

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

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

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسید آقایی

حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی هادی زاده

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان

استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فتح الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی

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

حجت الاسلام والمسلمین دکتر غلام رضا بهروزلک

استاد یار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری

استاد یار و عضو هیئت علمی پژوهشکده حج قم

مدیرمسئول و سردبیر:

سید مسعود پورسید آقایی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مصطفی ورمزیار

ویراستار:

محمد اکبری

مدیر هنری:

علی قنبری

طراح جلد:

ا. اکبرزاده

حروف نگار:

ناصر احمد پور

مترجم چکیده های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

مدیر پخش:

مهدی کمالی

همکاران این شماره:

دکتر نصرت الله آیتی، دکتر محمد رضا

حاتمی، دکتر سید رضی موسوی گیلانی

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

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۰۰۸۵ دورنگار: ۳۷۷۳۳۳۴۶ - ۰۲۵

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

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

شمارگان: ۱۰۰۰ قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

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

وبسایت نشریه: www.mashreqmouood.ir

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

این عقیده که همه مسلمانان هم به آن معتقدند، مخصوص شیعه نیست. البته در خصوصیات و جزئیاتش، بعضی فرَق، حرف‌های دیگری دارند؛ اما اصل این که چنین دورانی پیش خواهد آمد و یک نفر از خاندان پیامبر ﷺ چنین حرکت عظیم الهی را انجام خواهد داد و «یملأ الله به الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً»، بین مسلمانان متواتر است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۵..... مدیریت از فرادست بر پایه مبانی
امیرغنوی، مریم غنوی
- ۲۳..... نقد و بررسی دیدگاه احمد حسن درباره رجعت
نصرت الله آیتی
- ۵۵..... نقش امام غایب در هدایت و مبانی آن
رضا برنج‌کار، محمدتقی شاکر
- ۸۳..... گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت
نعمت‌الله صفری فروشانی، امیرمحسن عرفان
- ۱۰۹..... بررسی تطبیقی آیه هشتم سوره انسان از دیدگاه فریقین
حامد دژآباد، اعظم خداپرست
- ۱۳۵..... بررسی تأثیر انتظار امام مهدی ﷺ بر سلامت ذهن و کیفیت زندگی دانشجویان
مهرداد کلانتری، رسول روشن چلسی، رضوان صدرمحمدی
- ۱۴۷..... گونه‌شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی
مهدی فرمانیان ارانی، حامد قرائتی

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

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله به طور هم زمان به دیگر نشریات ارسال نشده و یا در جای دیگر به چاپ نرسیده 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 چهارحوزوی (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 براساس نام خانوادگی نویسنده).

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

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش APA (درون متنی) باشد و از درج پاورقی یا پی نوشت پرهیز شود. آدرس دهی به کتاب‌ها و نشریات در متن، پس از پایان مطلب در داخل پرانتز و بدین صورت انجام می‌پذیرد: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب، صفحه. مانند: (نعمانی، ۱۴۰۸: ۲۵۳). روش آدرس دهی به کتاب‌های 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 می‌شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب‌هاست و ابتدا نام خانوادگی نویسنده، سپس سال انتشار نشریه و بعد شماره صفحه مطلب مورد اشاره نوشته می‌شود. همچنین، در آدرس دهی به آیات قرآن، تنها نام سوره و شماره آیه بدین شکل می‌آید: (انبیاء: ۱۰۵)

۲. فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

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

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

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان‌گر دیدگاه‌های 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 نمی‌شوند و نویسنده محترم می‌تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

۵. از نظریات اندیشه‌وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

مدیریت از فرادست بر پایه مبانی

امیر غنوی*

مریم غنوی**

چکیده

امام غایب را تعبیر متناقض نگفته‌اند؛ زیرا امام هدایت‌گری را بر عهده دارد و ناپیدایی و ناشناختگی امکان هدایت‌گری را از بین می‌برد. این شبهه، از غفلت از نقش امام در عصر غیبت برمی‌خیزد. امام علیه السلام در عصر غیبت، همه شئون و مسئولیت‌های امامت را بر عهده دارد و تفاوت او در شیوه‌ای است که به سبب حفظ ناشناختگی باید به کارگیرد. این نوشتار بر آن است که تخمینی از این شیوه ارائه کند. این تخمین می‌تواند بر پایه درک نقش و وظایف امام و شرایط خاص غیبت استوار شود. راه دوم، رجوع به روایات است؛ روایاتی که به تصریح یا اشاره از شیوه مدیریت امام علیه السلام در عصر غیبت خبر می‌دهد.

مهم‌ترین یافته این پژوهش، درک شیوه‌ای است که ناشناختگی امام را از یک تهدید به فرصت بدل کرده است. همچنین فهم چگونگی حراست از حرکت دینی در برابر مشکلات و دشمنان بدون ایجاد اختلال در سامانه خودبسندگی که امامان شیعه پایه گذار آن بوده‌اند.

واژگان کلیدی

غیبت، مدیریت پنهان، حجت غایب، ناشناختگی، مبانی مدیریت.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم (نویسنده مسئول) (amir_ghanavi@yahoo.com).

** دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس تهران.

مقدمه

غیبت امام، پدیده‌ای است که شیعه در پرتوی زمینه‌سازی‌ها و آموزش‌های معصومین علیهم‌السلام برای آن آماده شد؛ حضور امامی ناشناخته و پنهان از دیده‌ها که از اعتقادات ویژه شیعه امامیه تلقی می‌شود، اما پذیرش امامی غایب حاضر، این پرسش را به دنبال داشت که او در عصر غیبت چه می‌کند و آیا به نوعی متفاوت از رهبری مشغول است یا تنها به انتظار تحول شرایط، آماده شدن زمینه و کنار رفتن پرده غیبت نشسته است.

اما پذیرش شأن امامت برای او در عصر غیبت، همه مسئولیت‌های امام را متوجه او کرده و تنها تکالیفی را از او منتفی می‌کند که با غیبت و ناشناختگی سازگار نیست. نه تنها شأن امامت، بلکه مسئولیت ایمانی امام نیز با برکنار ماندن و به انتظار نشستن منافات دارد. امام عصر علیه‌السلام همانند پدران با همه وجود در خدمت اهداف الهی و ایجاد تحول در جامعه انسانی است؛ اما چگونه؟

درک چگونگی مدیریت امام علی علیه‌السلام به هنگام حکومت، با مرور کلمات او و همچنین بررسی رفتارهایش امکان دارد؛ همچنان که فهم مدیریت امام صادق علیه‌السلام بر حرکت اجتماعی شیعه، با بررسی کلمات آن امام و تحلیل رفتارهای او و یارانش در شرایط گوناگون چندان دشوار نیست. اما برای شناخت چگونگی مدیریت امام عصر علیه‌السلام به مستندات متفاوتی نیازمندیم؛ زیرا کلمات بسیار محدودی از امام عصر علیه‌السلام به دست ما رسیده و از رفتارهای ایشان در غیبت صغرا و کبرا اطلاع اندکی داریم.

شناخت چگونگی مدیریت امام عصر علیه‌السلام برای پیروان او ضرورتی خاص دارد؛ زیرا برای هم‌ساز شدن با امام و یاری‌رساندن به او، رسیدن به شناختی مناسب، ضروری یا دست‌کم مفید است.

این تحقیق با این پرسش اصلی آغاز می‌شود که شیوه مدیریت امام زمان علیه‌السلام در عصر غیبت چگونه است. برای رسیدن به پاسخ، از دو روش می‌توان استفاده کرد: اول، استفاده از مبانی و توجه به شرایط غیبت و دوم، بهره‌گیری از ادله وارده در توصیف فعالیت‌های حضرت در زمان غیبت.

در روش اول، باید این چهار نکته را روشن کرد:

۱. مبانی شیوه مدیریت: هر شکل از مدیریت بر پایه پیش‌فرض‌هایی انتخاب می‌شود؛ پیش‌فرض‌هایی در اهداف، شرایط و محدودیت‌ها موضوع تحت مدیریت و همچنین امکانات و ابزارهای مدیر. در این بحث باید به بحث تأثیر فقدان ارتباط و مشکلات آن و تأثیر

این مسئله در چگونگی مدیریت تأکید داشت تا بحث را به فضای عصر غیبت نزدیک نکرد.
 ۲. اهداف: از این مقوله پیش‌تر در نوشتاری مستقل گفت‌وگو شده است. نوشتار حاضر به نتایج آن بررسی اشاره کرده و با تکیه بر آن یافته‌ها، وضعیت اجتماعی مطلوب در عصر غیبت را ترسیم می‌کند؛ وضعیتی که امام عصر علیه السلام در پی تحقق آن در عصر غیبت است.

۳. شرایط اجتماعی شیعه در عصر غیبت.

۴. توانمندی‌های امام در عرصه رهبری اجتماعی.

بر پایه این نکات می‌توان حدس زد که امام علیه السلام چه اسلوب‌هایی را برای رسیدن به وضعیت مطلوب به کار می‌گیرد.

اما روش دوم متکی بر بهره‌گیری از بیانات معصومین علیهم السلام درباره عصر غیبت است؛ بیاناتی که بتوان از آن شیوه تدبیر و مدیریت امام عصر علیه السلام در عصر غیبت را دریافت. بیاناتی مانند:

۱. روایات تشبیه بهره‌مندی از امام در غیبت به بهره‌مندی از خورشید از پس ابر؛

۲. روایات وارده ذیل داستان برادران یوسف علیهم السلام؛

۳. توقیعات حضرت، به ویژه توقیع خطاب به شیخ مفید؛

۴. بیان علی علیه السلام درباره رفتار حجت غایب و همچنین سخنان صادقین علیهم السلام در این باره؛

۵. همه روایاتی که به گونه‌ای از چگونگی زیست امام علیه السلام در عصر غیبت خبر می‌دهد؛

۶. منقولات معتبر درباره تشرفات به خدمت حضرت یا ملاقات با یاران ایشان چه در غیبت صغرا و چه در غیبت کبرا.

این مقاله، عهده‌دار دستیابی به پاسخی مبتنی بر روش نخست است. کاوش بر پایه روایات وارده، موضوعی است برای مقاله‌ای دیگر.

گفتار اول. نکاتی در مدیریت و شکل آن

یکم. مدیریت و سازمان؛ مدیریت در سازمان شکل می‌گیرد. سازمان، آرایشی نظام‌مند از افراد است که به اهدافی خاص آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد (استیفن پی و دیوید ای، ۱۳۹۲: ۱۶). سازمان اجتماعی نیز همانند سازمان‌های دیگر از سه ویژگی هدفمندی، استفاده از نوعی ساختار برای هدایت و کنترل افراد و همچنین واداشتن آنان به تصمیم درباره هدف و اقدام برای تحقق آن برخوردار است.

دوم. کار و وظیفه مدیر؛ مدیریت را می‌توان علم، هنر یا حرفه دانست؛ زیرا مجموعه‌ای از تدبیرهاست که امکان استفاده بهینه از منابع و امکانات را فراهم آورده و حرکت به سوی وضع مطلوب را ممکن می‌کند. مدیر چهار وظیفه را بر عهده دارد: برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری و

کنترل (برای مطالعه ویژگی های سازمان وظایف مدیر، نک: همو: ۱۷). برنامه ریزی، طرحی است برای رسیدن به هدف و سازماندهی، چینش افراد و تعیین رابطه ها برای اجرای کامل برنامه. رهبری، هدایت و واداشتن افراد است به ایفای نقش و انجام برنامه و کنترل، ارزیابی اتفاقی است که در واقع رخ می دهد تا بر اساس آن بتوان به تصحیح برنامه و تجدید سازماندهی پرداخت.

سوم. عوامل مؤثر در شکل مدیریت؛ شکل و شیوه کار مدیر متأثر از امور مختلفی است. از این میان، ۱. ویژگی های شخصیتی مدیر، ۲. تلقی او از رابطه خود و افراد زیر دست (رضاییان، ۱۳۸۷: ۸۱)، ۳. ساختار داخلی و محیط اجتماعی آن (Liebersson and James F., 1972: 117) و ۴. اهداف کلان، مهم ترین عوامل در تعیین روش مدیریت اند.

۱. مدیران معمولاً از سبک هایی استفاده می کنند که برایشان ساده تر است و با ویژگی های شخصیتی خود (مانند سن، سابقه کاری، جنسیت، نژاد، هوش، دانش، ابتکار عمل، اعتماد به نفس، روحیه همکاری، مهارت های کلامی) (Stogdill, 1948: 63-64) تناسب بیشتری دارد. ناتوانی بسیاری از مدیران در تطبیق سبک با مقتضیات و موقعیت های مختلف، تأثیری بسزا در ناکامی آنان دارد و از این رو برای موقعیت های گوناگون باید از مدیرانی بهره برد که دارای سبک رهبری متناسبی هستند (Ayman, 1995: 160).

۲. بسیاری از صاحب نظران مدیریت بر این باورند که سبک رهبری تحت تأثیر نحوه نگرش مدیر به نقش خود و کارکنان قرار دارد. اگر او کارکنان را افرادی تحت امر خود به شمار آورد، احتمالاً از سبکی آمرانه و محافظه کارانه استفاده می کند؛ اما اگر کارکنان را همکاران خود محسوب کند و تفاوت خود را در عهده داری مسئولیت های بیشتر بداند ممکن است از سبک های مشارکتی و لیبرال استفاده کند (سید جوادین، ۱۳۸۸: ج ۱، ۷۲۱).

۳. پال هرسی^۱ و کنت بلانچارد^۲ درجه رشد یا بلوغ افراد سازمان را تعیین کننده سبک یا شیوه رهبری فرد دانسته اند. مراد از «بلوغ یا رشد» توانایی و تمایلی است که افراد در پذیرش مسئولیت نسبت به (هدایت) رفتار خویش دارند که هم در زمینه کار مطرح است و هم از حیث روانی.

تعبیر بلوغ و رشد کاری به دانش، آگاهی و مهارت های فردی اشاره دارد. بلوغ کاری در کسانی جلوه می کند که به سبب دانش و تجربه کافی می توانند بدون هدایت و گرفتن دستور از

1. Paul Hersey
2. Blanchard Kenneth

دیگران، کار خود را به بهترین صورت انجام دهند. اما تعبیر بلوغ روانی به وصول فرد به حدی از کمال اشاره دارد که برای انجام وظیفه خویش به تشویق و ترغیب خارجی نیاز نداشته و مشوق‌های درونی برایش کافی است (استیفن پی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۵۹).

۴. اهداف سازمان نیز در شکل و شیوه انتخاب استراتژی مدیریت اثرگذار است (سید جوادین، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۰۷). سازمانی که رشد کارکنان و ایجاد روابط برادرانه را در میان اهداف خود قرار داده است، نمی‌تواند با سازمانی که جز به افزایش تولید و سود نمی‌اندیشد یکسان اداره شود.

رشد کارکنان جز با واگذاری امور و پذیرش خطرات ناشی از آن به دست نخواهد آمد. روابط برادرانه، ارتباطی است افقی میان تمامی افراد سازمان که نیاز به ریشه‌هایی در فکر و اندیشه و همچنین افق‌های نزدیکی در هدف‌های کارکنان است.

چهارم. توانمندی‌های مدیر و شکل و روش کار؛ بی‌تردید مهم‌ترین توانایی‌های مدیر بیشترین سهم را در موفقیت او دارد. مدیر پخته می‌تواند از شکست، پیروزی بسازد، دشمنان را به خود جذب کرده و از دشمنی‌ها نردبانی برای رشد سازمان بسازد. آگاهی، ظرفیت روانی و حلقه همراهان با ارزش‌ترین توانمندی‌های یک مدیر را تشکیل می‌دهد.

آگاهی از محیط پیرامونی، درک قوت و ضعف‌های سازمان و داشتن مهارت تصمیم‌گیری، امکان ترسیم مسیری را فراهم می‌آورد که سازمان با انطباق خویش با شرایط از مناسب‌ترین راه به مقصد برسد.

افزون بر ظرفیت‌های علمی، ظرفیت‌های روانی (Stogdill, 1948: 64) مدیر نیز به او امکان‌پذیرش روش مناسب در شرایط دشوار را می‌دهد. آشفستگی‌های اجتماعی و سازمانی و همچنین تلاطم‌های روانی او را به اتخاذ روش‌های نامناسب و نادرست نمی‌کشاند.

مدیر آن‌جا که با جمعی وفادار و هم‌فکر همراه می‌شود به توانی مضاعف دست می‌یابد. به گفته رابینز، آن‌چه یک رهبر بزرگ را پدید می‌آورد پیروان بزرگ است (استیفن پی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۹۳). چنین همراهانی، چشم، گوش و دست و پای مدیر بوده و بصیرت و آگاهی و قدرت و حضوری متفاوت را به دنبال می‌آورند. مدیر در چنین وسعتی می‌تواند از شیوه‌های متنوعی بهره بگیرد و کمتر گرفتار بن‌بست شود.

پنجم. مدیریت و فاصله؛ مدیر برای وصول به اهدافش نیاز به کم‌کردن فاصله با افراد سازمان دارد. مراد از فاصله در این بحث، فاصله طبقاتی یا سازمانی نیست، بلکه فاصله

فیزیکی و نداشتن ارتباط حضوری و کلامی با مدیر است.^۱ فاصله میان مدیر و کارکنان می‌تواند برخاسته از گستردگی حوزه‌ای باشد که کنترل آن با مدیر است (Lian and Tui, 2008: 57)، گاه نتیجه طبیعی بزرگ شدن اندازه سازمان (Gordon and Rosen, 1981: 238) و گاهی نیز از غیبت ناگزیر مدیر. فاصله‌ها مانع شناسایی درست مدیر از توانمندی‌ها و ضعف‌های سازمان و افراد آن است و ایجاد رابطه احساسی و تأثیر انگیزشی با وجود فاصله دشوار خواهد بود (Neufeld, 2010: 241). اما این پرسش مطرح است که آیا در صورت ناگزیر بودن از فاصله، راهی برای کاستن یا از بین بردن آثار آن وجود دارد؟ برخی تحقیقات (Neufeld, 2010: 241) نشان می‌دهد که در صورت انس و ارتباط عمیق میان رهبر و پیروان فاصله فیزیکی اهمیت خود را از دست داده و اثری بر عملکرد رهبر یا اثربخشی ارتباطات ندارد.

انس میان رهبر و کارکنان می‌توان برخاسته از شناخت کافی از او باشد؛ شناختی که نتیجه تجربه کار با او و ارتباطات متناوب بوده و موجب فهم مناسب از فرهنگ سازمانی و قوانین مدیریتی شود. افراد با این فهم است که می‌توانند رفتارها و انتظاراتشان را برای دستیابی به نتایج مورد انتظار انطباق دهند؛ از این رو فاصله فیزیکی را نباید به عنوان مانعی بر سر راه اثربخشی ارتباطات یا رهبری اثربخش دانست (Neufeld, 2010: 240).

گفتار دوم. وضعیت اجتماعی مطلوب در عصر غیبت

پیش‌تر در مقاله «جایگاه امام و اصول حرکت او» (غنوی، ۱۳۹۰) به اهداف حرکت اجتماعی امامان شیعه اشاره شد؛ اهدافی که در تربیت افراد، در روابط میان همراهان و در کلیت اجتماعی اسلامی دنبال می‌شد. تربیت افراد با فراهم آوردن فرصت انتخاب، پاکسازی و آموزش کسانی که راه را برگزینند و در نهایت با حراست از آنان با تذکر آموزه‌ها میسر بود (برای تفصیل این بحث نک: صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۶۵ - ۱۲۷). تحول در روابط اجتماعی با تلاش برای برقراری احکام الهی دنبال می‌شد؛ احکام و روابطی که بر دو پایه عدل و احسان شکل می‌گیرد. هدف نهایی در کلیت جامعه نیز قیام مردم برای قسط و آمادگی برای ایستادگی در برابر دشمنان قسط بود.

۱. در مباحث مدیریت از این فاصله‌ها تحت عنوان «Leadership at a distance» گفت‌وگو شده است. (به نقل از: Antonakis and Atwater, 2002: 673)

امامت در عصر غیبت نیز با چنین رویکردی همراه هست و اگر به محقق شدن زمینه‌های ظهور بینجامد می‌تواند به برپایی حکومت معصوم راه دهد و پرده غیبت را به کنار زند. اما در تربیت با انتخاب افراد مواجهیم؛ انتخابی که امکان هرگونه پیش‌بینی را از بین می‌برد. حکومت معصوم بر قامت کسانی استوار خواهد شد که تاب تحمل بار سنگین آن را داشته باشند؛ آنان که در معرکه‌های انتخاب قله‌ها را برگزیده، به کم قانع نمانند.^۱ هر زمان که چنین بزرگانی قد برافرازند، پرده غیبت کنار رفته، حکومت عدل مهدوی برقرار خواهد شد. از زمان ظهور نمی‌توان سخن گفت که می‌تواند امروز باشد، اگر از میان ما چنین همت‌های بلندی برخیزد. اما می‌توان از زمینه‌های مناسب برای ظهور گفت؛ زمینه‌های مناسب برای ظهور به معنای فراهم آمدن فضایی است که تربیت سهل‌تر، شرایط انتخاب درست فراهم‌تر و برای افراد بیشتری مقدور شود. در چنین فضایی است که می‌توان شکل‌گیری شرایط ظهور را بیشتر توقع داشت. این فضا حدی مشترک میان اهداف کلی امامان شیعه و هدف خاص مشتاقان ظهور در عصر غیبت است.

آن چه در انتظار آنیم بلوغ اجتماعی است؛^۲ بلوغی که در آن حاملان حکومت مهدوی تربیت یافته و جامعه نیز نگاهی تازه به دین و حکومت اولیاء آن بیاید و ضرورت آن را حس کند.^۳

۱. در روایات این وعده داده شده است که اگر افراد معدودی به همراهی امام برخیزند، آن حضرت دست به قیام می‌زند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۴۳). آنان نیروهای اصلی و عهده‌داران حکومت امام هستند.

۲. گفت‌وگویی میان حمران و امام باقر علیه السلام نقل شده است. در این گفت‌وگو امام علیه السلام در پاسخ به سؤال حمران از زمان ظهور برای او داستان عالمی را می‌گوید که فرزندش از او نیاموخته، اما همسایه از او بهره می‌گیرد. در بستر مرگ، عالم به فرزند توصیه می‌کند به هنگام نیاز، به سراغ همسایه جویای علم برود. پس از مرگ عالم، پادشاه خوابی دیده و برای تعبیر آن از عالم سراغ می‌گیرد و هنگامی که از مرگ عالم آگاه می‌شود، فرزند او را به حضور می‌طلبید. جوان حیران و هراسان از این دعوت به سراغ همسایه رفته، اما با این شرط او مواجه می‌شود که اگر پادشاه پاداشی به او داد همسایه نیز در آن سهمیم باشد. با پذیرش شرط، همسایه از خواب پادشاه خبر داده و به او می‌آموزد که در پاسخ سؤال پادشاه از این که این زمان، کدام زمانه است بگوید: «زمانه گرگ». جوان با آموخته‌هایش حضوری موفق در نزد پادشاه داشته و به پاداش می‌رسد، اما به وعده با همسایه وفا نمی‌کند. خواب دوباره پادشاه، به احضار جوان و التماس و تعهد دوباره او به همسایه می‌انجامد و همسایه این بار به او می‌آموزد که در پاسخ پادشاه بگوید: «این زمان، زمانه قوچ است». جوان پس از گرفتن جایزه به تردید افتاده و باز نیز بی‌وفایی پیشه می‌کند. پادشاه باز خواب می‌بیند و جوان، پشیمان از بی‌وفایی‌ها، اما ناگزیر از پاسخ پادشاه، باز به محضر همسایه شتافته و ملتزمانه کمک می‌خواهد و بر تقسیم جایزه تعهد می‌کند. همسایه به او می‌آموزد که این بار در پاسخ سلطان بگوید: «زمان، زمانه میزان است». جوان با توفیق در نزد سلطان جایزه را به نزد همسایه آورده و از او می‌خواهد تا این بار او اختیاردار تقسیم باشد. همسایه سهمی برای خود نمی‌خواهد، اما برای جوان مروری بر گذشته دارد که بار اول، زمانه گرگ بود و تو نیز از گرگان، و نوبت دوم زمانه قوچ بود که قصد می‌کند و انجام نمی‌دهد و تو نیز از قوچ‌ها، اما اکنون زمانه میزان است و تو نیز آماده وفا. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۳۶۲)

۳. عن أبي صادق عن أبي جعفر عليه السلام قال: دَوْلُنَا آخِرُ الدُّوَلِ وَ لَنْ يَبْقَى أَهْلٌ تَبِتَ لَهُمْ دَوْلَةٌ إِلَّا مُلِكُوا قَبْلَنَا لَيْلًا يَقُولُوا إِذَا رَأَوْا سَيِّرَتَنَا إِذَا مُلِكْنَا سَيِّرَتَنَا مِثْلَ سَيِّرَةِ هَوْلَاءَ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛ ابوصادق از امام باقر علیه السلام نقل کرده

گفتار سوم. شرایط اجتماعی شیعه

حرکت شیعه از عصر امام سجاد علیه السلام برای وضعیتی تازه برنامه ریزی شد؛ وضعیتی که تعیین زمان برای ظهور ممکن نبود. ^۱ امام سجاد علیه السلام در غربت و تنهایی کار خود را آغاز کرد، ^۲ اما بذره‌های تربیت را دل‌ها نشانند و زمینه را برای عصر صادقین علیهم السلام فراهم آورد تا با بروز ضعف در حکومت‌های اموی و عباسی، حرکتی عظیم آغاز شود؛ حرکتی که اجتماع شیعی را در تمامی وسعت جهان آن روز گسترده کرد.

این حرکت عظیم جز در پرتوی سازماندهی منسجم و پیچیده امکان ادامه نداشت. این چنین بود که سازمان عظیم اما پنهان وکالت شکل گرفت (نک: حسین، ۱۳۸۵؛ جباری، ۱۳۸۲)؛ سازمانی که توانست جریان تشیع را از تفرق و تشتت دور کرده و آن را به جامعه‌ای آماده برای عصر غیبت تبدیل کند.

جامعه شیعی با ارشاد ائمه به پیوندی خاص با اندیشمندان خود دست یافتند؛ اندیشمندان و عالمانی که در جریان علمی صادقین علیهم السلام و فرزندان ایشان بالیده و بر ذخایر بی‌پایان کلمات معصومین علیهم السلام تکیه داشتند. این ارتباط با تجربه رهبری شیعیان توسط سازمان وکالت قوت و پختگی خاصی یافت و در شکلی دیگر در عصر غیبت ادامه پیدا کرد. اکنون عالمان شیعی ادامه‌دهنده راه انبیا و جانشین آنان بوده و می‌توانستند با ارائه بینات و آموزش احکام و شیوه زندگی دینی، به حرکت تربیتی تداوم بخشیده و رشد و رویش جامعه شیعی را سبب شوند.

جامعه شیعی صاحب سامانه‌ای شده بود که آن را به نوعی خودبسندگی می‌رساند و امکان

است که فرمود: دولت ما آخرین دولت هاست و خاندان دولت‌داری باقی نمی‌ماند، مگر آن که پیش از ما حکومت می‌یابند تا هنگامی که رفتار ما را به هنگام حکومت دیدند نگویند: اگر ما نیز حکومت می‌یافتیم همانند اینان رفتار می‌کردیم. و این همان سخن خدای عز و جل است که «و پایان کار از آن پرهیزکاران است». (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۱؛ و با سندی دیگر: مفید ۱۴۱۳: ۳۸۵)

۱. عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ علیه السلام يَقُولُ: يَا نَابِثُ! إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ كَانَ وَقَّتْ هَذَا الْأَمْرَ فِي سَنَةِ السَّبْعِينَ فَلَمَّا قُتِلَ الْحُسَيْنُ علیه السلام اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ فَأَحْرَهٗ إِلَى أَرْبَعِينَ وَمِائَةٍ فَحَدَّثْنَاكُمْ بِذَلِكَ فَأَدْعَيْتُمْ وَكَشَفْتُمْ قِتَاعَ الْبَيْتِ فَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِهَذَا الْأَمْرِ بَعْدَ ذَلِكَ وَقْتًا عِنْدَنَا؛ از ابو حمزه ثمالی نقل شده که گفت: از ابو جعفر امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: ای نابث! به راستی خداوند متعال برای این امر در سال هفتاد زمان تعیین کرده بود. پس هنگامی که حسین علیه السلام کشته شد غضب خدا شدت یافت و آن به سال صد و چهل به تأخیر انداخت. ما از آن به شما خبر دادیم و شما فاش کردید و پرده از امر پوشیده برگرفتید. از این رو پس از آن خداوند برای آن وقتی در نزد ما نگذارد. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۳)

۲. عَنْ صَفْوَانَ، عَمَّنْ سَمِعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ علیه السلام إِلَّا ثَلَاثَةً: أَبُو خَالِدٍ الْكَابِلِيُّ، وَ يَحْيَى بْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ، وَ جَبْرِ بِنِ مَطْعَمٍ، ثُمَّ ان النَّاسَ لِحَقْوَا وَ كَثُرُوا؛ مردم پس از کشتن حسین علیه السلام مرتد شدند به جز سه نفر: ابو خالد کابلی، یحیی بن ام‌الطویل و جبیر بن مطعم، پس از آن مردم ملحق شده و افزایش یافتند. (کشی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۳۸)

ادامه حیات در عصر غیبت را می‌داد.^۱ این سامانه از یک سو بر ارتباطی خاص میان عالمان و مردمان تکیه داشت و از سوی دیگر روابط حقوقی، اقتصادی و سیاسی^۲ ویژه‌ای را پدید می‌آورد که به استحکام روابط و رسیدن به نوعی خودبسندگی می‌انجامید.

شیعه در سایه این سامانه بود که از گردنه‌های تاریخ عبور کرد و با وجود ممنوعیت و محدودیت از حصارها گذشته و در جوامع مختلف حضوری فعال یافت. انقلاب اسلامی ایران یکی از میوه‌های گران قدر این درخت ریشه‌دار بود؛ درختی که به همت امامان شیعه کاشته شده و بالیده بود.

گفتار چهارم. مشکلات ناگزیر

غیبت، کوتاهی دست ما از دامن عصمت است. آن جا که شبهه‌ها و فتنه‌ها فراگیر می‌شود، آن جا که تفرقه و دودستگی به عالمان دین نیز سرایت می‌کند، آن جا که افراد در جایگاه خود قرار نمی‌گیرند و اختیار از دست اهل لیاقت خارج می‌شود، آن جا که اغلاط رهبران، امت را به آشفتگی، اختلاف و انحراف می‌کشاند و ... ضرورت ظهور حجت حق را با تمام وجود می‌توان حس کرد.

هیچ کس و هیچ چیز ما را از اتکا به عصمت بی‌نیاز نمی‌کند. شیعه بر این مدعا، منطق‌های عمیق کلامی و تجربه‌های مختلف تاریخی دارد.

امام علیه السلام حتی آن جا که در لشکرگاه سامرا در محاصره دشمن است، محور هدایت و رهبری است و فصل الخطاب. به اشاره اوست که سازمان عظیم وکالت اداره می‌شود و با سخنی کوتاه از ناحیه مقدسه، انحراف معلوم و منحرف مطرود می‌گردد و در هنگامه اختلاف، کلام و رفتار او شاغولی است برای تشخیص حق از باطل.

۱. أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعِبَادُ مِنَ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَأَرْضَى مَا يَكُونُ عَنْهُمْ إِذَا افْتَقَدُوا حُجَّةَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَ لَمْ يَظْهَرِ لَهُمْ وَ لَمْ يَلْمُوا مَكَانَهُ وَ هُمْ فِي ذَلِكَ يَلْمُونَ أَنَّهُ لَمْ تَنْظَلْ حُجَّةُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَ لَا مِيثَاقُهُ فَعِنْدَهَا فَتَوَقَّعُوا الْفَرْجَ صَبَاحاً وَ مَسَاءً فَإِنَّ أَسَدًا مَا يَكُونُ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِ إِذَا افْتَقَدُوا حُجَّتَهُ وَ لَمْ يَظْهَرِ لَهُمْ وَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ أَوْلِيَاءَهُ لَا يَزْتَابُونَ وَ لَوْ عَلِمَ أَنَّهُمْ يَزْتَابُونَ مَا غَيَّبَ حُجَّتَهُ عَنْهُمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ وَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا عَلَى رَأْسِ شِرَارِ النَّاسِ؛ زمانی بندگان به خدا - بزرگ است یادش - نزدیک‌تر و او از ایشان راضی‌تر است که حجت خدای - بزرگ است و عزیز - را نیابند، بر ایشان آشکار نگردد و جایش را ندانند و در این حال بدانند که نه حجت و میثاق خدای - بزرگ است یادش - از میان رفته و نه پیمان‌ش نابود شده است. در چنین زمانی هر صبح و شام در انتظار گشایش باشید؛ زیرا سخت‌ترین خشم گرفتن خدا بر دشمنانش زمانی است که حجتش را نیابند و او بر ایشان آشکار نشود، و خدا می‌داند که اولیایش گرفتار تردید نمی‌شوند و اگر می‌دانست گرفتار خواهند شد، چشم به هم‌زدنی حجت خود را از ایشان نهان نمی‌داشت. (کلبینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۳۳)

۲. در حقوق می‌توان ممنوعیت رجوع به قضاوت جور و امر به رجوع به عالمان شیعی را مثال زد. در اقتصاد، نمونه بارز آن لزوم پرداخت خمس به علما و توزیع وجوهات از طریق ایشان است. در سیاست نیز حکم حرمت هرگونه همکاری با دستگاه ظلم و جور و لزوم رجوع به علمای متقی در شبهات و معضلات از مهم‌ترین نمونه‌های این بحث به شمار می‌رود.

اگر او نصب کند تردیدی در صلاحیت منصوب نیست و اگر او عزل کند شکی در ناتوانی معزول نمی توان کرد. نصب های بجا و عزل های به موقع او، بالاترین کارایی و کمترین هزینه را برای جامعه شیعه به ارمغان می آورد. در صحت حکمش تردیدی نیست که سخن و رفتارش و حتی سکوتش حجت و قابل استناد است.

غیبت، عصر کوتاه دستی ما از این همه است. آری، میراث گران قدر رسول و فرزندانش در دسترس ماست که جواب گوی هر نیازی است تا روز قیامت و عالمان دین که آموختگان همان مکتب علمی اند، جانشین و امین آنان اند و جریان امور با اینان تداوم می یابد^۱ و اصلاح می شود، اما نیاز به عصمت با هیچ داروی دیگری درمان نمی گیرد.

تسلط حاکمان جائر و شیوع فساد در جامعه مشکلات غیبت را عمیق تر و کار را دشوارتر می کند. با اختناق و فضای بسته و همچنین فساد گسترده اجتماعی، راه تربیت ناهموار و آگاهی بخشی دچار محدودیت و سختی می شود.

گفتار پنجم. توانمندی های امام

توانمندی های امام علیه السلام برای او مدیریتی متفاوت را ممکن می کند. او همواره از رفتارهای بندگان خدا آگاه است^۲ و از تقدیر همگان مطلع (نک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۶۱۲،

۱. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَائِي! قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَنْ خَلْفَاؤُكَ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَأْتُونَ مِن بَعْدِي يَزُودُونَ حِدِيثِي وَ سُنَّتِي؛ امیرمومنان علیه السلام می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خدایا! به جانشینان من رحم کن. گفته شد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله! جانشینان تو چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که پس از من آمده و حدیث و سنت مرا نقل می کنند. (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۴۲۰)

عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: اللَّهُمَّ ارْحَمْ... الَّذِينَ يُبْلَغُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي ثُمَّ يُعَلِّمُونَهَا أُمَّتِي؛ از علی علیه السلام نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خدایا! رحم کن به ... کسانی که حدیث و سنت را به دیگران رسانده و سپس آن را به امت من می آموزند. (همو، ۱۳۷۶: ۱۸۰)

عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: الْفَقَهَاءُ أُمَّتَاءُ الرَّسُولِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا؛ سکونی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: فقیهان امانت داران پیامبران اند تا هنگامی که در دنیا داخل نشوند. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۴۶)

عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام: ... مَجَارِي الْأُمُورِ وَ الْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءُ عَلَى خَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ؛ از علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: ... جریان یافتن کارها و دستورات بر دست علمای الهی است؛ امینان بر حلال و حرام خدا. (حرانی، ۱۳۶۳: ۲۳۷؛ همچنین نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۶ - ۲۰ که به تفصیل از آثار وجودی علمای دین در عصر غیبت خبر داده است.)

۲. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبَانَ الرَّيَّانِيِّ وَ كَانَ يُكْنَى عَبْدَ الرَّضَا قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام: اذْعُ اللَّهُ لِي وَ لِأَهْلِ بَيْتِي! قَالَ: أَوْ لَسْتُ أَفْعَلُ؟! وَ اللَّهُ إِنَّ أَعْمَالَكُمْ لَتُعْرَضُ عَلَيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ. فَاسْتَعْظَمْتُ ذَلِكَ. فَقَالَ: أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ: ﴿قُلْ اِعْمَلُوا فَسَبْرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ قَالَ: هُوَ وَ اللَّهُ عَلَيَّ بِنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام عبد الله بن ابان رزیان - که غلام حضرت رضا خوانده می شد - گوید: به آن حضرت عرض کردم: برای من و خانواده ام به درگاه خدا دعا بفرما! فرمود: مگر من دعا نمی کنم؟! به خدا که اعمال شما در هر صبح و شام بر من عرضه می شود. [عبد الله گوید:] من این مطلب را بزرگ شمردم. به من فرمود:

روایات وارده در ذیل سوره قدر؛ زیرا او حجت خداست بر خلقتش و آگاهی او لازمه تدبیرهای اوست برای بندگان. آن جاکه مؤمنان گرفتار زیاده‌روی و افراط می‌شوند و آن جاکه سستی و کوتاهی می‌کنند، این امام مهربان است که سیاست‌گذاری می‌کند و با رهبری خویش آنان را به مسیر درست بازگرداند.^۱

اشرف بر اوضاع اجتماعی و فهم دقیق نیازها و ظرفیت‌ها در کنار حکمت و عصمت در انتخاب روش و برخورد به امام علیه السلام این توان را می‌دهد تا با شناخت بهترین نیروها و مؤثرترین موقعیت‌ها، اثربخش‌ترین شیوه را برگزیند و از کوتاه‌ترین راه به سوی هدف حرکت کند.

گفتار ششم. شیوه امام در مدیریت

اکنون می‌توان شیوه مدیریت امام را با توجه به شرایط عصر غیبت، اهداف امام و تخمین توانمندی‌های او حدس زد. آن چه او می‌خواهد روشن است و امکانات و مشکلات او معلوم. یکم. امام در پی آن است که جریان هدایتی را که پدرانش شکل داده‌اند، حفظ کرده و رشد و توسعه دهد؛ جریانی که همه پیامبران خدا برای شکل‌گیری آن آمده‌اند. بیانات، کتاب و میزان

مگر تو کتاب خدای عز و جل را نمی‌خوانی که فرماید: «بگو [ای محمد] در عمل بکوشید که خدا و رسولش و مؤمنان کردار شما را می‌بینند.» به خدا که آن مؤمن علی بن ابی‌طالب است. (صفا، ۱۴۰۴: ج ۱، ۴۲۹ و روایاتی در این باره نک: همو: ۴۲۴ - ۴۳۰؛ همچنین نک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۱۹، باب عرض الاعمال علی النبی و الائمة علیهم السلام)

۱. روایات درباره علم و آگاهی ائمه علیهم السلام افزون از شمارند. تعابیری که در زیر نقل شده در روایات بسیاری وارد شده‌اند:

عن الصادق علیه السلام: ... عَلِمْتُ الْمَنَائِبَ وَالْبَلَايَا وَالْأَنْسَابَ وَ فَصَّلَ الْخَطَابَ فَلَمْ يَفْتِنِي مَا سَتَقَنِي وَلَمْ يَعْزُبْ عَنِّي مَا غَابَ عَنِّي أَبْشُرُ بِأَذْنِ اللَّهِ وَأُودِي عَنْهُ كُلُّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ مَكْنَنِي فِيهِ بَعْلُمِهِ؛ مرگ‌ها و بلاها و نژادها و فصل الخطاب (قرآن یا تشخیص حق از باطل) به من آموخته شده است، آن چه پیش از من بوده از دستم نرفته و آن چه نزد من حاضر نیست بر من پوشیده نیست. به اجازه خدا بشارت می‌دهم و از جانب او ادای وظیفه می‌کنم، همه این‌ها از طرف خداست که او به علم خود مرا نسبت به آن‌ها توانا ساخته است. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۹۷)

... ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: أَتَرَى مَنْ جَعَلَهُ اللَّهُ حُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِهِمْ؛ سپس امام صادق علیه السلام فرمود: آیا به نظر تو کسی که خدا او را بر آفرید گانش حجت قرار داده، چیزی از امورشان را از او پنهان می‌کند؟ (همو: ۱۲۲) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدَعْ الْأَرْضَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فِي الْأَرْضِ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً زَادَهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ: خُدُوهَا كَامِلاً وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَلْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أُمُورَهُمْ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ؛ از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: خدا زمین را زیاد کردند بازمان گردانده و هنگامی که کم گذاردند برایشان کامل می‌کند و می‌گوید: آن را به طور کامل انجام دهید. و اگر چنین نبود مؤمنان در تکلیف خویش دچار اشتباه شده و میان حق و باطل فرق نمی‌گذارند. (همو: ۳۳۱)

عن العسكري علیه السلام: ... فَلَا تَجْتَرُوا عَلَى الْأَتَامِ وَ الْقَبَائِحِ - مِنَ الْكُفْرِ بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ بِوَلِيِّهِ الْمَنْصُوبِ بَعْدَهُ عَلَى أُمَّتِهِ، لِيَشَوْسَهُمْ وَ يَزَعَاهُمْ - بِسِيَّاسَةِ الْوَالِدِ الشَّفِيقِ الرَّحِيمِ [الْكَرِيمِ] لَوْلِيهِ، وَ رِعَايَةِ الْحَدِيدِ الْمُشْفِقِ عَلَى خَاصَّتِهِ؛ از امام عسکری علیه السلام نقل شده است که فرمود: پس جسارت بر انجام گناهان و زشتی‌ها نکنید؛ زشتی‌هایی چون کفر به خدا و به فرستاده او و به سرپرستی که بر امت پیامبر پس از او تعیین شده است، تا سیاست‌گذاری و سرپرستی ایشان را کند؛ سیاست‌گذاری پدری صمیمی و مهربان و بزرگوار و سرپرستی دوستداری دلسوز بر خاندانش. (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۳۰۳)

سه عطیه‌ای است که پروردگار برای هدایت مردم فرورستاده است.

بیّنات، آدمی را با خود، با هستی و با نقش خویش در هستی آشنا می‌کند و او را به چهارراه انتخاب می‌رساند. ایمان و همراهی و کفو و چشم‌پوشی گزینه‌هایی هستند که در برابر قرار دارد. فرستادن رسول و فرورستادن بیّنات، کتاب و میزان با این هدف همراه بوده است که انتخابی آزاد شکل بگیرد و در این انتخاب آزاد، مردم خود بخواهد که برای قسط برخیزند. این سطح از بلوغ اجتماعی، به سرعت شکل نمی‌گیرد و گاه چاره‌ای جز تجربه راه‌های دیگر و سعی و خطا نمی‌ماند؛ آزمونی‌های که می‌تواند به پختگی و به استحکام بینجامد.

این جریان با ارائه آموزه‌ها و تربیت عالمان دینی آغاز شد و در عصر غیبت نیز ادامه یافت. این حرکت به تداوم، به تعمیق و به توسعه محتاج است و باید از انحرافات حفظ و در برابر مشکلات بنیان‌کن داخلی و خارجی حراست شود. هدف در عصر غیبت، حراست از این حرکت و ارتقای آن است تا همچنان امکان انتخاب و امکان برپاخاستن برای قسط باقی بماند.

دوم. شیعه در عصر غیبت با افت انگیزه، با غفلت، با کاهش یاران، محدود ماندن در حصارها، انحراف و بدعت و همچنین مصائب خارج از طاقت روبه‌روست و امام علیه‌السلام نقشی کلیدی در رفع این مشکلات دارد.

۱. آموزه‌های دین و انگیزه‌های متدینان پشتوانه‌ای قوی برای وصول به مطلوب است، اما ضعف‌های اهل دینت می‌تواند این حرکت را با خطرات رنگارنگی مواجه کند. سستی‌ها و کاستی‌ها می‌تواند تداوم حرکت را تهدید کند و رهبر با تذکرها و به میدان آوردن نیروهای تازه و با انگیزه غبار غفلت را زدوده و خونی تازه در رگ‌های جنبش جاری می‌کند.

۲. حرکت دینی، پاسخ‌گوی پرسش‌های عصر خویش است و جواب‌گوی نیازهای اجتماعی در دوره‌های مختلف. آن‌جا که عالمان دین و شاگردان مکتب مهدوی به زمان خویش آگاه‌اند و پرسش‌ها و نیازها مغفول نمانده‌اند، رهبر به نظاره تلاش آنان خواهد نشست، اما بی‌اطلاعی‌ها و غفلت، او را ناچار از دخالت می‌کند. این اوست که با ایجاد توجه در افراد با انگیزه و مستعد و مساعدت به آنان، حرکتی را سامان می‌دهد که به تأمین این نیازها می‌انجامد.

۳. اسلام رسالتی جهانی دارد و پیام آن باید از تمامی حصارها عبور کند. سامانه‌ای که امامان شیعه در این اجتماع پدید آوردند با این نگاه و انگیزه همراه است؛ اما اگر غفلت و دون‌همتی مانع از توسعه دامنه پیام‌رسانی باشد، امام و رهبر این مسئولیت را دارد تا زمینه‌های توسعه را به گونه‌ای فراهم کند؛ زمینه‌هایی که گاه با زدودن غفلت و دون‌همتی از درون سامانه ممکن

می شود و گاه با آغاز جریانی تازه در خارج از مرزهای پیشین پیام.

۴. تهدید دیگر حرکت دینی، انحراف و بدعت است. ذهن های آلوده و دل های گرفتار آموزه های دینی را با مطامع خود می آلاینند و با استفاده از جهل اجتماعی و حربه های تبلیغی، توجه ها را به خود جلب کرده و گروهی را با خود هم داستان می کنند. عالمان دین در عصر غیبت عهده دار مقابله با انحراف اند،^۱ اما آن جاکه ضعف درونی به اقتدار فتنه بینجامد و اساس حرکت را تهدید کند، دخالت های ظریف و پنهان می تواند جمع های تازه ای را شکل دهد و جریان شیعی را از ضعف نجات دهد یا همین دخالت ها، جمع هایی را بشکند و جریان فتنه را دچار تعارض و ضعف کند.^۲

۵. رسیدن به بلوغ گاه محتاج تجربه شکست ها و ناکامی هاست، اما آن جاکه مصائب از طاقت فراتر می رود و دشمنی ها اساس حرکت را تهدید می کند دخالت و حمایت ضرورت می یابد.

اما جای این پرسش باقی است که امام چگونه می تواند با حفظ ناشناختگی به دخالت و حمایت اقدام کند.

سوم. امام در صورت ناشناخته ماندن، حتی در میان شیعیان خویش، جایگاه متفاوت و مؤثری ندارد. در پاسخ باید به چند نکته درباره ناشناختگی امام و آثار آن توجه کرد:

۱. ناشناختگی^۳ هم محدودیت زا و هم فرصت ساز است؛ ناشناختگی امام را از آثار اجتماعی

۱. قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام: لَوْ لَا مَنْ يَنْبَغِي بَعْدَ غَيْبَةِ قَائِمِكُمْ عليه السلام مِنَ الْعُلَمَاءِ الدَّاعِينَ إِلَيْهِ وَ الدَّالِّينَ عَلَيْهِ، وَ الدَّائِبِينَ عَنْ دِينِهِ بِحُجَجِ اللَّهِ، وَ الْمُتَقِذِينَ لِمُتَعَفَاءِ عِبَادِ اللَّهِ مِنْ شِبَالِكِ إِبْلِيسَ وَ مَرَدَّتِيهِ، وَ مِنْ فِخَاخِ التَّوَاصِبِ لِمَا بَقِيَ أَحَدًا إِلَّا أَرْتَدَّ عَنْ دِينِ اللَّهِ، وَ لَكِنَّهُمْ الَّذِينَ يُمَسِكُونَ أُرْمَةً فُلُوبِ ضَعَفَاءِ الشَّيْعَةِ كَمَا يُمَسِكُ صَاحِبُ السَّفِينَةِ سَكَّانَهَا، أَوْلِيكَ هُمْ الْأَفْضَلُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام فرمود: اگر پس از غایب شدن قائم شما عليه السلام نبودند علمای دعوت کننده به او راهنمایان به سوی و از حمایت کنندگان با برهان های الهیه از دینش و نجات دهندگان بندگان ضعیف خدا از دام های ابلیس و یارانش و تله های دشمنان اهل بیت علیهم السلام کسی باقی نمی ماند مگر آن که از دین خدا باز می گشت؛ ولی اینان اند که زمام قلب ضعیفای شیعه را به دست گرفته اند، همان گونه که کشتی بان، سکان کشتی را در دست دارد. اینان در نزد خدای عزوجل برترین ها هستند. (همو: ۳۴۴)

۲. اشاره به تعبیر وارده در توقیع شیخ مفید: نزل بکم اللواء واصطلمکم الاعداء؛ گرفتار دشواری های در زندگی شده و دشمنان، شما را ریشه کن می کردند. (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۷)

۳. ناشناخته ماندن امام عصر علیه السلام هدفی است که پدران آن حضرت تعقیب کرده و حتی ولادت آن حضرت را از مردم پنهان نمودند. روایاتی مانند نهی از تسمیه نیز این گونه توضیح یافته اند: عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ، قَالَ: سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ لَا يَرَى جَسْمَهُ وَلَا يُسَمِّي بِاسْمِهِ أَحَدٌ بَعْدَ غَيْبَتِهِ حَتَّى يَرَاهُ وَ يُعْلَنَ بِاسْمِهِ وَ يَسْمَعَهُ كُلُّ الْخَلْقِ. فَقُلْنَا لَهُ: يَا سَيِّدَنَا! وَإِنْ قُلْنَا صَاحِبَ الْغَيْبَةِ وَ صَاحِبَ الزَّمَانِ وَ الْمَهْدِيَّ؟ قَالَ: هُوَ كُلُّهُ جَابِزٌ مُطَلَّقٌ وَإِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنِ التَّضْرِيحِ بِاسْمِهِ لِيَخْفَى اسْمُهُ عَنِ أَعْدَائِنَا فَلَا تَعْرِفُوهُ؛ از ریان بن صلت نقل شده است که شنیدم امام رضا علیه السلام می فرمود: قائم مهدی فرزند حسن جسمش دیده نمی شود و کسی بعد از غیبتش به نامش خوانده نخواهد شد تا آن که دیده شده و

منصب امامت جدا می‌کند؛ سخن او به مثابه کلام فردی عادی تلقی شده و رفتار او مورد توجه قرار نمی‌گیرد. اما ناشناختگی فرصت‌ساز نیز هست؛ او می‌تواند بدون ایجاد حساسیت در هر جمعی حاضر شود، سخن بگوید و در تدابیر و برنامه‌ها اثر بگذارد.

۲. او بدون باقی ماندن ردی در حرکت دوست و در دفع توطئه دشمن حاضر است و رفتارهایش قابل شناسایی و پی‌گیری نیست. عنصر ناشناختگی می‌تواند حرکتی نامرئی را موجب شود؛ حرکتی که از سوی او و یارانش در پس صحنه مشهود در جریان بوده و قابل مشاهده، پی‌گیری و جمع‌بندی نیست.

۳. او و یارانش^۱ در مواطن حساس حاضرند؛ آن‌جا که باید سخنی را القا کنند، یا جمعی را فراهم آورند و یا جماعتی را متفرق کنند. او شناخته شده نیست، ولی کلام حکیمانه در اهلش اثر می‌گذارد و رفتارهای پخته، کارها و آدم‌ها را به سامان می‌کند.

۴. حضور مؤثر اما پنهان او، محاسبات دشمن را دچار مشکل کرده و تحلیل وضعیت و پیش‌بینی آینده را دشوار می‌کند؛ برخورد دشمن بر پایه برآوردی است که از توان تو دارد و تحلیل او از رخدادها متکی بر شناسایی نیروهایی است که در محاسبات او می‌گنجد. حرکت امام علیه السلام نه در برآوردها و نه در تحلیل رخدادها به حساب نمی‌آید، اما آن‌چه در نهایت شکل می‌گیرد با حاصل جمع نیروهای مشهود فاصله‌ها دارد.

نامش آشکارا برده شود و تمامی خلق آن را بشنوند. به او گفتیم: ای سرور ما! حتی اگر بگوییم همراه غیبت و صاحب زمان و مهدی؟ فرمود: همه این‌ها مجاز است و بدون اشکال و فقط شما را به این جهت از صریح نام بردن نهی کردم تا نامش از دشمنان ما پنهان بماند تا او را نشناسند. (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۶۴)

عَنْ الْجُمَيْرِيِّ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عِنْدَ الْعَمْرِيِّ رضي الله عنه فَقُلْتُ لِلْعَمْرِيِّ: إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن؟﴾ قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴿هَلْ رَأَيْتَ صَاحِبِي؟﴾ قَالَ: نَعَمْ، وَلَهُ عُنُقٌ مِثْلُ ذِي وَأَشَارٌ يَبْدُوهُ جَمِيعًا إِلَىٰ عُنُقِهِ. قَالَ: فَلَأَسْمُ؟ قَالَ: إِنِّي أَكَّ أَنْ تَبْحَثَ عَنْ هَذَا فَإِنَّ عِنْدَ الْقَوْمِ أَنَّ هَذَا النَّسْلَ قَدْ انْقَطَعَ؛ از حمیری نقل شده است: با احمد بن اسحاق نزد عمری (نایب اول امام زمان علیه السلام) - خدا از او راضی باشد - بودم. به او گفتم: من از تو پرسشی می‌پرسم، همان‌گونه که خدای عز و جل در داستان ابراهیم فرمود: «آیا تو ایمان نداری؟ و ابراهیم پاسخ داد: بله، اما برای این است که دلم آرام بگیرد.» آیا صاحب من را دیده‌ای؟ گفت: آری، و او گردنی دارد همانند این - با دست به گردن خویش اشاره کرد -. گفتم: اسمش چیست؟ گفت: مبدا که در جست‌وجوی این برایی؛ زیرا در نزد این جماعت، این نسل منقرض شده است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۴۲)

عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَاصِمِ الْكُوفِيِّ قَالَ: خَرَجَ فِي تَوَقِّعَاتِ صَاحِبِ الزَّمَانِ عليه السلام مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مِّنْ سَمَّانِي فِي مَخْفَلٍ مِنَ النَّاسِ؛ از علی بن عاصم کوفی نقل شده است که در توقیعات صاحب‌الزمان علیه السلام بیرون آمد که دور از رحمت پروردگار است، دور از رحمت پروردگار است کسی که مرا در محفلی از مردم نام ببرد. (همو: ۴۸۲)

۱. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بُدَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَيْبَةٍ وَلَا بُدَّ لَهُ فِي غَيْبَتِهِ مِنْ عَزَلَةٍ وَنِعَمِ الْمَنْزِلِ طَبِيبَةٌ وَمَا يَتَلَاثِنِينَ مِنْ وَخْشَةٍ؛ از ابوبصیر نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود: برای صاحب این امر گریزی از پنهان شدن نیست و برای او در غیبتش چاره‌ای جز گوشه‌نشینی نیست و چه خوب منزلی است طیبه (لقب شهر مدینه) و با همراهی سی [نفر] وحشتی نخواهد بود. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۴۰)

سامانه عظیم حرکت مهدوی بر پایه بینات، کتاب و میزان شکل گرفته (صفایی حائری، ۱۳۹۱) و این پایه‌هاست که به نگاه مشترک و اصول هم‌سان در عمل می‌انجامد. آن‌ها که هدف مشترکی را تعقیب کرده و بر اصول یکسانی تکیه دارند با یکدیگر هماهنگ‌اند، حتی اگر در یک گروه نباشند یا یکدیگر را نشانند. این سامانه خودبسندگی و پویایی کافی را داراست و آن‌جا که گرفتارکنندی یا انحراف می‌شود دخالت‌هایی کوچک اما دقیق و ظریف می‌تواند آن را بسامان کند.

برای برپا کردن حرکت‌های بزرگ، ساز و برگ چندانی نیاز نیست، اگر که از ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها و همچنین از ضعف‌ها و غفلت‌ها با خبر باشی. گاه تذکری بجا، خیزشی بزرگ را به دنبال می‌آورد و یک اطلاع کوچک، منحرفی را رسوا کرده و انحرافی را مانع می‌شود. شکستن توطئه‌های بزرگ نیز به عِدّه و عُده چندانی نیاز ندارد، اگر از اختلافات پنهان و اسرار مهم با خبر باشی و در زمان و مکان مناسب آن را به کارگیری.

نتیجه

حجت غایب تمامی مسئولیت‌های حجت‌های الهی را بر عهده دارد. او امام است و راهبر، اما باید ناشناخته بماند. تداوم و توسعه حرکت شیعی و رهانیدن آن از معضلات درونی و مصائب بیرونی همچنان درگروی حمایت و دخالت اوست. او ناشناخته است و این ناشناختگی صرفاً محدودیت‌زا نیست. او می‌تواند در معرکه‌ها بدون ایجاد حساسیت وارد شود، سخن بگوید و اثر بگذارد، حضور مؤثر اما پنهان محاسبه‌های دشمن را دچار اختلال می‌کند. این حضور، محاسبات و تدبیرهای دشمن را دچار مشکل کرده و تحلیل وضعیت و پیش‌بینی آینده را دشوار می‌کند، در حالی که ردی از او برجای نمی‌ماند.

منابع

- استیفن پی، رابینز و دی سنزو دیوید ای، *مبانی مدیریت*، ترجمه: سید محمد اعرابی، محمد علی حمیدرفیعی، بهروز اسراری رشاد، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۹۲ ش.
- استیفن پی، رابینز، *رفتار سازمانی* (ج ۲)، ترجمه: علی پارساییان و سید محمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ ش.
- امام عسکری علیه السلام حسن بن علی، *التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام*، تحقیق: مدرسه امام مهدی علیه السلام قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- جباری، محمدرضا، *سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه علیه السلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
- حرانی (ابن شعبه)، حسن بن علی، *تحف العقول*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ش.
- حسین، جاسم محمد، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه: سید محمد تقی آیت‌اللهی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
- رضاییان، علی، *مبانی سازمان و مدیریت*، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷ ش.
- سید جوادین، سیدرضا، *مروری جامع بر مفاهیم اساسی: نظریه‌های مدیریت و سازمان* (ج ۱)، تهران، نگاه دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الامالی*، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
- _____، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- صفایی حائری، علی، *درس‌هایی از انقلاب: انتظار*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۹۱ ش.
- _____، *مسئولیت و سازندگی*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۹۲ ش.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی،

- قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- غنوی، امیر، «جایگاه، اهداف و اصول حرکت امام»، فصل نامه مشرق موعود، ش ۲۰، قم، مؤسسه آینده روشن، زمستان ۱۳۹۰ش.
- کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال* (با تعلیقات استرآبادی)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- Lieberson, Stanley, and James F. O'Connor; *Leadership and Organizational Performance: A Study of Large Corporations*; American sociological review, 1972.
- Lian, Lee Kim, and Low Guan Tui; Effects of Individual Characteristics and Organizational Context on Superiors' use of Conflict Styles and Subordinates' Satisfaction with Supervision; Asian Academy of Management Journal 13, no. 1, 2008.
- Stogdill, Ralph M.; Personal Factors Associated with Leadership: A Survey of the Literature; The Journal of psychology 25, no. 1, 1948.
- Ayman, Roya, Martin M. Chemers, and Fred Fiedler; *The Contingency Model of Leadership Effectiveness: Its Levels of Analysis*; The Leadership Quarterly 6, no. 2, 1995.
- Antonakis, John, and Leanne Atwater; *Leader Distance: A Review and a Proposed Theory*; The Leadership Quarterly 13, no. 6, 2002.
- Gordon, Gil E., and Ned Rosen; *Critical Factors in Leadership Succession*; Organizational Behavior and Human Performance 27, no. 2, 1981.
- Neufeld, Derrick J., Zeying Wan, and Yulin Fang; *Remote Leadership, Communication Effectiveness and Leader Performance*; Group Decision and Negotiation 19, no. 3, 2010.
- Avolio, Bruce J., and Surinder S. Kahai; *Adding the "E" to E-Leadership: How it May Impact Your Leadership*; Organizational Dynamics 31, no.4, 2003.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

نقد و بررسی دیدگاه احمد حسن درباره رجعت

نصرت الله آیتی *

چکیده

یکی از مدعیان دروغینی که در سال‌های اخیر با استفاده از ابزار جهل، عده‌ای از ساده‌دلان را فریفته است، احمد بن اسماعیل معروف به احمد الحسن است. وی که خود را با چهار واسطه فرزند امام مهدی عج می‌خواند مدعی است پس از پایان یافتن عمر شریف امام مهدی عج دوازده نفر از فرزندان آن حضرت - که همگی مهدی و قائم هستند - به ترتیب جانشین ایشان خواهند شد. بنابراین رجعت امامان معصوم علیهم‌السلام نه در زمان امام مهدی عج بلکه در زمان دوازدهمین فرزند آن حضرت آغاز می‌شود و مقصود از مهدی در روایاتی که از آغاز شدن رجعت در دوران امام مهدی عج سخن می‌گویند امام زمان نیست، بلکه مهدی بیست و چهارم - یعنی دوازدهمین فرزند از فرزندان امام مهدی - است و البته وی خود را اولین مهدی از فرزندان امام مهدی عج می‌پندارد.

نوشتار پیش رو تلاشی است برای پاسخ به ادعای یادشده. در این نوشتار کوشش شده است ثابت شود بر اساس تصریحات متعددی که در روایات فراوانی وجود دارد، رجعت در دوران امام مهدی عج آغاز خواهد شد و در این روایات، قراین داخلی و خارجی بسیاری وجود دارد که مانع حمل آن بر مهدی بیست و چهارم می‌شود. بنابراین، نظریه مهدیان پس از مهدی - صرف نظر از اشکالات متعدد دیگری که دارد - به دلیل تعارض با روایات رجعت باطل است.

واژگان کلیدی

امام مهدی عج احمد حسن، رجعت، مدعیان دروغین.

* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم (ayati110@yahoo.com).

مذاهب و فرقه‌های خودساخته را می‌توان از بزرگ‌ترین آفت‌هایی شمرد که پیکره ادیان را در طول تاریخ به سختی آزرده‌اند و مانع بزرگی در مسیر نشو و نما و ثمربخشی آن بوده‌اند. این فرقه‌های ساختگی عمدتاً به این دلیل مقبولتی - و لو موقت - می‌یابند که با لطایف الحیل خود را منسوب به ادیان واقعی می‌کنند و با ارائه تفسیری نادرست و تأویلی باطل از متون دینی یا با تمسک به منابع غیرمعتبر و روایات ضعیف و غیرقابل اعتماد می‌کوشند خود را حق جلوه دهند و بدین وسیله برای خود مشروعیتی دست و پا کنند. البته از آن جا که جامعه هدف این فرقه‌ها فاقد اطلاعات تخصصی دینی و تبحر لازم برای تشخیص تفسیر غلط از درست و تأویل باطل از صحیح و منابع غیرمعتبر از معتبر و روایات ضعیف از صحیح هستند، به سرعت مفتون مستندات به ظاهر دینی شده و در دامی که برایشان گسترده شده گرفتار می‌شوند. ماجرای تمسک خوارج به آیه «إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ» و ارائه تفسیر نادرست از آن و صف‌آرایی در برابر امیر مؤمنان علیه السلام - که خود قرآن ناطق بود - از بهترین نمونه‌های این واقعیت تلخ است. مقابله با این فرقه‌های گمراه و گمراه‌کننده، شیوه‌های علمی و عملی گوناگونی دارد. یکی از این شیوه‌های علمی، ارزیابی مستندات این فرقه‌ها با توجه به سایر آموزه‌های دین و اثبات تعارض نهفته در آن است. در ادامه ادله یکی از فرقه‌های باطل معاصر به شیوه یادشده نقد و بررسی خواهد شد. تذکر این نکته ضروری است که چه بسا فرقه مورد نظر از نظراتقان و استحکام ادله و گستردگی در میان جامعه به اندازه‌ای نباشد که شایسته توجه و پاسخ‌گویی باشد، لیکن همین که آیات و روایاتی دست‌آویز فرقه‌ای باطل قرار می‌گیرد، نشان از آن دارد که آیات و روایات مربوط استعداد بدفهمی و تفسیر باطل را دارند و به همین دلیل ضروری است برای تبیین مفهوم درست آن‌ها و جلوگیری از این کج‌فهمی و سوء برداشت‌هایی که ممکن است در آینده رخ دهد، تلاشی مضاعف انجام گیرد.

ادعای احمد بصری

احمد بصری چنین می‌پندارد که پس از امام مهدی علیه السلام دوازده فرزند از نسل ایشان به ترتیب جانشین آن حضرت خواهند شد و خود را - که نواده امام مهدی علیه السلام می‌پندارد - اولین وصی و جانشین آن حضرت می‌داند و بر این باور است که او حکومت عدل جهانی مهدوی را پس از پایان یافتن حیات مبارک امام مهدی علیه السلام مدیریت خواهد کرد. مدعای یادشده در واقع حاوی دو ادعاست؛ نخست این‌که اوصیا و جانشینان امام مهدی علیه السلام فرزندان آن حضرت

هستند و نه امامان رجعت کننده، و دوم این که مطلب یادشده بر او تطبیق می یابد و او خود را فرزند و وصی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه می داند. بنابراین او هم باید دلایل استواری بر کبرای کلی خود - ادعای نخست - ارائه نماید و هم با ادله متقنی مدعای صغروی خود - ادعای دوم - را اثبات نماید. صرف نظر از این که او به لحاظ صغروی هیچ دلیل قابل اعتنایی در اختیار ندارد. مدعای نخست او از ابعاد گوناگونی قابل نقد است (نک: آیتی، ۱۳۹۲؛ شهبازیان، ۱۳۹۲). از جمله این که ادعای یادشده با اعتقاد به آغاز شدن رجعت ائمه علیهم السلام در دوران حیات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در تناقض آشکار است؛ چرا که اگر عصر رجعت در دوران حاکمیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه آغاز گردد و امامان معصوم علیهم السلام دیگر بار به دنیا بازگردند، طبیعتاً پس از پایان یافتن حیات مبارک امام مهدی عجل الله تعالی فرجه آنان عهده دار وصایت و جانشینی آن حضرت خواهند بود و در نتیجه نمی توان از شخص یا اشخاص دیگری به عنوان اوصیا و جانشینان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه یاد کرد.

تعارض آشکار ادعای احمد بصری با مسئله رجعت، او را مجبور به چاره اندیشی برای حل این مشکل کرده است و او برای حل آن مدعی شده که رجعت در دوران آخرین مهدی از فرزندان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه رخ خواهد داد و امامان معصوم علیهم السلام نه پس از پایان حیات امام زمان عجل الله تعالی فرجه بلکه پس از رحلت دوازدهمین مهدی از نسل آن حضرت به دنیا باز خواهند گشت. وی در این باره چنین می نویسد:

واعلم ايضاً ان المهديين علامات الساعة وميقاتها فباخرهم يختم هذا العالم الجسماني
ويبدأ عالم الرجعة ثم القيامة. (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۴، ۳۰۸)

او در جایی دیگر چنین می نویسد:

وعالم الرجعة يبدأ مع نهاية ملك المهدي الثاني عشرو هو القائم الذي يخرج عليه
الحسين. (همو: ۲۹۳)

ادعای یادشده با این اشکال مواجه خواهد بود که در منابع حدیثی روایات متعددی وجود دارد که از بازگشت امام حسین علیه السلام یا سایر ائمه علیهم السلام در زمان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه سخن می گویند. به عنوان نمونه از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است:

... ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ﴾ خروج الحسين علیه السلام في سبعين من أصحابه عليهم
البيض المذهب لكل بيضة وجهان المؤدون إلى الناس أن هذا الحسين قد خرج حتى لا
يشك المؤمنون فيه وإنه ليس بدجال ولا شيطان والحجة القائم بين أظهرهم فإذا
استقرت المعرفة في قلوب المؤمنين أنه الحسين علیه السلام جاء الحجة الموت فيكون الذي
يغسله ويكفنه ويحنطه ويلحده في حفرته الحسين بن علي علیه السلام ولا يلي الوصي إلا

الوصی؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۲۰۶)

...مقصود از «سپس بار دیگر شما را بر آن‌ها غلبه دادیم» خروج حسین است با هفتاد تن از یاران وفادار خود که کلاه خودهای زرین دو سو بر سردارند و به مردم خبر می‌دهند که این حسین است که رجعت کرده و بیرون آمده تا مؤمنان درباره آن حضرت شک و تردید نکنند و بدون تردید او دجال و شیطان نیست و هنوز حجت قائم بین مردم است. و چون در دل مؤمنان این مطلب استوار شود که او حسین است، اجل حجت فرا رسد و حسین بن علی او را غسل می‌دهد و کفن و حنوط می‌کند و به خاک می‌سپارد و عهده‌دار تجهیز جنازه وصی نشود، مگر وصی.

در نتیجه نمی‌توان رجعت را مربوط به زمان آخرین مهدی از نسل امام زمان علیه السلام دانست. وی در پاسخ به این اشکال مدعی شده است که مقصود از «قائم» و «مهدی» در این روایت و امثال آن، امام زمان علیه السلام - فرزند امام حسن عسکری علیه السلام - نیست، بلکه مقصود آخرین مهدی از نسل امام زمان علیه السلام است؛ چرا که از یک سو صفت مهدی و قائم برای مهدیان دوازده‌گانه از نسل امام مهدی علیه السلام نیز به کار می‌رود. از این رو این تصور اشتباه است که ما از تمام واژه‌های «مهدی» و «قائم» که در احادیث رجعت به کار رفته، امام دوازدهم را فهم کنیم. به عنوان نمونه از امیرالمؤمنین علی علیه السلام چنین روایت شده است:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله في الليلة التي كانت فيها وفاته لعلي عليه السلام: يا أبا الحسن! أحضر صحيفة ودواة. فأملی رسول الله صلى الله عليه وآله وصيته حتى انتهى [إلى] هذا الموضع فقال: يا علي! إنه سيكون بعدی اثنا عشر إماماً ومن بعدهم اثني عشر مهدياً فأنت يا علي أول الاثني عشر الامام. وساق الحديث إلى أن قال: وليسلمها الحسن عليه السلام إلى ابنه م ح م د المستحفظ من آل محمد - صلى الله عليه وعليهم - فذلك اثني عشر إماماً ثم يكون من بعده اثنا عشر مهدياً فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابنه أول المهديين له ثلاثة أسامي اسم كاسمي واسم أبي وهو عبد الله وأحمد والاسم الثالث المهدي وهو أول المؤمنين؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۱)

پیغمبر خدا صلى الله عليه وآله در شب رحلتش به علی علیه السلام فرمود: ای ابوالحسن، صحیفه و دواتی بیاور! سپس پیغمبر وصیت خود را املا فرمود تا به این جا رسید ...: ای علی، بعد از من دوازده امام خواهد بود، و بعد از آن‌ها دوازده مهدی است. ای علی، تو نخستین آن دوازده امامی! سپس یک‌یک ائمه را نام برد تا این که فرمود: حسن [عسکری] هم این وصیت را به فرزندش م ح م د که از ما آل محمد و محفوظ است تسلیم کند؛ این‌ها دوازده امام هستند. بعد از مهدی موعود دوازده مهدی دیگر خواهد بود. چون او وفات کرد، آن را تسلیم کند به مهدی اول که دارای سه نام است: یک نام مثل نام

من، و یک نام مانند نام پدرم عبدالله و احمد و اسم سوم مهدی است و او نخستین مؤمنان است.

از سوی دیگر، در روایتی تصریح شده است که امام حسین علیه السلام در زمان امامی رجعت خواهد فرمود که فرزند ندارد و چون فرزند داشتن امام مهدی علیه السلام بر اساس روایات مسلم است، بنابراین مقصود از آن امام نمی‌تواند امام مهدی علیه السلام باشد، بلکه مقصود دوازدهمین مهدی از نسل امام زمان علیه السلام است:

دخل علی بن ابی حمزة علی ابی الحسن الرضا علیه السلام فقال له: أنت إمام؟ قال: نعم، فقال له: إني سمعت جدك جعفر بن محمد علیه السلام يقول: لا يكون الامام إلا وله عقب. فقال: أنسیت یا شیخ أو تناسیت؟ لیس هكذا قال جعفر علیه السلام، إنما قال جعفر علیه السلام: لا يكون الامام إلا وله عقب إلا الامام الذی ینخرج علیه الحسین بن علی علیه السلام فإنه لا عقب له، فقال له: صدقت جعلت فداك هكذا سمعت جدك يقول؛ (همو: ۲۲۴)

علی بن ابی حمزه بر امام رضا علیه السلام وارد شد و عرض کرد: آیا شما امامید؟ فرمود: آری. عرض کرد: من از جدتان جعفر بن محمد شنیدم که امامی نخواهد بود مگر این که فرزندی دارد. امام رضا علیه السلام فرمود: ای پیرمرد، آیا فراموش کرده‌ای یا خود را به فراموشی زده‌ای؟ جعفر علیه السلام این چنین نفرمود؛ او فرمود: امامی نخواهد بود مگر این که فرزندی دارد، مگر آن امامی که حسین بن علی علیه السلام بر او خروج می‌کند که او فرزندی ندارد. علی بن ابی حمزه عرض کرد: فدایتان شوم! درست فرمودید؛ از جدتان این چنین شنیدم.

به تعبیر دیگر، مدعای وی بر این بنیان استوار شده است که این مطلب که رجعت در دوران دوازدهمین مهدی از نسل امام مهدی علیه السلام آغاز می‌شود مقتضای جمع بین روایات است؛ زیرا به گواهی طایفه‌ای از روایات پس از امام مهدی علیه السلام دوازده نفر از فرزندان آن حضرت که همگی مهدی هستند به ترتیب وصی و جانشین آن حضرت خواهند شد و دسته‌ای دیگر از روایات بر این دلالت دارند که دوران رجعت در زمان حیات مهدی علیه السلام آغاز خواهد شد و امام حسین علیه السلام به دنیا بازگشته و جانشین مهدی علیه السلام خواهند شد. جمع بین این دو دسته از روایات به این است که بگوییم مقصود از مهدی و قائم در دسته دوم امام مهدی علیه السلام نیست، بلکه مقصود آخرین مهدی از نسل امام مهدی علیه السلام است. در این صورت به هر دو دسته از روایات اخذ شده است و هیچ یک طرد نشده‌اند (العلاء، ۱۴۳۳: ۲۹ با اندکی توضیح).

نقد و بررسی

این مطلب که در برخی از روایات از تمامی پیشوایان معصوم به عنوان مهدی یا قائم یاد

شده است، مطلب درستی است که در آن نمی توان تردید کرد. به عنوان نمونه می توان به این روایات اشاره کرد:

۱. عن الحكم بن أبي نعيم قال: أتيت أبا جعفر عليه السلام وهو بالمدينة، فقلت له: علي نذربين الركن والمقام إن أنا لقيتكم أن لا أخرج من المدينة حتى أعلم أنك قائم آل محمد أم لا؟! فلم يجبنى بشئ. فأقمت ثلاثين يوماً، ثم استقبلني في طريق فقال: يا حكم! وإنك لهننا بعد؟ فقلت: نعم، إني أخبرتك بما جعلت الله علي، فلم تأمرني ولم تنهني عن شئ ولم تجبني بشئ. فقال: بكر على غدوة المنزل، فغدوت عليه. فقال عليه السلام: سل عن حاجتك! فقلت: إني جعلت الله علي نذراً وصياماً وصدقة بين الركن والمقام إن أنا لقيتكم أن لا أخرج من المدينة حتى أعلم أنك قائم آل محمد أم لا، فإن كنت أنت رابطتك وإن لم تكن أنت، سرت في الأرض فطلبت المعاش. فقال: يا حكم! كلنا قائم بأمر الله. قلت: فأنت المهدي؟ قال: كلنا نهدي إلى الله. قلت: فأنت صاحب السيف؟ قال: كلنا صاحب السيف ووارث السيف. قلت: فأنت الذي تقتل أعداء الله ويعزبك أولياء الله ويظهر بك دين الله؟ فقال: يا حكم! كيف أكون أنا وقد بلغت خمسا! وأربعين [سنة]؟ وإن صاحب هذا الامر أقرب عهداً باللبن متى وأخف على ظهر الدابة؛ (كليني، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۳۶)

حکم بن ابی نعیم می گوید: در مدینه بر امام باقر علیه السلام وارد شدم و عرض کردم: من میان رکن و مقام نذر کردم که اگر خدمت شما آمدم از مدینه خارج نشوم تا این که بدانم آیا شما قائم آل محمد هستید یا نه؟! امام در پاسخ چیزی فرمودند و من یک ماه در مدینه ماندم. روزی در راه با آن حضرت مواجه شدم، فرمود: ای حکم، تو هنوز این جایی؟ عرض کردم: من ماجرای نذر خود را به شما عرض کردم و شما نه مرا به چیزی امر کردید و نه نهی فرمودید و پاسخی به من ندادید. فرمود: فردا صبح زود به منزل بیا. صبحگاه به خدمت آن حضرت رفتم. فرمود: حاجت خود را بگو! عرض کردم: من میان رکن و مقام نذر و روزه و صدقه ای را بر عهده خود قرار دادم که اگر شما را زیارت کردم از مدینه خارج نشوم تا این که بدانم شما قائم آل محمد هستید یا نه؛ پس اگر بودید، ملازم شما شوم و اگر نبودید، به دنبال روزی خود بروم. امام فرمود: ای حکم، همه ما قائم به امر خداییم. عرض کردم: آیا شما مهدی هستید؟ فرمود: همه ما به سوی خداوند هدایت می کنیم. پرسیدم: آیا شما صاحب شمشیر هستید؟ فرمود: همه ما صاحب و وارث شمشیر هستیم. عرض کردم: آیا شما همان کسی هستید که دشمنان خدا را می کشد و به سبب شما دوستان خدا عزیز می شوند و دین خدا پیروز می شود؟ فرمود: ای حکم، چطور من باشم در حالی که سنم به ۴۵ رسیده است؟ صاحب این امر سنش از من کمتر و در سواری بر مرکب از من چالاک تر است.

۲. عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن القائم فقال: كلنا قائم بأمر الله، واحد بعد واحد حتى

یحییٰ صاحب السیف، فإذا جاء صاحب السیف جاء بأمر غیر الذی کان؛ (همو)
از امام صادق علیه السلام درباره قائم سؤال شد؛ فرمود: همه ما قائم به امر خداوند هستیم،
یکی پس از دیگری، تا این که صاحب شمشیر بیاید. وقتی او آمد چیزی متفاوت با
آن چه بوده خواهد آورد.

در عین حال، با دقت در روایات یادشده روشن می شود که اطلاق این دو واژه بر سایر
پیشوایان معصوم، کاربری عام و شایع این دو لفظ نیست؛ بلکه واژه های مورد نظر در مواردی
خاص به صورت محدود و با قرینه بر سایر امامان معصوم نیز اطلاق می شود، در حالی که
کاربری عام و شایع واژه های یادشده چیز دیگری است که وقتی این دو واژه بدون قرینه به کار
برده می شوند، آن معنای خاص از آن اراده می شود. آن معنای خاص امام موعودی است که
قیام به سیف می کند و دنیا را از عدل و داد سرشار می نماید. به تعبیر دیگر، به دلیل کثرت
استعمال این دو لفظ در امام مهدی علیه السلام گویا واژه های یادشده به علم برای آن حضرت تبدیل
شده اند و وقتی به صورت مطلق به کار می روند، از آن امام مهدی علیه السلام به ذهن متبادر می شود و
این مطلب روشنی است که با اندک مراجعه به روایات قابل فهم است. به عنوان نمونه وقتی
در روایات گفته می شود قیام قائم نشانه هایی دارد، یا نشانه های قیام قائم به محتوم و
غیرمحتوم تقسیم می شوند، یا این که قائم دو غیبت خواهد داشت، یا این که قائم
شباهت هایی با انبیا دارد، یا این که پیامبرگرمی اسلام صلی الله علیه و آله به ظهور مهدی علیه السلام بشارت
داده اند، یا این که به فرموده آن حضرت، مهدی علیه السلام از فرزندان اوست، یا در روایات بیان شده
که مهدی علیه السلام از نسل امام علی و فاطمه زهرا علیهما السلام است و یا مهدی علیه السلام از نسل حسین علیه السلام است
و... در همه این روایات، مقصود از قائم و مهدی همان شخصیت معهود - یعنی امام دوازدهم
- است و به همین دلیل بوده که وقتی که پیشوایان معصوم از ظهور مهدی یا نشانه های ظهور
او یا شباهت هایی که او با انبیا دارد و یا ویژگی هایی که حکومت او دارد سخن می گفتند،
اصحابشان این پرسش را مطرح نمی کردند که مقصود شما از مهدی و قائم کیست، مهدی
اول است یا دوم یا سوم و... این نشان از آن دارد که در ذهن کسانی که در عصر صدور این
روایات می زیسته اند نیز این مطلب مسلم بوده است که همه این روایات ناظر به شخصیتی
خاص است.

برای توضیح آن چه گفته شد، توجه به این روایت می تواند مفید باشد: یونس
بن عبدالرحمن می گوید: به امام موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم: آیا شما قائم به حق
هستید؟ فرمود:

أَنَا الْقَائِمُ بِالْحَقِّ، وَلَكِنَّ الْقَائِمَ الَّذِي يُطَهِّرُ الْأَرْضَ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَيَمْلُكُهَا
عَدْلًا كَمَا مِلَّتْ جَوْرًا هُوَ الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِي، لَهُ عَيْبَةٌ يُطَوَّلُ أَمَدُهَا خَوْفًا عَلَيَّ نَفْسِهِ، يَزِيدُ
فِيهَا أَقْوَامٌ وَيُنْبُتُ فِيهَا آخَرُونَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۱۵۱)

من قائم به حق هستم، ولی قائمی که زمین را از دشمنان خداوند پاک می‌کند و آن را
آن‌چنان‌که از ظلم و ستم آکنده شده از عدل سرشار می‌کند، پنجمین فرزند از نسل من
است او از سر ترس بر جان غیبتی طولانی خواهد داشت که در آن زمان عده‌ای به
ارتداد خواهند گرایید و عده‌ای دیگر ثابت قدم خواهند ماند.

از پاسخ امام علیه السلام روشن می‌شود که مقصود یونس از قائم، همان امام معهودی بوده است که
دنیا را از عدل و داد پر می‌کند و امام توضیح می‌دهد که من هم قائم به معنای قیام کننده به
حق هستم، اما آن کسی که مقصود توست و از او پرسش کردی، پنجمین فرزند از نسل من
است. بنابراین هم پرسش‌گر با سؤال از قائم، به امام مهدی علیه السلام نظر داشته و هم امام موسی
بن جعفر علیه السلام به پرسش‌گر توجه می‌دهند که امام قائم معهود، همان امام مهدی علیه السلام است.
در روایت دیگری چنین می‌خوانیم که مردی خدمت امام موسی بن جعفر علیه السلام رسید و
عرض کرد: صاحب این امر کیست؟ امام فرمود:

أَمَّا إِيَّاهُمْ يُفْتَنُونَ بَعْدَ مَوْتِي فَيَقُولُونَ: هُوَ الْقَائِمُ، وَمَا الْقَائِمُ إِلَّا بَعْدِي بِسِنِينَ؛
(همو: ج ۴۸، ۲۶۶)

آگاه باشید که آنان پس از مرگ من آزموده می‌شوند. پس می‌گویند: او همان قائم
است، در حالی که قائم نخواهد بود مگر پس از گذشت سال‌ها.

در این روایت، امام موسی بن جعفر علیه السلام قائم بودن را از خود نفی کرده و از آمدن قائم در
سال‌های بعد سخن گفته است و این حکایت از آن دارد که هم به حسب فرمایش امام
کاظم علیه السلام و هم بر اساس مرتکزات شیعیان معاصر آن حضرت، مقصود از واژه قائم همه
پیشوایان معصوم نبوده است^۱ و وقتی این لفظ بدون قرینه به کار می‌رفته مقصود از آن یک
شخص خاص، یعنی همان امام موعودی بوده است که دنیا را از عدل و داد پر می‌کند.

با توجه به آن چه گفته شد، درمی‌یابیم وقتی واژه‌های قائم و مهدی بدون قرینه به کار
می‌روند بر اساس ظهور عرفی، مقصود از آن امام مهدی علیه السلام است و این ظهور حجت است و تا
دلیل محکم و استواری وجود نداشته باشد نمی‌توانیم از این الفاظ معنای دیگری برداشت

۱. این‌که برخی از شیعیان امام کاظم علیه السلام را به اشتباه قائم می‌خوانند، نشان می‌دهد بر اساس مرتکزات ذهنی آنان، قائم
مورد نظریک شخص خاص است و الا قائم خواندن آن حضرت و نه سایر ائمه علیهم السلام وجهی نخواهد داشت.

کنیم. بر همین اساس به حسب ظهور عرفی، مقصود از مهدی و قائم در روایات متعددی که بر تحقق زمان رجعت در دوران حکومت مهدی یا قائم دلالت دارند، امام مهدی علیه السلام فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و دوازدهمین فرزند از نسل پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله است. برخی از این روایات بدین قرارند:

۱. **أبی عبد الله علیه السلام سأل عن الرجعة أحق هي؟ قال: نعم، فقیل له: من أول من يخرج؟ قال: الحسين علیه السلام يخرج على أثر القائم علیه السلام. قلت: ومعه الناس كلهم؟ قال: لا بل كما ذكر الله تعالى في كتابه: ﴿يَوْمَ يُفْعَخ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً﴾ قوم بعد قوم؛ (حلی، بی تا: ۴۸)**
از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا رجعت حق است؟ فرمود: آری. سؤال شد: اولین کسی که خارج می شود کیست؟ فرمود: حسین علیه السلام در پی قائم خارج می شود. پرسیدم: تمام مردم با او خواهند بود؟ فرمود: نه، بلکه آن طور که خداوند متعال در کتابش فرموده: «روزی که در صور دمیده می شود پس دسته دسته می آیند.» گروهی پس از گروه دیگر.

۲. **أبی جعفر علیه السلام قال: قال الحسين علیه السلام لأصحابه قبل أن يقتل: ان رسول الله صلی الله علیه و آله قال لی: یا بنی! انک ستساق إلى العران وهي ارض قد التقى فيها النبیون وأوصیاء النبیین وهي ارض تدعى عمورا وانک تستشهد بها ویستشهد معک جماعة من أصحابک ولا یجدون ألم مس الحديد وتلی: ﴿يَا تَارُكُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيمَ﴾ یكون الحرب علیک وعلیهم برداً وسلاماً فأبشروا فوالله لو قتلونا فإنا نرد علی نبینا صلی الله علیه و آله ثم امکت ما شاء الله فأكون أول من تنشق الأرض عنه فأخرج خرجة توافق خرجة أمير المؤمنین علیه السلام وقيام قائمنا وحیة رسول الله صلی الله علیه و آله...؛ (همو: ۵۰ - ۵۱)**

امام باقر علیه السلام فرمود: امام حسین علیه السلام پیش از شهادتش فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به من فرمود: پسرم، تو به عران برده می شوی و آن زمینی است که در آن پیامبران و اوصیایشان با یکدیگر ملاقات کرده اند و آن زمینی است که عمورا خوانده می شود و تو در آن جا شهید خواهی شد و عده ای از اصحاب تو هم شهید خواهند شد و آنان درد سلاح را احساس نخواهند کرد. و این آیه را قرائت فرمود: «ای آتش، بر ابراهیم سرد و سالم باش!» جنگ بر تو و آنان سرد و سالم خواهد بود. پس بشارت باد بر شما! سوگند به خداوند، اگر ما را کشتند بر پیامبرمان وارد می شویم، سپس به اندازه ای که خداوند بخواهد درنگ خواهیم کرد و پس از آن اولین کسی خواهیم بود که زمین برایش شکافته می شود و خارج می شوم، همزمان با خروج امیر مؤمنان علیه السلام و قیام قائم مان و حیات پیامبر خدا صلی الله علیه و آله....

۳. **عن أبی جعفر علیه السلام قال: کأنی بعبد الله بن شریک العامری علیه عمامة سوداء وذو ابناها بین کتفیه مصعداً فی لحف الجبل بین یدی قائمنا أهل البيت فی أربعة آلاف**

مکرون و مکرورون؛ (طوسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۸۱)

امام باقر علیه السلام فرمود: گویا عبدالله بن شریک عامری را در مقابل قائم ما اهل بیت می‌نگرم که عمامه سیاه بر سر موی هایش بین دو کتفش ریخته از شکاف کوه بالا می‌رود و همراه با چهار هزار نفر حمله می‌کنند و بازمی‌گردند.

بنابراین به حسب متفاهم عرفی از روایات یادشده چنین فهمیده می‌شود که امام حسین علیه السلام در زمان امام مهدی علیه السلام رجعت خواهند فرمود و دوران رجعت نه مربوط به دوران حیات دوازدهمین فرزند از نسل امام مهدی علیه السلام بلکه مربوط به دوران خود آن بزرگوار است.

روایات خاص

افزون بر روایات یادشده - که بر رجعت امام حسین علیه السلام در زمان امام مهدی علیه السلام دلالت داشتند و البته به حسب ظهور عرفی مقصود از مهدی و قائم در این روایات، امام مهدی علیه السلام است - روایات متعددی نیز وجود دارد که نه به حسب ظهور که گاه به صراحت و گاه به مدد قراین داخلی بر این دلالت دارند که عصر رجعت در دوران امام مهدی علیه السلام آغاز خواهد شد و امام حسین علیه السلام در دوران حیات امام مهدی علیه السلام به دنیا بازمی‌گردند. در این روایات قراینی وجود دارد که راه بر حمل آن بر مهدیانی که فرزند امام مهدی علیه السلام هستند می‌بندد؛ به عنوان نمونه، می‌توان به این روایات اشاره کرد.

۱. قال أبو عبد الله علیه السلام: إذا ظهر القائم علیه السلام من ظهر هذا البيت، بعث الله معه سبعة وعشرين رجلاً، منهم أربعة عشر رجلاً من قوم موسى علیه السلام، وهم الذين قال الله [تعالى]: ﴿وَمَنْ قَوْمُ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ وأصحاب الكهف ثمانية، والمقداد وجابر الأنصاري، ومؤمن آل فرعون، ويوشع بن نون وصي موسى علیه السلام؛ (طبری ۱۴۱۳: ۴۶۳ - ۴۶۴)

امام صادق علیه السلام فرمود: وقتی قائم از پشت این خانه آشکار شود خداوند با او ۲۷ نفر را برمی‌انگیزد، از جمله ۱۴ نفر از قوم موسی علیه السلام که خداوند متعال درباره‌شان فرموده است: «و جماعتی از قوم موسی به دین حق هدایت جسته و به آن دین بازمی‌گردند.» و هشت نفر از اصحاب کهف و مقداد و جابر انصاری و مؤمن آل فرعون و یوشع بن نون وصی موسی علیه السلام.

تعبیر ظهر من ظهر هذا البيت قرینه است که این روایت ناظر به امام مهدی علیه السلام است؛ زیرا همچنان که در روایات فراوانی بیان شده است، آن حضرت پس از غیبت از کنار خانه کعبه ظهور می‌فرماید. به عنوان نمونه می‌توان به این روایات اشاره کرد:

امام علی علیه السلام فرمود:

المهدی من ذریّتی، یظهر بین الرکن والمقام؛ (کورانی، ۱۴۱: ج ۳، ۱۲۱)

مهدی از فرزندان من است، بین رکن و مقام آشکار می شود.

باز از آن حضرت چنین روایت شده است:

وهو الشمس الطالعة من مغربها، یظهر عند الرکن والمقام؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۷۸)

او خورشیدی است که از مغربش طلوع می کند، نزد رکن و مقام آشکار می شود.

بر این اساس روایت مورد بحث نیز - که از ظهور مهدی از پشت خانه کعبه سخن می گوید - ناظر به امام مهدی علیه السلام است و نمی توان آن را مربوط به شخصیت دیگری دانست. از سوی دیگر، احمد بصری خود نیز به این که روایات مربوط به رجعت اصحاب کهف، ناظر به دوران امام مهدی علیه السلام است اعتراف کرده و در جایی می نویسد:

اما ما روی ان اصحاب الکهف یبعثون مع القائم هم بعض المخلصین من اصحاب رسول الله وامیر المؤمنین کمالک الاشر فلیس المقصود هم انفسهم بل المراد فی هذه الروایات نظائرهم من اصحاب القائم. (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۱ - ۴، سؤال ۷۲)

بنابراین خود او نیز روایتی که از رجعت اصحاب کهف سخن می گوید را مربوط به دوران امام مهدی علیه السلام می داند، لیکن به باور او مقصود از رجعت اصحاب کهف، وجود کسانی از اصحاب امام مهدی علیه السلام است که شبیه اصحاب کهف اند. این سخن - که مقصود از اصحاب کهف کسانی است که شبیه اصحاب کهف اند و مقصود از مقدار کسی است شبیه او و جابر انصاری یعنی کسی شبیه جابر و... - تأویلی بی دلیل و ناپذیرفتنی است و روایت نیز ظرفیت چنین تأویلی را ندارد و در ادامه در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. بنابراین به اعتراف او روایت مورد نظر مربوط به مهدی بیست و چهارم نیست و مربوط به امام زمان علیه السلام است و از سوی دیگر، تفسیر مورد نظر او به دلیل مخالفت با روایت مردود است؛ در نتیجه روایت مورد نظر دلیلی بر آغاز رجعت در دوران امام مهدی علیه السلام به شمار می رود.

۲. عن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: ینزل عیسی ابن مریم علیه السلام عند انفجار الصبح ما بین مهرودین وهما ثوبان أصفران من الزعفران، أبيض الجسم، أصهب الرأس، أفرق الشعر، كأن رأسه یقطر دهنًا، بیده حربة، یکسر الصلیب ویقتل الحنزیر ویهلك الدجال ویقبض أموال القائم یمشی خلفه أهل الکهف، وهو الوزیر الأیمن للقائم وحاجبه ونائبه، ویبسط فی المغرب والمشرق الأمن من کرامة الحجة بن الحسن... ویعمر فی سبعین الفاً منهم اصحاب الکهف...؛ (بحرانی، بی تا: ج ۷، ۹۳)

از پیامبر خدا ﷺ روایت شده که فرمود: عیسی بن مریم علیه السلام هنگام دمیدن صبح از آسمان فرود می‌آید، در حالی که دو جامه زرد شده با زعفران پوشیده و بدنش سفید، موی سرش سرخ و فرق سرش باز است و گویا از سرش روغن می‌چکد. او صلیب را می‌شکند، خوک را می‌کشد، دجال را به قتل می‌رساند و اموال قائم را تحویل می‌گیرد و اصحاب کهف پشت سرش حرکت می‌کنند. او وزیر راست قائم و دربان و نایب اوست و ایمنی را در شرق و غرب عالم از کرامت حجت بن الحسن می‌گستراند... و در میان هفتاد هزار نفر که اصحاب کهف هم از آنان هستند عمره می‌گذارد... .

در این روایت نیز از همراهی اصحاب کهف با حضرت عیسی علیه السلام سخن گفته شده و از آن جا که بر اساس روایات متفق علیه شیعه و اهل سنت نزول حضرت عیسی علیه السلام در زمان امام مهدی علیه السلام رخ خواهد داد، رجعت در زمان امام مهدی علیه السلام آغاز خواهد شد. از جمله روایاتی که بر نزول حضرت عیسی علیه السلام در زمان امام مهدی علیه السلام دلالت دارد، این حدیث از پیامبرگرمی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است:

... و إنه لیخرج من صلب الحسين علیه السلام أئمة أبرار أمناء معصومون قوامون بالقسط، و مناهدی هذه الأمة الذی یصلی عیسی بن مریم خلفه. قلنا: من یارسل الله؟ قال: هو التاسع من صلب الحسين، تسعة من صلب الحسين أئمة أبرار، والتاسع مهدیم یملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً؛ (خزاز قمی، ۱۴۰: ۹۹)

... همانا از پشت حسین علیه السلام امامان نیک و امین و معصوم که برپادارندگان قسط اند خارج می‌شود و مهدی این امت که عیسی بن مریم پشت سرش نماز می‌گزارد از ماست. پرسیدیم: ای پیامبر خدا، او کیست؟ فرمود: او نهمین فرزند از پشت حسین است. نه نفر از پشت حسین امامان نیک‌اند و نهمین نفر مهدی آن هاست که زمین را آن چنان که آکنده از ظلم و ستم شده است از عدل و داد سرشار می‌کند.

حتی احمد بصری مدعی است منظور از عیسی در روایت یاد شده خود اوست؛ چراکه مقصود از عیسی شبیه عیسی است و او به عیسی علیه السلام شباهت دارد (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۴، ۳۰۲). صرف نظر از بی‌اساس بودن این ادعای مضحک او، وی ناخواسته اعتراف کرده است که این روایت ناظر به مهدی بیست و چهارم نیست، بلکه ناظر به امام مهدی علیه السلام است. بنابراین به گواهی روایت یاد شده اصحاب کهف نه در زمان مهدی بیست و چهارم که در زمان امام مهدی علیه السلام رجعت خواهند کرد.

۳. عن سلمان رضی الله عنه قال: قال لی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: إن الله - تبارک وتعالی - لم یبعث نبیاً ولا رسولاً إلا جعل له اثنی عشر نقیباً. فقلت: یا رسول الله، لقد عرفت هذا من أهل الكتابین.

فقال: يا سلمان: هل علمت من نقبائي ومن الاثنى عشرالذين اختارهم الله للأمة من بعدى؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. فقال: يا سلمان، خلقني الله من صفة نوره، ودعاني فأطعته، وخلق من نوري علياً، ودعاه فأطاعه، وخلق من نور علي فاطمة، ودعاه فأطاعته، وخلق مني ومن علي وفاطمة: الحسن، ودعاه فأطاعه، وخلق مني ومن علي وفاطمة: الحسين، فدعاه فأطاعه. ثم سمنا بخمسة أسماء من أسمائه، فالله المحمود وأنا محمد، والله العلي وهذا علي، والله الفاطر وهذه فاطمة، والله ذو الاحسان وهذا الحسن، والله المحسن وهذا الحسين. ثم خلق منا ومن نورالحسين، تسعة أئمة، فدعاهم فأطاعوه، قبل أن يخلق سماء مبنية، وأرضاً مدحية، ولا ملكاً ولا بشراً، وكنا نوراً نسيح الله، ونسمع له ونطيع. قال سلمان: فقلت يا رسول الله! بأبي أنت وأمي، فما لمن عرف هؤلاء؟ فقال: يا سلمان، من عرفهم حق معرفتهم، واقتدى بهم، ووالى وليهم، وتبرأ من عدوهم، فهو والله منا، يرد حيث نرد، ويسكن حيث نسكن. فقلت: يا رسول الله! وهل يكون إيمان بهم بغير معرفة بأسمائهم وأنسابهم؟ فقال: لا يا سلمان. فقلت: يا رسول الله! فأني لى بهم وقد عرفت إلى الحسين؟ قال: ثم سيد العابدين علي بن الحسين، ثم ابنه محمد بن علي باقر علم الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، ثم ابنه جعفر بن محمد لسان الله الصادق، ثم ابنه موسى بن جعفر الكاظم غيظه صبرا في الله - عز وجل - ثم ابنه علي بن موسى الرضى لأمرالله، ثم ابنه محمد بن علي المختار من خلق الله، ثم ابنه علي محمد الهادي إلى الله، ثم ابنه الحسن بن علي الصامت الأمين لسرالله، ثم ابنه محمد بن الحسن الهادي المهدي الناطق القائم بحق الله. ثم قال: يا سلمان! إنك مدركه، ومن كان مثلك، ومن تولاه بحقيقة المعرفة. قال سلمان: فشكرت الله كثيراً ثم قلت: يا رسول الله! وإني مؤجل إلى عهده؟ قال: يا سلمان! اقرأ ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاشُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا * ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾. قال سلمان: فاشتد بكائي وشوقى، ثم قلت: يا رسول الله! أبعهد منك؟ فقال: إى والله، الذى أرسل محمداً بالحق، منى ومن علي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة، وكل من هو منا ومعنا، ومضام فينا، إى والله يا سلمان، وليحضرن إبليس وجنوده، وكل من محض الإيمان محضاً ومحض الكفر محضاً، حتى يؤخذ بالقصاص والأوتار، ولا يظلم ربك أحداً، ويحقق تأويل هذه الآية: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَيْمَةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَتُمْكِنَ هُمْ فِي الْأَرْضِ وَتُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾. قال سلمان: فقامت من بين يدي رسول الله ﷺ وما يبالي سلمان متى لقي الموت، أو الموت لقيه؛ (طبرى، ١: ١٤١٣: ٤٤٧ - ٤٥٠)

سلمان می گوید که پیامبر ﷺ به من فرمود: خدا پیامبری را مبعوث نکرد، مگر این که برای او دوازده وصی قرار داد. عرض کردم: ای رسول خدا، من این مطلب را از یهودیان و مسیحیان شنیده‌ام. فرمود: آیا می دانی جانشینان دوازده‌گانه من که

خداوند برای امت برگزیده، چه کسانی هستند؟ عرض کردم: خدا و پیامبرش بهتر می دانند. پیامبر فرمود: ای سلمان، خدا مرا از نور برگزیده اش خلق کرد و مرا خواند و من پذیرفتم و از نور من علی را خلق کرد و او را خواند و او نیز اطاعت کرد و از نور علی، فاطمه را آفرید و او را خواند. فاطمه نیز اطاعت کرد و از من و از علی و فاطمه، حسن را خلق کرد و او را خواند. او نیز پذیرفت و از من و از علی و فاطمه، حسین را آفرید و او را خواند. حسین نیز اطاعت کرد. سپس به پنج نام از نام های خویش، ما را نامید. پس خداوند محمود است و من محمد، و خداوند علی است و این هم علی، و خداوند فاطر است و این فاطمه، و خداوند دارای احسان است و این حسن، و خداوند محسن است و این حسین؛ سپس از ما و نور حسین، ثَمَّ امام را آفرید و آن ها را خواند. پس همه اطاعت کردند، قبل از آن که آسمان افراشته و زمین گسترده را بیافریند و آن گاه که نه ملکی بود و نه بشری، ما نوری بودیم که خدا را تسبیح می کردیم و از او فرمان می بردیم.

عرض کردم: ای رسول خدا، پدر و مادرم فدایتان! چه پاداشی است برای کسی که آن ها را بشناسد. پیامبر ﷺ فرمود: کسی که آن ها را - چنان که حق معرفت آن هاست - بشناسد و از آن ها پیروی کند و دوستان آن ها را دوست بدارد و دشمنان آنان را دشمن بدارد؛ پس به خدا قسم او از ماست. هر جا ما وارد شویم، او نیز وارد می شود و هر جا ما اقامت کنیم، او هم اقامت می کند.

عرض کردم: ای رسول خدا، آیا ایمان به آن ها، بدون شناختن اسم و نسب شان امکان دارد؟ فرمود: خیر. عرض کردم: ای رسول خدا، من چگونه می توانم آن ها را بشناسم؟ فرمود: بعد از حسین - سرور عبادت کنندگان - علی پسر حسین است، بعد از او فرزندش محمد باقر، سپس جعفر صادق، بعد موسی کاظم، نفر بعدی علی بن موسی الرضا، سپس فرزندش محمد، بعد از وی علی هادی، بعدی حسن، نفر بعد محمد مهدی که قائم به امر خداوند است. سپس فرمود: ای سلمان، تو او را درک می کنی و هرکس مثل تو باشد و هرکس با این شناخت ولایت او را بپذیرد. گفتم: خدا را شکر! آیا من تا زمان ایشان زنده می مانم؟ پیامبر این آیه را در پاسخ به من خواند: «پس زمانی که وعده اول از آن دو وعده فرا رسد، گروهی از بندگان پیکارجوی خود را بر ضد شما برمی انگیزیم؛ خانه ها را جست و جو می کنند و این وعده حق، قطعی است. پس شما را بر آن ها چیره می کنیم و شما را به وسیله دارایی ها و فرزندان کمک خواهیم کرد و نفرات شما را بیشتر [از دشمن] قرار می دهیم.»

در حالی که شوق و گریه ام شدیدتر شده بود، عرض کردم: ای رسول خدا، آیا شما نیز در آن زمان حضور خواهید داشت؟ فرمود: بله، قسم به خدایی که مرا به حق فرستاده

است، من و علی و فاطمه و حسن و حسین و نه فرزند او و هر کس که از ماست و همراه ما و در راه ما به او ظلم شده، حضور خواهیم داشت. بله، قسم به خداوند، به راستی ابلیس و لشکریانش و هر کسی که ایمان خالص دارد یا کافر محض است، حاضر می شوند تا از آن ها قصاص گرفته شود و خدا به احدی ظلم نمی کند و این است تأویل این آیه خداوند که می فرماید: «و ما می خواستیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم و حکومتشان را در زمین پابرجا سازیم و به فرعون و لشکریانشان آن چه را از آن ها بیم داشتند، نشان دهیم.» سلمان می گوید: از محضر پیامبر برخاستم، اما دیگر برایم مهم نبود مرگ را ملاقات کنم یا مرگ مرا در یابد.

به تصریح این روایت، سلمان، امام مهدی علیه السلام فرزند بلا واسطه امام حسن عسکری علیه السلام را درک خواهد کرد؛ یعنی در زمان آن حضرت زنده خواهد شد. در نتیجه این روایت نیز به صراحت بر آغاز شدن عصر رجعت در زمان حیات امام مهدی علیه السلام دلالت دارد و با دیدگاهی که دوران رجعت را مربوط به دوازدهمین مهدی از نسل امام زمان علیه السلام می داند در تقابل آشکار است.

۴. عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ قال: قتل علي بن أبي طالب عليه السلام وطعن الحسن عليه السلام ولتعلل علواً كبيراً قال: قتل الحسين عليه السلام فإذا جاء وعُد أولهما فإذا جاء نصر دم الحسين عليه السلام: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ قوم ببعثهم الله قبل خروج القائم عليه السلام فلا يدعون وترا لآل محمد إلا قتلوه ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾ خروج القائم عليه السلام رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ ﴿خروج الحسين عليه السلام في سبعين من أصحابه عليهم البيض المذهب لكل بيضة وجهان المؤدون إلى الناس أن هذا الحسين قد خرج حتى لا يشك المؤمنون فيه وإنه ليس بديال ولا شيطان والحجة القائم بين أظهرهم فإذا استقرت المعرفة في قلوب المؤمنين أنه الحسين عليه السلام جاء الحجة الموت فيكون الذي يغسله ويكفنه ويحنطه ويلحده في حفرته الحسين بن علي عليه السلام ولا يلي الوصي إلا الوصي - (كليني، ۱۳۶۳: ۸، ج ۲۰۶)

به اعتراف طرفداران احمد بصری، صدر این روایت ناظر به امام مهدی است. آن ها در این باره چنین می نویسند:

امام صادق علیه السلام درباره قول خداوند متعال: «و بر بنی اسرائیل در کتاب مقرر داشتیم که در زمین دو بار فساد خواهید کرد» فرمود: کشتن امام علی بن ابی طالب علیه السلام و طعنه زدن به امام حسن علیه السلام است. «و قطعاً به سرکشی بسیار بزرگی بر خواهید خاست»،

کشتن امام حسین علیه السلام است. «پس زمانی که وعده اول آن دو فرا رسد»، یعنی زمانی که پیروزی خون خواهان حسین علیه السلام برسد، «بندگان از خود که سخت نیرومند هستند بر شما مبعوث می‌کنیم، پس در خانه‌ها به تجسس درآیند»، آن‌ها گروهی هستند که خداوند آن‌ها را قبل از خروج قائم علیه السلام مبعوث می‌کند. پس خونی (و مسئول خونی) از آل محمد به جای نگذارند، مگر آن‌که او را بکشند. «و آن وعده‌ای انجام شدنی است»، یعنی خروج قائم علیه السلام. (الکافی، ج ۸، ص ۲۰۶؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۸۱؛ کامل‌الزیارات، ص ۶۲؛ تأویل الآیات، ج ۱، ص ۲۷۷؛ الصافی، ج ۳، ص ۱۷۹؛ إثبات الهداة، ج ۳، ص ۵۵۲؛ البرهان، ج ۲، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ حلیة الابرار، ج ۲، ص ۶۴۶ و ۶۸۸؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲۹۷ و ج ۵۱، ص ۵۶ و ج ۵۳، ص ۹۳)

در این حدیث متوجه شدیم کسانی به خون خواهی امام حسین علیه السلام برمی‌خیزند که پیش از قیام امام مهدی علیه السلام قیام می‌کنند و خون خواه امام حسین علیه السلام باید یکی از فرزندان او و اهل بیت علیهم السلام باشد. پس حتماً وصی امام مهدی علیه السلام که پیش از ایشان قیام می‌کند، خون خواه امام حسین علیه السلام است؛ مطلبی که قبلاً هم به آن اشاره کردیم.

در مجموع دو تفسیر از این آیات کریمه، مشخص می‌شود که پیش از قائم، قائمی قیام می‌کند؛ یعنی دو قائم در آخر الزمان وجود دارد. قائمی که در ابتدا قیام می‌کند، وصی امام مهدی علیه السلام است که پیش از ایشان می‌آید و قائم دوم، امام مهدی علیه السلام است. (shakhsighablazemam: 11)

از آن چه گفته شد دریافتیم که طرفداران احمد بصری در این باره دو ادعا دارند؛ نخست این که این حدیث مربوط به امام مهدی علیه السلام است و نه دوازدهمین مهدی از نسل آن حضرت؛ دوم این که از این روایت استفاده می‌شود پیش از ظهور امام مهدی قائمی وجود خواهد داشت. از این دو ادعا گرچه ادعای دوم باطل است، لیکن به اعتراف آنان این روایت ناظر به امام مهدی علیه السلام است و نه دوازدهمین مهدی از نسل آن حضرت.

اگر به اعتراف طرفداران احمد، مقصود از واژه قائم در صدر این روایت امام مهدی علیه السلام است، بر اساس ظهور عرفی، قائم در انتهای روایت نیز همان حضرت است؛ چرا که وقتی درباره خروج عده‌ای پیش از قیام قائم و در ادامه از خروج قائم و در انتها از رجعت امام حسین علیه السلام در زمان قائم سخن گفته می‌شود، بر اساس فهم عرف، مقصود از قائم در این سه جمله یک نفر است و به کارگیری یک واژه در یک روایت و قصد کردن دو نفر از آن بدون وجود قرینه حکیمانه نیست. بنابراین مفاد روایت مورد بحث این خواهد بود که در زمان امام مهدی علیه السلام رجعت امام حسین علیه السلام رخ خواهد داد.

۵. مفضل بن عمر می گوید: نزد امام صادق علیه السلام از قائم و کسانی از اصحاب ما که در انتظار آن حضرت از دنیا رفته اند سخن به میان آمد. آن حضرت فرمود:

إذا قام أتى المؤمن في قبره فيقال له: يا هذا إنه قد ظهر صاحبك فإن تشأ أن تلحق به فالحق، وإن تشأ أن تقيم في كرامة ربك فأقم؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۵۹)

چون قائم قیام کند در قبر نزد مؤمن رفته به او گفته می شود: ای فلان، صاحب تو آشکار شده است، اگر می خواهی به او ملحق شوی ملحق شو و اگر می خواهی در کرامت پروردگارت مقیم باشی بمان.

روشن است که مقصود از قائم در این روایت امام مهدی علیه السلام است؛ زیرا آن امامی که مؤمنان در طول تاریخ منتظر ظهورش بوده اند کسی جز آن حضرت نیست. به تعبیر دیگر، لازمه این ادعای احمد بصری که رجعت در زمان مهدی بیست و چهارم رخ می دهد، این است که آن موعودی که مؤمنان در طول تاریخ چشم انتظارش بوده اند و با انتظار ظهورش رخ در نقاب خاک کشیده اند، دوازدهمین مهدی از نسل امام زمان علیه السلام بوده است، در حالی که این ادعا بدیهی البطلان است.

۶. سیف بن عمیره نیز می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود:

المؤمن ليخير في قبره، إذا قام القائم، فيقال له: قد قام صاحبك، فإن أحببت أن تلحق به فالحق، وإن أحببت أن تقيم في كرامة الله فأقم؛ (طبری، ۱۴۱۳: ۴۷۹)

هنگامی که قائم قیام کرد، به مؤمن در قبرش خبر داده می شود و به او گفته می شود: صاحب تو قیام کرد؛ اگر می خواهی به او ملحق شوی ملحق شو و اگر می خواهی در کرامت پروردگارت مقیم باشی، بمان.

۷. امام صادق علیه السلام در روایتی طولانی در پاسخ به پرسش های مفضل چنین می فرماید:

... أول ولادته وقت الفجر من ليلة الجمعة، لثمان خلون من شعبان سنة سبع وخمسين ومائتين... ويقف بين الركن والمقام، فيصرخ صرخة فيقول: يا معاشر نقبائي وأهل خاصتي ومن ذخرهم الله لنصرتي قبل ظهوري على وجه الأرض! اتوني طائعين! ... ثم يصبحون وقوفاً بين يديه، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً بعدة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله

یوم بدر قال المفضل: يا مولاي! يا سیدی! فائتان وسبعون رجلاً الذين قتلوا مع الحسين بن علي عليه السلام يظهرون معهم؟ قال: يظهر منهم أبو عبد الله الحسين بن علي عليه السلام في اثني عشر ألفاً مؤمنين من شيعة علي عليه السلام وعليه عمامة سوداء... فإذا دنت الشمس للغروب، صرخ صارخ من مغربها: يا معشر الخلائق! قد ظهر ربكم بوادي اليباب من أرض فلسطين وهو عثمان بن عنبسة الأموي من ولد يزيد بن معاوية فبايعوه

تهتدوا...؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ۶-۹)

... ولادت او شب جمعه بیست و دوم شعبان سال ۲۵۷ هنگام طلوع فجر است... او بین رکن و مقام می ایستد و فریاد سر می دهد: ای گروه نقبای من و خواص من و کسانی که خداوند آن ها را برای یاری من پیش از ظهورم بر روی زمین ذخیره کرده است، مطیعانه نزد من آیید... آنان که ۳۱۳ مرد به تعداد اصحاب پیامبر خداوند در جنگ بدر هستند صبحگاهان نزد او حاضر می شوند. مفضل پرسید: سرورم، آیا ۷۲ نفری که با حسین بن علی به شهادت رسیدند با او آشکار می شوند؟ امام فرمود: از آن ها ابا عبدالله حسین بن علی همراه با دوازده هزار نفر از شیعیان علی در حالی که بر سرش عمامه سیاهی است آشکار می شود... چون نزدیک غروب شد آواز دهنده ای از جانب مغرب فریاد می زند: ای مردم، پروردگار شما عثمان بن عنبسه از فرزندان یزید بن معاویه از وادی خشک در سرزمین فلسطین آشکار شد؛ با او بیعت کنید تا هدایت شوید....

همچنان که ملاحظه می شود، در این روایت از تولد امام مهدی علیه السلام در سال ۲۵۷ سخن گفته شده و در ادامه به ماجرای رجعت امام حسین علیه السلام در زمان امام مهدی علیه السلام پرداخته شده است. بنابراین نمی توان این روایت را ناظر به مهدی بیست و چهارم - که هنوز زاده نشده - دانست. افزون بر این که در ادامه روایت به خروج سفیانی اشاره شده است؛ همان سفیانی که بر اساس روایات متواتر از نشانه های ظهور امام مهدی علیه السلام است و نه نشانه های مهدی بیست و چهارم و این نکته نیز خود دلیل دیگری است بر این مطلب که روایت یاد شده در ارتباط با امام مهدی علیه السلام است و اعتقاد به آغاز شدن دوران رجعت در زمان دوازدهمین فرزند از نسل امام مهدی علیه السلام بی اساس است.

۸. امام علی علیه السلام فرمود:

... وینادی مناد من السماء باسم رجل من ولدی، وتكثر الآيات حتى يتمنى الاحياء الموت مما يرون من الأهوال، فمن هلك استراح، ومن يكون له عند الله خير نجا، ثم يظهر رجل من ولدی ميملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، يأتيه الله ببقايا قوم موسى عليه السلام ويحیی له أصحاب الكهف، ويؤيده الله بالملائكة والجن وشيعتنا المخلصين، وينزل من السماء قطرها، وتخرج الأرض نباتها. (خصیبه، ۱۴۱۱: ۱۶۳)

این روایت نیز بر رجعت اصحاب کهف در زمان مردی از نسل امام علی علیه السلام دلالت دارد که زمین را از عدل و داد سرشار می کند و در زمان او آسمان بارانش را می باراند و زمین گیاهانش را می رویاند. افزون بر این، در روایات متعدد دیگری این ویژگی ها برای امام مهدی علیه السلام بر شمرده

شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۴۵). تعبیر «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً» به روشنی نشان می‌دهد این روایت ناظر به مهدی بیست و چهارم نیست؛ زیرا با تشکیل حکومت امام مهدی علیه السلام و تثبیت آن، فرزندان و جانشینان آن حضرت حکومت سرشار از عدل را از امام مهدی علیه السلام تحویل خواهند گرفت، نه این که پرشدن دنیا از عدل و داد سال‌ها پس از رحلت امام مهدی علیه السلام آن هم توسط دوازدهمین فرزند از نسلشان رخ دهد.

۹. قال لی أبو جعفر علیه السلام: أما لو قام قائمنا لقد ردت إليه الحمیراء حتی یجلدها الحد و حتی ینتقم لابنة محمد فاطمة علیها السلام منها. قلت: جعلت فداک! ولم یجلدها الحد؟ قال: لفریتها علی أم ابراهیم. قلت: فکیف آخره الله للقاءم؟ فقال: لان الله تبارک و تعالی بعث محمداً صلی الله علیه و آله رحمة و بعث القائم علیه السلام نقمة؛ (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲، ۵۷۹ - ۵۸۰)

آگاه باشید چون قائم ما قیام کند، عایشه به سوی او بازگردانده می‌شود تا این که بر او حد جاری کند و انتقام فاطمه علیها السلام دختر محمد صلی الله علیه و آله را از او بگیرد. گفتم: فدایت شوم! چرا بر او حد جاری می‌کند؟ فرمود: به دلیل افتراایی که به ام‌ابراهیم زد. پرسیدم: چگونه خداوند آن را برای قائم به تأخیر انداخت؟ فرمود: زیرا خداوند بلندمرتبه محمد صلی الله علیه و آله را برای رحمت مبعوث کرد و قائم را برای عذاب برخواهد انگیخت.

در این روایت، تعبیر قیام قائم وجود دارد که ناظر به قیام امام مهدی علیه السلام است و در روایات مشابه درباره آن حضرت به کار رفته و اساساً هیچ توضیحی برای این مطلب که انتقام از عایشه توسط مهدی بیست و چهارم انجام گیرد، نمی‌توان ارائه داد؛ همچنان که برای مبعوث به نقتم شدن مهدی بیست و چهارم نمی‌توان توجیهی ارائه کرد؛ زیرا با گسترش حکومت عدل مهدوی و عمومیت یافتن دانش و حکمت و اخلاق و گرایش همه یا اکثریت انسان‌ها به خوبی‌ها و فضیلت‌ها و نهادینه شدن این وضعیت در سایه تثبیت حکومت امام مهدی علیه السلام دیگر دلیلی برای نقتم‌ورزی توسط مهدی بیست و چهارم وجود نخواهد داشت.

قرینه دیگری که مطلب یادشده را تأیید می‌کند این روایت است:

عن أبي عبد الله علیه السلام قال: إذا تمی أحدکم القائم فلیتمنه فی عافیة فإن الله بعث محمداً صلی الله علیه و آله رحمة و یبعث القائم نقمة؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۲۳۳)

امام صادق علیه السلام فرمود: چون یکی از شما آرزوی قائم می‌کند او را همراه با عافیت آرزو کند؛ زیرا خداوند محمد صلی الله علیه و آله را به عنوان رحمت مبعوث کرد و قائم را برای عذاب برخواهد انگیخت.

روشن است که مقصود از قائم در این روایت، امام مهدی علیه السلام است؛ زیرا آن مهدی‌ای که مؤمنان در طول تاریخ تمنای لقای او را داشته‌اند، امام دوازدهم است و نه مهدی بیست

و چهارم.

افزون بر آن چه گذشت، در روایات متعددی به مؤمنان توصیه شده است که در دعاهای خود از درگاه خداوند این درخواست را داشته باشند که در دوران ظهور امام مهدی علیه السلام به دنیا بازگشته و از فیوضات دولت مهدوی بهره‌مند گردند؛ از جمله در دعای عهد صادر شده از امام صادق علیه السلام چنین می‌خوانیم:

۱۰. اللهم ان حال بيني وبينه الموت الذي جعلته على عبادك حتماً مقضياً فأخرجني من قبری مؤتزرأ كفنی شاهراً سيفی. (کفعمی، ۱۴۰۳: ۵۵۱)

و باز آن حضرت چنین نقل شده است:

۱۱. هرکس پس از هر فریضه این دعا را بخواند، امام محمد بن الحسن را در خواب یا بیداری می‌بیند:

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم بلغ مولانا صاحب الزمان أينما كان وحيثما كان من مشارق الأرض ومغاربها، سهلها وجبلها، عنى وعن والدى وعن ولدى وإخوانى التحية والسلام، عدد خلق الله، وزنة عرش الله، وما أحصاه كتابه وأحاط علمه اللهم إنى أجدد له فى صبيحة هذا اليوم وما عشت فيه من أيام حياتى عهداً وعقداً وبيعة له فى عنقى لأحول عنها ولا أزول، اللهم اجعلنى من أنصاره ونصاره الذابيين عنه، والمتثلين لأوامره ونواهيه فى أيامه، والمستشهدين بين يديه، اللهم فان حال بينى وبينه الموت الذى جعلته على عبادك حتماً مقضياً فأخرجنى من قبرى مؤتزرأ كفنى، شاهراً سيفى، مجرداً قناتى، مليباً دعوة الداعى فى الحاضر والبادى. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸۳، ۶۱)

توصیه پیشوایان معصوم در ادعیه یادشده و ادعیه مشابه به مؤمنان برای رجعت در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام و چشیدن طعم شیرین زندگی در دولت کریمه آن حضرت نشان‌گر تحقق رجعت در دوران طلایی حکومت امام مهدی علیه السلام است.

روایات اخیر که بر آغاز شدن دوران رجعت در زمان حیات امام مهدی علیه السلام دلالت داشتند افزون بر این که در تعارض با دیدگاه احمد حسن مبنی بر شروع شدن رجعت در دوران دوازدهمین مهدی از نسل امام مهدی علیه السلام است، به ضمیمه روایاتی که اولین رجعت‌کننده را امام حسین علیه السلام معرفی کرده است، این نتیجه را در پی خواهد داشت که امام حسین علیه السلام در دوران حیات امام مهدی علیه السلام رجعت خواهند فرمود و به عنوان وصی و جانشین امام مهدی علیه السلام نقش آفرینی خواهد فرمود.

برخی از روایاتی که امام حسین علیه السلام را اولین رجعت‌کنندگان دانسته بدین قرارند:

أبي عبد الله عليه السلام: إن أول من يكر في الرجعة الحسين بن علي عليه السلام ويمكث في الأرض أربعين سنة حتى يسقط حاجباه على عينيه؛ (حلي، بی تا: ۱۸)
 اولین کسی که در رجعت باز می گردد حسین بن علی علیه السلام است. او چهل سال در زمین درنگ می کند تا این که ابروانش بر چشمانش می افتد.

قال أبو عبد الله عليه السلام: إن أول من يكر إلى الدنيا الحسين بن علي عليه السلام وأصحابه ويزيد بن معاوية وأصحابه فيقتلهم حذو القذة بالقذة، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا»؛ (عیاشی، ۱۴۱: ج ۲، ۲۸۲)
 اولین کسی که به دنیا باز می گردد، حسین بن علی و اصحابش و یزید بن معاویه و اصحاب اوست، پس آنان را بدون هیچ تفاوتی می کشد. در ادامه امام این آیه را تلاوت فرمود: «آن گاه شما را به روی آنان برگردانیم و بر آن ها غلبه دهیم و به مال و فرزندان مدد بخشیم و عده جنگجویان شما را بسیار گردانیم.»

پاسخ احمد بصری

همچنان که مشاهده شد، در این روایات قرآینی وجود داشت که حمل آن بر شخصیت هایی غیر از امام مهدی علیه السلام را ناممکن می گرداند. به عنوان نمونه، در برخی از روایات از رجعت اصحاب کهف در زمان امام مهدی علیه السلام سخن گفته شده بود و این به معنای آغاز شدن رجعت در دوران امام مهدی است و نه دوازدهمین فرزند از نسل ایشان. احمد بصری در مقام پاسخ به این روایات مدعی شده است که رجعت دو نوع است؛ رجعت به مثل و نظیر، و رجعت به نفس. مقصود از رجعت به مثل که در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام اتفاق می افتد این است که در میان اصحاب آن حضرت کسانی وجود دارند که مثل اشخاص صالح و پرهیزگار گذشته تاریخ بوده اند. مثلاً اگر گفته می شود مالک اشتر در زمان امام مهدی علیه السلام رجعت می کند، مقصود کسی است که شبیه مالک است، نه این که واقعاً مالک دوباره زنده می شود و مقصود از رجعت به نفس - که در زمان رجعت اتفاق می افتد - این است که واقعاً اشخاصی دوباره زنده شوند. وی در این باره چنین می نویسد:

الرجعة رجعتان؛ رجعة في قيام القائم يمثلهم ورجعة في عالم الرجعة الاولى بانفسهم و باجساد تناسب ذلك العالم.

او در ادامه نوشته است:

اما ما روی ان اصحاب الكهف يبعثون مع القائم هم بعض المخلصين من اصحاب رسول الله و امير المؤمنين كمالك الاشتر فليس المقصود هم انفسهم بل المراد في هذه

الروایات نظائرهم من اصحاب القائم ای ان هناك رجلاً من اصحاب القائم هو نظير مالك الاشرقي الشجاعة والحنكة والقيادة والشدة في ذات الله وطاعة الله و الاخلاق الكريمة وكثير من الصفات التي امتاز بها مالك الاشرقي فلذلك يصفه الائمة بأنه مالك الاشرقي. (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۲، سؤال ۷۲)

نقد و بررسی

اولاً این ادعا که مقصود از اصحاب کهف، کسانی شبیه آن‌ها و مقصود از مالک اشتر، کسی شبیه اوست و... ادعایی بی دلیل و مخالف صریح روایت است. روایت مورد نظر به صراحت می‌گوید خود اصحاب کهف، مقداد، سلمان و... رجعت می‌کنند و نمی‌توان گفت مقصود روایت، نظایر این افراد است و این، تفسیر کلام معصوم، به چیزی کاملاً مخالف مقصود معصوم است.

ثانیاً در برخی از روایات، تعبیری وجود دارد که حمل بر رجعت به مثل را بر نمی‌تابد. به عنوان نمونه، تعبیر روایت سلمان این است که «اتک مدرکه و من کان مثلک؛ تو او را درک می‌کنی و هر کس که مثل تو باشد.» و تفسیر این عبارت به این که در زمان ظهور کسانی وجود دارند که شبیه سلمان هستند، چیزی جز تأویل باطل نیست؛ چون امام به صراحت سلمان را مورد خطاب قرار داده می‌فرماید: «تو او را درک می‌کنی» و به همین دلیل سلمان از شنیدن مزه رجعت چنان خوشحال می‌شود که می‌گوید: «دیگر برایم مهم نبود مرگ به سراغ من می‌آید یا من به سراغ مرگ» در حالی که اگر مقصود، رجعت کسی شبیه سلمان باشد، وجهی برای شادمانی سلمان وجود نخواهد داشت. افزون بر این که در این روایت تصریح شده است کسانی که شبیه سلمان باشند نیز رجعت خواهند کرد.^۱ بنابراین اگر مقصود از رجعت سلمان، وجود کسانی شبیه سلمان باشد، بیان «کسانی که شبیه تو هستند نیز رجعت می‌کنند» لغو خواهد بود و معنای روایت در این صورت چنین خواهد شد: «ای سلمان، شبیه تو و کسانی که شبیه تو هستند در زمان او حضور خواهند داشت!»

همچنین محتوای برخی از روایات این بود که در زمان ظهور، نزد قبر مؤمن رفته و به او خطاب می‌شود: «اگر می‌خواهی می‌توانی به دنیا برگردی.» روشن است که معنای این روایات این است که قرار است کسی از قبر بیرون آمده و حیات مجدد یابد. از این رو نمی‌توان آن را به معنای وجود افرادی شبیه صالحان ادوار گذشته در میان اصحاب امام مهدی علیه السلام تفسیر کرد.

۱. و من کان مثلک و تولاه بحقیقة المعرفة.

در روایتی نیز از زنده شده عایشه و جاری شدن حد بر او سخن گفته شده بود. روشن است که نمی‌توان این حدیث را به معنای رجعت به مثل گرفت؛ چرا که حد خوردن کسی شبیه عایشه به جای او کاملاً باطل است؛ همچنان که در دعای عهد و امثال آن، به مؤمنان توصیه شده بود دعای عهد بخوانند تا در عصر رجعت زنده شوند، در حالی که اگر رجعت در دوران امام مهدی علیه السلام رجعت به مثل باشد و بنا نباشد مؤمنی در دوران آن حضرت به دنیا بازگردد، توصیه به خواندن این دعا لغو خواهد بود.

ثالثاً اگر بتوان باب این تأویلات را در احادیث گشود و مدعی شد مقصود از رجعت اصحاب کهف، کسانی است که شبیه آن‌ها هستند و مراد از رجعت مالک، کسی است که شبیه مالک است و همین‌طور، این باب در سایر روایات نیز گشوده خواهد شد و دیگر نمی‌توان به ظاهر هیچ روایتی اعتماد کرد. به عنوان نمونه، اگر در حدیث وصیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله نام احمد آمده، یا از خروج مردانی از طالقان که شعارشان احمد است یاد شده، مقصود کسی است که نامش شبیه احمد است، نه این که دقیقاً نامش احمد باشد و... با این وجود بسیاری از روایاتی که احمد بصری برای اثبات مدعایش به آن استناد کرده است، از قابلیت استناد ساقط خواهند شد.

۱۲. «از دیگر روایاتی که بر تحقق رجعت در زمان حیات امام مهدی علیه السلام دلالت دارد، حدیث ثقلین است که به صورت متواتر از شیعه و اهل سنت روایت شده است که پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله فرمود:

أتی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي واتهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۲۳۹)

من در میان شما دو چیز گران بها باقی می‌گذارم؛ کتاب خدا و عترتم، اهل بیتم را، و این دو هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند تا این که سر حوض بر من وارد شوند.

این روایت بر جدایی ناپذیری وجود اهل بیت از قرآن تا روز قیامت دلالت دارد و عترت پیامبر همان امامان دوازده‌گانه هستند و نه غیر آن‌ها. امام صادق علیه السلام از پدران گرامی اش از امام حسین علیه السلام چنین روایت می‌کند:

سئل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - عن معنى قول رسول الله صلی الله علیه و آله: إني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي من العترة فقال: أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين تأسعهم مهديم وقائمهم، لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله صلی الله علیه و آله حوضه؛ (همو: ۲۴۰ - ۲۴۱)

از امیر مؤمنان از این فرمایش رسول خدا «انی مخلف فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی» سؤال شد که عترت کیان اند؟ آن حضرت فرمود: من و حسن و حسین و امامان دوازده گانه از فرزندان حسین که نهمین آنان مهدی و قائم آن هاست. آنان از کتاب خدا جدا نمی شوند و کتاب خدا نیز از آنان جدا نمی شود تا این که بر پیامبر خدا در کنار حوضش وارد شوند.

بنابر این طبق فرمایش امام، آنان از قرآن جدا نمی شوند و این یعنی این که اگر غیر از اینان امامان مردم شوند میان قرآن و این امامان معصوم جدایی افتاده، پس در آینده امامان معصوم پشت سر هم تا روز قیامت خواهند آمد و این همان چیزی است که پیامبر خدا ﷺ در خطبه ای که در آخرین روز از حیات مبارکش ایراد فرمود به آن اشاره نمود:

قال علی علیه السلام: أنشدکم الله، أتعلمون أن رسول الله صلی الله علیه و آله قام خطیباً - ولم یخطب بعدها - وقال: «یا ایها الناس! انی قد ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتُم بهما: کتاب الله و عترتی أهل بیتی، فإنه قد عهد إلى اللطیف الخیر أنهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض»؟ فقالوا: اللهم نعم، قد شهدنا ذلك کله من رسول الله صلی الله علیه و آله. فقال علیه السلام: حسبی الله. فقام الاثنا عشر من الجماعة البدریین فقالوا: نشهد أن رسول الله صلی الله علیه و آله حین خطب فی الیوم الذی قبض فیہ قام عمر بن الخطاب شبه المغضب فقال: یا رسول الله! أکل أهل بیتک؟ فقال: لا ولكن أوصیائی، أخی منهم ووزیری ووارثی وخیفتی فی أمتی و ولی کل مؤمن بعدی و أحد عشر من ولده، هذا أولهم و خیرهم ثم انبأی هذان - وأشار بیده إلى الحسن والحسین - ثم وصی ابنی یسمى باسم أخی علی وهو ابن الحسین، ثم وصی علی وهو ولده واسمه محمد، ثم جعفر بن محمد، ثم موسی بن جعفر، ثم علی بن موسی، ثم محمد بن علی، ثم علی بن محمد، ثم الحسن بن علی، ثم محمد بن الحسن مهدی الأمة. اسمه کاسمی و طینته کطینتی، یامر بأمری و ینهی بنهی، یملا الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً. یتلو بعضهم بعضاً، واحداً بعد واحد حتی یردوا علی الحوض، شهداء الله فی أرضه و حججه علی خلقه. من أطاعهم أطاع الله و من عصاهم عصی الله. فقام باقی السبعین البدریین و مثلهم من الآخرین فقالوا: ذکرنا ما کنا نسینا، نشهد أنا قد سمعنا ذلك من رسول الله صلی الله علیه و آله.

ثم قال علی علیه السلام لأبى الدرداء وأبى هريرة ومن حوله: أيها الناس! أتعلمون أن الله تبارک و تعالی أنزل فی کتابه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فجمعنی رسول الله صلی الله علیه و آله و فاطمة و الحسن و الحسين معه فی کسائه و قال: «اللهم هؤلاء عترتی و خاصتی و أهل بیتی، فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً». فقالت أم سلمة: وأنا یا رسول الله؟ فقال: «إنک علی خیر، وإنما أنزلت فی و فی أخی علی و ابنتی فاطمة و فی ابنی الحسن و الحسين و فی تسعة أئمة من ولد الحسين ابنی - صلوات الله علیهم -

خاصة ليس معنا غيرنا». فقام كلهم فقالوا: نشهد أن أم سلمة حدثتنا بذلك، فسألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فحدثنا به كما حدثتنا أم سلمة به؛ (هلالی، بی تا: ۳۰۰)

امام علی علیه السلام فرمود: شما را به خداوند سوگند می‌دهم آیا می‌دانید که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در آخرین خطبه خود فرمود: «ای مردم، من در میان شما دو چیز باقی گذاشتم که مادامی که به آن‌ها چنگ زنیید هرگز گمراه نمی‌شوید؛ کتاب خدا و عترتم اهل بیتم را؛ زیرا خداوند لطیف و دانا به من خبر داد که این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا این که نزد حوض بر من وارد شوند.» گفتند: به خدا آری، ما تمام این ماجرا را از پیامبر خدا مشاهده کردیم. امام فرمود: خدا برایم کافی است. پس دوازده نفر از اهل بدر به پا خاستند و گفتند: گواهی می‌دهیم که پیامبر خدا در روز رحلت خطبه خواند و عمر بن خطاب غضبناک به پا خاست و عرض کرد: ای پیامبر خدا، آیا مقصود همه اهل بیت شماست؟ آن حضرت فرمود: خیر، مقصود اوصیای من است که برادر و وزیر و وارث و جانشین من در اتمم و ولی هر مؤمنی پس از من از آن‌هاست و نیز یازده فرزند از نسل او، او اولین و بهترین آن‌هاست. سپس این دو فرزندم - و اشاره به حسن و حسین کردند - سپس وصی پسر من که هم نام بردارم علی است و او پسر حسین است. سپس وصی علی که نامش محمد است. سپس جعفر پسر محمد، سپس موسی پسر جعفر، سپس علی پسر موسی، سپس محمد پسر علی، سپس علی پسر محمد، سپس حسن پسر علی، سپس محمد پسر حسن مهدی امت که هم نام من است و طینتش مانند طینت من است. به امر من دستور می‌دهد و از نهی من نهی می‌کند زمین را از عدل و داد پر می‌کند، همچنان که آکنده از ظلم و ستم شده است. این‌ها پشت سر هم می‌آیند یکی پس از دیگری، تا این که نزد حوض بر من وارد شوند. آنان شاهدان خداوند در زمین هستند و حجت‌های او بر خلقش. کسی که آنان را اطاعت کند خداوند را اطاعت کرده و کسی که از آن‌ها تمرد کند از خدا سرپیچی کرده است. پس بقیه هفتاد نفر از اهل بدر و نیز به همین تعداد از دیگران به پا خاستند و گفتند: آن چه را فراموش کرده بودیم به یادمان آوردی! گواهی می‌دهیم که ما این را از پیامبر خدا شنیدیم. سپس علی به ابی‌الدرداء و ابوهیریه و کسانی که اطرافش بودند فرمود: ای مردم، آیا می‌دانید خداوند بلندمرتبه در کتابش این آیه را نازل فرمود که: «خدا چنین می‌خواهد که هر پلیدی را از شما خانواده نبوت ببرد و شما را از هر عیب پاک و منزه گرداند»؟ پس پیامبر خدا من و فاطمه و حسن و حسین را در عباي خود گردآورد و فرمود: «خداوندا، اینان خاندان من و خواص من و اهل بیت من اند؛ پس پلیدی را از آنان ببر و پاکشان گردان!» ام سلمه عرض کرد: ای پیامبر خدا، من هم؟ حضرت پاسخ داد: «تو بر خیر هستی، ولی این آیه فقط درباره من و دخترم فاطمه و دو پسر من حسن و

حسین و نه امام از نسل حسین نازل شده است و غیر از ما هیچ کس با ما شریک نیست.» پس همه به پا خاستند و گفتند: ما گواهی می دهیم ام سلمه این چنین بر ما روایت کرد و از پیامبر نیز در این باره پرسش کردیم و آن حضرت نیز مثل ام سلمه برایمان روایت فرمود.

ملاحظه می شود که پیامبر خدا ﷺ اهل بیت را در معصومین چهارده گانه که آخرینشان مهدی است منحصر فرمود، با واژه «اَئِمَّة» که ادات حصر است و کلمه «خاصه» یعنی آیه تطهیر اختصاص به معصومین چهارده گانه دارد و عبارت «لیس معنا غیرنا». دیگر بار تأکید می کنیم این که پیامبر ﷺ در روایت سابق تصریح فرمود که «برخی از این امامان دوازده گانه پشت سر هم یک به یک می آیند تا این که نزد حوض بر من وارد شوند» دلیل روشنی بر این است که رجعت پس از حجت بن الحسن المهدی رخ می دهد. (طالب الحق، ۱۴۳۲: ۱۲۸)

پاسخ طرفداران احمد بصری

یکی از طرفداران احمد بصری در پاسخ استدلال یاد شده چنین نوشته است: این استدلال باطل است؛ چرا که مهدیین نیز از عترت هستند. و اما این که برخی از روایات، دوازده امام را در سیاق حدیث ذکر کرده اند، اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند و ائمه آن مقداری که مردم در زمانشان نسبت به آن تکلیف داشتند را ذکر کرده اند و این همان پاسخی است که در حدیث تطهیر داده می شود، افزون بر این که عدد مفهوم مخالف ندارد. اما این سخن که در حدیث از اسلوب حصر استفاده شده پاسخش این است که ائمه همیشه بر حصر دلالت ندارد و این سیاق است که این را مشخص می کند. به عنوان نمونه، آیه «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ» معنایش این نیست که آن حضرت بشیر نیست و ممکن است مقصود از جمله «وإنما أنزلت فی وفی أخی علی وابنتی فاطمة وفی ابنی الحسن والحسین وفی تسعة أئمة من ولد الحسین ابنی - صلوات الله علیهم - خاصة لیس معنا غیرنا» این باشد که این افراد مصداق اعلائی این آیه هستند، نه این که تمام مصدقین آن هستند و این شیوه ای است که فصحای عرب آن را به کار می برند. ابوالعلا معری در کلام مشهورش چنین گفته است: «البحتری و ابوتمام حکیمان و انما الشاعر المتبنی.» در حالی که شعرا منحصر در متبنی نیستند و مقصود او این بوده است که او مصداق بارز شعراست. همین طور ممکن است مقصود از «غیر» در جمله «لیس معنا غیرنا» افراد موجود در خارج مثل فلان و فلان باشد که مردم آنان را منصوب کرده بودند و ممکن است برای بیرون کردن زنان باشد تا این شبهه در ذهن برخی وارد نشود. پس این روایت یک قضیه خارجی

است نه حقیقیه.

سخن آخرین که حدیث درصدد تعیین کسانی است که این دربارہ آنان نازل شده است و نه تعیین تعداد ائمه و همین طور پیامبران مقداری را که نسبت به آن تکلیف داشته‌اند بیان کرده‌اند و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

نقد و بررسی

نویسنده یادشده به اصل استدلال پیش گفته پی نبرده است؛ زیرا در روایت یادشده چنین آمده است:

سئل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - عن معنى قول رسول الله ﷺ: إني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي من العترة، فقال: أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم وقائمهم، لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله ﷺ حوضه.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ضمیر «لايفارقون» و «لايفارقهم» به افراد مذکور در روایت برمی‌گردد و نه عترت؛ زیرا عترت مؤنث است. بنابراین طبق فرمایش امام علی عليه السلام این ۱۲ نفر از قرآن جدا نمی‌شوند و قرآن نیز از آن‌ها جدا نمی‌گردد. بنابراین تا روز قیامت در کنار قرآن یکی از این ۱۲ نفر وجود دارد و در نتیجه هنگام رحلت امام مهدی عليه السلام یکی دیگر از این ۱۲ نفر زنده خواهد بود. بر این اساس این سخن که مهدیین هم از عترت هستند و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و... نقض کننده مطلب مورد نظر ما نیست. به عبارت دیگر، مستشکل گمان کرده است ضمیرهای یادشده به عترت برمی‌گردند و در نتیجه وقتی این روایت به جدا نشدن قرآن از عترت حکم می‌کند، می‌توان به قرینه روایات مهدیین، ذکر عدد ۱۲ را از باب مصداق اکمل دانست؛ در حالی که مرجع ضمیرهای یادشده، افراد مذکور در روایت‌اند و امام علی عليه السلام در این روایت، به صراحت ۱۲ نفر را مصداق عترت معرفی می‌کند و در ادامه تصریح می‌فرماید که قرآن از این ۱۲ نفر جدا نشده و اینان نیز همیشه با قرآن هستند. بنابراین حتی اگر این ادعا را بپذیریم که افراد دیگری نیز وجود دارند که جزو عترت محسوب می‌شوند و امام تنها نمونه‌های کامل را بیان فرموده است، ولی به حسب فرمایش امام علی عليه السلام مسئله همراهی با قرآن، مخصوص ۱۲ نفر یادشده در این روایت است و در نتیجه در زمان پایان یافتن حیات امام مهدی عليه السلام دست کم یکی دیگر از این ۱۲ نور مقدس در دنیای مادی حضور خواهد داشت. در نتیجه، رجعت در دوران امام مهدی عليه السلام آغاز خواهد شد و اعتقاد به جانشینی فرزندان امام مهدی عليه السلام از آن حضرت با این روایات در تعارض خواهد بود.

روایت دیگری مطلب پیش گفته را چنین تأیید می‌کند:

الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي من العترة فقال: أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم وقائمهم، لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله صلى الله عليه وآله حوضه؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۲۴۰ - ۲۴۱)

امام صادق عليه السلام از پدران خود چنین روایت می‌کند که از امیر مؤمنان عليه السلام درباره این فرمایش پیامبر خدا صلى الله عليه وآله: «من در میان شما دو چیز گران بها باقی می‌گذارم؛ کتاب خدا و عترتم.» سؤال شد که عترت کیان‌اند؟ امام عليه السلام فرمود: من و حسن و حسین و امامان نه‌گانه از نسل حسین که نهمین آن‌ها مهدی و قائم آن‌هاست. اینان از کتاب خدا جدا نمی‌شوند و کتاب خدا نیز از آنان جدا نمی‌شود تا این که نزد حوض [کوثر] بر پیامبر خدا وارد شوند.

در این حدیث ضمیر «لایفارقون» به «أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين» برمی‌گردد. بنابراین طبق فرمایش امام علی، امام حسین، امام سجاد، امام باقر و امام صادق عليه السلام قرآن تا روز قیامت - که زمان ورود بر حوض کوثر است - از امامان دوازده‌گانه جدا نخواهد شد، در حالی که لازمه نظریه مهدیان پس از امام مهدی عليه السلام جدا شدن امامان دوازده‌گانه از قرآن دست‌کم در بخشی از زمان (زمان رحلت امام مهدی عليه السلام تا آغاز رجعت) خواهد بود.

نتیجه

چنان‌که گذشت، اساس استدلال احمد بصری بر این مطلب استوار بود که در کنار روایات رجعت، روایاتی وجود دارد که می‌گویند: دوازده مهدی از فرزندان امام مهدی عليه السلام به ترتیب اوصیا و جانشینان آن حضرت خواهند شد و اگر بخواهیم بین این دو دسته جمع کنیم، باید بگوییم مقصود از «مهدی» در روایات رجعت، دوازدهمین مهدی از فرزندان امام مهدی عليه السلام است. در این صورت، هم تعارض برداشته شده و هم هر دو دسته روایت اخذ شده است. پاسخ مطلب یاد شده نیز این بود که درست است که می‌توان به دلیل وجود قرینه‌ای از ظاهر روایتی دست کشید، اما این مطلب مربوط به جایی است که قراین داخلی روایت، مخالف با آن معنای خلاف ظاهر نباشند؛ ولی هنگامی که در متن روایت قرآینی وجود داشت که در تعارض با معنای خلاف ظاهر مورد نظر بود. افزون بر این که نفس خلاف ظاهر بودن، دلیلی بر عدم اراده شدن

آن، از سوی متکلم است، قراین داخلی یادشده نیز دلیل مضاعفی است که نشان می‌دهد متکلم معنای خلاف ظاهر مورد نظر را اراده نکرده است.

مطلب مورد بحث نیز از این قبیل است؛ زیرا با وجود تصریحات و قراین داخلی‌ای که در روایات دسته دوم (دلایل خاص) وجود داشت، حمل واژه‌های «مهدی» و «قائم» موجود در این روایات بر مهدی دوازدهم از نسل امام مهدی علیه السلام امکان‌پذیر نیست.

به تعبیر دیگر، این که گفته می‌شود می‌توان به دلیل وجود قرینه‌ای دست از ظاهر روایتی کشید، مربوط به جایی است که روایت ظرفیت این دست کشیدن را داشته باشد و به تعبیر فنی، ظهور در یک معنا داشته باشد، نه این که صریح در آن معنا باشد. به عنوان مثال، صیغه امر، ظهور در وجوب دارد، نه این که تصریح به وجوب باشد؛ مثلاً «اغتسل فی الجمعة» ظاهر در وجوب غسل جمعه است و نه تصریح به آن. به همین دلیل اگر در روایتی وارد شده بود که «غسل الجمعة لیس بفریضة» این روایت می‌تواند قرینه‌ای باشد که بر اساس آن، از ظاهر «اغتسل فی الجمعة» دست برداریم و بگوییم مراد از آن، استحباب غسل جمعه است؛ چون صیغه امر در طلب غیر الزامی نیز به کار می‌رود؛ در حالی که در روایات مورد بحث، ظرفیت دست کشیدن از ظاهر وجود ندارد. مثلاً وقتی در روایتی وارد شده است که اصحاب کهف در زمان امام مهدی علیه السلام رجعت می‌کنند، دلالت این حدیث بر رجعت اصحاب کهف از باب ظهور نیست، بلکه از باب تصریح است. بنابر این، روایت یادشده این ظرفیت را ندارد که بگوییم مقصود از آن، رجعت مثل اصحاب کهف است و کسی که این روایت را به معنای رجعت مثل اصحاب کهف به شمار می‌آورد، از ظاهر روایت دست برداشته، بلکه صریح روایت را کنار گذاشته است.

یا اگر در روایتی پس از تصریح به ائمه دوازده‌گانه، تصریح شده است که قرآن از این ۱۲ نفر جدا نمی‌شود، نمی‌توان به استناد روایات دیگر مدعی شد ذکر ۱۲ امام از باب بیان مصداق اکمل است؛ زیرا بازگشت این سخن به این است که در برهه‌ای از زمان، میان قرآن و امامان دوازده‌گانه جدایی بیفتد و این دست برداشتن از ظاهر نیست، بلکه مخالفت با تصریح روایت است؛ یعنی دلالت این روایت بر عدم افتراق بین قرآن و دوازده امام از باب ظهور نیست که ظرفیت دست کشیدن و حمل بر خلاف را دارد، بلکه از باب صراحت است.

با توجه به آن چه گذشت، روایت علی بن ابی حمزه از امام باقر^۱ نیز پاسخ خواهد یافت؛ زیرا

۱. دخل علی بن ابی حمزة علی ابی الحسن الرضا علیه السلام فقال له: أنت إمام؟ قال: نعم. فقال له: إني سمعت جدك جعفر بن محمد علیه السلام يقول: لا يكون الامام إلا وله عقب. فقال: أنسيت یا شیخ أو تناسيت؟ لیس هكذا قال جعفر علیه السلام؛ إنما قال جعفر علیه السلام: لا يكون الامام إلا وله عقب إلا الامام الذی یخرج علیه الحسين بن علی علیه السلام فإنه لا عقب له. فقال له: صدقت

اولاً در این روایت از کسی که امام حسین علیه السلام بر او رجعت می‌کند، با عنوان «امام» یاد شده است و احمد بصری دست کم در زبان معتقد است فرزندان امام مهدی علیه السلام امام نیستند، بلکه مهدی و قائم هستند. بنابراین اطلاق واژه «امام» بر کسی که در زمان او امام حسین علیه السلام رجعت می‌کند، خود دلیلی است بر این که او فرزند امام مهدی علیه السلام نیست. ثانیاً با توجه به آن چه گذشت، روشن شد که حمل روایات رجعت بر مهدی بیست و چهارم به دلیل مخالفت با تصریح روایات امکان‌پذیر نیست. بنابراین روایت مورد نظر نیز نمی‌تواند در این باره تأثیرگذار باشد و در نتیجه این روایت با روایاتی که بر فرزند داشتن امام مهدی علیه السلام دلالت دارد در تعارض است و زحمت بیرون آمدن از این تعارض بر عهده احمد بصری که خود را فرزند امام مهدی علیه السلام می‌پندارد خواهد بود و اوست که باید برای حل این تعارض پاسخی دست و پا کند.

آن چه گذشت را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که دسته‌ای از روایات، از آغاز شدن رجعت ائمه علیهم السلام در دوران امام مهدی علیه السلام سخن می‌گویند و برخی دیگر بر وجود مهدیانی از نسل امام مهدی علیه السلام دلالت دارند. احمد بصری معتقد است میان این دو دسته تعارضی نیست؛ چرا که به قرینه روایات دسته دوم، مقصود از مهدی در دسته نخست روایات، دوازدهمین مهدی از نسل امام مهدی علیه السلام است و پاسخ ما این بود که دلالت بسیاری از روایات دسته نخست بر آغاز شدن رجعت در دوران امام مهدی علیه السلام از باب تصریح است و نه از باب ظهور تا بتوان از آن دست برداشت و در بسیاری از روایات ظرفیت چنین تفسیری وجود ندارد. بنابراین میان دو دسته روایات یاد شده، همچنان تعارض برقرار است.

آن چه می‌تواند این تعارض ظاهری را حل کند، روایتی است که در آن تصریح شده است مهدیانی که پس از امام مهدی علیه السلام می‌آیند، گروهی از شیعیان هستند که دعوت به موالات اهل بیت می‌کنند:

عن أبي بصير قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام: يا ابن رسول الله! اني سمعت من أبيك أنه قال: يكون بعد القائم اثنا عشر مهدياً. فقال: إنما قال: اثنا عشر مهدياً، ولم يقل: اثنا عشر إماماً، ولكنهم قوم من شيعتنا يدعون الناس إلى مواليتنا ومعرفة حقنا؛
(صدوق، ۱۴۰۵: ۳۵۸)

ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: ای فرزند رسول خدا، من از پدر شما شنیدم که می‌فرمود: پس از قائم، دوازده مهدی خواهد بود. امام صادق علیه السلام فرمود: دوازده مهدی گفته است، نه دوازده امام؛ آن‌ها قومی از شیعیان ما هستند که مردم را به

موالات و معرفت حق ما می خوانند.

بنابراین ظاهر روایاتی که از آغاز شدن رجعت در زمان امام مهدی علیه السلام سخن می گویند پذیرفته می شود و مقصود از روایاتی که از وجود مهدیانی پس از امام مهدی علیه السلام خبر می دهند این است که پس از آن حضرت، گروهی از شیعیان خواهند بود که مردم را به موالات و معرفت اهل بیت فرامی خوانند. اگر این تفسیر پذیرفته شود، تعارض یادشده از میان خواهد رفت و اگر پذیرفته نشود، میان روایات رجعت و نظریه مهدیان پس از امام مهدی علیه السلام همچنان تعارض برقرار خواهد بود و وقتی تعارض برقرار باشد روایات رجعت به دلیل این که از نظر تعداد بیشتر از روایات مهدیین است و نیز به دلیل هماهنگی با روایات ائمه اثناعشر و... مقدم اند و روایات مهدیین از گردونه اعتبار خارج می شوند و در خوشبینانه ترین فرض ها، اگر دو دسته روایت مورد نظر از همه نظر با هم برابر باشند، حکم به تساقط هر دو دسته می شود و باز هم روایات مهدیین از اعتبار می افتند. در نتیجه در هر دو صورت روایات مهدیین از درجه اعتبار ساقط خواهد شد و به آن ها نمی توان تمسک جست. بنابراین افزون بر دلایل دیگری که در جای خود اقامه شده است، تعارض روایات مهدیین با روایات رجعت دلیلی دیگری بر بطلان اعتقاد به مهدیین است.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که از آن جا که احمد بصری مشی اخباری دارد و به هر روایتی در هر کتاب و با هر سند استدلال می کند از باب قاعده الزام در مقام نقد او به شیوه مقبول او مشی شد و البته این به معنای پذیرش همه روایات و مطالب پیش گفته نیست و چه بسا برخی از روایاتی که در نقد دیدگاه احمد بصری به آن استناد شد در صورت نقد سندی و دلالی مورد پذیرش ما قرار نگیرد، لیکن به کارگیری این شیوه در مقام ابطال ادعای احمد بصری که خود چنین شیوه ای دارد درست و بدون اشکال است.

منابع

- احمد الحسن، احمد بن اسماعیل، *المنشآت*، انتشارات انصار الامام المهدی، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- آیتی، نصرت الله، «نقد و بررسی آراء مدعیان مهدویت با تکیه بر آراء احمد الحسن»، فصل نامه *مشرق موعود*، سال هفتم، ش ۲۵، بهار ۱۳۹۲ش.
- بحرانی، سید هاشم، *غایة المرام*، تحقیق: سید علی عاشور، بی جا، بی نا، بی تا.
- حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر بصائر الدرجات*، تحقیق: مشتاق المظفر، بی جا، بی نا، بی تا.

- خزاز قمی، علی، *کفایة الاثر*، تحقیق: کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خصیصی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسة البلاغ، چاپ چهارم، ۱۴۱۱ق.
- شهبازیان، محمد، «بررسی برخی ادله روایی احمد بصری؛ یماندروغین»، فصل نامه مشرق موعود، سال هفتم، ش ۲۷، پاییز ۱۳۹۲ش.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، *علل الشرائع*، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- طالب الحق، دعوة احمد الحسن بین الحق والباطل، بی جا، بی نا، ۱۴۳۲ق.
- طبری (شیعی)، محمد بن جریر، *دلائل الامامة*، قم، مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الغیبة*، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- العلاء، سالم، *الرجعة ثالث ایام الله الکبری*، انتشارات انصار الامام المهدي، چاپ اول، ۱۴۳۳ق.
- کفعمی، ابراهیم بن علی، *مصباح*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
- کورانی، علی، *معجم احادیث الامام المهدي*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق: محمد باقر انصاری، بی جا، نشر محقق، بی تا.
- shakhsighablazemam، مجموعه کتب انصار امام المهدي.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

نقش امام غایب در هدایت و مبانی آن

رضا برنج‌کار*

محمدتقی شاکر**

چکیده

پرسش از چیستی فواید و اثرگذاری امام غایب در سیر تکاملی انسان‌ها، پرسشی است که پس از اثبات لزوم وجود امام و مبانی عقلی و نقلی آن طرح می‌شود. در یک انگاره حداقلی، امام جایگاهی همانند جایگاه دیگر حاکمان با قید عدالت دارد. این نوع تلقی علاوه بر تقصیر در تبیین جایگاه امامت با دوره غیبت امام، دچار سردرگمی در تحلیل نقش امام است. در آیات قرآن کریم، جایگاه حقیقی امام و نقش او در هدایت بیان شده که آیات شهادت از جمله این آیات است. از مسئله شهادت، چگونگی و آثار شهادت گروهی از برگزیدگان انسان‌ها در آیات قرآن، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. بیشتر دیدگاه‌ها به ثمربخشی شهادت انبیا و اوصیا در آخرت و صحنه قیامت معطوف است؛ اما با وجود شواهد متقن قرآنی و روایی باید پذیرفت که مسئله شاهد بودن گروهی از انسان‌ها در دنیا و آگاهی یابی الهی آنان از اعمال و باطن امور انسان‌های دیگر، دارای پیامد دنیوی و زمینه تحقق امری مهم و اساسی است که بنای آفرینش و دستگاه عظیم و مستحکم ارسال انبیا و نصب اوصیا بر آن استوار و قوام یافته است؛ یعنی موضوع هدایت و کمال بخشی و رساندن هر چیز به سرانجام شایسته او؛ امری که خداوند متعال تنها خود را تحقق بخش آن دانسته است. در این میان، نقش شاهدان بر اعمال انسان‌ها، واسطه بودن آنان در تحقق گونه‌ای خاص از هدایت الهی است؛ همان‌گونه که انبیا، به منزله واسطه‌هایی الهی میان

* استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول) (14mt.shaker@gmail.com).

انسان‌ها و خداوند در دریافت و انتقال پیام‌های پروردگار در عرصه هدایت تشریحی به شمار می‌روند.

این نوشتار با بررسی تطبیقی تفاسیر ذیل آیات مربوط به شهادت، به نقد برخی از آرا و تبیین زوایای مجهولی از چرایی و نتایج این شهادت پرداخته و بدین وسیله بخشی از نقش و جایگاه هدایتی امام عصر علیه السلام تبیین شده است.

واژگان کلیدی

قرآن، شاهد، هدایت، عرضه اعمال، عصر غیبت.

مقدمه

وجود امام، هنگامی که ظاهر و مبسوط‌الید باشد تا بتواند به اصلاح نفوس و جامعه اسلامی بپردازد و از فساد جلوگیری کند، لطف خداوند به بندگان خود است. اما پرسشی که در دوره غیبت امام مطرح و از سوی مخالفان پررنگ شده، چیستی فایده و لطف امام در هنگامه غیبت و مخفی بودن است. جرجانی در این باره می‌نویسد:

با وجود غیبت امام، تصور نمی‌شود او مردم را به صلاح نزدیک و از فساد دور سازد.
(ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۳۴۸)

تفتازانی نیز فایده امام غایب را انکار می‌کند و اعتقاد به وجود امام غایب را برای افراد و جامعه اسلامی بی‌ثمر می‌داند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۲۴۱). همو در شرح *العقائد النسفیة* این سخن را تکرار می‌کند و غرض از وجود امام را با ظاهر بودن او کاملاً مرتبط می‌داند (همو، ۱۴۰۷: ۹۸).

نوشتار پیش رو به دنبال یافتن پاسخ برای این پرسش با استناد به آیات و روایات فریقین و با تأکید بر تفاسیر و شروح اهل سنت در ذیل آیات است. از این رو مسئله شهادت شاهدانی الهی در دنیا بر اعمال انسان که روایات از آن به عرضه اعمال تعبیر نموده‌اند و بررسی فرایند مسئله شهادت از نگاه قرآن، روایات و تفاسیر قرآنی، در دنیا محور اصلی پژوهش حاضر را به خود اختصاص داده است و در آن چیستی شهادت، رابطه شهادت و هدایت، گونه‌های هدایت، شاهدان بر رفتار انسان‌ها و ثمرات و براینده این شهادت مورد تحلیل واقع شده است. از این رو لازم است نخست تعریف و معنای شاهد و شهادت در قرآن بیان شود.

شاهد و شهادت در لغت

دو عنوان حضور و علم را می‌توان دو رکن اصلی شهادت در کلمات مطرح شده در کتب لغت دانست. در *لسان العرب* آمده است:

اصل الشهادة الاخبار بما شاهده؛ والشاهد والشهيد: الحاضر؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۴۰).
 اساس شهادت آگاهی دادن به چیزی است که دیده شده، و شاهد و شهید [که اسم
 فاعل اند] به معنای حاضر است.

ابن منظور شهید را دانا و آگاهی که از علمش چیزی پنهان نیست تعریف می کند (همو:
 ۲۳۸). ابن اثیر می نویسد:

شهید کسی است که از او چیزی پنهان نیست و شاهد، حاضر است. (ابن اثیر، ۱۳۸۵:
 ج ۲، ۵۱۳)

راغب اصفهانی در تعریف شهادت آورده است:

الشهود والشهادة، الحضور مع المشاهدة اما بالبصر أو بالبصيرة. والشهادة قول صادر
 عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۸)
 شهود و شهادت، به معنای حاضر بودن و گواه بودن یا با مشاهده چشم یا با اندیشه و
 بصیرت است و شهادت گفتاری است که از علم با مشاهده شدن به اندیشه یا چشم به
 دست آمده است.

نکته اساسی که در لفظ شهادت مطرح می شود، مشتمل بودن شهادت بر دو مرحله تحمل
 و اداء است. زمان ادای شهادت، متفاوت از زمان تحمل آن، و پس از مرحله تحمل شهادت
 است. اما آیا لفظ شهادت زمان تحمل، یا زمان تحمل و اداء، هر دو را فرا می گیرد؟ یا به عبارتی
 میان علم و حضور و میان بیان و اداء چه رابطه ای وجود دارد؟ پاسخ این پرسش را در کلمات
 برخی از ارباب لغت می توان جست و جو کرد.
 در لسان العرب از قول ابن سیده آمده است:

شاهد، آگاه و دانایی است که آن چه را می داند بیان می کند.

از ابو عبیده نیز نقل شده است:

الشاهد هو العالم الذي يبين ما علمه.

ابوالعباس می گوید:

شهد الله، بين الله و اظهر.

از این تعابیر و جملات استفاده می شود در تحقق شهادت، اداء و بیان آن چه گواهی دهنده،
 به آن عالم و آگاه شده است، دخالت دارد. از این رو صاحب لسان العرب می نویسد:

و شهد له بكذا شهادة ای ادی ما عنده من الشهادة فهو شاهد؛
برای او به چیزی شهادت داد، یعنی آن چه از شهادت نزدش بود بیان و اداء کرد.

همچنین آمده است:

اصل الشهادة الاخبار بما شاهده. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۴۰)

مشابه این کلمات را می توان در دیگر لغت نامه ها ملاحظه کرد (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۷۵).
آن چه بیان شد با تعریف علامه طباطبایی از شهادت، متفاوت است. وی در تعریف
شهادت می نویسد:

حقیقت شهادت عبارت است از تحمل و دیدن حقایق اعمال که مردم در دنیا انجام
می دهند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۵۳)

بنابراین کلمه شهادت در اصل به معنای معاینه، یعنی به چشم خود دیدن یا به گوش خود
شنیدن و یا با سایر حواس خود حس کردن است و در ادای شهادت نیز به کار رفته است (همو):
۱۱۵). از نگاه علامه در مسئله تحقق شهادت، ادا و بیان آن شرط نیست و ایشان معنای اصلی
شهادت را دارای یک مرحله، یعنی حس کردن یک گزاره بیان می کند.

شهادت در قرآن

موضوع شهادت از مباحث مشکل و پیچیده قرآنی است (همو: ج ۱۲، ۳۲۲). در قرآن کریم،
مسئله گواهان بر اعمال و شهادت از زوایای متفاوتی مطرح شده است. آگاهی و شهادت
با معیار گواهی دهندگان و شاهدان بر رفتار انسان، شاهدان را به جهت نوع آنان در
دسته های مختلفی جای می دهد. مفسران قرآن، آگاهان و شهادت دهندگان بر انسان ها را
این گروه ها دانسته اند:

۱. ملائکه ای که مأمور ثبت و ضبط اعمال انسان هستند: «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ
عَتِيدٌ» (ق: ۱۸)؛ «وَأَنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۲).
۲. انبیای الهی: خداوند از قول عیسی عليه السلام نقل می کند: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ
فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مائده: ۱۱۷)؛
همچنین نک: نساء: (۴۱).

۳. شهادت ویژه امت حضرت محمد صلى الله عليه وآله وسلم: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳).

۴. گواهی پیکر و اندام انسان: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ» (نور: ۲۴)؛ «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى

أَفْوَهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿یس: ۶۵﴾.

در بازشماری گواهان برکنش و واکنش انسان، می توان به موارد قرآنی - روایی دیگری نیز اشاره داشت. هرچند در بیشتر این آیات، به اعمال تصریح نشده است، اما مفسران، آیات مذکور را به دلالت تضمینی و گاه التزامی مربوط به مسئله اعمال و رفتار انسان دانسته اند. برخی مفسران، زمین و زمان را نیز طبق آیات و روایات به این موارد افزوده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ۴۰). با نگاهی کلی به مجموعه آیات یادشده درمی یابیم شهادت بر اعمال، مخصوص شهیدان از انسان ها نیست، بلکه هر کس و هر چیزی که کمترین ارتباطی با اعمال مردم دارد، در همان اعمال دارای شهادت است؛ همچون ملائکه، زمان، مکان، دین، جوارح بدن، حواس و قلب که همگی این ها شاهد بر انسان هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۴۸۵).

موضوع شهادت با معیارهای دیگری نیز قابل تقسیم است؛ همانند زمان شهادت که پیش از خلقت یا همزمان با خلقت است، یا در دنیا یا آخرت تحقق می یابد و یا موضوع شهادت که مسئله خلقت و آفرینش یا رفتار و اعمال انسان هاست. آن چه ما را در هدف از این نوشتاری می دهد پی گیری چند مسئله از میان مسائل متعددی است که با موضوع شهادت در قرآن پیوند یافته است. این مسائل عبارت اند از:

۱. موضوعی که انبیا بر آن شهادت می دهند؛
 ۲. آیا مسئله شهادت پس از رحلت پیامبرگرامی ﷺ از نگاه قرآن استمرار دارد؟
 ۳. مقصود از امت در آیه ۱۴۳ بقره و ۸۹ نحل چیست؟ آیا گواه بودن تمامی امت اسلام مطرح است یا گروه خاصی مقصود قرآن است؟
 ۴. رابطه و پیوند شهادت این گروه با شهادت پیامبر خاتم ﷺ چیست؟
 ۵. آثار و نتایج شهادت و رابطه آن با مسئله هدایت از نگاه قرآن و روایات چگونه است؟
- از این رو نوشتار حاضر، از میان شاهدان و گواهان گوناگونی که قرآن از آن ها نام می برد به گواهی پیامبر و شاهدانی پس از ایشان معطوف است.

شاهد بودن پیامبر در دنیا و آخرت

آیه چهل و پنجم سوره احزاب و هشتمین آیه سوره فتح، یکی از رسالت های پیامبر را مسئله شاهد بودن ایشان بیان می کنند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾.

بیشتر مفسران در مسئله شهادتی که طبق تصریح قرآن کریم انبیا بر آن مأمورند، به این نکته اکتفا کرده اند که زمان این شهادت مربوط به نشئه اخروی است. گروهی از این مفسران در بیان محتوای شهادت بر این باورند که پیامبران در روز قیامت در برابر احتجاج برخی

انسان‌ها در مقابل خداوند متعال گواهی می‌دهند که پیام الهی را به مردم در دنیا ابلاغ کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ۷۱) و بیشتر مفسران برآنند که گواهی انبیا مربوط به اعمال انسان‌ها پس از ابلاغ وحی الهی است؛ یعنی گواهی می‌دهند مردم دستورات الهی را پذیرفتند و مطابق آن عمل کردند، یا این‌گونه نبوده و منشأ آن چه در قیامت گرفتار آن هستند، سوء رفتار و اختیار خودشان است. بنابراین طبق این تفسیر مشهور، شاهد بودن پیامبر ﷺ عبارت است از تحمل شهادت در دنیا و ادای آن در آخرت.

این تفسیر در حالی است که به نظر می‌رسد در تبیین بیشتر مفسران قرآن، اطلاق آیه نادیده انگاشته شده است. از همین رو فخر رازی - که به عمومیت آیه توجه داشته - در این باره می‌نویسد:

گسترده‌گی و عام بودن شهادت پیامبر به دلیل اطلاق کلمه «شاهد» در آیه قرآن است.
(رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵، ۱۷۳)

وی در تفسیر آیه ۴۵ احزاب در بیان کیفیت و چگونگی این عمومیت بر این باور است:

پیامبر در دنیا، شاهد به احوال و قضایای آخرت از بهشت و جهنم و میزان و صراط بوده و در آخرت گواه بر احوال دنیا، از اطاعت و معصیت و صلاح و فساد آن است. (همو)

هر چند فخر رازی مرحله اول - یعنی دیدگاه گسترده‌گی شهادت پیامبر - را به نیکی بیان کرده، اما گفتار وی در تبیین چگونگی آن، تمامی آن چه را که آیه بیان‌گر آن است دربر نمی‌گیرد.^۱ آن چه مورد کم‌توجهی قرار گرفته، محدود کردن اثر شهادت به مسئله ادای آن در قیامت است. به بیانی دیگر، در بررسی مسئله شهادت دو نکته مهم وجود دارد؛ نخست، محدوده شهادت که بررسی کمیت آن است و دوم، ثمرات و نتایج شهادت که بحث از فرایند مسئله شهادت است و این که این آگاهی و شهادت چه تأثیری در زندگی دنیایی انسان‌ها و مراحل حیات مادی آنان دارد. در بحث نخست، برخی از مفسران به درستی گسترده‌گی شهادت در دنیا به علاوه آخرت را مطرح کرده‌اند.^۲ اما در مسئله دوم، بیشتر و حتی می‌توان ادعا کرد تمامی مفسران، پیوند نتایج شهادت و ادای آن را به عالم پسین دانسته‌اند. به نظر می‌رسد محدود کردن بحث شهادت از جهت اداء به عالم آخرت، با توجه به عمومیت و اطلاق آیه،

۱. دلیل بر این امر، گفتار دیگر اوست که به آن اشاره خواهد شد.

۲. مرحوم لاهیجی نیز به صورت مجمل، به گسترده‌گی دامنه اطلاق کلام اشاره می‌کند و در ذیل آیه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا» می‌نویسد: «به درستی که ما تو را بر جمیع عالمیان از جن و انس فرستادیم که بر اقوال و افعال ایشان گواه باشی.»

بدان سبب صورت گرفته است که مفسران برای تحقق کامل شهادت - یعنی تحمل و ادای آن در دنیا - تبیین و وجهی نیافته‌اند. این در حالی است که روایات و اصول مطرح شده در آیات قرآن بر امر دقیق‌تری دلالت می‌کنند که نشانه‌هایی از این امر، گاه در بیان مفسران دیده می‌شود.

فخر رازی در پنجمین مسئله مطرح شده در ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره، این سوال را مطرح می‌کند که پدید آمدن شهادت پیامبر در دنیا یا آخرت؟ وی در پاسخ، تحقق شهادت را در دنیا می‌داند و در بیان چرایی ادای شهادت در دنیا، ابتدا از گوهر معنایی و مفهوم واژه «شهد» و مشتقات آن استفاده می‌کند:

شهادت، مشاهده و شهود به معنای رؤیت و دیدن است. گفته می‌شود فلان چیز را مشاهده کردم زمانی که آن را ببینم و به چشم من آید.^۱ از آن رو که میان دیدن به چشم و شناخت به قلب پیوستگی زیادی وجود داشت، معرفت قلبی، مشاهده و شهود نامیده شد، و به شخص آگاه و عارف شاهد و مشاهده می‌گویند و هر کس که به حال چیزی عارف و آگاه شود و آن چیز برایش کشف شود، او شاهد بر آن چیز خواهد بود. (همو: ج ۴، ۸۳)

آن‌گاه رازی با اشاره به متن آیه و دقت دادن به الفاظ مطرح در آن و پیوند دادن آن‌ها با مفهوم و لوازم واژه شهادت می‌نویسد:

شهدا در دنیا عادل شمرده شده‌اند؛ زیرا با صیغه ماضی خبر از آنان می‌دهد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً». از این رو آیه اقتضا می‌کند این گروه در دنیا شاهد باشند؛ زیرا در شهادت مطرح در آیه، عدالت اعتبار شده است. (همو)

آن‌گاه وی این نکته را به آن‌چه گذشت برای تکمیل ادعای خود ضمیمه می‌کند که شهادتی که در آن عدالت معتبر باشد، ادای شهادت است نه تحمل شهادت؛ یعنی تحمل شهادت نیازمند عدالت نیست، بلکه هنگام ادای شهادت به عدالت نیاز است (همو). همچنین می‌توان افزود این تعبیر در کنار این مسئله که در آیه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» موضوع شهادت و گواه بودن رسول خدا ﷺ در کنار دو موضوع بشیر و نذیر بودن - که اموری مربوط به دنیا است و در پیوند با مسئله ارسال که آن هم مسئله‌ای مربوط به حیات پیش از مرگ است - نشان‌گر آنند که برخی از آیات شهادت، به مسئله شهادت از لحاظ تحمل و

۱. يقال شاهدت كذا إذا رأيته و ابصرته.

ادای آن به دنیا اشاره دارند و بیان گر حقیقتی در دنیا هستند.

در مقابل گروهی از مفسران، لفظ «شاهد» در آیه مذکور را به علت نبود پیوستگی میان ارسال - که موضوعی دنیوی است - و شهادت که به تعبیر آنان تنها مربوط به آخرت است، حال مقدره دانسته اند^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۵۴۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۶۴۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۲۳). این در حالی است که دلیلی که آنان را به این امر واداشته است، یعنی مسئله لحاظ شدن تحمل و اداء - هر دو با هم - در شهادت^۲ (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۲۳)، همان نقطه عطفی است که با استناد به آن باید زوایای پنهان مسئله شهادت در دنیا بررسی شود. برخی نیز برای توجیه تفسیر خود با تفاوت نهادن میان شاهد و شهید، با وجود آن که آیه در دلالت بر شاهد بودن پیامبر اکرم ﷺ مطلق است، این گونه توجیه کرده اند:

فالنبي بعث شاهداً أي متحمل للشهادة و يكون في الآخرة شهيداً أي مؤدياً لما تحمله؛
(رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵، ۱۷۳)

مبعوث شدن پیامبر به عنوان شاهد [که قرآن به آن اشاره دارد] به معنای تحمل کردن شهادت است و ایشان در آخرت شهید [یعنی اداکننده آن چه در دنیا تحمل کرده است] خواهد بود.

اما بیشتر ارباب لغت میان شاهد و شهید در معنا تفاوتی قائل نیستند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۴۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۲، ۵۱۳). طریحی که تفاوت شاهد و شهید را در معنای حدوث و ثبوت در آن دو دانسته، معتقد است در معنای شهید لزومی به تحقق ادای شهادت در آخرت وجود ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۸۰). از آیات دیگر قرآن که به مسئله شهادت پرداخته اند نیز لزوم وجود دو مرحله و تحقق الزامی ادای شهادت در آخرت استفاده نمی شود، بلکه از آیات پیوند یافته به شهادت عیسی می توان نمونه ای از تحمل و ادای شهادت در دنیا را بیان کرد. حضرت عیسی عليه السلام در قیامت، در پاسخ به این پرسش که آیا به مردم گفتی تو و مادرت را خدا بدانند؟ برای تبرئه و پاک گرداندن خود، به رفتار و عملی که در دنیا انجام داده است و نشان می دهد او چنین دعوی نداشته استناد می کند و این بیان را با جمله «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ»^۱ عرض می کند؛ یعنی شهادتش را محدود به دنیا و آن هم در زمان حضور خود در میان مردم بیان می دارد و افزون بر ادعای تبلیغ وحدانیت، مدعی می شود هدایتی پس از ابلاغ توحید را نیز انجام داده و آن جلوگیری از جریان غلو است. از این رو شهادت خود را به مرحله

۱. و هو حال مقدرة لاعتبار التحمل و الأداء في الشهادة.

۲. و الإرسال و ان قارن التحمل إلا انه غير مقارن للاداء و ان اعتبر الامتداد.

پس از ابلاغ رسالت نیز تسری داده و مطابق آن تشریح می‌کند. در نتیجه بحث شاهد و شهید بودن خویش را مقید به زمان حضور در دنیا و پیش از عروجش کرده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۱۰۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۶۶) و امر مراقبت را پس از عروج خود، به خدا نسبت می‌دهد: «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

چرایی تحقق شهادت از نگاه مفسران

آیه ۹۴ سوره توبه درباره رفتار گروهی از مردم (منافقین) است که به موضوع شرکت نکردن آن‌ها در جنگ تبوک اشاره دارد. خداوند متعال به پیامبرش می‌فرماید:

﴿قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

بگو: [به سبب امتناع از جهاد] عذرخواهی نکنید، ما هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد! چرا که خدا ما را از اخبارتان آگاه ساخته و خدا و رسولش، اعمال شما را می‌بینند، سپس به سوی کسی که دانای پنهان و آشکار است بازگشت داده می‌شوید و او شما را به آن چه انجام می‌دادید، آگاه می‌کند [و جزا می‌دهد].

شیخ طوسی و مرحوم طبرسی در تبیین این جمله می‌نویسند:

مراد آن است که خدا و رسول او عمل شما را پس از این خواهند دید که آیا از نفاق خود توبه می‌کنید یا بر حال نفاق باقی می‌مانید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۹۳؛ طوسی، بی تا: ج ۵، ۲۸)

رؤیت در آیه - همچنان که ظاهر آن دلالت دارد - به معنای مشاهده و دیدن تفسیر شده است، نه علم و آگاهی که برخی دیگر ادعا کرده‌اند (نک: رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۰، ۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۵). از این رو آیه مذکور به صراحت از رؤیت عمل و رفتار انسان‌ها توسط پیامبر ﷺ خبر می‌دهد و علت این رؤیت را پذیرش توبه و بازگشت - یعنی تحقق دست‌گیری و ایجاد زمینه هدایت به حقیقت - بیان می‌کند. به عبارتی خبر دادن از رؤیت عمل و حقیقت رفتار انسان‌ها زمینه و انگیزه‌ای را در ذهن و قلب و در نتیجه، عمل انسان برای حرکت در راه مستقیم و برگشت به سوی خدا ایجاد می‌کند و بازدارنده‌ای برای کسانی است که وسوسه‌ها و تمایلات شیطانی آن‌ها را تهدید می‌نماید. مفسران معتقدند تعبیر به «ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» به جای «ثم تردون الیه» دلالت بر اطلاع از باطن و ضمیر انسان‌ها دارد که در این عبارت تخویف و ایجاد ترس شدید و زجر و دوری بزرگی برای گروه منافقین است (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ۱۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۳۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۶) و الحاق رسول به لفظ

«الله» و ملحق کردن ایشان به رؤیت، نشان می‌دهد رؤیت پیامبر نیز رؤیتی سطحی و ظاهری نیست، بلکه اطلاع یابی الهی از عمق نیت‌ها و اهداف و ضمیر انسان‌هاست که آیه ۱۰۵ سوره توبه دلالت روشنی بر این معنا دارد.

از میان مفسران، فخررازی در ذیل این آیه به منافع و فواید علم خداوند به جزئیات عمل بندگان برای انسان پرداخته است. هر چند او میان فواید و نتایج علم خدا و علم رسول و مؤمنان به اعمال بندگان تفاوت قائل شده، اما به نظر می‌رسد این تفاوت، مناسب با ارتباطی که در پشت سر هم قرار گرفتن «الله» و «رسول» و «مؤمنین» در آیه وجود دارد نیست. وی فایده علم خدا به جزئیات را برای بندگان این‌گونه تشریح می‌کند:

وقتی بنده‌ای مطیع فرامین الهی باشد، خداوند متعال از اطاعت و فرمان برداری او آگاه است و قادر به رساندن و عطای ثواب به او در دنیا و آخرت می‌شود و در صورت عصیان، او را در دنیا و آخرت می‌تواند عقاب کند. پس ترغیبی برای مؤمنان و تریبیبی برای گناه‌کاران در آیه وجود دارد، گویا خداوند در آیه فرموده: بکوشید در آینده و آنچه پیش روی شماست؛ چرا که اعمالتان در دنیا و در آخرت حکم خود را دارد. حکم عمل شما در دنیا رؤیت خدا و رسول و مؤمنان است که اگر عملتان اطاعت باشد از آن، ثنا و ثواب بزرگی در دنیا و آخرت نصیبتان می‌گردد و اگر معصیت باشد مذمت بزرگی در دنیا و عقاب شدیدی در آخرت در پشت سر آن حاصل می‌شود. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۶، ۱۴۲)

وی فایده ذکر رسول و مؤمنین بعد از نام الله را در دو وجه می‌داند:

۱. تشویق و سوق دادن به سوی عمل صالح؛ زیرا تعظیم و مدح و عزتی که پس از عمل صالح توسط رسول و مؤمنان صورت می‌گیرد مردم را به عمل نیک و شایسته ترغیب می‌کند.
۲. رسول و مؤمنان شهیدان و گواهان روز قیامت‌اند، و شهادت، پس از رؤیت صحیح است. پس خدا از رسول و مؤمنان یاد کرد که تنها اعمال ایشان را می‌بینند و این شهادت دادن نشانه اهل سداد و صدق و عفاف و رشاد بودن رسول و مؤمنان است (همو: ۱۴۳). اما این کلام بیان‌گر تمام هدف شهادت نیست.

تقسیم شاهدان بنا بر زمان ادای شهادت

مسئله شهادت در قرآن را - همچنان که بیان شد - می‌توان از جهات گوناگونی بررسی و تقسیم‌بندی کرد. از جهتی می‌توان این تقسیم را بنا بر زمان ادای شهادت صورت داد. در ابتدای مقاله، به تقسیم انواع شاهدان بر رفتار انسان پرداختیم. حال انواع گوناگون گواهان بر اعمال انسان را می‌توان این‌گونه بیان داشت و گفت شاهدانی که در قیامت شهادت می‌دهند

به دو دسته تقسیم می شود:

۱. شاهدانی که تنها به ادای شهادت در قیامت خواهند پرداخت.
۲. شاهدانی که علاوه بر شهادت اخروی، ادای شهادت در دنیا و هنگامه تحمل آن نیز برای آنان مطرح است و شهادتشان در دنیا دارای نتیجه و فرایندی تأثیرگذار بر گواه شدگان است.

از جمله آیاتی که به شهادت اخروی و دنیوی برخی شاهدان اشاره دارد، آیه ۱۰۵ سوره توبه است که به مسئله رؤیت رفتار و کردار انسان ها توسط خدا و رسول او و مؤمنان خبر می دهد:

﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

خداوند سبحان پیامبر اکرم ﷺ را با نوعی تهدید امر می کند به مکلفان بگوید و ابلاغ کند که به او امر الهی و طاعتی که از شما خواسته عمل کنید و از معاصی اجتناب کنید که آن چه می کنید را خدا و پیامبرش و مؤمنان می بینند (طوسی، بی تا: ج ۵، ۲۹۵).

جمله ﴿سَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ در آیه دلالت دارد که جمله ﴿فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ ناظر به پیش از قیامت است و به عالم دنیا مربوط می شود؛ زیرا می فرماید: «سپس به عالم غیب و شهادت برمی گردید.» از این رو با استفاده از حرف «س» در جمله اخیر «سُتُرَدُّونَ... فَيُنَبِّئُكُمْ...» که بر تراخی دلالت دارد و مجموع آیه دلالت بر ترتب امری در آینده بر حادثه ای در گذشته را دارد دانسته می شود میان رفتار و رؤیت آن و میان بازگشت به دانای نهان و آشکار و در نتیجه خبر دادن به آن چه رؤیت شده، فاصله است و یکی به دنیا و دیگری به آخرت مربوط می شود. از این رو معلوم می شود این رؤیت و دیدن پیش از برگشتن به عالم قیامت و مربوط به دنیا است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۹، ۳۷۹). به بیان دیگر، حرف «س» در عبارت ﴿فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ - همچنان که مفسران شیعه و اهل سنت بیان کرده اند - برای تأکید است (نک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۳۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۱۶)؛ به این معنا که خداوند پس از بیان آموزه شاهدان بر اعمال و تحقق شهادت بر اعمال، به مردم اعلام می کند که به دنباله هر عملی، رؤیت و مشاهده آن و مسئله مهم تری که آیه در صدد بیان آن است محقق شدن نتایج این فرایند - که مسئله هدایت است^۱ - نسبت به عمل کنندگان تحقق می پذیرد. این گفتار با

۱. در ادامه مسئله هدایت، اقسام آن و نتایج رؤیت اعمال که مسئله هدایت است، تبیین خواهد شد.

توجه به آن که خود خداوند از نگرندگان بر اعمال معرفی شده است، روشن ترمی شود؛ چرا که رؤیت الهی بی گمان بدون تأخیر و با آگاهی به باطن و نیت اعمال صورت می یابد و عطف رسول و مؤمنان به «الله» نشان دهنده رؤیت در عالم دنیا و به دنبال هر عملی است.^۱ رؤیت، رؤیتی ویژه است که تا باطن اعمال را فرا می گیرد؛ زیرا درباره «یری» دو دیدگاه بیان شده است: ۱. به معنای علم و معرفت است؛ ۲. به معنای رؤیت به چشم است (رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۰، ۳۱) و از آن جا که رؤیت به عمل نسبت داده شده و عمل به دو گروه اعمال قلبی و اعمال جوارحی تقسیم می شود، لازم است خداوند سبحان و رسول و مؤمنان، رایی و آگاه به هر دو گونه آن باشند (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ۱۴۲). اما برای دانستن ثمره این رویت لازم است نیم نگاهی به مسئله هدایت در قرآن شود و آن گاه با بهره از روایات، به تبیین نتایج این رویت پرداخت. مسئله هدایت، ریشه ها و گونه های آن، ویژگی های هدایت انسان، نقش پیامبر در این هدایت و سرانجام نقش هدایتی امام از مسائل مطرح در موضوع هدایت در قرآن است (نک: شاکر و برنج کار، ۱۳۹۱).

حَقِّ هِدَايَتِ وَ كَوْنِهِ هَايَ اَنْ

باورها و رفتار انسان که به کسب ملکاتی برای او می انجامد همیشه همراه او خواهد بود. از این رو، خداوند نیاز به کمال انسان را پاسخ و هدایت را حَقِّ منحصر خود دانسته است:

﴿قُلْ اِنَّ هُدٰى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى﴾؛ (بقره: ۱۲۰)

بگو هدایت تنها هدایت الهی است.

آیات قرآن دلالت می کنند که حَقِّ هدایت ذاتی، تنها برای کسی است که ذاتاً مهتدی باشد؛ یعنی به غیر خود نیازی ندارد تا بتواند هادی دیگران گردد (یونس: ۳۵). از این رو، قرآن کریم بر اساس خالقیت و توحید ربوبی و تشریحی که از آن، با الفاظ مالکیت و تدبیر امر تعبیر کرده، سرپرستی و سعادت مندی و به کمال رساندن انسان را با توجّه به علم و قدرت مطلق خداوند متعال، حَقِّ منحصر او دانسته است.

هدایت الهی را می توان از جهت مراتب هدایت و بهره مندان از آن، به سه بخش تقسیم نمود (برای مطالعه بیشتر، نک: شاکر و برنج کار، ۱۳۹۱).

۱. به کار رفتن حرف «س» در جمله اخیر یعنی «ستردون» به سبب اندیشه قرآن مبنی بر نزدیک دانستن قیامت است که به کار رفتن صیغه های ماضی درباره امور رستاخیز و پس از آن در برخی از آیات را نیز، مفسران بیان گرایان سخن دانسته اند. در نتیجه به کار رفتن حرف «س» در هر جمله به مقتضای حال، بیان و دلالت آن است.

۱. هدایت عام

قرآن بیان گرو وجود هدایتی عام برای تمام موجودات از طرف خداوند متعال است:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰)

پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آن چه را لازمه آفرینش او بوده داده، سپس هدایت کرده است.

۲. هدایت نوع انسان

انسان نیازمند هدایتی تشریحی است که این راهنمایی و بیان قانون الهی، از طریق ابلاغ دین برای تمامی انسان ها صورت پذیرفته است و خداوند متعال راه را به مؤمن و کافر نشان داده است:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان: ۳)

ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد [و پذیرا گردد] یا ناسپاس.

آیه دلالت دارد خداوند علاوه بر هدایت تکوینی تمام موجودات، خصوص انسان را از هدایت تشریحی نیز برخوردار کرده است.

۳. هدایت ویژه (هدایت پس از هدایت)

کمال انسان وابسته به افعال اختیاری و ارادی اوست. منشأ افعال انسان را اعتقادات نظری و عملی او تشکیل می دهد که در نتیجه برخورد با حوادث، آن چه را در قوه و استعداد دارد به فعلیت می رساند تا نهفته های خود را به سرانجام برساند و به کمال لایق خود - یعنی سعادت یا ضلالت - نایل سازد. از این رو، تشریح الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست؛ بلکه برای تکمیل خلقت اوست تا او را به هدفی که در خلقتش است نزدیک کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۲۹۹). واکنش مثبت انسان به این هدایت تشریحی می تواند هدایتی افزون را برای او فراهم آورد. رسیدن به این هدایت ویژه یا پاداشی با حسن اختیار و پذیرش هدایت تشریحی است:

﴿وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (تغابن: ۱۱)

و هر کس به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می کند.

﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ۱۷)

کسانی که هدایت یافته اند، خداوند بر هدایتشان می افزاید و به آنان روح تقوا می بخشد.

از این هدایت به «ایصال به مطلوب»، «تسدید» و «تأیید» نیز تعبیر شده است.

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾؛ (مائده: ۱۵-۱۶)

از طرف خدا، نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمد. خداوند به برکت آن، کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند، به راه‌های سلامت هدایت می‌کند.

در این آیات، همان‌گونه که از نور و کتاب مبین - برای هدایت همه انسان‌ها از طرف خداوند - صحبت شده، از هدایت مؤمنان طالب رضوان، سخن به میان آمده است. خداوند متعال در آیات بسیاری به این ولایت و هدایت ویژه مؤمنین اشاره کرده است (آل عمران: ۱۲، ۶۸؛ بقره: ۲۵۸؛ یونس: ۹؛ انعام: ۱۲۲).

انتفاع رساندن معبود به بندگان از اعمالشان وابسته به علم به افعال و رفتار آن‌هاست؛ لذا ابراهیم به پدرش گفت:

﴿لَمْ تَعْبُدُوا مَا لَا تَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾. (مریم: ۴۲)

از آن جا که ارتباط مستقیم و دیدن خدا برای انسان امری محال است؛ از این رو، خداوند از اسبابی مرتبط برای انتقال فیض و پیام خود به انسان استفاده کرد:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ۗ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمَشِّقُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾؛ (اسراء: ۹۴-۹۵)

تنها چیزی که بعد از آمدن هدایت مانع شد مردم ایمان بیاورند، این بود [که از روی نادانی و بی‌خبری] گفتند: آیا خداوند بشری را به عنوان رسول فرستاده است؟ بگو: [حتی] اگر در روی زمین فرشتگانی [زندگی می‌کردند و] با آرامش گام برمی‌داشتند، ما فرشته‌ای را به عنوان رسول، بر آن‌ها می‌فرستادیم [چرا که رهنمای هر گروهی باید از جنس خودشان باشد].

به همین دلیل ولایت، اطاعت و هدایت - که از امور اختصاصی برای خداست - به پیامبران و برگزیدگان از انسان‌ها برای تحقق یافتن هدایت الهی نسبت داده شده و خداوند آنان را واجب‌الاطاعه، ولی و هادی معرفی کرده است:

﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ﴾؛ (احزاب: ۶)

پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

خداوند اطاعت برگزیدگان خود را در کنار اطاعت خویش قرار داده و به آن امر می‌کند:

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (نساء: ۸۰)

کسی که از پیامبر اطاعت کند خدا را اطاعت کرده و کسی که سرباز زند تو را نگهبان [و مراقب] او نفرستادیم [و در برابر او مسئول نیستی].

ثمره این اطاعت، هدایت - یعنی همان هدفی که خداوند به سبب آن با انسان ارتباط و حیانی برقرار کرد - معرفی شده است:

﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (نور: ۵۴)

اما اگر از او اطاعت کنید، هدایت خواهید شد.

بنابراین با توجه به آن چه بیان شد می توان ادعا کرد مقصود از مشاهده و رؤیت و عرضه اعمال به پیامبر و مؤمنانی از امت اسلام، مرتبط با مسئله هدایت - آن هم از نوع هدایت پس از هدایت یا همان ایصال به مطلوب و نقش و وظیفه امامت و امام^۱ - در این مرحله است؛ زیرا آیه ۱۰۵ سوره توبه، در مقام ترغیب و ترهیب است و این امور فرع بر ابلاغ و آگاهی از احکام و دستورات الهی است که خداوند پس از مرحله رساندن اوامر توسط پیام آور خود، از انسان ها صحنه کار و عمل را طلب می کند تا متناسب با عمل هر شخص گونه هدایتی مناسب و مربوط به آن را برای او محقق سازد و این نقش پس از مرحله ابلاغ و بیان تجلی می یابد و از آن جا که پیامبر اسلام ﷺ خاتم انبیاء است، صحنه تبلور این گونه هدایت، با توجه به در دست قرار گرفتن بهترین برنامه ها و دستورات، بیشتر مورد توجه و نیاز به نظر می رسد. از همین رو خداوند برای تحقق زنجیره کامل هدایت - که آن را تنها در اختیار خود خوانده است - از مؤمنانی در کنار پیامبر ﷺ نام می برد.

مسئله شهادت پس از پیامبر خاتم

گروهی از مفسران سنی، مطابق دلالت آیه ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ﴾ (نحل: ۸۹) این گزاره را ثابت دانسته اند که لازم است در هر زمانی پس از زمان خاتم المرسلین، شهید و گواهی وجود داشته باشد و به دلیل عدم بروز تسلسل ضرورت دارد آن شهید خطا کار نباشد؛ زیرا در غیر این صورت به شهید و گواه دیگری نیاز می شود و این امر تا بی نهایت ادامه می یابد. این گروه پس از این مقدمات چنین نتیجه گرفته اند:

۱. مقصود از امام در این جا مقام امامت است که برخی از پیامبران از جمله ابراهیم خلیل عليه السلام و حضرت ختمی مرتبت ﷺ از آن بهره مند بوده اند.

فثبت انه لا ید فی کل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم.^۱ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۵۷ - ۲۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ۴۵۰ - ۴۵۱)

مشابه این استدلال و کلمات را می توان در تفسیر آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» نیز مشاهده کرد. این که مراد از شهید در آیه ۸۹ نحل انبیاء باشند، کلام صحیحی نیست:

لان كونهم انبياء مبعوثين الى الخلق امر معلوم بالضرورة فلا فائدة في حمل هذه الآية عليه. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۵۸)

مفسران شیعه همانند شیخ طوسی، طبرسی و ابن شهر آشوب در ذیل آیه مذکور (نحل: ۸۹) نیز آورده اند که آیه دلالت دارد هیچ عصر و دوره ای نباید از فردی که سخنش بر مردم آن زمان حجت و نزد خدا عادل و از جانب او مأمور باشد خالی بماند^۲ (طوسی، بی تا: ج ۶، ۴۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۴، ۳۳؛ مازندرانی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۵).

پس از تبیین دلالت آیه بر وجود شهید و گواه در هر جمع و قرنی، این سؤال مطرح است که با توجه به اطلاق دلالت آیه، مصداق شاهد در عصر پس از پیامبر ﷺ که تحقق بخش شاهد باشد - چه کسی خواهد بود؟

در آیه ۱۴۳ سوره بقره می خوانیم:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

طریحی در مجمع البحرین معتقد است:

«امة» در قرآن در وجوه مختلفی به کار رفته است؛ از جمله امت به معنای جماعت آمده، مانند آیه «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ» امت به معنای همه خلق هم به کار رفته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ۱۱ - ۱۲)

شاید تبیین راغب از امت را بتوان تعریفی جامع دانست؛ او می نویسد:

امت عبارت است از هر جماعتی که امری آن ها را جمع کرده باشد؛ چه آن امری که سبب اجتماع آن ها شده تسخیری باشد یا اختیاری. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹)

با توجه به همین گوهر معنایی است که خلیل در العین آورده است:

۱. مصداق شاهد و گواهان از دیدگاه شیعه و اهل سنت متفاوت است.

۲. این تفسیر را دیدگاه جبایی و معتزله و امامیه می دانند، با این تفاوت که امامیه در این که آن عدل و حجت کیست اختلاف دارند و معتقدند آن عادل حجت تنها از طرف خدا می تواند باشد.

کل قوم نسبوا الی نبی و اضیفوا الیه فهم أمة. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸، ۴۲۸)

مراد از امت در این آیه - که از جمله شهدا شمرده شده‌اند - تمامی اهل قبله و همه مسلمانان نمی‌تواند باشد؛ زیرا امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

در میان مسلمانان گروه‌هایی هستند که در دنیا شهادتشان به دلیل مقدار کمی سبزی یا خرما پذیرفته نمی‌شود، چه رسد به شهادت آن‌ها در قیامت بر اعمال خلق خدا. (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۳؛ مازندرانی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۷۹)

به عبارتی از آن‌جا که خداوند امر شهادت را در ردیف حجت‌هایی دانسته که عذرها را از بین می‌برد و روشن‌گر حق است و از جمله در روز قیامت علیه انسان اقامه می‌شود، مقتضای این اصل آن است که میان این حجت‌ها و اجزا و نتایجشان رابطه حقیقی و روشن برقرار شود، به گونه‌ای که عقل مجبور به اذعان و پذیرش آن باشد و برای هیچ انسانی که دارای شعور فطری است جای شک و مناقشه در آن باقی نماند؛ هر چند اگر خداوند سبحان بخواهد می‌تواند شقی‌ترین انسان‌ها را برای همه مردم شاهد قرار دهد و به شهادت او احتجاج کند؛ زیرا در قدرت و نفوذ و اراده اوست. اما این چنین شهادت، حجتی با زور، ناتمام و غیر قاطع است که شک و ریب را از بین نمی‌برد. از این رو لازم است گواهان و شاهدان بر انسان‌ها دارای ویژگی‌هایی باشند که چنین تأثیر و فوایدی را در خود داشته باشند؛ یعنی افزون بر عصمت، نسبت به حقیقت عمل انسان‌ها به گونه‌ای مناسب آگاه بوده و از نیت و باطن عمل نیز مطلع باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۳۲۲ - ۳۲۳).

به سبب به کار رفتن فعل به صورت ماضی در جمله *«جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»* آیه بر حکم خداوند به عدالت این گروه و جماعت در دنیا دلالت می‌کند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۴۰۳) و چون خداوند به ظاهر و باطن امور آگاه است، حکم او شامل هر دو وجه این گروه - یعنی ظاهر و باطن آنان - می‌شود، لذا عصمت آنان نیز از آیه به دست می‌آید (رازی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۱۹۸)؛ همچنان که از *«لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»* استفاده می‌شود گواهان خداوند که در محکمه الهی قرار است گواهی دهند، معصوم و بی‌خطا هستند (همو)؛ زیرا لازمه شهادت، عدالت و درستی گواه است و از آن‌جا که گواهی شاهدان الهی به حسب اطلاق آیه شامل دنیا و آخرت می‌شود، عدالتی مستمر و در نتیجه عصمت را می‌طلبد. افزون بر این، عبارت «شهد علیه» به جای «شهد له» بر حجیت قول ایشان دلالت می‌کند (همو: ۱۹۹). از این رو مراد از امت در آیه، همگی امت پیامبر نیست؛ زیرا فسق و بلکه کفر بسیاری از امت روشن است (طوسی، بی‌تا: ج ۲، ۸) و چنین مقام بزرگی در شأن همه امت نیست. بنابراین شهید بودن امت اسلامی به همین

معناست که در این امت، افرادی شاهد بر مردم هستند و رسول شاهد بر آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۴۸۴ - ۴۸۵).

می توان گفت در آیه، وصف بعض به کل نسبت داده شده است؛ زیرا این بعض در آن کل هستند و از آن جمعیت اند. همچنین گفتیم این شهادت در دنیا است؛ زیرا خداوند با اعلان به صورت ماضی «جعلنا»، این افراد را در دنیا عادل قرار داد و این امر اقتضا دارد ایشان در دنیا شهدا باشند؛ زیرا شهید بودن آنان را به وسط قرار دادن ایشان پیوند کرد، به صورت ترتیب جزاء بر شرط؛ و وقتی وصف وسط بودن در دنیا است لازم است توصیف شهید بودنشان نیز در دنیا باشد. این شهادت، شهادت اداء است، نه تحمل شهادت؛ زیرا خداوند عدالت را در آن معتبر دانسته است و آن شهادتی که عدالت در آن اعتبار شده ادای شهادت است نه تحمل آن (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۷ - ۸۸).

مصدق امت

مصدق امت در آیه ۱۴۳ سوره بقره از نظر اهل سنت با دیدگاه شیعه متفاوت است. مفسران اهل سنت بر این باورند که آیه دلالت بر حجیت اجماع امت دارد و آن را دیدگاه تمامی اشاعره و معتزله دانسته اند. آلوسی معتقد است دلالت آیه بر حجیت اجماع مبنی بر آن است که وسط بودن را به معنای عدالت داشتن تفسیر کنیم، در حالی که آلوسی معتقد است می توان ادعا کرد مراد از وسط بودن مختار و برگزیده بودن است. وی در مجموع دلالت آیه بر حجیت و عدم حجیت اجماع را منفی می داند و این دیدگاه را می پذیرد که آیه دلالتی بر حجیت و عدم حجیت اجماع ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۴۰۴).

فخر رازی با فرض پذیرش دلالت آیه بر حجیت اجماع این مسئله را مطرح می کند که اگر خطاب آیه را به تمامی امت از ابتدا تا آخر آن دانستیم، نه تنها به موجودین در آن وقت، باید این را نیز پذیرفت که مقصود عدالت اهل هر عصری است؛ زیرا اگر بنا باشد از ابتدا تا نهایت امت، مجموعاً حجت بر دیگران باشند فایده و ثمری بر این حجیت بار نمی گردد؛ زیرا دیگر با این فرض کسی باقی نمی ماند که امت حجت بر او باشد. از این رو رازی معتقد است مصداق امت در آیه، با پایان هر دوره و عصری تغییر می یابد و مراد اهل هر دوره و عصر است. نامیدن اهل یک دوره به امت نیز جایز است؛ زیرا امت، اسم جماعت و گروهی است که جهت یکسانی را انتخاب و پیروی می کنند^۱ و اهل یک عصر و دوره نیز همین گونه اند و تعبیر نکره آیه

۱. الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة.

بی گمان شامل آن‌ها می‌شود (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۶-۸۷).

از این رو بر اساس دیدگاه اکثر اهل سنت، شاهد و گواه پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله اجماع امت و حجیت آن است (همو: ج ۲۰، ۲۵۷-۲۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ۴۵۰-۴۵۱). اما این مصداق و تبیین، با مشکلاتی روبه‌روست که آن را متزلزل می‌کند. نخست آن که پس از یقین به عدم عدالت هر یک از افرادِ مجموع امت، دیگر معنایی برای عدالت همگی آن‌ها باقی نمی‌ماند (طوسی، بی تا: ج ۲، ۷)؛ هر چند برخی خواسته‌اند به این اشکال چنین پاسخ دهند که لازم است با پذیرش حجیت اجماع از عدالت عادلانی که از جمله افراد جماعت و اجماع هستند بی بهره نگردیم (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۴۰۳-۴۰۴)؛ اما باید گفت این پاسخ راه حل استفاده از آن گروه خاص نیست، بلکه باید مصداق و اشخاص این گروه را شناخت و با پیوند خوردن با آنان از عدالت و عصمتشان بهره گرفت.

دومین اشکال: در مسئله شهادت دو طرف و دو دسته وجود دارد؛ یکی شاهد و دوم مشهود. اگر قرار است قول تمام امت حجت باشد و شاهد باشند، مشهود این شهادت چه کسانی هستند و اگر مراد، مردم عصر پس از هر دوره باشد، این با دلالت آیه بر وجود شاهد و مشهود در هر عصر ناسازگار است و اگر شاهد و مشهود نیز یکی باشند، با آن چه از ظاهر آیه استفاده می‌شود که شاهدان برخی از امت‌اند و از میان آنان انتخاب شده‌اند و میان این دو تفاوت، دست کم از لحاظ مرتبه و جایگاه هست منافات دارد. به همین دلیل، برخی از مفسران اهل سنت تصریح دارند این که شاهد بر امت هستند اقتضا دارد که غیر از امت باشند (رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۰، ۲۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ۴۵۰).

اِنَّهُ اطهارٌ صلی الله علیه و آله شاهدان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله

عَلَّامَه طباطبایی با تمسک به جمله «مَنْ أَنْفُسِهِمْ» در آیه معتقد است مراد از شهید، انسانی است که مشاهده و عصمت به همراه داشته باشد؛ زیرا اگر مشاهده نداشته باشد، دیگر برای جمله «از خودشان» محلی باقی نمی‌ماند؛ چون پیغمبر هر مردمی همیشه با آن مردم و معاصر ایشان نیست، ظاهر قید «مَنْ أَنْفُسِهِمْ» این است که شهادت مستند به حجتی عقلی یا دلیلی نقلی نباشد، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد؛ بنابراین باید برای هر امتی شهادتی از خودشان باشد. افزون بر این، اگر این گونه نباشد دیگر شهادت، شهادت زنده نیست، حال آن که به دلیل آیه مربوط به داستان مسیح، شهید کسی است که زنده باشد و ببیند. وی همچنین با توجه دادن به آیه «وَجِيءَ بِالتَّيْبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ» عدم ملازمت میان شهید بودن و

پیامبر بودن را تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۴۶۶-۴۶۷). همچنین نمی‌توان در آیه «وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» مدعی شد مقصود از امت وسط مؤمنان اند و مقصود از «ناس» بقیه مردم اند که آن بقیه مردم خارج از امت باشند؛ زیرا ظاهر آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا...» این است که کفار هم از امت مشهود علیه هستند (همو).

پس از اثبات وجود شاهدان و گواهانی با ویژگی خاص مانند عصمت و علم به باطن اعمال انسان، این پرسش مطرح می‌شود که مصداق این شاهدان در دوران پس از ختم نبوت چه کسانی هستند؟ روایات فراوانی در ذیل آیات شهادت به تبیین مصدقین شهدا پرداخته‌اند. برید از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند:

نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَنَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَحُجَّتُهُ فِي أَرْضِهِ. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۹۱؛ طبری، ۱۳۸۳: ۱۹۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۶۳ و ۸۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۲)

در پاسخ به سؤال از مصداق آیه «فَلِ اعْمَلُوا فَتَسِيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» ائمه علیهم السلام به عنوان مصداق مؤمنون معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۹؛ مازندرانی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۴۰۰).

از سماعه نقل شده که امام صادق علیه السلام در ذیل آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» فرمود:

تَرَلْتُ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله خَاصَّةً فِي كُلِّ قَرْنٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ مِمَّا شَاهَدَ عَلَيْهِمْ وَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله شَاهِدٌ عَلَيْهِمْ. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۹۰)

ابوحمزہ ثمالی از امام باقر علیه السلام در ذیل آیه مذکور چنین نقل کرده است:

نحن الشهود على هذه الأمة. (مازندرانی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۷۹)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام نقل شده که حضرت با استشهاد به آیه «يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا» فرمود:

به خدا قسم ما آن چه در آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و مابین آن دو هست را می‌دانیم. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۷۳)

در تفسیر فرات کوفی در ذیل جمله «لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ» آمده است:

فالرسول الشهيد علينا بما بلغنا عن الله ونحن الشهداء على الناس. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۹۰؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۰)

درباره آن چه فخررازی در ذیل آیه ۱۰۵ سوره توبه برای علم خدا به اعمال بندگان ذکر کرد - که خداوند با این علم، توانایی اعطای پاداش و جزای دنیوی و اخروی بندگان را دارد - باید گفت تحقق این امور در دنیا به واسطه پیامبر و امام یا همان شاهدان الهی انجام خواهد شد؛ همان گونه که در هدایت تشریحی، پیامبر واسطه تحقق آن است. از همین روست که خداوند در کنار نام خود برای مسئله شهادت از پیامبر و مؤمنان نام می برد؛ زیرا این گروه مجریان و وسایط جریان هدایت الهی بندگان خدا - یا همان هدایت ایصالی و ویژه - متناسب با اعمال و رفتارشان هستند.

در ذیل آیه مذکور، ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

نحن الشهداء على الناس بما عندهم من الحلال والحرام وما ضيعوا منه. (صفا، ۱۴۰۴: ۸۲، ح ۱)

ائمه علیهم السلام خود را شاهدان خداوند بر مردم معرفی کرده اند؛ چرا که در ذیل آیه «اعْمَلُوا فَيَسِيرِي اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» نقل شده است:

إنهم شهود الله في أرضه. (همو: ۴۲)

از جمله اموری که نشان از ارتباط گواهی و شهادت اعمال با مسئله هدایت دارد موضوع حمد و سپاس از عمل نیک و طلب مغفرت برای کسی است که مرتکب کردار و رفتار ناشایست شده است؛ چرا که از جانبی استغفار برای کافر به دستور قرآن جایز نیست و از طرفی استغفار پیامبر و امام، زمینه غفران و بخشودگی از گناه را فراهم می کند و زمینه ایجاد هدایتی پس از اصل ایمان را برای خطاکاران فراهم می کند؛ یعنی هدایتی خاص که مؤمن گناه کار را به سرانجامی شایسته و نیک نزدیک کند که روایات اهل سنت نیز مشتمل بر این مطلب هستند. عمار یاسر جمله «حَيَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ وَوَفَاتِي لَيْسَ بِشَرِّ لَكُمْ» را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که در برخی روایات با عبارت «إِنَّ مَقَامِي بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنَّ مَفَارِقَتِي إِيَّاكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ» بیان شده است. آن حضرت در پاسخ به تفسیر خیر بودن و شر نبودن رحلت خود می فرماید:

چرا که اعمال شما بر من عرضه می شود که آن چه نیکو باشد سبب حمد من برای خدا به سبب آن عمل می شود و آن چه شر باشد موجب طلب غفران برای شما می گردد.^۱

همچنین در روایات، مسئله دعا برای مؤمنان در حالات گوناگون پس از اطلاع امام از اعمال آنان مطرح شده است که این بیانات تعبیر دیگری از تحقق هدایت از مجرای امام را

۱. فَتَعْرَضُ عَلَيَّ أَعْمَالُكُمْ فَأَسْتَفِيزُ لَكُمْ.

خبر می دهند.

عبدالله بن ابان زیات - که در نزد امام رضا علیه السلام فردی صاحب منزلت است - پس از درخواست دعا برای خود و خانواده اش نقل می کند که امام فرمود: «آیا چنین نمی کنم؟» سپس حضرت این گفتار خویش را با توجه به مسئله عرضه عمل به امام تفسیر می فرماید.^۱ خلاصه آن که طرح موضوع دعا کردن، خوشحال شدن، حمد نمودن یا استغفار کردن پیامبر یا امام در روایات عرضه (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۳، ۳۴۷؛ ج ۴۷؛ ۳۴۹؛ ج ۵۴؛ ۳۴۹؛ ج ۵۶؛ ۳۳۸؛ ج ۹؛ ۳۳۹، ح ۱۲) می تواند به مسئله هدایتی که در هدف از عرضه اعمال بیان شد، اشاره داشته باشد. در احادیث اهل سنت نیز در فایده عرضه عمل، درخواست هدایت و الهام اطاعت الهی از کسانی که آگاه به اعمال انسان می شوند بیان شده است که مربوط به هدایت و نتیجه آن در دنیا برای انسان است. اهل سنت از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند:

حیاتی خیر لکم تحدثون و یحدث لکم، فإذا أنا مت کانت وفاتی خیر لکم، تعرض علی أعمالکم فإن رأیت خیراً حمدت الله، وإن رأیت شراً استغفرت لکم. (سیوطی، ۱۴۰۱: ج ۱، ۵۸۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، ۴۰۷؛ سقاف، ۱۴۱۰: ۱۱)

همچنین نقل کرده اند:

إن أعمالکم تعرض علی أقاربکم وعشائركم من الأموات، فإن کان خیراً استبشروا به، وإن کان غیر ذلك قالوا اللهم لا تمتهم حتی تهدیم کما هدیتنا. (عجلونی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۳۵۸؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ج ۱۵، ۷۷۱؛ نیز نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ۴۵۰ - ۴۵۱)

در پایان لازم است این نکته نیز به اجمال مطرح شود که میان عرضه اعمال - که به صورت روزانه انجام می گیرد - و موضوع «ما یحدث باللیل و النهار» - که در روایات گسترده ای بیان شده است ارتباط و پیوند استواری برقرار است. اگرچه نمی توان ادعا کرد مراد از «ما یحدث باللیل و النهار» تنها همین عرضه اعمال است، اما بدون شک قسمتی و بخشی از تحدیث روزانه ائمه علیهم السلام را همین عرضه اعمال تشکیل می دهد؛ به ویژه آن که در برخی روایات از عرضه شدن اعمال در دو نوبت صبح و شام در هر روز خبر داده شده است. امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید:

والله ان اعمالکم لتعرض علی فی کل یوم و لیلۃ. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۱۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۲۹)

مسئله عمود نور که در روایات به صورت عنوانی درباره آگاهی از اعمال عباد مطرح شده

۱. فقال: أو لست أفعل و الله إن أعمالکم لتعرض علی فی کل یوم و لیلۃ.

است، با مسئله عرضه اعمال هم‌پوشی کامل دارد؛ چرا که طبق روایات عمود نور، محتوا و موضوع این عنوان، اعمال عباد است که در اختیار امام قرار می‌گیرد و موضوع و محتوای عرضه اعمال نیز دقیقاً رفتار و اعمال بندگان است. در واقع عنوان عمود نور عنوان روایی برای مسئله قرآنی آگاهی از اعمال بندگان و عرضه اعمال است که به مجرا و ابزار آگاهی نیز در آن توجه داده شده است.

محمد بن عیسی بن عبید نقل می‌کند: با ابن فضال نشستیم بودیم که یونس از راه رسید و گفت: به محضر امام رضا علیه السلام رسیدم و گفتم: فدای شما شوم! حرف و حدیث مردم درباره «عمود» زیاد شده است. حضرت به من فرمود: ای یونس، تو چه می‌گویی و نظرت چیست؟ آیا گمان می‌کنی عمودی از حدید و آهن است که برای صاحب تو مرتفع و افراشته می‌شود؟ گفتم: نمی‌دانم. امام رضا علیه السلام فرمود:

لکنه ملک موکل بكل بلده، یرفع الله به اعمال تلك البلدة؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۸۸)
 بلکه مراد ملکی است که در هر شهری گماشته شده، خداوند اعمال بندگان آن شهر را به وسیله آن فرشته بالا می‌برد.

نتیجه

از آن چه گذشت روشن شد که میان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مردمی که آن حضرت بر آنان مبعوث بوده - یعنی همه بشر از اهل زمانش تا روز قیامت - شهدا و گواهانی حضور دارند که بر اعمال آنان شهادت و گواهی می‌دهند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شاهد بر آن شهادت و شهادتش بر اعمال سایر مردم به واسطه آنان است. روایات بسیاری از فریقین بر مسئله عرضه اعمال اشاره کرده‌اند که بیانی دیگر از مسئله شهادت بر اعمال به شمار می‌رود که قرآن آن را مطرح کرده است. ثمره شهادت و گواهی نیز بر اساس آیات، به مسئله هدایت بازمی‌گردد. از آن رو که هدایت دارای مراتب، منازل و دامنه‌ای وسیع است که به سه بخش اصلی آن اشاره رفت. از سوی دیگر، خداوند امر هدایت به گونه مطلق «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» را بر عهده خود دانسته است و از سوی دیگر، هدایت تشریحی و عمومی انسان‌ها با ختم نبوت و ارسال قرآن محقق شده است. در هدایت خاص که هدایت پس از هدایت است و به دعوت قرآن فراخوانی ایمان آورندگان به زبان، برای آمادگی برای هدایتی افزون در قلب آن‌هاست - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» - دانسته می‌شود تحقق این جریان هدایت همان‌گونه که مجرای هدایت عمومی بشر نیازمند واسطه‌ای به نام نبی است، در هدایت خاص مؤمنان نیز نیازمند واسطه‌ای است که او

امام است و از همین رو مقام امام از نبی برتر است؛ چرا که امام نقش و جایگاهی بسیار حساس و تعیین کننده در مرتبه‌ای برتر از هدایت‌گری را بر عهده دارد. از این رو امام مجرای هدایتی ویژه - که شأن و منزلت امامت به شمار می‌آید - است و این امر وابسته به حضور علنی امام نیست، همان‌گونه که تحقق این هدایت در زمان حضور تنها به اطرافیان امام اختصاص ندارد؛ بلکه دامنه و توسعه آن شرق و غرب عالم است.

اویس قرنی در یمن و پیامبر ﷺ در مدینه با فاصله‌ای طولانی حضور داشتند، اما بُعد مسافت سبب محرومیت وی از هدایت امامانه پیامبر نبود؛ زیرا این هدایت در افقی سوای انگاره‌های بشری و با توجه به مقتضای خود، روح و قلب ایمان آوردندگان را دستخوش تحول و تکامل می‌کند و برایمان مؤمنان تا مراحل یقین و دریافت روح قدسی و پاک، دستگیری می‌کند. این از اساسی‌ترین مقام و وظایف الهی امام در زمان حضور و غیبت است که تحقق آن به حضور بستگی ندارد. بر این اساس، پیوند تحقق شهادت به آگاهی هادیانی است که در اوج رتبه پاکی روح، افزون بر هدایت عام، از مقام هدایت‌گری ویژه بهره‌مند هستند. بیان و طرح مسئله شهادت و عرضه اعمال در قرآن و روایات، از سویی نشان دهنده منزلت پیشوایان شیعه در نظام هستی و نقش آنان در تکامل روحی انسان است و از سوی دیگر، بیان‌گر توجه فراوان الهی به مسئله هدایت انسان در تمام مراتب و مراحل آن است. از این رو نمی‌توان قرآن را برای رسیدن به هدایتی خاص و ایمانی افزون کافی دانست؛ زیرا بدون اتصال به مجرای هدایت خاص و پیوند با امامت - که با آمادگی پذیرش هدایت خاص فراهم می‌شود - نمی‌توان در آن مرتبه برای دستگیری و ایصال قرار گرفت. روایات شیعه در این موضوع به صورت گسترده و با تبیین‌ها و عنوان‌های متفاوتی بیان شده‌اند. در این روایات مسئله عمود نور، تحدیث به امام - که شامل نکات بسیاری است - در تبیین از مسئله شهادت و زوایای آن صادر شده است.

منابع

- ابن اثير، على بن ابي الكرم، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قاهره، بي نا، ١٣٨٥ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.
- ايجى، مير سيد شريف، *شرح المواقف*، افست قم، چاپ اول، ١٣٢٥ق.
- آلوسى، سيد محمود، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: على عبد البارى عطية، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
- تفتازانى، سعد الدين، *شرح العقائد النسفية*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
- _____، *شرح المقاصد الشريف الرضى*، افست قم، چاپ اول، ١٤٠٩ق.
- تميمى مغربى، نعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، مصر، دار المعارف، ١٣٨٥ق.
- حسانى، عبيدالله، *شواهد التنزيل*، تحقيق: محمد باقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، ١٤١١ق.
- رازى، ابوالفتوح حسين بن على، *روض الجنان وروح الجنان فى تفسير القرآن*، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، تحقيق: دكتور محمد جعفر ياحقى و دكتور محمد مهدى ناصح، ١٤٠٨ق.
- رازى، فخرالدين ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ سوم، ١٤٢٠ق.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان داودى، بيروت، دارالعلم - دمشق، الدار الشاميه، اول، ١٤١٢ق.
- رضوى، رسول و محمد تقى شاکر، «چيستى عمود نور»، فصل نامه علمى - پژوهشى علوم حديث، سال هفدهم، ش ٦٣، بهار ١٣٩١ش.
- زمخشري، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ سوم، ١٤٠٧ق.
- سقاف، حسن بن على، *الإغائة*، اردن - عمان، مكتبة الإمام النووى، چاپ اول، ١٤١٠ق.
- سيوطى، جلال الدين، *الدرالمشور فى تفسير المأثور*، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
- _____، *الجامع الصغير*، بيروت، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٠١ق.

- شاکر، محمدتقی و رضا برنج کار، «امامت و خاتمیت از نگاه قرآن و روایات»، دوفصل نامه علمی - پژوهشی کتاب قیم، سال دوم، ش ۶، تابستان ۱۳۹۱ ش.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق: میرجلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد، چاپ: اول، ۱۳۷۳ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، معانی الأخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ش.
- صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- طبری، عمادالدین، بشارة المصطفی، نجف، کتابخانه حیدریه، ۱۳۸۳ ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مقدمه: شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بی تا.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ سوم، ۱۴۰۸ ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمی، ۱۳۸۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ ش.

- کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- مازندرانی (ابن شهر آشوب)، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، مقدمه: علامه شهرستانی، قم، انتشارات بیدار، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *مناقب آل ابی طالب* علیه السلام، قم، مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، ضبط و تفسیر: شیخ بکری حیانی، تصحیح و فهرسة: شیخ صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الأمالی*، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- هلالی کوفی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس*، قم، انتشارات الهادی، ۱۴۱۵ ق.

گونه شناسی مدعیان دروغین مهدویت

نعمت الله صفری فروشانی*

امیرمحسن عرفان**

چکیده

هرچند هنوز زوایا و ابعاد بسیاری از پدیده مدعیان دروغین مهدویت ناگفته یا نامکشوف مانده، اما - برخلاف گذشته - اکنون داده‌های علمی درخور توجهی درباره این موضوع در دسترس است. گفتنی است مدعیان دروغین مهدویت با وجود همانندی و همسویی بیشتر مصادیق آن در گستره تاریخ اسلام، در ذات خود یکی نیستند؛ بلکه به لحاظ ماهوی و نیز لحاظ جانی، طیفی از ادعاهای متفاوت را تشکیل می‌دهند. این نوشتار خواهد کوشید ضمن ارائه تنوعات مدعیان دروغین، اصالت اندیشه مهدویت را در پرتو آن آشکار سازد.

این مقاله، با روشی توصیفی - تحلیلی می‌کوشد داده‌های لازم را از منابع گوناگون جمع‌آوری کند. نتایج به دست آمده از تحلیل و ترکیب این داده‌ها نشان می‌دهد مدعیان دروغین مهدویت بسته به ملاحظات چند، به انواعی تقسیم می‌شوند که این ملاحظات عبارت‌اند از: نوع ادعا، ماهیت ادعا، مقطع تاریخی طرح ادعا، مذهب مدعی، سرانجام ادعا، شخص ادعاکننده و دامنه جغرافیایی یا جمعیتی ادعا.

بی‌گمان موارد پیش رو، همه انواع موجود و صور محتمل در مدعیان دروغین نیست؛ بلکه با مطالعه و تأمل بیشتر در این موضوع و با ملاحظات مختلف، می‌توان به تنوعات بیشتری دست یافت یا فرض‌های قابل مطالعه بیشتری در آن اندیشید.

واژگان کلیدی

مهدویت، مدعیان دروغین، گونه‌شناسی، متمهدین.

* دانشیار جامعه المصطفی العالمیه.

** پژوهشگر مرکز تخصصی مهدویت (نویسنده مسئول) (Amir.m.erfan62@gmail.com).

شناخت تاریخ مدعیان دروغین مهدویت و نیز اقتضائات حاکم بر آن‌ها به منظور دریافت صحیح پیام‌های ادعاهای آنان و همچنین درک تفاوت رفتاری و گوناگونی مواجهات آنان با قضایای پیش آمده، امری ضروری است. گستردگی و پراکندگی این‌گونه ادعاها در طول تاریخ، دلیلی بر اصالت اسلامی، فراگیری و رسوخ اندیشه مهدویت در میان مسلمانان است. راستی‌ها زمانی رخ می‌نماید که به شناسایی دقیق تاریخ و کشف حقایق زندگی مدعیان دروغین بپردازیم. موضوع مدعیان دروغین مدتی است که با اهمیتی فزاینده مورد توجه قرار گرفته است. همگام با توسعه تحلیل‌ها پیرامون این موضوع، نگرش تاریخی به مدعیان دروغین نیز گسترش یافته است. آن‌چه در این پژوهش‌ها کمتر مورد کاوش قرار گرفته، بازترسیم تنوعات جوهرین مدعیان دروغین است که به نظر می‌رسد در رویکرد به مدعیان دروغین مهدویت اثرگذار باشد.

آن‌چه بحث دربارهٔ مدعیان دروغین را دارای اهمیت می‌کند، گسترهٔ زمانی و جغرافیایی مدعیان دروغین مهدویت است. از حیث زمانی، تاریخ مدعیان دروغین مهدویت از صدر اسلام آغاز می‌شود و اکنون نیز با این پدیده مواجه هستیم. از حیث جغرافیای ظهور مدعیان دروغین مهدویت، باید گفت آنان تقریباً در تمامی جغرافیای اسلامی یافت می‌شوند. به عنوان نمونه احمد بن معاویه (۲۸۰ق) در اندلس (عنان، ۱۳۷۰: ج ۱، ۳۷۲)، مهدی سودانی (۱۸۸۰م) در سودان (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۶۸)، سید محمد جونپوری (۹۱۰ق) در هند، ناصر بن محمد عیانی (۱۰۶۲م) در یمن، میرزا ملاجان بلخی (۸۹۰ق) در بلخ، شیخ عبدالقدیر بخارایی (۹۰۰) در بخارا (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۱۲)، علی محمد شیرازی (۱۲۵۸ق) در ایران و محمد بن عبدالله قحطانی (۱۴۰۰ق) در عربستان ادعای مهدویت داشتند.

شاید ادعان به این حقیقت چندان مشکل نباشد که وجود مدعیان دروغین مهدویت در گستره تاریخ اسلام و جغرافیای اسلامی خود نشان‌گر اصالت و رسوخ اندیشه مهدویت در ذهن مسلمانان است.^۱

نکته‌ای اساسی و درخور یادکرد این است که اگر بخواهیم همه آن‌چه را که در موضوع گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت قابل طرح و بررسی است شماره کنیم، بی‌گمان

۱. سوء استفاده از منجی موعود، به دین اسلام اختصاص ندارد؛ چرا که این مسئله در میان همه ملل بزرگ و ادیان برجسته جاری و ساری است و از دیرباز تاکنون منشأ تحولات بسیاری بوده است. شاید در تاریخ، بیش از همه، یهودیان و مسیحیان با این آرمان و ایده زیسته و چشم به آینده دوخته‌اند. (در این باره نک: کرینستون، ۱۳۷۷)

فهرست طولی باید ترتیب دهیم؛ اما چنان چه بنا باشد مهم‌ترین و کلی‌ترین مباحث مطرح و یا قابل بررسی را در چنین مطالعه‌ای در نظر آوریم، شاید بتوان آن‌ها را در این چند پرسش خلاصه کرد. این پرسش‌ها به قرار زیر است:

- ادعای مدعیان دروغین مهدویت در همه موارد به یک صورت واحد است یا انواعی دارد؟
- این تنوعات در چیست و چگونه می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد؟
- تا چه حد این ادعاها، مشترک یا متفاوت‌اند؟
- پیامد یا سرانجام ادعای مدعیان دروغین چگونه بوده است؟
- شخص ادعا کننده چه کسی بوده است؟
- نوع و ماهیت ادعای مدعیان چگونه بوده است؟
- تفاوت‌ها و تمایزات میان مدعیان دروغین مهدویت تا بدان حد جوهری و بنیادین است که باید شباهت‌های میان مدعیان را تنها ظاهری و در پوسته و در قالب دانست، یا تمایزها را باید فرعی و کم‌اهمیت شمرده، در جست‌وجوی امری مشترک و جوهری در همه مصادیق مدعیان دروغین برآمد؟

پیشینه‌شناسی پژوهش

پژوهش‌های موجود درباره مدعیان دروغین به سه گونه متفاوت تقسیم می‌گردند: برخی از این پژوهش‌ها، تک‌نگاری‌هایی درباره برخی از مدعیان است. به عنوان نمونه درباره ادعای علی محمد باب، عبدالرزاق الحسن کتاب *البابون فی التاریخ*، عباس کاظم مراد کتاب *البابیه و البهائیه و مصادر دراستها* و مرتضی مدرسی چهاردهی کتاب *شیخی‌گری و بابی‌گری* را نوشته‌اند. عزالدین عمر موسی کتاب *دولت موحدون در غرب جهان اسلام* را درباره ادعای دروغین ابن‌تومرت نگاشت. ندوی کتاب *القادیانی والقادیانیه* و شیخ سلیمان الظاهر العاملی کتاب *القادیانیه* را درباره ادعای میرزا غلام احمد قادیانی نوشته‌اند. در میان مستشرقان، جیمز دارمستتر^۱ کتاب *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم* را درباره ادعای مهدی سودانی نوشته است. دسته دوم کتاب‌هایی هستند که مدعیان دروغین را به مثابه یک پدیده مورد کاوش قرار

۱. جیمز دارمستتر (۱۸۴۹-۱۸۹۴) از اساتید زبان‌شناس و اوستاشناس فرانسوی دانشگاه سوربن فرانسه است. انگیزه اصلی نگارش این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵ میلادی دنبال کرد؛ زمانی که فردی در سودان به نام «محمداحمد سودانی» ادعای مهدویت نمود. وی در این کتاب برای اندیشه مهدویت خاستگاه قرآنی و روایی قائل نیست. او در این زمینه به شدت از ابن‌خلدون تأثیر پذیرفته است. رویکرد وی به پدیده مدعیان یک رویکرد تاریخی‌نگر است. او اساطیر ایرانی را در پیدایش اندیشه مهدویت دخیل می‌داند. (نک: دارمستتر، ۱۳۱۷: ۷-۱۶)

داده‌اند و درصدد ذکر شماری از مدعیان یا سیر تاریخی آن‌ها هستند. محمد سند در دعوی *السفارة فی الغیبة الکبری*، سعد محمد حسن در *المهدیه فی الاسلام*، احمد سروش در *مدعیان مهدویت*^۱، احمد امین در *المهدی والمهدویه*^۲، محمد بهشتی در *ادیان و مهدویت*^۳ و رسول جعفریان در *مهدیان دروغین*^۴ از این شیوه استفاده کرده‌اند.

دسته دیگر پژوهش‌هایی است که از دریچه یک رویکرد خاص به مدعیان دروغین نگاه کرده‌اند. مثلاً جواد اسحاقیان در کتاب *اشباح انحراف* درصدد بررسی انحرافات تفسیری جریان‌های مدعی مربوط به مهدویت در تاریخ معاصر برآمده است.

از آن‌چه گذشت درمی‌یابیم که در بیشتر این نوشته‌ها به سیر تاریخی مدعیان مهدویت توجه شده است و از موضوعات تحلیلی همچون «سبک‌شناسی رویارویی امامان معصوم علیهم‌السلام با مدعیان دروغین»، «شگردها و ترفندهای مدعیان دروغین»، «ویژگی‌شناسی رفتاری و اعتقادی مدعیان دروغین»، «پیامدهای ادعای دروغین مدعیان در جامعه»، «سنخ‌شناسی دلایل مدعیان برای اثبات حقانیت خود» و «گونه‌شناسی مدعیان دروغین» بحث نشده است.

ضرورت بازشناسی تنوعات مدعیان دروغین مهدویت

ادعای مدعیان دروغین مهدویت، به مانند هر ادعای دیگری، در چارچوب زمانه طرح ادعا و شرایط فرهنگی و اجتماعی مدعی معنا پیدا می‌کند. از این روست که ادعای مدعیان دروغین در هر جا ویژگی‌های خاصی را به خود می‌گیرد. گذشته از این، ادعای هر یک از مدعیان می‌تواند از خاستگاه متفاوتی نشئت گرفته باشد، یا سرانجامی خاص از طرح ادعا پدید آمده باشد، یا مهدی‌ای با ویژگی‌های ماهوی متمایز نوید داده شده باشد. در نظر

۱. محوریت مطالب این کتاب درباره‌ی علی محمد باب است.

۲. نگارنده این کتاب به اصل آموزه مهدویت نگاهی منفی دارد؛ از این رو محمد علی الزهیری النجفی در کتابی با عنوان *المهدی واحمد امین* دیدگاه وی را نقد کرده است.

۳. نگارنده کتاب، فهرستی از ۴۳ مدعی ارائه می‌دهد. (نک: بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۱-۸۳)

۴. این کتاب اگرچه در برخی از موضوعات تحلیلی کام‌جوینده کمال طلب را به تمامی بر نمی‌آورد، اما در نوع نگاه تاریخی و نگرش چندسویه روی هم رفته، کامیاب است. این کتاب سه امتیاز مهم دارد: ۱. جامعیت زمانی بیان سیر تاریخی مدعیان دروغین است که مدعیان از صدر اسلام تا بعد از انقلاب در این کتاب ذکر شده است. این ویژگی، کتاب را در برابر تک‌نگاری‌های موجود درباره‌ی مدعیان متمایز کرده است. ۲. سنخ‌منابعی است که نگارنده از آن استفاده کرده که از دسترس عموم پژوهش‌گران به دور است. به عنوان نمونه وی متنی مبنی بر پیش‌گویی منجمان قرن دهم درباره‌ی ظهور امام زمان علیه‌السلام را برای اولین بار منتشر می‌کند که منبع آن نسخه خطی‌ای است که به شماره ۸۸۶۹ در کتابخانه مجلس ثبت شده است. وی همچنین درباره‌ی ادعاهای محمد بن فلاح مشعشی از نسخه خطی کتاب *کلام‌المهدی* نسخه مجلس به شماره ۱۰۲۲۲ استفاده کرده است. ۳. سومین ویژگی این کتاب، انتشار سه رساله خطی در انتهای آن است. (نک: جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۲۸ و ۳۰۱)

نیابردن این زمینه‌های تمایز و روی آوردن به شباهت‌های ظاهری، می‌تواند موجب دور شدن مطالعات ما از واقعیت‌های مهم موجود در این موضوع گردد.

از سوی دیگر، بازخورد ادعای مدعیان دروغین در تاریخ تحولات و نیز در حیات گروندگان به مدعی در بردارنده حقایق مهمی است که بازتاب آن در همه مدعیان دروغین یکسان نیست.

به رغم واقعیت پیش گفته، نباید به این واقعیت بی توجه بود که تکیه صرف بر گزارش‌های رسیده از مدعیان دروغین مهدویت و توجه نکردن به تمایزات و گوناگونی ادعای مدعیان می‌تواند رهن و گمراه کننده باشد.

از همه مهم‌تر این‌که روشمند کردن مطالعات درباره مدعیان دروغین مهدویت از جمله کارکردهای گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت است. گرچه روشمندی، شرط هر تحقیق عالمانه است، فقدان این شرط در آثار مربوط به مدعیان دروغین مهدویت بیشترین این آثار را کم‌فایده ساخته است. در یک مطالعه روشمند درباره موضوع مدعیان دروغین باید آگاهانه تمایزات و تنوعات مدعیان دروغین را برشمرد.

یافته‌های تحقیق در گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت

باید توجه داشت که مدعیان دروغین مهدویت الزاماً پدیده‌هایی یک دست و هم‌سنخ نیستند تا بتوان درباره همه آن‌ها قضاوتی واحد داشت. بی‌گمان موارد پیش رو، همه انواع موجود و صور محتمل در مدعیان دروغین نیست؛ با مطالعه و تأمل بیشتر در این موضوع و با ملاحظات گوناگون، می‌توان به تنوعات بیشتری دست یافت یا فرض‌های قابل مطالعه افزون‌تری در آن اندیشید. مهم‌ترین یافته‌های تحقیق در گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت عبارت‌اند از:

۱. تنوعات مدعیان دروغین مهدویت بر اساس نوع ادعاء

با نگاهی به تاریخ مدعیان دروغین مهدویت، برخی به صراحت ادعای مهدی بودن دارند، و خود را «مهدی» نامیدند. اما حوزه ادعاهای دروغین در اندیشه مهدویت فراتر از کسانی است که به دروغ ادعای مهدویت کرده‌اند. ادعای وکالت،^۱ سفارت،^۲

۱. وکالت در اصطلاح عبارت است از: تعیین کسی برای انجام دادن کاری از جانب دیگری به موجب عقد و قرارداد. (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۵۹)

۲. سفارت به معنای اصلاح بین دو گروه آمده است؛ و سفیر یعنی شخص اصلاح‌گر؛ زیرا سفیر موجب زدودن کدورت‌ها از قلب

باییت^۱ و نیابت^۲ از سوی آن حضرت نیز جزو ادعاهای دروغین برشمرده می‌شود. در متون تاریخی و روایی، این واژه‌ها معمولاً درباره نواب اربعه و برخی وکلای سرشناس عصر غیبت صغرا به کار رفته است. شیخ طوسی در *الغیبه*، فصل مربوط به وکلای این گونه آغاز می‌کند: «فصل فی ذکر طرف من أخبار السفراء الذین كانوا فی حال الغیبه» (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۲)؛ یا در جایی دیگر طوسی بایب با نام «ذکر المذمومین الذین ادعوا البایبه و السفارة کذباً و افتراء لعنهم الله» (همو: ۳۹۷) آورده است. به هر روی در روزگار غیبت صغرا افرادی همچون ابومحمد حسن شریعی،^۳ احمد بن هلال کرخی^۴ و محمد بن نصیر نمیری^۵ به دروغ ادعای وکالت داشتند.

از حیث نوع ادعا، ادعای ارتباط،^۶ ملاقات^۷ و مشاهده^۸ نیز از ادعاهای دروغین در این حوزه است. در روزگار کنونی، ادعای ارتباط، ملاقات و مشاهده آن حضرت بازار داغ‌تری دارد. مدل‌سازی بر اساس نشانه‌های ظهور و نیز ادعای تطبیق یکی از نشانه‌های ظهور بر خود نیز از جمله انواع ادعای دروغین در این زمینه است. به عنوان نمونه ظهور سید حسنی از جمله علایم ظهور در برخی از روایات شمرده شده است؛ اگرچه این روایات از حیث سندی و دلالی اعتبار چندانی ندارد. به عنوان نمونه، یکی از معروف‌ترین روایات حسنی، روایتی طولانی^۹ است که حسین بن حمدان خصیبی در *الهدایة الکبری* از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. این کتاب غیرمعتبر و مشتمل بر مطالبی نادرست و جعلی است و خود نویسنده نیز جایگاهی میان

طرفین می‌شود. (همو: ج ۳، ۲۷۰)

۱. باب نیز در لغت به معنای «مدخل البیت» و محل عبور به داخل خانه یا یک مکان است. (نک: انیس و دیگران، ۱۳۸۶: ج ۱، ۷۵)
۲. نیابت به معنای جانشین و قرار گرفتن در مقام کسی را می‌گویند. (نک: ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۱، ۷۷۴)
۳. به گفته شیخ طوسی، او در زمان نایب اول مدعی شد وکیل و نماینده امام است، اما تویحی از ناحیه امام علیه السلام صادر گردید که در آن کذب ادعای او اعلام شده بود. (نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۸)
۴. او از نخستین کسانی بود که نیابت محمد بن عثمان را منکر شد. (نک: صدوق، ۱۴۰۵: ۴۸۹)
۵. او نیز منکر نیابت نایب دوم بود. وی در زمان امام هادی و امام عسکری علیه السلام نیز دارای اندیشه‌های غالبانه بوده است. (نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۹)
۶. واژه ارتباط به معنای پیوند، اتصال و همبستگی است که بیشتر برای ایجاد پیوند دو طرفه و دوجانبه به کار می‌رود. (زیبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ۲۵۹)
۷. کلمه ملاقات، معنایی اخص از ارتباط دارد که مفهوم نوعی گفت‌وگو و شناخت را نیز دربر دارد. (نک: دهخدا، ۱۳۴۶: ذیل واژه ملاقات)
۸. مشاهده به معنای ادراک و دیدن با چشم است. (نک: زیبیدی، ۱۴۱۴: ج ۵، ۴۵)
۹. این روایت بیش از چهار صفحه است که در آن، مطالبی گوناگون از امام ششم سؤال شده و آن حضرت به تفصیل پاسخ داده است که از آن جمله قضیه ظهور حسنی است.

رجال نویسان شیعه ندارد (در این باره نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۴). نجاشی نیز وی را فاسد المذهب خوانده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۸۷).

با این حال سعی شده بسیاری از قیام‌های زیدی که توسط سادات حسنی انجام گرفته بر ظهور حسن تطبیق شود.^۱ برخی از مهم‌ترین این قیام‌ها عبارت‌اند از: قیام حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زید بن حسن المجتبی علیه السلام به سال ۲۵۰ قمری در طبرستان (طبری، بی تا: ج ۹، ۲۷۱)^۲ و قیام اسماعیل بن یوسف بن ابراهیم عبدالله بن الحسن المثنی به سال ۲۵۱ قمری در مکه (همو: ۳۴۶) و قیام محمد بن جعفر بن حسن بن جعفر بن الحسن المجتبی به سال ۲۵۲ در ری (همو: ۳۶۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۱۵۳).

- | | | |
|---|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> ۱. ادعای مهدویت؛ ۲. ادعای وکالت، نیابت و سفارت؛ ۳. ادعای ملاقات، مشاهده و رؤیت؛ ۴. ادعای ارتباط (خواب، رؤیا و...) ۵. ادعای مکاتبه؛ ۶. تطبیق نشانه‌های ظهور بر خود (مدل‌سازی براساس نشانه‌های ظهور)؛ ۷. ادعای همسری. | } | <p>تنوعات مدعیان دروغین
به لحاظ نوع ادعا</p> |
|---|---|--|

۲. انواع مدعیان دروغین بر اساس ماهیت ادعای طرح شده

دروهله نخست، مدعیان دروغین را به لحاظ ماهیت ادعا دو گونه می‌یابیم: مدعیانی که ادعای مهدویت شخصی داشتند و مدعیانی که ادعای مهدویت نوعی را مطرح می‌کردند. از حیث ماهیت ادعا، عده‌ای از مدعیان، ادعای مهدویت شخصی داشته‌اند؛ بدین معنا که مدعی بوده‌اند ما همان مهدی موعودی هستیم که ویژگی‌های آن در روایات، ذکر شده است. ادعای مهدویت محمد بن حنفیه از سوی کیسانیه از جمله موارد ادعای مهدویت شخصی است (درباره شخصیت محمد بن حنفیه، نک: قاضی، ۱۹۷۴: ۷۷-۹۰).^۳ این گونه مدعیان را می‌توان مدعیان مهدویت خاص و متعین نامید. در مقابل، عده‌ای بر این باورند که در هر عصر

۱. هواداران حسنی‌ها در طول تاریخ زیدیان بودند. آنان شرط امامت را قیام به شمشیر توسط فرزندان حضرت زهرا علیها السلام می‌دانستند. آنان نسبت به سکوت ائمه علیهم السلام در برابر حامیان وقت معترض بودند. کتاب *مقاتل الطالبيين* ابوالفرج اصفهانی دورنمای خوبی از این قیام‌ها را ترسیم می‌کند. گفتنی است کتاب جنبش حسنیان نوشته محمد حسن الهی‌زاده از جمله پژوهش‌های جدید در این باره است.

۲. مسعودی نسب او را به حسن مثنی می‌رساند. (نک: مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۱۵۳)

۳. در مقابل عده‌ای نیز معتقدند ادعای مهدویت از سوی طرفدارانش برای وی ادعا نشده است، بلکه خود وی مدعی امامت و مهدویت بوده و خود را برتر از امام حسن و امام حسین علیهم السلام می‌دانسته است. (در این باره نک: سامی‌النشار، بی تا: ج ۲، ۴۷)

باید یک مهدی وجود داشته باشد و ضرورتی هم ندارد که مشخص شود از نسل چه کسی است و چه ویژگی‌هایی دارد. مهم آن است که مقام هدایت‌گری و مبارزه با ظلم در هیچ روزگاری تعطیل نشود. این عده قائل به «مهدویت نوعی» هستند. مهدویت نوعی و ولایت نوعی زمینه را برای ادعای مهدویت محمد بن فلاح (شوشتری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۹۵) و محمد بن عبدالله نوربخش^۱ - که با زمینه‌های صوفیانه همراه بود - مهیا ساخت.

عقیده شیعه درباره مهدویت این است که مهدویت خاصه صحیح و مقبول است؛ به این معنا که فردی مشخص وجود دارد که مهدی این امت و موعود امت‌ها و ملت‌هاست و ابعاد و ویژگی‌های او مشخص است؛ ولی بعضی از صوفیه و عرفا قائل به مهدویت نوعیه بوده‌اند یا هستند؛ به این معنا که عقیده دارند در هر عصر و دوره‌ای باید یک مهدی با ویژگی‌ها و خواص مهدویت و هادویت وجود داشته باشد. آنان بر این باورند که هیچ عصری خالی از یک مهدی و هادی نیست و ضرورتی هم ندارد که مشخص شود از نسل چه کسی است و چه ویژگی‌هایی دارد (نفیسی، ۱۳۷۳: ۵۷).

در خاستگاه پیدایش چنین تفکری باید گفت از دیرباز نوعی تفکر صوفیانه در عده‌ای نفوذ کرد که در مسیر تاریخ به عقاید و آرای ویژه‌ای تبدیل شد و گاهی با اندیشه‌های فلسفی در هم آمیخت و عناوین و اصطلاحات تازه‌ای به بازار علم وارد ساخت؛ اما این واژه‌ها و اصطلاحات، این بار نیز در مسئله مهدویت، دستخوش ظلم و بی‌مهری شد و دستاویزی برای تحریف آموزه مهدویت شد. برای نمونه، دیدگاه‌های خاص درباره توسعه مفهوم ولایت یا نظریه ختم ولایت و این‌که مصداق آن کیست، اهمیت خاصی در این زمینه دارد.^۲ از این رو، طرح این قضیه با مشرب‌های صوفیانه، از جمله دلایل طرح و گرایش اندیشه‌ای با عنوان مهدویت نوعیه شد؛ به این معنا که مقام مهدویت، بلکه نبوت در سلوک عارفانه و صوفیانه برای کسی که به مرحله

۱. گفتنی است قاضی نورالله در *مجالس المؤمنین* ادعای مهدویت از جانب او را نمی‌پذیرد. (شوشتری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۴۷)

۲. مسئله «ختم ولایت» از نظرگاه برخی از عرفا نیز از جمله مسائلی است که در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و چالش‌های فراوانی را برانگیخته‌است و پیامدهای منفی نیز در حوزه مهدویت به دنبال دارد. به عنوان نمونه، با آن‌که بیشتر عرفا امیرالمؤمنین علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه و مهدی موعود صلی الله علیه و آله را خاتم ولایت مقیده دانسته‌اند، ابن عربی و برخی از تابعان او بر آن‌اند که خاتم ولایت مطلقه، عیسی بن مریم علیه السلام و خاتم ولایت مقیده خود ابن عربی است. از برخی عبارات وی استفاده می‌شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است: «انا ختم الولاية دون شك، بورث الهاشمی مع المسيح» (ابن عربی، بی تا: ج ۱، باب ۶۵، ۳۱۸). همچنین از وی روایاتی نقل شده که دلالت بر ولایت و خاتمیت وی دارد (همو). این مسئله تفسیرهای متفاوتی از سوی شارحان ابن عربی به دنبال داشت. در این میان سید حیدر آملی نقدهای جدی را بر پندار ابن عربی وارد می‌سازد (آملی، ۱۳۹۱: ۳۸۲-۳۸۹؛ برای آگاهی بیشتر درباره نظریه ختم ولایت، نک: روحانی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۹۵).

فنا یا مرحله ولایت کبرا دست یابد، میسر است. بنابراین نگرش و تفکر کاملاً صوفیانه، مهدویت یک مفهوم و عنوان است که مصادیق متعددی دارد. عده‌ای نیز با سوء استفاده از چنین طرز تفکری خود را مهدی موعود نامیدند.^۱

برای نمونه، آن چه از ظاهر برخی ابیات مولوی درباره مهدویت برمی آید^۲ این است که ولی هر زمانه پیشوای زنده‌ای است که می‌تواند از نسل علی علیه السلام یا عمر یا از اقوام و ملل دیگر باشد و منظور از «مهدی و هادی» نیز شخصی دارای صفت هدایت‌شدگی و هدایت‌گری است که به عنوان دو صفت عام‌اند، نه به صورت لقب خاص؛^۳ یعنی قطب و ولی هر زمانه، از جانب حق هدایت یافته و خود هدایت‌کننده دیگران است (زمانی، ۱۳۸۲: دفتر دوم، ۲۲۹).

گفتنی است بایزید انصاری (م ۹۸۰ق) - از مدعیان دروغین مهدویت - بیشترین بهره را از این تفکرات صوفیانه برد. وی برای نجات قوم پشتون از سلطه شاهان تیموری و برانگیختن مردم برای ایستادن در برابر حکومت وقت، به ادعاهایی بزرگ چون مهدویت، مسیح بودن و علم غیب پرداخت.^۴

محمد بن فلاح مشعشی نیز ادعای مهدویت را با مقدمه‌ای صوفیانه آغاز کرد. او می‌گفت: «من مهدی‌ام؛ به زودی ظهور خواهم کرد و عنقریب عالم را خواهم گشود و شهرها و روستاها را میان یارانم تقسیم خواهم کرد.» وی به مدت یک سال در مسجد جامع کوفه معتکف شده بود. به نظر می‌رسد این ریاضت‌ها او را به لحاظ روحی برای ادعاهایی از این دست آماده می‌کرده یا شاید بهانه‌ای برای اثبات صداقت و درستی در ادعاها به شمار می‌رفته است.

۱. نکته‌ای اساسی و درخور یادکرد این است که تصوّف بر دو گونه متصور است: الف) تصوّف در مقام تعریف؛ ب) تصوّف در مقام تحقق، یعنی فرقه‌های صوفیه‌ای که تحقق یافته‌اند. این دو مقام نباید با همدیگر خلط شوند. تصوّف در مقام تعریف عرفانی است که بخشی از اسلام است؛ ولی تصوّف تحقق یافته به جهت انحراف‌های گوناگون، نمی‌تواند خود را بر این تعاریف منطبق سازد (نک: خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۳۵).

۲. مولوی چنین سروده است:

پس به هر دوری ولیّی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست	هر کسی کاو شیشه دل باشد شکست
پس امام حی قائم آن ولیّی ست	خواه از نسل عمر خواه از علی ست
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر دوم، ۲۱۳).

۳. به باور علامه محمدتقی جعفری، ابیات ذکر شده از مولوی بیان‌گر اعتقاد وی به ولایت نوعیه است (نک: جعفری، ۱۳۶۰: ج ۳، ۴۰۶).

۴. به پیروان وی «روشنیه» می‌گویند که شاخه‌ای از سلسله صوفیه «سهروردیه» هستند. آنان با فرقه «روشنیه جلوتیه» متفاوتند. (اسفندیار، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۸۱؛ مشکور، ۱۳۷۳: ۲۰۵)

تفکرات او مورد انتقاد ابن فهد حلی (م ۸۴۱) بود و حتی حکم قتل او را نیز صادر کرد (شوشتری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۹۵-۴۰۰).

کلام المهدی بر پایه بافته‌های محمد بن فلاح در سال ۸۶۵ قمری نگاشته شده است. او در این کتاب خود را سیدی می‌داند که نایب مناب مهدی است. «و هذا السيد المناب عن الغائب» تعبیری است که از خود در این کتاب به کار برده است. وی علاوه بر نایب مهدی، خود را «امام امت» هم می‌خواند.^۱

ادعای مهدویت محمد بن عبدالله نوربخش (م ۸۶۹ ق) نیز با تفکر و اندیشه صوفیانه آمیخته شده بود و او با توجه به این نوع طرز تفکر ادعای مهدویت کرد. فرقه صوفی نوربخشیه نیز به پیروان او اطلاق می‌شود. وی در سال ۸۲۶ قمری با حمایت شیخ خود خواجه اسحاق، مدعی مهدویت شد و قیام کرد. مرکز فعالیت‌های وی خراسان بوده است.^۲

انواع مدعیان به لحاظ ماهیت ادعای طرح شده }
 ۱. مهدویت شخصی؛
 ۲. مهدویت نوعی.

۳. گوناگونی مدعیان دروغین براساس مذهب مدعی

همگرایی اهل سنت و شیعه در موضوع مهدویت فراوان است و شاید برای برخی که موعودباوری در اسلام را از این دیدگاه ننگریسته‌اند، باورکردنی نباشد که میان این دو فرقه در موضوع مهدویت، این اندازه وحدت نظر وجود داشته باشد (اکبرنژاد، ۱۳۸۶: ۱۰۷). به تبع اصالت اندیشه مهدویت در اسلام، مدعیان دروغین مهدویت در هر دو مذهب یافت می‌شود. به عنوان نمونه عبیدالله المهدی یک شیعه اسماعیلی بود که ادعای مهدویت داشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ج ۸، ۳۱). مهدی سودانی، مهدی سومالی و محمدبن تومرت نیز از اهل سنت بودند و ادعای مهدویت داشتند. ابن تومرت توانست بسیاری از مردم مالکی مذهب شمال آفریقا را با ادعای مهدویت گرد خود جمع کند. او ادعای خود را در سال ۵۱۵ قمری آشکار

۱. کلام المهدی تا این زمان به صورت مخطوط باقی مانده است؛ اما دردو جا می‌توان نشانی از آن یافت. یکی در کتاب *مهدیان دروغین* که در بعضی از موارد به نسخه خطی این اثر در کتابخانه مجلس به شماره ۱۰۲۲۲ استناد شده است و دیگری در مقاله علیرضا قراگوزلو با عنوان «نهضت مشعشی و گذاری بر کلام المهدی». (در این باره نک: جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۱۲؛ قراگوزلو، ۱۳۷۵: ۱۸)

۲. وی رساله‌ای را با عنوان «رسالة الهدی» برای اثبات ادعای مهدویت خویش نوشته است. دو نسخه از این رساله در کتابخانه «اسعد افندی» و «فاتح» نگهداری می‌شود و برای اولین بار در ایران رسول جعفریان در انتهای کتاب *مهدیان دروغین* آن را منتشر کرده است. وجه اهمیت این رساله در بازنمایی نوع استدلال‌هایی است که مدعیان دروغین برای اثبات ادعای خویش در آن روزگار به کار می‌بردند. پیش‌گویی برخی از افراد، مسائل نجومی، روایت‌سازی، استناد به خواب از جمله ادله اوست. (جعفریان، ۱۳۹۱: ۳۵۶)

ساخت و درنگاشته‌های خود بر مهدی بودنش تأکید داشت. او دستور داد بر پرچمش عبارت «مهدی خلیفه خدا» را بنویسند. بعد از مرگ وی شاگردانش حکومت موحدون را تأسیس کردند و حدود یک قرن بر منطقه وسیعی از شمال آفریقا حکومت راندند (نک: ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۱، ۵۴۹؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴: ج ۵، ۵۴).

در سال ۱۴۰۰ قمری نیز جهیمان بن محمد بن سیف العتیبی - که دارای تفکرات شدید سلفی‌گری بود - محمد بن عبدالله قحطانی را مهدی موعود خواند. او خواستار احیای دعوت سلفی‌گری وهابیت به وسیله مهدی بود (بستوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۰۱).

انواع مدعیان به لحاظ مذهب مدعیان } ۱. شیعه؛
 ۲. اهل سنت.

۴. انواع مدعیان دروغین به لحاظ سرانجام ادعا

مدعیان دروغین مهدویت، بسته به نسبتی که میان آن‌ها و سرانجام ادعایشان تصور می‌شود، حداقل به چهار دسته تقسیم می‌شوند.

از حیث سرانجام ادعا نیز برخی از این ادعاها به تشکیل حکومت انجامید. برای نمونه ادعای مهدویت عبیدالله المهدی به تشکیل حکومت فاطمیان انجامید. آغاز حکومت فاطمیان ابتدا مغرب اقصی (مراکش) بود که به تدریج به تونس، الجزایر، مغرب، مصر، شام، حجاز و برخی از نواحی عراق گسترش پیدا کرد. بعد از عبیدالله المهدی سیزده حاکم از نسب او حکومت کردند. آن‌ها از سال ۲۹۷ تا ۵۶۷ ق ۲۷۰ سال حکم راندند و در سال ۵۶۷ به دست ایوبیان منقرض شدند (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ج ۸، ۱۳۱). اوضاع اجتماعی و اقتصادی اقوام شمال آفریقا که با انواع نابرابری‌ها و قحطی دست و پنجه نرم می‌کردند و نیز ضعف خلافت عباسی سبب گردید فاطمیان با تکیه بر مذهب و استفاده ابزاری از آن، برای پیش برد اهداف سیاسی وارد منطقه شوند. آنان قیام خود را برای تشکیل حکومت مهدی نشان دادند و شعارهای خود را مطابق با روحیه اصلاح طلبانه و آرمان خواهانه، بربرها انتخاب کردند. فاطمیان از آرمان‌خواهی بربرها که نجات از مشکلات را در ظهور مهدی موعود و تشکیل دولت او می‌دانستند، با طرح قیام و جهاد برای تشکیل حکومت مهدی و همراهی با او، به بهترین شکل بهره‌گرفتند. بسترسازی داعیان اسماعیلی از جمله ابوعبدالله شیعی^۱ سبب گردید تا

۱. مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مرجع قابل اطمینان درباره ابوعبدالله و نیز فاطمیان، کتاب *افتتاح الدعوة* قاضی نعمان است. وی مشروح‌ترین گزارش را درباره ابوعبدالله نوشته است. قاضی نعمان خود نظریه پرداز خلافت فاطمیان بوده است. در میان پژوهش‌های جدید مدخل «ابوعبدالله شیعی» نوشته مسعود حبیبی مظاهری در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* بهترین کار

هنگامی که عبیدالله ادعای مهدویت کرد بسیاری از مردم آفریقا به پندار مهدی موعود با او بیعت کنند (برای اطلاع تفصیلی از نقش اندیشه مهدویت در پیدایش این حکومت، نک: چلونگر، ۱۳۸۱).

گفتنی است سرانجام برخی از این ادعاها نیز به جنبش مسلحانه منجر شد. ادعای مهدویت مهدی سودانی این‌گونه بود. او در سودان با تکیه بر حس نجات‌باوری مردم مظلوم سودان، آنان را علیه ظلم و ستم بسیج کرد. سودان تا اوایل دهه هشتاد قرن نوزدهم میلادی از ناحیه سه گروه تحت ظلم و ستم قرار داشت: استعمارگران انگلیسی، حکام و مأموران ترک و مصری، ملاکین و تجار بزرگ محلی و منطقه‌ای (همو: ۲۵۶). این فشارها و ظلم‌ها به تدریج مخالفت‌ها و اعتراضات گسترده‌ای را در سراسر سودان به همراه داشت. البته مهم‌ترین مسئله مورد اعتراض، هجوم و حضور بیگانگان بود. توده‌های مردم محروم و مسلمان اقوام بربر هسته مرکزی، جنبش اصلاحی و ضد استعماری را آغاز کردند. رهبر این جنبش گسترده که از سال ۱۸۸۱ میلادی شروع شد، کسی نبود جز محمد احمد بن عبدالله (۱۸۴۳-۱۸۸۵ م) معروف به مهدی سودانی. وی فرزند یک قایق‌ساز ساده بود که از کودکی در کنار مردم محروم و ضعیف سودان زندگی می‌کرد. سال ۱۸۸۳ میلادی سال پیروزی جنبش سودانی است؛ زیرا پیروان مهدی سودانی و نیروهای او طی یک رشته عملیات، شکست‌های سختی بر نیروهای مشترک انگلیسی - مصری تحت فرماندهی ژنرال کبیر و دیگران وارد کردند و همه ایالات سودان را آزاد نمودند (هالت و دالی، ۱۳۶۶: ۹۲).

مهدی سودانی در اوت ۱۸۸۱ میلادی اعلام کرد «مهدی موعود» است و از آسمان به زمین آمده تا دین حقیقی را برقرار کند. او از مردم خواست قوانین حقیقی اسلام را احیا کنند و بر ضد استعمارگران اروپایی به پاخیزند. او اعلام داشت حکومت او به ظلم و ستم و باج و خراج‌گیری ستمگران پایان خواهد داد و برابری و عدل و داد را در کشور برقرار خواهد کرد (همو: ۹۰). برخی از این ادعاها همانند ادعای کیسانیه درباره محمد بن حنفیه و واقفیه درباره امام کاظم علیه السلام و علی محمد شیرازی به تأسیس فرقه انحرافی انجامید.

البته بسیاری از این ادعاها نیز محدود و کم اثر بودند و هم‌اکنون از آنان هیچ اثری بر جای نمانده است. به عنوان نمونه، ابن حجر عسقلانی در ذیل نام «تمرتاش بن النون جوان» می‌نویسد که وی مدعی مهدویت بود. پدرش او را از این مطلب منع کرد؛ اما اهمیت نداد و در سال ۲۲۸ قمری به قتل رسید (عسقلانی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۵۱۸).

- | | | |
|---|---|--------------------------------------|
| ۱. ایجاد فرقه انحرافی؛
۲. تشکیل حکومت؛
۳. جنبش مسلحانه؛
۴. محدود و کم اثر. | } | انواع مدعیان به لحاظ
سرانجام ادعا |
|---|---|--------------------------------------|

۵. تنوعات مدعیان دروغین به لحاظ دامنه جغرافیایی یا جمعیتی ادعای آنان

اگر مدعیان دروغین مهدویت را - به لحاظ نقشی که ایفا کردند یا هدفی که برعهده داشتند - مطالعه کنیم، به تنوع در این زمینه نیز دست خواهیم یافت. در نخستین نگاه، مدعیان را در این زمینه سه گونه می‌یابیم: مدعیانی که ادعای آنان به صورت فردی بود و ایجاد هیچ تحول یا تحرک جمعی یا دامنه جغرافیایی خاص را به آن نسبت داده نشد. در *دایرةالمعارف تشیع*، ذیل مدخل باب، به تعدادی از کسانی اشاره شده که ادعای بابت یا مهدویت کرده‌اند و به صورت اجمال نام آنان آمده است که ادعای غالب آنان هیچ تحول یا تحرک جمعی را به دنبال نداشته است (صدر حاج سیدجواد و دیگران، ۱۳۸۶: ج ۳، ۳-۶).

در میان مدعیان دروغین، دسته‌ای هستند که طرح ادعای آنان در محدوده یک منطقه جغرافیایی یا جمعیتی خاص با ملیت خاص بوده است. به عنوان نمونه، در یمن در سال ۱۱۵۹ قمری فردی به نام محمد با ادعای مهدویت ظهور کرد و به مهدی تهامه شهرت یافت. او اعراب منطقه را به گرد خود جمع کرد و چند سالی نیز حکومت کرد تا این که توران شاه آنان را از بین برد (قرشی، ۱۴۱۷: ۱۴۳). محدوده جمعیتی پیروان او محدود به یمن می‌شود.

دسته سوم مدعیانی هستند که ادعای آنان در سطحی گسترده عمومی، با حرکتی جمعی صورت گرفته است. به عبارتی می‌توان این گونه ادعا کرد که دامنه جغرافیایی و جمعیتی مدعیان دروغین، در همه مدعیان به یک اندازه گسترده نیست. به عنوان نمونه، ادعای مهدویت میرزا غلام احمد قادیانی منجر به تشکیل فرقه انحرافی قادیانی شد و این فرقه، هم‌اکنون در آفریقا بیشترین فعالیت را داشته و در سراسر جهان، حدود ده میلیون نفر پیرو دارد. نام دیگر این فرقه، احمدیه است که در غرب به این نام شناخته می‌شود. میرزا غلام احمد قادیانی - مؤسس فرقه قادیانیه - نیز از حمایت سرشار دولت انگلیس بهره می‌برد.^۱ وی فرزند

۱. قادیانی برای نخستین بار در سال ۱۸۸۰ میلادی ادعای مهدویت را مطرح کرد. وی در سال ۱۸۹۷ در جشن تولد شصت سالگی ملکه ویکتوریا (ملکه انگلستان که به او ویکتوریه می‌گفتند و لقبش قیصره بود) آغاز به نوشتن رساله‌ای به نام «تحفه قیصریه» کرد و در این کتاب ملکه را سایه خدا برشمرد و اطاعت او را اطاعت از خدا دانست. جالب آن که وی مراد از «أولی الأمر» در آیه ۵۹ سوره نساء را ملکه انگلستان می‌دانست. بزرگ‌ترین خدمت قادیانی به استعمار، فتوای او بر

میرزا غلام مرتضی از اهالی روستای قادیان از توابع شهر «گوداس پور» ایالت پنجاب است. او در سال ۱۸۳۵ میلادی متولد شد و در سال ۱۹۰۸ میلادی از دنیا رفت. پدر غلام احمد و برادرش، خدمات زیادی به استعمار انگلیس کرده‌اند. وقتی بریتانیا در قرن نوزدهم هندوستان را تصرف کرد مردم در سال ۱۸۵۷ میلادی علیه استعمار به پاخاستند. با وجود این، پدر قادیانی (غلام مرتضی) در کنار استعمار قرار می‌گیرد و از کمک‌های جانی و مالی به آنان دریغ نمی‌کند. غلام احمد قادیانی بعد از مرگ پدر و برادرش به مدت هفده سال به خدمت دولت درآمد و در این مدت، در همه نوشته‌هایش مردم را به اطاعت از دولت انگلیس و همدردی با آنان ترغیب نمود (نک: عاملی، ۱۴۲۰: ۲۲).

می‌توان ادعای غلام احمد قادیانی و میرزا حسینعلی نوری در بهائیت را به لحاظ دامنه جغرافیایی یا جمعیتی فراقومی و فرامنطقه‌ای دانست.

- | | | |
|---|---|---|
| ۱. محدود (بدون هیچ تحول جمعی یا دامنه جغرافیایی)؛
۲. منطقه‌ای و قومی؛
۳. فرامنطقه‌ای و فراقومی. | } | تنوعات مدعیان دروغین به
لحاظ دامنه جغرافیایی یا
جمعیتی ادعای آنان |
|---|---|---|

۶. گوناگونی مدعیان دروغین به لحاظ شخص ادعاکننده

از حیث ادعاکننده، گاهی خود شخص، مدعی مهدویت بود همانند میرزا غلام احمد قادیانی، علی محمد شیرازی، عبیدالله المهدی و مهدی سودانی. گاهی نیز خود افراد ادعایی نداشتند، بلکه دیگران به آن‌ها نسبت مهدویت دادند؛ همانند واقفیه که بعد از شهادت امام کاظم علیه السلام شهادت آن حضرت را نپذیرفتند و معتقد شدند او همان مهدی موعود است. عده‌ای با ادعای مهدویت امامی از امامان شیعه که از دنیا رفته بود، خود را به عنوان وصی و جانشین او در زمان غیبتش به مردم معرفی می‌کردند و بدین وسیله عده‌ای را دور خود گرد می‌آوردند، اموال آن‌ها را می‌گرفتند و برای خود مال و منال و مقامی کسب می‌کردند. مهم‌ترین مصداق این مدعا «واقفیه»^۱ است. سران این فرقه پس از شهادت امام کاظم علیه السلام به دلایلی که از جمله آن‌ها سوء استفاده‌های مالی بود، امامت حضرت رضا علیه السلام را نپذیرفتند و ادعا کردند موسی بن

حرمت جهاد بود؛ وی - با این که در صفوف مسلمانان بود - جهاد را برای آنان جایز نمی‌دانست. او می‌گفت: «خدا محتاج

شمشیر نیست؛ بلکه دین خود را با آیات آسمانی تأیید خواهد کرد.» (نک: بهشتی، ۱۳۸۶)

۱. با مطالعه کتب فرقه‌شناسی به ویژه فرهنگ‌نامه‌های فرقه، می‌توان ملاحظه کرد که این اصطلاح از جهت تاریخی به برخی از دیگر فرق اسلامی از جمله «واقفیه جهمیه» که درباره مخلوق یا غیرمخلوق بودن خدا و «واقفیه خارجی» که درباره سرنوشت مرتکب کبیره و نیز واقفه معتزله که درباره خلق قرآن بی طرف مانده بودند و نظریه خاصی را برانداز نکرده بودند اطلاق شده است. (نک: مشکور، ۱۳۷۳: ۲۰۰)

جعفر علیہ السلام همان مہدی است و در غیبت بہ سہر می برد و گزارش شہادت آن حضرت را توجیہ کردند.

این انحراف کہ برخی از عالمان و راویان شیعہ را در کام خود فرو برد، بہ چندین شعبہ درونی تقسیم می شد و مشکلات فراوانی را برای امامان بعدی بہ وجود آورد (برای اطلاع تفصیلی در این بارہ نک: ناصری، ۱۳۶۷). شیخ طوسی می نویسد:

اولین کسانی کہ قائل بہ وقف شدند، علی بن ابی حمزہ بطائنی، زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی روای بودند کہ بہ طمع اموال بہ دنیا رو کردند و گروہی را با پرداختن اموالی کہ خود بہ خیانت برداشته بودند با خود ہمراہ نمودند. یونس بن عبدالرحمن می گوید: در زمان شہادت امام کاظم علیہ السلام نزد نمایندگان آن حضرت اموال زیادی بود کہ طمع در آن ہا باعث شد در آن امام توقف کنند و وفاتش را انکار نمایند [تا اموال را بہ امام بعدی نپردازند] و برای خود بردارند. نزد زیاد بن مروان ہفتاد ہزار دینار و نزد علی بن ابی حمزہ سی ہزار دینار بود. من کہ حقیقت امامت امام رضا علیہ السلام را دریافتم، مردم را بہ او دعوت کردم؛ اما آن دو نفر بیست ہزار دینار برای من فرستادند و پیغام دادند کہ دست از این کار بردار، ما تو را بی نیاز می کنیم؛ ولی من امتناع کردم و آنان با من بنای دشمنی گذاشتند. (طوسی، ۱۴۱۷: ۶۳-۶۴)

علت اہمیت این نحلہ در مقایسہ با دیگر گروہ ہا، طرح دعاوی ہمانند با امامیہ بہ ہنگام غیبت حضرت مہدی علیہ السلام در سال ۲۶۰ قمری است. ابو حاتم رازی در گزارش خود از واقفیہ می نویسد:

بہ گمان آنان، موسی زندہ است و نمی میرد و ہمان قائمی است کہ زمین را پس از آکنده شدن از ستم، از عدل سرشار می کند. آنان از امام جعفر نقل کردہ اند کہ: «نام قائم نام صاحب تورات است.» (رازی، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ همچنین نک: شہرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۵۰)

شیخ طوسی در الغیۃ موارد زیادی از احادیث ساختہ شدہ توسط واقفیان را گردآوری کردہ است (برای آگاہی از این احادیث، نک: بیوکارا، ۱۳۸۲).

مہم ترین فرقہ ای کہ بیشترین سوء استفادہ را از روایات غیبت کرد، «واقفیہ» بود. آنان ادعا کردند موسی بن جعفر علیہ السلام همان مہدی است و در غیبت بہ سہر می برد و گزارش شہادت آن حضرت را توجیہ کردند. آنان روایات غیبت را نقل و آن ہا را دربارہ امام کاظم علیہ السلام و عقاید خود تأویل می کردند (نوبختی، ۱۳۶۸: ۱۱۸). جالب آن کہ اولین کتاب ہا در موضوع «غیبت» بہ وسیلہ برخی از سران واقفیہ و بہ منظورات اثبات مدعای خود دربارہ غایب شدن امام ہفتم علیہ السلام نوشتہ شد و در آن، ضمن بیان روایات منقول از امامان، بہ طرح مسئلہ غیبت پرداختند. علی

بن حسن طائی^۱ معروف به طاطری و ابن سماعه^۲ هر دو از سران واقفیه هستند و اولین کتاب‌های غیبت را هم این دو نگاشتند. این کتاب‌ها در فاصله پنجاه سال پیش از آغاز غیبت امام دوازدهم نوشته شدند.

«ناووسیه» نیز از جمله فرقه‌هایی است که به دیگران نسبت مهدویت داده است. آنان معتقدند امام جعفر صادق علیه السلام مهدی موعود است. نام این فرقه برگرفته از نام «عجلان بن ناووس» است و به این فرقه صارمیه نیز می‌گویند (شهرستانی، بی تا: ۱۶۶). البته برخی از متکلمان متقدم شیعه مانند شیخ مفید و پژوهشگران معاصر در وجود تاریخی چنین اعتقادی نسبت به امام تردید کرده‌اند. سید حسین مدرسی طباطبایی در ذیل گزارش خود از اعتقاد این فرقه، اعتقاد به مهدویت امام صادق را ساخته فرقه‌نگاران می‌داند (برای آگاهی از تفصیل استدلال ایشان، نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۹).

این کار از سوی جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی و مخالف با وضعیت حاکم در طول تاریخ، انجام می‌گرفت که حرکت خود را موجه و مشروع جلوه دهند و هوادارانی برای خود فراهم آورند.

گونه‌گونی مدعیان دروغین به
 ۱. خود شخص مدعی است؛
 ۲. خود شخص ادعاکننده نیست دیگران به او نسبت می‌دهند.

تنوعات مدعیان دروغین به لحاظ مقطع تاریخی طرح ادعا

با مطالعه و تحلیل موضوع مدعیان دروغین - فارغ از چگونگی طرح ادعا - مقاطع تاریخی طرح ادعای آنان نیز روشن می‌شود. برهه‌های تاریخی طرح ادعای مدعیان دروغین را می‌توان چنین تبیین کرد: روزگار حضور امامان معصوم علیهم السلام، روزگار غیبت صغرا و روزگار غیبت کبرا. آن چه در این زمینه اهمیت دارد، زمان شناسی مدعیان دروغین است. طبیعی است به لحاظ زمانه طرح ادعا از سوی مدعیان دروغین کیفیت ادعا نیز متغیر است. در این راستا نکاتی مهم در تبیین برهه‌های تاریخی مدعیان دروغین دارای اهمیت است.

بررسی تاریخ مدعیان دروغین عصر حضور ائمه اطهار علیهم السلام زوایای مبهمی را از تطور تاریخی

۱. وی از اصحاب امام هفتم علیه السلام بود که بعدها از سران واقفیه شد. او تألیفات بسیاری داشت که شیخ طوسی آن‌ها را بیش از سی کتاب دانسته است. (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۲)

۲. وی از شاگردان علی بن حسن طائی است. گویا به سبب وثاقت و فقاہتش و نیز تصنیفات خوبی که داشت، علمای امامیه برخی روایات او را - که مبتنی بر اصول مذهب واقفیه و مخالف با مبانی امامیه نبود - در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۱)

اندیشه مهدویت آشکار می‌سازد. می‌توان بر این باور تأکید کرد که موضوع منجی موعود، از همان عصر نخستین اسلام به مثابه یک نظریه موعودی تمام عیار و نجات‌بخش مطرح بوده به نحوی که فراگیری نسبتاً زیادی در میان مسلمانان داشته است. شیعیان - که در این دوران در سختی و فشار بودند - به طبع توجه بیشتری به این آموزه نبوی نشان می‌دادند؛ چرا که طبق روایات پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام با ظهور مهدی ﷺ آلام آنان و مظلومان التیام می‌یافت و جهان پر از عدل و داد می‌شد.

نکته جالب دیگر این که بنی‌امیه و بنی‌عباس - که از مخالفان سرسخت علویان بودند - به جای این که این اندیشه را از بین ببرند، در صدد تأویل آن به نفع خویش برآمدند. آنان خود را مهدی می‌نامیدند تا این مفهوم خاص به یک عنوان عام و لقب افتخاری خلفا تبدیل و مفهوم نجات‌بخشی و ستم‌ستیزی از آن سلب شود.

ادعای مهدویت مطرح شده در برخی از قیام‌های عصر حضور، همچنان در هاله‌ای از ابهام و تردید قرار دارد. در کتب فرقه‌شناسی از گروهی با نام «سبائیه» نام می‌برند که اساساً وجود تاریخی نداشته است.^۱ یا بر اساس نقل‌های متعدد، مختار، شیعیان را به امامت و مهدویت محمد بن حنفیه فرامی‌خواند. عده‌ای نیز مختار را از ادعای مهدویت محمد بن حنفیه می‌دانسته‌اند. آن چه در قیام مختار مطرح است، در ایجاد اولین شکاف اعتقادی در شیعه تأثیری خواسته یا ناخواسته دارد. این شکاف بر محوریت امامت و مهدویت به نام «کیسانیه»^۲ به وجود آمد که متکلمان و مورخان، انشعابات آن را بیش از ده مورد نقل

۱. علامه سید مرتضی عسکری رحمته‌الله در کتاب *عبدالله بن سبأ* به تفصیل به ساختگی بودن این شخصیت اشاره می‌کند. از میان اهل سنت نیز افرادی چون طه حسین در *الفتنه الکبری*، علی وردی در *روعاظ السلاطین*، محمد کردعلی در *خطب الشام*، احمد محمود صبحی در *نظریه الامامة*، کامل مصطفی الشیبی در *الصلة بین التصوف والتشیع*، بر ساختگی و دروغین بودن شخصیت عبدالله بن سبأ تأکید می‌کنند. جالب آن که مستشرقانی چون «برنارد لوئیس»، «ولهاوزن»، «فرید لیندر» و «کایتانی» نیز این شخصیت را ساختگی می‌دانند. علی وردی در *روعاظ السلاطین* عبدالله بن سبأ را کنایه و رمزی برای کوبیدن عمار یاسر از سوی بنی‌امیه به شمار آورده است. در مقابل نیز یکی از سلفیان در کتاب *عبدالله بن سبأ و اثره فی الاحداث التاريخية* به بزرگ کردن نقش وی در حوادث صدر اسلام می‌پردازد. حسینی در کتاب *عبدالله بن سبأ؛ واقعتی ناشناخته* از سه عبدالله بن سبأ با سه ویژگی و سرنوشت خاص نام می‌برد. برخی نیز با توجه به شواهد تاریخی و روایی، اصل وجود او را پذیرفته‌اند، ولی ادعای برخی مورخان و تحلیل‌گران مبنی بر نقش وی در فرقه‌سازی را رد کرده‌اند. (نک: آل محسن، ۱۴۲۳: ۱۱۲)

۲. از جمله مهم‌ترین کاوش‌ها درباره کیسانیه کتاب *الکیسانیه فی الأدب والتاریخ* نگاشته «وداد القاضی» است. این کتاب از جامع‌ترین و عالمانه‌ترین آثاری است که درباره کیسانیه نگاشته شده است و نویسنده آن به زوایای مختلف تاریخ و اندیشه‌های کیسانیان پرداخته است. وداد القاضی چون برای این سبأ وجود خارجی قائل است و مطرح ساختن بحث غیبت و رجعت را به او نسبت می‌دهد ریشه باور به کیسانیه و بیشتر از طریق عبدالله بن حزب از غالیان زمان مختار و افراطی‌های آن دوره را توجیه می‌کند. (نک: قاضی، ۱۹۷۴: ۱۷۰)

کرده‌اند.^۱ ابهام در گزارش‌های تاریخی که موجب تحلیل‌های مختلف و احیاناً متناقض پژوهشگران شده است را می‌توان هم در وجه تسمیه، ویژگی‌ها و اهداف بنیانگذار نخستین این گروه و هم در اندیشه‌ها و گونه‌های فرقه‌ای آن مشاهده کرد. با این همه، هیچ تردیدی در ظهور و بروز چنین فرقه‌ای در شیعه نیست. با وجود این، ساختگی دانستن این فرقه منجر به مخالفت با شواهد بسیاری از تاریخ است (برای آگاهی از دلایل و شواهد تردید در وجود تاریخی این فرقه، نک: سبحانی، ۱۴۲۷: ۳۵).

گفتنی است با ادعای مهدویت محمد بن حنفیه، چارچوب باور به مهدویت به معنای جامع «مهدویت، غیبت و بازگشت» شکل رسمی‌تری به خود گرفت؛ به این معنا که مهدویت در شکل اصلی آن، یعنی غیبت بدون مرگ، بازگشت و گرفتن انتقام مظلومان و نیز گسترش عدالت و امنیت معنا شد (قاضی، ۱۹۷۴: ۱۷۲).

خلاصه آن‌که با مطالعه و بررسی قیام‌های مبتنی بر رویکرد ابزاری به مهدویت در عصر حضور پی می‌بریم که بیشتر این قیام‌ها سرانجامی جز ناکامی و عدم موفقیت نداشتند. ناکارآمدی رهبران از حیث سیاسی و تدبیر، برتری دشمن از لحاظ کتبی، کیفی و مساعد نبودن موقعیت‌ها و شرایط از عمده دلایل سرانجام تلخ این قیام‌ها به شمار می‌رود (در این باره نک: شریفی، ۱۳۸۹).

دومین برهه تاریخی مدعیان دروغین مهدویت، روزگار غیبت صغراست. در تبیین ادعاهای طرح شده در روزگار غیبت صغرا توجه به چند نکته اساسی خالی از لطف نیست:

۱. در روزگار غیبت صغرا ادعای دروغین وکالت و نیابت بازار داغی داشت.^۲ این ادعاهای دروغین در حوزه نیابت خیلی زود رسوا می‌شد؛ زیرا شیعیان ملاک‌های سنجش و تشخیص را در دست داشتند و مدعیان وکالت را برای یافتن نشانه‌هایی بر صدق گفتارشان می‌آزمودند.^۳

۱. این اختلاف نظر درباره ادعاهای مطرح شده در قیام زید و فرزندش نیز خودنمایی می‌کند. درباره قیام زید سه دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. دیدگاهی که به نفی مطلق قیام زید و ادعای مهدویت وی معتقد است؛ ۲. عده‌ای دیگری را شیعه مخلص و معتقد به امامت امام باقر علیه السلام به شمار می‌آورند؛ ۳. برخی نیز حرکت زید را تنها در راستای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند. (نک: کریمان، ۱۳۸۲؛ موسوی مفرم، ۱۴۱۱)

۲. ابومحمد حسن شریعی، حسن بن محمد بابا و علی بن احمد طریابی در زمان نایب اول «عثمان بن سعید عمری» و احمد بن هلال عبرتایی، محمد بن علی بن بلال و محمد بن نصیر نمیری در زمان نایب دوم «محمد بن عثمان» و شلمغانی نیز در دوران نایب سوم «حسین بن روح»، به دروغ ادعای نیابت و وکالت کردند.

۳. بسیاری از شیعیان از پرداخت وجوه شرعی به وکلا خودداری می‌کردند تا زمانی که نشانه‌ای ارائه دهند که نیابت و وکالتشان را از جانب امام علیه السلام تأیید کند. این عملکرد شیعیان، در حقیقت همان شیوه‌ای بود که در گذشته و براساس معیارهای مشخص شده از جانب ائمه علیهم السلام برای تشخیص امام برحق به کار می‌گرفتند و اینک درباره نایبان و وکیلان نیز به آن تمسک می‌جستند. حسن بن نصر پس از امام عسکری علیه السلام درباره وکلا تردید داشت. وی در دیدار با برخی وکلا و با

۲. نظارت دقیق امام زمان علیه السلام بر مسئله وکالت و نیابت سبب شد نسبت به این ادعاهای باطل، نامه‌هایی مبنی بر دروغ بودن آن‌ها صادر شود؛ چنان‌که توقیعی از جانب آن حضرت در ردّ احمد بن هلال عبرتایی صادر شد.^۱

۳. کار این عده ابتدا با نیابت خاص امام دوازدهم شروع می‌شد و پس از چندی مدعی مقامات بالاتری می‌شدند و نیابت نایبان خاص را انکار می‌کردند.^۲

۴. این مدعیان غالباً از میان وکلای قدیمی بیرون می‌آمدند و اندیشه‌های غالی‌گری^۳ داشتند. برای مثال احمد بن هلال عبرتایی از عالمان و راویان برجسته شیعه محسوب می‌شد و مدتی وکیل مردم عراق بود. محمد بن علی بن بلال نیز از راویان حدیث و از وکلای قدیمی بغداد بود.

۵. بسیاری از این مدعیان از فضای حاکم بر جامعه شیعی بیشترین استفاده را بردند؛ زیرا فضای تقیه شدیدی در روزگار غیبت صغرا حاکم بوده است و نه تنها این محدودیت‌ها در معرفی امام زمان علیه السلام بلکه در معرفی وکلای حقیقی نیز وجود داشته است. شاهد ما بر این ادعا تصریح نکردن کلینی (۳۲۸ق) به وکالت نواب اربعه است. وی صرفاً روایاتی را متذکر می‌شود که بیان‌کننده ویژگی‌ها و لوازم وکالت آنان همچون دریافت اموال، صدور توقیعات و معجزات آن حضرت به دست آنان است. این نکته زمانی اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند که بدانیم کلینی در بغداد می‌زیسته و کتابش در روزگار غیبت صغرا نگاشته شده است. به نظر می‌رسد کلینی به سبب شرایط تقیه، از آوردن اسامی وکلای اربعه به عنوان وکیل اجتناب کرده، وگرنه وی آنان را به عنوان وکیل امام معصوم علیه السلام پذیرفته است. مؤید این سخن، واقع شدن کلینی در سلسله سند یک روایت است که بیان‌گر وکالت محمد بن عثمان به شمار می‌آید.^۴ به دلیل

مشاهده برخی نشانه‌ها، یقین کرد که آنان وکیل امام هستند. (نک: کلینی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۴۵۴)

۱. در توقیعی از امام مهدی علیه السلام که به دست محمد بن عثمان دومین نایب رسید، از ابن هلال به بدی یاد شده است. در این توقیع چنین آمده است: «نسبت به آن چه درباره این صوفی ریاکار گفته بودی، خدا عمر او را کوتاه گرداند!» (صدوق، ۴۸۹: ۱۴۰۵)

۲. برای نمونه درباره عقاید «محمد بن نصیر نمیری» آمده که او به تناسخ ارواح و حلول، قائل و معتقد بود که خداوند در وجود امام علی علیه السلام حلول کرده است. او دعوی نبوت داشت و امام عسکری علیه السلام را خدا می‌دانست و نیز اباحی‌گری را در مذهب خود مرسوم کرده بود. (نک: نوبختی، ۱۳۶۸: ۱۳۵)

۳. امامان شیعه نسبت به پدیده غلو و غالیان حساسیتی ویژه داشتند و از زوایای گوناگونی به رد و انکار راه و رسم و اندیشه غلات می‌پرداختند. شاید بتوان گفت شدیدترین برخورد امامان شیعه نسبت به انحرافات اعتقادی مربوط به همین پدیده است. دلیل آن را نیز باید در پیامدهای منفی این اعتقاد جست‌وجو کرد. (برای آگاهی تفصیلی از چگونگی برخورد ائمه علیهم السلام نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۳۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ۲۶۱؛ صفری‌فروشانی، ۱۳۷۸: ۱۵۱)

۴. طبق این روایت، شیخ طوسی از عده‌ای و آنان از محمد بن یعقوب و او از اسحاق بن یعقوب نقل کرده که وی خواستار

همین تقيه شديد بوده است که در کتاب علی بن بابويه قمي (۳۲۹ق) با عنوان الامامة والتبصرة من الحيرة نیز نامی از وکلای اربعه نیامده است. ذکر اسامی مستعار برای وکلای اربعه نیز از فضای تقيه آمیز روزگار غیبت حکایت دارد.^۱ به هر روی این شرایط، فضا را برای سوء استفاده مدعیان وکالت و نیابت مهیا می کرد.

گفتنی است در روزگار کنونی نیز خطر فرار گرفتن در دام مدعیان دروغین درباره تمامی اقشار جامعه قابل تصور است و دور از ذهن نیست؛ اما اقشار مذهبی به خاطر علقه های اعتقادی بیشتر در معرض خطر قرار دارند. امروزه دشمنان دین و افکار اصیل اسلامی، نتیجه بخش نبودن بهره گیری از زور و ابزارهای سخت و خشن را در تغییر نگرش های اصیل جامعه درک کرده اند. از این رو به بهره گیری از روش های نرم و خزنده و نفوذ از روزنه ایجاد شبهه در اعتقادات و گسترش تفکرات انحرافی در پوشش دینی و مذهبی روی آورده اند. قالب هایی چون ارتباط با امام زمان علیه السلام مکاتبه با آن حضرت، ارائه رهنمودهای دروغین از سوی آن حضرت، تعیین وقت ظهور و مانند آن از مصادیق این جریانات انحرافی است. آن چه مدعیان دروغین مهدویت را در عصر ارتباطات از مدعیان پیشین متمایز می سازد عبارت اند از:

۱. برخورداری از انسجام تشکیلاتی؛
۲. رعایت اصول حفاظتی و رازداری در اجرای برنامه ها و برخورد با دیگران؛
۳. وجود رابطه شدید مرید و مرادی بین اعضا و مدعیان دروغین؛
۴. برخورداری آنان از حمایت بیگانگان و برخی محافل مشکوک؛
۵. سوء استفاده از احساسات و تعصبات مذهبی؛
۶. استفاده از ابزار ارتباط جمعی برای نفوذ خود.

<p>۱. روزگار حضور امامان معصوم <small>علیهم السلام</small>؛ ۲. قرون ابتدایی غیبت کبرا؛ ۳. عصر ارتباطات.</p>	}	<p>تنوعات مدعیان دروغین به لحاظ مقطع تاریخی طرح ادعا</p>
---	---	--

ارسال پرسش هایی از سوی محمد بن عثمان به ناحیه مقدسه بوده است. پس از چندی پاسخی آمده که در میان آن این عبارت وجود داشته: «محمد بن عثمان - که خدا از او و پدرش راضی باشد - مورد وثوق من است و نوشته او نوشته من است.» گفتنی است در این روایت محمد بن عثمان واسطه بین اسحاق بن یعقوب و ناحیه مقدسه بوده که دلالت بر وکالت محمد بن عثمان به شمار می رود. واقع شدن کلینی در سند مذکور نشان می دهد وی از نواب اربعه شناخت کافی داشته است. (نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۳۶۲)

۱. کشی از عثمان بن سعید با اسم مستعار «حفص بن عمرو» و از محمد بن عثمان با اسم مستعار «ابوجعفر محمد بن حفص» یاد می کند. (نک: کشی، بی تا: ج ۲، ۸۳۸)

نتیجه

گرچه مهم‌ترین هدف این نوشتار، تبیین این حقیقت بود که ادعای مدعیان دروغین مهدویت در همه موارد به صورت واحدی نبوده و انواعی دارد و اگر چه به نظر می‌رسد تفاوت‌های مدعیان دروغین مهدویت کاملاً مهم و انکارناپذیر است، اما شاید در پرتو تبیین همین وجوه تمایز و نقاط تفاوت مدعیان دروغین مهدویت و با قدری تأمل و تعمق در سطح و مستوای این تمایزات، این حقیقت آشکار گردد که قوت و غنای اندیشه مهدویت و اصالت آن به چه میزان است. مدعیان دروغین با توجه به این که می‌دانستند مفهوم مهدویت در اذهان مردم تداعی گر عدالت‌خواهی و نجات‌بخشی است، از این اندیشه اصیل اسلامی، برای پیش‌برد اهداف خویش استفاده کردند.

گذشته تاریخ اسلامی، نشان می‌دهد همواره در طول تاریخ عده‌ای از افراد در جنبش‌های سیاسی، نهضت‌ها و خون‌خواهی‌ها، با تکیه بر مؤلفه‌های موجود در آموزه مهدویت به دنبال مشروعیت‌بخشی خویش بوده‌اند. از زمان امویان تا ولادت امام مهدی علیه السلام چه بسا افرادی خود یا رهبران سیاسی خویش را مهدی قلمداد می‌کرده‌اند و از زمان ولادت ایشان تا به امروز علاوه بر ادعای مهدویت برخی افراد، با ادعای ارتباط و انتساب خود به آن حضرت، از فرهنگ مهدویت و مفاهیم موعودگرایانه نیز در توجیه افکار سیاسی و بین‌المللی یا برای ایجاد محبوبیت خود بهره گرفته‌اند. وجه مشترک همه آن‌ها اهمیت اندیشه مهدویت در روند فکری مسلمانان و موقعیت خاص آن بوده است.

در حقیقت چنین می‌نماید که گوناگونی مدعیان دروغین مهدویت، به این‌که میان مدعیان دروغین مهدویت در نوع و ماهیت ادعا و پیامدهای ادعا و دامنه جغرافیایی و جمعیتی ادعا تفاوت‌هایی دیده می‌شود و اگرچه این تفاوت‌ها به لحاظ گونه‌شناختی کاملاً مهم و در خورتوجه است، اما آن‌چه در این میان مشترک است، یعنی این اندیشه است که در نهایت کسی با برخورداری از پشتیبانی الهی یا آسمانی خواهد آمد و آرمان‌های مقدس و متعالی بشری را محقق خواهد کرد، مهم‌تر به نظر نرسد.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
- ابن خلکان، *وفیات الأعیان*، تصحیح: احسان عباس، قم، افست، ۱۳۶۴ش.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه فی معرفة اسرار المالکیة والملکیة*، بیروت، دارالکتب العلمیة و دار صادر، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تعلیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- اسفندیار، کی خسرو، *دیستان مذاهب*، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ش.
- اکبرنژاد، مهدی، *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- آل محسن، علی، *عبدالله بن سبأ دراسة وتحلیل*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۳ق.
- آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الأنوار*، مترجم محمد رضا جوزی، تهران، هرمس، ۱۳۹۱ش.
- انیس، ابراهیم و دیگران، *المعجم الوسیط*، ترجمه: محمد بندر ریگی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- بستوی، عبدالعلیم، *المهدی المنتظر فی ضوء الأحادیث والآثار الصحیحة*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.
- بهشتی، مجاهد علی، «نقش استعمار در پیدایش و گسترش فرقه قادیانیه»، فصل نامه مشرق موعود، سال او، ش ۱، بهار ۱۳۸۶ش.
- بیوکارا، م. علی، «دودستگی شیعیان امام کاظم و پیدایش فرقه واقفیه»، ترجمه: وحید صفری، فصل نامه علوم حدیث، ش ۳۰، زمستان ۱۳۸۲ش.
- جعفری، محمد تقی، *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰ش.
- جعفریان، رسول، *مهدیان دروغین*، تهران، نشر علم، ۱۳۹۱ش.
- جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- چلونگر، محمد علی، *زمینه‌های پیدایش خلافت فاطمیان*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه،

- ۱۳۸۱ش.
- خسروپناه، عبدالحسین، *جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها*، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۹ش.
 - دارمستتر، جیمز، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم*، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، کتاب‌فروشی ادب، ۱۳۱۷ش.
 - دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، چاپخانه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ش.
 - ذهبی، شمس‌الدین، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳م.
 - رازی، ابوحاتم، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری*، ترجمه: علی آقانوری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲ش.
 - رازی، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمدهارون، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۹ق.
 - روحانی نژاد، حسین، *ولایت در عرفان*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ش.
 - زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
 - زمانی، کریم، *شرح جامع مثنوی و معنوی*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲ش.
 - سامی‌النشار، علی، *نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام*، قاهره، دارالمعارف، بی‌تا.
 - سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ۱۴۲۷ق.
 - شریفی، محسن، *بررسی علل عدم موفقیت برخی از قیام‌های شیعی*، قم، پژوهشگاه علوم و معارف قرآنی علامه طباطبایی، ۱۳۸۹ش.
 - شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، *مجالس المؤمنین*، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۷۷ش.
 - شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد سعید کیلانی، بیروت، بی‌تا، بی‌تا.
 - شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
 - صادقی‌کاشانی، مصطفی، *تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
 - صدر حاج سیدجوادی، احمد؛ کامران فانی؛ بهاء‌الدین خرمشاهی، *دایرة المعارف تشیع*، تهران، انتشارات شهید سعید محبتی، ۱۳۸۶ش.
 - صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.

- صفری فروشانی، نعمت الله، «حسین بن حمدان خصیبه و کتاب الهدایة الکبری»، فصل نامه طلوع، ش ۱۶، زمستان ۱۳۸۴ ش.
- _____، عالیان، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک (تاریخ طبری)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث العربی، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
- _____، فهرست کتب الشیعة واصولهم، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
- عاملی، شیخ سلیمان ظاهر، القادیانیة: دفع اوهام «توضیح المرام» فی الرد علی القادیانیة، تقدیم و تحقیق: سید محمد حسن طالقانی، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر، ۱۴۲۰ ق.
- عسقلانی (ابن حجر)، شهاب الدین احمد بن علی، الدرر الکامنه فی اعیان المائة الثامنة، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۴ ق.
- عمر موسی، عزالدین، دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه: صادق خورشیا، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش.
- عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰ ش.
- قاضی، وداد، الکیسانیة فی التاریخ والادب، بیروت، بی تا، ۱۹۷۴ م.
- قراگوزلو، علیرضا، نهضت مشعشی و گذاری بر کلام المهدی»، مجله معارف، سال سیزدهم، ش ۱، ۱۳۷۵ ش.
- قرشی، باقر شریف، حیاة الامام محمد المهدی، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۷ ق.
- کریمان، حسین، سیره و قیام زید بن علی علیه السلام تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- کرینستون، جولیبوس، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
- کشی، ابو عمر محمد، اختیار معرفة الرجال، مشهد، مصطفوی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- مبلّغی، عبدالله، تاریخ صوفی و صوفی گری، قم، نشر حر، ۱۳۷۶ ش.

- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: ایزدپناه، نیوجرسی، داروین، ۱۳۷۵ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ش.
- موسوی مرقم، سید عبدالرزاق، زید الشہید «ابن الامام علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیہ السلام»، ویلیه تنزیه المختار، قم، مکتبه الحیدر، ۱۴۱۱ق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش: توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- ناصری، ریاض محمد حبیب، الواقیة دراسة تحليلیة، مشهد، المؤتمر العالمی لأمام الرضا علیہ السلام، ۱۳۶۷ش.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، قم، منشورات انوار الهدی، ۱۴۲۲ق.
- نفیسی، اکبر، عقاید صوفیه، تهران، نشر مهر، ۱۳۷۳ش.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، ترجمه: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- هالت، پی. ام. دبلیو دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه: محمدتقی اکبری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

بررسی تطبیقی آیه هشتم سوره انسان از دیدگاه فریقین

حامد دژآباد*

اعظم خداپرست**

چکیده

درباره آیه «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَشَكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان: ۸) در میان مفسران فریقین، مباحث گوناگونی شکل گرفته است که عمدتاً به سبب نزول این آیه برمی‌گردد. شیعه به استناد دلایل متقن درون‌متنی و برون‌متنی تنها سبب نزول مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام را پذیرفته و به هیچ‌روی عام بودن آیه را نمی‌پذیرد. درمقابل، مفسران اهل سنت در این باره اتفاق نظری ندارند؛ برخی از آنان همچون سید قطب، سبب نزول مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام را مطلقاً نمی‌پذیرند و به دلایل درون‌متنی و برون‌متنی متعددی استناد می‌کنند. برخی دیگر نیز از سبب نزولی که درباره انفاق ابوبکر و عمر و چند تن از مهاجرین است سخن به میان آورده‌اند. اما دسته‌ای دیگر از آنان، ضمن پذیرش سبب نزول مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام با دلایلی به عمومیت تعبیر آیه و اختصاص نداشتن آن به اهل بیت علیهم‌السلام معتقد شده‌اند. در این راستا اصلی‌ترین دلیل آنان برای عدم تخصیص شأن نزول به اهل بیت علیهم‌السلام تعمیم آیه به افراد و مصادیق دیگر است که بطلان این مطلب در جای خود اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی

سوره انسان، اهل بیت، اهل سنت، نذر، اطعام طعام.

* استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران - پردیس فارابی (نویسنده مسئول) (khodaprast70@gmail.com).

مقدمه

شیعه برای اثبات افضل بودن اهل بیت علیهم السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به آیات و روایات متعددی استناد می‌کند که برخی از آن‌ها تنها برای بیان فضیلت ایشان نازل شده‌اند. آیه ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ از جمله آیات مطرح شده در این باره است. اما برخی از اهل سنت رویکرد دیگری را در مواجهه با این آیه در پیش گرفتند. گروهی از آن‌ها با استناد به چندین شأن نزول، تلاش می‌کنند شأن نزول آیه را به افرادی جز اهل بیت علیهم السلام انتساب دهند. به عنوان نمونه، آلوسی می‌گوید: این آیه به انفاق هفت نفر از مهاجرین - یعنی ابوبکر، عمر، علی علیه السلام، زبیر، عبدالرحمن، سعد و ابوعبیده جراح - اشاره دارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۳). دسته‌ای دیگر از این گروه تلاش می‌کنند به سبب روایاتی مبنی بر مکی بودن این سوره و نیز با استفاده از سیاق آیات آن، سبب نزول مرتبط با اهل بیت علیهم السلام را رد کرده و در اصل ماجرای نزول این سوره مناقشه کنند. برای نمونه سید قطب با تکیه بر قرائنی از آیه - که مؤید مکی بودن آن است - سبب نزول اهل بیت را رد می‌کند (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۶، ۳۷۷۷). ترمذی نیز این شأن نزول را نامتناسب با مقام اهل بیت علیهم السلام می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲۰، ۱۳۵).

گروه دیگری از اهل سنت هم می‌کوشند با استناد به تحلیل درونی از آیات سوره انسان به اثبات مدعای خود بپردازند. لذا دسته‌ای از آن‌ها که سبب نزول اهل بیت علیهم السلام را پذیرفته‌اند، سعی می‌کنند آن را تنها منحصر به ایشان ندانند و استدلال عام بودن آیه را مطرح می‌سازند (رازی، ۱۴۲۰: ج ۳۰، ۷۴۷).

روشن است که با اثبات ضعف و نادرستی این دیدگاه‌ها، صحت دیدگاه شیعه اثبات می‌شود؛ هرچند دیدگاه شیعه مبتنی بر دلایل محکمی از قرآن و روایات فریقین است که در ادامه خواهد آمد.

پس از ذکر این مسئله، ابتدا دیدگاه اهل سنت را به تفصیل بیان می‌کنیم، سپس به ارزیابی این دیدگاه خواهیم پرداخت.

دیدگاه اهل سنت

در تفاسیر اهل سنت دربارهٔ مصداق اطعام دهنده به مسکین و یتیم و اسیر، نظریات گوناگونی وجود دارد، به طوری که این نظریات، منشأ بروز دیدگاه‌های متشکک و متعارضی از سوی آنان شده است. از این رو هر یک از آنان برای اثبات مدعای خود، به دلایل متعدد درون متنی و برون متنی استناد کرده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و

تابعین؛ ۲. تحلیل درونی از دلالت آیات.

۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

اهل سنت اسباب نزول متفاوتی را ذیل این آیه بیان کرده‌اند. افرادی چون ابوالدحداح انصاری، هفت نفر از مهاجرین (ابوبکر، عمر، علی علیه السلام، زبیر، عبدالرحمن، سعد و ابو عبیده جراح)، و ابن عمر از کسانی هستند که ادعا شده آیه درباره آنان نازل شده است. مستندات این اسباب نزول در کتب اهل سنت بدین شرح است:

الف) نزول آیه درباره ابوالدحداح انصاری

مقاتل در تفسیر خود، ماجرای ابوالدحداح انصاری را به عنوان سبب نزول آیه ذکر می‌کند و می‌گوید:

و «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ» نزلت فی أبی الدحداح الأنصاری... و یقال ذلك أنه صام يوماً فلما أراد أن یفطر دعا سائل، فقال: عشونی بما عندکم فإنی لم أطعم الیوم شیئاً. قال أبو الدحداح: قومی فآثردی رغیفاً و صبی علیه مرقة، و أطعمیه. ففعلت ذلك فما لبثوا أن جاءت جارية یتیمه فقالت: أطعمونی فإنی ضعیفة لم أطعم الیوم شیئاً، قال: یا أم الدحداح قومی فآثردی رغیفاً و أطعمیهما، فإن هذه و الله أحق من ذلك المسکین، فبینما هم كذلك إذ جاء علی الباب سائل أسیر ینادی: عشوا الغریب فی بلادکم، فإنی أسیر فی أیدیکم و قد أجهدنی الجوع فبالذی أعزکم و أذلنی لما أطعمتمونی. فقال أبو الدحداح: یا أم الدحداح، قومی و یحک فآثردی رغیفاً و أطعمی الغریب الأسیر، فإن هذا أحق من أولئک فأطعموا ثلاث أرغفة، و بقی لهم رغیف واحد. فأنزل الله - تبارک و تعالی - فیهم یدحهم بما فعلوا. فقال «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْکِیناً وَ یتیماً وَ أسیراً»^۱. (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۴، ۵۲۵)

ب) نزول آیه درباره تعدادی از مهاجرین

آلوسی ذیل آیه محل بحث، به نقل از ابن عساکر و او نیز به نقل از مجاهد به ذکر هفت نفر از مهاجرین پیش گفته می‌پردازد و می‌نویسد:

لما صدر النبی صلی الله علیه و آله بالأساری من بدر أنفق سبعة من المهاجرین أبوبکر و عمرو علی و الزبیر و عبدالرحمن و سعد و أبو عبیده بن الجراح علی أساری مشرکی بدر، فقالت الأنصار: قتلناهم فی الله و فی رسوله صلی الله علیه و آله و تعینونهم بالنفقة؟ فأنزل الله تعالی فیهم تسعة عشرة آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ» إلى قوله تعالی: «عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا». (آلوسی،

۱. این نقل درباره امام علی علیه السلام نیز در روایت مقاتل ذکر شده است؛ به گونه‌ای که وی می‌گوید: قال أبو الدحداح أو علی....

ج) نزول درباره ابن عمر

ابن کثیر نیز به نقل از بیهقی سبب نزول آیه را درباره ابن عمر ذکر کرده و نوشته است:

روی البیهقی من طریق الأعمش عن نافع قال: مرض ابن عمر فاشتمی عنباً أول ما جاء العنب فأرسلت صفيّة، یعنی امرأته، فاشترت عنقوداً بدرهم فاتبع الرسول سائل فلما دخل به قال السائل: السائل. فقال ابن عمر: أعطوه إياه فأعطوه إياه، فأرسلت بدرهم آخر فاشترت عنقوداً فاتبع الرسول السائل، فلما دخل قال السائل: فقال ابن عمر: أعطوه إياه فأعطوه إياه، فأرسلت صفيّة إلى السائل فقالت والله إن عدت لا تصيب منه خيراً أبداً، ثم أرسلت بدرهم آخر فاشترت به. (دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۸، ۲۹۵)

این‌ها روایاتی هستند که برخی منابع اهل سنت برای سبب نزول این آیه آورده‌اند. در واقع آنان با بیان این سخنان و نیز ذکر دلایل و ادعاهای بسیار، برآن‌اند سبب نزول دیگر این آیه که مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام است را نادیده انگارند یا کم‌اهمیت جلوه دهند. یکی از دلایل آنان نیز برای نادیده گرفتن این سبب نزول، استناد به دسته‌ای از اقوال و گزارشات متقدمین است که بیان می‌کنند این سوره مکی است. برای نمونه ابوجعفر نحاس (۳۳۸ق) از طریق مجاهد، اظهار نظر ابن عباس را درباره مکی و مدنی بودن سوره‌ها ذکر می‌کند (نحاس، بی تا: ۱۳۱-۲۶۱). در بخشی از این نقل، سوره مدثر تا آخر سوره علق مکی به شمار آمده است (همو: ۲۵۵). براین اساس، سوره انسان که با یک فاصله پس از مدثر قرار دارد مکی به شمار می‌آید. ابوبکر بن انباری (۳۲۸ق) نیز با سند اسماعیل بن اسحاق قاضی، از حجاج بن منهال از هشام از قتاده بیانی دارد که بر اساس آن، راوی ۲۶ سوره مدنی را به ترتیب کنونی قرآن برمی‌شمرد و دیگر سوره‌ها را مکی می‌داند؛ در آن جا نیز از سوره انسان در میان سوره‌های مدنی نامی به میان نیست (سیوطی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۴۴).

در نهایت ابوعبید قاسم بن سلام (۲۲۴ق)، به نقل از عبدالله بن سالم، از معاویة بن سالم، از علی بن ابی طلحه نقلی دارد که بر اساس آن، راوی، ۲۴ سوره را مدنی و بقیه سوره را مکی می‌داند و در این جا نیز در بین سوره‌های مدنی نشانی از سوره انسان نیست (هروی، ۱۴۱۹: ۲۲۱).

از دیگر دلایلی که اهل سنت برای نادیده گرفتن شأن نزول اهل بیت علیهم‌السلام مطرح کرده‌اند استناد به سیاق آیات سوره انسان برای مکی بودن این سوره و نیز به زیر سؤال بردن فداکاری اهل بیت در آیه شریفه است؛ یعنی اهل سنت نه تنها شأن نزول آیه مذکور را درباره دیگران می‌دانند، بلکه این ماجرا را درباره اهل بیت علیهم‌السلام مذموم تلقی می‌کنند.

سید قطب در تأیید مکی بودن سوره انسان به دو نکته اشاره می‌کند:

۱. موضع و سیاق و علامات آیات، مؤید مکی بودن اند؛ چراکه نعمت‌های بهشتی به صورت مفصل مطرح شده و عذاب‌های غلیظ قیامت یادآوری شده است.
۲. خداوند در این سوره پیامبرش را به صبر و بردباری دعوت کرده و از اطاعت اثم و کفور برحذر داشته است؛ همچنان که همین دستورات در سوره‌های قلم، مزمل و مدثر که مکی هستند آمده است (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۶، ۳۷۷۷).

افراد دیگری از همین دسته سعی دارند در اصل این ماجرا شبهه ایجادکنند و ایثار و گذشت مطرح شده در شأن نزول مذکور را غیرواقعی و نامتناسب با مقام ائمه علیهم‌السلام جلوه دهند. ابن جوزی از جمله این افراد است. وی بعد از آن‌که روایت ایثار اهل بیت علیهم‌السلام را در *الموضوعات* خود می‌آورد درباره آن و اشعار وارده در این باره می‌گوید:

وهذا حديث لا يشك في وضعه ولو لم يدل على ذلك إلا اشعار الركيكة والافعال التي يتنزه عنها أولئك السادة. (ابن جوزی، بی‌تا، ج ۱، ۳۹۲)

ابن جوزی خود قسمتی از این اشعار را ذکر کرده است:

... وَإِذَا مَسَّكِنَّ بِالْبَابِ يَقُولُ: يَا أَهْلَ بَيْتِ مُحَمَّدٍ، مَسْكِينٌ مِنْ مَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى بَابِكُمْ أَطْعَمُونِي أَطْعَمَكُمْ اللَّهُ عَلَى مَوَائِدِ الْجَنَّةِ، قَالَ: فَرَفَعَ عَلَيَّ يَدَهُ وَرَفَعَتْ فَاطِمَةُ وَالْحُسَيْنُ، وَأَنْشَأَ يَقُولُ:

يَا فَاطِمَةُ ذَاتِ السَّدَادِ وَالْيَقِينِ	أَمَّا تَرَى الْبَائِسَ الْمَسْكِينِ
قَدْ جَاءَ إِلَى الْبَابِ لَهُ حَنِينٌ	يَشْكُو إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَكِينُ
حُرْمَتِ الْجَنَّةِ عَلَى الصَّنِينِ	يَهْوَى إِلَى التَّارِ إِلَى سَجِينِ

فأجابته فاطمة:

أَمْرِكَ يَا ابْنَ عَمِّ سَمِعُ طَاعَةَ	مَالِي مِنْ لَوْمٍ وَلَا وَضَاعَةَ
أَرْجُو أَنْ أَطْعَمْتُ مِنْ مَجَاعَةَ	فَدَفَعُوا الطَّعَامَ إِلَى الْمَسْكِينِ...

(همو: ۳۹۱)

قرطبی نیز به نقل از *نوادراالأصول* ترمذی چنین می‌گوید:

این داستان را که نقل کرده‌اند ساختگی است و سازنده‌اش با زرنگی خاص امر را بر شنوندگان مشتبه کرده است. آدم‌های جاهل به اصل این داستان، از روی تعجب لبانشان را زیر دندان می‌گیرند که ما چرا دارای این فضیلت نباشیم؛ در حالی که چنین ایثار و گذشتی مذموم است. آیه قرآن مؤید نظر ماست: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا

يُتَّقُونَ قُلَّ الْعَفْوِ» (بقره: ۲۱۹). روایتی نیز از پیامبر در همین مضمون است: «خیر الصدقة ما كان عن ظهر غنى». همچنین نفقه همسر و فرزندان بر مرد واجب است. این بخشش نمی‌تواند عاقلانه باشد و این داستان را فقط انسان‌های جاهل ترویج می‌دهند که آفت دین است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲۰، ۱۳۵)

۲. تحلیل درونی از دلالت آیات

گفتنی است اهل سنت تنها به ذکر روایات اکتفا نکرده و علاوه بر آن‌ها به تحلیل درونی از آیه نیز برای اثبات مدعای خود روی آورده‌اند که در ادامه، سخنان آنان به تفصیل ذکر می‌شود.

الف) «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ»، تعمیم اطعام دهندگان به جمیع ابرار

برخی از مفسران اهل سنت با استناد به دلایلی، مقصود از اطعام دهندگان را در عبارت «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ» همه ابرار می‌دانند. دلایل آنان بر این سخن عبارت‌اند از:

دلیل اول: عام بودن سبب نزول و عدم اختصاص آن به فردی خاص: خداوند در اول سوره انسان فرموده که انسان را برای آزمودن و امتحان آفریده است. سپس به بیان هدایت آنان پرداخته که گروهی شاکر و گروهی کافر به آن شدند. آن‌گاه عاقبت کافر را بیان می‌کند و وعده شاکران را نیز توضیح می‌دهد. از آیه پنجم این سوره می‌توان دریافت که منظور از این آیات، جمیع ابرار است نه شخصی واحد؛ چراکه نظم سوره از آغاز، اقتضای همین مسئله را دارد و اگر آن را به شخصی خاص انحصار دهیم، نظم سوره به هم می‌خورد. همچنین باید گفت با توجه به جمع بودن تعبیر این آیات (إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ ... يُوفُونَ بِاللَّذْرِ وَيَخَافُونَ ... وَ يُطْعَمُونَ) موصوفین به این صفات هم به صیغه جمع هستند. البته تردیدی نیست که علی بن ابی طالب علیه السلام داخل در این آیه است؛ اما چنان‌که می‌دانیم آن حضرت مورد اشاره تمامی آیات مربوط به شرح حال مطیعین است. پس باید گفت همان‌طور که ایشان داخل در این آیه است، دیگر اتقیا از صحابه و تابعین نیز در این آیه داخل‌اند و این آیه تنها به آنان اختصاص ندارد. دلیل دیگر این است که سوره به سبب اطاعت مخصوص از خدا نازل شده و چنان‌که در اصول فقه آمده، اعتبار به عموم لفظ است نه به خصوص سبب (رازی، ۱۴۲۰: ج ۳۰، ۷۴۷).

دلیل دوم: اطعام طعام، کنایه از احسان به نیازمندان: فخر رازی در تفسیر خود می‌نویسد:

دلیل کسانی که می‌گویند این آیه به علی بن ابی طالب علیه السلام اختصاص دارد، روایاتی در باب اطعام ایشان به مسکین و یتیم و اسیر است. و اما منظور کسانی که می‌گویند آیه عام است و در حق جمیع ابرار نازل شده، این است که اطعام طعام، کنایه از احسان به نیازمندان و مواسات با آنان است به هر وجهی که باشد، هر چند با طعام کمک نکند.

البته وجه ذکر آیه به طعام این است که بالاترین احسان، احسان به طعام به شمار می‌رود؛ چراکه نیروی بدن به آن است و زندگی بدون آن امکان ندارد. اما احسان شامل جمیع وجوه نفع رساندن به دیگران است. (همو)

قرطبی نیز پس از بیان نظریات متعارض در باره سبب نزول آیه می‌گوید:

الصحيح أنها نزلت في جميع الأبرار، ومن فعل فعلاً حسناً، فهي عامة. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲۰، ۱۳۰؛ همچنین نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۴)

ب) «عَلَى حُبِّهِ»، ارجاع ضمیر «هاء» در «عَلَى حُبِّهِ» به «الطعام»

در تفاسیر اهل سنت درباره مرجع ضمیر «هاء» در «حُبِّهِ» دو دیدگاه بیان شده است:

۱. ضمیر «هاء» به «الطعام» برمی‌گردد؛ ۲. ضمیر «هاء» مربوط به خداوند است.

ابن جوزی همین دو قول را ذکر می‌کند و ضمن نسبت دادن قول اول به جمهور می‌نویسد:

وفي هاء الكناية في قوله عز وجل: «عَلَى حُبِّهِ» قولان: أحدهما، ترجع إلى الطعام، فكأنهم كانوا يؤثرون وهم محتاجون إليه، وهذا قول ابن عباس، ومجاهد، والزهري، والجمهور والثاني، أنها ترجع إلى الله تعالى، قاله الداراني. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ۲۷۷)

همچنین نظر غالب در میان اهل سنت این است که باید ضمیر «هاء» به «الطعام» برگردد نه خداوند.

آلوسی پس از بیان این دو قول، نظر ارجح خود را همان برگشت ضمیر به «الطعام» می‌داند و علت آن را وجود آیه «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» می‌داند؛ زیرا این فراز یعنی «لِوَجْهِ اللَّهِ» ما را بی‌نیاز می‌کند از این که بخواهیم مرجع ضمیر «حبه» را خداوند سبحان بدانیم (نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۳).

طبری، ابن‌کثیر، ابن‌جزی غرناطی و برخی دیگر نیز همین دیدگاه را ابراز داشته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۹، ۱۲۹؛ همچنین نک: دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۸، ۲۹۵؛ غرناطی کلبی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۱۶۷).

از مضمون سخنان اهل سنت درباره این فراز آیه می‌توان گفت اگر ضمیر «هاء» به «الطعام» برگردد، پس باید اطعام به مسکین و یتیم و اسیر، در یک شرایط خاص و ویژه صورت گرفته باشد. شرایطی که حکایت از نوعی نیاز و وابستگی به آن طعام را دارد. پس باید برای اثبات میزان صحت هر کدام از اسباب نزول ذکر شده، به این مسئله توجه ویژه‌ای داشته باشیم؛ یعنی یکی از شرایط صحت آن‌ها، اطعام با وجود علاقه و نیازمندی است.

ج) «أسیرا» و معانی گوناگون آن

اهل سنت در بیان معنای دو واژه مسکین و یتیم اختلافی ندارند؛ لذا در تفاسیر ایشان هیچ‌گونه بحثی درباره آن‌ها نشده، اما درباره «اسیر» دیدگاه‌ها متفاوت است. ابن جوزی برای اسیر چهار قول بیان کرده است:

أنه المسجون من أهل القبلة، قاله مجاهد، و عطاء و سعید بن جبیر. والثانی: أنه الأسیر المشرك، قاله الحسن، و قتادة. والثالث: المرأة، قاله أبو حمزة الثمالي. والرابع: العبد، ذكره الماوردي. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ۳۷۷)

ألوسی نیز به نقل از قتاده این اسیر را مشرک می‌داند (ألوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۱). سیوطی نیز چندین روایت در باب هویت این اسیر آورده است و آن‌ها را مشرک، اسیری عرب از هند، اهل قبله و مملوک و مسجون می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ۲۹۹). جصاص پس از آن که چندین نظر را می‌آورد می‌گوید:

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الْأَظْهَرُ الْأَسِيرُ الْمُشْرِكُ لِأَنَّ الْمُسْلِمَ الْمَسْجُونَ لَا يُسَمَّى أَسِيرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ.
(جصاص، ۱۴۰۵: ج ۵، ۳۷۰)

غرناطی نیز به بیان ارجح بودن دیدگاه اسیر مشرک می‌پردازد و در بیان علتش می‌گوید:

لأنه روى أن النبي ﷺ كان يؤتى بالأسير المشرك فيدفعه إلى بعض المسلمين ويقول له أحسن إليه. (غرناطی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۱۶۸)

طبری نیز پس از آن که تمامی اقوال گذشته را نقل می‌نماید، اظهار می‌دارد این درست‌که فصل مشترک اقوال گفته شده اسیر مشرک است، با این حال این کلمه را باید تعمیم دهیم و بر مشرک و مسلمان اطلاقش دهیم (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲۹، ۱۳۰).

دیدگاه شیعه و ارزیابی دیدگاه اهل سنت

چنان‌که گفته شد، اهل سنت ادله روایی و دلالتی فراوانی ذیل این آیه ذکر کرده‌اند که بر اساس آن‌ها گاه سبب نزول اهل بیت کاملاً نادیده انگاشته شده و گاه نیز پذیرفته شده است. هرچند گروه اخیر سعی داشته آیه را تنها به اهل بیت اختصاص نداده و آن را در شأن تمامی ابرار بدانند، اما از دیدگاه شیعه این آیه هرگز مرتبط با اسباب نزول گفته شده نیست و تنها مصداق آیه، اهل بیت رسالت عليهم السلام هستند.

از آن‌جا که اهل سنت در دو حوزه - یعنی «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی از دلالت آیات» - به بیان استدلال خود پرداخته بودند، دیدگاه آنان در همان

دو حوزه بررسی و ارزیابی می شود.

۱. بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

پیش از این گفته شد برخی از علمای اهل سنت، سه سبب نزول برای این آیه مطرح کرده اند. از این رو به بررسی اسناد هر یک از آن ها پرداخته می شود تا میزان درستی شان روشن گردد.

الف) نقل مقاتل درباره ابی الدحداح انصاری

این نقل با اشکالات متعدد سندی روبه روست:

اولاً، مقاتل در این سند متفرد است و نیز سندی برای ادعای خود ذکر نکرده؛ لذا این روایت مرسل است و اعتبار ندارد.

ثانیاً، وی در کتب رجال اهل سنت تضعیف شده است؛ چنان که عجلی می گوید: «مقاتل بن سلیمان البلخی متروک الحدیث» (عجلی کوفی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۲۹۵؛ همچنین نک: عقیلی، بی تا: ج ۸، ۴۰۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶: ج ۳، ۱۳۶). همچنین کذاب و دجال بودن دو وصف دیگری است که در کتب رجالی اهل سنت درباره مقاتل ذکر شده است (نک: حسینی میلانی، بی تا: ج ۲، ۲۸۹).

ثالثاً، مقاتل در آغاز این سبب نزول، مردّد است که آیا آیه درباره حضرت علی علیه السلام است یا ابی الدحداح؛ یعنی خود وی نیز نسبت به این سبب، اطمینان ندارد. با این بیانات می توان گفت سند این روایت ضعیف است؛ پس قابل استناد نیست.

ب) نقل مجاهد درباره هفت نفر از مهاجرین

سند کامل این نقل بدین شرح است:

أخبرنا أبو غالب وأبو عبد الله ابنا البنا قالنا أبو جعفر بن المسلمة نا أبو طاهر المخلص نا احمد بن سليمان نا الزبير بن بكار حدثني ابراهيم بن محمد بن عبد العزيز الزهري عن اسماعيل بن شيبه عن ابن ابي نجيح عن مجاهد ... (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۳۵، ۲۸۶)

نقل مجاهد نیز با این اشکالات سندی روبه روست:

اولاً، مجاهد از تابعین است و حدیث وی مرسل و استنادناشدنی است.

ثانیاً، ابراهیم بن محمد بن عبد العزیز الزهری شخصی ضعیف به شمار می رود. ذهبی درباره او می گوید:

إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز الزهري المدني عن ابيه واه قال ابن عدي عامة حديثه

مناکیر. (ذهبی، ۱۹۹۵، ج ۱، ۱۸۱؛ همچنین نک: جرجانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۵۱)

ثالثاً، زبیر بن بکار بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر مورد جرح رجالیون قرار گرفته است. احمد بن علی سلیمانی او را منکر الحدیث می‌داند (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۱۳، ۱۲). گذشته از موقعیت رجالی زبیر بن بکار، وی همانند جدش عبدالله بن زبیر از جهت اعتقادی، از مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام بود و نسبت به مقام شامخ امیرالمؤمنین علیه‌السلام دشمنی و کینه بسیاری داشت (حلی، بی‌تا: ۴۷۰).

رابعاً، این قول مجاهد، با قول دیگر وی که سبب نزول این آیه را درباره اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند، در تعارض است (نک: ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ۹۹). در نتیجه سند این روایت نیز ضعیف است.

ج) نقل بیهقی درباره ابن عمر

سند کامل این نقل نیز چنین است:

أخبرنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني أنبأ أبو سعيد بن الأعرابي ثنا سعدان بن نصر ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن نافع. (بيهقي، ۱۴۱۴، ج ۴، ۱۸۵)

این نقل نیز به دلایل سندی زبیر مردود شمرده می‌شود:

اولاً، این روایت روایتی شاذ است؛ زیرا تنها از سوی بیهقی نقل شده است و علمای اهل سنت هیچ اشاره‌ای به این روایت نداشته‌اند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ۱۷۳؛ سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۶، ۲۹۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ۱۳۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ۹۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵، ۱۹۱ و دیگر بزرگان اهل سنت).

ثانیاً ابوزرعه درباره ابومعاویه می‌گوید: «محمد بن خازم أبو معاوية الضرير قال أحمد بن طاهر كان يدلس». آن‌گاه از قول یعقوب بن شبیه، به وی نسبت تدلیس می‌دهد (عرقی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۸۳).

مزی نیز محمد بن خازم را با عبارت «مرجئاً خبيثاً» مورد جرح قرار می‌دهد (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۵، ۱۳۳).

ثالثاً، نقل اعمش از نافع با تردید جدی روبه‌روست تا آن‌جا که مزی می‌گوید: «اعمش از نافع حدیثی نشنیده است» (همو: ج ۲۳، ۳۰۰).

همچنین نافع از سوی ابن عمر متهم به دروغ‌گویی بوده است:

وقال أبو خلف الخزاز عن يحيى البكاء سمعت بن عمر يقول لنافع اتق الله ويحك يا نافع

از ضعف اسناد اسباب نزول‌های یادشده می‌توان نتیجه گرفت که استناد به این اسباب و ذکر آن‌ها ذیل آیه، نشان دهنده سستی ادعاهای اهل سنت است. از این رو - افزون بر ضعف‌هایی که در بخش دلالتی خواهد آمد - با اثبات ضعف دلایل اهل سنت صحت سبب نزول مورد پذیرش مفسران شیعه - که به طور مشهور و با طرق متعدد از جانب فریقین نقل شده است - اثبات می‌شود. این سبب نزول چنین است:

بسیاری از مفسران فریقین ذکر کرده‌اند که امام حسن و امام حسین علیهما السلام بیمار شدند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با جمعی از صحابه از آنان عیادت کرد. مردم به علی علیه السلام گفتند: چه خوب است برای بهبودی فرزندان نذری کنی! امام علی علیه السلام حضرت فاطمه علیها السلام و فضه - کنیز آن دو - نذر کردند که اگر کودکان بهبودی یافتند سه روز روزه بدارند. بچه‌ها بهبودی یافتند و اثری از آن کسالت باقی نماند. پس از بهبودی کودکان، امام علی علیه السلام از شمعون خیبری یهودی، سه من قرص جو قرص کرد و حضرت فاطمه علیها السلام یک من آن را دستاس و سپس خمیر کرد و پنج قرص نان به عدد افراد خانواده پخت. آن گاه سهم هر کس را جلویش گذاشت تا افطار کنند. در همین بین سائلی به در خانه آمد و گفت: سلام بر شما اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم من مسکینی از مساکین مسلمینم؛ مرا طعام دهید که خدا شما را از مائده‌های بهشتی طعام دهد! خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن سائل را بر خود مقدم شمرده، افطار خود را به او دادند و آن شب جز آب چیزی نخوردند و نوشیدند و با شکم گرسنه دوباره نیت روزه کردند. هنگام افطار روز دوم، طعام را پیش روی خود نهادند تا افطار کنند که یتیمی بر درسرای ایستاد. آن شب نیز یتیم را بر خود مقدم داشتند. در شب سوم اسیری آمد و همان عمل را با او تکرار کردند.

صبح روز چهارم که شد، امام علی علیه السلام دست امام حسن و امام حسین علیهما السلام را گرفت و نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمدند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وقتی بچه‌ها را دید که چون جوجه‌ای ضعیف از شدت گرسنگی می‌لرزند، فرمود: چقدر بر من دشوار می‌آید که من شما را به چنین حالی ببینم! آن گاه با امام علی علیه السلام و کودکان به طرف حضرت فاطمه علیها السلام رفت و او را در محراب خود یافت و دید شکمش از گرسنگی به دنده‌های پشت چسبیده^۱ و چشم‌هایش گود افتاده است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از دیدن این حال ناراحت شد. در همان حال جبرئیل نازل شد و عرضه داشت: این سوره را بگیر؛ خدا تو را به داشتن چنین اهل بیتی تهنیت می‌گوید. آن گاه سوره را قرائت کرد.^۲

۱. در نسخه‌ای دیگر آمده که شکمش به پشتش چسبیده بود.

۲. برای نمونه متن این روایت را می‌توان با اندک تفاوت در بعضی از آن‌ها در کتب اهل سنت یافت. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵،

این روایت در کتب شیعه و اهل سنت از کثرت طرق برخوردار است و از سوی صحابه و تابعین بسیاری نقل شده است. از صحابه می‌توان به افرادی چون امام علی علیه السلام، ابن عباس و زید بن ارقم (حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۳۹۴ - ۴۱۱) اشاره کرد. از تابعین نیز امام جعفر صادق علیه السلام در طریقی مستقل (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۶۱۲) و مجاهد، اُبی صالح، سعید بن جبیر و عطا از طریق ابن عباس (حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۳۹۴ - ۴۱۱)، و قنبر - مولی امیرالمؤمنین - (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۲۰، ۱۳۱) و ابن مهران (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۴) هر کدام در طرق مستقل این رخداد تاریخی را گزارش کرده‌اند.

عضدالدین ایجی نیز هنگام برشماری فضایل بی‌شمار آن حضرت، در فصلی با عنوان «الکرم»، این آیه را در شأن ایشان ذکر می‌کند (ایجی، ۱۹۹۷: ج ۳، ۶۳۷). فخر رازی نیز پس از نقل روایت از زمخشری و ذکر سبب نزولی که درباره اهل بیت است، آن را رد نمی‌کند، بلکه تنها در صدد آن است که دیدگاه‌های گوناگون را درباره آیه بیاورد (رازی، ۱۴۲۰: ج ۳۰، ۷۴۶).

از شیعه نیز شیخ صدوق با سند متصل از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که این آیه در شأن اهل بیت علیهم السلام نازل شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۵۶).

علی بن ابراهیم قمی نیز ماجرای نزول این آیه درباره اهل بیت علیهم السلام را با استناد به روایتی از امام صادق علیه السلام بیان می‌دارد (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۹۸).

در میان مفسران شیعه نیز علامه طباطبایی با استناد به روایات فراوان از کتب عامه و خاصه، شأن نزول این آیه را اطعام طعام اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده که در میان آن‌ها دو روایت مورد احتجاج امیرالمؤمنین علیه السلام شایان توجه است:

و فی الاحتجاج، عن علی علیه السلام فی حدیث یقول فیه للقوم بعد موت عمر بن الخطاب: نشدتکم بالله هل فیکم أحد نزل فیه و فی ولده «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» إلی آخر السورة غیری؟ قالوا: لا.

و فی کتاب الخصال، فی احتجاج علی علیه السلام بقره قال: أنشدک بالله أنا صاحب الآیة: «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» أم أنت؟ قال: بل أنت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲۰، ۱۳۲)

طبرسی نیز روایاتی از ابن عباس و امام صادق علیهم السلام در این باره نقل کرده است (طبرسی،

۱۷۳: سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ۲۹۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۱۰، ۹۸؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۵، ۱۹۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۳۹۴، وی طرق

کثیری را برای این سبب نقل می‌کند؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۳۰، ۷۴۶؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۷۰.

۱. البته حسکانی هنگام نقل از ابن عباس طرق کثیری از وی را نام می‌برد.

۱۳۷۲: ج ۱۰، ۶۱۲).

چنان که گفته شد، از جمله بهانه‌هایی که برای نپذیرفتن شأن نزول اهل بیت بیان شده، شبههٔ مکی بودن این سوره است. اما توجه به این نکته ضروری است اقوال مستند ذیل مکی بودن این آیه به دلایل بسیار قابل پذیرش نیست؛ چراکه در گزارش نحاس، روایت مجاهد از ابن عباس، با دوروایت در تعارض است: اول، روایت ابن ندیم که روایت مجاهد را در برشماری سوره‌های مکی گزارش می‌دهد و از سوره انسان نام نمی‌برد (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۴۲-۴۳) و دوم، با نقل حاکم حسکانی که با همان طریق روایت می‌کند و آن سوره را در زمرهٔ سوره‌های مدنی ذکر می‌کند (حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۴۱).

همچنین مکی بودن سورهٔ مورد بحث، با نقل دیگری که مجاهد به نقل از ابن عباس مبنی بر مدنی بودن همین سوره دارد، در تناقض است (ابن عاشور، بی تا: ج ۲۹، ۳۴۳). همچنین مفسرانی به نقل از مجاهد و قتاده، مدنی بودن سورهٔ انسان را یادآور شدند (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۵، ۱۸۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۴۰۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ۳۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۶۶؛ ابن عاشور، بی تا: ج ۲۹، ۲۴۳). بدین سان تعارض گفتار نحاس با روایاتی که از همان طریق، بیان‌گر مدنی بودن سوره است، سبب ساقط شدن روایاتی از او - که مؤید مکی بودن است - می‌شود.

درباره گفتار ابن انباری نیز باید گفت او که در گزارش روایت قتاده، سوره انسان را از قلم می‌اندازد، گویا دیگر روایات او را در مدنی بودن سوره از نظر می‌اندازد؛ زیرا در چندین منبع دیگر از قول قتاده مدنی بودن این سوره ذکر شده است (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۵، ۱۹۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ۳۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۶۶).

در پایان باید توجه داشت که روایت ابن ابی طلحه در گفتار ابو عبید، در برابر انبوه روایات صحابه و نیز تابعان قبل و معاصر او توان استقامت ندارد. گذشته از آن که وی صحابی را ذکر نمی‌کند و خود نیز شایستگی اجتهاد در این باره را ندارد.

حال که ضعف و سستی روایات مؤید مکی بودن این سوره اثبات شد، به بیان طرق روایاتی می‌پردازیم که بیان کرده این سوره مدنی است؛ روایاتی که از شهرت برخوردارند و ما به دلیل کثرت، تنها بعضی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

- سعید بن مسیب از علی بن ابی طالب رضی الله عنه (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۶۱۴-۶۱۵).

- ابن ضریس از عبدالله بن عباس (بجلی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴).

- ابن ندیم از طریق ابن جریج از عطاء خراسانی (سیوطی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۴۳).

همچنین گفته شد که اهل سنت افزون بر دیدگاه‌های مذکور در جهت ایجاب، نسبت به این رخداد درباره اهل بیت علیهم‌السلام در جهت سلب مناقشه کرده‌اند. در این میان سید قطب سعی کرده با اثبات مکی بودن آیه از طریق سیاق، شأن نزول اصلی آیه (اهل بیت علیهم‌السلام) را نادیده انگارد. در پاسخ به سید قطب باید گفت متأسفانه وی تنها در سوره انسان دلیل اولش را قبول دارد و در آیات و سوره‌های دیگر قرآن این دلیل را فراموش کرده یا قبول ندارد. برای نمونه او سوره حج را به جز آیه‌های ۵۲-۵۵ مدنی می‌داند، در حالی که عذاب‌های یادشده در این سوره شدیدتر از سوره انسان است:

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾. (حج: ۲-۱)

همچنین در سوره رحمن - که طبق روایت ابن عباس، ابن ضریس و دیگران در مدینه نازل شده است - مملو از نعمت‌های مفصل بهشتی و عذاب‌های دردناک روز قیامت است. و اما درباره دلیل دوم سید قطب باید گفت به فرض هم که ادعای او درباره دستۀ دوم آیه ۸ به بعد سوره انسان صحیح باشد، می‌توان این‌گونه گفت مقصود از این که می‌گویند این سوره مدنی است، تمام آیات آن نیست، بلکه تنها هشت آیه اول آن - که مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام است - مدنی است و اگر اثبات شود آیاتی از این سوره مکی است، مربوط به قسم دوم آن است که مورد اختلاف قرار دارد؛ زیرا پیش از این بیان شد که حتی مخالفان اختصاص آیه به اهل بیت علیهم‌السلام نیز معتقدند هشت آیه نخست این سوره سبک و سیاقی یکسان دارد، چنان‌که فخر رازی می‌نویسد:

وهذه صيغة جمع فتتناول جميع الشاكرين والأبرار، ومثل هذا لا يمكن تخصيصه بالشخص الواحد، لأن نظم السورة من أولها إلى هذا الموضع يقتضى أن يكون هذا بياناً لحال كل من كان من الأبرار والمطيعين. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۲۴۷)

علامه طباطبایی نیز درباره دلیل دوم سید قطب آورده است:

و اما این که گفت در این سوره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امر به صبر کرده، و از اطاعت اثم و کفور، و مدهنه با آنان نهی کرده و دستور داده در برابر آن چه بر او نازل می‌شود ثبات قدم به خرج دهد، در پاسخ می‌گوییم این اوامر در فصل دوم از سوره مورد بحث آمده که از آیه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ شروع و تا آخر سوره ادامه می‌یابد، و ما هم به طور جدی احتمال می‌دهیم که این فصل از آیات که سیاقی مستقل و تام دارند، در

مکه نازل شده باشند. و مؤید این احتمال مطلبی است که در بسیاری از روایات گذشته آمده بود که می فرمود آن چه در باره اهل بیت نازل شده، همان فصل اول از آیات است، و بنابراین باید گفت اول سوره در مدینه و آخر آن در مکه نازل شده است. و بر فرض هم که قبول کنیم که سوره مورد بحث یک دفعه نازل شده، می گوییم امر به صبر هم اختصاص به سوره های مکی ندارد، به شهادت این که می بینیم همین گونه دستورات در سوره کهف آمده، می فرماید: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمَنْ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (کهف: ۲۸).

و این آیه به حکم روایات در مدینه نازل شده، و درست همان معنایی را خاطر نشان می سازد که آیه ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ...﴾ در مقام بیان آن است و سیاقش بسیار شبیه به آیات این سوره است که با مراجعه به سوره کهف و تأمل در مضمون آن آیه و آیات آخرین سوره مطلب روشن می شود. علاوه بر این، مگر رنج و محنت و آزاری که رسول خدا ﷺ در مدینه از منافقین و بیمار دلان و جفاکاران سست ایمان دید، کمتر و آسان تر از محنت هایی بود که در مکه از مشرکین دید؟ مراجعه به اخبار راجع به زندگی آن جناب ثابت می کند که اگر دشوارتر نبوده، کمتر هم نبوده است.

عنوان اثم و کفور هم تنها شامل کفار مکه نیست، در مدینه هم کفار و اثم بودند و اصولاً قرآن کریم در آیاتی چند اثم را برای جمعی از مسلمانان اثبات کرده، نظیر آیه ﴿لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ مَا كَتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ﴾ (نور: ۱۱).
و آیه ﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهٖ بَرِيئًا فَقَدْ اِحْتَمَلَ بُهْتَانًا وَاِثْمًا مُّبِينًا﴾ (نساء: ۱۱۲). (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۳۶)

همچنین درباره این نظر سید قطب بگوییم نظری در این باره، نظری شاذ است؛ چرا که اکثر دانشمندان اهل سنت اعتقاد به مدنی بودن این سوره دارند، اما آنان بر دو دسته اند: گروهی به صراحت گفته اند که این سوره در مدینه نازل شده است و گروهی دیگر این مطلب را به طور صریح نگفته اند، ولی شأن نزولی که درباره امام علی علیه السلام و اعضای خانواده اش نقل شد را در ذیل آیات سوره انسان آورده اند و این بدان معناست که این سوره مدنی است.

مرحوم قاضی نورالله شوشتی این علما را نام برده و روایات متعدد به همراه طرق گوناگونی که از سوی ایشان درباره سبب نزول اهل بیت علیهم السلام مطرح شده را بیان می دارد و نیز اظهار می کند که این افراد، افرادی مورد اعتماد هستند و کلامشان نیز مورد استشهاد است. برخی از این افراد عبارت اند از: زمخسری، واحدی، فخر رازی، سبط ابن الجوزی، گنجی در کفایه الطالب، قرطبی، محب الدین طبری در ذخائر العقبی، ابن ابی الحدید، نیشابوری، خازن،

سیوطی در الدرالمثور، میرمحمد صالح کشفی ترمذی حنفی در مناقب مرتضوی، شوکانی در فتح القدر و آوسی در روح المعانی (شوشتری، ۱۴۰۹: ج ۳، ۱۵۷-۱۶۸).

با تمام این دلایل و شواهد - که همگی از گفته‌های اهل سنت است - جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌ماند که سوره انسان در مدینه نازل شده است یا دست‌کم هشت آیه نخست آن مدنی است.

درباره این شبهه که انفاق و گذشت مذکور در آیه غیرواقعی و غیرمتناسب با شأن ائمه است، در جواب ابن جوزی - که اشعار آمده در شأن نزول مرتبط با اهل بیت در این آیه را رکیک دانسته و ائمه را از آن منزّه می‌داند - ذکر این نکات بسیار مهم است که اولاً این اشعار تنها در برخی از طرق شأن نزول‌های مرتبط با اهل بیت آمده است، نه در همه آنها تا با استناد به آن اشعار، همه طرق روایات مربوطه را نادیده گرفته شود. ثانیاً پیش از این مشهور بودن طرق این شأن نزول اثبات شد. لذا هیچ توجیهی برای موضوع بودن آن نیست (مازندرانی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۷۳).

در جواب ترمذی نیز باید گفت انفاق و ایثار دو مقوله متفاوت‌اند. در آیه نهم سوره حشر در وصف انصار آمده است: ﴿وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾. همت گروهی از مؤمنان به قدری بالاست که به مقام «ایثار» رسیده‌اند و به‌رغم نیاز شدید خویش، انفاق می‌کنند. در شأن نزول آیه فوق چنین آمده است: مردی نیازمند به خدمت پیامبر اسلام ﷺ رسید و عرض کرد: گرسنه‌ام، فقیرم، نیازمندم، کمک کنید! پیامبر ﷺ به یکی از اصحاب فرمود: به منزل ما برو؛ اگر چیزی که به درد این شخص بخورد یافتی بیاور تا به او بدهیم. آن فرد به منزل پیامبر ﷺ رفت و برگشت و چیزی نیافت. پیامبر خطاب به اصحابش فرمود: کدام‌یک از شما می‌تواند امشب این شخص را مهمان خود کند و به او غذا دهد؟ یکی از اصحاب آمادگی خویش را برای این کار اعلام کرد و به همراه آن شخص نیازمند به منزلش رفت. پس از ورود به منزل، سری به آشپزخانه زد و جز غذایی که همسرش برای او و فرزندانش تهیه کرده بود، چیزی نیافت. مرد گفت: همسرم، بچه‌ها را پیش از خوردن شام بخوابان، سپس غذا را بیاور! همسرش بچه‌ها را گرسنه خوابانید و سپس سفره را پهن کرد. صاحب‌خانه پس از آماده شدن شام، چراغ را خاموش کرد و به همراه مهمان نیازمند مشغول خوردن غذا شد. او دستش را به سوی غذا دراز می‌کرد و بدون این‌که غذایی بردارد به نزدیک دهانش می‌برد تا مهمان متوجه نشود او غذا نمی‌خورد و کاملاً سیر شود. بدین سان او و خانواده‌اش آن شب را گرسنه خوابیدند و غذای مورد نیاز خود را به آن فقیر ایثار کردند.

روز بعد به خدمت پیامبر اسلام ﷺ رسید. پیامبر ﷺ همین که او را دید فرمود: دیشب با مهمانت چه کردی؟ آن مرد تمام داستان را برای حضرت تعریف کرد. پیامبر ﷺ فرمود: به خاطر این ایثار تو دیشب آیه‌ای از قرآن بر من نازل شد. آن گاه حضرت آیه مورد بحث را تلاوت کرد.

این سبب نزول را بسیاری از مفسران فریقین نقل کرده‌اند (نک: ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۹، ۲۷۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۷۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۴، ۲۴۶). قرطبی پس از نقل این ماجرا می‌نویسد:

هذا حديث حسن صحيح، خرجه مسلم أيضاً. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۹، ۲۴)^۱

حتی اهل سنت ادعا کرده‌اند که ابوبکر تمام اموال خود را انفاق کرد و چیزی برای اهل خود باقی نگذاشت. قاسمی می‌نویسد:

ومن هذا المقام تصدق الصديق ﷺ بجميع ماله، فقال له رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ فقال ﷺ: أبقيت لهم الله ورسوله. (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۹، ۱۸۸)

بنابراین کسی که چنین بهانه جویی‌هایی را مطرح می‌کند تمام آیات و روایات را مطالعه نکرده است، وگرنه باید می‌دانست که ایثار، مقامی به مراتب بالاتر از انفاق است که همگان سعادت آن را ندارند و از صفات ویژه مؤمنان واقعی به شمار می‌رود.

افزون بر این، حضرت علی عليه السلام در داستان سوره انسان، تنها غذای خودش را به فقیر داد، نه غذای همه افراد خانواده؛ سپس حضرت فاطمه عليها السلام نیز با میل و اختیار غذایش را در اختیار نیازمند قرار داد و امام حسن و امام حسین عليهما السلام نیز این کار را با میل و اختیار انجام دادند. این نهایت ایثار است که در قرآن مجید ستوده شده و از ارزش‌های والا به شمار می‌آید.

و اما درباره آیه «قُلِ الْعَفْوَ» دو نظریه وجود دارد؛ نخست این که منظور از «عفو»، وسایل مازاد بر نیاز است؛ ولی احتمال دوم این است که «الْعَفْوَ هُوَ الْطَّيِّبُ مِنَ الْمَالِ؛ عفو، گزیده و بهترین قسمت اموال است.» (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۲۹۹)^۲ و از این نوع اموال باید به

۱. گفتنی است قرطبی در پاسخ به روایاتی که انفاق همه مال را مورد نهی قرار داده‌اند می‌گوید: این مطلب درباره شخصی است که اطمینان ندارد بتواند بر فقر صبر کند: «فإن قيل: وردت أخبار صحيحة في النهي عن التصدق بجميع ما يملكه المرء، قيل له: إنما كره ذلك في حق من لا يوثق منه الصبر على الفقر».

۲. علامه مصطفوی درباره واژه عفو می‌نویسد: «أن الأصل الواحد في المادّة: هو صرف النظر عن شيء في مورد يقتضى النظر والتوجه إليه... والعفو هذا مبشر لكل فرد فقيراً و غنياً، بخلاف الإنفاق، فيكون العفو أعمّ، لأنه مطلق صرف النظر عن أي شيء مالا أو حقاً» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ۱۸۲).

نیازمندان کمک شود نه این که هرچه اضافه باشد و مورد مصرف قرار نگیرد را به فقرا داد؛ چون در این صورت نمی توان به حقیقت بز و نیکوکاری رسید، همان گونه که خداوند متعال می فرماید: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ۹۲). بنابراین، آیه ﴿قُلِ الْعَفْوَ﴾ به احتمال فراوان، به پرداخت اموال بی مصرف و مازاد بر نیاز سفارش نمی کند، بلکه توصیه می کند که از بهترین ها انتخاب کرده و به فقرا داده شود و این، همان ایثاری است که در آیات سوره انسان به آن اشاره شده است. با توجه به مطالب فوق، آیه ﴿قُلِ الْعَفْوَ﴾ نه تنها با شأن نزول آیات سوره انسان تضاد و منافاتی ندارد، بلکه هماهنگ با آن است و آن را تأیید می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۳۱-۲۳۴).

۲. بررسی تحلیلی درونی از دلالت آیات

الف) بررسی فرار ﴿و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ﴾

چنان که گفته شد، دو گروه مخالف این مطلب بودند که سبب نزول این آیه تنها به امام علی علیه السلام نسبت داده شود و بیان کردند که منظور از اطعام دهندگان درآیه، جمیع ابرار است. استدلال آنان نیز این بود که سبب نزول عام است و اختصاص به فردی خاص ندارد. برای این ادعا نیز دو دلیل بیان شد:

اولاً، چون از آیه پنجم سوره انسان به بعد، آیات به صیغه جمع آمده اند. پس با توجه به سیاق آیات باید بگوییم مقصود، جمیع ابرار است نه فردی خاص. ثانیاً این سوره به سبب اطاعت مخصوص از خدا نازل شده و چنان که در اصول فقه آمده، اعتبار به عموم لفظ است نه به خصوص سبب.

استدلال دیگر نیز این بود که اطعام طعام، کنایه از احسان به نیازمندان و مواسات با آنان است.

در رد ادعاهای فوق باید گفت اولاً - چنان که پیش از این با استناد به ادله روایی اثبات شد - سبب نزول صحیح آیه درباره اطعام امام علی و اهل بیت ایشان - یعنی حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین علیهم السلام - است. در نتیجه این نظر آن ها که اطعام دهندگان را تنها محصور به امام علی علیه السلام می کنند، نظری نادرست است و پذیرفتنی نیست. همچنان که گفته شد، تقریباً تمام روایاتی که به بیان اسباب النزول آیه می پردازند از اطعام دادن ایشان آن هم به صورت جمعی خبر می دهند که به صورت مفصل بدان ها پرداختیم. پس باید گفت این نظر مخالفان که ابرار باید جمع باشد، می تواند مورد پذیرش قرار گیرد، اما نمی تواند مستند آنان برای دخول

افراد دیگر غیر از اهل بیت ذیل آیه فوق باشد؛ بلکه به این سبب ابرار به صورت جمع آمده که شمولیت آیه بر اهل بیت را انعکاس دهد.

حال اگر آنان باز هم بر این مسئله تأکید کنند که ابرار در این آیه جمع است، پس عام است و به اهل بیت اختصاص نمی یابد، باید گفت فرق است بین این که لفظ جمع را اطلاق کنند و واحد را اراده نمایند. در حقیقت لفظ جمع را در واحد استعمال کنند و بین این که قانونی کلی و عمومی بگذرانند و از آن به طور عموم خبر دهند، در صورتی که مشمول آن قانون جز یک نفر کسی نباشد و جز بر یک نفر منطبق نشود. این امر مطابق با کاربرد عرف است؛ همچون آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه: ۱) تا آن جا که می فرماید: «تَسْرُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ»؛ زیرا دلیل معتبر و روایت صحیح وجود دارد مبنی بر این که مرجع ضمیر «إلَیْهِمْ» با این که ضمیر جمع است، یک نفر بیش نیست و آن حاطب بن ابی بلتعنه است که با قریش و دشمنان اسلام مکاتبه سری داشت.

درباره آیه «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸) روایت صحیحی وجود دارد که قائل این سخن یک نفر بیش نیست و او عبد الله بن ابی بن سلول رئیس منافقان است. همچنین است درباره آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ» (بقره: ۲۱۵)، حال آن که فاعل «يسألون» با این که صیغه جمع است، یک نفر است و نیز درباره آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (بقره: ۲۷۴) روایت صحیحی وارد شده که این آیه درباره یک نفر است و او علی بن ابی طالب عليه السلام یا بنا به روایت خود اهل سنت ابوبکر است! همچنین آیات بسیاری که در همه، نسبت هایی به صیغه جمع به شخص معین و واحدی داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۶، ۹).

درباره مخصص و مقید نبودن سبب یا شأن نزول - که مورد پذیرش بیشتر مفسران و دانشمندان علوم قرآن از جمله سیوطی است (سیوطی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۰۷) - باید گفت در برخی آیات به دلیل قرائنی که وجود دارد، روشن و مسلم است که از لفظ عام معنای خاص اراده شده و به اصطلاح، قضیه ای که در آیه وجود دارد، قضیه ای خارجی^۱ است و لفظ عام عنوانی است که با آن به مورد خاصی که در زمان نزول آیه وجود داشته، اشاره شده است. در چنین مواردی، قاعده مخصص نبودن سبب نزول کاربرد ندارد و نمی توان با تکیه بر آن، آیه را به غیر

۱. قضیه خارجی گزاره ای است که در آن وصف یا حکمی به گونه ای بر شخصی ثابت می شود که امکان سرایت به دیگران را بر نمی تابد؛ هر چند دیگران با او در اوصاف فراوانی مشترک باشند. در این گونه قضایا تفاوتی میان جزئی بودن موضوع یا کلی بودن آن وجود ندارد؛ زیرا مناط قضیه خارجی آن است که حکم بر شخص وارد گردد و نه بر طبیعت و عنوان. بر اساس این مناط، میان وحدت شخص و تعدد آن تفاوتی وجود ندارد.

آن مورد خاص تعمیم داد. در این موارد، در واقع مفهوم عامی وجود ندارد تا به استناد این قاعده که سبب نزول مخصص آن نیست، آن را به همه افراد تعمیم دهیم. برای مثال مفسران و متکلمان با توجه به قرائنی که در آیه شریفه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵) وجود دارد و از جمله آن‌ها روایات معتبر و متعددی است که ذیل آیه وارد شده، نتیجه گرفته‌اند که جمله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ با این که لفظ آن عام است، به صورت «قضیه خارجیّه» به واقعه معینی که در خارج تحقق یافته اشاره دارد و عنوان مشیر به فردی خاص - یعنی علی علیه السلام - است که انگشتر خود را در حال رکوع به مسکین داد.

تعداد آیه‌ای که مشمول این قضیه می‌شوند نیز کم نیست. مثلاً فزّاء ذیل آیه ﴿وَيُلِّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (همزه: ۱) می‌گوید:

إنما نزلت في رجل واحد كان يهمل الناس، و يلمزهم: يفتاهم و يعيهم، و هذا جائز في العربية أن تذكر الشيء العام و أنت تقصد واحد من هذا. (فزّاء، بی تا: ج ۳، ۲۸۹)

این قاعده تنها شامل افراد هم نیست. مثلاً پس از نزول آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام: ۸۲) رسول خدا صلی الله علیه و آله ظلم را به شرک تفسیر کرده و بدان محدود ساخت، در حالی که صحابه به طور عام هرگونه ظلم را از آیه استفاده می‌کردند؛ ولی آن حضرت دایره این عام را تنها به شرک، محدود و منحصر نمود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۷۳۹).

در نتیجه موردی برای اجرای قاعده «مورد یا سبب نزول مخصص نیست» باقی نمی‌ماند و نمی‌توان به استناد این قاعده، آیه کریمه را به غیر سبب نزولش تطبیق داد. همچنین گفته شد که دسته دوم، اطعام طعام را کنایه از احسان به نیازمندان می‌دانند و در نتیجه از معنای حقیقی آیه عدول کرده و معنای کنایی آن را برگزیده‌اند. اما باید گفت که اصل در معنای واژگان، حقیقت آن‌هاست و پذیرفتن معنای کنایی مستلزم وجود قراین است. طعام در لغت عرب به معنای مأکول و خوردنی است، چنان‌که خلیل بن احمد فراهیدی در این باره می‌گوید:

طعام اسمی جامع است برای هرچه که خورده شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۵)

ناگفته نماند واژه طعام در مجموع ۲۲ بار در قرآن به کار رفته که در همه موارد به معنای حقیقی به کار رفته است. آلوسی نیز اطعام طعام در این آیه را حقیقی دانسته و کنایی بودن آن را رد می‌کند و می‌نویسد:

الظاهر أن المراد بإطعام الطعام حقيقته. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۱۷۱)

پس دیدگاه این گروه نیز درباره کنایی بودن معنای اطعام نادرست و ناپذیرفتنی است.

ب) بررسی فراز «علی حَبَّه»

چنان که گفته شد، اهل سنت معتقدند «هاء» در «عَلَى حَبَّه» به «الطعام» برمی گردد و اطعام سه گروه پیش گفته - یعنی مسکین و یتیم و اسیر - در شرایطی خاص و ویژه صورت گرفته است؛ شرایطی که حکایت از نوعی نیاز و وابستگی به آن طعام دارد. پس باید برای اثبات میزان صحت هر کدام از اسباب نزول ذکر شده به این مسئله توجهی ویژه شود. یعنی یکی از شرایط صحت آن ها، اطعام با وجود علاقه و نیازمندی است. البته اگرچه روایات اسباب نزول نقل شده ذیل بررسی استناد به اقوال صحابه و تابعین ضعیف ومرسل دانسته شد، با این حال در این بخش نیز هر کدام از این اسباب نقل می شود تا نادرستی آن ها به سبب این فراز از آیه و نظر اهل سنت مشخص شود:

یکم. سبب نزول ابی الدحداح انصاری: در این سبب نزول چند نکته قابل تأمل وجود دارد:

اولاً، در متن این سبب نزول احتیاج و علاقه شدیدی نسبت به آن طعام دیده نمی شود؛ چرا که در پایان این سبب نزول آمده است: «و بقی لهم رغیف واحد». ثانیاً، چنان که در سبب نزول ذیل آیات ۱۷ و ۱۸ سوره لیل آمده است، ابی الدحداح شخصی فقیر نبوده، بلکه بسیار هم ثروتمند بوده است؛ زیرا به جای آن که پول یک درخت خرما را بدهد، آن را به چهل برابر قیمتش خریداری کرده و به پیامبر هدیه می کند. ثالثاً، این روایت در کتب اهل سنت دچار اضطراب متن است (نک: ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۱۰، ۹۸). رابعاً، آیات سوره انسان مؤید آن است که ابتدا نذری صورت گرفته است و در پی آن ماجرای سه روز روزه گرفتن و اطعام به سه گروه انجام پذیرفته است:

﴿يَوْمَ نَالْتَذِرُ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾. (انسان: ۷)

اما در این سبب، خبری از هیچ نذری نیست. پس با توجه به جمیع این موارد، شأن نزول ابی الدحداح رد می شود.

دوم. سبب نزول هفت نفر از مهاجرین: این سبب نزول نیز به دلایل زیر پذیرفتنی نیست:

اولاً، در این سبب نزول نیز از شرایط سخت و اطعام با وجود نیازمندی خبری نیست؛ یعنی در متن خود سبب نزول، اشاره ای به آن نشده است.

ثانیاً، نذری هم از سوی اشخاص فوق در این سبب نزول صورت نگرفته است.

ثالثاً، به طور قطع علمای بزرگی از اهل سنت به جمع‌آوری فضایل درباره ابوبکر پرداخته‌اند و اگر در شأن نزول ذیل آیات از ابوبکر ردّ پایی می‌دیدند، قطعاً اظهار می‌کردند. چهره شاخص آنان را می‌توان ابن حجر هیثمی به شمار آورد. اما وی ذیل باب «الفصل فی النصوص السمعیة الدالة علی خلافت ابوبکر من القرآن والسنة» هیچ اشاره‌ای به این آیه در فضل ابوبکر نکرده است (هیثمی، ۱۹۹۷: ج ۱، ۴۵). در نتیجه بی‌ارتباطی این سبب با متن آیه را می‌توان حمل بر جعلی بودن آن دانست.

سوم. سبب نزول ابن عمر: در این سبب نزول هم از فراز «عَلَىٰ حُبِّهِ» خبری نیست؛ زیرا ابن عمر پس از چند انفاقی که به سائلین داشته، در پایان باز هم به همسرش می‌گوید که برایش خرما بخرد: «ثم أرسلت بدرهم آخر فاشترت به» (دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۸، ۲۹۵). این مسئله نشان می‌دهد که وی نیاز مالی نداشته است تا برای خرید دوباره دچار مشکل شود. همچنین این سبب با سیاق آیات نیز که اثبات می‌کند نذری صورت گرفته تطابقی ندارد و اساساً اصل این ماجرا درباره ابن عمر ربطی به آیات این سوره ندارد؛ چون سخن از سائلی است که پشت سر هم سه بار به وی انگور عطا می‌شود و روی سخن به مسکین و یتیم و اسیر نیست.

ج) بررسی فراز «مَسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ اَسِيرًا»

این فراز از آیه نیز مؤید دیگری برای رد کردن دو سبب نزول مرتبط با هفت نفر از مهاجرین و ماجرای ابن عمر است؛ زیرا در نقل ایشان از یتیم و اسیر خبری نیست. چنان‌که گفته شد، بیشتر علمای اهل سنت معتقدند منظور از اسیر در آیه فوق، اسیر مشرک بوده است؛ زیرا به فرد زندانی مسلمان، اسیر نمی‌گویند، بلکه حتماً باید مشرک بوده باشد تا عنوان اسیر به خود گیرد. این مسئله چنان در نظر آنان صحیح و اثبات شده است که همه بر آن اتفاق نظر داشتند؛ اما - چنان‌که در دیدگاه اهل سنت بیان شد - طبری شخصی بود که دیدگاه گفته شده را با وجود موافقان فراوان آن رد کرد و گفت چون کلمه اسیر در این آیه عام است نه خاص، لذا تنها به اسیر مشرک اختصاص نمی‌یابد، بلکه تمام اسیران مشرک و مسلمان را تا قیامت دربر می‌گیرد؛ اما چنان‌که - ذیل فراز «وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ» بیان شد - آیه به سبب قضیه خارجی از عمومیت خارج می‌شود؛ زیرا در واقع مفهوم عامی در آیه وجود ندارد و اطعام طعام به مسکین و یتیم و اسیر بیان‌گر قاعده‌ای کلی نیست، بلکه شاهد شأن نزولی خاص است که تنها به سبب نزول مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص می‌یابد.

نتیجه

دلایل اهل سنت برای اثبات دیدگاه خود، ضعیف است و نقص‌های فراوانی به همراه دارد.

روایات مورد نظر آنان علاوه بر ضعف سندی و تعارض، با ظاهر آیات این سوره نیز ناسازگار و ناهماهنگ است. اشکالات آنان به دیدگاه مورد پذیرش مفسران شیعه نیز با پاسخ های نقضی و حلی مناسبی روبه رو شد. مفسران شیعه بر اساس روایات مشهوری که با طرق متعدد در کتب فریقین نقل شده و نیز با اثبات هماهنگی این روایات با ظاهر آیات سوره انسان و پاسخ مناسب به اشکالات اهل سنت، معتقدند سبب نزول اصلی این آیه درباره اهل بیت علیهم السلام است و آیات سوره انسان یکی از فضایل بی شمار اهل بیت علیهم السلام را بیان می دارد.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- _____، *الضعفاء والمتروکین*، تحقیق: عبدالله القاضی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
- _____، *الموضوعات لابن الجوزی*، بی جا، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله، *تاریخ دمشق*، تحقیق: عمرو بن غرامة العمروی، بی جا، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق: شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن أحمد، *کتاب المواقف*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجمیل، ۱۹۹۷م.
- بجلی، ابن ضریس ابو عبد الله محمد بن ایوب، *فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمکة وما أنزل بالمدينة*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.

- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت، داراحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- بیهقی، أحمد بن الحسین بن علی بن موسی أبوبکر، *سنن البیهقی الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکه، مکتبه دارالباز، ۱۴۱۴ق.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، عبدالله بن عدی بن عبدالله بن محمد أبوأحمد، *الکامل فی ضعف الرجال*، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.
- جصاص حنفی، أحمد بن علی، *أحكام القرآن*، تحقیق: محمد صادق القمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمد باقر محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- حسینی میلانی، علی، *استخراج المرام من استقضاء الافحام*، بی جا، بی نا، بی تا.
- حلّی، حسن بن یوسف، *کشف الیقین*، بی جا، بی نا، بی تا.
- دمشقی (ابن کثیر)، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد معوض و عادل أحمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۵ق.
- رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، الیهیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
- _____، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم،

- ۱۴۱۲ق. شوشتری، قاضی نورالله، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الأمالی*، تهران، نشر کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تحقیق: احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- عجلی کوفی، ابوالحسن احمد بن عبدالله بن صالح، *معرفة الثقات*، تحقیق: عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، مدینه، مكتبة الدار، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- عرقی (ابوزرعه)، أحمد بن عبدالرحیم، *المدلسین*، تحقیق: رفعت فوزی عبدالمطلب و نافذ حسین حماد، بی جا، دارالوفاء، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- عسقلانی (ابن حجر)، أحمد بن علی بن محمد، *تهذیب التهذیب*، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، چاپ اول، ۱۳۲۶ق.
- عقیلی، محمد بن عمرو بن موسی بن حماد، *الضعفاء الكبير للعقيلي*، بی جا، موقع جامع الحديث، بی تا.
- غرناطی کلبی، محمد بن أحمد بن محمد، *التسهيل لعلوم التنزيل*، لبنان، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۳ق.
- فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق: احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار، عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر، دارالمصرية للتألیف والترجمة، چاپ اول، بی تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- مازندرانی (ابن شهر آشوب)، محمد بن علی، *مناقب آل أبی طالب علیهم السلام*، قم، نشر علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.
- مزی، یوسف بن الزکی، *تهذیب الکمال مع حواشیه*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *آیات ولایت در قرآن*، قم، انتشارات نسل جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.
- نحاس، ابوجعفر محمد بن احمد بن اسماعیل صفار، *الناسخ والمنسوخ فی القرآن*، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، چاپ دوم، بی تا.
- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- هروی، ابو عبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
- هیثمی (ابن حجر)، أبی العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علی، *الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة*، تحقیق: عبدالرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

بررسی تأثیر انتظار امام مهدی عج بر سلامت ذهن و کیفیت زندگی دانشجویان

مهرداد کلانتری*

رسول روشن چلسی**

رضوان صدرمحمدی***

چکیده

هدف از تحقیق پیش رو، تعیین رابطه بین کیفیت زندگی و سلامت ذهن با انتظار امام مهدی عج است. جامعه مورد مطالعه، دانشجویان دانشگاه غیرانتفاعی رفسنجان در سال تحصیلی ۹۰-۹۱ هستند که تعداد یکصد و هشتاد نفر با استفاده از نمونه‌گیری تصادفی ساده مورد مطالعه قرار گرفتند. برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز از سه پرسش‌نامه مربوط به بخش کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی (WHOQOL-BREF)، میزان انتظار امام مهدی عج (پرسش‌نامه محقق ساخته) و سلامت ذهن استفاده شده است. داده‌ها با آزمون همبستگی پیرسون و تحلیل رگرسیون گام به گام تحلیل شده‌اند. در تجزیه و تحلیل داده‌ها، نتایج در سطح ۰/۰۵ اطمینان نشان داد که رابطه بین انتظار مهدی موعود عج و سلامت ذهن و کیفیت زندگی، معنادار است.

واژگان کلیدی

انتظار مهدی عج سلامت ذهن، کیفیت زندگی، دانشجویان.

* دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه اصفهان.

** دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه شاهد تهران.

*** مربی گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزش عالی غیرانتفاعی کار واحد رفسنجان (نویسنده مسئول)

(sadr_1383@yahoo.com)

مقدمه

افراد و جوامع انسانی بدون حفظ سلامت و رعایت بهداشت نمی‌توانند به زندگی فردی و نوعی خود ادامه دهند و نسل خود را حفظ کنند. بیماری و ناتوانی، زندگی فرد و روابط انسانی را مختل نموده و در نتیجه، احساس امنیت و همبستگی را از انسان سلب می‌کند. موضوع سلامت، از بدو پیدایش بشر و در قرون متمادی مهم و مطرح بوده است؛ اما هرگاه از آن سخنی به میان آمده عموماً بُعد جسمانی آن مدنظر قرار گرفته و کمتر به بُعد روانی و معنوی آن توجه شده است. بر اساس برآوردهای سازمان بهداشت جهانی، میزان شیوع اختلالات روانی در کشورهای صنعتی و در حال توسعه رو به افزایش است و کیفیت زندگی و بهزیستی^۱ افراد کاهش یافته است.

امروزه توجه و گرایش به معنویت و مذهب و ارتباط دائمی انسان با خالق هستی و اعتقاد به وجود دائمی او در لحظه‌های حساس، تأثیری بسزا در ایجاد بهداشت روانی سالم و درمان بیماری‌های جسمی و روانی دارد (سیاسی، ۱۳۷۲).

محققان به این نتیجه دست یافته‌اند که بین روش مقابله مذهبی و سلامت روانی، ارتباط و همبستگی مثبتی وجود دارد؛ یعنی به هر میزان فرد در مسائل و مشکلات زندگی از مذهب بهره‌گیرد، از سلامت روانی بالایی برخوردار خواهد بود (شاملو، ۱۳۷۰).

معنویت و باورهای فردی در مقابله با مشکلات زندگی به انسان کمک کرده و به زندگی‌اش مفهوم می‌بخشد و به عنوان یک بخش پذیرفته شده در فرهنگ معاصر جوامع مطرح بوده و امروزه به صورت گسترده‌ای وارد عرصه مراقبت‌های بهداشتی شده است (میووی، ۲۰۰۴).

یکی از شرایط لازم برای دستیابی به سلامت روان و بهزیستی، برخورداری از یک نظام ارزشی منسجم است و تحقیقات انجام شده نیز عامل پیدایش بسیاری از ناسازگاری‌ها و نابهنجاری‌های روانی را تضادهای ارزشی و عدم استقرار یک نظام ارزشی سازمان یافته در فرد می‌دانند. یونگ در مصاحبه‌ای علمی می‌گوید:

نقطه ضعفی که در انسان‌ها موجود است و تکیه‌گاهش را از آن‌ها گرفته، نداشتن پشتوانه معنوی است. (ابادری، ۱۳۸۰ - الف)

بیان مسئله

از جمله عالی‌ترین مکتب‌هایی که می‌تواند جامعه اسلامی را به سوی تعالی و تکامل برده و

1. well-being
2. Miovie

به تمام تلاش‌های آن ارزش و اصالت بخشد، مکتب مقدس «انتظار» است. انتظار، مفهومی پراصالت، سازنده و تحرک‌بخش در جهت ارزش دادن به رفتار یک انسان پیرو و ارج نهادن به حرکت‌های جامعه تشیع در راه رسیدن به حکومت عدالت و ایمان اسلامی است. به همین منظور در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام انتظار، نوعی عمل و گونه‌ای پرستش و عبادت خدای جهان تلقی شده است؛ زیرا از جمله ویژگی‌های ممتاز انسان گراینده به اسلام این است که به آن چه اذعان و ایمان دارد و آن را در قلب پذیرفته است و به عبارت دیگر، به آن گرایش ذهنی دارد، عینیت دهد و در خارج از ذهن خود رنگ عمل داده و تجلی بخشد (حکیمی، ۱۳۸۰).

ماهیت انسان با انتظار و امید به آینده عجین شده است، به گونه‌ای که زندگی بدون انتظار مفهومی ندارد و شور و نشاط لازم برای تداوم آن در کار نیست. انتظار آثاری دارد و نخستین اثر آن این است که انسان را به حرکت در جهت متناسب با انتظار برمی‌انگیزد و از هر حرکت و گرایش به جهت‌های نامتناسب یا ناسازگار و متضاد بازمی‌دارد (همو).

انتظار در اعتقاد تشیع دارای محتوایی اصلاح‌گر، تحرک‌آفرین و تعهدآور است که عالی‌ترین و ارجمندترین نوع عمل بندگی حق تعالی و در نتیجه برترین عمل و نیکوترین تلاش و جنبش است (خلجی، ۱۳۶۲).

انتظار در حالت و رفتار و عمل تأثیر می‌گذارد و منتظر، آدابی را ناخواسته و حتی بی‌توجه دنبال نمی‌کند. توجه، عهد، انس، توسل و آماده‌باش از منتظر جدا نخواهد شد و در نهایت به افزایش کیفیت زندگی منجر می‌شود. دیسارت و دلراستدلال می‌کنند که کیفیت زندگی یک فرد، به حقایق بیرونی و عینی زندگی او و ادراک درونی و ذهنی‌ای که او از این عوامل و نیز از خویشش دارد وابسته است (دیسارت،^۱ ۲۰۰۰). کیفیت زندگی بهترین معیار و ملاک اندازه‌گیری توان فرد برای سازگاری موفقیت‌آمیز با چالش‌های موجود در دنیای واقعی است و برای سنجش آن، محیط کار، خانه و اوقات فراغت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در بخش نظری و در پاسخ به چرایی نقش انتظار در بهبود وضعیت روانی و زندگی افراد، می‌توان به رجای معقول (خوش‌بینی به آینده بشر) و خوف معقول (امید واهی نداشتن به تلاش‌های خود) اشاره کرد. به اعتقاد برخی پژوهشگران، مذهب با تأثیر بر سبک زندگی و چگونگی حل تعارض‌های ارزشی به دو سؤال اساسی انسان درباره هدف زندگی و معنای فعالیت‌ها و استعدادها پاسخ می‌دهد (برامر،^۲ ۱۹۹۳).

1. Dissart
2. Berammer

با توجه به افزایش روبه افزون مشکلات روحی و روانی و کیفیت پایین زندگی که از اثرات آن می‌توان به آمار بالای خودکشی و افسردگی در چند سال اخیر اشاره کرد و با توجه به این‌که بر نقش مذهب به طور اعم و انتظار مهدی به طور اخص در افزایش سلامت روان و کیفیت زندگی اشاره شده، ولی پژوهش‌های زیادی در این باره انجام نگرفته است - به ویژه در کشور اسلامی و شیعه ایران - و از آن‌جا که قشر جوان و دانشجو بیشتر از سایر اقشار در برابر مشکلات زندگی و تهاجمات فرهنگی آسیب‌پذیر هستند و زمان شکل‌دهی هویت شخصی، ملی و مذهبی افراد است، هدف از این مطالعه، بررسی رابطه انتظار مهدی بر سلامت ذهن و کیفیت زندگی دانشجویان است.

تعاریف واژه‌های کلیدی

سلامت ذهنی^۱ به چگونگی ارزیابی افراد اعم از مثبت و منفی اشاره دارد که مردم درباره زندگی‌شان انجام می‌دهند و انعکاسی شناختی از قبیل رضایت از زندگی، رضایت از کار، علایق، تعهد و واکنش‌های عاطفی نسبت به رویدادهای زندگی مانند لذت و غم را دربر می‌گیرد. این ارزیابی بر اساس قضاوت کلی درباره رضایتمندی از جنبه‌های مختلف زندگی یا بر مبنای حالات عاطفی موجود افراد صورت می‌گیرد (Diener, Lucas, Oishi: 2002).

سلامت ذهنی دو مؤلفه اصلی را شامل می‌شود: ۱. رضایت از زندگی: ارزیابی شناختی از زندگی شخصی؛ ۲. هیجان‌ها: وجود هیجان‌های مثبت و عدم وجود هیجان‌های منفی مانند افسردگی، اضطراب، ... بدین معنا که افراد توانایی مدیریت هیجان‌های دردناک و منفی را داشته باشند (Seligman: 2001).

سازمان بهداشت جهانی کیفیت زندگی را این‌گونه تعریف می‌کند:

کیفیت زندگی برآیند طیف‌های مختلف زندگی مانند عوامل تعیین‌کننده سلامت، شادی، آموزش دستاوردهای اجتماعی و هوشی، آزادی عمل، عدالت و نبود ستم است. (پارک^۲، ۱۳۸۰)

همچنین کیفیت زندگی، مجموعه‌ای از حالات عاطفی و شناختی افراد در برابر وضعیت جسمی، روانی و اجتماعی خویش است (اسچوارتز^۳ و همکاران، ۲۰۰۷) و یک مفهوم کلی به شمار می‌رود که تمام جنبه‌های زیستی مانند رضایت مادی، نیازهای حیاتی، به علاوه

1. subjective well-being
2. Park
3. Schwartz

جنبه‌های انتقال زندگی نظیر توسعه فردی، خودشناسی و بهداشت را پوشش می‌دهد (سینیتا - لینگ، ۲۰۰۱).

انتظار، از نظر ماده، متعدی است و معادل فارسی آن چشم‌به‌راهی است (طباطبایی، ۱۳۸۵). انتظار، یک اصل فکری اجتماعی و یک اصل فطری انسانی است و همه جوامع بشری دارای «غریزه انتظار» هستند. همه فرهنگ‌ها و جوامع دارای دو شاخص مشترک‌اند: اول این‌که هر تمدنی و فرهنگی - حتی جوامع عقب‌مانده و ابتدایی - بنا به گفته قصه‌ها و اساطیر خود در دورترین گذشته خویش دارای «عصر طلایی» بوده که در آن عصر، عدالت و آرامش و صلح و عشق وجود داشته و سپس از بین رفته و دوره فساد و ظلم به وجود آمده است. دوم این‌که همگی به یک انقلاب بزرگ و نجات‌بخش در آینده و بازگشت به عصر طلایی، عصر پیروزی عدالت و برابری و قسط معتقدند (خلجی، ۱۳۸۴).

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

ضرورت و اهمیت موضوع

دلیل انتخاب چنین موضوعی در حوزه روان‌شناسی آن بود که متأسفانه تمام مبانی روان‌شناسی ما به غرب متکی و جایگاه والای انتظار در آرامش روانی انسان فراموش شده و از همین رو منابع غنی ادیان - که برای تربیت اخلاقی و آرامش روح و رضایت از زندگی تدوین شده - مورد بررسی و مطالعه علمی قرار نمی‌گیرد و بیشتر صاحب‌نظران روان‌شناسی، آثار خود را بر اساس یافته‌های دانشمندان غرب تهیه و تنظیم می‌کنند.

با توجه به کم‌رنگ شدن انتظار واقعی و به وجود آمدن احساس نارضایتی و بی‌هدفی در زندگی و به ابتدال کشیده شدن جوامع متمدن امروزی - که امروزه همه شاهد آن هستند - درصد بررسی ارتباط سلامت ذهن و کیفیت زندگی با انتظار مهدی علیه السلام برآمدیم.

روش تحقیق و جامعه آماری

این پژوهش توصیفی - پیمایشی است و در پی بررسی تأثیر انتظار مهدی علیه السلام بر سلامت ذهن و کیفیت زندگی دانشجویان است که نگرش، افکار، احساسات و عملکرد آنان را می‌سنجد.

جامعه آماری این پژوهش، همه دانشجویان دختر و پسر دانشگاه غیرانتفاعی کاررفسنجان در سال تحصیلی ۱۳۹۰ - ۱۳۹۱ را دربر می‌گیرد که تعدادشان دو هزار نفر است.

نمونه و روش نمونه‌گیری

تعداد یکصد و هشتاد نفر از دانشجویان دختر و پسر با روش نمونه‌گیری تصادفی ساده به عنوان نمونه انتخاب شدند و پرسش‌نامه‌های مربوطه را پر کردند. فرم مشخصات جمعیت‌شناختی: این فرم، شامل اطلاعاتی از قبیل سن، تأهل، مقطع، تحصیلات پدر و مادر و وضعیت اقتصادی است.

پرسش‌نامه محقق ساخته انتظار مهدی: این پرسش‌نامه، ۱۵ مؤلفه در مقیاس لیکرت دارد و دیدگاه فرد را نسبت به دین، ظهور امام زمان عجله الله تعالی فرجه و تأثیر آن در زندگی روزمره می‌سنجد. اعتبار صوری و محتوایی این پرسش‌نامه توسط اساتید حوزه و دانشگاه تأیید شده است.

پرسش‌نامه سلامت ذهن: پرسش‌نامه یادشده در سال ۱۳۸۷ توسط مولوی و همکاران طراحی و اعتباریابی شد. این پرسش‌نامه دو بعد عواطف مثبت (سرزندگی و اراده زندگی) و عواطف منفی (روان‌رنجوری، استرس و افسردگی) را می‌سنجد و دارای ۳۹ سؤال است. نمره کل سلامت ذهن در این پرسش‌نامه از تفاضل عواطف مثبت و منفی به دست می‌آید. بنابراین در صورت بزرگ‌تر بودن نمرات، عواطف منفی از عواطف مثبت نمره آن می‌تواند منفی باشد. از آن جا که پرسش‌ها بر اساس پیشینه و ابزارهای موجود طراحی شده بود، از لحاظ روایی محتوا جامعیت کامل داشته است. ضریب آلفای کرونباخ درباره کل پرسش‌ها برابر با ۰/۹۰ است. همه پرسش‌ها همبستگی مثبت و بالایی را با نمره کل پرسش‌نامه داشتند.

پرسش‌نامه کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی (WHOQOL-BREF): پرسش‌نامه‌ای ۲۶ سؤالی است که برای نخستین بار در ایران توسط نجات و همکاران در سال ۱۳۸۵ ترجمه و اعتباریابی شد. میزان همبستگی درون خوشه‌ای و آلفای کرونباخ در تمام حیطه‌ها - به جز روابط اجتماعی - بیش از ۰/۷ به دست آمد.

روش‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها

در این پژوهش، از شاخص‌های آمار توصیفی فراوانی، درصد، میانگین، انحراف معیار، جداول و نمونه‌ها استفاده شده است. به منظور تحلیل استنباطی داده‌های به دست آمده از روش‌های آماری همبستگی و رگرسیون استفاده شده است.



یافته‌ها

در جدول ۱ ویژگی‌های جمعیت‌شناختی نمونه مورد بررسی نشان داده شده است.

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیت‌شناختی

متغیرهای جمعیت‌شناختی	فراوانی	درصد	متغیرهای جمعیت‌شناختی	فراوانی	درصد
سن	۱۸-۲۰	۴۰	عالی	۲۵	۱۴
	۲۰-۲۲	۸۷	خوب	۵۷	۳۱/۵
	۲۲-۲۴	۳۳	متوسط	۸۰	۴۴/۵
	بیشتر از ۲۴	۲۰	ضعیف	۱۸	۱۰
تحصیلات پدر	سیکل	۳۶	سیکل	۵۸	۳۲/۲
	دیپلم	۵۵	دیپلم	۹۳	۵۱/۱
	کارشناسی	۷۱	کارشناسی	۲۶	۱۴/۵
	ارشد	۱۵	ارشد	۴	۲/۲
	دکتري	۳	دکتري		
مقطع	کاردانی	۶۰	مجرد	۱۳۶	۷۵/۵
	کارشناسی	۱۲۰	متاهل	۴۴	۲۴/۵

جدول فوق نشان می‌دهد از کل نمونه مورد بررسی در این تحقیق، پنجاه نفر دختر با ۲۷/۸ درصد و ۱۳۰ نفر پسر با ۷۲/۲ درصد نمونه را تشکیل می‌دهد. جدول ۲ بیان‌گر نتایج ضریب همبستگی پیرسون انتظار با سلامت ذهن و خرده‌مقیاس‌های آن است.

جدول ۲. ضرایب همبستگی سلامت ذهن و خرده‌مقیاس‌های آن با انتظار مهدی

انتظار مهدی	ضریب همبستگی	سلامت ذهن	اراده زندگی	سرزندگی	اضطراب	فشارروانی
ضریب همبستگی	۰/۵۴	۰/۳۴	۰/۱۱	-۰/۱۴	-۰/۴۸	
معنی‌داری	۰۰/۰۰	۰/۰۴	۰/۵۵	۰/۲۷	۰/۰۰	

نتایج جدول بالا بیان‌گر این است که انتظار مهدی با سلامت ذهن و اراده زندگی رابطه مثبت معنادار و با فشارروانی و استرس رابطه منفی معناداری دارد ($P < ۰/۰۵$).

جدول ۳. ضرایب همبستگی کیفیت زندگی و خرده‌مقیاس‌های آن با انتظار مهدی

انتظار مهدی	ضریب همبستگی	کیفیت زندگی	سلامت جسمانی	سلامت روانی	روابط اجتماعی	سلامت محیط
ضریب همبستگی	۰/۶۸	۰/۱	۰/۱۴	۰/۳۸	۰/۱۷	
معناداری	۰/۰۰	۰/۵۷	۰/۴۶	۰/۰۳	۰/۳۶	

نتایج جدول بالا بیان‌گر رابطه مثبت معنادار انتظار با کیفیت زندگی و روابط اجتماعی است
($P < 0.05$).

جدول ۴. تحلیل رگرسیون گام به گام برای بررسی رابطه انتظار با متغیرهای جمعیت شناختی

متغیرهای وارد شده	ضریب استاندارد بتا	مجدور ضریب همبستگی	ضریب همبستگی هریک از متغیرها	F تغییر	درجه آزادی اول	درجه آزادی دوم	معناداری
تاهل	۰.۳۶۵	۰.۱۳۳	۰.۳۶۵	۲۲.۲ ۳	۱	۱۵۹	۰.۰۰۰

جدول ۴ نشان می‌دهد که در تحلیل رگرسیون گام به گام، برای بررسی رابطه انتظار با متغیرهای جمعیت شناختی تنها متغیر تاهل، وارد معادله رگرسیون شده است. ضریب بتا نشان می‌دهد همبستگی تاهل با انتظار مثبت است. مجدور ضریب همبستگی نیز معدل ۱۳٪ میزان انتظار را تبیین می‌کند.

نتیجه

بین متغیر سلامت ذهن و انتظار مهدی رابطه‌ای معنادار یافت شد که همسو با نتایج تحقیقات گذشته است. تحقیق برگین و همکارانش (۱۹۸۳) نشان داد بین مذهب و سلامت روان، رابطه وجود داشته است که حاکی از تأثیر مستقیم مذهب - از جمله انتظار مهدی - بر سلامت روان و آرامش روح انسان‌هاست. خداوند به دین‌باوران مسلمانی که کارهای شایسته و نیک انجام دهند، وعده داده است که به طور حتم آنان را فرمان‌روایان زمین گرداند، ... زمینه لازم برای حکومت دین در جامعه و نفوذ آیین خداپسندانه را برایشان فراهم آورده و امنیت و آرامش را جایگزین ترس‌ها و نگرانی‌ها سازد (نور: ۵۵). مردم مؤمن هرگز امید خویش را از دست نمی‌دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده‌گرایی نمی‌گردند.

ایمان، نیروی معنوی به انسانی می‌بخشد که با وجود او، فرد پیوسته خود را خوشبخت و کامروا می‌بیند و هرگز با تراکم ناملازمات و فشار روزگار، امید نجات و رستگاری را از دست نداده و روحیه اسلامی خود را نخواهد باخت (تهرانی، ۱۳۸۴) که مطابق با نتایج این پژوهش، بین انتظار مهدی و اراده زندگی رابطه‌ای معنادار وجود دارد. اراده زندگی به معنای ذهنیت فرد به مؤثر بودن و کنترل داشتن بر امور زندگی و نپذیرفتن باطل و نادرست است. انتظار عاملی است که انسان را در حرکت یاری می‌دهد؛ به این معنا که امید را در انسان برمی‌انگیزد و امید،

توانایی، مقاومت و حرکت را به وی می‌بخشد. آری، انتظار و امید به وراثت زمین به وسیلهٔ صالحان و امامت مستضعفان مؤمن و این‌که عاقبت از آن پرهیزکاران است، به صالحان و تقوای پیشگان، ثبات و قدرت بیشتری می‌دهد و آنان را در میدان نبرد، ثابت قدم خواهد داشت و امید را در روحیهٔ دلاوران عرصه‌های نبرد برمی‌انگیزاند، چنان‌که در رویارویی با فرعون و هامان، موسی بن عمران قوم خود را با وعدهٔ الهی و انتظار فرج و کمک از سوی خدا نیرو بخشید (أصفی، ۱۳۸۳).

از دیدگاه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام انتظار فرج یا چشم به راه‌گشایش بودن، به خودی خود در عصر غیبت برای منتظران مایه‌گشایش، نجات و رستگاری است (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۳). به همین سبب است که ارزیابی ذهنی افرادی که انتظار واقعی از مهدویت بر زندگی آن‌ها سایه افکنده، از رضایت و کیفیت زندگی مثبت است. همان‌طور که نتایج تحقیق حاضر نشان داده است، انتظار مهدی با کیفیت زندگی رابطهٔ مثبت معناداری دارد و همسو با نتایج تحقیق صدر محمدی و معصومی (۱۳۸۹) است که بیان‌گر تأثیر انتظار مهدی بر رضایت از زندگی دانشجویان است.

در پایان پیشنهاد می‌شود با گذاشتن کارگاه‌های آموزشی برای افراد و به‌خصوص نسل جوان به صورت آموزش و تشویق آنان در گرایش به مذهب و یاد خدا، زمینه افزایش و رشد در به‌کارگیری از دین در زندگی و موقعیت‌های مختلف افزایش یابد؛ زیرا هرچه معنویت و باور به مهدویت در بین دانشجویان بیشتر تقویت شود و افزایش یابد، در ارتقای کیفیت زندگی شان مؤثر است و اگر از طریق رسانه‌های جمعی و آموزش و پرورش بتوان ارزش‌های مذهبی را در افراد درونی کرد و به نوعی این فرهنگ را در آنان ایجاد نمود، می‌توان ادعا کرد که گامی در جهت ایجاد و افزایش بهداشت روان و سلامت ذهن جامعه برداشته شده است.

منابع

- اباذری، یوسفعلی، *باورهای دینی و نگرش اجتماعی*، تهران، انتشارات طرح‌های ملی، ۱۳۸۰ش - الف.
- _____، *رضایت از زندگی و ارزیابی اجتماعی*، تهران، انتشارات طرح‌های ملی، ۱۳۸۰ - ب.
- آصفی، محمد مهدی، *انتظار پویا*، ترجمه: تقی متقی، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت موعود علیه السلام، ۱۳۸۳ش.
- بهرامی احسان، هادی، «بررسی نقش انتظار و اعتقاد به مهدویت در تحکیم ارزش‌های دینی»، وبسایت منجی (www.monjee.com)، قم، پژوهشکده انتظار نور، بی تا.
- تهرانی، دلشاد، «غیبت، ظهور و رجعت»، ماه‌نامه موعود، سال نهم، ش ۵۳، خرداد ۱۳۸۴ش.
- حکیمی، محمد، *عصر زندگی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- خلجی، محمدتقی، *تشیع و انتظار*، قم، انتشارات شفق، ۱۳۶۲ش.
- _____، *تشیع و انتظار؛ شیعیان و انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام*، قم، انتشارات میثم تمار، ۱۳۸۴ش.
- ذو‌علم، علی، «رسیدن به یک زندگی شاد»، نشریه پرسمان، سال پنجم، ش ۴۳، فروردین ۱۳۸۵ش.
- سیاسی، علی اکبر، *روان‌شناسی شخصیت*، تهران، انتشارات سیم‌رغ، ۱۳۷۲ش.
- شاملو، سعید، *آسیب‌شناسی روانی*، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۰ش.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم، «وفا به پیمان»، ماه‌نامه موعود، سال نهم، ش ۵۰، بهمن ۱۳۸۳ش.
- صدرمحمدی، رضوان؛ فاطمه معصومی، «بررسی تأثیر انتظار مهدی بر رضایت از زندگی و سلامت روان دانشجویان»، اولین همایش کشوری دانشجویی عوامل اجتماعی مؤثر بر سلامت، تهران، ۱۳۸۹ش.
- قنبری، نرجس خاتون، *بررسی میزان رضامندی افراد تحت حمایت کمیته امداد شهر کرمانشاه از خدمات واحد درمان*، پایان نامه کارشناسی دانشگاه شاهد، ۱۳۸۰ش.
- مطیع، ناهید و همکاران، «فرصت‌های کودکان در خانواده‌های زن سرپرست»، یونیسف، *مجله زنان*، دوره ۴، ش ۲، ۱۳۷۸ش.
- نجات، سحرناز، «کیفیت زندگی و اندازه‌گیری آن»، *مجله تخصصی اپیدمیولوژی ایران*،

۱۳۸۷ش.

- هاشمی العمیدی، سید ثامر، مهدی منتظردراندیشه اسلامی، ترجمه: محمدباقر محبوبالقلوب، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۰ش.

- Andrew, F. M., & Withey, S. B. , *Social indicators of well-being American's perception of life quality*. New York: Plenum, 1976.
- Berammer. L. M., Abrego. P & Shostrom, E. L.(eds), *Therapeutic and Psychotherapy*, 6 editions. Prentice Hall, 1993.
- Bergin, A. E. , *Religiosity and Mantal Health: A critical reevaluation and meta-analysis*. *Journal of Professional Psychology: Researh and Practice*, 14, 1983.
- Diener, E. Lucas, R. E., & Oishi, S. , *Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction*. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds), *Handbook of positive psychology* (pp. 63-73). New York: Oxford University Press, 2002.
- Dissart, J. Deller, S. , "Quality of Life in the Planning Literature". *Journal of Planning Literature*, 15: 135-161, 2000.
- Park JA. *Social & prevent in medicine lesson*. First version. Translate : Shojaee, Hosein. Second published. Samat publisher, 1996.
- Schwartz CE, Andresen EM, Nosek MA, Krahn GL. *Response shift theory: important implications for measuring quality of life in people with disability*. *Arch Phys Med Rehabil*, 2007.
- Miovie M. , *An Introduction to Spiritual Psychology: Overview of the Literature, East and West*. *Harvard Review of Psychiatry*, 2004
- Seligman, M. E. P. , *Welcome to positive psychology. Address to the Positive Psychology Summit, Washington, DC, 2001*.
- _____, *Positive psychology, Positive prevention, and positive therapy, Handbook of positive psychology*. New Your: Oxford University Press, 2002.
- World Health Organization, *The constitution of the World Health Organization*. *WHO Chronicle*, 1, 21, 1946.
- _____, *partners in of skills education: conclusions from a united nations inter-agency meeting*. Geneva, Department of Mental Health, 1999.
- _____, *Theworld health report-Mental health: Newunderstanding, new hope*. Geneva: World Health Organization, 2001.
- _____, *Theworld health report-Mental health: Newunderstanding, new hope*. Geneva: World Health Organization, 2009.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۴

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

گونه‌شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی

مهدی فرمانیان ارانی*

حامد قرائتی**

چکیده

منابع و مستندات نظری و علمی مهدویت در اندیشه اسلامی به برکت اهتمام بزرگان و عالمان دینی از آموزه‌های مشترک فرق اسلامی به شمار می‌رود که به تفصیل در منابع حدیثی، کلامی و تاریخی مورد توجه قرار گرفته است. اما آن چه موجب بروز و ظهور تعاریف، مصادیق و حتی فرق گوناگون با محوریت آموزه مهدویت شده است، مفاهیم، کارکردها و انتظاراتی از مهدویت است که در اثر عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی به منصفه ظهور رسیده است. این تحقیق در پی گونه‌شناسی کارکرد مفهوم مهدویت در جوامع اسلامی تحت تأثیر عوامل پیش‌گفته است؛ زیرا مفهوم مهدویت در بستر تاریخی دارای تطور معناداری است؛ تطوری که حتی بر متون و نصوص دینی نیز تأثیرگذار بوده و موجب انشعابات، تعاریف و قرائت‌های گوناگونی در حوزه مهدویت شده است. این نوشتار با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی و البته به صورت ابداعی، مفاهیمی کاربردی از مهدویت - که ناظر به وقایع جاری و عینی جوامع اسلامی هستند - را ارائه داده است. نتایج این تحقیق می‌تواند ما را در آسیب‌شناسی و به‌کارگیری رویکردهایی مؤثر در صیانت از آموزه مهدویت به عنوان یکی از آموزه‌های قوام‌بخش اندیشه و تمدن اسلامی یاری کند.

واژگان کلیدی

مهدویت، مدعیان مهدویت، فرق اسلامی، مهدی.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

** دانش‌آموخته حوزه و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)
(gharaati_1359@yahoo.com)

ارائه موضوعات دینی و سایر علوم اسلامی در غالب مباحث تصویری و نظری می‌تواند افزون بر گسترش قلمرو علم، به نقد و نظر و در نتیجه تحکیم مبانی و پایه‌های استدلالی آن موضوع کمک کند؛ اما آن چه ممکن است مورد غفلت واقع شود نقش آفرینی، تأثیر، تأثر و قبض و بسط این موضوعات در عرصه واقع و عمل است؛ زیرا بسیاری از موضوعات علمی به رغم استحکام، اتقان و مستند بودن بر مبانی عقلی و نقلی متعدد، نقش چندانی در عرصه اجتماعی مرتبط با خود نداشته و چه بسیار موضوعاتی که با وجود ضعف علمی و استدلالی، در گفتمان دینی جامعه تأثیری بسزا دارند و حتی بر ادبیات و گفتمان علمی نیز غلبه می‌یابند؛ به گونه‌ای که برخی اندیشمندان صرف نظر از اتقان و اعتبار علمی، تنها درصدد یافتن شواهد و ادله در اثبات فروعات آن برمی‌آیند. از این رو بین اتقان، گستردگی و اهمیت موضوعات در دو حوزه نظری و وقایع بیرونی نمی‌توان ملازمه روشنی برقرار کرد. آن چه توجه به کارکردهای مفهومی آموزه‌های دینی در حوزه واقع را اهمیتی دوچندان می‌بخشد، چگونگی، شرایط و عوامل مختلف اجتماعی تأثیرگذار بر فهم عمومی یا نوعی، از این آموزه‌هاست؛ زیرا تا محدوده تأثیرگذاری، تأثیرپذیری و شرایط پیرامونی مؤثر بر این آموزه‌ها مشخص نشود، مباحث علمی و نظری، هدایت‌گر عقول و نفوس جامعه نخواهند بود. از این رو هم به جهت اثربخشی عینی و هم آسیب‌شناسی و راست‌آزمایی آموزه‌های دینی رایج در جامعه، ضروری است کارکرد این مفاهیم در عرصه واقع، گونه‌شناسی شوند.

از جمله مفاهیم و آموزه‌هایی که به این واکاوی نیاز دارد، موضوع مهدویت است. مهدویت را با توجه به منابع، نصوص، پیشینه تاریخی و گستره جغرافیایی که در آن بروز و ظهور داشته، نمی‌توان از ارکان فکری یک فرقه یا ملت و حتی یک دین به شمار آورد؛ زیرا مهدی‌باوری نه تنها از مشخصه‌های فرق شیعی، بلکه از ویژگی‌های غالب مذاهب اسلامی و بسیاری از ادیان آسمانی دانسته می‌شود. اهمیت این آموزه در ادیان و مذاهب چنان است که برخی از اندیشمندان را به مقایسه تطبیقی مفهوم و مصداق مهدویت در حوزه ادیان و مذاهب وامی‌دارد (محمد اف، ۱۳۹۰). از این رو مهدویت همانند اصول مشترک کتب آسمانی همچون توحید، رسالت و معاد، عاملی محوری و انسجام‌بخش در حوزه فرق و ادیان آسمانی به شمار می‌رود. این ویژگی مهدویت، بیان‌گر اصالت مهدویت در ادیان و مذاهب الهی و نشئت گرفتن آن از سرچشمه علم و حکمت الهی بوده و می‌تواند به عنوان عاملی در تقریب مذاهب و حتی ادیان الهی نقش آفرینی کند.

عنوان مهدویت گرچه در نیمه دوم قرن اول هجری و درباره افرادی چون محمد بن حنفیه (م ۸۱ق)، مختار ثقفی (م ۶۷ق)، یزید بن معاویه (م ۶۴ق) و ابوهاشم (م ۹۸ق) اطلاق شده است، اما برخی از شاخصه‌های آن مانند انکار مرگ یا ادعای بازگشت مجدد فرد متوفی، در دهه‌های نخست هجری و برای نخستین بار، توسط عمر بن خطاب درباره پیامبر اسلام ﷺ (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۰۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۳۷) و به اعتقاد برخی دیگر توسط سبأیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام (اشعری، ۱۳۷۱: ۷۶ - ۷۷، ۲۵۷) ظهور یافت. مفهوم و مصداق مهدویت، نخست در نصوص دینی و توسط رسول گرامی اسلام ﷺ دقیقاً مشخص شده بود، اما به تدریج و با بهره‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی از این آموزه همچنین ظهور مدعیان مهدویت، شاخصه‌ها، مفاهیم و حتی تعاریف جدیدی بر آن افزوده شد.

موضوع مهدویت و حتی مدعیان دروغین آن از شاخصه‌هایی است که در تحلیل تاریخ اجتماعی و سیاسی ملل و فرق مسلمان کمتر مورد توجه قرار گرفته است و این در حالی است که مهدویت و مدعیان آن از مهم‌ترین عوامل وقایعی چون، پیدایش مذاهب و فرق مذهبی چون کیسانیه، واقفیه، مبارکیه، ادیانی چون قادیانیه،^۱ دروزیه و بهائیت و حتی به قدرت رسیدن سلسله‌هایی چون فاطمیان یا استقلال یا تجزیه کشورهای چاد، سودان و موضوعاتی از این نوع است.

با مطالعه علل و زمینه‌های ظهور مشهورترین مدعیان مهدویت می‌توان چنین اذعان کرد که عدم پایبندی به ارکان اساسی مفهوم مهدویت به دلیل تقدم یافتن منافع و مصالح سیاسی و اجتماعی و در نهایت به وجود آمدن رویکردهای مختلف در موضوع مهدویت، سبب مطرح شدن دیدگاه‌ها و تعاریف جدیدی در حوزه مهدویت شد؛ دیدگاه‌هایی که گاه مناسبت چندانی با اصول و تعاریف منصوص از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در موضوع مهدویت نداشت و اساساً مبتنی بر نصوص و منابع دینی نبود، بلکه بیشتر شرایط، تهدیدها و فرصت‌های اجتماعی و سیاسی زمینه‌ساز آن شده بود. از این رو ضروری است صرف نظر از مباحث نظری مفهوم و ماهیت مهدویت در ادیان و فرق دینی، به تعاریف و مفاهیم کارکردی مهدویت در عرصه اجتماعی به اجمال پرداخته شود؛ رویکردهایی که لزوماً با مباحث نظری و منابع حدیثی و کلامی تطابق کامل نداشته و بیشتر ناظر به شرایط اجتماعی و سیاسی هستند.

در این نوشتار سعی شده است با تکیه بر منابع تاریخی و فرقه‌شناسی و با رویکرد توصیفی - تحلیلی، به این پرسش پاسخ داده شود که در جوامع اسلامی چه مفاهیمی تحت تأثیر شرایط

۱. دست‌کم در انشعابی از این فرقه.

اجتماعی، به آموزه مهدویت تحمیل شده و علل و زمینه‌های شکل‌گیری این مفاهیم کارکردی چه بوده است. آن چه می‌تواند به عنوان فرضیه در پاسخ به این سؤال ارائه شود، وجود تنوع و تعدد قابل تأملی از مفاهیم کارکردی مهدویت در بستر تاریخ اجتماعی ملل اسلامی است که وجه اشتراکشان مفاهیم کلی مهدویت در نصوص دینی و وجه افتراقشان مطالبات و عوامل مؤثر اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، مذهبی و حتی اقتصادی به شمار می‌رود که به صورت مضاف، بیان‌گر کارکرد مفهوم مهدویت در عرصه اجتماعی ملل اسلامی هستند؛ عناوینی مانند مهدویت تدریجی، مهدویت اکتسابی، مهدویت تنبیهی و... قلمرو زمانی و مکانی این تحقیق به جهت ایجاد فضایی جدید در مطالعات مهدوی، محدود به یک قرن یا یک منطقه جغرافیایی خاص در منابع اسلامی نیست.

گفتنی است مفاهیم کارکردی به کار رفته در این تحقیق، ابداعی است. از این رو قابل نقد و نظر خواهند بود. همچنین برخی از عناوین یا مصادیق ممکن است همپوشانی داشته و یا در دو یا چند عنوان، رابطه عموم خصوص مطلق یا من وجه داشته باشند. گونه‌شناسی مفهوم مهدویت با تکیه بر نقش آفرینی شرایط مختلف اجتماعی به همراه مصادیق تاریخی، هر کدام از این قرار خواهند بود:

مهدویت اکتسابی

گروهی با اکتسابی دانستن جایگاه مهدویت، در راه دستیابی به آن گام برمی‌داشتند. مهدویت در این دیدگاه دارای شرایط و پیش‌شرط‌های عمومی و غیرانحصاری بوده و افراد مختلفی می‌توانند در صورت دارا بودن برخی از مشخصات اسمی و با تحصیل سایر شرایط عمومی آن، مصداق مهدی موعودی گردند که در منابع حدیثی به ظهور آن بشارت داده شده است. در این رویکرد به صورت گسترده برویژگی‌های اسمی و ظاهری منصوص در روایات به عنوان پیش‌شرط عهده‌داری مهدویت تأکید نشده و احراز برخی از مشخصات ظاهری - هرچند با تسامح - کافی دانسته می‌شود. در این رویکرد، عموماً افراد پس از دارا بودن یا به دست آوردن مشخصات ظاهری منصوص در روایات، خود را حایز صلاحیت عهده‌داری مهدویت و مصداق مورد نظر در منابع دینی معرفی می‌کردند.

از جمله کسانی که درباره آن‌ها ادعای مهدویت شده و به نوعی از مصادیق این رویکرد به شمار می‌آیند، محمد بن عبدالله بن حسن (۹۳-۱۴۵ق)، مشهور به نفس زکیه است. وی از سادات حسنی بود و از آن‌جا که مادر و سایر جد‌های وی همگی آزاد و قرشی بودند «صریح» یا «خلص» قریش نامیده می‌شد (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۰۶). وی به دلیل داشتن شجاعت و تقوا و

نیز ویژگی‌هایی چون شباهت اسمی با مهدی ذکر شده در روایات، توسط گروهی از بنی‌هاشم اعم از طالبیان و عباسیان به مهدویت و کسی که از خاندان رسالت شایسته امامت است شناخته می‌شد (همو: ۲۰۷). شهرت مهدویت وی به حدی بود که از کودکی مهدی نامیده شد (همو: ۲۱۲، ۲۱۶) و برخی از شیعیان یکدیگر را به ظهورش بشارت می‌دادند (همو: ۲۱۶). گرچه شهرت وی به مهدویت در میان بنی‌هاشم از کودکی، از عوامل مهم زمینه‌ساز مهدویت وی به شمار می‌رفت، اما ادعای مهدویت توسط او (همو: ۲۱۲، ۲۱۶) و به‌ویژه پدرش در اجتماع بزرگان بنی‌هاشم و بنی‌عباس در منطقه «ابواء» و بیعت با وی بر این اساس (همو: ۲۲۶)، صریح‌ترین دلیل بر ادعای مهدویت توسط اوست. محمد نفس زکیه پس از تأیید کسانی که معتقد به مهدویت او بودند، در منبرها خود را مهدی می‌خواند (همو: ۲۴۰).

صرف نظر از مطالب پیش‌گفته، آن‌چه موجب شده رویکرد وی به مهدویت را در تحت این عنوان درآوریم، اعتراف به عدم وجود برخی از ویژگی‌های مهدی توسط عبدالله محض بزرگ‌ترین حامی اوست (همو: ۲۱۷). این در حالی بود که ابراهیم بن عبدالله برادر و دیگر ترویج‌گر مهدویت وی، معتقد بود نفس زکیه به امید این که خداوند او را مهدی موعود سازد، قیام کرده است (فصل‌نامه انتظار موعود، ۱۳۸۳: ۳۰۸). امام صادق علیه السلام به رغم تلاش‌های فراوان عبدالله محض در معرفی فرزندش به عنوان مهدی، بنی‌عباس را خلیفگان آینده و قاتلان نفس زکیه اعلام می‌کرد و به اعتقاد برخی، تحقق این پیش‌گویی یکی از عوامل ملقب شدن ایشان به «صادق» بوده است (اشعری، ۱۳۷۱: ۱۴۸ - ۱۵۰).

گرچه نقش آفرینی وی به عنوان مهدی در عهد مروان بن محمد (م ۱۳۲ق) - آخرین خلیفه اموی - صورت گرفت (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۱۹)، اما او پس از آگاهی از درگذشت پدر و دوازده نفر از خاندان خود در زندان منصور عباسی، قیام خود را به همراه ۲۰۵ تن از یارانش آغاز کرد (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۸۵) و پس از چندی توسط عیسی بن موسی و حمید بن قحطبه سرکوب و به قتل رسید (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۰۶، ۲۳۹). بعد از شهادت وی، گروهی معتقد به حیات و غیبت وی در کوه «علمیه» در مسیر مکه به نجد شده و مقتول در مدینه را شیطانی ممثل به صورت نفس زکیه دانستند (اشعری، ۱۳۷۱: ۱۴۸، ۱۵۰). از جمله فرقه‌هایی که بر مهدویت وی تأکید داشتند را «جارودیه» و «مغیریه» دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۲۲).

مهدویت وکالتی

در این دیدگاه، حکمت و فلسفه و آثار وضعی و تکلیفی مهدویت در ظهور شخصی به جز مهدی موعود که حاجب و حامل او یا وکیل وی باشد، تحقق خواهد یافت. به عبارت دیگر،

مفهوم انتظار، شناخت مؤمن از غیر آن، اصلاح امور، مبارزه با ظالمان و حمایت از مستضعفان و احیا و اجرای آموزه‌های دینی با ظهور شخصی که از جانب امام عصر علیه السلام وکیل است، معنا پیدا خواهد کرد. بر اساس این دیدگاه، آزمون مؤمنان در یاری دین و مذهب در ظهور «وکیل الحجة» محقق خواهد شد؛ زیرا مهدی مخصوص در روایات، در قیام و نهضتش با وجود داشتن معجزات، علم و قدرت ولایی نیازمند یاری‌گری نخواهد بود تا مؤمنان از غیرشان متمایز شوند (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴؛ رنجبر، ۱۳۸۲: ۲۲۱).

از مهم‌ترین مبدعان این نظریه، سید محمد مشعشع (م ۸۷۰ ق) است. وی از سادات موسوی بود که در هفده سالگی از واسط به حله و مکتب شیخ احمد حلی (م ۸۴۱ ق) راه یافت. او گاهی ادعای مهدویت می‌کرد و مردم را به ظهور خود بشارت می‌داد (شوشتری، ۱۳۶۵: ۳۹۶). زمزمه‌های مهدویت وی در سال ۸۲۸ قمری موجب طرد وی توسط استادش و حتی صدور حکمی مبنی بر قتل او شد (همو). مهدویت در اندیشه سید محمد مشعشع مبتنی بر تفکیک «گوهر امام زمانی» و «فرزند امام حسن عسکری علیه السلام بودن» است (کسروی، ۱۳۷۸: ۲۱). به اعتقاد وی، گوهر امام زمانی هر زمان می‌تواند در کالبد کسی دیگر باشد (همو). او عنوان مهدی را منحصر در مصداق خاصی ندانسته و به‌رغم اعتقاد به امامت و مهدویت مهدی علیه السلام و مخصوص، بر مشروعیت ادعای خود اصرار می‌ورزید. وی در کتاب *کلام المهدی* - که در سال ۸۶۵ قمری نگاشته است - حجت بن الحسن علیه السلام را چنین توصیف می‌کند:

مادرش نرجس دختر قیصر روم است که حضرت را در سال ۲۵۵ قمری به دنیا آورد. ... هیچ‌کس از صاحبان قدرت را یارای دستیابی به او نیست. (رنجبر، ۱۳۸۲: ۲۲۰)

او در رویارویی با منکران طولانی بودن عمر مهدی به قدرت خداوند و مصادیقی چون حضرت خضر، نوح و شعیب علیهم السلام و ظالمانی چون دجال استدلال می‌کند (همو).

سید محمد معتقد بود با علم و قدرتی که امام زمان علیه السلام دارد و این که پیامبرانی چون عیسی و خضر علیهم السلام به گرد او درمی‌آیند، همه مردم نیز به او ایمان خواهند آورد؛ در این صورت زمینه امتحان و شناخت مؤمن از غیر آن چگونه فراهم می‌شود؟! او باور داشت امتحان مؤمنان در صورتی تحقق خواهد یافت که شخصی دیگر که چنین مؤیداتی نداشته باشد به جای آن حضرت ظهور کند (همو: ۲۲۱؛ کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴). وی در استدلالی دیگر، مهدویت و کالتی که خود را برخوردار از آن می‌دانست چنین اثبات می‌کرد:

مگر مهدی گران‌مایه‌تر از پیغمبر است که آن بی‌کس و ناتوان برخاست و این به توانایی فراوان پدید آید؟ (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴)

در نهایت توصیفات و علایمی که برای ظهور مهدی در اخبار آمده بود را ناظر به مهدویت وکالتی دانسته و چنین استدلال می‌کرد:

با وجود قدرتی که او دارد و با نظری می‌تواند جان‌ها را بگیرد، دیگر چه نیازی به جنگ و کشتار پیدا خواهد کرد و حال آن‌که هم در حدیث‌های شیعیان است که امام ناپدید چون پدید آید، ۳۱۳ تن یاور بر سرش گرد آیند. پس بی‌گفت و گوست که مقصود از پدید آمدن، نه پدید آمدن خود او، بلکه پدید آمدن پرده و جایگاه اوست. (همو: ۴۶)

اندیشه‌های وی را می‌توان در کتاب *کلام‌المهدی* اش جست‌وجو کرد. این کتاب بیانیه جامع اعتقادی اوست که در خلال آن برخی موضع‌گیری‌های سیاسی مشعشعیان نیز ارائه شده است. از مهم‌ترین مباحث اعتقادی مطرح شده در این کتاب، موضوع نیابت وی و ارتباطش با مهدویت است (رنجبر، ۱۳۸۲: ۱۷). وی در قسمتی از کتاب خود، ظهور را از شئون حاجب و حامل مهدی می‌داند نه خود مهدی. به اعتقاد وی، به دلیل حیات پدران و نیاکان امام غایب، ظهور و زعامت آن امام، ترجیحی بلامرجه بوده و این «حجاب حامل مهدی» است که ظهور خواهد کرد؛ زیرا در صورت ظهور امام غایب، تکلیف و آزمایش به دلیل قوه قهریه امام ساقط خواهد بود (همو: ۲۲۰). سید محمد مشعشع، مرگ ائمه علیهم‌السلام را امری ظاهری توصیف کرده و از این جهت میان امام زمان علیه‌السلام و دیگر ائمه تفاوتی قائل نمی‌شود. گرچه وی به حسب نیابت از سوی امام دوازدهم ظهور کرد، ولی با توجه به مقدمه پیش گفته، مدعی بود ظهورش از جانب تمام ائمه علیهم‌السلام بوده و حتی نایب مناب ایشان است؛ زیرا دست وکیل همان دست موکل است (همو: ۲۲۳).

برخلاف دیدگاه سرسختانه احمد کسروی درباره مشعشعیان، جاسم حسن شبر که خود از منتسبان به این خاندان به شمار می‌رود، به تحلیل و تنزیه اندیشه‌های سید محمد مشعشع پرداخته است. جاسم حسن عنوان مهدی را تنها لقب عرفی سید محمد مشعشع دانسته است (شبر، ۱۳۹۲: ۵۹ - ۶۰). وی همچنین با استشهاد به برخی از اشعار و اقوال ائمه علیهم‌السلام و علمای دین، برخی از کلمات و سخنان سید محمد را قابل تأویل و تفسیر دانسته و منکر اعتقادات غلوآمیز اوست. جاسم حسن به‌رغم پذیرش برخی از شاخصه‌های غلو در یاران و حتی فرزند او سید علی، انتساب غلو به سید محمد مشعشع را دسیسه ترکمانان و صوفیان که از رقبای سیاسی حرکت و نهضت مشعشعیان به شمار می‌روند، دانسته است (همو، ۱۳۸۵: ۵۳). از منظری دیگر، مصطفی کامل الشیبی ادعای مهدویت وی را نتیجه روند طولانی تأثیر و تأثر تشیع و تصوف دانسته است (شیبی، ۱۳۵۹: ۲۸۷-۲۸۸). به اعتقاد شیبی، دعوی مهدویت

وی نتیجه طبیعی آگاهی از موقعیت خود به عنوان «وارث ائمه» است که این ترکیبی از آموزه‌های شیعه و تصوف به شمار می‌رود؛ چراکه به اعتقاد متصوفه انبیا و اولیا از یک منشأ هستند و ولایت می‌تواند بالاتر از نبوت نیز باشد (همو).

مهدویت لغوی

در این دیدگاه، از معنای اصطلاحی و منصوص مهدی در روایات صرف نظر شده و تنها معنای لغوی آن (هدایت یافته) مورد نظر است. بر این اساس در اطلاق مهدی بر یک فرد هیچ کدام از مشخصات اسمی، ظاهری و توصیفی مهدی در روایات، دخالت نداشته است؛ هرچند وجودشان زمینه ساز مقبولیت عمومی خواهد بود. در این تعریف مهدی کسی است که هدایت یافته از جانب خداوند بوده و به صورت کلی در صدد دفاع از مظلومان و مبارزه با ظالمان بوده باشد، بدون این که هیچ یک از نشانه‌های قطعی یا غیرقطعی ذکر شده در روایات، شرط شده باشند. مدعی مهدویت در این دیدگاه می‌تواند در عین اعتقاد به مهدی موعود عجل الله فرجه در نصوص دینی، مدعی مهدویت لغوی باشد. البته از این نکته نیز نباید غفلت کرد که مقبولیت اجتماعی مدعی مهدویت لغوی، تحت تأثیر روایات مهدویت مشروط بر وجود اجمالی برخی از مشخصات یا رسالت‌های مهدی در مبارزه با حاکمان جائر خواهد بود.

از جمله افرادی که با تسامح مدعی این مفهوم از مهدویت بودند سید محمد نوربخش (۸۶۹ق) است. برخی معتقدند وی از شاگردان سید محمد مشعشع (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۷) و فرزند سید عبدالله از سادات موسوی اهل قطیف - از مناطق عربستان - بود که برای زیارت امام رضا علیه السلام به خراسان آمد و در قائن، پس از ازدواج با دختری از روستای ساویجان (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶) ساکن شد (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۳). پرورش وی خراسان و ماوراءالنهر موجب آشنایی او با متصوفه شد، به طوری که وی از محضر میرسید محمد شریف جرجانی بهره برد (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۵) و پس از چندی به طریقه «کبرویه» پیوست (همو: ۷۷) و از مریدان خواجه اسحاق ختلائی (م ۸۲۷ق) شد (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۴). توفیق او در خانقاه چنان بود که به زودی خواجه اسحاق، خرقة مراد خود سید علی همدانی را بر او پوشانید و او را به «نوربخش» ملقب ساخت (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۷). قاضی نورالله شوشتری درباره نقش خواجه اسحاق ختلائی در ادعای مهدویت سید محمد نوربخش و رویکرد پیش گفته در مورد مهدویت می‌گوید:

[خواجه اسحاق] از روی درد دین و محبت خاندان سیدالمرسلین بر آن شد که به طریق بعضی از اکابران سلف که بر متغلبان عباسی و غیرهم خروج کردند او نیز وسیله

آغازده که عالم را از وجود متغلبان زمان پاک سازد. لاجرم جهت ترغیب سید محمد نوربخش را امام و مهدی نام نهاده و در مقام تدبیر بروز و ظهورش در ایستاد. (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۷)

خواجه اسحاق همچنین با فرستادن سید عبدالله برزخ آبادی به شهر منک، نوربخش را از رقیبی سرسخت رهایی بخشید (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۴۹). هرچند نوربخش بر بیعت خواجه اسحاق با او به عنوان مهدی و وفاداری اش بر این بیعت تأکید کرده است (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۰) اما از این نکته نباید غفلت نمود که خواجه اسحاق فرزند امیرعلی شاه، داعیه دار امارت در آن منطقه و از مخالفان حاکمیت تیموریان بود. شاید بر این اساس بود که شاهرخ تیموری با وجود دستگیری سید محمد نوربخش به عنوان پیشوای قیام و بخشش او، خواجه اسحاق را به قتل رساند (همو: ۷۷).

سید محمد در کتاب *رسالة الهدی* آورده است که پدرش از مهدویت او حتی پیش از تولدش خبر داده و می گوید:

محمد المهدی کسی است که در صلب من است. و دستش را بر صلبش قرار داد و افزود: فرزندم محمد زمانی که به چهل سالگی برسد از مشرق تا به مغرب زمین، کسی پیدا نمی شود که در علم با او معارضه کند و بر او غالب شود. (نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۵۹)

همچنین نوربخش در بخش های مختلفی از کتابش برتری علمی خود را از مهم ترین شواهد مهدویت خویش دانسته است (همو: ۳۶۷). البته وی به مستندات دیگری چون کشف، شهود و وقایع نجومی در ادعای مهدویت خود نیز استناد کرده است (همو). از دیگر شاخصه های مهدویت از منظر نوربخش را می توان منشأ انتخاب وی به عنوان مهدی یاد کرد؛ زیرا وی مهدویت را نه موردی خودخواسته، بلکه آن را امری از سوی قطب الاولیاء و اکابرهم می داند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۱). در مجموع با مطالعه آثار او کمتر می توان شاهدی بر انکار مهدی موعود مصطلح در کلام اهل بیت علیهم السلام از سوی وی یافت.

سید محمد نوربخش پس از دستگیری توسط شاهرخ تیموری به شیراز تبعید شد، اما پس از مدتی آزاد شد و در بین عشایر فیلی و بختیاری دعوی خلافت کرد. وی پس از آن به گیلان و شهرهای کردنشین رفت، اما بار دیگر دستگیر شد و با الزام شاهرخ بر منبر رفت و به گونه ای مبهم دعاوی خود را انکار کرد. سید محمد در اواخر عمر به تبریز، گیلان، شروان و ری رفت و سرانجام در ربیع الاول سال ۸۶۹ قمری در روستای سولقان ری درگذشت و در باغ مستحده خودش دفن شد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۸۵).

مهدویت تنبیهی^۱

انحراف مهدویت از مسیر اصلی و رواج اندیشه‌ها و تعاریف گوناگون درباره آن سبب شد که حتی برخی غیبت به عنوان یکی از ارکان بنیادین مهدویت را مجازات الهی برای برخی از شخصیت‌ها بیندارند. در این دیدگاه غیبت نه به عنوان راهکاری برای حفظ جان مهدی و فراهم شدن بستر لازم جهت قیام و ظهور، بلکه به عنوان مجازاتی الهی برای کوتاهی وی از رسالت معنوی یا دنیوی اش دانسته می‌شد. گفتنی است تعبیر به مهدویت تنبیهی با تسامح بوده و غیبت به عنوان یکی از ارکان مهدویت جایگزین شده است، به طوری که در این دیدگاه آن چه به عنوان تنبیه و عقوبت از جانب خداوند در نظر گرفته شده، غیبت است نه مهدویت. با توجه به توضیح پیش گفته از جمله افرادی که به نوعی این مفهوم درباره‌شان ادعا می‌شد محمد بن حنفیه است؛ زیرا گروهی از کیسانیه و یاران ابوعمره سائب بن مالک اسعدی بر این اعتقاد بودند که بر اثر کوتاهی محمد بن حنفیه در عهده‌گیری امر امامت، دچار سرگردانی و بی‌امامی شده‌اند. به اعتقاد آنان امامت پس از امام علی، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام به محمد بن حنفیه رسید، اما او در پشت پرده تقیه پنهان ماند و از اشاعه علم و ارشاد خودداری کرد و چون محمد بن حنفیه مرتکب این گناه شد، خداوند او را مجازات کرد و از میان خانه و یارانش دور گردانید و او را در کوه نامساعد و غار تاریکی قرار داد. همچنان که آدم به دلیل نافرمانی، از بهشت به زمین منتقل شد و ذوالنون به شکم ماهی افتاد. البته خداوند پیش از غایب کردن محمد، امر امامت را به فرزندش ابوهاشم عبدالله سپرد (اشعری، ۱۳۷۱: ۷۸).

مطالب پیش گفته در حالی است که وی هرچند به لقب مهدی مباحث می‌کرد (محمد حسن، ۱۳۷۳: ۱۰۵)، ولی هیچ‌گاه ادعای مهدویت ننمود. هرگاه در سلام وی را مهدی خطاب می‌کردند پاسخ می‌داد: آری، من هدایت‌گر به رشد و خیر هستم (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ۷۰). پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام در سال ۶۱ قمری گروهی از شیعیان به امامت و مهدویت محمد بن حنفیه پس از امام علی علیه‌السلام معتقد شده و در حقیقت امامت امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را انکار کردند (اشعری، ۱۳۷۱: ش ۸۲). پس از مرگ محمد بن حنفیه، گروهی معتقد بودند وی نمرده است و در کوه رضوی - بین مکه و مدینه - اقامت دارد و آهوان بامداد و شامگاه نزد او می‌آیند و او از شیر و گوشت آن‌ها می‌خورد. دو شیر نیز در جانب راست و چپش

۱. گفتنی است این عناوین ابداعی و با تسامح است؛ از این رو بر مفاهیمی متفاوت که تحت تأثیر شرایط و عوامل اجتماعی از آموزه مهدویت و برخی از ارکان آن چون غیبت پنداشته شده، تأکید می‌شود.

قرار دارد و از وی نگهبانی می‌کنند تا روزی که ظهور کند (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۰-۵۱).
 کربیه از انشعابات کیسانیه است که در عصر امام باقر علیه السلام نیز در جامعه شیعه دارای
 هوادارانی بوده‌اند. آنان معتقد بودند محمد بن حنفیه مهدی بوده و نمرده و نخواهد مرد و
 هم‌اکنون غایب است و مکان او معلوم نیست؛ وی روزی ظهور خواهد کرد و مالک زمین
 خواهد شد و تا رجوع او، هیچ امامی نخواهد بود (همو). بعضی از افراد این فرقه نیز می‌گویند
 محمد بن حنفیه در کوهستان «رضوا» است و بار دیگر خروج خواهد کرد (مشکور، ۱۳۶۲: ۵۸).
 این گروه - که در مدینه و کوفه سکونت داشتند - گرایشات غلوآمیز داشتند و مورد لعن امام
 باقر علیه السلام واقع شدند (اشعری، ۱۳۷۱: ش ۳۳). «مختاریه» یا «کیسانیه خالصه» از دیگر انشعابات
 کیسانیه هستند که به امامت ابوهاشم - فرزند محمد بن حنفیه - معتقد بوده و قائم را از میان
 فرزندان او می‌دانستند (همو: ش ۷۸). «حربیه» نیز معتقد بودند امام علی علیه السلام و سه فرزندش
 (حسن، حسین و محمد) جانشینان پیامبرند و محمد بن حنفیه چهارمین امام و همان مهدی
 منتظر است. آن‌ها مرگ او را ساختگی و تدبیری برای گمراه کردن دشمنان دانسته و او را غایب
 می‌دانند (همو: ش ۸۵). آنان معتقد بودند محمد بن حنفیه غایب و مهدی است و عبدالله بن
 عمرو بن حرب منصب امامت را در دوران غیبت بر عهده دارد (همو: ش ۸۳).

مهدویت تدریجی

در این تعریف که شاید یک اجبار تاریخی و اجتماعی منجر به شکل‌گیری آن شده باشد،
 تمام آثار مادی و معنوی ظهور مهدی در ضمن یک سلسله، گروه و خاندان خاصی به ثمر
 خواهد رسید. از این رو احادیث و ادله مهدویت - که دلالت بر ظهور فردی خاص با مشخصات
 انحصاری دارند - قابل تأویل بوده و ناظر به حکومت سلسله‌ای از خلفای صالح است. از این رو
 تحقق آثار وعده داده شده‌ای چون از بین رفتن ظلم و فراگیر شدن حکومت عدل و... همگی
 در محدوده زمامداری این سلسله از خلفا به دست خواهد آمد. البته در این دیدگاه وجود برخی
 پیش شرط‌ها در عهده‌داری جایگاه مهدویت توسط این سلسله، ضروری به نظر می‌رسد؛
 پیش شرط‌هایی چون نسب فاطمی، نص امام قبل و سایر شرایطی که در احراز امامت از
 دیدگاه شیعیان اسماعیلی مستعلوی معتبر است.

از شواهد تحقق تاریخی این رویکرد، خلافت خلفای فاطمی در قرن چهارم است. عبیدالله
 المهدی (م ۳۲۲ق) مؤسس خلافت فاطمی بود تا پیش از این رهبری سلمیه خاستگاه سنتی
 اسماعیلیان را بر عهده داشت (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۳۵۱). او پس از مدتی به مغرب در شمال
 آفریقا و سرزمینی که چندی داعیه مهدویتش توسط یکی از داعیان به نام ابوعبدالله الشیعی

تبلیغ شده بود، مهاجرت نمود و در شهر سجلماسه با وی به عنوان مهدی بیعت کردند (قلقشندی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۱۹). وی حکومت خود را در سال ۲۹۷ قمری با عنوان ادعای مهدویت آغاز کرد؛ سکه به نام «حجت‌الله» ضرب نمود، خود را «القائم» ملقب ساخت (محمدحسن، ۱۳۷۳: ۱۳۹) و حتی پایتخت خود را «مهدیه» نام گذارد (قلقشندی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۱۹). اما مرگ وی در سال ۳۲۲ قمری و عدم توفیق در تحصیل وظایفی که در منابع حدیثی بر عهده مهدی گذاشته شده است موجب شد مهدویت فرزندش «ابوالقاسم» تبلیغ شود. اما او نیز به سرنوشت پدر دچار شد و نتوانست از عهده وظایف منصوص مهدی برآید. از این رو در عهد خلافت المعز لدین الله - چهارمین خلیفه فاطمی - که موضوع مهدویت از یک امتیاز معنوی و سیاسی به یک چالش سیاسی تبدیل شده بود، نظریه جدیدی در موضوع مهدویت طرح شد. در این مقطع اندیشمندان اسماعیلی مانند قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) و جعفر بن منصور الیمن از ادعای مهدویت عبیدالله المهدی و فرزندش قائم بامر الله به دلیل تأمین نشدن توقعاتی که از مهدی انتظار می‌رفت رو برتافتند. قاضی نعمان، مهدی موعود را صاحب قیامت و پس از همه امامان (تمیمی مغربی، ۱۳۷۵: ۳۰) و منصور الیمن نیز با تکیه بر احادیثی، قائم را با اوصافی معرفی کرده است که کمتر در عبیدالله المهدی و فرزندش می‌توان یافت؛ اوصافی مانند فاتح مکه و... (الیمن، ۱۴۰۴: ۸۷). به اعتقاد برخی از محققان (محمداف، ۱۳۹۰: ۲۰۵)، ترویج عنوان «قائم المنتظر» به جای «مهدی» در دوره‌های بعد نیز به دلیل دور داشتن اذهان مردم از انتظارات نجات‌بخشانه‌ای بود که به دلیل ادعای مهدویت عبیدالله و فرزندش ایجاد شده و برآورده نشده بود. این تدبیر در مواردی آن قدر جدی انگاشته شد که برخی از داعیان اسماعیلی درصدد تعریف، ماهیت و حتی شرح وظایفی جداگانه برای هر کدام از این عناوین برآمده بودند (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

ادعای مهدویت عبیدالله المهدی، منازعات داخلی گسترده‌تری را نیز بین اسماعیلی مذهب‌ان ایجاد کرده بود؛ زیرا اسماعیلیان تا پیش از این به مهدویت اسماعیل بن جعفر یا فرزندش محمد بن اسماعیل باور داشتند و عبیدالله با ادعای جدید خود عملاً مهدویت ایشان را منکر شده بود. این موضوع با مخالفت گسترده برخی از عالمان و داعیان اسماعیلی به‌ویژه در سرزمین‌های شرقی مانند ابوحاتم رازی و النسفی شد و حتی به شکل‌گیری حرکت‌ها و دولت‌هایی چون قرامطه انجامید. اختلافات دیدگاه‌ها در موضوع مهدویت به تدریج منازعات شدیدی را بین انشعابات اسماعیلی و حتی بین اسماعیلیان

فاطمی به وجود آورد و خلفا و نظریه پردازان فاطمی - به ویژه المعز لدین الله و قاضی نعمان - را به ارائه تعریف و تبیینی جدید و متناسب با مدعیان گذشته، انتظارات به وجود آمده و سایر آموزه‌های کلامی اسماعیلی واداشت. این تبیین - که به گونه‌ای درصدد ایجاد نظریه‌ای جامع در موضوع مهدویت اسماعیلی بود - بر این پایه استوار شد که مهدویت امری بسیط نبوده و در چند مرتبه و مقام محقق خواهد شد. در این تعریف جدید، مهدویت محمد بن اسماعیل - که انکارش توسط عبیدالله المهدی مخالفان بسیاری را برای فاطمیان به وجود آورده بود - مجدداً مورد پذیرش قرار گرفت، با این تفصیل که محمد بن اسماعیل دارای سه حد است: حد جسمانی که در گذشته شروع شده و با مرگ وی پایان پذیرفته و دیگری وی را رجعتی نخواهد بود؛ حد دیگری حد روحانی است که با انتخاب جانشینانی که خلفای فاطمی هستند تا روز قیامت ادامه خواهد یافت، و در نهایت حد داوری در روز قیامت (تمیمی مغربی، ۱۳۷۵: ۴۵، ۶۶-۷۹).

خلفای فاطمی در این تبیین، هم مهدویت محمد بن اسماعیل و هم ادعای مهدویت عبیدالله المهدی و فرزندش القائم بامر الله را پذیرفته بودند؛ زیرا عبیدالله المهدی را خاتمه دهنده دوره ستر و آغاز کننده دوره کشف در مرتبه روحانی محمد بن اسماعیل تعریف کرده و سلسله امامان فاطمی را ادامه دهندگان حد روحانی مهدویت محمد اسماعیل دانسته‌اند. در این تبیین، مهدویت در یک مرتبه به صورت دفعی و در قالب حد جسمانی محمد بن اسماعیل و در مرتبه دیگر به صورت تدریجی و در ضمن سلسله‌ای از امامان فاطمی تحقق می‌یافت.

مهدویت تقابلی

این رویکرد چندان خود را ملزم به احراز شرایط منصوص در روایات و متون دینی درباره مهدی و مهدویت نمی‌بیند؛ بلکه آن چه مبدعان این رویکرد را وادار به طرح، ارائه و تبیین مفاهیمی جدید از مهدویت می‌کرد، روابط و مناسبات سیاسی و فکری بود. در چنین رویکردی شرایط، اهداف و ویژگی‌هایی که برای مهدی و مهدویت او برشمرده می‌شد بیشتر تأمین کننده نیازها و مطالبات اجتماعی نظریه پردازان می‌بود تا استنباطات و برداشت‌های متفاوت از منابع و متون دینی. از این رو گرچه ممکن است تقابل احزاب و گروه‌ها به عنوان انگیزه اصلی طراحان این دیدگاه‌ها دانسته شود، اما به دلیل این که این انگیزه موجب تعریفی جدید از مهدویت شده است، می‌توان این تعریف را نیز با پسوند «تقابلی» شناساند. در این تعریف از

مهدویت - که از آن به مهدویت تقابلی یاد می‌کنیم - ناظر به شرایط اجتماعی دارای تفاوت‌های جزئی یا بنیادین با مفاهیم ارائه شده از مهدویت در نصوص دینی است. در برخی از مصادیق تاریخی این رویکرد، تفاوت مهدویت ادعا شده با مهدویت منصوص تنها در حد غفلت از ویژگی‌های ظاهری است؛ مانند ادعای مهدویت منصور عباسی برای فرزندش و در برخی موارد دیگر تفاوت‌ها به گونه‌ای بیگانه از مهدویت منصوص در متون دینی است که به وضوح می‌توان آن را تعریفی جدید از مفهوم مهدویت دانست؛ مانند مهدویتی که خالد بن معاویه مبدع آن بود.

در این رویکرد ادعای مهدویت بیشتر کارکرد تبلیغاتی داشته و کمتر به صلاحیت‌ها و حتی ویژگی‌های مذکور در نصوص دینی توجه می‌شد. برتری جویی مادی یا معنوی و حتی مقابله به مثل در برابر رقبایی که درباره‌شان ادعای مهدویت شده بود از انگیزه‌های اصلی در ادعای مهدویت دانسته می‌شد. از نتایج چنین ادعایی می‌توانست کم‌اثر کردن برتری اجتماعی و معنوی احزاب یا گروه‌های رقیب و یا نهادینه کردن مطالباتی بود که به دلیل حاکمیت گروه رقیب قابلیت بالفعل شدن را نیافته بود. این مهدویت گاهی توسط حاکمان در مقابل مدعیان مغلوب و گاهی توسط مدعیان مغلوب در تقابل با حاکمان غالب ادعا می‌شد. در این تعریف از مهدویت، مهدی برپا دارنده عدل قسط جهانی نبوده و تنها درصدد احقاق حق گروه یا حزب مدعی است. ادعای مهدویت مهدی عباسی و سفیانی منتظر از مصادیق چنین رویکردی به شمار می‌آید.

الف) ادعای مهدویت مهدی عباسی

شاید بتوان ادعای مهدویت مهدی عباسی از سوی پدرش منصور را ترفندی در راستای مقابله با ادعای بنی‌هاشم در تصدی جایگاه خلافت و مهدویت دانست؛ زیرا نفس زکیه و ادعای مهدویت او - که سال‌ها پیش توسط بزرگان بنی‌هاشم و بنی‌عباس از جمله سفاح و منصور نیز تأیید شده بود - بزرگ‌ترین چالش پیش روی خلافت نوپای بنی‌عباس به شمار می‌آمد. از این رو از نخستین اقدامات منصور پس از عهده‌داری خلافت، مبارزه با نفس زکیه و ادعای مهدویت اوست، به طوری که پس از آن که منصور باخبر شد نفس زکیه قیام خود را با عنوان مهدویت آغاز کرده است، سخت برآشفته، نفس زکیه را دروغ‌گو نامید و مهدی واقعی را فرزند خود معرفی کرد (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۴۰). او درورای این ادعا در پی اثبات صلاحیت‌های ذاتی بنی‌عباس در احراز خلافت در مقابل بنی‌هاشم بود و آن چه او را بر این ادعا تحریک می‌کرد، جایگاه، اعتبار، فضایل و ادعاهای سیاسی بنی‌هاشم به ویژه عبدالله محض و

فرزندانش محمد و ابراهیم بود.

ب) ادعای مهدویت سفیانی

خالد بن یزید بن معاویه پس از آن که مروان بن حکم خلافت را پس از معاویه بن یزید تصاحب کرد و شاخه سفیانی را از تصدی خلافت محروم نمود، درصدد برآمد بار دیگر خلافت را از مروان یا فرزندانش باز پس گرفته و به فرزندان ابوسفیان بسپارد. او که به جهت جایگاه سیاسی و اجتماعی نمی توانست به این خواسته خود جنبه فعلیت ببخشد، این مطالبه را با ادعای مهدویت نهادینه کرد. خالد مدعی شد مهدی موعود در احادیث و منابع دینی، فردی از خاندان ابوسفیان است که خلافت را از آل مروان به آل سفیان باز خواهد گرداند. از این رو مهدویتی که وی مبلّغ آن بود، در تقابل با مروانیان قرار گرفت و بیش از هر چیز در پی بازپس گیری خلافت از آل مروان و واگذاری آن به آل سفیان بود.

برخی معتقدند نخستین بار خالد بن یزید بن معاویه، اسطوره سفیانی منتظر را پس از تصاحب خلافت توسط مروان بن حکم در سال ۶۴ قمری مطرح کرد؛ زیرا مروان سهمی را برای آل ابوسفیان برای خلافت در نظر نگرفت. از این رو خالد که خود را قادر به بازپس گیری خلافت نمی دید، حرکتی را با هدف بازگرداندن خلافت به خاندان ابوسفیان با طرح اسطوره سفیانی منتظر بنیان نهاد (ابن تغری بردی، بی تا؛ ج ۱، ۲۲۱؛ دیوه جی، ۲۰۰۳: ۳۵). خالد با جعل احادیثی به حرکت خود وجهه دینی داده و بنا به نقل ابن تغری بردی با الگوگیری از احادیث مهدی منتظر از آل علی علیه السلام احادیثی را درباره سفیانی منتظر جعل کرد (ابن تغری بردی، بی تا؛ ج ۲، ۱۴۸). البته این ترفند به مرور زمان اهدافی متفاوت و گاه متعدد یافت، به طوری که این روایات در ابتدا برای بازپس گیری خلافت از بنی مروان که رقیب داخلی بنی سفیان از امویان بودند استفاده می شد، ولی با روی کار آمدن بنی عباس این روایت، هواداران مروانی نیز یافت؛ زیرا این بار سفیانی منتظر برای باز پس گیری خلافت از بنی عباس ظهور می کرد. امویان این بار کوشیدند علویان را نیز با استفاده از اسطوره سفیانی منتظر در مبارزه علیه عباسیان سهیم کنند. از شواهد این تلاش، جعل روایتی منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام است. در این روایت پس از مذمت استعاره ای بنی عباس، امت اسلامی به ظهور سفیانی منتظر بشارت داده شده است.^۱ جالب توجه این که سفیانی منتظر در تطوری دیگر مبلّغان خود را هدف قرار داد؛

۱. قال علی علیه السلام: سیکون لبني عمی مدینة قبل المشرق - بین دجلة و دجیل و قطر بل الصراة - یشید فیها بالخشب و الأجر و الجص و الذهب یسکنها شرار خلق الله و جابرة امتی. اما ان هلاکها علی ید السفیانی کانی بها و الله قد صارت خاویة علی عروشها. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۶۴)

زیرا عباسیان نه تنها سفیانی منتظر را انکار نکردند، بلکه بر آن اصرار ورزیدند، با این تفاوت که او را دشمن مهدی موعود، مرتد از اسلام، قاتل مؤمنان، نبش کننده قبر رسول خدا ﷺ حلال کننده محرمات، تصویر کردند (دیوه جی، ۲۰۰۳: ۳۷). سفیانی منتظر، محدود به عالم نظر و ادعا باقی نماند و افرادی چون علی بن عبدالله بن خالد بن یزید (ابن تغری بردی، بی تا: ج ۲، ۱۴۸) و مبرقع ابوحرب یمانی (همو: ۲۴۹) با ادعای سفیانی منتظر در دمشق و فلسطین ظهور کردند. به هر روی، شاید بتوان بهترین شاهد بر رویکرد یا کارکرد تقابلی در تطور تاریخی مفهوم مهدویت را در مهدویت سفیانی منتظر تصویر نمود.

مهدویت ارتدادی

در این رویکرد، افراد یا نحله‌هایی با گرایش‌های خاص فکری یا مذهبی و با ادعای مهدویت خود یا شخصی دیگر، در صدد خروج از گفتمان مذهبی غالب در جامعه برمی‌آمدند. از منظر آنان، بیشتر جنبه‌های اصلاحی و تبری‌جویانه مفهوم مهدویت مورد توجه بود. مهدویت از منظر آنان، آموزه‌ای برای نفی شرایط موجود و خروج از گفتمان حاکم سیاسی، مذهبی و حتی دینی بود. البته این مفهوم از مهدویت گرچه تا زمانی که در صدد اصلاح و نفی بدعت‌ها باشد ممکن است از منابع و نصوص دینی گرفته شود، اما در مواردی که در پی نفی مذهب یا دین برمی‌آمد، بیشتر از منابع و نصوص اسلامی فاصله می‌گرفت. کارکرد مهدویت از منظر این نظریه پردازان نفی گفتمان غالب بود. از این رو انگیزه خروج از گفتمان حاکم، آنان را وادار به ارائه تعریف جدیدی از مهدویت کرده بود که نفی فروع و حتی اصول مذهبی یا دینی از شاخصه‌های چنین مفهومی از مهدویت دانسته می‌شود. این مفهوم از مهدویت می‌توانست ارائه دهنده آموزه‌ها و اندیشه‌هایی باشد که فضای دینی و مذهبی رایج در جامعه هرگز پذیرای آن نبود. آنان با تمسک به این مفهوم از مهدویت و معرفی مصداقی برای مهدی، مقدمات نفی گفتمان رایج و حاکم مذهبی و ارائه گفتمانی جدید را فراهم می‌کردند. در این تعریف از مهدویت مناسبت چندانی بین مهدویت منصوص در منابع دینی و فردی که درباره وی ادعای مهدویت شده بود وجود نداشت و حتی ممکن بود در تقابل با اندیشه‌های مذهبی و اسلامی بوده باشد. در این صورت و به ویژه در فرع اخیر، مهدویت ابزاری برای بازگشت از دین و مذهب رایج به مسلک نخستین است. از مصادیق چنین کارکردی برای مفهوم مهدویت، ادعای اسپهبدان گبر، مبنی بر مهدویت ابومسلم خراسانی است. درباره عبدالرحمن ابومسلم خراسانی - که به اعتقاد مأمون عباسی یکی از سه دولتمرد بزرگ تاریخ است (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۸۱) - اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد؛ گروهی وی را عرب و برخی دیگر عجم می‌دانند.

اصفهان، مرو و بلاد کرد از شهرهایی است که به اختلاف موطن وی دانسته‌اند (مشکور، ۱۳۶۲: ۷۸). سعد بن عبدالله اشعری به نقل از معجم الادباء نام ایرانی وی را «بهبزادان» و نام پدرش را «ونداد هرمزد» بیان کرده است (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۹۶). ابو مسلم یکی از مهم‌ترین دولتمردان عباسی بوده و توسط ابراهیم بن محمد امام، به ریاست شیعه آل عباس در خراسان برگزیده شده بود (همو). پس از کشته شدن وی توسط منصور عباسی گروه‌های مختلفی مرگ وی را انکار کرده و قایل به مهدویت وی شدند. اسحاقیه، راوندیه، ابلقیه، مبیضیه، بابکیه، برکویه، رزامیه، ذقولیه و سناباذیه همگی از مدعیان مهدویت وی به شمار می‌آیند (همو: ۲۸۱).

سناباذیه پیروان پیروز اسپهبد، سناباذ گبر از اهالی ری یا طبرستان و یکی از یاران ابومسلم خراسانی بودند (سروش، بی تا: ۳۴). آن‌ها معتقد بودند هنگامی که منصور عباسی، تصمیم به قتل ابومسلم گرفته بود، ابومسلم مرگی سپید شد و به آسمان پرواز کرد؛ او نزد زرتشت و مزدک در قلعه‌ای نشسته و آماده ظهور است (همو). به اعتقاد آنان ابومسلم مهدی موعود بوده و به زودی ظهور خواهد کرد (همو). بیشتر یاران سناباذ، ایرانیان غیرمسلمان بودند، بنا بر آن چه به وی نسبت داده‌اند، او تصمیم داشت کعبه را ویران سازد (همو). وی که توانسته بود مزدکیان و خرم‌دینیان را به گرد خود جمع کند (مشکور، ۱۳۶۲: ۲۱) در همان سال کشته شدن ابومسلم (۱۳۷ ق) نهضت خود را از نیشابور آغاز کرده و ری و قومس را نیز به تصرف خود درآورد (طبری، بی تا، ۱۵۰۱-۱۵۰۲). قیام سناباذ گبر چندی به طول نینجامید و در نهایت در منطقه‌ای میان ری و همدان مغلوب ابوجعفر جمهور بن مرار عجلی شد و شش هزار نفر از یارانش کشته شدند (همو). ظاهراً آنان بقایای مزدکیان پیش از اسلام بودند که در دوره اسلام تحت تأثیر عقاید غلات شیعه قرار گرفته بودند (مشکور، ۱۳۶۲: ۱۷۸). علاوه بر سناباذیه، برخی از طوایف خرمیه نیز معتقد بودند ابومسلم همان موعودی است که مجوس در انتظار اویند. آنان مرگ ابومسلم را نپذیرفته و منتظر رجعتش بودند و معتقد بودند کسی که توسط منصور عباسی کشته شد، شیطانی بود که به صورت ابومسلم ظاهر شده بود (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۹۶).

به هر روی، اعتقاد به مهدویت ابومسلم خراسانی برای گروه‌هایی چون سناباذیه وسیله‌ای برای خروج از اندیشه اسلامی به عنوان دین حاکم در جامعه و بازگشت به دین گذشته به شمار می‌آمد. البته ممکن است در مواردی از این دست، برخی اتهاماتی چون اباحه‌گری، الوهیت افراد و ارتداد از اسلام را از ترفندهای بنی‌عباس برای حذف مخالفان خود بدانند.

نتیجه

در صیانت از آموزه‌های دینی و مذهبی، توجه صرف به مباحث علمی و نظری و غفلت از تأثیر و تأثرات اجتماعی، می‌تواند یک آسیب به شمار آید؛ زیرا گرچه ممکن است بروز و ظهور فراگیر آموزه‌های مذهبی از منظری بیان‌گر اشاعه و گسترش شعائر و آموزه‌های دینی تلقی شود، اما از این نکته نیز نباید غفلت کرد که چنین شرایطی، در صورت عدم اشراف و نظارت عالمان و کارشناسان دینی ممکن است بستر ساز انحرافات، بدعت‌ها و چالش‌هایی شود که این فرصت را به تهدیدی اعتقادی تبدیل کند. آموزه مهدویت به عنوان محور اتحاد، انسجام و همبستگی فرق اسلامی و حتی ادیان آسمانی در صورت تأثیرگذاری عوامل گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هر عامل پیرامونی دیگر ممکن است زمینه‌ساز تعاریف، قرائت‌ها و مصادیق متعدد و متنوعی شود که در این صورت نه تنها کارکرد خود را از دست خواهد داد، بلکه زمینه‌ساز تفرقه، تنش و انشعابات جدیدی نه تنها در حوزه فرق اسلامی، بلکه در حوزه انشعابات شیعی نیز خواهد بود. از این رو به نظر می‌رسد با تهذیب اخبار و روایات در موضوع مهدویت و جلوگیری از تأثیرگذاری هر گونه عامل پیرامونی دیگر هر چند در قالب تبلیغ و توسعه فرهنگ مهدویت باشد، می‌توان خلوص، اعتبار، کارکرد و تأثیر سازنده آموزه مهدویت در عرصه‌های مختلف اجتماعی را تحصیل کرد. دیگر سخن این که چون مهدویت افزون بر جایگاه علمی و نظری دارای کارکرد نمادین است، ممکن است هر گونه اجتهاد، تغییر، تبدل و تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی و سیاسی، زمینه‌ساز به وجود آمدن مفاهیم گوناگونی از مهدویت و ابزاری شدن آموزه مهدویت گردد.



منابع

- ابن تُغرى یردى، ابوالمحاسن جمال الدين يوسف، *النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة*، مطابع كستانتسوماس وشركاه، وزارة الثقافة والارشاد القومى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بى تا.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- اربلى، على بن عيسى، *كشف الغمة فى معرفة الأئمة*، تبريز، مكتبة بنى هاشمى، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- اشعري، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، ترجمه: محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات عطايى، ۱۳۷۱ش.
- اصفهانى، ابوالفرج على بن حسين بن محمد، *مقاتل الطالبين*، شرح و تحقيق: سيد احمد صقر، قم، منشورات الشريف الرضى، ۱۳۷۲ش.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، *انساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- تميمى مغربى، ابوحنيفه محمد بن نعمان، *الرسالة المذهبية*، تحقيق: عارف تامر، قاهره، دارالانصاف، ۱۳۷۵ق.
- خطيب بغدادى، احمد بن على بن ثابت، *تاريخ بغداد*، دراسة و تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، چاپ اول، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
- دفتري، فرهاد، *تاريخ و عقايد اسماعيليه*، ترجمه: فريدون بدره‌اى، تهران، فرزبان روز، ۱۳۷۵ش.
- ديوه جى، سعيد، *اليزيدية*، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات و النشر، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
- رنجبر، محمدعلى، *مشعشعيان*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- زرین کوب، عبدالحسين، *دنباله جستجو در تصوف ايران*، تهران، اميرکبير، چاپ سوم، ۱۳۶۹ش.
- سروش، احمد، *مدعيان مهدويت از صدر اسلام تا عصر حاضر*، بى جا، بى نا، بى تا.
- شبر، جاسم حسن، *تاريخ المشعشعين و تراجم اعلامهم*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۵ق.
- _____، *مؤسس الدولة المشعشعية*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۲ق.
- شوشترى، قاضى نورالله، *مجالس المؤمنين*، تهران، انتشارات اسلاميه، ۱۳۶۵ش.

- شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه: علیرضا زکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ریاض، بیت الافکار الدولية، بی تا.
- فصل نامه انتظار موعود، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ش ۸ و ۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۳ش.
- قَلَقَشَنَدی، احمد بن علی، صبح الاعشى فی صناعة الانشاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، تکمله و تصحیح: جعفر سلطان القرائی، تبریز، انتشارات ستوده، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- کسروی، احمد، مشعشعیان مدعیان دروغین امام زمان، تهران، فردوس، ۱۳۷۸ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
- محمد اف، قدیر، مقایسه تطبیقی اندیشه مهدویت از دیدگاه اسماعیلیه و امامیه، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- محمد حسن، سعد، المهدیة فی الاسلام منذ اقدم العصور حتی الیوم، مصر، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۳۷۳ق.
- مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم، تهران، نشر اشراقی، چاپ سوم، ۱۳۶۲ش.
- مقدسی، محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ترجمه: علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران، صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- نوربخش، سید محمد، رساله الهدی (پیوست کتاب مهدیان دروغین، رسول جعفریان)، تهران، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- الیمن، جعفر بن منصور، کتاب الکشف، تصحیح: مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۴ق.

Functional typology messianic concept relying on historical Records

Mahdi Farmanian Arani^{*}

Hamed Qera'ati^{**}

Abstract

Scientific and academic resources and documentations regarding messianism in Islamic thought, are considered common teaching amongst different Islamic doctrines. This is thanks to the joint efforts of religious scholars and elders that provided details on anecdotal, as well as theological and historical sources. However, what has caused divergent manifestation of definitions, examples, and even messianic doctrine are in fact a variety of different concepts, functions and messianic expectations that have been developed under the effects of various social, political, cultural and economic variables. This research seeks to present a typology of functional concept of messianism in Islamic communities influenced by the above factors. This is because the typology of the concept of messianism has significant historical evolutions. This evolution has even impacted the literature and religious texts and caused splits, different definitions and interpretations in the field of millenarianism. This article relies on library resources and descriptive analytical approach, has presented the messianic concept that relates to current events in Islamic societies objectively with an innovative approach. The results of this study could protect us in Pathology and implement effective approaches to teaching messianic thought as a strengthening doctrine in Islamic thought and civilization.

Keywords

Messianism, messianic pretenders, Islamic sects, Mahdi.

^{*} Assistant Professor at University of Religions and Denominations, Qom.

^{**} Graduated from Qom religious seminary and Shialogy doctoral student in the University of Religions and Denominations.

Keywords

Ensan Surah, Ahul-beyt (alaihem assalaam), Ahul sunnah , Spiritual Vows, Feeding (the needy).

Evaluate the expected impact on the well-being and quality of life for students M

Mehrdad Kalantari^{*}

Rasoul Roshan Chelsi^{**}

Rizwan Sadr Mohammady^{***}

Abstract

The present study aims to show the relationship between quality of life and well-being and the Waiting for Imam Mahdi, (the final savior). The study is conducted amongst the students in Rafsanjan University, a non-profit academic organization, in the academic year of 1390 to 1391 (equivalent to 2011-12). In this study, a number of one hundred and eighty people were studied using simple random sampling. The questionnaires used to collect data include the Quality of Life questionnaire from the World Health Organization (WHOQOL-BREF), expectation for Imam Mahdi (questionnaire developed by the researcher) and the questionnaire for healthy mind. Data were collected and analyzed by Pearson's correlation and stepwise regression analysis. In analyzing the data, the results at 95 percent confidence are shown to demonstrate if the relationship between mental health and quality of life is significant with the results of expectation for Imam Mahdi.

Keywords

Expectation for Imam Mahdi, Mental health, Quality of life, Students.

* Associate Professor, Department of Psychology, Isfahan University.

** Associate Professor, Department of Psychology, Tehran Shahed University.

*** Psychology Dept Manager, Kar nonprofit institution of higher education (sadr_1383@yahoo.com).

This paper describes a method of analysis, which is based on data collected from various sources is necessary . The results of the analysis and synthesis of data shows the false messianic claimants , depending on several considerations , are divided according to the following types : type the claim , the nature of the claims , the historical era of the claims, religion of the claimant , personality of the claimant, the outcome of the claim and the geographic or demographic extent of the person who claimed.

Undoubtedly, the said cases does not include all possible types and forms of false claims, but the study and further reflection on this subject having the various considerations , we can achieve more diversity in the claims or reach assumptions that can be further studied .

Keywords

Millenarianism (Mahdism) , false claimants , typology , Mutamahhedyn .

Comparative study of the eighth verse of Ensan Surah from the viewpoint of Faryqeyn

Hamed Dezhabad^{*}

Azam Khodaparast^{**}

Abstract

Various interpretations has been made by different Islamic sects commentators about the eighth verse of Ensan Surah: "those who feed the poor and the orphan and the prisoners of war "(Ensan, 8). Most of the debates regarding this Surah refer to the reason for its revelation. Shiites only related it to the Twelve Imams or Ahul-bayt (alaihem assalaam) citing certain reasons from inside the text and outside the text and reasoned that no general audience can be acceptable as the referent of this verse and Surah. In contrast, commentators from Ahul Sunnah (Sunni) sects have no consensus about this, some of them like Sayyid Qutb, Ahul-bayt absolutely refused to accept that the verse can refer to Ahul-bayt (alaihem assalaam) and cite several reasons from inside the text and outside the text to support their position. Others, refer it to specific persons, yet they refer it to charity done by Abu Bakr and Umar, and some of the immigrants. The other groups, while accepting that in the common terms, it is associated with Ahul-beyt (alaihem assalaam), reason that it is not specific to them. The main argument against its exclusive reference to Ahul-bayt (alaihem assalaam) is to assign it to other people or concepts, which will be shown to be rejected in this paper.

^{*} Assistant Professor of Tehran University - Farabi Campus.

^{**} Master student at Tehran University - Farabi Campus (Corresponding Author) (khodaparast70@gmail.com)

true position in guiding is expressed, for instance, in the verses known as the 'Shahada' in Quran. 'Shahada' which means the testimony, can be interpreted as the testimony of spiritually elite group of people in the Quran. There are different interpretations in this regard, such as the impact of 'shehada' of prophets and descendents in the day of Resurrection and Hereafter. Yet, according to the evidence from Quran and traditions it is more valid to say that such a testimony of chosen group people can happen in this world. They get informed from the acts and deeds of all people and have impact of people worldly lives. This also provides the ground for a more significant consideration based on which all creation is founded and gives meaning to the grand mission of prophets and Imams, that is the full-fledged guidance and growth and bringing every act to its best realization. The latter is what god himself has promised to bring about. In this way, the role of people who do testimony of all humans' actions and their intermediary role is realization of a special kind of godly guidance. The process is in the same way as the prophets received the message from God and transferred it to humans as guiding principles.

This article makes a comparative analysis of the several interpretations of the verses of the testimony, and reviews and critiques some of the ideas and explains unknown angles as to why and how the results of 'shehada'. This, thus, presented part of the explanation of the role and place of the Imam of the Time in (people's) guidance.

Keywords

Quran, 'Shahed' meaning person giving testimony, Guidance, Delivery of people's deeds (to the shahed), Occultation period.

Typology of false messianic claimants

Nematollah Safari Forooshani^{*}

Amir Mohsen Erfan^{**}

Abstract

Despite still untold angles and dimensions of the phenomenon of false claims of Messianism that have remained undiscovered, there is considerable scientific data available now on the subject unlike the past.

It is noteworthy that the false messianic claimants themselves are not the same in the substance despite being much more in line with a similar range of issues in the history of Islam. This paper also attempts to offer a variety of false claims, in light of messianic thinking reveal originality.

^{*} Associate Professor, Jamea-tol Mostafa Al Alamieh, Qom.

^{**} Graduate from Mahdism Special Centre in Qom Seminary and PhD student in Islamic History and Civilization in Islamic Science University (amir.m.erfan62@gmail.com).

Perspective Review of Ahmad Hassan about recurrence

Nosratollah Ayati^{*}

Abstract

Ahmad al-Hassan Ahmad bin Ismail has presented one of the false claims of being the savior Mahdi in recent years, and using the ignorance of people, he has attracted some of the easy believers. He who claims to be a descendent of Imam Mahdi with fourth intermediaries, claims that after the demise of Mahdi, Twelve son of the next generations, will become all Mahdi one after the other as subsequents. Thus the return of the Imams will commence not at the time of (original) Mahdi but at the time of his twelfth generation, which is the 24th Imam or 24th Mahdi, who is twelve generations down the line from Mahdi, the 12th Imam of Shiites.

This paper is an attempt to respond to the allegations mentioned above. Thus, it is tried to show how various stipulations from traditions show the return of Imams will indeed begin at the 12th imam period, not the 24th, as the traditions' internal and external evidence does not confirm the latter claim. Therefore, the theory of further Mahdis, after Mahdi has not only several drawbacks but is also against and conflicting to the narratives of the return and is thus void.

Keywords

Imam Mahdi, Ahmed Hassan, The return, False claims.

The role of Imam (in occultation) in guidance and its principles

Reza Berenjkari^{**}

Mohammad Taghi Shaker^{***}

Abstract

The issue of benefits and impacts of Imam in (spiritual) evolution of human beings is usually asked after proving the necessity of existence of imam in occultation and its reasoning based on wisdom and traditions. At a minimum, the notion of Imam's position is like other rulers plus guaranteeing justice. Such an interpretation is not only faulty in determining the position of Imamate as well as the absence of the Imam, but also confuse in analyzing the role of Imam. In the Holy Quran, the imam and his role and

^{*} Assistant Professor and faculty member at Bright Future Institute (Mahdaviyyat Institute), Qom (ayati110@yahoo.com).

^{**} Professor of Tehran University – Farabi Campus.

^{***} PhD student of Imamieh Theology, at the University Quran and Hadith (traditions) (14mt.shaker@gmail.com).

Higher order leadership based on the principles

Amir Ghanavi^{*}

Maryam Ghanavi^{**}

Abstract

The very concept of Hidden Imam is said to have been paradoxical, because Imam is responsible for guiding while invisibility and anonymity destroys the possibility of guiding in this interpretation. The question arises from the negligence on the role of the Imam in occultation. Indeed, Imam resumes all duties and responsibilities of his title, only his leadership method varies because of preserving anonymity. This article is attempting to give an estimate of how this method can be implemented. This estimate is based on understanding the role and duties of an imam and is based on the special circumstances of the Absence. The second option is to refer to the traditions, traditions which stipulated or referred to the leadership style of the Imam in the occultation period.

The most important finding of this study is to understand the way in which the anonymity of the Imam has turned from a threat to integrity into a leadership opportunity. Also explained is how to safeguard the religious movement in the face of all problems and enemies without disrupting the self-fulfilling system that has been founded by the Shiite Imams.

Keywords

Absence period (of Imam), The secret leadership, Proof of occultation, Anonymity, Principles of leadership.

Abstract

5

* Assistant Professor of Islamic Thought and Culture Research Center Qom (amir_ghanavi@yahoo.com)

** Doctoral student in the Tarbiat Modares University, Tehran.

B) The citation method to the references in text and the end of the article

1. Article citation method must be APA (in-text) and insertion of footers should be avoided. Citation to books and periodicals in the text should be after the brackets and according to the following order: Name Author, Year Book publication, page. Such as: (Naamani, 1408: 253). Citation approach to multi-volume books are also as the following: (House, 1403: C 52, 174). In Hadith books 'section' and 'Hadith' may also be added and is mentioned in this form: (... , b 4, h 9). Citing journals is also like book publications and first the author's surname, then the publication year of the journal, and finally the page number should be cited. Also, in citing from the Quran, only the Surah name and Verse number comes in this way: (Anbia': 105)

2. References at the end of the article comes in the following order:

For referring to the details of Books: Author surname, Author forename, article title, book title, whether correction or translation or research: Name of the editor or researcher or translator, city of publication, publisher, print version, the year of publication.

Referring to journals: Author surname, Author forename, "article title", journal title, number, place of publication, organization or institution responsible for publishing, release date.

C) Notes:

1. Opinions contained in papers are not necessarily representative of the views of its Journal and are responsibility to the writer(s).

2. The journal reserves the right for editing, summarization, acceptance or rejection of the articles.

3. Article submissions are not posted back in any way and authors are advised to provide copies of their paper before submitting.

4. Referring to this Journal is permitted with proper citation.

5. Ideas of thinkers to improve the quality journal are welcome.

Journal entitled "Promised Orient" welcomes research papers from seminary and university professors related to the subjects of Mahdaviyyat with following approaches: the Quran and Hadith, Theology and Mysticism, History, Educational sciences, Psychology, Law and Political studies, Sociology, Religions, Cults (deviant sects), Art, Futuristic research, Promised Art welcomes.

Article Submission Guidelines

A) Composing and submission conditions

1. The submitted article should not be submitted simultaneously to other publications or previously published in other journals.
2. Topics should be directly related to discussions about Mahdaviyyat.
3. The content of the article should be research-based original (problem-based and innovative).
4. The author of the article should have either a PhD or level four in seminary degree or should have benefitted from personal supervision equivalent to these conditions.
5. Paper must be 15 to 25 page A4 format and typeset in MsWord file and be submitted to the office both in print and electronically.
6. Structure of the article should contain the following: Title of the article (should reflect the content of articles and be as concise as possible), Abstract (Farsi and English Abstracts, at least one hundred up to two hundred words), Keywords (about seven words after the abstract), Introduction, Statement of the Problem and the rationale issue, Research question or Hypothesis, Methodology, Data, Detailed discussions, Conclusion and Suggestions, References (in alphabetical order by author surname.)
7. Abstract of the paper should contain, research methods, problems and research results.
8. Provide the full postal address, contact number, e-mail of the author or authors, academic degree (Ph.D. or academic orientation ...), area of study (Quranic sciences, or ...), academic rank (Professor, Associate professor ...) and nomination of corresponding author is required.

Index

5 \ Higher order leadership based on the principles

Dr. Amir Ghanavi, Maryam Ghanavi

23 \ Perspective Review of Ahmad Hassan about recurrence

Dr. Nosratollah Ayati

55 \ The role of Imam (in occultation) in guidance and its principles

Dr. Reza Berenjkari, Mohammad Taghi Shaker

83 \ Typology of false messianic claimants

Dr. Nematollah Safari Forooshani, Amir Mohsen Erfan

109 \ Comparative study of the eighth verse of Ensan Surah from the viewpoint of Faryqeyn

Dr. Hamed Dezhabad, Azam Khodaparast

135 \ Evaluate the expected impact on the well-being and quality of life for students M

Dr. Mehrdad Kalantari, Dr. Rasoul Roshan Chelsi, Rizwan Sadr Mohammady

147 \ Functional typology messianic concept relying on historical records

Dr. Mahdi Farmanian Arani, Hamed Qera'ati

In The Name of Allah

Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal

The Promised orient [mashreq mo'ood] periodical

eighth year, No.30, Summer 2014 [1393]

The journal entitled '**Mashreq Mo'ood**' [the Promised East] is recognized as 'elmi pazhuheshi' [Scientific & Research] based on the authorization letter No. 31/5781 dated on 1391/12/5 [25 Feb 2013] issued by the Iranian council of scientific merits and authorizations of the Seminary

Managing Director and editor-in-chief:

Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi

Internal Director and Editorial-board Director:

Mostafa Varmazyar

Editor: Mohammad Akbari

Graphic: Ali Ghanbari

The design of the cover: A. Akbarzadeh

Typist: Naser Ahmadpour

Distribution Manager: Mehdi Kamali

Translation of English Abstracts: Majid Fattahipour

Publishing in this issue are: Dr Nosratollah Ayati,
Dr Mohammad Reza Hatami, Dr Seyyed Razi
Mousavi Guilani

Editorial board:

Hojjatoleslam Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Mohammad Taghi Hadyzadeh
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Dr Reza Akbarian
Professor at Tarbiat Modares University, Tehran

Hojjatoleslam Dr Fathollah Najjarzadegan
Professor at Tehran University, Qom Campus

Hojjatoleslam Dr Hamid Parsania
Associate Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Abdolhossein Khosropanah
Associate Professor at Research Institute of the Islamic
Culture and Thought, Qom

Hojjatoleslam Dr Faramarz Sohrabi
Assistant Professor and Faculty member at Bright Future
specialized centre (Research centre for Mahdaviyyat), Qom

Hojjatoleslam Dr Gholamreza Behrooz Lakk
Assistant Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Dr Javad Jafari
Assistant Professor and Faculty member at Research centre
for haj, Qom

Main office: Qom, Shohada Avenue (Safaiyeh), 25th Street, No. 27

Tel: 37840085 - 025 Fax: 37733346-025

PO Box: 471-37185 Postal Code: 45651-37137

Distribution Centre: Qom, Shohada Avenue (Safaiyeh), 23th Street, No. 5, Tel : 37840902

Circulation: 1,000 Price: 295000 Rials

Email: mashreq110@yahoo.com - mashreq110@gmail.com

Website: www.mashreqmouood.ir

Full text in: www.ISC.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com