

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

هیئت تحریریه براساس حروف الفبا:

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

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

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

حجت الاسلام والمسلمین پورسیدآقای، سیدمسعود
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جعفری، جواد
استاد حوزه علمیه قم

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

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

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

حجت الاسلام والمسلمین هادی زاده، محمدتقی
استاد حوزه علمیه قم

مدیرمسئول و سردبیر:

سیدمسعود پورسیدآقای

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

اسلام پورخادمی

ویراستار:

گروه ویرایش مؤسسه آینده روشن

حروف نگار:

ناصر احمدپور

صفحه آرا:

علی جواد دهقان

طراح جلد:

ابوالفضل بیگدلی نسب

چاپخانه:

بوستان کتاب

همکاران این شماره:

استاد سیدمسعود پورسیدآقای، دکتر محمود ملکی راد، دکتر خدامراد سلیمیان، دکتر مصطفی صادقی کاشانی، دکتر حسین الهی نژاد، دکتر نصرت الله آیتی و دکتر مصطفی ورمزیار

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

تلفن: ۳۷۸۴۰۰۸۰ - ۲۵ | دورنگار: ۳۷۷۳۳۳۴۶ - ۲۵

صندوق پستی: ۴۷۱ - ۳۷۱۸۵ | کدپستی: ۴۵۶۵۱ - ۳۷۱۳۷

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۳۷۸۴۰۰۲

شمارگان: ۱۰۰ | قیمت: ۴۹۵۰۰۰ ریال

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

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

وبسایت نشریه: mashreqmag.sinaweb.net

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



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 فروز نمی‌آورد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

-
- ۷..... واکاوی رسالت حوزه‌ی علمیه‌ی مبتنی بر حکمرانی زمینه‌ساز
حسین الهی‌نژاد، حجت میرزاده
- ۳۷..... واکاوی فلسفه‌ی آفرینش انسان و رابطه‌ی آن با ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در آیات و روایات
محسن ایزدی، محمدجعفریان
- ۵۹..... کیفیت انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به مدارس و بوم‌های حدیثی
محمدعلی موحدی
- ۹۵..... درنگی در روایات ناظر بر کیفر مانع الزکات در حکومت مهدوی
علی محمدیان، رضا سرابی، محمد زبده
- ۱۱۳..... ماهیت «تحول اجتماعی» در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای
نعمت‌الله کرم‌الهی، سیدمهدی موسوی
- ۱۳۱..... تحلیل ضرورت‌های روی آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت
امیرمحسن عرفان
- ۱۵۷... بررسی میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی
علی اکبری معلم
- بررسی وقوع عذاب استیصال در امت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سنجش رابطه‌ی آن با استخلاف صالحان از
منظر قرآن کریم
۱۸۱.....
علی مؤیدی
- ۲۰۹..... گونه‌شناسی و بسترشناسی اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات امام باقر علیه السلام
حامد منتظری مقدم، حسن غفاری فر، صفورا سالاریه
- ۲۳۳..... نگاهی تاریخی به مفهوم مهدویت و نقش آن در همگرایی مسلمانان
طلعت ده پهلوان، پوریا اسمعیلی، سید محمدامین حسینی
- ۲۵۱..... رشد معنوی در عصر ظهور و ارتباط آن با توسعه‌ی اقتصادی
سید محمدرضا حسینی‌نیا، محمود حاجی احمدی، زهرا مرادی پور

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

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله به‌طور همزمان به دیگر مجلات ارسال نشده و یا در جای دیگر منتشر نشده باشد.
۲. مقاله با مباحث امامت و مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (مسئله محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزوی (حداقل استادیار) باشد، یا از راهنمایی شخصی با این شرایط بهره گیرد.
۵. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد. (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه)
۶. ساختار مقاله باید دربرگیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یکصد و حداکثر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا بر اساس نام خانوادگی نویسنده).

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

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش APA (درون متنی) باشد و از درج پاورقی یا پی نوشت پرهیز شود. آدرس دهی به کتاب ها و نشریات در متن، پس از پایان مطلب در داخل پرانتز و بدین صورت انجام می پذیرد: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب، صفحه. مانند: (نعمانی، ۱۴۰۸: ۲۵۳). روش آدرس دهی به کتاب های چند جلدی نیز بدین شکل است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۷۴). ممکن است در کتب روایی «باب» و «حدیث» نیز به آن افزوده گردد که به شکل: (...، ب ۴، ح ۹) ذکر می شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب هاست و ابتدا نام خانوادگی نویسنده، سپس سال انتشار نشریه و بعد شماره صفحه مطلب مورد اشاره نوشته می شود. همچنین، در آدرس دهی به آیات قرآن، تنها نام سوره و شماره آیه بدین شکل می آید: (انبیاء: ۱۰۵)

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

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

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

ج) تذکرات

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



Analyzing of the mission of the seminary based on foundational governance

Dr. Hosein Elahinejad ¹

Hojjat Mirzadeh ²

Abstract

The seminary is one of the most deeply rooted and effective social institutions that is considered the guardian of the divine religion and has been able to preserve and explain the divine religion over time; secondly, it has been able to strengthen the religious spirit of the people. From a thousand years ago to today, it was these seminaries that were able to guide the religious thought of the people, give them a religious spirit, and preserve the religion. Accordingly, it can be said that the mission of the seminary has an inextricable link with the mission and goals of the divine religion. In addition, the seminary is a field of religious scholars, those who are the heirs of the divine prophets and the pure imams; therefore, by looking at their character and the mission they pursued, the mission of the seminary can also be organized. In this article, an attempt has been made to explore the mission of the seminary based on the mission of the Imam Zaman(A.S), which is in line with the mission of the divine prophets and the pure Imams and the fruit of their efforts, which is to establish the divine religion and realize the divine government on earth. Accordingly, the contents of this article have been organized into three general sections. First, based on the mission of the Imam Zaman(A.S), the grounds for the emergence of the Imam are explained. In the next section, the correlation of the mission of the seminary with the foundational governance is discussed, and finally, the components of the role of the seminary in the foundational governance are mentioned in detail. In this article, the method of discussion in the field of data collection is documentary and library, and in the field of data processing is descriptive and analytical

Keywords: Imam Zaman(A.S), religious mission, seminary, governance, groundwork

1. Professor of Islamic Science and Culture Research Institute, Qom, Iran(h.elahinejad@isca.ac.ir)

2. Level 4 scholar at Qom Seminary Iran(Corresponding Author)(mirzadeh.hojat313@gmail.com)

واکاوی رسالت حوزه‌ی علمیه‌ی مبتنی بر حکمرانی زمینه‌ساز

حسین الهی‌نژاد^۱

حجت میرزاده^۲

چکیده

حوزه‌ی علمیه به عنوان یکی از ریشه‌دارترین و مؤثرترین نهادهای اجتماعی است که متولی دین الهی به شمار می‌رود و توانسته است در طول زمان اولاً دین الهی را حفظ و تبیین کند؛ ثانیاً توانسته است روحیه‌ی دینی مردم را تقویت کند. از هزار سال پیش تا امروز این حوزه‌های علمیه بودند که توانستند فکر دینی مردم را هدایت کنند و به آنها روحیه‌ی دینی بدهند و دین را حفظ نمایند. بر این اساس می‌توان گفت رسالت حوزه‌ی علمیه پیوندی ناگسستنی با رسالت و اهداف دین الهی دارد، علاوه بر این که حوزه‌ی علمیه مزرع علمای دین است، همان‌ها که وارثان انبیاء الهی و ائمه اطهار هستند؛ لذا با نگاهی به سیره آنها و رسالتی که در پی آن بوده‌اند نیز می‌توان رسالت حوزه‌ی علمیه را سامان داد. در نوشته حاضر تلاش شده است مبتنی بر رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که در امتداد رسالت انبیاء الهی و ائمه اطهار و ثمره بخش تلاش آنهاست و عبارت است از اقامه دین الهی و تحقق حکومت الهی بر زمین، رسالت حوزه‌ی علمیه مورد کاوش قرار گیرد. بر این اساس مطالب این مقاله در سه بخش کلی تنظیم گردیده است، ابتدا براساس رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، زمینه‌های ظهور حضرت تبیین شده است، در بخش بعدی به نسبت‌سنجی رسالت حوزه‌ی علمیه با حکمرانی زمینه‌ساز پرداخته شده است و در انتها مؤلفه‌های نقش‌آفرینی حوزه‌ی علمیه در حکمرانی زمینه‌ساز به تفصیل ذکر شده است. در این نوشتار روش بحث در ساحت جمع‌آوری داده‌ها به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای و در ساحت پردازش داده‌ها به صورت توصیفی و تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی

امام‌زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، رسالت دین، حوزه‌ی علمیه، حکمرانی، زمینه‌سازی.

۱. استاد تمام و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (h.elahinejad@isca.ac.ir).

۲. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (mirzadeh.hojat313@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

حوزه‌ی علمیه در حقیقت یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نهادهای اجتماعی است که سابقه‌ای بس عمیق دارد، اگر بخواهیم ریشه و اساس حوزه‌ی علمیه را بیابیم باید آن را در تاریخ و سرگذشت انبیاء الهی جستجو کنیم؛ چراکه «أَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»؛ (کلینی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ق: ۱۰؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ج ۱۰، ۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۹۲). از زمانی که حضرت آدم به مقام خلافت الهی رسید، حرکتی در عالم آغاز شد که توسط انبیاء الهی یکی پس از دیگری استمرار پیدا کرد و به خاتم انبیاء رسید و از ایشان به ائمه‌ی اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام و سپس امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام قافله‌سالار این حرکت عظیم گردید، ایشان در زمان غیبت، استمرار این حرکت تاریخی را به نواب خاصه و پس از آن به نواب عامه خود سپردند و اکنون این حوزه‌ی علمیه است که عهده‌دار این پرچم است و اگر زحمات حوزه‌های علمیه از آغاز تا امروز نمی‌بود، یقیناً از دین و حقایق دینی چیزی باقی نمی‌ماند.

لذا می‌توان گفت ماهیت این نهاد بزرگ، پیوندی ناگسستنی با حقیقت دین الهی دارد و رسالت آن را باید در رسالت دین الهی و رسالت انبیاء الهی و امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام جست‌وجو کرد؛ لذا نوع شناخت ما از دین الهی و رسالت آن همچنین نوع شناخت ما از حرکت انبیاء الهی و رسالت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام نقش مستقیمی در تعیین رسالت حوزه‌ی علمیه ایفاء خواهد کرد. اگر ما دین الهی را یک حداکثری دانستیم که هدف نهایی «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) را دنبال می‌کند و در پی این است که حاکمیت همه‌جانبه بر همه ابعاد وجودی جهانیان در اقصی نقاط دنیا داشته باشد، از این منظر رسالت حوزه‌ی علمیه که خود را متولی دین الهی می‌داند را نیز باید در همین سطح ارزیابی کرد، از طرفی وقتی رسالت انبیاء الهی را این‌گونه دریافتیم که علاوه بر ابلاغ دین الهی درصدد تحقق دین الهی در متن جامعه بوده‌اند و در این راه اقدام به اصلاحات اجتماعی بزرگ و تشکیل حکومت الهی می‌کرده‌اند، و این سیره همه انبیاء الهی بوده است تا امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام که تحقق نهایی و همه‌جانبه آن به دست مبارک ایشان رقم خواهد خورد، آن‌گاه در رسالت حوزه‌ی علمیه و علمای دین نیز که جایگاه وارث انبیاء الهی و نائب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام را دارا هستند، این مؤلفه اساسی غیرقابل اغماض خواهد بود.

در مورد رسالت حوزه‌ی علمیه ممکن است نظریات متعددی از سوی بزرگان حوزه مطرح شود، اما به نظر می‌رسد که اگر از این طریق سیر شود بهتر می‌توان به وفاق رسید، چرا که در مورد رسالت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام تردیدی وجود ندارد و از این طریق، هم می‌توان به ماهیت دین

الهی و رسالت آن پی برد و همچنین مبتنی بر آن و در راستای زمینه‌سازی برای تحقق آن رسالت عظیم، به رسالت حوزه‌ی علمیه رهنمود گردید.

در زمینه رسالت حوزه‌ی علمیه تابه حال تحقیقات خوبی انجام گرفته است از جمله: «حوزه‌ها و رسالت ابلاغ مکتب اهل بیت به جهان اسلام» نوشته محمدصادق مزینانی، «فضای مجازی و رسالت حوزه‌های علمیه» نوشته حسن بنیانیان، «رسالت حوزه‌ی علمیه در تبیین فلسفه سیاسی اسلام» نوشته علی اکبر نوایی، «حوزه انقلابی، زیرساخت مدیریت جهادی» نوشته صالح آقابابایی، «رسالت تاریخی حوزه‌های علمیه در تدوین دکترین معنویت، با تأکید بر نامه رهبر معظم انقلاب به جوانان اروپا و آمریکا شمالی» نوشته نصرالله سخاوتی و دیگران؛ و مقالات دیگری که غالباً تنها یکی از ابعاد رسالت حوزه‌ی علمیه را مورد بررسی قرار داده‌اند آن هم بدون توجه به این که حوزه‌ی علمیه علاوه بر رسالت تعلیم و تبیین و تبلیغ معارف دین الهی، رسالت دیگری نیز دارند که در امتداد رسالت انبیاء الهی است و آن هم تحقق دین الهی در متن جامعه است.

بر این اساس مقاله حاضر در صدد این است که مبتنی بر رسالت دین الهی و همچنین رسالتی که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بر عهده دارند که اقامه دین الهی و تحقق حکومت الهی بر زمین می باشد، با روش کتابخانه‌ای و به صورت تحلیلی - توصیفی به «واکاوی رسالت حوزه‌ی علمیه مبتنی بر حکمرانی زمینه‌ساز» بپردازد؛ تا این که مشخص گردد حوزه‌ی علمیه چگونه می تواند هم راستا با رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف حرکت کند و زمینه‌ساز تحقق آن باشد.

بررسی زمینه‌های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

از مجموع روایات باب غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف این گونه استفاده می گردد که: آنچه از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا عصر غیبت، در رابطه با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مشهور و معروف بوده این است که ایشان با هیچ ظالمی و حکومت ناحقی بیعت و سازگاری نخواهد داشت و بدون رعایت تقیه قیام به امر اهل بیت می کند و با ظالمان و حاکمان جور جهاد خواهد کرد و با نابودی آنها رسالتی که بر عهده دارد را محقق خواهد ساخت؛ لذا حاکمان جور در طول تاریخ که حکومت خود را از جانب ایشان متزلزل می دیدند به قتل ایشان کمر بستند و از آن جایی که در آن ایام امکان قیام برای آن حضرت فراهم نبوده است و اقدام به چنین امری در آن شرایط نتیجه‌ای جز قتل ایشان و شیعیان ایشان نداشته است بدون این که اهداف و رسالتی که برعهده دارند تحقق یابد؛ لذا چاره‌ای نداشتند جز این که غایب شوند، بر این اساس ظهور ایشان مساوی

هست با امکان قیام جهت تحقق رسالت و اهداف شان و از طرفی عدم امکان قیام نیز به غیبت ایشان منجر می شود، این مطلب را شیخ مفید در *الرسالة الرابعة فی الغیبة*^۱ همچنین در *الفصول العشرة فی الغیبة*، به تفصیل تبیین فرموده است.

۱. راه شناخت زمینه های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

مبتنی بر مطالب فوق یکی از مهم ترین راه های شناخت زمینه های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شناخت رسالتی هست که ایشان بر عهده دارند از مجموع مطالب فوق و سایر روایات روشن می شود که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف رسالتی به عهده دارند که همه ائمه و انبیاء الهی در راستای آن تلاش کرده اند و منتظر تحقق آن هستند و به نوعی می توان آن را نتیجه و ثمره تلاش همه آنها دانست، همان طور که گفته شد تا وقتی که زمان مناسب برای تحقق این رسالت فرا نرسد حضرت ظهور نخواهند کرد؛ چرا که در غیر این صورت حضرت از همان ابتدا اصلاً غیبت نمی کرد، غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به خاطر «خوف قتل» نشان می دهد که باید طبق محاسبات عقلانی شرایط پیروزی و تحقق رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مهیا باشد تا در صورت ظهور دیگر خوف قتلی وجود نداشته باشد، و اگر قرار بود بدون لحاظ شرایط موجود جامعه حضرت اقدام به تحقق رسالت خویش کنند وجهی برای غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و خوف قتل ایشان وجود نداشت. پس نبود آمادگی جهت تحقق رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را می توان جزو موانع ظهور قلمداد کرد و از آن جایی که کم و کیف این آمادگی متوقف است به گستره این رسالت؛ لذا شناخت خصوصیات این رسالت و مؤلفه های حاکم بر آن می تواند ما را به شناخت زمینه های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف رهنمود کند.

از مجموع آیات و روایات آنچه به صورت قطعی استفاده می شود این است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف درصد تشکیل حکومت و استقرار قسط و عدل بر زمین است اما این که گستره این

۱. «اما امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که از قدیم الایام به قیام به سیف شناخته شده بود و این که در هنگام ظهورش با دشمنان خدا جهاد می کند و خداوند بوسیله او حق را آشکار می کند و با شمشیر او گمراهی را زائل می کند و البته معلوم است که او قیام به سیف نمی کند مگر با وجود انصار و کسانی که حول او اجتماع کنند و او را کمک و پشتیبانی کنند در حالی که تا به حال انصار او آمادگی نداشته اند و بر نصرت او اجتماع نکرده اند و صلاحیت جهاد را نداشته اند هر چند که صلاحیت نقل آثار و حفظ احکام و دعا را دارند؛ لذا در چنین شرایطی بر او نیز تقیه لازم می گردد هم چنان که بر سایر اهل بیت لازم بود و اگر بدون اعوان و انصار ظهور کند خودش را و همین طور شیعیان به هلاکت انداخته و در این بزرگ ترین فساد در دین و دنیا هست و از احکام دین و تدبیر حکماء نیز خارج است، اما از آن جایی که عصمت ایشان اثبات شده هست لازم هست بر ایشان که پنهان شوند تا این که به صورت یقینی و بدون شک بدانند که اصحاب حضور دارند و انصار اجتماع کرده اند و مصلحت عامه بر ظهور ایشان با سیف هست و تمکن بر اقامه حدود و اجرای احکام الهی را دارند» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲).

حکومت چقدر است و شکل گیری و استمرار آن چگونه رقم می خورد، ویژگی هایی است که اختصاص به رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دارد و در سایر انبیاء و اولیاء الهی سابقه نداشته است؛ به مواردی از این ویژگی ها اشاره می کنیم: لازم به ذکر است که هر کدام از این ویژگی ها مستندات فراوانی از آیات و روایات دارند که به جهت اختصار تنها به یک مورد از آنها اشاره می گردد و تفصیل آن به صورت مستقل در جای خودش بیان گردیده است.

الف) یکی از این ویژگی ها این است که حکومتی که حضرت تشکیل می دهند گستره ی جهانی دارد و شرق و غرب عالم را فرا می گیرد و به عبارتی حکومت خدا بر زمین محقق می شود و در شرق و غرب عالم هیچ کس نخواهد بود که مشرک و یا کافر به خداوند متعال باشد.

امام باقر علیه السلام در ذیل آیه ی شریفه ی «إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ» (حج: ۴۱) می فرماید:

فَهَذِهِ لَأَلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ إِلَى آخِرِ الْأَيَّامِ وَ الْمُهْدَى وَأَصْحَابِهِ يَمْلِكُهُمُ اللَّهُ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا وَيُظْهِرُ بِهِ الدِّينَ وَيُمِيتُ اللَّهُ بِهِ وَأَصْحَابِهِ الْبِدْعَ وَالْبَاطِلَ كَمَا أَمَاتَ السُّفَهَاءَ الْحَقُّ حَتَّى لَا يَرَى أَيْنَ الظُّلْمُ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛

این آیه در مورد آل محمد هست که در زمان آخرین امام از آنها و اصحابش خداوند حکومت مشارق و مغارب زمین را به آنها می دهد و دین را به دست او آشکار می کند و به دست او و اصحابش بدعت ها و باطل را از بین می برد همان طور که سفیهان حق را نابود کرده بودند تا این که ظلمی مشاهده نمی شود و امر به معروف می کنند و نهی از منکر می کنند (مجلسی، ۱۴۱۳ق: ج ۵۱، ۴۸؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۵۰۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۸۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۸۹۲ - ۸۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۳۸۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ج ۹، ۱۱۰ و ۱۱۲؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق: ج ۵، ۱۸۹؛ استرآبادی، بی تا: ج ۱، ۳۳۹).

ب) ویژگی دیگر این است که حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار است به دست اصحاب حضرت و مردم تشکیل شود؛ لذا تا زمانی که آنها آمادگی پشتیبانی و نصرت حضرت را نداشته باشند و توان تشکیل این حکومت را نداشته باشند حضرت قیام به این امر نخواهد کرد. یکی از آیاتی که به روشنی بیانگر این مطلب است آیه ی ۲۵ سوره ی حدید است که می فرماید:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛

ما رسولان مان را با بینات فرستادیم و همراه آن کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به قسط کنند.

همان طور که از این آیه استفاده می شود این ویژگی ای هست که در رسالت سایر انبیاء نیز وجود داشته است اما در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خاتم الانبیاء است به صورت جدی تر و خیلی پررنگ مطرح هست، همچنین در مورد ائمه بعد از ایشان و خصوصاً در مورد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که ثمره و غایت حرکت و تلاش همه انبیاء هستند. شواهد این مطلب در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر اهل بیت نیز بسیار فراوان است که در جای خود به تفصیل بیان شده است.

ج) ویژگی دیگر این است که حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار است حفظ شود و ادامه پیدا کند یعنی وقتی که قدرت از مستکبرین و ظالمین گرفته شد و اراده الهی بر روی زمین حاکم شد اداره جامعه به دست ولی خدا و مؤمنین افتاد، به گونه ای خواهد بود که دیگر کفار و منافقین و مستکبرین و قدرت پرستان، نخواهند توانست قدرت و اداره جامعه را به دست گیرند و حکومت خدا بر زمین استمرار خواهد داشت. حسن بن هارون نقل می کند که نزد امام صادق علیه السلام نشسته بودم که معلی بن خنیس از ایشان سوالی پرسید «أیسیر القائم إذا قام بخلاف سيرة علی علیه السلام؟» «آیا وقتی امام قائم قیام نمود برخلاف روش علی علیه السلام رفتار خواهد کرد؟» و حضرت در پاسخ فرمودند: «نعم و ذاك أن عليا سار باليمن والكف لأنه علم أن شيعة سيظهر عليهم من بعده وأن القائم إذا قام سار فيهم بالسيف والسبى وذلك أنه يعلم أن شيعة لم يظهر عليهم من بعده أبدا» آری به خاطر این که علی علیه السلام با منت گذاشتن و دست برداشتن (از مردم و مخالفین) رفتار می نمود برای این که می دانست پس از او پیروانش به زودی مغلوب دشمنان خواهند شد و این که قائم چون قیام کند در میان ایشان با شمشیر و اسیر ساختن رفتار خواهد کرد؛ زیرا او می داند که شیعه او پس از او هرگز مغلوب دشمنان نمی شوند» (نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۱، ۲۳۲؛ طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ۱۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱۵، ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۲: ج ۱، ۲۷۳؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۶۸؛ همو، ۱۴۱۶: ج ۱۵، ۷۷؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۵۲، ۳۵۳؛ احمد بن حنبل، ۱۳۹۱: ج ۱، ۸۵).

نکته ی قابل توجه این است که همان طور که تشکیل این حکومت باید به دست مردم و حمایت و پشتیبانی آن ها باشد استمرار و حفظ آن نیز باید با پشتوانه و حمایت مردم باشد و این مربوط می شود به نحوه حکومت داری و اداره جامعه توسط ائمه که عاری از هرگونه زور و ظلم و فریب و گمراهی و جهل بوده و در واقع حکومت بر دل هاست و متکی به مردم سالاری دینی است، لذا در شناخت و معرفی زمینه های ظهور باید این نکته لحاظ شود که مردم باید به این بلوغ رسیده باشند که بتوانند در ادامه مسیر نیز پای حکومت حضرت بمانند و با حمایت و پشتیبانی خودشان از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و برنامه ها و اهداف حضرت، موجبات استمرار این

حکومت را فراهم سازند.

۲. گونه‌شناسی زمینه‌های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

بر این اساس باید دید برای تحقق چنین رسالتی و برای پیش برد آن با چه کاستی‌هایی مواجه هستیم که مجموعه این موارد، زمینه‌های ظهور را معرفی می‌نمایند، البته با لحاظ این نکته که تحقق بعضی از این پیش‌نیازها و رفع بعضی از این کاستی‌ها، می‌تواند بعد از ظهور محقق شود و حتی بعضی از آنها فقط بعد از ظهور محقق می‌شود اما مواردی از آنها هست که لزوماً می‌بایست قبل از ظهور تحقق یابد و به گونه‌ای هستند که ظهور متوقف بر آنهاست، بدیهی است که تنها این دسته از امور به عنوان زمینه‌های ظهور قلمداد می‌شوند که ما درصدد معرفی آنها هستیم.

زمینه‌های سیاسی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

همان‌طور که گذشت یکی از اهداف امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تشکیل حکومت و استقرار قسط و عدل بر روی زمین است که لازمه‌ی آن مقابله با ظالمین و حکومت‌های جور و ناحق است، از آنجایی که همیشه در طول تاریخ بوده‌اند افرادی که به‌خاطر منافع شخصی خویش حق مردم را پایمال و ضایع می‌کرده‌اند و به عبارتی منافع آنها در بی‌عدالتی و اختلاف طبقاتی بوده است و اصلاً برای آنها اهمیتی نداشته است که برای بزرگ و بزرگ‌تر شدن سفره‌ی خودشان، سفره مردم را کوچک و کوچک‌تر کنند و همیشه بوده‌اند قدرت‌پرستانی که تمام سعی و تلاش خویش را صرف می‌کرده‌اند تا به هر قیمتی قدرت جامعه را در دست بگیرند و بر مردم حکومت کنند حتی اگر برای به دست آوردن آن خون‌های بی‌شماری به ناحق ریخته شود و حتی اگر برای حفظ آن نیاز باشد جهل و فقر را بر مردم تحمیل کنند یا به هر شکل دیگری آنها را ضعیف و عقب مانده نگه دارند تا حکومت بر آنها و اعمال قدرت بر آنها آسان‌تر باشد، این افراد همگی درست در نقطه مقابل رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار دارند.

از آنجایی که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف برخلاف سایر ائمه مأمور به تقیه نیستند و نمی‌توانند بیعت هیچ حکومت ناحقی را بر عهده بگیرند بلکه خودشان داعیه حکومت دارند و آنچه که منجر به خوف قتل ایشان و باعث غیبت ایشان شده این هست که پیوسته توسط سایر ائمه این‌گونه معرفی شده‌اند که حضرت قیام خواهد کرد و همه ظالمین و حکومت‌های جور را از بین خواهد برد و قسط و عدل را بر پا خواهد کرد؛ لذا همه آنهايي که قدرت در دست دارند و منافع و بقاء آنها در بی‌عدالتی است کمر به قتل ایشان بستند و از آنجایی در آن زمان برای حضرت شرایط

و امکانات مقابله با آنها وجود نداشته است و مقابله با آنها مساوی بوده است با قتل ایشان و شیعیان ایشان، لذا چاره‌ای جز غیبت نداشتند.

این معادله همیشه در طول تاریخ غیبت بوده است و خواهد بود، یعنی در هر زمانی که حضرت بخواهند ظهور کنند این مقابله وجود خواهد داشت و ظهور زمانی رخ خواهد داد که در این معادله قدرت، دست برتری با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و شیعیان ایشان باشد به گونه‌ای که خوف قتل حضرت منتفی باشد، به عبارت دیگر حضرت زمانی ظهور خواهند کرد که امکان این وجود داشته باشد که بتواند توسط مردم و اصحاب شان این رسالت بزرگ را محقق سازند و این در صورتی هست که اصحاب و شیعیان حضرت و به صورت کلی مستضعفین در سطحی از قدرت قرار داشته باشند و شرایط و امکانات لازم را دارا باشند و از طرف دیگر دشمنان حضرت و مستکبرین نیز در شرایطی از ضعف و تزلزل باشد که امکان شکست آنها توسط مستضعفین وجود داشته باشد تا اگر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کردند، ظهور ایشان منجر به تشکیل حکومت و برقراری قسط و عدل شود، در غیر این صورت ظهور محقق نخواهد شد؛ زیرا از طرفی مقابله حضرت با ظلم و استکبار قطعی و مسلم است و از طرفی قرار نیست حضرت در یک نبرد نابرابر به شهادت برسند بدون تحقق آن رسالت عظیم که نقطه نهایی آمال همه انبیاء و ائمه هست، لذا تا زمانی که قدرت و اقتدار لازم وجود نداشته باشد ظهور نیز محقق نخواهد شد.

زمینه‌های علمی - معرفتی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

با توجه به این که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به دنبال ایجاد یک حرکت اجتماعی بزرگ است برای مقابله و نابودی ظالمان و مستکبران بزرگ جهانی و از آن جایی که ایجاد یک موج مردمی عظیم به گونه‌ای که مستحکم و مستمر در حرکت باشد تا به نتیجه نهایی برسد قطعاً با زور و تحمیل امکان ندارد و بر فرض که ممکن باشد اصلاً مطلوب حضرت نیست، بلکه آنچه مطلوب هست این است که این جریان مردمی واقعاً به صورت مردمی شکل بگیرد و مردم با عزم و اراده خودشان پای در این مسیر نهند و طبیعتاً این عزم و اراده و این حرکت اصلاحی به صورت دفعی و به یکباره اتفاق نمی‌افتد بلکه نیاز به مقدمات و آمادگی‌هایی دارد که قطعاً بخشی از آن مربوط به آگاهی و معرفت می‌شود؛ چراکه بدون اقناع اندیشه و بدون علم و معرفت، عزم و اراده و به تبع آن حرکتی شکل نخواهد گرفت و اگر شکل گیرد به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. از آن جایی که قرار است این حرکت عظیم در سطح جهانی رخ دهد طبیعتاً آمادگی برای شکل‌گیری آن نیز باید در مقیاس جهانی محقق شود البته آمادگی هر کسی به حسب خودش

نیاز است. اما آنچه بدیهی است این است که این حرکت جهانی، آمادگی در سطح جهانی نیاز دارد هرچند طبیعتاً نیاز نیست آمادگی همگی در یک سطح باشد. مثلاً آمادگی معرفتی شیعیان باید در یک حدی باشد که طبیعتاً آمادگی در این سطح از سایر مسلمین نیاز نیست و از طرفی آمادگی عموم مسلمین باید به گونه‌ای باشد که طبیعتاً آمادگی در آن سطح از سایر مردم غیرمسلمان نیاز نیست. به عنوان مثال برای کسی که مسلمان نیست همین که مستکبرین دنیا را به صورت مصداقی و درست بشناسد و از جنایات او و طرح و نقشه او آگاهی کامل داشته باشد و در دام فریب و تبلیغات رسانه‌ای سلطه استکبار نباشد می‌تواند آمادگی او را در جهت همراهی با حرکت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بیشتر کند. نیازمندی‌های معرفتی عموم مردم اعم از شیعیان و سایر مسلمین و سایر ادیان الهی در قسمت پایانی نوشته‌ی حاضر مورد اشاره قرار خواهد گرفت. آنچه قطعی هست این است که همه مردم حتی غیرمسلمان‌ها و حتی غیر دینداران به ادیان الهی نیز باید آمادگی متناسب با خودشان را کسب کنند. تا این که هرگاه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کرد و حرکت خودش را آغاز کرد هر کسی در هر جایی از دنیا که هست و با هر دینی و آئینی که هست زمینه همراهی او با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف فراهم باشد و زمینه‌ی ایجاد آن جریان و موج عظیم مردمی فراهم باشد.

زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

از جمله زمینه‌های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی است. مراد از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، خصوصیات و روحیاتی است که در متن جامعه و در فرهنگ مردم وجود دارد که مسانخت با اهداف و رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ندارد و مانع همراهی مردم با اقدامات و حرکت ایشان می‌شود. اینها غیر از زمینه‌های علمی معرفتی و غیر از زمینه‌های سیاسی است؛ زیرا ممکن است شخصی در عین حال که به مقام امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ایمان دارد و حقانیت ایشان مثل روز برایش روشن است اما در عین حال به خاطر وابستگی شدیدی که نسبت به دنیا دارد، نمی‌تواند در عمل با ایشان همراهی کند. لذا برای آمادگی کامل جهت ظهور لازم است این نوع زمینه‌های ظهور نیز فراهم گردند.

آمادگی فرهنگی اجتماعی هر شخصی و هر ملتی نیز متناسب با نقشی است که قرار است در این جریان عظیم ایفا کنند به این معنا که میدان‌داران و بدنه اصلی این حرکت یک نوع از آمادگی را نیاز دارند که برای دیگران نیاز نیست، طبیعتاً کسانی که قرار است رهبری کنند و مدیریت کنند باید توان مدیریتی و اجرایی بالایی نیز داشته باشند، صرف علم و معرفت و

ارادت و ایمان به تنهایی کافی نیست تخصص و مدیریت اجرایی و نحوه تعامل با شرایط مختلف و افراد مختلف نیز لازم است همچنین افرادی که در بدنه اصلی و در خط مقدم هستند و قرار است دیگران را با خود همراه کنند نیز باید توان اجرایی این جذب و اقناع و همراه کردن دیگران با خود را داشته باشند و لازمه‌ی این کار این است که متناسب با شرایط زمان خودشان و متناسب با نوع مخاطبین‌شان، ابزار و تخصص‌های لازم برای این کار را به نحو احسن در اختیار داشته باشند.

اما در عین حال یک سری از خصوصیات و موانع هست که عمومیت دارند و اختصاص به صنف یا افراد خاصی ندارند بلکه ویژگی‌ها و روحیاتی هست که ذاتاً با رسالت و رویکرد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ضدیت و منافات دارند و تا وقتی که این خصوصیات وجود داشته باشد آمادگی برای ظهور حضرت نیز وجود نخواهد داشت. از جمله این موانع می‌توان به «نبود روحیه‌ی آزادی خواهی و عدالت طلبی»، «نبود روحیه‌ی مقاومت و ایستادگی و مبارزه»، «نبود شجاعت و عزت طلبی»، «وابستگی شدید به دنیا و تبعیت از هوای نفس» اشاره کرد.

نسبت سنجی رسالت حوزه‌ی علمیه با حکمرانی زمینه‌ساز

حوزه‌ی علمیه نهادی است که ارکان آن ریشه در دل تاریخ دارد و رسالت آن می‌بایست مبتنی بر همان ریشه و سیر تاریخی، مورد بازخوانی قرار گیرد. حوزه‌ی علمیه به عنوان پایگاه علمای دین و به نحوی متولیان دین الهی در جامعه به شمار می‌رود؛ لذا می‌توان گفت به مقدار سابقه دین الهی، در دل تاریخ ریشه دارد و رسالت آن را باید در رسالت دین الهی جستجو کرد.

روایت نبوی شریف «العلماء ورثة الانبياء» (کلینی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۶۰؛ صفار، ۱۴۰۴: ق: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ق: ۲، ۹۲) نیز مؤید همین مطلب است که حرکت علما ادامه‌ی سیر حرکت انبیاء است؛ لذا ضروری است قبل از تبیین رسالت علما و حوزه علمیه، ابتدائاً شناخت صحیحی از رسالت انبیاء و سیر حرکت آنها داشته باشیم. رسالت انبیاء در آیات بسیاری از قرآن کریم به وضوح تبیین گردیده است. بعضی از آیاتی که رسالت مشترک جمیع انبیاء را متذکر می‌شود، از این قرار است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵)؛

همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازوی تشخیص

حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم قوت و نیرویی سخت و سودهایی است فرود آوردیم و تا خدا مشخص بدارد چه کسانی او و پیامبرانش را در غیاب پیامبران یاری می‌دهند یقیناً خدا نیرومند و توانای شکست‌ناپذیر است.

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل: ۳۶)؛
و همانا در هر امتی پیامبری فرستادیم که [اعلام کند که] خدا را بپرستید و طاغوت بپرهیزید.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۶۴)؛
و هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن‌که به توفیق خدا از او اطاعت شود.

امام خمینی رحمته الله علیه در راستای تبیین رسالت انبیاء و در امتداد آن رسالت علمای دین می‌فرمایند:

انبیاء هم که مبعوث شدند، برای این مبعوث شدند که معنویات مردم را و آن استعدادها را شکوفا کنند... و علاوه بر آن، مردم را، ضعفا را از تحت سلطه‌ی استکبار بیرون بیاورند. از اول انبیاء این دو شغل را داشته‌اند، شغل معنوی که مردم را از اسارت نفس خارج کنند، از اسارت خودش خارج کنند - که شیطان بزرگ است - و مردم و ضعفا را از گیر ستمگران نجات بدهند؛ این دو شغل، شغل انبیاست. وقتی انسان حضرت موسی را، حضرت ابراهیم را ملاحظه می‌کند، و چیزهایی که از اینها در قرآن نقل شده است، می‌بیند که اینها همین دو سمت را داشتند، یکی دعوت مردم به توحید و یکی نجات بیچاره‌ها از تحت ستم. شیوه‌ی حضرت عیسی هم همان شیوه‌ی حضرت موسی است و همه‌ی انبیا و بالاترین آنها که رسول خدا صلی الله علیه و آله است این دو شیوه را به عیان در قرآن و سنت در عمل خود رسول الله می‌بینیم. قرآن دعوت به معنویات تا حدی که بشر می‌تواند به او برسد و فوق او [کرده] و بعد هم اقامه‌ی عدل. و این سیره‌ی مستمره‌ی انبیا، باید کسانی که خودشان را تابع انبیا می‌دانند این سیره‌ی مستمره باقی باشد... و ما اگر تابع اسلام هستیم و تابع انبیا هستیم این سیره‌ی مستمره‌ی انبیا بوده است، و اگر تا ابد هم فرض کنید انبیا بیایند باز همین است، باز جهات معنوی بشر تا آن اندازه‌ای که بشر لایق است، و ادامه‌ی اقامه عدل در بین بشر و کوتاه کردن دست ستمکاران؛ و ما باید این دو امر را تقویت کنیم (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۷، ۵۲۷).

مقام معظم رهبری نیز براساس آیات قرآن رسالت انبیاء را این‌گونه معرفی می‌کنند:

انبیاء نجات‌دهندگان انسان‌اند؛ لذا در قرآن، يك هدف بزرگ نبوت‌ها و رسالت‌ها، اقامه عدل معرفی شده است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵) اصلاً انزال کتاب‌های الهی و ارسال رسل برای این بوده است که قسط و عدل در میان جوامع حاکم شود؛ یعنی نمادهای ظلم و زورگویی و فساد از میان برخیزد. حرکت امام حسین (علیه السلام)، چنین حرکتی بود. فرمود: «أثما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي» (مجلسی، ۱۴۱۳ ق: ج ۴۴، ۳۲۹؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ج ۴، ۸۹).

همچنین فرمود:

من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله أو تاركاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله فعمل في عباد الله بالاثم والعدوان ثم لم يغير عليه بقول ولا فعل كان حقاً على الله أن يدخله مدخله (ابو مخنف، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۲؛ بحرانی، ۱۳۸۲؛ ج ۱۷، ۲۳۱؛ مجلسی، ۱۴۱۳ ق: ج ۴۴، ۳۷۲)؛

اگر کسی کانون فساد و ظلم را ببیند و بی تفاوت بنشیند، در نزد خدای متعال با او هم‌سرنوشت است. فرمود: من برای گردنکشی و تفرعن حرکت نکردم. دعوت مردم عراق از امام حسین (علیه السلام) برای این بود که برود و حکومت کند؛ امام هم به همین دعوت پاسخ دادند. یعنی چنین نیست که امام حسین (علیه السلام) به فکر حکومت نبود، امام حسین (علیه السلام) به فکر سرکوب کردن قدرت‌های طاغوتی بود؛ چه با گرفتن حکومت و چه با شهادت و دادن خون (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷).

براساس روایت فوق، وظیفه و رسالت عموم مردم و پیروان انبیاء و ائمه، به خصوص خواص جامعه و روحانیت که در حقیقت وارثان انبیاء بشمار می‌روند مشخص می‌شود که باید برای تحقق دین در جامعه و اقامه قسط و عدل و اصلاح جامعه صف‌آرایی و تلاش کنند. چنین رسالتی برای حوزه‌ی علمیه در بیانات مقام معظم رهبری (حفظه الله) این‌گونه به تصویر کشیده شده است:

حوزه‌های علمیه، مرکز تعلیم اسلام‌اند. اسلام فقط معرفت نیست، تعهد به عمل و تحقق احکام اسلام هم جزو اسلام است؛ یعنی یک‌وقت هست که ما اسلام را - که می‌خواهیم در حوزه یاد بگیریم - فقط عبارت می‌دانیم از اصول و فروع و اخلاق و همین‌هایی که هست - [که] واقعیت هم همین است؛ [یعنی] اصول دین، فروع دین، ارزش‌های اخلاقی، سبک زندگی، آئین حکمرانی، اینها همه جزو اسلام و جزو معارف

اسلامی است - اینها را باید برویم در حوزه‌ی علمیه یاد بگیریم؛ لکن این [برداشت] درست نیست؛ این بخشی از کار حوزه‌های علمیه است؛ چرا؟ چون این بخشی از اسلام است؛ بخش دیگر اسلام عبارت است از محقق کردن این حقایق در متن جامعه، در متن زندگی مردم، یعنی هدایت؛ این بخشی از اسلام است دیگر. اسلام فقط توحید به معنای علم توحید با همان عمق و معرفت عرفانی و فلسفی و [مانند] اینها نیست، بلکه اسلام عبارت است از استقرار توحید در جامعه؛ یعنی جامعه موحد بشود؛ این هم جزو اسلام است. مگر شما نمی‌گوئید: اَلْعِلْمَا وَرَثَةُ الْاَنْبِیَاءِ؟ (کلینی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۶۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۹۲) علمای دین، ورثه انبیاء اند دیگر؛ اینجا مراد از علما، علمای دین هستند و اینها ورثه انبیاء اند. انبیا چه کاره بودند؟ [آیا] انبیا آمدند تا معارف دین را فقط بیان کنند یا نه، معارف دین را در جامعه محقق کنند؟ حتماً این دومی است: «لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) این «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» نشان می‌دهد که حضور انبیا برای «قیام به قسط» لازم است، یعنی رابطه هست بین حرکت انبیا و «قیام به قسط» در جامعه؛ حالا این «لام» در «لِيَقُومَ» چه «لام» علیت باشد، چه «لام» عاقبت و نتیجه باشد، فرقی نمی‌کند؛ یعنی نبی باید اقامه قسط کند در جامعه و چون اقامه قسط می‌خواهد بکند، مبارزه می‌کند؛ وَاَلَا اَکْفَرُ نبی نمی‌خواست اقامه قسط بکند، توحید را نمی‌خواست عملی بکند، اندادالله را نمی‌خواست به کنار بزند، جهاد لازم نبود. این «وَ کَآئِن مِّن نَّبِیٍّ قَاتِلٌ مَّعَهُ رَیُّوْنَ کَثِیْرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا اَصَابَهُمْ فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ» (آل عمران: ۱۴۶) برای چیست؟ چرا مجاهدت کردند؟ همه انبیا مجاهدت کردند، حالا بعضی‌ها توانستند، دستشان رسید، مقاتله کردند: قَاتِلٌ مَّعَهُ رَیُّوْنَ کَثِیْرٌ، [بعضی هم نتوانستند.] ما خبر انبیا را نداریم اما در بعضی از روایات اشاره‌ای هست: اَوَّلُ مَنْ قَاتَلَ فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ اِبْرَاهِیْمَ (مجلسی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲، ۱۰) حالا ما در حالات حضرت ابراهیم [در قرآن] این را نداریم اما در روایت این را داریم؛ و بقیه‌ی انبیا [هم] مقاتله کردند، مجاهده کردند فی سبیل الله. در اسلام [هم که داریم] «قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یُلُونْکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ» (توبه: ۱۲۳)، یا «الَّذِیْنَ ءَامَنُوا یَقَاتِلُوْنَ فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ» (نساء: ۷۶)، این قتال و جهاد برای چیست؟ پیغمبر اکرم ﷺ قبل از این که بیاید مدینه، از مردم مدینه که آمده بودند، از نمایندگان اوس و خزرج بیعت گرفت؛ گفت با جان‌تان، با مال‌تان باید همراه من باشید، آنها هم قبول کردند، پیغمبر [هم] تشریف آورد مدینه. وقتی هم وارد مدینه شد، هیچ سؤال نکرد که حالا مثلاً حاکمیت هم به عهده ما است یا نه؛ نه، معلوم بود، همه می‌دانستند آمده و حاکمیت و حکمرانی و اداره‌ی حکومت به عهده‌ی اوست. دین برای این است: «ما

أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)؛ معنای «لِطَاعَ» فقط این نیست که اگر گفت نماز بخوانید، نماز بخوانید؛ نه، [معنایش] اطاعت در همه امور زندگی [است]، یعنی حکمرانی. پس این بخشی از اسلام است، یعنی بخشی از اسلام عبارت است از معارف اسلامی که این معارف شامل عقلیات و نقلیات و ارزش های اخلاقی و بیان سبک زندگی و شیوه حکومت است؛ و همه اینها جزو معارف اسلامی است که دانستن اینها لازم است. این بخشی از اسلام است؛ بخشی از اسلام هم عبارت است از تحقق اینها در خارج؛ یعنی توحید محقق بشود در خارج، نبوت به معنای در رأس جامعه بودن تحقق پیدا کند. «أَلْعَلَّكُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» را باید شما محقق کنید. نمی گویم حتماً باید شما در رأس جامعه باشید - شکل حکومت ممکن است انواع و اقسامی داشته باشد - اما شما به عنوان عالم دین و متخصص دین موظف هستید که اسلام را در خارج، در محیط زندگی محقق کنید؛ این وظیفه ماست. این کاری است که امام بزرگوار کرد... پس این کاری که حوزه علمیه در زمان مبارزات اخیر - یعنی مبارزات منتهی به [تشکیل] جمهوری اسلامی - با رهبری امام انجام داد، این درست همان وظیفه ای است که حوزه بایستی انجام می داد... امروز هم که بحمدالله نظام اسلامی به وجود آمده، تشکیل شده، ما منتظریم که دولت اسلامی به معنای واقعی و سپس جامعه اسلامی به معنای واقعی و سپس تمدن اسلامی به معنای حقیقی به وجود بیاید، حوزه علمیه مسئولیت های متناسب با این کار بزرگ را دارد، باید انجام بدهد. چه کار باید بکنید؟ باید بنشینید فکر کنید دیگر؛ اینها جزو آن موضوعات و مباحث فکری شماس (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار طلاب حوزه های علمیه، ۱۳۹۸/۲/۱۸).

این فرمایش مقام معظم رهبری (حفظه الله) در امتداد و در راستای همان فرمایشات شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی و سایر بزرگانی علمای شیعه است. وقتی آنها از منبسط الید بودن امام (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۷ و ۱۳) و از متمکن بودن (علم الهدی، ۱۴۱۹ق: ۵۲) و مطاع بودن (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۱۷؛ همو، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۳) ایشان سخن می گویند در حقیقت مطابق آیاتی از قرآن از قبیل: «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴) و «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) به این مطلب اشاره دارند که همان طور که رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تنها تبیین و تبلیغ دین الهی نیست بلکه در جهت تحقق آن بر روی زمین سیر می کنند، برای سایر مردم و علی الخصوص علمای دین که وارثان آن حضرت بوده و خود را نائبان ایشان می دانند نیز لازم است که در جهت تحقق

تعالیم دین بر روی زمین تلاش کنند، و در راه رسیدن به این هدف به تمام الزامات و اقتضائات رسیدن به آن ملتزم باشند.

نکته‌ی مهم‌تری که در تبیین رسالت حوزه‌ی علمیه باید مدنظر داشت این است که اگر از تحقق دین سخن گفته می‌شود، تحقق تمام دین به جمیع شئونه و ارکانه مدنظر است، همان‌طور که خداوند متعال در آن وصیتی که به حضرت نوح و ابراهیم و موسی و بقیه کرده است می‌فرماید: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (شوری: ۱۳) اقامه‌ی دین به جمیع اجزائه و به‌تمامه مطرح گردیده است، لذا اگر از اقامه قسط و عدل و تشکیل حکومت سخن گفته می‌شود باید در نظر داشت که اینها اهداف میانی پیامبران الهی بوده است و هدف نهایی که قرب الی الله و معنویت و استخلاف جامعه می‌باشد و سایر مؤلفه‌هایی که در آیات و روایات به عنوان رسالت آنها مطرح شده است نیز می‌بایست مدنظر باشد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱).

مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرمایند:

در مورد مسئله ادای حق جامعیت اسلام اصراری وجود داشته است و دارد - که عمدتاً هم این اصرار از سوی قدرت‌های سیاسی مادی است - بر این که اسلام را در عمل فردی و عقیده قلبی منحصر کنند... در دوره تشکیل جمهوری اسلامی این تلاش مضاعف شده است؛ سعی هم می‌کنند که شکل سیاسی به این [کار] ندهند و شکل فکری بدهند؛ به تعبیر فرنگی تئوریزه کنند این را؛ به متفکرین و نویسندگان و فعالان فکری و مانند اینها مأموریت داده می‌شود تا درباره‌اش مطلب بنویسند و اثبات کنند که اسلام به مسائل اجتماعی، مسائل زندگی، مسائل اساسی بشریت کاری ندارد؛ اسلام یک عقیده قلبی است، یک ارتباط شخصی است با خدا و عملیات فردی‌ای است که مترتب بر این ارتباط است؛ اسلام این است؛ اصرار دارند این را در ذهن‌های مخاطبین خودشان اثبات کنند. از نظر این گرایش باطناً سیاسی و ظاهراً فکری، عرصه‌های مهم زندگی و مناسبات اجتماعی از دخالت اسلام باید خارج بشود؛ در مدیریت جامعه و تمدن‌سازی، اسلام در مورد تولید تمدن و ساخت تمدن بشری نقشی ندارد، وظیفه‌ای ندارد، امکانی ندارد؛ در مدیریت جامعه نقش ندارد، در تقسیم قدرت و ثروت در جامعه، اسلام نقشی ندارد؛ اقتصاد جامعه، مسائل گوناگون جامعه مربوط به اسلام نیست؛ یا مسئله جنگ، مسئله صلح، سیاست داخلی، سیاست خارجی، مسائل بین‌المللی؛ گاهی می‌شنوید گفته می‌شود که «دیپلماسی را ایدئولوژیک نکنید»، با ایدئولوژی مربوط [نکنید] یعنی اسلام در مسئله سیاست خارجی و مسائل بین‌المللی بایستی اظهارنظری نکند؛ در مسئله اشاعه خیر، اقامه عدل، مقابله با شرور، مقابله با

ظلم، جلوگیری از آشراق عالم، در این زمینه‌ها، اسلام کاره‌ای نیست. در این عرصه‌های مهم زندگی بشری، اسلام نه مرجع فکری باشد، نه راهنمای عملی باشد؛ این اصراری است که دارند. حالا علت این اصرار چیست، منشأ آن چیست، از کجا شروع شده، اینها دیگر بحث‌های مربوط به صحبت امروز من نیست. آنچه من می‌خواهم عرض بکنم این است که اولاً این حرکت در واقع ضدّ اسلامی، عمدتاً از سوی قدرت‌های سیاسی بزرگ دنیا است و آنها هستند که در این زمینه فعال‌اند و تلاش می‌کنند و سعی هم می‌شود که از زبان صاحبان فکر بیان بشود. متون اسلامی صریحاً این را رد می‌کند و ما مسلمان‌ها به این مسئله باید اهمیت بدهیم. این که عرض می‌کنم «ادای حق»، در درجه اول این است: تلاش کنیم نظر اسلام را درباره‌ی خودش که به کدام عرصه از عرصه‌های زندگی اهتمام می‌ورزد، در آنها نظر دارد، اقدام دارد، تبیین کنیم، ترویج کنیم، بیان کنیم؛ اول قدم این است، بعد هم سعی کنیم [این مطلب] تحقق پیدا کند. آنچه اسلام مطرح می‌کند، این است که عرصه فعالیت این دین، تمام گستره زندگی بشر است؛ از اعماق قلب او تا مسائل اجتماعی، تا مسائل سیاسی، تا مسائل بین‌المللی، تا مسائلی که به مجموعه بشریت ارتباط دارد. در قرآن، این معنا واضح است؛ یعنی اگر کسی این قضیه را انکار کند، قطعاً به بینات قرآن توجّه نکرده... (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی و جمعی از مسئولان نظام، ۱۴۰۰/۸/۲).

بر این اساس آنچه که به عنوان رسالت حوزه‌ی علمیه می‌توان گفت این است که اولاً اسلام را با همان جامعیت و با همه اهداف میانی و نهایی آن بشناسد و سپس به مردم و همه بشریت معرفی کند همچنین مدل حکمرانی اسلامی را با همه الزامات و چالش‌های آن بشناسد و تبیین کند. با توجه به این که مدل حکومت اسلامی بسیار متفاوت با سایر حکومت‌هایی است که تا به حال در دنیا وجود داشته است، تبیین صحیح و درست آن به گونه‌ای که نه در چاه تحجر گرفتار شود و نه این که به تجدد و دگرگونی مبتلا گردد، ضرورت مضاعفی می‌یابد. امام خمینی رحمته‌الله علیه در تبیین این مدل می‌فرماید:

اسلام این طور نیست که مثل حکومت اسلامی فقط حکومت باشد. اسلام يك صورتش حکومت است؛ يك ورقش باب حکومت است و باب سیاسات است، يك طرف دیگرش باب ساختن این انسان است از حیث معنویات که به خودش کار دارد؛ تو باید در اعتقادات چه باشی، در اخلاق چه باشی، در آداب عملی چه باشی، باید چه باشد. این طور چیزها را اسلام کار دارد به همه. اینها را سایر دّول و اجتماعات کاری به اینها ندارند. یعنی هیچ دولتی نمی‌آید به شما بگوید که شما توی خانه‌تان وقتی که هستید

فلان کار را نباید بکنید. به آن کار ندارد. او باطن خانه‌اش هر کاری می‌خواهد بکند. اما اسلام در خانه تنهایی شما باشید با شما کار دارد؛ یعنی می‌گوید باید چه جور باشد. اخلاقات چه جور باشد؛ ادراکات عقلیت چه جور باشد؛ اعمال، خودت با بچه‌ات باید چه جور آدابی داشته باشی؛ بچه با پدرش چه جور باشد؛ پدر با فرزندش چه جور باشد؛ بچه با مادرش چطور باشد؛ مادر با فرزندش چطور باشد؛ برادر با برادرش چطور باشد؛ همه این عائله با هم چطور باشند؛ این عائله با عائله دیگر چطور باشند - تمام اینها را آداب دارد اسلام برایش و نظر دارد به آنها راجع به اجتماع هم نظر دارد... حکومت اسلام یک حکومت انسان‌ساز است، یک انسانی که به تمام معنا انسان باشد، هم عقلیت او عقلیت انسان باشد، هم نفسیت او نفسیت انسان باشد، هم ظاهرش ظاهر انسان و مؤدب به آداب انسانی باشد، می‌خواهد این مطلب را اجرا بکند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ۴۴۹).

با این نگاه به حکمرانی اسلامی نقش حوزه‌ی علمیه هم تبیین و تعیین ساختارها و الزامات حکومت و همچنین در تحقق و اجرای آن بسی روشن‌تر می‌گردد.

مؤلفه‌های نقش‌آفرینی حوزه‌ی علمیه در حکمرانی زمینه‌ساز

علما و روحانیت همیشه در بین مردم از یک جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ چراکه همیشه در متن جامعه بوده و مردم یک نوع ارتباط اعتقادی و عاطفی و قلبی با آنها دارند و ملجأ حل مشکلات و معضلات مردم هستند حتی در حیطه مشکلات خانوادگی و مسائل شخصی، همچنین در امر ازدواج و طلاق محل رجوع مردم هستند، به تعبیر جامع به نوعی نقش امامت یک منطقه را به عهده دارند؛ محل دریافت وجوہات شرعی مردم هستند و در تأمین نیازهای اجتماعی مردم از جمله بیمارستان و مدرسه و مسجد سهیم هستند و علاوه بر همه اینها مردم برای مسائل شرعی و امور اعتقادی و دینی خود - که به خاطر ایمان و اعتقادشان شدیداً به آنها وابسته هستند - پناهگاهی غیر از روحانیت ندارند. همه‌ی این امور مجموعاً یک جایگاه اجتماعی ویژه‌ای را برای علما و روحانیت رقم می‌زند که می‌تواند در تضعیف یا تقویت یک جامعه خیلی مؤثر باشد. لذا می‌تواند بسیاری از مؤلفه‌های اقتدار جامعه را تأمین کند و حتی بعضی از آن مؤلفه‌ها تنها از این نهاد اجتماعی قابل تأمین خواهد بود.

به عنوان نمونه «معنویت» در جامعه و ایمان به خداوند متعال یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اقتدار جامعه هست و تحقق و تقویت این مؤلفه به نحو صحیح و کامل آن تنها از عهده علمای دین و روحانیت ساخته است؛ زیرا تأمین این نیاز از طرق دیگر یا به خاطر نقص و ضعیف بودن

آن بی فایده و بی تأثیر خواهد بود و یا این که به خاطر انحراف و التقاط دچار آثار تخریبی و مایه ی سوءاستفاده ی دشمنان دین خواهد شد همان طور که در سالیان اخیر نمونه های متعدد آن را شاهد بودیم از جمله بهائیت و وهابیت و داعش و فرقه های انحرافی دیگر که تعدادشان هم کم نیست.

از مؤلفه های دیگر اقتدار وجود اتحاد کلمه در جامعه هست که علما به خاطر ارتباط وثیق و تنگاتنگی که با مردم دارند می توانند در ایجاد الفت و نزدیکی مردم بسیار تأثیرگذار باشند این نوع از تأثیر باتوجه به متولی بودن روحانیت نسبت به امور دینی و عقیدتی و نقش پررنگ این امور در کنار گذاشتن اختلافات و امتیازات و ایجاد یکدستی و یکرنگی در جامعه، عمق بسیار بالاتری پیدا می کند، مدل پیشنهادی اسلام برای ایجاد وحدت کلمه نیز همین است که می فرماید:

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (بقره: ۱۳۸)؛

رنگ خدایی (بپذیرید، رنگ ایمان و توحید و اسلام) و کیست که بهتر از خداوند رنگ آمیزی کند؟ و ما تنها او را عبادت می کنیم.

همچنین:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)؛

و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام) چنگ زنید و پراکنده نشوید.

لذا تنها راه ایجاد یکرنگی در جامعه این است که جامعه به رنگ خدا مزین شود و تنها راه یکدستی در جامعه این است که به ریسمان خدا چنگ زده شود. در غیر این صورت هیچ جنبه مادی و دنیوی نخواهد توانست این چنین قلب ها را به هم نزدیک کند ﴿وَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال: ۶۳)؛ و در میان دل های آنها الفت ایجاد کرد، اگر تمام آنچه روی زمین است صرف می کردی که در میان دل های آنها الفت بیفکنی نمی توانستی؛ ولی خداوند در میان آنها الفت ایجاد کرد او توانا و حکیم است. این ویژگی تنها اختصاص به خداوند متعال دارد چرا که قلب ها در دست اوست و مقلب القلوب نیز از صفات اوست.

از جمله مواردی که به تقویت نظام اسلامی و اقتدار آن بسیار کمک می کند، وجود یک نظام قضایی و تقنینی قوی و منسجم و مستحکم است که مانع ایجاد فساد و رانت و اختلاس و ناهنجاری های اجتماعی شود و با برقراری نظم و عدالت و پاکدستی به زندگی مردم ثبات و

امنیت و آرامش تزریق کند و نظام قضایی و همچنین نظام تقنینی نیز بالاصاله به علمای دین مرتبط می‌شود.

از آن جایی که یکی از پایه‌های اساسی و اصلی نظام اسلامی مردم است و پشتوانه‌ی مردمی از حکومت اسلامی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اقتدار کشور است، و از آن جایی که علما ارتباط وثیق و جایگاه مردمی ویژه‌ای دارند؛ لذا می‌توانند با روشنگری و دفع شبهات با اقناع‌سازی افکار عمومی و تبیین ارزش‌ها و آرمان‌ها، با تقویت صبر و روحیه‌ی مقاومت و ایستادگی، با ایجاد امید و انگیزه و... پشتوانه مردمی نظام مستحکم و منسجم کرده و از این طریق در اقتدار و عزت جامعه اسلامی بسیار مؤثر باشند، و از آن جایی که یکی از مؤلفه‌های مهم قدرت کشور وجود نیروهای جوان مؤمن متعهد و متخصص، با روحیه انقلابی و کارآمدی بالا هست و از آن جایی که یکی از رسالت‌ها و خصوصیات بارز علما و روحانیت تربیت و تزکیه افراد است؛ لذا تربیت نیروهای اصلی انقلاب و کشور که هریک از آنها در عرصه‌های مختلف مورد نیاز کشور شانه خود را زیر بار مسئولیت بدهد و فرماندهی آن عرصه را به عهده بگیرد، تنها از علما و روحانیت انقلابی ساخته است، ضمن این که یکی دیگر از رسالت‌های اصلی روحانیت تعلیم و تعلم است و به خاطر همین تمحض و قوت علمی و علم‌آموزی که در آن ریشه دوانده است به آن «حوزه‌ی علمیه» گفته می‌شود و بر همگان روشن است که پایه و اساس علم در کشورهای اسلامی و حتی در تمام جهان از این مهد علم سرچشمه گرفته است، لذا از این طریق نیز می‌تواند با تقویت علم و علم‌آموزی به پیشرفت و عزت کشور بیافزاید.

با توجه به این که حکومت یک حکومت اسلامی است و حکومت زمانی اسلامی می‌شود که تمام ارکان و اجزاء آن، تمام نظامات اجتماعی آن اعم از اقتصادی و سیاسی و تربیتی و... هماهنگ با اندیشه‌های اسلامی و منطبق با مبانی اسلامی و متخذ از منابع دینی باشد و بار اصلی این امر بر دوش حوزه‌های علمیه است که با تهیه و تنظیم نظامات اجتماعی براساس مبانی اسلامی در حقیقت برای فعالیت‌های حکومت اسلامی ریل‌گذاری کرده و از این طریق بتواند نظام اسلامی را پشتیبانی کند، در دوران اخیر حوزه‌ی علمیه توانسته است این نقش اجتماعی خود را به خوبی ایفاء کند؛ لذا «حوزه‌های علمیه - به خصوص حوزه‌ی علمیه‌ی قم - در هیچ دوره‌ای از تاریخ خود، به قدر امروز مورد توجه افکار جهانی و انظار جهانی قرار نداشته‌اند؛ به قدر امروز مؤثر در سیاست‌های جهانی و شاید مؤثر در سرنوشت جهانی و بین‌المللی نبودند» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹) مخصوصاً در جمهوری اسلامی ایران که همان‌طور که مقام معظم

رهبری (حفظه الله) فرمودند حوزه‌ی علمیه - خصوصاً حوزه‌ی علمیه قم - مادر نظام اسلامی و به وجود آورنده این انقلاب و این حرکت عظیم هست؛ لذا نمی‌تواند در حمایت و پشتیبانی از آن هم بی‌تفاوت باشد (همان)، ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

نظام به لحاظ نظری و علمی محتاج علمای دین و حوزه‌های علمیه و مستظهر به تلاش علمی آنهاست. نظام متکی به حوزه‌های علمیه است؛ متکی به علما، برجستگان و صاحب‌نظران دینی است به خاطر این‌که نظریه‌پردازی سیاسی و نظریه‌پردازی در همه جریان‌های اداره یک ملت و یک کشور در نظام اسلامی به عهده علمای دین است. آن کسانی می‌توانند در باب نظام اقتصادی، در باب مدیریت، در باب مسائل جنگ و صلح، در باب مسائل تربیتی و مسائل فراوان دیگر نظر اسلام را ارائه بدهند که متخصص دینی باشند و دین را بشناسند. اگر جای این نظریه‌پردازی پر نشد، اگر علمای دین این کار را نکردند، نظریه‌های غربی، نظریه‌های غیردینی، نظریه‌های مادی جای آنها را پر خواهد کرد. هیچ نظامی، هیچ مجموعه‌ای در خلأ نمی‌تواند مدیریت کند؛ یک نظام مدیریتی دیگری، یک نظام اقتصادی دیگری، یک نظام سیاسی دیگری که ساخته و پرداخته‌ی اذهان مادی است، می‌آید جایگزین می‌شود؛ هم‌چنان‌که در آن مواردی که این خلأها محسوس شد و وجود داشت، این اتفاق افتاد. این‌که بنده درباره‌ی علوم انسانی در دانشگاه‌ها و خطر این دانش‌های ذاتاً مسموم هشدار دادم - هم به دانشگاه‌ها، هم به مسئولان - به خاطر همین است. این علوم انسانی‌ای که امروز رائج است، محتوایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است؛ متکی بر جهان‌بینی دیگری است؛ حرف دیگری دارد، هدف دیگری دارد. وقتی اینها رائج شد، مدیران براساس آنها تربیت می‌شوند؛ همین مدیران می‌آیند در رأس دانشگاه، در رأس اقتصاد کشور، در رأس مسائل سیاسی داخلی، خارجی، امنیت، غیره و غیره قرار می‌گیرند. حوزه‌های علمیه و علمای دین پشتوانه‌هایی هستند که موظفند نظریات اسلامی را در این زمینه از متون الهی بیرون بکشند، مشخص کنند، آنها را در اختیار بگذارند، برای برنامه‌ریزی، برای زمینه‌سازی‌های گوناگون. پس نظام اسلامی پشتوانه‌اش علمای دین و علمای صاحب‌نظر و نظریات اسلامی است؛ لذا نظام موظف به حمایت از حوزه‌های علمیه است، چون تکیه‌گاه اوست (همان).

در مورد نحوه‌ی این پشتیبانی مقام معظم رهبری (حفظه الله) می‌فرمایند اولاً علوم انسانی به شکل کنونی مضر است چرا که برخاسته از تفکرات پوزیتیویستی قرن پانزده و شانزده اروپاست (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از اساتید و طلاب نخبه‌ی حوزه‌ی

علمیه‌ی قم، ۱۳۸۹/۲۸)، مبنای علوم انسانی غربی، مبنای غیرالهی است، مبنای مادی است، مبنای غیرتوحیدی است؛ این با مبنای اسلامی سازگار نیست، با مبنای دینی سازگار نیست. علوم انسانی آن وقتی صحیح و مفید و تربیت‌کننده‌ی صحیح انسان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رساند که براساس تفکرات الهی و جهان‌بینی الهی باشد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۳/۴/۱۱)، لذا ایشان می‌فرمایند: «به نظر بنده اساسی‌ترین کار این است که مبنای علمی و فلسفی تحول علوم انسانی باید تدوین شود این کار اساسی و کار اولی است که بایستی انجام بگیرد» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲/۹/۱۹)؛ لذا ایشان تولید فکر را قبل از تولید علم لازم دانسته (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه، ۱۳۹۰/۶/۲) و تولید فکر را منبعث از نگاه فلسفی می‌دانند (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید دانشگاه، ۱۳۸۹/۶/۱۴) در نتیجه مدل «امتداد حکمت» را برای این منظور پیشنهاد می‌دهند و می‌فرمایند این کار را غیر از حوزه نمی‌تواند انجام دهد و باید این کار انجام شود:

مسئله‌ی امتداد سیاسی - اجتماعی فلسفه است که من مکرر به دوستان گفته‌ام و الان هم در تأیید فرمایش بعضی از آقایان عرض می‌کنم؛ منتها نه با تعبیر رنسانس فلسفی؛ نباید به این معنا مطرح شود. ما به رنسانس فلسفی یا واژگون کردن اساس فلسفه مان احتیاج نداریم. نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است - فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد - نقص فلسفه ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند؛ سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه ما به طور کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند. شما بیاید این امتداد را تأمین کنید، و این ممکن است؛ کما این که خود توحید یک مبنای فلسفی و یک اندیشه است؛ اما شما ببینید این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. «لا اله الا الله» فقط در تصوّرات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند؛ وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند، تکلیف مردم را معین می‌کند. می‌توان در مبنای موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند. دنبال اینها بگردید، این نقاط را مشخص و رویشان کار کنید؛ آن‌گاه یک دستگاه فلسفی درست کنید. از وحدت وجود، از «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء»، از مبنای

ملاً صدرا، - اگر نگوئیم از همه اینها، از بسیاری از اینها - می شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد؛ فضلاً از آن فلسفه های مضاف که آقایان فرمودند: فلسفه ی اخلاق، فلسفه ی اقتصاد و.... این، یکی از کارهای اساسی است. این کار را هم هیچ کس غیر از شما نمی تواند بکند؛ شما باید این کار را انجام دهید (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹).

این فعالیت عمیق علمی به عنوان یک جهاد علمی بر دوش حوزه ی علمیه قرار دارد جهت پشتیبانی و تقویت نظام اسلامی.

آنچه به عنوان نقش حوزه ی علمیه در حکمرانی زمینه ساز مطرح شد، اختصاص به علمای شیعه ندارد بلکه این اقدامات توسط هر یک از علما و روحانیت رقم بخورد به اقتدار و عزت جبهه مستضعفین کمک می کند، ترویج معنویت و ایمان به خدا و قیامت، تقویت اتحاد کلمه و دوری از اختلاف و نزاع و تفرقه، مقابله با جریانات انحرافی، تقویت امید و انگیزه در مردم و کمک به آنها در جهت استقامت و ایستادگی، ترویج علم و آگاهی و بصیرت افزایی به عنوان یک مؤلفه قدرت در جامعه، هر یک از علما و روحانیت به خاطر جایگاه اجتماعی خاصی که بین مردم دارند می توانند این اقدامات را انجام دهند حتی یک روحانی اهل سنت و یا روحانی مسیحیت می تواند به عنوان یک نهاد اجتماعی تأثیرگذار با این اقدامات به اقتدار و عزت جبهه مستضعفین در مقابل مستکبرین کمک کند.

از جمله وظایف دیگر روحانیت این است که باید محتوای لازم را جهت معرفی دقیق و کامل جایگاه ائمه و اهمیت ولایت پذیری و لوازم آن به شکل صحیح و کامل تأمین کنند همچنین محتوای لازم جهت معرفی کامل اهداف و رسالت های اهل بیت و ارزش ها و آرمان های آنها و معرفی دقیق طرح و برنامه آنها را تبیین کنند تا خواص شیعیان بتوانند براساس آنها همفکری و همراهی کامل با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف داشته باشند و به درستی نقش فرماندهی خود را در مسیر حرکت اجتماعی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ایفا کنند.

همچنین برای عموم شیعیان می بایست نسبت به معرفی صفات و خصوصیات ائمه عجل الله تعالی فرجه الشریف اعم از عصمت و علم و قدرت ایشان، اشراف وجودی آنها بر موجودات و واسطه فیض الهی بودن آنها و اشرف مخلوقات الهی بودن آنها، شناخت شخص ائمه دوازده گانه و خصوصیات فردی آنها و زمانه آنها و تاریخ و سیره زندگی آنها و خصوصاً شناخت ویژگی ها و خصوصیات امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و شناخت علائم و شرایط ظهور حضرت محتوای لازم را تأمین کنند همچنین جهت تبیین رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و اهداف سایر ائمه و اینکه به دنبال تشکیل حکومت

بوده و هستند همچنین نسبت به معرفی ابعاد سیاسی اجتماعی دین و اینکه دین برای اداره جامعه و رفع نیازها و چالش‌های آن برنامه دارد و بهترین و جامع‌ترین برنامه را ارائه کرده است، پشتیبانی محتوایی همه این مسائل برعهده‌ی علماست.

علاوه بر اینها پشتیبانی محتوایی جهت تأمین نیازهای علمی معرفتی سایر مسلمانان از جمله این‌که ایمان به خدا و اعتقادات دینی مایه حرکت و پیشرفت و کمال است و در حیطه فردی و اجتماعی مسئولیت‌ساز است و نه مایه‌ی خمودگی و بی‌حرکتی و انزوا و مایه پذیرش ظلم و منفعل بودن نسبت به امور مربوط به اداره جامعه، همچنین تبیین ظرفیت‌های سیاسی - اجتماعی اعتقاد به توحید، و تبیین مؤلفه‌ها و ساختار جامعه و نظام توحیدی و تفاوت آن با حکومت غیرتوحیدی و بر همین اساس شناسایی و معرفی دشمنان اصلی و فرعی جامعه توحیدی و تبیین رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و معرفی دشمنان اصلی و فرعی حضرت از همین منظر، همچنین تبیین و تحلیل تاریخ انبیاء الهی و سیره مبارزاتی زندگانی ایشان و دشمنانی که داشته‌اند و اصلاحات اجتماعی که انجام می‌داده‌اند که بعضاً منجر به تشکیل حکومت نیز می‌شده است، و حتی جهت تبیین اساس تقابل حق و باطل و تقابل مستضعفین و مستکبرین و سابقه مدید سلطه قدرتمندان و مستکبران برای چپاول منافع توده مردم و اهمیت مقابله و مبارزه با آنها و این‌که تنها راه آزادی و استقلال و صلح و آرامش و پیشرفت، مبارزه و مقاومت در مقابل آنهاست، همچنین جهت معرفی مستکبرین موجود در حال حاضر به صورت مصداقی و تبیین نحوه دشمنی آنها و جنایات آنها ضد منافع عموم مردم، پشتیبانی محتوایی همه این موارد بر عهده علما می‌باشد.

مسئولیت علما جهت فراهم کردن زمینه‌های علمی معرفتی ظهور تنها منحصر در پشتیبانی محتوایی جهت تأمین نیازهای علمی معرفتی مردم نیست، بلکه علاوه بر این در ترویج و نهادینه کردن این معارف در سطح جامعه نیز مسئولیت دارند، لذا از جمله اقدامات که برعهده آنهاست این است که با استفاده از ظرفیت تبلیغی‌ای که دارند و با تربیون و منبری که در اختیار دارند به تبلیغ دین و تبیین این معارف در سطح جامعه بپردازند و ضمن استفاده از قالب‌های ارائه جدید و به روز و کارآمد، بتوانند در مقابل هجوم همه جانبه تبلیغاتی دشمن عکس‌العمل مناسب را داشته باشند و با اقناع افکار عمومی و جذب مردم نسبت به تعالیم دینی فضای عمومی جامعه به سمت پیشبرد اهداف و رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف سوق دهند و زمینه اجرا و تحقق احکام و تعالیم دینی در بستر جامعه را فراهم سازند.

بدیهی است که تبلیغ دین تنها منحصر در منبر و سخنرانی نیست بلکه مجموعه‌ای از

فعالیت‌های سیاسی اجتماعی فرهنگی هنری بر علما لازم است تا این منظور محقق شود به عنوان نمونه به مواردی از آن می‌توان اشاره نمود از جمله: حضور پررنگ در بین دانشجویان و در فضای دانشگاه، تحکیم و تقویت وحدت حوزه و دانشگاه، ارتباط وثیق با آموزش و پرورش و حضور فعال و پررنگ در تدوین کتب درسی، تدوین فیلم‌نامه‌ها و نظارت بر آنها، تدوین و اجرای برنامه‌های تلویزیونی و نظارت بر آنها، تبیین مبانی دین سیاسی، پشتیبانی فقهی و دینی از حاکمیت اعم از مشروعیت اصل حکومت و ارکان آن و طرح‌ها و برنامه‌های آن، شناسایی استعدادهای درخشان و فعال کردن آنها و تربیت نیروی متخصص برای گسترش معارف دینی، صدور معارف به اقصی نقاط دنیا (نه فقط معارف شیعی بلکه برای هر اقلیمی معارفی متناسب با نیاز و پذیرش خودشان، جهت آمادگی برای ظهور) عالم به زمانه بودن و شناخت دشمن و نحوه‌ی دشمنی او، آینده‌نگری و ضرورت تحول در حوزه، دوری از تحجر، تقویت دارالتقريب و ترویج تعالیم وحدت‌آفرین و نقاط مشترک، پاسخ به شبهات سیاسی - اجتماعی فرهنگی عقیدتی رفتاری، ورود جدی در حیطه ادبیات و شعر و هنر جهت جذابیت در ارائه تعالیم دینی، تسلط به زبان‌های خارجی و دارا بودن ابزار تفاهم با دنیا، ترجمه کتب فلاسفه اسلامی و سایر کتب اسلامی به زبان‌های زنده دنیا، موضوع شناسی دقیق برای اجتهاد و استنباط احکام دینی در همه عرصه‌های اجتماعی سیاسی اقتصادی فرهنگی انسانی از جمله سیستم بانکی و...، فعال کردن و گسترش حوزه‌ی علمی خواهران و تقویت و حمایت همه جانبه از آن و استفاده از ظرفیت بی نظیر آن در جهت ترویج و تحقق تعالیم اسلام، بر ملا کردن طرح‌های استکباری از منظر تعالیم الهی و دینی، تقویت جهاد و ایثار و تبیین جایگاه آن و انواع و اقسام آن در عرصه‌های مختلف مورد نیاز جامعه از جمله جهاد علمی، جهاد اقتصادی، جهاد فرهنگی، جهاد سلامت و... همه این اقدامات و اقدامات دیگر از جمله مواردی است که در تبلیغ و نهادینه کردن تعالیم الهی در جامعه مورد نیاز است. مقام معظم رهبری (حفظه الله) در جلسه‌ای که با شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی داشتند پس از این که تبلیغ را این گونه معرفی می‌کنند:

در اسلام تبلیغ به معنای رساندن صادقانه، صمیمانه، مسئولانه و امانتدارانه یک پیام به افکار عمومی به منظور تفاهم با مردم است تا آنان با احساس مسئولیت به سمت یک هدف والا سوق داده شوند و حرکت کنند. تبلیغ در اسلام کاملاً در جهت مخالف با پروپاگاندای غربی هاست که با هدف رسیدن به پول و قدرت انجام می‌شود و در آن فریب افکار عمومی، دروغ‌گویی و بازیگری نیز جایز است (بیانات مقام معظم رهبری

در دیدار مسئولان و اعضای شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی سراسر کشور،
(۱۳۹۶/۱۰/۷).

ایشان، دادن امید و اعتماد به نفس به مردم و تبیین فرصت‌ها و تهدیدها و شناساندن دوست و دشمن را از الزامات تبلیغ در اسلام بیان می‌کنند و می‌فرمایند:
امروز مهم‌ترین هدف جنگ نرم دشمن، گرفتن امید و اعتماد به نفس ملت ایران است (همان).

بر همین اساس ایشان تبلیغ را همانند عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی یک میدان جنگ توصیف می‌کنند و می‌فرمایند:

برخی از این‌که گفته شود جنگ تبلیغاتی یا جنگ اقتصادی و فرهنگی، خوش‌شان نمی‌آید و می‌گویند باید از صلح صحبت کرد، در حالی که جنگ دشمن با ملت ایران، در عرصه‌های مختلف یک واقعیت است و اگر ما از این واقعیت غافل باشیم، طرف مقابل هوشیار و مراقب است و طراحی خود را به پیش می‌برد (همان).

و بر همین اساس مقام معظم رهبری در شرایط فعلی مسئله‌ی تبلیغ را اولویت اول حوزه‌ی علمیه مطرح می‌کنند:

امروز نگاه رائج در حوزه‌های علمیه این است که تبلیغ در مرتبه‌ی دوم قرار دارد... ما از این نگاه باید عبور کنیم تبلیغ، مرتبه‌ی اول است (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مبلغین و طلاب حوزه‌های علمیه سراسر کشور، ۱۴۰۲/۴/۲۱).

از این منظر فعالیت تبلیغی علما و روحانیت به عنوان یک جهاد در جهت مقابله با دشمنان و تضعیف و شکست آنها قلمداد می‌گردد، علی‌الخصوص که بسیاری از فعالیت‌های تبلیغی آنها مستقیماً جنبه‌ی سیاسی نیز پیدا کرده و در راستای تقویت اقتدار ملی و تضعیف مؤلفه اقتدار دشمن تأثیر مستقیم می‌گذارد از جمله: محکوم کردن و رد کردن تفکر جدایی دین از سیاست هم از جنبه برهانی و استدلالی و منطقی برای مجامع علمی هم از جنبه اقناعی جدلی و مخاطبه‌ای و انگیزی برای عموم مردم، تبیین ظرفیت‌های دین برای پیشرفت و اصلاح همه امور جامعه، تبیین و تدوین الگوی پیشرفت اسلامی، امتداد حکمت و تبیین و تدوین نظام‌های اجتماعی از جمله نظام اقتصادی، فرهنگی، جامعه‌شناسی، تربیتی و... مبتنی بر جهان‌بینی و هستی‌شناسی اسلامی و معرفی آنها به سایر ملل جهت الگوپذیری، معرفی سیره‌ی مبارزاتی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام، تقویت ولایت‌مداری مردم، افزایش بصیرت مردم در شناخت ولی خدا و شناخت دشمنان اصلی و فرعی او. تقویت روحیه جهادی و ایثار و شهادت،

تقویت معنویت و آخرت‌گرایی، تقویت خداپرستی و حق‌مداری در مقابل هواپرستی و خودمحوری، تقویت روحیه‌ی ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی و قانون‌مداری، تقویت روحیه‌ی مسئولیت‌پذیری و بی‌تفاوت نبودن نسبت به جامعه و... همه‌ی این موارد از جمله اموری است که می‌تواند نقش حوزه‌ی علمیه در حکمرانی اسلامی به عنوان حکمرانی زمینه‌ساز را مشخص کند.

نتیجه‌گیری

رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که همان رسالت دین الهی است عبارت است از اقامه دین الهی و تحقق حکومت الهی بر زمین؛ و این نشان می‌دهد که حضرات معصومین از پیامبران الهی گرفته تا امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف علاوه بر تعلیم و تبلیغ دین الهی درصدد تحقق تعالیم الهی در جامعه نیز بوده‌اند تا با هدایت‌های خود مردم را به مقام انسان کامل و خلیفه‌الله برسانند و به همین منظور دست به اصلاحات اجتماعی زده و در پی تشکیل حکومت الهی و برقراری قسط و عدل بوده‌اند، حوزه‌ی علمیه نیز که خود را داعیه دار دین الهی می‌داند و در همین راستا وارث انبیاء و نائب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف قلمداد می‌شود، نمی‌تواند فارغ از چنین رسالتی باشد و می‌بایست اهداف میان‌مدت و بلندمدت خود را براساس این حکمرانی تنظیم کرده و با نقش‌آفرینی در آن، زمینه‌ی تحقق آن رسالت نهایی را فراهم آورد که مؤلفه‌های این نقش‌آفرینی تفصیلاً مورد اشاره قرار گرفت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *أمالی*، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۳۹۱)، *فضائل علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین* علیه السلام، قم: دارالتفسیر.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی‌تا)، *المناقب*، قم: نشر علامه.
۴. ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *وقعة الطف*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۵. استرآبادی، علی (بی‌تا)، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، ترجمه: حسین استادولی، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه.
۶. بحرانی، عبدالله بن نورالله (۱۳۸۲)، *عوامل العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال*، ترجمه: محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، قم: مدرسة الامام المهدي علیه السلام.
۷. بحرانی، عبدالله بن نورالله (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، واحد

تحقیقات اسلامی.

۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.

۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق) *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، ترجمه علاء الدین اعلمی و شهاب الدین مرعشی، قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق) *تفسیر نور الثقلین*، ترجمه: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.

۱۱. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، ترجمه: محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله علیه.

۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ مفید*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *الغیبه*، ترجمه: محمد محسن آقابزرگ تهرانی، عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

۱۵. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۹ق)، *المقنعه فی الغیبه*، بیروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.

۱۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲)، *نوادیر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.

۱۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی عليه السلام العامة.

۱۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۷)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي / مؤسسه الطبع و النشر.

۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب مکتبه الهدی.

۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷)، *الکافی*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

۲۲. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۱۹ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۳ق)، *بحار الأنوار*، ترجمه: محمد باقر بهبودی و دیگران، بیروت:

دار إحياء التراث العربى.

٢٤. مفيد، محمد بن محمد نعمان (١٤١٣ق)، الرسالة الرابعة فى الغيبة، قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.

٢٥. موسى خمينى، سيد روح الله (١٣٨٩)، صحيفه، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله عليه.

٢٦. نعمانى، محمد بن ابراهيم (١٣٩٧ق)، الغيبة، ترجمه: على اكبر غفارى، تهران: مكتبة الصدوق.

٢٧. نورى، حسين بن محمد تقى (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.



Analyzing the philosophy of human creation and its relationship with the reappearance of the Imam Zaman(A.S.) in verses and narrations

Dr. Mohsen Izadi ¹

Mohammad Jafarian ²

Abstract

One of the important questions that has always been and is still being asked by human is the philosophy of human creation. Human have always wanted to discover the philosophy of his creation. After discovering the philosophy of human creation, for those who believe in the advent of the Promised Mahdi (AS), the question of the relationship between the philosophy of human creation and the advent of the Imam Zaman arises. In the following paper, we seek to find answers to these two important and fundamental questions. The main goal of this paper is to emphasize human and religious identity and to achieve a new belief about Mahdism. The method of collecting information in this research is library research, studying and documenting sources, searching and collecting verses and narrations related to the issue under discussion, and the processing method is analytical and descriptive. According to the verses and narrations, the ultimate goal of the creation of the world is the creation of man, and the ultimate goal of the creation of man is his perfection, and the highest level of human perfection is approaching God. This goal will be realized in the most complete way at the time of the advent of the Promised Imam; of course, the creation of man also has primary and intermediate goals, which are: worship, testing, knowledge, and mercy, and the complete realization of all these goals will also be at the time of the advent of the Imam Zaman(A.S.)

Keywords: Philosophy of Creation, advent of the Imam, Divine Proximity, Worship, Knowledge, Divine Testing, Mercy

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom University, Iran (Corresponding Author)(m.izadi@qom.ac.ir)
2. Teacher of Howzeh, Level 4 of Qom Seminary, Iran (m_g_1359@yahoo.com)

واکاوی فلسفه‌ی آفرینش انسان و رابطه‌ی آن با ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در آیات و روایات

محسن ایزدی^۱

محمد جعفریان^۲

چکیده

یکی از سؤال‌های مهمی که همواره برای انسان مطرح بوده و هست، فلسفه‌ی آفرینش انسان است. بشر همواره خواستار کشف فلسفه‌ی آفرینش خود بوده است. بعد از کشف فلسفه‌ی آفرینش انسان، برای معتقدان به ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، مسئله‌ی رابطه‌ی بین فلسفه‌ی آفرینش انسان و ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مطرح می‌شود. در نوشتار پیش رو در پی یافتن پاسخ این دو مسئله‌ی مهم و اساسی هستیم. هدف اصلی این مقاله، تأکید بر هویت انسانی و دینی و دست‌یابی به باوری نوین درباره‌ی مهدویت است. روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای و مطالعه و فیش برداری از منابع و جستجو و جمع‌آوری آیات و روایات مربوط به مسئله‌ی مورد بحث و روش پردازش، تحلیلی و توصیفی است. بنابر مفاد آیات و روایات، هدف نهایی از خلقت جهان، آفرینش انسان است و هدف نهایی از آفرینش انسان به کمال رسیدن اوست و بالاترین مرتبه‌ی کمال انسان، تقرب الهی است. این هدف، در زمان ظهور امام موعود به کاملترین وجه، وقوع خواهد یافت؛ البته، آفرینش انسان، اهداف ابتدایی و میانی نیز دارد که عبارتند از: عبادت، امتحان، معرفت و رحمت که تحقق تام و تمام این اهداف نیز در زمان ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد بود.

واژگان کلیدی

فلسفه‌ی آفرینش، ظهور امام، قرب الهی، عبادت، معرفت، امتحان الهی، رحمت.

مقدمه

بشر همواره در مورد این که برای چه خلق شده و فلسفه‌ی آفرینش او چیست، کنجکاو بوده است. یکی از مشکلات اعتقادی اساسی که موجب مشکلات متعددی می‌شود، پوچ‌انگاری جهان آفرینش است. پاسخ مناسب و قانع‌کننده به فلسفه‌ی آفرینش انسان، می‌تواند راه‌حل

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول) (m.izadi@qom.ac.ir).

۲. مدرس حوزه علمیه و سطح چهار حوزه علمیه قم، ایران (m_g_1359@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

مناسبی برای از بین بردن این شبهه‌ی عمیق اعتقادی باشد. اندیشیدن درباره فلسفه‌ی آفرینش، موجب سؤالات متعدد دیگری می‌شود. بدیهی است برای باورمندان به ظهور منجی به ویژه شیعیان، یکی از سؤالات اساسی که به فلسفه آفرینش انسان ارتباط پیدا می‌کند، این است که چه رابطه‌ای بین ظهور بقیه الله الأعظم علیه السلام و برپایی حکومت جهانی ایشان، و فلسفه‌ی آفرینش انسان وجود دارد؟ این مقاله مترصد است که برای این پرسش اساسی، از منظر آیات کریمه و روایات شریفه، پاسخی در خور و مناسب بیابد. با پاسخ‌های تحلیلی که برای این پرسش مهم ارائه می‌کنیم به نتایج نظری و عملی مفیدی دست خواهیم یافت که برخی از آنها عبارتند از: الف) بازیابی هویت انسانی و دینی برای انسان معاصر؛ ب) دستیابی به باوری جدید و متقن درباره مهدویت؛ ج) کمک به تعمیق و تصحیح باور مؤمنانه نسبت به مسئله‌ی آفرینش و ظهور امام زمان علیه السلام.

درباره‌ی هدف آفرینش انسان، مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های متعددی نوشته شده از جمله: کتاب *فلسفه‌ی خلقت*، عبدالله نصری، انتشارات کانون اندیشه جوان. کتاب *راز آفرینش*، یوسف آقامحمدی، انتشارات امین نگار. کتاب *فلسفه‌ی خلقت انسان (در قرآن و روایات)*، اسماعیل غفاری قمی، انتشارات بوستان کتاب. پایان‌نامه‌ی فلسفه‌ی خلقت از دیدگاه علامه طباطبائی نوشته‌ی محمود علی معصومی، مقاله‌ی فلسفه‌ی آفرینش انسان از دیدگاه قرآن از مرتضی موحدی، مقاله‌ی تأملی در فلسفه‌ی آفرینش انسان در نظام تربیتی اسلام از محمدرسول آهنگران و مقاله‌ی دو گام عرفانی در زدودن ابهام از فلسفه‌ی خلقت در تفاسیر قرآنی از سیدابوالفضل موسوی. در مورد مسئله‌ی ظهور نیز مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های مختلفی به نگارش در آمده است از جمله: کتاب *قیام و انقلاب مهدی علیه السلام* از شهید مطهری (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، ۴۰۵)، کتاب *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر* از آیت الله صافی گلپایگانی، کتاب *تاریخ غیبت کبری* از سیدمحمد صدر و با ترجمه‌ی دکتر سیدحسن افتخارزاده، کتاب *تأ ظهور* از آیت الله نجم الدین طبسی، کتاب *نگین آفرینش* از مرکز تخصصی مهدویت، پایان‌نامه‌ی «تحلیل و بررسی روایات نحوه‌ی حاکمیت امام زمان علیه السلام از صدیق سبزواری»، مقاله‌ی «عصر ظهور یا مدینه فاضله موعود در اسلام» از حبیب الله طاهری، مقاله‌ی «بصیرت اخلاقی در عصر ظهور (ساز و کارها و روش‌ها)» از رحیم کارگر، مقاله‌ی «جایگاه حکومت عدل جهانی در سیر تاریخی حرکت انبیاء» از نصرت الله آیتی و مقاله‌ی «جهان پس از امام مهدی علیه السلام از دیدگاه روایات» از محمدکاظم رحمان ستایش. آیت الله مصباح یزدی نیز در سخنرانی‌ها خود، بحثی تحت عنوان «فلسفه‌ی مهدویت و انتظار» مطرح کرده‌اند. در هیچ

یک از این پژوهش‌ها ارتباط هدف آفرینش با مسئله‌ی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، بررسی نشده و در آثار منتشر شده، تاکنون به این مسئله پرداخته نشده است. نوآوری نوشتار پیش رو این است که به طور تفصیلی، اهداف آفرینش انسان و ربط آنها با ظهور بقیة الله الأعظم را بررسی می‌کند.

ذات خداوند، فاعل و غایت آفرینش

در یک تحلیل دقیق فلسفی، و نیز با قدری تأمل درونی مشخص می‌گردد که حبّ ذات علت‌العلل انجام همه‌ی کارهای فاعل مختار است. به عبارت دیگر مطلوب بالذات برای انجام افعال یک فاعل مختار دوست داشتن ذات خود است و مطلوبیت همه امور دیگر تابع و دائرمدار محبوبیت ذات فاعل می‌باشد. حب ذات مستلزم حب کمال ذات و نیز حب پدیدآورنده کمال ذات است. اگر موجودی فاقد کمالی باشد، همین حب ذات که مستلزم حب کمال ذات است او را برمی‌انگیزد تا برای کسب آن کمال تلاش کند.

اما، خداوند کمال مطلق است و واجد همه کمالات می‌باشد. حب خداوند اولاً و بالذات به ذات و کمال خودش تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالتبع به آثار کمالش. همه ممکن الوجودات آثار کمال خداوند هستند و از جهت تعلق حب خداوند به آثارش، همه آنها محبوب و مطلوب خداوند بوده و همین حب ثانوی خداوند به آنها، فلسفه آفرینش و غایت خلقت آنهاست. بر همین اساس غایت و علت غایی در افعال خداوند ذات اوست و لذا افعال او معلل به هیچ علتی خارج از ذاتش نیست. بنابراین حب ذات خداوند که عین ذات اوست مقتضی آفریدن موجودات است. از همین رو این سؤال که: چرا خداوند می‌آفریند؟ (چرا خداوند خالق است؟) از منظر منطقی سؤال درست و به جایی نیست. چرا که در گزاره «خداوند خالق است»، اولاً اسناد خالقیت به خداوند، مسبوق به دخالت هیچ علتی سواي ذات خداوند نیست؛ به عبارت دیگر گرچه صفت «خالق» از اوصاف فعلی خداوند است، ولی در حقیقت، به صفت قدرت بر خلق، بازگشت می‌کند که صفت ذاتی خداست و «ذاتی الشیء لم یکن معلاً»؛ ثانیاً برای پذیرش این گزاره نیز، به اقامه هیچ دلیلی نیازی نیست؛ به عبارت دیگر گزاره «خداوند خالق است» بین الثبوت است. در تعبیری دیگر گفته می‌شود: خداوند واجب‌الفیض و دائم‌الفیض است. در بین همه ممکن الوجودات، موجودی که استعداد وصول به بالاترین مرتبه کمال را دارد، مطلوب و محبوب اصلی خداوند است و بقیه ممکن الوجودات باندازه استعداد وصول آنها به کمال و نیز به اندازه‌ای که در وجود یافتن کامل‌ترین موجود و وصول آن به کمالش تاثیرگذار

هستند، محبوب و مطلوب خداوند و غایت او در آفریدن موجودات می باشند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲: ۱۶۵).

آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام با صراحت گویای این حقیقت اند که از بین ممکن الوجودات، انسان دارای استعداد وصول به بالاترین مرتبه کمال است و در صورت تحقق شرایط بیرونی و درونی، می تواند به بالاترین درجه کمالی که خداوند برای یک ممکن الوجود مقدور کرده است برسد. بنابراین هدف و فلسفه آفرینش سایر موجودات عبارت است از: اولاً وصول آنها به کمال در خود و شایسته آنها؛ ثانیاً تمهید مقدمات برای آفرینش انسان جهت وصول او به کمالی که می تواند به آن نائل شود. چنان که در آیه ۱۳ سوره ی جاثیه «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و آیه ۲۹ سوره ی بقره «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا». فرمان برداری همه موجودات برای انسان را بیان می فرماید.

هدف نهایی از آفرینش انسان

هدف نهایی و غایت قصوایی که در آیات و روایات به عنوان فلسفه آفرینش انسان، مطرح شده است، رسیدن به کمال و قرب الهی است. آیات متعددی بر این هدف، دلالت دارند از جمله: آیه ۱۵۶ سوره ی بقره: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». در این آیه ی شریفه، حرف لام در کلمه ی «لله» برای ملکیت است، از این رو عبارت «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» دلالت می کند بر این حقیقت که هدف آفرینش انسان، رجوع به خداوند متعال است. آیه ۴۲ سوره ی نجم: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ». طبق این آیه ی شریفه، غایت و نهایت همه چیز، خداوند است. آیه ۵۳ سوره ی شوری «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ». این آیه نیز دلالت می کند که هدف نهایی همه ی موجودات، خداوند است. آیه ۸ سوره ی علق: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ». آیه ۶ سوره ی انشقاق: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». در این آیه ی شریفه، نهایت کار انسان و کمال او، ملاقات با خداوند، بیان شده است.

از تمامی این آیات، استفاده می شود که سیر الی الله، رسیدن به او و خدایی شدن، هدف خلقت است و کمال انسان در رسیدن به خداوند است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۹۱ و ۳۵۳؛ ج ۸، ۲۴۱؛ ج ۱۲، ۱۸۸؛ ج ۱۸، ۷۸؛ ج ۱۹، ۴۷؛ ج ۲۰، ۱۰۶؛ جواد ی آملی، ۱۳۸۹: ج ۵، ۳۵۳ و ۴۰۵).

امام صادق علیه السلام نیز در این باره می فرماید:

خداوند تبارک و تعالی مخلوقات را بیهوده نیافرید و آنها را بازیچه قرار نداد، بلکه آنها را آفرید تا اظهار قدرت کرده باشد و آنها را به اطاعت خویش مکلف نموده تا بدین ترتیب مستحق رضوانش شوند و خلق شان نکرد تا نفعی عائدش شده یا ضرری از خود دفع نماید، بلکه ایجادشان نمود تا به آنها نفع رسانده و بدین وسیله به نعمت جاویدشان برساند (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ۹).

این روایت گرچه به خاطر مجهول بودن «جعفر بن محمد بن عماره» و مهممل بودن «محمد بن عماره»، ضعیف است ولی به واسطه‌ی روایات، تأیید شده و می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد. بسیاری از بزرگان مانند علامه طباطبائی در *المیزان* و آیت‌الله جوادی آملی در *ادب فنای مقربان و تفسیر موضوعی قرآن کریم*، معتقدند هدف نهایی آفرینش انسان، رسیدن به سعادت و کمال و قرب الهی است. به عقیده‌ی این بزرگان، اهدافی نظیر عبادت، رحمت، معرفت، و امتحان اهدافی مقدماتی و زمینه‌ساز سعادت و رسیدن به مراتب کمال و قرب الهی هستند. هدف از آفرینش انسان، دستیابی به مقام قرب الهی است و معرفت، عبودیت و بندگی محض خداوند، موجب می‌شوند خداوند انسان را مشمول رحمت خود کند و او را به مراتب عالی‌ی کمال و مقام قرب الهی برساند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۱، ۶۴؛ ج ۱۲، ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳، ۲۸۲ و ۲۸۵؛ ج ۹، ۴۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۳۹۱).

اهداف مقدماتی آفرینش انسان و رابطه‌ی آنها با ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

تأمل در آیات و روایات، گویای این حقیقت است که حداقل چهار مقدمه‌ی اساسی لازم است تا انسان بتواند به هدف و کمال نهایی خود برسد. این چهار مقدمه را می‌توان به منزله اهداف مقدماتی جهت وصول انسان به هدف نهایی که فلسفه آفرینش اوست قلمداد کرد. همه این چهار هدف مقدماتی ارتباط وثیقی با ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دارند.

۱. معرفت و شناخت خداوند، مقدمه‌ی وصول انسان به کمال

یکی از اهداف آفرینش که در روایات بیان شده است، معرفت و شناخت نسبت به خداوند است. در حدیث قدسی مشهور آمده است «من گنج مخفی بودم. خواستم شناخته شوم و برای همین، خلق کردم تا شناخته شوم» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۲، ۷۱۰؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۴۲۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۰ و ۱۰۶). این حدیث قدسی، گرچه مرسله است، ولی به گفته‌ی محقق جیلانی، مشهور می‌باشد (جیلانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۴۲۱) و همین شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند.

همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام، آمده است «حسین بن علی علیه السلام، رو به یاران شان کردند و خطاب به آنها فرمودند: ای مردم! خداوند جلّ ذکره، بندگان را نیافرید، مگر برای آن که او را بشناسند و هنگامی که او را شناختند، عبادتش می کنند و زمانی که او را عبادت کردند از پرستش غیر او بی نیاز می شوند» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ۹).
در حدیثی از امام رضا علیه السلام نیز آمده است «خداوند هر آنچه را که خواست و با هر کیفیتی که اراده کرد، خلق کرد تا حکمت و حقیقت ربوبیت خود را آشکار سازد» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ۹).
بنابراین از منظر این روایات، انسان خلق شد تا نسبت به وجود قدسی خداوند متعال، معرفت پیدا کند و در پرتو این شناخت به سعادت نائل گردد.

بررسی

این که گفته شد «انسان آفریده شد تا نسبت به خداوند، معرفت پیدا کند و در پرتو این معرفت به سعادت ابدی برسد» در حقیقت بیان فائده ای است که به انسان می رسد، نه این که خداوند متعال، نیاز به شناخته شدن داشته باشد؛ چرا که او کمال مطلق و وجودی بی نیاز و بی عیب است.

به بیان دیگر از آن جا که خداوند متعال، واجد همه ی کمالات است و هیچ نقصی در او راه ندارد و بی نیاز مطلق است، هیچ گونه کمبودی ندارد تا بخواهد با آفرینش جهان یا انسان، آن را جبران نماید و یا سودی از آفرینش عالم و آدم نصیب او شود. خداوند چون کامل است، لازمه ی کمالش، فیاض بودن است، پس باید فیض بخشی و بخشندگی کند؛ در نتیجه باید جهانی زیبا و کامل بیافریند و انسان در رهگذر این خلقت و آفرینش به معرفتی ناب دست یابد که موجب سعادت و آرامش ابدی او شده و او را به مقام قرب الهی برساند.

ابطله ی این هدف با ظهور

ظهور امام زمان علیه السلام از چهار جهت، تأمین کننده ی این هدف است و موجب می شود معرفت خداوند، توسعه و تعمیق پیدا کند.

جهت اول: حصول معرفت خدا با معرفت ولی خدا

معرفت خدا با معرفت امام زمان علیه السلام امکان دارد. روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارند، از جمله روایات زیر:

نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، می فرماید:

کسی که بمیرد و امام زنده ای نداشته باشد که آن را بشناسد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است (حمیری، ۱۴۱۳: ق: ۳۵۱).

این روایت از جهت سند، صحیح‌السند است؛ زیرا آن را حمیری از «احمد بن محمد بن عیسای اشعری» و او از «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» نقل می‌کند و هر دو، امامی و ثقه هستند (خویی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۸۵ و ۱۷). در مورد دلالت روایت نیز این توضیح، لازم است که مرگ جاهلیت، مرگ شرک‌آلود و مرگی دور از معرفت و شناخت خداوند است و در این روایت، عدم شناخت امام، مساوی شده با مرگ جاهلیت؛ بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که راه رسیدن به معرفت و شناخت خداوند، شناخت ولی خداست.

امام حسین علیه السلام فرمودند: «ای مردم! خداوند جلّ ذکره، بندگان را نیافرید، مگر برای آن که او را بشناسند و...». در این هنگام، یک نفر پرسید: «ای پسر رسول خدا! پدر و مادرم فدای شما، منظور از معرفت خداوند چیست؟» امام در پاسخ فرمودند: «این که اهل هر زمانی، امام‌شان را که طاعت او واجب است، بشناسند» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ۹).

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

تنها کسی خداوند عزّوجلّ را می‌شناسد و پرستش می‌کند که هم خدا را بشناسد و هم امام از خاندان ما را و کسی که خداوند عزّوجلّ و امام از خاندان ما را نشناسد، غیر خدا را شناخته و عبادت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۸۱).

قبل از ظهور امام زمان علیه السلام، به خاطر وجود موانع و نیز به خاطر تامّ و تمام نبودن مقتضی، معرفت خداوند و معرفت امام زمان علیه السلام بتمامه ممکن نیست، اما با ظهور امام زمان علیه السلام، چنان که خواهد آمد، موانع شناخت، مرتفع می‌شوند، علاوه بر این که رشد عقول، باعث معرفت بیشتر به خداوند و امام زمان علیه السلام می‌گردد.

جهت دوم: بر طرف شدن کامل موانع در زمان ظهور

در زمان ظهور، طاغوت و نفاق از بین می‌روند و بدین وسیله، موانع شناخت خدا و ولی خدا، مرتفع می‌گردند. از بین رفتن نفاق و نابودی دستگاه‌هایی که شناخت‌های غیرواقعی عرضه می‌کنند، موجب تحقّق شناخت واقعی می‌گردد و کسی نمی‌تواند تدلیس کند، حقایق امور روشن می‌شود و تخلیط، امکان نخواهد داشت.

در مورد از بین رفتن نفاق در زمان ظهور، روایات متعددی وجود دارد از جمله روایت امام باقر علیه السلام که فرمودند:

هر کسی [در زمان ظهور مهدی] توبه کند، خداوند توبه‌اش را قبول می‌کند و هر کسی نفاقی در دل داشته باشد و آن را پنهان کند خداوند بینی‌اش را به خاک می‌مالد [کنایه از این که او را نابود می‌کند] (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۸۱).

علاوه بر روایات، فرازهای مختلفی از دعا‌های معتبر مانند فقرات متعددی از دعای شریف ندبه نیز بر این مدعا دلالت دارند. در دعای ندبه آمده است:

کجاست آن که برای کندن ریشه ظالمان و ستمگران عالم، مهیا شده است؟ ... کجاست آن که امید می‌رود، اساس ظلم و عدوان را از عالم براندازد؟ ... کجاست آن که شوکت ستمکاران را در هم شکند؟ کجاست آن که بنا و اساس شرک و نفاق را ویران می‌سازد؟ ... کجاست آن که حبل و دسیسه‌های دروغ و افترا را از ریشه قطع خواهد کرد؟ کجاست آن که متکبران و سرکشان عالم را نابود می‌کند؟ کجاست ریشه‌کن کننده دشمنان حق و فریب‌دهندگان خلق و ملحدان؟ (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ۲۹۷).

جهت سوم: بارور شدن تمام استعدادها در همه‌ی انسان

شکی نیست که ابزار درک و شناخت و معرفت، عقل است. در زمان ظهور امام زمان (عج)، به مدد الهی، عقل‌ها کامل می‌شوند و تمام نواقص آنها برطرف شده و همین موجب تحقق حدّ اعلاّی معرفت و شناخت می‌گردد. در روایتی از امام باقر (عج) آمده است:

هنگامی که قائم ما قیام می‌کند، خداوند دست رحمتش را بر سر بندگان می‌گذارد و در نتیجه، عقول‌شان را جمع می‌کند و خردشان کامل می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۵).

به گفته‌ی علامه مجلسی، مشهور این روایت را ضعیف می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۸۰). به نظر می‌رسد از آن جا که بقیه‌ی افراد مذکور در سند روایت همگی امامی و ثقه‌اند (خوئی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۸۳؛ ج ۱۹، ۲۸۰؛ ج ۶، ۳۸؛ ج ۱۵، ۱۹۰ و ۷۶؛ ج ۱۱، ۱۰۲)، این کلام مشهور به خاطر مجهول بودن «مولی لبنی شیبان» است و این در حالی است که میرداماد، این فرد را همان زراره می‌داند که از بزرگان شیعه است (میرداماد، ۱۴۰۳ق: النص، ۵). بر فرض پذیرش کلام میرداماد، روایت، صحیح خواهد بود.

در مورد دلالت روایت، ملا صالح مازندرانی در شرح این عبارت معتقد است که مراد از جمع کردن عقول، از بین رفتن اختلاف بین عقول و اجماع آنها بر حق است و مراد از کامل شدن احلام، کامل شدن عقل تک تک افراد است به گونه‌ای که قوه‌ی غضبیه و شهویه، تحت فرمان عقل درآیند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱، ۳۹۹).

ملا صدرا نیز قریب به همین معنی را بیان کرده، علاوه بر این، تصریح دارد که این معرفت و شناخت، به واسطه‌ی امداد غیبی است. وی می‌گوید:

در آخرالزمان استعدادها به حدی می‌رسد که به معلمی از خارج خود نیاز ندارد و الهام

غیبی، جای تأذیب خارجی را می‌گیرد و مکمل عقلی، جایگزین معلم حسی می‌شود همان‌گونه که در مورد سائر اولیاء، چنین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۶۶-۵۶۷).

نکته‌ی قابل توجه این است که تمام کسانی که می‌توانستند به این شناخت کامل برسند و اهل مجاهده و تلاش در راه این شناخت و عقیده بودند، اما به دلیل نبود شرایط یا وجود موانع، به این مقام نرسیده‌اند، رجعت کرده و در زمان ظهور با مجاهده در مسیر برپایی دولت جهانی الهی، به شناخت واقعی خواهند رسید. روایات زیادی می‌توانند این مدعا را ثابت کنند، از جمله:

پیامبر اکرم (ص) به سلمان فرمودند:

سلمان! تو و هر کسی که مثل تو باشد و از روی حقیقت، ولایت قائم ما را داشته باشد، او را درک خواهد کرد (ر.ک: جوهری بصری، بی‌تا: ۶-۸؛ طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۴۴۷-۴۵۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۲۵۳-۲۵۲).

آیت الله مکارم شیرازی در این باره می‌گویند:

با توجه به آنچه از روایات اسلامی استفاده می‌شود این موضوع جنبه همگانی ندارد، بلکه اختصاص به مؤمنان صالح‌العملی دارد که در يك مرحله عالی از ایمان قرار دارند، و همچنین کفار و طاغیان ستمگری که در مرحله منحنی از کفر و ظلم قرار دارند، چنین به نظر می‌رسد که بازگشت مجدد این دو گروه به زندگی دنیا به منظور تکمیل یک حلقه تکاملی گروه اول و چشیدن کیفر دنیوی گروه دوم است. به تعبیر دیگر گروهی از مؤمنان خالص که در مسیر تکامل معنوی با موانع و عوائقی در زندگی خود روبرو شده‌اند و تکامل آنها ناتمام مانده است حکمت الهی ایجاب می‌کند که سیر تکاملی خود را از طریق بازگشت مجدد به این جهان ادامه دهند، شاهد و ناظر حکومت جهانی حق و عدالت باشند و در بنای این حکومت شرکت جویند، چرا که شرکت در تشکیل چنین حکومتی از بزرگ‌ترین افتخارات است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ۵۵۹).

جهت چهارم: جلوه‌گر شدن واقعی عبادت خداوند

آیات و روایات متعددی دلالت دارند بر این مطلب که بین عبادت خداوند و شناخت او، ارتباط مستقیم وجود دارد. شناخت، موجب عبادت می‌شود و این عبادت نیز، شناخت را تقویت می‌کند. در آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی مبارکه‌ی حدید آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ

رَجِيمٌ؛ در این آیه‌ی شریفه برای اهل تقوا که در مقام عمل، بندگی خدا را می‌کنند و حریم خداوند را رعایت می‌نمایند، سه پاداش بیان شده است. از جمله این که ﴿يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾. به گفته‌ی آیت‌الله مکارم شیرازی این نور، مطلق است و مصادیق زیادی دارد، از جمله: قرآن، ایمان و امام معصوم. مراد از آیه‌ی شریفه این است که ایمان و تقوا سبب می‌شود که حجاب‌ها از قلب مؤمن برداشته شوند و مؤمن، چهره حقایق را بی‌پرده ببیند و به روشن‌بینی خاصی نائل شود که افراد بی‌ایمان از آن محرومند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۳، ۳۹۶). این روشن‌بینی، همان معرفت و شناخت خداوند است.

امام باقر (ع) در مورد رابطه‌ی بین عمل و معرفت می‌فرمایند:

هیچ عملی جز با معرفت، پذیرفته نمی‌شود، و هیچ معرفتی، بدون عمل نیست، هر که [خدا را] بشناسد، معرفت، او را به عمل رهنمائی می‌کند و آن که معرفت ندارد عمل ندارد (ابن شعبه حرانی، ۳۶۳ (ق: ۲۹۴)).

امام صادق (ع) می‌فرماید:

شما صالح نیستید، مگر این که معرفت پیدا کنید و معرفت پیدا نمی‌کنید مگر این که تصدیق کنید و تصدیق نمی‌کنید جز این که تسلیم باشید (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۸۱-۱۸۲).

با این مطالب، روشن شد که جلوه‌گر شدن عبودیت خداوند در تمام عالم، زمینه‌ساز شناخت و معرفت تام و تمام خواهد بود و چنان که در پی می‌آید، در زمان ظهور امام زمان (ع) است که حقیقت عبودیت خداوند، محقق خواهد شد.

۲. عبادت، مقدمه‌ی وصول انسان به کمال

از جمله آیاتی که فلسفه انسان و جن را بیان می‌کند آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی ذاریات است که می‌فرماید ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. این آیه‌ی مبارکه به صراحت، غرض از آفرینش انسان را عبادت و پرستش خداوند متعال، بیان می‌کند و عبادت را علت منحصره‌ی آفرینش جن و انس ذکر می‌کند.^۱ البته منظور از عبادت، تنها به جا آوردن نماز و روزه و امثال آن نیست. مراد از عبادت، تسلیم و اطاعت بی‌چون و چرا از خداوند متعال به منظور تقرب به او و به بیان

۱. این آیه‌ی کریمه در قالب استثناء بعد از نفی بیان شده و این ساختار در ادبیات عرب، مفید حصر است و اختصاص را می‌رساند؛ یعنی علت آفرینش جن و انس، فقط عبادت می‌باشد.

دیگر، اظهار خضوع و خشوع همراه با فرمانبرداری و اطاعت است.^۱

بررسی

عبادت به عنوان فلسفه‌ی آفرینش انسان برای تکامل و نزدیکی به خدای متعال (که کمال مطلق است) و به بیان دیگر برای کسب معرفت حقیقی نسبت به خداوند متعال می‌باشد؛ بنابراین در حقیقت، عبادت راه و وسیله است برای رسیدن به معرفت و کمال و قرب الهی. به بیان دیگر عبادت، هدف مقدماتی است، نه این‌که هدف نهایی و غایة الغایات باشد! و اما این‌که خداوند متعال در این آیه‌ی شریفه فرمود «جن و انس را فقط برای عبادت خلق کردم» به خاطر این است که راه نزدیک شدن به کمال مطلق و رسیدن به معرفت واقعی نسبت به خداوند متعال و قرب الهی، فقط یک راه است و آن راه، همان راه بندگی خداوند است.

صاحب *النریعة* معتقد است در این فرمایش امام که می‌فرمایند «اولین عبادت خداوند، معرفت اوست»، جمع شده بین آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و حدیث قدسی مشهور که «من گنج مخفی بودم. خواستم شناخته شوم و برای همین، خلق کردم تا شناخته شوم» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۷۱۰؛ جیلانی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۴۲۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱، ۱۰ و ۱۰۶).

ملا صدرا نیز بر این باور است که مراد از عبادت که در آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» به عنوان غرض آفرینش جن و انس، بیان شده، شناخت و معرفت خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۸۲). در کشف الوافی آمده است: «هدف وجود جن و انس، معرفت و یا عبادت است که مستلزم معرفت می‌باشد» (شیرازی، ۱۴۳۰ق: ۱۳۰). علامه طباطبائی نیز معرفت حاصله از عبادت را غرض و هدفی بالاتر از عبادت می‌داند و معتقدند که عبادت، غرض متوسط آفرینش انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۸، ۳۸۶). ایشان همچنین در مورد عبادت می‌گویند:

حقیقت عبادت این است که عبد، خود را در مقام ذلت و بندگی قرار دهد و به پروردگار خود، روی آورد و هر کسی که در این آیه‌ی شریفه، عبادت را به معنای معرفت گرفته

۱. چنان‌که در کتب لغت، عبادت به معنای طاعت، خضوع، تذلل و انقیاد معنا شده است. در صحاح آمده «عبادت، طاعت است» (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۵۰۳). همچنین آمده است «اصل عبودیت، خضوع و ذلت است» (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۵۰۳). مجمع البحرین در این باره می‌گوید «عبادت، نهایت خضوع و تذلل است» (طریحی، ۱۴۱۶ق: ج ۳، ۹۲). راغب اصفهانی نیز می‌گوید «عبودیت، اظهار تذلل است» (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۴۲). در التحقیق هم آمده «اصل واحد در این ماده، نهایت تذلل در مقابل مولا، همراه با اطاعت است» (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۸، ۱۲).

است، مرادش همین معرفتی است که به وسیله‌ی عبادت، به دست آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۸، ۳۸۸).

رابطه‌ی عبادت با ظهور امام زمان (عج)

همان‌طور که بیان شد، عبودیت به عنوان فلسفه‌ی آفرینش انسان، تک‌بُعدی نیست، بلکه دارای ابعاد مختلف فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی است و شامل حیطه‌ی حکومت‌داری و نظامات نیز می‌شود. عبودیت فردی، در طول تاریخ، رخ داده، اما هنوز جامعه‌ی جهانی بر محور توحید و حکومت جهانی الهی که تمام نظامات و مبانی خود را از دین الهی گرفته باشد و مظهر عبودیت در گستره‌ی جامع آن باشد، شکل نگرفته و تنها در عصر ظهور امام زمان (عج) است که عبودیت در تمام ابعاد آن، جلوه‌گر می‌شود. تنها در زمان ظهور بقیة الله است که عبادت حقیقی خداوند محقق خواهد شد و همه چیز و همه کس، مطیع درگاه او می‌شوند؛ از این رو در برخی روایات، غایت و هدف ظهور امام زمان (عج)، عبادت بیان شده است. در حدیثی قدسی در مورد دوران ظهور آمده «به وسیله‌ی مهدی، دولت خود را آشکار می‌کنم و از دشمنانم انتقام می‌گیرم و خواهی نخواهی، پرستیده می‌شوم» (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۸). تمام رجال این روایت، امامی و ثقه هستند به جز «داوود عجلی» که مهممل است و مدح و ذمی در مورد او وارد نشده است (خوئی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۴۲).

در روایتی دیگر از امام صادق (ع) آمده است:

در روی زمین، بقعه‌ای نمی‌ماند که در آن عبادت غیر خداوند شود. [همه جا] عبادت خداوند می‌شوند و «يَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۴۶-۳۴۵).

عبادت خداوند با اطاعت از ولی امر محقق می‌شود و موانع این اطاعت (عدم بینش و معرفت کافی و تدلیس طواغیت و منافقین) چنان‌که بیان شد، در زمان ظهور برطرف خواهند شد.

در آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی نور نیز آمده است «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيَبْدِلَنَّ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». روایات متعددی، این آیه را مربوط به روز ظهور امام زمان (عج) دانسته‌اند (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۴۰). در این آیه در وصف روز ظهور آمده «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»؛ از این رو دلالت دارد بر این‌که در روز ظهور، عبادت حقیقی خداوند، جلوه‌گر می‌شود.

۳. امتحان و آزمایش الهی، مقدمه‌ی وصول انسان به کمال

برخی از آیات قرآن کریم، فلسفه‌ی آفرینش انسان را امتحان و ابتلاء بیان می‌کنند. در آیه‌ی ۷ سوره‌ی هود آمده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾؛ در سوره‌ی ملک، آیه‌ی ۲ نیز می‌خوانیم: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾؛ در این دو آیه، هدف از آفرینش انسان، امتحان و آزمایش او بیان شده است.

امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه‌ی ۷ سوره‌ی هود می‌فرماید: مراد از ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ این است که خداوند، آنها را آفرید تا با طاعت و عبادت و تکالیف خود، آنان را بیازماید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ۱۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۴۱۲). در روایت دیگری از حضرت امام باقر علیه السلام آمده که وقتی حضرت آدم علیه السلام در مورد سبب اختلاف بین انسان‌ها سؤال کرد [که چرا خداوند، بعضی را بزرگ‌تر از بعضی دیگر آفریده، برخی نور زیاد و برخی نور کم دارند و جمعی بی‌نور هستند؟]، خداوند در پاسخ فرمود: «این‌گونه ایشان را آفریدم تا در تمام حالات، آنها را امتحان کنم» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ۱۰). این روایت، صحیحه است؛ زیرا راویان آن، همگی، امامی و ثقه هستند (خوئی، ۱۳۷۲ق: ج ۱۶، ۲۱۹ و ۲۶۳؛ ج ۳، ۸۵؛ ج ۶، ۹۶).

حتی در قرآن کریم آمده است که خداوند، نعمت‌ها و زیبایی‌های زمین را نیز به خاطر امتحان انسان، آفریده است چنان‌که در آیه‌ی ۷ سوره‌ی کهف آمده است: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

بررسی

غرض از امتحان، امور متعددی می‌تواند باشد که سه امر زیر از مهم‌ترین آنها هستند:

الف) گاهی امتحان برای کسب علم و رفع جهل است یعنی امتحان گیرنده می‌خواهد به وسیله‌ی امتحان، کسب آگاهی نماید و جهل خود را از بین ببرد. این غرض در مورد امتحانات الهی، صادق نیست؛ زیرا خداوند متعال چنان‌که در علم کلام اثبات گردیده، عالم به همه چیز است و نیازی به کسب علم ندارد؛ از این رو در آیات کریمه در موارد متعددی آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (از جمله آل عمران: ۱۰۹)؛ و در جایی دیگر آمده است: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر: ۱۹). امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرماید:

[امتحان خداوند] این‌گونه نیست که [برای خودش] امتحان و تجربه باشد [که بخواهد چیزی را بفهمد یا تجربه کند] زیرا او عالم به تمام چیزهاست (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ۱۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۴۱۲).

ب) گاهی امتحان برای رفع جهل نیست، بلکه برای تقویت و به فعلیت رساندن استعداد است؛ یعنی امتحان گیرنده می خواهد به وسیله امتحان، قوه و استعداد های نهفته در امتحان شونده را به فعلیت رسانده و آنها را آشکار نماید. به بیان دیگر، امتحان به منظور فراهم نمودن زمینه برای افعال اختیاری است تا آنچه پنهان است آشکار گردد و استعداد، پرورش یابد.

ج) گاهی امتحان برای جدا شدن شقی از سعید و رسیدن به ثواب و عقاب است. آنچه در امتحانات الهی مدنظر است، دو مورد اخیر است. در این باره در آیه ی ۱۷۹ سوره ی آل عمران آمده است «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ»؛ یعنی «خداوند بر آن نیست که مؤمنان را بر این [وضعی] که شما بر آن قرار دارید [که منافق از مؤمن، و خوب از بد، مشخص و معلوم نیست] واگذارد، [بر آن است] تا پلید را از پاک [به سبب آزمایش های مختلف] جدا سازد». علامه طباطبائی در تفسیر این آیه ی شریفه معتقدند که خداوند به مؤمنین خطاب می کند و به آنها می گوید که سنت امتحان در مورد آنان جاری می شود تا آنها به کمال خاص خود برسند و در نتیجه، مؤمن خالص از مؤمن ناخالص و خبیث از طیب، جدا شود (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۴، ۷۹). در آیه ی ۱۵۴ سوره ی آل عمران می - خوانیم «وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ».

امیرالمؤمنین، علی (علیه السلام) نیز در مود هدف و غرض امتحانات الهی می فرماید: «بدانید که خداوند، بندگان را در معرض آزمون قرار داد، نه به خاطر این که به اسرار باطنی و اندیشه های درونی آنان آگاه نباشد، بلکه به این علت که آنان را در بوته ی آزمایش قرار دهد تا معلوم شود کدامشان بهترین عمل را دارند، آن گاه ثواب در برابر کار نیک، و عقاب در مقابل کار بد قرار گیرد» (نهج البلاغه، خطبه، ۱۴۴). در این روایت نیز ثواب و عقاب که در حقیقت، ثمره ی جدا شدن سعید و شقی است، غرض از امتحانات الهی شمرده شده است. خداوند متعال به وسیله ی نعمت ها و آسایش ها و یا بلاها و سختی ها، انسان ها را امتحان می کند تا در پرتو نعمت ها و بلاها هر کسی را به کمالی که لایق آن است برساند؛ از این رو کسانی که استعداد، ظرفیت و توان بیشتری دارند سهم بیشتری از بلاها را نیز دارا می باشند. امتحان، جزئی از عبادت و اطاعت است با این توضیح که معیار سنجش و ملاک ارتقا و عبور از مراحل مختلف تعب و بندگی، امتحان و ابتلاء است. با امتحان، میزان تعب هر فردی، مشخص و نمایان می شود و امتحان های کوچکتر، انسان را برای امتحان های سختتر و مراحل بالاتر طاعت و بندگی، آماده می سازند.

رابطه امتحان و آزمایش الهی با ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه

قیام مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه، هزینه بردار است. بعد از پرداخت هزینه، برکات مادی و معنوی سرازیر می‌شوند. برکات مادی، برکات زمین و آسمان و برکات معنوی، رشد عقول و رسیدن به معرفت و شناخت واقعی است. بر این مدعا روایات زیادی دلالت دارند از جمله:

الف) بشیر نبال می‌گوید وارد مدینه شدم و به امام باقر عجل الله تعالی فرجه عرض کردم: «می‌گویند مهدی که قیام کند، همه‌ی امور خود به خود [معجزه‌آسا] برای او فراهم می‌شوند و به اندازه‌ی خون حجامت از کسی خونی ریخته نمی‌شود». امام فرمودند: «هرگز چنین نیست! قسم به کسی که جان من در دست اوست، اگر قرار بود همه‌ی امور خود به خود و معجزه‌آسا حل شوند، در مورد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چنین می‌شد، در حالی که دندان‌های پیشین حضرتش شکست و صورتش زخم برداشت! قسم به کسی که جانم در دست اوست، [این امر محقق نخواهد شد] تا این که ما و شما خون بسته شده و عرق را از پیشانی خود پاک کنیم» و سپس دست بر پیشانی خود کشیدند (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۸۴).

ب) معمر بن خلاد می‌گوید: در محضر امام رضا عجل الله تعالی فرجه بودیم که صحبت از قائم شد. امام فرمودند «شما در امروز، راحت‌تر از زمان قیام هستید». اصحاب پرسیدند: «چگونه؟ چرا چنین است؟» امام فرمودند: «زمانی که قائم ما قیام کند، تنها چیزی که برای شما خواهد بود، خون بسته شده است و عرق و خوابیدن روی زمین‌ها» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۸۵).

این امتحان؛ یعنی امتحان پرداخت هزینه در راه برپایی دولت و حکومت الهی در سراسر جهان، مهم‌ترین و آخرین امتحانی است. هر کسی که ادعای پیروی از حقانیت را دارد و در این راه تلاش و مجاهده کرده، در زمان ظهور، رجعت می‌کند و با پرداخت این هزینه، به حدّ اعلای از شناخت، معرفت و قرب الهی، نائل می‌شود.

۴. رحمت الهی، مقدمه‌ی وصول انسان به کمال

هدف دیگری که در آیات قرآن در مورد آفرینش انسان بیان شده است، رحمت است. در آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره‌ی هود آمده است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ». عبارت «لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» در این آیات شریفه، اشاره به هدف آفرینش انسان دارد و بیانگر این موضوع است که هدف از آفرینش انسان این است که مورد رحمت الهی قرار گیرد. ابو بصیر می‌گوید: از امام صادق عجل الله تعالی فرجه در مورد آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

پرسیدم و ایشان فرمودند: «منظور این است که خداوند، جنّ و انس را آفرید تا آنان را به عبادت امر کند». سپس از ایشان در مورد معنای کلام خداوند عزّوجلّ که می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ» سؤال کرده و عرضه داشتم: «برای چه خداوند، ایشان را آفرید؟». حضرت فرمودند: «خداوند، آنها را آفرید تا به گونه‌ای رفتار کنند که مستوجب رحمت خداوند شوند و مشمول رحمت واسعه‌اش گردند» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۳).

بررسی

برخی از بزرگان مانند آیت‌الله جوادی آملی در کتاب شریف تسنیم معتقدند برخورداری از رحمت الهی، نسبت به امتحان و عبادات، هدف متعالی تری می‌باشد؛ چرا که امتحان و عبادت مقدمه نزول رحمت الهی برای انسان هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ج ۳۹، ۶۰۹). علامه طباطبائی گرچه هدف نهایی آفرینش انسان را برخورداری از رحمت خداوند نمی‌داند، ولی در مورد مراد و منظور از رحمت بر این باور است که از آیه‌ی شریفه‌ی «فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۱۳) استفاده می‌شود که منظور از رحمت خداوند، هدایت الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۱، ۶۲) و واضح است که هدایت الهی همان، معرفت و شناخت خداوند است از این رو، از کلام علامه طباطبائی برداشت می‌شود که معرفت و شناخت خداوند، موجب نزول رحمت الهی می‌شود و مقدمه‌ای برای رسیدن به رحمت خداوند است. خداوند انسان را خلق کرد و انسان در پرتو هدایت پیامبران و عقل سلیم، به معرفت الهی دست می‌یابد و در چتر حمایتی خداوند قرار می‌گیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۱، ۶۴-۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۹، ۲۸۰). از آن جا که ذات خداوند، دارای اعلی مراتب کمال است و هیچ نقصانی در آن راه ندارد و فیاض علی الاطلاق است، چنین ذاتی باید موجودی را که لیاقت و صلاحیت شمول رحمت الهی دارد را بیافریند و طریق رسیدن به رحمت را هم به او نشان دهد، و الا نقص در حکمت و عدالت و قدرت او خواهد بود.

رابطه رحمت خداوند با ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه)

از آنچه تا کنون بیان شد روشن می‌شود که راه رسیدن به رحمت الهی، معرفت و شناخت خداوند و عبادت و بندگی اوست. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این باره می‌فرماید: با فرمان بردن و اطاعت از اوامر خداوند، خود را در معرض رحمت او قرار دهید (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۲۰).

همان طور که در مباحث گذشته، بیان گردید، در زمان ظهور، شناخت واقعی محقق شده و

موانع عبادت و بندگى خداوند مرتفع مى شوند و انسان ها به رحمت حقيقى خداوند، خواهند رسيد؛ از اين رو، يکى از القابى که در روايات، به امام زمان (عجل الله فرجه) نسبت داده شده، «رحمة للعالمين» است (کلينى، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۲۸).

برخى از جلوه هاى رحمت الهى در زمان ظهور که در روايات آمده اند، عبارتند از:

۱. **هدايت عمومى:** امام صادق (ع) مى فرمايند: «هنگامى که قائم ما قيام کند، جايى در روى زمين باقى نماند، مگر اينکه در آن جا صدائى اُشهد أن لا اله الا الله و اُشهد أن محمداً رسول الله بلند مى شود» (عياشى، ۱۳۸۰ق: ج ۲، ۶۰). همان طور که گفته شد، علامه طباطبائى، مراد و مصداق رحمت الهى را هدايت خداوند مى داند.

۲. **ظاهر شدن نعمت هاى الهى:** پيامبر اسلام (ص) مى فرمايند: «امت من در زمان مهدى به نعمت هاى مى رسند که هيچ کسى به امثال اين نعمتها نرسيده است ... [در اين زمان] آسمان، پى در پى و پر برکت بر آنها مى بارد و زمين، ذخائر گياهى خود را مخفى نخواهد کرد» (اربلى، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۶۷-۴۶۸). امام صادق (ع) نيز مى فرمايند: «زمانى که قائم ما قيام کند... زمين، گنج هاى خود را آشکار مى کند» (مفيد، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۸۱).

۳. **بى نيازى مردم:** امام صادق (ع) مى فرمايند: «زمانى که قائم ما قيام کند... مردم بر اثر نعمتى که خداوند به آنها ارزاني داشته، از همه چيز بى نياز مى شوند» (همان).

نتيجه گيرى

هدف از خلقت جهان، آفرينش انسان است و هدف نهايى آفرينش انسان، رسيدن به کمال و تقرب الهى است که از طريق شمول رحمت الهى، امکان پذير است و اين رحمت زائيدهى معرفت و شناخت صحيح از خداوند و عالم هستى است. معرفتى که جز از طريق بندگى و اطاعت بى چون و چرا از فرامين حق تعالى حاصل نمى شود و مسير وصول به آن سراسر، ابتلاء و امتحان است تا استعدادهاى درونى و خدادادى انسان، شکوفا شود و انسان به نور معرفت، نائل گردد. بنابراين، تحقق اهداف مقدماتى، شرط لازم براى وصول انسان به هدف نهايى است. در زمان ظهور امام زمان (عجل الله فرجه)، زمينه تحقق اين اهداف مقدماتى به نحو احسن و اکمل مهيا خواهد شد.

تأمل و تدبر در برخى آيات قرآن کریم و نيز برخى احاديث معصومين (ع) نشان مى دهد، مقدماتى که زمينه وصول انسان به هدف نهايى را فراهم مى کنند و نيز رابطه ظهور امام زمان (عجل الله فرجه) با تحقق اين مقدمات به قرار زير است:

الف) معرفت و شناخت خداوند: معرفت، یکی از اهداف مقدماتی برای آفرینش انسان است و ظهور امام زمان از چهار جهت، موجب تحقق کامل تر این هدف می شود؛ ۱. حصول معرفت خدا با معرفت ولی خدا؛ ۲. برطرف شدن کامل موانع در زمان ظهور؛ ۳. بارور شدن تمام استعدادها در همه ی انسان؛ ۴. جلوه گر شدن واقعی عبادت خداوند.

ب) عبادت و بندگی خداوند: عبادت، هدف ابتدایی آفرینش انسان است که موجب معرفت می شود. طبق روایات شریفه، عبادت و بندگی واقعی و همه گیر خداوند در زمان ظهور امام زمان علیه السلام محقق می شود و این عبادت با اطاعت از ولی امر کامل می گردد.

ج) امتحان و آزمایش الهی: امتحان نیز یکی از اهداف میانی آفرینش انسان است. امتحانات زمان ظهور امام زمان علیه السلام با دو هدف بارور کردن استعدادها و جدا شدن شقی از سعید، صورت می گیرند و اصل این امتحان، امتحان پرداخت هزینه و تحمل مشقات در راه اقامه ی حدود و احکام الهی و اجرای اوامر ولی امر است.

د) رحمت: یکی از اهداف بسیار نزدیک به هدف اصلی آفرینش انسان، مشمول رحمت الهی قرار گرفتن اوست. راه رسیدن به رحمت الهی، عبودیت و بندگی خداوند و شناخت اوست و همان طور که بیان گردید، این دو عامل در زمان ظهور امام زمان علیه السلام، به نحو کامل، محقق می شوند و از این رو در زمان ظهور امام زمان علیه السلام، رحمت الهی فراگیر می شود. هدایت عمومی، ظاهر شدن نعمت های الهی و بی نیازی مردم، سه جلوه ی مهم از رحمت الهی هستند که در زمان ظهور امام زمان علیه السلام، به نحو تام و تمام، محقق خواهند شد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبه*، تهران: نشر صدوق، اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، تهران: نشر جهان، اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری، اول.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه، دوم.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین، دوم.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، دوم.
۷. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمه فی معرفه الأئمه*، تبریز: بنی هاشمی، اول.

۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة، اول.
۹. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء، اول.
۱۰. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *ادب فنای مهربان*، قم: اسراء، هفتم.
۱۱. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، *تسنیم*، قم: اسراء، اول.
۱۲. جوهری بصری، احمد بن عبدالعزیز (بی تا)، *مقتضب الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم: انتشارات طباطبائی، اول.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین، اول.
۱۴. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن (۱۴۲۹ق)، *الذریعة إلی حافظ الشریعة*، قم: دارالحديث، اول.
۱۵. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، اول.
۱۶. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان / دارالعلم، اول.
۱۸. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد (۱۴۳۰ق)، *الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی*، قم: دارالحديث، اول.
۱۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول.
۲۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی، اول.
۲۳. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، قم: انتشارات بعثت، اول.
۲۴. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، سوم.

۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية، اول.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الكافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية، چهارم.
۲۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ ق)، *شرح الکافی - الأصول والروضة*، تهران: المكتبة الإسلامية، اول.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الإسلامية، دوم.
۲۹. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ ق)، *روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، دوم.
۳۰. مصباح، محمد تقی (۱۳۹۲)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ششم.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر، اول.
۳۲. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید، اول.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية، دهم.
۳۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲)، *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرجال*، نجف: مؤسسة الإمام الخوئی، پنجم.
۳۵. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳ ق)، *التعلیقة علی أصول الکافی*، قم: خیام، اول.
۳۶. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ ق)، *مجموعه ورام*، قم: مكتبة فقیه، اول.



The manner of transmission of Mahdavi hadiths by Ibn Abi Umair to hadith schools and hadith circles

Dr. Mohammad Ali Movahhedi ¹

Abstract

Despite the geographical limitation of Ibn Abi Umair's scholarly activity to Baghdad and Kufa, his hadith heritage - specifically the case study of narrations on Mahdism and occultation - spread to distant regions with remarkable speed and frequency shortly after his death. This observation, in light of two prevailing assumptions (the notion that the doctrine of occultation was imported by the Waqifis and the absence of explicit occultation texts in the works of Imami scholars during the era of the Imams' presence ('aṣr al-ḥudūr)), necessitates a meticulous examination of the transmission trajectory of his Mahdist legacy to assess its historical authenticity. Key factors behind the widespread dissemination of his heritage include: the travels of some of his most prominent disciples to Qom, Nishapur, Transoxiana, and Basra; the significant role of Qom's scholarly elites among the second generation of his students; and the pivotal journeys of al-Saduq in preserving and transmitting this legacy. While the available data on this extensive transmission occasionally encounters ambiguous links in the chains of narration (asānīd), firstly, these ambiguities are few; secondly, they are explicable; and thirdly, the most critical missing link is supported by a considerable proportion of other chains of transmission (asānīd). This analysis of how Ibn Abi Umair's Mahdist legacy was transmitted not only clarifies the authenticity of this heritage and addresses existing and potential doubts but also maps a significant portion of the history of Mahdist hadith from the 2nd to the 4th centuries(AH).

Keywords: Ibn Abi Umair, Mahdism, Occultation, History of Hadith, Hadith Circles

1. Assistant Professor, Shia Studies Department, University of Religions and Denominations, Qom, Iran(ma.movahedi@urd.ac.ir)

کیفیت انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به مدارس و بوم‌های حدیثی

محمدعلی موحدی^۱

چکیده

با وجود محدود بودن جغرافیای تحدیث ابن ابی عمیر به بغداد و کوفه، میراث حدیثی وی (مطالعه موردی روایات باب مهدویت و غیبت) در فاصله‌ای کوتاه از وفات او، با سرعت و بسامدی چشمگیر به سرزمین‌های دوردست انتقال یافت. این نکته با عنایت به پندار وارداتی بودن آموزه‌ی غیبت از جانب واقفه و نبود نصوص غیبت در آثار امامی عصر حضور، مطالعه دقیق سیر انتقال میراث مهدوی او را با هدف سنجش اصالت تاریخی آن، ضرورت می‌بخشد. افزون بر سفر پاره‌ای از وجوه شاگردان او به قم، نیشابور، فرارود و بصره، سهم قابل اعتنائی اجلای قم در نسل دوم شاگردان وی و نقش مهم سفرهای صدوق در دریافت و انتقال آن، از مهم‌ترین عوامل انتقال پیرامنه‌ی میراث اوست. داده‌های در دسترس در باب این انتقال گسترده، اگرچه گاه با حلقات مبهم نیز روبروست، اما اولاً این ابهام‌ها اندک‌اند، ثانیاً قابل توضیح و توجیه‌اند، و ثالثاً مهم‌ترین حلقه مفقود آن با درصد قابل ملاحظه‌ای از سوی اُسانید معطوف حمایت می‌شود. چنین بیانی از کیفیت انتقال میراث مهدوی ابن ابی عمیر، افزون بر تبیین اصالت میراث مذکور و دفع شبهات مطرح و مقدر در این باب، بخش مهمی از تاریخ حدیث مهدویت را در سده‌های دوم تا چهارم ترسیم می‌نماید.

واژگان کلیدی

ابن ابی عمیر، مهدویت، غیبت، تاریخ حدیث، حوزه‌های حدیثی.

مقدمه

محمدبن ابی عمیر (د. ۲۱۷ق) در حالی به عنوان یکی از مهم‌ترین راویان تاریخ امامیه شناخته می‌شود که دوران اوچ حیات علمی وی - (قریب به ۳۴ سال) - با یکی از مهم‌ترین شبهات کلامی تاریخ مهدویت، یعنی ادعای قائمیت و غیبت امام کاظم علیه السلام مقارن شد. این امر در کنار نقش قابل اعتنائی ابن ابی عمیر در دریافت و انتقال گزارش‌های مهدوی و برجای ماندن حجم انبوهی از این گزارش‌ها در مصادر موجود امامیه، مطالعه میراث حدیثی او را در

۱. استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم، ایران (ma.movahedi@urd.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

ابواب مختلف مهدویت - به ویژه در باب غیبت - به جهت تقارن با مهم ترین کشمکش کلامی تاریخ این آموزه، بسیار حائز اهمیت کرده است. انتقال سریع و البته پردامنه‌ی تراش حدیثی وی در مباحث مرتبط با مهدویت و غیبت، به سرزمین‌ها و بوم‌های حدیثی دیگر از قم تا خراسان، و از کوفه تا آسیای مرکزی و فرارود و بوم‌های حدیثی نه‌چندان شناخته‌شده‌ای مانند بصره و همدان این مسئله را پدید می‌آورد که: آثار مهدوی منقول از ابن ابی عمیر از چه طریقی و با چه کیفیتی به بوم‌ها و مدارس دیگر به‌ویژه به بوم‌های دوردست و ناشناخته راه جسته و سیر انتقال آن گزارش‌ها به مصنفات نسل‌های بعدی چون *بصائر الدرجات*، *الکافی*، *الغیبه* و نگاشته‌های صدوق با چه کیفیتی صورت پذیرفته است؟ بی‌گمان پاسخ به این مسئله، افزون بر آن که می‌تواند بخشی از تاریخ حدیث مهدویت را ترسیم کند، تردیدهای علمی موجود یا مقدر در باب اتقان و احکام میراث مذکور را نیز می‌زداید. همچنین نتایج علمی این تحقیق می‌تواند بخشی از کلان پژوهش کشف مصادر اصلی غیبت نگاری‌های عصر غیبت و بازسازی تک‌نگاری‌های عصر حضور (مانند آنچه که پیشتر به قلم مؤلف در باب کتاب *الملاحم الکبیر*، *أخبار المهدی والصفة فی الغیبه* به رشته تحریر درآمده) را نیز تأمین نماید. در باب پیشینه‌ی این تحقیق، باید توجه داشت که گرچه سابقاً درباره‌ی میراث حدیثی ابن ابی عمیر پژوهش‌های سودمندی به مرحله طبع رسیده است، اما در هیچ یک از آن پژوهش‌ها، کیفیت انتقال میراث حدیثی او در باب مهدویت یا سایر ابواب حدیثی، مورد اعتنا نبوده است.

متن حاضر پس از بحث مختصری در باب شخصیت و جایگاه ابن ابی عمیر، به کیفیت انتقال میراث حدیثی او به سرزمین‌های دیگر پرداخته و کوشیده تا نشان دهد فرایند انتقال کتبی میراث مهدوی ابن ابی عمیر چه سیری را دنبال کرده و چگونه به جریان‌ها و بوم‌های مختلف راه جسته است. در این پژوهش، صرفاً گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر که آسانید آن پرتکرار بوده، مورد توجه قرار گرفته است و گزارش‌های مهدوی او با آسانید غریب و مفرد یا آسانید کم‌بسامد، نادیده گرفته شده، مگر آن دست از آسانید کم‌بسامدی که نکته‌ی بوم‌شناسی قابل اعتنایی را در برداشته است.

ابن ابی عمیر، جغرافیای تحدیث او و بوم‌های بهره‌مند از وی

پیش از مواجهه با مسئله‌ی کیفیت انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به بوم‌های مختلف حدیثی امامیه، شایسته است خطوط کلی جایگاه علمی وی و جغرافیای فعالیت حدیثی او به اختصار مورد عنایت قرار گیرد.

۱. جایگاه علمی ابن ابی عمیر

أبو احمد محمد بن زیاد ابی عمیر بن عیسی آزدی بغدادی مشهور به بزاز و بیاع سائری، از اصحاب اجماع (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۶۹) و نخستین فرد از ثقاتی است که تعبیر بلند «لا یروون ولا یرسلون إلا عن یوثق به» (طوسی، ۱۴۷ق: ج ۱، ۱۵۴) درباره آنان به کار رفته است. نجاشی او را «من أجلة اصحابنا» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۰) و «جليل القدر عظیم المنزلة فینا و عند المخالفین» (همان: ۳۲۷) برشمرده و شیخ از او با تعبیر «کان من أوثق الناس عند الخاصة و العامة» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۵). در باب عظمت شخصیت او همین بس که او را پرهیزگارترین مردم (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۴) و صاحب سجده‌های طولانی (همو، ۱۴۰۹ق: ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۵۲ و ۵۹۲) و به سان دریای طارس^۱ در معارف دین خوانده‌اند (همان: ۵۹۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶) و در مقام مقایسه، افقه و اصلح و افضل از بزرگانی چون یونس بن عبدالرحمن دانسته‌اند (همان: ۵۹۱). همو در دوران خلفای جائر عباسی به جهت تمسک به مکتب اهل بیت، قبول نکردن مسند قضاوت و فاش نمودن نام شیعیان، تازیانه‌ها خورد و حبس‌ها کشید (همان). با این حال مشهور است که حتی مخالفان متعصبی چون جاحظ نیز به وجود او مباحثات می‌کردند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۵). وی به رغم آن که محضر مخالفان را درک کرده بود و از آنان فراوان حدیث شنیده بود، هرگز حدیثی از آنان نقل نکرد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۰) اما با این همه احادیث او با یک معضل نسبتاً فراگیر همراه‌اند: کثرت ارسال و انقطاع در اسناد. گزارش‌هایی در باب از دست رفتن نگاشته‌های وی در ایام حبسش حکایت شده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷) که کثرت اُسانید مرسل او را توجیه می‌کند. با این وجود نجاشی تصریح می‌کند: «أصحابنا یسکنون إلی مراسیلہ»^۲ (همان) شیخ طائفه نیز قول به همتایی مراسیل و مسانید او را به طائفه‌ی امامیه نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۴۱۷ق) همو در *التہذیب*^۳، *النهاية*^۴، *المبسوط* و *الخلاف*^۵ بارها مطابق مراسیل وی فتوا داده است (برای نمونه:

۱. طارس موضعی است به سواحل بحر فارس (علی اکبر دехدا، لغت‌نامه، ج ۱۰، ۱۵۲۲۱).

۲. مرحوم خوبی، و برخی دیگر این سخن را بی‌اساس پنداشته و اشکالاتی را به آن طرح کرده (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۲۸۵؛ ربانی، ۱۳۹۰ش: ۱۷۸-۱۷۹) جهت پاسخ به اشکالات، نگر: سبحانی، ۱۴۳۲ق: ۲۰۲ به بعد؛ داوری، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۱۴۷-۱۸۰.

۳. شیخ بنابر مرسله ابن ابی عمیر حدّ یأس زن قریشی را ۶۰ سال دانسته. این در حالی است که سایر روایات به طور مطلق حدّ یأس را ۵۰ سال دانسته‌اند.

۴. شیخ طوسی بنابر مرسله ابن ابی عمیر در تہذیب الاحکام به جواز خوردن نان عجین شده با نجاسات در صورتی که آتش آن نجاسات را از بین برده باشد، فتوا داده است.

۵. شیخ بنابر مرسله ابن عمیر، به وجوب دو سجده سہو در هر زیادت و نقصان در نماز فتوا داده است.

طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۹۷؛ همو، ۱۴۰۰ق: ۵۹۰؛ همو، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ۱۳؛ همو، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۴۵۸ (محقق حلی، د. ۶۷۶ ق) نیز به عمل اصحاب امامیه به مراسیل او معترف است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۴۷) سیدبن طاووس (د. ۶۶۴ ق)، عزالدین آبی (ز. ۶۷۲ ق)، علامه حلی (د. ۷۲۸ ق)، شهید اول (د. ۷۸۶ ق) و دیگر فقهای امامیه نیز مراسیل او را مورد عمل اصحاب و معتبر دانسته اند (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق: ۱۵۸؛ یوسفی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۴؛ عاملی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۳؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۴۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۱۱۹ به بعد). همین نکته، در کنار عظمت جایگاه و اهمیت احادیث او، سبب شد تا امامی پسین هرگز از او و نگاشته ها و گزارش هایش، چه مرسل و چه مسند، بی نیاز نباشند. از این رو، احادیث وی، آثار امامی را سرشار نمود؛ هم در فقه و کلام، و هم در تفسیر و سایر علوم اسلامی. گزارش های مهدوی منقول از او نیز به وفور در تراث حدیثی شیعه به چشم می آید.

۲. جغرافیای تحدیث ابن ابی عمیر

بنابر تصریح نجاشی، ابن ابی عمیر آزدی، «بغدادی الأصل و المقام» بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶). فضل بن شاذان نیشابوری نیز خاطراتی از روزگار جوانی اش مبنی بر آشنایی و مصاحبت خود با ابن ابی عمیر در بغداد، گزارش کرده است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۵). اما با این حال، با عنایت به نزدیکی جغرافیای کوفه و بغداد، و بهره مندی کوفه از اماکن مقدس و زیارتی، در کنار کثرت چشمگیر شاگردان کوفی ابن ابی عمیر - که هیچ گزارشی از سفر اغلب ایشان به بغداد در دسترس نیست - باید پذیرفت که «وی مدت [ی]... را در کوفه به سر برده و فعالیت فراوان حدیثی در این شهر داشته است» (مفید، ۱۳۹۹: ۱۸۶). در نتیجه جغرافیای تحدیث ابن ابی عمیر اندکی وسیع تر از بغداد و دارای امتداد تا بوم حدیثی کوفه است؛ لذا گسترش احادیث ابن ابی عمیر در دو مدرسه ی حدیثی بغداد و کوفه، با عنایت به حضور وی در این سرزمین ها مورد انتظار است.

داده های رجالی و فهرستی و گزارش های برجای مانده از ابن ابی عمیر نشان می دهد که یعقوب بن یزید انباری و احمد بن هلال عبرتایی مهم ترین شاگردان بغدادی اویند که احادیث مهدوی وی را به نسل های بعدی انتقال داده اند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۸۹؛ صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۵۰). حسن بن ظریف بن ناصح کوفی نیز با آن که در شمار کوفیان یاد شده، اما محضر درس ابن ابی عمیر را در بغداد درک کرده، زیرا آن گونه که نجاشی تصریح می کند او و پدرش در بغداد ساکن بوده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۱).

از میان کوفیان نیز ثقات جلیل‌القدری چون ابراهیم بن هاشم، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن عیسی بن عبید (نوه‌ی برادر علی بن یقطین) و ایوب بن نوح بن دراج نخعی (برادرزاده‌ی جمیل) محضر ابن ابی عمیر را درک کرده و از حدیث او توشه‌ها برگرفتند. افزون بر ایشان، گاهی افراد بدنام نیز در فهرست شاگردان کوفی او به چشم می‌خورد که اتفاقاً در انتقال احادیث او به سرزمین‌های دیگر نقش داشته‌اند. مانند محمد بن علی کوفی (خواهرزاده‌ی خلّاد بن عیسی مَقرئ) معروف به أبوسمینه، مشهور به کذب و متهم به فساد در عقیده، و نیز احمد بن هلال عبرتایی. البته در خصوص أحمد بن هلال باید توجه داشت که وی در زمان استقامت، محضر درس ابن ابی عمیر را درک کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۱۳۴؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۶۷).

۳. بوم‌های بهره‌مند از میراث مهدوی ابن ابی عمیر

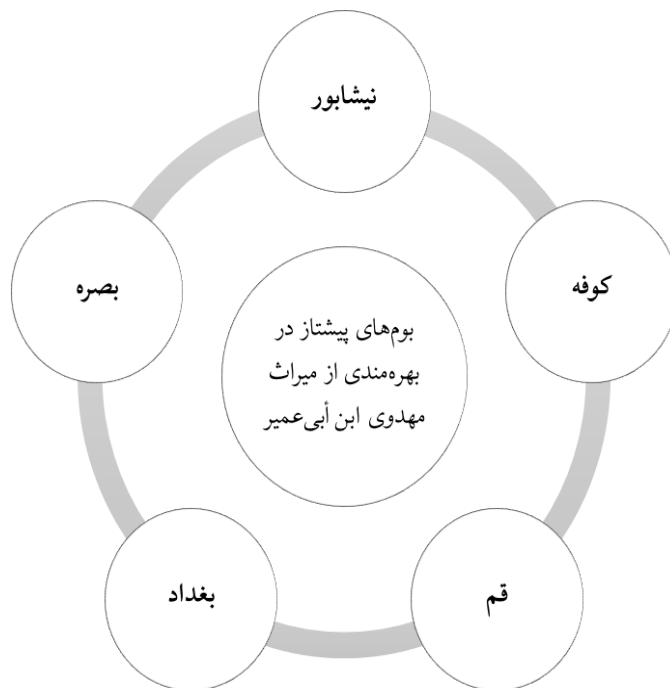
اگرچه جغرافیای تحدیث ابن ابی عمیر، به بغداد و کوفه محدود است، اما بنابر تحقیق: روایات ابن ابی عمیر در باب مهدویت و دیگر ابواب مرتبط با آن، با شتابی چشمگیر و با حجم و بسامدی قابل اعتنا تا حدود صد و پنجاه سال پس از وفات او به مدارس حدیثی قم، نیشابور، فرارود، ری، بصره، حلب و همدان راه جسته است. نمودار ذیل بوم‌های حدیثی بهره‌مند از میراث حدیثی وی در حوزه مهدویت را نشان می‌دهد. برخی از این بوم‌های حدیثی مانند قم، خیلی زود - و در زمان حیات وی - از این میراث بهره‌مند شده‌اند. بهره‌مندی سایر بوم‌ها اگرچه با تأخیری کوتاه صورت پذیرفته، ولی می‌توان نشان داد که احادیث ابن ابی عمیر در نیشابور و بصره در زمان حضور امامان (قبل از ۲۶۰ ق) به نحو مطلوبی منتشر شده است. با این‌که می‌توان بوم‌های بهره‌مند از میراث حدیثی ابن ابی عمیر را به انحای مختلفی تقسیم کرد، اما به نظر می‌رسد تقسیم این بوم‌ها، به «بوم‌های بهره‌مند در طبقه شاگردان ابن ابی عمیر»، و «بوم‌های بهره‌مند در طبقات بعدی» ساده‌ترین نوع تقسیم از حیث تبیین کیفیت انتقال باشد. نوشتار حاضر از دسته نخست، با عنوان «بوم‌های پیش‌تاز» و از دسته‌ی دیگر، با عنوان «بوم‌های متأخر (تا حدود ۱۵۰ سال پس از وفات ابن ابی عمیر)» یاد کرده است.



نمودار ۱. بوم‌های حدیثی بهره‌مند از میراث حدیثی ابن ابی عمیر در حوزه‌ی مهدویت

کیفیت انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به بوم‌های پیشتان

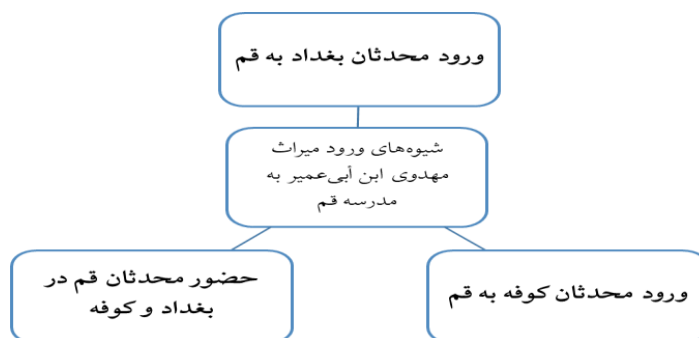
بنابر تحقیق، افزون بر کوفه و بغداد که جغرافیای تحدیث ابن ابی عمیر را شکل می‌دهند، دو بوم قم، نیشابور و به احتمال، بوم بصره به طور مستقیم از طریق شاگردان ابن ابی عمیر، از میراث حدیثی او بهره‌مند شدند. شواهد موجود حکایت از آن دارد که از میان سه بوم قم، نیشابور، و بصره، قمی‌ها نسبت به دو بوم دیگر در بهره‌مندی از تراث وی، گوی سبقت را ربوده‌اند. بوم ری نیز اگرچه با عنایت به حضور یکی از مهم‌ترین شاگردان ابن ابی عمیر، امکان بهره‌مندی در طبقه شاگردان و پیشتازی در بهره‌گیری از میراث حدیثی او را داشته، اما در گزارش‌های برجای مانده، شاهده‌ی که بتواند بر تحقق این امر دلالت کند، یافت نشد.



نمودار ۲. بوم‌های پیش‌تاز در بهره‌مندی از میراث حدیثی ابن ابی عمیر در حوزه‌ی مهدویت

۱. بوم قم

اگر از مدرسه حدیثی قم به عنوان مهم‌ترین سرزمینی که ابن ابی عمیر هرگز در آن حضور نداشته، اما احادیث او با حجم چشمگیری به آن دیار انتقال یافته، آغاز کنیم، باید از سه محور اصلی به عنوان عوامل اساسی انتقال احادیث مهدوی او به آن سرزمین یاد شود (نمودار ۳).



نمودار ۳. محورهای سه‌گانه انتقال میراث مهدوی ابن ابی عمیر به قم

ورود محدثان بغداد به قم

سفر یا هجرت پاره‌ای از عیون محدثان بغداد به قم، یکی از راه‌های مهم انتقال احادیث ابن ابی عمیر بوده است. برای نمونه ابویوسف یعقوب بن یزید بن حماد أنباری سلمی کاتب، از ثقات اصحاب امامان^۱ و از روایت‌کنندگان روایه‌ای است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۰۸) که اگرچه به منطقه أنبار عراق تعلق دارد، اما به تصریح نجاشی به بغداد هجرت نمود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۰) و همین انتقال، او را به بهره‌گیری از چهار تن از اصحاب اجماع، یعنی ابن ابی عمیر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، صفوان بن یحیی بجلي و حماد بن عیسی جُهَنی، موفق گرداند. در این میان، ابن ابی عمیر مهم‌ترین شیخ حدیثی اوست. جستجو در آسانید کتب چهارگانه نشان می‌دهد که بیش از ۵۶٪ روایات یعقوب بن یزید از ابن ابی عمیر اخذ شده است! از سوی دیگر میراث حدیثی برجای مانده از یعقوب بن یزید، نشان می‌دهد که قمی‌ها بیش از هر مدرسه‌ی دیگری از حدیث او بهره گرفته‌اند. آن چنان‌که از فهرست دانش‌آموختگان او بر می‌آید، مفاخر متقدم قم، چون علی بن ابراهیم، احمد اشعری، محمد اشعری، سعد اشعری، احمد برقی، صفار، و حمیری در محضر وی زانوی تلمذ زده‌اند. فهرست شاگردان یعقوب بن یزید - که غالباً از اجلای قم هستند - در کنار فهرست مهم‌ترین مشایخ او - که همگی به عراق و به‌ویژه به بغداد تعلق دارند - حکایت از آن دارد که به احتمال قوی، یعقوب بن یزید با مهاجرت به قم و برپایی مجالس علمی در آن سامان، عالمان قمی را از چشمه میراث حدیثی خود سیراب ساخته است. این فرضیه با عبارتی که أبو عمرو گشتی در وصف وی به کار بسته، به خوبی تطبیق دارد. آن‌جا که گشتی درباره‌ی او می‌نویسد: «يعرفُ بالقمي». از این رو باید یعقوب بن یزید را حلقه‌ی اصلی اتصال حدیث بغداد به قم و مهم‌ترین واسطه‌ی انتقال حدیث بغدادیان به ویژه ابن ابی عمیر، به مدرسه‌ی حدیثی قم دانست. تا آنجا که به روایات حوزه امامت و مهدویت، و میراث حدیثی ابن ابی عمیر مربوط می‌شود، محمد بن الحسن صفار (د. ۲۹۰ق) و سعد بن عبدالله اشعری (د. ۲۹۹ یا ۳۰۰ یا ۳۰۱ق) مهم‌ترین شاگردان یعقوب بن یزید هستند که به واسطه او به گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر دست یافته و آن را به نسل‌های بعدی انتقال داده‌اند.

۱. برقی در رجال خود، یعقوب بن یزید را از اصحاب امام کاظم و امام هادی علیه السلام برشمرده است (البرقی، الرجال، ۵۲ و ۶۰). شیخ طوسی نیز او را در شمار اصحاب امام رضا و امام هادی علیه السلام داخل کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۹ و ۳۹۳). بنابراین وی دست کم از یاران سه امام معصوم علیهم السلام به شمار می‌آید. گزارش‌های در دسترس از مکاتبات وی با امام هادی علیه السلام خبر می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ۱۸۱). ابن شهر آشوب نیز او را از ثقات اصحاب امام هادی علیه السلام خوانده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ج ۴، ۴۰۲).

ورود محدثان قم به کوفه و بغداد

نجاشی تصریح می‌کند که احمد بن محمد بن عیسی اشعری (زنده به ۲۷۴ ق) با هدف دریافت حدیث به حوزه علمی کوفه سفر نمود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹). این رویداد که بی‌گمان در عهد جوانی او به وقوع پیوسته، دستاوردهای کم‌نظیری را به ارمغان آورد، به نحوی که برخی از پژوهشگران، این سفر را «شاهراه انتقال میراث حدیثی کوفه به قم» دانسته‌اند (مفید، ۱۳۹۹: ۱۷۲). وی با اشتیاق و دغدغه‌ای مثال‌زدنی به دریافت مصادر و میراث حدیثی آن سرزمین همت گماشت.^۱ لذا اگرچه احمد اشعری و ابن ابی عمیر (د. ۲۱۷ ق) دو محدث جلیل از دو نسل متفاوت و دو بوم حدیثی متفاوت‌اند، اما به برکت سفر اشعری به عراق نه تنها امکان دسترسی مستقیم به آثار حدیثی ابن ابی عمیر در واپسین سال‌های عمر وی برای او فراهم آمد، بلکه افزون بر این، بیش از صد کتاب از کتب اصحاب امام صادق را نیز از او دریافت نمود (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۴؛ سرخه‌ای و میرغفاری، ۱۳۹۷: ۸۷-۱۱۷).

پیش از احمد اشعری، صحابی جلیل‌القدر محمد بن ابی صهبان عبدالجبار قمی که مستقیماً از امام هادی و امام عسکری علیه‌السلام گزارش کرده و شیخ او را در طبقه اصحاب امام جواد علیه‌السلام نیز یاد نموده، دیگر محدث به نام قمی است که بی‌هیچ تردیدی به عراق و بوم‌های مهم حدیثی آن از جمله بغداد و کوفه و سامرا سفر کرده است. افزون بر نقل‌های مستقیم او از امام عسکری علیه‌السلام (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ج ۲، ۲۰۷) که قطعاً در سامرا به وقوع پیوسته، فهرست مشایخ او نیز شاهد دیگری است که نشان می‌دهد وی در عراق به‌ویژه در کوفه به اخذ حدیث مشغول بوده است. صفوان بن یحیی (د. ۲۱۰ ق)، محمد بن ابی عمیر (د. ۲۱۷ ق)، حسن بن علی بن فضال (د. ۲۲۴ ق)، محمد بن اسماعیل بن بزیع، علی بن مهزیار، عبدالله بن محمد حجال، تمامی مشایخ پر تکرار او هستند که همگی یا کوفی‌الاصل و المقام‌اند، و یا در کوفه سابقه حضور و تحدیث داشته‌اند. همچنین گزارشگری مستقیم وی از صفوان و امام عسکری علیه‌السلام، با توجه به اختلاف ۴۴ ساله میان وفات صفوان و شروع دوران امامت ناطقه امام عسکری علیه‌السلام، این فرضیه را به ذهن می‌آورد که حضور یا آمدن وی در عراق - به‌ویژه کوفه - برای مدت طولانی قریب به نیم سده تداوم داشته است؛ لذا حضور پر رنگ وی در کوفه از یک سو، و قمی بودن او

۱. احمد اشعری در این سفر محضر الحسن بن علی بن زیاد الوشاء البجلی الکوفی از اصحاب امام هشتم و از عیون طائفه امامیه را نیز درک کرده و آثار برخی از کوفیان سلف چون العلاء بن رزین القلاء و ابان بن عثمان الأحمر را با شتاب و دغدغه‌ای مثال‌زدنی از او دریافت نموده است. متن گزارش نجاشی که به روشنی از اهتمام او به اخذ حدیث حکایت دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹-۴۰).

از سوی دیگر در کنار فهرست مهم‌ترین شاگردان او که همگی قمی هستند، حکایت از آن دارد که محمد بن عبد الجبار پس از دریافت میراث گرانبهای سرزمین عراق، به ویژه کوفیان، به موطن خود بازگشته و به این نحو، یکی دیگر از راه‌های مهم انتقال حدیث کوفه به سرزمین قم را رقم زده است. انتقالی که حتی ممکن است بر آنچه که توسط حسین بن سعید و ابراهیم بن هاشم صورت یافته، تقدم زمانی داشته باشد. اما تا آن جا که به بحث حاضر مربوط می‌شود، به رغم آن که دومین شیخ پر تکرار او، محمد بن ابی عمیر است، اما روایات مهدوی او از وی به غایت اندک است و جز ۴ حدیث (که یکی در تفسیر قمی، و بقیه در آثار صدوق با سلسله سند یکسان ثبت شده) گزارش مهدوی دیگری از طریق او از ابن ابی عمیر در دست نیست.

عبدالله بن عامر اشعری که خود کوفی الاصل است در کنار خاندان پراوازه برقی که ریشه در کوفه و اصحاب زید بن علی دارند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶) دیگر محدثان به نام قمی هستند که با سفر به سرزمین عراق، در انتقال میراث کوفیان و بغدادیان به آن دیار نقش داشته‌اند. بنابر گزارش کشی، احمد بن محمد بن خالد برقی (د. ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) به همراه ابومحمد رازی ظاهراً در ابتدای دوران غیبت کوتاه در سامرا حضور داشته است (طوسی، ۱۴۰۹: ۸۳۱). هر چند نقل مستقیم وی از بزرگ‌ترین مشایخ عراق چون ابن ابی عمیر نشان می‌دهد که او و نیز پدرش پیش از این هم سفرهایی به عراق جهت کسب حدیث داشته‌اند.

ورود محدثان کوفه به قم

علاوه بر سفر عده‌ای از وجوه قم به کوفه با هدف اخذ احادیث آن سرزمین، گروه قابل توجهی از محدثان کوفه نیز با سفر به قم و گاه سکونت در آن دیار، میراث حدیثی کوفیان را در قم منتشر نمودند. اگر اشعری و سفر او به کوفه، شاهراه انتقال حدیث کوفه به قم، توسط قمی‌ها باشد، باید سفر ابراهیم بن هاشم کوفی را شاهراه نشر احادیث کوفیان در قم، توسط کوفیان دانست. نجاشی و شیخ در تعبیری با الفاظ واحد تأکید دارند: او نخستین کسی [از اهالی کوفه] است که حدیث کوفیان را در قم منتشر ساخت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴). مطالعه‌ی جامع الکافی به نیکویی، نقش آفرینی فوق‌العاده‌ی انتشار حدیث کوفیان در آن سرزمین توسط ابراهیم بن هاشم را نشان می‌دهد. وجود بیش از ۴۸۰۰ سند حدیث از ابراهیم بن هاشم در الکافی شاهدی بر این مدعاست. اما تا آن جا که به ابن ابی عمیر و انتقال احادیث او به مدرسه قم مربوط می‌شود، باید دانست که یکی از مهم‌ترین شاگردان کوفی ابن ابی عمیر، همین ابراهیم بن هاشم است، به نحوی که قریب به نیمی از احادیث

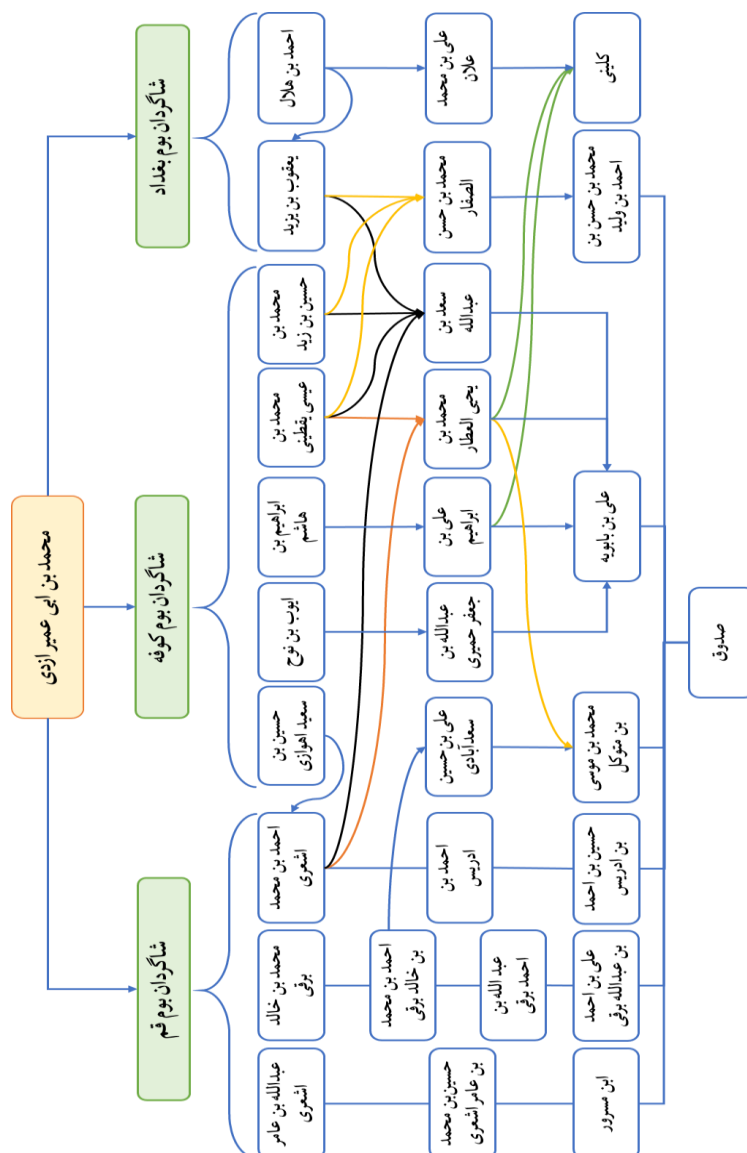
ابراهیم بن هاشم در الکافی (به طور دقیق ۴۸٪ آن) از ابن ابی عمیر گزارش شده است! این امر در حالی است که از ۲۸۸۰ سند حدیث موجود از ابن ابی عمیر در الکافی، ۲۲۹۱ سند آن (یعنی ۸۰٪ تمام اسانید ابن ابی عمیر در الکافی) از ابراهیم بن هاشم گزارش شده است! در نتیجه بی‌هیچ تردیدی مهم‌ترین راه دسترسی کلینی (د. ۳۲۹ ق) به میراث حدیثی ابن ابی عمیر (د. ۲۱۷ ق) را باید مرهون انتشار حدیث ابراهیم بن هاشم در قم و اجازه کتب کوفیان در آن سامان تلقی کرد. مطالعه احادیث مهدوی و امامتی ابن ابی عمیر در الکافی از ابراهیم بن هاشم و تنوع فراوان سلسله اسانید پس از ابن ابی عمیر نیز حکایت از آن دارد که طریق مذکور، راهی جهت دسترسی به نگاشته‌های ابن ابی عمیر در حوزه امامت و مهدویت بوده است که محمد بن عبد الجبار پس از دریافت میراث گرانبهای سرزمین عراق، به ویژه کوفیان، به موطن خود بازگشته و به این نحو، یکی دیگر از راه‌های مهم انتقال حدیث کوفه به سرزمین قم را رقم زده است. انتقالی که حتی ممکن است بر آنچه که توسط حسین بن سعید و ابراهیم بن هاشم صورت یافته، تقدم زمانی داشته باشد. اما تا آن جا که به بحث حاضر مربوط می‌شود، به رغم آن که دومین شیخ پر تکرار او، محمد بن ابی عمیر است، اما روایات مهدوی او از وی به غایت اندک است و جز ۴ حدیث (که یکی در تفسیر قمی، و بقیه در آثار صدوق با سلسله سند یکسان ثبت شده) گزارش مهدوی دیگری از طریق او از ابن ابی عمیر در دست نیست.

عبدالله بن عامر اشعری که خود کوفی الاصل است در کنار خاندان پرآوازه‌ی برقی که ریشه در کوفه و اصحاب زید بن علی دارند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶). دیگر محدثان به نام قمی هستند که با سفر به سرزمین عراق، در انتقال میراث کوفیان و بغدادیان به آن دیار نقش داشته‌اند. بنابر گزارش کشی، احمد بن محمد بن خالد برقی (د. ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) به همراه ابومحمد رازی ظاهراً در ابتدای دوران غیبت کوتاه در سامرا حضور داشته است (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ۸۳۱). هر چند نقل مستقیم وی از بزرگ‌ترین مشایخ عراق چون ابن ابی عمیر نشان می‌دهد که او و نیز پدرش پیش از این هم سفرهایی به عراق جهت کسب حدیث داشته‌اند.

حسین بن سعید اهوازی، دیگر محدث کوفی الاصلی است که میراث پر بار کوفیان را در قم انتشار داده، و اتفاقاً از مهم‌ترین، و شاخص‌ترین شاگردان ابن ابی عمیر به شمار می‌آید. وی به همراه برادرش حسن، ابتدا به اهواز مهاجرت نمود، و سپس به قم آمد و در منزل حسن بن ابان رحل اقامت گزید و در همان جا از دنیا رفت (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۱۴۹). اگرچه شیخ و به تبع او نجاشی، ابراهیم بن هاشم را نخستین کوفی منتشرکننده‌ی احادیث کوفیان در قم، نامیده‌اند، اما بعید نیست که حسین بن سعید در انتقال حدیث کوفیان به قم بر او تقدم داشته باشد. این

تقدم، اگر به حسب زمان انتشار، مسلم نباشد، اما به حسب طبقه مشایخ، پذیرفته و بی تردید است. اهمیت این انتقال وقتی به خوبی فهمیده می شود که دانسته شود، بیش از ۹۵ درصد روایات برجای مانده از حسین بن سعید توسط شاگردان قمی او در بوم قم ثبت و ضبط شده است. این آمار به این معناست که قمیان با سهم قابل ملاحظه‌ای بیش از هر بوم دیگری، وارثان میراث حدیثی حسین بن سعید به شمار می آیند. حال وقتی که دانسته شود، از حیث کمی، حسین بن سعید دومین شاگرد شاخص ابن ابی عمیر است، اهمیت انتقال وی به قم در جهت انتشار احادیث ابن ابی عمیر بیش از پیش خود را می نماید. البته از این نکته نیز نباید مغفول ماند که گزارش های برجای مانده از حسین بن سعید از ابن ابی عمیر در باب مهدویت به غایت اندک است و هرگز سهمی را که ابراهیم بن هاشم در انتقال گزارش های مهدوی موجود از ابن ابی عمیر دارد، نمی توان با سهم حسین بن سعید قیاس نمود.

افزون بر آنچه که تاکنون گفته شد، دیگر شاگردان شاخص عراقی ابن ابی عمیر، چون محمد بن حسین بن زید مشهور به محمد بن حسین بن ابی الخطاب، و محمد بن عیسی بن عبید نیز انتقال میراث حدیثی ابن ابی عمیر در حوزه مهدویت به قم سهیم بوده اند. سعد اشعری (د. ۲۹۹ یا ۳۰۰ یا ۳۰۱ ق) و صفار (د. ۲۹۰ ق) دو تن از مشهورترین مشایخ قم هستند که احادیث حوزه مهدویت او را از شاگردان پیش گفته اخذ کرده و به نسل بعدی رسانده اند. نمودار ۴ که تنها برشی از کیفیت انتقال میراث مهدوی ابن ابی عمیر به کلینی و صدوق را در بر دارد، به نیکویی گویای سهم قابل اعتنای قمیان، در دریافت و انتقال این میراث است. در این نمودار، اگرچه در طبقه اول راویان، غلبه با شاگردان کوفی ابن ابی عمیر است، و تنها سه شاگرد قمی حاضرند، اما در طبقه دوم، طیف قابل ملاحظه‌ای از محدثان قمی حاضرند. در برش ارائه شده که ناظر به الکافی بصائر، و آثار صدوق است، به استثنای علان کلینی، سایر محدثان طبقه دوم (مجموعاً ده شیخ بزرگ حدیثی) متعلق به بوم قم، یا نزیل آن دیارند.



نمودار ۴: برشی از انتقال میراث مهدوی ابن ابی عمیر و نقش قمیان در دریافت آن

۲. انتقال احادیث ابن ابی عمیر از مدرسه نیشابور

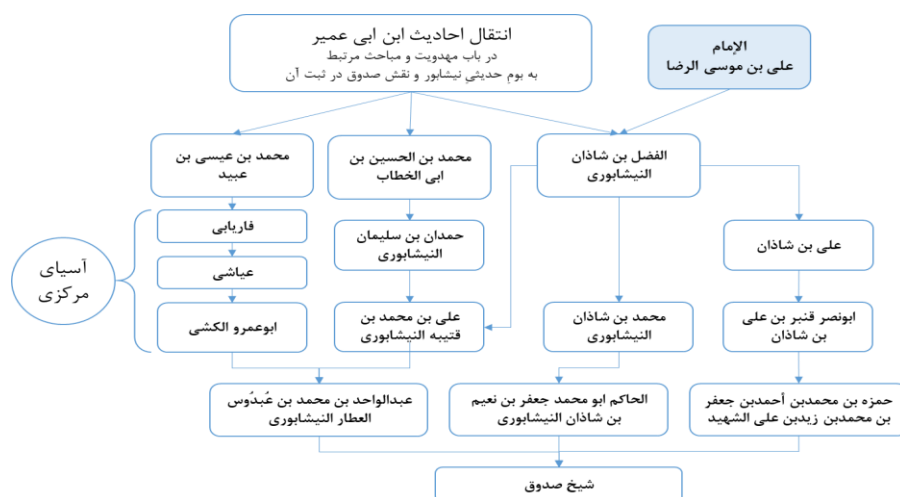
اگر بازگشت فضل بن شاذان (د. ۲۶۰ ق) در واپسین سال‌های عمرش به نیشابور را آغازی بر مدرسه‌ی کلامی - حدیثی امامیه در نیشابور بی‌انگاریم، آن‌گاه او با توشه‌ای پر بار از میراث حدیثی عراق، شروعی پرمایه را برای آن بوم حدیثی رقم زده است. چه این‌که او به عنوان یکی

از پرکارترین محدثان عصر حضور، نقش به سزایی را در انتشار احادیث امامان و نیز در دفاع از مکتب امامیه ایفا کرده و آن گونه که خود به آن بالیده است، جانشین و وارث متکلمان نامداری چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن و سگاک بوده است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۹). اما با این همه مدرسه‌ی حدیثی امامیه در نیشابور در حالی از یک بوم حدیثی - کلامی ساده به یک مدرسه‌ی حدیثی - کلامی تبدیل شد که دست کم یک قرن پیش از تولد فضل بن شاذان تا قرن ها پس از وفات او، سرزمین نیشابور به عنوان یکی از مهم ترین مراکز علمی اهل حدیث عامه، خاستگاه و جولانگاه بزرگانی چون اسحاق بن راهویه (د. ۲۳۸ ق)، بخاری (د. ۲۵۶ ق)، مسلم (د. ۲۶۱ ق)، ابن جارود (د. ۳۰۷ ق) و حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) بوده است. سلطه‌ی همه جانبه‌ی اهل سنت از یک سو و اندک بودن محدثان امامی در نیشابور سده‌ی سوم از سوی دیگر، و البته شناخت اندک عراقیان نسبت به عالمان دیار، فرصت رشد و ترقی چشمگیر را از آن مدرسه‌ی کلامی و حدیثی ربود. نقش کمرنگ^۱ اعیانی چون حمدان بن سلیمان نیشابوری در طبقه شاگرد شاگردان ابن ابی عمیر نیز شاید با این مسئله بی ارتباط نباشد. سهم اندک نیشابوریان در مداخل فهرست شیخ و نجاشی نیز گواه دیگری از شناخت ناچیز عراقیان نسبت به اعیان آن سامان، و عدم انتقال گسترده میراث علمی نیشابوریان به سرزمین های دیگر است. اما با این همه پاره‌ای از مهم ترین میراث حدیثی مهم ترین شخصیت کلامی آن دیار، یعنی فضل بن شاذان - که اتفاقاً به نحو گسترده‌ای شامل آثار مکتوب ابن ابی عمیر نیز بود - از طریق علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری و محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری (استاد ابو عمرو کشی) به نسل های بعدی انتقال داده شد.

افزون بر فضل بن شاذان، روایات مهدوی ابن ابی عمیر از طریق دیگر شاگردان کوفی او نیز با واسطه‌ی برخی از مشاهیر آسیای مرکزی (فاریابی، عیاشی و ابو عمر کشی) به مدرسه حدیثی نیشابور راه یافت. اما بی هیچ تردیدی ثبت و ضبط میراث حدیثی نیشابوریان بیش از هر امر دیگری مرهون سفرهای علمی صدوق به آن سرزمین است. به نظر می رسد شیخ صدوق به سال های ۳۵۲ق: ۳۶۷ق و ۳۷۲ق: در نیشابور توقف کرده و در مجالس علمی آن دیار حضور داشته است. در رجب ۳۵۲ق، صدوق برای نخستین بار، ری را به قصد زیارت امام هشتم ترک نمود (صدوق، ۱۳۷۸ق: ج ۲، ۲۷۹)، و در شعبان همان سال در مسیر ری به مشهد، به نیشابور

۱. به رغم ارتباط علمی وی با شاگردان عراقی ابن ابی عمیر، تنها یک حدیث از ابن ابی عمیر در میراث حدیثی او برجای مانده است.

و به حضور عبدالواحد بن محمد بن عبُدوس عَطَّار وارد شد. نتیجه‌ی این رویداد علمی، دستیابی به میراث دو تن از بزرگ‌ترین مشایخ آن سامان یعنی حَمْدان بن سُلیمان^۱ و فَضْل بن شاذان^۲ بود. جستجو در آثار صدوق نشان می‌دهد که هیچ اثری از آثارِ مهم او از این توشه‌ی گرانبها تهی نیست. اگرچه رئیس المحدثین پیش از سفر به نیشابور، از طریق ابن الولید (د. ۳۴۳ ق)، از أحمد بن إدريس، از ابن قتیبه نیشابوری به بسیاری از روایات و کتاب‌های فضل بن شاذان دسترسی یافته بود (همان: ۳۶۴) اما ابن عبُدوس نیشابوری این امکان را برای او مهیا نمود تا بخشی از میراث ناداشته‌ی فضل بن شاذان از جمله پاره‌ای از گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر را در دسترس قرار دهد؛ نمودار ۵ گویای این مطلب است.



نمودار ۵. انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به نیشابور و نقش صدوق در ثبت آن

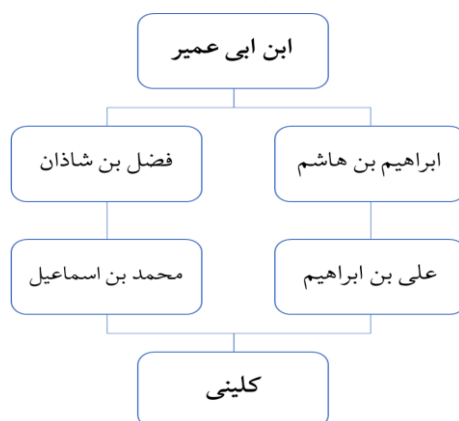
البته درخصوص انتقال میراث حدیثی ابن ابی عمیر از طریق مدرسه نیشابور به سرزمین‌های دیگر، یک حلقه‌ی مبهم مهم وجود دارد. حلقه‌ای به فراخی قریب به ۴۸۰ حدیث

۱. أبوسعید حمدان بن سلیمان النیشابوری، از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام عسکری (علیه السلام) (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۵۶، ۳۸۶، ۳۹۸) و از وجوه ثقه امامیه است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۲۸) صدوق در موارد متعددی از طریق ابن عبُدوس روایات حمدان را گزارش کرده است (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۲۴۴ و ۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۵ ق: ۵۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۸ ق: ج ۱، ۹۹، ۱۳۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۵؛ ج ۲، ۷۷؛ همو، ۱۳۹۶ ق: ۳۹؛ همو، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ۲۸۷، ۲؛ ج ۲، ۳۴۲، ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۸۱، ۴۸۲؛ همو، ۱۴۰۳ ق: ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۴۵، ۱۸۰، ۳۰۰، ۳۸۹، ۳۹۶؛ همو، ۱۴۱۳ ق: ج ۳، ۳۷۸).

۲. صدوق در آثار خود بارها از طریق عبدالواحد بن محمد از ابن قتیبه از فضل بن شاذان نقل حدیث کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۷۶، ۱۳۷، ۲۶۹؛ همو، ۱۳۶۲ ق: ج ۱، ۵۸؛ همو، ۱۳۶۲ ش: ۵۰؛ همو، ۱۳۸۵ ق: ج ۱، ۸، ۱۵۸، ۲۷۴؛ ج ۲، ۳۶۸، ۵۶۸؛ همو، ۱۳۷۸ ق: ج ۱، ۱۱۸، ۲۰۹؛ ج ۲، ۲۲، ۲۳، ۹۹، ۱۲۱، ۲۲۵؛ همو، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ۲۴۰؛ همو، ۱۴۱۳ ق: ج ۴، ۴۱۹).

در مهم‌ترین اثر برجای مانده از عصر غیبت کوتاه، یعنی کافی کلینی. با توجه به آن که تمامی روایات کلینی از فضل بن شاذان بی‌استثنا به واسطه محمد بن اسماعیل گزارش شده، لذا به نظر می‌رسد تنها طریق دست‌یابی کلینی به آثار فضل و آثاری که او اجازه داده، به واسطه همین استاد نیشابوری بوده است. اما وجه ابهام این گزارش‌ها به کمتر شناخته‌بودن محمد بن اسماعیل و نامعلوم بودن کیفیت انتقال و مکان لقای کلینی با محمد بن اسماعیل باز می‌گردد. ابهامی که بار دیگر اندک بودن اطلاعات برجای مانده از بوم خراسان را به رخ می‌کشد. این معضل اگرچه تعداد قابل‌اعتنایی از احادیث الکافی را در بر می‌گیرد، اما چند نکته مهم از شدت و اهمیت این معضل می‌کاهد.

اولاً بندقی نیشابوری، تنها طریق کلینی به روایات فضل است. چه در الکافی و احیاناً چه در آثار دیگرش که توسط صدوق و دیگران بخش‌هایی از آن به ما رسیده است. اگر کلینی از طرق دیگری غیر از بندقی به روایات فضل دسترسی می‌داشت و در عین حال طریق مذکور دربردارنده منفردات مهمی از فضل بود، آن‌گاه توجیه تاریخی این طریق ضروری بود. اما همینک با چنین ضرورتی همراه نیست. ثانیاً غالب گزارش‌های کلینی از بندقی نیشابوری از فضل، به «علی بن ابراهیم عن ایبه جمیعاً عن ابن ابی عمیر» معطوف شده است. این امر نه تنها بیانگر حلقه‌ی مشترک ابن ابی عمیر در اغلب روایات کلینی از فضل است، بلکه نشان می‌دهد این احادیث از آثار مکتوب ابن ابی عمیر یا از آثاری که او انتقال داده، اخذ شده است و از همین جهت می‌تواند راهی برای دست‌یابی به میراث حدیثی ابن عمیر تلقی شود (نمودار ۶).



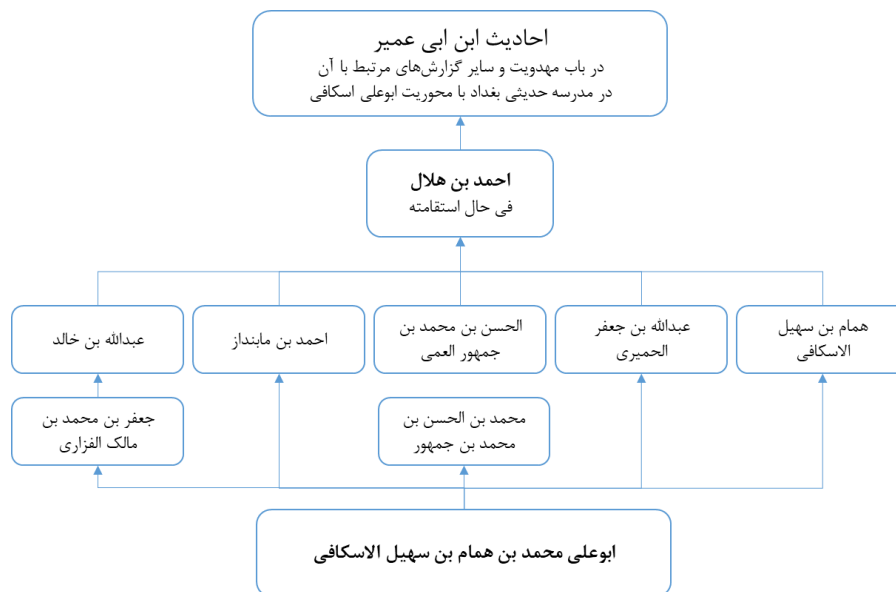
نمودار ۶. عطف‌های مکرر دو اسناد منتهی به ابن ابی عمیر در الکافی

۳. بوم بصره

اگرچه فعالیت امامیه در نیمه نخست سده سوم در بوم بصره پررونق نبوده، و اساساً بوم بصره یک بوم غیر امامی به شمار می‌آید، اما بعید نیست تنها شاگرد بصری ابن ابی عمیر، موفق شده باشد تا بخش اندکی از میراث حدیثی او را خیلی زود در بصره انتشار دهد. محمد بن جمهور العمی (۱۵۶ق - ز. ۲۶۶ق) اگرچه در زمهری شاگردان مهم ابن ابی عمیر نمی‌گنجد، و بنابر داده‌های موجود، جز پنج حدیث، گزارش دیگری از ابن ابی عمیر ندارد، اما انتقال همین بخش اندک از میراث حدیثی او سبب شد تا بنابر تحقیق مهم‌ترین شاگرد بصری ابن جمهور، یعنی معلى بن محمد، یک حدیث مهدوی مهم را از ابن ابی عمیر در تک‌نگاری مهدوی خود با عنوان سیرة القائم به ثبت برساند. در نتیجه تنها تک‌نگاری مهدوی گزارش شده از بوم بصره در سال‌های نخست غیبت کوتاه نیز، از میراث مهدوی ابن ابی عمیر خالی نبوده است. البته توجه به این نکته ضروری است که آمار ارائه شده بر پایه گزارش‌های موجود است، و لزومی ندارد که میراث مهدوی ابن ابی عمیر در بصره محدود به همین ۵ حدیث یا تک روایت معلى بن محمد باشد. مطالعه کافی به نیکویی نشان می‌دهد که کلینی آثار کلامی معلى را با واسطه حسین بن محمد بن عامر اشعری در اختیار داشته و از آن به دفعات نقل کرده است.

۴. استمرار احادیث مهدوی ابن ابی عمیر در بغداد

اگرچه یعقوب بن یزید به عنوان مهم‌ترین شاگرد بغدادی ابن ابی عمیر، با هجرت به قم، میراث حدیثی او را در آن سرزمین انتشار داد، اما دیگر شاگردان بغدادی وی، با انتقال احادیث او به محدثان عراقی، هم‌چنان مدرسه بغداد را از روایات او بهره‌مند نگاه داشتند. بحث در خصوص استمرار میراث حدیثی ابن ابی عمیر در بغداد، مفصل است و مقال مستقلی را می‌طلبد، اما تا آن‌جا که به روایات او در حوزه مهدویت مربوط می‌شود، باید دو شخصیت حدیثی را عامل اصلی بقای گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر در بغداد تلقی کنیم. یکی احمد بن هلال کرخی عبرتایی (۱۸۰-۲۶۷ق) به عنوان مهم‌ترین ناشر احادیث او که در سال ۲۰۴ق بخشی از میراث مهدوی وی را اخذ کرده است، و دیگری أبوعلى اسکافی (۳۳۲ق) به عنوان مهم‌ترین حلقه مشترک آخِذ احادیث وی در طبقات بعدی. نمودار ۷ نحوه‌ی انتشار روایات مهدوی ابن ابی عمیر را با محوریت این دو شخصیت حدیثی نمایش می‌دهد. نعمانی در الغیبة مهم‌ترین محدثی است که از طریق أبوعلى اسکافی به روایات ابن ابی عمیر دست یافته است.



نمودار ۷. کیفیت انتشار احادیث مهدوی ابن ابی عمیر در بغداد با محوریت احمد بن هلال و ابوعلی اسکافی

کیفیت انتقال میراث مهدوی ابن ابی عمیر به بوم‌های دیگر (تا حدود ۱۵۰ سال پس از وفات او)

پس از بحث در باب بوم‌های پیش‌تاز در بهره‌مندی از میراث مهدوی ابن ابی عمیر، نوبت به بوم‌هایی می‌رسد که در طبقه شاگرد شاگردان او یا اندکی پس از آن (حدود ۱۵۰ سال پس از وفات وی) از احادیث وی در حوزه مهدویت توشه گرفته‌اند.

۱. ری

با آن‌که فهرست شاگردان ابن ابی عمیر از حیث تنوع بومی، وضعیت مطلوبی دارد، اما جای خالی رازیان در این فهرست بلند به چشم می‌آید. از این رو انتقال میراث ابن ابی عمیر به ری در طبقه شاگردان او، به سفر احتمالی شاگردان وی به آن دیار محدود می‌شود. در این میان، جناب عبدالعظیم الحسنی مهم‌ترین شاگرد حدیثی ابن ابی عمیر است که سفر به سرزمین ری را در کارنامه علمی خود ثبت کرده است. اگرچه از مدت و کیفیت حضور ایشان در آن سرزمین، اطلاع دقیقی در دست نیست، اما مجموعه‌ی داده‌ها این احتمال را در پی دارد که آن جناب، مدت قابل‌اعتنایی را در دیار ری سپری کرده، هرچند به دلیل محدودیت‌های حاکمیتی، فعالیت علمی ایشان تا حدودی مستور و پوشیده بوده است. البته این امر به این

معنا نیست که ایشان در سرزمین ری، فرصت انتشار حدیث را به‌طور کلی نیافته، اما ظاهراً تحدیث به معنای اصطلاحی آن، و انتقال میراث مکتوب پیشینیان آن‌گونه که باید، فراهم نبوده است. بنابر داده‌های در دست، جناب عبدالعظیم تنها سه حدیث از ابن ابی عمیر گزارش کرده: یکی در الکافی و دو حدیث در علل الشرایع. روایت نخست به واسطه احمد بن مهران، و دو روایت دیگر از طریق احمد برقی گزارش شده است. با توجه به آن که معلوم نیست این احادیث دقیقاً در کدام منطقه انتقال داده شده، پرونده مهم‌ترین شاگرد حدیثی ابن ابی عمیر که سفر به سرزمین ری را در کارنامه علمی خود به ثبت رسانده، عملاً بسته می‌شود. به ویژه آن که هیچ یک از احادیث وی از ابن ابی عمیر، در ابواب مرتبط با مهدویت نمی‌گنجد. از این رو انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به آن سرزمین را باید در طبقه شاگرد شاگردان او کاوید.

سهل بن زیاد آدمی کوفی، با حضور در دو مدرسه حدیثی مهم امامیه یعنی کوفه و قم و فراهم آوردن توشه‌ای گرانمایه از مهم‌ترین مشایخ آن مدارس، پس از اخراج از قم، به ری روی آورد و بخشی از میراث حدیثی ابن ابی عمیر را به آن دیار انتقال داد. علان کلینی دایی مرحوم کلینی، و محمد بن جعفر اسدی کوفی، دو تن از مهم‌ترین شاگردان رازی سهل‌اند که تراث مذکور را اخذ کرده و به نسل‌های بعد منتقل نموده‌اند. اگر از آثار گرانقدر فقه امامی، مانند کتاب حلبی (د. قبل از ۱۴۸ ق) که از طریق سهل از یقطینی از ابن ابی عمیر در ری منتشر شده، و نیز از کتاب سلیم که مشتمل بر احادیث مهدوی متعدد است، صرف‌نظر کنیم، سهم روایات مهدوی ابن ابی عمیر در طبقه شاگرد شاگردان او نیز در بوم ری به‌غایت اندک است و جز آنچه که صدوق در کمال‌الدین در باب احادیث رسول اکرم ذکر کرده، حدیث دیگری از او در باب مهدویت در طبقه شاگرد شاگردان او دست‌یاب نیست؛ بنابراین، با آن که انتظار می‌رفت با حضور عبدالعظیم الحسنی و سهل بن زیاد در سرزمین ری، دست‌کم احادیث مهدوی ابن ابی عمیر با سرعت و بسامد چشمگیری در ری منتشر شود، چنین اتفاقی روی نداد. البته چنین تحلیلی، برخاسته از نگاه ما به میراث موجود است، و واضح است که بخش عظیمی از آثار سلسله شاگردان ابن ابی عمیر در ری، مانند سهل و علان و محمد بن جعفر همینک مفقودند.

با توضیحات ارائه شده، چاره‌ای نیست که شاهراه انتشار احادیث مهدوی ابن ابی عمیر در سرزمین ری را مرهون دو دوره قلمداد کنیم: یکی دوران تحدیث کلینی و اعطای اجازه الکافی به شاگردان رازی وی، و دیگری فعالیت علمی شیخ صدوق در آن دیار. مهم‌ترین وجه اشتراک

این دو دوره، انتقال گسترده‌ی میراث حدیثی سرزمین‌های دیگر به بوم ری است.

انتشار الکافی در ری

این‌که تألیف جامع الکافی دقیقاً در چه زمانی و در چه مکانی پایان یافته، به هیچ روی معلوم نیست. اما با توجه به نقل‌های مکرر شیخ صدوق از آن، چنین برمی‌آید که تعداد قابل‌اعتنایی از اهالی ری (اعم از کسانی که اصالتاً اهل آن دیار بودند و کسانی که نزیل آن سرزمین به شمار می‌آیند) این جامع حدیثی را دریافت کرده و در سرزمین ری انتشار داده‌اند. بنابر تحقیق، محمد بن محمد بن عصام کلینی، محمد بن احمد سنائی، احمد بن محمد دقاق، علی بن احمد بن عمران دقاق، علی بن عبدالله الوراق رازی و حسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام، شاگردان رازی کلینی هستند که تمام یا بخش‌هایی از الکافی را به صدوق اجازه داده‌اند. اگرچه کلینی در ابواب مربوط به غیبت تنها دو حدیث از ابن ابی عمیر نقل کرده، اما در سایر ابواب احادیث متعددی را از ابن ابی عمیر در ابواب مختلف مهدویت و غیبت گزارش کرده است. دوازده تن بودن امامان، قائم بودن نهمین فرزند حضرت امام حسین (علیه السلام)، اصل غیبت، خالی نماندن زمین از حجت و الطاف خفیه حضرت در زمان غیبت در کنار گوشه‌ای از آثار و علل غیبت، فهرست مختصری از روایات مهدوی ابن ابی عمیر است که توسط کلینی در ری و در دیگر سرزمین‌ها انتشار داده شده است. نعمانی بخش مهمی از احادیث مذکور را به نقل از کلینی در الغیبة انعکاس داده است.

صدوق و سفرهای علمی او

شیخ صدوق بی‌هیچ تردیدی محضر کلینی را درک نکرده، و از همین جهت دیدگاه کسانی که وی را در شمار تلامذه کلینی برشمرده‌اند (هاشم، ۲۰۲۳: ۱۶۹) مصیب نیست. وی همچنین به احتمال قوی، قبل از سفر به ری، به جامع الکافی - که آن را کتاب محمد بن یعقوب خوانده (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۲۰۳ و ۲۲۳) - دسترسی نداشته است. در نتیجه دسترسی صدوق به الکافی و احادیث مهدوی ابن ابی عمیر در آن جامع حدیثی را باید مرهون سفر وی به ری قلمداد نمود. افزون بر این، سفرهای علمی شیخ صدوق به سرزمین‌های دیگر، یکی از مهم‌ترین طرق أخذ و انتشار گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر در ری به شمار می‌آید. بی‌هیچ تردیدی بخش قابل‌اعتنایی از میراث مهدوی ابن ابی عمیر، تنها با سفرهای صدوق به مدارس مختلف حدیثی ثبت و ضبط شده و به نسل‌های پسین انتقال یافته است. از سوی دیگر، سفرهای صدوق، غیر از آن‌که در حفظ میراث مذکور برای آیندگان مؤثر بوده، در اغلب

موارد می‌تواند کیفیت انتقال این میراث به سرزمین‌های مختلف را به خوبی ترسیم نماید؛ لذا مطالعه سفرهای صدوق از دو حیث مورد عنایت است: یکی از حیث گردآوری میراث مهدوی ابن عمیر، و دیگری از حیث کشف کیفیت انتقال میراث مذکور.

این‌که آیا صدوق نوجوان در سفرهای پدر - از جمله سفر بغداد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۲) و دیدار با سفیر چهارم یا در سفر به ری (صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ۵۸۲) یا در سفر به همدان (همو، ۱۳۷۶: ۸) همراه وی حضور داشته یا خیر، اطلاعی در دست نیست. اما آن‌گونه که از خلال آثار شیخ صدوق بر می‌آید، وی قطعاً پیش از رجب ۳۴۷ ق برای همیشه دیار قم را ترک نمود و در ری رحل اقامت افکند و پس از مدت کوتاهی، از رجب ۳۵۲ ق سفرهای متعددی را آغاز نمود که دستاوردهای کلامی و حدیثی فراوانی را به همراه داشت. اگرچه تعداد این سفرها و سرزمین‌هایی که صدوق در آن توقف نموده، فراوان است، اما بنابر پژوهش پیشینی، می‌توان در یک تقسیم‌بندی، سفرهای متعدد شیخ صدوق را به شش سفر جامع از ری به ری خلاصه نمود:

سفر اول: نیشابور، مشهد، مجدداً نیشابور؛ به سال ۳۵۲.

سفر دوم: بغداد؛ به سال ۳۵۲.

سفر سوم: مکه، مدینه، فید، کوفه، همدان؛ به سال‌های ۳۵۳ و ۳۵۴.

سفر چهارم: بغداد؛ به سال ۳۵۵.

سفر پنجم: نیشابور، مشهد، سرخس، مرو، مرو رود، اربلخ، سمرقند، فرغانه، اخسیکت، جبل بوتک، ایلاق، مجدداً مشهد، نیشابور؛ به سال‌های ۳۶۷ تا ۳۷۳.

سفر ششم: بغداد؛ سال‌های واپسین حیات شیخ صدوق (موحدی، ۱۳۹۵، پیوست اول).

اگرچه شیخ صدوق در قم و ری به واسطه‌ی پدر، ابن الولید، ابن مسرور، علی بن احمد البرقی، حسین بن احمد بن ادریس، احمد بن محمد بن یحیی و محمد بن موسی بن متوکل، و در ری به واسطه تلامذه کلینی و محمد بن ابراهیم اسحاق طالقانی به حجم قابل‌اعتنایی از میراث حدیثی ابن ابی عمیر دست یافته، اما گزارش سفرهای او به نیشابور، سمرقند و همدان، نشان می‌دهد که بخش قابل‌اعتنایی از میراث حدیثی ابن ابی عمیر به‌ویژه در باب امامت و مهدویت را در آن سرزمین‌ها اجازه گرفته است. البته این میراث گرانبها بیش از آن‌که برخاسته از تألیفات ابن ابی عمیر باشد، برآمده از آثار پیشینیانی است که توسط ابن ابی عمیر اجازه داده شده است. در نتیجه این سفرها از یک سو نشانگر ورود میراث حدیثی مذکور به ری، و از سوی دیگر بیانگر طرق انتقال آثار و اجازات ابن ابی عمیر به سرزمین‌های پیش‌گفته است. آن‌گونه

که در ادامه به تفصیل آمده، فرارود و همدان مهم‌ترین بوم‌هایی هستند که آثار و اجازات ابن ابی عمیر در آن انتشار یافته و سفرهای شیخ صدوق مهم‌ترین عامل ماندگاری آن میراث تلقی می‌شود.

۲. همدان

احتمالاً همدان از ابتدای سده چهارم به یک بوم تازه تأسیس حدیث امامیه بدل شده است. این نکته هم از حضور امامیه همدانی در قم اوائل سده چهارم بر می‌آید و هم از سفر ابن بابویه پدر به آن فهمیده می‌شود. آن گونه که از خلال گزارش‌های موجود در آثار صدوق برمی‌آید، وی در سفر خود به همدان به سال ۳۵۴ق، افزون بر اخذ اجازه از أبوالعباس فضل بن فضل بن عباس کندی (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۷؛ همو، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۹۵)، از شیخ فاضل و مورد وثوق^۱ آن دیار، أحمد بن زیاد بن جعفر همدانی بهره‌ها گرفت. تلمذ صدوق در محضر این استاد همدانی گنجینه‌هایی از حدیث امامیه را از طریق علی بن ابراهیم در اختیار او نهاد که ظاهراً از طرق دیگر مشایخ خود، به بخشی از آن احادیث دسترسی یا اجازه نداشته است!^۲ حضور همدانی در نزولی‌ترین طبقه‌ی دوازده طریق از مشایخ کتاب من لایحضره الفقیه، از دستاوردهای بلند این ملاقات حکایت می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۹، ۴۹۴، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۴ و ۵۲۷). آن گاه که دانسته شود یازده طریق از این طُرُق، منحصراً به واسطه‌ی او گزارش شده،^۳ ارزش این دیدار بیش از پیش نمایان می‌شود. آثار موجود رئیس‌المحدثین بر وجود بیش از دویست سند حدیث از او دلالت می‌کند.^۴ اما تا آن جا که به ابن ابی عمیر و

۱. صدوق پس از نقل حدیثی از او در کمال الذین و تمام النعمه، به صراحت از وثاقت او سخن گفته است: «قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه لم أسمع هذا الحديث إلا من أحمد بن زیاد بن جعفر الهمداني رضى الله عنه بهمدان عند منصرفي من حج بيت الله الحرام وكان رجلاً ثقة دينا فاضلاً رحمه الله عليه ورضوانه» (همو، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۶۹).

۲. نه تنها شیخ صدوق در یک موضع به این نکته اشاره کرده است، بلکه مطالعه آثار موجود او نیز گواه آن است که اکثر روایات منقول از او که از علی بن ابراهیم عن أبيه نیز نقل شده است، از طریق دیگر مشایخ، در دسترس مرحوم صدوق قرار نداشته است.

۳. روایات گزارش شده از بلال، سهل بن اليسع، أبوزکریا الأعور، زکریا بن آدم، ابراهیم بن محمد الهمدانی، حمدان الدیوانی، علی بن مطر، عیسی بن یونس، محمد بن عمرو بن أبی المقدم، و محمد بن الولید الکرمانی را منحصراً از طریق أحمد بن زیاد بن جعفر همدانی عن علی بن ابراهیم عن أبيه نقل می‌کند. روایاتی که منفرداً از ادریس بن زید نیز گزارش شده، منحصراً از طریق یاد شده نقل گردیده است (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۹، ۴۹۴، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۴ و ۵۲۷).

۴. علاوه بر توشه‌هایی که مرحوم صدوق در دیدار از همدان، از محضر أبوالعباس الکندی و أحمد بن زیاد برگرفت، بهره‌مندی از جلسات درسی حدیث دو تن از دیگر مشایخ همدان، به نام‌های أبو أحمد القاسم بن محمد بن أحمد بن عبدویة السزاج الزاهد الهمدانی (همو، ۱۳۶۲ق: ج ۱، ۱۰۶ و ۱۶۹؛ ج ۲، ۳۴۴)، و محمد بن الفضل بن زیدویة الجلاب الهمدانی را نیز می‌توان

گزارش‌های مهدوی او مربوط می‌شود، صدوق به واسطه شیخ حدیثی یاد شده از علی بن ابراهیم از پدر او، به احادیث ابن ابی عمیر دسترسی یافته است. برای نمونه حدیث مشهور امام کاظم علیه السلام در تأویل آیه *﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾* (لقمان: ۲۰) که از نصوص دال بر دوازده تن بودن امامان، آموزه‌ی غیبت، تولد مخفیانه مهدی، و برخی اوصاف مادر ایشان است، از همین طریق گزارش شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۶۹).

در خصوص حلقه اتصال احمد بن جعفر همدانی و علی بن ابراهیم، هیچ ابهامی در کار نیست. زیرا وی سال‌های سال در قم شاگرد مستقیم علی بن ابراهیم بوده و آخرین مستند زنده بودن علی بن ابراهیم نیز به گزارشی از او از سال ۳۰۷ق باز می‌گردد. البته وی در این گزارش متفرد نیست (صدوق، ۱۳۷۶: ۶۱؛ همو، ۱۳۶۲: ج ۲، ۴۵۱). هم‌چنین در آثار صدوق نام وی بارها با دیگر تلامذه علی بن ابراهیم در سیاق تحویل آمده، و این تحویل‌ها گاه به هفت عطف پیاپی می‌رسد! یعنی نام او در عرض هفت محدث دیگر در طبقه شاگردان علی بن ابراهیم در اسناد یک حدیث قرار گرفته است (صدوق، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ۱۳). هم‌چنین اُسانید صدوق نشان می‌دهد که وی در کنار دیگر تلامذه علی بن ابراهیم کتابِ قُرْبِ الإسنادِ او را در اختیار داشته است (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۰۰). اما با این همه متفردات و گاه نقل‌های موازی متفاوت او^۱ نیازمند تحلیل و توضیح است. به نظر می‌رسد در باب متفردات او چند نکته حائز اهمیت است: اولاً این متفردات اندک‌اند؛ ثانیاً صدوق در یک موضع پس از تصریح به تفرد یاد شده - که اتفاقاً یک حدیث مهدوی از ابن ابی عمیر است - با تأکید بر وثاقت احمد بن زیاد همدانی در صدد جبران این تفرد برآمده (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۶۹)؛ ثالثاً باید توجه داشت که این متفردات، آن‌گونه از طرق دوازده‌گانه مشیخه الفقیه و دیگر شواهد به دست می‌آید، آثار و کتب مشایخ پیشینی‌اند که صدوق به واسطه همدانی از علی بن ابراهیم اخذ کرده است.

۳. فرارود (فاریاب، کش، سمرقند و...)

شیخ صدوق سیزده سال پس از دیدار از همدان، در سفر به سمرقند (به سال ۳۶۷ق و پیش از تألیف الفقیه) نیز بخش دیگری از میراث حدیثی ابن ابی عمیر را از طریق یکی از سادات آن دیار را به نام مظفر بن جعفر سمرقندی^۲ اخذ نمود. مطالعه اُسانید آثار صدوق نشان می‌دهد که

در فهرست دستاوردهای اقامت او در همدان جای داد.

۱. صدوق، ۱۳۹۵ق: باب ۳۵، ح ۶ و ۷.

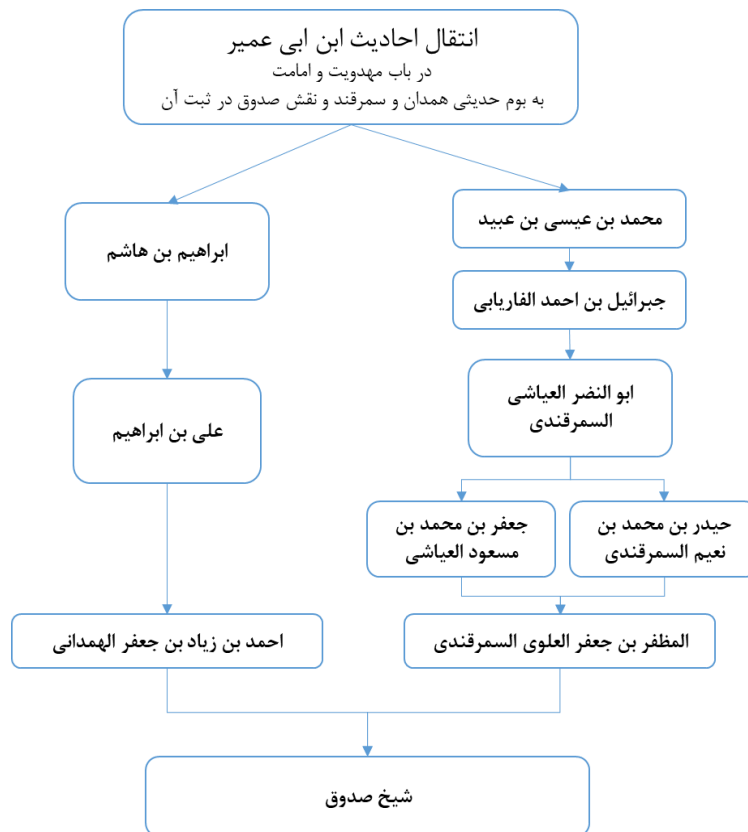
۲. وی یکی از مهم‌ترین حلقه‌های انتقال آثار عیاشی به سایر سرزمین‌هاست «روی عنه التلعکبری إجازة کتب العیاشی محمّدين مسعود بن محمّدين عیاش السملی، عن ابنه جعفر بن محمّد، عن أبيه أبي النصر» (طوسی، ۱۳۷۳ق: ۴۴۲).

مظفرین جعفر میراث حیدرین محمدبن نعیم سمرقندی را انتقال داده است. بنابر گزارش شیخ طائفه، حیدر سمرقندی همان محدث فاضلی است که هزار کتاب از کتب امامیه را روایت کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۴-۶۵)؛ افزون بر این، صدوق از طریق مظفرین جعفر، با واسطه‌ی پسر عیاشی، به میراث حدیثی عیاشی نیز دسترسی پیدا کرد.^۱ به نظر می‌رسد که عیاشی از دو طریق، بخشی از نگاشته‌ها و گزارش‌های ابن ابی عمیر در باب مهدویت را در اختیار داشته است. یکی از طریق نامه‌نگاری‌های فضل بن شاذان که به طور مستقیم صورت پذیرفته (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۳ و ۳۷۰) و دیگری از طریق مهم‌ترین شیخ حدیثی او در آسیای مرکزی جبریل بن احمد فاریابی. بنابر تصریح شیخ، فاریابی محدث کثیرالروایة مقيم گش (شهر سبز کنونی در کشور ازبکستان) از محدثان عراق، قم و نیشابور بسیار آموخته و بسیار اخذ کرده است:

کان مقيما بکش کثیر الروایة عن العلماء بالعراق و قم و خراسان (طوسی، ۱۳۷۳ق: ۴۱۸).

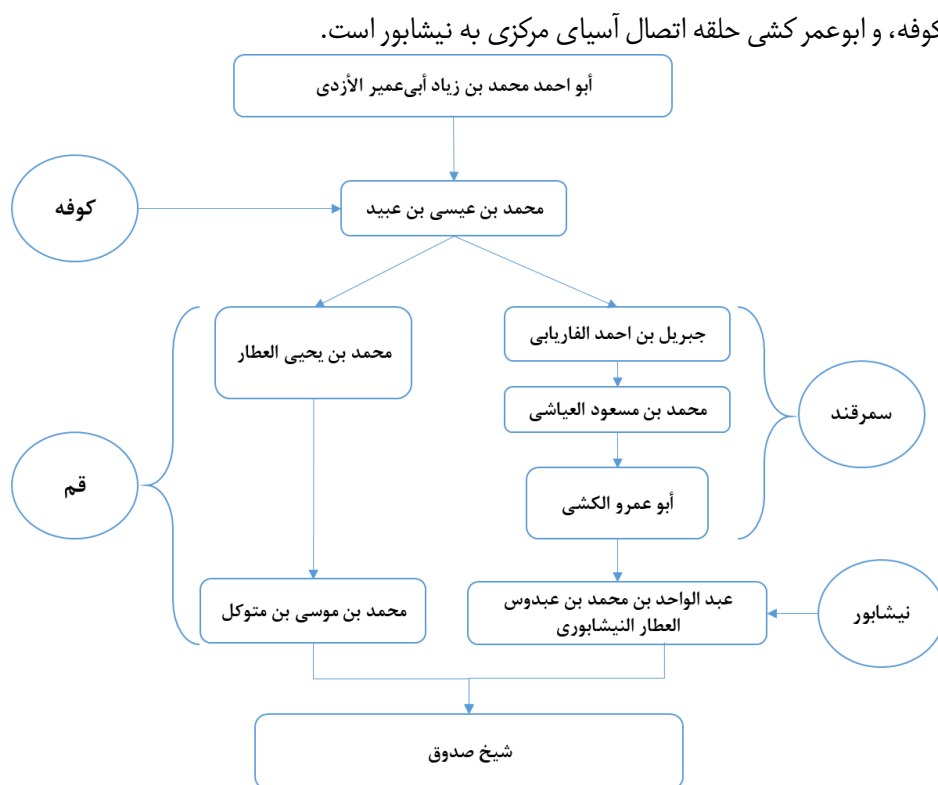
آن‌گونه که مطالعه‌ی آسانید منتهی به او نشان می‌دهد، وی از طریق محمدبن عیسی بن عبید شاگرد کوفی ابن ابی عمیر به بخش قابل‌اعتنایی از میراث حدیثی او دست یافته است. در نتیجه این دست از احادیث ابن ابی عمیر از کوفه به آسیای مرکزی (فاریاب و ک) منتقل شده و سپس به واسطه عیاشی در سمرقند ثبت گردیده است. صدوق نیز به برکت سفری که به سمرقند داشته، این میراث گرانبها را اخذ و در آثار خود گرد آورده است. جستجو در میراث حدیثی بر جای مانده نشان می‌دهد که جز دو حدیثی که عیاشی در تفسیر سوره‌ی کهف از فاریابی گزارش کرده، سایر گزارش‌های او منحصر به منابع شیخ صدوق است. این نکته اهمیت سفرهای علمی شیخ صدوق را به نیکویی نشان می‌دهد. نمودار ۸ نشان‌دهنده‌ی کیفیت انتقال حدیث ابن ابی عمیر به بوم‌های سمرقند و همدان و نقش شیخ صدوق در ثبت آن میراث حدیثی است.

۱. غیر از سفر صدوق به فرارود، باید در نظر داشت که عیاشی خود سفرهایی را به قم و کوفه و بغداد داشته است و پس از بازگشت به سمرقند، در گسترش معارف و آموزه‌های شیعی بسیار نقش آفرین بود. در خصوص فعالیت علمی و فراگیر عیاشی در سمرقند (موسوی تنیانی، ۱۳۹۸ش: ۲۶۶-۲۷۳).



نمودار ۸. کیفیت انتقال احادیث مهدوی ابن ابی عمیر به بوم حدیثی همدان و سمرقند، و نقش صدوق در ثبت آن

عنایت به این نکته نیز مهم است که گاه احادیث ابن ابی عمیر، از کوفه به آسیای مرکزی (سمرقند و سپس ک) انتقال یافته و از آن جا به واسطه ابو عمر کشی به نیشابور منتقل شده و شیخ صدوق با سفر به نیشابور، از طریق مهم‌ترین شیخ نیشابوری خود عبدالواحد بن محمد بن عبّادوس به آن گزارش‌ها دست یافته است (نمودار ۸). هم‌چنین گاهی برخی از احادیث ابن ابی عمیر در حوزه مهدویت، از چند جانب به شیخ صدوق رسیده است. برای نمونه حدیث مشهور «صَاحِبُ هُوَ الْأَمْرُ تَعَمَّى وَلَدَتْهُ عَلَى هَذَا الْخَلْقِ لَيْلًا يَكُونُ لِأَخِي فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ إِذَا خَرَجَ» که از ابی عمیر با ذکر وسائط مشترک از امام صادق علیه السلام روایت شده است، از دو راه مختلف به شیخ صدوق رسیده است: یکی از کوفه به قم، دیگری از کوفه به سمرقند سپس به نیشابور. نمودار ۹ طریق دسترسی شیخ صدوق به این خبر را نشان می‌دهد. در این نمودار محمد بن عیسی بن عبید حلقه اتصال کوفه به قم، فاریابی حلقه اتصال آسیای مرکزی به



نمودار ۹. نمونه‌ای از انتقال حدیث «صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ تَعْمَى وَلَدَتْهُ...» از ابن ابی عمیر به بوم‌های مختلف

۴. حلب

اگرچه از گفتگوی عمرو بن الیاس کوفی با ابوبصیر (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۵۵۴) و نیز از ارتباط تجاری خاندان کوفی ابوشعبه با حلبیان، چنین بر می‌آید که سرزمین حلب از دیرباز پذیرای شیعیان بوده، اما جز سفر نعمانی (د. حدود ۳۶۰ق) به آن دیار، در دهه چهارم سده چهارم، و سفر کراجکی به آن سامان در اواخر سده چهارم یا اوایل سده پنجم، و احیاناً داده‌های اندک و پراکنده از مشایخ کراجکی (د. ۴۴۹ق) و مشایخ ابوالصلاح الحلبی (د. ۴۴۷ق)، اطلاعات دیگری از امامیه متقدم فعال (تا پایان سده چهارم) در سرزمین حلب در دست نیست. البته در سده پنجم با وجود ابوالصلاح الحلبی، و نیز دیگر مشایخ معاصر و مرتبط با شیخ طوسی چون کردی بن عکبر بن کردی فارسی و محمد بن علی بن المحسن حلبی، و از همه مهم‌تر با ظهور سادات بنی زهره، رفته‌رفته نفوذ علمی شیعیان در حلب گسترده شد؛ بنابراین بر پایه داده‌های دستیاب، انتقال میراث حدیثی ابن ابی عمیر در سرزمین حلب، حداقل وفات او به ۲۱۷ق تا

حدود ۱۵۰ سال بعد، منحصرأ مرهون ورود نعمانی به حلب و درخواست امامیه آن دیار از وی برای نگارش کتاب الغیبه است. آن گونه که از طلیعه نسخ الغیبه بر می‌آید، وی به سال ۳۴۲ ق این کتاب را در شهر حلب به شجاعی انتقال داده است (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۱۸). مطالعه اسانید الغیبه نشان می‌دهد که نعمانی دست‌کم از طریق پنج تن از شاگردان ابن ابی عمیر (سه شاگرد کوفی و دو شاگرد بغدادی) به طور غیرمتمرکز به محتوای میراث حدیثی او دست‌یافته است. قید «به طور غیرمتمرکز» به این معناست که با دقت در این اسانید می‌شود که وی به هنگام تألیف الغیبه هیچ یک از آثار ابن ابی عمیر را در اختیار نداشته و گزارش‌های او از منابع واسطه، مانند الکافی، الملاحم و الفتنی فزاری، و نیز از آثار ابوعلی اسکافی، علی بن فضال، و احياناً علی بن ابراهیم صورت گرفته است.

۵. سرزمین‌های محتمل (کربلا، دمشق و بعلبک)

کربلا به عنوان زیارتگاهی خاص و مشهور، همواره مقصد زائران حسینی اعم از شیعه و غیرشیعه بوده است. با این حال به طور دقیق معلوم نیست که این سرزمین از چه زمانی به عنوان یک بوم علمی مورد توجه عالمان طوائف و بلاد مختلف قرار گرفته است! احتمالاً جز انتقال عثمان بن عیسی رواسی از کوفه به کربلا در اواخر سده دوم و حضور در آن دیار تا پایان عمر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰) و تحدیث عبدالله بن جعفر حمیری به سال ۲۹۸ ق در کربلا (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۱) - که کمیت و گستره‌ی آن نامعلوم است - و آنچه که از نقیب ناشناخته ابراهیم بن احمد علوی نقل شده (ابن طاووس، ۱۳۳۰ ق: ۱۶۷)، گزارش دیگری از فعالیت علمی امامیه متقدم در کربلا در دسترس نیست، مگر آن که می‌دانیم شیعیان کربلا در زمان شیخ مفید، مسائلی را از وی پرسیدند، و وی رساله‌ای را با عنوان جواب المسائل الواردة من الحائر نگاشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰۴) سیدبن طاووس (۵۸۹ ق - ۶۶۴ ق)، نیز پس از حضور سه ساله خود در کربلا، در جمادی الاول ۶۵۵ ق از نگارش کتاب الاقبال در کنار حائر حسینی فارغ شده است (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۰) لذا فعالیت علمی شیعیان در کربلا در قرون نخست و قرون میانی اگرچه احتمالاً پر رونق نبوده، اما کاملاً راکد هم نبوده است. به هر روی، تا آن جا که به میراث حدیثی ابن ابی عمیر و طبقات شاگردان او مربوط می‌شود، بنابر گزارش‌های در دست حمیدبن زیاد کوفی (۳۱۰ د ق)، پس از فعالیت علمی در کوفه، به قریه نینوا قریب حائر حسینی نقل سکونت کرد. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲) بعید نیست مکان لقای کلینی با حمید، و دریافت میراث حدیثی برخی از اعیان واقفه چون ابن سماعه (۲۶۳ ق) و طاهری از طریق او، در

همین قریه نینوا به وقوع پیوسته باشد. هم چنین بعید نیست اجازات ابوالفضل شیبانی (۲۹۷ق-۳۸۷ق) از حمید که به سال ۳۱۰ق یعنی دقیقاً در سال وفات حمید رخ داده نیز در نینوا بوده باشد. به هر روی با حضور حمید بن زیاد، بخش قابل اعتنایی از احادیث ابن ابی عمیر (و نه لزوماً آثار او) در اوایل سده چهارم یا از اندکی قبل از آن به نینوا راه یافته است. میراث ابن ابی عمیر از طریق حمید، بعدها توسط ابوعلی اسکافی (د. ۳۳۲ق یا ۳۳۶ق) به ابن قولویه (د. ۳۶۸ق یا ۳۶۹ق)، و توسط علی بن حاتم قزوینی به شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) و سپس به شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) نیز رسیده است. اما با این حال در خصوص روایت مهدوی ابن ابی عمیر، سخنی به قطعیت نمی‌توان گفت. زیرا گزارش‌های امامیه از ابن ابی عمیر از طریق حمید، غالباً در ابواب مختلف فقه، و خالی از مباحث مرتبط با مهدویت است.

در خصوص بعلبک نیز تنها مستند فعالیت علمی امامیه در آن سامان، به گزارش ابن عساکر (د. ۵۷۱ق) از سفر کلینی اختصاص دارد: «قدم دمشق و حدث ببعلبک» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۵۶، ۲۹۷). اگر این تحدیث بعد از نگارش تمام یا بخش‌هایی از الکافی صورت یافته باشد، و بر اجازه یا انتقال تمام یا بخش‌هایی از الکافی در بعلبک دلالت کند، آن‌گاه می‌توان پذیرفت که بخشی از میراث مهدوی ابن ابی عمیر در ابتدای سده چهارم به واسطه انتقال الکافی به بعلبک، به آن سرزمین راه یافته است.

طیف‌شناسی موضوعی گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر

پیش از طیف‌شناسی موضوعی گزارش‌های مهدوی ابن ابی عمیر، چند نکته قابل توجه است: نخست آن‌که روایات مهدوی کتاب سلیم بن قیس (منقول از ابن ابی عمیر) که اتفاقاً تعدادشان هم اندک نیست، از دستور کار این پژوهش خارج شده است. دوم آن‌که به دلیل فراوانی گزارش‌های ابن ابی عمیر در اکثر ابواب، از جمله حوزه مهدویت، کوشیده شده تا صرفاً آسانید پر تکرار مورد توجه قرار گیرد. زیرا تنها این آسانید پر تکرار به ابن ابی عمیر است که می‌تواند نوعی ظن یا اطمینان نسبت به وجود یک حدیث در نگاشته‌های او ایجاد کند و سوم آن‌که گرچه پاره‌ای از مباحث مربوط به باب امامت، چون نصب الهی امام، کفر مدعیان کذاب امامت، می‌تواند ذیل بحث مهدویت نیز مورد مطالعه قرار گیرد، اما از ذکر این دست گزارش‌ها خودداری شده و تنها آن دسته از مباحث امامت عامه که به طور ویژه‌ای با مهدویت مرتبط است، مدنظر قرار گرفته است.

جدول ۱. طیف‌شناسی موضوعی گزارش‌های ابن ابی عمیر در باب غیبت

عنوان اصلی	عنوان فرعی	موضوع	بسامد
غیبت	تصریح به غیبت	غیبت صاحب الامر	۱۹
	وظایف شیعیان در زمان غیبت	نهی از قیام و برافراشتن پرچم	۳
		تمسک به امر اول و پرهیز از بدعت در دین	۲
		باقی ماندن بر همان عقایدی که به آن معتقد بودند	۱
	آثار و فواید غیبت	به حکومت رسیدن همه اصناف مردم در زمان غیبت	۲
		عدم بیعت با طواغیت	۵
		خروج ودائع الهی	۱
		حفظ جان حضرت	۲
	جزئیات غیبت	آغاز غیبت به سال ۲۶۰ هجری قمری	۱
		سابقه غیبت	۱
		غیبت طولانی	۱
		دو غیبت داشتن صاحب الامر	۱
		تولد مخفیانه	۳
		طرید و شرید بودن حضرت در زمان غیبت	۱
		حرام بودن تسمیه به حضرت در زمان غیبت	۱
		کیفیت غیبت	۱
		گمراه شدن گروه‌هایی از مردم در زمان غیبت	۱
		نهی از انکار غیبت صاحب الامر	۱

جدول ۲. طیف‌شناسی موضوعی گزارش‌های ابن ابی عمیر در باب مهدویت

عنوان اصلی	عنوان فرعی	موضوع	بسامد
مهدویت	آیات مهدوی	تأویل آیات قرآن به مباحث مهدوی	۱۸
	نشانه‌ها و رخ داده‌های پیش از قیام	علائم محتوم پنجگانه	۲
		کسوف در ماه رمضان	۱
		انحرافات گسترده مردم	۲
		اظهار بی‌نیازی برخی نسبت به خاندان اهل بیت	۲
		اصلاح امر حضرت در یک شب	۳
		ظهور شبانه حضرت	۱
		شتابان و ناگهانی ظهور کردن حضرت	۲
		از میان رفتن دو ثلث مردم	۱
	سیره حضرت صاحب الامر	کشتار کفار بر زمین و هلاک نمودن همه شیاطین	۲
		کشتار فراوان از قریش و پیروان و محبان آنان	۱
		حلال‌کننده حلال خدا و حرام‌کننده حرام خدا	۱
		شباهت به انبیاء سلف	۵
		شبیه‌ترین خلق به رسول خدا بودن	۱
		حکم نمودن حضرت به حکم داود و حکم رسول خدا	۱
		حکم نمودن بدون نیاز به بینة مانند حضرت سلیمان	۱
	ذکر سفیانی و ویژگی‌های او	حکومت بر مناطق پنجگانه	۲
		همزمانی سفیانی و یمانی	۲
		ویژگی‌های ظاهری سفیانی	۱
		ظلم‌ها و جنایات سفیانی	۲
		قتل سفیانی از اختصاصات صاحب الامر	۱
		مدت خروج سفیانی	۲
		محل خروج سفیانی	۱
		تظاهر سفیانی به زهد در ابتدای امر و فریب مردم	۱
		حکومت کردن فرزندان سفیانی	۱
		نسب سفیانی	۲
	دجال و احوال و اوصاف او	محل خروج دجال	۱
		ادعاهای باطل، سیره، و پیروان دجال	۱
		فساد، تباهی و ظلم‌های دجال	۲
		قتل دجال	۳
ادامه مهدویت	رخ داده‌های پس از ظهور	اقتدا نمودن مسیح به حضرت در نماز	۲
		بیعت جبرائیل با حضرت به عنوان اولین بیعت‌کننده	۲
		صوت جبرائیل به منظور اخبار از ظهور	۱
		آشکار شدن گنج‌ها برای حضرت	۲

۱	آسان گرداندنِ خداوند، سختی ها را برای حضرت	
۱	محل خروج حضرت: مکه	
۲	حرکن حضرت به سوی مدینه و سپس نجف و کوفه	
۱	عمر طولانی مردم در زمان حکومت حضرت	
۱	از میان رفتن فقر در حکومت حضرت و استغنای مالی مردم	
۱	احراق لات و عزی	
۷	قتل سفیانی، همه کافران و شیاطین و دجال	
۹	رجعت و پاره‌ای از فرعیات آن	
۵	۳۱۳ مرد، یاران خاص	
۳	تأویل آیات به یاران حضرت	
۲	لشگر ده هزار نفری	
۲	نیروی خارق‌العاده یاران حضرت	
۱	جمع شدن یاران خاص در یک زمان کوتاه	
۱	اوصاف مادر حضرت	نوادر مباحث مهدوی
۱	انکار حضرت مهدی انکار رسول خداست	
۳	تصریح به همنام بودن با پیامبر	
۱	حرمت تسمیه به حضرت پیش از ظهور	
۲	پرچم اهل بیت تا پیش از ظهور برافراشته نمی‌شود	
۱	تقدم بر پرچم اهل‌بیت و تأخر از آن هلاکت است	
۱	ظهور امام عصر شفا‌دهنده قلوب مؤمنان	
۲	نهی از توقیت	

جدول ۳. طیف شناسی موضوعی گزارش های ابن ابی عمیر در باب امامت (مرتبط با مهدویت)

عنوان اصلی	موضوع	بسامد
امامت (مرتبط با مهدویت)	خالی نماندن زمین از حجت (ضرورت وجود امام)	۹
	جدایی ناپذیری قرآن و عترت	۱
	افضل بودن حضرت مهدی بر سایر امامان از نسل امام حسین	۱
	تأویل آیات به مساله امامت	۳
	تعداد امامان (دوازده تن بودن امامان)	۱۴
	اهل بیت چهارده تن هستند	۱
	واپسین امام بودن حضرت مهدی	۴
	امام عصر واپسین شخص از چهارده معصوم است	۱
	خلقت نوری اهل بیت	۱
	آفرینش نور اهل بیت پیش از خلق سایر مخلوقات	۱

نتیجه‌گیری

میراث حدیثی ابن ابی عمیر - اعم از نگاشته‌های وی و آثار پیشینیانی که انتقال داده - به طور گسترده به مدارس و بوم‌های حدیثی دور و نزدیک انتقال یافت. در این میان، برخی از مدارس حدیثی خیلی سریع و در طبقه شاگردان وی از میراث او بهره‌مند شدند که آنها را بوم‌های پیش‌تاز نامیدیم. از میان بوم‌های پیش‌تاز مدرسه قم از هر حیث مقدم است. چه از حیث زمان و سرعت انتقال، چه از حیث کمیت و گستردگی انتقال، چه از حیث انواع طرق انتقال، و چه از حیث میزان انتشار به نسل‌های پسین و به بوم‌های دیگر. این انتقال گسترده و پرشتاب عمدتاً با سه طریق صورت پذیرفته است: سفر مشایخ نامدار قم به کوفه و بغداد جهت اخذ حدیث، سفر یا مهاجرت شاگردان کوفی ابن ابی عمیر به قم، و سفر یا مهاجرت شاگردان بغدادی وی به آن دیار. افزون بر این سه طریق، اجازات و انتقال غیرحضوری میراث ابن ابی عمیر به قم، هیچ شاهی ندارد، و اگرچه نمی‌توان به طور کلی آن را نادیده گرفت، اما نباید سهم قابل اعتنایی را نیز برای آن مفروض دانست. با این همه، مدرسه‌ی پیش‌تاز و مقدم قم هم به احتمال قوی موفق به دریافت و انتقال تمام میراث حدیثی او نشده است. زیرا صدوق بهره‌مند از تراش حدیثی مهم‌ترین شاگردان نسل دوم و سوم ابن ابی عمیر نیز پس از سفر به سرزمین‌های دیگر اعم از بغداد و کوفه - که موطن آثار ابن ابی عمیر است - و نیز نیشابور و فرارود و همدان که دریافت‌کننده‌ی این آثار بوده، توشه خود از میراث حدیثی ابن ابی عمیر را به نحو قابل اعتنایی ارتقا داده است.

سایر مدارس حدیثی اعم از نیشابور، بصره، به عنوان بوم‌های پیش‌تاز و فرارود، همدان، حلب، ری، در کنار برخی بوم‌های دیگر چون کربلا (نینوی) و بعلبک، هر کدام به یک یا دو یا چند طریق مشابه با مدرسه قم، از میراث حدیثی وی بهره گرفته‌اند. اگرچه به دلیل ناقص بودن داده‌های دست‌یاب، برخی حلقات مفقود یا مبهم در زنجیره این انتقالات به چشم می‌آید، اما هر یک از این حلقات مبهم به نحوی قابل توضیح‌اند و از این حیث اتصال و اتقان تاریخی آن قابل دفاع است. در نتیجه روایات مهدوی برخاسته از میراث وی، اگرچه گاه تا یک قرن و نیم بعد از وفات او در آثار موجود ثبت شده است، اما با تبیین تاریخی ارائه شده از کیفیت انتقال میراث وی، تعلق تاریخی آن به زمان حیات او قابل تبیین است. چنین تبیینی از احادیث مهدوی ابن ابی عمیر، نشان می‌دهد که دو گونه از شبهات تاریخی در باب مهدویت، با واقعیات تاریخی سازگار نیست. یکی ادعای نبود مستندات غیبت و جزئیات آن در میان امامیه عصر حضور، و دیگری وام‌گیری امامیه از واقفیان در مستندات روایی غیبت و فرعیات مرتبط با آن.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، قم: مدرسة الإمام المهدي، اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسين.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *صفات الشيعة*، تهران: اعلمی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۰)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرائع*، قم: مكتبة الدآوری.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین وتمام النعمة*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۶ق)، *فضائل الأشهر الثلاثة*، قم: داوری.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، قم: جامع مدرسين.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: النشر الإسلامي.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا يحضره الفقيه*، قم: النشر الإسلامي.
۱۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل أبي طالب*، قم: علامه.
۱۳. ابن طاووس، السيد علی بن موسی (۱۳۳۰ق)، *جمال الأسويح*، قم: الرضی.
۱۴. ابن طاووس، السيد علی بن موسی (۱۳۷۶)، *الإقبال بأعمال الحسنه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۱۵. ابن طاووس، السيد علی بن موسی (۱۴۰۶ق)، *فلاح السائل ونجاح المسائل*، قم: بوستان کتاب، اول.
۱۶. ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدينة دمشق*، بيروت: دارالفکر.
۱۷. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامية.
۱۸. خوئی، سید ابوالقاسم (بی تا)، *معجم رجال الحديث*، قم: مکتب الخوئی.
۱۹. داوری، مسلم (۱۴۲۶ق)، *اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*، قم: المحبین.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران.

۲۱. ربانی، محمد حسن (۱۳۹۰)، *دانش درایة الحدیث*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، هفتم.
۲۲. سبحانی، جعفر (۱۴۳۲ق)، *کلیات فی علم الرجال*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، دهم.
۲۳. سرخه‌ای، احسان؛ میرغفاری، سید محسن (۱۳۹۷)، «ارزیابی گزارش صد کتاب اصحاب امام صادق علیه السلام به روایت احمد اشعری از ابن ابی عمیر»، *نشریه حدیث حوزه*، شماره ۱۷.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، *ذکری الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت، اول.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳)، *الرجال*، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر اسلامی، سوم.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران: مرتضوی، سوم.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار فیما اختلف الأخبار*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، اول.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۰ق)، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت: دارالکتب العربی، دوم.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *الخلاف*، قم: مدرسین، اول.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: اسلامیة، چهارم.
۳۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، *إختیار الرجال الکشی*، مشهد: دانشگاه مشهد، اول.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ق)، *العدة فی أصول الفقه*، قم: ستاره، اول.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق)، *الفهرست کتب الشیعة*، قم: مکتبة المحقق الطباطبایی، اول.
۳۴. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۴۱۸ق)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: موسسه الفقه، اول.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم.
۳۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، *المعتبر*، قم: موسسه ی سیدالشهداء.
۳۷. مفید، عباس (۱۳۹۹)، *تاریخ مکتوب حدیث شیعه*، قم: نشر معارف اهل بیت، اول.
۳۸. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق)، *الإختصاص*، قم: المؤتمر العالمی.
۳۹. موسوی تنیانی، سید اکبر (۱۳۹۸)، *متکلمان ناشناخته امامیه از افول مدرسه کلامی کوفه تا آغاز مدرسه کلامی بغداد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.

۴۰. نجاشی، أحمد بن علی (۱۳۶۵)، *فهرست اسامی مصنفی الشيعة*، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیة*، تهران: صدوق، چاپ اول.
۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *خاتمة مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسة آل البيت، اول.
۴۳. هاشم، عادل (۲۰۲۳م)، *مشایخ الكلینی وتلامذته*، تهران: دارالکوخ.
۴۴. یوسفی، عزالدین الحسن بن علی (۱۴۱۷ق)، *کشف الرموز*، قم: جامعه مدرسین، سوم.



Hesitation in the narrations regarding the punishment of preventing zakat during the government of Imam Mahdi(A.S.)

Dr. Ali Mohamadian ¹

Reza Sarabi ²

Mohammad Zobdeh ³

Abstract

Faith and belief in the appearance of a savior in order to establish a completely just government and the destruction of oppression and violence is one of the most evident beliefs of all Muslims in the world. Many hadiths have been proposed in Islamic sources and sources that describe the events of the time of the advent of Imam Mahdi(A.S.) and the leadership of the world by him. In the midst of this, there are narrations that depict the approach and character of the promised Mahdi in the end of time, whose accuracy and correctness, in addition to the standards of the document, in terms of presenting the Qur'an and the total effort of the Sharia in looking at all aspects of human life, require deep reflection and contemplation. Among these narrations, we can mention the hadiths surrounding apparently violent events that occurred at the time of the Prophet's appearance; In the meantime, the present research, in a problem-oriented research, paid attention to the narratives related to the deprivation of life at the time of emergence and tried to place it in the criteria of accurate evaluation according to documentary and brokerage standards. The result of the research indicates that the narrations regarding the punishment of preventing zakat can be interpreted on the two aspects of the punishment of those who deny the obligation of zakat or the weak evidence of these narrations

Keywords: Imam Zaman(A.S.), Narratives of the Appearance Age, obstacles to zakat, deprivation of life

-
1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University, Qaenat, Iran(mohammadian@buqaen.ac.ir)
 2. PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad and visiting professor at Bozorgmehr University of Qaenat, Iran(Corresponding Author)(rsarabi12@gmail.com)
 3. PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran and visiting professor at Bozorgmehr University of Qaenat(m.zobdeh@stu.yazd.ac.ir)

درنگی در روایات ناظر بر کیفر مانع الزکات در حکومت مهدوی

علی محمدیان^۱

رضا سرابی^۲

محمد زبده^۳

چکیده

ایمان و اعتقاد به ظهور منجی در جهت بنیان نهادن حکمرانی سراسر عادلانه و اضمحلال ظلم و بیدادگری از جمله مبرهن ترین اعتقادات تمامی مسلمانان جهان است. در منابع و مأخذ اسلامی احادیث فراوانی طرح شده که به ترسیم رویدادهای زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و رهبری جهان توسط ایشان پرداخته است. در این میان روایاتی وجود دارند که به ترسیم رویکرد و منش مهدی موعود در آخرالزمان پرداخته که صحت و سقم آنها علاوه بر موازین سندی، به لحاظ عرضه بر قرآن و اهتمام تام شریعت در نگرش به تمام زوایای زندگانی بشر نیازمند به تأمل و تعمقی ژرف است. از جمله این روایات می توان به احادیث پیرامون وقایع به ظاهر خشونت آمیزی که در زمان ظهور آن حضرت رخ می دهد اشاره نمود؛ در این میان پژوهش حاضر در جستاری مسئله محور، به مذاقه در روایات مربوط به سلب حیات در هنگامه ظهور پرداخته و درصدد بر آمده تا آن را در سنجه ارزیابی دقیق طبق موازین سندی و دلالتی قرار دهد. سیاق مواجهه با این روایات یا باید توجیه آن براساس محمل عقلایی باشد (کما این که برخی فقها کیفر مانع الزکات را متوجه منکران وجوب زکات دانسته اند) و یا این که به لحاظ ضعف سندی، روایات را مطرود در نظر بگیریم.

واژگان کلیدی

امام زمان عجل الله تعالی فرجه، روایات عصر ظهور، مانعین زکات، سلب حیات.

مقدمه

اختلاف نظرها و تفاوت دیدگاه ها در موضوعات مختلف در میان جوامع بشری امری مسلم و

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بزرگمهر قائنات (mohammadian@buqaen.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و استاد مدعو دانشگاه بزرگمهر قائنات (نویسنده مسئول) (rsarabi12@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران و مدرس مدعو دانشگاه بزرگمهر قائنات (m.zobdeh@stu.yazd.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

غیرقابل انکار است اما در این میان، اعتقاد به ظهور منجی و مصلح جهانی از جمله آرمان‌ها و عقاید مورد اتفاق قاطبه ادیان بلکه بشریت است. مطابق با آنچه که در اسناد و مدارک به ثبت رسیده است، این یک باور قدیمی و عمومی در بین تمام اقوام و ملل می‌باشد؛ آن گونه که در آثار مربوط به زرتشتیان و هندوها این عقیده به چشم می‌خورد (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲: ۲۴۲-۲۴۴). به علاوه در انجیل متی نیز می‌توان اعتقاد به منجی را ملاحظه نمود (انجیل متی، باب ۲۵: بند ۳۱-۳۲). البته ناگفته پیداست که برخی ادیان به ویژه اسلام مسئله را با تأکیدات بیشتر بیان نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ق: ۵۳-۵۶؛ مظفر، ۱۴۲۹ق: ۱۰۸-۱۰۹؛ صدر، بی‌تا: ۴۲-۴۱). در منابع اهل سنت نیز باور به ظهور منجی و مصلح فراوان به چشم می‌خورد (العسقلانی، ۱۴۰۴ق: ج ۹، ۱۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ۳۱۲؛ قرمانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۴۶۳). در ارتباط با نهضت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ترسیم وقایع و اتفاقات عصر ظهور ایشان در منابع روایی اسلامی روایات پرشماری مطرح شده است. ثبت و ضبط این دسته از اخبار در منابع ارزشمند حدیثی، دلیلی بر پذیرش بی‌قید و شرط این دسته از روایات نمی‌باشد، بلکه بایسته است با بررسی دقیق این اخبار از لحاظ سندی و متنی، صحت و سقم آنها احراز گردد. از جمله این روایات، احادیث راجع به وقایع به ظاهر خشونت‌آمیز هنگام ظهور منجی است که به دو دسته وقایع خشونت‌آمیز نزدیک ظهور و بعد از ظهور تقسیم می‌شود. در میان این روایات، روایت گردن زدن اشخاصی که زکات نمی‌پردازند توسط حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است، که نیازمند به ژرف‌نگری و تعمق است. زیرا آنچه که امری بدیهی و روشن است این نکته می‌باشد که عصر ظهور حضرت در واقع استمرار سیره و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام خواهد بود. اگرچه در هنگامه ظهور موعود وقایع و پیکارهای دشواری به وقوع خواهد پیوست و نهضت آن حضرت، صرفاً با برخوردی مسالمت‌آمیز به نتیجه نمی‌گراید، بلکه با جنگ‌ها و مقاومت‌هایی همراه خواهد شد که طبیعتاً ثمره‌اش تلفات مالی و جانی خواهد بود. از باب نمونه در روایات آمده است، پیروزی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از راه‌های هموار و آسان حاصل نمی‌شود، بلکه با رنج و مشقتی طاقت فرسا همراه خواهد بود. آن چنانکه فردی از یاران امام صادق علیه السلام می‌گوید: «زمانی نزد حضرت بودم و سخن از منجی موعود به میان آمد و من عرض کردم، امیدوارم کار ایشان به آسانی پیش برود. اما امام فرمودند: چنین نخواهد بود و این پیروزی به دست نخواهد آمد، مگر در غرقاب خون و عرق بدن» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۳۵۸). همچنین فردی از یاران امام باقر علیه السلام می‌گوید خدمت آن حضرت عرض کردم: «این گونه می‌گویند که وقتی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کند، تمام امور برای ایشان به خودی خود سر

و سامان می‌یابد، بدون آن که قطره خونی جاری شود». حضرت فرمودند: «هرگز چنین چیزی نیست، سوگند به کسی که جانم در دست او می‌باشد، اگر بنا باشد کارها به این آسانی سامان یابد، برای پیامبر صلی الله علیه و آله این چنین می‌شد، پس چرا در راه مجاهدت‌های ایشان دندان‌شان شکست و صورتشان زخم شد» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۵۲، ۳۵۸). مطابق کلام صریح قرآن کریم، پیامبر صلی الله علیه و آله بارزترین مصداق مهربانی و رحمة للعالمین است، حال چگونه حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که به توصیف بسیاری از روایات سیره و خلق و خویی همانند پیامبر صلی الله علیه و آله دارند، سبب رنج و عذاب مردمان شوند. از طرفی کیفیت و جایگاه دیگر روایاتی که به صورت‌گری و ترسیم جهان تحت هدایت مصلح جهانی یعنی منجی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته و حاکی از خوش‌منظرترین وضعیتی است که جوامع بشری در طول حیات‌شان به چشم خویش دیده‌اند، چگونه و به چه ترتیبی خواهد بود. احادیثی که ناظر به سلوک و کردار امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مطابق با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و گسترانیدن عدل و انصاف در جهان اشاره دارد، به صورتی که تمام مخلوقات از انسان‌ها گرفته تا حیوانات و سایر موجودات تحت رهبری منجی در امان بوده و از نعمت‌های الهی بهره‌مند خواهند شد. منجی موعود تجلی‌بخش رحمت و اسع خداوند و مظهر اسمای حسناى باری تعالی است. در باب سخن اخیر در آنچه که معروف به «حدیث لوح حضرت فاطمه زهرا علیها السلام» می‌باشد چنین آمده است: «وَأَكْمَلُ ذَلِكَ بَابِيهِ (م ح م د) رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»؛ و تکمیل می‌کنم سلسله امامان را به فرزندش (م ح م د) به عنوان رحمتی برای همه جهانیان (کلینی، ۱۴۲۹ ق: ج ۲، صص ۶۸۵ و ۶۸۶). در تفسیر این روایت در مشافهه‌ای که ما بین امام سجاد علیه السلام و جابر بن عبدالله انصاری آمده است، جابر راجع به آنچه که در لوحی در دستان حضرت زهرا علیها السلام بود، در خصوص قسمت مزبور در روایت چنین می‌گوید: «این رشته را به وجود پسر او «م ح م د» که رحمتی برای جهانیان است کامل کنم، او کمال موسی و رونق عیسی و صبر ایوب را دارد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ۳۱۰).^۱ همچنین در روایتی دیگر از معصومین علیهم السلام چنین نقل شده است: «أَوْسَعُكُمْ كَهْفًا وَ أَكْثَرُكُمْ عِلْمًا وَ أَوْصَلُكُمْ رَجْمًا»؛ حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از تمامی شما، مردمان را بیشتر مورد پناه خویش قرار می‌دهد و از تمام شما علمش فزون‌تر و لطف و رحمتش نیز فراگیرتر است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۵۱، ۱۱۵؛ نعمانی،

۱. أَبَى عَبْدَ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَبِي لَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً فَمَتَى يَخْفُ عَلَيْكَ أَنْ أَخْلُو بِكَ فَأَسْأَلُكَ... فَقَالَ جَابِرٌ فَأَشْهَدُ بِاللَّهِ أَنِّي هَكَذَا زَائِنُهُ فِي اللَّوْحِ مَكْتُوبًا: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * هَذَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * لِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ وَ نُورِهِ وَ سَفِيرِهِ وَ حِجَابِهِ... (وَأَكْمَلُ ذَلِكَ بَابِيهِ م ح م د رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَ نَبَاهُ عِيسَى وَ صَبْرُ أَيُّوبَ).

۱۳۹۷ق: ج ۱، ۲۱۴). یا در روایتی دیگر به نقل از خود آن حضرت چنین اظهار شده است: «أَنَّ رَحْمَةً رَبِّكُمْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَأَنَا تِلْكَ الرَّحْمَةُ»؛ همانا رحمت پروردگارتان همه چیز را فرا گرفته و من آن رحمت بیکران الهی هستم (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۳، ۱۱). یا ایشان در روایتی دیگر چنین می‌فرمایند: «إِنِّي لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ»؛ من مایه امن و امان اهل زمین هستم، هم‌چنانکه ستاره‌ها مایه امن و امان آسمانیان هستند (ری شهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۰۰؛ الغیبة طوسی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۹۲). بنابراین مطابق روایات اخیری که از باب نمونه مطرح شد، جامعه مهدوی امتداد سیره و سنت حسنه معصومان است و مظهر بهره‌مندی از لطف و رحمت است، نه این‌که ایشان مأمور به قتل و نابودی انسان‌ها باشند. حکومت حضرت مهدی (عج) توأم با پاسداشت مکارم اخلاقی و ارزش‌های عالی انسانی در تمامی ابعاد می‌باشد، امری که تحقق آن مستلزم آن است که رهبری چنین دولتی در والاترین مراتب مکارم اخلاقی قرار گرفته باشد.

پیشینه‌ی پژوهش

در ارتباط با پیشینه پژوهش حاضر باید چنین اذعان نمود که به تناسب محوریت موضوع مهدویت در جستار حاضر، مقاله دارای پیشینه‌ای عام از سوی محققان است و تحقیقاتی از قبیل: طاهری و مهریزی (۱۴۰۱) «نقد و بررسی روایات ناظر بر خشونت در برپایی حکومت مهدوی با تکیه بر آیات قرآن»، حسنی (۱۳۹۶) «حکومت مهدوی برآیند کشتار وسیع یا فراهم شدن زمینه‌ها و ظهور حقیقت»، دیاری بیگدلی و ملا محسنی (۱۳۹۳) «روایات خشونت مهدوی در بوته نقد» به رشته تحریر درآمده است، اما مطابق با بررسی‌ها صورت گرفته از سوی نگارندگان، در تمامی پایگاه‌های معتبر علمی، کتاب یا مقاله‌ای که ضمن پوشش جامع موضوع مزبور به بیان و بررسی آن پرداخته باشد ملاحظه نمی‌گردد. از این رو شاید بتوان شاخصه‌ی پژوهش حاضر را در نگاه جامع و مبنایی آن از لحاظ طرح و واکاوی موضوع دانست، امری که حداقل در دامنه‌ی مورد تفحص نگارندگان تاکنون از سوی پژوهشگران به آن التفاتی نشده و مغفول مانده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با استفاده از شیوه توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. جمع‌آوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است و نگارندگان پس از تبیین مفهوم اصلی بحث، مستندات موجود در ارتباط با موضوع مقاله را مورد تبیین و شناسایی قرار داده و سپس به

تحلیل ادله پرداخته‌اند.

برای ورود به بحث ناگزیر از توضیح برخی از موضوعات هستیم:

زکات در لغت و اصطلاح

لغت «زکات» در اصل به معنای آن رشد و نمو حاصل آمده از برکات الهی در امور دنیوی و اخروی است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۱۳). هم‌چنانکه این کلمه به آن بخشی از سهم الهی که شخص مؤمن از مال خویش خارج کرده و به فقرا می‌دهد، به کار برده می‌شود و دلیل آن از این قرار است که پرداخت زکات توام با امیدواری به رشد و افزایش مال همراه با خیرات و برکات است و سبب تزکیه و پاکی روح پرداخت‌کننده می‌شود (همان: ۳۸۱). لذا بنابر تعابیر اخیر، لغت «زکات» به دو معنا رشد و نمو و پاکی دانسته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۴، ۳۵۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ج ۳، ۱۸). لغت زکات در اصل از «زکی» به معنی رشد و نمو است، چرا که زکات سبب جلب رزق و برکت در مال شده و افاده‌کننده فضیلت کرم در نفس آدمیزاد است. یا این‌که کلمه زکات، از مصدر «زکا» به معنی پاکی و طهارت است بدین جهت که نجاست را از مال و بخل را از نفس بخیل می‌زداید (طریحی نجفی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ۲۸۳).

زکات در اصطلاح، صدقه مقدّری است که به صورت ابتدایی در مال یا بدن برای طهارت آن دو ثابت گشته است بدین ترتیب که زکات مال، مال را پاک کرده و زکات بدن نیز نفس آدمی را پاک می‌گرداند (طریحی نجفی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ۲۸۳). در بیانی دیگر نیز، زکات به حقی واجب در مال که رسیدن آن به حدّ نصاب، شرط وجوب آن است گفته شده است، صدقه‌ای که در اصل به نصاب تعلّق گرفته؛ قدر معین ثابت در مال یا در ذمه برای حصول پاکی و رشد آن و اخراج بعض مال برای زیادت و نمو باقی‌مانده آن نیز تعریف شده است (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۱۵، ۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۳۵۵). در اصطلاح مشهور فقهی به مقدار معینی از اموال خاص انسان که به شرط رسیدن به حد نصاب باید در موارد مشخص خود با شروط معینی به مصرف می‌رسد گفته می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۴۹۳).

آشنایی با زکات و جایگاه آن

آیات قرآن کریم به صراحت حکایت‌گر وجود فریضه‌ای با عنوان زکات در ادیان الهی قبل از اسلام می‌باشد. همانند آیات ذیل که حق تعالی می‌فرماید: «وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ»؛ در زمان حضرت اسماعیل علیه السلام ایشان همواره خاندان خویش را مأمور به انجام نماز و پرداخت زکات نموده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ۴۲۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ۴۲۹). یا آیه دیگری که

می‌فرماید: «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»؛ با این بیان که حضرت عیسی علیه السلام فرموده‌است که خداوند من را در هر جایی که باشم با برکت قرار داده و تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش نموده‌است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴: ۴۷). همچنین آیه‌ای دیگر که می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَالِ الْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»؛ چون از فرزندان یعقوب پیمانی محکم گرفتیم که جز خدا را نپرستید، و غیره نماز را به پا دارید و زکات را بپردازید (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۸۶). آیات مزبور جملگی روایتگر این است که زکات در ادیان دیگر نیز مطرح بوده است، علیرغم این که در خصوص اوصاف و شرایط آن که به چه ترتیبی بوده است نیازمند تفحص و بررسی است. اما در زمینه تاریخچه این فریضه در دین مبین اسلام، خداوند حکیم، زکات را از ارکان و ستون‌های آئین اسلام و همپایه نماز که والاترین مظهر ایمان است، قرار داده است. همان گونه که خداوند متعال در آیات ۱۱۰ و ۴۳ بقره و ۵۶ نور با تعبیری مشابه می‌فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»؛ نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید. از آیات مختلفی که در مکه نازل شد، از جمله آیه ۱۵۶ سوره مبارکه اعراف، آیه ۳ سوره نمل، آیه ۴ سوره لقمان، آیه ۷ فصلت و... که همه آنها سوره‌های مکی هستند مستفاد است که فرمان پرداخت زکات در همان زمان حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مکه نازل شده است، اما طبیعتاً زمان هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به مدینه و پایه‌گذاری حکومت اسلامی بود که تشکیل نهاد بیت‌المال لازم به نظر آمد و به همین مناسبت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مجری و مأمور وصول زکات که از جمله مصارف بیت‌المال محسوب می‌شود، از مردم شدند تا آن را شخصاً از مردم دریافت نمایند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۷۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: ۳۴۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ۸). بنابراین از آن رو که آئین اسلام نه صرفاً به عنوان یک مکتب اخلاقی یا فلسفی، بلکه به عنوان یک دین جامع‌نگر به تمامی ابعاد زندگانی انسان که همه نیازهای مادی و معنوی در آن تدارک دیده شده پایه‌گذاری شد و نیز همچنین با توجه به این که اسلام، عنایت ویژه‌ای به حمایت از ضعفا و طبقات محروم دارد، جایگاه بیت‌المال و به تبع زکات که از جمله منابع درآمد بیت‌المال می‌باشد به نیکی روشن می‌شود. پر واضح است که در هر جمعیت و جامعه‌ای اشخاصی درمانده، بیمار، معلول، بی‌سرپرست، یتیم و غیره می‌باشند که لازم است حمایت شوند و نیز هر حکومتی برای بقای خود و مقابله با هجوم دشمنان، نیازمند به مأمورانی است، هم‌چنان که کارمندان حکومت، دادرسان، مراکز دینی و غیره هر کدام به منابع و مصارف مالی که دارای یک تضمین مالی موثق و منظم باشند نیاز دارد و به همین دلیل در اسلام، زکات جایگاه

ویژه‌ای داشته و از اهمیتی شامخ برخوردار است.

معناشناسی مانع الزکات و نکات مرتبط با آن

مقصود از مانع الزکات کسی است که با وجود تحقق مقتضی زکات علاوه بر آن که از امتثال این واجب شرعی احتراز می‌جوید، مانعی بر سر راه متولیان جمع‌آوری زکات در راه ستاندن زکات از افراد دارای صلاحیت پرداخت زکات می‌گردد؛ به عبارتی مقاومت‌کننده در برابر پرداخت زکات را «مانع الزکات» گویند (احسان‌پور، ۱۴۰۰: ۳۶). بررسی منابع فقهی نشان می‌دهد فقیهان، مباحث مرتبط با مانع الزکات را در کتاب جهاد و ملاحق با جهاد با اهل بغی مطرح نموده‌اند؛ ممکن است این رویه فقیهان از آن رو باشد که با یکدیگر دارای اشتراکاتی هستند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق: ۸). برای ورود به بحث مورد نظر ذکر چند نکته ضروری می‌نماید:

نکته‌ی اول: شایان تذکر است که «زکات» مطابق با بیان صریح فقیهان، در زمره ضروریات دین قرار دارد و انکار آن در صورتی که از روی آگاهی باشد، به مثابه کفر قلمداد شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق: ۲، ۲۶۳؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ج ۱، ۳۱۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۳، ۳)؛ افزون بر این صاحب عروه و آیت‌الله خویی استظهار از روایات در رابطه با مانع الزکات را کافر بودن وی بیان کرده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۲۶۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۳، ۳). مراد از «ضروری دین» در اندیشه فقیهان، اموری است که شارع مقدس انجام برخی را واجب و برخی دیگر را حرام دانسته است؛ بنابراین منکر ضروری دین کسی است که با مخالفت نسبت به نظر شارع، انجام عمل حرام را برای خود مباح دانسته و یا از انجام فعل حرام یا منافی با شرع انور مانند ضرورت پرداخت زکات یا ادای نماز ابایی نداشته باشد (اصغریور طلوعی و دیگران، ۱۳۹۷: ۹).

نکته‌ی دوم: استظهار از منکر زکات، شخصی است که یکی از ضروریات دین را انکار نموده است؛ چنین شخصی اگر از روی آگاهی به انکار زکات یا دیگر ضروریات دین مانند نماز یا روزه بپردازد به مثابه فرد کافر و یا مرتد خواهد بود (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۲۶۳؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ج ۱، ۳۱۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۳، ۳). البته این نظر حسب اعتقاد فقیهانی است که صرف انکار ضروری دین را سبب مستقل در تحقق کفر و ارتداد می‌دانند (ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۰ و ۳۱۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۱۱ و ۵۹۷؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۴۷-۴۸) اما مطابق با دیدگاهی گروه دیگری از فقیهان که صرف انکار ضروری

دین را سبب تحقق کفر و ارتداد نمی دانند، بلکه بر این عقیده می باشند که چنانچه ضروری دین مستلزم انکار نبوت شود، موجب تحقق کفر و ارتداد است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ۹۹؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ۶۵۸؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۴۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۶۰).

نکته ی سوم: اما مراد از مانع الزکات یا تارک زکات فردی است که در برابر پرداخت زکات به متولیان امر زکات، مقاومت می نماید. این شخص چه بسا معتقد به وجوب زکات باشد، اما در عمل از اتیان آن سرباز می زند. روایات متعددی در رابط با مذمت و عقوبت این گروه بیان شده است: در برخی روایات هست که پیامبر ﷺ این گونه اشخاص را از مسجد اخراج کردند (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۳، ۵۰۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۹، ۲۴)؛ در دسته ای دیگر از روایات مانع الزکات، مهدور الدم شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۷، ۱۲-۱۳) و در دسته ای دیگر این گروه در شمار کافران به خداوند اعلام شده اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۹، ۳۴)؛ همچنین دسته ای از روایات عقوبت تارک الزکات را به مانند عقوبت و کیفر تارک الصلاة بیان نموده اند (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۱۵۶).

اکنون و پس از آشنایی با مطالب اساسی جستار حاضر، نوبت به بیان و بررسی ادله بحث مربوطه می رسد؛

مستندات و ادله ی قتل مانع الزکات در طلّیعه ی ظهور

پیر واضح است که اصل اولی در مسئله جلوگیری از خونریزی است و جواز ریختن خون آدمیان محتاج به دلیل است؛ لذا با رد ادله ادعایی، اصلی که لازم الاتباع است، محقون الدم بودن افراد خواهد بود. در ارتباط با کیفر مانع الزکات در حکومت مهدوی، روایات ناظر بر مسئله سه روایت می باشند که در ادامه به بیان آنها می پردازیم:

۱. روایت سعد بن عبدالله که از این قرار است: «حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: مَنْ مَنَعَ قِيْرَاطًا مِنَ الزَّكَاةِ فَمَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا مُسْلِمٍ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا صَاعَ مَالٍ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ إِلَّا يَمْنَعُ الزَّكَاةَ وَ قَالَ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَخَذَ مَانِعَ الزَّكَاةِ فَضَرَبَ عُنُقَهُ». از امام صادق علیه السلام منقول است که ایشان چنین فرموده اند: «در خشکی و دریا هیچ مالی از بین نرفت، جز به سبب زکات ندادن و نیز فرموده اند: در هنگامی که حضرت مهدی علیه السلام قیام نماید، شخصی را که زکات نمی پردازد را گردن خواهند زد» (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱، ۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۶، ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۳۵-۲۳۶).

۲. روایت مُحَمَّد بن علی مَاجِلَوِیَه که بدین ترتیب است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوِیَه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ (شَعْبَانَ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ [عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شُمُونَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ] عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَنْبَانِ فِي الْإِسْلَامِ لَا يَقْضِي فِيهِمَا أَحَدٌ بِحُكْمِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا الرَّانِي الْمُخَصَّنُ يَزْجُمُهُ وَ مَانِعُ الزَّكَاةِ يَضْرِبُ عُقْقَهُ». همانا امام صادق علیه السلام چنین فرموده‌اند: «در دین اسلام دو گونه کشتن است که باری تعالی هر دو را حلال نموده است و تا زمان قیام حضرت مهدی علیه السلام کسی به آن حکم نمی‌کند و آن حضرت به حکم الهی دستور می‌دهند که یکی مرد زناکاری که زن داشته باشد را سنگسار کنند و دیگری نیز شخصی است که زکات مال خویش را نمی‌پردازد که وی را گردن خواهند زد (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱، ۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۶، ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۳۵-۲۳۶؛ همان، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۱۱).

۳. روایت علی بن أحمد که بدین صورت است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا حَمْرَةُ بْنُ الْقَاسِمِ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ الْبَرْقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ لَحَكَمَ بِثَلَاثٍ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلَهُ يَقْتُلُ الشَّيْخَ الرَّانِيَّ وَ يَقْتُلُ مَانِعَ الزَّكَاةِ وَ يَوْرَثُ الْأَخَّ أَخَاهُ فِي الْأُظْلَةِ»؛ هرگاه حضرت قائم علیه السلام قیام نماید، در سه مورد حکمی صادر می‌کند که قبل از ایشان احدی چنین حکمی نداده است: یکی کشتن پیرمرد زناکار، دومی کشتن مانع الزکات و سوم نیز ارث بردن برادر از برادر در عالم دُر^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۱۶۹).

۱. ارزیابی سندی و دلالی روایات

از آنجا که این روایات مورد توجه فقیهان در ابواب فقهی بوده است، در خلال نقد روایات، آرای فقهی نیز ذکر خواهد شد.

۱. روایت اول: در روایت اول، احمد بن محمد بن خالد را بیشتر رجالیان توثیق کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۲؛ حلی، بی تا: ۶۳؛ نجاشی، ۱۳۸۶: ۷۶). اما در خصوص وثاقت محمد بن خالد بن عبد الرحمن اختلاف نظر است، برخی به مدح او پرداخته‌اند (رجال طوسی، ۳۸۵؛ رجال حلی، ۱۳۹) اما عده‌ای از علمای رجالی از عدم وثاقت و ضعف وی یاد کرده‌اند (ابن

۱. احتمال می‌رود مراد از «اُظْلَه» در روایت فوق، عالم دُر باشد؛ آن گونه که در روایات از آن عالم با عناوینی همچون «ظلال و اُظْلَه» تعبیر شده است. استظهار از این برداشت، معنای روایت این گونه است که افرادی که در عالمی دیگر با یکدیگر برادر بوده‌اند و پرودگار میان ایشان اخوت و محبت نهاده است، در طلیعه ظهور امام عصر (ارواحنا فداه)، از همدیگر ارث می‌برند.

الغضائری، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۹۳؛ نجاشی، ۱۳۸۶: ۳۳۵). شایان ذکر است هنگامی که ذم و مدح با یکدیگر هم‌ردیف شوند و در تعارض باشند، ذم بر مدح مقدم خواهد شد.

۲. روایت دوم: در سند این روایت ابوجعفر محمد بن علی بن ابراهیم صیرفی قرشی کوفی، در نظر عالمان رجالی شیعه از محدثان اهل غلو، دروغگو، جاعل، ضعیف و غیرقابل اعتماد دانسته شده است (حلی، بی‌تا: ج ۱، ۳۹۸؛ ابن داوود حلی، بی‌تا: ج ۱، ۲۷۴؛ خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۷، ۳۱۹؛ نجاشی، ۱۳۸۶: ۳۳۲). عبدالله بن قاسم در نظر رجالیان شخصی مجهول است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ۲۰۱). سهل بن زیاد الآدمی الرازی درباره وی اختلاف نظر است اما مشهور وی را ضعیف دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲؛ نجاشی، ۱۳۸۶: ۱۸۵؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ص ۵۹؛ خویی، ۱۴۱۳ق: ج ۹، ۳۵۳). محمد بن حسن شَمُون، او واقفی بود و سپس غالی شد وی ضعیف و فاسدالمذهب بود. همچنین «عبدالله بن عبدالرحمن الاصم» نیز در سند روایت است که علاوه بر تضعیف و اهل غلو بودن وی، رجالیان او را از دروغ پردازان خوانده‌اند (نجاشی، ۱۳۸۶: ۳۳۵-۲۱۷).

۳. روایت سوم: در سند روایت سوم، علی بن ابی حمزه بطائنی مشهور به ابن بطائنی قرار دارد. او که از مردم اهل کوفه بوده و با انصار پیوند ولاء داشته، به نقل روایاتی از امام جعفر صادق و امام موسی کاظم علیه السلام پرداخته است. نسبت وی به «بطائنی» اشاره به اشتغال او یا اجدادش به بافت آستری لباس (بطانه) یا خرید و فروش آن دارد (مامقانی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ص ۴۰). در رابطه با توثیق یا عدم توثیق او باید قائل به تفصیل شد. چه برخی از رجال شناسان او را به جهت این که محدثانی از قبیل ابن ابی عمیر و بَرْنَطی که تنها از ثقات نقل روایت کرده‌اند و علاوه بر آن صاحب اصل بوده و روایاتی در ستایش او نقل شده است، مورد وثوق دانسته‌اند (خویی، بی‌تا: ج ۱۲، ۲۴۵-۲۴۶)؛ اما قاطبه علمای رجالی او را از سران واقفیه دانسته ضمن تضعیف وی، او را کذاب و ملعون خوانده‌اند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۲؛ حائری، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۴۰۸؛ نجاشی، ۱۳۸۶: ۳۶؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ۱۷۷). در جمع میان این دو نظر برخی از علمای رجالی مانند مرحوم کلباسی، مستندات دال بر وثاقت او را حمل بر دوران قبل از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام کرده‌اند؛ صاحب سماء المقال عدم وثاقت و ضعف او را مربوط به دوران بعد از بنیان‌گذاری مذهب وقف توسط او می‌دانند؛ به عبارتی کلباسی عقیده متأخر او در توقف امامت به امام کاظم علیه السلام را اماره‌ای برای عدم عدالت او در دوران پیشین نمی‌داند (کلباسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۴۳۱-۴۳۲). با توجه به این که روایت بحث حاضر نقل بطائنی از امام ابی الحسن الرضا علیه السلام و مربوط به دوران پس از امام موسی

الکاظم علیه السلام است، یعنی دورانی که وی واقفیه را پایه‌گذاری کرده، بی‌تردید روایت ضعیف بوده و نمی‌توان بدان عمل نمود.

۲. بررسی دلایلی روایات

در ارتباط با روایت مورد بحث می‌توان وجوهی را به شرح ذیل بیان نمود:
وجه نخست: این روایات انصراف به منکران و جوب زکات دارد.

با خوانش و تتبع منابع حدیثی، متوجه این نکته می‌شویم که روایات پیرامون کشتار و مجازات‌های بر محور ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به دو صورت می‌باشد: ۱. تعدادی از این احادیث به آشوب و غائله‌های پیش از ظهور حضرت اشاره دارد (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۴۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۴۳۳) که طرح و بررسی آنها از عهده پژوهش حاضر خارج بوده و تحقیق آن توسط پژوهشگران نیکو خواهد بود؛ ۲. گروه دیگر از این روایات مربوط به به هنگامه ظهور منجی و حضور ایشان در جامعه است که خود این احادیث نیز بر دو گونه‌اند: برخی احادیثی که توسط عامه بیان شده است و غالباً با ایرادات سندی مواجه است، به این ترتیب که شماری از آنها مرسل بوده و شمار دیگر نیز از اشخاصی مثل: «کعب الاحبار» نقل شده است که در زمان پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله مسلمان نبوده و مورد اعتماد نیستند (ابن کثیر قرشی، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ۱۷۱). اما دسته دوم از روایات هنگام حضور منجی موعود آن دست احادیثی است که از طریق اهل بیت علیهم السلام حکایت شده است که شماری از آنها صحیح و اما بعضی از جهت سندی ضعیف یا از لحاظ متن دارای اضطراب است و یا هم این که در عرضه بر قرآن و یا قیاس با احادیث دیگر از لحاظ محتوایی با آنها تعارض دارد. شایان ذکر است که اعتماد نمودن به این روایات صرفاً به سبب اشکال سندی آنها نمی‌باشد؛ زیرا که قطعاً ضعف حدیث به تنهایی دلیل بر طرد و به معنای کنار گذاشتن آن روایت نیست. با اندک جستجو می‌توان به شمار فراوانی از احادیث ضعیفی دست یافت که مورد تمسک اندیشمندان قرار گرفته‌اند، که علیرغم این که از سند معتبری برخوردار نبوده است، اما با استعانت از شواهد و محفوف بودن به قرائن دیگر به شکلی مورد استناد قرار گرفته‌اند. مطلبی که مبرهن و خالی از هیچ‌گونه شک و تردیدی است این نکته می‌باشد که در حکومت تحت رهبری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف هیچ اقدامی بی‌دلیل و ناسنجیده نخواهد بود، چه رسد به قتل نفس آدمی که به طریق اولی نیازمند به ادله و براهین قطعی است، چه بسا هنگامی که از کشتن در زمان ایشان سخن گفته می‌شود، توجیه آن اجرای حدود و مجازات‌های الهی است، مانند: بغی‌کنندگان و مفسدان فی الارض که در مقابل

دستورات خدا و رسول او ایستاده‌اند و مطابق با کلام صریح خداوند در قرآن، برخورد قاطع ضروری بوده و مجازات آنها تنها کشته شدن است. آن گونه که از دیگر کسان مستحق تأدیب و قصاص، افرادی هستند که با ارتداد از دین اسلام خارج شده‌اند و مطابق با تشریع و مقررات دین اسلام مجازات آنها قتل نفس خواهد بود. بنابراین به عقیده‌ی برخی فقها، روایت گردن زدن مانع الزکات، صرفاً راجع به کسانی می‌باشد که منکر یکی از ضروریات دین یعنی وجوب پرداخت زکات تعمداً و با علم و آگاهی هستند، لذا مرتد محسوب شده و کشتن آنها جایز به نظر خواهد رسید (حلی، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ۱۶؛ سبزواری، بی تا: ج ۱۵، ۲۰۶).^۱

روایات ناظر بر اعدام شخص مانع الزکاة توسط منجی موعود شاهد بر همین موضوع است، با این توضیح که شخصی اعدام خواهد شد که تعمداً و با آگاهی منکر وجوب زکات شده و آن را نمی‌پردازد. علامه مجلسی نیز در مرآة العقول تصریح می‌کند که مطابق فتوای علامه حلی، این روایات ناظر به شخصی می‌باشد که منکر ضروری بودن وجوب زکات است و لذا اشخاصی را که زکات نمی‌پردازند، اما منکر وجوب و ضرورت آن نیستند شامل نخواهد شد (مجلسی، ۱۳۲۱ق: ج ۱۶، ۱۵).

از احادیث وقایع زمان ظهور، روایاتی است که بیان می‌کند که در هنگامه ظهور، شخصی با مصداق حکم مزبور یافت نمی‌شود، چرا که تمام اشخاص زکات خویش را می‌پردازند. امام باقر (علیه السلام) فرموده‌اند: «زمانی که حضرت قائم (علیه السلام) ظهور کند وارد کوفه می‌شود و خداوند متعال از پشت کوفه، هفتاد هزار انسان صدیق را به عنوان همراهان ایشان تعیین می‌نماید که جزو همراهان و یاران او می‌شوند و کوفه و دشت عراق را به اهلش باز می‌گرداند و امام دو مرتبه در سال، به مردم عطا می‌کند و در هر ماه، دو مرتبه به آنان روزی می‌رساند و آن چنان بین اشخاص به مساوی توزیع می‌کند که هیچ شخصی را نیازمند زکات نمی‌یابی و هنگامی که پرداخت کنندگان زکات، آن را برای نیازمندان می‌آورند، آنها زکات را نمی‌گیرند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۲، ۳۹۰). لذا طبق روایات موضوع بحث، حضرت مهدی (علیه السلام) منحصراً حکم

۱. توضیح بیشتر آن که فی الجمله در خصوص حکم مانع الزکات، بیانی بدین شرح از علامه حلی در تذکرة الفقها بیان شده است: «در تمام روزگاران، اندیشمندان مسلمان (اعم از شیعه و اهل سنت) در موضوع وجوب زکات، اجماع و اتفاق نظر داشته‌اند و چه بسا آن را از پایه‌های پنج‌گانه دین اسلام برشمرده‌اند. بنابراین شخصی که مسلمان فطری بوده و وجوب زکات را که مورد اجماع است نپذیرد، با صرف نظر از توبه دادنش وی را اعدام می‌نمایند. اما اگر شخصی، مسلمان ملی باشد تا سه مرتبه بعد از ارتداد، وی را توبه می‌دهند و پس از آن در صورت تکرار ارتداد، اعدام خواهد شد، البته چنین حکمی در وضعیتی است که حکم برای شخص مخفی نمانده و عالم به وجوب پرداخت زکات باشد؛ اما اگر به حکم وجوب، جاهل باشد موضوع را برای وی تشریح کرده و لذا حکم به کفر وی صادر نخواهد شد (حلی، ۱۴۱۴: ج ۵، ۷).

اعدام مانعین زکات را صادر می‌نمایند، اما در واقع شخصی که مصداق اجرای آن حکم باشد یافت نخواهد شد و از طرفی هر شخصی که مانع الزکاة باشد، مشمول حکم گردن زدن نمی‌شود، بلکه صرفاً شامل آن مانع الزکاتی است که منکر ضروری بودن وجوب زکات بوده و طبیعتاً چنین انکار نمودنی در حکم ارتداد خواهد بود.

وجه دوم: روایات مسئله ضعیف السند بوده و دچار اضطراب در متن است.

روایات مورد بحث در موضوع حاضر مضاف بر این‌که از لحاظ سنجش سندی ضعیف بوده^۱ و در متن آنها نیز اضطراب به چشم می‌خورد، یقیناً از لحاظ عرضه بر محکمت قرآن و سیره پیامبر گرامی ﷺ نیز صحیح به نظر نمی‌آید و لذا مخدوش دانسته می‌شوند. بنابراین چنین روایاتی که نمی‌توانند در فروع ملاک قرار گیرند، در مباحث اصولی به طریق اولی نمی‌توان به آنان استناد کرد (منتظری، ۱۳۸۵: ۲۲۷). این از آن رو می‌باشد که در سیر تاریخی دین اسلام، جعل اخبار و نسبت دادن آن به پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، قضیه‌ای شایع بوده است. چنانچه امرای وقت با جعل حدیث و نسبت دادن آن به معصومین علیهم السلام سعی در توجیه افعال خویش داشته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ۱۵۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه که در نوشتار حاضر بیان و مورد بررسی قرار گرفت؛ علیرغم این‌که در برخی تألیفات فقهی به تبیین و توجیه روایات مزبور اشاره شده است؛ اما این مسئله از جانب مشهور فقهای امامیه مغفول مانده و جز در مواردی نادر، به توجیه و تبیین آن پرداخته نشده است. اما در خصوص نحوه برخورد و مواجهه با روایات ناظر بر کیفر مانع الزکات در حکومت مهدوی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که دو وجه برای آن قابل ذکر است: وجه اول از این قرار است که باید توجیه چنین اخباری براساس محمل عقلایی باشد، کما این‌که برخی فقیهان با اعتقاد به چنین گرایشی، این عمل را انجام داده و انصراف اخبار مورد بحث را متوجه منکران وجوب زکات به عنوان یکی از ضروریات دین اسلام دانسته‌اند. اما وجه محتمل دیگر در نحوه مواجهه با روایات مزبور این‌گونه است که به جهت ضعف سندی و اضطراب موجود در متن این روایات،

۱. حدیث ضعیف، با صرف نظر از قراین و شواهد بیرونی فاقد درجه حجیت است؛ اما در خصوص اینکه عمل مشهور به مفاد آن حدیث، جبران‌کننده ضعف آن می‌باشد یا خیر، بین علما اختلاف نظر است (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۹۸؛ خویی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۴۷۷). اگرچه قول به جبران ضعف، از طریق عمل نمودن مشهور به آن حدیث، دیدگاه مشهور فقهاست (همان: ج ۹، ۳۸۰؛ نجفی جواهری، ۱۳۶۲: ج ۴۳، ۲۷۳) آن چنان‌که نظر مختار مشهور، عمل نمودن به اخبار ضعیف در «مستحبات و مکروهات» است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۳۳۳).

آن روایات را مطرود دانسته و از کربست آنها صرف نظر کنیم.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: نشر اسلامی، دوم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دارالشریف الرضی، دوم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *خصال*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۵. ابن حجر عسقلانی شافعی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر، اول.
۶. ابن داود حلّی، حسن بن علی (بی تا)، *کتاب الرجال*، قم: منشورات الشریف الرضی، اول.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *بدایة المجتهد و نهاية المقتصد*، بیروت: دارالفکر.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۹. ابن فارس، احمد بن (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابن قدامة المقدسی، ابو محمد موفق الدین (۱۳۸۸ق)، *المعنی*، قاهره: دارالحديث.
۱۱. ابن کثیر قرشی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، سوم.
۱۳. احسان پور، سیدرضا (۱۴۰۰)، «حکم مانع الزکات در فقه جزای شیعه»، *فصل نامه مطالعات فقه اقتصادی*، سال سوم، شماره دوم.
۱۴. اصغریور طلوعی؛ عادل، و همکاران (۱۳۹۷)، «استقلال درس بیت انکار ضروری دین و نقش علم در تحقق ارتداد»، *فقه و مبانی حقوق اسلامی*، سال پنجاه و یکم، شماره اول.
۱۵. انصاری، سیدمرتضی (۱۴۱۵ق)، *کتاب الزکاة*، قم: المؤتمر العالمی، اول.
۱۶. آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه،

- اول.
۱۷. برقی، ابوجعفر (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامية، دوم.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی، اول.
۱۹. حائری، ابوعلی (۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی أحوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، اول.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشرعیة*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق)، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، اول.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، اول.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف (بی تا)، *خلاصة الاقوال*، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، *مفردات فی غریب القرآن*، بی جا: دفتر نشر الكتاب، دوم.
۲۵. سبزواری، سید عبدالاعلی (بی تا)، *مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام*، قم: دارالتفسیر.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، *الرعاية فی علم الدراية*، قم: مکتبة آیت الله مرعشی، دوم.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام*، قم: المعارف الإسلامية، اول.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق)، *الرسائل*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۲)، *بشارت العهدين*، قم: نشر چاپ دانش، اول.
۳۰. صدر، سید محمدباقر (بی تا)، *بحث حول المهدي عجل الله تعالی فرجه*، قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
۳۱. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، *العروة الوثقی*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات اسماعیلیان.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی

- للمطبوعات، اول.
۳۴. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرين*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیة*، قم: دارالمعارف الإسلامية، اول.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، بی جا: مؤسسه نشر الفقه، اول.
۳۷. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *كشف اللثام والابهام عن قواعد الاحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. قرمانی، احمد بن یوسف (۱۴۱۲ق)، *اخبار الدول و آثار الاول*، بیروت: عالم الكتب.
۳۹. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، اول.
۴۰. کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹ق)، *سماء المقال فی تحقیق علم الرجال*، قم: مؤسسه ولی العصر عجل الله تعالی فرجه الشریف للدراسات الاسلامیه.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، دوم.
۴۲. مامقانی، عبدالله (۱۳۸۱ق)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۴۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۲۱ق)، *مرآة العقول*، تهران: دارالكتاب الاسلامیه، اول.
۴۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، دوم.
۴۵. محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم: انتشارات اسلامی.
۴۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۶ق)، *میزان الحکمة*، بیروت: دارالحديث، اول.
۴۷. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۱۵ق)، *القصاص على ضوء القرآن و السنة*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۸. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۹ق)، *عقائد الامامیه*، قم: نشر انصاریان، دوازدهم.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، *حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف*، قم: نشر نسل جوان، هفتم.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۹ق)، *رسالة توضیح المسائل*، بی جا: مدرسه امام علی عليه السلام، پنجاه و دوم.
۵۱. منتظری، حسین علی (۱۳۸۵)، *موعود/دیان*، تهران: مؤسسه فرهنگی خرد آوا، سوم.

۵۲. موسوی بجنودی، سید حسن (۱۳۷۷)، *القواعد الفقهية*، قم: نشر الهادی، اول.
۵۳. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۰۹ق)، *کتاب الطهارة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه.
۵۴. موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا)، *تحریر الوسيلة*، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۵۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم: دارالهادی، سوم.
۵۶. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، بی جا: مؤسسه الخوئی الإسلامية، پنجم.
۵۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۶ق)، *صراط النجاة*، قم: نشر المنتخب.
۵۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی رحمه الله علیه.
۵۹. نجاشی، أبو العباس (۱۳۸۶)، *رجال*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، نهم.
۶۰. نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۲)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار إحياء التراث، هفتم.
۶۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیة*، تهران: نشر صدوق، اول.



The Nature of "Social Transformation" in Ayatollah Khamenei's Social Theology

Nematollah Karamollahi ¹

Seyyed Mahdi Mousavi ²

Abstract

Ayatollah Khamenei In his General Outline of Islam seeks to formulate a special formulation of "social theology" in order to provide the possibility of the active and constructive presence of religion in human relations and social equations. One of the most important central concepts in his social theology scheme is "social transformation", based on which other various human issues and social phenomena are explained. Therefore, the question of this research is what is the nature of "social transformation" in Ayatollah Khamenei's social theology. Using the method of library studies and the method of content analysis of his written works and statements, the research findings are as follows: Transformation in attitude Ayatollah Khamenei is the "permanent becoming" and "essential movement" of man and society. Social change is a definite tradition and there is no escape from it and it has fixed and variable dimensions. Since the essence and foundation of society is "culture", the foundation of social transformation is based on cultural changes. From this perspective, culture is doomed to change; if it has the necessary dynamism and the power to resist the cultural invasions of foreigners, it will excel and continue, otherwise it is doomed to reaction and decline

Keywords: Change, Social change, Social theology, Culture, Ayatollah Khamenei

-
1. Associate Professor of Sociology and Director of the Department of Social Sciences at Baqir-ul-Ulum University(N.karamollahi@gmail.com)
 2. PhD in Philosophy of Social Sciences, Professor of Higher Levels at Qom Seminary (Corresponding Author)(121taha@gmail.com)

ماهیت «تحول اجتماعی» در الهیات اجتماعی آیت الله خامنه‌ای

نعمت الله کرم الهی^۱

سیدمهدی موسوی^۲

چکیده

آیت الله خامنه‌ای در طرح کلی از اسلام درصدد صورت‌بندی ویژه‌ای از «الهیات اجتماعی» است تا به واسطه‌ی آن امکان حضور فعال و سازنده‌ی دین در مناسبات انسانی و معادلات اجتماعی فراهم شود. یکی از مهم‌ترین مفاهیم مرکزی در طرح‌واره‌ی الهیات اجتماعی ایشان، «تحول اجتماعی» است که براساس آن، سایر موضوعات مختلف انسانی و پدیده‌های اجتماعی تبیین می‌شود. بدین جهت، پرسش این تحقیق این است که «تحول اجتماعی» در الهیات اجتماعی آیت الله خامنه‌ای از چه ماهیتی برخوردار است. با استفاده از روش مطالعات کتابخانه‌ای و روش تحلیل مضمون آثار مکتوب و بیانات ایشان، یافته‌های تحقیق از این قرار است: تحول در نگرش آیت الله خامنه‌ای «صیورورت دائم» و «حرکت جوهری» انسان و جامعه است. تحول اجتماعی، یک سنت قطعی است و گریزی آن نیست و دارای ابعاد ثابت و متغیری است. از آن جاکه جوهر و بنیاد جامعه «فرهنگ» است بنیان تحول اجتماعی بر تغییرات فرهنگی استوار است. از این منظر فرهنگ محکوم به تحول است؛ اگر از پویایی لازم و قدرت مقاومت در برابر تهاجمات فرهنگی بیگانه‌ها برخوردار باشد تعالی و تداوم خواهد داشت و الا محکوم به ارتجاع و انحطاط است.

واژگان کلیدی

تحول، تحول اجتماعی، الهیات اجتماعی، فرهنگ، آیت الله خامنه‌ای.

مقدمه

زندگی اجتماعی با همه ابعاد حیات انسان گره خورده است. همه انسان‌ها در میان هم‌نوعان زندگی می‌کند و با آنها روابط دوسویه یا چندسویه دارند. انسان اگر بخواهد زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد و به اهداف خود دست پیدا کند لازم است اجتماع و تحولات و تغییرات اجتماعی را به درستی بشناسد. از آن جاکه جامعه یک مرکب پیچیده و دارای اجزاء و عناصر گوناگون است (طوسی، ۱۳۹۷: ۲۸۰). نمی‌توان نگاه جزئی‌انگارانه به آن داشت و

۱. دانشیار جامعه‌شناسی و مدیر گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (N.karamollahi@gmail.com).

۲. دکتری فلسفه علوم اجتماعی و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (121taha@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

شناخت خود را فقط به یک بخش محدود کرد؛ بلکه شناخت همه بخش‌های آن به یکدیگر وابسته است. از این رو جز با نوعی نگرش کلی در باب اجتماع و شیوه‌های زندگی و تحول اجتماعی در قالب یک «نظریه» نمی‌توان درباره مسائل آینده‌ی بشریت سخن گفت (کرایب، ۱۳۹۱: ۲۹). به بیان دیگر، درک یک پدیده اجتماعی همواره مستلزم درک بقیه پدیده‌هاست و این جز با ارائه تصویری کلی از جامعه، اجزاء و تحولات آن ممکن نیست. از این رو، اندیشمندان اجتماعی به تولید نظریه‌های اجتماعی پرداخته‌اند. نظریه اجتماعی، مجموعه‌ای از قضایای پیوسته و منطقی پیرامون جامعه است که به کمک آن می‌توان برخی از پدیده‌های اجتماعی را تبیین و طبقه‌بندی کرد (توسلی، ۱۳۸۸: ۶). جورج ریتزر در تعریف نظریه‌ی اجتماعی می‌نویسد:

نظریه‌ی جامعه‌شناسی یک مجموعه از عقیده‌های وابسته به همدیگر است که برای نظام‌مند کردن شناخت راجع به جهان اجتماعی، تبیین آن جهان و پیش‌بینی درباره‌ی آینده‌ی این جهان اجتماعی عمل می‌نمایند (ریتزر، ۱۳۹۲: ۲۷).

بر پایه‌ی این تعریف از «نظریه‌ی اجتماعی»، لازم است تا جامعه و ویژگی‌های آن از جمله تحولات اجتماعی را شناخت.

از جمله شخصیت‌های معاصر که درصدد ارائه نظریه‌ی اجتماعی بوده است حضرت آیت‌الله خامنه‌ای است که در طرح کلی خود از اسلام، صورتی از «الهیات اجتماعی» را در جهت تبیین ماهیت جامعه و تحول اجتماعی عرضه کرده است و توانسته یک نظریه‌ی جامع را صورت‌بندی کند (موسوی، ۱۴۰۱). از جمله مسائلی که ایشان بدان توجه ویژه داشته و درصدد تبیین آن بوده است مسئله «تحول اجتماعی» است که می‌توان آن را محور الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای دانست. نوع پرداخت ایشان به مقوله «تحول اجتماعی» یکی از کلیدهای مهم فهم نظام فکری ایشان است و نقش مهمی در الگوی نظری و مدیریتی ایشان و تحلیل پیشرفت و آینده‌ی بشریت و به خصوص آموزه مهدویت دارد. چرا که به اعتقاد ایشان، نهضت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در ادامه نهضت تحولی و تکاملی انبیاء علیهم السلام است (موسوی و سرلک، ۱۴۰۰) و رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف همچون انبیاء الهی این است که جامعه را از شکلی غلط، ناموزون، توأم با ظلم و جور و ستم، به شکلی موزون، زیبا و عادلانه تبدیل کند و برای این مهم مردم آخرالزمان تحول روحی پیدا کرده و آماده می‌شوند.^۱ از میان آثاری که درباره اندیشه آیت‌الله

۱. «آن روزی که امام ظهور می‌کند، بشریت به آمادگی رسیده، آماده است که سخن حق اسلام را بشنود و بپذیرد، آماده است

خامنه‌ای نوشته شده است کمتر به این موضوع توجه شده است از این رو، این مقاله عهده‌دار پاسخ به این پرسش از ماهیت «تحول اجتماعی» در الهیات اجتماعی آیت الله خامنه‌ای است تا جوانب مختلف آن شناخته شود.

مفاهیم اصلی تحقیق

۱. الهیات اجتماعی آیت الله خامنه‌ای

از منظر آیت الله خامنه‌ای، اسلام، طرحی ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها در همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی است؛ طرحی نظری که با تمرکز بر یک نقطه‌ی ثقل کانونی، به دنبال ترسیم هماهنگی ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان است؛ یک نگاه کلان و نظام‌واره به حیات انسانی برای برای پیشرفت و تعالی همین دنیا، آن‌چنان‌که هم دنیای و هم آخرت بشر را آباد کند. بر این اساس، طرح ایشان از اسلام به عنوان مسلکی اجتماعی ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها یک الگو از «الهیات اجتماعی» است و به دنبال پیشنهاد یک نظم اجتماعی و سیاسی مطلوب بر پایه‌ی معارف دین و همچنین یافتن راه بُرون‌رفت از معضلات و بحران‌های اجتماعی و در تلاش برای گسترش فرهنگ و حاکمیت دینی است. بر این اساس معارف اسلامی را باید ناظر به تکالیف و مسئولیت‌های اجتماعی انسان و شکل و قواره جامعه و خطوط کلی نظامات اجتماعی فهم کرد (موسوی، ۱۴۰۰). در این نگاه، اسلام «مسلکی اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک‌آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها» است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۳). نقطه کانونی و اساسی این مسلک، «توحید» است که به عنوان اصل اساس معارف اسلامی و «یک نظریه‌ی زیربنائی در مورد انسان و جهان و نیز یک دکترین اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است» (خامنه‌ای، بی تا: ۱). به تصریح ایشان توحید «یک دکترین اجتماعی است و طرحی و ترسیمی است از شکل محیط متناسب انسان محیطی که وی می‌تواند در آن به سهولت و سرعت رشد کند و به تعالی و کمال ویژه خود نائل آید» (همان: ۹). آیت الله خامنه‌ای همچنین در تبیین مفهوم توحید، به مهم می‌پردازد که «توحید» ایجادکننده یک تحول و رستاخیز اجتماعی در متن جامعه جاهلی است که با ایجاد تغییر در ساختار ذهنی مردم، می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری «حیات طیبه» و «نفی جامعه طبقاتی» باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۴۰۳). ایشان از لوازم مهم اعتقاد به «توحید» را باور به «تحول» و «صیروت» جهان و حرکت

که جامعه‌ی مرتفع و رفیع اسلامی را بر روی دوش‌های خود حمل کند، آن روز بشریت آماده‌ی پیاده شدن قرآن است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵ ش: ۴۴۸).

مداوم به سمت کمال می‌داند؛ همان‌گونه که انبیاء الهی با اعتقاد کامل به تحول و تکامل توحیدی جهان، در این مسیر قرار گرفتند و هر کدام به اندازه مقدرات و امکانات خود بشریت را در مسیر ترقی و تکامل هدایت کرده‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای، این تحول و حرکت را سنت قطعی تاریخ و نحوه وجود این جهان می‌داند که خداوند متعال مقدر فرموده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۴۴۹).

۲. تحول

یکی از محورهای مهم در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای توجه فلسفی و الهیاتی به مقوله‌ی «تحول» است. در واقع می‌توان آن را یکی از بنیان‌های الهیاتی ایشان در نگرش اجتماعی به اسلام برای پیشنهاد یک نظم اجتماعی و سیاسی مطلوب بر پایه‌ی معارف اسلام برای برون‌رفت از معضلات و بحران‌های اجتماعی دانست.

«تحول» در لغت به معنای «از جایی به جایی شدن»، «برگشتن از جایی به جای دیگر»، «انتقال از جایی به جایی دیگر»، «تبدل از حالی به حال دیگر»، «جابه‌جا شدن»، «دگرگونی»، «تغییر»، «انقلاب»، «تبدیل» آمده است (دهخدا و معین). اما نکته‌ی مهم این است که تحول، یک تغییر پیوسته، تدریجی، اساسی، ملموس و سرنوشت‌ساز است که نظم و وضعیت امر تحول یافته، غیروضعیت پیش از تغییر آن باشد. بلکه نظم جدیدی برای همان شیء در طول زمان تحقق می‌یابد. یعنی میان دو حالت یک شیء فاصله زمانی وجود دارد و از نقطه‌ای آغاز و به نقطه دیگری منتقل می‌شود اما انتقالی که موجب «تقویت» و «ناظر به تغییر نقاط ضعف» است (بیانات مقام معظم در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۴۰۲/۷/۱). در حقیقت اساس تحول، خروج از نقص به کمال در حال حرکت است.

۳. تحول اجتماعی

آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب طرح کلی، از تحول اجتماعی با مفهوم «رستاخیز اجتماعی» و «انقلاب» یاد می‌کند. که در واقع تحول و دگرگونی عمیق بنیادین در متن واقعیت اجتماعی است که موجب تغییر «روح» و جوهره‌ی جامعه می‌شود و بدین جهت پایه‌ها، زیربناها و ساختارهای جامعه تبدیل به صورت و ساختار دیگری می‌شود. به طور مثال، تحول توحیدی در یک جامعه‌ی جاهلی با شکل ناموزون و غیرعادلانه، موجب می‌شود تا در وضعیت اجتماعی آن تغییری ایجاد شود و آن را در مجرای نظام فطری و الهام یافته از فطرت جهان و انسان قرار دهد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۵۳-۳۷۱). بر این اساس، محور اصلی تحول اجتماعی، تحول در

بنیان‌های فکری و فرهنگی جامعه است.

مبانی تحلیل تحول اجتماعی در الهیات اجتماعی

پیش از آن که وارد تبیین تفصیلی ماهیت «تحولات اجتماعی» در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای لازم است تا مبانی ایشان در تحلیل تحول مشخص شود. چرا که هر نظریه‌ای بر مبانی فلسفی و نظری ویژه‌ای پرامون هستی و انسان استوار است. «تحول اجتماعی» نیز بر یک سلسله مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی استوار است که توجه به آنها موجب فهم دقیق‌تر آن و جلوگیری از تفسیر غلط آن می‌شود.

الف) مبانی هستی‌شناسی تحول

آیت‌الله خامنه‌ای در هستی‌شناسی خود، متأثر از حکمت متعالیه است (موسوی، ۱۴۰۳: ۱۰۷) و براساس اصل حرکت جوهری معتقد است که اساس موجودات این جهان اشتدادپذیر هستند و در عین وحدت و ثبات وجودی، از نقص به کمال در حال حرکت و تحول هستند (بیانات مقام معظم رهبری در جلسه چهاردهم تفسیر سوره بقره، ۱۳۷۰/۹/۶) بر این مبنا این جهان یکپارچه حرکت است و ثبات در آن وجود ندارد و کلیت جهان، به طور یکپارچه به سوی کمال در حرکت است. به همین جهت آیت‌الله خامنه‌ای در تبیین جهان هستی، آن را جهان پویا، متصل و در حال صیورورت وجودی می‌داند و می‌نویسد:

جهان پویا، کاروانی است که همه راهروان آن همانند حلقه‌های زنجیر بهم متصل‌اند و همچون اجزاء ریز و درشت یک دستگاه برای هم و در جهت واحد در کار و تلاش‌اند، هر چیز با ملاحظه موضعش در کل این ارگانیسم است که معنی واقعی خود را می‌دهد و وظیفه‌اش روشن می‌شود پس همه در این سیر تکامل‌پوی، کمک‌کار و تکمیل‌کننده دیگرانند و هر یک ابزار لازمی است در این مجموعه هرگونه توقف و تباهی و رکود و انحراف در هریک از این اجزاء، موجب کندی و ناهنجاری و انحراف جهت همه دستگاه است و بدین‌گونه، پیوندی معنوی و عمیق، همه این ذرات را به یکدیگر متصل می‌سازد (خامنه‌ای، بی‌تا: ۶).

ب) مبانی انسان‌شناسی تحول

آیت‌الله خامنه‌ای انسان را هم از جمله موجودات این جهانی می‌داند که در تحت شمول حرکت جوهری است و دائماً در حال خروج از نقص به سمت کمال است. ایشان در این باره معتقد است: «اساساً انسان از اول ولادت، از آغاز تکوین دنیایی خود، دائماً در حال کامل شدن

است، دائماً در حال ترقی کردن و تکامل پیدا کردن است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۷۶).

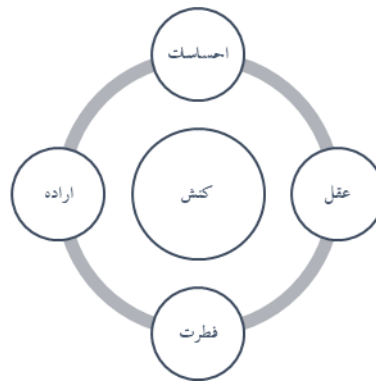
از مجموع آثار ایشان چنین استفاده می‌شود که انسان دوگونه حرکت جوهری دارد. یک نوع آن حرکت طبیعی و جبری است که تحت اراده و اختیار انسان نیست. در این نوع از حرکت، همه انسان‌ها تحت قوانین طبیعت از مرحله جنینی رشد می‌کنند و به دنیا می‌آیند و پس از آن هم مراحل تکامل طبیعی را طی می‌کنند. اما این تنها نوع حرکت و تحول آدمی نیست. بلکه گونه‌ی دیگری از حرکت جوهری دارد که تابع آگاهی و اراده انسان است.

آیت‌الله خامنه‌ای معتقد است انسان، موجودی است که با یک شکل و قواره و با یک سلسله خصوصیات، امکانات و نیازهایی خاص خودش به وجود آمده است و بر همین اساس حرکت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۶۲) و بر همین اساس تحول جوهری ارادی دارد که اختصاص به انسان دارد و غیر انسان از آن بهره‌مند نیست. چون موجودات غیر انسانی چون آگاهی و شعور و اراده و اختیار ندارند خواه و ناخواه در مسیر حرکت عمومی جهان پیش می‌روند، اما این انسان است که چون اختیار و اراده دارد، می‌تواند راه خودش را عوض بکند (همان: ۳۶۴).

«انسان، برخلاف دیگر خویشاوندانش، که رام و دست بسته در گذرگاه طبیعی و فطری خویش براهند از نیروی انتخاب و اراده برخوردار است، راه فطری و طبیعی را باید به انتخاب پییماید، که همین راز تعالی و ترقی اوست، این بدان معنی است که می‌تواند نیز از این روند طبیعی تخلف ورزد» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۱۲).

بر این اساس، همه‌ی امور انسانی و اجتماعی از جمله «فرهنگ» و «جامعه» در حال تحول ارادی و حرکت به سوی کمال است. زیرا انسان به حسب ساختار درونی موجود کنشگر و در حال حرکت است.

ساختار درونی انسان از چهار عنصر «فطرت»، «عقل»، «اراده» و «احساسات» تشکیل شده است و هر یک از این چهار عنصر به گونه‌ای در ایجاد، جهت‌دهی و صورت‌بخشی کنش انسان و برقراری ارتباطات او تأثیرگذار هستند. به واسطه‌ی فطرت یک سلسله آرمان‌های زوال‌ناپذیر در درون انسان وجود دارد، به واسطه‌ی عقل طرح‌واره‌ای از خود و جهان دارد و براساس آن ارزش‌ها را داوری می‌کند. به واسطه‌ی احساسات به امور و اشیاء علاقه‌مند یا متنفر می‌شود و نهایتاً با عزم و اراده به بیرون از خود حرکت کرده و ارتباط برقرار می‌کند. به بیان دیگر، ساختمان ذهنی و درونی انسان یک سلسله اصولی را فراهم می‌سازد که انسان‌ها با گرایش به آنها، آنها را گزینش می‌کند و به صورت کنش و ارتباط در جهان اجتماعی عینیت می‌یابد. این عملکرد، ساختمان ذهن را به جهان اجتماعی و واقعیت خارجی پیوند می‌زند (موسوی، ۱۴۰۳:



کنشگر به اقتضای ظرفیت وجودی خویش، و نیز به جهت ساختار درونی فطرت، آگاهی، اراده و احساساتی خود، می‌تواند به چپ و راست میل پیدا کند و یک سمت را انتخاب و به سوی آن حرکت کند. حتی به واسطه‌ی همین آگاهی‌ها، میل‌ها و اراده‌ها می‌تواند موجودات دیگر را مسخر خود کند و آنها را با خود همراه کند و از آنها در مسیری که خودش می‌خواهد بهره‌برداری کند. کنشگر انسانی برخلاف حیوان و جماد، بیش از آن که محصور شرایط و زمینه باشد حاکم بر آنهاست و می‌تواند آنها را تغییر دهد و یا تثبیت کند؛ و در وضعیت زندگی، روحی و جسمی خود و دیگران تغییرات خرد و کلان ایجاد کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۶۴). بنابراین کنشگر می‌تواند برخلاف مسیر جامعه و ساختارهای آن حرکت کند و در آن تحول ایجاد کند.

ماهیت تحولات اجتماعی

با توجه به مبانی فلسفی ذکر شده، اینک می‌توان به تبیین ماهیت تحولات اجتماعی در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای پرداخت. در مجموع تحولات اجتماعی از منظر ایشان دارای چند ویژگی اساسی است.

۱. قطعی بودن سنت تحول اجتماعی

آیت‌الله خامنه‌ای تحول جامعه را یک سنت و قانون اجتماعی می‌داند که نقطه مقابل آن رکود است. به نظر ایشان تحول در جوامع انسانی و برای بشر، سنت لایتنیر الهی است و هیچ کس نمی‌تواند در مقابل تحول بشری بایستد؛ در واقع امکان ندارد. دیر یا زود، یکی پس از دیگری، تحولات بشری اتفاق می‌افتند. این راز ماندگاری و راز تعالی بشر است. از دید آیت‌الله خامنه‌ای، تغییر، ریشه‌های هستی‌شناختی دارد و خداوند بشر را این‌گونه قرار داده است که

ایستایی در طبیعتش نباشد. البته در بقیه‌ی اشیاء هم قائل به یک نوع تغییرات، تحولات و تبدیل انواع هستند، اما تفاوت‌هایی میان تحول در انسان وجود دارد. به هر حال در بشریت تحول حتمی است و نباید آن را انکار کرد یا در مقابل آن ایستاد و مقابله کرد؛ و باید به شکل درست به سوی تحول صحیح و انسانی حرکت کرد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دانشگاهیان سمنان، ۱۳۸۵/۸/۱۸).

۲. ابعاد ثابت و متغیر و در فرآیند تحول اجتماعی

یکی از مهم‌ترین ابعاد نظریه‌ی تحول اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای، به تبع نظریه حرکت جوهری انسان است که هر حرکتی علاوه بر جنبه تغییر و تحول، دارای یک محور ثابت است. از این رو، یکی از اصول دخیل در تحول اجتماعی، اعتقاد به مسئله ثابت و متغیر در حیات اجتماعی است. به این معنا که سیر حیات انسانی، یک سیر متصل تاریخی و فرهنگی است. بر این اساس ایشان معتقد است یک سلسله قوانین کلی حاکم بر حیات اجتماعی وجود دارد که اتصال بخش حرکت انسان در طول تاریخ است. به همین دلیل می‌توان آنها را در بستر تاریخ شناسایی کرد. آیت‌الله خامنه‌ای در مباحث اجتماعی خود به قانون «تشابه و همسانی تاریخ» معتقد است و آن را از کشف‌های اسلام می‌داند که برخی آیات قرآن کریم قابل استنباط است. ایشان در توضیح این قانون جامعه‌شناختی می‌گوید:

تمام حوادث و پدیده‌ها و وقایع بشریت از اول تا آخر، از صبح‌گاه تا غروب بشریت، همگی با یک سلسله قوانین واحد و سنن واحد اداره می‌شود. در همه‌ی زمان‌ها علت پیشرفت و ترقی ملت‌ها یک چیز است، و یک عامل است که ملت‌ها را به پیش می‌برد و نیز در همه‌ی زمان‌ها یک علت است که مردم را به زبونی و انحطاط وامی‌دارد. اگر ما در جامعه‌ای مطالعه کردیم و ثابت شد که عامل فاسدکننده‌ی آن اجتماع و نیز عامل ضد آن چیست، در مطالعه‌ای دیگر که ده قرن با آن فاصله دارد، باید به سراغ همان عوامل برویم و همان‌ها را پیدا کنیم، و اگر بگردیم پیدا خواهد شد، زیرا سنن و قوانین طبیعت، همه یکسان هستند و آنها طبق یک نوع عامل و سنت به چپ و راست جاده‌ی هدایت رفته‌اند و برعکس، اگر در دوره‌ای از تاریخ، موفقیت یک فرد یا جامعه یا فکری را در گرو رفتاری خاص یافتیم، نباید فرض کنیم این امر، ویژه‌ی همان زمان بوده، بلکه همیشه چنین است و خواهد بود. البته ما در شناخت سنن و قوانین با اشتباهاتی برخورد کرده‌ایم و می‌کنیم، اما اگر عامل را که یک سنت الهی است، شناختیم همیشه همان خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ ش: ۴۵۶-۴۵۷).

به همین جهت، برخلاف کسانی که تاریخ را غیر علم می‌دانند، آیت‌الله خامنه‌ای تاریخ را یک علم مهم و قاعده‌مند می‌داند (بیانات مقام معظم رهبری در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱) که از طریق آن می‌توان قوانین کلی حاکم بر زندگی اجتماعی را کشف و استنباط کرد. تاریخ، درس و گنجینه‌ی اطلاعات ما از گذشته‌ی بشریت است؛ سرگذشت ماست. علم، تجربه، ایجاد خلیات برجسته و فضیلت‌ها، حالت بلندنظری و پختگی و آبدیدگی انسان را در تاریخ می‌توان شناخت. تاریخ سعه‌ی دید می‌دهد و در ساختن انسان، نقشی مهمی می‌تواند داشته باشد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای «گروه تاریخ» صدای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰/۱۱/۰۸).

البته ایشان به تغییر و تکامل در حیات اجتماعی نیز معتقد است و به تنوع جوامع و تمایزهای اساسی آنها اذعان دارد. به نظر ایشان اداره‌ی زندگی فرد و جامعه با گستردگی و پیچیدگی و تنوع همراه است و همواره مباحثی تازه و کیفیتی ویژه می‌یابد (پیام به جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم به مناسبت تشکیل شورای سیاست‌گذاری حوزه، ۱۳۷۱/۰۸/۲۴). براساس این تفکیک، می‌توان گفت، پدیده‌ها و مناسبات جوامع دوگونه‌اند:

۱. یک دسته مناسبات و پدیده‌های اجتماعی مشترک میان همه جوامع و انسان‌ها که برآمده از فطرت و طبیعت مشترک آدمی و قوانین ثابت حاکم بر نظام آفرینش و نظام رفتاری انسان است؛

۲. مناسبات و پدیده‌های خاص هر جامعه که لزوماً در جوامع دیگری نظیری ندارد. این مناسبات و پدیده‌ها، ناشی از فطرت ابداع و خلاقیت انسان و متأثر از شرایط تاریخی، فرهنگی، جغرافیایی و سایر شرایط زمینه‌ای است. بر همین اساس آیت‌الله خامنه‌ای، در نظریه‌ی اجتماعی خود به هر دو بعد توجه داشته و به «زمان‌شناسی» تذکر می‌دهند. زمان‌شناسی بر شناخت درست جامعه و ابعاد ثابت و متغیر آن استوار است یعنی باید هم به ثابتهای توجه کرد و هم به تغییر و تکامل و پیشرفت.

«امروز در نظام اجتماعی... بعضی بیشتر به ارزش‌ها توجه می‌کنند، بعضی به تحول و پیشرفت توجه می‌کنند همدیگر را کمتر تحمل می‌کنند! ... هر دو طرف قضیه را خطرهایی تهدید می‌کند. آنهایی که به ارزش‌ها توجه می‌کنند و تحول و تغییر و پیشرفت را ندیده می‌گیرند، خطر تحجر تهدیدشان می‌کند؛ باید مراقب باشند. آنهایی که به تحول و تغییر توجه می‌کنند و ارزش‌ها را در درجه‌ی اول قرار نمی‌دهند، خطر انحراف برایشان وجود دارد؛ اینها هم باید مراقب باشند. هر دو طرف باید مواظب باشند. مبدا گروه اول دچار جمود و تحجر شود.

مبادا گروه دوم دچار انحراف و زمینه‌سازی برای دشمن و مخالفان اساس ارزش‌ها شود. اگر دو گروه این توجه را داشته باشند، آن وقت جامعه می‌تواند جامعه‌ای باشد که با همان وحدتی که مورد نظر و لازم است، زندگی خودش را به سمت تکامل و تعالی‌ای که اسلام برای او در نظر گرفته، پیش ببرد» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران، ۱۳۷۹/۲/۲۳).

۳. فرهنگ، محور تحولات اجتماعی

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای فرهنگ، کانون عمل و محور حیات اجتماعی سیاسی و اقتصادی است و ساختارهای اجتماعی تجسد یافته‌ی «فرهنگ» هستند. بنابراین، ساخت حقیقی و خصوصیات فرهنگی، جامعه‌ای را از جوامع دیگر متمایز می‌سازد. تغییر و توسعه ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به تغییر و ارتقا فرهنگ وابسته است. پس نظام اجتماعی یک ساختار غیرمتغیر و ثابت نیست، بلکه افراد در برخورد با موقعیت‌های متفاوت و متغیر زندگی می‌توانند آن را تغییر دهند و نظم و شکل جامعه می‌تواند به تبع کنش و واکنش اعضا و اجزاء آن و تغییر نظام فکری مسلط بر جامعه تغییر کند. ریشه وقایع و چالش‌های اجتماعی را باید در فرهنگ و تغییرات آن جستجو کرد. از این رو، تحولات اجتماعی، تابعی از تغییرات فرهنگی و اعتقادی جامعه است و یا دست‌کم فرهنگ یک متغیر مستقل در تحولات اجتماعی است که باید به آن توجه جدی شود. تغییر و تحول فرهنگی، امری تدریجی و زمان‌مند است و در فرآیند زمان و توجه گروه‌ها و نهادهای اجتماعی در درونی‌شدن و تداوم نسلی آن در جامعه مستقر می‌شود. یکی از راه‌های تغییر فرهنگی، دگرگونی در کالاهای فرهنگی است. این دگرگونی تغییراتی را در سلیقه و ذائقه و شیوه زندگی افراد جامعه به بار می‌آورد، هم‌چنان که دگرگونی در ذائقه به تغییر شکل‌های محصولات فرهنگی نیز می‌انجامد.

فرهنگ هنگامی تغییر می‌کند که طراوت و نوآوری و اثرگذاری خود را از دست بدهد و بی‌حرکی بر آن حاکم شود و همگام با تحولات انسان و جامعه حرکت نکند. در این حالت، افراد احساس می‌کنند که این فرهنگ نمی‌تواند به نیازهای اساسی آنها پاسخ دهد؛ انتظار مردم از فرهنگ، تبیین واقعیت‌ها و معنابخشی به زندگی و تعیین چگونگی سلوک و کنش انسان با آن واقعیت‌ها و معانی است، بنابراین اگر نتواند به این نیازها پاسخ مناسب دهد نمی‌تواند استمرار داشته باشد و مردم به سمت فرهنگ دیگری کشانده می‌شوند که احساس کنند پاسخگوی این نیازهاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۲۰۲). پس فرهنگ‌ها در جریان انطباق‌پذیری و پاسخ به نیازها و مشکلات پیش‌روی جامعه گسترش یافته و یا تغییر می‌کنند.

از این رو، در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای تغییر فرهنگی دوگونه است:

یک ملت یا در حال ارتقا و رشد فرهنگی است و یا در حال رکود و انحطاط فرهنگی است (بیانات مقام معظم رهبری در سمینار ارتقای فرهنگی، ۱۳۶۷/۹/۲۰).

پس یک ملت دو حال بیشتر ندارد یا در حال ارتقا و رشد فرهنگی است و یا در حال رکود و انحطاط فرهنگی است.

الف) ارتقای فرهنگی

ارتقای فرهنگی، یک مسئله‌ی عمومی و همیشگی است که لازمه حیات حقیقی یک ملت و یک کشور است. یعنی فرهنگ نباید راکد و ایستاده باشد که به معنای تنزل و انحطاط فرهنگی است. برای این که جامعه از لحاظ فرهنگی، به موجود بی‌جانی تبدیل نشود، ارتقای فرهنگی و رشد فرهنگی برای رشد جامعه لازم است. مقصود از ارتقای فرهنگی در یک جامعه این است که سطح دانش، بینش، معرفت و قوت تحلیل و تدقیق در جامعه ارتقاء یابد. تحول و ارتقای فرهنگی با حفظ استمرار و پیوستگی فرهنگ به ترویج در جامعه عمیق و گسترش می‌یابد و با زدودن عناصر منفی فرهنگ گذشته، عناصر جدید جایگزین می‌شود. ارتقای فرهنگی در هر سطحی از سطوح جامعه به حسب خود معنای خاصی پیدا می‌کند. ایشان به دو سطح عموم و سطح نخبگان توجه دارد (بیانات مقام معظم رهبری در سمینار ارتقای فرهنگ و بازسازی، ۱۳۶۷/۹/۲۰).

با توجه به مفهوم «ارتقای فرهنگی» و «رشد فرهنگی» روشن می‌شود که آیت‌الله خامنه‌ای حیات فکری و اجتماعی انسان را در حال پیشرفت و تکامل می‌داند و هرگونه واپس‌گرایی، تعصب و تحجر نسبت به گذشته را آسیب بزرگ فرد و جامعه می‌داند. ایشان توجه به سنت‌ها را نیز در پرتو بازخوانی صحیح عقلی و انتقادی آنها در نسبت با شرایط تاریخی و اجتماعی امروز بشر توصیه می‌کنند. به همین جهت ایشان معرفت و ایمان دینی را امری تکامل‌پذیر و رو به پیشرفت می‌داند. از این منظر، آیندگان بهتر و عمیق‌تر از گذشتگان به دین علم و ایمان دارند: در خط طولی تاریخ بشر، وقتی که حساب می‌کنید، بعد از دویست سال، پانصدسال، می‌بینید انسانیت، بشریت، به عمق دین بسیار مؤمن‌تر، معترف‌تر، مذعن‌تر است از روزگاری که این فکرها و این اندیشه‌ها و این تطبیق‌ها برایش پیش نیامده بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

شرط مهم ارتقای فرهنگی، توجه به ثباتات فرهنگ است. توضیح این که هرچند آیت‌الله

خامنه‌ای حیات فرهنگی و علمی بشر را رو به رشد و ارتقا می‌داند و حرکت انسان به سمت رشد، پیشرفت و ارتقا را سنت الهی می‌داند (همان: ۳۴۱-۳۴۲) اما تحول را متفاوت از آنارشیسم، هرج و مرج، هر چی به هر چی بودن، ساختارشکنی، شالوده‌شکنی و زیر سؤال بردن همه‌ی اصالت‌ها می‌داند. لذا معتقدند که «تحول» در مقابل «ثبات» قرار نمی‌دهد. زیرا ثبات متفاوت از رکود و سکون است که مقابل تحولند. به همین جهت ایشان ثبات اجتماعی را شرط لازم تحول و ارتقای فرهنگی می‌داند که در این صورت ارتقا ممکن است و تصریح می‌کند:

آنچه خوب و درست است، جامعه‌ی با ثبات، اما غیر راکد و دارای تحول است؛ جامعه‌ای که حتی تحولات صحیح را سریع در خودش به وجود بیاورد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دانشگاهیان سمنان، ۱۳۸۵/۸/۱۸).

از دید آیت‌الله خامنه‌ای، تحول در جایی است که جنبه‌های ثابت و اصالت‌های هویتی لحاظ شود و به نفی اتصال‌ها و اصالت‌ها نینجامد:

تحول زمانی ممکن است که ریشه‌ها و اصالت‌ها را حفظ کنیم و شالوده‌شکنی نکنیم؛ هویت ملی را به شدت مورد ملاحظه قرار دهیم و ارج بنهیم. هویت ملی هر ملت، مجموعه‌ی فرهنگ‌ها و باورها و خواست‌ها و آرزوها و رفتارهای اوست. یک ملت مذهبی، یک ملت موحد، یک ملت مؤمن و یک ملت معتقد به پاکان درگاه الهی و اهل بیت پیغمبر است؛ این جزو فرهنگ و هویت‌شان است؛ هویت ملی که می‌گوئیم، شامل همه‌ی اینها هست؛ اینها را حفظ کنیم. هویت جمعی یک ملت، جزو آن چیزهایی است که در تحولات باید دست نخورد. در کنار هویت ملی، پویایی، نشاط، برخورداری از آزادی تحرک و روح رقابت در میان جمع خود را باید به شدت ارج بنهیم و به آن اهمیت بدهیم (همان).

توجه ثبات اجتماعی موجب می‌شود که ریشه‌ها و اصالت‌ها و ساختارهای اصلی و هویت ملی محفوظ بماند. ولی اگر ثبات اجتماعی نباشد ممکن است در تحولات بنیانی اساسی جامعه، به جای حفظ و پافشاری بر بنیان‌ها، هویت مستقر ملی فراموش شود! که بسیار خطرناک است و موجب هضم در سایر فرهنگ‌ها می‌شود (همان). در این صورت نه تنها امکان تحول و ارتقا میسر نیست بلکه زمینه‌ی انحطاط آن جامعه فراهم می‌شود.

بنابراین از منظر ایشان ارتقای فرهنگی و تحول اجتماعی مشروط به توجه چند اصل محوری و مهم است:

۱. با تحول نباید سینه به سینه شد؛ چرا که تحول سنت ثابت نظام اجتماعی است؛

۲. نه فقط با تحول نباید دشمنی کرد، که باید از آن استقبال کرد. چرا که موجب رشد و بالندگی جامعه و شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های انسان می‌شود؛
۳. تحول و دگرگونی را به سمت پیشرفت و تعالی باید مدیریت کرد؛
۴. تحول را با آناارشیسم و ساختارشکنی و هرج و مرج نباید اشتباه گرفت؛
۵. پایه‌ی تحول را نبایستی به آن چیزی که امروز معیارهای پیشرفت در دنیا محسوب می‌شود محدود و محصور دانست؛ بلکه حرف نو اسلام در زمینه‌های اخلاق، معنویت، معرفت الهی، انسان دوستی و ارتباطات و عواطف بشری را باید در نظر گرفت و اینها را هم بایستی جزو معیارهای تحول و پیشرفت دانست؛
۶. مجموعه‌ی نخبگان دانشگاه و حوزه و جوان‌هایی که آمادگی‌های لازم را دارند متصدی این تحول هستند و می‌بایست وارد این میدان شوند(همان).

ب) انحطاط فرهنگی

آیت‌الله خامنه‌ای با نفی نگاه تک‌خطی به فرهنگ، همه‌ی تحولات فرهنگی موجود را لزوماً مترادف با پیشرفت و ارتقای فرهنگی نمی‌داند، بلکه از امکان رکود و انحطاط فرهنگی نیز سخن می‌گوید که نقطه‌ی مقابل تحول و ثبات است(همان). به نظر ایشان رکود و انحطاط در چند صورت اتفاق می‌افتد:

۱. رکود و ای‌ستایی در فرهنگ

به عقیده آیت‌الله خامنه‌ای، اگر فرهنگ راكد و ایستاده بماند رکود فرهنگی به معنای تنزل و انحطاط فرهنگی روی می‌دهد(بیانات مقام معظم رهبری در سمینار ارتقای فرهنگ و بازسازی، ۱۳۶۷/۹/۲۰).

۲. عدم مراقبت و مصون‌سازی فرهنگ

آیت‌الله خامنه‌ای تذکر می‌دهند که عدم مراقبت از فرهنگ و ساختمان‌های معرفتی، جامعه را دچار آسیب می‌کند. زیرا تغییرات و تحولات در فرهنگ به صورت کند و تدریجی و غیرمحسوس است و به تدریج، به تغییر در آرمان‌ها، کنش‌ها و رفتارها منجر می‌شود و تغییر در آرمان‌ها و کنش‌ها و جهت‌گیری‌ها نیز موجب ناکارآمدی ساختارها و سپس فروپاشی و تغییر آنها می‌شود. در واقع در نبود مراقبت فرهنگی و «مصون‌سازی فرهنگی»، زم‌ی نه‌های «نفوذ» فکری، فرهنگی و در نه‌های ت‌سی‌اس‌ی و اقتصادی در ی‌ک جامعه فراهم می‌شود و جری‌ان دشمن با نفوذ فکری و فرهنگی در تصمیم‌گیری‌های مسئولان و خواص جامعه دستکاری می‌کنند. هدف نفوذ این است که محاسبات مردم و مسئولان را عوض کنند و تغییر

بدهند و در تصمیم‌گیری‌های آنها تأثیر بگذارند (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۴/۱۲/۲۰).

۳. انحراف از دین و اخلاق

آیت‌الله خامنه‌ای، بر مبنای این که نظام آفری‌نش یک فطرت و سرشت طبیعی و در حال صیورورت دارد، معتقد است که هر جامعه و امتی که بر روال و طبق دین و فرهنگ فطری اصیل حرکت نکند، نابود خواهد شد. نه این که آدم‌هایش همه خواهند مرد، نابود شدن امت، به معنای نابود شدن تشکیلات ملی آنهاست. یعنی جذب و هضم می‌شوند، جزو ملت‌های دیگر می‌شوند و ملیت‌شان از بین می‌رود (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۴۱۲). از این رو اگر جامعه‌ای از لحاظ فکر، بینش، اخلاق عقب از مسیر فطرت و حرکت طبیعی خود دور شده است و برای اهل آن جامعه جنایتی است که به هیچ صورت بخشودنی نیست و با ده یا بیست سال کار درست هم جبران نمی‌شود (همان: ۱۲۳). ایشان بر همین اساس تمدن غرب را در سرایشی سقوط می‌داند:

زوال تمدن‌ها معلول انحراف‌هاست. تمدن‌ها بعد از آن که به اوجی رسیدند، به خاطر ضعف‌ها و خلأها و انحراف‌های خود رو به انحطاط می‌روند. ما نشانه‌ی این انحطاط را امروز در تمدن غربی مشاهده می‌کنیم، که تمدن علم بدون اخلاق، مادیت بدون معنویت و دین و قدرت بدون عدالت است (بیانات مقام معظم رهبری در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴).

نتیجه‌گیری

در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای که بر مفهوم مرکزی تحول، سامان یافته است، تحول اجتماعی یک صیورورت و تغییر دائمی در جوهره‌ی ک ملت است. این حرکت از قوه به فعلیت در مسیر تکامل در عالم است که تحولات اجتماعی در روند فلسفه تاریخ هم یکی از شئون ذیل آن است. به نظر ایشان حیات اجتماعی انسان دو بخش دارد؛ بخش ثابت که تحت حاکمیت سنت‌های الهی است و بخش متغیر که تحت اراده و آگاهی انسان است. انسان بر حسب نیازهای مادی و معنوی خود به حیات اجتماعی گرایش دارد و با دیگر انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند. کنش‌های انسان در حیات اجتماعی براساس آگاهی و اراده سامان می‌یابد و به همین جهت، کنش، حامل معنا و مضمونی است که قصد شده است؛ پس، آگاهی انسان مقدم بر جامعه است. انسان به واسطه‌ی جهان‌بینی خود به کنش می‌پردازد و با سایرین ارتباط برقرار می‌کند. از این رو، رفتار اجتماعی و سبک زندگی انسان‌ها، تابع جهت‌گیری و تفسیر آنها از نیازها

و سطح زندگی و هدف از زندگی است. جهان‌بینی‌ها و ارزش‌های مستقر در جامعه، سازنده فرهنگ و روح جامعه است.

تحولات اجتماعی، تابعی از تغییرات فرهنگی و اعتقادی جامعه است. فرهنگ دوگونه تحول را می‌پذیرد: «ارتقای فرهنگی» و «انحطاط فرهنگی». «ارتقای فرهنگی» محصول پویایی، شادابی فکری و عقلانی جامعه و حرکت صحیح به سمت «تبادل فرهنگی» و مقاومت در برابر «تهاجم فرهنگی» است. اما انحطاط و ارتجاع فرهنگی محصول از دست رفتن طراوت و اثرگذاری فرهنگ است به نحوی که بی‌حرکی برآن حاکم شود و همگام با تحولات انسان و جامعه حرکت نکند. اگر ساخت حقیقی یک جامعه نتواند به نیازهای نوپدید و جدید افراد و نهادهای اجتماعی پاسخ مناسب دهد و «ارتقای فرهنگی» داشته باشد و از توان «تبادل فرهنگی» برخوردار شود، نمی‌تواند استمرار داشته باشد و افراد و مسئولان به سمت فرهنگ‌ها و دستورالعمل‌های دیگر جوامع کشانده می‌شوند و همین زمینه «تهاجم فرهنگی» و تحولات اجتماعی برآمده از آن را فراهم می‌کند. لذا عاملین و عناصر علمی، فرهنگی و هنری نقش تعیین‌کننده‌ای در «ارتقای فرهنگی» و تحولات اجتماعی برآمده از آن بر عهده دارند.

منابع

۱. توسلی، غلامعباس (۱۳۸۸)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲/۰۱/۰۱)، بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی.
۳. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۰۹/۰۶)، بیانات در جلسه چهاردهم تفسیر سوره بقره.
۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۱۱/۰۸)، بیانات در دیدار با اعضای «گروه تاریخ» صدای جمهوری اسلامی ایران.
۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۵)، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، قم: صهبا.
۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸)، *بیان قرآن (تفسیر سوره براءت)*، تهران: مؤسسه پژوهشی و فرهنگی انقلاب اسلامی.
۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸)، *همرزمان حسین*، تهران: مؤسسه پژوهشی و فرهنگی انقلاب اسلامی.

۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹/۰۷/۱۴)، بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه.
۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۵/۰۸/۱۸)، بیانات در دیدار دانشگاهیان سمنان.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۷/۰۹/۲۰)، بیانات در سمینار ارتقای فرهنگی.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۴/۱۲/۲۰)، بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹/۲/۲۳)، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۱/۰۸/۲۴)، پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به مناسبت تشکیل شورای سیاست‌گذاری حوزه.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۰۶/۳۱)، بیانات در آغاز درس خارج فقه.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (بی‌تا)، روح توحید نفی عبودیت غیر خدا، بی‌جا: بی‌نا.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ریتزر، جرج (۱۳۹۲)، نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه: خلیل میرزایی و علی بقایی سرابی، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۷)، اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
۱۹. کرایب، یان (۱۳۹۱)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسماپرست، تهران: آگه.
۲۰. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، تهران: زرین.
۲۱. موسوی، سیدمهدی (۱۴۰۰)، «طرح کلی اسلام از منظر آیت‌الله خامنه‌ای»، فصل‌نامه مشرق موعود، سال پانزدهم، شماره ۵۷.
۲۲. موسوی، سیدمهدی (۱۴۰۱)، «تحول علوم انسانی در الهیات اجتماعی آیت‌الله خامنه‌ای»، رساله دکتر/دانشگاه باقرالعلوم.
۲۳. موسوی، سیدمهدی (۱۴۰۳)، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۴. موسوی، سیدمهدی؛ سرلک، علی (۱۴۰۰)، «فرایند حرکت تکاملی انبیاء در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، فصل‌نامه مشرق موعود، شماره ۵۷.



Analyzing the necessity of a civilizational approach to the doctrine of Mahdism

Amir Mohsen Erfan ¹

Abstract

Objective: This study is organized with the aim of exploring the most important necessities of civilizational reading of the Mahdist doctrine. **Method:** This research has based the explanatory-analytical method in content processing, and in terms of the achievement or result of the research, it is of a developmental-applied type and in terms of the type of data used, it is qualitative research. The method of collecting information is of a library type and description has been used in the exploration. **Findings:** The most important necessities of a civilizational approach to the Mahdist doctrine in the three areas of "theoretical", "applied" and "strategic" necessities are the form of evaluation and review. Of course, it should not be overlooked that the existing necessities are not in the same order of importance. Some necessities are contextual and others are temporal. **Conclusion:** The results of the analysis and synthesis of the collected data show that "the requirements for the formation of a new Islamic civilization", "confronting secular ideas in the civilizational explanation of the Mahdism doctrine", and "the role of this doctrine in creating a civilizational roadmap and civilizational identity" are among the most important necessities of a civilizational approach to the Mahdism doctrine

Keywords: Mahdism, civilization, approach, savior, necessity, promised

1. Assistant Professor, University of Islamic Education, Qom, Iran(erfan@maaref.ac.ir)

تحلیل ضرورت‌های روی‌آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت

امیرمحسن عرفان^۱

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف اکتشاف مهم‌ترین ضرورت‌های خوانش تمدنی از آموزه‌ی مهدویت سامان یافته است. روش: این تحقیق روش تبیینی - تحلیلی را در پردازش محتوا مبنا قرار داده است، و برحسب دستاورد یا نتیجه تحقیق از نوع توسعه‌ای - کاربردی و به لحاظ نوع داده‌های مورد استفاده، یک تحقیق کیفی است. روش گردآوری اطلاعات از نوع کتابخانه‌ای و در استکشاف از توصیف بهره برده شده است. یافته‌ها: مهم‌ترین ضرورت‌های روی‌آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت در سه ساحت ضرورت‌های «نظری»، «کاربردی» و «راهبردی» قالب ارزیابی و بررسی است. البته نباید از نظر دور داشت که ضرورت‌های موجود از حیث اهمیت در یک ردیف نمی‌باشند. برخی از ضرورت‌ها زمینه‌ای و برخی دیگر زمانی است. نتیجه: نتایج حاصل از تحلیل و ترکیب داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد که «تصحیح نگره مهندسی تمدن نوین اسلامی بدون آموزه‌ی مهدویت»، «مواجهه با اندیشه‌های برآمده از تمدن رقیب در خوانش از آموزه‌ی مهدویت» و «نقش این آموزه در خلق نقشه راه تمدنی و هویت‌بخشی تمدنی» از مهم‌ترین ضرورت‌های روی‌آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت می‌باشد.

واژگان کلیدی

مهدویت، تمدن، روی‌آورد، منجی، ضرورت، موعود.

مقدمه

کسانی که بر تمدن و ضرورت احیای آن تأکید دارند به آن سبب است که اصولاً در نگاه تمدنی است که جا و راه برای نهادینه کردن اجتماعی یک فکر آن‌هم در گستره‌ای وسیع، ممکن می‌گردد. ضرورت احیای تمدن اسلامی هم در جهت تمدن‌سازی است و هم در جهت خروج از سلطه تمدن‌های دیگر. در واقع رویکرد تمدنی در صورت شکل‌گیری و استقرار، این امکان و توانایی را به آموزه‌ی مهدویت می‌دهد که به شیوه‌ای فعال در جامعه‌ی باورمندان حاضر شود.

این نکته افزودنی است که ارزیابی دقیق وضعیت موجود، و تلاش برای تغییر آن جزو

۱. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم (Erfan@maaref.ac.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

الزامات باورداشت آموزه‌ی مهدویت محسوب می‌شود. بلکه با نگاهی جامع و کاربردی به مقوله‌ی مهدویت، درمی‌یابیم نه تنها اراده، بلکه تلاش و خواست جمعی، نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای در تسریع ظهور دارد. و اساساً، اهتمام به آموزه‌ی مهدویت بدون توجه به سازوکارها و اقدامات زمینه‌ساز، امری نامعقول و بی‌معناست. این آموزه متعالی به گونه‌های مختلف به تصویر کشیده شده است اما با رویکرد تمدنی کمتر به آن پرداخته شده است. و پیوند و رابطه این دو در محاق غفلت فرو رفته است. تبیین و ارائه آموزه‌ی مهدویت در چهارچوب مطالعات تمدنی افق‌های جدیدی فراوری پژوهش‌گران و اندیشمندان می‌گشاید. یک نکته‌ی اساسی در خور یادکرد این است که مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای قابل پیش‌بینی حاصل از رویکرد تمدنی به اندیشه مهدویت را باید در «خروج از روزمرگی و برنامه‌های غیرمنسجم فرهنگی» و «تلاش در جهت ترسیم هدفمند حال و آینده مطالعات در حوزه‌ی مهدویت»، «تلاش برای مهندسی فرهنگ انتظار مبتنی بر نظام معرفت دینی»، «حفظ و صیانت از اندیشه‌ی مهدویت در عرصه‌ی ملی، منطقه‌ای و جهانی»، «کسب موقعیت برتر در منجی باوری» دانست.

در این نوشتار، فرض بر این بوده که آموزه‌ی مهدویت به عنوان یک سرمایه‌ی عظیم نقش مهمی در احیای تمدن اسلامی دارد. از این رو، برای نشان دادن صحت این استدلال، تلاش می‌شود که نشان داده شود: ضرورت‌های رویکرد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت چیست؟

پیشینه‌شناسی پژوهش

پی‌جویی در آثار مربوط در این زمینه چنین می‌رساند که مطالعات موجود در پیوند میان آموزه‌ی مهدویت و تمدن را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. یک سنخ از مطالعات در عرصه‌ی «ظرفیت‌های تمدنی آموزه‌ی مهدویت» می‌باشد. در این سنخ از مطالعات می‌توان با رویکردی «تاریخی» یا «فلسفی» یا «راهبردی» ظرفیت این آموزه را در احیای تمدن اسلامی مورد واکاوی قرار داد.

در این زمینه می‌توان به کتاب‌های *انقلاب مهدی و پندارها* نوشته سیدمحمدباقر صدر، *قیام و انقلاب مهدی* از شهید مطهری از جمله اولین کتاب‌هایی هستند که با رویکردی جدید به آموزه‌ی مهدویت می‌نگرند و زمینه‌ساز تحقق رویکرد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت می‌باشد ولی کماکان مسئله این مقاله در این دو کتاب بررسی نشده است.

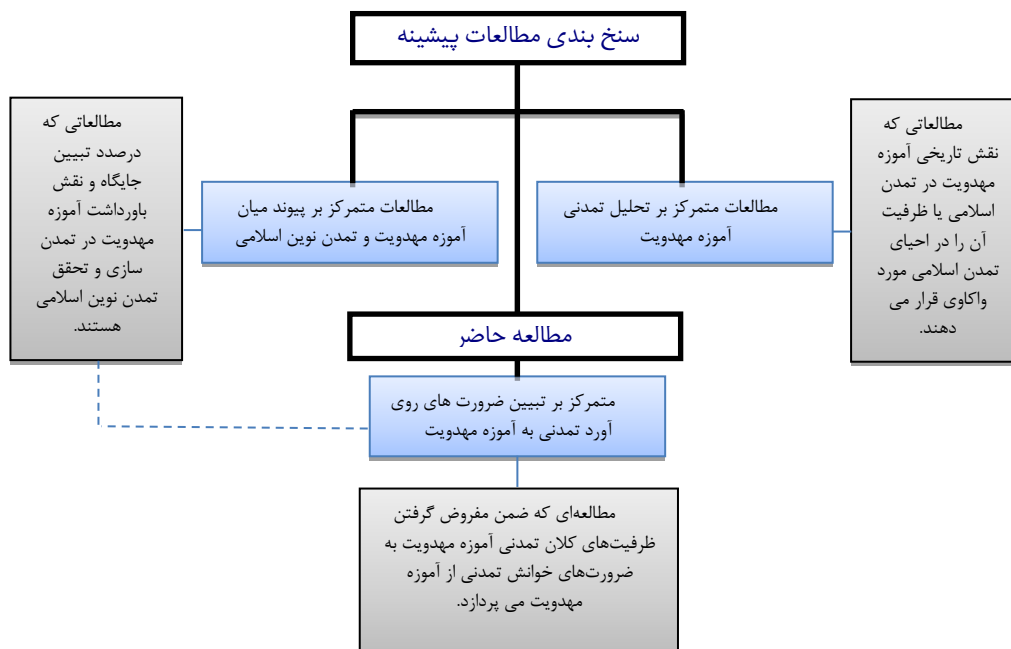
در کتاب *نقش باورداشت آموزه‌ی مهدویت در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی* نیز سعی شده

است «الزامات رویکرد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت»، «کارکردهای رویکرد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت»، «ملاک‌های تمدن‌سازی آموزه‌ی مهدویت (قابلیت‌های آموزه‌ی مهدویت در عرصه تمدن‌سازی)» و «نقش آموزه‌ی مهدویت در تمدن‌سازی» مورد کاوش قرار گیرد.

در این‌جا سزایست اشاره شود که دکتر محمدهادی همایون در کتاب *تاریخ تمدن و ملک مهدوی* کوشیده است به تقابل جبهه‌ی حق و باطل در گستره‌ی تاریخ بپردازد و به ویژگی‌های جبهه حق و نقش آموزه‌ی مهدویت در پیروزی جبهه حق را واکاوی می‌کند. در مجموعه مقالات یازدهمین همایش دکترین مهدویت با عنوان «فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز؛ راهبردها و راهکارها» مقالات متعددی در پیوند میان آموزه‌ی مهدویت و تمدن منتشر شده است ولی مسئله این پژوهش به گونه‌ای مستقل در هیچ‌کدام از مقالات به طور مستقل مورد بررسی قرار گرفته نشده است.

سنخ دیگر مطالعات در این زمینه بر نقش این آموزه در تحقق تمدن نوین اسلامی تأکید می‌شود. برای نمونه دکتر محسن الویری در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی»^۱ درصدد تبیین علمی جایگاه آموزه‌ی مهدویت در تمدن نوین اسلامی است. به هر روی با رصد مطالعات موجود در زمینه آموزه‌ی مهدویت و تمدن چنین می‌نمایند که مسئله این مقاله به گونه‌ای مستقل مطمح نظر کتاب‌ها و مقاله‌ها در این زمینه نبوده است.

۱. فصل‌نامه انتظار موعود، سال سیزدهم شماره ۴۲ (پاییز ۱۳۹۲)



عیارشناسی تمدنی آموزه نجات گرایانه مهدویت

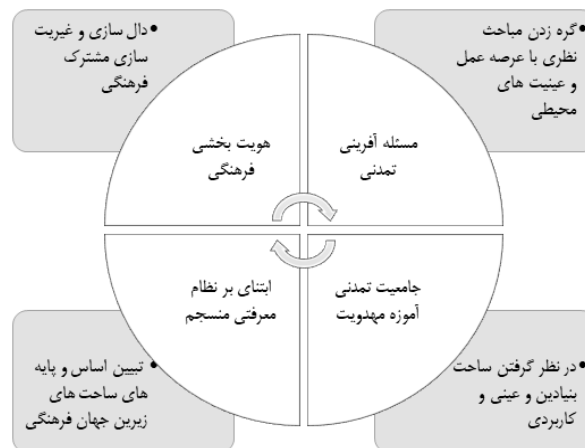
در دیده‌ی تمدن‌پژوهان فهم اجتماعی و فرهنگی از آموزه‌ی مهدویت بر طراحی برنامه عملیاتی در این زمینه مقدم است. منظور از فهم فرهنگی در این جا، صرف «شناخت» نمی باشد بلکه مجموع اقداماتی را شامل می شود که این آموزه را برای باورمندان معنادار ساخته و نوعی درک مشترک را پدید می آورد برای نیل به چنین فهمی، البته تبیین تمدنی آموزه‌ی مهدویت دارای اولویت منطقی می باشد. فزون از آنچه گذشت باید اضافه کرد که سنجش عیار تمدنی آموزه نجات در اسلام مرحله نخستی است که راهبردها از حیث محتوایی بر آن استوار است. باید افزود که منظور از ضرورت راهبردی، نقشی است که برون داد رویکرد تمدنی در نهایت می تواند برای اجماع‌شناختی بین مسلمانان، نخبگان و دولت مردان در موضوع در رویکرد به آموزه‌ی مهدویت ایفاء نماید.

چون ژرف بنگریم تأمل و تعمق در نظام معرفتی اسلام در مقوله‌ی منجی نشان می دهد آموزه‌ی مهدویت، «هویتی فرهنگی» دارد لازمه‌ی در نظر گرفتن چنین مهمی، سخن گفتن در چارچوب زبانی فرهنگی و تمدنی است؛ به این معنا که در عین وفاداری ایدئولوژیک به درون مایه‌های ارزشی این آموزه آن را در قالب زبان فرهنگی و تمدنی ارائه کنیم.

افزودنی است که آموزه‌ی نجات در اسلام؛ حیثیت تمدنی دارد و بسیاری از مضامین آن از جنس مقوله‌ی تمدن یا مرتبط با آن هستند. برخورداری آموزه‌ی مهدویت از مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی فرهنگی امتیاز آشکار و پررنگ اندیشه منجی موعود در اسلام است. این مبانی متقن و مستحکم است و یک نظام معرفتی «منسجم» و «یکپارچه» را تشکیل می‌دهد؛ به صورتی که ناهماهنگی و تشتتی در آن مشاهده نمی‌شود.

نباید از نظر دور داشت که الگوسازی برای حرکت تکاملی جهان اسلام در گرو مفهوم‌سازی، نظریه‌پردازی و از همه مهم‌تر «مسئله‌آفرینی» در مقیاس تمدنی است. یعنی علاوه بر آن که اندیشمندان باید در پی نوآوری، ابداع نظریه و خلق پدیده فکری تازه باشند باید بکوشند جامعه را نسبت به آنچه باید بدانند و اکنون صورت مسئله برای آنها دانسته نیست آگاه نمایند در این ارتباط آنچه مهم است رابطه‌ی مسئله‌ها با نیازهای اولویت‌دار جهان اسلام است؛ از این‌رو در ادبیات علمی جریان تمدن‌گرایی اسلامی فراوان بر «زمینه‌سازی ظهور» تأکید می‌شود. این تأکید به معنای گره زدن مباحث نظری با عرصه عمل و عینیت‌های محیطی است.

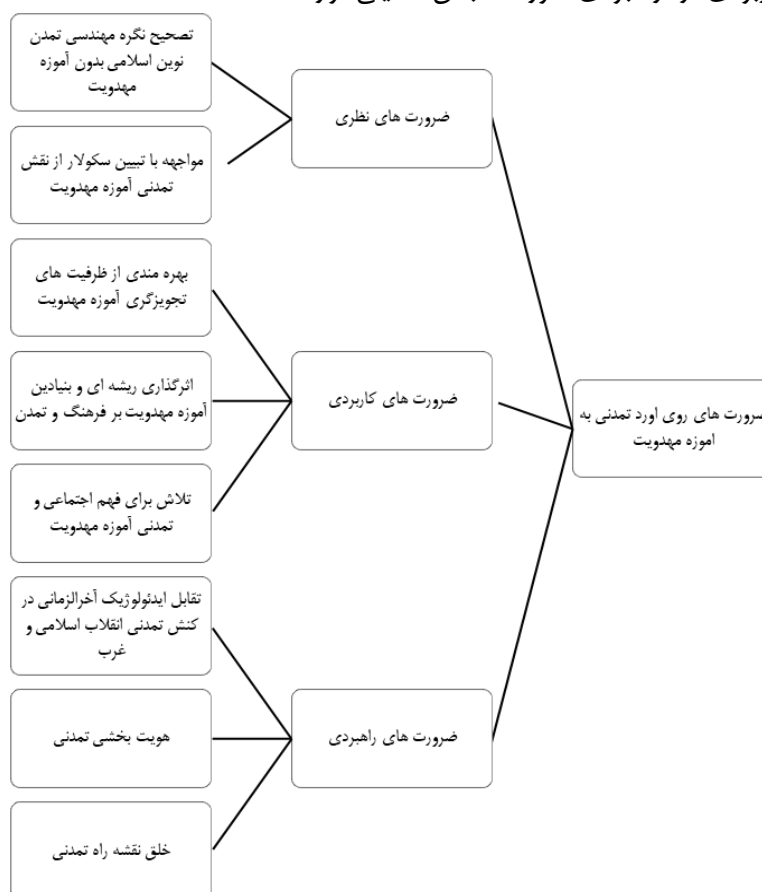
نمودار عیارشناسی تمدنی آموزه‌ی مهدویت



ضرورت‌های روی آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت

آنسان که ملاحظه می‌گردد ضرورت‌های نگرش و رویکرد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت از آن‌روست که نگرش تمدنی نگرشی فراگیر و جامع است. در این رویکرد آموزه‌ی مهدویت در مقیاسی کلان و در نسبتی با دیگر حوزه‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد، از تحلیل‌های تک‌عاملی پرهیز می‌شود. ضرورت‌های روی آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت را می‌توان در سه ساحت؛

«نظری»، «کاربردی» و «راهبردی» مورد سنجش تحلیلی قرار داد.



یک: ضرورت‌های نظری

بازخوانی فرهنگی و تمدنی آموزه‌ی مهدویت یک موضوع مغفول به شمار می‌آید، بنابراین برای کشف و تبیین علمی آن انجام پروژه‌هایی از این قبیل ضروری است. اگرچه پیرامون آموزه‌ی مهدویت و گفتمان انتظار - به واسطه شکل‌گیری مراکز تخصصی و گروه‌های پژوهشی - رشد و ترقی قابل توجهی داشته است، اما بررسی محتوایی محصولات علمی حاصل از این توسعه، نشان دهنده این واقعیت است که رشد حاصل آمده بیشتر کمی و کمتر محتوایی می‌باشد. از سویی دیگر آموزه‌ی مهدویت با ادبیات فرهنگی و تمدنی تبیین نشده؛ آموزه‌ی مهدویت از این حیث نیازمند توسعه علمی است تا بتواند پاسخگوی نیازهای علمی دغدغه‌مندان مسلمان باشد. جدید بودن خوانش فرهنگی و تمدنی از آموزه‌ی مهدویت مانع از

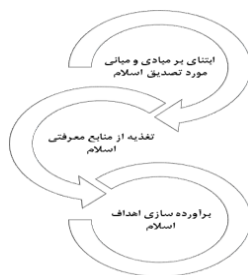
طرح آن در فضای بومی و شکل‌گیری روایتی اصلاحی از آن بوده، که ضرورت نظری بحث را دوچندان می‌کند.

۱. تصحیح نگره‌ی مهندسی تمدن نوین اسلامی بدون آموزه‌ی مهدویت

این نکته را باید به یاد داشته باشیم که توجه به الزامات ساخت تمدن اسلامی متناسب با اقتضائات دنیای امروز بسیار مهم می‌نماید. این تمدن مقید به قید «اسلامی» است و باید مبتنی بر اندیشه‌ها و بنیان‌های دینی شکل گیرد. آموزه‌های اسلام، بُن‌مایه‌ی جهش علمی و تمدنی مسلمانان در گستره‌ی تاریخ بوده است. اما آیا اسلام بالفعل همه دستاوردهای مادی و تمدنی را مطلوب می‌داند و از نامیدن آنها به عنوان «اسلامی» استقبال می‌کند و یا متون دینی، شرط خاصی را برای وصف اسلامی یک تمدن لحاظ می‌کند. از نظرگاه اسلام دستاوردهای مسلمانان همان قدر که متصف به تمدن است، بایستی متصف به اسلام نیز بشود تا بتوان آن را «تمدن اسلامی» نام نهاد. در واقع طرح این نکته از آن جهت ضرورت پیدا می‌کند که بار معنایی کلمات منحصر به بار معرفتی آن نمی‌شود، بلکه واژه‌ها بار ارزشی‌ای را با خود همراه دارند که وقتی علم را در مقام تحقق خارجی‌اش مدنظر قرار دهیم، در پذیرش یا عدم پذیرش آن مؤثرند. از آن جا که اتصاف به واژه اسلامی بار معنایی مثبتی را به شنونده منتقل می‌کند بنابراین لازم است بررسی کنیم که آیا دین شرطی را برای اسلامی نامیدن یک تمدن مطرح کرده است که اگر آن را فاقد باشد، دین آن را اسلامی قلمداد نکند.

به نظر می‌آید در صورتی می‌توان دستاوردها و محصولات علمی، فرهنگی و مادی مسلمانان را «اسلامی» دانست که: بر مبادی تصویری و تصدیقی صحیح که مورد قبول اسلام باشد تکیه کند؛ محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام تغذیه کند و در راستای اهداف مورد انتظار دین باشد.

نمودار شاخصه‌های اسلامی نامیدن فرهنگ و تمدن



اگر انقلاب اسلامی نتواند متناسب با اهداف و شعارهای سیاسی خود، اندیشه‌ها، پایه‌های فرهنگی و نرم‌افزارهای خود را تولید و بازسازی کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به تحقق تمدن اسلامی در عرصه‌ی جهانی امیدوار باشد. شناخت هرچه بیشتر و عمیق‌تر فرهنگ و تمدن به طور عام و نیز رویکرد فرهنگی و تمدنی به آموزه‌ی مهدویت، ما را به قدرت معرفتی و علمی لازم برای صیانت از هویت فرهنگی انقلاب اسلامی مجهز می‌سازد. اگر غایت بلند انقلاب اسلامی، بنای تمدنی جدید بر مدار تفکر دینی است، اساساً این پرسش مطرح می‌شود که ویژگی‌های تمدنی این انقلاب کدامند و آموزه‌ی مهدویت چه رسالت و نقشی در این زمینه می‌تواند ایفا کند؟

در پاسخ به این سؤال باید افزود که آموزه‌ی مهدویت مهم‌ترین قدرت انگیزشی در راستای تکاپوهای تمدنی برای تحقق تمدن نوین اسلامی است زیرا «انتظار» و «زمینه‌سازی» که از آن به فراهم‌سازی مقدمات ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تعبیر می‌شود، پیوندهای دوسویه‌ای دارند. براساس روایات مهدوی جامعه منتظر قبل از ظهور جامعه‌ای است که مهیای ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است و مهم‌ترین ویژگی جامعه منتظر قبل از ظهور «بلوغ اجتماعی» می‌باشد (سهرابی: ۱۳۸۹، ۱۹۵). شاخصه‌های بلوغ اجتماعی عبارتند از: «رغبت اجتماعی»؛ به معنای میل، اعتقاد و باور قلبی انسان‌ها به دولت کریمه مهدوی (همان، ۱۹۹). «شکایت اجتماعی»؛ یعنی اعتراض و شکایت انسان‌ها به درگاه الهی به جهت غیبت رهبر و سرپرست آنها و به عبارتی دیگر شکایت از وضعیت موجود به درگاه الهی (همان، ۲۰۳) و «استعانت اجتماعی»؛ به معنای درخواست گشایش و فتح سریع از خداوند متعال (همان، ۲۱۲). جامعه‌ی منتظر قبل از ظهور وضعیت مطلوبی است که بشر اگر به آن برسد حجت الهی را درک خواهد کرد. این جامعه‌ی منتظر قبل از ظهور دارای ویژگی‌هایی در بینش، سلوک فردی و رفتاری و ارزش‌های اجتماعی است که این مختصر فرصت کاوش پیرامون آن را به ما نمی‌دهد. اما تحقق ارزش‌ها و رفتارهای متعالی اسلام در جامعه‌ی منتظر قبل از ظهور، جامعه را تعالی‌جو، تحوّل‌طلب و مهیای ظهور بار می‌آورد.

۲. مواجهه با اندیشه‌های برآمده از تمدن رقیب در خوانش از آموزه‌ی مهدویت

می‌توان بر این باور پای فشرد که دیدگاه سکولاریستی به تمدن به هیچ وجه نقش الگودهی دین به تمدن را نمی‌پذیرد و همان‌گونه که سایر مقوله‌های اجتماعی را از عرصه‌ی تأثیرگذاری دین برکنار می‌داند و حداکثر برای دین، نقش فردی و روانی قائل است، در عرصه‌ی فرهنگ هم این تأثیرگذاری را بر نمی‌تابد (داوری: ۱۳۸۷، ۸۲).

دیدگاه اومانستی و نگاه غربی به «فرهنگ» - که اساساً فرهنگ را جانشین دین می‌پنداشتند و به همین لحاظ به برخی نظریه‌پردازان فرهنگ در قرن نوزدهم، «پیامبر فرهنگ» لقب داده بودند (جانسون: ۱۳۷۸، ۴۵). چنین دیدگاهی مبتنی بر استقلال و استغناى بشر از دین در روزگار مدرنیته است که جایگاهی برای نقش هدایت‌گرایانه‌ی دین برای فرهنگ باقی نمی‌ماند. سکولارها، تمامی عرصه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، آموزش و... را مستقل از تأثیرپذیری از دین تعریف می‌کنند و نقش راهنما و الگودهی دین را در این مقوله‌ها نمی‌پذیرند.

در این دیدگاه دین بر فرهنگ اشراف دارد البته این تأثیرگذاری بر عناصر ریشه‌ای فرهنگ نظیر باورها، ارزش‌ها و رفتارهای کلان است. و البته دین نسبت به عناصر قالبی، ابزاری - جز در مواردی که بار ارزشی داشته باشد - نظر خاصی را اعمال نمی‌کند. نباید از نظر دور داشت که جامعه‌ی علمی ما در حوزه‌ی اندیشه منجی موعود، یا باید در امتداد اندیشه‌ی سکولار، تأمل و نظریه‌پردازی کند یا باید به تولید نظریه‌ی فرهنگی و تمدنی اسلامی دست بزند. روشن است که نخستین نتیجه‌ی مترتب بر انتخاب گزینه‌ی اول، طرد و نفی گردیدن جهان‌بینی اسلامی در قلمرو فرهنگ و تمدن است که هیچ‌گاه، مطلوب یک متفکر مسلمان نیست.^۱

بایسته است اشاره کنیم که براساس روایات امامان معصوم علیهم‌السلام ظهور و قیام حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در چهارچوب یک اتفاق بزرگ تمدنی رخ می‌دهد زیرا در سطحی کلان رخ می‌دهد، و نجات بخشی او «جمعی» است. و مهم‌ترین برنامه‌ی آن حضرت برپایی عدالت در جهان است پس رسالت موعود شیعی اجتماعی نیز می‌باشد. موعود شیعه، منجی بشریت است و اختصاصی به منطقه، نژاد، مذهب و دین خاصی ندارد و برای نجات همه ظهور می‌کند و «جهان شمول» است.

از این رو می‌توان ادعا کرد که آرمان مهدی موعود در شیعه امامی از این که درصدد احیای آموزه‌های اسلام از کژی‌هاست آرمانی «رو به گذشته» است اما از این جهت که درصدد تحقق بخشیدن به تمامی اهداف اسلام است که تاکنون محقق نشده، «رو به آینده» است.

۱. شهید مطهری در این زمینه معتقد است که انقلاب اسلامی ایران، تنها قیام علیه استبداد سیاسی یا اقتصادی نبود؛ بلکه قیام علیه «فرهنگ غرب»، «ایدئولوژی غربی»، دنباله‌روی از «تفکر غربی» بود، بازگشت به «هویت اسلامی» و خود واقعی و روح جمعی این مردم بود؛ یعنی قرآن. این قیام، نوعی سرخوردگی از راه و روش‌ها و راه‌حل‌های «غربی» و بازیابی خود جمعی و ملی اسلامی - ایرانی بود (ر.ک: مطهری: ۱۳۸۷، ۲۴۷).

به طور حتم عرصه جهانی، فهم‌های ناقصی از آموزه‌ی مهدویت را منعکس کرده است. در فرایند تصویرسازی آموزه‌ی مهدویت مخالفین تفسیر شیعی از این آموزه، روشنفکران غرب‌زده و برخی از شرق‌شناسان (موسوی گیلانی: ۱۳۸۹، ۱۲۳) عواملی بودند که در اثر تلاش‌های آنها بخش عمده‌ای از ادبیات آموزه‌ی مهدویت با تصویرسازی منفی مواجه شد.

دو: ضرورت‌های کاربردی

کتمان نباید کرد که جوامع اسلامی از اقوام و فرهنگ‌های مختلف، با تجربیات عظیم تاریخی متفاوت تشکیل شده است. نگرش‌های متفاوت موجود میان گروه‌های عمده نژادی و قومی و فکری در رویکرد به آموزه‌ی مهدویت می‌تواند همراه آسیب‌هایی نیز باشد. برای حل و رفع بحران‌های حاصل از این گسیختگی‌ها در رویکرد به آموزه‌ی مهدویت بایستی از ظرفیت‌های کاربردی این آموزه بهره برد.

۱. بهره‌مندی از ظرفیت‌های تجویزگری آموزه‌ی مهدویت

آنچه محل تأکید این قلم است این مهم می‌باشد که انتظار و تجویزهای برآمده از آن مهم‌ترین نقش را در زمینه‌کنش تمدنی اسلام و غرب دارد. نباید از نظر دور داشت که تمدن غرب در راستای نفوذ و تسری از اندیشه نجات و منجی بیشترین سوءاستفاده را انجام می‌دهد و در این زمینه درصدد مدیریت اذهان جوامع بشری است که تنها بازیگر نجات در آخرالزمان؛ تمدن غرب است. کوتاهی در این زمینه سبب پیشتازی رقبای تمدنی در بهره‌مندی از مقوله نجات خواهد شد.

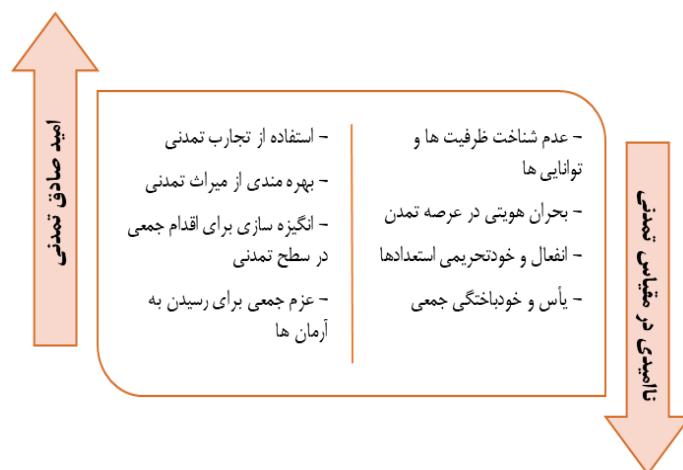
هر تمدنی برای پویایی و تکامل نیازمند عوامل «پیش‌برنده» یا «پیش‌کشنده» می‌باشد. ظرفیت‌ها و داشته‌ها نظیر: جغرافیای استراتژیک، منابع و ذخایر غنی و نیروی انسانی کارآمد و مستعد مهم‌ترین عوامل پیش‌برنده تمدنی می‌باشند. از جمله ظرفیت‌های پیش‌برنده تمدنی ظرفیت‌های تاریخی می‌باشد. برای نمونه ملت ایران در طول تاریخ به وضوح نشان دادند که توان بارور ساختن اندیشه‌های ناب تمدنی را دارند.

باور جمعی یک ملت به «آرمان قدسی و روشن»، یک عامل پیش‌کشنده برای تمدن‌سازی است. باورداشت آموزه متعالی مهدویت در این زمینه نقش مهمی ایفا می‌کند. باید توجه داشت که «دستیابی به چشم‌اندازهای متعالی» و «پایداری نسبت به مأموریت‌های تمدنی ناظر به آرمان‌ها» یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پیش‌کشندگی آموزه‌ی مهدویت می‌باشد.

فقدان امید صادق تمدنی و عدم عزم جمعی و ملی برای رسیدن به آرمان‌ها و چشم -

اندازهای متعالی بستر سلطه تمدنی رقیب را مهیا می‌سازد. گذشته تاریخی ایران و نیز جهان اسلام گواهی صادق بر این مدعاست.

نمودار تمایزهای «امید صادق تمدنی» و «ناامیدی در مقیاس تمدنی»



۲. اثرگذاری ریشه‌ای و بنیادین آموزه‌ی مهدویت بر فرهنگ اسلامی

عناصر تأثیرگذار بر فرهنگ را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود: بخشی از عناصر که بر سایر عناصر فرهنگی سایه می‌افکند و چگونگی آن را رقم می‌زند؛ و بخشی دیگر که عناصر تابع و درجه دوم فرهنگ تلقی می‌شوند. دسته‌ی اول را عناصر ریشه‌ای می‌نامیم و دسته دوم را عناصر ابزاری، قالبی و نمادین (جمعی از نویسندگان: ۱۳۸۷، ۷).

بینش‌ها و ارزش‌ها عناصر ریشه‌ای فرهنگ‌اند. اما سایر عناصر فرهنگ از قبیل آداب و رسوم، هنر، زبان و ادبیات و... عناصری هستند که از عناصر ریشه‌ای متأثر هستند البته آداب و رسوم و هنر ابزار و قالب انتقال عناصر ریشه‌ای هستند و از نمادهای ویژه قومی و اجتماعی برشمرده می‌شوند.

وجه اهمیت عناصر ریشه‌ای فرهنگ نظیر آموزه‌ی مهدویت در این است که اصلاح فرهنگی در جامعه نیازمند بررسی و عناصر ریشه‌ای فرهنگ جامعه و تلاش برای تکامل و تعالی آن است. و طبیعی است که در این صورت، عناصر غیرریشه‌ای نیز به هر نسبتی که از محتوا و بار ارزشی برخوردار باشد، به عنوان عناصر تابع و پیرو، به سمت اصلاح و رشد حرکت خواهد کرد.

برای نمونه در نقش‌آفرینی ریشه‌ای آموزه‌ی مهدویت می‌توان به «زنده‌بودن مهدی» در

اسلام اشاره داشت. به تعبیر شهید صدر می‌توان ادعا کرد این طول عمر و زندگی دراز در ایجاد تحول و دگرگونی عظیمی که رهبر ذخیره شده‌ی جهان می‌خواهد انجام دهد مؤثر است. به عبارتی این طول عمر بیشتر و بهتر می‌تواند این انقلاب و تغییر را در مرحله‌ی اجرا قرار دهد (صدر: ۱۳۸۴، ۴۲). اما آنچه مهم است توجّه به این نکته اساسی است که اعتقاد به موعود اسلام به انسان زنده‌ای که همچون ما زندگی می‌کند، اندیشه عدم پذیرش ستم و زمینه‌سازی برای ظهورش را به ما الهام می‌کند. البته اندیشه زمینه‌سازی ظهور و ارتباط ما بین مظلوم و منتقم منتظر، در صورتی امکان‌پذیر است که ما منجی عالم بشریت را در یک انسان زنده همزمان خود بدانیم.

با اندیشه در مطالب گذشته رمز طولانی شدن غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را باید در عدم مقبولیت عمومی و عدم وجود یاران صالح جست‌وجو کرد. ظهور موعود در مکتب تشیع، به خواست و اراده خدای متعال است و البته بدین معنا نمی‌باشد که ظهور آن حضرت صرفاً یک طرفه بوده و فقط خدای متعال در آن نقش دارد.

این همه، نه به آن معناست که وظیفه همگان در این زمینه، مساوی است. بلکه زمینه‌سازی ممکن است به تناسب نوع آن، استعدادهای روحی و اخلاقی و لیاقت‌های اکتسابی افراد، شکل‌های گوناگونی داشته باشد. اما باید بدانیم که مهیا نشدن بسترهای ظهور آن حضرت، مدت غیبت ایشان را طولانی‌تر خواهد کرد.

۳. تلاش برای فهم اجتماعی و تمدنی از آموزه‌ی مهدویت و حل چالش‌های کلان

بررسی فضای علمی جهان اسلام چنین بر می‌نماید که دانش‌واژه‌ی «مهدویت» فراوان در بیانیه‌ها و سخنرانی‌ها قرار می‌گیرد. این در حالی است که ابعاد این آموزه، آن‌چنان‌که شایسته و ضروری می‌نماید، مورد بررسی قرار نگرفته است. به همین دلیل از این حیث با سه اشکال اساسی روبرو است:

۱. **نقصان در گستره؛** بدین معنا که بعد یا ابعادی خاص از «آموزه‌ی مهدویت» موضوع برنامه اجرایی قرار گرفته و سایر ابعاد آن نادیده گرفته شده است. همین امر، تحقق و رضایت نهایی از تحقق آن را با مشکل مواجه می‌سازد.

۲. **نقصان در پذیرش؛** بدین معنا که جامعه به دلیل عدم آشنایی با این مقوله، آمادگی لازم برای همراهی با مجریان و یا مساعدت ایشان از طریق تحمل مشکلات و پرداخت هزینه‌های اجرای آن را ندارند. به عبارت دیگر عدم آگاهی مسلمانان، به فرایند تحقق اجتماعی این آموزه

آسیب می‌رساند.

۳. **نقصان در اجراء؛** بدین معنا که عدم توجیه سیستم اجرایی جوامع اسلامی، به ضعف هماهنگی و همکاری آنها با یکدیگر برای تحقق کامل و متوازن آموزه‌ی مهدویت منجر شده و از این طریق تحقق اجتماعی این آموزه را با مشکل روبرو می‌سازد.

نمودار چرایی عدم فهم اجتماعی از آموزه‌ی مهدویت



سه: ضرورت‌های راهبردی

فزون از آنچه گذشت باید اضافه کرد که اقدامات پژوهشی با هدف شناخت آموزه‌ی مهدویت گام نخست‌ی است که راهبردها از حیث محتوایی بر آن استوار است. باید افزود که منظور از ضرورت راهبردی در پژوهش حاضر، نقشی است که نتایج این پژوهش در نهایت می‌تواند برای اجماع شناختی بین مسلمانان، نخبگان و دولت‌مردان جهان اسلام در موضوع «آموزه‌ی مهدویت» ایفاء نماید.

۱. اهتمام به عمق راهبردی تقابل ایدئولوژیک آخرالزمانی در کنش تمدنی انقلاب اسلامی و غرب

حساسیت بر آموزه‌ی مهدویت و تلاش برای تحقق آن، کنشی بین تمدنی به شمار می‌رود. کنشی فرهنگی - سیاسی میان تمدن اسلام و غرب. اگر آموزه‌ی مهدویت را خاستگاه فرهنگی و تمدنی در اسلام در نظر بگیریم، طبیعتاً التزام به سازوکارهای تحقق آن نوعی به چالش طلبیدن فرهنگی - تمدنی خواهد بود که در یک سو، تمدن اسلامی و در سوی دیگر آن تمدن غرب ایستاده است؛ اما نباید فراموش کرد که جهان اسلام دارای چالش‌ها و اختلافات درون تمدنی نیز است که از قضا بسیاری از آنها جنبه‌ی فرهنگی، مذهبی و هویتی داشته و با توجه به نفوذ جهان غرب در جهان اسلام در سطوح فردی و ملی بیم آن می‌رود که با فعال شدن این چالش‌های فرهنگی مذهبی و هویتی زمینه برای دخالت بیگانگان در فعال کردن یا تشدید سایر گسل‌های هویتی - فرهنگی منطقه فراهم شود.

بی‌تردید آرمان شهر یا همان اندیشه‌های «اتوپایی» یکی از صور فلسفی - اجتماعی خواست

بشری بوده و بسته به زمینه‌های فکری، اسطوره‌ای و فرهنگی هر جامعه، به هیئت خاصی خود را نشان داده است (کلباسی اشتری: ۱۳۸۹، ۱۷). بحث از نجات با عناوین دیگری نظیر «منجی‌گرایی»، «موعودگرایی»، «آینده‌گرایی»، «هزاره‌گرایی»^۴ و بالأخره اندیشه‌های آخرالزمانی و «آخرت‌شناسی»^۵ پیوندی وثیق یافته و به هنگام طرح مقوله‌ای از مقولات مذکور، خواه یا نا خواه دیگر مقولات و معانی مرتبط با آن نیز به میدان بحث و تأمل وارد می‌شوند. جستجوی تاریخی در آئین‌های هندی - چینی، آئین زرتشت، آئین‌های آفریقایی و آمریکای جنوبی و به ویژه ادیان ابراهیمی نشان می‌دهد که آنها گردش زمان و گردش تاریخ را متوجه و معطوف به مرحله‌ای می‌دانند که گویی یا از طریق بازآفرینی و یا در اثر تحولی شگرف و تکان‌دهنده، دنیایی جدید پدید می‌آید و عالم نوپدید یا نتیجه خواست و مشیت الهی و اراده مافوق طبیعی است و یا نتیجه تلاش خود بشر برای تحقق جامعه آرمانی است (همان).

به طور خاص در ادیان ابراهیمی اندیشه‌ی جامعه آرمانی، مدینه فاضله - و به اصطلاح آگوستینوس «شهر خدا»^۶ - با مفاهیمی چون «خیر و شر»، «اراده‌ی الهی»، «ایمان و شرک» و به ویژه «نجات و رستگاری» و «داوری و جزا» آمیخته است و گویی تحقق و تأسیس مدینه آرمانی، ترجمان تقدیر الهی در جهت دادن به حوادث و رویدادهای تاریخی و امور عالم است.

افزون بر این در دهه‌های متمادی و به ویژه در چند سال اخیر، تلاش زیادی جهت ارائه تصاویری تقریباً واحد از این موعود به جهانیان، به گونه‌ای که تمام گروه‌های متنوع را در جوامع تحت تأثیر قرار دهد، قابل مشاهده است. عده‌ای چون تافلر، فوکویاما و هانتینگتون موعود جهان را در قالب تفکرات و مدل‌های سیاسی و اجتماعی معرفی می‌نمایند. و عده‌ای دیگر چون گردانندگان هالیوود موعود جهان را در برخی از آثار دیداری و شنیداری خود به صورت یک موجودیت حقیقی، چون کشور آمریکا می‌شناسانند (گودرزی: ۱۳۹۰، ج ۱، ۳۹۰).

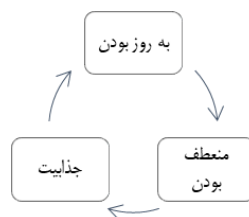
نگاهی گذرا به رسانه‌های غربی در عرصه منجی و موعود روشنگر این حقیقت است که آنان در تلاش‌اند گفتمان مسلط، گوی مدعی بودن ترسیم پایان تاریخ را از شرقی‌ها بربایند.

آینده‌گرایی از مضامین مهم و مورد توجه در غرب است. با وجود غفلت سینمای ایران، در

1. Messianism
2. Promisianism
3. Futurism
4. Millenialism
5. Eschatology
6. De Civitate Dei

هالیوود اهتمام جدی به مسئله آینده‌گرایی وجود دارد و از سال ۱۹۲۳ اولین تولید سینمایی با مضمون مرتبط با آخرالزمان تولید شده است و در دهه‌ی نود میلادی ۶۰ درصد آثار پرفروش از جمله آثاری بودند که مباحث آخرالزمان را مطرح می‌کردند. در این آثار، تمام بخش‌های تورات و انجیل که در آنها مضامین مرتبط با آخرالزمان آمده، به وسیله هالیوود به فیلم تبدیل شد.^۱ سال‌هاست که مسیحیان و یهودیان دنیا را آماج تبلیغات، سخنان، ایدئولوژی‌های منجی‌گرایی خویش قرار داده‌اند. به همین دلیل ایجاد یک روش و ساختار مناسب که سه مؤلفه؛ «به روز بودن»، «انعطاف داشتن» و «جذابیت» را با خود همراه داشته باشد، از مهم‌ترین و ضروری‌ترین پیش‌نیازهای ترویج آموزه‌ی مهدویت در عرصه بین‌الملل است. آموزه‌ی مهدویت ظرفیت‌های بالایی دارد که هرچه زمان می‌گذرد، امکان استفاده از بخشی از آن به دلیل رقابت و پیش‌دستی دیگران از میان می‌رود.

نمودار شاخصه‌های رویکرد برون‌نگر به آموزه‌ی مهدویت



آنچه در اندیشه هالیوودی که مبتنی بر اندیشه غربی است، از پایان تاریخ تبلیغ می‌شود، تنها استیلای غرب و باقی ماندن پیروان این فرهنگ در آخرالزمان است. در این‌گونه فیلم‌ها با این نکته روبرو می‌شویم که افراد و یا موجوداتی شرور و شیطانی در زمین شرارت ایجاد خواهند کرد و پس از گذشت زمان و در حالی که مردم از این موضوع غافل هستند، آمریکا به عنوان ناجی ظهور می‌کند و جهانیان را نجات می‌دهد. در این‌گونه فیلم‌ها دیگران چاره‌ای جز کرنش در مقابل توانایی‌های تمدنی و فناوریانه غرب به ویژه آمریکا را ندارند. این‌گونه فیلم‌ها از جلوه‌های ویژه و صحنه‌های مجازی بیش از اندازه استفاده می‌کنند تا مخاطب را مفتون و مسحور برتری منجی‌گری قهرمان داستان کنند. تولیدات بسیاری نظیر: آرمادون، نارانیای بیگانه، ترمیناتور، ارباب حلقه‌ها، هری پاتر، مومیایی، ایندیانا جونز، همه معرف تفکر ارزشی آخرالزمان با جدال خیر و شر است (عرفان: ۱۳۹۶، ۵۲).

۱. همان.

سردمداران کفر جهانی و شیطان بزرگ با سفارش مسیحیان صهیونیست می‌خواهند با طرح موضوعات آخرالزمانی خود را در صف اول مشتاقان ظهور منجی و بازگشت و رجعت مسیح قلمداد کنند. هالیوود این موج جدید منجی‌محور و آخرالزمان‌گرایانه‌ی مسلمانان را، در صف اول دشمنان خود ترسیم و تجسم می‌کند و تحت پوشش و تلاش معنوی و دینی، بزرگ‌ترین جنایات را در عراق و فلسطین و دیگر نقاط دنیا انجام می‌دهند (همان، ۱۶۶). بسیاری از این تصویرسازی‌ها ریشه در ادبیات دارد و ناشی از انتشار کتب علمی - افسانه‌ای نویسندگانی چون «ژول ورن»^۱، «ری برادبری»^۲، «هربرت جرج ولز»^۳، «آرتورسی کلارک»^۴ و تعدادی دیگر از نویسندگان رمان‌های علمی - تخیلی غربی دارد. در تمام این آثار تنها بر این نکته تأکید شده که غرب سفیدپوست به دلیل دسترسی به علم و فناوری و پیشرفت‌های فناورانه بر همه چیز مسلط شده و می‌تواند و حق دارد که بر همه ارکان عالم هستی، چنگ بیندازد (علوی: ۱۳۸۷، ۹). با این همه، فراموش نکنیم که ضدیت با عنصر ایرانی‌ت نقش بسیار مهمی در ساخت منجی بشریت در این فیلم‌ها ایفا می‌کند. به عبارتی خط فرهنگی ترسیم منجی موعود باید مسیر خود را از طریق معارضة با تمدن ایرانی سامان می‌داد چرا که مسئله سرشکستگی غرور ملی آمریکایی‌ها در ماجرای گروگان‌ها در دهه ۱۹۸۰ میلادی نیز باید در این گفتمان حلاجی شود در این فیلم‌ها برتری فرهنگی غرب، منجی بودن انسان غربی و دوتایی «ما» و «دیگری» در آنها مشهود بوده مقابله گفتمانی با تاریخ و تمدن ایران، جان‌مایه فیلم بوده است (عبداللهیان: ۱۳۹۰، ۹).

۲. نقش آموزه‌ی مهدویت در هویت‌بخشی تمدنی

برای بقای هر جامعه یا هر نوع نظام اجتماعی ضروری است که کنش‌گرانش «هویت»^۵

1. Jule Verne
2. Rey Bradbury
3. Herbert Geoarge Wells
4. Arthur C. Clark

۵. هویت در معنای لغوی؛ یعنی، حقیقت و ماهیت چیزی؛ یا هویت پاسخ به سؤال چه کسی بودن و چگونه بودن است. هویت به مجموعه خصوصیات و مشخصات فردی و اجتماعی و احساساتی گفته می‌شود که فرد آنها را از طریق کنش متقابل با دیگران و یافتن تصویری از خود درمی‌یابد. در تعریف هویت، یکی از متغیرهایی که لازمه اساسی آن است «غیر» می‌باشد. هویت را نمی‌توان تعریف کرد، مگر این‌که که تعریف و حدود «غیر» مشخص شود. با توجه به تعریف هویت، اگر نتوان برای هستی یک پدیده، محدوده هویتی تعیین کرد، آن‌گاه، می‌توان از بحران هویت صحبت به میان آورد و هرگاه شناسایی «غیر»، به دلیل عدم صراحت مؤلفه‌های هویتی «خود»، تمایز از «غیر» امکان‌پذیر نباشد، در این صورت، دچار بی‌هویتی یا بحران هویت شده‌ایم (در این زمینه مراجعه کنید به: الطایی: ۱۳۹۶، ۲۶۵؛ اکبری: ۱۳۹۳، ۳۱۷).

داشته باشند و در عین حال نسبت به این هویت و هویت دیگران آگاه باشند. دلیل این ضرورت این است که کنش‌گران بی‌هویت، از انجام رفتارهای اجتماعی، ایجاد ارتباط با دیگران، جای گرفتن در مناسبت‌های اجتماعی، تبعیت از فرایندهای جمعی عاجزند.

گفتنی است که «فضای رسانه‌ای»، فضایی خنثی و صرفاً دانش‌بنیاد نیست، بلکه به نوبه‌ی خود دارای فرهنگ و هویتی است که از آن به «فرهنگ سایبری» یا همان «رایا فرهنگ» تعبیر شده است. از این منظر فضای رسانه، ارزش‌ها و مبادی هویتی مخاطبان را به چالش کشیده و آنها را در معرض دو گزینه قرار خواهد داد: یا مقاومت و عدم تغییر هویتی، یا پذیرش و تحول که می‌تواند به معنای استحاله هویتی برای برخی از مخاطبان باشد (افتخاری: ۱۳۹۲، ۶۱).

این که یک محقق، اندیشمند و یا یک نظام سیاسی کدام عامل را از میان عوامل مؤثر در تعیین هویت، اولویت بخشد، از یک سو به زاویه دید و نگرش او بستگی دارد و از سویی دیگر دارای پیامدهایی است که اهمیت آن را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه که در بحث هویت و مؤلفه‌های سازنده آن از اهمیت بسیار سازنده‌ای برخوردار است، تعیین و تبیین میزان نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری هر یک از مؤلفه‌ها نسبت به مؤلفه‌های دیگر است. اگر به مؤلفه‌های ساخت هویت رجوع شود، به وضوح برجستگی مؤلفه دین بر سایر مؤلفه‌های هویت‌ساز مشهود است. نظریه‌ای در باب هویت از استحکام، پویایی و پایایی بیشتر و بهتری برخوردار است که از میان عوامل هویت‌ساز، اولویت هستی‌شناسانه را به مؤلفه‌ای بدهد که در سطح درونی دایره‌شمول وسیع‌تر و مناسبت‌تری دارد، و در سطح بیرونی؛ بیش‌ترین تمایز را با «دگر» خود ایجاد کند.

نگاهی گذرا به تاریخ روشن‌گر این حقیقت است که دین یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری هویت، جهان‌بینی و نگاهی است که انسان به خود و اجتماع دارد. اگر انسان هویت خود را بر مبنای نگاه مادی صرف تعریف، و خود را عنصری ابزارساز معرفی نماید، حرکت او در سطح مادی باقی می‌ماند و اعمال او در جامعه براساس همین تعریف رغم خواهد خورد؛ و چنانچه خود را خلیفه خدا بداند، متناسب با آن در جامعه حرکت خواهد کرد؛ بنابراین، داعیه هویتی، یکی از اساسی‌ترین نیازهای بشر است به گونه‌ای که فرد بدون هویت نمی‌تواند جامعه مورد نظر را ساخته، به پیشرفت و تعالی دست یابد و در صورت مواجه با چالش هویتی، حرکت به سوی اهداف مطلوبش نیز، با چالش مواجه خواهد شد. اصلی‌ترین مؤلفه هویت‌ساز، فرهنگ دینی و اسلامی است.

در موضوع مورد بحث نیز یکی از کارکردهای هویت‌بخش باورداشت اندیشه مهدویت ارتقا

همبستگی‌ها و علقه‌ها به سطوح عالی‌تر است. در واقع در چنین نگرش هویت‌هایی مانند هویت قومی نفی نمی‌شود، بلکه از آن به عنوان مرحله‌ای آغازین و گذرگاه یاد می‌شود، نه فقط توقفگاه^۱.

نکته‌ی حائز اهمیت این‌که، در باورداشت اندیشه مهدویت، «دگر» معنای کاملاً جدیدی می‌یابد که ریشه در انسان‌شناسی اسلامی دارد. در این نگاه، انسان‌های درون سرزمین جغرافیایی از انسان‌های سایر نقاط جهان مستثنا نیستند و به این ترتیب معیار جدیدی برای تمایز خودی از غیرخودی وضع می‌شود که ارتباطی با مرزهای اعتباری جغرافیایی ندارد. در این اندیشه تنها معیار تمایز حق و باطل است که در قالب دو قطب دارالاسلام و دارالکفر عینیت می‌یابد.

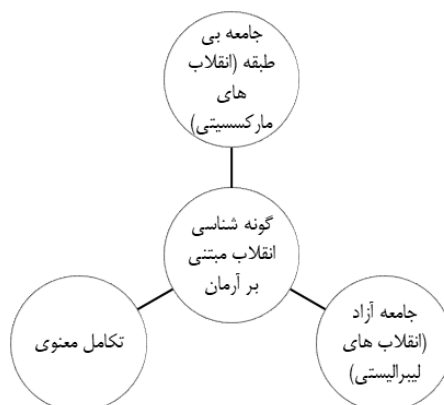
یکی از بارزترین کارکردهای هویت‌بخش باورداشت مهدویت، «تشابه‌سازی و تمایزسازی» توان‌آمان است. این ویژگی سبب می‌گردد تمامی مسلمانان در یک عنصر به نام «انتظار منجی» مشابه شوند و همزمان آنان را نسبت به دیگرانی که دارای دینی متفاوت هستند متمایز می‌کند. براساس این، آگاهی و احساس تعلق و وفاداری مسلمانان به اندیشه‌ی مهدویت در جایگاه هویت‌بخش، آنان را در مجموعه‌ای واحد و دارای تشابهی به عنوان اسلام قرار می‌دهد که براساس آن، به همدیگر احساس تعلق خاطر نموده و خود را یکی تلقی می‌کنند. اگر تحولات تاریخی را در یک نمودار خطی فرض نمائیم می‌توانیم برای فرایندها و گذارهای تاریخی نقطه‌ای را در نظر بگیریم که در اندیشه‌ی سیاسی به عنوان نقطه‌ی آرمانی از آن یاد می‌شود و در واقع هدف هنجاری آن تحولات و رویدادها به شمار می‌رود. این غایات تاریخی دقیقاً محل تحقق جمیع اهداف، آرمان‌ها و تصورات تاریخی یک مکتب است. در تفکیک انقلاب‌ها و تکاپوهای اجتماعی و سیاسی از لحاظ آرمان‌ها ما با سه‌گونه انقلاب مواجهیم:

نخست: انقلاب‌هایی که غالباً در کشورهای مارکسیستی رخ می‌دهد که آرمان عالی و اولیه آن‌ها نیل به یک جامعه بی‌طبقه است؛ جامعه‌ای که در آن مساوات اقتصادی نمود کامل داشته باشد؛

۱. شهید مطهری ضمن استناد به آیه ۱۳ سوره حجرات، تمایز افراد، اقوام، ملل و قبایل را شرط اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی می‌داند تا بدین وسیله شناسایی آنان از یکدیگر امکان‌پذیر گردد. از نظر ایشان اگر این انتساب‌ها که از جهتی وجه اشتراک افراد (هویت) و از جهتی وجه افتراق آنان (غیریت) است، وجود نداشت؛ شناسایی و بازشناسی افراد در زندگی اجتماعی‌شان غیرممکن بود (ر.ک: مطهری: ۱۳۸۷، ۱۴).

دوم: انقلاب‌هایی که تأسیس يك جامعه مبتنی بر آزادی فردی و رفاه شخصی را به عنوان آرمان متعالی خود برگزیده‌اند. جوامع به اصطلاح لیبرال، چنین فرآیندی را پشت سر گذاشته‌اند؛ **سوم:** انقلاب‌هایی که اصل را بر تربیت «انسان‌های الهی» گذارده‌اند و تأسیس یک جامعه خداپسند را آرمان عالی خود قرار داده‌اند، در این انقلاب‌ها فقط تأمین معاش دنیوی و آسایش عمومی ملاک نیست، بلکه غرض اصلی به کارگیری این ابزار برای تحقق يك وضعیت متعالی‌تر در درون جامعه است و آن این که جامعه‌ای صالح و پاک ایجاد شود که افراد در آن بتوانند به تکامل معنوی خویش نائل آیند. انقلاب اسلامی ایران داعیه آن دارد که انقلابی تکاملی است و تا رسیدن به اهداف انبیای الهی ادامه دارد (افتخاری، ۱۳۷۷: ۱۵۲).

گونه‌شناسی انقلاب‌ها مبتنی بر آرمان‌ها



پس اگر انتظار به تحول‌خواهی و انقلاب‌زایی تفسیر گردد، هر حرکتی و هر تحوّل‌ی مطلوب نیست تحول و تحرکی مطلوب است که زمینه‌ساز ظهور حجت الهی باشد. انتظار منجی بیشترین ظرفیت را در هویت‌دهی به تحولات اجتماعی و سیاسی دارد بدین جهت است که امام خمینی رحمته‌الله علیه می‌فرماید:

ما تکلیف داریم آقا! این‌طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف هستیم، پس دیگر بنشینیم تو خانه‌های مان، تسبیح را دست بگیریم و بگوئیم: «عجل علی فرجه»، عجل، با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او، و فراهم کردن این که مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید. ان شاء الله ظهور می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۸، ۲۶۹).

ایشان در پیامی، ارتباط بنیادین انقلاب اسلامی ایران و انلاب جهانی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف

را بسیار زیبا و دلنشین بیان می‌کند:

انقلاب مردم ایران نقطه‌ی شروع انقلاب بزرگ جهان اسلام به پرچم‌داری حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه است که خداوند بر همه‌ی مسلمانان و جهانیان منت نهد و ظهور و فرجش را در عصر حاضر قرار دهد (همان: ج ۲: ۳۲۷).

۳. خلق نقشه‌ی راه تمدنی و تقابل با طفره‌روی و کجروی تمدنی

مهار و کنترل مسیر حرکت تمدنی یک جامعه، تأثیری عمیق بر پویایی تمدنی دارد. از منظر پژوهشگران، مشکلات فرهنگی و اجتماعی که برخی جوامع امروزی را متأثر نموده، برخاسته از شکست در عمل به نقشه‌ی راه تمدنی است.

در جوامع انسانی، تمدن باید مبتنی بر هنجارهای مقبول و سنت‌های متداول بر چارچوب نقشه راه تمدنی حرکت کند باور به آموزه‌ی مهدویت یکی از مهم‌ترین ابزارهای کنترل اجتماعی از سنخ غیررسمی است؛ بررسی آموزه‌ی مهدویت این فرض را به ذهن متبادر می‌سازد که ما می‌توانیم از طریق این آموزه، شیوه‌ها و فنونی را در جهت ارتقای خودمهارگری افراد طراحی نموده و آن را به طور عملیاتی در حیطه‌های مختلف فردی و اجتماعی برای حفظ سلامت روانی و ارتقای سلامت معنوی به کار گیریم. براساس بررسی و تحلیل آموزه‌ی مهدویت به چهار شیوه می‌توان به ارتقای خودمهارگری اجتماعی همت گماشت. در ذیل، به این چهار شیوه اشاره می‌شود:

اولین شیوه «تقابل با طفره‌روی اجتماعی» در سایه‌ی باورداشت آموزه‌ی مهدویت است؛ این امر را می‌بایست در سازه معنایی انتظار جستجو کرد. انتظار چهار الزام را به دنبال خواهد داشت. نخست، عدم اکتفا به واقعیت‌های موجود؛ دوم، وجود واقعیتی متعالی و برین در فراسوی افق و واقعیت‌های موجود؛ سوم، امکان حرکت انسان‌ها از واقعیت‌های موجود به سوی واقعیت برین؛ چهارم، تأکید بر تکاپو و جستجوی انسان‌ها برای یافتن ابزارهایی که واقعیت موجود را به سوی آینده روشن سوق می‌دهد. در این نگرش، فاصله‌ی زمانی طی مسیر از وضع موجود به وضع آرمانی و مطلوب، چندان در خور اهمیت تلقی نمی‌شود.

نتیجه چنین رویکردی توجه به چالش‌ها و کاستی‌ها در عرصه اجتماع و تلاش برای حل آنها می‌باشد. انتظار در رویکرد تمدنی به زمینه‌سازی تعریف می‌شود و در این نگرش پدیده «طفره‌روی اجتماعی» به شدت رد می‌شود.

نمودار فرایند تقابل با «طرفه‌روی اجتماعی» در سازه معنایی انتظار



شیوه‌ی دومی که در آن آموزه‌ی مهدویت، خودمهارگری اجتماعی را تسهیل می‌کند، از طریق ارائه «اهداف و معیارهای روشن» است. افراد هویت یافته در سایه باورداشت آموزه‌ی مهدویت، وضعیت اخلاقی خود را به راحتی دستخوش تغییرات نمی‌کنند. از این رو، اعتقاد راسخ‌تری در رفتارهای خود دارند؛ چراکه می‌دانند انجام چه کاری درست و انجام چه کاری نادرست است. آموزه‌ی مهدویت اولاً، هدف روشنی را برای زندگی رقم زده؛ ثانیاً، آن هدف را در جهت رشد توانایی‌های روحی افراد قرار داده است.

مسلمانانی که هویت منتظرانه را پذیرفته‌اند به دلیل شناخت هدف خود، هیچ‌گاه در مسیر زندگی گمگشته نمی‌شوند و از اهداف خود قطع ارتباط نمی‌کنند و همواره برای مهار خویشتن در برابر تکانه‌های مختلف، دلیل و منطقی به نام «رسیدن به هدف متعالی» را سرلوحه‌ی رفتارهای خود قرار می‌دهند.

سومین شیوه در تحقق خودکنترلی اجتماعی «تعیین مصادیق مهار» است. آموزه‌ی مهدویت با ارائه مصادیق اطاعت و معصیت در حیطه‌های فردی و اجتماعی در سایه امام‌باوری، راه روشنی را پیش روی باورمندان به این آموزه گشوده است. مهم‌ترین مأموریت اخلاقی منتظران در جامعه، در قالب «معرفت امام»، «اطاعت امام»، «محبت امام» و «حمایت از امام» تجلی می‌یابد.

در جامعه منتظر افراد براساس احساس نظارت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و شرم حضور نه تنها به اصلاح خویش مشغولند بلکه درصدد اصلاح دیگران نیز هستند. چون مؤمنان براساس آن، همواره خود را در محضر حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌بینند و تردید ندارند که امام شاهد و ناظر بر اعمال ایشان است.^۱

۱. فَإِنَّا نُحِيطُ عِلْمًا بِأَنْبَاءِكُمْ وَلَا يَعْزُبُ عَنَّا شَيْءٌ مِنْ أَخْبَارِكُمْ؛ ما بر اخبار و احوال‌تان آگاهیم و هیچ چیزی از اوضاع شما بر ما پوشیده نیست (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۴۹۷) و برای اطلاع تفصیلی در این زمینه (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۲۱۹).

نتیجه‌گیری

برآیند آنچه گذشت این که خوانش حداقلی و سطحی از آموزه‌ی مهدویت پیش از اینها و در مقاطع مختلف ظهور و بروز داشته و آسیب‌هایی نیز به دنبال داشته، اما در این برهه، قطعاً این آسیب‌ها، مخرب‌تر و ویرانگرتر خواهد بود. «انفعال در برابر رویدادهای آخرالزمانی»، «استمرار تهدیدات نرم آموزه‌ی مهدویت»، «عدم مسئولیت‌پذیری»، «گوشه‌نشینی و در اندیشه توشه آخرت بودن»، «حاکمیت رویکرد سکولار در جامعه» و... پیامدهایی است که ترویج «مهدویت حداقلی» به دنبال خواهد داشت. مشروعیت بخشیدن به خوانش حداقلی از آموزه‌ی مهدویت به عقب ماندن از رقبای دینی و تمدنی در این زمینه و سیطره‌ی تمدن غرب بر مدیریت اذهان در رویکرد به مقوله نجات می‌انجامد.

در این مجال، سعی بر آن بود که با تمرکز و تأملی فرصت‌شناختی بر اهمیت روی آورد تمدنی به آموزه‌ی مهدویت در روزگار کنونی، صاحب‌نظران را به تأمل و ژرف‌نگری بیشتر در عرصه‌ی گفتمان مهدوی فرا بخوانیم. این نوشتار، این نوید را به پرسشگر خود می‌دهد که عرصه‌ی پژوهش و تحقیق در حوزه‌ی پر قدر مهدویت، هم‌چنان به همت بلند محققان و دوستان امینی چشم دوخته است که در بازنمایی این روند پر رمز و راز و فریب صادقانه می‌کوشند. در پایان می‌سزد به مهم‌ترین مسئله‌های برآمده از این پژوهش نیز اشاره شود.

جدول مسئله‌شناسی پژوهشی در گستره‌ی مناسبات «آموزه‌ی مهدویت» و «روی آورد تمدنی»

ردیف	عنوان
۱	بررسی تحلیلی نقش انقلاب اسلامی در خوانش تمدنی از آموزه‌ی مهدویت
۲	عمق‌شناسی راهبردی اندیشه منجی موعود در ستیزش تمدنی اسلام و غرب
۳	نقش دفاع فرهنگی از آموزه‌ی مهدویت در تحقق صیانت تمدنی از اسلام
۴	نقش خوانش منظومه‌ای و سیستماتیک از آموزه‌ی مهدویت در تحقق روی آورد تمدنی به آن
۵	سبک‌شناسی جریان فکری تمدن‌گرایان در خوانش از آوزه مهدویت
۶	بررسی تاریخی برون‌دادهای تمدنی باورداشت آموزه‌ی مهدویت در بسیج اجتماعی
۷	بررسی مقایسه‌ای نقش هویت‌بخش اندیشه‌ی منجی موعود در تمدن اسلام و تمدن غرب

منابع

۱. افتخاری، اصغر (۱۳۹۲)، مکاتب و نظریه‌های تهدید نرم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. اکبری، محمدعلی (۱۳۹۳)، تبارشناسی هویت جدید ایرانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. جانسون، لزلی (۱۳۷۸)، منتقدان فرهنگ، ترجمه: ضیاء موحد، تهران: نشر طرح نو.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۸)، آینده‌ی فرهنگ‌ها، ترجمه: زهرا فروزان سپهر، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
۵. داوری، رضا (۱۳۷۸)، فرهنگ خرد و آزادی، تهران: نشر ساقی.
۶. سهرابی، فرامرز (۱۳۸۹)، مهدویت و فلسفه‌ی تاریخ، قم: مؤسسه آینده روشن.
۷. صدر، سید محمد باقر (۱۳۸۴)، انقلاب مهدی و پندارها، ترجمه: سید احمد علم‌الهدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. الطایی، علی (۱۳۹۶)، بحران هویت قومی در ایران، تهران: نشر شادگان.
۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، الاحتجاج، قم: دارالاسوة للطباعة والنشر.
۱۰. عبداللهمیان، حمید (۱۳۹۰)، «تحلیلی تاریخی بر تکوین مفهوم پایان تاریخ در سینمای قرن ۲۱: روایت‌شناسی ۱۳ فیلم»، فصل‌نامه مشرق موعود، شماره ۱۸.
۱۱. عرفان، امیر محسن (۱۳۹۶)، رسانه و آموزه‌ی مهدویت، تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۱۲. علوی طباطبایی، ابوالحسن (۱۳۸۷)، هالیوود فرجام جهان، تهران: موسسه موعود.
۱۳. کارگر، رحیم (۱۳۸۳)، آینده‌ی جهان (دولت و سیاست در اندیشه‌ی مهدویت)، قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۴. کارگر، رحیم (۱۳۸۹)، جستارهایی در مهدویت، قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۵. کلباسی‌اشتری، حسین (۱۳۸۹)، هزاره‌گرایی در سنت مسیحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی،

تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۷. کریمی، یوسف (۱۳۷۹)، *نگرش و تغییر نگرش*، تهران: مؤسسه‌ی نشر ویرایش.
۱۸. گودرزی، غلامرضا (۱۳۹۰)، «رسانه‌ی تصمیم‌ساز موعودگرا»، *مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی دکتربین مهدویت*، قم: مؤسسه آینده روشن.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران: صدرا.
۲۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷)، *صحیفه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۲۲. موسوی گیلانی، سیدرضی (۱۳۸۹)، *شرق‌شناسی و مهدویت*، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.



Analysis the level of familiarity of seminary students with the concept and principles of "Wilayat al-Faqih" with emphasis on the political thought of Imam Khomeini (RA)

Dr. Ali Akbari moallem ¹

Abstract

Considering the role of students in the establishment and continuation of the system based on religious authority and the fact that this role is dependent on their political awareness, the subject of "the level of familiarity of students with the concept and basics of religious authority with an emphasis on Imam Khomeini's thought" with the aim of analyzing the level The familiarity or lack of familiarity of the students with Velayat al-Faqih was investigated. The research method is a survey research method and is based on library information and a questionnaire; After examining and introducing the indicators of religious authority in the mentioned dimensions, a questionnaire was made and the data collected with the help of spss software version 22 and using the statistical analysis method of quantitative data and the statistical analysis technique of the case Analysis was done. The findings of the research show that students' familiarity with the concept of velayat-e-faqih is 69.55% and with the basics of velayat-e-faqih is 61.93%. In this research, the strengths and weaknesses of students' familiarity were determined with the help of thirteen items in two indicators of measuring the concept and basics of religious authority; which, in general, has been evaluated well

Keywords: Student, Concept and Basics, Wilayat al-Faqih, Thought of Imam Khomeini (R.A)

1. Assistant Professor, Research Centre for Islamic Culture and Science Qom, Iran (a.akbarimoallem@isca.ac.ir)

بررسی میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر

اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه^۱

علی اکبری معلم^۲

چکیده

نظر به نقش طلاب در تأسیس و استمرار نظام مبتنی بر ولایت فقیه و منوط بودن استمرار ایفای این نقش بر آگاهی سیاسی آنان، موضوع «میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه» با هدف، تحلیل میزان آشنایی یا عدم آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مورد پژوهش قرار گرفت. روش پژوهش، روش تحقیق پیمایش و مبتنی بر پرسش‌نامه می‌باشد؛ پس از بررسی و معرفی شاخص‌های ولایت فقیه در ابعاد مذکور، پرسش‌نامه ساخته شد و داده‌های جمع‌آوری شده با کمک نرم افزار spss ورژن ۲۲ و با استفاده از روش تحلیل آماری داده‌های کمی و تکنیک تحلیل آماری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه ۶۹/۵۵ و با مبانی ولایت فقیه ۶۱/۹۳ درصد است. در این پژوهش، جهات قوت و ضعف میزان آشنایی طلاب با کمک سیزده گویه در دو شاخص سنجش مفهوم و مبانی ولایت فقیه، مشخص شد که در مجموع، خوب ارزیابی شده است.

واژگان کلیدی

طلاب، مفهوم ولایت فقیه، مبانی ولایت فقیه، ولایت فقیه، اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه.

مقدمه

حضرت امام خمینی رحمته الله علیه با کمک نخبگان جامعه به ویژه طلاب حوزه‌های علمیه توانست نظریه ولایت فقیه را به عنوان طرح جایگزین نظام شاهنشاهی در جامعه گسترش دهد و با جلب نظر مردم، نظام جمهوری اسلامی ایران را مستقر سازد. حاکمیت این نظام با حمایت

۱. این مقاله حاصل بخشی از پروژه پژوهشی نگارنده است که با عنوان «بررسی میزان آشنایی طلاب سطوح مختلف حوزه‌های علمیه با موضوع ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه» در سال ۱۴۰۰ در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام یافته است. در همین جا از ناظر علمی جناب استاد دکتر نجف لک‌زایی و ناظر روشی آقای دکتر نعمت‌اله کرم‌اللهی تشکر می‌نمایم.

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (a.akbarimoallem@isca.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

قشرهای مختلف مردم به ویژه روحانیون تاکنون ادامه یافته است. بی تردید، از عوامل استمرار حاکمیت اسلام سیاسی، تلاش مداوم طلاب در حفظ و انتقال باور ولایت فقیه به نسل جدید است؛ که آگاهی سیاسی طلاب از لوازم قطعی این تلاش به حساب می آید؛ چرا که مشارکت و رفتار سیاسی طلاب با آگاهی سیاسی محقق می شود. اصولاً انقلاب اسلامی از آغاز تاکنون با آگاهی مستمر نیروهای اجتماعی همراه بوده و با جلب نظر مردم، به راهش ادامه داده است و حفظ این سیاست مهم، مورد تأکید حضرت امام نیز قرار داشت (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۳، ۵۳۴؛ ج ۱۱، ۲۲۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۷۶). جامعه پذیری سیاسی و حفظ مستمر باورها به نظر جامعه شناسان سیاسی، امری ضروری است؛ چرا که در این صورت می توان از مزیت استواری قوانین، استمرار قدرت سیاسی و اطاعت مردم از نظام (مک آیور، ۱۳۴۴: ۲۲، ۹۲ و ۹۶) و افزایش مشارکت سیاسی شهروندان (کمالی، ۱۳۷۴: ۴۶) برخوردار شد. مسئله و دغدغه اصلی در این پژوهش این است که آیا طلاب حوزه علمیه اکنون نسبت به این باور کانونی نظام، آگاهی دارند؛ تا بشود به استمرار حمایت آگاهانه آنان از نظام و حفظ و انتقال باور ولایت فقیه، اطمینان حاصل کرد؟

به دلیل آن که نظام ارزشی، مرجع رفتار انسان است (توسلی، ۱۳۶۹: ۲۳۰) و مرحله آشنایی، پایه رفتار و التزام انسان محسوب می شود، بنابراین، ضرورت دارد میزان آشنایی و جنبه های قوت و ضعف مروجان اصلی ولایت فقه با ابعاد ولایت فقیه مورد کنکاش قرار گیرد و برای ارتقای وضع موجود، راهکارهای مناسب ارائه شود؛ با عنایت به گستردگی مباحث مربوط به موضوع ولایت فقیه و لزوم رعایت اختصار در نوشتن مقاله و انتخاب موضوع دقیق برای بررسی، در این مقاله، میزان آشنایی طلاب فقط با دو متغیر مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه مورد بررسی قرار می گیرد. بنابراین، با عنایت به دغدغه و مسئله بیان شده، سؤال اصلی این است که میزان آشنایی طلاب سطوح مختلف حوزه های علمیه با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه چقدر است؟ سؤالات فرعی این است که اولاً طلاب با مفهوم ولایت فقیه چقدر آشنایی دارند؟ و در ثانی با مبانی ولایت فقیه به چه میزان آگاهی دارند؟

با مطالعه اکتشافی معلوم شد، در موضوع مذکور با رویکرد جامعه شناسی سیاسی و با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه به ویژه با تعیین شاخص های مربوط به مفهوم و مبانی ولایت فقیه و اجرای پیمایش در حوزه علمیه، پژوهش قابل توجهی صورت نگرفته است. اگرچه تاکنون پیرامون نظریه ولایت فقیه، ده ها کتاب و مقاله به صورت مستقل و غیرمستقل

توسط اشخاص حقیقی و حقوقی منتشر شده است؛ منتها آثار مذکور بیشتر به مباحث ولایت فقیه در دو حوزه‌ی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی توجه کرده‌اند؛ ولی تمرکز این پژوهش بر شناسایی و معرفی شاخص‌ها و اجرای پیمایش برای کشف میزان آگاهی طلاب نسبت به مفهوم و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه‌ی سیاسی امام راحل (ره) است. بنابراین، ویژگی متمایز این تحقیق با پژوهش‌های گذشته، بررسی دقیق وضع موجود طلاب با رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی، با اجرای پیمایش و با تأکید بر اندیشه‌ی سیاسی امام و ارائه راهکار متناسب با یافته‌های پژوهش برای رسیدن به وضع مطلوب است.

چارچوب و الگوی تحقیق، رویه جاری فقها و صاحب‌نظران مسلمان به ویژه حضرت امام در مبحث ولایت فقیه در آثار خود، است.

دلیل بهره‌گیری از روش تحقیق پیمایش^۱ در این پژوهش آن است که داده‌ها ضرورت دارد از جمعیت زیاد، جمع‌آوری شود و مکان اجرای پژوهش نیز وسیع است و محقق با مشاهده تغییر ویژگی در واحدهای تحلیل^۲ و دنبال کردن تغییرات دیگر، در پی فهم علل پدیده-هاست (دی، ای، د واس، ۱۳۹۰: ۱۵). چرا که می‌توان با دقت در متغیرها، پرسش‌نامه، کیفیت تکمیل پرسش‌نامه و تحلیل صحیح آنها بر نتایج و یافته‌های آن اطمینان حاصل کرد.

جمعیت آماری این پژوهش، طلاب مرد و زن بین ۱۸ تا ۷۰ ساله هستند که در سطوح یک، دو، سه و چهار در سال ۱۳۹۹ در حال تحصیل و فعالیت‌های علمی و تبلیغی بوده‌اند.

حجم نمونه آماری براساس فرمول نمونه‌گیری کوکران^۳ ۳۸۳ نفر تعیین شد؛ ولی به جهت اهمیت و حساسیت موضوع، تعداد نمونه را به ۱۱۰۹ نفر افزایش دادیم؛ تا ضریب اطمینان به واقعیت را افزایش دهیم.

جدول توزیع حجم نمونه‌ی آماری طلاب به شرح ذیل است.

جدول شماره‌ی ۱: توزیع حجم نمونه‌ی آماری طلاب

جمع	تعداد طلاب مرد و زن در سطوح مختلف تحصیلی			
	سطح یک	سطح دو	سطح سه	سطح چهار

1. Survey research method

۲. واحدهای تحلیل، واحدی است که از آن، اطلاعات به دست می‌آوریم و خصوصیاتش را توصیف می‌کنیم. معمولاً در تحقیق پیمایشی، واحد تحلیل فرد است؛ در این جا همان طلابی که با پرسش از آنها، میزان آشنایشان را با مفهوم و مبانی ولایت فقیه به دست آورده، تحلیل می‌کنیم.

3. Cochran

مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد
۹۰	۲۱	۲۵۲	۷۱	۳۹۵	۷۳	۱۷۸	۲۹	۱۱۰۹

در این تحقیق از دو روش گردآوری اطلاعات یعنی روش کتابخانه‌ای (فیش‌برداری) و پرسش‌نامه محقق ساخته استفاده شده است. نتیجه آزمون پایایی و مقدار آلفای کرونباخ به دست آمده برای سنجش ضریب پایایی (ثبات) پرسش‌نامه حدود ۸۲ درصد است؛ که بر پایایی بالا دلالت دارد.

میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه، بدین صورت ارزیابی می‌شود: کسب امتیاز ۵۰ به پایین، ضعیف، ۵۰ تا ۶۰ متوسط، ۶۰ تا ۸۰ خوب و ۸۰ تا ۱۰۰ عالی. اطلاعات جمع‌آوری شده با استفاده از روش تحلیل آماری داده‌های کمی اعم از یک، دو و چند متغیره آماری و با استفاده از تکنیک‌های تحلیل آماری مثل جدول مورد تحلیل قرار گرفت.

تعریف مفاهیم

مفاهیم اساسی مقاله به شرح زیر به اختصار تعریف می‌شوند:

آشنایی

مفهوم آشنایی در لغت‌نامه‌ها، به معنای اطلاع، آگاهی و شناخت آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱، ۱۱۰؛ انوری، ۱۳۸۱: ۱۱۷؛ عمید، ۱۳۶۳: ۴۷) مراد از مفهوم آشنایی در این مقاله، همان اطلاع و آگاهی است؛ یعنی طلاب نسبت به دو متغیر مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه به چه میزان از آگاهی برخوردارند.

طلاب حوزه علمیه

مقصود از طلاب حوزه علمیه در این مقاله، مجموعه‌ای از افراد است که در مدارس، مراکز و مؤسسات آموزشی و پژوهشی تحت پوشش مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و یا به صورت آزاد در شهر قم به تحصیل دروس حوزوی منبعث از قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، انجام پژوهش و تبلیغ باورهای اسلامی اشتغال دارند (طارمی راد و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴۶).

مفهوم ولایت فقیه

منظور از مفهوم ولایت فقیه در این مقاله، مجموعه مباحث و تعاریف مربوط به ولایت، ولایت فقیه و دلایل ولایت فقه‌ها است که توسط حضرت امام و سایر صاحب‌نظران اسلامی

مطرح شده است. تفصیل این بحث به همراه استنادات مربوط در صفحات بعدی خواهد آمد.

مبانی ولایت فقیه

در کتب لغت و پژوهش‌های مرتبط، تعاریف مختلفی از کلمه‌ی «مبانی» ارائه شده است (منصورآبادی و ریاحی، ۱۳۹۱: ۹-۲۴؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۲، ۱۷۷۴۱؛ فرهنگ جدید عربی فارسی، ۱۳۶۴: ۱۶). مبانی در این جا مترادف با دلیل به معنای بنیاد و برهان آمده است. منظور از مفهوم مبانی ولایت فقیه در این مقاله، مجموعه‌ای از باورها و دلایل عقلی و نقلی است که در ولایت فقیه در آثار حضرت امام و فقهای معاصر آمده است. تفصیل دلایل عقلی و نقلی مذکور در صفحات بعدی مقاله آمده است.

شاخص

مفهوم «شاخص» در لغت‌نامه‌ها، به معنای نشانه، نشان‌دهنده و الگو آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۸، ۱۲۳۱؛ انوری، ۱۳۸۱: ۴۳۹۷). فرهنگ علوم اجتماعی، شاخص را به معنای نشانه یا اندازه‌ای از یک مفهوم تعریف کرد که بر پایه یک رشته از مشاهدات استوار باشد (جولیوس گولد، ۱۳۸۴: ۵۴۰). مراد از شاخص در این مقاله، به معنای نشانه برجسته در مفهوم و مبانی ولایت فقیه است؛ نشانه‌هایی که با کمک آنها می‌توانیم میزان آشنایی و یا عدم آشنایی طلاب را با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه به دست بیاوریم.

شاخص‌های سنجش آشنایی طلاب با ولایت فقیه

مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه، دو شاخص مهم برای سنجش آگاهی طلاب با موضوع ولایت فقیه در این مقاله است. بنابراین، پس از تبیین این دو شاخص، گویه‌های هر یک، استخراج و معرفی خواهد شد. که مبنای ساخت پرسش‌نامه قرار می‌گیرند.

لزوم رعایت اصول و شرایط تهیه و تنظیم پرسش‌نامه (نادری، ۱۳۷۷: ۱۹۶؛ سرمد، ۱۳۷۸: ۱۴۱؛ نبوی، ۱۳۷۵: ۱۳۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۶۰؛ دلاور، ۱۳۷۹: ۱۲۰؛ دی، ای، د و اس، ۱۳۹۰: ۹۰)، تأکید بر اصول و محک‌های مربوط به مفهوم و مبانی ولایت فقیه و پرهیز از به‌کارگیری مفاهیم و عبارات پیچیده و تخصصی، ضرورت رعایت سطح انتظار، عرف و سطح میانه آموخته‌های پاسخگویان، از دلایل انتخاب این تعداد از شاخص‌ها و گویه‌ها^۱ بوده است.

۱. مفهوم ولایت فقیه

از شاخص‌های سنجش میزان آشنایی طلاب با ولایت فقیه، مفهوم ولایت فقیه است. مفهوم ولایت فقیه در قالب مفاهیم ولایت، اقسام ولایت، فقیه، ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه تبیین می‌شود.

ولایت در لغت به معانی حکومت، یاری دادن، دوستی، قرابت و نزدیکی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۵۴۵). البته همه آن معانی به یک معنای واحد و مشترک به نام «ارتباط و اتحاد و قرب معنوی بین دو چیز از نظر پیروی، سرپرستی و غیره» بر می‌گردد؛ به گونه‌ای که مانع و فاصله‌ای بین‌شان نباشد و یکی عهده‌دار بعضی از امور دیگری شود. که از مصادیق برجسته این معنا، حکومت و اداره امور جامعه است (ارسطا، ۱۳۹۴: ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۲) بنابراین، معنای مشترک مفهوم ولایت، ارتباط و اتحاد بین دو چیز از نظر پیروی و سرپرستی است؛ که حکومت و اداره جامعه و اتحاد بین ولایت فقه‌ها و مردم از مظاهر آن است (همان).

اما ولایت در اصطلاح از نظر حضرت امام به معنای حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۰). مفهوم ولایت از نظر مقام معظم رهبری نیز به حکومت تعبیر شده است. که در آن اقتدار حاکمیت وجود دارد (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹: ۸۳) البته برخی ولایت را به قیومیت معنا کرده‌اند؛ که با معنای حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است (معرفت، ۱۳۷۷: ۴۲) مقصود از ولایت در این مقاله به معنای ولایت در زعامت یا حکومت فقیه، مسئولیت اجرایی احکام انتظامی و اداره‌ی امور کشور است.

صاحب‌نظران ولایت را به ولایت سیاسی، ولایت در فتوا، ولایت در قضا و ولایت در حربه تقسیم کرده‌اند. محور بحث این مقاله، ولایت سیاسی است؛ یعنی فقیه عادل، اختیار اداره کشور و مدیریت سیاسی جامعه را بر عهده دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۷۷۵).

فقیه در اصطلاح فقها همان عالِم و دانشمندی است که از توانایی علمی برای استنباط احکام الهی از ادله اربعه برخوردار است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۵۱۶۵) به عبارت دیگر، مجتهد جامع شرایطی که در عصر غیبت، مجری احکام الهی است. واژه‌هایی مانند حاکم، امام، منصوب عام امام معصوم، والی و سلطان در بحث فقها در این تحقیق به مثابه واژه فقیه است.

اما ولایت فقیه از نظر امام راحل یعنی مجتهد جامع شرایطی که منصوب خداوند است و مورد قبول مردم قرار می‌گیرد و با تشکیل حکومت اسلامی به اداره امور جامعه و اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اجتماعی اسلام می‌پردازد. از دیدگاه امام، ولایت فقیه از احکام اولیه اسلام است و همان ولایت رسول الله ﷺ است و اگر در رأس کار نباشد، طاغوت

است (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۳۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۰، ۳۰۸).

ولایت مطلقه فقیه از نظر امام به معنای ولایت فقیه جامع شرایط و مورد قبول مردم برای اداره امور جامعه و اجرای احکام الهی است. از نظر وی، چنین فقیه‌ای از تمامی اختیارات و وظایف پیغمبر ﷺ و امامان معصوم (علیهم السلام) در مسائل حکومتی برخوردار است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۰؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۲۰، ۴۵۲؛ ج ۱۰، ۳۰۸).

منظور از کلمه‌ی «اطلاق» در عبارت «ولایت مطلقه فقیه»، گسترش دامنه‌ی ولایت فقیه است؛ یعنی ولایت فقیه مانند دیگر ولایت‌ها تک بُعدی نخواهد بود؛ بلکه ذو ابعاد و مطلقه است (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۴) البته ولایت مطلقه به معنای آزادی مطلق فقیه و خودمحموری او در قانون و عمل نیست. بلکه به معنای این است که فقیه، ملتزم به تبیین و اجرای همه احکام اسلام، مطابق شرع مقدس و عقل ناب در همه ابعاد دین در عصر غیبت است و در مواقع تزامم احکام بایستی با تقدیم اُهم بر مهم با رعایت مصلحت مردم و نظام اسلامی، چاره‌اندیشی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۴۸-۲۵۲ و ۴۶۳).

به منظور رعایت استانداردها و پرهیز از طولانی شدن پرسش‌نامه، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه، با هفت گویه مندرج در جدول زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

جدول شماره‌ی ۲: گویه‌های مربوط به مفهوم ولایت فقیه

گویه‌ها
ولایت به معنای حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس است.
ولایت سیاسی فقیه یعنی فقیه عادل، اختیار اداره کشور و مدیریت سیاسی جامعه را داراست.
ولایت فقیه همان ولایت رسول الله ﷺ است.
ولایت مطلقه فقیه یعنی فقیه جامع شرایط و مورد قبول مردم، همه اختیارات معصوم را در مسائل حکومتی داراست.
ولایت فقیه از احکام اولیه اسلام نیست.
ولایت فقیه به معنای قیمومیت یا حاکمیت اراده مطلق فقیه است.
معنای مشترک مفهوم ولایت در اقسام ولایت، ارتباط و اتحاد بین دو چیز مثل ولایت فقها و مردم است.

۲. مبانی ولایت فقیه

دومین شاخص سنجش میزان آشنایی طلاب با ولایت فقیه در این مقاله، مبانی ولایت فقیه است. مبانی در این جا مترادف با دلیل به معنای بنیاد و برهان آمده است. مراد از مفهوم مبانی ولایت فقیه در این جا، مجموعه‌ای از برهان، باور و دلایل عقلی و نقلی است که در استدلال از ولایت فقها مطرح شده است. فقهای شیعه با دو دسته از دلایل عقلی و نقلی به اثبات ولایت فقیه می‌پردازند.

الف) مبانی عقلی

مبانی و برهان عقلی ولایت فقیه به دو قسم عقلی مستقل و غیرمستقل قابل تفکیک است. **قسم اول؛ مبانی عقلی مستقل؛ برهان ضرورت نظم در جامعه اسلامی؛** این برهان به دلیل آن که دارای مقدمات عقلی است به عنوان دلیل عقلی محض و مستقل نامیده می-شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۱). به نظر حضرت امام، مجموعه احکام الهی یک نظام کلی اجتماعی را می سازد که حفظ آن واجب است و حفظ این نظام کلی با تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام الهی و با حاکمیت ولی فقیه میسر است؛ و در صورت عدم اجرای احکام الهی، هرج مرج لازم می آید (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۲۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۷ و ۲۰-۲۱)؛ دلیل این که فقیه جامع شرایط باید حاکم جامعه اسلامی باشد، این است که حاکم اگر فقیه نباشد، در اجرای احکام الهی باید از فقیه جامع شرایط تقلید کند؛ که در این صورت، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر تقلید نکند نمی تواند احکام الهی را اجرا کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸). این حکم عقلی محض که تحقق احکام الهی و حفظ نظام اسلامی تنها به دست ولی فقیه جامع شرایط میسر است، یک ضرورت عقلی همیشگی برای همه ادوار زندگی بشر است (همان: ۱۸). به عبارت دیگر، آن رهبری می تواند مجموعه احکام الهی را اجرا کند و موجب هدایت و سوق دادن جامعه به سوی سعادت و حفظ نظام شود که فهم کاملی از اسلام و احکام آن داشته باشد و در شرایط زمانی و مکانی مختلف با استناد به احکام الهی بتواند در راستای مصالح عمومی جامعه اسلامی تصمیم بگیرد و به رهبری جامعه بپردازد. این رهبر همان فقیه جامع شرایط است. زیرا این فرض که خداوند در زمان عدم دسترسی جامعه به نبی و رهبر معصوم، از اجرای احکام و قوانین الهی صرف نظر کرده باشد، مستلزم خلاف لطف و حکمت حکیم است. بنابراین، به حکم قطعی عقل کشف می کنیم که فقیه جامع شرایط مسؤول اجرای قوانین الهی در عصر غیبت است (زارعی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۲۴). بنابراین، از دیدگاه امام، تحقق قانون الهی و حفظ نظام اسلامی تنها به دست حاکمی عالم و عادل میسر است (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۳۰) و این نیاز تا ابد وجود دارد؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای احکام الهی توسط فقیه جامع شرایط و برای انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور در جریان است، یک ضرورت عقلی همیشگی و برای همه دوران زندگی بشر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸).

قسم دوم؛ مبانی عقلی غیرمستقل؛ دلیل قسم دوم این است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر را نقل تأمین می کند. در تبیین آن گفته می شود؛ می دانیم که مجموعه احکام الهی یک نظام اجتماعی را می سازد و این نظام کلی، صلاحیت دارد تا ابد باقی بماند و

عدم اجرای آن سبب مخالفت با ابدیت اسلام در همه شئون عقاید، اعمال و اخلاق است و موجب اختلال و هرج و مرج در نظام می شود که عقل ملتزم به آن نمی باشد (همان: ۱۶۷). همچنین از توجه به ماهیت و کیفیت احکام اسلام مثل احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام جزایی، (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۹) به دست می آید که مجموعه احکام و دستورات الهی برای ایجاد نظام عادلانه اجتماعی و برای سعادت و کمال انسان است و اجرای آن مستلزم تشکیل حکومت اسلامی است و اختصاص به وجود معصوم (علیه السلام) ندارد. از طرف دیگر، استنباط عقل از این مجموعه احکام الهی آن است که مسئول اجرا و زعیم آن باید فقیه جامع شرایط و متخصص اسلام باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۸). عقل از راه ملازمه، حکم می کند که خداوند حکیم، اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی سرپرست رها نکرد و برای آنان، جانشین معصوم تعیین کرده است (همان: ۱۶۸). بنابراین به تشخیص عقل، تداوم حکومت و ولایت اسلامی در دوران غیبت ضروری است.

دو نظریه ی مهم انتصاب و انتخاب درباره ی منشای حکومت و ولایت فقیه مطرح است؛ نظریه انتصاب یعنی فقیه جامع شرایط در عصر غیبت از سوی امام معصوم (علیه السلام) به سمت ولایت منصوب شده است و او نائب امام معصوم (علیه السلام) است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۸۹؛ ارسطا، ۱۳۹۴: ۱۱۷؛ منتظری، ۱۳۶۹: ج ۲، ۱۹۰). اما نظریه ی انتخاب یعنی، امام معصوم (علیه السلام) فقیه جامع شرایط را به مقام ولایت نصب نکرده است؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیدها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی کرده است (ارسطا، ۱۳۹۴: ۱۱۷)؛ برخی از وجوه اشتراک بین دو نظریه مذکور عبارتند از: اصل لزوم تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت؛ ثابت بودن ولایت برای فقها؛ انتصابی بودن ولایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و معصومین (علیهم السلام)؛ قطعی بودن منصب إفتا و قضاوت برای فقیه حاکم (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹: ۱۵۶)؛ اما کشف یا جعل ولایت، مادام العمر یا موقت بودن دوره رهبری، دائره شمول ولایت فقها، ولایت یا وکالت فقیه، نقش مردم در ولایت فقها و استمرار یا عدم استمرار ولایت فقها پس از مرگ فقیه حاکم از وجوه افتراق بین دو نظریه انتصاب و انتخاب می باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۹۵).

ب) مبانی نقلی

امام خمینی (ره) در اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت، علاوه بر استدلال عقلی، از برهان و دلایل نقلی نیز بهره می گیرد و آن را مؤیدی برای مبانی عقلی می داند. امام، دوازده روایت را برای اثبات ولایت فقیه مطرح می کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۳۷-۶۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۸-۴۹).

(۱۱۴). در این جا به منظور پرهیز از تطویل بحث از شرح روایات مذکور خودداری شده است. حضرت امام از عبارت‌های «انّ العلماء ورثه الانبیاء»، «وامّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا»، «الفقهاء أمناء الرّسل»، «لأنّ المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام» و مابقی روایات استفاده می‌کند که فقها در عصر غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه دارای ولایت می‌باشند و به عنوان حاکم جامعه اسلامی به نیابت از معصوم تعیین شده‌اند؛ فقهای عادل دژ اسلام، امین و وارث انبیا در همه شئون نبوت از جمله ولایت و رهبری جامعه اسلامی هستند؛ بنابراین بر فقهای جامع شرایط واجب است تا با تشکیل حکومت اسلامی و به عنوان «ولی امر»، به اجرای تمامی احکام نورانی اسلام و استقرار نظام عادلانه اجتماعی اسلام بپردازند؛ تا بدین وسیله، نقش اصلی خود را که حفظ تمام شئون اسلام است، ایفا نمایند و بر مردم واجب است از آنان اطاعت نمایند.

به منظور رعایت استانداردها و پرهیز از طولانی شدن پرسش‌نامه، میزان آشنایی طلاب با مبانی ولایت فقیه، با شش گویه مندرج در جدول زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.
جدول شماره ۲: گویه‌های مربوط به مبانی ولایت فقیه

گویه‌ها
روایاتی مثل مقبوله عمر بن حنظله از ادله نقلی برای اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت است.
فقیه جامع شرایط توسط شارع مقدس منصوب به ولایت شده است.
برای فعلیت ولایت فقیه، رضایت و پذیرش عموم مردم لازم است.
برهان نظم در جامعه اسلامی دلیل عقلی مستقل برای اثبات ولایت فقیه است.
نظریه انتصاب و نظریه انتخاب دو نظریه معروف در باره منشای ولایت فقیه نیست.
بین نظریه انتصاب و انتخاب ولی فقیه، وجوه مشترک وجود ندارد.

تحلیل داده‌ها و یافته‌های پژوهش

بعد از جمع‌آوری اطلاعات، داده‌های به دست آمده با استفاده از تکنیک‌های تحلیل آماری مثل جدول، تحلیل شد و یافته‌های تحقیق در سه قسم به شرح ذیل به اختصار ارائه می‌شود.

قسم اول: ویژگی‌های پاسخگویان

از میان پاسخگویان، ۸۲/۱ درصد مرد و ۱۷/۹ درصد زن، ۸۶ درصد متأهل و ۱۳/۶ درصد مجرد، ۸۳/۵ درصد ایرانی و ۱۶/۵ درصد دارای تابعیت خارجی هستند؛ نظر به جمعیت طلاب در حال تحصیل و جامعه‌ی آماری، درصد‌های مذکور طبیعی است؛ همچنین ۴۸/۲ درصد پاسخگویان از گروه سنی ۳۰ تا ۴۰ سال و جمع پاسخگویان در دو گروه سنی ۲۰ تا ۳۰ و ۳۰ تا ۴۰ سال، ۷۴ درصد می‌باشند؛ یعنی، بیشتر پاسخ‌ویان از طلاب نسل سوم

انقلاب اسلامی (ر.ک: علی اکبری معلم، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۴) هستند و حدود ۲۳ درصد آنان از گروه سنی ۴۰ تا ۷۰ سال یعنی از نسل دوم انقلاب اسلامی می باشند؛ پاسخگویان از نظر سطح تحصیلی حوزوی، ۱۰ درصد دارای سطح یک، ۲۹/۱ درصد سطح دو، ۴۲/۲ درصد سطح سه و ۱۸/۷ درصد دارای سطح چهار هستند که مناسب جامعه‌ی آماری است.

قسم دوم: تحلیل میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه

برای بررسی میزان آشنایی طلاب با هر یک از شاخص‌های اصلی سنجش، نخست جدول میانگین آشنایی طلاب آورده می‌شود، سپس تحلیل و یافته‌های تحقیق مدنظر قرار می‌گیرد.

۱. میانگین آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه

میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه با هفت گویه به شرح جدول زیر مورد سنجش قرار گرفت.

جدول شماره‌ی ۴: میانگین آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه

شماره گویه‌ها	گویه‌ها	میانگین آشنایی
۱	ولایت به معنای حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس است.	۸۹/۳
۲	ولایت سیاسی فقیه یعنی فقیه عادل، اختیار اداره کشور و مدیریت سیاسی جامعه را داراست.	۸۶/۵
۳	ولایت فقیه همان ولایت رسول الله صلی الله علیه و آله است.	۹۴/۲
۴	ولایت مطلقه فقیه یعنی فقیه جامع شرایط و مورد قبول مردم، همه اختیارات معصوم را در مسائل حکومتی داراست.	۸۳/۴
۵	ولایت فقیه غیر از احکام اولیه اسلام است.	۴۹/۵
۶	ولایت فقیه به معنای قیمومیت یا حاکمیت اراده مطلق فقیه است.	۳۳/۷
۷	معنای مشترک مفهوم ولایت در اقسام ولایت، ارتباط و اتحاد بین دو چیز مثل ولایت فقها و مردم است.	۵۰/۳
میانگین		۶۹/۵۵

جدول فوق میزان آشنایی طلاب را با مفهوم ولایت فقیه نشان می‌دهد. برابر داده‌ها، بالاترین درصد آشنایی طلاب مربوط به گویه ۳ است؛ یعنی بیش از ۹۴ درصد طلاب با این عبارت معروف حضرت امام آشنایی دارند که فرمود: «ولایت فقیه همان ولایت رسول الله صلی الله علیه و آله است»، که عالی ارزیابی می‌شود. این یافته نشانگر آن است که اندیشه سیاسی حضرت امام در قالب شاخص مذکور پس از گذشت ۴۳ سال از پیروزی انقلاب اسلامی هم چنان به خوبی توسط عوامل جامعه‌پذیری سیاسی حفظ و به نسل جدید منتقل شده است؛

همچنین، میزان آشنایی طلاب با گویه‌ی یک، ۸۹/۳، با گویه‌ی دو، ۸۶/۵ و با گویه‌ی چهار، ۸۳/۴ درصد است که به ترتیب در رتبه‌ی دوم تا چهارم قرار می‌گیرد و این درصد از آشنایی، عالی ارزیابی می‌شود. اما میزان آشنایی طلاب با گویه‌ی پنج، ۴۹/۵ و با گویه‌ی شش، ۳۳/۷ درصد است. که ضعیف ارزیابی می‌شود. چرا که بیش از نیمی از طلاب نسبت به دو گویه‌ی مذکور، از آگاهی کافی برخوردار نمی‌باشند. به عبارت دیگر، بیش از نیمی از پاسخگویان، آگاهی ندارند که در اندیشه سیاسی امام راحل، ولایت فقیه از احکام اولیه اسلام است و ولایت فقیه به معنای قیمومیت نیست. احتمالاً از علت‌های پایین بودن میزان آشنایی طلاب با گویه‌های یاد شده، عدم توجه پاسخگویان به طرح منفی گویه‌های مذکور و مسلط نبودن طلاب به مبحث مفهوم ولایت فقیه باشد.

در مجموع، درصد آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه ۶۹/۵۵ درصد است که خوب ارزیابی می‌شود؛ اما آگاهی آنان با برخی از ابعاد مفهوم ولایت فقیه مثل گویه‌های پنج و شش، ضعیف و با گویه‌ی هفت، متوسط ارزیابی می‌شود.

داده‌ها نشان می‌دهد که طلاب نسبت به آن دسته از گویه‌هایی که در حد کلی و از اصول اساسی اسلام و اندیشه سیاسی امام است، از آگاهی خوبی برخوردارند؛ اما نسبت به تعاریف دقیق از مفهوم ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه، از آشنایی کافی برخوردار نیستند و یافته مذکور بر این ضرورت تأکید دارد که عوامل جامعه‌پذیری سیاسی به ویژه حوزه علمیه باید تلاش بیشتری برای ارتقای سطح آگاهی طلاب نمایند.

۲. میانگین آشنایی طلاب با مبانی ولایت فقیه

میزان آشنایی طلاب با مبانی ولایت فقیه با شش گویه‌ی زیر مورد سنجش قرار گرفت.

جدول شماره ۵: میانگین آشنایی طلاب با مبانی ولایت فقیه

شماره گویه‌ها	گویه‌ها	میانگین آشنایی
۱	روایت مقبوله عمر بن حنظله از ادله نقلی برای اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت است.	۸۰/۲
۲	فقیه جامع شرایط توسط شارع مقدس منصوب به ولایت شده است.	۸۰/۱
۳	برای فعلیت ولایت فقیه، رضایت و پذیرش عموم مردم لازم است.	۶۲/۳
۴	برهان نظم در جامعه اسلامی دلیل عقلی مستقل برای اثبات ولایت فقیه است.	۵۶/۹
۵	نظریه انتصاب، یک نظریه معروف درباره منشای ولایت فقیه نیست.	۴۴/۶
۶	بین نظریه انتصاب و انتخاب ولی فقیه، وجوه مشترک وجود ندارد.	۴۷/۵
میانگین		۶۱/۹۳

جدول فوق نشانگر آشنایی طلاب با براهین و مبانی ولایت فقیه است. براساس داده‌های جدول فوق، بالاترین درصد آشنایی طلاب با گویه‌های یک و دو با حدود ۸۰ درصد است؛ که عالی ارزیابی می‌شود؛ یعنی طلاب به خوبی آگاهند که ولایت فقیه منصوب از طرف شارع مقدس است؛ اما درصد آشنایی طلاب با گویه سه حدود ۶۲ درصد است که خوب ارزیابی می‌شود. به عبارت دیگر، طلاب در حدود ۴۰ درصد به درستی آگاه نیستند که برابر مبانی امام خمینی رحمته الله علیه، فعلیت ولایت فقیه منوط به پذیرش عموم مردم است. احتمالاً علت این امر، ناشی از ترویج اندیشه نصب و بی اعتبار دانستن رأی مردم در حکومت فقیه باشد. که البته این تفکر با اندیشه و سیره‌ی عملی حضرت امام ناسازگار است.

آشنایی طلاب با گویه چهار، ۵۶/۹ درصد است که متوسط ارزیابی می‌شود. اما آشنایی طلاب با گویه‌های پنج و شش با ۴۴/۶ و ۴۷/۵ درصد، ضعیف ارزیابی می‌شود. احتمالاً از علت‌های آشنایی ضعیف طلاب با دو گویه مذکور، عدم توجه آنان به طرح منفی آن دو گویه و مهم‌تر عدم تسلط طلاب بر مبحث ادله و مبانی ولایت فقیه باشد.

میانگین آشنایی طلاب با مبانی ولایت فقیه ۶۱/۹۳ درصد است که خوب ارزیابی می‌شود. با توجه به داده‌های مذکور و تحلیل درصد آشنایی طلاب، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که طلاب نسبت به مبحث براهین و مبانی ولایت فقیه از آگاهی و تسلط لازم و مورد انتظار محقق برخوردار نمی‌باشند.

قسم سوم؛ تحلیل تطبیقی میزان آشنایی طلاب با شاخص‌های اصلی به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای

در این قسمت، بعد از نمایش جداول مربوط، درصد آشنایی طلاب با دو شاخص مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای به صورت تطبیقی تحلیل می‌شود.

جدول شماره ۶: میانگین آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای جنس، وضع تاهل، محل سکونت و تابعیت

متغیرها	جنس		وضع تاهل		محل سکونت		تابعیت	
	مرد	زن	مجرد	متاهل	شهری	روستایی	ایرانی	خارجی
مفهوم ولایت فقیه	۶۵/۵۳	۶۵/۵۹	۶۲/۳۶	۶۶/۰۴	۶۵/۵۱	۶۹/۰۸	۶۵/۴۵	۶۵/۵۴
مبانی ولایت فقیه	۶۱/۵۱	۵۹/۵۳	۵۴/۵۹	۶۲/۲۱	۶۱/۱۸	۶۱/۱۴	۶۰/۸۸	۶۱/۱۴

۶۳/۳۴	۶۳/۱۶	۶۵/۱۱	۶۳/۳۴	۶۴/۸۲	۵۸/۴۷	۶۲/۵۶	۶۳/۵۲	میانگین
-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	---------

جدول فوق میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه حسب متغیرهای زمینه‌ای جنس، وضع تأهل، سکونت و تابعیت را نشان می‌دهد. مطابق داده‌های جدول یاد شده، درصد آشنایی طلاب مرد و زن با مفهوم ولایت فقیه حدود ۶۵ درصد است که فاصله‌ای بین آن دو مشاهده نمی‌شود؛ ولی درصد آشنایی طلاب مرد با مبانی ولایت فقیه حدود دو واحد بیشتر از طلاب زن است که قابل توجه نیست. میانگین فاصله آشنایی طلاب مرد با مفهوم و مبانی ولایت فقیه حدود یک واحد بیشتر از طلاب زن است که قابل توجه نمی‌باشد؛ بنابراین، متغیر جنس در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر نبوده است.

میانگین فاصله‌ی آشنایی طلاب مجرد با مفهوم و مبانی ولایت فقیه حدود ۶ واحد نسبت به طلاب متأهل کمتر است؛ که قابل توجه است؛ پس متغیر وضعیت تأهل در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر بوده است. در واقع طلاب متأهل، آشنایی بیشتری با مفهوم و مبانی ولایت فقیه دارند که احتمالاً ناشی از مطالعه، سن و انگیزه بیشتر آنان نسبت به طلاب مجرد می‌باشد.

میانگین فاصله‌ی آشنایی طلاب روستایی با مفهوم و مبانی ولایت فقیه حدود دو واحد بیشتر از طلاب شهری است؛ که قابل توجه نیست. بنابراین متغیر محل سکونت در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر نبوده است.

برابر داده‌های فوق، فاصله‌ای بین درصد آشنایی طلاب ایرانی و خارجی با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مشاهده نمی‌شود؛ بنابراین متغیر تابعیت نیز در میزان آشنایی طلاب مؤثر نبوده است.

جدول شماره ۷: میانگین آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای سطح تحصیل و سن طلاب

متغیرها	سطح تحصیلی طلاب				سن طلاب به سال		
	سطح ۱	سطح ۲	سطح ۳	سطح ۴	زیر ۲۰	۲۰ تا ۴۰	۴۰ تا ۷۰ به بالا
مفهوم ولایت فقیه	۶۱/۵۲	۶۳/۰۷	۶۵/۹۸	۷۰/۵۱	۵۶/۵۴	۶۳/۸۶	۷۳/۹۵
مبانی ولایت فقیه	۵۹/۱۴	۵۷/۸۲	۶۱/۵۳	۶۶/۵۶	۵۵/۵۴	۵۸/۹۱	۶۸/۷۱
میانگین	۶۰/۳۳	۶۰/۴۴	۶۳/۷۵	۶۸/۵۳	۵۶/۰۴	۶۱/۳۸	۷۱/۳۳

جدول شماره ۷ بیانگر میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه حسب متغیرهای سطح تحصیل و سن طلاب است. براساس اطلاعات جدول فوق، فاصله‌ای بین درصد آشنایی طلاب سطح یک و دو با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مشاهده نمی‌شود؛ ولی فاصله بین آشنایی طلاب سطح سه با سطح یک و دو حدود ۳ واحد و فاصله آشنایی طلاب سطح چهار با سطح سه حدود ۵ واحد و با طلاب سطح یک و دو حدود ۸ واحد است؛ که قابل توجه می‌باشد؛ بنابراین، متغیر سطح تحصیل بر میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر بوده است. البته عدم وجود فاصله بین آشنایی طلاب سطح یک و دو احتمالاً ناشی از برنامه درسی مدارس و تحصیل آنان در مدارس با یک برنامه‌ی خاص می‌باشد؛ ولی وجود فاصله میان آشنایی طلاب سطوح بالاتر با سطوح پایین‌تر امری طبیعی بوده و ناشی از برنامه‌ی درسی، انگیزه‌ی قوی‌تر و مطالعه بیشتر طلاب سطوح بالاتر نسبت به طلاب سطوح پایین‌تر است.

فاصله‌ی بین آشنایی طلاب زیر ۲۰ سال با دوره‌ی سنی ۲۰ تا ۴۰ ساله حدود ۵ واحد کمتر است. هم‌چنین فاصله آشنایی طلاب ۴۰ تا ۷۰ ساله نسبت به طلاب زیر ۲۰ سال حدود ۱۵ واحد و نسبت به طلاب ۲۰ تا ۴۰ ساله حدود ۱۰ واحد بیشتر است و فاصله‌ی آشنایی طلاب ۷۰ سال به بالا نسبت به طلاب زیر ۲۰ سال حدود ۲۰ واحد و نسبت به طلاب ۲۰ تا ۴۰ ساله حدود ۱۵ واحد و نسبت به طلاب ۴۰ تا ۷۰ ساله حدود ۵ واحد است؛ که قابل توجه می‌باشد؛ بنابراین، متغیر سن در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر بوده است.

برابر یافته مذکور می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هرچه سن طلاب بیشتر باشد، درصد آشنایی آنان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه نیز بیشتر است. علت آن احتمالاً انگیزه و مطالعه بیشتر آنان

است؛ علاوه این که آنان بیشتر تحت تأثیر عوامل جامعه‌پذیری سیاسی مثل نظام آموزشی و رسانه‌ها بوده‌اند.

جدول شماره‌ی ۸: میانگین آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای سطح تحصیل والدین طلاب

متغیرها	سطح تحصیل پدر			سطح تحصیل مادر	
	ابتدایی	سیکل/دیپلم	کارشناسی به بالا	ابتدایی	سیکل/دیپلم
مفهوم ولایت فقیه	۶۷/۶۷	۶۶/۰۸	۶۴/۱۶	۶۷/۶۶	۶۳/۱۷
مبانی ولایت فقیه	۶۳/۰۸	۶۰/۴۵	۵۹/۳۹	۶۳/۰۸	۵۷/۴۵
میانگین	۶۵/۳۷	۶۳/۲۶	۶۱/۷۷	۶۵/۳۷	۶۰/۳۱

جدول شماره‌ی ۸، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه حسب متغیر سطح تحصیل والدین طلاب را نشان می‌دهد. طبق داده‌های جدول یاد شده، میانگین فاصله آشنایی طلاب با پدران دارای تحصیلات ابتدایی و با پدران دارای تحصیلات سیکل و دیپلم حدود ۲ واحد و با پدران دارای تحصیلات کارشناسی و بالاتر حدود ۳ واحد است که قابل توجه نمی‌باشد؛ بنابراین متغیر سطح تحصیل پدران طلاب، تأثیری در میزان آشنایی آنان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه نداشته است.

از داده‌های جدول فوق به دست می‌آید که درصد آشنایی طلاب با پدران دارای تحصیلات پائین‌تر بیشتر از درصد آشنایی طلاب با پدران دارای تحصیلات بالاتر است؛ که عجیب به نظر می‌رسد؛ یعنی نقش پدران دارای تحصیلات بالاتر به دلایل مختلف در میزان آشنایی فرزندان‌شان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه کمتر از نقش پدران دارای تحصیلات پائین‌تر بوده است. از دلایل این یافته می‌توان به مشغله زیاد پدران و نداشتن فرصت کافی برای پی‌گیری امور آموزشی و تربیت فرزندان و یا نداشتن انگیزه‌ی کافی در این خصوص اشاره کرد.

میانگین فاصله‌ی آشنایی طلاب با مادران دارای تحصیلات ابتدایی حدود ۵ واحد بیشتر از آشنایی طلابی است که مادرانی با تحصیلات سیکل و دیپلم دارند. هم‌چنین، میانگین فاصله‌ی آشنایی طلاب دارای مادران با تحصیلات کارشناسی و بالاتر حدود ۲ واحد نسبت به طلاب با مادران دارای تحصیلات ابتدایی و حدود ۷ واحد نسبت به طلاب با مادران دارای تحصیلات سیکل و دیپلم بیشتر است؛ که قابل توجه است؛ بنابراین متغیر سطح تحصیلی مادران در میزان آشنایی طلاب مؤثر بوده است. از دلایل تأثیر بیشتر مادران نسبت به پدران در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه احتمالاً نقش پررنگ‌تر مادران در تعلیم و

تربیت فرزندان است.

جدول شماره ۹: میانگین آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای شغل والدین

متغیرها	شغل پدر					شغل مادر
	کارگری و کشاورزی	آزاد	فرهنگی	سایر	خانه-دار	سایر
مفهوم ولایت فقیه	۶۷/۷۰	۶۴/۹۷	۶۳/۶۲	۶۶/۴۵	۶۵/۷۹	۷۰/۰۸
مبانی ولایت فقیه	۶۴/۱۴	۶۰/۳۳	۵۸/۷۵	۵۸/۵۵	۶۱/۴۴	۶۷/۹۵
میانگین	۶۵/۹۲	۶۲/۶۵	۶۱/۱۸	۶۲/۵	۶۳/۶۱	۶۹/۰۱

جدول شماره ۹، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه حسب متغیر شغل والدین طلاب را به تصویر می‌کشد. با عنایت به داده‌های جدول بالا، میانگین فاصله آشنایی طلاب با پدران دارای شغل کارگری و کشاورزی حدود ۴ تا ۵ واحد بیشتر از میزان آشنایی طلابی است که پدرانی با شغل آزاد، فرهنگی و بالاتر دارند.

از داده‌های مذکور می‌توان تحلیل کرد که انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران در نزد خانواده‌های مستضعف و متوسط هم‌چنان از اهمیت و مقبولیت بیشتری برخوردار است. میانگین فاصله آشنایی طلاب با مادران دارای شغل خانه‌داری حدود ۶ واحد کمتر از میزان آشنایی طلابی است که مادرانی شاغل دارند؛ یعنی به دلیل تأثیر نقش مهم‌تر مادران نسبت به پدران در تعلیم و تربیت فرزندان، مادران شاغل به دلیل حضور در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و برخورداری آنان از آگاهی‌های لازم، فرزندان این دسته از مادران نسبت به موضوعات سیاسی و اجتماعی از آشنایی بیشتری برخوردارند. بنابراین، با توجه به داده‌های یاد شده، متغیر شغل والدین در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر بوده است.

در یک جمع‌بندی از وضعیت آشنایی طلاب با دو متغیر مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای می‌توان گفت؛ چهار متغیر جنس، محل سکونت، تابعیت و سطح تحصیلی پدران طلاب در میزان آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه مؤثر نبوده است؛ ولی شش متغیر وضع تأهل، سطح تحصیلی طلاب، سن، سطح تحصیلی مادران طلاب، شغل پدران و شغل مادران طلاب در میزان آشنایی آنان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه تأثیرگذار بوده است.

نتیجه‌گیری

ولایت فقیه باور قانونی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر منظومه فکری امام خمینی رحمته‌الله است که حاکمیت آن با حمایت مردم به ویژه طلاب انقلابی تاکنون ادامه یافت و برای استمرار آن نیز باید باور مذکور توسط طلاب حوزه های علمیه حفظ و به نسل جدید منتقل شود. با توجه به بدیهی بودن تقدم مرحله آشنایی با باور ولایت فقیه برای حفظ و ترویج آن، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت؛ تا نقاط قوت و کاستی ها در این زمینه مشخص شود. در این جا برخی از نتایج مهم پژوهش حاضر به شرح ذیل است:

در این تحقیق، ۱۳ شاخص برای ساخت پرسش نامه و اجرای پیمایش جهت سنجش میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته‌الله، استخراج و معرفی شد؛

در یک جمع بندی از داده های به دست آمده می توان گفت، میانگین آشنایی طلاب با «مفهوم ولایت فقیه» ۶۹/۵۵ درصد است؛ که خوب ارزیابی می شود؛ البته درصد آگاهی طلاب با برخی از گویه های مربوط به مفهوم ولایت فقیه مثل گویه ۱، ۲، ۳ و ۴، بالای ۸۰ درصد است که عالی ارزیابی شده است. البته این گویه ها معمولاً از اصول اساسی اسلام و اندیشه ی سیاسی امام در بحث مفهوم ولایت فقیه بوده است. ولی درصد آگاهی طلاب با برخی دیگر از گویه ها مثل گویه ۵ و ۶ کمتر از ۵۰ درصد بوده است که ضعیف ارزیابی شده است. این گویه ها معمولاً از مفاهیم و دقایق نظر حضرت امام و سایر اندیشمندان اسلامی معاصر بوده است.

طلاب به میزان ۶۱/۹۳ درصد با «مبانی ولایت فقیه» آشنایی دارند که خوب ارزیابی شده است. درصد آشنایی طلاب با دو گویه ۱ و ۲ از مبانی ولایت فقیه بالای ۸۰ درصد است که عالی ارزیابی شده است. البته این دو گویه از اصول اساسی و نکات معروف فقها در بحث از براهین و مبانی ولایت فقیه است. اما درصد آشنایی طلاب با گویه های ۵ و ۶، زیر ۵۰ درصد است که ضعیف ارزیابی شده است. اگرچه این دو گویه از نظریه های معروف در موضوع ولایت فقیه است ولی طلاب در پاسخگویی آن موفق نبوده اند. انتظار نگارنده از طلاب مستقر در قم در آشنایی با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه بیش از این میزان بوده است.

برابر یافته های این تحقیق، میزان آشنایی طلاب با مفهوم ولایت فقیه با ۶۹/۵۵ درصد در رتبه ی اول و با مبانی ولایت فقیه با ۶۱/۹۳ درصد در رتبه ی دوم قرار می گیرد.

از ویژگی این مقاله می توان به کاربردی بودن، مطالعه میدانی و دقیق وضعیت طلاب

پیرامون موضوع، جدید بودن این قبیل از پژوهش‌ها در موضوع ولایت فقیه در حوزه علمیه با روش پیمایش اشاره کرد.

پیشنهادهات

پس از فهم وضع موجود و کشف درصد آگاهی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه و تحلیل نتایج به دست آمده، موارد قابل اجرای زیر به منظور حفظ و افزایش آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه پیشنهاد می‌شود:

۱. تلاش نظام‌مند و مستمری توسط همه‌ی عوامل جامعه‌پذیری سیاسی از جمله دستگاه تعلیم و تربیت به ویژه حوزه علمیه برای حفظ و افزایش آگاهی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام (ع) صورت پذیرد؛

۲. روزآمد کردن متون آموزشی و درسی موجود طلاب در باره ولایت فقیه با تأکید بر مفهوم و مبانی، حداکثر در هر ده سال یک بار انجام شود؛ تا بدین وسیله متون آموزشی و کمک آموزشی موجود با توجه به نیازهای روز و اقتضائات کشور و حوزه‌های علمیه و سازگار با ذائقه طلاب در محیط همواره در حال تغییر و با بهره‌گیری از قالب‌های جذاب و طرح‌های نو، بازنگری شود؛

۳. ساماندهی و تقویت دروس خارج فقه استادان حوزه در باره ولایت فقیه به ویژه در بُعد مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه مبتنی بر نیازها و به صورت متوازن برنامه‌ریزی و انجام شود؛

۴. مدارس و مراکز حوزوی به ویژه مدیریت حوزه علمیه در اخذ پایان‌نامه سطح سه و رساله‌ی سطح چهار طلاب پیرامون ولایت فقیه با تأکید بر مفهوم و مبانی ولایت فقیه، برنامه‌ریزی و اجرا نمایند؛ مثل تشویق طلاب و اساتید برای انتخاب موضوع در این زمینه و اولویت دادن به آن در انتخاب کتاب سال حوزه در این موضوع؛

۵. به دلیل تأثیر شش متغیر زمینه‌ای وضع تأهل، سطح تحصیلی طلاب، سن، سطح تحصیلی مادران طلاب، شغل پدران طلاب و شغل مادران طلاب در میزان آشنایی آنان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه، مسئولان مربوط، برنامه‌های خود را برای حفظ و افزایش آگاهی طلاب با مفهوم ولایت فقیه و مبانی ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای مذکور تنظیم و اجرا نمایند؛

۶. نظر به عدم تاثیر چهار متغیر زمینه‌ای جنس، محل سکونت، تابعیت و سطح تحصیلی پدران طلاب در میزان آشنایی آنان با مفهوم و مبانی ولایت فقیه، نیازی نیست که مسئولان

مربوط، برنامه‌های خود را به تفکیک متغیرهای یادشده برنامه‌ریزی و اجرا نمایند؛

۷. برنامه‌ریزی و برگزاری منظم دوره‌های آموزشی کوتاه مدت، جشنواره‌های علمی، مسابقات فرهنگی، کارگاه‌ها و کرسی‌های آزاد اندیشی در حوزه‌های علمیه برای طلاب سطوح مختلف، متناسب با نیازهای احصا شده در ابعاد ولایت فقیه از جمله مفهوم و مبانی ولایت فقیه، از راه کارهای ترویج و ارتقای آگاهی طلاب با ابعاد ولایت فقیه است؛

۸. براساس کشف درصد آگاهی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه، پیشنهاد می‌شود مسئولان با رعایت اولویت به شرح ذیل، نسبت به حفظ و افزایش آشنایی طلاب با مفهوم و مبانی ولایت فقیه، برنامه‌ریزی و اقدام نمایند:

اولویت اول؛ برنامه‌ریزی برای افزایش آشنایی طلاب با ادله و مبانی ولایت فقیه به ویژه در مباحثی که آشنایی طلاب ضعیف بوده است؛ مثل بحث از نظریه‌های موجود در باره ولایت فقیه و دلایل عقلی ولایت فقیه؛

اولویت دوم؛ برنامه‌ریزی برای افزایش آگاهی طلاب با مفهوم ولایت فقیه به خصوص در مباحثی که درصد آشنایی طلاب پائین و ضعیف بوده است؛ مثل بحث در باره مفهوم ولایت، اقسام ولایت و نظرات مخالفان اندیشه سیاسی امام پیرامون مفهوم ولایت؛

نگارنده امیدوار است مراکز حوزوی و مسئولان فرهنگی کشور به نتایج و پیشنهادهای این تحقیق عنایت ویژه نموده، متناسب با توانمندی، ظرفیت و امکانات خود برای رفع نیازهای موجود به صورت جهادی برنامه‌ریزی و اقدام نمایند.

منابع

۱. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۴)، *نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چهارم.
۲. اکبری معلم، علی (۱۳۹۳)، *اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و نسل سوم انقلاب اسلامی ایران*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن، اول.
۴. توسلی، غلام عباس (۱۳۶۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت، اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *ولایت فقیه: ولایت فقاهاست و عدالت*، قم: مرکز نشر اسراء، چهارم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *ولایت فقیه: ولایت فقاهاست و عدالت*، قم: مرکز نشر اسراء،

چهاردهم.

۷. جولیوس گولد، ویلیام ل. کولب (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم اجتماعی، گروه مترجمان، تهران: انتشارات مازیار، دوم.

۸. حسن زاده، رمضان (۱۳۸۹)، روش های تحقیق در علوم رفتاری، تهران: نشر ساوالان، نهم.

۹. دلاور، علی (۱۳۷۹)، روش تحقیق در روان شناسی و علوم تربیتی، تهران: مؤسسه نشر ویرایش، هشتم.

۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، زیر نظر: دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۱. دی. ای. دواس (۱۳۹۰)، پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه: هوشنگ نایی، تهران: نشر نی، سیزدهم.

۱۲. رجالی تهرانی، علیرضا (۱۳۷۹)، ولایت فقیه در عصر غیبت، قم: انتشارات نبوغ.

۱۳. زارعی، محمود (۱۳۹۶)، ولایت فقیه، قم: انتشارات شهید کاظمی، سوم.

۱۴. سرمد، زهره و همکاران (۱۳۷۸)، روش های تحقیق در علوم رفتاری، تهران: انتشارات آگاه، دوم.

۱۵. طارمی راد، حسن (۱۳۸۹)، دانش نامه جهان اسلام، بی جا: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، اول.

۱۶. عمید زنجانی (۱۳۸۹)، دانش نامه فقه سیاسی (مشمتمل بر واژگان فقهی و حقوق عمومی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، اول.

۱۷. عمید، حسن (۱۳۶۳)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، اول.

۱۸. فرهنگ جدید عربی فارسی (۱۳۶۴)، ترجمه: محمد بندر ریگی، تهران: انتشارات اسلامی.

۱۹. کمالی، علی اکبر (۱۳۷۴)، بررسی مفهوم جامعه پذیری سیاسی، تهران: معاونت پرورشی سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی «التمهید»، اول.

۲۱. مک آیور، ر. م (۱۳۴۴)، جامعه و حکومت، ترجمه: ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۲. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی* (امامت و رهبری)، ترجمه: محمود صلواتی، قم: نشر تفکر.
۲۳. منصورآبادی، عباس؛ ریاحی، جواد (۱۳۹۱)، «مفهوم‌شناسی (مبانی) در پژوهش‌های حقوقی»، *مجله پژوهش‌های حقوقی*، شماره ۲۲.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۵)، *شئون و اختیارات ولی فقیه*، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
۲۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله علیه، اول.
۲۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله علیه، نهم.
۲۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۳)، *وصیت‌نامه سیاسی الهی امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی رحمه‌الله علیه، چهل و نهم.
۲۸. نادری، عزت‌الله و همکاران (۱۳۷۷)، *روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی با تأکید بر علوم تربیتی*، تهران: انتشارات بدر، چهاردهم.
۲۹. نبوی، بهروز (۱۳۷۵)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: کتابخانه فروردین، هفدهم.



Investigating the occurrence of the torment of desperation in the Ummah of the Messenger of Allah and assessing its relationship with the succession of the righteous from the perspective of the Holy Quran

Ali Moayedi ¹

Abstract

One of the traditions that has been prevalent throughout the history of the nations of the prophets is the tradition of the punishment of desperation. By sending down heavenly and earthly punishments, God Almighty has eradicated the criminals and corrupters and saved the righteous from punishment and made them successors on earth. All nations are equal in this matter, and no nation, including the nation of the final Messenger, is an exception to this rule. This equality has been emphasized in many verses, as its certainty in this nation has also been announced in numerous verses.

Based on the findings of this research, since the tradition of the punishment of desperation in this nation is certain and is associated with the succession of the righteous, therefore the succession and inheritance of the righteous in this nation will also be determined by the descent of punishment on the infidels, as in the nations of previous prophets. In this research, the arguments of the opponents have been examined and answered, and the methods and means of punishment in the Ummah of the Seal of Prophets have been analyzed. The present research has used descriptive, fundamental, developmental and exploratory methods

Keywords: The torment of desperation, the overthrow of the righteous, the traditions of history, the deceased nation

1. Graduate of the 4 level Mahdism, Mahdism Specialized Center, Qom, Iran(alim313@chmail.ir)

بررسی وقوع عذاب استیصال در اُمت رسول خاتم ﷺ و سنجش رابطه‌ی آن با استخلاف صالحان از منظر قرآن کریم

علی مؤیدی^۱

چکیده

یکی از سنت‌های جاری در طول تاریخ اُمت‌های رسولان، سنت عذاب استیصال است. خدای سبحان با نزول عذاب‌های آسمانی و زمینی، مجرمان و مفسدان را ریشه‌کن ساخته و صالحان را از عذاب نجات داده و آنان را جانشین در زمین کرده است. همه‌ی اُمت‌ها در این امر یکسان‌اند و هیچ اُمتی، از جمله اُمت رسول خاتم ﷺ، از این قاعده مستثنا نیست. در آیات فراوانی به این همسانی تصریح شده است، چنان‌که در آیات متعددی از حتمیت آن در این اُمت نیز خبر داده شده است. براساس یافته‌های این پژوهش، از آن‌جا که سنت عذاب استیصال در این اُمت قطعی است و با جانشینی صالحان تلازم دارد، لذا جانشینی و وراثت صالحان در این اُمت نیز، مانند اُمت‌های رسولان پیشین، با نزول عذاب بر کفار رقم خواهد خورد. در این پژوهش، ادله‌ی مخالفان بررسی و به آنها پاسخ داده شده و همچنین شیوه‌ها و ابزارهای عذاب در اُمت خاتم مورد تحلیل قرار گرفته است. پژوهش حاضر از روش‌های توصیفی، بنیادی، توسعه‌ای و اکتشافی بهره برده است.

واژگان کلیدی

عذاب استیصال، استخلاف صالحان، سنت‌های تاریخ، اُمت مرحومه.

مقدمه

یکی از مباحث پرتکرار قرآنی که در سوره‌ها و آیات متعدد به آن پرداخته شده، عذاب استیصال در اُمت‌های پیشین است. خدای سبحان با نزول عذاب، مجرمان را ریشه‌کن کرده و صالحان را نجات داده و جانشین آنان در زمین می‌ساخته است. با توجه به تلازم عذاب استیصال با جانشینی صالحان، این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا در اُمت رسول خاتم نیز عذاب استیصال رخ می‌دهد؟ در صورت وقوع، آیا جانشینی و وراثت صالحان نیز مانند اُمت‌های پیشین با نزول این عذاب تحقق خواهد یافت؟ و اگر پاسخ این سؤالات مثبت باشد،

۱. فارغ التحصیل سطح چهار مهدویت مرکز تخصصی مهدویت قم، ایران (alim313@chmail.ir).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

چگونه می‌توان به ادله‌ی مخالفان این نظریه پاسخ داد؟

پیشینه

پیشینه این موضوع به مباحث تفسیری مفسران بازمی‌گردد. تاکنون دو مقاله با عناوین «عذاب استیصال در قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان» و «سنت استیصال و امت محمدی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های المنار و المیزان)» نگاشته شده که بیشتر به دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی و رشید رضا پرداخته و آیات محدودی را تحلیل کرده‌اند. برتری پژوهش حاضر در این است که با بررسی آیات فراوان، زوایای مختلف موضوع را روشن ساخته و از دیدگاه‌های مفسران فریقین بهره گرفته است. همچنین، دلایل متعددی در این زمینه ارائه و ادله‌ی مخالفان بررسی و نقد شده است. در این پژوهش، گونه‌های مختلف عذاب در امت خاتم نیز تحلیل شده است. مهم‌ترین ویژگی این پژوهش، بررسی رابطه‌ی سنت عذاب استیصال با سنت استخلاف صالحان در عصر ظهور و معنانشناسی دقیق استخلاف صالحان در قرآن کریم است. این تحقیق، توسعه‌ای و اکتشافی و روش پژوهش آن توصیفی - تحلیلی است.

مفهوم‌شناسی

«عذاب» در اصل به معنای منع است و از این رو، آن را «عذاب» نامیده‌اند، زیرا انسان را از راحتی و آسایش بازمی‌دارد (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۷۸). واژه‌ی «استیصال» در لغت، مصدر از ریشه‌ی «اصل» و به معنای برکندن از ریشه است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۱۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ۲۰). علامه طباطبایی می‌گوید: «عذاب استیصال» به عذاب‌هایی گفته می‌شود که نسل قوم ستمکار را از ریشه برکنده و دودمان آنان را تا قیامت از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ۸۲).

مراد از «عذاب استیصال» در این پژوهش، عذاب‌های فراگیر الهی است که براساس لزوم قضاوت الهی در امت‌ها رخ می‌دهد. این عذاب‌ها چند شاخصه دارند: ۱. در میان آن امت، رسول الهی مبعوث شده و آنان را از عذاب استیصال انذار کرده باشد؛ ۲. در هر امت، یک بار رخ دهد؛ ۳. اجل امت فرا رسیده باشد؛ ۴. جامعه، پر از ظلم و فساد شده باشد؛ ۵. با مشاهده‌ی عذاب، توبه پذیرفته نشود؛ ۶. صالحان از عذاب نجات یافته و جانشین هلاک‌شدگان در زمین شوند.

مراد از امت خاتم در آیات مرتبط با سنت عذاب استیصال، همه‌ی ساکنان کره‌ی زمین و

تمامی مخاطبان دعوت رسول خاتم علیهم السلام است، نه فقط مسلمانان (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ۸۳).

واژه‌ی «استیصال» در قرآن به کار نرفته، اما مفهوم آن در واژه‌هایی همچون هلك، أخذ، حاق، دمر، رجز، تبر، قصم، قطع دابر، بأس، خزی، اسحات، حصد و... دیده می‌شود که همگی مفهوم عذاب استیصال را دربردارند.

همسانی ائمت رسولان در سنت عذاب استیصال

غایت بعثت رسولان، استیصال ظالمان و استخلاف صالحان است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسرا: ۱۵). «حتی» اشاره دارد به این که بعثت رسول متصل به عذاب خواهد بود، زیرا شأن غایت چنین اقتضا می‌کند. از این جا آشکار می‌شود که مراد از عذاب، عذاب دنیوی است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۴۲). دلیل دیگر این است که «کُتِبَ» ماضی است و معنای جمله چنین است که روش ما این بوده که هیچ ائمتی را در دنیا عذاب نکرده‌ایم، مگر پس از مبعوث کردن رسولان (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۴۷). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «از ظاهر سیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد، برمی‌آید که مراد از "تعذیب"، تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال است... و نشان می‌دهد که سنت الهی در ائمت‌های گذشته چنین بوده که هیچ ائمتی را عذاب نمی‌کرد، مگر آن که رسولی به سوی آنان فرستاده و ایشان را از عذاب خدا بیم داده باشد. کلمه‌ی "رسول" نیز مؤید همین معناست... در تفاوت میان رسول و نبی گفتیم که رسالت، منصبی الهی است که مستلزم حکم فصل در ائمت است و این حکم فصل یا به صورت عذاب استیصال است یا بهره‌مندی از زندگی تا مدتی معین، همان گونه که قرآن می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۳، ۵۷).

یکی از سنن الهی در ائمت‌های مختلف، پس از عذاب قوم نوح علیهم السلام، بیان مثل پیشینیان بوده است تا ائمت‌ها با درک تشابه سنت‌های الهی، از سرنوشت پیشینیان عبرت گرفته و رفتار خود را اصلاح کنند یا دست کم حجت بر آنان تمام شود. اما ائمت‌ها از این تذکر الهی پند نگرفته و سرانجام به همان انحراف و عاقبت یکسان، یعنی عذاب استیصال، دچار شده‌اند:

«وَقَوْمُ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا وَعَادًا وَثَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا وَكُلًّا ضَرَبْنَاهُ الْأُمُثَالَ وَكُلًّا تَبَرْنَا تَبِيرًا» (فرقان: ۳۷-۳۹)؛

و چون برای کفار ائمت خاتم نیز در کتاب آسمانی‌شان، همانند ائمت‌های نخستین، به

دفعات مَثَل‌های پیشینیان بیان شده است، پس همانند آنان دچار عذاب استیصال خواهند شد.

قرآن کریم، کفاراتِ خاتم را تهدید می‌کند که عذاب استیصال، سنتی جاری در امت‌های نخستین است و از طرفی، سنت خداوند غیرقابل تغییر است. بنابراین، در صورت وجود مقتضی، این سنت در آیندگان نیز جاری خواهد شد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۶۴۵):

﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ۴۳).

از سوی دیگر، خداوند بیان داشته است که بشریت از ابتدا تا انتها، مشابه یکدیگرند و در برخورد با دین الهی نیز رفتار یکسانی دارند. از این رو، همان‌گونه که در امت‌های نخستین اکثریت مردم منحرف بودند: ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (صافات: ۷۱)، در امت خاتم نیز، اکثریت مردم دچار انحراف هستند: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۳). نتیجه آن است که سنت استیصال، در این امت نیز مانند امت‌های پیشین، در صورت وجود مقتضیات عذاب، قطعی و حتمی خواهد بود: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یس: ۷). میان امت‌های نخستین و امت‌های آخرین، از این جهت تفاوتی نیست: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ثُمَّ نَنْبِغُهُمُ الْآخِرِينَ كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾ (مرسلات: ۱۶-۱۸).

نکت قابل تأمل این است که رسول خاتم صلی الله علیه و آله این آیات را در روز غدیر خم، در خطبه‌ی خود، به مسلمانان یادآور شدند که در صورت تکذیب ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام، به همان سرنوشت امت‌های پیشین دچار خواهند شد (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۶۲).

پس اگر در قرآن کریم به جریان این سنت در امت خاتم تصریح نمی‌شد، باز هم به سبب وجود مقتضی عذاب، عدم وجود مانع، و یکسانی امت‌ها در سنن الهی، عذاب دنیوی در این امت نیز حتمی بود. درحالی‌که در آیات متعددی به وقوع عذاب استیصال در امت خاتم تصریح شده است. بنابراین، کفار این امت نیز انواع عذاب‌ها و عقوبت‌های کفار امت‌های پیشین را مشاهده خواهند کرد:

﴿وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرِنا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نَحْبُ دَعْوَتِكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَفْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ * وَسَكُنْتُمْ فِي مَسَاكِينِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَصَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾ (ابراهیم: ۴۵-۴۴).

مراد از «روز عذاب»، روز مرگ یا قیامت نیست، بلکه روز وقوع عذاب استیصال در امت خاتم

است. این امر با توجه به قرائن مختلفی روشن می‌شود، از جمله: ۱. در انتهای آیه آمده است که شما در مساکن ظالمان گذشته سکونت داشتید، پس به حکم عقل، امکان عذاب شما نیز وجود دارد؛ ۲. قرآن بارها اخبار هلاکت اُمت‌های پیشین را بیان کرده است؛ ۳. به جهت عبرت‌آموزی، بارها مَثَل پیشینیان و تشابه شما با آنان را در جریان عذاب استیصال یادآور شده است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۰، ۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ۸۲-۸۳؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ج ۵، ۳۱۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۱۱، ۹۴؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۴، ۴۲۷).

در سوره‌ی محمد نیز کفار اُمت خاتم به این تماثل و تشابه در عاقبت هشدار داده شده‌اند:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ (محمد: ۱۰).

این آیه بیان می‌کند که کفار اُمت خاتم، همانند کفار اُمت‌های پیشین، دچار استیصال خواهند شد، به‌ویژه مخالفان امیرالمؤمنین علی (ع) (قمی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۰۲).

در سوره‌ی یونس نیز تصریح شده که مخالفان و معاندان ایمان نخواهند آورد و گویا منتظرند تا همان سرنوشت گذشتگان را ببینند تا ایمان بیاورند. پس منتظر چنین روزی باشند:

﴿فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ ثُمَّ نُنْجِي رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس: ۱۰۲-۱۰۳).

«ایام» در این آیه، به معنای روزهایی است که عذاب استیصال بر اُمت‌های پیشین نازل شده است. این آیات نیز بر همسانی اُمت‌ها در عذاب استیصال دلالت دارد. امر کردن مخالفان به انتظار روزهای مشابه با سرنوشت پیشینیان و خبر دادن نبی از وقوع چنین روزی، نشان از حتمیت وقوع عذاب استیصال در اُمت خاتم دارد. چنان‌که وعده‌ی نجات مؤمنان نیز بر قطعی بودن این عذاب دلالت می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۱۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۸، ۳۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۲۰۹؛ قطب، ۱۴۲۵: ج ۳، ۱۸۲۴).

با توجه به این که در این آیه، نام رسول خدا ﷺ ذکر نشده و تنها فرموده است: كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ، و رسولان اُمت‌های گذشته را همراه با مؤمنان ذکر کرده، این احتمال وجود دارد که رسول خدا ﷺ درک زمان استیصال کفار و نجات موعود را نخواهد داشت و خداوند پس از رحلت ایشان، ستمکاران را هلاک و مؤمنان اُمت را نجات خواهد داد.

همچنین، تکرار مضمون آیاتی همچون: ﴿فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يَرْجَعُونَ﴾ (غافر: ۷۷)، بر این نکته تأکید دارد که رسول خاتم ﷺ در زمان وقوع این عذاب، در قید حیات نخواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۱۲۸).

در سوره‌ی شعراء، ابتدا به عدم ایمان اکثریت مردم به رسول خاتم صلی الله علیه و آله اشاره می‌شود. سپس، امت‌های رسولان پیشین یکی پس از دیگری نام برده شده و پس از بیان استیصال آنان، تأکید می‌شود که اکثریت آن امت‌ها ایمان نیاوردند و دچار عذاب الهی شدند. هلاکت آنان، نشانه‌ای برای امت خاتم است: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (شعراء: ۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰).

در انتهای سوره نیز، به عدم ایمان منحرفان امت خاتم به قرآن و در نتیجه، به عذاب استیصال آنان اشاره شده است: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ * فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنْظَرُونَ * أَفَعِذَابِنَا يُسْتَعْجِلُونَ * أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ * ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَمْتَنِعُونَ * وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِ إِلَّا لَهَا مُنْذَرُونَ﴾ (شعراء: ۲۰۱-۲۰۸).

بدون شک، منظور از این عذاب الهی که آنان را ناگهانی دربرمی‌گیرد، عذاب دنیوی و مجازات استیصال است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ۳۵۲-۳۵۳). ویژگی‌های عدم مهلت، ناگهانی بودن، استعجال در عذاب، همچنین سیاق سوره و سیاق آیات، مؤید این معناست؛ خصوصاً آیه‌ی آخر که صراحت در عذاب استیصال دارد.

سنت عذاب استیصال در امت خاتم

خدای سبحان در بیشتر سوره‌های قرآن، داستان انحراف و عذاب استیصال امت‌های گذشته را برای عبرت گرفتن امت خاتم بیان کرده و این مطلب را بارها در سوره‌های مختلف تکرار نموده است. این همه تکرار، آن هم خطاب به این امت، نشان می‌دهد که عذاب استیصال در امت خاتم نیز امکان وقوع دارد و در صورت وجود مقتضیات عذاب و نبود مانع، قطعی خواهد بود. زیرا اگر عذاب در امت خاتم منتفی بود، انذار این امت از سرنوشت منحرفان گذشته، بی‌معنا می‌شد و غرض از انذار، که تنبّه، عبرت‌آموزی و تغییر رفتار است، تحقق نمی‌یافت.

همچنین، این تکرار فراوان دلالت دارد بر این که همان انحرافات و در نتیجه، عذاب استیصال در این امت نیز رخ خواهد داد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید:

ما مکرر خاطرنشان ساخته‌ایم که از دأب قرآن فهمیده می‌شود هرگاه در هشدار دادن از خطری یا نهی از نزدیک شدن به آن، بسیار تأکید می‌کند، نشانه‌ی آن است که این خطر پیش خواهد آمد، یا این عملی که از آن نهی شده، انجام خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۳۷۴).

از سوی دیگر، اگر خطابات قرآنی در این زمینه را منحصر به قوم پیامبر ﷺ بدانیم و آن را به اُمت پس از ایشان سرایت ندهیم، اولاً، با جاودانگی و فرازمانی بودن آیات قرآن منافات خواهد داشت؛ در حالی که آیات قرآن، به جز تعداد اندکی، قضایای حقیقیه هستند و مربوط به قوم، زمان یا مکان خاصی نیستند. همچنین، سبب و شأن نزول، نمی‌تواند مخصص عمومیت یا مقید اطلاعات آن شود (نک: رجبی، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

امام باقر (ع) می‌فرماید:

اگر بنا بود آیه‌ای که درباره‌ی قومی نازل شده، پس از مرگ آنان از بین برود، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند. بلکه تا زمانی که آسمان‌ها و زمین برقرارند، سراسر قرآن در جریان خواهد بود و برای هر قومی آیه‌ای از خیر یا شر وجود دارد که آن را می‌خوانند و خود اهل آن خواهند بود (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰).

ثانیاً، کفار عصر نبوی مشمول عذاب استیصال نشدند و تحقق این وعید الهی، با توجه به آیاتی که از وقوع قطعی آن در این اُمت خبر داده‌اند، ضروری است. حداقل، باید امکان وقوع آن برای آیندگان پابرجا باشد.

بنابراین، با پذیرش عذاب استیصال در این اُمت، صدها آیه‌ی تاریخی قرآن از بند زمان و مکان آزاد شده و حیات دوباره پیدا می‌کنند. در نتیجه، این آیات در هر زمان و مکان برای مخاطبان معنا و مصداق خواهند یافت و در جامعه‌ی اسلامی جریان دوباره می‌یابند. در این صورت، مخاطب بهتر می‌تواند با آیات ارتباط برقرار کرده، از آنها عبرت بگیرد و در رفتار خود تجدیدنظر کند.

افزون بر این، صدها آیه به آیات مهدوی افزوده می‌شود که زوایای مختلف این موضوع را از نگاه قرآن روشن ساخته و سنت‌های الهی مرتبط با آن را آشکار می‌سازد. مهم‌تر از همه، چنین رویکردی در زمینه‌ی مهدویت و استخلاف صالحان، حتی برای ملحدان، تجربه‌گرایان و حس‌گرایان نیز غیرقابل انکار خواهد بود. از این رو، خدای سبحان آنان را در آیات متعددی مخاطب قرار داده و فرمان داده است که به آثار باستانی هلاکت اُمت‌های نخستین بنگرید و آن را با حواس خود مشاهده کنید تا به استیصال کفار و استخلاف صالحان پی ببرید.

قرآن کریم، گذشتگان و آیندگان اُمت پیامبر ﷺ را یک اُمت واحد می‌داند. با این که تکذیب پیامبر را به قوم ایشان نسبت داده و آنان را نسبت به عذاب دنیوی مخاطب قرار می‌دهد، اما ظرف تحقق این عذاب، آیندگان خواهند بود. زیرا اُمت خاتم از ابتدا تا انتها، همچون یک پیکر واحد است که در آغاز، دچار بیماری انحراف شده و این بیماری دائماً

گسترش می‌یابد تا این که سرانجام در آخرالزمان، منجر به نابودی آن می‌شود. چنان که در روایات آخرالزمانی، از گسترش فساد، ظلم و معصیت فراگیر در سراسر زمین سخن گفته شده است. همچنین، آیاتی که در آنها خداوند وعده داده که زمین را پس از مرگش زنده خواهد کرد، شاهدی بر این مدعاست (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۶۸).

از این رو، اجل منحرفان این امت با نزول عذاب الهی به پایان می‌رسد:

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُزَيِّقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ... وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ * لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (انعام: ۶۷).

ابن عاشور در تفسیر این آیه می‌گوید:

"نبا" به معنای خبر مهم است و "مستقر" به معنای وقت استقرار و تحقق آن خبر. یعنی هر وعده‌ای، زمانی دارد که در آن زمان محقق می‌شود. این نشان‌دهنده‌ی حتمیت تحقق وعید و تفویض زمان آن به علم خدای تعالی است. عطف "سَوْفَ تَعْلَمُونَ" بر جمله‌ی "لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ" یعنی به زودی به حقیقت این خبر آگاه خواهید شد، یعنی اکنون زمان آن معلوم نیست، اما در آینده هنگام وقوع آن، از آن باخبر خواهید شد. از این جا آشکار می‌شود که این وعید، مربوط به عذاب دنیوی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۶، ۱۵۰).

ابوزهره، از مفسران اهل سنت، نیز می‌نویسد:

ظاهر سیاق آیه نشان می‌دهد که خطاب، متوجه مشرکان است، اما موضوع خطاب عام بوده و همه‌ی مردم را شامل می‌شود؛ زیرا مفسران پیشین و آثار وارده از رسول ﷺ اشاره دارند که مؤمنان نیز در عموم این خطاب داخل هستند. علاوه بر این، نص قرآن نیز دلالت بر عمومیت عقاب دارد؛ زیرا عذابی که از بالا نازل می‌شود، همه را دربرمی‌گیرد، همان‌گونه که عذابی که از زیر پاها می‌آید، عام و فراگیر است و مختص به افراد خاصی نیست. چنان که صاعقه، سیل، خسف و زلزله نیز عذابی عمومی است و استثنایی در آن وجود ندارد. بنابراین، حتی مؤمنانی که در کنار کفار حضور داشته باشند، مشمول این عذاب خواهند شد (ابوزهره، بی تا: ج ۵، ۲۵۳۴).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات می‌فرماید:

این که فرمود: "لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ"، تهدید صریحی از وقوع عذابی حتمی است. اما این که چرا در تهدید مسلمانان و خبر دادن از وقوع عذاب و تفرقه‌ی کلمه‌ی آنان، خطاب را متوجه مشرکان کرده است؟ دلیل آن را قبلاً ذکر کردیم و گفتیم که

عامل اصلی تمام بدبختی‌های مسلمانان، همین مشرکان بودند. در این‌گونه آثار، مردم، اُمت واحده هستند و همانند یک پیکر واحد عمل می‌کنند که انحراف یک عضو آن، سایر اعضا را نیز مبتلا می‌سازد. در خود قرآن کریم، آیات بسیاری این معنا را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۷، ۱۳۹).

به طور کلی، خدای سبحان در آیات متعدد، از سه وعده سخن گفته است که یکی از آنها، مرگ است و وعده‌ای فردی محسوب می‌شود، اما دو وعده‌ی دیگر، عمومی و مربوط به تمام منحرفان اُمت خاتم است. بنابراین، در بیشتر آیات، مخالفان این اُمت را نسبت به آن دو وعید عمومی هشدار داده است: ۱. وعده‌ی عذاب دنیوی؛ ۲. وعده‌ی قیامت: «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا» (مریم: ۷۵). قرار گرفتن وعده‌ی عذاب در برابر وعده‌ی قیامت، قرینه‌ای بر این است که وعده‌ی عذاب، مربوط به دنیا است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ۱۲۵).

در جای دیگر، از عذاب استیصال به عنوان عذابی فراگیر که تمامی عاصیان را دربرمی‌گیرد، تعبیر شده است و باز هم به دلیل تقابل آن با قیامت، دلالت بر دنیوی بودن آن دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۱، ۲۷۴):

«أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (یوسف: ۱۰۷).

در آیه‌ی دیگر نیز، عذاب روز عقیم در مقابل قیامت بیان شده است که قرینه‌ای دیگر بر دنیوی بودن آن است:

«وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ» (حج: ۵۵).

روز وقوع عذاب استیصال، روز عقیم و نازاست؛ زیرا آن روز، پایان سرنوشت کفار خواهد بود و روزی دیگر پس از آن نخواهد آمد، همان‌گونه که فردایی از آن متولد نخواهد شد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۳۹۴).

در سوره‌ی یونس، رسول اکرم ﷺ درباره‌ی حتمیت آمدن عذاب دنیوی در اُمت خود، سوگند یاد می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۷۳-۷۶):

«وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُوبِي وَرَبِّي إِنَّهُ حَقٌّ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (یونس: ۵۳).

رسول خاتم ﷺ، اُمت خود را در صورت روی گردانی از دعوتش، از عذاب روز بزرگ بیم می‌دهد:

﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ (هود: ۱۳).

این عبارت، انذار امت خاتم به عذاب استیصال است، اما برخی مفسران، آن را به اشتباه مربوط به قیامت دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۲۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۹، ۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۳، ۱۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۳۱۷).

در سراسر قرآن، تعبیراتی مانند "عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ"، "عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ" و "عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ" معمولاً در مورد عذاب استیصال امت‌های پیشین به کار رفته است. این تعبیر در مورد عذاب قوم نوح، قوم عاد و امت خاتم ذکر شده‌اند: "إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ" (اعراف: ۵۹؛ شعراء: ۱۳۵؛ احقاف: ۲۱؛ یونس: ۱۵).

همچنین، درباره‌ی قوم نوح آمده است:

﴿أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ (هود: ۲۶).

درباره‌ی قوم ثمود نیز چنین آمده است:

﴿وَلَا تَسْؤُهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (شعراء: ۱۵۶).

و درباره‌ی عذاب استیصال قوم شعیب بیان شده است:

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (شعراء: ۱۸۹).

در سوره‌ی سبأ نیز، به همسانی امت خاتم با امت‌های پیشین در سنت عذاب استیصال تصریح شده است:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ * وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّىٰ لَهُمُ التَّنَاقُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ * وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْدُفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ * وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ﴾ (سبأ: ۵۱-۵۴).

عبارت "وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ"، دلالت بر همسانی کفار امت خاتم با کفار امت‌های پیشین در سنت عذاب دنیوی دارد.

در روایات شیعه و اهل سنت، این آیه بر خسف بیداء و فرو رفتن لشکر سفیانی در اعماق زمین به سبب تعقیب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، تطبیق شده است (نک: سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۲۴۱-۲۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۶۲۲).

در روایات تفسیری آمده است که عذاب ستمگران این امت، از جمله لشکریان سفیانی، تا زمان فراهم شدن ۳۱۳ نفر از یاران حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف، به تأخیر افتاده است (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۳۴۳-۳۴۴).

در سوره ی هود، از تأخیر عذاب اُمت خاتم تا آمدن «اُمت معدوده» خبر داده شده است:

﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَّ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (هود: ۷-۸).

کلمه‌ی «اُمت» به معنای جماعت و نیز به معنای زمان آمده است. مراد از «اُمت معدوده»، زمان محدود یا جماعتی محدود است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۱۵۴). همچنین، خدای سبحان وعده داده است که روزی، این دین را به دست گروهی صالح تأیید خواهد کرد: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (مائده: ۵۴). در روایات نیز آمده است که «اُمت معدوده»، همان ۳۱۳ نفر از یاران حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الیه هستند (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۰).

چرایی تأخیر عذاب استیصال در سه اُمت محمدی، موسوی و عیسوی

سُنّت الهی بر این است که پس از ارسال رسول در یک اُمت و ایجاد تفرقه و اختلاف مذهبی در آن، لازم است که میان اُمت، قضاوت دنیوی صورت گیرد. اما از آن جا که خدای سبحان سُنّت دیگری وضع کرده که مقدم و حاکم بر سُنّت قضاوت است، اجرای سُنّت قضاوت، به طور موقت به تأخیر می‌افتد.

این سُنّت، «أجل مسمی» نام دارد؛ یعنی هر اُمتی، اجل محتومی دارد و تا زمانی که اجل آن فرا نرسد، قضاوت دنیوی اجرا نمی‌شود:

﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيَا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ (شوری: ۴۲).

در آیات دیگر نیز، به این سُنّت اشاره شده و علت تأخیر عذاب استیصال ظالمان، «سُنّت أجل مسمی» معرفی شده است. اما با فرا رسیدن اجل اُمت، داوری الهی لحظه‌ای به تأخیر نمی‌افتد:

﴿وَلَوْ يَأْخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (نحل: ۶۱).

براساس این سُنّت الهی، عذاب استیصال و استخلاف صالحان در سه اُمت محمدی، موسوی و عیسوی، تا زمان فرا رسیدن اجل این اُمت‌ها، به تأخیر افتاده است. شاید به همین دلیل است که حضرت عیسی علیه السلام، منجی موعود مسیحیان و یهودیان، به آسمان‌ها عروج کرد و غایب شد تا در زمان ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الیه، که اجل این اُمت‌ها فرا می‌رسد، به زمین بازگردد. بنابراین، علت تأخیر ظهور نیز اجرای همین سُنّت است.

سنجش رابطه‌ی عذاب استیصال با استخلاف صالحان

قرآن کریم تصریح می‌کند که خدای سبحان به تمامی رسولانش وحی فرستاده است که ظالمان و دشمنان آنان را هلاک کرده و سپس مؤمنان را جایگزین و جانشین آنان در زمین سازد:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ، وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدٍ﴾ (ابراهیم: ۹-۱۴).

در این آیه، از استخلاف صالحان، به سکونت آنان در زمین پس از هلاکت ظالمان تعبیر شده و استیصال ظالمان را مقدمه‌ی سکونت مؤمنان در زمین معرفی می‌کند. بنابراین، سنت استخلاف صالحان در تمامی امت‌های پیامبران، همواره همراه با سنت عذاب استیصال ظالمان بوده و خواهد بود.

سنت الهی در نزول عذاب استیصال این است که تمامی منحرفان امت را به هلاکت می‌رساند، اما اهل ایمان و اهل تقوا را نجات می‌دهد:

﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * وَخَيَّبْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (فصلت: ۱۷-۱۸).

از این رو، نجات‌یافتگان که همان اهل تقوا و صالحان هستند، وارث و جانشین هلاک‌شدگان در زمین خواهند شد. بنابراین، عذاب استیصال ظالمان با جانشینی صالحان همراه است و این دو، دو روی یک سکه بوده و از یکدیگر قابل تفکیک نیستند.

چنان‌که مؤمنان قوم نوح علیهم‌السلام نیز پس از استیصال کفار، جانشین آنان در زمین شدند:

﴿فَكَذَّبُوهُ فَتَبَيَّنَا وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ جَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ (یونس: ۷۳).

علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی ابراهیم می‌فرماید:

جمله‌ی ﴿وَ أَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾ انذار مردم به عذاب استیصال است که نسل ستمکاران را قطع می‌کند. در تفسیر سوره‌ی یونس و سایر سوره‌ها، گذشت که خدای تعالی در امت‌های گذشته و حتی در امت محمدی این قضا را رانده است که در صورت ارتکاب کفر و ستم، آنان را دچار انقراض می‌کند. این مطلب بارها در قرآن کریم تکرار شده است. روزی که چنین عذاب‌هایی بیاید، روزی است که زمین را از آلودگی و پلیدی شرک و ظلم پاک می‌سازد و دیگر کسی جز خدا پرستش نخواهد شد؛ زیرا

دعوت، دعوتی جهانی است و مقصود از "اَمت"، تمامی ساکنان عالم هستند. بنابراین، هنگامی که شرک به وسیله‌ی عذاب انقراض ریشه‌کن شود، دیگر جز مؤمنان کسی باقی نخواهد ماند. آن زمان، دین به طور کامل خالص برای خدا خواهد شد، همان گونه که فرموده است: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵). (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ۸۳).

از این سخنان، که برگرفته از آیات قرآنی است، استفاده می‌شود که مراد از "اَمت محمدی"، تمامی ساکنان کره‌ی زمین هستند؛ زیرا دعوت ایشان جهانی است. پس مخاطب انذار، تمامی منحرفان زمین بوده و عذاب الهی شامل حال کفار، مشرکان و منافقان این اَمت خواهد شد. در مقابل، مخاطب بشارت، اهل ایمان و تقوا در سرتاسر زمین خواهند بود.

نکته‌ی دوم این است که "استخلاف صالحان" در اَمت محمدی نیز، همانند اَمت‌های پیشین، با نزول عذاب استیصال همراه خواهد بود و رویه‌ی الهی همچون گذشته، یکسان باقی خواهد ماند. از آن جا که غیر صالحان از میان خواهند رفت، صالحان، جانشین و وارث آنان در زمین خواهند شد.

این امر، تحقق همان وعده‌ی الهی در عصر ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه خواهد بود. در آیات سوره‌ی انعام، خدای سبحان ابتدا منحرفان اَمت را تهدید می‌کند که او قادر است شما را از میان بردارد و قومی دیگر را جانشین شما در زمین سازد. سپس، این تهدید را به عنوان وعده‌ای تخلف‌ناپذیر بیان می‌کند که وقوع آن حتمی است و شما نخواهید توانست مانع اراده‌ی الهی شوید. در نهایت، تأکید می‌کند که به زودی خواهید دانست که عاقبت و پایان تاریخ از آن چه کسانی خواهد بود:

﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ * إِنَّ مَا تُوْعَدُونَ لَأَتِي * وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ * قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (انعام: ۱۳۳-۱۳۵).

این که در پایان آیه فرمود: "خدا ستمکاران را رستگار نمی‌سازد"، روشن می‌شود که عاقبت دنیا از آن اهل تقوا خواهد بود، نه ستمکاران.

در سوره‌ی نور نیز بیان شده است که قوم جایگزین و جانشین، که پایان تاریخ از آن آنان خواهد بود، مؤمنانی از اَمت خاتم هستند که اهل انجام اعمال صالح باشند:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمَكَّنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾.

از تدبّر در این آیه، نکات مهمی، در مورد زوایای مختلف استخلاف صالحان، به دست می‌آید:

۱. وعده‌ی استخلاف، تنها شامل مؤمنانی است که اهل انجام عمل صالح باشند. بنابراین، کافران، مشرکان، منافقان و حتی مؤمنانی که اهل فسق و فجور باشند، مشمول این وعده‌ی الهی نخواهند بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ۱۵۱)؛ ۲. تفاوت استخلاف و وراثت در امت محمدی با قوم موسوی روشن می‌شود؛ زیرا در بنی اسرائیل، استخلاف شامل مؤمنان، منافقان، کافران و مشرکان شد، اما استخلاف در امت خاتم، تنها به صالحان اختصاص دارد؛ ۳. بنابراین، سخن برخی مفسران که جانشینان گذشته را بنی اسرائیل دانسته‌اند، مردود است (نک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ۱۱۳). پس مراد از جانشینان قبلی، صالحان امت‌های پیشین، یعنی امت نوح، هود، صالح، شعیب، لوط علیهم‌السلام و امثال آنان است.

سنت عدم پذیرش توبه در صورت رؤیت عذاب استیصال

یکی از سنت‌های الهی این است که در صورت وقوع عذاب استیصال و مشاهده‌ی آن توسط کفار، توبه و اظهار ایمان، سودی نخواهد داشت:

﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ (مومن: ۸۵).

عدم نفع ایمان به این معناست که اظهار ایمان، آنان را از هلاکت نجات نداده و حیاتشان را ادامه نخواهد بخشید:

﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعَّمْنَا بِهِمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (یونس: ۹۸).

حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز در نامه‌ای به شیخ مفید، به لزوم تقوا پیش از ظهور و بی‌فایده بودن توبه در زمان ظهور اشاره کرده‌اند. همچنین، ناگهانی بودن ظهور که از ویژگی‌های عذاب استیصال است، در این نامه ذکر شده است:

فَلْيَعْمَلْ كُلُّ امْرِئٍ مِنْكُمْ بِمَا يَقْرُبُ بِهِ مِنْ مَحَبَّتِنَا، وَلْيَتَجَنَّبْ مَا يَدْنِيهِ مِنْ كَرَاهَتِنَا وَسَخَطِنَا، فَإِنَّ أَمْرَنَا بَعَثَةٌ فَجَاءَتْ حِينَ لَا تَنْفَعُهُ تَوْبَةٌ وَلَا يَنْجِيهِ مِنْ عِقَابِنَا نَدَمٌ عَلَىٰ حَوْبَةٍ (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۸).

استیصال کفار یا به وسیله‌ی قتل آنان توسط حضرت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و یارانش صورت می‌گیرد،

یا به وسیله‌ی عذاب‌های آسمانی و زمینی.

در سوره‌ی انعام، چنین روزی توصیف شده است که برخی آیات الهی آشکار می‌شوند و در آن روز، ایمان و عمل صالح، دیگر سودی نخواهد داشت:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ (انعام: ۱۵۸).

طبق نظر مشهور مفسران شیعه و سنی، در این آیه: "آمدن فرشتگان" کنایه از قبض ارواح و مرگ شخصی افراد است. "آمدن پروردگار" کنایه از برپایی قیامت و مرگ کل موجودات است. "آمدن برخی آیات پروردگار" کنایه از نزول عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی ظالمان است. برخی مفسران شیعه و سنی نیز این تفسیر را پذیرفته‌اند (نک: فضل الله، ۱۴۱۹ق: ج ۹، ۳۸۸؛ طیب، ۱۳۶۹: ج ۵، ۲۵۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۳۲ق: ۱۵۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۲۱۰). برخی روایات نیز این نظر را تأیید می‌کنند:

وَالْآيَاتُ هِيَ الْعَذَابُ فِي دَارِ الدُّنْيَا كَمَا عَذَّبَ الْأُمَمَ السَّالِفَةَ وَالْقُرُونِ الْحَالِيَةَ (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۵۰).

از این جا، راز این روایت نیز آشکار می‌شود که فرمود:

أَيُّامُ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: يَوْمُ الْقَائِمِ وَ يَوْمُ الْمَوْتِ وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (قی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۶۸).

این روایت از آیات قرآنی، به ویژه آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی انعام، الهام گرفته است؛ زیرا: "روز آمدن فرشتگان" همان روز مرگ است. "روز آمدن رب" همان روز قیامت است. "روز ظهور بعض آیات رب" همان روز عذاب استیصال است که ایام قیام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد بود. چراکه استیصال کفار با استخلاف صالحان تلازم دارد و استیصال کفار در زمان قیام حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف رخ خواهد داد؛ یا به دست اصحاب ایشان و یا با نزول عذاب الهی. چنان که سپاه سفیانی، با خسف و فرو رفتن در زمین، نابود خواهد شد.

در روایتی تفسیری، ذیل این آیه نیز، به بی‌فایده بودن توبه در زمان خروج حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۵۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۵۰۱).

همچنین، روایات شیعه و سنی که در ذیل آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی انعام، مصادیق آیات الهی را بیان کرده‌اند، مؤید این معنا هستند که مراد از "بعض آیات رب"، آیات مربوط به عذاب ظالمان امت است. از جمله:

دخان، خروج یاجوج و ماجوج، نزول حضرت عیسی علیه السلام، ظهور دجال، وقوع خسف، خروج

دائبة الأرض، خروج آتشی از یمن (نک: سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۶۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۴۹۰).

این آیات الهی، مربوط به استیصال مجرمان امت هستند که جزو نشانه‌های قیامت (اشراط الساعة) محسوب می‌شوند. برخی از این آیات، هم‌زمان با استخلاف صالحان رخ می‌دهند و برخی دیگر، پس از استخلاف و در آستانه‌ی قیامت. در مورد عذاب بودن نزول حضرت عیسی (علیه السلام) نیز باید گفت که آمدن ایشان، برای دجال و پیروانش، مایه‌ی عذاب و هلاکت خواهد بود. در همین زمینه، نگاه کنید به مقاله‌ی نگارنده: "بررسی تطبیقی آیه‌ی ۱۵۸ انعام از دیدگاه فریقین" (مویدی، ۱۳۹۸: ۲۷).

گونه‌شناسی عذاب در امت خاتم

تعذیب دنیوی امت خاتم، به سه شیوه خواهد بود:

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْسَنَكُمْ شِعَاعًا وَيَذِقَ بَعْضُكُم بِأَسْبَغٍ﴾ (انعام: ۶۵).

۱. عذاب‌های فوقانی و آسمانی، مانند: دخان و صیحه‌ی آسمانی؛ ۲. عذاب‌های تحتانی و زمینی، مانند: خسف، زلزله و خروج دائبة الأرض؛ ۳. عذاب قتل و کشتار به واسطه‌ی جنگ مذهبی و فرقه‌ای (قمی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۰۴).

ابزار اصلی عذاب استیصال در امت خاتم، همانند امت‌های پیشین، صیحه‌ی آسمانی خواهد بود (هود: ۶۷ و ۹۴؛ حجر: ۷۳ و ۸۳). خدای سبحان در مورد هلاکت قوم حبیب نجار تصریح کرده است که سنت او این نیست که برای نابودی کفار، از آسمان لشکرکشی کند، بلکه با یک صیحه آنان را هلاک می‌سازد:

﴿وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ * إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ (یس: ۲۸-۲۹).

از این رو، این سنت در امت خاتم نیز اجرا خواهد شد: ﴿وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ * وَقالُوا رَبَّنَا عَجَلْ لَنَا قِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (ص: ۱۵-۱۶). "صیحه" به معنای صدایی بسیار بلند و شدید است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۳۲۴). معنای آیه این است که این تکذیب‌کنندگان از امت تو، جز یک صیحه‌ی مرگبار را انتظار نمی‌برند که آنان را هلاک سازد و پس از وقوع آن، دیگر فرصتی برای بازگشت یا مهلتی نخواهند داشت. این همان عذاب استیصال است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ۱۸۵).

چنان‌که آیه‌ی دوم نیز بر این معنا دلالت دارد؛ زیرا مشرکان از روی استهزاء، تقاضای عذاب قبل از قیامت داشتند و نزول عذاب استیصال، پاسخی به این کفرگویی آنان خواهد بود. در جای دیگری، ائمت به صاعقه‌ای هلاکت‌بار، همچون صاعقه‌ی قوم عاد و ثمود، تهدید شده است:

﴿فَإِنْ أَغْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ﴾ (فصلت: ۱۳).

"صاعقه"، صدایی بسیار شدید است که در فضا طنین‌انداز می‌شود و به دنبال آن، یا آتش، مرگ یا عذاب خواهد آمد. استعمال فعل ماضی "أنذرتکم" دلالت بر وقوع قطعی این عذاب در ائمت خاتم دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ۳۷۵).

در واقع، صاعقه همان برق و آتشی است که از صیحه‌ی آسمانی و برخورد صوت عظیم به جو ایجاد می‌شود (نک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۱۲۸).

ابزار دیگر عذاب ائمت، خسف و فرو رفتن در اعماق زمین و سنگباران از آسمان است:

﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْصِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا﴾ (اسراء: ۶۸).

"خسف" در اصل به معنای پنهان شدن و ناپدید گشتن است. از این رو، فرو رفتن انسان‌ها و خانه‌ها در شکاف زمین، "خسف" نامیده می‌شود (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۱، ۲۴۸). "حاصب" به طوفان و بادی شدید گفته می‌شود که سنگ‌ریزه‌ها را از زمین بلند کرده و پرتاب می‌کند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۳، ۱۵۵).

ادله‌ی مخالفان و پاسخ به آنها

دلیل نخست

این ائمت، ائمت مرحومه است و به حرمت رسول خدا ﷺ، که رحمت برای جهانیان است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء: ۷۷)، عذاب استیصال، از کافران این ائمت برداشته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۱۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۱۹۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۵۶۵). خدای سبحان می‌فرماید:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (انفال: ۳۳).

پاسخ: رحمت بودن رسول اسلام ﷺ برای جهانیان، "رحمت شائی" است، نه "رحمت فعلی" (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۹، ۳۱۶). بنابراین، رحمت پیامبر ﷺ برای جهانیان، جنبه‌ی مقتضی و فاعلیت فاعل دارد، اما فعلیت یافتن نتیجه، بستگی به قابلیت قابل دارد (مکارم

شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ۵۲۶). از این رو، رحمت ایشان تنها نسبت به اهل ایمان تحقق می‌یابد:

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (توبه: ۶۱).

این آیه دلالت دارد که "رحمت بودن پیامبر ﷺ"، با تعذیب دشمنان او منافاتی ندارد؛ چراکه در ادامه فرموده است:

کسانی که پیامبر ﷺ را آزار دهند، عذابی دردناک خواهند داشت.

علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

مقتضای رحمت بودن پیامبر ﷺ، این نیست که مصلحت دین را نادیده بگیرد و در برابر ظلم ظالمان، هرچند به بالاترین حد برسد، سکوت کند. همچنین، این‌گونه نیست که برای جلوگیری از نقمت ظالمان، صالحان را بدبخت کرده و نظام دین و دنیا را مختل سازد.

یکی از مقتضیات رحمت، همین است که هر صاحب حقی را به حقش برساند و از هر مظلومی، از ظالمش انتقام گیرد، و هر طغیانگری را به کیفر طغیانش برساند. هم‌چنان‌که سعه‌ی رحمت الهی، مانع عذاب دنیوی و اخروی نشده است، رحمت جانشین او نیز مانع عذاب مجرمان نخواهد بود؛ چراکه او، آیینی‌ی صفات مستخلف خود است و صفات او، تجلی صفات الهی است. از این رو، با این‌که رسولش، برای جهانیان رحمت است، در سوره‌های متعدد، مجرمان امتش را به عذابی حتمی تهدید نموده است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۹، ۶۹).

همچنین ایشان، در جای دیگر می‌افزاید:

این امت نیز باید منتظر عذاب الهی باشد، عذابی لازم و برقرار که خدای تعالی، با آوردن آن، میان آنان و پیامبرشان داوری خواهد کرد. و آنچه را که شیطان تلقین‌شان کرده و به دل‌هایشان افکنده، یعنی این باور که این امت، امت مرحومه است و خدا به احترام پیامبر آنان، که نبی رحمت است، عذاب دنیوی را از آنان برداشته و از چنین عذابی در امان‌شان داشته، هرچند که در همه‌ی اقسام گناهان غرق شوند، باید فراموش کنند. متوجه باشند که هیچ مسلمانی نمی‌تواند به چنین خرافه‌ای معتقد باشد. چگونه ممکن است چنین چیزی را به اسلام نسبت داد، در حالی که در منطق اسلام، هیچ‌کس نزد خدا احترامی ندارد، مگر به سبب تقوا؟ و چگونه چنین چیزی، از معارف اسلام باشد، با این‌که قرآن، مؤمنان را با آیاتی مانند این خطاب کرده است:

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ شُوْءًا يَجْزَ بِهِ﴾ (نساء: ۱۲۳)... تمامی این نظریه‌های باطل، ناشی از اعراض از کتاب خداست که به گفته‌ی قرآن کریم، رسول خدا ﷺ در قیامت خواهد گفت: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (فرقان: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۷۳-۷۴).

اما روایاتی که فرموده‌اند اُمت رسول خاتم ﷺ، اُمت مرحومه است و برخی نتیجه گرفته‌اند که عذاب استیصال از این اُمت برداشته شده است، در پاسخ باید گفت: اولاً، از عامّه و خاصّه، روایاتی نقل شده که دلالت دارد بر این که این اُمت نیز به عذاب الهی مبتلا خواهد شد (نک: سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۱۷؛ قمی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۰۴)؛ ثانیاً، روایات این باب، مطلق نیستند که در هر شرایطی و با هرگونه رفتاری، اُمت خاتم، اُمت مرحومه باشد؛ بلکه این روایات مقید به پایبندی به معارف و حقایق دین و استقامت بر آنها هستند:

إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ نَاجَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ... أُمَّتُهُ مَرْحُومَةٌ مُبَارَكَةٌ مَا بَقُوا فِي الدِّينِ عَلَى حَقَائِقِهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۴۳).

ملاصالح مازندرانی در شرح این روایت می‌گوید:

مراد از «اُمت مرحومه»، اُمتی است که تمامی آنچه رسول آورده، پذیرفته باشد و اعظم آنها، ولایت است... پس اگر کسی در بخشی از آن شک کند یا آن را انکار نماید، از اُمت مرحومه نخواهد بود (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱۱، ۳۱۵).

چنان که در روایتی از پیامبر اسلام ﷺ آمده است که به واسطه‌ی ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام، این اُمت، مرحومه شد، و هر کسی از این اُمت که با او دشمنی کند، ملعونه خواهد بود:

وَبَوْلَايَتِهِ صَارَتْ أُمَّتِي مَرْحُومَةً وَبِعَدَاوَتِهِ صَارَتْ الْمُخَالَفَةُ لَهُ مِنْهَا مَلْعُونَةً (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۱۳؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۹۸؛ ابن شاذان قی، ۱۳۶۳: ۹).

اما در مورد آیه‌ی ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ (انفال: ۳۳) باید گفت: مفاد این آیه این است که نزول عذاب در مکانی که پیامبر ﷺ حضور داشته باشد، مادامی که ایشان در آن جا هستند، منتفی است. اما پس از خروج پیامبر از آن مکان و نیز در سایر مکان‌ها که ایشان حضور ندارند، عذاب، منتفی نخواهد بود. این امر، مختص به ایشان نیست، بلکه سنت خداوند در مورد سایر رسولانش نیز چنین بوده است که اهل قریه‌ای را عذاب نمی‌کرد، مگر پس از آن که رسولش را از آن جا خارج می‌ساخت (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۵، ۴۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۹، ۸۷). پس، آیه دلالتی ندارد بر این که پیامبر ﷺ به طور مطلق، مانع عذاب استیصال باشد و این ویژگی مختص به ایشان باشد. اگر چنین برداشتی صحیح باشد، این امر،

استثنایی در سنت رسولان محسوب شده و امری برخلاف اصل خواهد بود، درحالی که اصل، تبدیل ناپذیری سنن الهی است.

همچنین، این دیدگاه برخلاف اصل تشابه رسول خاتم صلی الله علیه و آله با رسولان پیشین است. درحالی که قرآن کریم تصریح می کند که رسول خاتم صلی الله علیه و آله، نذیری است همانند نذیران پیشین: «هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذْرِ الْأُولَى» (نجم: ۵۶). اگر امت او، مرحومه باشد و مشمول عذاب در دنیا و آخرت نشود، دیگر جزئی از این کل نخواهد بود. همچنین، در این صورت، باید در مورد رسول خاتم صلی الله علیه و آله، به جای حصر رسالت ایشان در انذار (که در موارد متعددی از قرآن بیان شده است، مانند: حج: ۴۹؛ شعراء: ۱۱۵؛ عنکبوت: ۵۰؛ سبأ: ۴۶؛ فاطر: ۲۳؛ ص: ۷۰؛ احقاف: ۹؛ ملک: ۲۶)، حصر در بشارت صورت می گرفت و گفته می شد: «إِنَّمَا أَنْتَ بِشِيرٌ». درحالی که رسالت ایشان در زمینه ی انذار و بشارت، همانند رسولان پیشین است و هیچ تفاوتی ندارد:

«مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ» (فصلت: ۴۳).

حصر به کار رفته در آیه، دلالت دارد بر این که میان رسالت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و رسولان پیشین در زمینه ی انذار و بشارت، هیچ تفاوتی وجود ندارد. آلوسی در تفسیر این آیه می نویسد:

در مورد این تکذیب کنندگان به تو و آنچه آورده ای (قرآن)، همان چیزی به تو وحی شده که به رسولان پیش از تو وحی شده بود؛ و آن این است که عاقبت سوء آنان در دنیا، هلاکت و در آخرت، عذاب دائم است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۲، ۳۷۹).

همان طور که سنت الهی در رسولان و رسالت شان، یکسان است و از این جهت، تفاوتی ندارند، همچنین سنت الهی در امت ها و کفار و مجرمان آنها نیز، یکسان است. خدای تعالی، در سوره ی قمر، پس از ذکر عذاب استیصال اقوام نوح، عاد، ثمود، لوط و فرعون، به بیان برهان قاطع در زمینه ی جریان سنت عذاب استیصال در کفار امت خاتم می پردازد:

«أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكَمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ» (قمر: ۴۳).

معنای آیه چنین است: آیا کفار شما، بهتر از کفار آن امت ها هستند که به عذاب الهی هلاک شدند، تا آنان مشمول عذاب بشوند و اینان نشوند؟ یا این که در کتب آسمانی، سندی از ناحیه ی خدا برای شما نوشته شده است که شما را از عذاب ایمن سازد، هرچند که کافر باشید و مرتکب هر گناهی شوید؟

پس اسباب نفی عذاب استیصال از کفار امت خاتم، دو چیز می تواند باشد:

۱. یا به سبب فضیلتی است که این کَفّار دارند، درحالی که کَفّار پیشین فاقد آن بودند؛
 ۲. یا این که فضیلتی در کار نیست، بلکه به سبب فضل و مسامحه‌ی الهی است که نسبت به آنان روا داشته شده است.

حال، اگر فرض دوم صحیح باشد، باید در کتب آسمانی پیشین، این امنیت از عذاب برای کَفّار اَمّت خاتم، مکتوب شده باشد. در حالی که هر دو احتمال، منتفی است، پس نباید آنان خود را از عذاب ایمن بدانند.

در آوردن واژه‌ی "زُبُر" (جمع زبور)، اشاره‌ی لطیفی نهفته است؛ بدین معنا که عاقل، نباید از عذاب ایمن باشد، مگر آن که نسبت به این امنیت، قطع و یقین داشته باشد. لذا فرمود: "آیا برای شما، برائتی از عذاب آمده که قابل اطمینان باشد؟" بنابراین، اگر این برائت، واقعی بود، باید در کتب متعدد انبیاء تکرار شده باشد؛ چراکه ذکر چنین مطلبی، که برخلاف سنت الهی است، در برخی کتب، احتمال تأویل، تحریف و تبدیل دارد و یقین‌آور نیست. درحالی که چنین سخن گزافی، نه تنها در کتب انبیا نیامده، بلکه در هیچ کتابی چنین ادعای باطلی ذکر نشده است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۹، ۳۲۰).

بنابراین، ظاهر آیه‌ی: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (انفال: ۳۳) نباید به گونه‌ای تفسیر شود که با نصوص متعدد قرآنی، در تعارض قرار بگیرد. چنان که قرآن تأکید می‌کند که وجود رسولش، مانع عذاب دنیوی نیست؛ زیرا همان طور که ممکن است عذاب، پس از ایشان واقع شود، همچنین ممکن است در زمان ایشان نیز رخ دهد: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يَرْجِعُونَ﴾ (غافر: ۷۷). لذا با توجه به این آیه و آیاتی که این اَمّت را وعده‌ی عذاب داده است، روشن می‌شود که در آینده، روزگاری خواهد آمد که استغفار از آنان منقطع خواهد شد و در آن هنگام، خداوند آنان را عذاب خواهد کرد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۹، ۷۱)؛ زیرا استغفار، مانع عذاب است.

بنابراین، از آیات قرآن برمی‌آید که نه تنها اَمّت خاتم از عذاب مستثنا نیست، بلکه حتی اگر حین نزول عذاب بر کَفّار، رسول اکرم ﷺ در میان آنان حضور داشته باشد و از جمع‌شان بیرون نرود، او نیز مشمول عذاب خواهد شد: ﴿قُلْ رَبِّ إِنَّمَا تُرِيْنِي مَا يُوْعَدُونَ * رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (مؤمنون: ۹۳-۹۵). از این آیات، به صورت کنایه فهمیده می‌شود که اگر آن حضرت، هنگام نزول عذاب بر کَفّار، در میان آنان باشد، عذاب الهی او را نیز در بر خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۶۴). پس رسول خاتم ﷺ در مقام دعا، از خداوند درخواست می‌کند که هنگامی که اراده‌ی نزول عذاب بر کَفّار را دارد، او را از میان آنان خارج سازد تا دچار

همان عذابی که بر آنان نازل می‌شود، نگردد(نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۱۸۶).

از این جا دانسته می‌شود که گاهی اوقات، عذاب به غیر اهلش، یعنی مؤمنان و مطیعان نیز سرایت می‌کند(زحیلی، ج ۱۸، ۹۶). چنان که می‌فرماید: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال: ۲۵). همچنین در روایات عامه، ذیل این آیه، به این مطلب اشاره شده است که اگر منکر در جامعه‌ی اسلامی فراگیر شود، خداوند عذاب خود را به صورت فراگیر بر آنان نازل خواهد کرد:

وَأَخْرَجَ ابْنَ جَرِيرٍ وَابْنَ الْمُثَنَّرِ وَابْنَ أَبِي حَاتِمٍ وَابْنَ الشَّيْخِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً» الْآيَةَ، قَالَ: أَمَرَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ لَا يَقْرُوا الْمُنْكَرَ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ فَيَعْتَمَهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۱۷۷).

به همین دلیل است که خداوند، پیش از نزول عذاب، به رسولانش دستور می‌داد که همراه با مؤمنان از آن شهر خارج شوند(هود: ۸۱).

دلیل دوم

روایات فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده که آنان، امانِ اهل زمین هستند و این امر، با عذاب استیصال منافات دارد.

پاسخ: این دسته از روایات، منافاتی با وقوع عذاب استیصال ندارند؛ زیرا مفاد آنها این است که اگر لحظه‌ای، امام معصوم علیه‌السلام در زمین نباشد، بساط دنیا به قیامت تبدیل می‌شود:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنِّي وَأَحَدُ عَشَرَ مِنْ وَلَدِي وَأَنْتَ يَا عَلِيُّ زُرُّ الْأَرْضَ أَعْنِي أَوْتَادَهَا [وَجِبَالَهَا، وَقَدْ وَتَدَ اللَّهُ الْأَرْضَ أَنْ تَسِيخَ بِأَهْلِهَا، فَإِذَا ذَهَبَ الْأَحَدُ عَشَرَ مِنْ وَلَدِي سَاخَتِ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا وَلَمْ يَنْظُرُوا] (عهده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق: ۱۴۰).

از این رو، وقتی آخرین امام معصوم علیه‌السلام از دنیا برود، بساط دنیا به قیامت تبدیل خواهد شد(جوادی آملی، ۱۳۹۲: ج ۳۲، ۴۰۴). به عبارت دیگر، مفاد این روایات این است که وجود اهل بیت علیهم‌السلام در زمین، مانع استیصال کل بشریت از کراهی خاکی است:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: النَّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتْ النَّجُومُ ذَهَبَ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ، فَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ بَيْتِي ذَهَبَ أَهْلُ الْأَرْضِ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۰۵).

اما وجود ایشان، مانع استیصال اهل معاصی نیست. چنان که وجود خلفای قبل از ایشان، مانند نوح، هود، صالح و موسی علیهم‌السلام، مانع نبود و این سنت الهی، غیرقابل تغییر است.

وقتی وجود رسول اکرم ﷺ، مانع نزول عذاب استیصال در امت خویش نیست، به طریق

اولی، وجود امامان نیز مانع نخواهد بود. بلکه مانع عذاب، ایمان و استغفار ائمت است؛ چنان که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به علی بن مهزیار فرمودند:

يَا ابْنَ الْمُهْزِيَارِ، لَوْ لَا اسْتِغْفَارُ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ هَلَكَ مَنْ عَلَيْهَا إِلَّا خَوَاصَّ الشَّيْعَةِ الَّذِينَ تُشْبِهُهُ أَقْوَاهُمْ أَفْعَاهُمْ (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۵۴۲؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۲۴۷).

از این کلام فهمیده می شود که اگر مؤمنان، نسبت به یکدیگر استغفار نکنند، همه ی اهل زمین، حتی شیعیان گنهکار نیز هلاک خواهند شد، مگر خواص شیعه که مشمول نجات اند. پس وجود حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، مانع عذاب استیصال مجرمان نیست. از طرف دیگر، آیات فراوانی دلالت دارند که وقوع عذاب استیصال در این ائمت، حتمی است. بنابراین، اگر روایتی با این آیات در تعارض باشد و قابل جمع نباشد، روایات طرد خواهند شد، نه آیات محکم قرآنی، و این امر مورد اتفاق همه ی مسلمانان است. تخصیص نیز در این جا موضوعیت ندارد؛ زیرا آیات مربوط به عذاب استیصال، صرفاً بیان یک قاعده ی کلی نیستند که قابل تخصیص باشند، بلکه برخی از آن ها، اخبار غیبی مربوط به آینده ی ائمت خاتم هستند که از تحقق حتمی چنین عذاب هایی خبر می دهند و تخصیص در خبر غیبی قطعی الوقوع، معنا ندارد.

در صورت تخصیص ائمت خاتم، صدها آیه ای که در مورد عذاب استیصال امم پیشین در قرآن بیان شده است، لغو و بی اثر خواهند شد و حالت خنثی پیدا خواهند کرد؛ زیرا این آیات، تنها در صورتی برای ائمت خاتم کاربرد، معنا و مفهوم خواهند داشت که سنن الهی در همه ی ائمت ها یکسان باشد.

البته این نکته را نیز باید مدنظر داشت که از آیات قرآن کریم برمی آید که دین اسلام تا روز قیامت باقی خواهد ماند و این ائمت، به طور کلی، از بین نخواهد رفت. بلکه پس از نابودی مجرمان، صالحان نسل در نسل، در زمین باقی خواهند بود؛ اما هر بلا و مصیبتی که بر سر ائمت های گذشته آمده، موبه مو بر سر این ائمت نیز خواهد آمد. روایات قطعی الصدور بسیاری نیز که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه ی اهل بیت علیهم السلام صادر شده اند، گویای همین مطلب هستند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۷، ۱۵۲).

نتیجه گیری

طبق آنچه گذشت، هدف خدای سبحان از فرستادن رسولان الهی در ائمت ها، داوری میان صالحان و طالحان ائمت است، و داوری خداوند از یک سو، حکم به نزول عذاب استیصال برای نابودی طالحان، و از سوی دیگر، حکم به نجات و جانشینی صالحان به جای هلاک شدگان

است.

این تفاوت اصلی رسولان الهی با سایر انبیای الهی است. براساس عدالت و حکمت الهی، همه‌ی اُمّت‌ها در این حکم یکسان هستند و هیچ اُمّتی، از جمله اُمّت خاتم، از این سنّت مستثنا نیست.

از آن‌جا که اجرای این سنّت، تا فرا رسیدن اجل اُمّت، به تأخیر می‌افتد، جریان این سنّت در سه اُمّت محمدی، موسوی و عیسوی، تا زمان فرا رسیدن اجل این اُمّت‌ها - که همان زمان ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف و رجعت عیسی علیه السلام است - به تأخیر افتاده است. استیصال گنهکاران، با شیوه‌های متعددی انجام خواهد شد که مهم‌ترین آن، صیحه‌ی آسمانی است؛ صیحه‌ای که با برخورد به جو زمین، صاعقه‌های متعددی ایجاد کرده و موجب زمین‌لرزه، زیر و رو شدن شهرها و آبادی‌ها، آتش گرفتن منابع طبیعی، ساختمان‌ها و تجهیزات خواهد شد. سایر شیوه‌های عذاب عبارت‌اند از: قتل و کشتار، خسف، خروج یاجوج و ماجوج، خروج دابّة الارض، مسخ و سنگباران. هنگامی که گنهکاران، به واسطه‌ی نزول عذاب و قتل به دست یاران حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف، ریشه‌کن شدند، صالحان بدون مانع، جانشین و وارث زمین خواهند شد.

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، برای صالحان، آیت رحمت و برای ظالمان، آیت عذاب است. لذا در صورت قیام مسلحانه، ایمان و توبه‌ی معاندان پذیرفته نخواهد شد؛ زیرا از زمان ظهور تا آغاز قیامش، مخالفان فرصت توبه داشته‌اند.

اگر بخواهیم میان روایات و آیات قرآنی جمع کنیم، به نظر می‌رسد که پس از آغاز قیام مسلحانه‌ی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، جبهه‌ی حق، با توجه به قدرت باطل و تسلیحات کشتار جمعی دشمنان، برای پیروزی، نیازمند نصرت ویژه‌ی الهی یعنی نزول عذاب خواهد بود. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که با توجه به آیات قرآن و روایات، تنها در ایامی که عذاب الهی نازل می‌شود و یا قیام مسلحانه صورت می‌گیرد، توبه پذیرفته نیست؛ اما پس از پایان قیام یا تمام شدن عذاب، تکلیف ایمان و عمل صالح هم‌چنان ادامه خواهد داشت.

این پژوهش، مطابق با آیات فراوانی است که به دلیل اختصار، تنها به برخی از آنها پرداخته شد. همچنین، زوایای دیگر این موضوع باید در پژوهش‌های مستقل دیگری بررسی شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.
۳. ابن شاذان قمی، أبو الفضل شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳)، *الفضائل*، قم: رضی.
۴. ابن فارس، احمد بن (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۷. ابوزهره، محمد (بی تا)، *زهرة التفاسیر*، بیروت: دار الفکر.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة البعثة؛ قسم الدراسات الإسلامیة.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، *أنوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی.
۱۳. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
۱۴. رجبی، محمود (۱۳۸۳)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷)، *تفسیر قرآن مهر*، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۱۶. رضی بهابادی، بی بی سادات؛ فرشباغ فاخر، مهری؛ معتمد لنگرودی، فرشته (۱۳۹۵)، «عذاب استیصال در قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان»، *پژوهش نامه معارف قرآنی*، سال هفتم، شماره ۲۷.
۱۷. زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق)، *التفسیر الوسیط*، دمشق: دار الفکر.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۳۲ق)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: مکتبه محمد الصادقی

- الطهرانی.
۲۰. صدری فر، نبی الله؛ ضمیری، محمدرضا؛ مولوی، محمد (۱۳۹۸)، «سنت استیصال و امت محمدی (بررسی تطبیقی دیدگاه های المنار و المیزان)»، *مجله پژوهش های تفسیری تطبیقی*، سال چهارم، شماره ۳.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، قم: بعثت.
۲۵. طبری آملی، عمادالدین ابوجعفر (۱۳۸۳ق)، *بشارة المصطفی لشيعه المرتضى*، نجف: المكتبة الحيدرية.
۲۶. طبیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *أطيب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۲۷. عده ای از علما (۱۴۲۳ق)، *الأصول الستة عشر*، قم: مؤسسه دارالحديث الثقافية.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *التفسیر*، تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۳۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۳۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۳. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵)، *تفسیر أحسن الحديث*، تهران: بنیاد بعثت؛ مرکز چاپ و نشر.
۳۴. قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۳۵. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی، الأصول والروضة*، تهران: المكتبة الإسلامية.

۳۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۱. مویدی، علی (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی آیه‌ی ۱۵۸ انعام از دیدگاه فریقین»، *فصل‌نامه پژوهش‌نامه موعود*، شماره ۱.
۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.



Typology and context of Mahdi's attributes in the narrations of Imam Baqir(pbu)

Dr. Hamed Montazeri Moghadam ¹

Dr. Hasan Ghafarifar ²

Safora Salariyeh ³

Abstract

The Messenger of God, may God bless him and grant him peace, was the first promoter of the idea of Mahdism in the Islamic society. The Ahl al-Bayt of the Prophet, peace be upon him, also made great efforts to promote this idea. The more the people distanced themselves from the Prophetic and Alavi rule, the more cruelty and crimes they faced from the caliphs, and this prompted them to look for a savior to get rid of pressure and suffocation. Mukhtar's fight against Umayyad Umayyad tyranny and the context of Muhammad ibn Hanafiyah's Mahdism plan led to the formation of the Kisani sect. In contrast to them, the Umayyads also claimed Mahdism for some caliphs in order to legitimize themselves. The Alawites and the Umayyads sought to make their Mahdism believable by applying the attributes of Mahdi (PBUH) to their leaders. In such an atmosphere, Imam Baqir (peace be upon him) narrated the details of the attributes of Mahdi (a.s.), in order to better identify him and enlighten public opinion. In order to correctly understand the historical environment and why the narrations were issued, it is necessary to carry out typology and historical context.

This study first classified the traditions of Mahdavi's attributes into three categories: personal, physical and personality. And then, while reporting on the historical context of these hadiths in the era of Imam Baqir, peace be upon him, he discussed the reasons for issuing the hadiths

Keywords: Imam Baqir (A.S), Mahdaviat, The Promised Mahdi, (A.S), Characteristics, Umayyads

-
1. Associate Professor, History Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute (h.ghafarifar@yahoo.com)
 2. Assistant Professor, Baqir-ul-Ulum University, Faculty of Social Sciences, Qom, Iran (montazeri@iki.ac.ir)
 3. Researcher and Lecturer Jame'at al-Zahra (SA) seminary, Qom, Iran (Corresponding Author) (saforasalari@gimal.com)

گونه‌شناسی و بسترشناسی اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات امام

باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف

حامد منتظری مقدم^۱

حسن غفاری فر^۲

صفورا سالاریه^۳

چکیده

رسول خدا صلی الله علیه و آله اولین مروج اندیشه‌ی مهدویت در جامعه اسلامی بودند. اهل بیت پیامبر نیز به تأسی از ایشان، در ترویج این اندیشه تلاش وافر کردند. هر چه حاکمان از فرهنگ نبوی فاصله می‌گرفتند ظلم و جنایات آنان بر مردم بیشتر می‌شد. همین امر مسلمانان را بر آن داشت تا به دنبال یک منجی برای رهایی از ظلم و اختناق باشند. حرکت‌های اعتراضی نظیر مبارزه مختار با ظلم بنی‌امیه و طرح مهدویت محمدبن حنفیه، در همین فضا شکل گرفت. در مقابل حاکمان اموی نیز جهت مشروعیت بخشی، برای برخی خلفا خود ادعای مهدویت کردند. تا بدان جا که مهدی‌نمایی در عصر امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف از شدت بیشتری برخوردار شد. از این رو، آن حضرت در ضمن روایاتی، جزئیات اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را، برای شناخت دقیق‌تر و مقابله با مهدی‌نماها بیان فرمودند. برای درک صحیح فضای تاریخی و چرایی صدور این روایات، گونه‌شناسی و بسترشناسی تاریخی ضروری می‌باشد. مقاله‌ی پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع روایی و تاریخی، روایات اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منقول از امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. این روایات متشکل از سه گونه اوصاف شخصی، جسمی و اختصاصی است. امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف در این گونه‌ها، با ارائه‌ی شاخصه‌هایی، به دنبال اصلاح انحرافات، رد مدعیان دروغین مهدویت و ترویج نشانه‌های صحیح مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده‌اند و این آگاهی را به مسلمانان دادند؛ تنها کسی می‌تواند ادعای مهدویت کند که تمام ویژگی‌های مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را توأمان داشته باشد و آن یک مصداق بیشتر ندارد، امام دوازدهم شیعیان، فرزند امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف است که هنوز ظهور نکرده است.

واژگان کلیدی

امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف، مهدویت، مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، اوصاف، امویان.

۱. دانشیار گروه تاریخ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه (montazeri@iki.ac.ir).

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم عجل الله تعالی فرجه الشریف (h.ghafarifar@yahoo.com).

۳. مربی گروه تاریخ جامعة الزهراء عجل الله تعالی فرجه الشریف (نویسنده مسئول) (saforasalari@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

انتظار ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه در همان نیمه‌ی قرن اول هجری، در میان مسلمانان، بروز و ظهور یافت. این امر با فراگیر شدن دامنه‌ی ظلم و ستم در جامعه اسلامی، پررنگ‌تر گشته و به گسترش تفکر انتظار منجی، کمک می‌کرد و مردم را به سمت مهدویت سوق می‌داد. این گرایش نشان از مقبولیت اصل مهدویت در بین مردم داشت. زیرا براساس احادیث متواتر پیامبر صلی الله علیه و آله؛ با ظهور مهدی، ظلم ریشه‌کن و زمین سرشار از عدل و داد خواهد شد (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۷۸). این باور در میان مسلمین موجب می‌شد تا هر که شعار دادخواهی یا مبارزه با ظالمان را سر دهد و یا خدمات اجتماعی و اقتصادی داشته باشد، تلقی منجی نسبت به آن فرد را داشته و با او همراه شوند. لذا فعالان اجتماعی - سیاسی، با توجه به ظرفیت مشروعیت بخشی مهدویت، از این حقیقت به نفع خود سود برده و تلاش می‌کردند با معرفی خود به عنوان مهدی، مشروعیت و مقبولیت کسب کنند.

در این فضای اعتقادی - سیاسی، ائمه معصومین علیهم السلام به قدر فرصت دست یافته، مهدی عجل الله تعالی فرجه را معرفی و مباحث مربوط به مهدویت را تبیین می‌کردند. اوج سوءاستفاده از جریان مهدویت در دوران امامت امام باقر علیه السلام است. چراکه ایجاد اختناق شدید از سوی امویان که از دوران معاویه آغاز و در دوران مروانیان شدت یافته بود مردم را از ظلم بی‌امان خسته کرد. لذا مسلمانان برای نجات و رهایی خود، از این فضای بد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به دنبال یک منجی بودند. از سوی دیگر بعد از مرگ محمد بن حنفیه (۸۱ق)، خصوصاً بعد از مرگ فرزندش؛ ابوهاشم (۹۸ق)، کیسانیه به شاخه‌های متعدد با بُن مایه‌ی مهدویت تقسیم شدند. بحث داغ مهدی‌انگاری در این زمان به گونه‌ای بود که امویان برای آن که از این جریان عقب نمانند، برای برخی از خلفای خود ادعای مهدویت کردند. در این میان، آن افرادی که منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله بودند - به دلیل آن که «مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه» نیز، از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله است - امید بیشتری برای مقبولیت و پذیرش از سوی مردم داشتند. در چنین بستر تاریخی، وظیفه‌ی روشنگری امام باقر علیه السلام نسبت به تبیین جایگاه، منزلت و معرفی نشانه‌های شخصی، جسمی و اختصاصی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الزامی‌تر گشت. آن حضرت، به میزان فرصت گفتگو با مخاطبان جامعه‌ی اسلامی، اقدام به روشنگری نسبت به گذشته و پیشگیری نسبت به آینده نمودند. ایشان با ارائه‌ی شاخصه‌هایی از «اوصاف شخصی»، «اوصاف جسمی» و «اوصاف اختصاصی»، مهدی واقعی را به مردم معرفی و به اصلاح انحرافات، مبارزه با مدعیان دروغین مهدویت و ترویج آموزه‌های صحیح مهدوی پرداختند. به

عنوان مثال؛ با تبارشناسی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف علاوه بر مبارزه با مدعیان دروغین علوی و غیرعلوی، این بصیرت و آگاهی را به مسلمانان دادند که ویژگی‌های اختصاصی، منحصر به فرد و منتسب به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، یک مصداق بیشتر ندارد و آن، تنها مهدی، فرزند حسن بن علی عسکری علیه السلام است که در آینده به اذن الهی ظهور خواهد کرد.

در این پژوهش تنها روایات اوصاف مهدوی منقول از امام باقر علیه السلام را گونه‌بندی، سپس نسبت به این دسته از روایات، بسترشناسی تاریخی صورت می‌گیرد.

در پیشینه‌ی این موضوع، تنها دو مقاله در باب اندیشه‌ی مهدوی امام باقر علیه السلام به نگارش در آمده است: «طرح اندیشه‌ی مهدویت از نگاه امام باقر علیه السلام» از امیر غنوی، که بیشتر به کلیات روایات بسنده شده و تحلیلی نسبت به صدور و یا اصل روایات ندارد. «مهدویت از منظر امام باقر علیه السلام» از عبدالکریم پاک‌نیا که متن کوتاهی در هفت صفحه به جمع‌آوری روایات مهدوی امام باقر علیه السلام پرداخته است. این مقالات با پژوهش حاضر تفاوت ماهوی دارند. چرا که این پژوهش به دنبال فهم روایات مهدوی منقول از امام باقر علیه السلام در گونه‌های وارده و تحلیل تاریخی و بسترشناسانه نسبت به این دسته از روایات است که تاکنون در این موضوع کتاب یا مقاله‌ای به تألیف نرسیده است.

مفهوم‌شناسی

گونه‌شناسی: دسته‌بندی مجموعه‌ای از یافته‌ها که در یک مقسم شریک باشند. در این مقاله مقسم؛ روایات مهدوی منقول از امام باقر علیه السلام است و قسیم‌ها بر مبنای وحدت در محور کلام آن حضرت سامان یافته‌اند.

بسترشناسی: بستر از نظر لغوی به معنای زمینه و امکان برای کاری، پایه یا اساس چیزی را گویند (انوری، ۱۳۸۲: ج ۲، ۹۶۸). محیطی که چیزی در آن رشد می‌کند یا رخ می‌دهد (انوری، ۱۳۸۲: ج ۵، ۳۸۷۷): مانند زمینه یک بیماری که عوامل و شرایطی منجر به ایجاد آن بیماری می‌شود. گاهی اوقات از بستر برای اشاره به محیط یا زمینه‌ای که چیزی در آن اتفاق می‌افتد، استفاده می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۸، ۱۱۳۹۴). بنابراین مراد از بسترشناسی احادیث؛ شناخت زمینه‌ها و شرایط تاریخی صدور، نقل و نشر حدیث، در ابعاد؛ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است.

اوصاف شخصی: شامل؛ اسم، کنیه، لقب و نسب هر شخص است. در این مقاله مراد از اوصاف شخصی؛ نام، کنیه، القاب و نسب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است.

اوصاف اختصاصی: به ویژگی‌ها یا صفات منحصر به فرد است و هیچ شخص دیگری را نمی‌توان یافت که در آن صفات با فرد دیگر شبیه باشد. از این رو، اوصاف و ویژگی‌های اختصاصی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ایشان را از دیگر اشخاص، از جمله مهدیان جعلی متمایز می‌سازد. اوصافی چون؛ مخفی بودن ولادت، خردسال‌ترین فردی که در میان اهل بیت به امامت رسید، هدایت‌کننده به امر مخفی، منصور به رعب، دارای غیبت طولانی و شباهت به انبیاء است.

اوصاف جسمی: شامل، شمائل و ویژگی‌های بدنی و جسمانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است.

گونه‌شناسی روایات اوصاف مهدوی امام باقر علیه السلام

امام باقر علیه السلام در دوران امامت خود در راستای معرفی مهدی واقعی و مبارزه با مهدیان جعلی، آثار و روایاتی از خود به جای گذاشتند. برای درک بهتر، می‌توان احادیث و اخبار وارده در این زمینه را، به سه دسته تقسیم کرد؛ اوصاف مهدی، نشانه‌های ظهور و حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، که هر کدام، به گونه‌های متعدد قابل تقسیم است. این پژوهش تنها بر «روایات اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، تمرکز کرده است. این دست از روایات شامل سه گونه: اوصاف شخصی، جسمی و اختصاصی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد.

فایده علمی گونه بندی روایات؛ توجه به میزان تکرار گزاره‌ها در بیان امام است. به طور مثال در معرفی نسب مشخص شد، امام باقر علیه السلام، نسب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از طریق کدامی ک از آباء و اُمّهات معرفی و هریک را به چه تعداد دفعات تکرار کرده‌اند. این امر گویای اهمیت آن صفت یا علائم خاص است.

قابل ذکر است:

۱. خصوص روایات «نام مهدی» و «اوصاف جسمی» به دلیل کمی روایات، امکان ارائه آمار و نمودار نیست.

۲. در رابطه با «لقب»، «نسب» و «اوصاف اختصاصی»، جهت تسهیل فهم نسبت به بسامد روایات، نمودار آماری ارائه شد.

۳. منبع و نمودار آماری بسامد روایات براساس متون روایی تا قرن هفتم می‌باشد. چراکه با آغاز غیبت کبری، عالمان شیعه قرن چهارم به طور جدی‌تر برای پاسداری از کیان مذهب و پاسخگویی معاندین، به غیبت‌نگاری روی آوردند. این روند تا قرن هفت ادامه داشت. اما از قرن هفت تا یازده نقل روایات مهدوی در منابع روایی کاهش یافت.

۱. اوصاف شخصی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

نام

هر فرد در جامعه به وسیله نام شناخته می‌شود. نام نه تنها برای معرفی و اشاره به شخص استفاده می‌شود، بلکه نقش مهمی در هویت فردی و اجتماعی او دارد. در واقع، نام یک انسان به عنوان یک عنصر اصلی در زبان و ارتباطات، بخشی از شخصیت او را نمایان می‌کند. در خصوص نام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سه روایت از امام باقر علیه السلام، وارد شده است.

- صریحاً نهی از ذکر نام آن حضرت کرده‌اند؛

مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را هم نام پیامبر صلی الله علیه و آله دانستند؛

- ذکر دو نام برای حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: عمر بن خطاب از امیرالمؤمنین علیه السلام از نام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سؤال کرد. آن حضرت فرمود اسمش را نمی‌گویم، زیرا حبیب و خلیل من سفارش کرده نام او را بازگو نکنم تا خدای تعالی او را مبعوث کند و آن از چیزهایی است که خدای تعالی نزد رسولش به ودیعه نهاده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۱۷).

امام باقر علیه السلام برای امکان شناخت، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، می‌فرمایند: نام او نام پیامبر صلی الله علیه و آله است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۸-۱۷۹؛ طبری، ۱۴۱۳: ۴۸۶).

در روایت دیگری می‌فرمایند: دو نام دارد، یک نام در نهان احمد و یک نام آشکار محمد است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۶۵).

در بسیاری از روایات به نقل از اهل بیت وارد شده که در دوران غیبت، از ذکر نام صریح آن حضرت خودداری شود. علت نهی برخی از روایات، ترس از فاش شدن محل و هویت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۶). چنان که امام باقر علیه السلام فرمودند: حتی بنی فاطمه که از خویشاوندان محسوب می‌شوند در میان آنان کسانی هستند که به دلیل حسادت و کینه، آن حضرت را که برپاکننده دولت حق و مجری عدالت واقعی است حاضرند بکشند، قطعه قطعه کنند تا برای رسیدن به امیال خود مانعی نداشته باشند (نعمانی، ۱۳۷۶: ۴۵۵). این موضوع نشان‌دهنده فضای سیاسی و اجتماعی دشواری است که امام زمان علیه السلام همیشه با آن مواجه خواهد بودند. به همین دلیل، پنهان کاری و احتیاط در ذکر نام ایشان به عنوان یک راهبرد امنیتی انتخاب شده است. اما روایات اشاره‌کننده به هم‌نامی آن حضرت با نام پیامبر صلی الله علیه و آله؛ بیانگر ارتباط خاص حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است. که تداعی‌کننده‌ی تداوم رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله در تحقق عدل و انصاف، تعلیم و تربیت صحیح در

سراسر جهان است.

القاب

لقب، اسمی مختص، که به اعتبار معنا، بیان‌کننده‌ی ستایش یا نکوهش صاحب لقب است و مانند نام، شناسه‌ای مهم در معرفی افراد، به شمار می‌آید (راشد محصل، ۱۳۶۸: ۱). لقب در هویت بخشی افراد و برقراری روابط با دیگران و حتی مشارکت اجتماعی موثر است. امام باقر علیه السلام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را با القاب زیر یاد می‌کنند که هر کدام برگرفته از اوصاف خاص آن حضرت می‌باشد.

- مهدی (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۷)؛

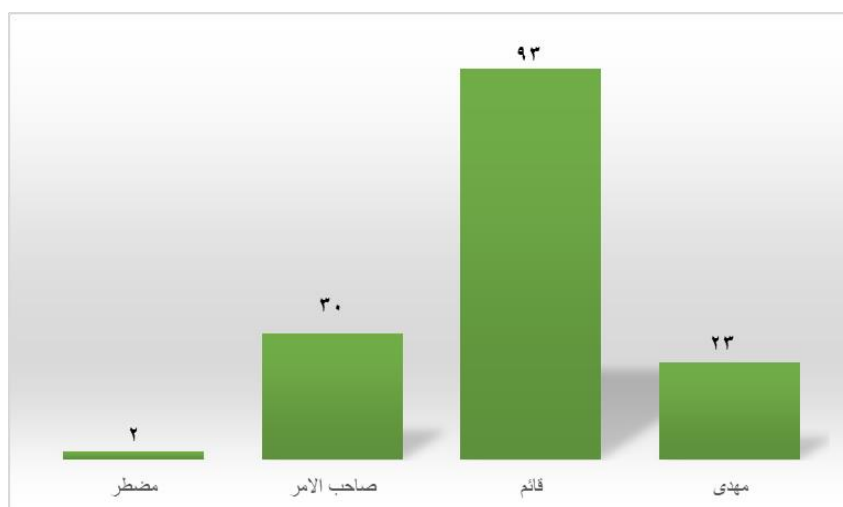
- قائم (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۶)؛

- صاحب الامر (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۴۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۲، ۵۶)؛

- مضطر (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۲، ۵۶-۵۷).

بیشترین کاربرد، در روایات امام «قائم» است. امام باقر علیه السلام در جواب ابوحمزه ثمالی که چرا مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را قائم می‌خوانند؟ فرمود: هنگام شهادت جدّم حسین علیه السلام، فرشتگان گریسته، ضجّه زده و به درگاه الهی ناله کردند و گفتند: ای خدا آیا از کسی که برگزیده، فرزند برگزیده و بهترین خلق توسّ که این‌گونه کشته شده، غافل هستی؟ خداوند به ایشان وحی نمود: آرام باشید قسم به عزّت و جلالم، از قاتلین او انتقام خواهم گرفت اگر چه در زمانی دور باشد، سپس ائمه که از فرزندان حسین علیه السلام هستند را به ایشان نشان داد، آنها مسرور و خوشحال شدند در بین فرزندان حضرت یکی از آنها نماز می‌خواند، حقّ تعالی فرمود: با این قائم از قاتلین انتقام خواهم گرفت (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۶۰).





نمودار تعداد گزاره‌های القاب مهدی (عجل الله تعالی فرجه) در روایات امام باقر (عجل الله تعالی فرجه)

نسب

نسب در لغت به معنی قرابت و خویشاوندی است. در اصطلاح به رابطه‌ی خونی و ژنتیکی بین دو فرد اطلاق می‌شود. نسب به مفهوم خاص عبارت است از: رابطه‌ی خونی و حقوقی موجود بین دو فرد که یکی از صلب یا بطن دیگری بوجود آمده باشد و این رابطه از جانب کودک «رابطه‌ی فرزندی» و از جانب پدر «رابطه‌ی پدری» و از جانب مادر «رابطه‌ی مادری» نامیده می‌شود (صفایی، ۱۳۸۴: ۴۰۴). امام باقر (عجل الله تعالی فرجه) در معرفی نسب مهدی (عجل الله تعالی فرجه) فرمودند:

- مهدی از بنی هاشم (ابن حماد، ۱۴۲۳ق: ۲۱۴، ۲۱۸ و ۲۶۴)؛

- قائم اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۶)؛

- مهدی از فرزندان علی (عجل الله تعالی فرجه) (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۵۳)؛

- مهدی از فرزندان فاطمه (عجل الله تعالی فرجه) (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۳۲)؛

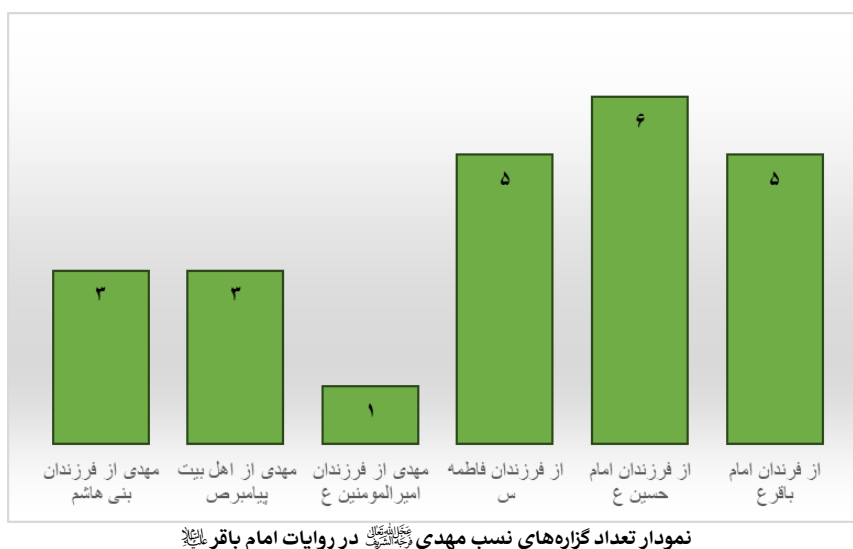
- مهدی فرزندان حسین (عجل الله تعالی فرجه) (ابن حماد، ۱۴۲۳ق: ۱۹۶)؛

- مهدی از فرزندان من (امام باقر (عجل الله تعالی فرجه) است) (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۹).

آن طور که روایات تأکید دارند مهدی (عجل الله تعالی فرجه) از نسل فرزندان زهر (عجل الله تعالی فرجه) است کمتر به نسل امیرالمؤمنین (عجل الله تعالی فرجه) اشاره می‌شود. دلیل این امر به کینه‌ها و عداوت‌هایی باز می‌گردد که نسبت به علی بن ابی طالب (عجل الله تعالی فرجه) وجود دارد. دشمنان تلاش کردند تا جایگاه آن حضرت را در تاریخ

حذف کنند. «ابوالهیثم بن تیهان»^۱ به خوبی این موضوع را تحلیل کرده و در خطاب به امیرالمومنین (ع) می‌گوید:

حسادت قریش بر تو دو دلیل داشت: یکی حسادت نیکان و برگزیدگان قریش بود که آرزو می‌کردند در فضائل و کمالات به اندازه‌ی تو افتخار کنند، و دیگری حسادت افراد شرور قریش بود که به دلیل رشک، دل‌های‌شان سنگین شده و اعمال‌شان باطل می‌گردید. آن نعمتی را در وجود تو می‌دیدند که تو به واسطه‌ی نیک‌بختی بدان نائل آمده‌ای و آنان از آن محروم بودند. به همین دلیل نه تنها به تو نپیوستند، بلکه تلاش کردند از تو پیشی بگیرند. به خدا سوگند رسیدن به قله‌ی مقصود و رقابت با تو بر آنان دست نیافتنی بود. تو از آنان پیش‌گرفتی و چون نتوانستند به تو ملحق شوند، درباره‌ی تو چنین رفتار کردند. تو در دوران حیات پیامبر (ص) آنان را یاری کردی و پس از رحلت پیامبر (ص) نیز حق او را ادا نمودی. به خدا سوگند آنان بر خود ستم کردند و بیعت خدا را شکستند، در حالی که دست خدا بالاتر دست آنان بود. اما ما انصار، دست و زبان‌مان همراه بود، دست‌های ما بر حاضران شمشیر می‌کشید و زبان‌مان علیه افراد غائب سخن می‌گفت (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۲۱۷).



۱. ابوالهیثم بن تیهان، صحابی پیامبر (ص) (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۲۴۰) و از یاران شهید امیرالمومنین (ع) در جنگ صفین بود (ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ۱۷۷).

۲. اوصاف جسمی

مراد از اوصاف جسمی، همان ویژگی‌های بدنی است. امام باقر علیه السلام توصیفات در رابطه با ویژگی‌های بدنی و شمائل حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بیان فرمودند که عبارتند از: صورتی نیکو، سرخ و سفید، علامت یا نشانه‌ای در آن (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۱۵)، دارای چشمانی گود و فرو رفته، ابروانی پرپشت، شانه‌ای پهن و قوی، مویی زیبا که بر شانه‌هایش فرو ریخته و درخشندگی چهره، سیاهی محاسن و سر او را تحت الشعاع قرار می‌دهد و از تبار خوش سیمایان است (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۸۲). البته در روایاتی هم آمده که سرش پوسته یا همان شوره دارد. خالی در سر و خالی میان دو کتف، شکم پهن، جوانی چهار شانه می‌باشد (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۱۵).

برخی از مدعیان مهدویت، جهت مقبولیت، تلاش کردند خود را صاحب ویژگی‌هایی معرفی کنند که در روایات به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نسبت داده شده است. یکی از آن ویژگی‌ها، داشتن «خال» در بدن بود. چنان‌که حسنی‌ها وجود خال در محمد بن عبدالله (نفس زکیه) را دلیل بر مهدی بودن وی دانستند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۲۱۱). اما مهم‌ترین معیار برای شناسایی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بهره‌مندی از «جامع صفات» جسمی و نسبی است.

۳. اوصاف اختصاصی

صفات منحصر به فرد، که اختصاص به یک فرد دارد و کسی در آن ویژگی یا اوصاف با او شریک نمی‌باشد. اوصاف اختصاصی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، اوصافی است که ایشان را از دیگر اشخاص، از جمله مهدیان جعلی متمایز می‌سازد. این اوصاف شامل:

- مخفی بودن ولادت (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۸ و ۳۴۲)؛

- مهدی کوچک‌ترین و گمنام‌ترین فرد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۴۸۱)؛

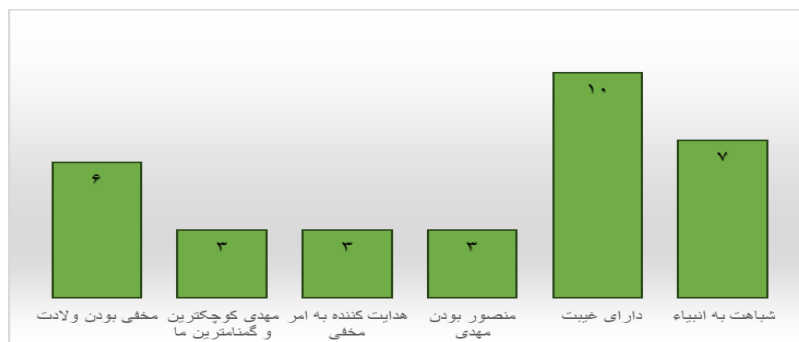
- هدایت‌کننده به امر مخفی (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۶۱)؛

- منصور بودن مهدی (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۶۵۷)؛

- دارای غیبت و حیرت (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۸، ۳۴۰)؛

- شباهت به انبیاء است (صفار، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۱۸۳).

این ویژگی‌ها سهم بیشتری در شناخت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارند. تعداد روایات مربوط به اوصاف اختصاصی بیشتر از روایات مربوط به نسب و اوصاف جسمی است این امر بیانگر اهمیت اوصاف اختصاصی در شناخت بهتر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است.



نمودار تعداد گزاره‌های اوصاف اختصاصی مهدی عجل الله تعالی فرجه له در روایات امام باقر علیه السلام

بسترشناسی تاریخی روایات اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه له

در دوران امامت امام باقر علیه السلام ظلم و ستم بنی امیه نسبت به مسلمانان، خصوصاً شیعیان فراگیر شده بود. این آزار و اذیت از همان ابتدای حکومت امویان آغاز گردید و هر چه بر قدرت مسلط‌تر می‌شدند، فشار و اختناق بر مردم افزایش می‌یافت. هرچند در دوران سلیمان بن عبدالملک و عمر بن عبدالعزیز آزادی نسبی به وجود آمده بود. اما آثار ظلم و جنایات، از گذشته هم‌چنان بر سر مردم سنگینی می‌کرد. از سویی مردم در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر اهل بیت علیهم السلام شنیده بودند که مهدی عجل الله تعالی فرجه له در هنگام ظلم فراگیر ظهور خواهد کرد. از این رو، مسلمانان با مراجعه به روایات، برای رهایی از بیدادگران به دنبال مهدی نجات‌بخش بودند. آنان تصور می‌کردند با فراگیر شدن ظلم و جنایات حاکمان اموی، زمان ظهور فرا رسیده و می‌توانند با ظهور منجی، خود را از زیر بار فشار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نجات دهند. چنان‌که عبدالحمید واسطی به امام باقر علیه السلام عرض می‌کند:

ما بازارهای خود را برای انتظار فرج ترک کرده‌ایم (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۴۴).

جمعی از اصحاب خدمت امام رسیده، اظهار خستگی از ظلم و بیدادگری داشته و خواستار قیام قائم هستند. عبدالغفار بن قاسم به نزد امام باقر علیه السلام رفته، شکوایه می‌کند که پیر شدم؛ ولی هنوز شما را تحت ظلم و بیداد می‌بینم. هر روز با خود می‌گویم امروز قائم ما قیام می‌کند یا فردا؟ (خزاز، ۱۴۰۱: ق: ۲۵۱-۲۵۲)

در چنین فضایی، مسلمانان، با قیام‌هایی که رویکرد مبارزه با ظلم، احیای «عدالت» و اجرای «امر به معروف و نهی از منکر» داشت، همراه می‌شدند. این بستر، زمینه را حداقل برای دو گروه مستعد می‌ساخت؛ کسانی که به قصد رهایی از ستم، به دنبال منجی یا همان مهدی

موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف بودند اما از سر جهل و ناآگاهی، در تطبیق مصداق به خطا می‌رفتند و کسانی که فرصت طلب بوده، خود را مستقیم و یا به واسطه‌ی مریدان به عنوان مهدی معرفی می‌کردند. دسته‌ی اول افرادی چون؛ محمدبن حنفیه، ابوهاشم فرزند محمدبن حنفیه (اشعری، ۱۳۶۰: ۲۵-۳۷)، زیدبن علی و دیگر علویانی که سال‌ها بعد قیام کردند، را مهدی می‌پنداشتند. دسته‌ی دوم؛ کسانی که، برای برخی از خلفای اموی همچون سلیمان بن عبدالملک، عمر بن عبدالعزیز، یزیدبن عبدالملک و... ادعای مهدویت می‌کردند. در زمانی که مردم منتظر مهدی موعود بودند مدعیان یا حامیان آنان تلاش داشتند با تمسک به برخی نشانه‌های «اوصاف شخصی، جسمی، اختصاصی» مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات، رهبران خود را مصداق مهدی معرفی کنند تا علاوه بر اقبال جامعه به دلیل نیاز به منجی، مشروعیت دینی نیز کسب کنند.

۱. بستر تاریخی گونه اوصاف شخصی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و صدور روایات

یکی از فرقه‌هایی که در دوران امامت امام باقر علیه السلام به طور فعال به دنبال مهدی‌نمایی بودند فرقه‌ی کیسانیه بود. این فرقه از جنبش مختار انشعاب یافته و معتقد به امامت محمدبن حنفیه و اعقاب او بودند (ارزیناآر. لالانی، ۱۳۸۱: ۴۳). کیسانیه در آن زمان به چند شاخه تقسیم شده بودند^۱ و هر کدام نسبت به رهبران خود ادعای مهدویت داشتند (اشعری، ۱۳۶۰: ۲۵-۳۷). برخی از آنان براساس روایات نبوی که فرموده بودند: «هرگز روزها و شب‌ها سپری نمی‌گردد مگر این که خداوند مردی از خاندانم که هم‌نام و هم‌کنیه من است و پدرش هم‌نام پدرم است، برانگیزد و زمین را پُر از عدل و داد می‌کند هم‌چنان که از جور و ستم پر شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۹۷). محمدبن حنفیه را مهدی دانستند. از این باب که نام او محمد و لقب او به ادعای کیسانیه ابوالقاسم است (قاضی و داد، ۱۹۷۴م: ۲۲۷-۲۲۸). علاوه‌ی به جهت این که فرزند امیرالمؤمنین علیه السلام است، هاشمی و علوی نیز محسوب می‌گردد. آنان در پاسخ به این که؛ تسمیه‌ی اشخاص به نام و کنیه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله منع شده، به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله تمسک می‌کردند که در خطاب به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: بعد از من صاحب پسری می‌شوی، نام و کنیه مرا بر او را قرار ده (ذهبی، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۱۱۵). همچنین در توجیه هم‌نامی پدر مهدی با پدر رسول خدا صلی الله علیه و آله، استناد به نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام می‌کردند؛ آن حضرت در ابتدای نامه‌ها خود را «عبدالله» می‌نامیدند،^۲ بنابراین نام پدر ابن

۱. کربیه، حرمانیه، حربیه، خرمیه، هاشمیه، رزامیه، حیانیه، بیانیه (نوبختی، ۱۳۸۸ق: ۴۲-۵۰).

۲. «ان من أسماء أمیرالمؤمنین عبدالله بقوله: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِ اللَّهِ وَأَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ لَا يَقُولُهَا بَعْدِي إِلَّا كَذَّابٌ مُفْتَرٍ»

حنفیه، عبدالله، هم نام پدر رسول خدا ﷺ است. حال آن که عبدالله نامیدن امیرالمومنین ﷺ، از باب عبودیت و بندگی خدا بود نه از باب نام گذاری.^۱

لذا امام باقر ﷺ مهدی واقعی هم نام پیامبر ﷺ را کسی می داند که یک نام در نهان «احمد» و یک نام آشکار «محمد» دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۱۱۷). البته با تأکید بر این که از نسل حضرت زهرا ﷺ و فرزندان حسین ﷺ است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۳۲). با این قید، محمد بن حنفیه که در زمره فرزندان حضرت زهرا ﷺ نیست، نمی تواند همان مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد. اوصاف وارده در روایات برای مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف به گونه ای بود که بنی امیه نمی توانست از میان خود فردی را به عنوان مهدی معرفی کند. از این رو مهدی انگاری از سوی آنان، خصوصاً معاویه و فرزندش یزید، چندان مورد اقبال قرار نگرفت. البته معاویه تلاش کرد ابتدا با سکوت نسبت به این موضوع آن را به فراموشی سپارد. سپس تحت تأثیر افکار مسیحیت به دنبال مهدی سازی حضرت عیسی ﷺ و انکار وجود مهدی در میان فرزندان پیامبر ﷺ برآمد. به بنی هاشم می گفت: «گمان پادشاهی هاشمی و مهدی قائم از میان شما، باطل است، مهدی همان عیسی بن مریم است. امر خلافت به دست ما است، تا آن را به او تسلیم کنیم» (مجهول، ۱۳۹۱ق: ۵۱). برخلاف سفیانیان، برای اکثر خلفای مروانی به ویژه عمر بن عبدالعزیز ادعای مهدویت شد.

آنان با انتساب روایاتی به امام باقر ﷺ، نسب مهدی را از عبد شمس دانستند:

عَرَزَمی گوید از محمد بن علی ﷺ شنید، که می فرمود: پیامبر از ما و مهدی از خاندان عبد شمس است و ما کسی جز عمر بن عبدالعزیز را مهدی نمی دانیم و این گفته ی امام در روزگار خلافت عمر بن عبدالعزیز بود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۴۵۶). (۱۸۷)

ابو یعفر از امام باقر ﷺ می پرسد:

مردم می پندارند که مهدی میان شماست. امام فرمود: آری همین گونه است ولی از خاندان عبد شمس است. منظورش عمر بن عبد العزیز بود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۴۵۶). (۱۸۸)

گویند؛ یکی از نام های امیرالمومنین ﷺ، عبدالله بود؛ چنان که خود ایشان خبر داده؛ من بنده خدا و برادر رسول خدا و صدیق اکبرم. هیچ کس بعد از من چنین ادعایی نمی کند مگر این که دروغگو و افترازن باشد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۹۷).

۱. حضرت در نامه های اداری و رسمی به اُمراء، خود را عبدالله (بنده ی خدا) می نامیدند و می نوشتند: «مِنَ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيٍّ امِيرًا لِّلْمُؤْمِنِينَ» (نهج البلاغه، نامه ۱ و ۵)؛ دلالت آن روایات بر مدعای کیسانیه بر امامت و قائمیت خواندن محمد بن حنفیه، شدیداً مورد انکار واقع شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۱۴).

در چنین بستری امام باقر علیه السلام، در مقام رفع و دفع شبهه برآمده و برای جداسازی سره از ناسره، به اوصاف و مشخصات نام و نسب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداختند. آن حضرت در روایات متعدد، مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را هم‌نام پیامبر صلی الله علیه و آله (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۷۸، ۱۷۹) و از نسل بنی‌هاشم (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۶۴) معرفی کردند، با این دو قید کسانی که ادعا کردند امام باقر علیه السلام مهدی را از نسل عبد شمس و عمر بن عبد العزیز را مصداق آن می‌داند باطل می‌گردد. با مشخصه‌ی مهدی از عترت و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۲)، از نسل فرزندان علی علیه السلام (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۵۳)، فاطمه علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۳۲) و حسین علیه السلام (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۸)، هر مدعی که از این نسب بی‌بهره باشد مهدویتش منتفی است. چراکه محمد بن حنفیه و فرزندش ابوهاشم اگرچه از فرزندان امیرالمومنین علیه السلام می‌باشند، اما از فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا علیه السلام نیستند. کلام امام معصوم محدود به عصر و زمانه‌ای که در آن زیست می‌کند، نیست. در نتیجه این شاخصه‌های نسبی، ادعای حسنی‌ها برای مهدی نمایی نفس زکیه و عباسیان، بعد از حیات امام باقر علیه السلام را نیز از اعتبار ساقط می‌سازد. شاخصه‌ی دیگری که امام برای شناخت بهتر و دقیق بیان می‌فرمایند؛ مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را هفتمین فرزند از نسل خود معرفی می‌کنند (مسعودی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۹). امام می‌فرمایند:

قائم ما هفتمین فرزند از نسل من است که اکنون زمان ظهور او نیست (خزاز، ۱۴۰۱ق: ۲۵۲).

این شاخصه‌ی نسبی، آن دسته از مدعیان را که به دنبال مهدی‌نمایی «زید بن علی» بودند را نیز خارج می‌سازد. هر چند زید از فرزندان امیرالمؤمنین علیه السلام و فاطمه زهرا علیه السلام و حسین بن علی علیه السلام است اما از نسل امام باقر علیه السلام نمی‌باشد. ظاهراً زمزمه‌ی مهدویت زید در زمان امام باقر علیه السلام شایع بود. هر چند زید در آن زمان این اعتقاد و شایعه را رد می‌کرد و می‌گفت: برادرم محمد بن علی علیه السلام امام وقت است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۵۰-۳۵۱). اما اعتقاد زید به خروج و قیام به سیف (ارزینا آر. لالانی، ۱۳۸۱: ۶۳) از ویژگی‌های مهم مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف به هنگام قیام و برپایی عدالت است او را به گزینه‌ی مهدی بودن نزدیک می‌کرد.

۲. بستر تاریخی روایات گونه اوصاف جسمی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و صدور روایات

پیشگویی منتسب به خلیفه‌ی دوم که؛ فرزندی از نسل او در چهره‌اش علامتی است، جهان

را پر از عدل و داد خواهد کرد، آن زمان که زمین پر از ظلم و جور شده است،^۱ و یا عبدالله بن عمر که می‌گفت: «ای کاش می‌دانستم چه کسی از نسل پدرم، که در صورتش نشانی است زمین را پر از عدل می‌کند؟»^۲ با توجه به آن که نسب عمر بن عبدالعزیز از طرف مادر به خلیفه‌ی دوم می‌رسد. مادرش ام عاصم لیلی، دختر عاصم بن عمر بن خطاب بود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۳). امویان مدعی شدند خراشیدگی در پیشانی عمر بن عبدالعزیز، نشان از مهدویت وی است. لذا از زمان استانداری عمر دوم بر مدینه (۸۷-۹۳ق) بحث مهدویت وی مطرح گردید. هنگامی که از سعید بن مسیب (م ۹۴ق) مشاور و مرجع علمی عمر بن عبدالعزیز (ذهبی، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۱۲۷) در رابطه با مهدی سوال شد، عمر دوم را به عنوان مهدی معرفی و نشان مهدویت وی را همان شکستگی پیشانی دانست (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۶). سعید بن مسیب در پی درخواست کسانی که علاقه مند بودند مهدی را از نزدیک ملاقات کنند می‌گفت: وارد خانه مروان شو و مهدی را ببین. مهدی همان کسی است که روی تخت نشسته است. برای او دعا کنید (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۴۵، ۱۷۸). این سخنان نشان می‌دهد مروان بن پیش از آغاز حکومت عمر بن عبدالعزیز، به دنبال مصادر مهدویت بودند تا در نزد مردم جایگاهی بیابند. هر چند پدر و برادر عمر بن عبدالعزیز «أَشَجَّ» (اثر شکستگی در پیشانی) را نشانی برای رسیدن به مُلک و حکومت برای او می‌دانند (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۲م: ۳۶۲) نه نشانه‌ی مهدویت.

بنابر برخی از نقل‌های تاریخی، محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) دارای لکنت زبان بود. وی به هنگام خطبه خواندن در ادای سخن می‌ماند. به سختی لغات را بر زبان می‌آورد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۷، ۵۶۲). مدعیان مهدویت نفس زکیه، با انتساب روایتی به پیامبر ﷺ، مبنی بر این که مهدی عَلَيْهِ السَّلَام دارای لکنت و سنگینی زبان است،^۳ لکنت زبان نفس زکیه را دلیلی بر مهدی بودن وی دانستند. این روایت اولین بار در کتاب *الفتن* ابن حماد (۲۲۹)

۱. قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: «شَعْرِي مِنْ دُو الشَّيْنِ مَنْ وَلَدَى الَّذِي يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۴؛ ابن حماد، ۱۴۲۳ق: ۷۱؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۲م: ۳۶۲).

۲. «لَيْتَ شَعْرِي مَنْ هَذَا الَّذِي مِنْ وَلَدِ عُمَرَ، فِي وَجْهِهِ عَلَامَةٌ، يَمَلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۵۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۶، ۵۶۶).

۳. حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، وَرَشْدِينَ، عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ عَبَادٍ، عَنْ مَيْمُونِ الْقَدَاحِ، عَنْ أَبِي الطَّفِيلِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَصَفَ الْمَهْدِيَّ فَذَكَرَ ثَقْلًا فِي لِسَانِهِ، وَضُرِبَ بِفَخْذِهِ الْيَسْرَى بَيِّدَهُ الْيَمْنَى إِذَا أَبْطَأَ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، «اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيي اسْمُ أَبِي» (ابن حماد، ۱۴۲۳ق: ۲۸۷) سند روایت ضعیف است و ابن لهيعة فردی ضعیف در نقل روایات است (ابن معین، ۱۳۹۹ق: ج ۱، ۶۷-۶۸).

آمده است که رجالیون ابن حماد را اهل وهم و خطا در نقل می‌دانند (ذهبی، ۱۴۱۴ ق: ج ۱۰، ۵۹۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق: ج ۱۰، ۴۶۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ ق: ج ۱۳، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲). علاوه بر آن که سند روایت نیز ضعیف است.

این گونه مهدی سازی ها از نگاه امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف دور نمانده است. از این رو در مقابل سوء استفاده گران، از اوصاف جسمی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، در توصیف چهره‌ی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌فرمایند: از تبار نکورویان^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۶)، نیکو صورت^۲ (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ ق: ۶۸)، چهره‌ای همچون چهره‌ی حضرت یوسف^۳ (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۲۸)، پوست صورت متمایل به سرخی^۴ (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۵ و ۲۲۸) یا سفیدی متمایل به سرخی است^۵ (صدوق، ۱۳۹۵ ق: ج ۲، ۶۵۳). در میان عرب کسی که سفیدی زیاد ندارد و چهره‌اش به سرخی تمایل دارد گندمگون اطلاق می‌شود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ ق: ج ۶، ۵۶۹) و این رنگی است که برای اشراف و بزرگان عرب توصیف می‌شود (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ ق: ج ۳، ۳۷۸).

از امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف در باب شمائل و توصیف چهره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شش روایت وارد شده، که تنها در یک روایت عبارت «بَوْجْهَهُ أَثَرٌ» (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۵) آمده است که الزاماً "خراشیدگی یا شکستگی" در پیشانی که نوعی زشتی را به همراه دارد، نمی‌تواند باشد. «بَوْجْهَهُ أَثَرٌ» یک نشانه است که می‌تواند خال یا هر علامت دیگر باشد. از طرفی در روایات معتبر صادره از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، نسبت به زیبارویی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ۳۲۹؛ صدوق، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ۴۳۷).

اما به دو دلیل نمی‌توان به روایتی که عبارت «بَوْجْهَهُ أَثَرٌ» دارد، اعتماد کرد:

۱. در سند روایت افرادی چون؛ أحمد بن هوزة، إبراهيم بن إسحاق النهاوندي، عبدالله بن حماد الأنصاري، عبدالله بن بكير و حمران بن أعين قرار دارند که به دلیل غالی بودن، إبراهيم بن إسحاق النهاوندي (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹) و فطحی بودن عبدالله بن بکیر (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۶) موجب ضعف روایت است.

۲. به غیر از روایت منتسب به امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف، دیگر ائمه در توصیف چهره مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

۱. «ابن الأرواع».

۲. «حسن الوجه».

۳. «صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ شَبَهٌ مِنْ يَوْسُفَ».

۴. «المُشْرِبُ حَمْرَةً».

۵. «أَبْيَضُ اللَّوْنِ مُشْرِبٌ بِالْحُمْرَةِ».

عبارت «بوجهه اثر» را ندارند. و تنها در توصیف سفیانی عبارت «بَوَجْهِهِ أَثَرُ جُدَرِي» به معنای زشتی در چهره آمده است (صدوق، ۱۳۹۵ ق: ج ۲، ۶۵۱).

۳. بستر تاریخی گونه‌ی اوصاف اختصاصی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و صدور روایات

باورمندی اعتقادی به مهدویت در میان شیعیان موجب شد تا برای هر فردی با شور انقلابی و انتساب به پیامبر صلی الله علیه و آله، ادعای مهدویت شود. به همین منظور مختار با بهره‌گیری از شعارهایی چون: «یالشارات الحسین» (بلاذری، ۱۴۱۷ ق: ج ۶، ۳۸۰)، «دفاع از ضعیفان و بی پناهان» (طبری، ۱۳۸۷ ق: ج ۶، ۱۳)، «اصلاحات اجتماعی» (اربلی، ۱۳۸۱ ق: ج ۲، ۴۸۳) و استفاده مکرر از واژه‌ی «مهدی» برای محمدبن حنفیه (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق: ج ۵، ۷۴؛ طبری، ۱۳۸۷ ق: ج ۵، ۵۸۰ و ج ۶، ۷۶) موفق شد تا بخشی از جامعه‌ی اسلامی را با خود همراه و در یک حرکت تهاجمی فراگیر به مبارزه با امویان برخیزد. او با طرح مهدویت محمدبن حنفیه توانست به جنبش خود مشروعیت و مقبولیت بخشد که این باور بعدها موجب شکل‌گیری فرقه کیسانیه گردید. کیسانیه برای اثبات مهدویت ابن حنفیه و تطبیق با مهدی موعود وعده داده شده از طرف خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله، در پی همسان‌سازی نشانه‌ها برآمدند. آنان با ترویج شخصیت ماورایی محمدبن حنفیه (بلاذری، ۱۴۱۷ ق: ج ۶، ۴۵۱) و توصیفاتی چون: نامیرایی بودن (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۳۱۶-۳۱۵)، غیبت در کوه رضوی^۱، مراقبت حیوانات وحشی از ابن حنفیه و مطیع بودن حیوانات اهلی نزد او (نوبختی، ۱۳۸۸ ق: ۴۶)، فراهم بودن چشمه‌ای از آب و چشمه‌ای از عسل (اسفراینی، ۱۹۸۳ م: ۳۱) و غذای بهشتی برای او (حمیری، ۱۹۴۸ م: ۱۵۷) و ادعای بر این‌که هیچ امام دیگری از غیبت تا ظهور محمدبن حنفیه نخواهد آمد و بعد از ظهور، تنها او مالک زمین شده و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد (نوبختی، ۱۳۸۸ ق: ص ۴۶). مهدی انگاری ابن حنفیه را باورپذیر می‌کردند.

امویان نیز در جهت رقابت با علویان به دنبال مهدی‌سازی از میان خود برآمدند. چنان‌که عبدالملک بن مروان (ح ۶۵-۸۶) را با ویژگی‌هایی چون: نورانیت، کرامت، هدایت، درستکاری و پاکی، مهدی در معنای لغوی دانسته (جریربن عطیه، ۱۳۹۸ ق: ۲۷۸) و در وصف وی سرودند؛ تو همان شخصیت مبارکی هستی که خداوند به دست تو شیعیانش را هدایت می‌کند (همان: ۲۷۷). ولیدبن عبدالملک (ح ۸۶-۹۶) را نیز مهدی هدایت شده یا هدایتگر

۱. رضوی نخستین کوه از کوه‌های تهامه، در یک منزلی ینبع و هفت منزلی مدینه است (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۱، ۱۸۸) غیر از کربیه که اعتقاد به غیبت در مکانی مجهول دارند (نوبختی، ۱۳۸۸ ق: ۴۴).

خواندند (جریر بن عطیه، ۱۳۹۸ق: ۳۰۳). در زمان سلیمان بن عبدالملک نگاه جدی‌تری به مسئله مهدویت شد. یعنی علاوه بر معنای لغوی، معنای اصطلاحی نیز مد نظر قرار گرفت و به وی لقب «مهدی» دادند (فرزدق، ۱۴۱۴ق: ۲۳۱-۲۳۲ و ۴۲۶). این لقب براساس باور هدایت‌گری و منجی‌گرایی است که تباهی را از دین زدوده و عدل را جایگزین ظلم و ستم کرده است (همان: ۲۹۳-۲۹۴). او را مهدی منتقم (همان: ۶۱۳-۶۱۴) و موعودی که زمین را پر از عدل و داد می‌کند، توصیف کردند (صاوی، بی‌تا: ۴۳۲) و حکومت وی را همانند حکومت پیامبر ﷺ دانستند (جریر بن عطیه، ۱۳۹۸ق: ۳۴۶-۳۴۷) که جز اطاعت از مهدی راهی برای مسلمانان نیست (عطوان، بی‌تا: ۱۵۴). اوج مهدی‌نمایی اصطلاحی در میان امویان، در دوران عمر بن عبدالعزیز است. روی کار آمدن عمر بن عبدالعزیز، با شعار و رویکرد «عدالت‌محوری»، (فسوی، ۱۴۰۱ق: ج ۱، ۶۱۳) نقش تعیین‌کننده‌ای در مهدی‌سازی وی داشت. اقدامات اجتماعی (فسوی، ۱۴۰۱ق: ج ۱، ۶۱۳) و اقتصادی (ذهبی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ۱۹۵) اصلاح‌گرایانه، از او یک شخصیت ویژه‌ای به نمایش گذاشت، تا مهدی‌نمائی وی، نزد طرفدارانش باورپذیر گردد. به گونه‌ای که طبق مطالب پیش گفته، مدعی شدند؛ مهدویت عمر بن عبدالعزیز از زمان خلیفه دوم پیشگویی شده بود (مقدسی، بی‌تا: ج ۶، ۴۵) و تا بدان جا پیش رفتند که مدعی شدند، نه تنها انسان‌ها بلکه حیوانات نیز در حکومت عمر دوم از امنیت بهره‌مند بودند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۳۰۱). زمینه‌ی تاریخی و روایی این ادعا به روایت امیرالمؤمنین (ع) در توصیف حکومت حضرت مهدی موعود (عج) برمی‌گردد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۵) و مبلغان اموی آن را به حکومت عمر بن عبدالعزیز به عنوان مهدی نسبت داده‌اند.

روایات روشنگرایانه امام باقر (ع) برای آن عصر و آیندگان، زمینه‌ی تشخیص مهدی واقعی از غیرواقعی را فراهم ساخت. در این راستا آن حضرت، اوصاف جامعی را در رابطه با اوصاف اختصاصی حضرت مهدی (عج) بیان فرمودند که آن اوصاف عبارتند از؛ مهدی کسی است که ولادتش مخفی است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۴۲)، خردسال‌ترین فرد از نظر سن و از حیث شخص گمنام‌ترین فرد در میان اهل بیت است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۸۴ و ۳۲۲). یگانه، تنها،^۱ منتقم خون پدر^۲ و هدایت‌کننده به امر مخفی (راستی‌ها) است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۱۹ و ۳۲۷)،

۱. «صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ هُوَ الظَّرِيفُ» (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۷۸، ۱۷۹؛ طبری، ۱۴۱۳ق: ۴۸۶).

۲. «الشَّرِيفُ الْمُؤْتَرُ بِأَبِيهِ» مَوتَر: از نظر لغت به کسی گویند که یکی از کسانش کشته شده؛ ولی خون بهای او گرفته نشده است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ۵۰۹). در برخی از روایات از حضرت مهدی (عج)، به عنوان «مَوتَر بوالده» و یا «مَوتَر بابیه» یاد شده است؛ یعنی، کسی که پدرش کشته شده و از خون او مطالبه و خون‌خواهی نشده است. مراد از «پدر» در این

«منصور به رعب» و «مؤید به نصر» است (طبرسی، ۱۴۱۷ق: ۴۶۳)، کسی که خداوند با القای ترس در دل دشمنانش به او یاری می‌رساند. صاحب غیبتی است که یکی طولانی‌تر از دیگری است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۸؛ ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۸)، شباهت به انبیاء سلف دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۹۳)؛ با یونس بن متی پس از غیبت بازگشت در کبر سن (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۱۴۴)، در جوانی و زیبایی و غیبت مانند حضرت یوسف علیه السلام، در تولد شبیه حضرت موسی علیه السلام (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۹۳؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۲۸ق: ۲۶۳) تردید در ولادت مانند حضرت عیسی علیه السلام، عمل‌کننده به سنت و سیره‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و ابقاکننده دین و احیاکننده احکام و شریعت می‌باشد (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۱۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۶۰ و ۴۲۴). این توصیفات جامع را هیچ یک از مدعیان مهدوی علوی و اموی ندارند و تنها اختصاص به حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف هفتمین فرزند از نسل امام باقر علیه السلام دارد که هنوز ظهور نکرده است.

نتیجه‌گیری

در دوران حاکمیت بنی‌امیه، به دلیل ظلم فراگیر، بستر مهدی‌خواهی و مهدی‌نمایی فراهم شد. در این فضا که سوءاستفاده از باور و عقیده صحیح مهدوی رایج شده بود، امام باقر علیه السلام همگام با فعالیت‌های هدایتی و تربیتی در عرصه‌ی سیاسی، اجتماعی و علمی، با یک حساسیت و دقت در گزینش تعبیر و تنوع در واژه‌ها، تلاش ویژه‌ای جهت روشنگری و بصیرت‌افزایی نسبت به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف انجام دادند. آن حضرت با هدف اصلاح انحرافات اعتقادی، فرقه‌ای و ترویج آموزه‌های صحیح؛ شاخصه‌های را برای شناخت بهتر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بیان فرمودند تا عموم مردم حق طلب بتوانند مهدی واقعی را از جعلی تشخیص دهند. آن حضرت با عبارت: «هو من بنی هاشم»، مدعیان مهدی از نسل عبدالشمس را نفی کردند. با معرفی «المهدی رجل من ولد فاطمة»، هر مدعی از بنی هاشم که در دایره‌ی فرزندان حضرت زهرا علیها السلام نباشند، را خارج ساختند. با «تسعة أئمة بعد الحسين بن علي تأسيهم قائمهم» متذکر شدند که قائم، از نسل امام حسن علیه السلام نیست، بلکه محدود به نسل امام حسین علیه السلام است و با قید «السابع من بعدی ولدی القائم» آن دسته از افرادی که از حیث نسب به فاطمه‌ی زهرا علیها السلام و یا حتی امام حسین علیه السلام می‌رسیدند ولی از فرزندان امام باقر علیه السلام نیستند از لیست

روایت، ممکن است امام حسن عسکری علیه السلام، یا امام حسین علیه السلام و یا تمامی ائمه معصومین علیهم السلام باشند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۷۸).

مهدی بودن، خارج کردند.

علاوه بر نسب، امام باقر علیه السلام از طریق بیان شمائل مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، عده‌ای را به صورت خاص از مصداق مهدی موعود خارج می‌کنند. نظیر نفس زکیه در میان علویان و عمر بن عبدالعزیز در میان امویان.

همچنین با توصیف ویژگی‌های اختصاصی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به؛ ولادت مخفی، خردسال‌ترین و گمنام‌ترین فرد در میان اهل بیت، هدایت‌کننده به امر مخفی، منصور به رعب، دارای غیبت و شباهت به انبیاء، همه‌ی مدعیانی که دارای چنین اوصاف جامعی نباشند ادعای آنان را باطل دانستند.

منابع

۱. ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء، اول.
۲. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، تحقیق: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری، اول.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین وتمام النعمه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، دوم.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری*، تصحیح: أشرف علی، محب الدین الخطیب، عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت: دارالمعرفة.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر، اول.
۷. ابن حماد، نعیم (۱۴۲۳ق)، *الفتن*، مصحح: مجدی بن منصور شوری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، دوم.
۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق: عمرو بن غرامة العمروی،

- بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابن عطیه، جریر (۱۳۹۸ق)، *دیوان جریر*، بیروت: دار بیروت.
 ۱۲. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴)، *رجال*، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم: دارالحديث، اول.
 ۱۳. ابن قتیبه دینوری، عبدالله (۱۹۹۲م)، *المعارف*، تحقیق: ثروة العاشة، قاهره: الهيئة المصرية العامة.
 ۱۴. ابن معین، یحیی (۱۳۹۹ق)، *تاریخ ابن معین (روایة الدورى)*، تحقیق: د. أحمد محمد نور سیف، مکه: الناشر مركز البحث العلمی وإحياء التراث الإسلامی.
 ۱۵. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا)، *مقاتل الطالبین*، تحقیق: سیداحمد صقر، بیروت: دارالمعرفة.
 ۱۶. ابوصلاح الحلبي، تقی بن نجم (۱۴۰۴ق)، *تقریب المعارف*، تحقیق: فارس تبریزیان (الحسون)، قم: الهادی، اول.
 ۱۷. أبوهلل عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *الأوائل*، طنطا: دارالبشير، اول.
 ۱۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، اول.
 ۱۹. ارزینا آر، لالانی (۱۳۸۱)، *نخستین اندیشه های شیعی تعالیم امام باقر علیه السلام*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
 ۲۰. اسفراینی، طاهرین محمد (۱۹۸۳م)، *التبصیر فی الدین*، بیروت: عالم الکتب، اول.
 ۲۱. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، *المقالات والفرق*، قم: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، دوم.
 ۲۲. انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
 ۲۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامية، دوم.
 ۲۴. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، اول.
 ۲۵. پاک نیا، عبدالکریم (۱۳۸۴)، «مهدویت از منظر امام باقر علیه السلام»، *فرهنگ کوثر*، شماره ۶۲.

۲۶. حمیری، نشوان بن سعید (۱۹۴۸م)، *حورالعین*، تحقیق: کمال مصطفی، قاهره: مكتبة الخانجي.
۲۷. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.
۲۸. خطیب بغدادی، أبوبکر أحمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الإسلامي، اول.
۲۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه*، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه.
۳۰. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۷ق)، *تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، تحقیق: د. عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، اول.
۳۱. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۴ق)، *سیر أعلام النبلاء*، محققان: نذیر حمدان، بشار عواد معروف، مامون محمد صاغرچی، شعیب ارناووط، ابراهیم زیبق، اکرم بوشی، محمد نعیم عرقسوسی، محیی هلال سرحان، کامل خراط، حسین سلیم اسد، علی ابوزید، صالح سمر، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۲. راشد محصل، محمدرضا (۱۳۶۸)، «بررسی تاریخی و ساختاری القاب»، *پژوهش‌نامه‌ی زبان و ادب فارسی*، شماره ۳.
۳۳. صاوی، محمد اسماعیل عبدالله (بی‌تا)، *شرح دیوان جریر*، مقدمه نویسنده: محمد بن حبیب، شرح: مصطفی محمد، مصر: مطبعة الصاوی، اول.
۳۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)*، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، دوم.
۳۵. صفایی، سید حسین و دیگران (۱۳۸۴)، *بررسی تطبیقی حقوق خانواده*، تهران: دانشگاه تهران، اول.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت: دارالمعرفة.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تحقیق: مؤسسة آل البيت، قم: آل البيت، اول.

۳۸. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، *دلائل الامامه*، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: بعثت، اول.
۳۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۴۰. طبسی، نجم الدین (۱۳۸۸)، *تا ظهور، تهران: بنیاد فرهنگي حضرت مهدي موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف*، اول.
۴۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، سوم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیة*، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الإسلامية، اول.
۴۳. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، شارح: محمد بن عمر فخر رازی، بیروت: دارالأضواء.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *الفهرست*، قم: کتابخانه محقق طباطبائی، اول.
۴۵. عطوان، حسین (بی تا)، *الدعوة العباسية، مبادئ وأساليب*، بیروت: دار الجیل.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، اول.
۴۷. غنوی، امیری (۱۳۹۲)، «طرح اندیشه مهدویت از نگاه امام باقر علیه السلام»، *فصل نامه مشرق موعود*، سال هفتم، شماره ۲۸.
۴۸. فرات کوفی، بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر*، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي، اول.
۴۹. فرزдық، همام (۱۴۰۷ق)، *دیوان الفرزدق*، تحقیق: علی فاعور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۰. فسوی، ابویوسف یعقوب بن سفیان البسوی (۱۴۰۱ق)، *المعرفة والتاریخ*، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۱. قاضی، وداد (۱۹۷۴م)، *الکسانیه فی التاریخ والادب*، بیروت: دارالثقافه.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چهارم.

۵۳. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال (اختیار معرفة الرجال)، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، اول.
۵۴. مجهول (۱۳۹۱ق)، أخبار الدول العباسی و فیہ أخبار العباس و ولده، تحقیق: عبدالعزیز الہدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت: دارالطلیع.
۵۵. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق)، اثبات الوصیہ، قم: انصاریان، سوم.
۵۶. مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیہم السلام، تحقیق: محمد حسین حسینی جلالی، قم: جامعہ مدرسین، اول.
۵۷. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق)، الارشاد، قم: کنگرہ شیخ مفید، اول.
۵۸. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، تحقیق: علی میر شریفی، قم: کنگرہ شیخ مفید، اول.
۵۹. مقدسی، مطہربن طاہر (بی تا)، البدء والتاریخ، بورسعید: مكتبة الثقافة الدينية.
۶۰. مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی (۱۴۲۸ق)، عقد الدرر فی أخبار المنتظر، قم: مسجد مقدس جمکران، سوم.
۶۱. موسوی اصفہانی، محمد تقی (۱۴۲۸ق)، مکیال المکارم فی فوائد دعاء للقائم، قم: مؤسسه الإمام المہدی علیہ السلام، پنجم.
۶۲. نعمانی، محمد بن ابراہیم (۱۳۹۷ق)، الغیہ، تحقیق: علی اکبر غفاری، تہران: نشر صدوق، اول.
۶۳. نعمانی، محمد بن ابراہیم (۱۳۷۶)، الغیہ، ترجمہ: محمد جواد غفاری، تہران: نشر صدوق، دوم.
۶۴. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۸ق)، فرق الشیعة، محشی: محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: المطبعة الحیدریہ.



A historical look at the concept of Mahdism and its role in the unity of Muslims

Dr. Talat Deh Pahlavaan ¹

Dr. Pourya Esmaili ²

Dr. Seyyed Mohammad Amin Hosseini ³

Abstract

Belief in the appearance of a savior and hope for a bright future under the shadow of security and peace and the elimination of oppressive rulers is a general belief that has always existed among different ethnicities and religions. Mahdism has been the focus of Muslim scholars since the first centuries of Islam, and valuable works have been compiled in this regard. Therefore, this issue has been analyzed by the Shiites who have a consistent belief about Mahdism, as well as Sunni scholars. Throughout history, people with the claim of Mahdism tried to rise up against despotic and corrupt governments by gathering loyal followers and thus achieve their goals. The purpose of this research is to answer the question, what effect did Mahdism thinking have on unity among Muslims over time? The resulting hypothesis is that the belief in Mahdism has always reduced the differences among Muslims and made them hope to unite with each other and overthrow the oppressors. This article describes and analyzes different aspects of the subject by using library sources. The findings of the research show that, in different periods of history, some people organized large-scale uprisings by spreading the idea of Mahdism and by weakening the authoritarian governments, they made them decline, thus, the abundant power of this thought combined with faith is revealed

Keywords: Promised Mahdi (AS), Muslimunity, repelling oppressors, claimants of Mahdism

-
1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran(Corresponding Author)(pahlavant65@gmail.com)
 2. (PhD) at the history of Islamic Iran, Lecturer in Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran(historian.p@gmail.com)
 3. PhD student, member of the honorary faculty of Islamic Civilization Research Center,qom, Iran (sm.amin5032@gmail.com)

نگاهی تاریخی به مفهوم مهدویت و نقش آن در همگرایی مسلمانان

طلعت ده پهلوان^۱

پوریا اسمعیلی^۲

سید محمدامین حسینی^۳

چکیده

عقیده به ظهور منجی و امید به یک آینده‌ای روشن در سایه‌ی امنیت و آرامش و دفع ظلم و از میان برداشتن حاکمان ستمگر یک باور عمومی است که همواره بین اقوام و مذاهب مختلف وجود داشته است. در دین اسلام نیز مباحث مربوط به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از قرون نخستین اسلامی تاکنون مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده است و در این خصوص آثار ارزشمندی نیز تدوین شده است. بدین ترتیب، این مسئله توسط شیعیان که باور و اعتقاد منسجمی در مورد مهدویت دارند و همچنین عالمان اهل سنت و اکاوی گردیده است. در طول تاریخ نیز اشخاصی با ادعای مهدویت تلاش کردند تا با گردآوری پیروان وفادار بر علیه حکومت‌های مستبد و فاسد قیام کنند و بدین گونه، به اهداف خود برسند. هدف از انجام این پژوهش پاسخگویی به این سؤال است که تفکر مهدویت در گذر زمان چه تأثیری بر وحدت میان مسلمانان داشته است؟ فرضیه حاصله چنین است که اعتقاد به مهدویت همواره اختلافات را در بین مسلمین کاهش داده و آنان را به اتحاد با یکدیگر و سرنگونی ظالمان امیدوار کرده است. این مقاله با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای ابعاد مختلف موضوع را توصیف و تحلیل می‌نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که، در ادوار مختلف تاریخ عده‌ای با اشاعه اندیشه مهدویت قیام‌های گسترده‌ای را سامان بخشیدند و با تضعیف حکومت‌های استبداد آنان را به انحطاط انداختند، بدین سان، قدرت وافر این تفکر توأم با ایمان آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی

مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، اتحاد مسلمانان، دفع ظالمان، مدعیان مهدویت.

۱. استادیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)
(pahlavant65@gmail.com).

۲. مدرس گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی کرمانشاه، ایران (historian.p@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری؛ عضو هیئت علمی افتخاری مرکز پژوهشی تمدن اسلامی قم، ایران (sm.amin5032@gmail.com).
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

این مقاله با نگاهی تاریخی به مفهوم مهدویت و نقش آن در همگرایی و وحدت مسلمانان می‌پردازد. علت انتخاب این موضوع چنین است که اعتقاد به ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در طول تاریخ همواره مایه‌ی آرامش و دلگرمی مردمان برای تحقق عدالت بوده است که تحت سلطه حاکمان مستبد بوده‌اند. از این رو، در ادوار مختلف ائمه بزرگوار اسلام مژده ظهور قائم آل محمد را دادند و در این خصوص احادیث و روایات متعددی را بیان نمودند. و یا عده‌ای هم از فضای نامطلوب جامعه و وضعیت نابه‌سامان امت اسلامی و بی‌کفایتی و استبداد خلفا و حاکمان بهره بردند و ادعای مهدویت کردند و یا افرادی را به عنوان صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در نظر گرفتند و از طرف آنان به پا خاستند. مثلاً، اشخاصی بسان، محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) که در سال ۱۴۵ ق بر ضد منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ ق) خروج کرد و توسط وی سرکوب گردید. و یا ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت (م. ۵۲۴ ق) مهدویت خود را به قبایل تحمیل و بر علیه مرابطون در شمال آفریقا شورش کرد و در نهایت سلسله موحدون شکل گرفت. ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه هم توسط یارانش مهدی نامیده شد و یا عبیداله المهدی مؤسس فاطمیان نیز برای دستیابی به حکومت چنین ادعایی داشت. آنان از جبر و زور حاکمان زمان خویش بهره بردند تا با استفاده از مفهوم مهدویت به اهداف خود برسند. این در حالی است که اندیشه مهدوی‌گری هم‌چنان ادامه خواهد یافت و در هر زمانی می‌تواند به مردمان انگیزه دهد تا در تقابل با زمامداران فاسد و متکبر که مسیر جامعه اسلامی را به انحراف می‌کشند قیام کنند.

هدف از انجام این پژوهش پاسخگویی به این سؤال است که تفکر مهدویت در گذر زمان چه تأثیری بر وحدت میان مسلمانان داشته است؟ فرضیه حاصله چنین است که اعتقاد به مهدویت همواره اختلافات را در بین مسلمین کاهش داده و آنان را به اتحاد با یکدیگر و سرنگونی ظالمان امیدوار کرده است. این مقاله با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای ابعاد مختلف موضوع را توصیف و تحلیل می‌نماید.

پیشینه‌ی تحقیق

راجع به موضوع مهدویت تاکنون تحقیقات متعددی انجام گرفته است و اکثر محققان این حوزه به شکل تخصصی و گاهی اوقات با بینش تاریخی به مطالعه پرداخته‌اند و رویکردهای متفاوتی را هم در نظر گرفته‌اند، اما پژوهشگران به صورت ویژه و در قالب کاملاً تاریخی و با ذکر

مثال و همچنین تعمیم و تأثیرگذاری قیام‌های شیعی الهام گرفته از مهدویت در ازمنه کهن در پیدایش اتحاد مسلمانان معاصر آثار منسجمی را تألیف نکرده‌اند. مثلاً، حسین الهی‌نژاد (۱۳۹۹)، در کتاب «اتحاد و همگرایی در پرتو مهدویت و موعودگرایی» تنها بحث همگرایی و وحدت را در حوزه مهدویت مطرح کرده است. قنبر امیرنژاد و محمدحسن محسن‌نسب (۱۳۸۷)، در مقاله‌ی «نقش اعتقاد به مهدویت در اتحاد ملی و انسجام اسلامی» مانند پژوهش قبلی مهدویت را در زمینه اتحاد میان جوامع اسلامی ذکر نموده است.

همچنین حسین الهی‌نژاد و فاطمه زهرا ستار (۱۴۰۰)، در مقاله‌ی «نقش انسجام و اتحاد مسلمانان در زمینه‌سازی ظهور با تأکید بر مکتب شهید سلیمانی» پیرامون نقش و اثرگذاری اتحاد مسلمین در بسترسازی ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف با تکیه بر مکتب شهید حاج قاسم سلیمانی به تحقیق پرداخته است. حسین الهی‌نژاد و سیدحامد شاه‌رخ (۱۳۹۷)، در مقاله‌ی «نقش مهدویت در وحدت و همگرایی جهان اسلام» مهدویت را به عنوان عامل وحدت ممالک اسلامی ذکر کرده است. حسن حضرتی و نفیسه فلاح‌پور (۱۳۸۸)، در مقاله‌ی «مقایسه اندیشه مهدویت شیعه اثنی‌عشری و نظریه پایان تاریخ فوکویاما» نیز تنها تفکر مهدویت را با نظریه پایان تاریخ فوکویا مقایسه نموده که با ماهیت مقاله حاضر تفاوت دارد. سایر آثار هم مهدویت را در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، ادبی و غیره مورد بحث قرار داده‌اند که با رویکرد این تحقیق متفاوت است. بنابراین با توجه به اهمیت موضوع پژوهش، ضرورت دارد تا تحقیقی علمی و منسجم انجام شود تا بدین طریق، با دیدگاه و تجربه تاریخی مسئله مهدویت در ایجاد اتحاد در جوامع اسلامی واکاوی گردد.

گذری به مفهوم و فلسفه‌ی مهدویت

مهدویت در لغت مصدر جعلی است که از اضافه شدن یک اسم با «یت» ساخته شده (لغت - نامه دهخدا ذیل مهدویت: ۱۳۷۳)، و در اصطلاح برگرفته از نام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف امام دوازدهم شیعیان است؛ یعنی اندیشه‌ای که بر محور آن امام همام و مباحث مربوط به آن است. در اصل، حقیقت مهدویت، منتهی شدن سیر جوامع جهان به سوی جامعه واحد و سعادت عمومی، امنیت و رفاه، تعاون و همکاری، همبستگی همگانی حکومت حق و عدل جهانی، غلبه حق بر باطل و خلافت مؤمنان و فرهیختگان به رهبری یک فرد الهی است که موعود انبیا و ادیان و دوازدهمین جانشین و خلفای پیغمبر آخرالزمان است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۹). بنابراین مهدویت به عنوان یک حقیقت و ضرورت اسلامی تلقی

محسوب می‌شود. یعنی این حوزه ساختاری معرفتی که نگاهی کلی به تبیین و دفاع از آموزه‌ها و مسائل درونی دین دارد.

به طور کلی، در شکوفایی و زوال تمدن‌ها و آنچه که باقی می‌ماند نیکی و پلیدی است. البته در موضوع مهدویت، وقتی به سراغ ادیان می‌رویم، مسئله منطقی و توجیه پذیر می‌شود. ادیان نه تنها به مصلح و منجی بشارت می‌دهند، بلکه او را هم معلوم می‌نمایند. با مراجعه به قرآن کریم، آیاتی را می‌توان یافت که در همه‌ی حوادث وارد شده و به این حقیقت پرداخته است. مثلاً ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵)؛ در زبور بعد از ذکر (تورات) نوشتیم: بندگان شایسته‌ام وراثت (حکومت) زمین خواهند شد. پس اراده‌ی الهی در کنار اراده و حرکت مردم می‌تواند تعالی بخش مهدویت در عرصه جهانی باشد.

عقیده به ظهور موعود و منجی نهایی، جوهر فرجام‌شناسی ادیان ابراهیمی است. اوج این گونه نگرش در مکتب تشییع جلوه کرده است. نگاه تشیع به آینده از نوع دیگر است. در تشیع «فرج» مطرح است که تبیین بنیادهای نظری و زیر ساخت‌های فکری این مسئله، می‌تواند به فلسفه آن، تعبیر شود (امامی کاشانی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۰ به بعد).

فلسفه‌ی تاریخ از قواعد حاکم بر سرگذشت و سرنوشت بشر سخن می‌گوید، که در آن، ارزش داوری و خوشبینی و بدبینی دخیل نیست و فقط تحلیل سرگذشت بشر و تحلیل آینده تاریخ او مطرح است، اما در فلسفه فرج، سخن از تحلیل سرنوشت و سرانجام حیات و هستی است؛ یعنی ناظر به آینده حیات و هستی است. در این دیدگاه، طبیعت هم سرنوشت دیگری دارد، آن‌گاه که زیبایی‌هایی پس از وقوع فرج، وصف می‌شود، زمین برکت خود را سخاوت‌مندانه در اختیار اهل خود قرار خواهد داد و نبات و معاد نیز به گونه دیگر خواهند شد.

در فلسفه‌ی تاریخ فقط سرنوشت جمعی انسان‌ها مطرح است، اما در فلسفه‌ی فرج، همه‌ی افراد نیز مطرح هستند، سخن درباره رسیدن عقل آدمی به کمال است، روابط و مناسبات بشر با اطراف خود تغییر می‌کند، رابطه انسان با خدا و انسان‌ها با هم دیگر دگرگون می‌شود، رفتار و رابطه‌ی بشر با طبیعت تغییر می‌نماید، محیط زیست در امنیت خواهد بود و همه بخش‌های اطراف حیات در جهان خانه امن، سازگاری و تعامل خواهند داشت. فلسفه‌ی مهدویت، بر سلسله مبانی و مواضع معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی خاصی استوار است؛ به این مهم، جز تعدادی از اصحاب فکر و

فضل توجه نکرده‌اند و لذا گروهی به خطا رفته‌اند. استاد مطهری، هنگام اشاره به علوم تاریخ، مهدویت را در قالب فلسفه تاریخ تحلیل می‌کند، ولی فلسفه‌ی «مهدویت» و «انتظار» و «فرج» از قبیل تحلیلی، نقلی و فلسفه‌ی تاریخ نیست، بحث مهدویت چیزی فراتر از فلسفه تاریخ است، زیرا سخن از آینده هستی، حیات و دگرگونی مناسبات همه موجودات است (رشاد، ۱۳۸۱). از طرفی، فرهنگ مهدوی را می‌توان در قالب دو برداشت مهم ذکر کرد:

۱. فرهنگ مهدوی، فرهنگ آرمانی و اصیل است که در عصر ظهور، توسط مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الیه بر مبنای باورها و ارزش‌های حقیقی اسلام، در جامعه جهانی تحقق خواهد یافت؛ بنابراین یک فرهنگ دینی جهان‌شمول و آرمانی را شکل می‌بخشد.

۲. ذیل عنوان «فرهنگ انتظار» قابل ترسیم و بررسی است. چنین فرهنگی در عصر غیبت ایشان شکل می‌گیرد. این فرهنگ بر محور همان باورهای زیربنایی و با الگوبرداری از چشم‌انداز آرمانی «فرهنگ مهدوی» تحقق می‌یابد. با این وصف، منظور از «فرهنگ مهدوی»، نوع دوم آن بوده که در راستای رسیدن به فرهنگ آرمانی و اندیشه دفاعی مهدویت ترسیم شده است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۳).

نگاهی به مدعیان مهدویت در تاریخ ایران و اسلام

در ادیان مختلف همچون؛ مسیحیت، یهودیت و زرتشت و نیز در آئین مانویت و غیره به وجود منجی و اصلاح‌گر در آخر زمان اشاره شده است. مثلاً، مسیحیان به ظهور عیسی مسیح علیه السلام یا فارقلیط و یا یهودیت ماشیح که با ظهورش دادگاهی بر پا می‌کند و به قضاوت می‌نشیند و اعمال مردم را می‌سنجد (حبیبی‌نژاد و حیاتی، ۱۳۹۵: ۲۸)، اعتقاد دارند. و نیز پیروان زرتشت سوشیانس را سومین موعود خویش پس از اوشیدر و اوشیدرماه قلمداد می‌نمایند که در پایان جهان بدکاران را عقوبت خواهد کرد و نیایش به جای می‌آورد (آموزگار، ۱۳۸۷: ۸۶). در واقع، او را نجات‌دهنده و عدالت‌گستر می‌دانند که در متون مقدس زرتشتیان (اوستا و کتب روایی پهلوی) راجع به این منجی سخن وافر گفته شده است (پورداوود، ۱۳۷۴: ۲). مانی هم خود را فارقلیط که مسیح ظهور او را داده بود معرفی کرد. وی معتقد بود که در هر زمانی انبیاء حکمت و حقیقت را از جانب خدا به مردم عرضه نموده‌اند؛ گاهی در هندوستان توسط بودا و یا در ایران به واسطه زرتشت، زمانی در مغرب به وسیله عیسی، عاقبت من که مانی پیامبر بزرگ خدا هستم مأمور نشر حقایق در سرزمین بابل گشتم (کریستنسن، ۱۳۷۸: ۱۳۴). و نیز دین خود را منبعی شناخت برای آزاد کردن روح از

اسارت جسم و رسیدن به خدا می دانست (بهبهانی، ۱۳۸۴: ۴۷).

در دوران اسلامی و پیدایش مذهب شیعه و مطابق با روایات و احادیث ائمه بزرگوار اسلام، حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه هنگام پایان جهان ظهور می کند و ظالمان و فاسدان را به فرمان خداوند متعال نابود می سازد؛ ایشان فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است و پیشوای بزرگ شیعیان به حساب می آید و در پایان دوره ی غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹ ق)، غیبت کبری در جهت حفظ جان آن امام همام آغاز شده و تا زمانی که شرایط فراهم شود این غیبت به اذن پروردگار ادامه دارد (کلینی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۴۳۱)، سپس با توجه به نشانه هایی که پدیدار می گردد^۱ جهان آماده قیامت می شود. بر همین اساس در روزگار خلافت امویان (۴۱-۳۲ ق) و عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق)، تا دوران معاصر عده ای بر ضد حاکمان قیام کردند و خود را مهدی موعود نامیدند، تا بدین شکل طرفدار پیدا کنند و با در اختیار داشتن حامیان متعدد از اقشار مختلف جامعه جنبش اجتماعی وسیعی را تدارک بینند تا علاوه بر سرنگونی مستبدان خود زمام قدرت را تصاحب نمایند. در واقع، تفکر مهدویت باعث می شد تا به مشروعیت دینی و سیاسی دست یابند و این طور به اهداف خویش برسند. مثلاً، مختار ثقفی در جریان قیام بر ضد امویان در سال ۶۷ ق که با هدف خون خواهی و انتقام از قاتلان امام حسین علیه السلام و یاران وی صورت گرفت با وجود این که امام سجاد علیه السلام در جنبش او شرکت نکرد اما محمد حنفیه پسر سوم امام علی علیه السلام دعوت مختار را پذیرفت و عاملان خود را هم به اطراف گسیل داشت و جزیره، عراق عرب و عراق عجم را تا حدود ارمنیه به حوزه نفوذ درآورد. در این رخداد مهم که در نهایت به قتل مختار توسط زیبریان انجامید (یعقوبی، بی تا: ج ۲، ۲۵۹ به بعد؛ دینوری، ۱۳۸۴: ۳۵۱)، علاوه بر درگیری با هواداران و کارگزاران اموی، سرانجام فرزند امیرالمؤمنین را مهدی موعود خطاب کردند و برای او چنین مقامی را قائل شدند (نوبختی، ۱۳۵۵ ق: ۲۲-۲۳). پس از وفات او عده ای گفتند که محمد بن حنفیه نمرده و نزد وی دو چشمه جوشان از آب و عسل است و در کوه رضوی حاشیه مدینه سکونت دارد و هر موقع خداوند صلاح بداند ظهور می کند و عدالت را خواهد گستراند (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۵۰). بدین ترتیب، چنین تبلیغاتی در فضای ملتهب جامعه عصر امویان می توانست وحدت بخش شیعیان در مقابله با قاتلین اهل بیت علیهم السلام باشد. پس از این حادثه تعدادی دیگر بسان «بیانیه» پیروان بیان بن سمعان تمیمی، «جناحیه» یاران عبدالله بن معاویه مشهور به ذوالجناحین، «حریه» طرفدار عبدالله بن

۱. ر.ک: نصرت اله آیتی (۱۳۹۰ ش)، تأملی در نشانه های حتمی ظهور، قم، آینده روشن.

عمرو بن حرب و «مغیریه» پیروان مغیره بن سعید که معتقد بود که باید در انتظار محمد بن عبدالله بن الحسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام باشند زیرا جبرئیل و میکائیل میانه رکن و مقام با او بیعت نمودند و زان پس، محمد هفده مرد را که مرده بودند زندگی بخشید و هر کدام را حرفی از اسم اعظم آموخت؛ اینان جهان را در اختیار می گیرند و بر لشکرها غلبه می یابند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۴). «جارودیه» هم که گروهی از زیدیه هستند در مسئله مهدی قائم به سه دسته تقسیم می شوند: ۱. گروهی که محمد بن عبدالله بن حسن را منجی پندارند؛ ۲. عده ای که محمد بن قاسم حاکم طالقان را زنده جاوید قلمداد کردند؛ ۳. شاخه ای دیگر که یحیی بن عمر صاحب کوفه را مهدی موعود دانستند (اشعری، ۱۳۶۲: ۴۱). سپس محمد بن عبدالله (نفس زکیه) در مدینه به همراه برادر خویش ابراهیم در بصره، پس از این که تحت عنوان «مهدی» در «ابواء» در سال ۱۲۶ ق، با مردم و بزرگان بیعت کرد (طبری، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ۲۲؛ اصفهانی، بی تا: ۱۸۵)، در سال ۱۴۵ ق بر علیه منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ ق) به پا خاست و مدتی بعد توسط وی سرکوب گردید. اشخاصی هم در دوران امامت امام جعفر صادق علیه السلام اسماعیل بن جعفر فرزند ایشان را جانشین و مهدی موعود در نظر گرفتند که به «اسماعیلیه خالصه» شهرت یافتند (اشعری، ۱۳۶۱: ۸۰). و یا اسحاق ترک از داعیان ابومسلم خراسانی پس از آن که وی به فرمان منصور عباسی به قتل آمد جنبش اسحاقیه را در سال ۱۳۷ ق آغاز نمود و مدعی مهدویت سردار خراسانی شد و گفت که او فرستاده زرتشت بوده و در آخر زمان از ری ظهور خواهد کرد (ابن ندیم، ۱۴۱۷ ق: ج ۱، ۴۰۸). و یا عبیداله المهدی پیشوای حکومت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ق) نسب خود را به حضرت فاطمه علیها السلام رساند و با نادرست خواندن انتظار ظهور اسماعیل (و پسرش محمد) (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۵۳) مدعی مهدویت و سرنگونی عباسیان شد. داعیان وی مانند؛ ابو عبدالله شیعی، دعوات ابن حوشب^۱ (لوئیس، ۱۳۶۲: ۱۲۰) یعنی حلوانی و سفیانی از مدت ها قبل در شمال آفریقا، یمن و شامات زمینه حضور عبیداله را با عنوان «مهدی» فراهم کرده بودند و به خوبی تبلیغ می کردند تا به این بهانه پیروان بسیاری را گردآوری کنند و در هر نقطه ای از سرزمین های اسلامی که شرایط فراهم باشد ظهور خویش را به همگان اعلام نماید. از این رو، به مردم نوید دادند که ظهور مهدی نزدیک است و عدل و داد برقرار می شود. هنگامی که او در قالب خلیفه پس از تسلط بر مناطقی از شمال آفریقا و کنار گذاشتن دولت هایی بسان بنی رستم و و احداث شهر مهدیه در تونس (۳۰۸ ق) ظاهر شد

۱. ابن حوشب به مردم یمن وعده داده بود که مهدی موعود از سرزمین یمن ظهور خواهد کرد.

(دفتری، ۱۳۷۶: ۱۸۱). مقام مقدسی یافت و همین امر سبب گردید تا دولت قدرتمندی شکل دهد که چند قرن باقی بماند و به دشمن اصلی خلافت عباسی و حکومت‌های تابع آن همچون؛ غرنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان تبدیل شود. محمد بن علی بن ابی‌العزّاق معروف به شلمغانی هم که از محدثان و فقهای شیعه و یاران امام حسن عسکری علیه السلام به شمار می‌رفت و آثار متعددی را در آن دوره نوشته بود، در زمان غیبت صغری به علت حسادت با حسین بن روح نماینده حضرت مهدی علیه السلام مذهب امامیه را ترک گفت و با حيله ادعای نیابت و نمایندگی ایشان را کرد و بدین صورت، مردم را فریب داد و انحراف جست و سپس مدعی حلول خداوند و تناسخ در جسم وی گردید (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۹-۲۹۴). سرانجام حضرت مهدی علیه السلام از طریق حسین بن روح توقیعی را درباره ادعای شلمغانی ارسال کرد و در نکوهش وی چنین فرمود:

... محمد بن علی، معروف به شلمغانی، از کسانی است که خداوند کیفر او را تعجیل کند و مهلتی به او عطا نفرماید. او از اسلام منحرف شده و خود را از آن جدا ساخته است. وی از دین خدا مرتد شده و ادعاهایی می‌کند که دلالت بر انکار ذات خداوند متعال دارد. دروغ‌پردازی و دروغ‌گویی می‌کند. باطل‌ها را بر زبان می‌آورد و متخلف بزرگی است. آنان که به خدا نسبتی باطل می‌دهند در خطای محض بوده و مسلماً در خسارند. درحقیقت براءت خود را در محضر خداوند متعال و پیامبر و خاندان گرامیش صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین (از هر گونه رابطه‌ای با شلمغانی) اعلام می‌داریم. به او لعن می‌فرستیم، و لعنت دائم خداوند بر او باد، در آشکار و نهان، در هر زمان و مکان. و (لعنت خداوندی) بر موافقان و پیروان او باد، و نیز بر آنان که با شنیدن این اعلام پیوند خود را با او ادامه دهند. بنابراین به اطلاع آنان (وکلای امامیه) برسان که خود را از او حفاظت کرده و احتیاط می‌کنیم، آن چنان که در برابر پیشینیان او همچون شریعی، نمیری، هلالی، بلالی و دیگران چنین کردیم و دیدگاه مشابهی داشتیم. راضی به سنن الهی هستیم. خداوند ما را در تمام امور کفایت می‌کند و بهترین نگهبان است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۴-۲۹۵).

و بدین شکل، با این نامه مورد نفرت شیعیان و یارانش واقع شد و در نهایت، توسط عباسیان دستگیر و در سال ۳۲۳ ق اعدام گردید (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۸، ۲۹۰). محمد بن عبدالله بن تومرت ملقب به المهدی در نیمه اول قرن ششم هجری قمری در میان قبایل بربر مغرب جنبشی را بر علیه مرابطون (۴۷۹-۵۴۳ هـ) ترتیب داد که بر پایه‌ی مهدوی‌گری و امر به معروف و نهی از منکر در تقابل با فساد و اوضاع نابه‌هنجار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

حاکمان مرابطون استوار بود. هدف وی از چنین ادعایی اتحاد میان قبایل بربر مسموده به رهبری خویش و تقویت توان نظامی بود تا بتواند این حکومت را از میان بر دارد. بنابراین به مهدی موحدون معروف گشت. او در جوانی به ممالک اسلامی تحت نظارت خلفای عباسی مانند عراق رفت (السلوی، ۱۳۱۲ق: ج ۲، ۷۱). پس آن که در علوم دینی و فقهی تحصیل کرد به شمال آفریقا بازگشت و تصمیم گرفت تا فساد را در مناطق تحت سلطه مرابطون ریشه کن نماید. سپس ادعا کرد که به اذن خداوند معصوم است تا ازگزند حکام و مردم در امان باشد (البیذق، ۱۹۷۱م: ۱۲؛ المراکشی، ۱۹۹۰م: ۹۱).

و نیز در اثبات مهدویت خود شش مشخصه را یعنی؛ زمان،^۱ مکان،^۲ حسب،^۳ نسب،^۴ قول^۵ و فعل^۶ (ابن تومرت، ۱۹۸۵م: ۲۵۴) را بدون در نظر گرفتن علم که از شروط اصلی است بیان نمود. لازم به ذکر است که وی علوم دینی را در آغاز نزد استادان اندلسی و زان پس، در عراق و مناطق مختلف نزد استادانی مانند، ابوبکر شاشی، علی المبارک بن عبدالجبار و ابوحامد غزالی آموخت (ابن الخطیب، ۱۹۶۴م: ۲۶۶؛ قلقشندی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ۱۳۲). ولی ائمه شیعه دانش و علوم پر بار خویش را از پیامبر بزرگوار اسلام که برگرفته از وحی است به ارث برده بودند که روندی کاملاً متفاوت است و اکتسابی نیست. پس باید مهدویت ابن تومرت را همچون سایر افرادی که ذکر شد در راستای اهداف سیاسی و سودای قدرت دانست تا بدین طریق، بتوانند با جمع‌آوری پیروان وافر و معتقد و نیز ایجاد وحدت جنبشی را هدایت کنند تا به خواسته و آرمان خود برسند. البته اینها تنها چند مورد بود که بررسی شد ولیکن مدعیان مهدویت و یا نایب ایشان بسیار هستند که پرداختن به کلیه آنها در حوصله این مقاله نیست. بنابراین به همین موارد جهت آشنایی خوانندگان اکتفا می‌شود.

مهدویت، عدالت و ظلم‌ستیزی

مهم‌ترین رسالت مهدویت مبارزه با ظلم و استکبار است و این موضوع محدود به زمان و مکان خاصی نیست. در واقع، چنین آرمانی جهانی است و تنها به مسلمانان اختصاص ندارد.

۱. زمان = آخر زمان.

۲. مکان = محل قیام.

۳. حسب = حزب موحدان.

۴. نسب = از نسل فاطمه بودن.

۵. قول = وعده قیام بر علیه ظالمان.

۶. فعل = اوست که مشرق و مغرب عالم را تسخیر خواهد کرد.

پس هر قوم و یا ملتی تحت ستم قرار گیرند نباید سکوت کنند و بایستی با الگوپردازی از تفکر مهدویت خود را از چنگال مستکبران رها سازند. مهدی گرایی نشانه اتحاد در سایه رهبری عالم و فرزانه است که با درایت خویش مردم را به راه راست هدایت می نماید و به آنان یاد می دهد تا احقاق حق کنند. از سویی، سیره حکومت مهدوی همان سیره و روش پیامبر بزرگوار اسلام و اهل بیت عصمت و طهارت و ادامه ی مسیر آنهاست که مردم را با عشق و محبت جذب می کند. یکی از اهداف و وظایف امام به عنوان رهبر جامعه برقراری عدالت میان امت اسلامی مطابق با قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام ﷺ است. درآیات متعدد به این موضوع اشاره شده است. مثلاً ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حدید: ۲۵)؛ همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند، و آهن (و دیگر فلزات) را که در آن هم سختی (جنگ و کارزار) و هم منافع بسیار بر مردم است (نیز برای حفظ عدالت) آفریدیم، تا معلوم شود چه کسی خدا و رسلش را با ایمان قلبی یاری خواهد کرد؟ (هر چند) که خدا بسیار قوی و مقتدر (و از یاری خلق بی نیاز) است.

در روایات هم امامان شیعه به عدالت تأکید ویژه ای داشته اند. مثلاً، امام رضا (ع) می فرماید:

يَعْيِيهِ اللَّهُ فِي سِتْرِهِ مَا شَاءَ ثُمَّ يَظْهَرُهُ فَيَمْلَأُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳۷۶)؛

خداوند وی را تا زمانی که بخواهد پنهان می نماید؛ سپس او را به اذن خود هویدا می کند تا زمین را پر از عدل و داد کرده چنانچه پر از جور و ستم شده است. و نیز بیت - المال را از دست زورگویان و منفعت طلبان با قدرت خارج نموده و با رعایت مساوات میان همگان تقسیم خواهد کرد تا رضایت مردم فراهم می شود.

در روایت دیگری امام جعفر صادق (ع) می فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُ أَهْلِ الْبَيْتِ قَسَمَ بِالسَّوِيَةِ وَ عَدَلَ فِي الرَّعِيَةِ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۳۷)؛

زمانی که قائم اهل بیت (ع) به پا خیزد (بیت المال) را به طور مساوی بین رعیت قسمت کرده و در میان آنان با عدالت رفتار می کند.

بنابراین با ظهور ایشان عدالت به طور کامل برقرار می شود و همه مردم انتظار دارند تا این امر مهم تحقق یابد. روایاتی بسیاری مانند روایت ذیل به این مهم اشاره دارد.

پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید:

أُبَشِّرُكُمْ بِالْمَهْدِيِّ يَبْعَثُ فِي أُمَّتِي عَلَى إِخْتِلَافٍ مِنَ النَّاسِ وَزَلْزَلٍ يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا
كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا يَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَ سَاكِنُ الْأَرْضِ يَقْسِمُ الْمَالَ صِحَاحًا
فَقَالَ رَجُلٌ مَا صِحَاحًا قَالَ: بِالسَّوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ وَ يَمْلَأُ اللَّهُ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ غِنًى وَ
يَسْعُهُمْ عَدُوُّهُ، حَتَّى يَأْمُرَ مُنَادِيًا ينادي يَقُولُ مَنْ لَهُ فِي الْمَالِ حَاجَةٌ فَمَا يَقُومُ مِنَ النَّاسِ إِلَّا
رَجُلٌ وَاحِدٌ (اربلى، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۴۸۳)؛

شما را به ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بشارت می‌دهم. زمین را پر از عدل می‌کند؛ همان‌گونه که از جور و ستم پر شده است، ساکنان آسمان‌ها و زمین از او راضی می‌شوند و اموال و ثروت‌ها را به گونه‌ای درست تقسیم می‌کند. کسی پرسید: معنای تقسیم صحیح ثروت چیست؟ فرمود: به طور مساوی میان مردم. سپس فرمود: دل‌های پیروان محمد صلی الله علیه و آله را از بی‌نیازی پر می‌کند. عدالتش همه را فرا می‌گیرد، تا آن‌جا که دستور می‌دهد کسی با صدای بلند صدا زند هرکس نیاز مالی دارد برخیزد، هیچ‌کس جز یک تن بر نمی‌خیزد.

بدین ترتیب، فراهم آوردن رفاه و آسایش، و ایجاد شرایطی که در آن، آحاد جامعه جهانی، کفاف زندگی داشته و اضطراب و نگرانی، از این ناحیه، احساس نکنند در سرلوحه‌ی برنامه‌های کاری حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار دارد، حضرت با توزیع عادلانه بیت‌المال و درآمدها و نظارت دقیق به دستگاه‌های اقتصادی حکومت، زمینه لازم برای رفاه و آسایش همگانی را فراهم خواهند کرد. و در راه فقرزدایی و تأمین معیشت مردم، جدّیت و تلاش خاصی از سوی مأمورین حکومتی، صورت خواهد گرفت، به گونه‌ای که ساکنان آسمان‌ها و زمین، از شرایط به وجود آمده، راضی و خشنود خواهند شد (آصف عطایی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۳).

مهدویت رمز اتحاد و همگرایی مردم تحت امر رهبری مدبر

هنگامی که تحمل مردمان از ظلم مستبدان به پایان می‌رسد، ظهور رهبری مقتدر و با جذبه می‌تواند آنان را در رسیدن به عدالت اجتماعی هدایت کند. در اصل، وضعیت نابسامان جامعه همچون، جنگ، فقر، کشتار، فتنه‌ها، اسیر شدن مسلمانان، مرگ‌های ناگهانی، جنایات هولناک، هرج و مرج و غیره زمینه‌ساز قیام‌های مردمی است. پس عامل اساسی که باعث می‌شود مردم جرئت مقابله با حکام مستبد را پیدا کنند امید و نگاهی مثبت به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و الگو برداری از قیام ایشان برای رسیدن به عدالت است. پس اتحاد و کنار گذاشتن اختلافات فکری، مذهبی و سیاسی در راستای دستیابی به هدفی واحد مسئله بسیار

مهمی است که مردم به آن توجه دارند.

در این باره مقام معظم رهبری «مدظله العالی» در بیانات خویش می‌فرمایند:

... آن چیزی که مهدویت مبشر آن هست، همان چیزی است که همه انبیاء، همه بعثت‌ها برای خاطر آن آمدند و آن ایجاد یک جهان توحیدی و ساخته و پرداخته براساس عدالت و با استفاده از همه ظرفیت‌هایی است که خدای متعال در انسان به وجود آورده و قرار داده؛ یک چنین دورانی است دیگر، دوران ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف. دوران جامعه توحیدی است، دوران حاکمیت توحید است، دوران حاکمیت حقیقی معنویت و دین بر سراسر زندگی انسان‌هاست و دوران استقرار عدل به معنای کامل و جامع این کلمه است. خب، انبیاء برای این آمدند... (۱۳۹۰/۰۴/۱۸).

همچنین در بخش دیگر از سخنان ایشان آمده است:

برجسته‌ترین شعار مهدویت عبارت است از: عدالت. مثلاً، در دعای ندبه وقتی شروع به بیان و شمارش صفات آن بزرگوار می‌کنیم، بعد از نسبت او به پدران بزرگوار و خاندان مطهرش، اولین جمله‌ای که ذکر می‌کنیم، این است: «این المعدّ لقطع دابر الظّلمه، این المنتظر لاقامة الأمّت والعوج، این المرتجی لأزالة الجور والعدوان»؛ یعنی دل بشریت می‌تپد تا آن نجات‌بخش بیاید و ستم را ریشه‌کن کند؛ بنای ظلم را - که در تاریخ بشر، از زمان‌های گذشته همواره وجود داشته و امروز هم با شدت وجود دارد - ویران کند و ستمگران را سر جای خود بنشاند. این نخستین درخواست منتظران مهدی موعود از ظهور آن بزرگوار است. یا در زیارت آل یاسین وقتی خصوصیات آن بزرگوار را ذکر می‌کنید، یکی از برجسته‌ترین آنها این است که «الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً». انتظار این است که او همه عالم - نه یک نقطه - را سرشار از عدالت کند و قسط را در همه جا مستقر نماید. در روایاتی هم که درباره آن بزرگوار هست، همین معنا وجود دارد. بنابراین انتظار منتظران مهدی موعود، در وهله نخست، انتظار استقرار عدالت است... حکومت آینده حضرت مهدی موعود ارواحنافداه، یک حکومت مردمی به تمام معناست. مردمی یعنی چه؟ یعنی متکی به ایمان‌ها و اراده‌ها و بازوان مردم است. امام زمان، تنها دنیا را پر از عدل و داد نمی‌کند؛ امام زمان از آحاد مؤمن مردم و با تکیه به آنهاست که بنای عدل الهی را در سرتاسر عالم استقرار می‌بخشد و یک حکومت صد درصد مردمی تشکیل می‌دهد (۱۳۸۱/۰۷/۳۰).

بدین ترتیب، در دین اسلام و فرهنگ اسلامی وجود آموزه‌های همگرا و وحدت‌آفرین که تعداد و نمونه‌های آن فراوان است، رسالت باورمندان به اسلام - بالخصوص عالمان و متفکران -

را برای تحقق اتحاد و همدلی میان مسلمانان و جوامع اسلامی دوچندان می‌کند. بر این اساس می‌طلبد که اندیشمندان و فرهیختگان دینی برای فرصت‌سازی در حوزه فرهنگ‌سازی و اتحاد بین مسلمین، از آموزه‌های همگرایی نظیر، اطاعت از فرامین خداوند متعال، قرآن کریم، رسالت و مهدویت و نیز نماز، روزه، حج و سایر موارد مرتبط به درستی بهره‌گیرند. بنابراین میان آموزه‌های همگرا، بدون تردید نقش آموزه‌های مهدویت ویژه است؛ زیرا باور داشت مهدویت فرا مذهبی بوده و مورد قبول همه گروه‌های مذهبی اسلامی است. از این رو، می‌توان با دست‌مایه قرار دادن مهدویت، و با ترویج و اشاعه آن میان مسلمانان، وحدت و صلح را در جوامع اسلامی اجرایی و عملیاتی کرد که ثمره آن سوق دادن مسلمانان به سوی جامعه مطلوب و ایده‌آل اسلامی یعنی جامعه مهدویت است (الهی‌نژاد و شاه‌رخ، ۱۳۹۷: ۱۵۳). درکل، باید ترویج فرهنگ مهدویت با درایت انجام پذیرد، زیرا تنها چیزی که جامعه اسلامی را از گزند در امان می‌دارد اعتقاد به منجی است و تا ظهور ایشان فقها و نایبان آن حضرت وظیفه دارند تا مسلمانان و سرزمین‌های اسلامی را در مقابل دشمنان حفظ نمایند و اجازه ندهند تا تفرقه و ناامیدی بین مردم شکل بگیرد زیرا این آفتی است که وحدت را به خطر می‌اندازد و باعث انحطاط جوامع اسلامی خواهد شد.

نتیجه‌گیری

با بررسی موضوع فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که، مهدویت در طی قرون متمادی تفکری ظلم ستیز و عدالت محور بوده است و همین امر سبب گردید تا اشخاصی با این ادعا که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه هستند درصدد سرنگونی و نابودی فرمانروایان معاصر خویش همت گمارند. البته با وجود شکست به خاطر مسائل مختلف از جمله؛ عدم آشنایی با فنون نظامی، خیانت نظامیان، عدم پشتیبانی مناسب توسط مردم و امثال اینها، اما با این حال، فرهنگ مهدویت فراموش نشد و ادامه پیدا کرد، زیرا اعتقاد به ظهور رمز اتحاد و همبستگی میان مسلمانان به شمار می‌رود و نیز به تقویت ارزش‌های معنوی و دینی و شکل‌گیری حکومت مردمی کمک می‌کند و باعث می‌شود تا بیگانگان و منفعت‌طلبان بر جامعه اسلامی تسلط پیدا نکنند.

از طرفی هم، باور مردمان به مهدویت و فلسفه فرج، ممالک اسلامی را در مقابل دشمنان داخلی و خارجی حراست می‌نماید و هراس را به دل آنان می‌اندازد و حتی به حاکمان می‌فهماند که اگر خطا کنند به یقین از جنبش‌های مردمی در امان نخواهند بود زیرا اندیشه

مهدویت بر از بین رفتن ستم تکیه دارد و الهام بخش امت اسلامی است. درکل، ایجاد روابط صلح‌آمیز که از دیگر اهداف حکومت اسلامی است با باور به مهدویت حاصل می‌شود. بدین ترتیب، اعتقاد و بینش مشترک افراد معتقد به اندیشه‌ای مانند مهدویت، موجب وحدت و انسجام اجتماعی می‌گردد و تشنت و اختلاف را از میان بر می‌دارد و منجر به یکپارچگی می‌شود و سعادت و امید را برای همگان را به همراه خواهد داشت. پس باید با اقدامات مناسب فرهنگی و اجتماعی چنین تفکر مهمی را بیشتر از گذشته اشاعه داد و درست هدایت کرد تا گروه‌های تکفیری، صهیونیستی و مخالفان اسلام نتوانند به مقابله با مسلمانان برخیزند و کاملاً منزوی شوند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، ابوجعفر محمد (۱۳۹۵ق)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، تهران: اسلامیه، دوم.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
۳. ابن تومرت، محمد (۱۹۸۵م)، *اعزما بطلب*، تحقیق: عمار الطالبی، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
۴. ابن خطیب، لسان‌الدین (۱۹۶۴م)، *اعمال‌الاعلام*، تحقیق: احمد مختار العبادی، دارالبیضاء: دارالکتب.
۵. ابن ندیم، ابوالفرج (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، تحقیق: ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه.
۶. اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵ق)، *کشف الغمه فی معرفه الاثمه*، بیروت: دارالاضواء.
۷. اشعری، ابوالحسن علی (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
۸. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، *المقالات والفرق*، تحقیق: محمدجواد مشکور، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. اصفهانی، ابوالفرج علی (بی‌تا)، *مقاتل الطالبین*، تحقیق: سیداحمد صقر، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. امامی کاشانی و دیگران (۱۳۸۵)، *گفتان مهدویت (سخنرانی و مقاله‌های گفتان چهارم)*، قم: بوستان کتاب، چهارم.
۱۱. الهی نژاد، حسین (۱۳۹۳)، «معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی»، *فصل‌نامه مشرق موعود*، سال

- هشتم، شماره ۲۹.
۱۲. الهی نژاد، حسین؛ شاهرخ، حامد (۱۳۹۷)، «نقش مهدویت در وحدت و همگرایی جهان اسلام»، *فصل نامه مشرق موعود*، سال دوازدهم، شماره ۴۷.
۱۳. آموزگار، ژاله (۱۳۸۷)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت، دهم.
۱۴. بهبهانی، امید (۱۳۸۴)، *در شناخت آیین مانی*، تهران: بندهش.
۱۵. البیذق، ابی بکر بن علی الصنهاجی (۱۹۷۱م)، *اخبار المهدی ابن تومرت*، الرباط: دارالمنصور للطباعة والوراقه.
۱۶. پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۴)، *سوشیانس*، تهران: فروهر.
۱۷. حبیبی نژاد، رضا؛ حیاتی، فاطمه (۱۳۹۵)، «انتظار ظهور منجی آخرالزمان در ادیان الهی (زرتشت، یهود، مسیحیت)»، *فصل نامه پارسه*، سال شانزدهم، شماره ۲۷.
۱۸. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت اله العظمی خامنه ای: <https://farsi.khamenei.ir>
۱۹. دفتری، فرهاد (۱۳۷۶)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز، دوم.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت نامه (ذیل مهدویت)*، زیر نظر: محمد معین، تهران: روزنه.
۲۱. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۱)، «فلسفه فرج، فلسفه جهان برتر»، *کتاب نقد*، شماره ۲۴ و ۲۵.
۲۲. السلاوی، احمد بن خالد (۱۳۱۲ق)، *الاستقصاء الاخبار دول المغرب الاقصى*، قاهره: المطبعة البهیة المصریه.
۲۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد (بی تا)، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد سیدگیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. صافی گلپایگانی، لطف اله (۱۳۸۷)، *اصالت مهدویت*، قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت اله العظمی صافی گلپایگانی، دوم.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، دوم.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۷)، *الغیبه*، ترجمه: مجتبی عزیزی، قم: مسجد مقدس جمکران.
۲۷. عطایی، محمد آصف (۱۳۸۲)، «عدالت اجتماعی در عصر ظهور»، *نشریه پاسدار اسلام*، شماره ۲۶۳.

۲۸. قلقشندی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *صبح الاعشی*، شرح: نبیل خالد الخطیب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. کریستنسن، آرتور (۱۳۷۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق)، *الکافی*، تحقیق: محمد جواد فقیه، بیروت: دارالأنواء.
۳۱. لوئیس، برنارد (۱۳۶۲)، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۳۲. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر، دوم.
۳۳. المراکشی، ابن القطان (۱۹۹۰م)، *نظم الجمان*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبه*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۳۵. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۵۵ق)، *فرق الشیعه*، نجف: مکتبه المرتضویه.
۳۶. یعقوبی، احمد (بی‌تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر.



spiritual growth in the age of the reappearance and its relationship with Economic development

Dr. Hoseininia Seyyed Mohammadreza ¹

Dr. Mahmoud Haji Ahmadi ²

Zahra Moradipour ³

Abstract

Islam is a religion that was revealed to the last nation by its last messenger, and this issue requires that its positive and negative concepts and propositions be consistent with all time and place conditions and not neglect any aspect of worldly and hereafter life. On the other hand, religious sources and texts testify to the fact that the orders and recommendations, commands and prohibitions in the Qur'an and the practical life of the distinguished and innocent people of this school are based on the all-round material and spiritual happiness of man. One of the dimensions of individual and social human life is its economic dimension. This dimension can have a significant impact on other aspects of human life. Accordingly, special attention has been paid to this issue in the promised global unified government, religious teachings show that access to economic development must be based on the sublime goals of religion, including spiritual growth. In the promised government, we will face an advanced fate, the main support of which is the all-round growth and excellence of the individual and society. The research issue in this research is the special relationship between economic development and spiritual growth. The results of the research, which was carried out with descriptive analytical method, show that there is a logical and deep connection between religion and economy in such a way that the correct economic school can be systemized according to the verses and traditions

Keywords: progress, spirituality, economic development, reappearance

-
1. Associate Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University (Corresponding Author) (m.hoseininia@ilam.ac.ir)
 2. Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran (m.hajiahmadi@litr.ui.ac.ir)
 3. Ph.D. student in Quran and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran (z.setareh.1402@gmail.com)

رشد معنوی در عصر ظهور و ارتباط آن با توسعه اقتصادی

سید محمدرضا حسینی‌نیا^۱

محمود حاجی احمدی^۲

زهره مرادی‌پور^۳

چکیده

اسلام به عنوان یک مکتب جامع، برنامه‌ای کامل برای هدایت انسان در ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی ارائه کرده است. یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی انسان، بعد اقتصادی است که تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله رشد معنوی قرار دارد. در حکومت جهانی امام مهدی (عج) به واسطه‌ی رشد معنوی، استعدادهای انسانی شکوفا شده و به بالاترین سطح خود خواهد رسید.

مسئله‌ی اصلی این پژوهش، بررسی ارتباط میان رشد معنوی در حکومت امام مهدی (عج) و توسعه‌ی اقتصادی است. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در حکومت مهدوی، پیوندی عمیق و منطقی میان معنویت و اقتصاد برقرار است، به گونه‌ای که شکوفایی معنوی انسان‌ها به رشد پایدار اقتصادی منجر می‌شود. همچنین، الگویی از این نظام اقتصادی می‌تواند زمینه‌ساز ترویج اخلاق صحیح و دستیابی به توسعه‌ی اقتصادی عادلانه در جامعه‌ی کنونی باشد.

واژگان کلیدی

رشد معنوی، توسعه‌ی اقتصادی، عصر ظهور، عدالت اجتماعی، حکومت مهدوی.

مقدمه

اقتصاد به عنوان یکی از ارکان اساسی زندگی بشر، تأثیر عمیقی بر روابط اجتماعی، فرهنگی و حتی اعتقادی جوامع دارد. در دنیای معاصر، توسعه اقتصادی به عنوان شاخصی برای سنجش پیشرفت کشورها و جوامع در نظر گرفته می‌شود. این در حالی است که بسیاری از

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه ایلام، ایران (نویسنده مسئول)
(m.hoseininia@ilam.ac.ir)

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، ایران (m.hajiahmadi@ltr.ui.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایران (z.setareh.1402@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

نظام‌های اقتصادی مدرن، به‌ویژه آن‌هایی که تحت تأثیر اندیشه‌های سکولار و لیبرال قرار دارند، دین و ارزش‌های معنوی را از فرآیندهای اقتصادی جدا می‌کنند. در مقابل، آموزه‌های اسلامی نه تنها بر اهمیت اقتصاد تأکید دارند، بلکه آن را در پیوندی تنگاتنگ با ارزش‌های معنوی و اخلاقی قرار می‌دهند.

مسئله‌ی اصلی این تحقیق بررسی ارتباط میان رشد معنوی در حکومت امام مهدی (علیه السلام) و توسعه اقتصادی است. طبق روایات اسلامی، در حکومت مهدوی، رشد معنوی و شکوفایی اقتصادی هم‌زمان و به‌طور متقابل تأثیرگذار خواهند بود. بر اساس آموزه‌های اسلامی، اقتصاد در دوران ظهور نه فقط ابزاری برای تأمین نیازهای مادی، بلکه به‌عنوان بستری برای رشد معنوی و تقرب به خداوند عمل خواهد کرد. این پژوهش در تلاش است تا رابطه میان رشد معنوی و توسعه‌ی اقتصادی در حکومت مهدوی را تبیین کند و به بررسی نقش آن در ایجاد توسعه‌ی اقتصادی عادلانه و پایدار بپردازد.

هدف این تحقیق، تبیین چگونگی تأثیر رشد معنوی بر فرآیند توسعه اقتصادی در دوران حکومت امام مهدی (علیه السلام) و همچنین بررسی الگوهایی است که از این پیوند می‌توان برای اصلاح و بهبود نظام‌های اقتصادی معاصر استفاده کرد. بنابراین، سوال اصلی تحقیق این است که چگونه رشد معنوی در حکومت امام مهدی (علیه السلام) به توسعه‌ی اقتصادی کمک می‌کند و این پیوند چه تأثیراتی بر عدالت اجتماعی و شکوفایی اقتصادی خواهد داشت؟

این تحقیق از روش توصیفی-تحلیلی بهره می‌برد و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و مطالعات دینی به تحلیل ارتباط میان این دو عنصر می‌پردازد. همچنین، فرضیه اصلی تحقیق این است که رشد معنوی و توسعه اقتصادی در حکومت امام مهدی (علیه السلام) به‌طور هم‌زمان و در تعامل با یکدیگر پیش خواهند رفت، به‌گونه‌ای که شکوفایی معنوی انسان‌ها منجر به توسعه اقتصادی پایدار و عادلانه خواهد شد.

در این مقاله، ابتدا به بررسی مفاهیم پایه‌ای مانند رشد معنوی و توسعه اقتصادی خواهیم پرداخت، سپس رابطه این دو را در قالب حکومت مهدوی تحلیل خواهیم کرد. در نهایت، نتایج این پژوهش به‌عنوان الگویی برای نظام‌های اقتصادی معاصر مطرح می‌شود.

مفاهیم

۱. توسعه

توسعه به معنای پیشرفت همه جانبه و چندبعدی در زمینه های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است. این مفهوم بهبود کیفیت زندگی افراد و ارتقای شاخص های انسانی را شامل می شود (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۸؛ خلعتبری، ۱۳۸۵: ۶۳۷). توسعه به طور کلی مفهومی جامع و گسترده است که ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را در بر می گیرد و هدف آن رسیدن به وضعیت عالی و ایده آل در تمامی جنبه های فردی و اجتماعی است (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۸؛ خلعتبری، ۱۳۸۵: ۶۳۷).

توسعه در اصطلاح اقتصادی ابتدا به معنای رشد تولید ناخالص داخلی (GDP) مطرح شد، اما در طول زمان، این مفهوم گسترش یافت و به عنوان فرآیندی چندبُعدی شناخته شد. در دهه های اخیر، توسعه به عنوان فراتر از یک پدیده اقتصادی، به ابعادی چون توسعه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز توجه کرده است (زاکس، ۱۳۷۷: ۲۲). این تغییر نگرش نشان می دهد که توسعه باید به عنوان یک فرآیند جامع و چندبعدی در نظر گرفته شود که به طور همزمان نیازهای مادی و معنوی انسان ها را پاسخ دهد.

۲. توسعه اقتصادی

توسعه اقتصادی به معنای بهبود مستمر و گسترده شرایط اقتصادی یک کشور یا منطقه است و به ویژه افزایش سطح رفاه عمومی، کاهش فقر، و ارتقای شاخص های زندگی مردم را شامل می شود (تودارو، ۱۳۶۹: ج ۱: ۲۳). این مفهوم به طور معمول با معیارهایی چون رشد اقتصادی، کاهش بیکاری، افزایش تولید و بهره وری، و ارتقاء استانداردهای زندگی مرتبط است.

توسعه اقتصادی نه فقط شامل رشد کمی تولید است بلکه تغییرات ساختاری در اقتصاد را نیز در بر می گیرد. این تغییرات می تواند شامل توسعه زیرساخت ها، ارتقاء نهادهای اقتصادی و اجتماعی، و افزایش ظرفیت های انسانی و اجتماعی باشد (رجالی تهرانی، ۱۳۹۰: ص ۹۲). در این راستا، مفهوم توسعه اقتصادی بر رشد پایدار و عادلانه تأکید دارد که نه فقط به طور کمی بلکه به طور کیفی نیز به رفاه مردم و عدالت اجتماعی توجه می کند.

۳. معنویت

معنای لغوی:

معنویت در لغت به مفاهیم متعددی اشاره دارد که شامل "حقیقی"، "راست"، "اصلی"، "ذاتی"، "مطلق"، "باطنی" و "روحانی" است و در مقابل مفاهیم مادی، صوری و ظاهری قرار می‌گیرد (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۷۱). واژه "معنوی" به معنای "مربوط به معنی" یا "دارای ماهیت روحانی" استفاده می‌شود و در مقابل مفاهیم مادی و جسمانی قرار می‌گیرد (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۴۳، ۷۶۴).

معنای اصطلاحی معنویت:

در کاربرد اصطلاحی، معنویت به مجموعه‌ای از باورها و رفتارها گفته می‌شود که انسان را به سوی تعالی روحانی و اخلاقی هدایت می‌کند و ارتباطی عمیق با ایمان و ارزش‌های دینی دارد. برخی از محققان معتقدند که معنویت می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد و حتی به جستجو برای یافتن معنا در زندگی و کائنات اشاره کند (Geigle, ۲۰۱۲: ۱۴). هافمن (۱۹۹۷) برخی برداشت‌های مختلف از معنویت را مطرح کرده است که به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی معنویت عابدانه که بر اساس آداب مذهبی شکل می‌گیرد، و دیگری معنویت کل‌گرایانه که به نوعی فلسفه کلی زندگی انسانی و جستجوی معنا اشاره دارد.

معنویت دینی:

از منظر دینی، معنویت به عنوان شکلی از زیستن توصیف می‌شود که بر پایه رابطه‌ای قلبی و ایمانی با خداوند قرار دارد. این رابطه بر مبنای تعالیم و حیانی زندگی فرد را معنا می‌بخشد و او را به سمت رستگاری و سعادت هدایت می‌کند (حاجی‌ابراهیم و یآوری، ۱۳۹۷: ۵۸). شهید مرتضی مطهری نیز معنویت را به عنوان ارزش‌های انسانی و گرایش‌های به حقایق ماورایی و فوق حیوانی تعریف کرده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۸). به طور خاص، معنویت دینی تأکید دارد که انسان در پی ارتباط با خداوند و طی مسیر اخلاقی و عملی در زندگی فردی و اجتماعی خود، به کمال می‌رسد.

در این زمینه، معنویت نقش مهمی در تحقق اهداف بلندمدت انسانی ایفا می‌کند و می‌تواند به عنوان یک نیروی محرکه برای تغییرات اجتماعی و اقتصادی مثبت در جوامع نیز عمل کند.

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی موضوع پژوهش حاضر کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که ما به تعدادی از آنها که ارتباط بیشتری با تحقیق ما دارد اشاره می‌کنیم:

مقاله‌ای با عنوان «پیشرفت اقتصادی در عصر حکومت مهدوی، با تأکید بر روایات اسلامی» به قلم علیرضا رجالی تهرانی نگاشته شده است که مؤلف در آن با تکیه بر سفارش‌ها قرآنی و روایی ضمن تبیین مفهوم پیشرفت و توسعه آن را به عصر ظهور و حکومت معصوم ارتباط می‌دهد.

مقاله‌ی دیگر با عنوان «اقتصاد عصر ظهور» از محسن اسداللهی، مؤلفه‌ها و شاخصه‌های اقتصادی حکومت مهدوی و بایدها و نبایدهای اقتصاد جوامع را مورد بررسی قرار داده است.

«درآمدی بر توسعه پایدار عصر ظهور» از سعید فراهانی‌فر با استفاده از آموزه‌های دینی به‌ویژه روایات مربوط به عصر ظهور، خصوصیات جامعه توسعه‌یافته در آن زمان را به بحث می‌گذارد. این مؤلف معتقد است در چنین جامعه‌ای دل‌نگرانی‌های موجود درباره پایداری توسعه و آثار تخریبی توسعه‌یافتگی بر محیط زیست و نیز بی‌عدالتی در بهره‌مندی از مواهب توسعه وجود نخواهد داشت و با توجه به آرمانی بودن این جامعه، لازم است جهت‌گیری فعالیت‌های اقتصادی جوامع اسلامی به‌سوی تحقق توسعه پایدار باشد.

هر چند آثار علمی فوق به بحث اقتصاد و توسعه‌ی اقتصادی در عصر ظهور پرداخته‌اند، ولی هیچ‌کدام از آنها به ارتباط میان رشد اقتصادی و رشد معنوی نپرداخته‌اند که این پژوهش درصدد پرداختن به این موضوع مهم است.

الف) ارتباط پیشرفت معنوی و توسعه‌ی اقتصادی

بدون شک برنامه‌ی عبادی اسلام شامل ابعاد متفاوت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، فردی و اجتماعی هست که نادیده گرفتن هر قسمت سبب نقصان در ایمان شخص خواهد شد. از این منظر قرآن به عنوان منشور اعتقادی و رفتاری، شامل دستورات جامعی است به نحوی که تنها به یک بعد توجه ننموده است و جالب‌توجه این که موفقیت و پیشرفت در عرصه معنویت را منوط به پرداختن به همه جنبه‌های دیگر زندگی فردی و اجتماعی می‌داند.

از این منظر میزان باورهای معنوی در بعد اقتصادی جامعه بسیار مؤثر است.

قابل توجه است که براساس مضمون آیه‌ی ۲۰۱ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره داشتن اقتصاد جامع و سالم مصداق حسنه دنیا در برابر حسنه آخرت است (آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵۶).

همچنین وجود اوامر و نواهی مختلف در آیات و روایات در جنبه‌های مختلف رفتارهای اقتصادی فردی و اجتماعی نشان‌دهنده اهمیت این موضوع از نظر اسلام است (شوقی احمد، ۱۳۸۹، ۸۱). با عنایت به این توصیه‌ها و دقت در این نشانه‌ها متوجه می‌شویم دین علم اقتصاد را در جایگاه اصلی خود قرار می‌دهد که رسیدن همگانی جامعه به شکوفایی و پیشرفت مالی است که بخشی از آن را می‌توانیم در پیش‌بینی وضعیت جامعه عصر ظهور مشاهده کنیم (محمود بستانی، ۱۳۹۰، ۱۱۲). بینش‌های دینی مسلمانان در زمینه اقتصاد که آن را یک امر ارزشی و عبادی می‌داند، باعث می‌شود همگان سعی کنند برای خود و جامعه فردی مفید و مثمرتر باشند و باعث توسعه و پیشرفت اقتصاد شوند. همین اتکا به مبانی عقیدتی پشتوانه محکمی است تا بسیج عمومی برای توسعه‌ی اقتصادی را ایجاد کند (محمود عبداللهی، ۱۳۷۵، ۱۴۰). بنابراین رفتار اقتصادی مسلمانان تحت تأثیر اعتقادات آنان قرار گرفته و به آن تکامل می‌بخشد (بناء صفری، ۱۳۶۷، ۲۱۴). بر این اساس پیشرفت مادی و معنوی با هم نقطه ایده‌آل رشد انسان محسوب می‌شود که در سایه آن تمام مؤلفه‌های اجتماعی به صورت صحیح در جای مناسب خود قرار می‌گیرند مثل سیاست و صداقت، حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی، جمع بین دنیا و آخرت، ارتباط با خدا و مخلوقات توأمان.

ب) کارکرد مکتب اقتصادی دولت عصر ظهور

بدون شک یکی از مهم‌ترین ابعاد پیشرفت یا پسرفت در تمامی جوامع بعد اقتصاد است و تمامی جوامع نیز به آن توجه ویژه داشته و دارند بر این اساس از برنامه‌ها و اقدام‌های مهم دولت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، پدیدآوردن رفاه و آسایش اقتصادی و تشکیل یک جامعه واحد جهانی است. در اخبار آمده که برنامه اقتصادی حضرت مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و سیره نبوی و علوی به گونه‌ای طراحی شده که تمام افراد در جامعه به مثابه اعضای یک خانواده و به دور از تبعیض‌ها و فواصل طبقاتی و در فضایی آکنده از عدالت اقتصادی زندگی می‌کنند همین امر هم باعث رشد و تکامل فردی و اجتماعی می‌شود. همچنان که هدف از تشکیل حکومت علوی و مهدوی هم همین امر است که انسان‌ها هم از بعد فردی و هم در بعد اجتماعی و با لحاظ پیشرفت و مادی و معنوی به رشد و تعالی برسند (کارگر، بی‌تا، ۳۳۵). نتیجه آن که اخبار متواتری که خبر از روزگاری می‌دهند که مردم در اوج رفاه و عزت و سربلندی تحت زعامت ولی معصوم به سر خواهند برد با این مفهوم از توسعه‌ی اقتصادی سازگار است.

ج) شاخصه‌های مؤثر در توسعه‌ی اقتصادی و ارتباط آن با رشد معنوی

برای بررسی وضعیت اقتصادی، ملاک‌ها و شاخص‌های گوناگون از سوی دانشمندان علم اقتصاد مطرح شده که میزان عملکرد اقتصاد را تعیین می‌کند؛ اما سخن این جاست که دامنه توسعه اقتصاد و رشد اقتصاد متفاوت است به گونه‌ای که رشد اقتصادی بخش مهمی از توسعه‌ی اقتصادی به شمار می‌رود؛ بر این اساس توسعه‌ی اقتصادی تمام ابعاد کمی و کیفی اقتصاد هر جامعه‌ای را شامل می‌شود. توسعه به یک اعتبار اساساً به معنای دگرگونی ساختاری است و این دگرگونی همه عرصه‌ها را در بر می‌گیرد (مؤمنی، ۱۳۷۴، ۱۴۱). برخی از این شاخص‌ها به تنهایی و برخی ترکیبی نشان دهنده توسعه‌ی اقتصادی هستند. در ادامه برخی از این شاخصه‌ها اشاره و توصیه و ریشه‌یابی آنها را در قرآن یا روایات و تجلی پیشرفته و همه جانبه آنها را در عصر ظهور بازگو می‌شود.

۱. نقش دولت در توسعه‌ی اقتصادی

نقش دولت‌ها در روند زندگی سیاسی و اقتصادی به‌ویژه توسعه روشن است، دولت‌مردان همواره در امور اقتصادی وارد می‌شوند و اساساً دولت ابزاری برای رسیدن به اهداف اقتصادی است چرا که تجربه نشان می‌دهد که پیشرفت اقتصادی بدون تغییر و تحول مناسب در نظام‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی تقریباً محال است و با توجه به تعریف توسعه‌ی اقتصادی که رشد مداوم اقتصادی یک جامعه و بهبود وضعیت رفاهی افراد در سایه تحول بنیان‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و علمی است این مسئله روشن است (احمدی و شهری، ۱۳۹۲، ۸). از سویی رسیدن به وضعیت ایده‌آل این مؤلفه‌ها نیازمند وجود قانون‌گذار و دولت‌مردانی است که به بهترین نحو ممکن شاخه‌های تبیینی در امر توسعه را پایه‌ریزی و عملیاتی کنند تا جلوه اجتماعی خاص داشته باشد.

دقت در تعریف جرالده مایر از توسعه‌ی اقتصادی که رشد اقتصادی توأم با تحولات در دو حوزه ارزش‌ها، نهادها و تغییرات فنی است باز هم این مطلب را تأیید می‌کند. پس برای این که جامعه‌ای در مسیر توسعه قرار بگیرد باید زیربناها و زمینه‌های لازم از طریق تحولات و تغییرات بنیادی در ساختارهای فکری، فرهنگی، اجتماعی، تولیدی و اداری ایجاد شود و همه اینها با دخالت و ابتکار دولت میسر است (موسوی جهرمی، ۱۳۹۲، ۲۷). و رئیس دولت در این اقدام نقش اساسی دارد چنانچه توسعه‌ی اقتصادی کره جنوبی با رهبری قدرتمندانه رئیس‌جمهور آن کشور «پارک» آغاز شد (جرالد. م. مایر، ۱۳۷۵، ۲۵۷). لوییسی می‌گوید:

جامعه عقب مانده‌ای با دولت اقتدارگرا که خود را مصمم به رشد اقتصادی دانسته و

از مسائل مربوط شناخت درستی دارد همیشه از جامعه عقب مانده‌ای که بر مبنای فردگرایی است سریع‌تر رشد می‌کند. حکومت‌ها هم می‌توانند هوشیارانه عمل کنند هم اقتدارگرا باشند و هم توجه قلبی مردم را نسبت به خود معطوف دارند؛ ولی جمع شدن این سه خصوصیت در یک دولت استثنا است نه قاعده. نرخ بالای پس‌انداز کشور ژاپن، ممکن است مدیون برخی عوامل فرهنگی باشد، ولی بیشتر مدیون سیاست‌های هوشمندانه دولتی است (جرالد. م. مایر، ۱۳۷۵، ۲۷۹-۲۸۹).

تأثیرات سیاسی دولت‌ها بر توسعه هم غیرقابل انکار است؛ مانند شرایط جنگ، تحریم، استعمار، و... بنابراین نگرش تک‌بعدی و انحصاری به این‌که هر کدام از ابعاد را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن نقش دولت‌ها جهت انتظام بخشیدن به تمام ابعاد، صحیح نیست. بنابر منابع و متون دینی هم تشکیل حکومت از اساسی‌ترین اهداف ارسال رسولان جهت پیاده نمودن قوانین الهی است و در امتداد رسولان، امامان فرستاده شده به سوی بشریت همین تلاش و مساعدت را داشته‌اند هرچند به ندرت موفق به تشکیل حکومت شدند و در این راستا آخرین فرستاده معصوم خداوند به زیباترین نحو ممکن که بشریت مشاهده ننموده تشکیل حکومت خواهند داد و در ظل آن تمام فرامین الهی که برای پیشرفت مادی و معنوی انسان لازم است عملیاتی و اجرایی می‌کنند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که اقتصاد اسلامی جزئی از نظام اسلامی است و فعالیت‌های اقتصادی هم جزئی از نظام حکومت است (محتشم دولتشاهی، ۱۳۷۰، ۲۶).

دوران پس از ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بدون شک، بهترین دوران زندگانی انسان است، چرا که انسان به اوج پیشرفت و تکامل خود می‌رسد. دلیل عدم تحقق وعده‌های مبتنی بر ایجاد جهانی با آن خصوصیات عدم حضور و ظهور انسان کامل معصوم در بین بشریت و ارتقای سطح معنویت و تشکیل دولتی با کارگزاران خاص است، کما این‌که مولای متقیان چنین روشی را در اندیشه بی‌نظیر خود داشتند و اوج آن را در عهدنامه‌ی مالک‌اشتر شاهد هستیم؛ ولی سوگ‌مندانه به دلیل عدم آمادگی لازم در مردم، شرایط و بستر تحقق آن هرگز به وجود نیامد. از ویژگی دولت عصر ظهور و ویژگی کارگزاران و مسئولین می‌توان گفت وجود معصوم به تنهایی عامل نزول برکات زمینی و آسمانی می‌شود و این واقعیتی انکارناپذیر است که روایات فراوانی بر آن موضوع شهادت می‌دهند و وعده‌های خداوند درباره‌ی خلافت مؤمنان و امامت مستضعفان و وراثت صالحان، عملی می‌گردد، نقش رهبری معصوم که برپایی جامعه‌ای در اوج تکامل شعاعی از عبادتش است، پیشرفت علم و دانش، وجود کارگزاران لایق و کارآمد و

متخصص و متعهد تحقق وعده‌ها را سرعت می‌بخشد (رضوی، ۱۳۸۴، ۱۵۳-۱۷۰).

عدالت

هر فعالیت اجتماعی باید صورت قانونی داشت باشد، طبق نظر امام موسی صدر از اندیشمندان حوزه اقتصاد، امتیازاتی که اسلام برای بستن قرارداد و مشارکت نیروی کار منظور کرده است بیشتر از سرمایه است. نیروی کار در فعالیت‌های تولیدی هم می‌تواند مزد معین درخواست کند و هم در سود یا درآمد مشارکت کند و... وی نشان می‌دهد حقوق و مزایایی که مکتب اسلام برای نیروی کار در نظر گرفته به مراتب بیشتر از مکاتب سرمایه‌داری و کمونیستی است (موسوی جهرمی، ۱۳۹۴، ۲۵۷). همواره این گونه بوده که توزیع ناعادلانه منابع ثروت و فرصت‌های مادی باعث بروز مشکلات متعدد در تمام اعصار بوده است، چرا که این نوع عملکرد منفی باعث تجمع ثروت در دست صاحبان زر و سیم و فقیر شدن عده دیگر و در نتیجه ظلم و ستم و ناامنی سراسر آن‌جا را فرا می‌گیرد و این خود نکته‌ی مهمی است که قرآن کریم هم به آن توجه داشته و متذکر گردیده که نباید سیستم اقتصادی مسلمانان به گونه‌ای باشد که ثروت فقط در دست اغنیا انباشته باشد و فقط آنان بتوانند مبادله اقتصادی نمایند. تاریخ اجتماعی بشر با اتخاذ تصمیم مخالف این راهکار قرآنی با شکست و نارضایتی انسان‌های فراوان هم همراه بوده است. بر این اساس در دولت مهدوی زمینه اقتصادی به گونه‌ای طراحی و مدیریت شده است که منابع ثروت به طور مساوی در اختیار همگان قرار می‌گیرد و خود دولت به نحو عادلانه و بدون هیچ تبعیضی به اعطا و توزیع امکانات مالی اقدام می‌نماید و قطعاً با این روش که منطبق با آیات نورانی وحی است هرگونه سوءاستفاده یا تجمل‌گرایی و ثروت‌اندوزی منتفی است.

هم‌چنان که از مبانی دین اسلام این است که بیت‌المال باید به طور مساوی در بین مستضعفان و نیازمندان توزیع گردد و امتیازات و پاداش‌ها و اجرت‌ها، مساوی به افراد داده شود. شیوه امام علی (ع) نیز مطابق با این روش اسلامی به این صورت (کارگر، بی‌تا، ۳۴۸). توجه به این مطلب ضروری است که از عناصر مهم اختلاف که همواره موجب بروز جنگ و درگیری میان انسان‌ها شده است عدم تحقق عدالت اجتماعی است. برخی انسان‌ها با تصاحب منابع اقتصادی ملت‌ها آنان را به بردگی می‌کشاند این وضعیت در زمان قبل از اسلام به شدت رواج داشت و دقیقاً بر این پایه است که برخی رؤسای قبائل قریش برای مقابله با این موضوع، پیمان حلف‌الفضول را امضا کردند که پیامبر (ص) هم از امضاکنندگان این پیمان بود و بعد از بعثت نیز بر پایبندی خویش به این پیمان تأکید می‌کرد (حکیم، ۱۳۹۷، ۱۶). افراد

جامعه با پیشرفت دینی باعث ترقی بعد انسانی خود می‌شوند و اتحاد اجتماعی آن‌ها قوی‌تر می‌شود به گونه‌ای که ضرر جامعه را ضرر خود می‌دانند و در امور اقتصادی پشتیبان و یاریگر هم هستند در این صورت است که حیات انسان صحنه نزاع و درگیری نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۲۳۹). یکی از برنامه‌های روشن حکومت علوی، برقراری عدالت و احقاق حق مظلومان و برخورد شدید با تبعیض‌ها، انحصارات، رانت‌خواری‌ها، و پایمال‌کنندگان اموال عمومی بوده است.

از ویژگی‌های اقتصاد اسلام تأکید بر توزیع فراگیر و عادلانه سرمایه‌هاست و دولت اسلامی باید همه تلاش خود را به کار گیرد تا ثروت همانند خون در پیکر انسان به همه بخش‌های مختلف کشور راه پیدا کند تا هر قشری بتواند از بیت‌المال به اندازه استعدادش بهره‌مند شود نه آن‌که عده‌ای خاص زمام امور اقتصادی را دست گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۲۴۶). اشراف و اعیان بیشترین و بدترین گروه و طبقه‌ای بودند که در برابر تعلیم انبیا ایستادگی کرده و مانع تبلیغ آنان می‌شدند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۳۲). روایتی به شکل متواتر بیان گردیده به این مضمون که «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنْ وَلَدِي يَواطِئُ اسْمُهُ اسْمِي يَمْلؤها عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مُلِئْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا» (مهدی پور، ۱۳۸۸، ۸۸). گذشته از صدها حدیثی که به عنوان «يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا» آمده، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: حق و مظلومه‌ای را فرو نمی‌گذارد، جز این‌که آن را به صاحبش بر می‌گرداند (طبسی، ۱۳۸۸، ۴۸۴). اجرای عدالت کامل و بهره‌وری از ثمرات مطلوب اجتماعی آن با وجود قانونی عادلانه میسر است. این برنامه عادلانه و کامل، همان اسلام است که حکومت مهدوی مبتنی بر آن اداره می‌شود و تا زمان برقراری حکومت امام مهدی (علیه السلام) بخش قابل توجهی از آن تحریف یا نابود می‌شود و پس از ظهور با تشکیل حکومت آشکار می‌گردد. لوازم اجرای آن هم با حضور معصوم است که در نهان و آشکار به طور دقیق به اجرای این قوانین مبادرت می‌شود، چرا که جنس و مدل حکومت بر دل و قلب انسان‌هاست. این جو فکری و روانی، بهترین فرصت را بر سر راه دعوت و دولت مهدوی قرار می‌دهد، تا به شکلی فراگیر عدالت مستمر و پایدار را اجرا نماید که با هیچ نوع تشکیلات سازمان‌یافته بشری و یا دستگاه‌های پیشرفته الکترونیکی دست‌یافتنی نیست (صدر، ۱۳۸۴، ۴۰۳). پس می‌توان گفت عصر حاکمیت حضرت، همان مدینه‌ی فاضله اسلامی با رفاه و آسایش همگانی است (اکبرنژاد، ۱۳۸۸، ۱۸۱).

فقرزدایی

از مزایای توسعه‌ی اقتصادی این است که شخص را قادر می‌سازد تا زندگی بهتری داشته

باشد و وظایف اسلامی خود را به خوبی انجام دهد چرا که ضعف در اقتصاد باعث ضعف در تمامی شیون فردی و اجتماعی خواهد شد (شعبانی و دیگران، ۱۳۸۵، ۳۵). جامعه دارای لایه‌ها و طبقاتی است و قشر محروم یکی از آنهاست. اسلام برای رفع مشکل این طبقه راهکارهایی از قبیل صدقه، انفاق، اطعام، زکات و خمس است. همچنین یکی از آثار این عمل زیبا نزول برکات برای فرد و جامعه است که بیشترین تأثیر برای عمل انفاق خواهد بود. در این سبک مدیریتی دولت، تحقق عدالت اجتماعی و توسعه کم‌نظیر اقتصادی است (کارگر، بی تا، ۳۴۶). همان‌طور که در آیات متعدد قرآن کریم انسان را به این سبک از زندگی رهنمون می‌شود که همواره مسائل اقتصادی را با زیباترین حالت ممکن در زندگی فردی و اجتماعی پیاده شود و در این راستا توصیه‌های اکید در ارتباط با رسیدگی و توجه مالی و عاطفی با فقرا را شاهد هستیم و سبک زندگی پیشوایان معصوم هم بر این نکته دلالت دارد.

۲. نقش سواد و آموزش در توسعه اقتصادی

امروزه در دنیایی که علم و فناوری با سرعت زیادی پیش می‌رود سواد بدیهی‌ترین شرط برای ورود به این صحنه جهانی است. اهمیت و نقش سواد در توسعه چنان بالاست که در کشورهای توسعه‌یافته جهان نه تنها بی‌سوادی تقریباً ریشه‌کن شده بلکه در بسیاری از این کشورها تحصیل تا چندین سال اجباری است. در مقایسه جوامع، علاوه بر شاخص سواد از متوسط سال‌های تحصیل هر فرد هم استفاده می‌شود (احمدی و شقاقی شهری، ۱۳۹۳، ۱۲). بر طبق نظرات جان اسمیت نیروی کار جزء منابع رشد هر کشوری است و اقتصاددانان کلاسیک، آموزش و رشد دانش را نوعی سرمایه‌گذاری می‌دانند، باید توجه داشت توانایی‌هایی که از طریق تقویت آموزش، مطالعه و یادگیری ایجاد می‌شود همواره هزینه‌هایی را در بر دارد که به صورت سرمایه ثابت در فرد مورد نظر تجلی می‌یابد. چنین استعدادهایی ثروت جامعه‌ای است که فرد به آن تعلق دارد (جرالد. م. مایر، ۱۳۷۵، ۲۲). از طرفی دو مقوله بسیار مهم خوداتکایی و خودکفایی هم از ویژگی‌های مهم توسعه اقتصادی هستند که مرهون استفاده از نیروی کار متخصص است، به عنوان مثال برای این که در فرایند توسعه اقتصادی اخلاص ایجاد نشود ضروری است که کشور وابستگی کلی به عوامل خارجی نداشته باشد. اگر کشور با اتکا به عوامل داخلی به تولید بپردازد باعث رونق و رشد شبکه تولید خواهد شد (موسوی جهرمی، ۱۳۹۲، ۴۵). ادوارد شیلز استاد جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی اجتماعی دانشگاه شیکاگو تحقیقی درباره‌ی تحصیلات دانشگاهی کشورهای توسعه‌نیافته انجام داده که نشان می‌دهد

که موفقیت دولت‌ها در اجرای برنامه‌های توسعه تا حد زیادی به نحوه پیشرفت سیستم دانشگاهی آن کشورها بستگی دارد همچنین در کشورهای توسعه نیافته، رابطه معکوسی بین کیفیت علمی و تعداد فارغ التحصیلان وجود دارد به نحوی که می‌توان گفت کمبود تحصیلات دانشگاهی در این کشورها کیفی است نه کمی. در واقع آن چه به قدر کافی وجود ندارد تحصیل‌کردگان آموزده‌ای است که بتوانند به خوبی از انجام کارها برآیند (احمدی و شقاقی شهری، ۱۳۹۲، ۱۰۴).

از روایات بر می‌آید که شکل زندگی مردم جهان در عصر قیام مهدی علیه السلام با پیشرفت فناوری و صنعت خواهد بود، به عنوان مثال صنایع حمل و نقل و ارتباطی در آن عصر چنان خواهد بود که قاره‌های بزرگ جهان عملاً به صورت چند شهر نزدیک به هم در می‌آیند؛ هرچند قسمتی از این امور در پرتو یک جهش و انقلاب صنعتی در آن عصر صورت گیرد و سرانجام در مسیر منافع انسان‌ها و صلح و عدالت قرار می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۱۷). در دوران امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، همه مسائل بشری به هدف اصلی و مرز نهایی می‌رسد، و کشف اسرار علمی در جهان هستی به خداشناسی صحیح و اصولی منجر می‌گردد چرا که براساس راهکارهای قرآنی و در مسیر اعتلای صحیح انسان‌ها صورت می‌گیرد و همین نکته اساسی در تفاوت پیشرفت علم و فناوری مادی گرایی با پیشرفت خیره‌کننده و مقبول همه مردم جهان در عصر ظهور است (رضوانی، ۱۳۸۶، ۲۸). براساس آموزه‌های قرآنی اگر جامعه‌ای پرهیزگار و اخلاقی و پایبند به دستورات خدا باشد، برکات آسمان و زمین را به مردم آن جامعه ایمانی و تقوایی نازل می‌فرماید از طرفی در حکومت مهدوی شاهد پیشرفت معنوی بی‌نظیر انسان‌ها و اجرایی شدن اصول اخلاقی و اقتصادی هستیم که به عنوان یک تکلیف شرعی و دینی بر دوش انسان گذاشته شده است و به این ترتیب نعمت‌های آسمانی و زمینی فراوان و کثیر می‌گردند به نحوی که زندگی انسان‌ها در ابعاد دنیوی و اخروی در حد اعلا قرار می‌گیرد (کارگر، بی‌تا، ۳۴۰) و این یکی از اثرات جالب توجه معنویت در زندگی عادی بشر است هم چنان که وعده‌های قرآن مبنی بر ملازمه میان رعایت تقوا و معنویت و نزول برکات و توسعه مادیات را بیان می‌دارد (طلاق/۲-۳؛ هود/۵۲؛ آیات فراوان دیگر با این مضمون).

۳. نقش اخلاق در توسعه اقتصادی

ماکس وبر اقتصاددان، مورخ و جامعه‌شناس برجسته‌ی آلمانی در قرن نوزدهم تأثیر رفتار دینی را مخصوصاً بر اخلاق و اقتصاد سیاست بررسی کرده است به اعتقاد او روح سرمایه‌داری یا

هم عقلانی کردن آن با توجه به تعالیم دینی که از نظر وی پروتستان است انسان‌ها را آماده پیشرفت و توسعه‌ی اقتصادی می‌کند چرا که وجود خصوصیات اخلاقی به شدت در روند قانون‌گذاری اقتصادی و اجرای آن در سطح جامعه تأثیرگذار است (احمدی و شقاقی شهری، ۱۳۹۲، ۱۰۱). بنابراین وی اخلاق اقتصادی را برتر از خود اقتصادی داند چرا که براساس اخلاق است که ماهیت پیدا می‌کند، به عنوان مثل ادیان از تنبلی و بیکاری منع کرده‌اند و با توصیه‌های مبتنی بر دستورات فرابشری که سعادت اخروی و ابدی را تأمین می‌کند به کار و تلاش تقدس می‌بخشند و همین عامل باعث پیشرفت اقتصادی می‌شود.

پیوند اخلاق و اقتصاد در عصر ظهور

از جمله اصلاحات وسیع و اقدامات عمیق امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الکریم، حل مشکلات کاستی‌های اقتصادی از طریق پیاده کردن اقتصاد اسلامی است. با توجه به رسالت اصلی امام در زنده کردن احکام دین شرط لازم در تحقق اقتصاد اسلامی آن است که رشد معنویت در افراد جامعه به آن حد برسد که تمامی مبانی قرآنی و اسلامی را اختیاری و از اعماق وجود در رفتار خود متجلی سازند تا جامعه‌ای عاری از اختلاف و تفرقه که صلح و صمیمیت و صفا و یکپارچگی در بین آنان حاکم است را تشکیل دهند، و این یعنی انسان مورد نظر در عصر ظهور با غلبه بر نفس سرکش، رذائل اخلاقی چون ظلم و ستم و دروغ و ربا و حسد و... را از خود دور ساخته و تمام وجود خود را با فضایل بیان شده در آیات و روایات مزین ساخته و این‌گونه مجری امور نظامی می‌شود که عدالت آن تمام عالم را فرا می‌گیرد (کارگر، ۱۳۸۷، ۳۳۸). بنابراین مبانی اقتصاد اسلامی بر اخلاق استوار است به گونه‌ای که قوانین جامع و مدونی جهت اقتصاد پیشرفته تنظیم نموده که با آن سعادت و رفاه فرد و جامعه تضمین می‌شود (حسینی و قاضی زاده، ۱۳۷۰، ۸) ربا در اسلام حرام و ممنوع اعلام شده است چرا که آثار زیان‌بار از جمله فاصله طبقاتی، تراکم ثروت در دست افراد محدود و عدم به کارگیری مفید سرمایه در جامعه به دنبال دارد. ربا شخص و جامعه را از تعادل خارج می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲۲۶). این عمل شوم توسط منابع اصلی قرآن، سنت، اجماع و عقل تحریم شدید شده است (یوسفی، ۱۳۸۰، ۱۰۲). این عمل شنیع باعث برده‌سازی و برده‌داری و رکود اقتصادی است (سبحانی، ۱۳۸۰، ۱۶۲). نکته‌ای که در مورد ربا می‌توان به آن توجه کرد این است فرد و جامعه را از حالت تعادل خارج می‌کند و باعث عدم به کارگیری سرمایه در جامعه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲۲۰).

برخی از ممنوعیت‌های اقتصادی در دین اسلام که حضرت مجری عملی آن خواهد بود و

ملت هم با رشد فکری و تربیتی با آغوش باز مطیع می‌شوند ناظر به این مطلب است مثل احتکار و در کنار آن هر نوع انحصارطلبی در منافع و زورگویی در معاملات که باعث محدودیت عده‌ای شود به شدت ممنوع شده است؛ بنابراین معلوم می‌شود که در اسلام محاسبات اجتماعی در امور معیشت، بر منافع شخصی مقدم است (سبحانی، ۱۳۸۷، ۲۳۸). همچنین پرهیز از اسراف و تجمل‌گرایی از مهم‌ترین اصول اخلاقی در اقتصاد اسلامی است، روحیه غنا و بی‌نیازی اسراف و تبذیر است، به همین دلیل است که خداوند برای از بین بردن این روحیه آنان را از اسراف باز می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۳۱). و نیز پرهیز از درآمد نامشروع: امام سجاد (ع) در بیان حق مال می‌فرماید: وَ أَمَّا حَقُّ الْمَالِ: فَإِنَّ لَا تَأْخُذَهُ إِلَّا مَنْ جِلَّهِ وَلَا تُنْفِقُهُ إِلَّا فِي جِلَّهِ... و اما حق مالت این است که آن را جز از راه حلال به دست نیاورده، و جز در مورد حلال مصرف نکنی (سپهری، ۱۳۸۴، ۱۶۴). کلاهبرداری و غش در معامله اسراف و تبذیر، کم‌فروشی، خرید و فروش مسکرات، قمار، رشوه، سرقت، قانون حرمت خرید و فروش اسلحه و... بر این اساس ارزش‌های اخلاقی می‌توانند موجب تحول شوند مثل هزینه‌های مصرفی به ضروریات و رفاهیات زندگی محدود شود و در مقابل اسراف و ولخرجی کاهش می‌یابد این الگوی رفتاری همراه پرداخت زکات و سایر صدقات انسان دوستانه سرمایه‌گذاری و توسعه و پیشرفت را به دنبال دارد (عمر چپرا، ۱۳۸۴، ۴۵۳).

۴. یکپارچگی و توسعه‌ی اقتصادی

با تأمل در مفهوم توسعه‌ی اقتصادی معلوم می‌شود این پروسه دارای ویژگی‌هایی است که بایستی با هم تحقق پیدا کنند: تحول فکری و فرهنگی زمینه‌ساز توسعه‌ی اقتصادی است تحول در ابعاد و ساختارهای اجتماعی، بنیادهای سازمانی، نگرش‌ها و باورهای مردم، بهبود روش‌های مردم، افزایش کارایی تولید، ابداعات و اختراعات، به‌کارگیری روش‌های جدید گسترش سطوح جامعه، مواظبت بر شوک‌های اقتصادی جهانی همه باید همسو بادوام و مستمر باشند. بر این اساس اگر تمام نهادهای اقتصادی - اجتماعی یک کشور شامل مؤسسات پولی، واحدهای تولیدی، دستگاه‌های اداری و قانون‌گذاری در یک شبکه مرتبط و هماهنگ با هم عمل کنند، حتی در صورت وجود بحران هم قادر خواهد بود به مسیر توسعه ادامه دهد (موسوی جهرمی، ۱۳۹۲، ۴۳). پرهیز از عدم تعادل رشد: در یک جامعه باید همه فعالیت‌ها و پیشرفت‌های اقتصادی هماهنگ باشد در غیر این صورت ممکن است برخی از فعالیت‌ها رشد سرطانی و روزافزون و برعکس برخی دیگر تعطیل شوند و این خود باعث

بی‌نظمی در شیون دیگر آن جامعه خواهد شد. با برنامه‌ریزی دقیق و مناسب باید رشد متعادل ایجاد شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۱۸۵). برخی از جامعه‌شناسان منشأ عمده انحرافات اجتماعی در سطح پایین جامعه را کمبود اقتصادی و بی‌بهره بودن از دارایی و یکی از عوامل مهم مفاد اجتماعی در سطح بالای جامعه را ثروت‌اندوزی و اهتمام بیش از حد به مال‌اندوزی اعلام کرده‌اند (حقانی، ۱۴۰۰، ۴۰۶). در سال ۱۹۹۰ متفکران توسعه، شاخص (HDI) را مطرح کردند و اساس آن لازمه‌ی پیشرفت جوامع علاوه بر رفاه اقتصادی، پرورش و بسط استعدادها و ظرفیت‌های انسانی است؛ بنابراین عنصر مهم برای رسیدن به زندگی بهتر برآورده کردن نیازهای روحی، امید به زندگی و شایستگی زندگی است (احمدی و شقاقی شهری، ۱۳۹۲، ۲۳).

نتیجه‌گیری

خداوند متعال راه‌های رسیدن به حیات طیبه و جامعه متعالی را در قالب دین برای بشر بیان فرموده اما کسی از افراد بشر توانمندی اجرای کامل فرامین و رسیدن به آن مطلوب را نداشته و تنها به دست معصوم و برگزیده الهی، که مطیع بی‌چون و چرای فرامین الهی است محقق می‌شود. شرایط مادی و معنوی و حضور معصوم در دوران باشکوه ظهور، به گونه‌ای است که عدالت، حقوق فردی و اجتماعی، مقررات اقتصادی، اخلاقی، فرهنگی و... در حد و مطلوب اجرا و عمل می‌شود، به نحوی که آرامش روحی و روانی انسان‌ها هم تأمین است، در آن دوران علم هم در مسیر رشد شگفت‌انگیز قرار می‌گیرد و همین امر باعث ریشه کن شدن فقر و بیماری‌های اقتصادی در جامعه موعود می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که تنها راهی که انسان بتواند به تکامل مطلق برسد تلاش در جهت حفظ و رشد معنویت فردی و اجتماعی است که یکی از ابعاد متأثر از آن مبحث اقتصاد است.

منابع

۱. احمدی، علی محمد و شقاقی شهری، وحید (۱۳۹۴)، *توسعه‌ی اقتصادی و برنامه‌ریزی*، تهران: نورعلم، چهارم.
۲. احمدی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *تبیین شاخص‌های توسعه انسانی از دیدگاه اسلام (با تأکید بر قرآن کریم)*، پایان‌نامه دکتری.
۳. اسلامی، ابوالفضل (۱۳۷۴)، *اقتصاد فطری*، تهران: چاپخانه دفتر انتشارات اسلامی.
۴. اکبرنژاد، مهدی (۱۳۸۸)، *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم: بوستان

- کتاب.
۵. امینی، ابراهیم (۱۳۸۰)، *دادگستر جهان*، قم: شفق.
 ۶. انصاری، محمدجعفر و دیگران (۱۳۷۸)، *درآمدی بر مبانی اقتصاد خرد با نگرش اسلامی*، تهران: سمت.
 ۷. برزنونی، محمدعلی (۱۳۹۶)، «معنویت در آخرالزمان؛ نگاهی آسیب شناسانه»، *فصل نامه مشرق موعود*، شماره ۴۴.
 ۸. بستانی، محمد (۱۳۸۹)، *اسلام و جامعه شناسی*، ترجمه: موسی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
 ۹. بناء صفری، مهدی (۱۳۶۷)، *طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۱۰. بهشتی، محمد (۱۴۰۰)، *آموزه های تربیتی قرآن کریم*، قم: سمت.
 ۱۱. تودارو، مایکل (۱۳۶۹)، *توسعه ای اقتصادی در جهان سوم*، غلامعلی فرجادی، تهران: سازمان برنامه و بودجه.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *فلسفه ای حقوق بشر*، قم: اسرا.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *نسبت دین و دنیا*، قم: اسرا، چهارم.
 ۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *جامعه در قرآن*، قم: اسرا.
 ۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *انتظار بشر از دین*، قم: اسرا.
 ۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسرا.
 ۱۷. چپرا، عمر (۱۳۸۴)، *آینده ای علم اقتصاد*، ترجمه: احمد شعبانی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
 ۱۸. حاجی ابراهیم، رضا؛ یآوری، سهیلا (۱۳۹۷)، «هویت معنویت دینی از منظر آموزه های شیعی مهدوی»، *فصل نامه مشرق موعود*، سال دوازدهم، شماره ۴۸.
 ۱۹. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۳)، *جامعه شناسی اخلاق*، تهران: جامعه شناسان.
 ۲۰. حسینی، سیدجعفر؛ قاضی زاده، محمد (۱۳۷۰)، *اقتصاد در فقه اسلامی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۱. حقانی، ابوالحسن (۱۴۰۰)، *روان شناسی اجتماعی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام

خمینی رحمه الله علیه.

۲۲. حکیم، سید محسن (۱۳۹۷)، *جنگ و صلح در حقوق بین الملل اسلام*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

۲۳. حکیمی، محمد (۱۳۷۰)، *معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۲۴. خدادادی، محمد اسماعیل (۱۳۸۵)، *مبانی علم سیاست*، قم: یاقوت.

۲۵. خلعتبری، فیروزه (۱۳۸۵)، *توسعه اقتصادی ایران*، بی جا: بی نا.

۲۶. خلیلیان اسکندری، محمد جواد (۱۳۸۴)، *شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.

۲۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۸. رجالی تهرانی، علیرضا (۱۳۹۰)، «پیشرفت اقتصادی در عصر حکومت مهدوی با تأکید بر روایات اسلامی، *انتظار موعود*، سال یازدهم، شماره ۳۵.

۲۹. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶)، *حکومت حضرت مهدی در عصر ظهور*، قم: مسجد مقدس جمکران.

۳۰. رضوی، رسول (۱۳۸۴)، *امام مهدی علیه السلام*، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.

۳۱. رودگر، محمد جواد (۱۴۰۰)، *عرفان اجتماعی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۲. سبحانی، جعفر (۱۳۷۸)، *سیمای اقتصاد اسلامی*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۳. سبحانی، حسن (۱۳۸۰)، *دغدغه ها و چشم اندازهای اقتصاد اسلامی*، تهران: سمت.

۳۴. سپهری، مهدی (۱۳۸۴)، *رساله ای حقوق امام سجاد علیه السلام*، قم: دارالعلم.

۳۵. شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۷۹)، *جامعه ای سیاسی اسلامی*، ترجمه: سید مرتضی آیت الله زاده، تهران: دانشگاه تهران.

۳۶. شوقی دنیا، احمد (۱۳۸۹)، *برداشت های اقتصادی از قرآن کریم*، ترجمه: محمد صفری، مقدمه: دکتر احمد شعبانی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۳۷. صدر، محمد (۱۳۸۴)، *تاریخ پس از ظهور*، ترجمه: حسن سجادی پور، تهران: موعود نصر.

۳۸. صدر، محمد باقر (۱۳۵۷)، *بررسی هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام*، تهران: انتشارات اسلامی.

۳۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *خلاصه‌ی تعالیم اسلام*، تهران: انتشارات کعبه.
۴۰. طبسی، نجم‌الدین (۱۳۸۸)، *تا ظهور*، تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف.
۴۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق)، *الغیبه*، ترجمه: مجتبی عزیزی، قم: مسجد مقدس جمکران.
۴۲. عبداللهی، محمود (۱۳۷۵)، *مبانی فقهی اقتصاد اسلامی*، قم: جامعه مدرسین دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. فغفور مغربی، حمید (۱۳۹۰)، *سیره‌ی اجتماعی سیاسی امام علی علیه السلام*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
۴۴. کارگر، رحیم (۱۳۸۷)، *آینده‌ی جهان*، قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۴۵. الکنس، دیوید (۱۳۸۵)، «فراسوی دین به سوی معنویت انسان‌گرا»، *هفت آسمان*، سال هشتم، شماره ۲۹.
۴۶. مایر، جرال.د. م (۱۳۷۵)، *از اقتصاد کلاسیک تا اقتصاد توسعه*، ترجمه: غلامرضا آزاد، تهران: میترا.
۴۷. محتشم دولتشاهی، طهماسب (۱۳۷۰)، *مبانی علم اقتصاد خرد و کلان*، تهران: خجسته.
۴۸. محمدصادق، ابوالحسن؛ غزالی، عیدیت (۱۳۸۵)، *عقاید اقتصادی اندیشمندان مسلمان*، ترجمه: احمد شعبانی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۹. محمدی عراقی، محمود؛ صدیق سروستانی، رحمت‌الله؛ رجبی، محمد؛ سلیمان‌پناه، سیدمحمد؛ میر، اکبر (۱۳۷۳)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی*، قم: سمت.
۵۰. مریجی، شمس‌الله (۱۳۷۵)، *تبیین جامعه‌شناختی واقعه‌ی کربلا*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگار: عبدالحکیم سلیمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.

۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *اخلاق در قرآن* (۲)، تحقیق و نگار: محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *اسلام و نیازهای زمان*، تهران: صدرا.
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران: انتشارات صدرا، اول.
۵۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا، بیستم.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *انسان کامل*، تهران: انتشارات صدرا.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، پنجم.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، هفتم.
۶۲. معین، محمد (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *حکومت جهانی مهدی علیه السلام*، قم: نسل جوان، پنجم.
۶۴. موسوی جهرمی، یگانه (۱۳۹۲)، *توسعه اقتصادی و برنامه ریزی*، تهران: دانشگاه پیام نور، پنجم.
۶۵. مهدی پور، علی اکبر (۱۳۸۸)، *پژوهه مهدوی*، قم: رسالت.
۶۶. نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، *مبانی انسان شناسی در قرآن*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.
۶۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، *انتظار بشر از دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.
۶۸. نوروزی، محمد (۱۳۸۴)، *آسیب شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن*، قم: بوستان کتاب.
۶۹. یوسفی، احمد علی (۱۳۸۰)، *ریا و تورم*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.