیه یک تیر آماده شود.

دوم.

باستاده (ثقة الاسلام کلینی) عن ابی عبد الله الجعفی قال: قال لی ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام: کم الرّباط عندکم؟ قلت: أربعون. قال علیه السلام: لکن رباطنا رباط الدّهر و من ارتبط فینا دابة کان له وزنها و وزن ما کانت عنده و من ارتبط فینا سلاحاً کان له وزنه ما کان عنده...؛ (همان)

امام باقر علیه السلام از ابوعبدالله جعفی سؤال کرد: مرزبانی نزد شما چقدر است؟ او پاسخ داد: چهل روز است. امام فرمود: برای ما همیشگی است و کسی که ما را با فرستادن اسبی در این کار یاری کند، به اندازه وزن آن ثواب خواهد داشت و وزن هر آن چه نزد اوست و کسی که به ما کمک نظامی کند و با فرستادن سلاح یاری رساند، به اندازه وزن آن چه نزد اوست، ثواب خواهد داشت.

از روایات فراوانی که از ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است، به اقسام دیگری از وظایف می‌توان پرداخت که آن را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

نتیجه

خلقت انسان بر اساس آیات مبارکه و روایات متواتره، هدفمند و بر اساس غرض صورت گرفته است. اگر قرآن و سنت به دلیل اجمال، برای پی بردن انسان به مقاصد شریعت کافی نبود، بر خدای حکیم لازم است که برای پیامبر جانشین تعیین کند و برای اداره جامعه جهت رسیدن به مقاصدش، امام منصوب کند؛ چون در غیر این صورت، مرتکب نقض غرض شده است و این امر متناسب مقام ربوبی نیست.

بر این اساس، تنها دلیلی که غیبت امام علیه السلام را موجه می‌سازد، آمادگی نداشتن انسان هاست. چگونه می‌توان بدون آمادگی، انتظار موعودی را داشت که دلیل غیبت او فقط آماده نبودن است؟

آیا این تناقض نیست که از یک سو، علت غیبت را آمادگی نداشتن بدانیم و از سوی دیگر، انتظار ظهورش را در شرایطی طلب کنیم که شرایط آماده نیست؟ آیا این انتظار بی‌جا نیست؟

اگر روایات بی‌شماری را که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره پر شدن جهان از عدل و داد به دست امام موعود این طور معنا کنیم که حضور او به ازدیاد ظلم و پر شدن زمین از بی‌عدالتی و ستم منوط است، تناقض‌گویی کرده‌ایم. به نظر می‌رسد معنای فرمایش حضرت این باشد که به عنوان یک جمله خبریه، این اتفاق در جهان می‌افتد و زمین پر از ستم خواهد شد. به یقین، وقتی جامعه از حضور و اداره امام معصوم علیه السلام محروم باشد، این نتیجه، قهری و تخلف‌ناپذیر است، ولی مفاد این فرمایش آن نیست که فقط با پر شدن زمین از ستم، زمینه ظهور فراهم می‌شود. اگر معنای حدیث این بود، همه فقها می‌بایست حکم لزوم ترک عمل نسبت به احکام شرعی را برای مکلفین صادر می‌کردند تا زمینه ظهور با فساد بیشتر و انحراف فزاینده فراهم آید.

معنا ندارد که به صرف زیادی ظلم و آماده نبودن مردم و ناآشنایی ایشان با مقام امام معصوم علیه السلام و به دنبال آن، محبت نداشتن و پیروی نکردن، امام زمان علیه السلام ظهور کند. آیا این گفته که شرط ظهور امام فقط پر شدن زمین از ظلم و ستم است، نقض آشکار توجیهی نیست که همه متکلمان امامیه برای علت غیبت امام بیان کرده‌اند؟ آیا با روایات متعددی که در این جهت رسیده و علت غیبت امام را خوف حضرت و نبود شرایط مساعد می‌داند، تنافی ندارد؟

ازدیاد ظلم باعث از بین رفتن بیشتر زمینه ظهور می‌گردد، مگر این که بعد از ظلم‌های فراوانی که اتفاق می‌افتد، همان گونه که تا به حال چنین بوده است، مردم به درک صحیح و شناخت درست برسند و با معرفت و ارادتی که بعد از آن به وجود می‌آید، زمینه را برای ظهور موعود فراهم سازند.

بنابراین، پر شدن زمین از ظلم و جور، شرط و زمینه ظهور امام علیه السلام نیست، بلکه واقعییتی است که پیامبر از آن خبر داده است. معنای فرمایش حضرت آن نیست که این امر، زمینه‌ساز ظهور است. اصلاً در فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ظهور بر این مسئله معلق نشده است و حضرت فقط از حقیقتی که تا زمان ظهور امام عصر علیه السلام اتفاق می‌افتد، خبر می‌دهد. این حدیث شریف بر لزوم آمادگی دلالت دارد؛ چون مگر می‌شود تنها با امامی که همه کمالات را داراست، ولی در کنار او مردمی نیستند که از وی پیروی می‌کنند، زمین پر از عدل و داد شود و تمام ستم‌ها رخت بربندد؟

بنابراین، برای ظهور مصلح کل و اجرای دین به صورت کامل، به وجود مردمی نیاز است که به طور کامل از امام علیه السلام پیروی کنند. این پیروی و تسلیم در برابر امام علیه السلام نیز لازمه ایجاد معرفت و محبت است. امید است با فعالیت گسترده منتظران واقعی در عصر غیبت و تلاش فرهنگی فراگیر، این امر مهم، هرچه بهتر به انجام برسد.

منابع

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، *المسند*، بيروت، دار الفكر، بی تا.
۲. اصفهانی، محمدتقی، *مکیال المکارم*، قم، انتشارات علمیه، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ق.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، بی جا، بی تا.
۴. حسینی شوشتری، نورالله بن سید، *احقاق الحق*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ ق.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن دارمی*، بيروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۷. ذهبی، محمد بن احمد، *تذکره الحفاظ*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۸. سلمی سمرقندی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *علل الشرائع*، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۵ ق.
۱۰. _____، *فضائل الشیعه*، بی جا، بی تا.
۱۱. _____، *کمال الدین*، قم، انتشارات طلیعه نور، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بيروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. _____، *الغیبه*، تهران، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۵ ق.
۱۶. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات دار التفسیر، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر صافی*، تهران، انتشارات مکتبه علمیه اسلامی، ۱۳۳۶ ش.
۱۸. قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، تهران، انتشارات مکتبه علمیه اسلامی، بی تا.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، قم، انتشارات احیاء کتب المقدسه، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المصنفات*، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ والاعتبار*، بيروت، انتشارات دار صادر، بی تا.
۲۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم کاتب، *الغیبه*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ ق.
۲۴. نودهی، علی رضا، *نظریه اختیاری بودن ظهور*، انتشارات موعود عصر ع، ۱۳۸۵ ش.



A survey of foundations for necessity of paving the ground for the appearance of the promised savior

By: Dr Mohammad Rasoul Ahangaran

Abstract

This article aims to bring different reasons for the necessity of paving the ground for the appearance of the promised saviour and thereby rejects the claim of those who state that preparation and paving the ground for the appearance of the promised saviour is not necessary. These reasons include: proving the necessity of preparation from the viewpoint of philosophy of disappearance, the essential requirement of practicing Sharia duties in line with the necessity of paving the ground, the inconclusiveness of appearance without paving the ground, the necessity of paving the ground in the frame of introducing the Imam to community, the application of reasons for necessity of waiting for paving the ground. The last reason has also cited examples of Shiites duties in paving the ground in the age of occultation. With all these reasons, it can be proved that Shiites responsibilities for the appearance of the saviour are so profound. This is a responsibility, and the onus is not just on the Shiite community. It is also imperative for all the people who seek justice and oppose oppression and think of peace for humanity to prepare the world for the appearance and the rising of the person that will spread justice like the sun.

Keywords: paving the ground, waiting, appearance of the saviour, philosophy of occultation, state of being unprepared, the rule of divine grace

Surveying the belief of Mahdism among the young Tehrani people aged 15 to 29

By: Akram Hoseinzadeh,

Dr Mohammad Ehsan Taghizadeh,

Reza Homayi

Abstract

In this research, the belief in Mahdism is considered among the young Tehrani people aged 15 to 29. The method for research is descriptive and measurement-based and the statistical community samples from all the young Tehrani people aged 15 to 29. The quantity of sample is 691 participants chosen randomly and purposely from the northern, southern, western and eastern parts of Tehran. The tool for measurement, the questionnaire, has five parts which considers 24 questions and 24 phrases. The reliability index of the questionnaire is calculated as 80 percent. For data analysis and interpretation, descriptive, frequency, and percentiles were applied using One-sample T-test. The conclusions have demonstrated that belief in Mahdi is 3.08, a little above average of 3, and waiting for the appearance is 3.42, as above the average of 3 from 4 scales. Most of the participants in groups answered 4 in terms of knowledge of the Revered Mahdi (the saviour). Most of the correct answers regarding the philosophy of his occultation were identified as: protecting him from early martyrdom, preservation of the faith and constancy in religiousness. Most of the correct answers for the philosophy of appearance were identified as the enlightenment of truth and decay of the falsehood, establishment of a single global government and implementation of God's faith.

Keywords: The Revered Mahdi, belief in Mahdi (saviour), young people aged 15-29, philosophy of appearance, and philosophy of occultation

Comparative Analysis of the personality of a Waiting human with a (typically) healthy personality from the perspective of Developmental Psychology

Zahra Sadat Pour Seyyed Aghayi

Abstract

This article examines the comparative characteristics of a Waiting human personality with a (typically) healthy personality from the perspective of developmental psychology. After explaining the concepts such as personality, Waiting (the promised saviour), developmental psychology and the psychological components of Waiting. The role of each of these components on human personality will be reviewed and then will be compared with the criteria for mental health from the perspective of developmental psychology.

Keywords: Character, Waiting (for the promised saviour), Developmental Psychology.

Comparative analysis of Huntington's model for political development with the model for political development in Mahdi's community

By: Massoud Moeinipoor

Abstract

Without doubt, change, development and growth in every society are based on a model, criterion, and resource which are in line with the belief system of that society. After World War II till now, the Western thinkers were promoting their model of political development in the world to pave the way for their influence in different regions. However, the realization of Mahdi's society, as per God's promise, will tip this balance and sets a different example of political development to be appeared.

This writing is comparing Samuel Huntington's political development model (as a recent western model) with the political development model in Mahdi's society (inferred from tradition and verses) to express their specific features comparatively. Any of these models are based on three principles of anthropology, political development constituents and the method for political development with their differences explained in the article.

Keywords: political development, political growth, Mahdi's society, Huntington Model

A reflection on some dubious objections on Mahdism

Nosratoallah Ayati

Abstract

In this article, I attempt to reply to three doubts raised by one of the contemporary Vahabi (writers) against the ideas suggested in Mahdism thought. In the first doubt, he has tried to place the narratives regarding Imam Mahdi's place of living as if they are conflicting with each other on the one hand. On the other hand, he has tried to relate the belief in Absence of the Imam in the cellar of Samarra to the Shiites. In the second doubt regarding the occultation of Imam Mahdi, it has been claimed that the Shiites determined a timeline in their accounts for the Appearance of the Imam and that none of (Shiites claims) proved to be true and their lie is exposed! In the third scenario, it has been claimed that narratives about the name of Imam Mahdi are conflicting with each other.

In response to these doubts, each of these narratives are reviewed and careful consideration of these narratives demonstrates that neither there is any conflict in narratives with each other, nor any claim is made by Shiite scholars about hiding of Imam Mahdi in a basement (!) These interpretations can not be inferred from the Shiites narratives at different times regarding Appearance.

Keywords: Imam Mahdi, doubts, Nasser Al-qefary, Principles of Shiite Religion.

Position of Mahdism in the Muslim Thinkers thought of modernity period

Dr. Seyed Razi Mousavi Gilani

Abstract

The confrontation between religion and modernity and the status of Muslim scholars and Muslim communities in response to new questions and the social and psychological reactions have been among the challenges after the period of Renaissance and the achievements of modernity. This is the position that modernity in various spheres of government, politics, anthropology, sociology, epistemology, personal and social relations, development and growth and the like has placed in front of Muslims. Muslims have had several methods, replies and reactions in some of which the elements of Mahdism culture and concepts are major components. This article aims to examine those analyses and reviews of their position in Mahdism conceived as a solution or individual and social reactions to modernity and take a critical and 'pathological' approach to theories that have sometimes applied Mahdism incorrectly and take an appropriate approach to representation of Muslims in the philosophy of history.

Keywords: Mahdism, Modernity, Muslim Thinkers, six fold approaches, philosophy of history.

Abstracts Translator: Majid Fattahi Pour

Comapartive study of Mahdi's personality from the perspective of Farighein (Shia and Sunni)

By: Dr Fathollah Najjarzadegan

Abstract

For the purpose of understanding the personality of Mahdi in a comparative way, the shared points between Shia and Sunni can be emphasized and consequently by interpreting the attributes of Imam in shia and sunni documents and by explaining the mission of Imam, some knowledge of the aspects of his existence can be gained. One of the shared points in shia and sun ni is about the following precepts: Mahdi is a 'household' (descendent) of the God's Prophet Mohammad and his mission is a 'revival' of the true religion. By explaining and interpreting these two precepts, this article tries to establish knowledge of Imam's personality and emphasize that he is the promised living (saviour).

Keywords: Imam Mahdi, Ahlulbait (prophet household), Thaghalein Hadith, The governance of true religion

برگ اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ:

مشخصات مشترک

نام: نام خانوادگی: میزان تحصیلات:
سال تولد: شغل: تعداد درخواستی از هر شماره:
شروع اشتراک از شماره: نشانی:
.....
کدپستی 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 فصلنامه در اختیارتان قرار می گیرد. لطفاً برای چگونگی اشتراک نشریه به موارد زیر توجه فرمایید:

- بهای اشتراک چهار شماره نشریه با احتساب هزینه پست سفارشی ۸۰۰۰ تومان است.
- بهای اشتراک به حساب جاری شماره ۱۵۳۱۰۸۸۶۷۷ نزد بانک تجارت شعبه صفاییه قم (قابل پرداخت 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 صفاییه، 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 ۴۶ - ۷۸۳۳۳۴۵ - ۰۲۵۱ تماس حاصل فرمایید.
- لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، به مؤسسه (امور پخش محصولات) اطلاع دهید.
- استفاده از کپی برگ اشتراک مانعی ندارد.