

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مُشْرِقُ مُوعِدٍ

با رویکرد امامت و مهدویت

سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

فصل نامه «مشرق موعود» براساس نامه شماره ۵۷۸۱/۳۱/۵ مورخه ۱۳۹۱/۱۲/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه:

حجت‌الاسلام و‌المسلمین سید مسعود پور‌سید‌آقایی
استاد حوزه علمیه قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین محمد تقی هادی‌زاده
استاد حوزه علمیه قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر رضا اکبریان
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر فتح‌الله نجارزادگان
استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر حمید پارسانیا
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر فرامرز شهرابی
استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر غلام‌رضا بهروزیک
استادیار دانشگاه باقرالعلوم قم

حجت‌الاسلام و‌المسلمین دکتر جواد جعفری
استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

مدیر مسئول و سردبیر:

سید مسعود پور‌سید‌آقایی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مصطفی ورمذیار

ویراستار:

محمد اکبری

مدیر هنری:

علی قنبری

طراح جلد:

ابوالفضل رنجبران

حروف نگار:

ناصر احمد پور

مترجم چکیده‌های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

مدیر پخش:

مهدى کمالی

همکاران این شماره:

نصرت‌الله آیتی،

دکتر سید رضی موسوی گیلانی

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

تلفن: ۰۲۵۱-۷۸۴۰۰۸۵ - ۰۲۵۱-۷۷۳۳۴۶

دوفنگار: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱

صندوق پستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۳، پلاک ۵، تلفن: ۰۲۸۴۰۹۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰ ریال

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

وبسایت نشریه: www.mashreqmouood.ir

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

ازجمله چیزهایی که می‌تواند یک خطربزرگ باشد، کارهای عامیانه وجاهلانه و دورازمعرفت و غیرمتکی به سند و مدرک درمسئله مربوط به امام زمان ع است، ... این جورکاری مردم را ازحالت انتظارحقیقی دورمی‌کند، زمینه را برای مدعیان دروغگو و دجال فراهم می‌کند؛ از این بایستی به شدت پرهیز کرد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

۵	معیارهای تطبیق نشانه‌های ظهور نصرت الله آیتی
۲۵	طرح اندیشهٔ مهدویت در قرآن امیرغنوی
۴۳	نقدی بر معیارهای ارزش‌داری آرمان شهرتامس موردر کرامت انسانی سیدمسعود پورسیدآقابی، بهروز محمدی منفرد
۷۱	مسئله‌شناسی مهدویت پژوهی حسین الهی نژاد، مهدی شریفی
۹۱	بررسی گفتمان گرایش به مهدویت در جنبش کیسانیه سید علاءالدین شاهرخی
۱۱۱	غلبهٔ نهایی اسلام بر ادیان علی رضابی کهنموبی
۱۳۳	بررسی وضعیت فرهنگ مهدویت بین دانش‌آموزان دورهٔ متوسطهٔ شهر قم علی یزدخواستی، محمد امینی، حمید رحیمی، ساره غفاری ایرانی

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

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم‌زمان به دیگر نشریات ارائه نشده و یا قبلًا در دیگر نشریات به چاپ نرسیده باشد.
۲. مقاله با مباحث مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (مسئله محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزه‌ی 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.
۶. ساختار مقاله باید در برگیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یک‌صد و حداقل‌تر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده‌های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا براساس نام خانوادگی نویسنده).
۷. چکیده مقاله در بردارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و نتایج تحقیق باشد.

۸. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسنده‌گان، 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 پی‌نوشت 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 افروده گردد که به شکل: (...، ب ۴، ح ۹) ذکر می‌شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب‌های است وابتدا 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، ترجمه‌یا 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: ۱۳۹۱/۷/۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

معیارهای تطبیق نشانه‌های ظهور

*نصرت‌الله آیتی

چکیده

ظهور امام مهدی نشانه‌هایی دارد؛ نشانه‌هایی که مطرح شدن آنها از سوی پیشوایان دینی همراه با مقاصدی بوده است. تحقق برخی از این مقاصد در گروه تطبیق نشانه‌ها بر مصاديق خارجی است. این تطبیق اولاً نیازمند ضوابط و معیارهایی است که مارا به مصدق واقعی نشانه‌ها راهنمایی کند، ثانیاً در مسیر آن، دو مشکل اساسی وجود دارد: نخست این که همیشه احتمال وجود مصاديق دیگری برای نشانه‌ها وجود دارد و دوم این که برای نشانه‌ها می‌توان مصاديق جعلی ساخت. از این‌رو نیازمند معیارهایی هستیم که بتوانیم در روند تطبیق از آن پیروی کرده و از دشواری‌های یاد شده عبور نماییم. ضوابط یادشده بدین قرارند: نخست این که تطبیق باید همراه با یقین باشد؛ دوم، مصدق مورد نظر باید تمام ویژگی‌های یاد شده برای نشانه مربوط را بالفعل دارا باشد؛ سوم، جریان تطبیق باید به تأویل روایات بینجامد؛ چهارم، تطبیق باید با ضوابط و چارچوب‌های کلی دین هماهنگ باشد و تطبیق نباید موجب زیر پا گذاشته شدن یکی از ضوابط دین شود؛ پنجم این که در جریان تطبیق باید نشانه‌هایی که در آنها احتمال وجود مصاديق جعلی وجود دارد، بر نشانه‌هایی که جعل شدنی نیستند عرضه شوند. با توجه به پنج معیار یاد شده، می‌توان به مصاديق واقعی نشانه‌های ظهور که احتمال تعدد مصدق و جعل در آنها نمی‌رود دست یافت.

واژگان کلیدی

امام مهدی نشانه‌های ظهور، تطبیق نشانه‌های ظهور، مصاديق نشانه‌های ظهور.

* عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روش (پژوهشکده مهدویت) قم. (Ayati110@yahoo.com)

مقدمه

پیشوایان معموم برای ظهور امام مهدی ع نشانه‌های بسیاری بیان فرموده‌اند و از طرح آنها اهدافی داشته‌اند. بنابراین نشانه‌های ظهور باید کارکردهایی داشته باشد. برخی از این کارکردها ایجابی و برخی سلبی هستند. کارکردهای ایجابی کارکردهایی هستند که چیزی را اثبات می‌کنند و کارکردهای سلبی بر نفی چیزی دلالت دارند؛ به عنوان نمونه، صیحه آسمانی هم این خاصیت را دارد که با تحقق آن می‌توان امام مهدی واقعی را شناسایی کرد (کارکرد ایجابی) و هم این کارکرد را دارد که پیش از تحقیق می‌توان مهدی بودن را از مدعیان نفی کرد و به دروغ گویی بودن آنان پی برد (کارکرد سلبی) برخی از کارکردهای ایجابی نیاز به تطبیق قطعی ندارند؛ برای مثال، اگر امیدبخشی یکی از کارکردهای نشانه‌های ظهور باشد، برای تحقق آن نیازی به این نیست که آن چه در روایات آمده را بر مصدق واقعی اش تطبیق قطعی کنیم، بلکه حتی اگر با مصادیق محتمل نیز روبه رو شویم باز هم با تحقق هر کدام از آنها نور امید در دلمان پرتوافکن خواهد شد؛ اما برخی از کارکردها بدون تطبیق قطعی قابل دستیابی نیستند؛ برای مثال، یکی از کارکردهای ایجابی نشانه‌های ظهور این است که به کمک آنها می‌توان امام مهدی ع را شناسایی کرد. روشن است که بدون تطبیق قطعی نشانه‌های ظهور بر مصادیق تحقق چنین کارکردی قابل دستیابی نیست؛ چرا که شک در نشانه به شک در صاحب نشانه سرایت خواهد کرد. بنابراین، چاره‌ای جز تطبیق نشانه‌ها بر مصادیق نداریم و در نتیجه تطبیق نه تنها ممکن، که حتی اجتناب ناپذیر است. با این حال، تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصادیقش به مشکلات و دشواری‌هایی مبتلاست^۱. این مشکلات عبارتند از:

۱. ضابطه مند نبودن تطبیق.
۲. قابلیت انطباق بر مصدق‌های متعدد و مشکل شناخت مصدقی که علامت است؛
۳. امکان سوء استفاده و جعل و ساختن مصادیق عالیم و مشکل شناخت مصادیق جعلی.

۱. پیشوایان معموم در فرمایشات خود از رخدادها و حوادث مربوط به آینده و نیز از شخصیت‌هایی که در آینده بر محیط پیرامون خود تأثیر گذاشته و اینکا کننده نقشی مثبت یا منفی هستند سخن گفته‌اند. اگر در روایات میان رخداد این حوادث و نقش آفرینی این شخصیت‌ها از یک سو و ظهور از سوی دیگر پیوند برقرار شده باشد و از آنها با عنوان عالیم ظهور یاد شده باشد، این حوادث و شخصیت‌ها در زمرة نشانه‌های ظهور قرار می‌گیرند؛ اما اگر روایات صرفاً در مقام گزارش از آینده از این رخدادها و شخصیت‌ها نام بده باشند، نمی‌توان به صرف این که مربوط به آینده هستند آنها را از نشانه‌های ظهور به شمار آورد، بلکه از آنها با عنوان فتن و ملاحِم یاد می‌شود. بنابراین حوادث و شخصیت‌های متعلق به آینده تاریخ به نشانه‌های ظهور و فتن و ملاحِم تقسیم می‌شوند. آن چه در ادامه از دشواری‌ها و راه حل‌ها بیان می‌شود دشواری‌هایی است که هم فتن و ملاحِم به آن مبتلاست و هم نشانه‌های ظهور، اما در نوشтар پیش رو برای پرهیز از تکرار، تنها از نشانه‌های ظهور یاد می‌شود، اما آن چه بیان می‌شود، فتن و ملاحِم را نیز دربر می‌گیرد.

نخستین و مهم‌ترین مشکلی که نشانه‌های ظهور به آن مبتلاست، این است که برای تطبیق این نشانه‌ها بر مصادیق خارجی ضوابط شفافی وجود ندارد و تطبیق‌ها بیش از آن که بر پایه معیارهای از پیش تعریف شده باشد، ریشه در سلایق و تمایلات شخصی افراد دارد. از این رو زمینه برای کسانی که نیت‌های پلید دارند فراهم خواهد بود تا به دل خواه خود و متناسب با اهدافشان روایات را بر مصادیق مورد نظر خود تطبیق دهند و از سوی دیگر، بستری خواهد شد تا مؤمنان ساده‌دل از سراشتیاق به ظهور با مشاهده کمترین قرابین مذکور در روایات، حکم به تطبیق نشانه‌ها بر مصادیق دهند و درنهایت به دلیل اشتباه در تطبیق به یأس و سرخوردگی مبتلا شوند.

مشکل دوم این است که عموم نشانه‌های ظهور، قابلیت تطبیق شدن بر مصادیق مختلفی را دارند؛ یعنی گرچه در گام نخست به نظر می‌رسد که فلان دسته از روایات به روشنی بر یک مصدق خارجی تطبیق می‌یابند، اما این احتمال نیز وجود دارد که در آینده‌ای نزدیک یا دور مصدق دیگری محقق شود که به همان شفافی و بلکه شاید بیشتر، روایات برآن انطباق‌شدنی باشد. وجود نمونه‌های تاریخی فهم این مشکل را آسان‌تر می‌کند؛ برای نمونه، رضی‌الدین علی بن یوسف مطهر حلبی - برادر علامه حلبی - در کتاب العدد القویة بسیاری از روایات نشانه‌های ظهور را بر حوالتش که در زمان خودش رخ داده بوده، تطبیق کرده است. وی در این باره چنین می‌نویسد:

بسیاری از نشانه‌های ظهور اتفاق افتاده است، مانند ویران شدن دیوار مسجد کوفه، و کشته شدن پادشاه مصر به دست مصریان، و انقراض حکومت بنی عباس به دست مردی که بر آنها از جایی که حکومتشان آغاز شد می‌شورد، و مرگ عبدالله آخرین پادشاه بنی عباس، و خراب شدن شامات، و بنا شدن پلی در بغداد از ناحیه کرخ که همه اینها در مدت کوتاهی اتفاق افتاد، و شکافته شدن فرات و ان شاء الله به زودی آب در کوچه‌های کوفه جاری خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۲۷۵)

با این حال، از آن زمان تا کنون حدود هفت قرن گذشته و ظهور رخ نداده است. این نشان‌گر آن است که تطبیق نشانه‌ها بر مصادیق مورد نظر نویسنده یاد شده درست نبوده و به رغم این‌که انطباق روایات بر مصادیق یاد شده به نظر وی بدون ابهام و اشکال بوده است، چه بسا در آینده مصادیق دیگری تحقق یابند که مصدق واقعی روایاتند و انطباق روایات بر آنها شفاف‌تر باشد.

مشکل سوم این است که در آن بخش از نشانه‌های ظهور که به شخصیت‌ها و رخدادهای

اجتماعی و امثال آن مربوط است، امکان ساخت مصداق جعلی وجود دارد. اگر از این واقعیت غفلت نکنیم که روایات نشانه‌های ظهور، همچنان که در دسترس ماست، در دسترس انسان‌های پلید و فرصت طلب نیز هست و بلکه در دسترس سرویس‌های اطلاعاتی و جاسوسی استعمار هم قرار دارد، این احتمال همیشه وجود خواهد داشت که اگر برای نمونه از فلان شخصیت به عنوان شخصیتی مثبت در روایات نشانه‌های ظهور یاد شده است، دست‌های سرویس‌های جاسوسی استعمار از سال‌ها پیش و بلکه حتی از یک یا چند نسل قبل برای خلق این شخصیت دست به کار شده باشند تا این‌که شخصیتی پدید آید که نام و نشان و نسبی هماهنگ با آن چه در روایات آمده داشته باشد و اگر در روایات برای این شخصیت ویژگی‌هایی برشمرده شده، به گونه‌ای جریان را مدیریت کرده باشند که تمام آنها در شخص مورد نظر وجود داشته باشد. اگرچه این احتمال در گام نخست بدینانه به نظر می‌آید، اما اگر فعالیت‌هایی که این سرویس‌ها در زمینه ایجاد فرقه‌های انحرافی و پرورش شخصیت‌های منحرف و تأثیرگذار در دنیای اسلام داشته‌اند را مرور کنیم، چنان نیز دور از ذهن نخواهد بود، همچنان که وجود سفیانی‌ها، یمانی‌ها و نفس‌زکیه‌های تاریخی، خود دلیلی روشن برآمکان مشابه‌سازی و سوءاستفاده از نشانه‌های ظهور است.

مشکلات یاد شده موجب طرح این مسئله می‌شوند که آیا اساساً می‌توان تطبیق را ضابطه‌مند کرد و برای آن روش و معیارهایی تعریف نمود که بر اساس آن بتوان از دشواری‌های پیش‌گفته عبور کرد؟

ضرورت بحث

پاسخ به پرسش یاد شده از این رو ضروری است که در گذشته تاریخ به موارد متعددی از این تطبیق‌ها می‌توان دست یافت؛ تطبیق‌هایی که گاه با انگیزه‌های منفعت‌طلبانه و با هدف رسیدن به قدرت و ثروت و گاه از سراسده‌دلی و ندادانی و به امید درک زمان ظهور انجام می‌پذیرفته است و به استناد آن ادعا می‌شده که عنقریب است امام مهدی ع ظهور فرماید و جهان را سرشار از عدل و داد کند. این تطبیق‌ها - که گذر زمان، بی‌اساس بودن آنها را ثابت کرده - از یک سو مؤمنان پاک دل را بازیچه هوا و هوس شیادان مدعی می‌کرده است و از سوی دیگر در دل افراد ضعیف‌الایمان بذرشک می‌کاشته و باعث می‌شده که گاه در اصل اعتقاد به امام مهدی ع نیز دچار تردید و دودلی شوند.

خطرات یاد شده کنکاش درباره ضوابطی که در جریان تطبیق باید از آنها پیروی کرد و معیارهایی که بتوان برآساس آنها مصادیق واقعی نشانه‌های ظهور را از مصادیق جعلی و نیز

مصادیق مبتنی بر حدس و گمان بازشناسی نمود ضرورت می‌بخشد.

معیارهای تطبیق

پیش از ورود به بحث، تذکر سه نکته ضروری است:

یکم. بحث درباره تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصادیق منطقاً پس از بحث درباره سمبولیک یا واقعی بودن زبان روایات نشانه‌های ظهور است و تا زمانی که درباره نمادین یا واقعی بودن زبان نشانه‌های ظهور به جمع‌بندی مشخصی نرسیده باشیم، نمی‌توانیم وارد حوزه تطبیق و معیارهای آن شویم؛ زیرا اگر زبان روایات سمبولیک باشد، روایات ناظر به مصادیق نیستند. بنابراین اساساً تطبیقی نباید صورت گیرد تا این‌که با مشکلی مواجه شود و نیاز به راه حل داشته باشد. اما با این حال می‌توان واقعی بودن زبان نشانه‌های ظهور را مفروض گرفته و بر اساس آن به بحث درباره تطبیق پرداخت. براین اساس نوشتار پیش رو - که در پی بحث از تطبیق و مشکلات آن است - واقعی بودن زبان نشانه‌های ظهور را اصل موضوع خود قرار می‌دهد و داوری درباره آن را به فرصتی دیگر موكول می‌کند.

دوم. برخلاف تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصادیق که به دشواری‌های بسیاری مبتلاست، حکم به عدم تطبیق، یعنی قضاؤت درباره این‌که فلان رخداد یا شخصیت مصدق فلان روایت نیست، دشواری چندانی ندارد؛ چرا که در مقام نفی تطبیق، همین که مصدق مورد نظر یکی از ویژگی‌های مذکور در روایات را نداشته باشد، می‌توان حکم به عدم انطباق روایات برآن مصدق کرد. برای مثال، اگر فرض کنیم خروج سفیانی از روایات اثبات‌پذیر باشد و نیز این که او شخصی معین است - نه این‌که سمبول و نماد باشد - و قیامش از سرزمین شام صورت می‌گیرد و او فلان مناطق را تصرف می‌کند و هم‌زمان با قیام او درین مناطق خاص رخ می‌دهد و... اگر دلالت روایات معتبر بر این موارد را پیذیریم، برای این‌که درباره سفیانی نبودن یک شخصیت قضاؤتی قاطعانه کنیم فقدان یکی از ویژگی‌های یادشده کفایت می‌کند و برای قضاؤت در این باره به چیزی جزو روایات مربوط به سفیانی نیاز نداریم. بنابراین مسئله مورد بحث در نوشتار پیش رو تبیین معیارهای لازم برای اثبات مصدق بودن فرد یا رخدادی برای نشانه‌های ظهور است، نه نفی مصدق بودن آن.

سوم. شخصیت یا رویدادی وجود دارد که خود نشانه ظهور است و دارای عالیم و معیارهایی است که به کمک آنها می‌توانیم آن شخصیت یا رخداد را شناسایی کنیم؛ مثلاً سفیانی نشانه ظهور است و علامت‌هایی دارد که به کمک آنها می‌توانیم سفیانی را بشناسیم؛ مانند این‌که خروج او از شام است و پنج منطقه را تصرف می‌کند. وقتی می‌خواهیم از ضوابط

تطبیق سخن بگوییم، برخی از این ضوابط ناظر به خود آن شخصیت یا رویدادی است که از نشانه‌های ظهور است، برخی از آنها ناظر به عالمات‌هایی است که موجب شناسایی آن شخصیت یا رویداد می‌شوند و برخی از ضوابط می‌تواند مربوط به هر دو حوزه باشد. با توجه به آن‌چه گذشت می‌توان برای تطبیق این معیارها را برشمرد:

یکم. یقینی بودن تطبیق

یکی از ضوابطی که در تطبیق باید رعایت کرد این است که تطبیق باید همراه با یقین یا همان اطمینان عرفی باشد؛ زیرا نشانه‌های ظهور به لحاظ کارکرد و تأثیراتشان دو دسته‌اند: برخی کارکردها و تأثیرات محدودی دارند، اما برخی دیگر از دامنه تأثیرات وسیعی برخوردارند و در جامعه منشأ تحولاتی شده و به حرکتی اجتماعی می‌انجامند و حتی گاه منشأ یک عقیده می‌شوند. از مورد نخست می‌توان به جاری شدن سیل در کوههای نجف یاد کرد (عاملی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۵۸) و از دسته دوم می‌توان به قیام یمانی اشاره نمود. نمونه‌های دسته نخست، تأثیرات وسیعی از خود به جانمی‌گذارند. بنابراین اگر به صورت احتمالی آن را بر مصادقی تطبیق کردیم، حتی اگر این تطبیق اشتباه هم باشد، تأثیرات زیانباری به دنبال نخواهد داشت، لیکن قیام یمانی نشانه‌ای است که تطبیق آن بر یک مصدق خاص با اثرات فراوانی همراه است. از آن جا که یمانی شخصیتی اصلاح‌گر است و مؤمنان به فرمان بری از او دستور داده شده‌اند، به طور طبیعی اگر قیام کند، بسیاری را با خود همراه خواهد کرد و سرمنشأ حرکتی اجتماعی خواهد شد، بلکه قیام او به دلیل پیوستگی با ظهور، منشأ این اعتقاد خواهد شد که امام مهدی علیه السلام به زودی ظهور خواهد فرمود. اگر از میان این دو دسته نشانه بتوان پذیرفت که در مقام تطبیق دسته نخست بر مصاديق خارجی نیازی به یقین نیست و حتی می‌توانیم به صورت احتمالی مصاديقی را معرفی کنیم. اما دسته دوم به دلیل اهمیتی که دارد و احتمال ادعای دروغین و شایعه و مصدق سازی‌ای که در آنها می‌رود و نیز به دلیل پیچیدگی برنامه‌ها و اقدامات جریان‌های فرصت طلب در چنین مواردی نمی‌توان به راحتی به مصاديق ادعا شده اعتماد کرد. از این رو نیازمند یقین هستیم و تا اطمینان به صحت تطبیق پیدا نکنیم، نمی‌توانیم دست به اقدامی مناسب بزنیم. به تعبیر دیگر ماهیت برخی از نشانه‌ها به صورتی است که مقتضی دقت در تطبیق بر مصدق واقعی نیست و اشتباه در تطبیق زیانی به همراه ندارد. مثلًا اگر در زمان ما در کوههای نجف سیلی جاری شود و بگوییم همین مورد، مصدق روايات نشانه‌های ظهور است، این تطبیق نه تنها تأثیر منفی از خود به جا نمی‌گذارد، بلکه ما را امیدوار کرده و چه بسا منشأ تغییر مثبت در ما شود. اما برخی دیگر از

نشانه‌ها به صورتی هستند که هم تطبیق درست آن دارای آثار بزرگی است و هم تطبیق نادرست آن، و ما میان دو محدود گرفتاریم؛ از یک سو اگر یمانی واقعاً ظهر کرده باشد و موفق به شناسایی او نشویم، نمی‌توانیم او را در حرکتش - که زمینه‌ساز ظهور است - یاری نماییم و از سوی دیگر اگر در تطبیق اشتباه کنیم در دام دجالی گرفتار شده‌ایم که جامعه مؤمنان را به پرتگاه انحراف در عقیده و عمل و نهایتاً سقوط می‌کشاند. بنابراین اهمیت و تأثیرگذاری چنین نشانه‌هایی مقتضی دقت در تطبیق و حصول یقین است.

حاصل سخن این‌که یکی از ضوابطی که در جریان تطبیق باید لحاظ شود، این است که حداقل در نشانه‌های مهم و تأثیرگذار تطبیق باید مبتنی بر یقین باشد نه حدس و گمان، و مؤمنان در رویارویی با اشخاص مدعی یا رخدادهایی که روایات بر آنها تطبیق می‌شوند، باید توجه کنند که آیا تطبیق‌های صورت گرفته با یقین همراه است یا ادعایی است مبتنی بر حدس و گمان، و حتی گمان قوی به گونه‌ای که احتمال خلاف نیز در آن می‌رود، اگر از نوع دوم بود نمی‌توان به آن اطمینان کرد و اثری بر آن مترتب نمود.

دوم. اجتماع تمام معیارهای مذکور در روایات

دومین شرط تطبیق این است که مصدق مورد نظر، تمامی ویژگی‌های ذکر شده در روایات معتبر را داشته باشد. برای مثال، اگر فرض کنیم در روایات معتبر یمانی چنین توصیف شده باشد که او شخصیتی هدایت یافته است، از سرزمین یمن قیام می‌کند، قیام او در ماه رجب آغاز می‌شود، هم‌زمان با قیام او سفیانی و خراسانی خروج می‌کنند و... یکی از شرایط حصول یقین به یمانی بودن یک شخص خاص این خواهد بود که تمام این ویژگی‌ها در او جمع شده باشد. از این‌رو اگر شخصی منحرف در ماه رجب از یمن قیام کرد، یا هم‌زمان با قیام شخصیت هدایت یافته‌ای از یمن، سفیانی یا خراسانی قیام نکرند و... نمی‌توان به یمانی بودن او اطمینان حاصل کرد. ضرورت وجود این شرط به این دلیل است که ما در صدد شناسایی نشانه‌ای برای ظهور هستیم که پیش‌وایان معمصوم از آن سخن گفته‌اند و طبق فرض، خود پیش‌وایان معمصوم علیهم السلام برای این‌که راه بر دروغ‌گویان و راه‌زنان بسته باشند و مردم در تشخیص آن به خطأ نزوند، برای تشخیص مصدق واقعی آن نشانه، علامت‌هایی را بیان فرموده‌اند. بدیهی است که یک مصدق زمانی می‌تواند همان مصدق موردنظر امامان معمصوم علیهم السلام باشد که همه ویژگی‌های بیان شده در فرمایشات آنان را داشته باشد.

در توضیح معیار پیش‌گفته توجه به دو نکته ضروری می‌نماید:

۱. مقصود از اجتماع تمام ویژگی‌ها اجتماع بالفعل آنهاست و نمی‌توان ابتدا مصدق را

سوم. تطبیق مبتنی بر تأویل نباشد

سومین ضابطه‌ای که در جریان تطبیق باید لحاظ نمود این است که درامر تطبیق نباید مرتكب تأویل روایات شد. اگر در جریان تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصاديق خارجی مجبور به تأویل شدیم، یعنی ناگزیر شدیم روایات را از آن معنای ظاهري که متفاهم عرفی است منصرف کرده و معنایي خلاف ظاهر را از آن بفهمیم، این نشانه آن است که روایات بر مصدق مواد نظر تطبیق نشده‌اند، بلکه تحمل شده‌اند. به تعبیر دیگر، هنگامی در مقام تطبیق دست به تأویل زده می‌شود که از پیش و فارق از مجموعه روایات، مصادقی برای روایات در نظر گرفته شود. روشن است که چنین مصدق تراشی‌هایی با مشکل ناهمانگی با روایات مواجه می‌شود و در نتیجه برای حل آن به تأویل روایات و ارائه تفسیری مخالف با ظاهر روایات دست زده می‌شود و این خود بهترین دلیل بر نادرست بودن تطبیق است؛ زیرا جریان تطبیق، از روایات شروع شده و به مصدق ختم می‌شود، در حالی که دست بردن به تأویل علامت این است که امر

تعیین کرده و تحقق برخی از ویژگی‌ها را به آینده موكول نمود؛ زیرا یقین به این‌که فلان شخص یا فلان رخداد مصدق واقعی نشانه‌های ظهور است تنها در صورتی حاصل می‌شود که تمام ویژگی‌ها بالفعل در مصدق مورد نظر وجود داشته باشد. برای مثال، اگر در یمن شخصی وجود داشته باشد که به لحاظ قدرت سیاسی و نظامی از جایگاهی برخوردار باشد که بتواند در آینده قدرت را در یمن در اختیار گیرد و همان یمانی روایات باشد، نمی‌توان به این توجیه که او در آینده قیام خواهد کرد یا در آینده قیامش همزمان با قیام سفیانی و خراسانی خواهد بود و... او را مصدق واقعی یمانی خواند؛ چرا که بدون تحقق فعلی همه ویژگی‌ها جز به حدس و گمان نمی‌توان سخن گفت و هرگز نمی‌توان به یقین رسید.

۲. مقصود از اجتماع همه ویژگی‌ها، ویژگی‌هایی است که در روایات معتبر بیان شده است. بر این اساس اگر در مجموعه روایات، روایت یا روایاتی ضعیف وجود داشت که برای شخصیت مورد نظر ویژگی‌های خاصی را برشمرده بودند و این ویژگی‌ها در مصدق مورد نظر نبود، فقدان این ویژگی‌ها را نمی‌توان دلیلی بر خطا بودن انطباق روایات بر مصدق مورد نظر دانست؛ زیرا طبق فرض، این روایات ضعیف‌اند و صدور آنها از معصوم قطعی نیست. بنابراین اساساً اصل متصرف بودن شخصت مورد نظر به این ویژگی‌ها قطعی نیست؛ در مقابل وجود ویژگی‌های ذکر شده در روایات ضعیف در مصدق مورد نظر می‌تواند اعتماد ما را به صحت تطبیق بیشتر کند؛ چون ضعف روایت به معنای جعلی بودن آن نیست و با وجود ضعف، باز احتمال صدور آن از معصوم للهم می‌رود.

تطبیق از مصداق شروع شده و به روایات ختم شده است و در بهترین فرض‌ها از برخی روایات شروع شده و به مصدق رسیده و دوباره به روایات ختم شده است؛ در حالی که اگر پذیریم که برای مثال، پیشوایان معصوم علی‌الله‌یه برای یک نشانه در روایات معتبرده ویژگی برشمرده‌اند، این منطقی نیست که با توجه به دو یا سه ویژگی مصدق روایات را معین کنیم و برای درست شدن تطبیق، سایر ویژگی‌ها را تأویل نماییم؛ چرا که معنای برشمرده شدن ده ویژگی از سوی ائمه علی‌الله‌یه برای فلان نشانه ظهور این است که آن نشانه واقعاً دارد و ما نمی‌توانیم از پیش خود برخی ویژگی‌ها را به دلخواه خودمان تفسیر کنیم.

با توجه به آن‌چه گذشت می‌توان دریافت که بسیاری از تطبیقاتی که در گذشته انجام شده باطل بوده است. برای نمونه یکی از شخصیت‌های نقش‌آفرین در هنگامه ظهور امام مهدی علی‌الله‌یه شعیب بن صالح است. آن‌چه در روایات شیعه و سنی از پیشوایان معصوم علی‌الله‌یه برای این شخصیت ذکر شده است، چهار ویژگی است: شعیب بن صالح، بنی تمیم، فتنی و خروج از سمرقدن. برخی از کسانی که در صدد تطبیق این روایات بر دکتر احمدی نژاد برآمده‌اند، برای درست درآمدن تطبیق‌شان این‌گونه روایات را توجیه کرده‌اند: «محققان اعتقاد دارند که با توجه به هضم این قبیله در جامعه ایرانی اینک مراد از قبیله بنی تمیم جامعه اسلامی و یا محروم‌ان و مستضعفان گمنام و بی‌نشان است.» برای شعیب نیز می‌گویند: «شعیب از ریشهٔ شعب، به معنای مردمی و محبوب است.» (نک: لوح فشرده «ظهور بسیار نزدیک است») این تأویل‌های بی‌منطق دلیلی جزاین ندارد که از پیش برای روایات مصدقی در نظر گرفته شده و پس از آن به مجموعه روایات مراجعه شده و کوشش شده است با توجه به مصدق، روایات معنا شوند.

نمونه دیگر، احمد بن اسماعیل معروف به احمد حسن است که مدعی است همان یمانی روایات است. وی با این‌که اهل بصره است یمانی بودن خود را این‌گونه توجیه می‌کند که وی سید است و همه سادات یمنی هستند؛ زیرا سادات از نسل پیامبر گرامی اسلام‌اند و آن حضرت اهل مکه بودند و مکه از تهمامه است و تهمامه جزو سرزمین یمن است؛ بنابراین تمام سادات یمنی هستند (انصار امام مهدی، بی‌تا: ۱۷). روش است که چنین تفسیری چیزی جز تأویل روایات نیست؛ چرا که معنایی که از واژه یمانی به ذهن متبار می‌شود، منسوب به سرزمین یمن است و یمن سرزمین مشخصی است که با مکه، مدینه، بصره و... تفاوت دارد. بنابراین تفسیر یمانی به گونه‌ای که شامل بصره هم بشود نشان‌گر آن است که این تطبیق بیش از این‌که روایت محور باشد شخصیت محور بوده است.

چهارم. هماهنگی با معیارها و ضوابط دینی

چهارمین ضابطه‌ای که در مقام تطبیق نشانه‌ها بر مصاديق باید لحاظ نمود و بدون توجه به آن نمی‌توان به تطبیق روایات بر شخص یا رویداری یقین حاصل کرد، هماهنگی مصادق مورد نظر با معارف و موازین دینی است. مقصود از این معیار، این است که در مقام داوری درباره تطبیق روایات بر یک شخص یا رویداد به این نکته توجه داشته باشیم که این تطبیق در تعارض با سایر آموزه‌های دینی نباشد و موجب زیرپاگذاشتن اصل و معیاری از اصول و معیارهای دینی نشود. ضرورت رعایت این شرط به این دلیل است که نشانه‌های ظهور بخشی از کلیت دین است؛ از این رو سایه معیارها و اصول کلی دین براین بخش از دین نیز باید گسترش داشد و نمی‌توان به این بخش از معارف دینی نگاهی مستقل و فارق از کلیت دین داشت. بنابراین اگر تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصادقی خاص باعث شکسته شدن یکی از ضوابط و اصول مسلم دینی می‌شود - و لوده‌ها قرینه این تطبیق را تأیید کنند - صرف این ناهمخوانی و تعارض با معیارهای کلی دین، قرینه قاطعی بر اشتباہ بودن تطبیق مورد نظر است. معیار یاد شده معیاری بوده است که شیعیان در گذشته تاریخ آن را برای تشخیص مصاديق روایات به کار می‌برده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به این ماجرا اشاره کرد:

ابوالادیان می‌گوید: من در خدمت امام یازدهم کارمی کردم و نوشته‌های او را به شهرها می‌بردم. در مرض رحلتش شرفیاب حضور او شدم و نامه‌هایی نوشت و فرمود: «اینها را به مدائی برسان! سفرت چهارده روز طول می‌کشد و روز پانزدهم وارد سرمن رأی می‌شوی و وايلاز خانه من می‌شنوی و مرا روی تخته غسل می‌بینی.» ابوالادیان می‌گوید: عرض کردم: «ای آقای من، چون این پیشامد واقع شود به جای شما کیست؟» فرمود: «هر کس جواب نامه‌های مرا از تو خواست، او بعد از من قائم به امر امامت است.» عرض کردم: «نشانه‌ای بیفزایید!» فرمود: «هر کس بر من نماز خواند او قائم بعد از من است.» عرض کردم: «بیفزایید!» فرمود: «هر کس به آن چه در همیان است خبرداد او قائم بعد از من است.» هیبت حضرت مانع شد که من بپرسم در همیان چیست؟

من نامه‌ها را به مدائی رسانیدم و جواب آنها را گرفتم و چنان‌که فرموده بود، روز پانزدهم به سرمن رأی برگشتم و در خانه‌اش واویلا بود و خودش روی تخته غسل بود. به ناگاه دیدم جعفر کذاب پسر علی - برادرش بر در خانه است و شیعه گرد او جمعند و او را تسلیت می‌دهند و به امامت تهنيت می‌گویند. با خود گفتم: اگر امام این است، امامت باطل است؛ زیرا می‌دانستم که جعفر شراب می‌نوشد و در جوسق قمار می‌کند و طنبور هم می‌زند. من نزدیک او رفتم و



تسلیت گفتم و تهنيت دادم و چیزی از من نپرسید... (صدقوق، ۱۴۰۵: ۴۷۵).

ماجرای یادشده نشان می‌دهد چنین معیاری در ارتکاز شیعیان معاصر ائمه علیهم السلام نیز بوده است و به همین دلیل گرچه احتمالاً جعفر برای اثبات ادعای امامت خود دلایلی هم دست و پا کرده بوده، اما ابوالادیان با توجه به معیار مورد نظر، دریافت که دلایل اقامه شده از سوی جعفر به دلیل ناهمخوانی با سایر معارف دینی نمی‌تواند درست باشد و اگرچه او دلایلی هم بر امام بودن خود دست و پا کرده باشد، اما این یک ضابطه کلی دینی است که کسی که اهل فسق و فجور است نمی‌تواند به مقام امامت برسد و درنتیجه جعفر نمی‌تواند امام باشد.

درباره بحث تطبیق نشانه‌های ظهور بر مصاديق نیز این معیار، از جمله معیارهایی است که باید آن را ملاحظه کرد و به عنوان نمونه اگر کسی مدعی شد همان یمانی مورد نظر روایات است که از او به عنوان شخصیتی مشتب و هدایت‌یافته یاد شده است، اما شیوه دعوت، نوع حرکت و شیوه مواجهه‌ای که با موافقان یا مخالفان خود دارد و یا چگونگی استدلال او بر ادعایش و... منطبق با موازین دینی نبود، یا اخلاق و رفتارش با معیارهای دینی هماهنگی نداشت، نمی‌توان ادعای او را پذیرفت، ولو ادعای او با قرایینی همراه باشد که گفته‌اش را تأیید کند.

براساس معیار یادشده، می‌توانیم به دروغ‌گو بودن احمد حسن پی ببریم. او با این‌که خود را وصی امام مهدی علیهم السلام و یمانی و بلکه یکی از مهدی‌هایی می‌داند که به امر پیامبر به جانشینی امام مهدی علیهم السلام رسیده است، در مقام استدلال بر مدعای خود به استخاره و خواب تمسک می‌کند، در حالی که براساس معارف قرآن و اهل بیت استخاره و خواب گرچه در مواردی راهگشا هستند، اما به هیچ عنوان در مسائل عقیدتی آن هم در مسئله مهمی همچون شناخت وصی و جانشین امام نمی‌توان به خواب و استخاره اعتماد کرد و نفس چنین استدلالی به دلیل ناهمخوانی با ضوابط دینی دلیل بر دروغ‌گو بودن اوست.

از دیگر روایاتی که احمد حسن برای اثبات ادعایش به آنها استناد کرده، روایاتی درباره یاران امام مهدی علیهم السلام است. وی در این باره چنین نوشتند است:

از امیر المؤمنین در روایت طولانی چنین نقل شده است: «فقال اللہ اولاً و ایّا اولہم من البصرة و آخرهم من الابدال». (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۴۸)

واز امام صادق علیهم السلام در حدیثی طولانی که نام اصحاب قائم علیهم السلام را می‌شمارد چنین روایت شده است: «و من البصرة... احمد...». (همو: ۱۸۱)

نویسنده با کنار هم قرار دادن این دو روایت، خواسته اثبات کند که طبق حدیث نخست،

اولین یار حضرت از بصره است و طبق حدیث دوم، نامش احمد است، پس او همان احمد الحسن است. اما او با تقطیع روایت، مخاطب را فریب داده است؛ زیرا در ادامه روایت نخست - که همان خطبهٔ البيان است - نام یارانی که از بصره هستند علی و محارب ذکر شده است:

قالوا: يا أمير المؤمنين نسألك بالله و بابن عمك رسول الله ﷺ أن تسميهم بأسمائهم وأمصارهم فلقد ذابت قلوبنا من كلامك، فقال: اسعوا أبين لكم أسماء أنصار القائم إن أولهم من أهل البصرة وآخرهم من الأبدال فالذين من أهل البصرة رجالن اسم أحدهما علي والآخر محارب ورجالن من قاشان عبدالله وعبد الله... . (بیزدی حائری، بی‌تا:

ج ۱۷۴، ۲)

و در روایت دوم که از امام صادق علی‌الله‌آل‌الله‌است، کسانی که از بصره هستند سه نفرند و نام دومین آنها احمد بن مليح است:

من البصرة: عبد الرحمن بن الأعطف بن سعد، وأحمد بن مليح، وحماد بن جابر. (طبری،
۵۷۴: ۱۴۱۳)

در حالی که آقای احمد حسن، احمد بن اسماعیل است.

چنان‌که ملاحظه شد، تویسنده برای این‌که روایات را بر مدعای خود تطبیق دهد، از یک روایت جمله «اولین آنها از بصره هستند» را انتخاب کرده، بدون این‌که اشاره‌ای به ادامه حدیث کند که نام‌هایی غیر از احمد را بیان نموده است و از روایت دوم نام احمد را انتخاب کرده، بدون این‌که آن را به صورت کامل (احمد بن مليح) نقل نماید و کوشیده از جمع این دو روایت مستندی بر مدعای خود دست و پا کند. روشن است که چنین استدلال‌های فریب‌کارانه‌ای بهترین دلیل بر بطلان ادعای اوست.

پنجم. عرضه بر عالیم غیرقابل مشابه‌سازی

چنان‌که در ابتدای نوشتار گذشت، از جمله دشواری‌های تطبیق قابلیت انطباق نشانه‌های ظهور بر مصادیق متعدد و مشکل شناخت مصداق واقعی است و مشکل دیگر امکان مشابه‌سازی مصادیق است. اگرچه معیارهای پیش‌گفته هر یک به نوبه خود تا حدودی به حل مشکلات یادشده کمک می‌کردند و باعث هرچه کوچک‌تر شدن دامنه مصادیق و نزدیک‌تر شدن به مصداق واقعی می‌شدند، با این حال، هیچ‌یک از معیارهای مورد نظر ظرفیت کافی برای حل دشواری قابلیت انطباق بر مصادیق متعدد و نیز مصادیق مشابه‌سازی شده را ندارند. به همین دلیل باید معیاری متناسب با این مشکلات تعریف کرد. به نظر می‌رسد از دیگر معیارهایی که در روند تطبیق، توجه به آن ضروری است و با توجه به آن

می‌توان مشکلات یادشده را حل کرد و به صحت تطبیق یقین پیدا کرد، عرضه نشانه‌های مبتلا به دشواری‌های یادشده بر علایمی است که از این دشواری‌ها رنج نمی‌برند؛ یعنی عرضه نشانه‌های غیرمعجزه‌آسا بر نشانه‌های معجزه‌آسا که منحصر به فرد و قابل شناسایی هستند.

ضرورت وجود این معیار به این دلیل است که وقتی شریعت مردم را به پیروی یا اجتناب از کسی یا رویارویی خاصی با پدیده‌ای مشخص دستور می‌دهد، به حکم عقل یا باید مردم راهی برای تشخیص آن در اختیار داشته باشند، یا باید شریعت خود برای تشخیص آن شخصیت یا پدیده، راهی یقین آور قرار دهد. یکی از شرایط یقین به تشخیص مصدق واقعی این است که یا آن رخداد منحصر به فرد بوده و قابل مشابه‌سازی نباشد و یا اگر قابل مشابه‌سازی است برای تشخیص مصدق واقعی معیارهایی قرارداده شده باشد که آن معیارها قابل مشابه‌سازی نباشند. برای مثال، دین مؤمنان را به پیروی از امام دستور می‌دهد، اما مردم از پیش خود راهی برای تشخیص امام ندارند؛ زیرا یکی از ویژگی‌های امام عصمت است و عصمت یک ویژگی درونی است؛ به همین دلیل مردم توانایی تشخیص آن را ندارند. بنابراین در متن دین باید راهی برای تشخیص امام تعییه شده باشد. از سوی دیگر، مقام امامت مقامی است که می‌تواند مدعیان زیادی داشته باشد و به عبارت دیگر، امام قابلیت مشابه‌سازی دارد. بنابراین باید در متن برای تشخیص امام معیارهایی تعریف شده باشد که آن معیارها قابلیت مشابه‌سازی نداشته باشند؛ چرا که اگر امکان مشابه‌سازی معیارهایی که در متن برای امام بیان شده ممکن باشد، شناسایی امام واقعی و پیروی از او که مطلوب دین است ناممکن خواهد بود. براین اساس اگر یکی از معیارهای دینی شناسایی امام به گونه‌ای باشد که قابلیت همانندسازی دارد یا فهم ما از آن معیار فهم درستی نبوده و باید تفسیری دیگر از آن ارائه نمود، یا اگر قابل تفسیر درست نبود، بایستی علمش را به اهلش واگذار کرد. برای مثال، اگر در روایات، همراه داشتن عصای پیامبرگرامی اسلام ﷺ و سلاح آن حضرت، علامتی برای شناخت امام قرارداده شده، این عصا و سلاح نمی‌تواند عصا و سلاحی عادی باشد که هر کس با برداشتن یک عصا و شمشیر و ادعای انتساب آن به پیامبرگرامی اسلام ﷺ بتواند ادعای امامت نماید. اگر توانستیم این علامت را به گونه‌ای تفسیر کنیم که قابل مشابه‌سازی نباشد، می‌توانیم با تکیه بر آن، امام را شناسایی نماییم، و گرنه باید علم آن را به اهلش واگذار کنیم و در نتیجه برای شناسایی امام این معیار دیگر کارایی نخواهد داشت.

در بحث نشانه‌های ظهور نیز ضابطه کلی یادشده جاری می‌شود؛ یعنی آن دسته از نشانه‌های ظهور که مؤمنان در برابر شان تکلیف خاصی به عهده دارند و با تحقیق شان باید

دست به اقدامی ویژه زند، یا نشانه‌های ظهوری که راه شناخت امام مهدی هستند، اگر معجزه‌گونه و منحصر به فرد باشند مانند خسف بیدا و صیحه آسمانی، از آن جا که نمی‌توان مصادقی برایشان جعل کرد، در تشخیص مصاديق واقعی اش با مشکلی روبه رو نخواهیم بود، اما اگر نشانه‌های مورد نظر معجزه‌آسا نبودند و در نتیجه قابل مشابه‌سازی بودند، چنین نشانه‌هایی باید عالیمی داشته باشند که قابل جعل نباشند. برای نمونه، در روایات به لحاظ زمانی یا کیفیت وقوع و امثال آن با رخدادهای معجزه‌گونه مرتبط شده باشد تا از این طریق بتوان مصاديق واقعی آن را شناسایی کرد.

این معیار مشکل مشابه‌سازی و جعل مصاديق دروغین را حل می‌کند؛ زیرا وقتی نشانه‌ای معجزه‌گونه نباشد اما به لحاظ زمانی یا کیفیت وقوع و امثال آن با نشانه‌های معجزه‌آسا مرتبط شده باشد، از آن جا که نشانه‌های معجزه‌آسا مصاديق جعلی و مشابه‌سازی شده ندارند، می‌توان به مصدق واقعی آن نشانه عادی که با نشانه معجزه‌آسا پیوند خاصی دارد نیز یقین پیدا کرد. برای مثال، می‌توان به این روایت اشاره کرد:

امام صادق علیه السلام فرمود:

﴿يَسْمُلُ النَّاسُ مَوْتٌ وَ قَتْلُ حَشَى يُلْجَأُ النَّاسُ عِنْدَ ذَلِكَ إِلَى الْحَرْمٍ، فَيَنَادِي مُنَادٍ صَادِقٌ مِنْ شِدَّةِ الْقِتَالِ فِيمَا الْقِتْلُ وَ الْقِتَالُ؟ صَاحِبُكُمْ فُلَانٌ﴾ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۷۶)

مردم را مرگ و کشتاری فراگیرد تا آن جا که مردم در آن حال به حرم پناه جویند. پس نداکننده‌ای صادق از شدت کشتار آواز دهد: کشت و کشتار برای چیست؟ صاحب شما فلانی است.

و در جایی دیگر از آن حضرت چنین روایت شده است:

﴿لَا يَكُونُ هَذَا الْأَمْرُ الَّذِي مَدُونَ أَعْيَنُكُمْ إِلَيْهِ حَتَّى يَنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: أَلَا إِنْ فُلَانًا صَاحِبُ الْأَمْرِ فَغَلَامُ الْقِتَالِ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲، ج ۱۹۶)

این کاری که شما گردن هایتان را به جانبش می‌کشید، نخواهد شد تا این که نداکننده‌ای از آسمان آواز دهد: بدانید که فلانی صاحب امر است؛ پس جنگ برسر چیست؟

فراگیر شدن مرگ و کشتار پیش از ظهور، امری است عادی و غیرمعجزه‌گونه که قابل مشابه‌سازی است، اما آن مرگ و کشتاری که به دنبال خود ندایی آسمانی - که معجزه‌آساست - داشته باشد، دیگر قابلیت مشابه‌سازی نخواهد داشت.

همچنین می‌توان به قیام یمانی، سفیانی و خراسانی اشاره کرد که بر اساس

مجموعه روایات مربوط، در ماه رجب سال ظهور اتفاق می‌افتد و صبحه آسمانی در ماه رمضان همان سال رخ می‌دهد (نک: آیتی، ۱۳۹۰). بنابراین تحقق ندای آسمانی که معجزه‌آسا و غیرقابل مشابه‌سازی است می‌تواند قرینه‌ای مناسب برای شناسایی سفیانی، یمانی و خراسانی باشد.

معیار یادشده مشکل قابلیت انطباق بر مصاديق متعدد را نیز حل می‌کند؛ با این توضیح که اگر نشانه‌ای مانند ندای آسمانی معجزه‌آسا باشد، گرچه به خودی خود تکرارشدنی است و این احتمال می‌رود که سال‌ها بعد دوباره چنین ندایی تکرار شده و مصدق واقعی روایات مورد دوم باشد، اما از آن‌جا که این نشانه در روایات معیاری برای شناخته شدن امام مهدی قرار گرفته است^۱ در صورتی که احتمال تکرار در آن برود، دیگر این خاصیت را از دست خواهد داد؛ چرا که در هر مرتبه که این نشانه محقق شود، احتمال آن می‌رود که بار دیگر نیز تحقق یابد. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان به مصدق واقعی آن نشانه یقین حاصل کرد و در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توان به کمک آن امام مهدی علیه السلام را شناخت. بنابراین نشانه‌های اعجاز‌آمیز یک مصدق بیشتر نخواهند داشت.

برایین اساس روشن شد دیگر معیاری که باعث می‌شود به کمک آن یقین پیدا کنیم که یک شخص یا یک رخداد مصدق واقعی یک نشانه ظهور است، این است که آن نشانه معجزه‌آسا یا مرتبط با نشانه‌ای معجزه‌آسا باشد.

با توجه به معیار یادشده می‌توان برخی دیگر از استدلال‌هایی که احمد حسن برای صحت ادعای خود اقامه کرده است را مورد ارزیابی و نقد قرار داد. برای مثال، یکی از ادله‌ای که به آن استناد کرده، حدیث وصایت است^۲. وی به صرف این که نام او احمد است مدعی شده که مصدق این روایت است (انصار امام مهدی، بی‌تا: ۲۳)، در حالی که حدیث وصیت از آن‌جا که قابلیت این را دارد که هر کسی خود را مصدق آن بخواند نمی‌تواند معیار شناسایی مهدی‌های

۱. أمسك بيديك هلاك الفلانى (اسم رجل منبني العباس) و خروج السفياني وقتل النفس، وجيش الخسف، والصوت، قلت: وما الصوت فهو المنادي؟ فقال: نعم، وبه يعرف صاحب هذا الامر ثم قال: الفرج كله هلاك الفلانى (منبني العباس) (نعمانى، ۱۴۲۲: ۲۶۶).

۲. عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه في الليلة التي كانت فيها وفاته لعلي عليه السلام: يا أبا الحسن، أحضر صحبة ودواء فأملي عليه السلام وصيته حتى انتهى [إلى] هذا الموضع. فقال: يا علي، إنه سيكون بعدي اثنا عشر إماماً ومن بعدهم اثنى عشر مهدياً فأنت يا علي أول الاثني عشر الإمام. وساق الحديث إلى أن قال: وليس لمها الحسن عليه السلام إلى ابنه محمد المستحفظ من آل محمد - صلى الله عليه وعليهم - فذلك اثنى عشر إماماً ثم يكون من بعده اثنا عشر مهدياً فإذا حضرته الوفاة فليس لها إلى ابنه أول المهديين له ثلاثة أسماء كاسمي وأسم أبي وهو عبدالله وأحمد والاسم الثالث المهدي وهو أول المؤمنين. (طوسى، ۱۴۱۱: ۱۵۱).

پس از امام مهدی ع باشد.

آن چه گذشت را می‌توان چنین خلاصه کرد: باید در جریان تطبیق توجه داشته باشیم که اولاً تطبیق باید بر مبنای علم و یقین باشد و نه حدس و گمان؛ دوم این‌که تمام ویژگی‌های مذکور در روایات معتبر باید در مصدق مورد نظر بالفعل موجود باشد؛ سوم، باید در جریان تطبیق مرتكب تأویل شد؛ چهارم، تطبیق باید با سایر ضوابط دینی همسو و هماهنگ باشد و پنجم این‌که مصدق مورد نظر باید یا خود معجزه‌آسا باشد، یا با نشانه‌ای معجزه‌آسا ارتباط داشته باشد. توجه به معیارهای یادشده می‌تواند ما را به مصدق واقعی نشانه‌های ظهور رهنمایی نشوند، به طوری که هیچ تردیدی در صحت تطبیق وجود نداشته باشد.

نتیجه

اکنون نتیجه می‌گیریم که تطبیق قطعی فقط در نشانه‌های معجزه‌آسا و هرچیز مرتبط به آنها امکان‌پذیر است و شاید به همین دلیل باشد که پیشوایان معصوم ع برای شناسایی امام مهدی ع تنها بر صیحه که نشانه‌ای اعجاز‌آمیز و نمونه‌ای منحصر به فرد و غیرقابل مشابه‌سازی است تأکید کرده‌اند. همچنین در بین تمام نشانه‌های ظهور فقط درباره یمانی دستور به تبعیت داده شده^۱ و درباره سفیانی به مؤمنان دستور داده‌اند که با خروج او به سمت مکه حرکت کنند^۲. اگرچه این دو نشانه معجزه‌گونه نیستند، اما به دلیل پیوندی که با صیحه آسمانی دارند، مصاديق واقعی آنها قابل شناسایی است. بنابراین مؤمنان در صورت توجه به معیارهای یادشده، قدرت تشخیص آن را خواهند داشت و در نتیجه برای امثال دستورهایی که در ارتباط با این دو نشانه صادر شده‌اند به مشکلی برنخواهند خورد. البته در بین

۱. ثم قال أبو جعفر ع: خروج السفياني واليمني والخراساني في سنة واحدة، في شهر واحد، في يوم واحد، نظام كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً فيكون الأساس من كل وجه، ويل لمن ناواهم، وليس في الرايات راية أهدى من راية اليمني، هي راية هدى، لأنه يدعوا إلى أصحابكم، فإذا خرج اليمني حرم بيع السلاح على الناس وكل مسلم، وإذا خرج اليمني فانهض إليه فإن رايته راية هدى، ولا يحل لمسلم أن يتلوى عليه، فمن فعل ذلك فهو من أهل النار، لأنه يدعوا إلى الحق وإلى طريق مستقيم. (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۶۴)

۲. سمعت أبا جعفر ع يقول: أسلتم ترون أعداءكم يقتلون في معاصي الله، ويقتل بعضهم بعضًا على الدنيا دونكم، وأنتم في بيوتكم آمنون في عزلة عنهم. وكفى بالسفيني نقمة لكم من عدوكم، وهو من العلامات لكم، مع أن الفاسق لو قد خرج لمكتتم شهراً أو شهرين بعد خروجه لم يكن عليكم بأمس حتى يقتل خلقاً كثيراً دونكم. فقال له بعض أصحابه: فكيف نصنع بالعبيال إذا كان ذلك؟ قال: يتغيب الرجال منكم عنه، فإن حنقه وشرهه إنما هي على شيعتنا، وأما النساء فليبسن عليهن بأمس إن شاء الله تعالى، قيل: فإلى أين مخرج الرجال ويهربون منه؟ فقال: من أراد منهم أن يخرج يخرج إلى المدينة أو إلى مكة أو إلى بعض البلدان، ثم قال: ما تصنعون بالمدينة وإنما يقصد جيش الفاسق إليها، ولكن عليكم بمكة. (همو: ۳۰۱ - ۳۰۰)

نشانه‌های ظهور از شخصیت‌های مؤثر و مثبت دیگری مانند حسنی^۱، شعیب بن صالح^۲ و نفس زکیه^۳ نیز نام برده شده است. اگراین نشانه‌ها مستندات معتبری داشته باشند از آن‌جا که در روایات برای مؤمنان وظیفه خاصی نسبت به آنها تعریف نشده است، ضرورتی برای تشخیص مصدق واقعی آنها وجود ندارد و مؤمنان در مقام عمل می‌توانند در روایارویی با آنها براساس معیارهای کلی دینی اقدام مناسبی داشته باشند با این حال شخصیت‌های یاد شده نزدیک زمان ظهور نقش آفرینی خواهند کرد. از این‌رو به کمک ندای آسمانی می‌توان مصاديق واقعی آنها را شناسایی کرد. به تعبیر دیگر، مؤمنان در مواجهه با عموم نشانه‌های ظهور، تکلیف ویژه‌ای بر عهده ندارند. آنها موظف به امیدواری و نزدیک دیدن ظهور و تلاش برای زمینه سازی و... هستند. اینها تکالیفی هستند که چه نشانه‌های ظهور اتفاق بیفتد و چه نیفتند مؤمنان مکلف به انجام آن هستند. اگرچه مؤمنان با تحقق نشانه‌ای از نشانه‌های ظهور به طور طبیعی برای انجام تکالیف شرعی و نیز تکلیفی که در برابر امام زمان‌شان بر عهده دارند، انگیزه‌ای مضاعف خواهند یافت، اما فعلیت یافتن این تکالیف مشروط به تحقق نشانه‌ای از نشانه‌های ظهور نیست. بنابراین از آن‌جا که نشانه‌های ظهور تکلیف تازه‌ای نمی‌آفرینند مؤمنان ناگزیر از شناسایی مصاديق واقعی نشانه‌های ظهور نیستند و حتی اگر با مصاديق محتمل مواجه باشند و احتمال دهند که شاید فلان حادثه‌ای که رخ داده همان حادثه‌ای باشد که در روایات به عنوان نشانه ظهور شمرده شده، نه تنها در مقام عمل دچار مشکل نمی‌شوند، بلکه نفس این احتمال رغبت آنان را برای انجام تکالیفی که در عصر غیبت دارند بیشتر می‌کند و مایه افرون ترشدن امید آنان به نزدیک بودن ظهور می‌شود. به همین دلیل نیازی نبوده است که پیشواپیان معصوم علیه السلام برای شناسایی مصاديق واقعی نشانه‌های ظهور

۱. قُلْ لَّا إِيَّٰىٰ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيٌّ: مَنْ قَرْجُ شَيْعَتُكُمْ؟ قَالَ يَقَالَ إِذَا اخْتَلَفَ الْأَعْبَاسُ وَهَىٰ سُلْطَانُهُمْ وَلَمَّا يَكُنْ يَظْلَمُ فِيهِمْ وَخَلَعَتِ الْأَرْبُعُ أَعْتَهَا وَرَقَعَ كُلُّ ذِي صِبَّيَةٍ صِبَّيَتُهُ وَظَهَرَ الشَّامِيُّ وَأَقْبَلَ الْيَمَانِيُّ وَتَحَرَّكَ الْخَسَنِيُّ وَخَرَجَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ مِنَ الْمَدِيْنَةِ إِلَى مَكَّةَ يَتَرَاثِ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ فَقَالَ: مَا تَرَاثُ رَسُولُ اللَّهِ وَدِرْعَهُ وَعِمَامَهُ وَبَرْدَهُ وَقَضِيبَهُ وَرَايَتَهُ وَلَامَهُ وَسَرْجُهُ حَتَّى يَنْزِلَ مَكَّةَ فَيُخْرِجَ السَّيْفَ مِنْ غَمَدَهُ وَيَلْبِسَ الدَّرْعَ وَيَنْشِرَ الرَّايَةَ وَالْبَرْدَةَ وَالْعِمَامَةَ وَيَتَنَاؤلَ الْقَبْيَبَتَ يَبْدِئُهُ وَيَسْتَأْذِنَ اللَّهَ فِي ظُهُورِهِ فَيَقَالُ عَلَى ذَلِكَ بَعْضُ مَوَالِيهِ فَيَأْتِي الْخَسَنِيَّ فَيَخْبِرُهُ الْخَبَرَ فَيَبْتَدِرُ الْخَسَنِيُّ إِلَى الْخُرُوجِ فَيَبْثَثُ عَلَيْهِ أَهْلَ مَكَّةَ فَيَقْتُلُونَهُ وَيَبْتَعُونَ بِرَأْسِهِ إِلَى الشَّامِيِّ فَيَظْهُرُ عِنْدَ ذَلِكَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ فَيَبْتَغِي الثَّائِشَ وَيَتَبَغِّوْهُ. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۲۲۴ - ۲۲۵)

۲. عن عمار بن یاسر: ... ثم یسیر إلى الكوفة فيقتل أعون آل محمد عليه السلام ويقتل رجالاً من مسلميهم. ثم يخرج المهدی على لواهه شعیب بن صالح، وإذا رأى أهل الشام قد اجتمع أمرها على ابن أبي سفیان فالحقوا بمکة. (طوسی، ۱۴۱: ۴۶۴)

۳. قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: ليس بين قيام قائم آل محمد وبين قتل النفس الرکبة إلا خمسة عشر ليلة.

(صدق، ۱۴۰۵: ۶۴۹)

معیارهایی را بیان فرمایند و چه بسا ائمه علیهم السلام به عمد معیارها را بیان نکرده‌اند؛ زیرا هرچه مصادیق محتمل بیشتری وجود داشته باشد به تعداد مصادیق محتمل پراکنده شده در عصرهای مختلف، مؤمنان به امید می‌رسند و این هدف معصومین علیهم السلام در طرح بحث نشانه‌ها را بیشتر تأمین می‌کند.

اما درین نشانه‌های ظهرور چند علامت وجود دارد که مؤمنان در برابر آنها تکلیف خاصی بر عهده دارند و به همین دلیل چاره‌ای جزشناسی مصاداق واقعی این نشانه‌ها نیست. این نشانه‌ها یا خود معجزه‌آسا هستند و از این طریق مصادیقشان قابل شناسایی است، یا به دلیل ارتباطی که با نشانه‌های معجزه‌آسا دارند قابل شناسایی هستند.

سخن آخر این که آخرالزمان عصر فتنه‌هاست؛ فتنه‌هایی سهمگین و تاریک که همگی از سوی جبهه شیطان برای ریودن دیانت و معنویت انسان‌ها طراحی شده‌اند. ساده‌لوحی خواهد بود اگر تصور کنیم طرح شیطان برای رباش دین و معنویت انسان‌ها عربیان، شفاف و بدون ظرافت باشد و از گرایش‌های معنوی انسان‌ها سوء استفاده نشود. شیطان با هوش تراز آن است که تا وقتی که می‌تواند سخن خود را از زبان کسانی بیان کند که دعوی مهدویت، یمانیت و امثال آن را دارند، برای دین داران دام منکرات پهن کند. پس باید به هوش بود و در این راه با احتیاط قدم نهاد.



منابع

١. انصار امام مهدی، ادله جامع دعوت یمانی آل محمد، سید احمد الحسن، وبسایت فارسی انصار امام مهدی yamaani.com، بی‌تا.
٢. آیتی، نصرت الله، تأملی در نشانه‌های حتمی ظهور، قم، مؤسسه آینده روش، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
٣. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
٤. طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، قم، مؤسسه البعلة، چاپ اول، ۱۴۱۳ش.
٥. طوسی، محمد بن حسن، الغیة، تحقیق: عباد الله تهرانی، علی احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱.
٦. عاملی، علی بن یونس، *الصراط المستقیم*، بی‌جا، المکتبة المرتضویة، چاپ اول، ۱۳۸۴.
٧. کاظمی، سید مصطفی بن ابراهیم، *بشرارة الإسلام*، تحقیق: نزار حسن، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷ش.
٨. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
٩. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
١٠. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *كتاب الغیة*، تحقیق: فارس حسون، قم، انوار‌الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
١١. یزدی حائری، علی، *إلزم الناصب في إثبات الحجة الغائب*، تحقیق: سید علی عاشور، بی‌نا، بی‌تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

طرح اندیشه مهدویت در قرآن

*امیر غنوی

چکیده

مباحث مهدویت به مثابه بخشی از آموزه‌های اساسی دین، ریشه در قرآن دارد. این مباحث در قرآن با نگاهی عام مطرح شده و تصویری از ارادهٔ نهایی حق ارائه می‌دهد. در این تصویر حرکتی که رسول خدا ﷺ آغازگر آن بود، در نهایت بر تمامی ادیان بترتی خواهد یافت. در مسیر تحقق این اراده، آنان که مسیر بندگی و شایستگی را طی کنند راهبردیگران شده و بر جای کسانی تکیه خواهند زد که قدر نعمت ندانسته و به حق جفا کردند. حق خواهند ماند که ماندنی است و باطل خواهد رفت که رفتنی است.

روایات تفسیری با ارائهٔ شیوه‌هایی متفاوت در استنباط از آیات، هم بهره‌های ما را از آیات قرآن در مباحث مهدوی افزون می‌کند و هم شیوه‌های متفاوتی در اصول استنباط در اختیار می‌گذارد.

تأمل در محورهای مورد تأکید و تکرار در قرآن و در روایات تفسیری به ما کمک می‌کند تا بتوانیم به تصویری از مهدویت نزدیک شویم که آموزش‌های باوسطه و بی‌واسطهٔ قرآنی در ذهن مخاطبان دیروز و امروز شکل داده و می‌دهد.

واژگان کلیدی

مهدویت عامه، روایات تفسیری، انواع تأویل، شیوهٔ آموزش.

مقدمه

در طرح آموزه‌های دینی، قرآن جایگاهی بی‌بدیل دارد. مبانی و معارف اصلی دین، ارزش‌های اساسی و قواعد و احکام کلی در قرآن مطرح شده و تبیین و تطبیق آن به رسول خدا ﷺ واگذار گردیده است. مهدویت از جمله اندیشه‌هایی است که سرچشمه‌های آن را در اثربخش‌ترین متن وحیانی، یعنی قرآن باید جست.

عنوان اندیشهٔ مهدویت در برگیرندهٔ همهٔ مفاهیم و گزاره‌هایی است که به نجات نهایی اهل حق و به منجی بزرگ مؤمنان در پیکار با باطل مرتبط می‌شود. این اندیشه، گاه در قالبی عام و عاری از اشاره به مصدق مورد توجه قرار گرفته و گاهی نیز از امام دوازدهم ع و شرایط و دوره‌های امامت او گفت و گو کرده است. مباحثی که در شکل اول قرار می‌گیرند نگاهی عام به مقولهٔ مهدویت‌اند و مباحث متدرج در شکل دوم را می‌توان با نام مهدویت خاصه درج کرد. اندیشهٔ مهدویت در شکل خاص آن مورد بحث مستقیم قرآن نیست، ولی آیات متعددی را می‌توان ناظربه بحث مهدویت عامه دانست و ریشه‌های روشنی از طرح این اندیشه را در قرآن نشان داد. اما مطالعهٔ روایات تفسیری، باب تازه‌ای را در این عرصه می‌گشاید و اسلوب‌های مختلفی را نشان می‌دهد که معصومین علیهم السلام با استفاده از قرآن به تبیین معارف مهدوی پرداخته‌اند.



۱. تکیه بر قرآن در تبیین معارف مهدوی

تکیه بر آیات قرآن در توضیح معارف مهدوی، از جمله شیوه‌های پرکاربردی است که در روایات به کار گرفته شده است. این روایات با گره زدن آموزش معارف مهدوی به قرآن، چند هدف را در کنار هم مورد توجه قرار داده‌اند:

(الف) **تبیین معارف قرآنی**: قرآن در کنارتیبیین صریح و آشکار بسیاری از آموزه‌ها، گاه با روش‌های ظریف و پیچیده به نکاتی اشاره دارد. توسل به این شکل‌های متفاوت در بیان، با لحاظ نکته‌ای در شرایط عصر و یا ویژگی‌های مخاطبان است. قرآن کتابی است که نیاز به مبین در متن آن ملحوظ بوده^۱ و همراهی با ثقل دیگر را طلب می‌کرده و این نیاز در آیات ظریف و پیچیده مباحث مهدوی بیشتر به چشم می‌خورد.

(ب) **وسعت و پذیرش بیشتر مخاطبان**: گره خوردن آموزش معارف مهدوی با قرآن می‌تواند

۱. «إِلَيْنَا رُدُّ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ بِآيَاتِنَا مَا تُنَزِّلُ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).

مخاطبان آن را گستردۀ تر نماید. تفسیر و تبیین آیات از سوی خاندان وحی ﷺ برای همگان شنیدنی است، حتی برای آنان که سخن ایشان را پاره‌ای از وحی نمی‌پندارند. معارف مهدوی با این شیوه آموزش می‌تواند بخش بزرگ‌تری از مسلمین را پوشش دهد و با معارف اصیل مهدوی آشنا و پذیرا نماید.

ج) آموزش شیوه‌ای متفاوت در بهره‌گیری از قرآن: در سخنران امام باقر و امام صادق علیهم السلام از تأویل و تنزیل و نیاز از تأویل‌هایی که هنوز نیامده و از مصادیقی از آیات که هنوز محقق نشده و همچنین مصادیقی که از ذهن ساده‌اندیش ما دورند، سخن گفته شده است.

در همین آموزش‌هاست که در می‌باییم قرآن در عین گفت‌وگو از مورد و مسئله‌ای خاص همواره سخن به کلّیت می‌گوید و اسیر جزئیات نمی‌ماند که سرّ جاودانگی آن نیز در همین نکته نهفته است. این کلیات همه‌جا راه‌گشاست، حتی در تحلیل آن چه در آینده رخ خواهد داد؛ زیرا سنت‌ها و قاعده‌ها تغییر نمی‌یابند و در شرایط و وضعیت تازه، مصادق‌ها و جلوه‌های جدید و متناسبی خواهند یافت.

د) ماندگاری سخن: تمثیل به آیات قرآن و بهره‌گیری از ادبیات آن می‌تواند رنگی از جاودانگی به سخن بزند و آن را ماندگاری ببخشد. این اثر در شکل تفسیر آیات یا در قالب تأویل و بیان مصادیق پنهان و حتی در تمثیل به آیات و سخن گفتن به زبان قرآن و استفاده از نوع تعبیر آن محقق خواهد شد.

۲. تطور در روایات تفسیری

بررسی کمی روایات تفسیری نشان می‌دهد که بیشترین روایات تفسیری از امام صادق علیهم السلام نقل شده است. منقولات تفسیری امام باقر علیهم السلام از نظر حجم، در رتبه دوم قرار دارد و پس از آن، منقولات امیر المؤمنان علیهم السلام و رسول اکرم ﷺ در جایگاه بعد قرار می‌گیرند.

این نتایج جز در مورد اخیر، با حجم منقولات از هر یک از ائمه علیهم السلام هم‌ساز است؛ زیرا منقولات از امام صادق و امام باقر علیهم السلام در سایر مباحث نیز همین نسبت را با منقولات دیگر ائمه دارند. منقولات صادقین علیهم السلام از نظر کیفی نیز با منقولات رسول خدا علیهم السلام و امیر المؤمنان علیهم السلام متفاوتند و نوع بیانات حضرت باقر و صادق علیهم السلام و توضیحات ایشان نشان از شیوه‌ای تازه در آموزش اصحاب دارد که در حقیقت آموزش چگونگی تطبیق، تأویل و تفسیر است. امام باقر علیهم السلام آغازگر شیوه متفاوتی از آموزش معارف دینی است که در حقیقت به نوع شکافتن علوم انبیا و نشان دادن لایه‌های زیرین و عمیق بیانات وحیانی است و از همین رو او

را شکافنده علوم انبیا گفته‌اند.^۱ بررسی و دسته‌بندی این شیوه‌ها بحثی جداگانه را می‌طلبد و در این مقال نمی‌گنجد.

روشن است که این شیوه‌ها در زمان رسول خدا^{علی‌الله‌ السلام} و علی^{علی‌الله‌ السلام} مورد نیاز و در دستور کار نبوده و همین امر سبب شده تا کیفیت و کمیت این‌گونه بیانات در منقولات ایشان وضع متفاوتی داشته باشد.

۳. شیوه‌های بهره‌گیری از آیات قرآن

در بهره‌گیری از آیات قرآن و بیان معارف مهدوی شیوه‌های متنوعی را در روایات تفسیری می‌توان یافت. شیوه‌هایی مانند:

۱. شاخص نمودن و تبیین برخی آیات که از حوادث آخرالزمانی مانند رجعت گفت و گو کرده‌اند. این آیات عمدتاً معنای غامض داشته و مفسران غیرشیعی در تبیین مفاد آنها توفیقی نداشته‌اند.^۲

۲. تأکید بر تحقق برخی وعده‌های ذکر شده در قرآن که جز در سایه تحقق قیام قائم^{علی‌الله‌ السلام} و حکومت او امکان شکل‌گیری ندارند، مانند وعده جانشینی صالحان در زمین (نور: ۵۵؛ در تأیید همین برداشت نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۲۵۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۷) و وعده غلبه رسول خدا بر همه ادیان (صف: ۸ - ۹؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۴۳۲).

۳. توجه دادن به دستوراتی که خطاب به رسول و امت او صادر شده و انجام آنها به طور کامل در گذشته می‌سور نبوده است، پس باید به ناچار آینده‌ای را در نظر گرفت که انجام این دستورات مقدور گردد مانند دستور «قاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً...» که انجام کامل آن با قیام

۱. «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيٍّ عَبْدِكَ وَ وَلِيِّ دِينِكَ وَ خَلِيقَتِكَ فِي أَرْضِكَ تَاقِرِ عِلْمِ الْتَّبِيِّنِ» (ابن قولویه، ۳۱۱: ۱۳۵۶، صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲، ۵۷۴).

۲. «كَانَ يَنْهَاكِي: يَا بَاقِرُ الْعِلْمِ يَا بَاقِرُ الْعِلْمِ، فَكَانَ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ يَقُولُونَ: حَابِرْ بَهْجُرْ، فَكَانَ يَقُولُ: لَا وَاللهِ، مَا أَهْجُرُ وَلَكُنِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ: إِنَّكَ سَتُدْرِكُ رَجُلًا مِنِي اسْمُهُ اسْمِي وَ شَمَائِلُهُ شَمَائِلِي يَقْرِئُ الْعِلْمَ بَقْرًا...» (کلینی، ۱: ۱۴۰۷، ۴۶۹: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۱۹).

۳. «وَيَوْمَ تَحْسُنُ مِنْ كُلِّ أُفْعَأٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوَزَّعُونَ» (نمل: ۸۳). برای تفسیر ابن آیه به رجعت نک: قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۳۶؛ ۱۳۱ و ۱۳۰، و برای توضیح آن نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۳۹۶ - ۳۹۸. همچنین برای دیدن نظر مخالف نک: ابن عاشور، بی‌ت: ج ۳۱، ۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ۲۳۶.

۴. کلینی با سندی صحیح از امام صادق^{علی‌الله‌ السلام} نقل می‌کند که مراد از وعده داده شدگان به استخلاف، ائمه^{علی‌الله‌ السلام} هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۹۳)، اما همین روایت را استرآبادی با همین سند از کانی نقل کرده است با این تعبیر که: «نزلت فی علی بن ابی طالب و الائمه من ولده علیهم السلام ... و عنی بظهور القائم^{علی‌الله‌ السلام}» (حسینی استرآبادی، ۱: ۴۰۹، ج ۱، ۳۶۸).

ظاهرآ نسخه استرآبادی از کانی حاوی چنین تعبیری است و با وجود این تعبیر منافقانی میان نقل کانی با نقل احتجاج و نعمانی نخواهد بود.

قائم ممکن خواهد شد.^۱

۴. اشاره به این نکته که در گذشته تاریخ جریاناتی برای رسیدن به اهدافی متعالی از سوی خدا به راه افتاده است که جز در سایه قیام قائم به هدف خود خواهد رسید. برخی از این گفت و گوها را در روایات ذیل «**الْحَقُّ وَيُنِيبِطُ الْبَاطِلَ ...**» می‌توان مشاهده کرد (انفال: ۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۵۰).

۵. توضیح این مطلب که سنت الهی براین است که سنت‌های جریان یافته در امت‌های پیشین - مانند امت یهود - در حق امت پیامبر ﷺ نیز تکرار شود و تکرار این سنت‌ها، اقتضائی در مباحث آخرالزمانی خواهد داشت (برای اصل قاعده نک: همو: ج ۱، ۳۰۳ و برای تطبیق آن بر مباحث مهدویت نک: خازر رازی، ۱۴۰۱: ج ۱۲ - ۱۵).

۶. ارائه توضیحی متفاوت از آیات ناظر به قیامت؛ برخی بیانات قرآنی که در نگاه اول صرفاً توصیفی از قیامت محسوب می‌شوند ظرفیت آن را دارند که برایشان معنایی کلی در نظر گرفت که مصدقی از آن نیز به هنگام ظهور قائم یا رجعت اقوام گذشته تحقق یابد. گاه نیز برخلاف تصور اولیه مراد از برخی بیانات قرآنی برخی وقایع آخرالزمانی است نه قیامت.^۲

۷. توجه دادن به قاعده‌هایی که می‌تواند در ترسیم آینده کمک کند؛ برخی حرف‌ها و قاعده‌های کلی در همه زمان‌ها ساری و جاری هستند و مصادق‌هایی در عصر غیبت، هنگامه ظهور یا حکومت می‌توان برایشان یافت (برای مثال درباره سوره عصر نک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۶؛ درباره سوره تکاثر نک: سیاری، ۲۰۰۹: ج ۲۰۰؛ درباره آیات آخر سوره قدر نک: ابن حجام، ۱۴۲۰: ج ۲۱۸؛ برای تطبیق «**حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيَّأَسَ الرُّشْلُ ...**» بر غیبت طولانی حجت خدا نک: طبری، ۱۴۱۳: ج ۴۷۱).

۱. «**عَلَيْيِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذْيَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِيهِ جَعْفَرَ اللَّهُ أَعْزُّهُ جَلَّ: وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونُ فِتْنَةٌ وَّ يَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِهِ**» **فَقَالَ لَمَّا يَجِدُ تَأْوِيلَ هَذِهِ الْآيَةِ بَعْدَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَحْصَ لَهُمْ لِحَاجَتِهِ وَ حَاجَةِ أَصْحَابِهِ قَلَّوْ قَدْ جَاءَ تَأْوِيلُهَا لَمْ يَقْبَلُ مِنْهُمْ لِكَثْرَمِ يُفْتَلُونَ حَتَّىٰ يُؤْخَذَ اللَّهُ عَزَّوَ جَلَّ وَ حَتَّىٰ لَا يَكُونُ شَرِيكًا.** (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲۰۱، ۸).

۲. مثلاً از تعبیر «**فَإِذَا نَفَرَ فِي النَّافُرِ**» چگونگی الهام به امام مهدی **رسالت** به وقت ظهور استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۴۳) و همچنین برندای اسمانی جبرئیل به هنگام ظهور حجت خدا و معرفی او به همگان (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۷۳۲) و باز به نقل از امام باقر **در ذیل آیه «سَأَلَ سَائِلٍ بِعَدَابٍ وَاقِعٍ»** این عذاب به آتشی سوزی بزرگی که از حوادث آخرالزمانی به شمار می‌رود تطبیق شده است (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۳۶۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ج ۲۸۱). و همچنین درباره شناخته شدن مجرمین با سیماشان - آیه ۴۱ سوره رحمن - نک: صفار، ۳۵۶ و تطبیق «**فَتَرَبَّتِ السَّاعَةُ**» بر خروج قائم نک: قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۳۴۰ و تفسیر «**يَوْمُ الْخُرُوجِ**» بر رجعت نک: همو: ۳۲۷ و همچنین تطبیق «**هَلْ يَنِظِّرُونَ إِلَى السَّاعَةِ أَنْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**» بر ساعت خروج قائم که ناگهانی خواهد بود نک: ابن حجام، ۱۴۲۰: ج ۳۰۸).

۴. محورهای مورد توجه در روایات تفسیری

اگر آیات قرآن عمدتاً نگاهی عام به مهدویت را عرضه می‌کند، اما معصومین علیهم السلام در بیانات خویش به تطبیق و تبیین موردی این بیانات توجهی خاص نشان داده‌اند. روایات تفسیری کمتر به بحث مهدویت عامه پرداخته و عموماً نکاتی درباره حادث آخرالزمانی را در ذیل آیات تبیین می‌کنند.

الف) مهدویت عامه

روایات وارد در مجلد هفتم کتاب معجم احادیث امام مهدی علیه السلام صدها آیه‌ها را بر امام عصر علیه السلام یارانش و دوران غیبت و ظهور او تطبیق کرده‌اند. اما تطبیق این آیات به معنای دلالت این آیات بر مباحث مهدوی نیست. از میان این آیات، چند آیه را می‌توان حاوی

۱. در ذیل آیه ۳۰ سوره ملک، روایاتی وارد شده است که در آن «ماء معین» بر حجت خدا تطبیق شده و تهدید پروردگار بر غیبت و این که تأویل این آیه در زمان امام باقر علیه السلام محقق نشده است (صدوق، ج ۱؛ ۱۳۹۵: ۲۲۵؛ و به نقل از بیامبر علیه السلام نک: خراز رازی، ۱۴۰: ۱۲۰). روشن است که یکی از مصادیق آیه، غیبت حجت خداست و مصادیق دیگری نیز برای آیه می‌توان تصویر کرد، اما سخن نه فقط در این مصادر خاص، بلکه در نوع استنتاجی است که در روایات فوق به چشم می‌خورد.

۸. قرآن حاوی قاعده‌هایی کلی است که با کمک آنها می‌توان به نکاتی در ترسیم حوادث ظهور، قیام و ... رسید، مانند روایت‌های مربوط به ندای آسمانی که در ذیل «إِنَّ شَاءَ نَتَرْأِلْ عَلَيْهِم مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَغَنَّا قُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» وارد شده که بر چنین نکات و قاعده‌هایی دلالت دارد (درباره آیه ۱۷ سوره حديد نک: حلی، ۶۹: ۱۴۰۸).

۹. برخی بیانات مشروط قرآنی ظرف تحقیقی در گذشته و حال نداشته‌اند و ظرف تحقیق آنها صرفاً حادث آخرالزمانی است.^۱

۱۰. در برخی روایات گاه در بیان مطلبی از عبارتی از قرآن استفاده شده است که هم بر اثرگذاری سخن می‌افزاید و هم نوعی تیمن و تبرک است به کلام خدا (برای تمثیل به آیه ۱۷ سوره ص نک: سیاری، ۴۹: ۲۰۰۹).

بررسی مجموعه روایات تفسیری نه تنها مستندات قرآنی آموزه‌های مهم مهدویت را مشخص می‌کند، بلکه ما را با شیوه‌های تازه‌ای در بهره‌گیری از قرآن آشنا می‌کند. آیات ناظر به بحث مهدویت عامه و روایات تفسیری آموزه‌های مهدوی می‌تواند چگونگی طرح اندیشه مهدویت در میان مسلمین را مشخص کند و مقدمه‌ای باشد برای درک چگونگی و سیر تطور این اندیشه در تفکر و در نوشته‌های مسلمانان.

اشاراتی به مباحث مهدویت عامه دانست؛ اشاراتی که ذهن‌های مخاطبان را به سوی مضمون نجات و پیروزی نهایی حق بر باطل سوق می‌دهد. این بخش از آیات را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. آیاتی که زمین را میراث بندگان صالح خدا و مستضعفان گفته است، مانند: «**وَلَقْدَ كَتَبْنَا فِي الرَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الدِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ**» (انبیاء: ۱۰۵). در تأیید این برداشت نک: کلینی، ج: ۱۴۰۷، ح: ۲۷۹، و: ۵. با سنده صحیح از امام باقر علیهم السلام عیاشی، ج: ۲۵، قمی: ۱۳۸۰، ص: ۱۳۶۷، ج: ۲، به نقل از امام باقر علیهم السلام

در این آیه این نکته از کتاب زبور داد و نقل شده است که زمین را بندگان صالح خدا به ارث خواهند برد. اگر الف و لام در تعبیر «الارض» عهد باشد مراد همان سرزمین بندگان صالح خواهد بود. اما به نظر می‌رسد با توجه به عدم اشاره به بندگان صالح پیش از تعبیر «الارض» باید آن را به معنای تمامی زمین دانسته و تمامی زمین را ارث بندگان صالح خدا دانست.^۱

این آیه وعده می‌دهد که بندگان صالح خدا در آینده وارث تمامی زمین خواهند شد. این وعده در حقیقت خبر دادن از تسلط کامل صالحان یا همان پیروزی کامل صالحان بر حاکمان ظالم و ناصالح است؛ وعده‌ای که به عصر پیامبر اکرم علیهم السلام اختصاص نداشته و از زمان حضرت داود علیهم السلام سابقه دارد. اما این وعده تا کنون محقق نشده و تمامی زمین در اختیار بندگان شایسته خدا قرار نگرفته است. این پیش‌بینی را می‌توان همان وعده پیروزی کامل حق بر باطل دانست که مهم‌ترین محور در آموزه‌های مهدویت عامه است.

و همچنین آیه:

«**وَتَرِيدُ أَنْ تُمْكِنَ عَلَى الَّذِينَ اشْتَصْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**».

(قصص: ۵)

این آیه در میانه گفت و گواز موسی علیهم السلام و فرعون قرار گرفته است. در آیه قبل خدا از برتری جویی فرعون و از اختلاف افکنی هایش گفته است و از این‌که او گروهی از این مردم را تحت فشار گذاشته به ضعف و ناتوانی دچارشان کرد؛ پسراشان را کشته و زنانشان را به خواری نگهداشت. در برابر طرح برتری جویانه فرعون، خداوند از اراده خویش خبر می‌دهد؛ از این‌که او می‌خواهد که بر کسانی که در زمین به ناتوانی دچارشان کرده‌اند منت بگذارد و آنان را رهبران و وارثان قرار دهد.

۱. برخی مراد از «ارض» را سرزمین بهشت پنداشته و برخی سرزمینی که مؤمنان در آن آزار دیده‌اند. اما بسیاری با تکیه بر اخلاق لفظ مراد از آن را تمام زمین دانسته‌اند (برای دیدن نظرات مختلف نک: ابن عاشور، بی‌تا: ج: ۱۷، ۱۱۸؛ سیوطی، ج: ۱۴۱۶، ۳۳۷، ۵؛ دمشقی، ج: ۱۴۱۹، ۳۳۴).

این آیه اگرچه در میانه سخن از قوم موسی علیهم السلام است، اما آشنایان با شیوه بیان قرآن می‌دانند که بیان کلی قرآن در چنین مواردی به مورد اختصاص نداشته^۱ و از اراده‌ای کلی خبر می‌دهد؛ اراده این که بر همین مستضعفان منت گذارده و آنان را به رهبری برساند و آنان را وارث گذشتگان کند.

این جانشینی هم سنتی است مکرر در تاریخ و هم تصویری از پایان کار انسان که با ظلم و استضعفاف به پایان نمی‌رسد که هر استضعفافی به امتنان حق، برکشیدن و برجای نشاندن می‌انجامد.

۲. آیاتی که وعده غلبه دین اسلام بر همه ادیان را داده‌اند:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الْدِينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (توبه: ۳۲؛ صفحه: ۹).

تعبیر مورد استناد در این آیه سه بار در قرآن تکرار شده است. بر پایه این تعبیر، هدف از فرستادن پیامبر همراه با هدایت و دین حق، پیروزی کردن رسول بر تمامی ادیان است. این هدف از زمان رسول تا کنون محقق نشده^۲ و این غرض الهی قطعاً در روزگاری محقق خواهد شد که آن روز، روز چیره شدن رسول خدا علیهم السلام بر همه ادیان است.

۳. آیه استخلاف ایمان آورگان بر زمین:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيُسْتَأْخِلَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَأْخَلَّهُمُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمْكِنَنَّ لَهُمْ دِيَمَهُمُ الَّذِي ارْتَصَى لَهُمْ وَلَيَبْدَلَهُمْ مَنْ بَعْدَ حَوْفَهُمْ أَمَنًا يَغْبُدُونَ لَا يُشْرِكُونَ بِإِشْيَانِهَا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور: ۵۵ و نک: طبری، ۴۰۳؛ ج: ۲۵۶، ۱؛ عمامی، ۱۳۹۷: ۲۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱؛ ۱۹۳).

خداآوند به آنان که ایمان آورده و به رفتارهای شایسته کرد ها اند و عده می‌دهد که قطعاً آنان

۱. در روایات متعددی «مستضعفان» در آیه، به ائمه اطهار علیهم السلام تفسیر شده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۰؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۷۹).

۲. در آیه ۲۸ سوره فتح این آیه تکرار شده است، اما در پایان آیه به جای تعبیر **﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾** آمده است: «وَكَفَى بِاللهِ شَهِيداً» (برای تأیید این برداشت نک: صدوق، ۱۳۹۵: ج: ۶۷۰، ۲). سند روایت قابل تصحیح است؛ زیرا از علی بن ابی حمزة بطائی جذر حال استقامت نقل حدیث نشده و او در این حال کاملاً مورد وثوق عامه محدثین بوده است. همچنین علی بن الحسین السعدآبادی به جهت اکثار اجلاء از او قابل توثیق است.

۳. برخی مفسران مقاد این آیه را بر پیروزی مسلمانان بر شرق و غرب در سده‌های گذشته منطبق دانسته‌اند (اندلسی، ج: ۵، ۴۰۶ - ۴۰۷) اما با توجه به محفوظ ماندن اقتدار مسیحیت در اروپا و مصون ماندن بسیاری از ادیان نمی‌توان آن پیروزی را غلبه اسلام بر همه ادیان دانست.

را خلافت و جانشینی در زمین می‌رساند^۱ همان‌گونه که گذشتگان را به استخلاف رساند و همچنین دین و راهی را که برای ایشان پسندیده به جایگاهی بلند و مسلط خواهد رساند و از پس ترسیشان برایشان امنیت و آرامش را جایگزین خواهد کرد....

اگرچه این آیه از خلافت مؤمنان صالح در آینده خبر داده است، اما این خلافت را همانند خلاف اقوام گذشته دانسته و همین نکته سبب می‌شود در دلالت آیه برنجات نهایی و پیروزی حق بر باطل در پایان تاریخ بتوان تردید کرد. البته شکی نیست که وعده به استخلاف شایستگان در زمین در حقیقت وعده به پیروزی کامل ایشان است و تشییه اینان به جانشینان گذشتگان در اصل پیروزی و استخلاف است نه در وسعت - فی الأرض - آن.

۴. آیه آمدن حق و رفتن باطل:

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحُقْ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (اسراء: ۸۱)

در این آیه از آمدن حق و نابود شدن باطل و همچنین از نابود شدن بودن باطل خبر داده است. اما آیا این بیان می‌تواند تعبیر دیگری از نابود شدن باطل و ظهور و سیطرهٔ حق در نهایت کار باشد؟ به کارگیری افعال ماضی - جاء و زهق - حکایت از تحقق این حادثه دارد و باید آن را اموری مانند آمدن هدایت و رفتن ضلالت و یا برحاکم شدن پیامبر خدا بر مکه و بر شبه‌جزیره و یا ثبات و پایداری شریعت اسلام و دین حق و بطلان و اضمحلال شرایع باطل گذشتگان تطبیق کرد.

اما تأکید بر نابود شدن بودن باطل نشان از این دارد که سخن آیه عام و فراگیر است. این سخن را نمی‌توان به مصاديق گذشته یا آینده محدود کرد و باید آن را در همه دوره‌ها جاری دانست. باطل با نظام هستی ناهمانگ است و ناهمانگ با نظام مسلط، محکوم به نابودی است. اما سؤال این جاست که آیا از این آیه، پیروزی کامل و جهان‌گیر دعوت حق را می‌توان دریافت؟ آیا این آیه گذشتگان از اعلام نابود شدن هر باطلی با نابود شدن همه باطل‌ها در نهایت و در آخر الزمان نیز دلالت دارد؟

به نظر می‌رسد اگر باطل را همیشه در معرض جایگزینی با باطلی دیگر بدانیم و تصویری از نابودی کامل آن نداشته باشیم با تصویری که این آیه عرضه می‌دارد هم‌ساز نیست. این آیه سخن از نابود شدن بودن باطل و اضمحلال قطعی است و تصویری از آیندهٔ جهان که در آن

۱. برخی استخلاف و عده داده شده در آیه را برفتح مکه تطبیق کرده و «ارض» در این آیه را ارض مکه پنداشته‌اند (سمرقندی، بی‌تا: ج ۲، ۵۲۱) که اطلاق لفظ «ارض» با چنین تحدیدی سازگار نیست.

صرفًا باطل‌ها جایگزین یکدیگر خواهند شد با نگاه این آیه سازگار نیست. این آیه را می‌توان از شمار بیاناتی دانست که نوعی نگاه نسبت به آینده درگیری حق و باطل القامی کند و به نوعی براضمحلال نهایی باطل اشاره دارد.^۱

۵. آیاتی که عاقبت را به تقوا و اهل آن اختصاص داده است:

﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (اعراف: ۱۲۸)

قرآن از سخن موسی ﷺ با قوم خویش خبر می‌دهد؛ موسی آنان را دعوت به یاری جستن از خدا و استواری در مسیر می‌کند و وعده می‌کند که خداوند هر آن که از بندگانش را بخواهد، بر زمین مسلط خواهد کرد. در پایان سخن او از این نکته خبر می‌دهد که سرانجام نیک از آن متقین است.

از سخن موسای کلیم ﷺ می‌توان وعده اقتدار بر زمین در صورت استعانت از حق و صبر را دریافت، اما این بیانی متفاوت از پیروزی نهایی حق بر باطل است. این سنت حق است که یاری‌جویی ازاو و استقامت بر مسیر را به پیروزی پاداش می‌دهد، اما در این بیان سخنی از پایان تاریخ و نجات نهایی در زمین نیست.

فرقه اخیر آیه از سرانجام نیک متقین خبر داده است. این بیان نیز با مطلوب ما در بحث فاصله دارد؛ زیرا وعده به نیکی سرانجام می‌تواند در آخرت محقق شود.^۲ افزون بر این، سرانجام نیک حتی اگر دنیوی باشد به معنای ارائه تصویری از نجات نهایی و نهایت تاریخ نیست.

اما با توجه به بحث از وراثت زمین در تعبیر پیشین و همچنین با عنایت به روایات تفسیری

۱. از امام بافق علیه السلام نقل شده است: فی قوله عَزَّ وَ جَلَّ : «وَ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ» قَالَ: إِذَا قَاتَمْ علیه السلام دَبَّثَ ذَوَلَةَ الْبَاطِلِ (کلبی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۲۸۷). روایت به علت اشتمال سند بر بدخش متهمن به غلو همچون علی بن عباس جراذینی و بدخش افراد مجھول الحال مانند حسن بن عبدالرحمن الحمانی دچار ضعف بوده و صرفًا به عنوان مؤید قابل اتکا است.

۲. همچنین در آیه ۴۹ سوره هود آمده است: «يَلْكَ مِنْ أَبْيَاءِ الْقَبَبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» و همچنین در آیه ۸۳ سوره قصص آمده است: «يَلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».

۳. ممکن است بتوان از سیاق آیه ۱۳۲ سوره قصص و همچنین از سیاق آیه ۱۳۲ سوره طه: «وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْلَكَ رِزْقَنَا خُنُّ تَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلشَّقْوَى» بتوان همین اخروی بودن سرانجام نیک را استفاده کرد. روایاتی نیز قرینه‌ای بر دلالت این آیات بر تحقق این سرانجام نیک در دنیا به شمار می‌روند (طوسی، ۴۷۲؛ ۱۴۱۱، اثبات اعتبار سند دشوار است).

درباره تعبیر «الْعَاقِبَةُ لِلْمُمْتَقِينَ»^۱ می‌توان این سخن را درباره زمین و وراثت آن دانست. در این آیه از اقتدار حق در سپردن زمین به بندگان خود سخن گفته و در نهایت به این نکته اشاره کرده که پایان کار متعلق به اهل تقوا خواهد بود. با توجه به وجود آیات دیگری که زمین را از اهل تقوا دانسته و صالحان را وارثان زمین برشمرده، می‌توان این گونه تصور کرد که ذهن مخاطب قطعاً چنین معنایی را نیز در برخورد با تعبیر «الْعَاقِبَةُ لِلْمُمْتَقِينَ» در می‌یابد.

﴿وَسَيِّقَ الَّذِينَ أَتَقْوَا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمِرًا حَتَّىٰ إِذَا جَأُوهَا وَفُيحِشَتْ أَبْوَاهُنَّا وَقَالَ لَهُمْ خَرَّتُمُّهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبِّشُمْ فَأَذْخُلُوهَا خَالِدِينَ * وَقَالُوا الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَسَوْا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءُ فَنَعْمَ أَجْرُ الْعَالَمِينَ﴾. (زم: ۷۴ - ۷۳)

در این آیات ظاهراً سخنی از دنیا نیست و نقلی از احوالات اهل تقوا در آخرت است. همچنین از مراسمی سخن گفته شده که در آن اهل تقوا به بهشت داخل می‌شوند. اینان پس از دعوت به دخول در بهشت، خدا را ستایش کرده و از راستی وعده‌های او می‌گویند و از این که او زمین را از ایشان قرارداد و می‌توانند در هر کجا بهشت که بخواهند مأوا بگیرند و نیزار خوبی پاداش اهل عمل صحبت می‌کنند.

در این آیات از وراثت اهل تقوا سخن گفته شده است؛ وراثت زمین. اگر مراد از زمین در این تعبیر، زمینی است که در دنیا بر روی آن زندگی کرده‌اند، می‌توان تعبیر «أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ» را حکایتی از پیروزی و تسلط نهایی اهل تقوا بر زمین دانست. برخی مفسران با توجه به سیاق آیات و گفت‌وگوی از بهشت در قبل و بعد از این تعبیر، زمین در این آیه را سرزمین بهشت دانسته و اهل تقوا را وارثان آن سرزمین برشمرده‌اند.

دقت در زمان‌های به کار رفته در سخن اهل تقوا، حکایت از بطلان این تفسیر دارد؛ زیرا اهل تقوا از وراثتشان نسبت به زمین با فعل ماضی یاد کرده و درباره بهره‌مندی از بهشت و در اختیار داشتن آن از فعل مضارع استفاده نموده‌اند. آنان در حقیقت از نعمت‌های گذشته یاد

۱. الحُسْنَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلَيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمْزَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ بْنِ الْحَصْرَمِيِّ قَالَ: لَمَّا حُمِلَ أَبُو جَعْفَرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الشَّامِ إِلَى هَشَّامَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ وَصَارَ بِنَابِيَّهِ قَالَ لِأَصْحَابِهِ وَمَنْ كَانَ بِحَضُورِهِ مِنْ تَبَّانِي أُمِّيَّةٍ إِذَا رَأَيْتُمُونِي قَدْ وَبَخْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلَيِّ ثُمَّ رَأَيْتُمُونِي قَدْ سَكُثْ قَنْقِيلٌ عَلَيْهِ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ فَأَنْيَوْتُهُ ثُمَّ أَمْرَأْنِي يُؤْذَنَ لَهُ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو جَعْفَرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ قَعْمَهُمْ جَيْبِيَا بِالسَّلَامِ ثُمَّ جَلَسَ فَأَزْدَادَ هَشَّامَ عَلَيْهِ حَنْقًا بِتَرْكِهِ السَّلَامِ عَلَيْهِ بِالخِلَافَةِ وَجَلُوسِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ ... تَهَضِّلُ عَلَيْهِ قَائِمًا ثُمَّ قَالَ: أَتَهَا النَّاسُ، أَيْنَ تَدْهَبُونَ وَأَيْنَ تَرَادُ بِكُمْ بِنَا هَذِي اللَّهُ أَكْلُمُ وَبِنَا يَخْتَمُ آخِرَكُمْ فَإِنْ يَكُنْ لَكُمْ مُلْكٌ مُعْجَلٌ فَإِنَّ لَنَا مُلْكًا مُوْجَلًا وَلَنَسْ بَعْدَ مُلْكَنَا مُلْكٌ لِإِنَّ أَهْلَ الْعَاقِبَةِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُمْتَقِينَ» ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۴۷۱، ۴؛ و نیز نک: مفید، ۱۴۱۳، ج: ۲، ۳۸۵؛ اربیل، ۱۴۰۵، ج: ۲، ۴۶۶). سند کلینی به سبب عدم امکان توثیق صالح بن حمزه دچار مشکل است، ولی قوت متن در نقل کلینی و شیخ مفید می‌تواند راهی برای اثبات صدور سخن از معمصوم تلقی شود).

کرده‌اند که همان وراثت زمین است. حمل لفظ «الارض» بر سرزمین بهشت تحلیلی خلاف ظاهر و دچار ضعف قرائن است و نیز کثرت استعمال «ارض» بر زمین دنیا با چنین استعمالی سازگار نیست.^۱

تصویری که آیات فوق از آینده در ذهن مخاطبان جای می‌دهند، تصویری روشن و امیدساز است؛ تصویری که در آن خداوند اراده کرده حرکتی که با پیامبر ﷺ آغاز شده بر تمامی ادیان برتری یافته و غالب شود. تردیدی در تحقق این اراده حق نیست، حتی اگر مشرکان نخواهند، که شهادت او براین حقیقت کافی است.^۲ در مسیر تحقق این اراده، آنان که مسیر بندگی و شایستگی را طی کنند رهبری دیگران را برعهده گرفته و تمامی زمین را در اختیار خواهند گرفت^۳ و بر جای کسانی خواهند نشست که قدر نعمت ندانسته و به حق پشت کردند.^۴ باطل ماندنی نیست و در نهایت نابود شده و حق به جای آن خواهد آمد.^۵

این حقایق همه آن چیزی است که با نام «مهدویت عامه» از آن یاد شد و این معنای عام در سخنان رسول خدا ﷺ و جانشینان او، به تصویری مشخص و خاص از آینده تاریخ بدل شده و از ویژگی‌های منجی، عصر او و چگونگی تحقق نجات سخن گفته می‌شود.

ب) مهدویت خاصه^۶

قرآن جز در مواردی خاص از حوادث آخرالزمانی سخن نگفته است. اشاراتی به رجعت و تعابیری چندوجهی درباره قیامت، رجعت و ظهور قائم مهم‌ترین مطالبی است که درباره این حوادث در قرآن می‌توان یافت.

۱. از بدخی روایات می‌توان تفسیر اول را دریافت و از بدخی دیگر بیان دوم را (خصوصی، ۱۴۱۹؛ قمی، ۳۹۶؛ ج ۲، ۲۵۴؛ ۱۳۶۷) البته می‌توان هردو مورد را از مصاديق محسوب کرده و مراد گویندگان سخن را وراثت دنیا و آخرت تلقی کرد.

۲. بیان فوق ترجمه‌ای ترکیبی است از آیه ۳۲ سوره توبه، آیه ۲۸ سوره فتح، افزون بر این، ظاهر آیه ۳۹ سوره انفال: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَّيَكُونَ الَّذِينَ كُلُّهُمْ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» به همین معنا ناظر بوده و در حقیقت غلبه دین خدا بر سایر ادیان در آخرالزمان، تأویل و تحقیق خارجی همین آیه است (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲۰۱، ۸ و ۱۳۸۰: ج ۵۶، ۵ به نقل از امام صادق علیه السلام).

۳. مضمون آیات استخلاف ایمان آورده‌گان در زمین و ارت بردن آن توسط بندگان صالح.

۴. «إِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبِيلُونَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَقْتَالَكُمْ» (محمد: ۳۸).

۵. «جَاءَ الْحَقُّ وَرَأَهُقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱).

۶. مراد از این عنوان در مقاله «درآمدی بر طرح اندیشه مهدویت در قرآن و سنت» تبیین شده است. عنوان مهدویت اشاره‌ای است به هدایت و نجات نهایی حق و حقیقت. این سخن اگر به طور کلی مورد گفت و گو قرار گیرد، می‌توان بر آن مهدویت عامه نام نهاد؛ اما اگر از حوادث مشخصی در آینده خبر دهد و نوعی پیشگویی را در بر گیرد، نام مهدویت خاصه برآنده آن خواهد بود. تفصیل مطلب و مقاله فوق را در شماره پیشین همین فصل نامه بیاید.

نمونه اول: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّنْ يِكَدِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يَوْزُعُونَ» (نمل: ۸۳).^۱

قرآن در این آیه از روزی خبر می‌دهد که از هرامتی گروهی جمع خواهند شد؛ گروهی از آنانی که نشانه‌های خدا را تکذیب می‌کردند. اینان در آن روز به هم پیوسته خواهند بود. این آیه از روزی متفاوت با روز قیامت خبر می‌دهد؛ زیرا روز قیامت روز حشر دسته جمعی است که قرآن درباره آن فرموده است:

«وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ تُغَادِرْنَاهُمْ أَحَدًا»؛ (كهف: ۴۷) و [یاد کن] روزی را که کوه‌ها را به حرکت درمی‌آوریم، زمین را آشکار [و صاف] می‌بینی، و آنان را گرد می‌آوریم و هیچ یک را فروگذار نمی‌کنیم.

این آیه از روزی خبر می‌دهد که در روایات به روز رجعت مردگان تعبیر شده و از نشانه‌های آخرالزمان و همچنین ظهور حضرت مهدی است. آیه به این نکته تصریح نکرده و با شیوه‌ای طریف و اشاره‌وار به رجعت مردگان پرداخته است.

نمونه دوم: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْأَلَّائِكَةُ أُوْيَاتِيَ رَبِّكَ أُوْيَاتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْتَعِنُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَّ مِنْ قَبْلُ أُوْكَسَبَتُ فِي إِيمَانِهَا حَيْرًا قُلْ انتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ» (انعام: ۱۵۸).

آیه از تصلب و عدم آمادگی دشمنان رسول خدا برای پذیرش هدایت می‌گوید و این که گویی منتظرند تا ملاذکه به سراغشان بباید یا پروردگار رسول بباید و یا بعضی از نشانه‌های پروردگار. در ادامه، آیه از روزی که بعضی از نشانه‌های پروردگار پیامبر بباید سخن می‌گوید که در آن روز ایمان آوردن فایده‌ای برای فرد ندارد و همچنین ایمان‌هایی که به خوبی و خیری منجر نشده باشد.

روایات، این روز را زمان نزول آیاتی چون طلوع خورشید از محل غروب آن، خروج دابه و دجال، و همچنین هنگام قیام قائم و روز رحلت حجت خدا دانسته‌اند.^۲

۱. در تفسیر این آیه بر رجعت، روایاتی نیز وارد شده است: از جمله: أَخْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبِيسِي، عَنِ الْحُسَنِيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ حَمَادَ بْنِ عَبِيسِي، عَنِ الْحُسَنِيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ يَغْنِي أَبَا بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَنْفَرٍ عَلِيُّهُ: يُنِكِّرُ أَهْلُ الْعِرَاقِ الْرَّجُعَةَ؟ قَلَّتْ: نَعَمْ، قَالَ: أَمَا يَقْرَرُونَ الْقُرْآنَ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا؟» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۰).

۲. تطبیق بر آیات سه‌گانه در این روایت: عن زراة و حمران و محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله علیهم السلام فی قوله: «يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْتَعِنُ نَفْسًا إِيمَانُهَا» قال: طلوع الشمس من المغرب، و خروج الدابة والدجال، و الرجل يكون مصرًا ولم يعمل على الإيمان، ثم تجيء الآيات فلا ينفعه إيمانه (عياشی، ج ۱، ص ۳۸۰ - ۳۸۴).

تطبیق بر قیام قائم در روایت: سعد بن عبد الله قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَنِيْنِ بْنِ أَبِي الْحَطَابِ، عَنِ الْحُسَنِيْنِ بْنِ مَخْبُوبٍ، عَنْ عَلَيِّ بْنِ رَئَابٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَهُ قَالَ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا



این آیه تنها به روزی اشاره دارد که نه پذیرش ایمان و نه ایمان بی‌ثمر پذیرفته نخواهد شد. این روز با توجه صدرآیه می‌تواند روزی باشد که آیات ویژه و بی‌سابقه‌ای نازل شده باشد و آن‌چه در روایات آمده در حقیقت بیان مصاديق چنین روزی است.

در روایات واردہ در ذیل آیات، بیشترین بحث را درباره موضوع رجعت و بازگشت مردگان می‌توان یافت. در این روایات توجه ویژه‌ای به اصل رجعت شده و درباره حقانیت و نیز کیفیت رجعت، معرفی رجعت‌کنندگان (نک: هیئت علمی ...، ج: ۱۳۸۶، ۷ - ۹۳ - ۹۴)، رجعت شهدا به دنیا (همان: ۲۳۷ - ۲۳۸)، رجعت مؤمنان (همان: ۳۰۷ - ۳۱۴)، رجعت‌های مختلف (همان: ۴۶۵ - ۴۵۷، ۳۹۸ - ۳۹۷، ۳۶۴ - ۳۴۷، ۴۵۷ - ۳۲۸) رجعت ائمه و ... (همان: ۳۴۵ - ۳۴۷ - ۳۶۳، ۲۴۳ - ۱۴۲ - ۱۴۱، ۲۶۱، ۲۵۵ - ۲۵۳ - ۲۴۳ - ۱۴۲ - ۱۸۳، ۹۵ - ۹۳، ۶۹ و ...) سخن گفته شده است.

پس از موضوع رجعت، حقانیت قیام قائم و چگونگی آماده شدن او و اصحابش برای قیام، پرشمارترین روایات را به خود اختصاص داده است (برقی، ۱۳۷۱، ۲۳ - ۵۵، ۳۹ - ۶۸، ۵۷ - ۶۸ و ...). برخی عالیم ظهور مانند ندای آسمانی و معرفی حجت خدا و همچنین خروج سفیانی و فرورفتمن سپاه او در صحراء بسیار مورد توجه بوده‌اند (همو: ۳۱ - ۴۶، ۱۴۱، ۲۶۱، ۲۵۵ - ۲۵۳ - ۲۴۳ - ۱۴۲ - ۱۸۳، ۹۵ - ۹۳، ۶۹ و ...) سخن گفته شده است.

همچنین شیوه متفاوت و سخت‌گیرانه امام مهدی در برخورد با دشمنان خدا و همچنین آثار گسترده و برکات فوق العاده حکومت آن حضرت در روایات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است (همو: ۶۶۱ - ۶۶۴، ۶۵۱ - ۶۴۷، ۶۲۰، ۵۹۵ - ۵۹۹، ۵۴۱ - ۵۴۲ - ۵۱۵ و ...).

آخرین موضوعی که در روایات تفسیری به آن توجهی خاص شده است، فضیلت انتظار فرج و ارزشمندی پایداری بر مسیر در عصر غیبت است و تأکید براین نکته که پایداران در عصر غیبت در جایگاهی برتر از همراهان قائم قرار می‌گیرند (همو: ۵۹۹ - ۵۲۹، ۶۰۱ - ۲۷۸ و ...) (۱۶۹ و ۷۴).

يَنْفَعُنَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَّتَشْ مِنْ قَبْلٍ﴿فَقَالَ: الَّتِي ثُمُّ هُمُ الْأَئِمَّةُ، وَ الْأَئِمَّةُ الْمُنْتَظَرُهُ هُوَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَوْمَئِذٍ﴾ (لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن أمّتَش من قبل) ﴿فَقَالَ: الَّتِي ثُمُّ هُمُ الْأَئِمَّةُ، وَ إِنْ أَمَّتَشْ بِعْنَ تَقَدُّمِهِ مِنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ﴾ (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۲). و تطبيق بر روز رحلت حجت خدا و خالی ماندن زمین از حجت: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَلَيْهِنَّ الْعَامِرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا زَالَتِ الْأَرْضُ وَ اللَّهُ فِيهَا حُجَّةٌ تَغْرِيُ الْخَلَالَ وَ الْخَرَامَ وَ يَدْعُو إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقَطِعُ الْحُجَّةُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا زَيَّعَنَ يَوْمًا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَإِذَا رَفَعَتِ الْحُجَّةُ أَعْلَقَ بَابَ التَّوْهِيدِ وَ لَمْ يَنْفَعْنَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَّتَشْ مِنْ قَبْلٍ﴾ (آن ثُرُفَعَ الْحُجَّةُ وَ أُولَئِكَ شَرَارُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِمُ الْقِيَامَةُ) (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۳۶).

نتیجه

آن چه قرآن به روشی به آن اشاره کرده، پیروزی حق بر باطل و غلبهٔ نهایی اهل ایمان است و آیات متعددی براین معنا دلالت دارند. اما در مهدویت خاصه و سخن از چگونگی نجات و شناخت منجی، روایات تفسیری به ما کمک می‌کند تا به استخراج و استنباط نکاتی از این حادثه عظیم بپردازیم.

در مباحث گذشته از این نکته گفت و گو شد که این روایات، گذشته از آموزش معارف مهدوی، شیوه‌های گوناگونی از استنباط را در اختیار ما می‌گذارند؛ شیوه‌هایی که می‌توان در عرصه‌های دیگر نیز به کاربرد آنها اندیشید. این سخن مجالی دیگر را می‌طلبد.

مراجع

١. ابن حجام، محمد بن عباس، *تأویل ما نزل من القرآن الكريم*، قم: نشر الهدای، ١٤٢٠ق.
٢. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بيروت: مؤسسة التاريخ، بی تا.
٣. ابن غضائی، احمد بن ابی عبدالله، *كتاب الضعفاء (رجال ابن الغضائی)*، تحقيق: سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث، ١٣٦٤ش.
٤. ابن قولیه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، تحقيق: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویة، ١٣٥٦ش.
٥. أربلی، أبوالحسن علی بن أبي الفتح، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، بيروت: دارالأضواء، چاپ دوم، ١٤٠٥ق.
٦. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقيق: علی عبدالباری عطیة، بيروت: دارالكتب العلمیة، ١٤١٥ق.
٧. اندلسی (ابووحیان)، محمد بن یوسف، *تفسیر البحر المحيط*، تحقيق: صدقی محمد جمیل، بيروت: دارالفکر، ١٤٢٠ق.
٨. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تحقيق: جلال الدین محدث، قم: دارالكتب الاسلامیة، ١٣٧١ق.
٩. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٩ق.
١٠. حلی، رضی الدین علی بن یوسف، *العدد القویة لدفع مخاوف الیومیة*، تحقيق: مهدی رجایی و محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٨ق.
١١. حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، تحقيق: مشتاق مظفر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٢١ق.
١٢. خراز رازی، علی بن محمد، *کفاية الاثر فی النص علی الأئمة الاثنتي عشر*، تحقيق: عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم: نشر بیدار، ١٤٠١ق.
١٣. خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایۃ الكبرى*، بيروت: نشر البلاع، ١٤١٩ق.
١٤. دمشقی (ابن کثیر)، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بيروت، دارالكتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ١٤١٩.
١٥. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، تحقيق: محب الدین ابوسعید عمر، بيروت: دارالفکر، بی تا.



جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی
جمهوری اسلامی

١٦. سياري، احمد بن محمد، القراءات أو التنزيل والتحريف، تحقيق: محمد على اميرمعزي، لندن، دار بريل، ٢٠٠٩ م.
١٧. سيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، چاپ اول، ١٤١٦ق.
١٨. شريف رضي، محمد بن حسين، خصائص الأئمة، تحقيق: محمد هادي اميني، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٤٠٦ق.
١٩. _____، نهج البلاحة، قم: انتشارات هجرت، ١٤١٤ق.
٢٠. صدوق، محمد بن على بن بابويه، كتاب من لا يحضره الفقيه، تحقيق: على اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
٢١. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تحقيق: على اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه، ١٣٩٥ق.
٢٢. _____، معانی الاخبار، تحقيق: على اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٣ق.
٢٣. صفار، محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات، تحقيق: محسن کوچه باعی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق.
٢٤. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
٢٥. طبرسی، احمد بن علی، الاختیاج علی اهل العجاج، تحقيق: محمد باقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، ١٤٠٣ق.
٢٦. طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية للمؤسسة البعثة، قم: نشر بعثت، ١٤١٣ق.
٢٧. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال الكشی)، تحقيق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت للنشر، ١٣٦٣ق.
٢٨. _____، تهذیب الاحکام، تحقيق: حسن موسوی خرسان، تهران: دارالكتب الاسلامیة، ١٤٠٧ق.
٢٩. _____، الرجال، تحقيق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٧٣ش.
٣٠. _____، الغیة، تحقيق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الاسلامیة، ١٤١١ق.

۳۱. —————، الفهرست، تحقيق: سید محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف:
المكتبة الرضوية، بي تا.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقيق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران:
چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقيق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب،
۱۳۶۷ ش.
۳۴. قمی، علی بن حسین بن بابویه، الامامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق: مدرسه امام
مهدی (ع)، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (ع)، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقيق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار
الكتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. مفید، محمد بن نعمان، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقيق: مؤسسة
آل البيت، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقيق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه
نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. نعمانی (ابن ابی زینب)، محمد بن ابراهیم، الغیة، تحقيق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر
صدوق، ۱۳۹۷ ق.
۳۹. هیئت علمی مؤسسه معارف اسلامی، معجم احادیث الامام المهدی، قم، انتشارات مسجد
جمکران و بنیاد معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.

فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۰

نقدی بر معیارهای ارزش‌مداری آرمان شهر تمامس‌مور در کرامت انسانی (با تأکید بر اندیشه مهدویت)

* سیدمسعود پورسیدآقایی

** بهروز محمدی منفرد

چکیده

آرمان شهرگرایی و اتوپیا از مفاهیمی است که با تولد اندیشه درآدمی همزاد شده و اندیشمندان بسیاری به تدوین آن و بیان عصر طلایی و مطلوب خویش پرداخته‌اند. از این میان، «اتوپیای تمامس‌مور» جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا از عصر رنسانس، نخستین اتوپیای ترسیم شده به شمار می‌رود که از اومانیسم تأثیر بسزایی پذیرفته و به بیشتر عرصه‌های زندگی بشری از جمله اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و توجه کرده است.

این نوشتار به نقد معیارهای ارزشی اتوپیای تمامس‌مور درباره کرامت انسانی می‌پردازد، با این بیان که اگرچه اتوپیای تمامس‌مور در پی ارائه الگویی برای کرامت انسانی است، ولی به واقع نه تنها نتوانسته است چنین رسالتی را به نیکی انجام دهد، بلکه با تصویری نادرست از حقیقت انسانی او را در قفسی ذهنی پناه داده است و لذا می‌توان به این واقعیت رسید که آرمان شهری که زاییده عقل و تفکر بشری است، نمی‌تواند الگویی مناسب برای کرامت انسانی به شمار آید و تنها آموزه‌های وحیانی می‌توانند الگویی مناسب در قالب آرمان شهر مهدوی دغدغه‌های بشری و کرامت انسانی پاسخ گویند.

واژگان کلیدی

تمامس‌مور، اتوپیا، مهدویت، عدالت، توتالیتاریسم.

* استاد حوزه علمیه قم.

** استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (نویسنده مسئول) (Rahnama110@yahoo.com)

مقدمه

دانش واژه اتوپیا^۱ - که برای نخستین بار توسط تامس مور^۲ (۱۴۷۸ - ۱۵۳۵) وزیر هانری هشتم پادشاه انگلستان به کارگرفته شده است - یونانی و از دو کلمه «Ou» به معنای «نا» و «Topos» به معنای «مکان» ترکیب یافته و در مجموع به معنای مکان ناموجود است؛ ولی تامس مور پیشوند «Eu» یا خوب را به جای «Ou» قرار داده است. لذا این واژه از نظر او به معنای مکان خوب ناموجود است.^۳

نوشته های اوتوپیایی این دوپهلوی را منعکس کرده اند؛ گاه تصوری از نظام های اجتماعی خوب و قابل حصول به دست داده اند و گاه خیالی از یک کمال مطلوب اما دست نیافتی ارائه کرده اند.

جوامع آرمانی که واژه «اوتوپیا» برآنها دلالت دارد همه به شکلی عرضه شده اند که چون در آنها عقلانیت، هماهنگی، فایده و نظم حاکم است بهتر از جوامع موجود هستند (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱۰). بنابراین معنای اولیه واژه اتوپیا، فرافکنندن تخیل به خارج از امر واقع و یک نامکان است؛ یعنی جایی که اینجا نیست، مکانی دیگر که یک ناکجا آباد است. در اینجا نه فقط از نامکان، بلکه از نازمان هم باید سخن گفت، برای این که نه تنها بروون بودگی مکانی اتوپیا (مکانی دیگر) بلکه بروون بودگی زمانی (زمانی دیگر) را هم باید در آن تعیین بخشیم (ریکور، ش ۹۹: ۳۲). البته ممکن است آرزوهای مکانی^۴ را اتوپیا و آرزوهای زمانی^۵ را هزاره های شکوهمند بنامیم (مانهایم، ش ۳۶: ۲۷۲)؛ اما اصطلاح اتوپیا در یک معنای عام عبارت است از نوشته های کلی درباره شماری از اندیشه ها یا رؤیا های مختلف برای توصیف یا توجه به خلق یک جامعه بهتر و البته ممکن است به اندیشه هایی اطلاق شود که از منبع واقعیت نیست، بلکه از مفاهیمی همانند سمبول و نماد، فانتزی، خواب، رؤیا، ایده و شبیه به آن انتزاع شود که بیشترین مفاد آنها موجود نباشد^۶ و ممکن است برای هر طرح اجتماعی، عقلانی و یا سیاسی به کار رود که در آن زمان موجود اجرایشدنی نباشد.

۱. Utopia. این واژه در زبان فارسی به «جایی که وجود ندارد»، «ناکجا آباد»، «آرمان شهر»، «مدينة فاضل» و... معنا می شود.

۲. نویسنده اومانیست عصر رنسانس.

3. Rutledge Encyclopedia, Utopianism

۴. گفته شده است این عنوان حاصل بازی تامس مور با دو کلمه Otopia (لامکان) و Eutopia (مکان خوب) است.

5. Spatial Wishes

6. Temporal Wishes

7. Rutledge Encyclopedia, I.b.i.d, Utopianism

(Bacon & Tomasso, 2003: II)

از نظر مانهایم حالت ذهن هنگامی اتوپیایی است که با حالت واقعیتی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می‌رسد ناسازگار باشد. این ناسازگاری همواره از این نکته هویداست که چنین حالت ذهنی در تجربه، در اندیشه و در عمل معطوف به موضوعاتی است که در موقعیت فعلی وجود ندارد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۵۷). او در کتاب خود صورت‌های مختلفی از اتوپیای مورد نظر خود را برمی‌شمرد که از جمله می‌توان به اتوپیای مکتب انسان‌دوستی آزادی خواهانه و اتوپیای بورژوازی اشاره کرد که پس از تحقق تبدیل به واقعیت شدند.

در مقابل آرمان شهرهای مثبت، برخی طرح‌های اتوپیا در قالب اتوپی منفی، دیستوپیا^۱ یا ضد اتوپی^۲ نامیده می‌شود.

دیستوپیاهای جوامعی تخیلی و وارونه یک جامعه آرمانی (آرمان شهر) به شمار می‌آیند و به منزله هشداری برای مردم به سبب چیرگی معضلات اجتماعی، اقتصادی، صنعتی و... هستند که در آنها ویژگی‌های منفی و فاجعه‌های انسانی بر حیات آدمی چیره شده و تمامی زیست این جهانی انسانی را در نوردیده است و به نابودی بشر می‌انجامد و در نتیجه هیچ انسانی خواهان چنین زندگی شومی نیست.

البته برخی براین باورند که دیستوپیاهای ضد اتوپیا نیستند، بلکه اتوپیاهایی در جهت مخالف هستند (Hudson, 2003: 18) که طرح و موضوع آرمان شهر را وفادارانه بازگو می‌کنند تا نشان دهند که هریک از کارهای نیکو مثل علم و تکنولوژی و قانون‌گرایی اگر به نهایت و کمال خود برسند، سرانجام انسانیت انسان را به خطر می‌اندازند و ضد انسان می‌شوند (روویون، ۱۳۸۵: ۱۶۰)، چنان‌که «سفرهای گالیو» اثر جاناتان سویفت بازسازی کاریکاتورواری از آتلانتیس نو اثر فرانسیس بیکن بوده و به نقد علوم و دانشمندان زمان خود می‌پردازد و دیدگاه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی نگارنده را منعکس می‌کند (See: Swift, 1826).

در بیشتر این داستان‌ها، نگارنده دنیای تخیلی ناخوش آیند و وحشت‌ناک و جامعه‌ای نامطلوب و ناهنجار را برای بشر در آینده ترسیم می‌کند و به این تصویر تخيلی خویش از جامعه ساختگی اش نظری منفی دارد و آن را نامطلوب می‌شمارند و بسیاری از این داستان‌ها حاصل بدینی به نظریه‌ها و ایدئولوژی‌هایی همانند کمونیسم، کاپیتالیسم و... است.^۳ از این رو در آنها غالباً به طرفداری یا نقد ایدئولوژی‌ها، نظام‌ها و مرام‌های سیاسی به صورت تلویحی اشاره

1. Dystopian.
2. Anti Utopia

3. این ایدئولوژی‌ها، همگی جامعه‌ای مطلوب را در پیروی از باورهایشان ترسیم می‌کنند.

شده است.

گزارشی از اتوپیای تامس مور

اتوپیای تامس مور جایگاه ویژه‌ای در میان آرمان‌شهرها دارد. از این‌رو که پس از عصر رنسانس اولین اتوپیا به شمار آمده و بسیاری از اتوپیاهای پس از رنسانس ازوی تأثیر پذیرفته‌اند.

مور در سال ۱۵۱۵ در یک سفر دیپلماتیک به بلژیک رفت و در این سفر نوشتن کتاب یوتوبیای خود را به زبان لاتین آغاز کرد که در بازگشت به لندن پایان یافت. این اثر در سال ۱۵۱۶ در لوون به چاپ رسید و مورد توجه اومانیست‌ها و سیاستمداران قرار گرفت و آوازه آن از همان آغاز همه‌جا را فراگرفت و از روز انتشارش در لوون فرانسه غوغای و گفت‌وگوی فراوانی برانگیخت و در مدت دو سال، سه چاپ دیگر از آن به همان زبان اصلی لاتینی که زبان بین‌المللی دانشوران و کلیسا بود منتشر شد و به تدریج کتاب اتوپیای او سبب شد نامش را در شمار قهرمانان «انقلاب» بر لوحه‌ای در میدان سرخ مسکو بنگارند (کنی، ۱۳۷۴: ۸-۷).

مور نام کتاب خود را /توپیا/ نهاد که امروزه واژه یوتوبی (Utopia)، یوتوبیا (Utopia) و یوتوبیانیسم (Utopianism) اصطلاحی شایع در علوم و فلسفه سیاسی است که شرح‌های مفصلی براین واژه نگاشته شده است.

کتاب /توپیا/ تامس مور از دو بخش تشکیل شده است که بخش اول توصیفی از اوضاع نابسامان آن عصر انگلستان دارد و چون دارای جنبه‌ای واقعی است، هم ارزش تاریخی و هم جنبه جامعه‌شناسی دارد. هرچند این بخش یک سال پس از نگارش بخش دوم نوشته شده است (روویون، ۱۳۸۵: ۴۵)، ولی از حیث منطقی مقدم است و زمینه را برای بخش دوم یعنی پرداختن به آرمان شهرش فراهم می‌آورد. نام‌هایی که برای مکان‌ها و افراد در نظر می‌گیرد معنایی طعمه آمیز و منفی دارند، چنان‌که معنای اتوپیا «هیچ‌جا» و رود آنیدر یعنی «بی‌آب» و شهر آمائورت «خیالی» و نام روایت‌گر داستان رافائل هیتلودی به معنای «یاوه سرا» است.

داستان اتوپیا عبارت است از یک حادثه تاریخی یعنی سفری که امریکو وسپوچی به امریکا دارد و اتوپیای تامس مور جزیره‌ای است که توسط یوتوبوس^۱ پادشاه آن سرزمین ساخته شده، طبیعت را به سود انسان تغییر داده و ساکنان روس‌تایی، بی‌ادب و نافره‌هیخته آن دیار را متمدن کرده است. لذا از ویژگی‌هایی برخوردار است که دیگر ملل از آن بی‌بهره یا کم‌بهره‌اند.

1. utopos

- برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های اتوپیای تامس مور را می‌توان در قالب موارد ذیل برمی‌شمرد:
۱. اتوپیای تامس مور عدالت را شالوده اساسی حکومت خود می‌داند در حقیقت ایده آرمان شهرگرایی او به عنوان یک نگرش فطری به عدالت برمی‌خیزد که شامل همهٔ حوزه‌ها می‌شود. از جملهٔ این حوزه‌ها می‌توان به عدالت اقتصادی، توزیع عادلانهٔ ثروت و مشارکت در اموال و مسکن اشاره کرد و از سویی ماهیت اتوپیا پاسخی به بیداد، ظلم و ناامنی‌های موجود بوده است.
 ۲. اتوپیا می‌خواهد فرد را با جامعه و همگان متحده ساخته و سازش دهد و از این‌روی مدنیت طبیعی و رابطهٔ تعاون میان انواع انسانی از شالوده‌های آرمان شهر است و این امر نوعی همدلی در همهٔ عرصه‌های زندگی را در پی دارد و فردی که در این شهرزنگی می‌کند، حتی در مرگ هم خود را تنها نمی‌داند؛ زیرا همواره اهل مدینه است، در حالی که مرگ به منزلهٔ تنها‌ی است.
 ۳. اتوپیای تامس مور زاییدهٔ ذهن خلاق بشری است و مؤلفه‌ها و برنامه‌های آن در چارچوب ذهن شکل می‌گیرد. از این‌رو قاعده و قانون‌مندی اقتضای ذاتی آن است و می‌توان آرمان شهر را نمونهٔ جامعه‌ای قاعده‌مند و قانون‌مدار دانست که همهٔ رفته‌های افراد جامعه را تحت الشاع قرار داده است.
 ۴. اتوپیای تامس مور مخالف هرگونه آزادی خودسرانه است؛ زیرا سبب خودسری امیال طبیعی و درنتیجهٔ تخطی از قوانین جامعهٔ خواهد بود. اما آن‌گاه که مصالح حکومت مورد نظر قرار گیرد، به کاربستن هرگونه روش ناپسند اخلاقی شایسته می‌شود؛ زیرا هدفی مهم‌تر از دولت وجود ندارد.
 ۵. توجه به حاکم از ویژگی‌های اتوپیای است؛ چنان‌که تامس مور اصرار دارد حاکم باید حکیم باشد و شهریار به عنوان حاکم جایگاه ویژه‌ای دارد.
 ۶. دانایی و خردورزی و توجه به علوم مورد نیاز جامعه همانند پژوهشی از بارزترین ویژگی‌های اتوپیای تامس مور است.
 ۷. اتوپیا از تفکر اولانیستی نشئت گرفته و از انسان‌مداری و کرامت انسانی دم می‌زند. از این‌رو در صدد تهیهٔ برنامه‌ای برای ارج نهادن به منزلت انسان بوده است.

نقد و بررسی اتوپیای تامس مور

۱. مسیحیت و آرمان شهر مهدوی نفی اتوپیا

آموزه‌های مسیحیت بر محور شخصیت بنیان‌گذارش شکل گرفته و بسیاری از گزاره‌های

اعتقادی را درباره حضرت عیسی عَلَيْهِ اَللّٰهُوَكَرَمٌ وَسَلَّمَ انشاء کرده است. یکی از آموزه‌های آن، آموزه پادشاهی خداوند یا فرارسیدن ملکوت الهی است که بر محور بازگشت عیسی عَلَيْهِ اَللّٰهُوَكَرَمٌ وَسَلَّمَ در آخرالزمان ترسیم شده است. این آموزه که به نوعی بیان کننده آمال و آرزوهای یک مسیحی مؤمن است بیان می‌کند که آرمان دیانت مسیحی، فرارسیدن وتلاش برای رسیدن به دوره‌ای است که انسان همراه با عیسی عَلَيْهِ اَللّٰهُوَكَرَمٌ وَسَلَّمَ در ملکوت الهی زندگی کند. هرچند این آموزه در دوره‌هایی از تاریخ مسیحیت تفسیرهای آرمانی و عرفانی به خود دیده است، ولی وجه غالب آن، این است که در آخرالزمان عیسی بازخواهد گشت و به مدد الهی و لطف و فیض او، مؤمنان به خویش را در جهان آینده و دنیای جدید همراهی خواهد کرد.

از نظر مسیحیت، آدمی با تلاش‌های خود و بدون کمک لطف الهی نمی‌تواند به کمال دست یافته و نجات یابد و تا زمانی که روی زمین زندگی می‌کند رستگار نمی‌گردد و هیچ‌کس نمی‌تواند در این وادی مملو از اشکال، سکونتی پایدار داشته باشد؛ زیرا همه انسان‌ها در این عالم سفلی فقط حکم مهاجرانی دارند که می‌خواهند وارد قلمروی بیرون از این دنیا شوند (برلین، ۱۳۸۷: ۴۷). از دیدگاه مسیحیت، در جهان تنها یک انسان کامل می‌تواند وجود داشته باشد و آن نیز کسی جز عیسی مسیح عَلَيْهِ اَللّٰهُوَكَرَمٌ وَسَلَّمَ نیست و تنها یک شهر خدا می‌تواند وجود داشته باشد که آن هم متعلق به این جهان نیست و فقط با رحمت الهی تجلی پیدا می‌کند. بنابراین جهان جایگاه گناه، بی‌نظمی و رنج است و اگرچه می‌توان تا حدودی آن را تطهیر کرده و نجات داد، اما انسان هبوط کرده نمی‌تواند آن را از اساس اصلاح کند و کمال بخشد و آن بهشت گم شده یا باز به دست آمده، یگانه اوتوپیای ممکن هم کلیدش فقط به دست خدا بود (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱۵-۴۱۶). از این رو بیشتر آرمان‌شهرها از جمله اتوپیای تامس مورو بیکن که شهرآرمانی خود را در زمین بنا نهاده و کلیدش به دست انسان است، مورد تأیید مسیحیت نبوده و روح آنها نه تنها با مسیحیت و مکاشفات یوحنای وابسته نیست (Davis, 1983: 43)، بلکه مورد نقض جدی آنهاست. لذا آرمان شهرهایی همانند شهرخدای آگوستین و شهر مسیحیان^۱ فالتنی اندریا که در قرون وسطاً و عصر حاکمیت مطلق کلیسا ترسیم شده‌اند، در مسیر مسیحیت قرار داشته و آموزه‌های مسیحیت را جلوه می‌نمایاند و تنها از این نظر تا حدودی مورد تأیید مسیحیت قرار گرفته‌اند.

به همان سان آرمان شهر مهدوی نیز اتوپیای تامس مورو و سایر اتوپیاهایی که زاییده ذهن

1. Christainoplis

بشر است را نفی می‌کند و با آن سازگار نیست؛ زیرا آرمان شهر مهدوی بر اساس قوانین الهی و آموزه‌های وحیانی شکل می‌گیرد و اتوپیای تامس مور زاییده تخیلات بشری بوده و به همان اندازه که ذهن بشری خطاطبزیر است تفکرات او درباره ترسیم آرمان شهر نیز خطاطبزیر است. این مسئله به ویژه درباره نوع نگاه به انسان وجود دارد، چنان‌که می‌بینیم اتوپیای تامس مور به جای آن‌که کمال و سعادت اخروی و جاودانه انسان را لاحاظ کند، تمام توجه‌اش به زیست این جهانی بشری است.

۲. نقد کمال خواهی اتوپیا

اندیشه کمال اتوپیایی، آزادی انسان‌ها را نفی می‌کند؛ زیرا وقتی آدمی به کمال نهایی مورد نظر اتوپیست نایل آید، هیچ تغییری را برنمی‌تابد و اهل اتوپیا نمی‌توانند در حیات خود غیر از آن‌چه برایش تصمیم گرفته‌اند برگزینند و از آن‌جا که تمامی کارهایش بر اساس مقررات تدوین شده است، موجودی مجبور بوده و آزادی آنان کاملاً محدود می‌شود تا جایی که انسان حتی در انتخاب امور روزمره و حیاتی همانند غذا خوردن، لباس پوشیدن و... نیز مجبور است.

همچنین چه بسا برخی کارهای نیکو، وقتی به اوج کمال خود می‌رسند، آینده بشر را به خطر اندازند، چنان‌که علم و تکنولوژی، هرچند ثمرات بسیاری برای بشر به دنبال داشته‌اند ولی تا کنون خطرات بسیاری نیز برای بشر ایجاد کرده‌اند که با به کمال رسیدن آن، انسانیت انسان به خطر می‌افتد. برای مثال، استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی در بمباران شهرهای هیروشیما و ناکازاکی، ثمرة رشد و توسعه بی‌حد و مرز علم و تکنولوژی عاری از اخلاق و دین بوده است.

مفهوم کلیتی کامل و بی‌نقص یا راه حل غایی که در آن تمام مؤلفه‌های خوب در کنار هم وجود داشته باشد، تنها دوراز دسترس است، بلکه از نظر مفهومی نیز فاقد انسجام و پیوستگی منطقی است. برخی از خیرهای بربین با هم سازگار نیستند؛ پس ناگزیریم دست به انتخاب زنیم و شاید هرگزینش زیانی جبران ناپذیر به دنبال داشته باشد (برلین، ۱۳۸۷: ۳۲).

اگر بنا باشد به تعداد فرهنگ‌های موجود، جامعه بی‌عیب و نقص داشته باشیم و هریک مجموعه فضیلت‌های آرمانی مخصوص به خود را داشته باشند، در آن حالت مفهوم واقعی امکان جامعه‌ای واحد و کامل از نظر منطقی فاقد انسجام است و این را می‌توان آغاز انتقاد مدرن از مفهوم آرمان شهر دانست.

از اینها گذشته، عمدترين توجه کمال تعريف شده از سوی آرمان شهرها به ویژه اtopicیات تامس مور به زیست این جهانی بشری است و شامل سعادت حیات جاویدان و اخروی بشری نمی شود، اما جامعه ترسیم شده الهی از سعادت و کمالی سخن می گوید که قلمرو آن هم زیست و سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی را دربر می گیرد.

با این اوصاف حکومت واقعی، کامل و تمام از آن حکومت سنتی است و با اشاره به این که جریان کلی نظام طبیعت و سیر تاریخ رو به سوی تکامل گام نهاده و درنهایت، حکومت کامل ارزش های انسانی استقرار می یابد، تا کنون حکومتی کامل و واقعی تحقق نیافته است.

دکتر نصر می گوید: «انسان ها با اطمینان خاطر بسیار درباره خلق آینده سخن می گویند و نقشه هایی ترسیم می کنند که بر روی کاغذ کاملاً منطقی به نظر می رسد» ولی دیری نمی پاید که به انواع و اقسام نواقصی که در مرحله نقشه کشی حتی به تصور هم نمی آمد، مخدوش می شوند؛ زیرا انسان هایی که عامل اجرای این نقشه ها به شمار می روند، آن گونه که واقعاً هستند، یعنی مخلوقاتی ناقص و فاقد معرفت لازم نسبت به سرشت امور، دیده نمی شوند؛ وجود آنان آکنده از نواقصی است که به هر کاری که دست زنند، بر آن تأثیر می گذارند؛ به هر اندازه ای که منکر این نواقص شوند، خطرناک تر می شوند؛ فراموش کرده اند که ممکن نیست هیچ وضعی از وضع ناقص و معیوب کسانی که موجب پدید آمدن آن وضع شده اند، بهتر باشد (همو: ۹۷).

اتopicیا کمال مطلقی را ترسیم می کند که ایستایی کامل را درپی دارد؛ زیرا آن گاه که جامعه از حیث قوانین و مقررات و... خود را کامل و تمام بداند ضرورتی نمی بیند برای رسیدن به کمال دیگری حرکت کند، بلکه حرکت را خطری جدی به شمار می آورد. بنابراین آرمان شهر بن بستی است که آدمی را از حرکت بازمی دارد و پایان پویش تاریخ است؛ زیرا هیچ نقصی را در درون برنامی تابد و از آن جا که حرکت همواره از نقص به کمال است، اگر نقصی نباشد حرکتی نیز نیست؛ زیرا حرکت از کامل به کامل از دیدگاه منطقی، ناشدنی است و اگر بفرض این گونه حرکت امکان پذیر باشد، باید به سوی بدتر باشد، در نتیجه حتی تجارت نیز نفی می شود؛ زیرا تجارت هم نوعی حرکت بوده و حرکت، منفور است. حتی افلاطون نیز اعتقاد خویش به دولتی کامل و تغییرناپذیر را به همه چیز تعمیم داد. به اعتقاد او متناظر با هر چیز عادی و انحطاط پذیر چیزی در حد کمال وجود دارد که منحط و تباہ نمی شود. افلاطون براین باور است که با متوقف ساختن هرگونه تغییر سیاسی می توانیم از فساد بیشتر در عرصه سیاست جلوگیری کنیم و از این روی می کوشد با تأسیس دولتی زوال ناپذیر و دگرگون ناشدنی و منزه از

مفاسد و بدی‌های دولت‌های دیگر تحقق بخشد. بنابراین دولتی که از شرّ تغییر و فساد در امان باشد بهترین دولت‌هاست (پوپ، ۱۳۷۹: ج ۴۸-۴۹).

این رکود و عدم تغییر آرام آرام به بحران می‌انجامد؛ زیرا این امر با حقیقت وجود کمال‌گرای انسان و کمال بی‌انتهای او سازگار نیست و انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را منحصر در دانسته‌ها و بایسته‌ها بداند و لذا چنین بن‌بستی به منزله نادیده گرفتن یکی از امور فطری انسان است.

البته برخی براین باورند که آرمان شهر پویا است و این پویایی با وجود جزیره‌ای بودن آرمان شهر، تسلیم سکون و زندانی ماندن در دیوارهایی که خود برپا کرده است نمی‌شود. برعکس، از آن جا که آرمان شهر کامل است، به شکل منظم و یک‌شکل - همانند خانه‌ها - و در چارچوب و مطابق با برنامه‌ای از آغاز پیش‌بینی شده گسترش می‌یابد و همان‌گونه که از درون خود را اصلاح می‌کند، وظیفه گسترش در بیرون را نیز پی می‌گیرد، چنان‌که دوگاندپاک می‌گوید که منظور از نظام مورگسترش فراگیر است، حال چه با درخشش خودجوش - وحدت عدالت و سعادت - چه با سیاستی فعال، که نه جنگ و نه نیرنگ را کنار نمی‌گذارد و جزیره‌ای بودن به طور قطع مرحله‌ای بیش نیست (روویون، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷) که البته با اندکی تأمل در موضوع سیاست خارجی اهل آرمان شهر در می‌یابیم چنین تفسیری با دیدگاه تامس موردرتضاد است؛ زیرا در آن جا مراوده نداشتند با همسایگان را طرح می‌کنند و ارزواطلیبی را لازم می‌دانند و هرگونه پیمان بستن میان ملت‌ها را به منظور پیوند دوستی ناممکن برمی‌شمارند.

از دیدگاه شیعه امامیه، تاریخ با فراز و نشیب‌های خود برای رسیدن جامعه انسانی به آرمان‌ها و تکامل فرجامین خود در حرکت بوده و سرانجام بشریاتی متكامل و به دوراز کاستی و نقص را می‌پیماید و عدل، صلح، رفاه و امنیت کامل گستره هستی را در می‌نورد و زندگی بشر به عالی ترین و کامل ترین مرحله خود منتهی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۵، ۱۷۸). این تکامل انسانی بسیار فراتر از تکامل مادی بوده و ابعاد معنوی و روحی و اجتماعی انسان را نیز شامل می‌شود (همو: ج ۱۸، ۱۵۹) که از جمله می‌توان به تکامل عقول، تکامل معنویت و نیل به آزادی واقعی - آزادی معنوی - اشاره کرد. با این حال کمال دست‌یافته در جامعه مهدوی نیز به معنای کمال مطلق نیست، بلکه در آن جامعه انسان‌ها هنوز دارای آزادی و اختیار بوده و حتی می‌توانند گناه کنند، هرچند در پرتو توسعه عقلانی و اخلاقی، جامعه‌ای بسیار برتر و اخلاقی تراز آن چه بشر در تمام تاریخ خود دیده، به منصه ظهور خواهد رسید.

۳. انزوای اهل اتوپیا

اتوپیای تامس مور در یک جزیره محصور است و جزیره‌ای بودن و دورافتادگی و انزوای آرمان شهر از این روزست که از آسیب‌ها و تهدیدهای بیگانگان در امان باشد تا دیگران بر فرهنگ و منش اهل اتوپیا تأثیر نگذارند و خود اهل آرمان شهر، سرنوشت خویش را رقم زنند.

اهل اتوپیا خود را مستقل و نفوذناپذیر می‌داند و هر آن‌چه استقلال آن را برهم زند خطر می‌شمارد و ثمرة این انزوا آن است که تعامل با غیرخود را محدود می‌کند، مگراین‌که سلطه‌ای از جانب اتوپیا برغیر را به دنبال داشته باشد، همان‌طور که این مسئله در اتوپیای تامس مور به روشنی نمایان است، اما آیا هرگونه تعامل با دیگران به معنای نفوذناپذیری است؟ آیا پیروزی یک دولت تنها به این است که به کسی نیاز نداشته باشد و به صورت استقلال کامل عمل کند؟ و آیا اهل اتوپیا در زندان بزرگی زندگی نمی‌کنند؟ پاسخ این پرسش‌ها در صورتی مثبت است که جزیره‌ای بودن را نمادی فرض کنیم براین‌که اهل اتوپیا از این‌منی کامل برخوردار بوده و از هر طریقی برای آن استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، سخن اتوپیست را به این معنا توجیه کنیم که هر خطری که فرهنگ، امنیت، رفاه و... اهل اتوپیا را نشانه رود، برچیده می‌شود و از این روزست که در اتوپیای تامس مور، برای جنگ با بیگانگان نیز برنامه‌هایی تنظیم شده است.

بنابراین اتوپیای تامس مور، زندان دیگری به جز زندان واقعی است که در حوزه خیال و حول طرح‌هایی کلی شکل می‌گیرد که برای اندیشه بیش از هرگونه اجبار حوزه واقعیات، الزام آور است. براین اساس شگفت نیست که ذهنیت اتوپیایی، با تحقیر و خوارشمردن منطق کنش همراه شده و اساساً از برداشتن نخستین گام در راه تحقق اتوپیا بر اساس واقعیت موجود، عاجز باشد (ریکور، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

جامعه آرمانی مهدوی به عنوان تجلی واقعی آموزه‌های اسلام انزواطلبی را برنمی‌تابد و در پی یکپارچگی و یگانگی جامعه جهانی است، چنان‌که نیل جامعه انسانی به یگانگی و یکپارچگی در یک نظام اجتماعی از آرمان‌های بشر به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۲، ۱۰۶) و این امر زمانی حاصل می‌شود که ارتباطات بین انسان‌ها در اقصای عالم ایجاد شود.

بر اساس فرآیند تاریخ، جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و ادغام در هم سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه واحد تکامل یافته‌ای است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت



واقعی خود و بالآخره انسانیت اصیل خویش خواهد رسید (همو: ۳۵۸ به بعد) بدینسان که عوامل اصلی انشعاب انسانی، یعنی اختلافات قبیله‌ای و جغرافیایی و عقیده‌ای رخت بر می‌بندند و با حاکمیت مطلق عقیده اسلام در سراسرگیتی، یکپارچگی و اتحاد تمام عالم هستی را فرامی‌گیرد و همدلی و همسازی گستره جهانی می‌یابد (همو، ۱۳۷۴: ج ۴، ۱۳۳-۱۳۲).

۴. توتالیتاریسم

توتالیتاریسم از ریشهٔ لاتین «Totus» - به معنای همه - مشتق شده است و در لغت به معنای جامع و فراگیر است، اما در معنای اصطلاحی به آن دسته از رژیم‌های استبدادی اطلاق می‌شود که همهٔ شئون جامعه، یعنی سیاست، فرهنگ و هنر، مذهب، اقتصاد و... را تحت کنترل و نظارت خود درمی‌آورند و به قدرت واحد فراگیر و ایدئولوژی مدرن متکی هستند.

بن بست کمال و تمامیت خواهانه‌ای که بسیاری از اتوپیاهای قدیمی در آن می‌غلتند از آن جا ناشی می‌شود که آنها ادعای تعیین بخشیدن اعمال و وقایع را دارند، در حالی که می‌باید به تعیین ارزش‌ها بسنده می‌کردند. گفتن این‌که انسان‌ها برابرند یک چیز است و وادار کردن آنها به استفاده از پوششی واحد، چیزی دیگر، متعین ساختن یک ارزش در یک واقعه که تقلیل آن نیز هست، ضرورتاً به توتالیتاریسم می‌انجامد؛ زیرا جامعه پدیده‌ای مصنوعی نیست که بتوان بنابر سلیقه و دلخواه آن را شکل داد (گودن، ۱۳۸۳: ۸۸).

مهندسی اتوپیایی به مخالفت‌ها و شکایت‌های دیگران وقوع نمی‌نهد و هنگامی که قدرتی ضد انسان دوستانه را پیشنهاد می‌کند، از ظهور مستبدانی خبرمی‌دهد که از حاکمانی که اتوپیا با آنها می‌جنگد، به مراتب بدترند چنان‌که «هر یک از دو بزرگ‌ترین توتالیتاریسم‌های قرن بیستم نازیسم و استالینیسم اتوپیاگرا^۱ بوده‌اند» (همو: ۶۵)؛ زیرا اتوپیا به دنبال کمال تعریف شدهٔ خویش است و پرداختن هر بھایی برای دست‌یابی به آن به نظرش گراف نیست و این امر غالباً به استبداد و توتالیتاریسم می‌انجامد و به طور خلاصه آرمان شهر، افق‌های تخیلی توانایی‌های بشر را باز می‌کنند، ولی به راستی این تخیلات در مقام راهنمای رفتار بشر خطرناکند (برلین، ۱۳۸۷: ۳۴).

بنابراین اتوپیا نه تنها غیرواقع‌گرا و غیرعمل‌گر است، بلکه خطرناک نیز هست و افزون بر این‌که یک سری مبانی خیالی برای اعمال انسان فراهم می‌آورد (Hudson, 2003: 16)، اگر برای

۱. اتوپیای نژاد پاک و اتوپیای جامعه بی‌طبقه.

تحقیق آنها تلاش شود به خشونت و توتالیتاریسم می‌انجامد (Bird, 1993: 257); زیرا امر غیرواقعی بدون خشونت، تبدیل به واقعیت نخواهد شد ولذا کمال مطلوبی است که پیش از تحقیق، محکوم شده و ارزش و اعتبار آن کاسته شده است.

پوپراتوپیا را متهمن به توتالیتاریسم و آن دو رادر بنیاد، یکسان و هم‌گوهر می‌داند (پوپر، ۱۳۷۹: ج، ۱۲۹) و براین باور است که کوشش یوتوپیایی در پی تحقیق بخشیدن کشوری آرمانی از راه به کاربردن نقشه‌ای برای جامعه به حیث یک کل، کوششی است درخواهندۀ حکومت نیرومند و تمرکزیافتۀ گروهی اندک که به دیکتاتوری می‌انجامد (همو: ۲۱۴).

پوپر به جای توتالیتاریسم، دموکراسی را پیشنهاد می‌کند و معتقد است این‌که کسانی داستان می‌سازند که دموکراسی قرار نیست تا ابد پایدار بماند، همان قدر بی‌ربط است که ادعا کنند عقل انسان قرار نیست تا ابد پایدار بماند و با این وجود تنها دموکراسی، چارچوبی نهادی برای انجام اصلاحات بدون خشونت‌گری و استفاده از عقل در امور سیاسی به دست می‌دهد (همو: ۲۲). شاید از این‌روست که پوپر، آرمان شهر خود را در مغرب زمین می‌بیند و اگرچه در اتوپیای تامس مور به سبب برگزیده شدن رهبران و کارگزاران با انتخابات، رگه‌هایی از دموکراسی مشاهده می‌شود، ولی پس از انتخابات، قوانین اتوپیا به گونه‌ای است که استبداد کامل را برهمه مرمدم حاکم می‌گرداند و همه باید به شکل طاقت‌فرسا تابع آن قوانین خشک بشری باشند و الگوهای توتالیتاری کنترل و نظارت در اتوپیای تامس مور سد راه خلاقیت‌ها بوده و عاملی برای یک زندگی ایستاده است.

توتالیتاریسم که ذاتی مدرنیته است، ریشه در مفهوم استیلاجو و سلطه‌گر عقل مدرن و سوژه دکارتی دارد و در یک جامعه دینی همانند جامعه مهدوی هرگز امکان تحقق ندارد؛ زیرا توتالیتاریسم صورتی از سیطره قدرت‌مدارانه مدرنیته است و منفک از آن معنا نمی‌شود؛ اما در جامعه مهدوی، بشر نسبتی استیلاجویانه با خود و دیگری ندارد و مفهوم قدرت در تلقی مدرن آن ظاهر نمی‌شود که موجب تحقق توتالیتاریسم گردد و در جامعه مهدوی قدرت در مفهوم مدرن آن که با استیلای نفسانی نسبت دارد، وجود ندارد.

اگرچه جامعه مهدوی بر محوریت اسلام و حاکمیت امام معصوم استوار است، ولی حقیقت آن است که دولت مهدوی، برآمده از خواست و اراده جامعه است و این خود مردم‌مند که آگاهانه، به صحنه می‌آیند و با رعایت موازین شرعی، به تکلیف دینی خود عمل کرده، با انتخاب خویش، زمینه حاکمیت امام معصوم را فراهم می‌آورند و امام نیز موظف به اجرای دقیق قوانین شرعی است و این امرتا توتالیتاریسم فاصله بسیاری دارد.

۵. قانون مداری افراطی اتوپیا (قفس‌های آهنین اتوپیا)

اتوپیا بی‌آن‌که خود بخواهد ضد اتوپیاست (گودن، ۱۳۸۳: ۶۲) و غالباً شاخص‌های اتوپیا به‌گونه‌ای هستند که امنیت روحی و روانی را از اهل اتوپیا سلب می‌کنند و از این‌روی با قوانین سخت خود به دیستوپیا بدل گشته است؛ زیرا هرگونه آزادی را به شدت محدود و محصور کرده است، چنان‌که برخی اتوپیای تامس مور را دیستوپیای زنان معرفی کرده‌اند که در آن، آیندهٔ وخیمی برای زنان تصویر شده است؛ زیرا اتوپیای مور محدود به پدرسالاری با تصمیم علیه زن و فرزند بوده است (Romaine, 1999: 324).

قانون‌مندی و قاعده‌مندی متعصبانه آرمان شهرها از جمله اتوپیای تامس مور، همه رفتارهای افراد جامعه را تحت الشاعع قرار داده و بشر را فدای قانون دانسته و نابودی او را مقدم بر فنای قانون می‌داند. بنابراین قوانین بسیاری که اتوپیا برای جامعه تدوین می‌کند سبب می‌شود اتوپیا از توتالیتاریسم فاصلهٔ چندانی نداشته باشد؛ زیرا ساکنان اتوپیا به جز آن‌چه که ملزم به آن هستند، هیچ عملی انجام نمی‌دهند، به هیچ چیز، جز آن‌که باید نمی‌اندیشند و در حقیقت، انسان در اتوپیا چیزی برای گفتن ندارد و همه چیز برای او فکر شده است و همانند ماشینی است که در هر ساعت باید کار خاصی انجام دهد. با این حال آیا کسی هست که آرزو داشته باشد در اجتماعی همانند اتوپیای تامس مور زندگی کند که با صدای شیپور به صرف غذا فراخوانده شود، یا همواره در فلان موقع، کارهای روزمره زندگی را انجام دهد؟ البته کسی مخالف نظم در زندگی نیست، ولی اگر این امر به اجبار بینجامد و اختیار از انسان سلب شود و تمام فکرآدمی این باشد که چه کاری انجام دهد و از چه کاری دست بردارد، کسی تاب و تحمل آن را ندارد و این امر به ضد اتوپیا می‌انجامد و در مواردی همانند مدینهٔ فاضلۀ افلاطون نظامی طبقاتی برای افراد مختلف جامعه ایجاد کرده و اتوپیا را به نظامی استبدادی مبدل ساخته است که در آن هیچ ارزشی برای فرودستان قائل نیست و آنان مجبور به اطاعت بی‌چون و چرا از طبقهٔ فراتر هستند.

قوانین و مقررات افراطی اتوپیاهایی از سخن اتوپیای تامس مور، آزادی انسان را به اندازه‌ای سلب می‌کند که حتی حق انتخاب امور جزئی همانند غذا خوردن، انتخاب همسر و مسائل زناشویی و... را محدود می‌کند و آزادی فرد با جامعه معنا پیدا می‌کند. اگر انتخاب و گزینشی هم باشد، برای مصلحت جمعی است و اراده و میل تمام آنها هماهنگ و دریک جهت است (دوازده اردکانی، ۱۳۷۷: ۳۴). حتی افلاطون هرگونه تداخل و رفتن از یک طبقه به طبقهٔ دیگر را جنایتی بزرگ نسبت به شهر می‌شمارد که باید به عنوان پست‌ترین نوع شرارت تقبیح شود و

توجیه این امر تنها بر پایه این ادعا امکان‌پذیر است که فرمان روایان برتر از فرمان برداران هستند (پوپو: ۱۳۷۹، ج ۹۱). همه این امور برای آن است که همه چیز برای اهل اتوپیا برنامه‌ریزی شده و از پیش تصمیم گرفته شده است.

با اسارت و بردگی اهل اتوپیا، لیبرالیسم - که برآزادی فرد تأکید بسزایی دارد - اتوپیاهایی همانند اتوپیای تامس مور را نفی می‌کند و از حیث آزادی نقطه مقابل آن قرار دارد. لیبرالیسم - که به عنوان یک ایدئولوژی جهان غرب را فراگرفته است - خود را اتوپیایی تحقیق یافته می‌داند و اتوپیاهای ترسیم شده را وحشتناک‌ترین خطر برای آزادی انسانی به شمار می‌آورد.

اما در جامعه مهدوی به عنوان یک آرمان شهر واقعی - با شکسته شدن اقتدار استعمارگران و سنتیزه جویان از یک سو و تکامل خرد آدمی و شکوفایی گرایش‌های عمیق فطری او از سوی دیگر، شاهد تحقق قوانین راستین انسان‌ساز هستیم که اوج شکوفایی و تکامل آزادی واقعی را نیز به همراه دارد و در عین حال که ضوابط و قوانین حاکم بر جامعه مهدوی محکم است، ولی آزادی و اختیار انسان آن قدر سلب نمی‌شود که انسان خود را در محبسی فرض نماید که حق انتخاب نداشته باشد، بلکه در آن عصر هم انسان در عین حال که از قوانین انسان‌ساز پیروی می‌کند، می‌تواند با اختیار خود هرشیوه زندگی را که می‌خواهد انتخاب نماید، هرچند در عرصه اجتماع از محدودیت‌های جدی برخوردار است و حق ندارد به حدود دیگران تجاوز کند.

در آرمان شهر مهدوی به سبب تکامل و توسعه عقلانی و اخلاقی جامعه، مردم خود را تابع قوانین دین دانسته و از این طریق ضمن برخورداری کامل از آزادی در انتخاب‌ها و گزینش‌ها برای سعادت دنیاگی و اخروی خود، خویشن را ملزم به پیروی از قوانین الهی می‌دانند؛ قوانینی که بر محور واقعیت‌های ندگی انسان‌ها از سوی حالت انسان‌ها معین شده است.

۶. سکوت از بیان جایگاه انسان در تحقق آرمان شهری

اتوپیا از بیان زمینه‌های تحقق آرمان شهری و این که چگونه اهل اتوپیا به سعادت کامل دنیوی رسیده‌اند ساكت است و نمی‌گوید که چه عواملی سبب می‌شوند اهل اتوپیا به آن کمال شایسته خود نایل آیند یا این که اتوپیا با چه کیفیتی رخ می‌دهد و از این روگویی تغییراتی بنیادین در یک جامعه بدون هیچ‌گونه زمینه‌سازی و عامل و علتی رخ می‌دهد، ولی چگونه امکان دارد اتوپیا به طور اتفاقی و بدون هیچ‌گونه تحرکی به بشر هدیه شود؟

اگر اتوپیا می‌خواهد به عنوان الگویی به شمار آید یا این که تأثیراتی بر جامعه گذارد، بایسته است برای تحقق احتمالی آن نیز برنامه‌ریزی‌های عقلانی ارائه دهد که مردم نقشی اساسی را در آن ایفا کنند و جامعه را به سمت و سوی ایده‌آل مورد نظر پیش بزن؛ چنان‌که مهندسی اجتماعی این امر را مورد تأیید قرار داده و برآن است که آدمی برسنوشت خود سیاست دارد و می‌تواند مطابق هدف‌هایی که دارد در تاریخ بشر تأثیر بگذارد یا به مانند امکان تغییر زمین، بتوان آن را تغییر داد. بنابراین انسان همان طور که می‌تواند افکار نو بیافریند، اهدافی را نیز برگزیند یا حتی بیافریند. (همو: ۵۱)

با نگاهی به جامعه‌آرمانی مهدوی، روش است که چگونگی آن انقلاب ستگ و شرایط تحقق آن نیز، به وضوح بیان شده است و براساس آموزه‌های وحیانی، بستر سازی و زمینه‌سازی واقعی به دست آدمیان سپرده شده و حتی راهکارهایی - همانند وجود یاران، انتظار واقعی و انقلاب‌ها - نیز که برای تحقق سریع آن ارائه شده است به عامل انسانی برمی‌گردد و از این نظر پدیده ظهور با نظریه اصالت تاریخ تفاوت دارد. این نظریه تاریخ را دارای جهتی ذاتی می‌داند که انسان باید با آن سازگار شود و هیچ مسئولیتی نسبت به آن چه در سیاست و تاریخ روی می‌دهد ندارد؛ زیرا جهت تاریخ مستقل از اراده و ارزش‌گذاری‌های انسان است (برمر، ۱۳۸۶، ۵۹).

بنابراین پس از اراده الهی، عنصر انسانی عامل اصلی پدیده ظهور است و از آن جا که انسان موجودی آزاد و انتخاب‌گر به شمار می‌رود، در تحولات تاریخ بسیار مؤثر است و آگاهانه و آزادانه آینده خویش را به هر شکلی که بخواهد رقم می‌زند و سرنوشت خویش را نیک یا بد می‌گرداند؛ زیرا سنت‌های حاکم برسنوشت‌ها در حقیقت یک سلسله عکس‌العمل‌ها و اکنش‌ها در برابر عمل‌ها و اکنش‌هاست و عمل‌های معین اجتماعی عکس‌العمل‌های معین به دنبال خود دارد. از این روست که بر اصلاحات آدمیان برای ساختار اجتماعی تأکید شده است، اصلاحات جزئی و آرام‌آرام که اراده آدمی آنها را می‌سازد، به نوبه خود کمک به مبارزه انسان حق جو و حق طلب با انسان منحط بوده و آهنگ حرکت تاریخ را به سوی اهل حق تند می‌نماید و ظهور منجی و تکامل نهایی تاریخ را محقق می‌سازد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۶)

۷. نقد مساوات خواهی اتوپیا

تأکید اتوپیا بر برابری و مساوات شایسته است، ولی اتوپیست عدالت را به دل خواه قانون‌گذار تعریف کرده و لذا افزون برآن که عدالت آنها تنها عرصه‌های خاصی را در بر می‌گیرد و

از جامعیت برخوردار نیست، هر اتوپیستی معنایی از عدالت اراده کرده است که با دیگری تفاوت دارد.

برابری تعریف شده در اتوپیای تامس مور تنها درباره انسان‌های برابر صدق می‌کند، در حالی که هیچ‌گاه به کارگیری استعدادها در انسان‌ها نمی‌تواند برابر باشد، بلکه همواره کسانی هستند که نسبت به دیگران برجستگی‌هایی دارند که آنها را از دیگران متمایز می‌کند و حق دارند استعدادهای خود را در عرصه‌های مختلف شکوفا نمایند و رنج و زحمت آنها هدر نمود و اشکال مهم مساوات مورد توجه اتوپیاسازان نیاز این جهت است؛ زیرا با نفی مالکیت خصوصی افراد و تحقق مالکیت عمومی و برابر اموال و دارایی‌ها، پیوسته به عده‌ای دیگر ظلم می‌شود و آزادی مالی انسان‌ها سلب می‌شود؛ در نتیجه همه انسان‌ها حکم کارگرانی را دارند که صاحب هیچ نقشی در بهبود اقتصاد یا بهره‌مندی در امکانات بیشتر نیستند و هیچ کس نمی‌تواند بیش از آن‌چه برایش در نظر گرفته شده است، تلاش کند و مال و دارایی داشته باشد. حتی آن‌چه در اختیار دارد نیاز آن خودش نیست و از آن همگان است و این امور سبب می‌شوند استعدادهای تجاری از بین بروند و هیچ کسی به آن حقی که شایسته اوست نرسد. شاید کسی توجه به مالکیت عمومی حق او ضایع می‌شود و از سویی مالکیت خصوصی در صورتی که افراد جامعه در اثر حاکمیت قانون و نظارت صحیح حکومت، از امکانات برابر و شرایط بهره‌برداری درست برخوردار باشند، مایه شکوفایی و رونق اقتصاد کشور و رشد و تکامل استعدادهای نهفته اجتماعی در ابعاد گوناگون می‌گردد. همچنین سبب می‌شود هر کس براساس تلاش و به اندازه توان و استعداد خود بهره‌مند گردد. بحران‌های به وجود آمده توسط عدالت موری برای بشر نیز-که به صورت نظام کمونیستی در ممالک شرقی همانند شوروی سابق اجرا شد - برکسی پوشیده نیست.

عمومی بودن همه چیز در زندگی اتوپی‌گرایان به ویژه تامس مور، حریم‌های خصوصی آنها را نیز تهدید می‌کند. اگر بنا باشد همه چیز حتی زن و فرزند اشتراکی باشد (راسل، ۱۳۷۳: ج ۱، ۱۲۸) و یک خانه متعلق به همه باشد، افزون بر آن‌که امنیت و آرامش فردی سلب می‌شود، نظام خانواده نیز به شکل خاص خود بی‌معنا می‌شود و در اختیار خواسته‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. نظام اجتماعی اتوپیا تشخیص می‌دهد که فرزندان - همانند روبات - در کجا و چگونه و برای چه شغلی باید تربیت شوند، یا این‌که وظایف و رسالت‌های زن و مرد چیست و بی‌ترددید وجودان بشری و حیات دینی این امور را برنمی‌تابد.

با این اوصاف اگر منظور اتوپیست از عدالت و یکسان‌سازی مواردی همانند پخش برابر باز شهرهوندی، رفتار برابر با شهرهوندان در پیشگاه قانون، بی‌طرفی دادگاه‌ها و بردن سهم برابراز منافع عمومی اجتماعی و... باشد، بی‌گمان نمی‌توان اتهام توتالیتاریسم را به عدالت آنها داد (پوپر، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۳۱)، ولی با توجه به این‌که همه اتوپیست‌ها سود بهین دولت و جامعه را مورد توجه قرار داده‌اند، خود به خود سود فردی اشخاصی که زحمات بیشتری را متحمل شده‌اند ضایع می‌شود. از این‌رو در مجموع برداشت غالب اتوپیست‌ها از عدالت با نگره متعارف از عدالت تفاوت بنیادین دارد، چنان‌که به تامس مورمالکیت عمومی را عادلانه خوانده و از عدالت تفسیری کل نگرانه داشته و آن را ویژه کل کشور می‌انگارند. ولی عدالت مورد نظر بیشتر اندیشمندان شامل گونه‌ای برابری در رفتار با افراد است و به باور آنان، عدالت به این معناست که حق هر کس به او داده شود. البته این امر به معنای پذیرش فرد باوری و نفی یکسان‌انگاری و جمع باوری نیست، بلکه به این معناست که در کنار اصالت جمع، فرد نیزار اصالت و اعتبار برخوردار است و همان‌طور که باید عدالت کلی در مورد جامعه جاری شود، عدالت در مورد فرد نیز باید رعایت گردد (نک: مطهری، ۱۳۷۶: بحث اصالت جامعه با حفظ اصالت فرد).

البته مارکسیست‌ها بر این باورند که انسان نمی‌تواند عدالت را برقرار کند؛ زیرا نه می‌توان انسان را آن طور تربیت کرد که عدالت را از عمق جانش خواستار باشد و نه می‌توان عقل و علم بشری را آن چنان قوت بخشدید که منفعت و مصلحت خویش را در عدالت ببیند. اما از دیدگاه اسلام، میل به عدالت از مطلوب‌های بشر و دست‌یافتنی بوده و بذرآن در سرشت او نهاده شده است، اما از آن جا که هنوز به مرحله کمال نرسیده، از عدالت گریزان است و اگر به نهاد خویش فراخوانده شده و به کمال نهایی خود نایل آید، به جایی می‌رسد که عدالت خواه شده و عدالت جمع را بر منفعت خویش ترجیح می‌دهد (همو: ۱۵۶ - ۱۵۷).

با بررسی آرای اندیشمندان اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که عدالت یک امر حقیقی است که از یک سو ناشی از استعدادهای طبیعی و از سوی دیگر برآمده از فعالیت، کوشش، ابداع و انتاج است (همو، بی‌تا: ج ۹، ۳۷۰ - ۳۷۱). از این‌رو عدالت عبارت است از آن استحقاق و حقی که هر شخصی به موجب خلقت خود و به موجب کار و فعالیتش به دست آورده است به او داده می‌شود. در مقابل، ظلم عبارت است از آن‌که آن‌چه را که فرد استحقاق آن را دارد به او داده نشود، و همچنین نقطه مقابل عدالت، تبعیض است که دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند، موهبتی را از یکی دریغ بدارند و به دیگری اعطا کنند (همو، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ۱۵۴).

اجتماع بشری باید سه دوره را طی کند: دوره اساطیر و افسانه‌ها و به تعبیر قرآن، دوره جاهلیت؛ دوره علم همراه با حکومت خشم و شهوت؛ دوره آمادگی بشری برای پذیرش عدالت کلی و عدالت‌خواهی جوامع بشری.

در دوره سوم، مردم با به تکامل رسیدن درمی‌یابند که همهٔ اعلامیه‌های حقوق بشر و آزادی و عدالت‌خواهی‌ها، در دوران گذشته دروغ و نفاق بوده‌اند و تنها عصر ظهور، عصر حقوق بشر واقعی و عدالت واقعی است؛ زیرا افزون برآمادگی بشری برای پذیرش عدالت کلی، امامی معصوم و مصون از خطأ و گناه نیز در رأس حکومت در توسعهٔ عدالت در همهٔ عرصه‌ها گام برمی‌دارد (همو: ۱۸۱).

با این اوصاف عدالتی که در آرمان شهر مهدوی وجود دارد در عرصه‌های مختلف انجام می‌پذیرد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۸. عدالت اقتصادی

عدالت اقتصادی به معنای رشد پایدار اقتصاد، عدالت در توزیع ثروت و ایجاد زمینهٔ رفاه افراد جامعه است و در عصر ظهور -که عصر نهادینه شدن عدالت در همهٔ عرصه‌های حیات بشری است - همهٔ معیارها و شاخص‌های عدالت اقتصادی در اسلام رعایت شده و هرگونه ظلم و تبعیض و فقر و نابرابری اقتصادی از بن کنده می‌شود:

- عدالت در توزیع: یعنی همسنگی و تعادل و توازن در رفاه اقتصادی که میان همهٔ افراد بشر برقرار می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

[[او] مال را به طور صحیح بین همه تقسیم می‌کند. (اربی، ۲: ۱۳۸۱، ج ۴۷۱)]

- عدالت در رفاه اقتصادی: در عصر ظهور ناهنجاری‌های اقتصادی و اسارت بشر در دام فقر و نیاز رخت برمی‌بندد و همگان از نعمت‌های مادی به وفور بهره‌مند می‌گردند؛ چنان‌که معصوم علیه السلام می‌فرماید:

در زمان مهدی ﷺ مال به قدری فراوان می‌شود که هر کس نزد آن حضرت بیاید و از او چیزی بخواهد بی‌درنگ به او عطا می‌کند. (مجلسی، ۵۱: ۱۴۰۳، ج ۸۸)

- توسعهٔ اقتصادی پایدار: در توسعهٔ اقتصاد جامعهٔ مهدوی و افزایش تولید و نیز افزایش عرضهٔ کالا، افزون بر بهره‌وری از درجهٔ عالی علم، امدادهای آسمانی نیز به یاری آدمیان می‌شتابند و فرآیند رشد اقتصادی تأثیر می‌گذارند. پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

... مهدی ﷺ قیام می‌کند... و در زمان او مردم به نعمت‌هایی دست می‌یابند که در

هیچ زمانی نیافته باشند... . (همو: ۷۸)

۹. عدالت قضایی

در عصر ظهور جریان دادرسی بر اساس حق و عدل تنظیم می شود، و دادگاه امام مهدی ﷺ برگرفتن بی کم و کاست حقوق مردم اصرار دارد، تا جایی که اگر حق کسی زیر دندان دیگری باشد، از زیر دندان آن غاصب بیرون کشیده و به صاحب حق بازمی گرداند (صافی گلپایگانی، بی تا: ج ۲، ۳۳۲). امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

دنیا به پایان نخواهد رسید تا آن که مردی از خاندان من ظهور نماید؛ وی به شیوهٔ داود علیه السلام حکم خواهد نمود؛ بینه نخواهد خواست و به هر کس حقش را عطا خواهد کرد. (همو: ۶۵، ح ۳۶۷)

۱۰. نقد حاکمیت اتوپیا

در اتوپیای تامس مور مسئلهٔ حاکمیت بسیار مورد توجه بوده است؛ اما وی شالودهٔ تفکر خویش را بر دانایی و صلاحیت افراد بنا نهاده و تمام توجه خود را به این نکته معطوف داشته است که حاکم و زعیم و رهبر نظام چه ویژگی هایی باید داشته باشد و چه کسی باید فرمان براند؟! اما چگونگی تشکیلات و نظام های اجتماعی و این که افراد شایسته در چه نظام هایی باید زمام امور را در دست گیرند و همچنین تأثیر شکر و عظیم سازمان در افکار و اعمال و روحیه افراد و از آن جمله خود نخبگان و رهبران مورد توجه واقع نشده است. همچنین از این نکته غفلت شده است که اگر نظام صالح بود، فرد خاطی و ناشایست کمتر قدرت تخطی داشته و اگر حکومت فاسد باشد، فرد صالح کمتر قدرت عمل و اجرای منویات خود را پیدا کرده و چه بسا همنگ جماعت ناصالح گردد (نک: مطهری، ۱۳۷۸ - ۲۸۲ - ۲۸۴). پس شاید بهتر بود تامس مور در توجه خود به اصل رهبری این سؤال را پی می گرفت که چگونه می توانیم نهادهای سیاسی را سازمان دهیم که فرمان روایان بد یا ناکارдан را از رساندن گزند بسیار بازداریم (پوپر، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۶۸)؛ زیرا به ندرت پیش می آید که فرمانروایان از حیث دانایی و اخلاقی برترین مردمان باشند، مگر آن که آن فرمانروا فردی آسمانی و از جانب ذات باری تعالی رسالتی داشته باشد و در نتیجه به قول پوپر شرط عقل است که اصل آماده شدن برای بدترین ها را اختیار کنیم هر چند همان گونه باید بکوشیم تا بهترین ها را به دست آوریم (همو: ۱۷۰) و البته خود پوپر این امر را نمی پذیرد که داناترینان باید فرمان برازنند، ولی بر اساس تفکر شیعی این امر دست یافتني است و درباره امامان معصوم علیهم السلام به ویژه امام مهدی ﷺ صدق می کند که برترین ها هستند.

امامت در فرهنگ شیعی، پدیده و مفهومی نظری عالی ترین درجات نبوت است که تمام وظایف نبی جزتی وحی را بر عهده داشته و به عنوان مرجعیت بلا منازع دینی به شمار می آید (همو، ۱۳۷۴: ج ۴، ۹۱۸)؛ به این معنا که خداوند حکیم پس از رسول اکرم ﷺ بشر را به حال خویش رها ننموده و به حکم ضرورت تا واپسین لحظات عمرگیتی، شخصی را برای هدایت ظاهری و معنوی او برگزیده است. بنابراین زمین هیچ‌گاه از حجت خدا و امام خالی نمی‌ماند؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

آری، زمین از حجت برپای خدا تهی نمی‌ماند که یا پدیدار و شناخته است و یا ترسان و از دیده‌ها پنهان. تا حجت خدا باطل نشود و نشانه‌هایش از میان نرود و اینان چندند و کجا جای دارند؟ به خدا سوگند، اندک به شمارند و نزد خدا بزرگ‌مقدار، خدا حجت‌ها و نشانه‌های خود را به آنان نگاه می‌دارد تا به همانندهای خویشش بسپارند و در دل‌های خویش بکارند. (نهج البلاғه: حکمت ۱۴۷)

براین اساس شیخ اشراف در توصیف عظمت و مقام معنوی امام می‌گوید:

امام، خلیفه خداوند در زمین است و مادامی که آسمان‌ها و زمین بپیاست، عالم از حکمت و از شخصی که قائم به آن است و دارای حجت‌ها و بینات است خالی نخواهد بود. ریاست، غلبه و چیرگی ظاهری نیست، بلکه گاهی مستولی و ظاهر و مکشوف است و گاهی خفی و باطنی است. هرگاه حکومت به دست او باشد، روزگار نورانی است و اگر زمان از تدبیر الهی تهی گردد ظلمت غالب می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۹۵، ۱)

بی‌تر دید در حاکمیت یک نظام، وجود حکیمان و افراد شایسته مانند علماء و فیلسوفان، نکته‌ای مثبت محسوب می‌شود، اما هرگز برای تحکیم عدالت اجتماعی به معنای واقعی آن کافی نخواهد بود؛ زیرا فیلسوفان و حکماء نیز همانند دیگر افراد جامعه از خطا و اشتباه و در نتیجه از جعل قوانین و اصلاحاتی که ممکن است با مصالح واقعی جامعه در تضاد باشد، مصون نیستند. به وجود آوردن یک کشور آرمانی و اداره صحیح آن، نیاز به یک قانون الهی دارد که تمام مصالح جامعه در آن گنجانده شود، به گونه‌ای که از هرگونه نقص و خطا برکنار باشد، و این مهم فقط در سایه رهبری افرادی شایسته و دانشمندانی برجسته که دارای منصب الهی و مصوّبیت تام از هرگونه خطا و اشتباه در تدبیر امور جامعه آرمانی هستند، میسر می‌شود. به همین دلیل مسلمانان و به‌ویژه شیعیان معتقدند که حاکم و فرمان‌روای اسلامی که عهده‌دار اداره دولت جهانی خواهد بود، باید معصوم بوده و از طرف خداوند به تدبیر امور جوامع انسانی نهاده شده باشد تا جامعه بشری در مسیر حرکت تکاملی خود گرفتار گمراهی و

بن بست نگردد و مانند نظام‌های دست‌ساز بشری همانند نظام اشتراکی و سوسياليستی شوروی - که گفته می‌شود متأثر از افکار تامس مور بوده است - گرفتار فروپاشی و شکست نشود. از این‌رو، فارابی در مدینه فاضله می‌گوید:

جامعهٔ مدنی سعادتمند راهی ندارد جز این‌که از روی الگوی آسمانی بنا شود. (ناظرزاده
کرمانی، ۱۳۷۹: ۲۴۱)

فارابی در مدینه فاضله‌ای که ترسیم می‌کند قائل به فرمان روایی برترین شخص مدینه است. از نظر او رئیس اول یا رهبر در آرمان شهر مانند قلب در دستگاه بدن است و همان‌طور قلب برترین عضو بدن و رأس تمام اعضاست. رهبر و رئیس مدینه باید برترین و کامل‌ترین عضو مدینه و از نظر شأن و رتبه از همه افراد بالاتر و صاحب افضل کمالات نفسانی و عقلانی باشد. فارابی برای رئیس مدینه نسبت به افراد آن مقامی در درجیق مقام سبب اول (خداآنده) نسبت به مخلوقات قائل است (فارابی، ۱۶۱: ۱۹۸۶) و همان‌طور که در طبیعت، موجودات از پایین‌ترین تا بالاترین‌شان به خداوند مرتبط بوده، به سبب اول اقتدا کرده، او را پیشوای خود قرار داده‌اند و برای وصول به کمال خود در حرکت هستند و این حرکت از مراتب ابتدایی تا عالی‌ترین مرتبه موجودات جریان دارد تا بتوانند از عقل اول کسب فیض نمایند، همین‌طور شایسته است همه افراد مدینه از پایین‌ترین مقام تا بالاترین مقام همگی مطابق با اراده رئیس حرکت کرده و در کارهای خود با رعایت مراتب وجودی از هدف و غرض رئیس اول پیروی کنند (نک: همو: ۲۱۶-۲۱۴). با این بیان می‌توان گفت دیدگاه فارابی در پیشوایی آرمان شهر به دیدگاه شیعه نزدیک است.

۱۱. استعمار و استثمار مدرن

تجویز سیاست مستعمره‌نشینی و تجاوز به همسایگان از اشکالات اساسی اتوپیای تامس مور است. اهل اتوپیا ظاهراً تنها کشورهایی را دوست و همسایه می‌خوانند که از آنها حاکمی را درخواست کنند (مور، ۱۳۶۱: ۱۰۳). بومیان باید خود را با قوانین اهل اتوپیا سازگار کنند، در غیر این صورت آنان را از پنهانه‌ای که مدعی آن برای خویشند بیرون می‌رانند و اگر بومیان ایستادگی کنند با آنان می‌جنگند. از نظر اهل اتوپیا اگر ملتی زمینی داشته باشند که بی‌کار و ناکشته مانده باشد و دیگران را از بهره‌برداری و دست‌یازی به آن بازدارند درحالی که به حسب قانون طبیعت دیگران را نیز باید از آن نصیبی باشد این را دلیل درستی برای به راه انداختن جنگ می‌دانند (همو: ۸۰) و حتی از بیگانگان به جنگ می‌فرستند نه از شهروندان خود (همو: ۸۶).

۱۲. تناقضات اتوپیای تامس مور درباره کرامت انسانی

در آرمان شهر تامس مور تناقضاتی مشاهده می شود که سبب شده است درباره مورگوناگون اندیشیده شود. سوسياليست ها و کمونيسم ضد بازار، آثار اوليه مور را ستوده اند و بر تباahi تدریجي شخصیت او در وجود کيفد هنده ای متعصب که ذهننش در تسخیر مرگ و آخرتی خیالی است افسوس خورده اند و کاتولیک ها از ما می خواهند که آرمان شهر را الطیفه ای به شمار آوریم یا خام کاری ای از سر جوانی که مور بعدها با مصایبی که از راه راست دینی به جان خرید،

تجویز سیاست فوق از این روست که معیار فرجامین اتوپیا برای هرامر، مصلحت جامعه و کشورش است ولذا هرامری که مصلحت کشور را به خطر اندازد ناعادلانه و غیراخلاقی است و هرامری که به مصلحت کشور باشد عادلانه و اخلاقی است. این مسئله به نوبه خود نوعی استبداد در جامعه را نیز در پی خواهد داشت؛ زیرا افزون بر آن که ممکن است خود افراد جامعه به خاطر مصالح کشور مورد ظلم و ستم قرار گیرند، چه بسا به سبب مصلحت کشور به سایر ملل بتازند و آنها را به استعمار خود درآورد. بنابراین به طور خلاصه می توان اتوپیای تامس مور را چراغ سبزی برای استعمار دانست که این نوع استثمار و استعمار نوین و مدرن با آرمان های بشری - که مساوات و عدالت از جمله آنهاست - منافات دارد؛ زیرا چنان که آموزه های آسمانی در همه اديان الهی اذعان دارند هر انسان درگرو عمل خویش است، یعنی جزا و پاداش باید بر اساس اعمال باشد، حکم عقل و سیره عقلانیز در طول تاریخ برای امر استوار بوده است که سبک و سنگین بودن پاداش و جزا بر اساس اعمال متفاوت است و معمولاً برای جلوگیری از جرم و اصلاح مجرمان انجام می گیرد، نه این که یک فرد یا گروه به خاطر برخی اشتباهات و گناهی که مرتکب می شوند برای ابد مورد استثمار قرار گرفته و ارزشندگی عادی محروم شوند، چنان که در آرمان شهر مورد نظر به چشم می خورد.

با این اوصاف اتوپیای تامس مور را می توان یک آرمان شهر نژاد پرستانه دانست که اهل اتوپیای خود را برتر از همه ملت ها می داند، چنان که پوپر نیز افلاطون را نژاد پرست دانسته و به او ایراد می گیرد که به استادش سقراط خیانت ورزیده است؛ زیرا همه عقاید خود را از زبان او بیان کرده و بدین سان تعالیم او را واژگون نشان داده است.

با نیم نگاهی به آرمان شهر مهدوی مشاهده می شود که ماهیت آن ضد استثمار و استعمار بوده و تمام استبدادها و استثمارها علیه بشر را ریشه کن می سازد و در عوض مستضعفان را حاکم می گرداند و از سوی دیگر، نژاد پرستی نیز در آن جا معنا ندارد و تنها ملاک و معیار، خدا پرستی و تقوای الهی است.

آن را جبران کرد (همو: ۱۲۸). اما رفتار و سیره مور تناقض‌های بسیاری با آرمان شهرش دارد که نشان می‌دهد بین عقاید دوران جوانی مور با زندگی سال‌های آخر عمرش تناقضی هست و حل آن شاهد براین وجه است که طرح‌های یوتوبیا پیش از آن که دروغدان وی رخنه کرده باشد، بر عقل وی تحمیل شده است و آن‌چه را وی از روی عقل و برهان قابل تصدیق می‌دیده است بعدها نتوانسته مورد پذیرش وجودان خویش -که پیش از هر چیزیک کاتولیک انگلیسی بوده است- نیز بیابد (زین کوب، ۱۳۸۱: ۲۴۹).

از این میان نمونه‌هایی از تناقضات درباره دیدگاه اتوپیای تامس مور در باب کرامت انسانی مشاهده می‌شود: اهل آرمان شهر ریاضت‌کشی بی‌ثمر را عیب می‌شمردند، اما زهد و ریاضت مور فراتراز حدی بود که اهل آرمان شهر روا داشتند (همو: ۱۲۸). البته واقعیت آن است که تعارض چندانی هم نیست و نمی‌توان بین آن او مانیسم سرخوشانه و دورنگر جوانی مورو و تعصّب عبوس روزهای بعد او تعارضی یافت. از مور نوشتۀ‌هایی بر جای مانده که همزمان با آرمان شهر است و در این نوشتۀ‌ها تأملاتی درباره مرگ می‌یابیم که سرشار از بدینی مسیحی در نگاه به چند و چون روزگار است (همو: ۱۲۹-۱۲۸).

اساس جامعه آرمان شهر مور برابری نهاده شده است، اما زنان از مردان پست‌تر تلقی شده‌اند و در همه چیز باید از آنها پیروی کنند. منشأ این نابرابری را هم بیان نمی‌کند و در جایی که از پدرسالاری هم سخن می‌گوید علت را نمی‌گوید.

اگرچه اتوپیای تامس مور شعارهایی مانند انسان‌دوستی، محبت و یک‌رنگی و ارزش ندادن به مادیات سرمی‌دهد، ولی حس ناسیونالیستی و برخورد تن آنان با مخالفان و برده‌سازی خلاف شعارهای آنها را رسانده و حکایت از منافع شخصی و گروهی آنان دارد. به بیان دیگر، حاکی از آن است که همه آن شعارها را تنها برای خود سرمی‌دهند و غیر خود را تنها در صورتی تحمل می‌کنند که پیرو آنها باشند.

اگرچه در اتوپیا از احسان و کمک به افراد ضعیف و افتاده مانند بیماران، سخن رفته است، ولی سرانجام بیان گردیدگاه کاملاً مادی به انسان و زندگی اوست و نتایج و ثمرات اخروی که در نتیجه ابتلاء و تحمل رنج و مشقت نصبیشان می‌گردد را نادیده می‌گیرد. از این رو خودکشی و مرگ بی‌رنج را جایز می‌شمارد، درحالی که این امر با آموزه‌های وحیانی منافات صریح داشته و به کرامت واقعی انسان وقوع نمی‌نهد.

در بخشی از اتوپیا یک نوع معنویت‌ستیزی یا دست‌کم اصالت دادن به طبیعت به چشم می‌خورد. بی‌تردید طبیعت و سلامتی آن و شکوفایی اش وسیله مناسبی برای رشد روحی است؛

اما این امر هرگز به معنای اصالت دادن طبیعت و چشم‌پوشی از اسباب دیگر برای رشد روح و درک لذایذ برتر، مانند روزه و امثال آن نیست. در عالم هستی براساس حکم عقل با قطع نظر از آموزه‌های دینی، هر علّت و سببی معلول و مسببی خاص دارد و هیچ‌گاه یک سبب و یا یک وسیله مانند طبیعت یا امثال آن جای دیگر وسائل و اسباب را نمی‌گیرد و برای پالایش روح که یک عنصر فنا ناپذیر است وسائل بسیاری وجود دارد که بیشترین آنها در غیرطبیعت و در ماورای آن وجود دارد و چه بسادر مواردی بسیاری تنها با ترک لذایذ طبیعی امکان پذیر است. اتوپیای تامس مور آن‌گاه که از بومیان سخن می‌گوید، بیان نمی‌کند مراد از بومیان چه کسانی هستند؛ آیا اهل اتوپیا بومی نیستند؟ اگر اهل اتوپیا بومی نیستند، معلوم می‌شود از جای دیگر آمده‌اند و در آرمان شهر ساکن شده‌اند و در این صورت رابطه طبیعت که اساس برقراری روابط در آرمان شهر تامس به شمار می‌رود، نقض می‌شود و به ویژه بیرون راندن بومی‌ها که از حیث طبیعت دارای شرایط شهر وندی در آرمان شهر تامس مور هستند، انسان را شدیداً به آرمان‌های موربدین می‌کند و خاطرات تلخ سرخ پوستان امریکایی و مسلمانان و ساکنان فلسطینی را به ذهن متبار می‌سازد که اساس تشکیل و توسعه حاکمیت اروپا بیان و به خصوص انگلیسی‌ها در نقاط مختلف جهان بوده است. البته با توجه به این نکته که پاشیدن بذر نفاق و تفرقه در میان مخالفان را توماس علناً مطرح نموده و از آن به عنوان یک حربه یاد می‌کند. شعار معروف سیاست مداران استعماری غربی به ویژه انگلیسی‌ها در طول تاریخ این بوده است که: «اختلاف بیندازو حکومت کن» و بی‌گمان این سیاست کهنه و کهن غربی‌ها در گسترش و توسعه حاکمیت و استعمار بین‌المللی شان بوده و کودتاها یی که تا چندی پیش و حتی اکنون در برخی کشورهای ضعیف به وجود آمده و می‌آید در اثر همین سیاست بوده و خریدن افراد مؤثر مانند نزدیکان شاهان و امرا و گماردن جاسوس‌ها از شیوه‌های رایج برای سرنگونی مخالفان و استقلال طلبان به شمار می‌رفته، در حالی که در آرمان شهر مهدوی سخن از یکپارچگی و اتحاد همه انسان‌هاست و الگویی شایسته برای حکومت‌های امروزی است.

تصور زندگی در جامعه‌ای که همه چیز آن یکسان است و همه باید چونان آدمک‌های آهنج عمل کنند و استانداردهای معینی دارد سخت است. به گفته راسل، باید اعتراف کرد که در مدینه فاضله مور نیز مانند بیشتر مداریں فاضله دیگر، زندگی به طرز تحمل ناپذیری ملال آور است (راسل، ۱۳۷۳: ۷۲۰ - ۷۲۱).

انزواطلبی اتوپیای تامس مور و نفی پیمان بستن با دیگر ملت‌ها یک حس ناسیونالیستی و

خودبتریینی بر اهل اتوپیا حاکم می‌کند که چه بسا در درازمدت به تجاوز و تعدی می‌انجامد و از سوی دیگر، اهل اتوپیا را در زندانی بزرگ محصور می‌کند که راه فراری از آن نیست.

چگونه آرمان شهرت‌امس مورا زکرامت انسانی دم می‌زند، در حالی که بندگان و بردگان را حیواناتی وحشی می‌داند و قائل به بدترین رفتار با آنان است؟! یا این‌که خود را از همسایگان برتر دانسته و خود را مستحق می‌دانند که حاکمانی برای آنها بفرستند و برآنها حکومت کنند!

نتیجه

اتوپیا - که برگرفته از تفکر اومانیستی است - در حالی از انسان مداری و کرامت انسانی دم می‌زند که در صدد تهیه برنامه‌ای برای ارج نهادن به منزلت انسان نیست، بلکه آسیب‌ها و پیامدهای ناگوار اومانیسم همانند اسارت و بندگی انسان و انقطاع او از عالم ماورای طبیعی، آسمانی و... را به دنبال دارد. لذا در پی تقدیم داشتن اجتماع برفرد و هضم کردن فرد در جامعه است و از همین رو انسانیت انسان را به خطر انداخته و او را به بردگی می‌کشاند و کرامت انسانی به سخره می‌گیرد.

اتوپیا اراده، اختیار، هوش و استعدادهای خدادادی انسان را نادیده گرفته است؛ زیرا انسانی که به عملکرد و کارهای او از پیش اندیشیده شود، همچون یک روبات از پیش ساخته است که از خود چیزی ندارد و طبق ضوابط و اندیشه سازنده‌اش عمل می‌کند و از سویی از معنویت و روحانیت و قابلیت‌ها به دور است و توانایی‌هایی را نیز که بعداً کسب می‌کند بی‌فایده بوده و نه برای او و نه برای جامعه ثمره‌ای ندارند.

از دیدگاه اسلام و ادیان الهی تحریف نشده، مرکز و محور هستی خداوند است و همه عالم عرصه حاکمیت بلا منازع ذات ربوی به شمار می‌آید و گردونه زیست و حیات بشری و ارتباطات او نیز از سیطره ربویت تشریعی او خارج نیست؛ ولی با این حال در آموزه‌های وحیانی، مقام و منزلت آدمی تا آن‌جا ارج نهاده شده است که انسان همان خلیفه خدا در زمین به شمار آمده و بیشتر نعمت‌های پروردگاران از جمله قوه خرد، اراده و اختیار و گنجینه‌های این کره خاکی برای او آفرید شده و آسمان‌ها و زمین نیز مسخر او هستند (نک: لقمان: ۲۰).

در آرمان شهر مهدوی، انسان بر محور خدای می‌چرخد تا از این راه درجهت کمال انسانی خویش گام بدارد. همه هستی در خدمت انسان، و انسان در خدمت خداست. بنابراین انسان اشرف مخلوقات است که همواره ارتباطش با عالم ماورا حفظ شده و خداوند نیازها و خواسته‌هایش را پاسخ‌گفته و تنها اوست که می‌تواند بحران‌های انسان معاصر را ازاو بزداید و بدین‌سان اقسام کرامت را برای او بر می‌شمرد که نمونه بھینه و کامل آن را در عصر ظهورو

دولت مهدوی مشاهده می‌کنیم که می‌تواند پاسخی به انسان‌مداری آرمان شهرها، اسارت‌های ظاهری و باطنی آنها و بی‌هویتی و از خودبیگانگی اوست و جامعه مهدوی می‌تواند به عنوان الگویی محوری قرار گیرد و حتی چالش‌های فراروی بشری را رفع کند. اکنون اقسام کرامت در عصر ظهور را برمی‌شمریم:

الف) کرامت ذاتی و تکوینی

قلمرو این گونه کرامت، ویژگی‌هایی همچون عقل، فطرت، اختیار و آزادی اراده است که به گونه‌ای تکوینی در سرش انسان نهاده شده و سبب برتری او بر دیگر موجودات هستی شده است، اما نمی‌تواند مایه برتری انسان‌ها نسبت به یکدیگر باشد؛ زیرا شمول این ویژگی‌ها به طور یکسان، ذات همه انسان‌ها را در برابر می‌گیرد.

براساس آموزه‌های مهدوی، اوج بالندگی و شکوفایی نهایی این گونه کرامت را در روزگار ظهور مشاهده می‌کنیم که آدمی به فطرت پاک خویش، آزادی واقعی و تکامل خرد دست می‌یابد و جلوه‌گرترین نمونه این گونه کرامت، عقل معاداندیش است که افرون براین که غایت فرجامین بشر، یعنی کمال معنوی را سرلوحة آمال خویش قرار می‌دهد، بهبود زندگی و توسعه و آبادانی دنیا را در پی دارد.

ب) کرامت اکتسابی

این نوع کرامت برای انسان‌ها، از امور ارزش‌آفرین به شمار می‌آید و انسان در پرتو ادائی تکالیف شرعی و فرایض الهی، می‌تواند به آن دست یابد. براین اساس هر کس بیشتر در این زمینه تلاش کند، با عنایت به آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاقُكُمْ» بیشتر از تکریم الهی برخوردار بوده و بر دیگران برتری می‌یابد.

بدین سان است که توسعه و رشد آگاهی بشر، وجود رهبر و الگویی شایسته و آگاه به مکان و زمان، اجرای شایسته احکام و حدود الهی، رفاه اقتصادی و معیشتی انسان‌ها، عدالت اجتماعی، سازش ناپذیری حضرت در برخورد با انحرافات فکری و مفاسد اجتماعی و... نیازهای روحانی و دنیوی بشر را برآورده می‌سازد و بسیاری از موانع پیش روی انسان‌ها در به جا آوردن فرایض و تکالیف الهی را رفع کرده و در پی آن پویندگی و بالندگی آنها را فراهم می‌آورد؛ غل و زنجیرهای گناه و انحرافات، از دست و پای آدمیان باز می‌کند، دروغ و فساد و انحطاط اخلاقی تا مرز نابودی از جوامع بشری رخت برمی‌بندد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۸۴)، انگیزه انسان‌ها برای تصحیح اخلاق و حق جویی بالنده می‌شود و آدمیان با اختیار و اراده خویشتن به کرامت

اکتسابی و مقامات عالی معنوی دست می‌یابند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

... بِهِ (بِالْمَهْدِيِّ) يَحْقِّقُ اللَّهُ الْكَذِبَ وَ يُدْهِبُ الرَّمَانَ الْكَلِبَ...
خداوند به وسیلهٔ حضرت مهدی ﷺ دروغ را ریشه‌کن می‌کند و حرص و طمع را از
روزگار رخت برخواهد بست.

مراجع

۱. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة، تبریز، انتشارات بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
۲. امرسون، راجرا، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی (اتوبیا)، ترجمه: خشاپار دیهیمی، تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
۳. برلین، آیزا، سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها)، ترجمه: لیلاسازگار، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷ش.
۴. پوپر، کارل، جامعه بازودشمنان آن، ترجمه: جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ش.
۵. ———، جامعه بازودشمنان آن، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ش.
۶. داوری اردکانی، رضا، فارابی، تهران، مؤسسه فلسفه اسلامی - پژوهشگاه علوم اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ش.
۷. راسل، برتراندر، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، انتشارات کتاب پرواز، ۱۳۷۲ش.
۸. روویون، فردیک، آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه: عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ش.
۹. ریکور، پل، «ایدئولوژی و اتوپیا»، ترجمه: احمد بستانی، مجله نامه مفید، ش ۳۲، قم، دانشگاه مفید، آذر و دی ۱۳۸۱ش.
۱۰. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازوی نقد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ش.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات (ج ۱، تلویحات)، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۱۲. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب/اثر، قم، مؤسسه السیده المعصومة عليها السلام، بی‌تا.

۱۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة، تصحیح: البیرنصری نادر، بیروت، المکتبة الشرقیة، ۱۹۸۶ ش.
۱۴. کنی، آتنونی، تامس مور، ترجمه: عبدالله کوثری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. کورانی، علی، معجم الاحادیث الامام المهدی ع قم، مؤسسه معارف الهیة، ۱۴۱۱.
۱۶. گودن، کریستیان، آیا باید از توبیا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه: سوسن شریعتی، تهران، قصیده سر، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. مانهایم، کارل، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، بخار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. _____، ده گفتار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. _____، قیام و انقلاب امام مهدی ع تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. _____، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. _____، یادداشت‌های استاد، تهران، انتشارات صدرا، بی‌تا.
۲۴. مور، تامس، آرمان شهر (اتوبیا)، ترجمه: داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.
۲۵. ناظریزاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی فلسفه سیاسی افلاطون، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. پیرمر، جرمی شی، اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۶ ش.
27. Bacon, Francis, New Atlantis, Manchester: Manchester University Press, 2002.
28. Bacon, Francis & Tomasso Campanella, The New Atlantis And The City Of The Sun, Edition:Paperback, Mineola: Dover Publications, 2003.
29. Bird, Jon, Mapping the futures: local cultures, global change, Futures, new perspectives for cultural analysis, Futures Series, Edition: illustrated, London: Routledge, 1993.
30. Davis, J. C. , Utopia and The Ideal Society (AStudy Of English Utopian Writing), Cambridge: Cambridge University Press 1983.
31. Hudson, O.W, A Crystal Age, Read How You Want, 2006.
32. Hudson, Wayne, The reform Of Utopia (Law, Ethics And Governance), Aldershot Hants: Ashgate Publishing .Ltd, 2003.
33. Romaine, Suzanne, Communicating Gender, Mahwah, N, J: L, Erlbaum Associates, 1999.
34. Swift, Jonathan, Gulliver's Travels, London: Jones & company, 1826.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی

*حسین الهی‌نژاد
**مهدی شریفی

چکیده

مهدویت‌پژوهی به سان حوزه‌ای دانشی، دارای ساختار و قواعد استاندارد مانند موضوع، مسائل، روش، مبانی و غایت است که در واقع این ساختار و قواعد در همه حوزه‌های دانشی مثل علم، رشته، میان‌رشته و گرایش ساری و جاری است. شناخت کامل و جامع از مهدویت‌پژوهی زمانی به دست می‌آید که بتوانیم درباره همه مؤلفه‌های ساختاری آن به گفت و گو پردازیم. یعنی پیش از آن که به عرصه مهدویت‌پژوهی وارد شویم و به مباحث جزئی و درونی آن پردازیم، لازم است به عرصه‌های بیرونی آن مانند موضوع‌شناسی، مسائل‌شناسی، روش‌شناسی، مبانی‌شناسی، غایت‌شناسی - که عرصه‌های کلی و درجه دو است - توجه نماییم. البته در این نوشتار با توجه به حجم محدود آن نمی‌توان همه مؤلفه‌های پیش‌گفته را به صورت مفصل به بحث گذاشت، بلکه در راستای رسالت و هدف این نوشتار، تنها به دو مورد از موارد فوق مثل موضوع‌شناسی و مسائل‌شناسی پرداخته می‌شود.

وازگان کلیدی

مسئله، مسئله‌شناسی، مهدویت‌پژوهی، «مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی»، موضوع‌شناسی مهدویت‌پژوهی، تبار مسئله، روشگان مسئله.

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (نویسنده مسئول) (Alahik@isca.ac.ir)
** کارشناس ارشد حقوق جزا.

مقدمه

در لغت نامه دهخدا / «مسئله» به معنای مسئلت، حاجت، درخواست و خواهش آمده دهخدا، بی‌تا: ج ۴۴، ۳۲۹) و در زبان لاتین معادل واژه «PROBLEM» است (جیم، ۱۳۸۷: ۹۶). این واژه در اصطلاح در قالب معنای پنج گانه به کار می‌رود: ۱. به مثابه یک مشکل عینی در عرصه‌های گوناگون علمی و غیرعلمی است؛ ۲. به مثابه چالشی علمی و آکادمیک است؛ ۳. به سان یک سؤال و پرسش جلوه می‌کند؛ ۴. به مثابه شبهه و رخنه‌ای در حوزه علم است؛ ۵. به منزله موضوعی پژوهشی نمایان می‌شود.

مسئله به معنای امری است که برای ما ناشناخته یا مجھول است و از آن جایی که امور ناشناخته همواره نوعی چالش یا مشکل ایجاد می‌کنند، به مسئله، «مشکل» و «چالش» گفته می‌شود و نیاز آن جا که رویارویی با امور ناشناخته پرسش‌هایی در ذهن به وجود می‌آورد، به جای مسئله، واژه «سؤال» و «پرسش» به کاربرده می‌شود (طرقی، ۱۳۸۷: ۵۷). در صورتی که مسائل موجود در ذهن بدون پاسخ رها شده و جواب‌های درخور به آنها داده نشود، به مرور تبدیل به مسئله منفی و مخرب می‌شود و به آن شبهه گفته می‌شود. همچنین از آن جا که مسئله همیشه برای یک پژوهش‌گر به منزله موضوعی پژوهشی به شمار می‌آید، پس مسئله را موضوع می‌نامند. اما در میان علمای گذشته اصطلاح مسئله به مباحثی اطلاق می‌شود که به عوارض ذاتی موضوع می‌پردازد.

به تعبیر دیگر، مسئله همان نیازهای آدمی است که ماهیت رازآلود و مجھول دارد و از آن جا که نیازهای آدمی جنبه عمومی دارد، یعنی همه سطوح و لایه‌های زندگی مانند فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی، اعتقادی و عملی، گذشته و حال و آینده و... را در بر می‌گیرد، پس مسئله نیز جنبه فراگیر و همه جانبه داشته و شامل همه زوایای زندگی بشر می‌شود.

تبار مسئله: واژه «تبار» به معنای دودمان، خاندان، نسل، نژاد و طایفه است (دهخدا، بی‌تا: ج ۴، ۵۵۵۰). در تبارشناسی مسئله از شناخت و معرفی دودمان و نژاد یک مسئله بحث می‌شود. همچنین وقتی که بحث از تبارشناسی مسائل مهدویت‌پژوهی به میان می‌آید، در واقع به چیستی و جایگاه مسائل مهدویت‌پژوهی در میان طبقات علوم پرداخته می‌شود.

روشگان مسئله: بی‌تردید نه تنها هر علمی برای توجیه و ثبیت خود، به روش خاصی متمسک شده و از این طریق از جایگاه خویش در میان دیگر علوم دفاع می‌کند، هر مسئله نیز برای ثبیت و توجیه خود، روش منحازی را بر می‌گزیند که به طور کلی این رویه و فرآیند را



«روش‌شناسی علوم^۱» و «منطق عملی» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸) و «متدلوزی علوم» و «فلسفه علمی» (مصطفی‌ایزدی، ۱۳۶۴: ۱، ج ۶۲) تعبیر می‌کنند. براین اساس برخی از آن‌دیشه‌وران، علوم را از نظر روشگان به سه قسم علوم عقلی، علوم تجربی، علوم نقلی و تاریخی تقسیم نموده‌اند (همو). برخی دیگران را به پنج قسم روش عقلی (فلسفی)، روش نقلی (تعبدی)، روش تجربی (علمی)، روش شهودی (قلبی) و روش تاریخی تقسیم نموده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۷). مسائل مهدویت‌پژوهی نیز به جهت چندباری بودن دارای روشگان گوناگونی هستند و به سبب همین چندباری و چندروشی بودن مسائل مهدویت‌پژوهی است که می‌بینیم علوم مختلفی در این عرصه وارد شده و با به‌کارگیری روش‌های متنوع به دنبال حل مسائل مهدویت‌پژوهی هستند.

مسئله مهدویت‌پژوهی: مسائل مهدویت‌پژوهی نیز همان نیازها و ابهاماتی است که در عرصه مهدویت‌پژوهی برای باورمندان مهدوی به وجود آمده و می‌آید و حوزه مهدویت‌پژوهی نیز با تبیین و تشریح آنها در صدد برطرف کردن آن نیازهای است. برخی‌ها در تعریف مسئله می‌گویند: مسئله همان فاصله و شکافی است که میان وضع موجود و جاری با وضع مطلوب و ایده‌آل به وجود آمده است (توسلی، ۱۳۸۰: ۴۳).

پس با این نگاه، مسئله مهدویت‌پژوهی را می‌توان در قالب رویکردهای فوق مفهوم‌شناسی کرد؛ زیرا گاه مسئله مهدویت‌پژوهی، ناظر به چالشی علمی و نظری، و گاه ناظر به چالشی عملی و کاربردی در حوزه مهدویت‌پژوهی است. همچنین گاهی این مسئله بازتاب یک شبه و سؤال در عرصه مهدویت‌پژوهی است و گاه در قالب موضوعی پژوهشی نمایان می‌شود.

«مهدویت‌پژوهی»، «مهدویت‌شناسی» یا «شناخت مهدویت» به عنوان حوزه‌ای معرفتی که دارای مجموع مسائل منظم و متنوع، و دارای موضوع و روشی مشخص و نیز دارای هدف و غایتی معین است، شناخته می‌شود و با رویکرد درونی و جزء‌نگرانه، به توجیه، تبیین و دفاع از مسائل درونی مهدویت می‌پردازد (الهی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۴۶).

اهداف و ضرورت بحث

مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی که از جمله مباحث فلسفه مهدویت‌پژوهی به شمار می‌رود و به عنوان یک بحث درجهٔ دو با رویکرد بیرونی شناخته می‌شود، نخست، از نظر ساختار و الگو،

۱. د/برهه‌المعارف هریتج، روش‌شناسی را از واژه لاتین meta به معنای ابزار یا شیوه عمل کردن مشتق دانسته است. براین اساس روش‌شناسی درباره سیستمی از اصول و روش‌های رشتۀ معینی از دانش به کار می‌رود؛ رشتۀ‌ای که با اصول کلی شکل‌گیری دانش سرو کار دارد. (ازکیا و دربان آستانه، ۱۳۸۹: ۸۸).

بحثی جدید و نوپاست. دوم، دارای زوایای پنهان و لایه‌های مبهم بسیاری است. سوم، از نظر تاریخی دارای فقدان پیشینهٔ پژوهشی و تحقیقاتی است؛ زیرا هیچ‌گونه پژوهشی حتی پژوهش کوتاه نیز در این باره صورت نگرفته است. از سوی دیگر زمانی می‌توان ادعا کرد که حق مطلب دربارهٔ یک حوزهٔ دانش ادا شده است که پژوهش‌های جامع و کاملی پیرامون آن صورت گیرد. بی‌تردید پژوهش‌های جامع و کامل زمانی صورت می‌گیرد که همهٔ مسائل یک حوزهٔ اعم از مسائل درونی و بیرونی به بحث گذاشته شود. از این رو ضرورت پرداختن به مباحث مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی - که از جمله مباحث بیرونی و درجهٔ دو به شمار می‌رود - مسجل است.

اهدافی که در این نوشتار به دنبال آن هستیم عبارتند از:

۱. موضوع‌شناسی مهدویت‌پژوهی؛
۲. مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی؛
۳. تعریف درست و شفاف از مسئلهٔ مهدویت‌پژوهی؛
۴. ارائهٔ الگوی تحلیل دربارهٔ ساختار مسئله‌شناسی مهدویت‌پژوهی؛
۵. چگونگی رابطهٔ میان مسائل مهدویت‌پژوهی با موضوع آن.

موضوع و مسائل مهدویت‌پژوهی

از جمله مباحث مهمی که لازم است به عنوان مطلع بحثِ مهدویت‌پژوهی مطرح شود، بحث موضوع‌شناسی مهدویت‌پژوهی است. این بحث، بحثی بیرونی است که با نگاه درجهٔ دو توجیه و تفسیر می‌شود و شناخت دقیق و فراگیر مسائل مهدویت‌پژوهی و ساختار آن، درگرو تبیین بحث موضوع‌شناسی مهدویت‌پژوهی است؛ زیرا با شناخت موضوع، عوارض و احوالات آن است که زمینهٔ شناخت مسائل و ساختار آن تسهیل می‌شود؛ چرا که در تعریف موضوع گفته می‌شود:

موضوع کل علم، ما بیحث فیه عن عوارضه الذاتیة؛ (فارابی، ۱۳۴۸: ج. ۳۰۷، ابن سینا، ۱۹۵۴: ج. ۲۹۸)

موضوع هر علم، عبارت است از چیزی که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.

عارض ذاتی نیز در برگیرندهٔ مسائل همان علم است. گفتنی است بیشتر دانشمندان مسلمان تعریف موضوع و مسائل را در حوزهٔ علم‌شناسی در قالب رئوس ثمانیه و اجزای علوم مطرح کرده‌اند.

پیش از آن که با نگرش جزئی و تفسیری، به موضوع مهدویت‌پژوهی وارد شویم، برای آن که بتوانیم باوضوح بیشتری به استقبال موضوع‌شناسی مهدویت‌پژوهی برویم، چند نکته را مطرح می‌کنیم:

۱. موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم به عنوان محور مطرح است و همهٔ مباحث و مسائل علم دربارهٔ احوالات و عوارض ذاتی آن است.

۲. دربارهٔ عوارض ذاتی دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه مشهور که قائلند عرض ذاتی چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر موضوع و معروض شود، یا با واسطه امری که مساوی با معروض است (شیرازی، ۱۳۸۳: ج، ۳۰)، حاشیه علامه طباطبائی). در برابر دیدگاه مشهور، دیدگاه اندیشه‌ورانی چون ملاصدرا، ملاحدادی سبزواری، آخوند خراسانی و... قرار دارد که می‌گویند: عرض ذاتی آن چیزی است که بدون واسطه در عرض بر موضوع حمل می‌شود، یا با واسطه امری که مساوی یا اخص یا اعم با معروض است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ج، ۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج، ۸۸).

بی‌تر دید دیدگاه مشهور دربارهٔ عوارض ذاتی، افرون بر اشکالات فراوانی که دامن‌گیر آن است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج، ۸۸)، تنها شامل حال علوم حقیقی و برهانی نظری فلسفه، منطق، فیزیک، شیمی و... می‌شود و علوم اعتباری نظری فقه، اصول، مهدویت‌پژوهی و... از دایرۀ تعریف مشهور خارج است. براین اساس، اندیشه‌ورانی چون آخوند خراسانی، ملاصدرا و حکیم سبزواری برای رهیدن از این اشکال و توسعه دادن عوارض ذاتی از لحاظ مفهومی و مصادقی که علوم اعتباری را نیز دربر گیرد، به دیدگاه دوم روی آوردند.

مفهوم عرض به لحاظ مفهومی دارای تنوعات گوناگونی است. اما عرضی که در اینجا مطرح است، عرض منطقی است که به معنای خارج از ماهیت شیء بوده و از آن به عرض کلیات خمس تبییر می‌کنند، نه عرض فلسفی که در برابر جوهر قرار دارد. همچنین با نگاهی دیگر، مقوله عرض را می‌توان به عرض ذاتی و عرض غریب تقسیم کرد. عرض ذاتی وصف برای خود موصوف، و عرض غریب وصف به حال متعلق موصوف است که در این صورت نسبت دادن آن به خود موصوف، مجاز است (شیرازی، ۱۳۸۳: ج، ۳۲، حاشیه ملاحدادی سبزواری).

۳. علم بودن یک حوزهٔ معرفتی مرهون انسجام مسائل است و انسجام مسائل نیز در گروه عوامل وحدت‌آفرینی مانند «موضوع»، «روش»، «غایت» و «سنختی» است؛ یعنی شکل‌گیری یک حوزهٔ معرفتی و انسجام مسائل آن حتماً باید با یک عامل وحدت‌آفرین تحقق پیدا کند که

در اینجا برخی از اندیشه‌وران «روش» را عامل وحدت‌آفرین معرفی کرده‌اند (مصطفای‌یزدی، ۱۳۹۰: ۶۷).

برخی دیگر قائلند که «غاایت» و «هدف» چنین نقشی را دارند (عرaci، ۱۳۶۱: ج ۱، ۳۱؛ فیاض، ۱۴۱۹: ج ۳۱، ۱) و گروهی دیگر «سنخت» مسائل را به میان‌کشیده و وحدت مسائل را مرهون آن می‌دانند (خمینی، ۱۳۷۳: ج ۴۳، ۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ج ۹، ۱)؛ ولی بیشتر حکما و اندیشه‌وران این عامل وحدت‌آفرین را «موضوع علم» برمی‌شمرند (حلی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۱۰) و همین موضوع را عامل تمایز، تقدم، تأثیر، تداخل و اشتراک علوم تلقی می‌کنند.

۴. دربارهٔ چیستی موضوع علم دیدگاه‌های گوناگونی در بین اندیشه‌وران بروزکرده است. برخی موضوع علم را جامع میان موضوعات مسائل علم می‌دانند و برخی دیگر آن را جامع میان محمولات مسائل علم می‌دانند. بنابراین برای تعیین و تعریف موضوع یک علم، نخست باید مسائل آن را مشخص کرد و برآن اساس به مشخصهٔ موضوع رسید.

۵. میان موضوع علم و موضوع مسائل رابطه‌ای وثیق وجود دارد. برخی این رابطه را رابطهٔ کلی و مصادیقه‌شی یا طبیعی و افرادش می‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ج ۵، ۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۸۸، ۱). برخی دیگر افزون برآن در برخی موارد رابطهٔ میان آن دو را رابطهٔ کل و جزء برمی‌شمرند (مصطفای‌یزدی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۸).

۶. دربارهٔ تمایز علوم میان اندیشه‌وران دیدگاه‌های گوناگونی بروزکرده است. برخی موضوع علوم را عامل تمایز علوم می‌دانند (حلی، ۱۴۱۹: ج ۱۰)؛ عده‌ای روش و اسلوب به کارگرفته شده در علم را عامل جداسازی علوم از یکدیگر به شمار می‌آورند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۲؛ مصطفای‌یزدی، ۱۳۹۰: ج ۶۷)؛ گروهی غرض مدون که از ناحیهٔ بانی علم شکل گرفته را عامل متمایزشدن علوم از یکدیگر می‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ج ۵، ۱) و برخی دیگر از اندیشه‌وران، سنتخت م وجود میان مسائل را عامل تمایز میان علوم برمی‌شمرند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۹، ۱؛ خمینی، ۱۳۷۳: ج ۴۳، ۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ج ۹، ۱).

پس از طرح این مقدمات، به موضوع مهدویت پژوهی می‌پردازیم. نکته‌ای که لازم است ابتدا بدان توجه شود و شاید همین نکته پرسشی در اذهان برخی از اندیشه‌وران و دانشجویان مهدویت باشد، این است که آیا مهدویت پژوهی یک حوزهٔ معرفتی مانند علم، رشته و گرایش است تا دارای موضوع و مسائلی باشد که لازم شود به تبیین موضوع و عوارض آن و به تشریح مسائل و ساختار آنها پردازیم و نیز ضروری باشد هدف و غرضی را برای آن در نظر گرفته و در صدد توجیه و تفسیر آن برآییم؟

در این باره پژوهه‌ای با نام «درآمدی بر فلسفهٔ مهدویت پژوهی» توسط نگارنده تدوین شده

که در آن، با دو نگاه پسینی و پیشینی به این موضوع پرداخت شده است. ابتدا با نگاه پسینی همراه با براهین و مستندات کافی به اثبات حوزه معرفتی (علم، رشته و گرایش) بودن مهدویت‌پژوهی مبادرت ورزیده و در گام بعد با نگاه پیشینی -که لازم است به سوی آن قدم برداشته شود - همراه با دلیل و برهان کافی به «میان‌رشته» بودن مهدویت‌پژوهی نظرداده است. بنابراین، از آن جا که مهدویت‌پژوهی، یک حوزه معرفتی است، لازم است شاخصه‌های حوزه معرفتی مانند «موضوع»، «مسائل»، «غرض» و «روش» در آن تبلور یابد.

۱. موضوع مهدویت‌پژوهی

در حوزه مهدویت‌پژوهی همه مسائل و مباحث مهدویت‌پژوهی حول واژه «مهدویت» دور می‌زنند؛ یعنی محور مباحث و مسائل مهدویت‌پژوهی، مهدویت است. هنگامی که به مسائل مهدویت‌پژوهی توجه می‌شود، می‌بینیم که همگی به احوالات، عوارض و ابعاد مهدویت نظر دارند؛ یعنی موضوعات همه مسائل مهدویت‌پژوهی، واژه «مهدویت» بوده و محمولات آنها یکی از احوالات و عوارض یا ابعاد مهدویت است. در واقع مهدویت به عنوان کلی ای است که همه مسائل آن به عنوان مصاديق و افراد آن شناخته می‌شوند.

واژه «مهدویت» که موضوع مهدویت‌پژوهی است، مصدر جعلی به معنای «امام مهدی بودن» است. در واقع واژه مهدویت که موضوع مهدویت‌پژوهی است، ناظر به آن جایگاه و مقام حقوقی و حقیقی حضرت مهدی ﷺ است. برای تبیین واژه مهدویت لازم است در اینجا به دو جایگاه حقوقی و حقوقی حضرت مهدی ﷺ توجه بیشتری شود. بی‌تردید امام مهدی ﷺ دارای دو جایگاه حقوقی و حقوقی است؛ جایگاه حقوقی حضرت، ناظر به شاخصه‌های فردی و شخصی‌ای است که حضرت مهدی ﷺ بدون در نظر گرفتن مقام امامت بدان مزین است. در پرداختن به شاخصه‌ها، تنها به جایگاه حقوقی حضرت توجه شده و بدون توجه به جایگاه حقوقی درباره آن گفت و گو می‌کنیم. بی‌تردید تنها برای این جایگاه که جایگاهی حقوقی و شخصی برای آن حضرت است، نمی‌توان واژه مهدویت را به کار برد، بلکه واژه مهدویت نسبت به جایگاه حقوقی به اضافه جایگاه حقوقی حضرت مهدی ﷺ معنا و مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین در تعریف مهدویت گفته می‌شود: مهدویت یعنی امام مهدی بودن نه مهدی بودن.

مهدویت با این تعریف در واقع موضوع حوزه معرفتی به نام مهدویت‌پژوهی است و همه مسائل مهدویت‌پژوهی ناظر به این موضوع بوده و هریک حالات و ابعاد آن را در دستور کار خود قرار داده و به تبیین و تشریح آنها مبادرت می‌ورزند.

با این نگاه حوزه مهدویت پژوهی به سان دیگر حوزه‌های معرفتی، دارای مباحث و مسائل فراوان و عدیده‌ای است که هر کدام از آنها به گونه‌ای به یکی از عوارض، حالات و ابعاد مهدویت می‌پردازند. برای مثال، وجه اشتراک مسائلی که ناظر به مسئله ظهور امام مهدی ع نشانه‌های ظهور آن حضرت، شرایط ظهور او و زمینه‌های ظهور ایشان و... هستند، امام مهدی ع است و همه آنها در محمولات از یکدیگر متفاوتند؛ زیرا یکی به نشانه‌ها و دیگری به زمینه‌ها می‌پردازد و یکی دیگر به شرایط ظهور آن حضرت نظر دارد. از این‌رو قدر جامع همه مسائل مورد نظر، امام مهدی ع است که به عنوان موضوع این بحث مطرح است و تفاوت‌ها تنها به احوالات و عوارضی که محمولات این مسائل هستند بازمی‌گردد. در ذیل برای تبیین بحث، به برخی از مسائل این باب اشاره می‌شود:

۱. تعیین نکردن وقت برای ظهور امام مهدی ع؛

۲. رخداد بدء در وقت ظهور آن حضرت؛

۳. خروج دجال به عنوان نشانه حتمی ظهور مهدی موعود ع؛

۴. خروج سفیانی به عنوان نشانه حتمی ظهور آن حضرت؛

۵. آمادگی مردم، زمینه‌ساز ظهور امام مهدی ع؛

۶. مباحث و مسائلی که مربوط به غیبت امام زمان ع است.

موضوع همه این مسائل حضرت مهدی ع است و محمولات آنها از یکدیگر متمایزند؛ زیرا یکی به فواید امام غایب می‌پردازد و یکی به فلسفه غیبت، و دیگری به بیان دلایل غیبت امام نظر دارد:

۱. فواید امام مهدی ع در دوران غیبت چیست؟

۲. فلسفه و علل غیبت آن حضرت کدامند؟

۳. دلایل غیبت امام مهدی ع چیست؟

۴. منتظران در دوران غیبت آن حضرت چه وظایفی دارند؟

۵. تشکیل حکومت ولیٰ فقیه در دوران غیبت امام زمان ع چگونه است؟

۶. چرا غیبت امام مهدی ع به دو دوره صغراً و کبراً تقسیم شده است؟

مسائل پیش‌گفته اعم از مسائل مربوط به ظهور و مسائل مربوط به غیبت، همه به گونه‌ای ناظر به «مهدویت» به معنای امام مهدی بودن هستند، نه مهدویت به معنای مهدی بودن؛ زیرا امام مهدی با آن جایگاه حقوقی است که غایب شده و در روز موعود ظهور می‌کند و برای ظهور او نشانه‌ها و زمینه‌هایی قرار داده شده است. بنابراین هر کدام از مسائل ظهور و غیبت

ناظر به حالات و ابعادی از ظهور و غیبت امام مهدی ع هستند و آن حضرت مساوی با مهدویت است و منظور از مهدویت نیز همان امام مهدی ع با آن جایگاه حقیقی و حقوقی است که موضوع مهدویت پژوهی است؛ نه صرف مقام حقیقی که نه غیبت برای آن معنا دارد و نه ظهور؛ زیرا وقتی بحث غیبت و ظهور به میان می‌آید، صحبت از غیبت و ظهور امام مهدی ع است نه غیبت و ظهور مهدی جدا از امامت.

۲. مسائل مهدویت پژوهی

چنان‌که گفته شد، مسائل یک علم قضایایی هستند که به عوارض، حالات و ابعاد موضوع می‌پردازند و موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی (کلی یا کل) قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۸).

مسائل یک علم متشکل از موضوع و محمول است که موضوعات آن ناظر به موضوع علم و محمولات آن، به عوارض و حالات موضوع مربوط می‌شود.

مسائل هر علم نسبت به موضوع آن، نقش مصاديق برای کلی و افراد برای طبیعی (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۸۸) و کل برای اجزاء (خمینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۹؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۸) را ایفا می‌کنند که در برخی علوم این رابطه نه رابطه کلی و افراد و نه رابطه طبیعی و مصاديق و نه رابطه کل و اجزاء است، بلکه میان موضوع علم با موضوع مسائل علم رابطه عینیت برقرار است؛ مانند علم عرفان که موضوع عین موضوع مسائل آن است (خمینی، ۱۴۰۷: ۲۶).

رابطه موضوع مهدویت پژوهی با موضوع مسائل آن

برخی بزرگان - همچون امام خمینی ره، شهید سید مصطفی خمینی و آیت‌الله فاضل لنکرانی - درباره همسانی موضوع علم عرفان با موضوع مسائل آن هم عقیده بوده و واژه «الله» را موضوع علم عرفان و مسائل آن می‌دانند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۸۸، ۱).

در عرصه مهدویت پژوهی با انبوهای از مسائل روبه رو هستیم. رابطه برخی از آن مسائل با موضوع مهدویت پژوهی روشن است. مثلًاً موضوع مسائلی چون کیفیت ظهور، زمان ظهور، محل ظهور و زمینه‌سازان ظهور امام مهدی ع همگی درباره امام عصر ع بحث می‌کنند؛ زیرا - چنان‌که گفته شد - موضوع مهدویت پژوهی «مهدویت» به معنای امام مهدی بودن است. موضوعات این مسائل نیز امام مهدی ع است. از این‌رو میان موضوع مهدویت پژوهی با موضوعات مسائل آن رابطه کاملی برقرار است. اما برخی مسائل مانند خروج دجال، خروج

سفیانی و نیز قیام یمانی و قیام سید خراسانی - که همگی از مسائل مهدویت پژوهی هستند - چه رابطه‌ای با موضوع مهدویت پژوهی دارند؟ آیا میان آنها با مهدویت رابطه کلی و مصادیق است، یا رابطه طبیعی و افراد، یا رابطه کل و اجزا و یا براساس نظریه مختار میان آنها با مهدویت رابطه عینیت برقرار است؟ در پاسخ باز همان نظریه مختار را پیش می‌کشیم و می‌گوییم میان مسائل مورد نظر و مهدویت رابطه عینیت وجود دارد؛ زیرا اگر تک تک مسائل را خوب بازنگیم، می‌بینیم در همه آنها موضوع، امام مهدی علی‌الله‌آل‌هی‌اصحاح است. مثلًا خروج دجال و قیام یمانی نشانه‌های حتمی ظهور امام مهدی علی‌الله‌آل‌هی‌اصحاح به شمار می‌رود. پس می‌توان چنین ادعا کرد که میان موضوعات مسائل مهدویت پژوهی با خود موضوع مهدویت پژوهی همسانی وجود دارد؛ یعنی رابطه میان آنها به سان رابطه میان موضوعات مسائل علم عرفان با موضوع علم عرفان، رابطه عینیت است.

نظام مسائل مهدویت پژوهی

در حوزه مسائل مهدویت پژوهی، گوناگونی و تفاوت‌های بسیاری به چشم می‌خورد و این تفاوت و گوناگونی‌ها را می‌توان در سه الگوی «گونه‌شناسی مسائل براساس روش شناختی»، «گونه‌شناسی مسائل براساس ماهیت شناختی» و «گونه‌شناسی مسائل براساس تبار شناختی»، توجیه کرد؛ زیرا براساس گوناگونی در روش‌گان مسائل مهدویت پژوهی، برخی از مسائل با رویکرد عقلی قابل پیگیری و دفاع هستند و برخی دیگر با رویکرد نقلی یعنی با متدهای تاریخی و قرآنی و روایی، و برخی دیگر با روش تجربی و حسی توجیه و دفاع پذیر هستند. به تعبیر دیگر، برخی از مسائل مهدویت پژوهی، مسائل پیشینی یا فطری هستند که تنها با روش عقلی توجیه می‌شوند و برخی دیگر مسائل پسینی و غیر فطری بوده که با دو روش عقل و نقل می‌توان به تبیین و توجیه آنها پرداخت و همچنین براساس گوناگونی در تبار مسائل مهدویت پژوهی - که از منظر طبقات علوم توجیه می‌شوند - گوناگونی مسائل مهدویت پژوهی به گوناگونی متعلق آن - که علوم هستند - بازمی‌گردد. بر همین اساس برخی از مسائل مهدویت پژوهی صبغه کلامی داشته و با علم کلام تبیین می‌شوند و برخی دیگر مانند «انتظار» - که یک مسئله روان‌شناسی است - با علم روان‌شناسی پاسخ داده می‌شوند و برخی دیگر نیز با علم دیگری مثل تاریخ، جامعه‌شناسی و... توجیه می‌گردند. پس با این گوناگونی و رویکردهای متنوعی که در عرصه مسائل مهدویت پژوهی وجود دارد، نمی‌توان مسائل مهدویت پژوهی را تک روشنی و تک رویکردی دانست و نیز نمی‌توان آنها را از نظر ماهیت و ذات یکسان و واحد به شمار آورد.

بنابراین اکنون به جهت کثرت و فراوانی که به مرور زمان بر نظام مسائل مهدویت‌پژوهی عارض شده و نیز به جهت تنوعات و گوناگونی بسیاری که در مسائل آن ایجاد شده است، با حوزه‌ای مستقل و جدید به نام حوزه «مهدویت‌پژوهی» روبه رو هستیم که دارای منظومه مسائلی وسیع و پرگستره است و برای تبیین و تفسیر و توجیه آنها نمی‌توان به روش و رویکردی واحد اکتفا کرد. همچنین نمی‌توان با به کارگیری ابزار و روش یک علم، حق مطلب را ادا نمود. بنابراین برای رسیدن به مسئله‌شناسی عمیق و دقیق درباره مهدویت‌پژوهی لازم است اولاً مسائل مهدویت‌پژوهی سخن‌شناسی، تبارشناسی، تیپ‌شناسی یا گونه‌شناسی شود؛ دوم این‌که گونه‌شناسی براساس الگوی سه‌گانه «روش‌شناختی»، «ماهیت‌شناختی» و «تبارشناختی»، صورت پذیرد.

گونه‌شناسی مسائل مهدویت‌پژوهی

بی‌گمان مسائل علوم و دیگر حوزه‌های دانش، مانند رشته، میان‌رشته و گرایش، به جهت حیثیات گوناگون از یکدیگر متمایز می‌شوند. مثلاً علم فقه دارای مسائل بسیاری است که برخی با رویکرد عقلی توجیه می‌شوند، برخی با صبغهٔ تاریخی تبیین می‌گردند و برخی دیگر با متند نقلی قابل دفاع هستند. علم کلام نیز دارای مسائل فراوانی است که برخی از آنها با روش عقلی و برخی دیگر با روش غیرعقلی توجیه می‌شوند؛ همچنین برخی با رویکرد تاریخی و برخی دیگر با رویکرد سیاسی اثبات می‌گردند؛ یعنی برخی مسائل تبارتاریخی دارند که باید با کمک گرفتن از علم تاریخ حل و فصل شوند و برخی دیگر تبارسیاسی دارند که با کمک علم سیاست تبیین و توجیه می‌گردند. پس نمی‌توان به طور کلی نظر به یکسانی همهٔ مسائل علم کلام داد، بلکه شاخصه‌هایی چون روشگان، رویکرد و کارکرد، فصل تمايز میان مسائل علم کلام هستند. با این نگاه و نگرش، ضروری است مسائل هر علم و حوزه‌های دیگر دانشی ابتداء سخن‌شناسی، تبارشناسی یا گونه‌شناسی شوند. بی‌گمان حوزهٔ مهدویت‌پژوهی نیز به عنوان یک حوزهٔ دانشی - که دارای مسائل بسیار و شباهات و پرسشهای عدیدهای است، از این قاعده مستثنی نبوده و میان مسائل آن نیز تفاوت‌های اساسی از نظر روشگان، رویکرد و کارکرد وجود دارد و برای شناخت هرچه بیشتر مهدویت‌پژوهی و نیز هرچه بهتر معرفی کردن آن، لازم است مسائل آن تیپ‌شناسی و سخن‌شناسی شوند.

گفتنی است در این نوشتار، بعد از بیان الگوهای مختلف گونه‌شناسی، تنها به الگوی روش‌شناختی پرداخته شده و براساس همین الگوی روش‌شناختی، به گونه‌شناسی مسائل

مهدویت‌پژوهی مبادرت می‌شود.

گونه‌شناسی مسائل براساس الگوی روش‌شناختی

در این الگو روشنگان به کارگرفته شده درباره مسائل مهدویت‌پژوهی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ یعنی به مسائل مهدویت‌پژوهی از لحاظ تنوع روشی و تنوع توجیه‌پذیری، توجه شده و برهمندان اساس اسلوب و روشنگان متنوع آن رصد می‌شود؛ زیرا برخی از مفاهیم مانند انتظار، ماهیت عقلی و فطری دارند و بی‌تردید گزاره‌هایی که درباره آن شکل می‌گیرد، تنها با روش عقلی قابل اثبات بوده و تنها با این روش می‌توان از آنها دفاع کرد. چنین مقولاتی را پیشینی یا فطری می‌گویند که تنها عقل‌هادار تثبیت و تبیین و دفاع از آنهاست. ورود به قاعده «ضرورت امام به وسیله قاعده لطف» و اثبات متعلق آن نیز تنها توسط عقل پی‌گیری می‌شود. اما برخی دیگران مسائل مهدویت‌پژوهی با روشنگان نقلی - تاریخی قابل تبیین، توجیه و دفاع هستند، مانند ولادت امام زمان ع که موضوعی تاریخی است و لازم است در این جا تاریخ و متند تاریخی که بیشتریک روش نقلی است به کارگرفته شود تا موضوع مورد نظر توجیه و تبیین گردد. بی‌تردید نمی‌توان این گوناگونی مسائل - که هریک دارای ماهیتی خاص بوده و با متند و روش ویژه‌ای توجیه می‌شوند - را از لحاظ سنت‌شناسی دریک مقوله طبقه‌بندی کرد.



روشنگان عقلی

بی‌گمان برای تبیین تمایزات روشنگانی، میان مسائل مهدویت‌پژوهی و نیز تیپ‌شناسی روشی میان گزاره‌های مهدویت‌پژوهی، لازم است ابتدا ماهیت مسائل و گزاره‌های مهدویت‌پژوهی از لحاظ پیشینی و پسینی یا فطری و غیرفطری مورد کنکاش قرار گیرد تا از این راه به تمایزات روشی میان گونه‌های مختلف مسائل مهدویت‌پژوهی پی ببریم؛ زیرا با روش شدن ماهیت مسائل، از لحاظ پیشینی و پسینی خود به خود تفاوت‌های روشی میان آنها آشکار می‌شود؛ چون از یک طرف، یکی از شاخصه‌های مهم گزاره‌های پیشینی - که در ادامه نوشتار خواهد آمد - عقلی و فطری بودن است و از سوی دیگر، همیشه مسائل و گزاره‌های عقلی و فطری تنها با روش عقلی توجیه می‌شوند. پس با توجیه مسائل مهدویت‌پژوهی از نظر پیشینی و پسینی، می‌توان به توجیه تمایزات روشنگان میان مسائل مهدویت‌پژوهی رسید. براین اساس در ذیل به بیان برخی مسائل و گزاره‌های پیشینی و پسینی مهدویت‌پژوهی اشاره می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی پیشینی و پسینی

واژه‌های پیشینی و پسینی بیشتر در معرفت‌شناسی مطرح بوده و در مقولات سه‌گانهٔ مفاهیم، گزاره‌ها و براهین کاربرد دارند و در اصل برگرفته از واژگان لاتین است؛ واژگانی چون *a posteriori* و *a priori* که به ترتیب به معنای آن‌چه از پیش می‌آید (پیشینی) و آن‌چه بعد می‌آید (پسینی) هستند. تمایز پیشینی و پسینی، تمایزی معرفت‌شناختی است که در امور گوناگونی مانند مفاهیم، گزاره‌ها و براهین به کار می‌رود.

اما مقصود از این دو اصطلاح چیست؟ دو اصطلاح پیشینی و پسینی دو وصف نسبی‌اند؛ یعنی در نسبت با چیز خاصی معنا می‌یابند که همان تجربه است. بنابراین پیشینی به وضعیتی پیش از تجربه، و پسینی به وضعیتی پس از تجربه اشاره می‌کند (شمس، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

واژه‌های پیشینی و پسینی «*a posteriori*» توسط ایمانوئل کانت - فیلسوف آلمانی - وارد فلسفه شد. او قصد داشت تمایزی را که پیش از او توسط دکارت، لاپینیتز و لاک مطرح شده بود بررسی کند. او در کتاب *Nachden über das Prinzip der Vernunft*^۱ معرفت پیشینی را بر اساس استقلال از تجربه تعریف کرد. بر اساس دیدگاه کانت، معرفت پیشینی معرفتی است که پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید، در حالی که معرفت پسینی، معرفتی است که با تجربه حاصل می‌شود (استیوپ، ۱۳۸۱: ۱).

گفتنی است مباحث پیشینی و پسینی پیش از آن‌که توسط کانت مطرح شوند، در میان فلاسفه و اندیشه‌وران اسلامی، در قالب مفاهیم، قضایا و براهین فطری مطرح بوده است. شاخصه‌هایی مانند دلیل ناپذیری، تجربه ناپذیری و... که آنان برای گزینه‌های پیشینی بر می‌شمرند، برای گزینه‌های فطری نیز مطرح بوده‌اند. البته در مواردی تفاوت‌های جزئی نیز میان آن دو وجود دارد که برای اجتناب از طولانی شدن بحث از آنها صرف نظر می‌کنیم؛ ولی در فرآیند کار، برای روشن شدن بحث به تفصیل به فطیریات و امور فطری و شاخصه‌های آنها خواهیم پرداخت.

شاخصه‌های پیشینی

گزاره‌های پیشینی را می‌توان بر اساس شاخصه‌های ذیل توجیه کرد:

1. Critique of Pure Reason

۱. گزاره‌های پیشینی برخلاف گزاره‌های پسینی همیشه از طریق عقل توجیه می‌شوند؛
۲. گزاره‌های پیشینی به گزاره‌ای صرف نظر از مقام تحقق اطلاق می‌گردند؛
۳. گزاره‌های پیشینی، گزاره‌های عمومی و فراگیر هستند؛
۴. گزاره‌های پیشینی برخلاف گزاره‌های پسینی، همیشه مستقل از تجربه تعریف می‌شوند.

فطرت توجیه گرگزاره‌های پیشینی مهدویت‌پژوهی

معرفت‌هایی که خاستگاه درونی دارند - یعنی از تجربیات درونی انسان برمی‌خیزند - در قالب واژگانی چون معرفت حضوری، معرفت شهودی و معرفت فطری خودنمایی می‌کنند. این گوناگونی واژگان به این سبب است که در فلسفه، معارف و علومی که خاستگاه درونی دارند را بیشتر به علم حضوری تعبیر می‌کنند و در عرفان، این‌گونه معارف و علوم را علم شهودی می‌نامند و همین معارف و علوم با رویکرد دینی، بیشتر در قالب معرفت‌های فطری تعریف می‌شوند. البته به این معنا نیست که در فلسفه، به علوم شهودی تعبیر نشود و در عرفان نیز به علوم حضوری اشاره نگردد و نیز در کلام به جای معرفت‌های فطری، تعبیری چون معرفت حضوری و شهودی به کار گرفته نشود؛ با این حال هریک از فلسفه، عرفان و کلام بر اساس ساختار و اسلوب خاص خود به انتخاب واژگانی مخصوص روی آورده‌اند.

گفتنی است فطرتی که با رویکرد دینی مطرح است، غیر از فطريات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود و نیز جدا از فطرتی است که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است و غیر از طبیعتی است که در همه موجودات جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود و غیر از غریزه است که در حیوانات و در بعد حیوانی انسان وجود دارد. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۴).

مباحثی که در این نوشتار به دنبال آن بوده و در واقع می‌خواهیم گزاره‌های پیشینی مهدویت‌پژوهی را با آن توجیه کنیم، بیشتر با نگاه فطری - البته آن هم با رویکرد دینی - پی‌گیری می‌شود.

شاخصه‌های امور فطری

فطرت دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از:

۱. معرفت، آگاهی و بینش فطری و نیزگرایش عملی انسان، تحمیلی و تحصیلی و اکتسابی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده و با علم حضوری و شهودی معلوم است.

۲. با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد؛ لذا تغییرپذیر، تبدیل‌پذیر و زوال‌پذیر نیست^۱ و به عبارت دیگر، ثابت و پایدار است، گرچه ممکن است تضعیف و کمزنگ شود؛ یعنی انسان با فطرت الهی زاده می‌شود و با همان فطرت از دنیا می‌رود.
۳. فraigiro عمومی و همگانی است؛ مسلمان، مؤمن، کافر، فاسق، جاهل و ... همه دارای فطرت الهی‌اند؛ چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشنthe است.
۴. از آن جا که بینش و گرایش انسان، متوجه هستی محض و کمال مطلق است، ارزش حقیقی، عقلانی و نیز نوعی قداست دارد و ملاک تعالی اöst. از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جانداران شناخته می‌شود (همو: ۲۶).
۵. انسان نسبت به فطرت درک روشن و معرفتی ویژه دارد؛ چنان‌که ممکن است درباره ذات خود آگاهی و علم حضوری داشته باشد و بدون داشتن تصویری از آن، از نظر علم حصولی مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۷۳).

تقسیمات امور فطری

از دیدگاه قرآن کریم، اصل مشترک بین همه انسان‌ها یعنی فطرت، دارای سه ویژگی است: نخست آن‌که خدا را می‌شناسد و تنها دین او را می‌خواهد؛ دوم آن‌که در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است، به طوری که هیچ بشری بدون فطرت الهی آفریده نشده و نمی‌شود؛ سوم آن‌که از گزند هرگونه تغییر و تبدیل مصون است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷).

امور فطری یک‌بار در قالب مفاهیم خودنمایی می‌کنند و به دو قسم مفهوم تصویری و مفهوم تصدیقی تقسیم می‌شوند و بار دیگر در قالب حقایق جلوه می‌کنند. به تعبیر دیگر، امور فطری یک‌بار در قالب عقل نظری توجیه می‌شوند که خود به حکمت نظری و حکمت عملی انقسام می‌پذیرد و بار دیگر در قالب عقل عملی خودنمایی می‌کنند. کارکرد حکمت نظری که از مقولات عقل نظری است، ادراک و شناخت هست‌ها و نیست‌هاست و کارکرد حکمت عملی که باز از مقولات عقل نظری به شمار می‌رود، ادراک و شناخت باید‌ها و نباید‌هاست. همچنین کارکرد عقل عملی که از مقولات عمل و کردار است، در قالب گرایشات و تحریکات درونی تبلور دارد. همان‌گونه که عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود، امور فطری نیز دو دسته‌اند: بخشی به مسائل علمی مربوط می‌شوند و بخشی دیگر به امور عملی ارتباط پیدا می‌کنند (همو: ۳۰).

۱. «لَا تَنْبَيِّلُ لِخَلْقِ اللَّهِ». (روم: ۳۰)

حال باید پرسید اولاً ملاک فطری بودن فطريات عقل نظری و فطريات عقل عملی چیست؟ ثانیاً مقوله انتظار که خاستگاه بسياري از مسائل مهدویت پژوهی است و به عنوان مقوله‌ای فطری شناخته می‌شود، تحت عنوان عقل نظری توجيه می‌شود یا عقل عملی؟ پاسخ به پرسش اول: ملاک در فطری بودن ادراک بود و نبودها و هست‌ها و نیست‌ها به بدیهی و یا اولی بودن حکمت نظری مربوط به آن است و ملاک در فطری بودن ادراک بایدها و نبایدها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی حسن عدل و قبح ظلم است. به عبارت دیگر، در حکمت نظری اصلی بدیهی وجود دارد که امتناع تناقض است و در حکمت عملی نیز اصلی بدیهی قرار دارد که حسن عدل و قبح ظلم است (همو). ولی ملاک فطری بودن در عقل عملی به آن است که انسان به طور طبیعی به سوی آن کارها گرایش دارد؛ کارهایی که اولاً با ساختار درونی انسان هماهنگ است و ثانیاً با هدفی که در پیش دارد سازگاری دارد (همو: ۳۱).

پاسخ به پرسش دوم: مقوله انتظار، به عنوان یک گرایش در وجود همه انسان‌ها دیده می‌شود؛ یعنی همه انسان‌ها در انتظار روزی به سر می‌برند که بهتر زیستن را تجربه کرده و از ظلم، تعدی و نابرابری رهایی یابند. بنابراین، مقوله انتظار از اموری است که نهاد همه انسان‌ها به طرف آن گرایش دارد؛ زیرا با ساختار درونی انسان هماهنگ و هم با هدف بیرونی او سازگار است. بنابراین، مقوله انتظار از مقولات عقل عملی به شمار می‌رود.

آیت‌الله جوادی املی در این زمینه -که یکی از شاخصه‌های امور فطری، همگانی و فراگیر بودن است - می‌گوید:

اگر با مراجعه به تاریخ زندگی انسان و جوامع بشری، امور و عناصری را یافتیم که همه انسان‌ها در هر زمان و هر مکان به آن توجه داشته و در همه افراد به نحوی ظهور داشته باشد، با تحلیل تاریخی نه با وقایع نگاری می‌یابیم که آنها فطری هستند؛ زیرا اگر آنها تحمیلی بر انسان بودند، هرگز با این گستردگی محقق نمی‌شدند. (همو: ۴۵)

بنابراین از این‌که همه انسان‌ها در هر زمان و مکان به گونه‌ای به مقوله انتظار گرایش داشته و در انتظار روزی به سر می‌برند که دست غیبی از پس پرده بیرون آمده و بشرو جوامع بشری را به آرزوی دیرینه خود برساند، می‌توان استنباط کرد که مقوله انتظار، فطری است. همچنین از آن جایی که مقوله انتظار به صورت یک گرایش در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد، در قالب عقل عملی توجیه پذیراست.

مقوله انتظار و مسائل همسو با آن در ذیل کمال خواهی انسان توجیه می‌شود؛ یعنی انتظار به طور مستقل از امور فطری نیست، بلکه فطری بودن آن به صورت تبعی و ظلی در ذیل

کمال خواهی ثابت می‌شود؛ چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی همین نظر را درباره «حس حقیقت جویی»، «حس ابتکار و نوآوری»، «حس زیباطلبی»، «حس نیکوخواهی» و... دارد و همهٔ این موارد را در ذیل مقولهٔ کمال خواهی انسان توجیه می‌کند (همو: ۶۰). بنابراین بر اساس حس کمال خواهی، «حس انتظار» در وجود انسان توجیه می‌شود و برهمنی اساس است که انسان به انتظار روزی نشسته که با آمدن منجی، به همهٔ آرزوهای مادی و معنوی خوبیش رسیده و زمینه‌ها و بسترها ترقی و تکامل برای او فراهم شود. آری، انتظار که خاستگاه بسیاری از مسائل مهدویت‌پژوهی است از مقولات فطری بوده و به معنای گرایش شهودی و حضوری انسان نسبت به منتظر و نحو خاصی از کشش و کوشش مستمر و درونی او برای رسیدن به موعود است. فطری بودن انتظار از دو راه ثابت می‌شود؛ نخست انتظار به طور مستقل، از مقولات فطری به شمار آمده و از این راه، فطری بودن آن توجیه می‌شود؛ دوم، به عنوان این‌که از آموزه‌های دینی است می‌توان فطری بودن آن را ثابت کرد؛ زیرا دین و آموزه‌های دینی براساس داده‌های قرآنی و روایی و نیز براساس داده‌های علم روان‌شناسی که حس مذهبی را توجیه می‌کند، فطری هستند و انتظار نیز از جمله آموزه‌های دینی به شمار می‌رود. از این رو انتظار نیز فطری است.

نتیجه

حوزهٔ مهدویت‌پژوهی به سان دیگر حوزه‌های مطالعاتی دارای موضوع، مسائل و غایت است. موضوع مهدویت‌پژوهی، مهدویت و غایت آن، پژوهش‌های مهدوی است و مسائل مهدویت‌پژوهی مباحثی است که حول مهدویت شکل گرفته و معطوف به عوارض و حالات موضوع است. مهدویت که موضوع مهدویت‌پژوهی است دارای یک سری مسائل کلی مانند غیبت، انتظار، ظهور و... است که مسائل جزئی تر مهدویت‌پژوهی از آنها برخاسته و به نوعی خاستگاه آنها تلقی می‌شوند. مسائل جزئی مهدویت‌پژوهی که بیشتر حول مسائل کلی شکل می‌گیرد، دارای تفاوت‌های ماهیتی، روشی و تباری هستند که این تفاوت‌ها و گوناگونی را می‌توان در سه الگوی «گونه‌شناسی مسائل براساس روش‌شناختی»، «گونه‌شناسی مسائل بر اساس ماهیت‌شناختی» و «گونه‌شناسی مسائل براساس تبارشناختی»، توجیه کرد. در این نوشتار در میان مؤلفه‌های سه‌گانه فوق، تنها مؤلفه انتظار و در میان الگوهای سه‌گانه گونه‌شناسی، تنها گونه‌شناسی مسائل براساس روش‌شناختی را برای تحقیق برگزیدیم. همچنین در بین روش‌های گوناگون عقلی، تجربی، تاریخی و نقلی تنها روش‌شناختی عقلی

راگزینیش نمودیم. بنابراین در این مقاله که به عنوان ساختار نظام مسائل مهدویت‌پژوهی معنون است، به مسائلی که ماهیت پیشینی و فطری داشته و نیز با روش‌گان عقلی توجیه می‌شود - که البته مسائل بسیاری از مسائل مهدویت‌پژوهی را به خودش اختصاص می‌دهد - توجه شده است.



اللهم
سبحانه
آمد
بیکری
۱۳۹۶

منابع

١. ابن سينا، *البرهان من كتاب الشفاء*، تصحیح: عبدالرحمن بدوى، مصر، مكتبة النهضة، چاپ اول، ١٩٥٤ م.
٢. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، تصحیح: آیت الله حسين بروجردی، قم، انتشارات انصاریان، چاپ اول، ١٤١٢ق.
٣. ازکیا، مصطفی؛ علیرضا دربان آستانه، روش‌های کاربردی تحقیق، تهران، انتشارات کیهان، چاپ دوم، ١٣٨٩ش.
٤. استیوپ، میتاوس، «معرفت‌شناسی»، ترجمه: پیروز فطوروچی، فصل نامه ذهن، ش ٢٠، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زمستان ١٣٨١ش.
٥. الهی نژاد، حسین، *درآمدی بر فلسفه مهدویت پژوهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ١٣٩١ش.
٦. توسلی، حسین، «جایگاه مسئله‌شناسی در ساماندهی پژوهش‌های دینی»، فصل نامه پژوهش و حوزه، ش ٧، قم، معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم، پاییز ١٣٨٠ش.
٧. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، قم، نشر اسراء، ١٣٧٨ش.
٨. حلی، حسین بن یوسف، *نهاية المرام*، تحقیق: فاضل العرفان، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ١٤١٩ق.
٩. حبیم، سلیمان، *فرهنگ بزرگ فارسی- انگلیسی*، تهران، فرهنگ معاصر، ١٣٨٧ش.
١٠. خمینی، سید روح الله، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٣٧٣ش.
١١. خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، تحقیق: سید محمد سجادی، تهران، مؤسسه الطبع و النشر، ١٤٠٧ق.
١٢. خورسندی طاسکوه، علی، *گفتمان میان رشته‌ای دانش*، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ١٣٨٧ش.
١٣. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا.
١٤. ربانی گلپایگانی، علی، *فطرت و دین*، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ١٣٨٠ش.
١٥. سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول* (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی (ره)، قم، انتشارات دارالفکر، چاپ اول، ١٣٨١ش).

۱۶. شمس، منصور، آشنایی با معرفت شناسی، تهران، انتشارات طرح نو، ویرایش دوم، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین، الحکمة المتعالیة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. طرقی، مجید، درسنامه روش تحقیق، قم، مرکز نشر هاجر، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. عراقی، آفاضیاء الدین، مقالات الأصول، ترجمه: محسن عراقی، سید منذر حکیم، قم، مجمع الفکر الإسلامي، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه: حسین خدیوجم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
۲۱. فاضل لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، تحقیق: محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه (تقریر بحث الخوئی)، قم، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجامعة المدرسین، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. قدسی، احمد، انوارالاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مکارم شیرازی)، قم، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
۲۴. مصباح‌یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۲۵. _____، المنهج الجديد فی تعليم الفلسفة، ترجمه: محمد عبد‌المنعم خاقانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، انوارالاصول، احمد قدسی، قم، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
۲۸. _____، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ ش.
۲۹. ملکیان، مصطفی، «روش شناسی در علوم سیاسی»، فصل نامه علوم سیاسی، ش ۱۴، قم، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیهم السلام، تابستان ۱۳۸۰ ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

بررسی گفتمان گرایش به مهدویت در جنبش کیسانیه

* سید علاء الدین شاهرخی

چکیده

اعتقاد به مهدویت ریشه در قرآن و سنت دارد و با توجه به رویکرد ظلم‌ستیزانه آن، از همان قرون نخستین اسلامی کانون توجه برخی گروه‌های مخالف حاکمیت شد. در قرن اول هجری، جنبش کیسانیه با شعارهای شیعی و با تمرکز بر موضوع مهدویت، حرکت نظامی - سیاسی علیه خلافت بنی امیه را برگزید. این اقدام الگویی برای سایر گروه‌های مشابه فراهم کرد که عمدتاً به عنوان گروه‌های غالی شیعه از آنان یاد می‌شود.

این پژوهش به بررسی راهبرد جنبش کیسانیه در طرح عملی مهدویت در جامعه عصر خود می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا انتخاب گفتمان مهدویت توسط این جنبش بر مبنای تفکرات مستحکم تشیع در این موضوع بود یا انگیزه‌های دیگری وجود داشت؟ ضرورت این پژوهش دستیابی به شناخت لازم درباره انگیزه‌ها و اهداف جنبش کیسانیه در تمرکز برآرمان مهدوی است. همچنین الگوی مناسبی در آگاهی بخشی نسبت به برداشت‌های نادرست از موضوع مهدویت در دوران معاصر خواهد بود.

مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. تفکر مهدوی در جنبش کیسانیه به ابزاری برای مبارزه با خلافت تبدیل شد.

۲. کیسانیه با بی‌توجهی به رهنماههای دین اسلام و امامان معصوم علیهم السلام، به تعیین فرد و زمان دلخواه در باور مهدویت پرداختند.

۳. نگرش این جنبش به مهدویت بر محوری ناقص و درکی افراطی شکل گرفت.

۴. مهم‌ترین دلیل انحراف، بی‌توجهی به امام معصوم و تکیه بر عقل و فهم برخی اشخاص بود.

واژگان کلیدی

مهدویت، تشیع، کیسانیه، امامان معصوم علیهم السلام، محمد بن حنیفه، مختار، کوفه.

مقدمه

اندیشهٔ مهدویت یا باور به حتمی بودن ظهور مصلح جهانی و پیشوای عدالت‌گستر عالم مورد توجه همهٔ ادیان الهی بوده است. این اندیشه در دین اسلام از استحکام و جایگاه خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که از باورهای مشترک بین مذاهب اسلامی به شمار می‌رود و ریشه در کتاب و سنت دارد. با این وجود اوج اعتقاد به مهدویت در گفتمان امامت (تشیع) است.

مهدویت در این باورتها یک نگرش تاریخی یا خبری از آیندهٔ بشر نیست، بلکه بخشی جدایی ناپذیر از عقیدهٔ امامت ائمهٔ اثنی عشر است که امری الهی است؛ به این معنا که پس از شهادت رسول گرامی اسلام علیه السلام هدایت الهی از طریق امامان معصوم علیهم السلام در بین مسلمانان استمرار یافته و دوازدهمین امام، حضرت مهدی علیه السلام است که دوران امامتش پس از شهادت پدرگرامی اش در سال ۲۶۰ قمری آغاز شد و تا پس از ظهور ادامهٔ خواهد یافت.

موضوع دیگری که در طول قرن‌ها برگ‌هایی از تاریخ را به خود اختصاص داده، مصداق مهدی موعود علیه السلام است. براساس نظر شیعیان امامی و برخی دیگر از مسلمانان، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام همان مهدی موعود علیه السلام و همنام رسول خداست که به سال ۲۵۵ قمری ولادت یافت. او زنده است تا در آخرالزمان - در حالی که حضرت عیسی بن مریم علیه السلام همراه اوست - ظهر کند (صدر، ۱۳۹۸: ۶۸). این اندیشه از همان قرون نخستین هجری در میان مسلمانان گسترش یافت. گستردگی بسیار سریع این باور، با رویکرد ظلم‌ستیزانه آن در حکومت خلفای دنیاپرست و ستمکار اموی و عباسی همراه بود. در این شرایط فضایی فراهم شد تا برخی افراد مدعی مهدویت شوند که یکی از گروه‌های پیشتاز در این جریان کیسانیه بودند.

بین برخی جریان‌های منسوب به تشیع در قرون نخستین اسلامی به علل مختلف مواردی از غلو نسبت به ائمه علیهم السلام یا افراد منسوب به آنان شکل گرفت. این گروه‌ها بدون توجه به تعالیم هدایت بخش اسلام و رهنمودهای امامان معصوم علیهم السلام معمولاً با انگیزه‌های جاهطلبانه



و دنیاگرایانه از اعتقاد مردم نسبت به معبد واقعی، رهبران الهی و خاندان رسول اکرم ﷺ سوءاستفاده کردند. آنها به دروغ خود را دارای مناصب معنوی جلوه دادند و با توجه به باور مردم به ظهور مهدی ﷺ برای نجات شریعت، مدعی نیابت خاصه وی یا برخی دیگران ائمه علیهم السلام شدند و برای آنان جایگاهی غیرعادی قائل شدند تا خود نیز بهره‌ای ببرند. از جمله این افراد، ابوالخطاب از اصحاب امام صادق علیه السلام بود که قائل به خدایی آن حضرت شد تا بتواند خود را به عنوان پیامبر منصوب از طرف ایشان به پیروانش معرفی کند (نوبختی، ۱۳۸۸: ۵۷).

عملکرد کیسانیه همچون دیگر گروه‌های غالی در میان شیعیان موجب آسیب‌های درونی و بیرونی بسیاری گردید. از جمله بازترین عرصه‌های این آسیب‌ها، در موضوع اندیشه مهدویت بود. شناخت و تحلیل افکار و رویکرد گروه کیسانیه در موضوع مهدویت امری ضروری است؛ زیرا تمرکز بر فعالیت‌های سیاسی و نظامی آنان معمولاً این موضوع را تحت الشعاع خود قرار داده است. البته در زمان بنی امية، فرقه‌های غلات آن‌گونه که بعدها مشهور شدند، به عنوان فرقه مشهور نبودند و در آن ایام هیچ‌گونه سخنی از فرقه‌ای به نام کیسانیه نبوده است (صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۸۸).

این نوشتار برآن است که با تکیه بر منابع تاریخی و روایی به بررسی و تحلیل چگونگی پردازش کیسانیه به باور مهدویت بپردازد. بدین منظور تلاش شده است چارچوب تفکرات گروه‌های غالی شیعه - که کیسانیه از جمله آنان است - مورد توجه قرار گیرد، سپس با تمرکز بر مواضع فکری و سیاسی این گروه، تفکر مهدوی را از خلال این مواضع مورد ارزیابی قرار دهد.

معناشناسی غلو و کیسان

«غلو» در لغت به معنای از حد درگذشتن، زیاده‌روی در کاری یا در وصف کسی و چیزی، گزارکاری و گزاره‌گرایی کردن است (عمید، ۱۴۹۰: ۲، ۱۳۷۷). واژه «غلو» کلمه‌ای عربی بر وزن فُعول (مصدر از غلی یغلو) است. مترادف فارسی آن عبارت است از تجاوز از حد و حدود هر چیز. به همین سبب وقتی قیمت کالایی در بازار از حد معمول خود فراتر می‌رود برای آن تعبیر «غال» را به کار می‌برند. همچنین در زبان عربی از جوشیدن مایع که حکایت از نگنجیدن مایع در حد و حدود ظرف دارد، با واژه غلیان یاد می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۹۹۱: ۳۶۵).

در اصطلاح علوم اسلامی، غلو به این معناست که انسان چیزی را که به آن اعتقاد دارد از حد عادی خود بسیار فراتر ببرد. معمولاً هر گاه و از غلات در علم فرقه‌شناسی و در کتب ملل و نحل

بدون قرینه به کار رود، منظور از آن افراد یا فرقه‌هایی هستند که به خدایی امامان شیعه یا حلول روح خدایی در آنان اعتقاد داشته‌اند (مشکور، ۱۳۷۹: ۱۵۱). شهرستانی، غالیان را این‌گونه توصیف می‌کند:

اینها کسانی هستند که در مدح امامان خود غلو نموده و آنها را از حدود مخلوقات
خارج ساخته و در مقام الوهیت قرار دادند. پس آنان شاید یکی از امامان خود را با
خداآوند، یا خدا را با خلق تشییه کده‌اند. (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۵۴)

واقعیت آن است که غلو مختص مسلمانان نبوده و در ادیان دیگر نیز وجود داشته است.
خداآوند متعال در قرآن کریم خطاب به این قبیل افراد می‌فرماید:

ای اهل کتاب، در دین خود غلو مکنید، و در باره خدا جز [سخن] درست مگویید.

(نساء: ۱۷۱)

چنان‌چه این معنا در غلو مورد توجه قرار گیرد، در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه
افرادی قائل به الوهیت یا نبوت یا صفات فوق بشی برای بزرگان خود شده‌اند. البته با توجه
به این‌که گرایش به مهدویت همواره مورد توجه خاص شیعیان بوده است، بالطبع
جبش‌های غالی شیعی مورد نظر است که در این پژوهش به گروه کیسانیه از آنان پرداخته
می‌شود.

کیسانیه از نظر ریشهٔ لغوی برگرفته از واژهٔ کیسان است که صفتی از مادهٔ کیس (زیرک) به
شمار می‌رود (عمید، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۶۶۸). دربارهٔ دلیل انتخاب این نام برای جنبش کیسانیه،
چندین احتمال ذکر شده است؛ از جمله:

الف) کیسان، از غلامان حضرت علی علیه السلام بود که در جنگ صفين (۳۷ق) کشته شد (منقری،
۱۳۶۵: ۲۴۹).

ب) کیسان لقب یا نام مختار بن ابی عبید ثقفی بود و فرقهٔ کیسانیه به او منسوبند (مقدسی،
۱۹۶۲: ج ۵، ۱۳۱). بنابر روایتی دیگر، امام علی علیه السلام مختار را کیسان نامید (مسعودی، ۱۴۰۹:
ج ۳، ۲۷۷).

ج) بنابر احتمالی دیگر، کیسان (ابوعمره) از موالی بنو عربینه از طوایف قبیلهٔ عرب بجیله بود
(بلاذی، ۱۳۹۴: ج ۶، ۳۹۵). گفته شده است که وی صاحب سرّ مختار بود و بر کار و رأی او
غلبه داشت و مختار را به انتقام خون امام حسین علیه السلام برانگیخت (طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۸).

کیسان در قیام مختار نقش بسیار مهمی ایفا کرد. او که ریاست نگهبانان مختار را بر عهده داشت (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۸۹) خانه‌های جنایتکاران کربلا را ویران کرد، به هر کدام دست یافت

او را به قتل رساند و اموال آنان را به ایرانیان طرفدار مختار داد. وی در گفتار و رفتار و کشتار مخالفان، حتی از مختار نیز بسیار تندر و تر بود (نوبختی، ۱۳۸۸: ۲۳). شمر بن ذی الجوشن (ابن کثیر، ۱۹۷۹: ج ۸، ۲۷۰-۲۷۱)، خولی بن یزید اصحابی (طبری، ۱۳۵۷: ج ۶، ۵۹-۶۰) و عمر بن سعد (کوفی، ۱۴۱۱: ج ۶، ۴۴۵-۴۴۶) از جمله مشهورترین افراد دخیل در واقعه کربلا بودند که توسط او به سزای عمل ننگین خود رسیدند. به سبب اقدامات کیسان، در کوفه مَثَل هایی درباره اش ساختند.

با توجه به آن چه بیان شد و این که بعدها مدعیان پیروی از مختار و مهدویت محمد بن حنیفه که برخی هم از موالی بودند را کیسانیه نامیدند، این نام برگرفته از نام کیسان بوده و اشعار بر هویت وی داشته است. البته در طول تاریخ فرقه های بسیاری را ذکر کرده اند که اصل آنها به مختار برمی گردد (رضوی اردکانی، بی تا: ۶۴) و به نظر می رسد حکومت ها نسبت به مختار و سایر قیام ها تلاش می کردند آنها را کافرو دارای عقاید خرافی قلمداد کنند و از این راه بر اعتقاد مردم به خود بیفزایند (ولوی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۲). از این رو در بررسی این فرقه ها باید دقت بیشتری اعمال کرد.

غالیان از دیدگاه معصومین علیهم السلام

رسول گرامی اسلام ﷺ نسبت به پیدایش چنین گروه هایی هشدار داده و فرمود:

دو گروه در امت من هستند که سهمی از اسلام نمی برند: غالیان و قدریه ها. (صدق، ۳۷: ۱۳۲۰)

همچنین آن حضرت فرمود:

از غلو در دین خود بحرذر باشید که غلو در دین، پشتیبان شما را نایاب ساخت.
(بخاری، ۱۴۱۰: ج ۸، ۱۴۴)

و نیز فرمود:

دو گروه از امت من بپرهای از اسلام ندارند؛ یکی آن که علیه اهل بیت من جنگ در پیش گیرد و دیگری آن که در دین غلو کند و منحرف شود. (صدق، ۱۹۵۷: ج ۳، ۴۰۸)

امام علی علیهم السلام - که توسط برخی از غلات توصیف مافق بشری شده بود - به شدت با این جریان مقابله کرد و در این راستا روش نگری های بسیار نمود. آن حضرت فرمود:
دو کس به خاطر من به هلاکت رسیدند: عاشق غالی و دشمن خشمگین.

(ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ج ۴، ۱۰۵)

سایر امامان نیز به کرات رویکرد آشتبای خود را با این تفکر منحرفانه بیان کردند. امام صادق علی‌الله‌جامعه را این‌گونه از خطر آنان آگاه فرمود:

از غلات نسبت به جوانان خود برحذر باشید، مباد آنان را فاسد سازند. (مجلسی،

(۱۴۰۳: ج ۲۵، ۲۶۵)

همچنین ایشان فرمود:

کمترین چیزی که به وسیله آن انسان از ایمانش خارج می‌شود آن است که در مجلس غالی بنشیند، سخنانش را گوش دهد و آنها را تصدیق کند. (همو: ۲۷۰)

بدین سان معصومین علی‌الله‌هیک در عصر خود کوشیدند مخاطبان خود را از خطری آگاه کنند که می‌توانست در حرکتی خزنه از درون، مکتب تشیع را به تدریج از هویت واقعی خود دور کند.

تشیع و کیسانیه

از قرون نخستین اسلامی واژه «شیعه» به معنای پیروان و یاران امام علی علی‌الله‌و اهل‌بیت‌ش به کاررفته و در متون مختلف آمده است.^۱ از امام علی علی‌الله‌نقل شده که فرمود:

پیروان طلحه و زبیر در بصره، شیعیان و کارداران ما را به قتل رسانندن. (منقري، ۱۳۶۵: ۷)

به گفته مسعودی بعد از اتمام بیعت برای ابوبکر، امام علی علی‌الله‌و شیعیانش در منزل ایشان اقامت کردند (مسعودی، ۱۸۹۳: ۱۲۱). همچنین گفتاری از امام حسن علی‌الله‌خطاب به مردم کوفه نقل شده که فرمود: «شما شیعیان ما هستید» (ابومختف، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۹۶۰).

این‌که مصادیق شیعه چه کسانی هستند نیز مورد توجه محققان قرار گرفته است. از نظر شهرستانی شیعیان کسانی هستند که به طور ویژه علی علی‌الله‌را مشایعت کردند و به امامت و خلافت و نص و وصیت او - چه به صورت آشکار و چه پنهان - معتقد بودند. نیز براین باور بودند که امامت از فرزندان او خارج نمی‌شود و اگر شد با ظلمی از طرف دیگری یا تقویه از خود

۱. البته شیعه به معنای لغوی اش یعنی یاران و پیروان، در منابع تاریخی به پیروان دیگران نیز اطلاق شده و معنایی کلی دارد. برای مثال، در تاریخ طبری چنین آمده است: «حسان بن مالک در گفت و گویی با یکی از دوستانش به او گفت: من گواهی می‌دهم که دین بیزید بن معاویه در زمان زندگی او حق بوده، پس امروز او و شیعیانش برق هستند» (طبری، ۱۳۵۷: ج ۴، ۴۱۰). همچنین روایت شده است که دو فرزند مروان آخرین خلیفه بنی امية با خویشاوندان و پیروانشان و هر کس از اهالی خراسان از شیعه بنی امية که به آنها پیوست فرار کردند» (مسعودی، ۱۸۹۳: ۳۳).

ایشان بوده است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۳۱).

ابن حزم نیز می‌گوید:

هر کس با شیعه درباره این که علی علیه السلام بهترین مردم پس از پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم و او و فرزندانش محق ترین آنها نسبت به امامت هستند موافق باشد، او شیعه است؛ اگرچه در غیر این موارد با آنها مخالف باشد، مانند آن چه مسلمانان در آن اختلاف دارند و اگر در آن چه ذکر کردیم با آنها مخالف باشد، پس شیعه نیست. (ظاهري، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۱۳).

تعدادی از گروه‌های متسبب به شیعه به خصوص غالیان در تعاریف ذکر شده از شیعه قرار نمی‌گیرند. از این رو برخی علمای شیعه با توجه به معیارهای اساسی خود، این گروه‌ها را خارج از شیعه اعلام کردند. از جمله شیخ طوسی، سلیمانیه را که بخشی از زیدیه هستند خارج از شیعه اعلام کرد؛ زیرا آنها به وصیت اعتقاد نداشته، بلکه معتقد به امامت شورایی بودند. از نظر این فرقه، امامت با وجود دو نفر از بهترین مسلمانان برپا می‌شود (همو: ج ۱، ۱۳۵). اعتقاد زیرشاخه‌های زیدیه در موضوع امامت همچون سلیمانیه است، در نتیجه آنها نیز خارج از شیعه قلمداد شده‌اند.

از جمله مشهورترین فرقه‌های غالی شیعه، کیسانیه است. آنها درباره علی علیه السلام سخنان بسیار گمراه کننده‌ای گفته‌اند (اشعری، ۱۹۵۰: ج ۱، ۹۰). این گروه به امامت محمد بن علی علیه السلام معروف به ابن حنیفه اعتقاد داشتند و مدعی بودند که امام علی علیه السلام بر امامت فرزندش محمد بن حنیفه تأکید کرده و در بصره پرچم را به دست او سپرد (همو: ۹۶۳، ۲۶-۲۷). موضوع دیگری که در باورهای آنان وجود داشت تناسخ بود. براین اساس آنها ادعا نمودند که امامت از علی علیه السلام به حسن علیه السلام و سپس به حسین علیه السلام و بعد به ابن حنیفه رسیده است. یعنی روح پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم در علی علیه السلام وارد شد و روح علی علیه السلام در حسن علیه السلام و روح حسن علیه السلام در حسین علیه السلام و روح حسین علیه السلام در محمد بن حنیفه وارد شد و روح محمد بن حنیفه در پسرش ابی هاشم وارد شد... (همو). از دیگر افکار آنان بدا بود؛ زیرا بدا رادر کار خدا روا می‌دانستند (بغدادی، ۱۹۴۸: ۳۱).

پیروان فرقه کیسانیه به ابن حنیفه اعتقاد و ایمانی خارق العاده داشتند؛ از جمله تصور می‌کردند او به تمامی علوم تسلط دارد و همه اسرار شناخت ظاهر و باطن و نیز شناخت جهان و موجودات آن را از سیدین - امام حسن و امام حسین علیهم السلام - فرا گرفته است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۳۱). روش امام سجاد علیه السلام و سپس دیگر امامان شیعه پس از ایشان در خودداری از شرکت مستقیم در عملیات نظامی موجب شد تا بسیاری از شیعیان مخالف بنی امیه و سپس

بنی عباس به دیگر مدعیان یا جریان‌های طرفدار قیام مسلحانه بپیوندند. پس از این‌که مختار ثقیل در عرصه مبارزات نظامی علیه امویان به پیروزی‌های چشمگیری دست یافت، مورد توجه برخی شیعیان و مخالفان بنی امیه قرار گرفت. به گفته دینوری بیشتر یاران مختار از ایرانیان کوفه، معروف به حمراء (سرخ چهره) بودند و شمار آنان حدود بیست هزار مرد بود که با وی همراه شدند (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۳۱). شواهد تاریخی حاکی از آگاهی مختار از علاقه ایرانیان کوفه نسبت به خاندان پیامبر ﷺ است (شاهرخی، ۱۳۸۷: ۷۲). البته بعد‌ها رهبران و پیروان غالی مدعی طرفداری از مختار عمده‌تر عرب بودند.

فرقه کیسانیه همچون دیگر گروه‌های مشابه، یک ایده خاص را تعقیب نکردند. آنان بر حسب شرایط، تغییر فکر و روش دادند و به دسته‌جات مختلفی منشعب گشتند. این فرقه پس از این‌که امامت را از فرزندان فاطمه ؓ خارج نمودند، امامت محمد بن حنیفه را مطرح کردند. از گروهی به نام مختاریه سخن به میان آمده که گاهی به عنوان کیسانیه و گاهی به عنوان یکی از فرقه‌های کیسانیه مطرح شده‌اند (نوبختی، ۱۳۸۸: ۴۴). گروهی دیگر به نام هاشمیه اعتقاد یافتند که ابوهاشم (عبدالله بن محمد بن حنیفه) مهدی است و نموده است و می‌تواند مردمان را زنده کند. این فرقه نیز زیرمجموعه کیسانیه به شمار رفته است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۵۰).

مهدویت از دیدگاه تشیع

چنان‌که اشاره شد، مهدویت در همه ادیان الهی به ویژه در اسلام مورد توجه قرار گرفته است. البته این موضوع در مذهب تشیع، جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا براین باورند که به حکم عقل و شرع هیچ‌گاه جهان از حجت خداوند خالی نمی‌ماند. براساس این عقیده، دوازده‌مین امام، حضرت مهدی ؓ است که به دستور خداوند در سال ۲۶۵ قمری از نظرها مخفی شد و در آخرالزمان، هنگامی که خداوند اجازه دهد از پس پرده غیب پدیدار خواهد شد (طوسی، ۱۳۵۸: ۵۶).

پیروان شیعه امامیه در اثبات امامت مهدی ؓ به احادیث و شواهدی استناد می‌کنند که نه تنها در منابع مورد اعتماد خود، بلکه حتی در منابع مهم اهل سنت نیز آمده‌اند؛ از جمله حدیثی از پیامبر ﷺ که می‌فرماید:

بعد از من دوازده جانشین است که همگی آنان از قریش هستند. (نعمانی، ۱۳۸۲-۴۸: ۴۹)

شیخ طوسی تعدادی از احادیث اهل سنت و تشیع در اثبات غیبت را روایت کرده است

(طوسی، ۱۳۵۸: ۸۷) به بعد). از جمله مشهورترین احادیث اهل سنت درباره ظهور امام مهدی علیه السلام این حدیث است:

مهدی در آخرالزمان ظهور می کند و زمین را پر از عدل و داد می نماید، پس از آن که پر از ظلم و جور شده بود. (ابن حبیل: ج ۳، ۳۶)

برخلاف نظر برخی تحریف کنندگان، امید به ظهور مهدی علیه السلام نظریه‌ای جدید در نزد شیعه نیست که به سبب گسترش ظلم و ستم و با این رویا که کسی بباید و زمین را از آلودگی و ظلم پاک کند به وجود آمده باشد (مظفر، ۱۹۵۴: ۵۷). از دیدگاه شیعه، این باور با دیگر مسائل ضروری اسلام تفاوتی ندارد و انکار آن، انکار ضرورتی از ضروریات دین است (دخیل، بی‌تا: ۷). البته درباره مصدق موعود و برخی مسائل مرتبط با آن شبهات گوناگونی مطرح شده است که پاسخ همه موارد در برخی منابع شیعی به تفصیل آمده است. جالب آن است که برخی از دانشمندان اهل سنت صراحتاً این فرد را نام می‌برند که به چند مورد آن اشاره می‌شود:

... در این سال (۲۶۰ق) ابو محمد علوی عسکری یکی از ائمه اثناعشر بر طبق عقیده

امامیه وفات می‌یابد او والد محمدی است که او را منتظر می‌نامند. (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۷)

(۲۷۴)

همچنین این گونه آمده است:

ابوالقاسم محمد بن حسن بن علی بن محمد الجواد دوازدهمین ائمه اثناعشر طبق عقیده امامیه بوده که به جهت حجت شهرت یافته و ولادت او روز جمعه نیمة شعبان سال ۲۵۵ قمری بوده است. (ابن خلکان، بی‌تا: ج ۴، ۱۷۶)

جالب است که حتی از آن حضرت به عنوان «الممنتظر الشریف» و «خاتم ائمه اثنی عشر» نیز یاد شده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۱۳، ۱۱۹) و سرانجام در ضمن طرح مطلبی درباره امام عسکری علیه السلام فرزند ایشان این گونه توصیف شده است:

او جانشینی به جز فرزندش ابوالقاسم محمد حجت به جا نگذاشت. او که عمرش به هنگام وفات پدرش پنج سال بود، ولی خداوند به او حکمت ارزانی داشت و قائم منتظر نامیده شد. (هیثمی، ۱۳۸۵: ۲۷)

مسعودی مورخ مشهور قرن چهارم هجری در این باره می‌گوید:

به سال دویست و شصتم و در دوران خلافت معتمد، ابو محمد حسن بن ... حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام در بیست و نه سالگی درگذشت. وی پدر مهدی منتظر بود که

امام دوازدهم قطعیه امامیه است و اکثریت شیعه اینانند. (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۴: ۱۱۲)

مهدویت؛ باور یا حریه کیسانیه

چارچوب تفکر شیعی درباره مهدویت از جانب کیسانیه و دیگر غلات دچار خدشه شد. حال پرسش این است که این تغییر راهبری در این موضوع مهم و پیمودن مسیری برخلاف رهنماوهای ارائه شده از سوی معصومین علیهم السلام با چه انگیزه هایی بوده است و طراحان آن به دنبال چه بوده اند؟ پاسخ به این پرسش ها منوط به دست یابی کاملی از باورها، اهداف و عملکرد فرقه کیسانیه است. این گروه همچون دیگر گروه های مشابه در قرون نخستین اسلامی رویکردی نظامی داشت. از سوی دیگر در همین زمان اعتقاد راسخ به مهدویت در میان شیعیان و همچنین اهل سنت وجود داشته است؛ به طوری که وجود قائم و مهدی، امری ثابت و اصلی مسلم در میان مسلمانان بوده است.^۱ بدیهی بود چنین مقوله پرچاذبه ای - که مورد توجه واستقبال گروه های کثیری در جامعه اسلامی قرار داشت - در اولویت گروه های افراطی همچون کیسانیه قرار گیرد. نکته دیگری که به امیال و آرزو های این گروه ها در موضوع مهدویت دامن زد، پنهان بودن یا نامعلوم بودن شخص «مهدی» از نظر برخی جریان ها و همچنین زمان خروج وی بود. با این فرض آنها در موقعیت های گوناگون می توانستند کاندیداهای مختلفی را برای اهداف خود مطرح کنند.

از این رو ادعای مهدویت افراد مختلفی مطرح شد؛ از جمله محمد بن حنیفه، عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر، امام باقر علیهم السلام - در حالی خود ایشان همچون دیگر امامان آن را به شدت نفی کرد -، اسماعیل فرزند امام صادق علیهم السلام و حتی خود امام صادق علیهم السلام، امام کاظم علیهم السلام و نیز درباره برخی رهبران علوی که علیه عباسیان قیام کردند، همچون نفس زکیه،^۲ حسن بن قاسم، یحیی بن عمرو و محمد بن قاسم (شاکری موحد، ۱۳۹۰: ۳۳۰).

۱. طرح و بررسی دیدگاه های مختلف درباره مهدویت فرصتی مجزا می خواهد؛ اما خلاصه این که این باور در میان شیعیان همواره جایگاه خاصی داشته است. برخی از صاحب نظران اهل سنت نیز در این اعتقاد با شیعه همگام بوده اند. اگرچه بیشتر آنها اصل مهدویت را باور دارند، اما اعتقاد شان بر این است که این شخص (مهدی موعود) هنوز به دنیا نیامده است. با توجه به این موضوع و همچنین این واقعیت که در قرون نخستین پس از اسلام، معمولاً خلاف رفتاری خشن با مخالفان به ویژه شیعیان در پیش گرفتند، اکثر اندیشه و گروه های مدعی مهدویت منتبه به شیعه بودند. البته گاه برخی گروه های دیگر در رویکرد سیاسی خود از مقبولیت این باور سوء استفاده کردند؛ چنان که پس از کشته شدن ابو مسلم خراسانی، برخی طرفدارانش مرگ او را باور نکردند و او را مهدی موعود دانستند و انتظار او را می کشیدند تا زمین را پراز عدل و داد کند (فلوتون، ۲۲۵: ۱۲۲).

۲. ادعای مهدویت نفس زکیه توسط بسیاری از اهل سنت وقت (قرن دوم هجری) مطرح گردید. (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۲۴۰).

فرقه کیسانیه متأثر از قیام مختار ثقیل بود. برخی از منابع تلاش می‌کنند مختار را همان فردی قلمداد کنند که نخستین بار مهدی بودن محمد حنیفه را مطرح کرده و آن را گسترش داد. به گفته ابن سعد وقتی مختار زمام امور را به دست گرفت نامه‌ای به محمد بن علی مهدی نوشت (ابن سعد، ۱۴۰۵: ج ۵، ۷۳) و در گفت و گو با ابراهیم بن اشتر به او گفت: «مهدی برایت نامه نوشته است» (همو: ۷۲).

هرچند نمی‌توان برخی ارتباطات میان مختار و محمد حنیفه را انکار کرد، اما به نظر می‌رسد اتهام مذکور از جانب دشمنان مختار مطرح شده و گسترش یافته است. در غیراین صورت طرفداران اهل بیت علی علیه السلام در کوفه با او مخالفت می‌کردند؛ ضمن این‌که برخی منابع شیعی وی را از این اتهام مبراً می‌دانند.^۱ به علت رواج شایعاتی درباره مختار، برخی از شیعیان کوفه هیئتی را به ریاست عبدالرحمن بن شریح به مدینه فرستادند. در ملاقاتی که این هیئت با حضور محمد حنیفه با امام سجاد علیه السلام داشت، امام خطاب به عمومیش محمد حنیفه فرمود:

ای عمو، اگر بردہ‌ای زنگی هم به پشتیبانی از ما اهل بیت علی علیه السلام قیام کند، حمایت از او بر مردم لازم است و در این مورد من به شما ولایت دادم؛ هر طور صلاح می‌دانی عمل کن! (خوبی، ۱۴۱۳: ج ۱۹، ۱۰۹)

در نتیجه این فرقه سرنوشتی همچون تعدادی از گروه‌های مشابه دیگر یافت. هواداران متعصب و ناآگاه درباره آنان ادعاهایی را مطرح کرده و دامن زدند که مطابق با واقع نبود. ضمن این‌که در دوران مختار، کیسانیه اصلاً مطرح نبوده است.

طرح عملی مهدویت توسط کیسانیه

بسیاری از سپاهیان مختار را موالی (پارسیان) تشکیل می‌دادند. آنها فقط در دوران خلافت کوتاه‌مدت امام علی علیه السلام عدالت را چشیدند^۲ و پس از آن تحت ظلم مضاعف بُنی امیه قرار

۱. امام سجاد علیه السلام با پذیرفتن هدایای مختار، عملًا وی را تأیید نمود. امام پس از مشاهده سر بریده این زیاد سجدۀ شکر به جا آورد و در حق مختار دعا کرد (یعقوبی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۲۵۹؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۹). گفته می‌شود به سبب گسترش برخی شایعات درباره مختار، پسرش ابوالحکم نزد امام باقر علیه السلام و درمورد پدرش از ایشان سؤال کرد. امام در پاسخ، به تمجید مختار پرداخت و براو رحمت فرستاد و فرمود: «... مگر مختار نبود که خانه‌های ما را ساخت و قاتلان ما را کشت و خون ما را طلب کرد؟ خدا او را رحمت کند!... آن‌گاه سه بار برای مختار رحمت فرستاد و فرمود: «خدا پدرت را رحمت کند! هیچ حقی از ما نزد کسی نبود مگر این‌که آن را طلب کرد و قاتلان ما را کشت و خون خواه ما شد.» (شوشتري، ۱۴۱۳: ج ۸، ۴۴۴)
۲. با احیای عصیت جاهی پس از رحلت پیامبر علیه السلام مردم سرزمین‌های فتح شده مورد تعییض و بی‌عدالتی واقع شدند. با خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام عدالت اجتماعی مورد توجه قرار گرفت. آن حضرت فرمود: «برده دیگری نباش که خدا تو را آزاد آفریده است (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۳۲). ایشان، نژاد پرسنی را که شدیداً رواج یافته بود نفی کرد و برای پیروان دیگر



گرفتند. واقعیت آن است که حکومت بنی امیه یک حکومت اسلامی نبود که مسلمین را یکسان و مساوی بداند. در واقع دوران آنان، تعصب جاهلی و توحش به جای اسلام حکومت می‌کرد (امین، ۱۳۵۸: ۴۵). این عقب‌گرد به گذشته، سبب کنارنهادن ارزش‌های اسلامی و احیای مجدد تعصبات نژادی شد. با این تفاوت که رقابت بین قبایل عرب به رقابت اعراب حاکم و اقوام مغلوب غیرعرب تبدیل گردید. معاویه در این روند نقش مهمی ایفا کرد. وی هیچ‌گونه حقوق انسانی برای ایرانیان اعم از مسلمانان یا غیرمسلمانان قائل نبود و هنگامی که شمار آنها در عراق و به‌ویژه در کوفه فزونی یافت، تصمیم گرفت گروهی از آنان را به قتل رساند و بقیه را نیز به راه‌سازی وا دارد، اما احنف بن قیس او را این کار بازداشت (بلذری، ۱۳۹۸: ۳۹۴).

این اشخاص همچون گروه‌های متعدد مخالف در عراق انگیزه‌های بسیاری برای خیزش نظامی داشتند. تحملی مالیات‌های سنگین و بی‌عدالتی اقتصادی و اجتماعی بردوش آنها از یک سو و اعتقاد به اهل بیت علی‌آل‌ابوالحسن به عنوان منجی آنان و سایر محروم‌مان از سوی دیگر، شرایطی را ایجاد می‌کرد که آنان را هر لحظه آماده قیام نظامی تحت هر عنوانی می‌کرد. از همین‌رو به برخی از امامان معصوم علی‌آل‌ابوالحسن اصرار کردند که قیام کرده و نقش مهدی موعود را ایفا نمایند، چنان‌که از امام محمد باقر علی‌آل‌ابوالحسن درخواست قیام کردند (کلینی، ۱۴۰۱: ج ۸، ۳۴۱ و ۸۰). امام در پاسخ فرمود که وی قائم ممنتظر نیست و قائم در آینده، هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسید ظهور خواهد کرد (طوسی، ۱۳۵۸: ۱۶۷-۱۶۹).

همین درخواست بعد‌ها از امام صادق و امام کاظم علی‌آل‌ابوالحسن شد. شهادت امام کاظم علی‌آل‌ابوالحسن زندان به شایعه مهدی آخرالزمان بودن ایشان دامن زد. هرچند به زودی معلوم شد که آن گمان باطل است، اما برخی برآن عقیده ماندند و امامت را به او ختم کردند که به واقفیه شناخته شوند (نوبختی، ۱۳۸۸: ۸۷-۹۰). البته گروه‌هایی دیگر کوشیدند افرادی غیر از امام را به عنوان موعود مطرح کنند.

در میان این قبیل گروه‌ها، کیسانیه تحقق عملی مسئله مهدی موعود در جامعه را بر عهده گرفت. امامان معصوم علی‌آل‌ابوالحسن و شیعیان آگاه با این اقدام کیسانیه مخالفت کردند. اما این امر برای فرقه‌های دیگری که آرمانی مشابه کیسانیه داشتند الگویی را فراهم نمود تا هر یک فردی را به این عنوان معرفی کرده و علم طغیان علیه خلفاً بربا کنند.

ادیان، حق کرامت و آزادی قائل شد. لذا همواره به فرمانداران خود توصیه کرد که بر اهل کتاب ستم نکنند (یعقوبی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۱۱). توجه امام علی علی‌آل‌ابوالحسن به موالی تا بدان‌جا بود که در نماز جمعه مورد اعتراض اشراف قبایل قرار گرفت (شققی کوفی، ۱۴۰۷: ۱۳۴).

با نهضت مختار، مقدمات فکری و عملی لازم برای طرح آمال و آرزوهای کیسانیه فراهم شد. انتخاب رویکرد نظامی با بن مایه تفکرات شیعی و حضور چشم‌گیر شیعیان با پیروزی اولیه بر دشمنان اهل بیت علیهم السلام شرایط مطلوب را برای امید به موفقیت در مبارزات و توفیق نهایی فراهم نمود. با این که مختار برای تأیید قیام و رهبری آن به امام سجاد علیهم السلام مراجعه کرد، اما امام بنابر برخی مصالح او را رسماً تأیید نفرمود. بعدها پس از حضور گروهی از کوفیان در مدینه و تحقیق آنان درباره مختار پاسخ آن حضرت به گونه‌ای بود که افراد این گروه به یکدیگر می‌گفتند: «زین العابدین و محمد بن حنیفه به ما اجازه دادند و گفتند: دوست داریم خدا به وسیله هر کس از بندگانش که می‌خواهد، انتقام ما را از دشمنان بگیرد و اگر راضی نبودند ما را نهی می‌کردند» (طبری، ۱۳۵۷: ج ۳۰، ۴۳۶).

الگوی مهدویت در اندیشه کیسانیه

فرقه کیسانیه همچون بسیاری دیگر از گروه‌های مشابه خود به تدریج شکل گرفت و مدت‌ها بعد به این نام شهرت یافت. در منابع مهم در دوران مختار و حتی ده‌ها سال پس از وی، نامی از کیسانیه به میان نیامده است. گفته شده پس از مرگ ابوهاشم (محمد بن حنیفه) در منزل محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، وی از این فرصت استفاده کرد و مدعی شد که ابوهاشم او را وصی خود قرار داده است (اشعری، ۱۹۶۳: ۴۰). آنان به منظور جلب نظر خاندان امامت به سوی خود درباره ابن حنیفه و فرزندش غلو کردند و سپس چنین القا کردند که آل علی علیهم السلام به نفع آنان از حکومت دست برداشتند (مشکور، ۱۳۷۹: ۷۶). تأثیرپذیری از سایر افکار انحرافی، افراط و تفريط و التقاط فکری موجب شد که دچار انشعاباتی شوند. بررسی و تحلیل این گروه‌های مختلف که همگی زیرمجموعه فرقه کیسانیه هستند، بیان‌گر نداشتند الگویی دقیق و تعریف شده درباره مهدی موعود علیهم السلام است. از این‌رو با ارائه فرضیه‌های گوناگون در این‌باره هر یک راه جداگانه‌ای در پیش گرفتند. برخی منابع ادعا می‌کنند که شائیه مهدی بودن محمد حنفیه، در زمان حیات وی و توسط برخی از طرفداران مختار ایجاد شده است. از جمله به سخن فردی که خطاب به ابن حنیفه گفت: سلام بر توای مهدی... (ابن سعد، ۱۴۰۵: ج ۵، ۶۰) استناد می‌شود.

همچنین گفته شده برای نخستین بار مختار بود که عقیده مهدویت را مطرح کرد و محمد بن حنفیه را به عنوان مهدی موعود معرفی کرد و خود را نماینده او دانست (بدوی، ۱۹۷۳: ج ۲، ۷۱).

بررسی دقیق ادعای فوق بیان‌گرایین واقعیت است که نه مختار مدعی مهدویت محمد بن حنیفه شد و نه این‌که وی - به رغم برخی اخبار - شخصاً ادعای مهدویت کرده است. در این راستا شواهد تاریخی انکارناپذیری موجود است. هرچند تمایل برخی کتب ملل و نحل دامن زدن به این‌گونه اتهامات است، اما در منابع تاریخی تصریح شده که مختار هیچ ادعای گزافی نداشته و عقیده کفرآمیزی ابراز نکرده است (ابن‌اثیر، ۱۴۰۷: ج ۴، ۲۱۷). ابن‌سعد نقل می‌کند که فردی به ابن حنیفه مراجعه کرده و از او درباره چیزهای مخفی سؤال نمود. وی پاسخ داد: «از این سخنان بپرهیزید و این شایعات برای شماننگ است و بر شما باد اطاعت و پیروی از کتاب خدا ... که همگی شما تنها با کتاب خدا هدایت خواهید شد ...» (همو: ۷۷).

گفتمان اساسی طرح کیسانیه در الگوی مهدویت برپایه‌ای سست و بی‌اساس بنیان شد. این فرقه پنداشتند که محمد بن حنیفه بعد از حسین بن علی علی‌الله، امام و مهدی موعود و در کوه رضوی مدینه است (قمری، ۱۳۶۱: ۲۳۷) و نزد او آب و عسل نهاده شده و از آن‌جا ظهور و قیام خواهد کرد (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۴۷؛ نوری، ۱۳۸۱: ۲۱۴). البته باورهای مشابه دیگری از جانب آنان مطرح شد، مانند این‌که گفتند: امام محمد حنیفه نمرده است و در کوه رضوی میان شیر و پلنگی که او را نگهبانی می‌کنند نشسته است و نزد او دو چشمه است که از یکی عسل و از دیگری آب بیرون می‌آید و بعد از غایب شدن مراجعت خواهد فرمود و عالم را به عدالت پر سازد چنان‌که به جور پر شده است (شهرستانی، ۱۹۵۶: ج ۱، ۱۵۰).

این برداشت از مهدویت الگویی ناقص و تحریف شده از تفکر منسجم و دارای چارچوب مشخصی در شیعه امامیه است که براساس آن مهدی علی‌الله ذریه حضرت فاطمه علی‌الله و بدین‌وسیله از نسل پیامبر علی‌الله است؛ خصوصیتی که در ابن حنیفه نبود. ضمن این‌که برخی ادعاهای مجعلو همچون محافظت برخی حیوانات یا چشمه عسل و مانند اینها بیشتر شکل افسانه دارد. سرانجام همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، نه تنها ابن حنیفه مدعی امامت و مهدویت نشد، بلکه با وجود داشتن هوای خواهان بسیار و بالا بودن سن، در مقابل امام سجاد علی‌الله ابراز ارادت و احترام کرد و به صراحة گفت: «امامت مخصوص توست» (رازی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۶۷۲).

انشعابات کیسانیه در مسئله مهدویت

موضوع مهدویت در محورهای اساسی آن به‌ویژه حیات و غیبت مهدی علی‌الله اندیشه و باوری ریشه‌دار و عمیق است که افزون بر منابع فراوان و متقن شیعی در تعداد زیادی از منابع

اهل سنت نیز مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس این روایات، فیض وجود امام حتی در حالت غیبت نیز بر گستره تکوین و اهل زمین استمرار می‌یابد و این یکی از مهم‌ترین فواید امام غایب است (فخلی، ۱۳۸۳: ۲۴۳). وجه غالب این راهبرد، طرح آن به عنوان یک باور و اعتقادی اساسی است، نه بهانه یا وسیله‌ای برای مبارزات گروهی، نژادی یا نظامی.

از ابتدا باور غالیان شیعه از جمله کیسانیه، ورود به این موضوع همراه با درکی ناقص و اشتباهی مصداقی بود و زاویه دید آنها با مفهوم واقعی مهدویت به تدریج افزایش یافت؛ به گونه‌ای که نگاه بیشتر آنان به این مفهوم، ابزاری برای نیل به آرمان‌های قومی یا نظامی بود. جریان کیسانیه مصدق واقعی این سیر تاریخی است.

کربیه - از فرقه‌های کیسانیه - بر همان باور مهدویت محمد بن حنیفه توقف کرد. این عده در زمان امام باقر علیهم السلام مطرح شدند و اعتقاد یافتند این حنیفه نمرده و نخواهد مرد و هم‌اکنون غایب است اما مکان او معلوم نیست و روزی ظهور خواهد کرد و مالک زمین خواهد شد و تا رجوع او هیچ امامی نخواهد بود (نوبختی، ۱۳۸۸: ۴۴). بعضی از این افراد فرقه نیز می‌گویند: محمد بن حنیفه در کوهستان رضوی است و بار دیگر خروج خواهد کرد (مشکور، ۱۳۷۹: ۵۸).

کیسانیه که در ابتدا با طرح موعود بودن این حنیفه، امامت را از خاندان زهراء علیها السلام و در واقع پیامبر علیهم السلام خارج کردند، در برخی فرقه‌های دیگر خود، آن را از فرزند علی علیهم السلام و سپس از علویان و هاشمیان نیز خارج نمودند. از جمله این گروه‌ها فرقه المعاویه است که اعتقاد به تناصح ارواح داشتند و می‌گفتند که روح خدا در محمد علیهم السلام و سپس در علی علیهم السلام و پس از آن در محمد بن حنیفه و سپس در پرسش ابی هاشم و سرانجام در عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب وارد شد (اشعری، ۱۹۶۳: ۴۲).

گروهی دیگر از کیسانیه به این معتقد شدند که بیان بن سمعان النهذی، امام است. بیان ادعا کرد که ابی هاشم (ابن حنیفه) به او وصیت کرده و طایفه‌ای از کسانی که به امامت ابن حنیفه عقیده داشتند به او گرایش یافتند (همو: ۳۲ - ۳۸).

بدین سان عملکرد کیسانیه در مسئله مهدویت همراه با تناقضات بسیار و به دور از هر گونه حد و مرز مشخص و تعیین شده‌ای بود و این فرقه پس از فرقه سبائیه به عنوان اصلی‌ترین منبع عقاید غلو‌آمیز درباره ائمه علیهم السلام مطرح گردید و حتی اصل غلو را از این فرقه می‌دانند.

نتیجه

گرایش به مهدویت بر محور رهنمودهای پیامبر علیهم السلام و امامان علیهم السلام همواره در جامعه اسلامی

وجود داشته است. بدیهی است این باور راسخ که موافق و مخالفانی نیز داشته، توسط برخی مدعیان دروغین یا آمال و آرزوهای افرادی مورد سوءاستفاده قرار گیرد. کیسانیه از هواخواهان و طرفداران مختار ثقیل شد و تعداد زیادی از آنان غیرعرب (موالی) بودند. این افراد تحقق خواسته‌های خود دربرابر ظلم مضاعفی که به سبب نژاد و اعتقادشان در طول ده‌ها سال برآنها تحمیل شده بود را تنها در فعالیت‌های نظامی و حرکت مسلحانه می‌دیدند. اجتناب امامان معصوم علی‌الله‌آل‌ابوالحسن از شرکت در قیام‌های مسلحانه پس از واقعه عاشورا و تأکید آنان بر این که مهدی علی‌الله‌آل‌ابوالحسن این وظیفه را بر عهده خواهد داشت، بهانه‌ای شد تا برخی غلات و افراد منحرف برآنان سبقت گرفته و افراد دیگری را که برای آنها قابل رؤیت یا درک سطحی بودند به عنوان مهدی مطرح نمایند.

کیسانیه در آغاز محمد بن حنیفه پسر امام علی‌الله‌آل‌ابوالحسن را به این منظور مطرح نمودند. وی نه تنها هرگز چنین ادعایی نکرد، بلکه دیگران را از توهّم چنین نسبتی بر خود بازداشت. اساساً کیسانیه را می‌توان آغازگر طرح عملی مهدویت در جامعه اسلامی دانست؛ هرچند این اقدام بهترین بهانه فرقه و انشعاب در میان شیعه نیز گردید. در واقع وجه غالب رویکرد سیاسی - نظامی کیسانیه موجب شد تا آنان برای نیل به اهداف خود، بیشترین استفاده ابزاری را از گفتمان مهدویت انجام دهند و آن را ابزاری برای خواسته‌ها و مطالباتشان قرار دهند.



مفاتيح

١. ابن اثير، محمد بن عبد الكرييم، *الكامل في التاريخ*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
٢. ابن خلكان، احمد بن محمد، *وفيات الاعيان*، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، بي تا.
٣. ابن سعد، محمد، *طبقات الکبری*، بيروت، دار صادر، ١٤٠٥ق.
٤. ابن كثیر، اسماعیل بن عمر، *البداية والنهاية*، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٧٩م.
٥. ابن حنبل، احمد، مسنده، بيروت، دار الفكر، بي تا.
٦. ابو مخنف، لوط بن يحيى، *مقتل الحسين ومصرع اهل بيته واصحاب فی كربلاء*، قم، مكتبة الحيدرية، ١٣٨٦ش.
٧. اشعری، سعد بن عبدالله، *كتاب المقالات والفرق*، تهران، بي نا، ١٩٦٣م.
٨. اشعری، على بن اسماعیل، *مقالات الاسلاميين*، قاهره، بي نا، ١٩٥٠م.
٩. اصفهانی، ابو الفرج، *مقاتل الطالبيين*، تحقيق: احمد سقر، قم، دارالشريف الرضي، ١٤٠٥ق.
١٠. امين، احمد، *ضھی الاسلام*، ترجمة: عباس خليلی، تهران، اقبال، ١٣٥٨ش.
١١. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بيروت، دار ابن کثیر، ١٤١٠ق.
١٢. بدوى، عبد الرحمن، *مذاہب الاسلاميين*، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣م.
١٣. بغدادی، ابی منصور عبدالقاھر، *الفرق بین الفرق*، قاهره، بي نا، ١٩٤٨م.
١٤. بلاذری، احمد بن يحيى، *انساب الاشراف*، بيروت، مؤسسة الاعلمی، ١٣٩٤ق.
١٥. —————، *فتح البلدان*، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٣٨ق.
١٦. ثقفى کوفي، ابو سحاق ابراهيم بن محمد، *الغارات*، تحقيق: عبدالزهراء الحسيني، بيروت، دار الاضواء، ١٤٠٧ق.
١٧. خوئی، سید ابو القاسم، *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواۃ*، ج ١٩، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٣ق.
١٨. دخيل، محمد على، *الامام المهدی* [طہران]، نجف، بي نا، بي تا.
١٩. دینوری، ابو حنيفة احمد بن داود، *اخبار الطوال*، تحقيق: عبدالمنعم عامر، قاهره، دار احياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.
٢٠. ذهبي، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
٢١. رازی، محمد حسين، *نزهة الكرام وبستان العوام*، بي جا، بي نا، ١٣٦١ش.

۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم، ۱۹۹۱م.
۲۳. رضوی اردکانی، ابوفضل، *ماهیت قیام مختار*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۲۴. شاکری موحد، محمدرضا، امامان شیعه علیهم السلام و حکومت‌ها، قم، نشر زائر، ۱۳۹۰ش.
۲۵. شاهرخی، سیدعلاءالدین، «نقش ایرانیان کوفه در نهضت مختار»، فصل نامه مشکوہ، ش. ۱۰۰، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، پاییز ۱۳۸۷ش.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه و تحقیق: محمد دشتی، قم، مشرقین، ۱۳۷۹ش.
۲۷. شوشتاری (تسنی)، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قاهره، ۱۹۵۶م.
۲۹. صدر، صدرالدین، *المهدی*، کویت، مکتبة المنهل، ۱۳۹۸ق.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الخصال*، تهران، بی‌نا، ۱۳۲۰ش.
۳۱. —————، *علل الشرایع*، نجف، بی‌نا، ۱۹۶۳م.
۳۲. —————، *من لا يحضره الفقيه*، نجف، بی‌نا، ۱۹۵۷م.
۳۳. صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان؛ کاوشه در جریان‌ها و برآینده‌های تا پایان سده سوم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ش.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۵۷م.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳۶. —————، *الغيبة*، نجف، بی‌نا، ۱۳۵۸م.
۳۷. ظاهری (ابن حزم)، علی، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، قاهره، مطبعة محمد على صبحی و اولاده، ۱۳۸۴ق.
۳۸. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ش.
۳۹. فخلی، محمد تقی، *مجموعه گفتمان‌های مذاهب اسلامی*، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۳ش.
۴۰. فلوتون، فان، *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه*، ترجمه: سید مرتضی هاشمی حائری، تهران، اقبال، ۱۳۲۵ش.
۴۱. قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، تصحیح: سید جلال الدین تهرانی، تهران، توس،

۱۳۶۱ ش.

۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.
۴۳. کوفی، احمد بن اعثم، *كتاب الفتوح*، بیروت، بی نا، ۱۴۱۱ق.
۴۴. مامقانی، عبدالله، *تصحیح المقال*، تهران، نشر جهان، بی تا.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴۶. نوری، نجم *الثاقب*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۱ش.
۴۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *الوصیة*، نجف، بی نا، ۱۸۹۳م.
۴۸. —————، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۹. مشکور، محمد جواد، *تاریخ شیعه و فرقه های اسلام*، تهران، انتشارات اشرافی، ۱۳۷۹ش.
۵۰. مظفر، محمدرضا، *عقاید الشیعه*، نجف، بی نا، ۱۹۵۴م.
۵۱. معتزلی (ابن ابی الحدید)، عبدالحمید بن محمد، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ق.
۵۲. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البلاء والتاریخ*، تهران، کتاب فروشی اسدی، ۱۹۶۲م.
۵۳. منقری، نصر بن فراهم، *وقعة صفین*، قاهره، بی نا، ۱۳۶۵ق.
۵۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیة*، تهران، بی نا، ۱۳۸۲ق.
۵۵. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، تعلیق: محمد صادق بحرالعلوم، نجف، مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۸ق.
۵۶. ولوی، علی محمد، *تاریخ علم و کلام و مذاہب اسلامی*، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷ش.
۵۷. هیثمی (ابن حجر)، احمد بن محمد، *الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع والزندقة*، قاهره، مکتبة القاهره، ۱۳۸۵ق.
۵۸. یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۹ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

غلبۀ نهایی اسلام بر ادیان

*علی رضایی کهنموبی

چکیده

در قرآن کریم، سه آیه شریفه با تعبیری مشترک از اراده الهی مبنی بر غلبه اسلام بر سایر ادیان خبر می‌دهند. با توجه به سیاق آیات، وعده مزبور به طور ویژه ناظر بر مغلوبیت نهایی دو دین محرّف یهود و مسیحیت است. بنا بر روایات فریقین، تحقق این وعده الهی به دست مبارک امام مهدی ع و حضرت مسیح ع خواهد بود. البته بنا بر برخی قرائت قرآنی و روایی احتمالاً بعد از این غلبۀ نهایی باز عده‌ای به صورت پنهانی و منافقانه بر عقاید انحرافی پیشین خود باقی خواهند ماند.

واژگان کلیدی

اسلام، ادیان، یهود، مسیحیت، امام مهدی ع، حضرت مسیح ع، آخرالزمان.

مقدمه

از مباحث مورد علاقهٔ دنیای معاصر در حوزهٔ دین، مبحث آخرالزمان است که ادیان مختلف -اعم از توحیدی و غیرتوحیدی- کم و بیش به آن پرداخته‌اند. روشی است که هر نوع تلقی دربارهٔ آخرالزمان در ترسیم برخی خطوط اساسی حرکت فرد و اجتماع تأثیرگذار خواهد بود. از این رو ارائهٔ تصویری صحیح از آن ضروری است و با اهتمام به این ضرورت زمانی درمی‌یابیم که برخی صاحبان قدرت، ثروت و رسانه با انگیزه‌هایی غیردینی و غیرعلمی در صدد مصادرهٔ به مطلوب این مقوله هستند. در راستای نیل به تصویری صحیح از آخرالزمان بدیهی است که بی‌خدشه‌ترین منبع قرآن کریم است که متأسفانه اهتمام علماء در این باره پذیرفتند نیست. نوشتار حاضر تلاشی برای تبیین گزاره‌ای خاص از مجموعهٔ معارف قرآنی در این باره است. پرسش اصلی که این نوشتار، پاسخ قرآنی آن را پی‌می‌گیرد، آن است که رویارویی ادیان سرانجام به کجا خواهد انجامید؟

فرضیه: در دوران حکومت امام مهدی ع و رجعت عیسی ع، حیات رسمی همهٔ ادیان غیر از اسلام پایان می‌پذیرد، اما عده‌ای از منتبسان به ادیان مذبور (قدرت مسلم، یهودیت و مسیحیت) تاقیامت به گونه‌ای غیررسمی و نهانی و منافقانه باقی خواهد بود.

آیات ناظر بر غلبةٰ نهايی اسلام بر سایر اديان

خداوند سبحان در سه آیهٔ شریفه، با تعبیری مشترک از غلبةٰ اسلام بر سایر ادیان خبر داده است:

﴿يُرِيدُونَ أَن يُظْفِوُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْتِيَ اللَّهُ إِلَّا أَن يُتَمَّ نُورُهُ وَلَوْكَرَةُ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَلَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ﴾؛
(توبه: ۳۲ - ۳۳)

[کافران] می‌خواهند که نور خدا را با دهان هایشان خاموش کنند و [لی] خدا جزاین نمی‌خواهد که نورش را کامل کند، گرچه کافران ناخشنود باشند. اوکسی است که فرستاده‌اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همهٔ دین [ها] پیروز گرداند، گرچه مشرکان ناخشنود باشند.^۱

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾؛ (فتح: ۲۸)

۱. در ترجمهٔ آیات شریفه، برای دقیق بیشتر، از ترجمهٔ جمعی زیر نظر دکتر رضا پایی اصفهانی (۱۳۸۳) استفاده شده است.

اوکسی است که فرستاده اش را با هدایت و دین حق فرستاده تا آن را برهمه دین[ها] پیروز گرداند و گواهی خدا کافی است.

﴿يُرِيدُونَ لِيُظْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتَمِّنُ نُورَهُ وَلَوْكَرَةُ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْمُلْكَىٰ وَإِنِّي أَنْهِي لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ﴾، (صف: ۹ - ۸)

[کافران] می خواهند تا نور خود را با دهان هایشان خاموش سازند، در حالی که خدا کامل کننده نور خویش است، گرچه کافران ناخشنود باشند. اوکسی است که فرستاده اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را برهمه دین[ها] پیروز گرداند، گرچه مشرکان ناخشنود باشند.

برای دریافت دقیق تری از مفهوم آیات شریفه، لازم است بررسی هایی انجام گیرد که ذیلادر قالب چند عنوان ارائه می شود:

مراد از «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»

در تبیین تعبیر آیه شریفه «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» چندین احتمال در تفاسیر مطرح شده است؛ از جمله این که تعبیر شریفه ناظر بر غلبه اسلام بر جمیع ادیان جزیره‌العرب در صدر اسلام است، یا این که ناظر بر این است که مسلمین در مراحل مختلف به برخی از وابستگان ادیان گوناگون غلبه یافته‌اند؛ مثلاً برخی یهودیان را در خیر و امثال آن، و مجوس را در فتح ایران، و برخی از بت‌پرستان جهان را در عربستان و... شکست داده‌اند.^۱ گویا طرح این دو احتمال از آن باب بوده که وعده‌الله مذکور، تحقق یافته مطرح گردد و حال آن که قرار نیست وعده‌ها و بشارت‌های قرآنی حتماً در صدر اسلام تحقق پذیرد و ممکن است مربوط دوران‌های بعدی یا آخر الزمان باشد. ایراد مهم این دو احتمال - که آنها را مردود می‌سازد - مغایرت هردو با اطلاق تعبیر آیه شریفه است؛ چراکه ظاهر آیه شریفه حاکی از «غلبة مطلق» اسلام بر «تمام ادیان» است. احتمال سومی که مطرح شده آن است که ضمیر در «لیظه‌ر» به حضرت رسول ﷺ بر می‌گردد و مراد از عبارت شریفه، آگاهی پیامبر اکرم ﷺ بر معارف همه ادیان است؛^۲ این احتمال نیز به روشنی مردود است؛ زیرا:

یکم. با سیاق آیات سازگار نیست؛ چون در دو مورد از آیات مورد بحث ابتداء از تلاش کفار

۱. به نظر می‌رسد صاحب مجمع‌البيان این احتمال را ترجیح داده، چرا که ابتداء و بدون تعبیر «فیل» آن را مطرح کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۵، پ: ۳۸)

۲. ماده «ظهر» در قالب باب افعال و با حرف اضافه علی گویا غیر از سه مورد محل بحث، دو جای دیگر به کار رفته است (تحریم: ۳، جن: ۲۶) که در هر دو، به معنای آگاه شدن است.

برای خاموش کردن نور اسلام و اراده متقابل خداوند بر تتمیم این نور صحبت شده و ربط روشنی متصور نیست که در ادامه تأکید شود خدای تعالی پیامبر را بر مطالب همه ادیان آگاه خواهد ساخت.

دوم. سیاق درونی آیات شریفه مذبور نیز با این احتمال سازگار نیست؛ چراکه تعبیر نخستین **﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾**، معیت رسول الله ﷺ را با همه معارف حقه اثبات می‌کند و دیگرچه نیازی است که در ادامه بر اطلاع آن حضرت از محتوای سایر ادیان تاکید گردد؟ به ویژه با توجه به این‌که اطلاق آیه شریفه، ادیان غیرتوحیدی و اساس خرافی را نیز دربر می‌گیرد.

سوم. آگاهی پیامبر اکرم ﷺ از ادیان چیزی نیست که سبب ناخرسندی مشرکان و کافران گردد (نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۴۳).

نظریه صحیح درباره عبارت شریفه مورد بحث آن است که هماهنگ با ظاهر روشنی، ناظر به غلبه مطلق اسلام بر همه ادیان مطرح گردد. این نظر با سیاق بیرونی آیات شریفه نیز کاملاً سازگار است؛ چراکه بیان گرآن است که به رغم تلاش کفار برای خاموش کردن نور الهی، اراده خداوند بر تتمیم آن است و تحقق کامل این اراده در غلبه نهایی دین اسلام بر سایر ادیان نمایان خواهد شد. روشن است که با این تلقی از آیه شریفه باید گفت این بشارت الهی هنوز به طور کامل تحقق نیافته و در آینده محقق خواهد شد. روایات متعددی از شیعه و اهل سنت تأیید کننده این نظرند که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

نوع غلبه مطرح در آیات شریفه (منطقی یا ظاهري)

در بد و نظر دو نوع غلبه بر سایر ادیان متصور است؛ یکی غلبه برهانی و منطقی و دیگر، غلبه با قدرت. بعضی از مفسران بیشتر به قول نخست مایلند (مثال نک: ابن عاشور، ۱۹۹۷: ج ۱۰، ۱۷۳)، اما به نظر می‌رسد مراد از آیه شریفه چنین نیست؛ چون او لّا تعبير «لیظه ره» مطلق است و منصرف ساختن آن به معنای مقید غلبه منطقی نیازمند قرینه است که در اینجا موجود نیست. دوم، همان‌گونه که تلاش کفار در خاموش کردن نور الهی، تنها فرهنگی و نرم افزاری نبوده و شامل توطئه‌های نظامی و سخت افزاری نیز می‌شده، طبیعتاً اراده الهی بر تتمیم نور خود هر دوی این عرصه‌ها را در بر خواهد گرفت و در نتیجه غلبه دادن دین اسلام بر دیگر ادیان نیز شامل هر دو عرصه خواهد بود و نباید آن را به بعد فرهنگی منحصر کرد. سوم، مفهوم غلبه منطقی اسلام بر دیگر ادیان با توجه به تعبیر نخست **﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾**

همواره مقرر و محقق است و چیزی نیست که درباره آن به آینده بشارت داده شود؛ آن چه قابل بشارت است، غلبه ظاهري است.^۱

مراد از اديان مغلوب

ظاهر اطلاق در تعبير «عَلَى الَّذِينِ كُلَّهُ» تمام اديان و مکاتب - چه الهی و چه غيرالهي - را دربر می گیرد، ولی با عنایت به سیاق آيات شریفه مزبور، به نظر می رسد مفهومشان به طور ویژه‌ای ناظر بر دین تحریف شده یهود و مسیحیت است؛ زیرا در سوره توبه، آیات قبل و بعد به روشنی به اهل کتاب مربوطند:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يَحِمِّلُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يَعْظُمُوا الْجِزِيرَةَ عَنْ يَدِهِمْ وَهُمْ صَاغِرُونَ * وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ السَّيْحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْمٌ بِأَفْوَاهِهِمْ يَصَاحِهُونَ قَوْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّهُ يُؤْفَكُونَ * اخْحَدُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمُسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا هَلْهَا وَاحِدًا لِأَللَّهِ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يَشْرِكُونَ * يَرِيدُونَ أَنْ يَظْفِفُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانُ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْرِزُونَ الْدَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفَعُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴-۲۹)

با کسانی پیکار کنید که از افرادی هستند، که کتاب [الهی] به آنان داده شده، که به خدا و به روز بازپسین ایمان نمی آورند، و آن چه را خدا و فرستاده اش حرام کرده، منوع نمی دارند، و به دین حق متدين نمی شوند تا این که [مالیات] چیزی را به دست خود بپردازند، در حالی که آنان کوچکند. و یهودیان گفتند: عَزِيزُ پسر خداست. و مسیحیان گفتند: مسیح پسر خداست. این سخن آنان است در حالی که با دهانشان [می گویند] که به گفتار کسانی که قبلاً کفر ورزیدند شباخت دارد، خدا آنان را بکشد، چگونه [از حق] بازگردانده می شوند! [آنان] دانشمندان [نیکو اش] خویش، و راهبانشان و مسیح پسر مریم را پروردگارانی غیر از خدا قرار دادند و حال آن که به آنان فرمان داده نشده بود، مگر آن که معبد یگانه را پرستند، که هیچ معبدی جزاو

۱. فخر رازی می نویسد: «معلوم أنه تعالى بشر بذلك، ولا يجوز أن يبشر إلا بأمر مستقبل غير حاصل، و ظهور هذا الدين بالحججة مقرر معلوم، فالواجب جمله على الظهور بالغلبة (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ۳۳)؛ روشن است که خدای تعالی در آیه شریفه بشارت داده است و بشارت تنها به امری در آینده تعلق می گیرد در حالی که غلبه اسلام از حيث حجت و برهان چیزی همواره برقرار و معلوم است و در نتیجه واجب است آیه ناظر بر غلبة ظاهري دانسته شود.»

نیست. او منزه است از آن چه [با وی] شریک می‌گردانند. [کافران] می‌خواهند که نورِ خدا را با دهان‌هایشان خاموش کنند و [لی] خدا جزاین نمی‌خواهد که نورش را کامل کند، گرچه کافران ناخشنود باشند. او کسی است که فرستاده‌اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را برهمه دین‌ها پیروز گرداند، گرچه مشرکان ناخشنود باشند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قطعاً بسیاری از دانشمندان [اهل کتاب] و راهبان، اموال مردم را به ناروا می‌خورند، و [مردم را] از راه خدا بازمی‌دارند. و کسانی که طلا و نقره را می‌اندوزنند، و آن را در راه خدا مصرف نمی‌کنند، پس آنان را به عذابی دردناک مژده ده!

و در سوره مبارکه صفات نیز دو آیه شریفه مذبور بعد از آیات مربوط به بنی اسرائیل و آزار ایشان بر موسی ﷺ و بشارت عیسی ﷺ به آنان درباره حضرت رسول ﷺ است و بعد از دو آیه شریفه نیز از جهاد و نصر و فتح و نهایتاً باز از بیهود و نصاراً صحبت شده است:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِي لَمْ تُؤْذُنَّتِي وَقَدْ تَعَمَّلُونَ أَتَيْ رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زاغُوا إِلَيْهِمْ اللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ * وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمَهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرُ مُبَيِّنٍ * وَمَنْ أَظْلَمُ مَنْ افْتَرَى عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الإِسْلَامِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * يُرِيدُونَ لِيُظْفِنُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ سُورَهُ وَلَوْكَرِهِ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُ وَلَوْكَرِهِ الْمُشْرِكُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجِيِّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفَسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * يَعْفُرُ لَكُمْ دُنُوبُكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ بَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَأُخْرَى تُجِيِّبُهَا نَصْرُمِنَ اللهِ وَفَشَحْ قَرِيبٌ وَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُنُوا أَنْصَارَ اللهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْخَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارَ إِلَى اللهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللهِ فَأَمَّتَ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَمَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدَنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَاصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾: (صف: ۵ - ۱۴)

[یادکن] هنگامی را که موسی به قومش گفت: «ای قوم [من]، چرا آزارم می‌دهید در حالی که به یقین می‌دانید که من فرستاده خدا به سوی شما هستم؟!» و هنگامی که [از حق] منحرف شدند، خدا دل‌هایشان را منحرف ساخت و خدا گروه نافرمان بردارا راهنمایی نمی‌کند. و [یادکن] هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: «ای بنی اسرائیل (فرزندان یعقوب)، در واقع من فرستاده خدا به سوی شما می‌یام، در حالی که مؤید آن چه از تورات که پیش از من بوده، و مژده‌آور فرستاده‌ای هستم که بعد از من می‌آید [و] نام

او احمد است.» [ولی] هنگامی که با دلیل‌های روش [معجزه آسا] به سراغشان آمد، گفتند: «این سحری آشکار است.» و چه کسی ستمکارتر است از کسی که بر خدا دروغ بسته در حالی که او به سوی اسلام فراخوانده می‌شود؟! و خدا گروه ستمکار را راهنمایی نمی‌کند. [کافران] می‌خواهند تا نور خدا را با دهان‌هایشان خاموش سازند، در حالی که خدا کامل کننده نور خویش است، و گرچه کافران ناخشنود باشند. او کسی است که فرستاده اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را برهمه دین [ها] پیروز گرداند، و گرچه مشرکان ناخشنود باشند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را به داد و ستدی راهنمایی کنیم که شما را از عذاب دردنگ نجات دهد؟! به خدا و فرستاده اش ایمان آورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید این برای شما بهتر است اگر بدانید. تا پیامدهای [گناهان] تان را برای شما بیامزد و شما را در بستان‌های [بهشتی] که نهرها از زیر [درختان] ش روان است و در خانه‌های پاکیزه در بستان‌های [ویژه] ماندگار وارد کند این کامیابی بزرگ است. و [نعمت] دیگری که آن را دوست دارید [به شما بدهد، که آن] یاری از جانب خدا و پیروزی نزدیک است و مؤمنان را مزده ده! ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یاوران خدا باشید همان‌گونه که عیسی پسر مریم به حواریون گفت: «چه کسانی یاوران من با خدایند؟!» حواریون گفتند: «ما یاوران خداییم.» و گروهی از بنی اسرائیل (فرزندان یعقوب) ایمان آوردند و گروهی کفروزیزند و کسانی را که ایمان آورده بودند بر [ضد] دشمنانشان [تقویت] و تأیید کردیم پس پیروز شدند.

درباره آیه ۲۸ سوره فتح نیز پیش از آیه شریفه، از تحقق روایی رسول الله ﷺ درباره دخول به مسجد الحرام خبر داده شده و در ادامه می‌فرماید: «**فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا**» که «فتح قریب» به صلح حدیبیه یا جنگ خیبر تفسیر شده است، ولی برخی مفسران با قرینه آیه ۱۸ همین سوره و همچنین با قرینه نزدیک تر بودن فتح خیبر به تحقق روایی نبوی از صلح حدیبیه، ناظر بودن عبارت شریفه به فتح خیبر و شکست دادن «یهود» را ترجیح داده‌اند.
(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ۱۰۵)

در آیه بعد نیز به بیان اوصاف پیامبر اکرم ﷺ و آنان که همراه آن حضرتند، آن‌گونه که در تورات و انجیل آمده، پرداخته شده است؛ از جمله شدت بر کافران و شکوفایی و استحکام روزافرون و استواری اعجاب‌آوری که موجب خشم کفار می‌شود. تعبیر مذکور به قرینه این که خطاب به یهود و نصاراً مطرح شده است، شاید متناسب تشویق آنان برای ایمان به این دین موعود و تهدید و تخویف آنان درباره عواقب ایمان نیاوردن به آن باشد. به عبارت دیگر، شاید آیه شریفه از بعده متضمن رشد مرحله به مرحله اسلام نسبت به ادیان یهود و مسیحیت و در

نهایت نیل به استواری تام و غلبه بر ادیان مذبور باشد. با نگرش از این بعده، ممکن است کفار مذکور در آیه شریفه، کفار اهل کتاب باشند، همانند تعبیر «الكافرون» در عبارت شریفه **﴿وَلُوكِرَةُ الْكَافِرُونَ﴾**.

از این رو مشاهده می‌شود که آیه شریفه ۲۸ سوره فتح نیز از حیث سیاق، افزون بر ارتباط با غلبه بر مشرکین، می‌تواند مرتبط با اهل کتاب تلقی گردد.

خلاصه این که ظاهراً بتوان از مجموع آیات شریفه به این استنباط نایل شد که در عبارت شریفه **﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾** مغلوبیت نهایی دو دین تحریف شده یهود و مسیحیت به طور ویژه مذکور است.

در همین راستا نکته مهمی که جلب نظر می‌کند، آن است که ذیل دو آیه شریفه همسان ۳۳ سوره توبه و ۹ سوره صاف، عبارت شریفه **﴿وَلُوكِرَةُ الْمُشْرِكُونَ﴾** آمده است. از این رو به نظر می‌رسد وصف شرک در این آیات بیشتر ناظربه اهل کتاب است تا مشرکان و بت پرستان رسمی. قرینهٔ روش این برداشت در سوره توبه قابل مشاهده است که ابتداء عقیده شرک آمیز پسر خدا دانستن عزیز توسط یهود و مسیح **عليهم السلام** توسط نصارا سخن می‌گوید و آن‌گاه عقیده دیگر شرک آمیز آنان را در قائل بودن به ربوبیت تشریعی عالمانشان بیان می‌فرماید و با جمله **﴿وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾** آنان را به شرک در عبودیت متهم نموده و با جمله **﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾** به صراحت ایشان را متصف به وصف شرک کرده و بعد از آن است که وعده تمامیم نور و اظهار اسلام بر ادیان را به رغم اکراه مشرکان بیان می‌فرماید.

از این رهگذر، می‌توان استنباط کرد که مهم‌ترین تحریف رخداده در ادیان دیگر به ویژه یهود و مسیحیت که به سبب آن ارسال رسول خاتم و غلبه دین ناب او بر ادیان مذبور ضروری شده، مخدوش شدن حقیقت ناب توحید در این ادیان و صبغه شرک آمیز گرفتن آنهاست و جز این نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا جوهره، مغزو چکیده همه ادیان الهی توحید است^۱ و اگر حقیقت

۱. خدای سبحان تمام ره آورد نبی اکرم **صلی الله علیه و آله و سلم** را کلمه توحید بیان می‌فرماید: **«قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَى أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهُنَّ أَنْثُمْ مُشْرِكُونَ»** (انبیاء: ۱۰۸): «بگو فقط به من [این] وحی می‌شود که معبد شما فقط معبدی یگانه است. پس آیا تسليم می‌شوید.»

و در جایی دیگر تمام ره آورد موسای کلیم **عليهم السلام** نیز کلمه توحید بیان شده است: **«وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّنَبْيَ إِنْسَانَ إِنْسَانَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا»** (إسراء: ۲): «و به موسی کتاب دادیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم که از غیر من و کیلی اتخاذ ننمایید.»

و في الجمله توحيد پیام انبیاست: **«وَأَقْدَّ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبَدُوا اللَّهَ وَأَخْتَبُوا الطَّاغُوتَ...»** (نحل: ۳۶): «وَمَحْقِقًا در میان هر امتی رسولی برانگیختیم که خدا را بپرستید و از طاغوت دوری نمایید...».

توحیدی دینی مخدوش شود، اصل و جوهره آن نیز مخدوش شده و فلسفه وجودی اش را از دست داده است.

بنا بر آن چه گذشت، گویا بتوان گفت که محور درگیری اسلام و سایر ادیان - به ویژه یهود و مسیحیت - به هنگام تحقق نهایی غلبه اسلام بر ادیان مزبور، توحید - با تمام گستره مفهومی اش - خواهد بود نه محورهای دیگر و این نکته‌ای بسیار مهم است.^۱

حاصل غلبه اسلام؛ نابودی مطلق کفاریا بقای مقهورانه آنان

پرسش دیگری که درباره غلبه مذکور در آیات شرife مورد بحث به نظر می‌رسد، این است که آیا این غلبه موجب نابودی مطلق ادیان دیگر شده و دین موجود میان انسان‌ها تنها اسلام خواهد بود یا این‌که ادیان دیگر از بین نخواهند رفت، ولی زیر سیطره اسلام و تحت حاکمیت اسلامی قرار خواهند گرفت؟

با توجه به سیاق، آیات مذکور به طور ویژه ناظر به یهود و نصاراً هستند و به طور طبیعی پاسخ به پرسش فوق نیز همراه با تمرکز ویژه بر یهود و نصاراً خواهد بود.

تفاسیر به صورت روشن و مفصل به پاسخ این سؤال نپرداخته‌اند، ولی اجمالاً گاه احتمال اول (نابودی مطلق) را مطرح نموده‌اند (نک: حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۳، ۴۱۷) و گاه احتمال دوم (بقای مقهورانه) را (نک: ابن عاشور، ۱۹۹۷: ج ۱۰، ۱۷۳).

۱. بررسی احتمال اول (نابودی مطلق سایر ادیان)

برخی آیات و روایات را می‌توان به عنوان شاهد این احتمال مطرح کرد:

الف) شاهد قرآنی

آیه شرife ۱۵۹ سوره مبارکه نساء می‌تواند شاهدی بر پیروزی نهایی اسلام و نابودی ادیان یهودیت و مسیحیت تلقی گردد:

﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا يُؤْمِنَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾
و [کسی] از اهل کتاب نیست، مگراین که پیش از مرگش حتماً به او ایمان می‌آورد و روز رستاخیز، [مسیح] بر آنان گواه خواهد بود.

درباره این آیه شرife اجمالاً به نکاتی اشاره می‌شود:
اولاً با توجه به سیاق آیه که پیش از آن از کشته و به صلیب کشیده نشدن حضرت

۱. درباره جایگاه ویژه توحید در آیات شرife مورد بحث، نک: نجائز ادگان، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۷.

عیسیٰ ﷺ و رفع آن حضرت به سوی خدای سبحان سخن رفته، بیشتر مفسران ضمیر در «به» را راجع به حضرت عیسیٰ ﷺ مطرح کرده‌اند.

ثانیاً، دربارهٔ ضمیر «موته» اختلاف نظر جدی وجود دارد:

الف) برخی آن را ناظر به عیسیٰ ﷺ دانسته‌اند که درنتیجهٔ مفهوم آیهٔ شریفه ناظر به بازگشت مجدد عیسیٰ ﷺ به زمین در آخرالزمان خواهد بود.^۱ براین اساس معنای آیهٔ شریفه چنین می‌شود که همهٔ اهل کتاب پیش از مرگ حضرت عیسیٰ ﷺ که طبیعتاً پس از بازگشت مجدد آن حضرت به زمین رخ خواهد داد به او ایمان خواهند آورد.

علامه درالسمیزان (۱۳۷۴: ج ۵، ۲۱۹)، محمدهادی معرفت در شباهات و ردود (۱۰۹: ۱۴۲۳)، صادقی تهرانی در الفرقان (۱۳۶۵: ج ۷، ۴۴۰)، محمد عزت در تفسیرالحدیث (۱۳۸۳: ج ۸)، طبری در جامع البیان (۱۴۱۲: ج ۶، ۱۴) و ابن‌کثیر در تفسیر القرآن العظیم (۱۴۱۹: ج ۲، ۲۷۹)، قطعاً یا ترجیحاً این نظر را پذیرفته‌اند و صاحب تفسیرالحدیث ادعا کرده که نظر جمهور همین است.

ب) برخی دیگر از مفسران ضمیر در «موته» را راجع به اهل کتاب دانسته‌اند. براین اساس، مفهوم آیهٔ شریفه چنین می‌شود که تمامی اهل کتاب در هنگام مرگ به حقانیت حضرت عیسیٰ ﷺ پی برد و به او ایمان خواهند آورد، اگرچه این ایمان نفعی برایشان نخواهد داشت.

در تسنیم (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ج ۳۲۸، ۲۱)، فی ظلال القرآن (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۸۰۳)، احسنالحدیث (قرشی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۸۸)، التحریر والتسبیر (ابن‌عاشر، ۱۹۹۷: ج ۳۰۹، ۴)، روح البیان (حقی بروسی، بی‌تا: ج ۲، ۳۲۰)، روح‌المعانی (آل‌وسی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۱۸۸)، کشاف (زمخشی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۸۸) و کنز الدقائق (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۵۸۳) این نظر به طور قطعی یا ترجیحی پذیرفته شده است.

در این میان با ادلهٔ متعدد -که در این نوشتار، مجال ذکر آنها نیست- به قوت می‌توان ضمیر در «موته» را ناظر بر حضرت عیسیٰ ﷺ دانست^۲ که درنتیجهٔ مفهوم آیهٔ شریفه ۱۵۹ سورهٔ نساء چنین خواهد بود که پیش از رحلت حضرت عیسیٰ ﷺ در آخرالزمان همهٔ اهل کتاب به آن

۱. افزون براین آیهٔ شریفه، آیات شریفه ۶۱ سورهٔ زخرف و ۴۶ سورهٔ آل عمران نیز توسط عده‌ای از مفسران ناظر به رجوع عیسیٰ ﷺ دانسته شده است.

۲. برای مشاهدهٔ تفصیل این بحث و تبیین ادله، نک: «اجل یهود؛ پایان دنیا یا رجعت عیسیٰ ﷺ». (رضایی کهنه‌مویی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۷-۱۶۵).

حضرت ایمان خواهند آورد و با توجه به مبشر اسلام بودن حضرت عیسیٰ نتیجه، ایمان همهٔ اهل کتاب به اسلام و انقراض یهودیت و مسیحیت پیش از قیامت خواهد بود.

ب) شواهد روایی

برخی روایات شاهد نابودی نهایی همهٔ ادیان غیر از اسلام هستند و تحقق آن را به دست حضرت مهدی^ع و حضرت عیسیٰ مطرح کرده‌اند. برخی از این روایات اساساً ذیل آیات شریفهٔ مورد بحث مطرح شده‌اند:

عن أبوهريرة: قال رسول الله ﷺ: «والذى نفسى بيده، ليوشك أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيراً من الدنيا وما فيها»، ثم يقول أبوهريرة: «وأقرء وإن شئتم: وإن من أهل الكتاب إلّا ليومن من به قبل موته، ويوم القيمة يكون عليهم شهيداً». ^۱ (بخاري، ج: ۱۴۰۷، ح: ۱۲۷۲، ج: ۳، ح: ۲۲۶۴ و ج: ۲، ح: ۷۷۴ و ۷۷۵؛ نیشابوری، بی‌تا: ج: ۱۳۵، ح: ۱۵۵؛ ابن ماجه، بی‌تا: ج: ۱۳۶۳، ح: ۴۰۷۸؛ ترمذی، بی‌تا: ج: ۳، ح: ۵۰۶، ح: ۲۲۳۳. ترمذی حدیث را حسن صحیح معرفی کرده است).

شاهد اصلی در روایت فوق تعبیر «و يضع الجزية» است. صاحبان فتح الباری بشرح صحيح البخاری والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج تعبیر مزبور را ناظر به عدم پذیرش آیینی غیر از اسلام دانسته‌اند (عسقلانی، بی‌تا: ج: ۶، ح: ۴۹۱؛ نووی، ج: ۱۹۰، ح: ۱۳۹۲؛ همچنین نک: مجلسی، ج: ۱۴۰۳، ح: ۵۲، ج: ۳۸۲). به عبارت دیگر در آن دوران امکان زندگی اهل کتاب تحت حکومت اسلامی که مشروط به پرداخت جزیه بود منسوخ شده و وجود اهل کتاب تحمل نخواهد شد.^۲ در روایت دیگری از ابوهریره تعبیر «و يهلك الله فى زمانه الملل كلها إللا إسلام» نیز وجود

۱. رسول خدا ﷺ فرمود: «قسم به کسی که جانم به دست اوست، به زودی عیسی بن مریم به عنوان حاکم عادل در میان شما مسلمانان فرود می‌آید و صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و جزیه دادن را از میان برミ دارد و چندان مال به مردم می‌دهد که دیگر کسی آن را نمی‌پذیرد...».

۲. البته بعض احتمالات دیگری نیز درباره این تعبیر مطرح شده است؛ به نقل نووی، قاضی عیاض در معنای عبارت مزبور، احتمال می‌دهد که اشاره به مجبور شدن همهٔ اهل کتاب به پرداخت جزیه باشد که همین مطلب عامل مضمن جمله بعدی حدیث، یعنی کثرت ثروت خواهد بود (نووی، ج: ۱۹۰، ح: ۱۳۹۲). به عبارت دیگر قاضی عیاض وضع جزیه را به معنای مجبور نمودن به پرداخت جزیه مطرح کرده است؛ و به نقل ابن حجر برخی در معنای تعبیر مزبور چنین نظر داده‌اند که به دلیل کثرت مال کسی که نیازمند دریافت جزیه باشد یافت نخواهد شد (عسقلانی، بی‌تا: ج: ۶، ح: ۴۹۱). تعبیر آمده در روایات مشابه مانند: «و تكون الدعوى واحدة» (ابن حبیل، بی‌تا: ج: ۲، ح: ۳۹۴، ح: ۹۱۱) و همچنین «(تكون الكلمة واحدة، فلا يعبد إلّا الله»، «... لا صاحب ملة إلّا صار إلى الإسلام» و «وَ لَا يَقْبِلُ الْجِزْيَةَ» که به ترتیب در روایات دوم و هفتم و پنجم موجود در متن آمده است و همچنین سایر روایاتی که بدون اشاره به امر جزیه از پایان کار ادیان دیگر در دوران امام مهدی^ع و حضرت عیسیٰ سخن می‌گوید، با این اقوال هماهنگ نبوده و مؤید نظر مطرح شده در متن است.

۳. خداوند در زمان او (حضرت عیسیٰ) تمام ملت‌ها (ادیان) غیر از اسلام را هلاک می‌کند.

دارد (سجستانی، بی‌تا: ج ۴، ۱۱۷، ح ۴۳۲۴؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ح ۲۳۳۲، ج ۱۵، ۲۳۳؛ ابن حنبل، بی‌تا: ج ۲، ۴۰۶، ح ۹۲۵۹ و ۹۲۷).^۱

عن أمامة الباهلي: خطبنا رسول الله ﷺ: ... فيكون عيسى بن مريم - عليه السلام - في أمتي حكماً عدلاً، وإماماً مقسطاً، يدق الصليب، ويذبح الخنزير، ويضع الجزية، ويترك الصدقة، فلا يسعى على شاة، ولا بعير، وترفع الشحنة، والتباغض، وتندع حمة كل ذات حمة، حتى يدخل الوليد يده في الحياة، فلاتضره، وتفرالوليدة الأسد، فلا يضرها، ويكون الذئب في الغنم كأنه كلبه، وتملا الأرض من السلم كما يملأ الإناء من الماء، تكون الكلمة واحدة، فلا يعبد إلا الله، وتضع الحرب أوزارها، وتسلب قريش ملوكها^۲ (ابن ماجه، بی‌تا: ج ۱۳۶۲، ح ۴۷۷)

عن أبي المقدام عن أبي جعفر علیه السلام في قول الله: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ لَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ»، يكون أن لا يبقى أحد، إلا أقرب إلى محمد ﷺ.^۳ (عياشي، ج ۱۳۸۰، ح ۸۷۲)

محمد بن العباس، قال: حدثنا أحمد بن هوذة، عن إبراهيم، عن عبد الله بن حماد، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام، عن قول الله عز وجل في كتابه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ لَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ». فقال: «والله ما نزل تأويلها بعد». قلت: جعلت فداك! ومتى ينزل تأويلها، قال: «حين يقوم القائم إن شاء الله تعالى، فإذا خرج القائم علیه السلام يبق كافراً أو مشركاً إلا كره خروجه حتى لو أن كافراً أو مشركاً في بطنه صخرة لقالت الصخرة: يا مؤمن! في بطني كافراً أو مشركاً فاقتله، فيجيئه فيقتله».^۴ (استآدی، ۱۴۰۹؛ همچنین قریب ابن روصوف، ۱۳۹۵، ح ۶۷۰)

حدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَانُ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِيُّ وَعَلَيْهِ بْنُ مُوسَى الدَّقَاقُ

۱. سیوطی در المثلث روایتی را در این باره از جابر بن عبد الله نقل کرده است: «آخر جعید بن منصور و ابن المذر و البيهقي في سننه عن جابر - رضي الله عنه - في قوله «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ لَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ» قال: لا يكون ذلك حتى لا يبقى يهودي و لانصراني صاحب ملة الإسلام حتى تأمن الشاة الذئب والبقاء الأسد والإنسان الحياة و حتى لا تفرض فأرة جراباً و حتى توضع الجزية و يكسر الصليب و يقتل الخنزير و ذلك إذا نزل عيسى بن مريم - عليه السلام -» (سیوطی، ج ۲۳۱، ۱۴۰۴)؛ أما ظاهراً در نقل سیوطی اشتباہی رخ داده است؛ زیراً چنان روایتی از جناب جابر یافت نشد.

۲. رسول خدا علیه السلام ضمن خطبه ای فرمود: «عیسی در امامت حاکمی عادل خواهد بود ... و جزیه را برخواهد داشت ... و سخن یکی خواهد بود و جز خدا عبادت نخواهد شد و جنگ تمام خواهد شد...».

۳. حضرت ابی جعفر علیه السلام در تفسیر آیه شریفه: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ لَوْكَرَةُ الْمُشْرِكُونَ» فرمود: «کسی نمی‌ماند جزان که به [نبوت] حضرت محمد علیه السلام اقربار می‌کند».

۴. امام صادق علیه السلام ذیل آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ ...» فرمود: «... مربوط به دوران قیام قائم علیه السلام است - ان شاء الله تعالى - و در آن هنگام کافر و مشرکی نیست جزان که از خروج امام ناراحت است و کاربه جایی می‌کشد که اگر کافر و مشرک در میان صخره‌ای پنهان شوند، صخره خواهد گفت: ای مؤمن، در درونم کافر یا مشرکی [نهان] است؛ او را بکش! و مؤمن او را خواهد کشت».

وَالْحُسْنَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَمْدَنْ هِشَام الْمُكَبِّرُ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَاقُ
- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَاسِ أَمْدَنْ بْنُ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا الْقَطَانُ قَالَ:
حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ حَبِيبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بُهْلُولٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ
حُكَيْمٍ عَنْ نُورِ بْنِ يَزِيدٍ عَنْ مَكْحُولٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ لِلَّهِ:
... فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَئِنْ دَهَبَ بِالدُّنْيَا حَتَّى يَقُومُ مِنَ الْقَائِمِ يَقْشُلُ مُبْغِضِيَنَا
وَلَا يَقْبُلُ الْجِزِيرَةَ وَيُكْسِرُ الصَّلِيبَ وَالْأَحْنَامَ وَيَضْعُفُ الْحَرْبَ أَوْزَارَهَا^۱ (صدق، ۱۳۶۲: ج ۵۷۹، ۲)

حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا حميد بن عبد الرحمن، عن فضيل بن مرزوق، قال: ثني من سمع أبا جعفر[ؑ]: «ليظهره على الدين كله» قال: إذا خرج عيسى - عليه السلام - اتبعه أهل كل دين.^۲ (طبرى، ۱۴۱۲: ۸۲، ۱۰: ۱۴۱۲)

حدثنا يوسف بن يعقوب، عن محمد بن أبي بكر المقرئ، عن نعيم بن سليمان، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عباس، في قوله عزوجل: «ليظهره على الدين كله و لوكراه المشركون»، قال: لا يكون ذلك حتى لا يبقى يهودي ولا نصراني ولا صاحب ملة إلا صار إلى الإسلام، حتى تأمن الشاة والذئب والبقرة والأسد والإنسان والحيوان، [و] حتى لا تفرض فارة جراباً، وحتى توضع الجزية، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير، وهو قوله تعالى: «ليظهره على الدين كله و لوكراه المشركون» وذلك يكون عند قيام القائم عليه السلام.^۳ (همو: ۶۶۴)^۴

۲. بررسی احتمال دوم (بقاء مقهورانه)

درباره این احتمال نیز برخی آیات و روایات را می‌توان به عنوان شاهد مطرح کرد:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «... خدای تبارک و تعالیٰ دنیا را به پایان نخواهد رساند تا این که قائمی از ما قیام نماید و دشمنانمان را بکشد و جزیه را پذیرد و صلیب و بتها را بشکند و تا این که جنگ بارهای سنگینش را [برزمین] نهاد...»

۲. با توجه به استناد مشابه، ظاهراً مراد از ابی جعفر در روایت مذبور امام باقر علیه السلام است. (نک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۱۰: ۳۳۳۴؛ بیهقی، ۱۴۱۰: ج ۱۱۵، ۴)

۳. امام باقر علیه السلام در تفسیر «ليظهره على الدين كله» فرمود: «مریوط به زمان خروج عیسی علیه السلام است که در آن هنگام پیروان تمام ادیان ازاو تبعیت خواهند کرد.»

۴. ابن عباس ذیل آیه شریفه «ليظهره على...» می‌گوید: «این مطلب تحقق نخواهد یافت تا این که دیگر هیچ یهودی و مسیحی و صاحب عقیده دیگری نماند جز آن که مسلمان شود ... و تا این که جزیه کنار گذاشته شود ... و آن در زمان قیام قائم علیه السلام خواهد بود.»

۵. افرون بر روایات مطرح شده، برخی شارحان حدیث شیعه نیز - به عنوان دیدگاه روایی در این باره - براین که در دوران امام مهدی علیه السلام مخالفان چاره‌ای جزپذیرش اسلام یا کشته شدن ندارند اشاره کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ۱۶۰؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۹۹، ۱۲، ۲۸۹).

۶. همچنین محی الدین عربی ضمن توصیف مشهورش درباره امام مهدی علیه السلام می‌نویسد: «یبید الظلم و اهله و یقیم الدین ینفتح الروح فى الاسلام بیعزالاسلام به و یحیی بعد موته، یضع الجزیة و یدعو الى الله بالسیف فمن ابی قتل و من نازعه جدل» (به نقل از: شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۶۰).

الف) شواهد قرآنی

۱. برخی از آیات قرآن کریم بیان گرایی یهود و نصارا تا پایان دنیاست، از جمله:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَنْدِيَهُمْ وَلُعْنُوا عَيْنَاهُمْ قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أَنْوَلَ إِلَيْنَكَ مِنْ رَّبِّكَ طَغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَنْتَانَ بَيْنَهُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَعْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أُوقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَظْفَاهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (مائده: ۶۴)

و یهودیان گفتند: «دست خدا بسته است.» دست هایشان بسته باد! و به خاطر آن چه که گفتند، از رحمت [الهی] دور شدند! بلکه هردو دست [قدرت] او، گشاده است هر گونه بخواهد، [و شایسته بداند] مصرف می کند. [والى] آن چه از طرف پورده گارت، به سوی تو فرود آمده، حتماً بر طغيان و کفر بسياري از آنان می افزاید و ما در میان آنان تا روز رستاخيز، دشمنی و کينه افکنديم. هر گاه آتشی برای جنگ برا فروختند، خدا آن را خاموش ساخت و برای فساد در زمین، می کوشند و خدا، فسادگران را دوست ندارد.

روشن است که بر اساس ظاهر آیه شريفه فوق و نظایریش باید آیات غلبه اسلام بر اديان را طوری معنا کرد که با بقای یهود و نصارا سازگار باشد، همان گونه که در اين احتمال چنین کاري انجام گرفته و غلبه نهايی اسلام به معنای تحت سيدره حکومت اسلام در آمدن یهود و نصارا و گرفتن جزие از ايشان مطرح شده است.

۲. با توجه به استعمالات قرآنی ماده «ظهر» - که مجموعاً ۵۹ مورد در ۵۷ آیه شريفه است - و به ویژه با توجه به مواردی که فعل مشتق از اين ماده با «علی» متعدد شده است، به نظر می رسد مفهوم ظهور تلازمی با هلاکت ندارد. برای نمونه اين معنا را می توان در آيات شريفه ای که ذيلاً بيان می شود مشاهده نمود:

﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيْكُمْ إِلَّا وَلَذَمَّةٌ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبِيَ قُلُوبُهُمْ وَأَكْرَهُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (توبه: ۸)

چگونه [برای مشرکان پیمانی باشد] و حال آن که اگر بر شما غالب شوند، درباره شما هیچ خویشاوندی و هیچ تمهدی را رعایت نمی کنند؟! شما را با دهان [و سخنان] اشان خشنود می کنند، و حال آن که دل هایشان امتناع می ورزد و اکثر آنان نافرمان بردارند.

﴿إِنَّمَا إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُوْكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِلَّا أَبْدَا﴾ (كهف: ۲۰)



۱. آيات دیگر عبارتند از: آل عمران: ۵۵؛ مائدہ: ۱۴؛ اعراف: ۱۶۷.

[چرا] که اگر آنان برشما غلبه پیدا کنند، سنگسار تان می‌کنند یا شما را به آینشان بازمی‌گردانند و در آن صورت، هرگز رستگار [و پیروز] نمی‌شوید.

«وَأَنْزَلَ اللَّهُوْمَ مَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَّفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَةَ فَرِيقًا تَقْتَلُونَ وَتَلْسِرُونَ فَرِيقًا»، (احزاب: ٢٦)

و [خدا] کسانی از اهل کتاب [یهود] را که از آن [مشرک] کان پشتیبانی کردند از قلعه‌هایشان فروآورد و در دل هایشان وحشت افکند در حالی که دسته‌ای را می‌کشید و دسته‌ای را اسیر می‌کردید.

روشن است که در آیات شریفه فوق - که برای نمونه ذکر شدند - «ظهور» تلازمی با هلاکت ندارد و بعد از چنین مغلوبیتی حیات مغلوبان ادامه دارد. براین اساس گویا چنین بتوان استنباط نمود که آیات شریفه مورد بحث نیز حاکی از غلبة اسلام بر سایر ادیان است، بدون این‌که این معنا ملزمتی با هلاک مطلق آنها داشته باشد.

ب) شواهد روایی

برخی روایات نیز مؤید احتمال دوم هستند:

عن قیم الداری: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لیلعن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدرولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعزعزیز أو بذل ذلیل، عزًا يعز الله به الإسلام، وذلا يذل الله به الكفر» وکان تمیم الداری، یقول: قد عرفت ذلك فى أهل بيته، لقد أصحاب من أسلم منهم الخير والشرف والعز ولقد أصحاب من كان منهم كافراً الذل والصغر والجزية.^۱ (ابن حنبل، بی تا: ج ۴، ۱۰۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱؛ ج ۴، ۴۷۷، ح ۸۲۲۶)

طبق تفسیر تمیم الداری از حدیث، گویا باید چیرگی نهایی اسلام بر ادیان را قرین اخذ جزیه از اهل کتاب دانست که مستلزم بقای ایشان است. البته همین حدیث نبوی با تکمله‌ای از مقداد بن اسود نیز نقل شده که در آن اشاره‌ای به جزیه نیست.^۲

روی عن موسی بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن الحسين بن عليٍّ عن أمير

۱. تمیم الداری از رسول خدا ﷺ نقل کرده که فرمود: «در آینده این دین هر آن جا را که شب و روز فرامیگیرد فراخواهد گرفت و خداوند هیچ خانه و خیمه‌ای را رها نخواهد کرد جز آن که این دین را داخلش نماید تأم با عزت بخشی به عزیزو ذلیل نمودن ذلیل ...». تمیم الداری می‌گوید: من این معنا را در باره خانواده خود مشاهده کردم که هر که از ایشان مسلمان شد، به خیر و شرافت و عزت رسید و هر که کافر ماند مبتلا به ذلت و خواری و جزیه گشت.

۲. ... سلیمان بن عامر قال: سمعت المقداد بن الأسود يقول: سمعت رسول الله - صلی الله علیه وسلم - يقول: ثم لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدرولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام بعزعزیز أو ذل ذلیل أما يعزم الله - عزوجل - فيجعلهم من أهلهما أو يذلهم فيديون لها. (ابن حنبل، بی تا: ج ۶، ۴، ح ۲۳۸۶۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱؛ ج ۴، ۴۷۶، ح ۸۳۲۴)

المؤمنين ﷺ: ... قال الله - جل اسمه -: ... وحق على أن أظهر دينك على الأديان، حتى لا يبقى في شرق الأرض وغربها دين إلا دينك، أو يؤذون إلى أهل دينك الجريمة.^۱
(طبرسي، ۱۴۰۳: ج ۲۲۲)

در این روایت نیز غلبۀ اسلام بر ادیان قرین مشمول جزیه شدن تمام غیر مسلمانان مطرح شده است.

ج) جمع بندی و تحلیل مطالب

به نظر می‌رسد شواهد روایی احتمال دوم از حیث اعتبار و تعدد، یارای مقابله با شواهد روایی احتمال اول را ندارد و در نتیجه دربحث حاضر قابلیت استناد نخواهد داشت؛ افزون بر این‌که دو دسته روایت شاید به این صورت که شواهد روایی احتمال دوم، ناظر به مرحله اول چیرگی اسلام بر ادیان و شواهد روایی احتمال اول، ناظر بر مرحله نهایی تلقی شود قابل جمع باشد (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ۱۶۰)؛ و روشن است که دربحث حاضر، شکل نهایی چیرگی مذبور مدد نظر است.

اما در جمع میان شواهد دیگر دو احتمال فوق - یعنی آیه شریفه ۱۵۹ سوره نساء - که بنا به نظر مرجح حاکی از نابودی یهود و نصاری با رجوع حضرت عیسی ﷺ است و روایات متعددی که مؤید همین مطلبند با آیات شریفه‌ای که حاکی از بقای یهود و نصاراً تا پایان دنیاست - می‌توان دو وجه بیان کرد:

بعضی از اهل کتاب به رغم ایمان ظاهری به حضرت عیسی ﷺ پس از رجوع، انحرافات پیشین خود را پنهانی و منافقانه تا قیامت ادامه خواهند داد. به عبارت دیگر، مراد از امتداد یهود و نصاراً تا قیامت امتداد دو عقیده رسمی نیست، بلکه منظور بقای دائمی افرادی است که قبل‌آدیان یهود و مسیحیت را با کذب و تحریف ابزار اشباح هواي نفس خویش ساخته بودند و در ادامه با ایمان اضطراری به حقیقت مسیح ﷺ همان انحرافات و هوای پرستی‌ها را در چارچوبی متفاوت پی خواهند گرفت. براین اساس مراد از «لِيُظْهِرَ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» آن است که نهایتاً اسلام بر دیگر ادیان چیره شده و آنها را منقرض خواهد ساخت، هرچند که برخی وابستگان به این ادیان به‌گونه‌ای پنهانی و منافقانه زیر سلطه حکومت اسلامی ادامه حیات خواهند داد.

با توجه به قرابت زمانی تنگاتنگی که بنا به برخی شواهد^۲ میان رجعت عیسی ﷺ و وقوع

۱. از امیر المؤمنین ﷺ در بیان خطاب خدای سبحان به رسول خدا ﷺ نقل شده است: «... و برعهده من است که دین تو را بر تمام ادیان غالب کنم تا این‌که در شرق و غرب زمین جز دین تو نماند یا این‌که به پیروان دینت جزیه بپردازند.»

۲. نک: «اجل یهود؛ پایان دنیا یا رجوع عیسی ﷺ؟» ذیل عنوان «ارتبط زمانی رجوع عیسی ﷺ با وقوع قیامت». (رضابی

قیامت وجود دارد، شاید بتوان چنین گفت که تعبیر بقای یهود و نصارا تا قیامت، تسامحاً ناظر بر بقای ایشان تا آستانه قیامت یعنی تا مقطعی از ایام رجعت حضرت عیسیٰ است. براین اساس، مراد از «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلُّهُمْ نَابُودِي مُطْلَقِ ادِيَانِ دِيَگُورِ اسلامِ آورَدَنْ هَمَّهُ مَرْدَمْ» است که در دوران رجعت عیسیٰ که بنا بر روایات متعدد در متن حکومت امام مهدیٰ خواهد بود، اتفاق خواهد افتاد.

در این میان با توجه به توضیحاتی که درباره استعمالات ماده «ظهر» در قرآن کریم ارائه شد، به نظر می‌رسد وجه نخست اولویت بیشتری پیدا می‌کند.^۱

نتیجه

سه آیهٔ شریفه از قرآن کریم با تعبیری مشترک از اراده الهی مبنی بر غلبه اسلام بر دیگر ادیان خبر می‌دهند. بنابر روایات فرقین، تحقق این وعده الهی به دست مبارک امام مهدیٰ و حضرت مسیح علیه السلام خواهد بود.

مراد از غلبه در آیات شریفه مذبور را نمی‌توان صرفاً غلبه منطقی تلقی کرد و تعبیری مطلق است که غلبه ظاهري را نیز در بر می‌گیرد.

مقصود از ادیان مغلوب نسبت به اسلام در آیات شریفه مذبور، همه ادیان، اعم از غیرالهی و در اصل الهی است، اما با توجه به سیاق آیات شریفه، به طور ویژه دو دین محرف یهود و مسیحیت منظور است.

با توجه به تعبیر «وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» در ذیل دو مورد از آیات شریفه مذبور، مهم‌ترین تحریفی که در ادیان دیگر به ویژه یهود و مسیحیت رخ داده است که به سبب آن ارسال رسول خاتم و غلبه دین ناب او بر ادیان مذبور ضروری شده، مخدوش شدن حقیقت ناب توحید در این ادیان و صبغه شرک آمیز گرفتن آنهاست.

با توجه به مجموعه آیات و روایات مربوطه درباره حاصل غلبه اسلام بر ادیان - به ویژه یهود و نصارا - دو احتمال می‌توان مطرح کرد:

احتمال اول این که سرانجام به دست مبارک امام مهدیٰ و حضرت مسیح علیه السلام بر

کهن‌مویی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۷-۱۶۵)

۱. همچنین آیهٔ شریفه «عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْجِمُوكُمْ وَإِنْ عَدْتُمْ عُذْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا» (إسراء: ۸) که به ترجیح نگارنده گویا مربوط به دوران پس از نابودی دجال توسط حضرت عیسیٰ است نیز می‌تواند قرینهٔ دیگری بر صحت وجه نخست باشد؛ زیرا ظاهرًا حاکی از بقای بنی اسرائیل یا یهود پس از دوران حضرت عیسیٰ است.

سایر ادیان چیره شده و آنها را منقرض خواهد ساخت، هر چند که برخی وابستگان به این ادیان به گونه‌ای پنهانی و منافقانه زیر سیطره حکومت اسلامی ادامه حیات خواهند داد؛ و احتمال دوم این که آن چه به دست مبارک امام مهدی ع و حضرت مسیح ع اتفاق می‌افتد، نابودی مطلق ادیان دیگر و اسلام آوردن همه مردم است. با توجه به برخی قرائن، احتمال اول قوی‌تر به نظر می‌رسد.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

مراجع

١. ابن ابى حاتم، عبد الرحمن بن محمد، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: اسعد محمد الطيب، عربستان، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
٢. ابن حبان، محمد أبو حاتم التميمي البستى، *صحیح ابن حبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
٣. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسنن، مصر، مؤسسة قرطبة، بى تا.
٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحرير والتبيير*، تونس، دار سخنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
٥. ابن كثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، ١٤١٩ق.
٦. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، بى تا.
٧. استرآبادی، على، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، تحقيق و تصحيح: حسين استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ق.
٨. آلوسى، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم*، تحقيق: على عبدالباری عطیة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٩. بخاری، أبو عبد الله محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحيح المختصر (صحیح البخاری)*، تحقيق: د. مصطفی دیب البغا، بيروت، دار ابن کثیر، الیمامه، ١٤٠٧ق.
١٠. بیهقی، احمد بن حسین، *شعب الإيمان*، تحقيق: محمد السعید بیسیونی زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
١١. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحيح سنن الترمذی*، تحقيق: أحمد محمد شاکرو دیگران، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بى تا.
١٢. جوادی آملی، عبدالله، *تفسير تستمیم*، قم، مركز نشر إسراء، چاپ دوم، ١٣٩٠ش.
١٣. حاکم نیشاپوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحین*، تحقيق: مصطفی عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.
١٤. حقی بروسی، اسماعیل، *تفسير روح البیان*، بيروت، دار الفكر، بى تا.
١٥. دروزة، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣ق.
١٦. رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، *ترجمہ قرآن کریم*، قم، مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ١٣٨٣ش.

١٧. رضایی کهنومویی، علی، «اجل یهود پایان دنیا یا رجعت عیسیٰ ﷺ»، فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود، سال ششم، ش ۲۲، قم، مؤسسه آینده روشن، تابستان ۱۳۹۱ ش.
١٨. زمخشri، محمود، *الکشاف عن حقائق غواصی التنزیل*، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
١٩. سجستانی، ابوداد سلیمان بن الأشعث، سنن، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بی جا، دارالفکر، بی تا.
٢٠. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
٢١. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فى ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دارالشروع، ۱۴۱۲ق.
٢٢. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
٢٣. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الكافی*، تحقیق و تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
٢٤. صدقی، محمد بن علی بن بابویه، *الخصال*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
٢٥. —————، *كمال الدين و تمام النعمة*، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
٢٦. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
٢٧. طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج على أهل العجاج*، تصحیح: محمد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
٢٨. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
٢٩. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
٣٠. عسقلانی، احمد بن علی (ابن حجر)، *فتح الباری بشرح صحيح البخاری*، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز و محب الدین الخطیب، بیروت، دارالفکر، بی تا.
٣١. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی،

- تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۳۲. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. فرشی، سید علی اکبر، *حسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
۳۴. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۳۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی (الأصول والروضة)*، تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۳۸. معرفت، محمد هادی، *شبهات و ردود حول القرآن الكريم*، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ش.
۴۰. نجارزادگان، فتح الله، «بررسی تطبیقی آیات مهدوی (اظهار دین) در دیدگاه فرقین»، *فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود*، سال چهارم، ش ۱۳، قم، مؤسسه آینده روشن، بهار ۱۳۸۹ش.
۴۱. نووی، یحیی بن شرف، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ق.
۴۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۷

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۱

بررسی وضعیت فرهنگ مهدویت بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم

علی یزد خواستی*، محمد امینی**
حمید رحیمی***، ساره غفاری ایرانی****

چکیده

هدف این پژوهش بررسی وضعیت فرهنگ مهدویت بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم است. نوع پژوهش، توصیفی پیمایشی است و جامعه آماری این پژوهش، همه دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم را دربر می‌گیرد که ۳۰۴۰۴ نفر هستند و با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌بندی ۶۰۲ نفر انتخاب شدند. ابزار تحقیق، پرسش نامه محقق ساخته فرهنگ مهدویت شامل چهل سؤال بسته پاسخ برحسب طیف پنج درجه‌ای لیکرت بود. روایی پرسش نامه به صورت محتواهی توسط اساتید و متخصصان تأیید شد. پایایی پرسش نامه با استفاده از ضریب آلفای کرانباخ ۸۳٪ برآورد گردید. تحلیل داده‌ها در سطح استنباطی (آزمون t و تحلیل واریانس) با استفاده از نرم‌افزار آماری spss انجام شد. نتایج نشان داد که درباره شناخت امام زمان (ع) بیشتر دانشآموزان به پرسش‌ها پاسخ‌های درست داده‌اند. درباره ایمان و باور قلبی به مهدی (ع) انتظار ظهور، فلسفه غیبت و فلسفه ظهور، میانگین به دست آمده بالاتر از حد متوسط است.

واژگان کلیدی

مهدویت، فرهنگ مهدویت، انتظار ظهور، فلسفه غیبت، مقطع متوسطه.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

*** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

**** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته برنامه‌ریزی درسی دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول)
(Shajiba.sare@yahoo.com)

مقدمه

بدون تردید، دین بخشی از فرهنگ است و در بسیاری اوقات از اجزای بنیادین آن به شمار می‌رود؛ اما فرهنگ خود بخشی از حیات اجتماعی است که در برقراری روابط جمیع و تحکیم این روابط نقشی اساسی دارد. در این میان البته دین سهمی هم خواهد داشت و مقوم پیوندهای اجتماعی خواهد بود (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۱۱). تربیت دینی در ادبیات رایج اصطلاحاً به مفهوم جنبه‌ای از روند تعلیم و تربیت، ناظر به پرورش ابعاد شناختی، عاطفی و عملی متربی از لحاظ التزام او به دینی معین است (پورده‌اقانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۵). در واقع، تربیت دینی هم به جهان‌بینی و مبانی اعتقادی و باورهای انسان نظر دارد و هم به اصول و ارزش‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی و نظایر آنها متکی است؛ به عبارتی، تربیت دینی هم با اندیشه و نظر فرد و هم با اخلاق و عمل او سروکار دارد (رهنمایی، ۱۳۸۸: ۱۳). از دیدگاه ویلیام جیمز^۱ وقتی از فرهنگ دینی سخن می‌گوییم، در واقع از تجربه و احساس دینی که در همه فرهنگ‌ها به رغم عقاید و آموزه‌های بسیار متنوع، امری یکسان و ثابت است، حرف می‌زنیم. به نظر او، احساسات و سلوک، ثابت‌ترین عناصر دین هستند که در فرآیندهای تربیتی باید به رشد و تقویت آن اهتمام ورزید و فرهنگ دینی معادل تجربه دینی است. البته جیمز به طور کلی دین را از مقوله احساس می‌داند نه عقل. براین اساس تقویت فرهنگ دینی از دیدگاه او به معنای تقویت احساس دین داری در افراد است (ابوالقاسمی و سجادی، ۱۳۸۳: ۳۳).

از مهم‌ترین آموزه‌های دین مبین اسلام – که در واقع جلوه‌گری و غایت‌مندی تاریخ به شمار می‌رود – نظریه جامع و کامل و نجات‌گرایانه دین، یعنی «فرهنگ مهدویت»^۲ است. این آموزه، آینه‌ تمام‌نمای پیش‌گویی و حیانی دین اسلام و آینده‌ای حتمی، روشن، فراگیر، مطلوب و موعود امم است (عرفان، ۱۳۹۰: ۱۶). در واقع باید به این نکته تأکید کنیم که فرهنگ مهدویت مجموعه‌ای از نگرش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی است که درباره ظهور منجی موعود از نسل پیامبر ﷺ شکل گرفته و ریشه‌های معرفتی آن از کتاب و سنت استخراج می‌شود. از این منظر، فرهنگ مهدویت ریشه در تاریخ بشر دارد. به بیان دیگر، همه ادیان الهی از همان آغاز منادی ظهور منجی موعود بوده‌اند. از آن‌جا که نگرش ادیان به تاریخ تحول خطی و سرانجام نیک برای انسان و جهان و تحقق وعده‌الله بوده است، پیامبران آسمانی همواره از فرارسیدن عصری طلایی که تحقق بخش وعده‌الله باشد، خبر داده‌اند. اما به طور خاص، در

1. William James
2. messianic culture



اسلام نیز آموزهٔ مهدویت و به پیروی از آن، فرهنگ شکل‌گرفته براساس آن نیز قدمتی هم‌پای ظهور اسلام دارد. مؤمنان همواره به فارسیدن چنین عصری بشارت داده می‌شدند. از این‌رو محور اساسی فرهنگ مهدویت را می‌توان تحقق فرج و ظهور منجی موعود دانست. هرگونه نگرش، هنجار و سنت‌ها و شعائر خاصی که در یک جامعه حول چنین اعتقادی شکل می‌گیرد، می‌تواند در مقوله فرهنگ مهدویت قرار گیرد (بهروز لک، ۱۳۸۳: ۴۰).

از دیدگاه برخی اندیشه‌وران، فرهنگ مهدویت مجموعه‌ای از آیین‌های اعتقادی، اخلاقی، رفتاری، مدیریتی، معرفتی و فقهی است که پیامبر اکرم ﷺ بر پایهٔ وحی الهی برای هدایت انسان به ارمغان آورده و در طول دو قرن و نیم امامت اوصیای برق او که عالمان رباني و مخصوص الهی‌اند، تبیین، تشریح و تفسیر شده و به وجود مقدس نورانی حضرت ولیٰ عصر ﷺ منتهی می‌گردد و در دوران تقریباً هفتاد سالهٔ غیبت صغراً به وسیلهٔ سفیران چهارگانه آن حضرت با هدایت و رهبری آن ذخیرهٔ عدل الهی جریان می‌یابد. درواقع تفسیر مهدوی از زندگی، مدخل و منظری است که از همهٔ مؤلفه‌ها و آموزه‌های دین، تفسیری عمیق و ژرف دارد و در عین حال که خود عنصری از مؤلفه‌های دین به شمار می‌رود، ساختار و بنیادی است که دیگر آموزه‌های دین نیز از آن منظر نگریسته می‌شوند. از این‌رو تربیت دینی نه پیش‌نیاز تربیت مهدوی، بلکه هر دو یکی است و تربیت دینی باید با رویکرد مهدوی اجرا شود؛ چنان‌که اگر علمی بخواهد به دین اسلام بپردازد، باید آن را با همین رویکرد مطالعه کند (عمادی، ۱۳۸۸). از آثار و نتایج آموزهٔ مهدویت آن است که اگر در جامعه‌ای فرهنگ مهدویت حاکم شود و همهٔ تنها در پی رضای امام زمان خویش باشند، آن جامعه هرگز دچار بحران فرهنگی، از خودبیگانگی، نالمیدی و انحطاط نخواهد شد. به بیان دیگر، این نکته مسلم است که اگر همهٔ شیعیان با همدلی و همراهی به سوی مولا و سورخود دست بیعت و یاری دراز کنند و بر نصرت او متفق شوند، دیری نخواهد پایید که فرج مولایشان را در ک خواهند کرد و همیشه از ظلم‌ها و ذلت‌ها رهایی خواهند یافت (مردانی نوکنده، ۱۳۸۷: ۶۷). بدیهی است زمانی دانش‌آموزان می‌توانند به باور درستی از فرهنگ مهدویت برسند که اولاً ایمان و باور قلبی به حضرت داشته باشند و ثانیاً او را خوب بشناسند. با این دیدگاه، شناخت امام زمان ﷺ شناخت معیاری است که به سبب آن می‌توان فهمید که در سه ساحت مهم اعتقادی، اخلاقی و عملی چگونه باید بود (شفیعی سروستانی، ۹۰: ۱۳۸۵). بدیهی است این شناخت هیچ‌گاه در خلاً شکل نمی‌گیرد، بلکه ایجاد و رشد آن نیازمند کارکرد نظام‌های آموزشی است. بنابراین، یکی از مهم‌ترین نهادهایی که می‌تواند در این راستا مفید واقع شود، نهاد آموزش و پرورش است. از

آن جا که تقریباً از هر خانواده یک دانشآموز در مدرسه وجود دارد، چنان‌چه این فراگیر به شکل صحیح تربیت شود می‌تواند با تأثیر در اطرافیان خود، کل جامعه را به سوی کمال در زمینه‌های مختلف علمی و فرهنگی و اعتقادی رهنماود سازد. در عین حال نقش محوری در فعالیت‌های دینی و فرهنگی با کسانی است که مسئولیت تبیین و تبلیغ این فرهنگ را برعهده دارند. از این‌رو پیش از هرگونه اقدام در این‌باره، باید به فکر آماده‌سازی نیروهای متعهد و متخصص بود؛ نیروهایی که از صلاحیت‌های لازم در این زمینه برخوردار باشند. افزون بر عامل مذکور، ارائه دانش و آگاهی به دانشآموزان در این حوزه نیز دارای اهمیت است؛ دانشی که از آن تحت عنوان محتوا^۱ نام برده می‌شود. در این راستا از جمله مسائل مهم در بحث امامت، بررسی میزان اطلاعات دانشآموزان است. در عین حال بخش مهمی از این مبحث نیز به شناخت امام عصر^{علی‌الله‌ی} مربوط می‌شود. هر فرد نسبت به امام خویش وظایفی دارد و لازمه عمل به وظیفه، شناخت امام و وظایف در قبال اوست. شناخت ائمه معصومین^{علی‌الله‌ی} و از جمله حضرت مهدی^{علی‌الله‌ی} سنگ معرفت و شناخت خداوند است، یعنی کسی خدا را می‌پرسید که او را بشناسد و نسبت به خالق خود معرفت داشته باشد و کسی که خدا را نشنناسد و او را عبادت کند، عبادت او بی‌ثمر است. به عبارت دیگر، معرفت نسبت به خداوند، باور داشتن خدا و رسول اکرم^{علی‌الله‌ی} و دوست داشتن حضرت علی^{علی‌الله‌ی} و دیگر ائمه^{علی‌الله‌ی} و پیروی از آنان و ارجاع و تسلیم امور به آنان است (مدرس غروی، ۱۳۸۷). از سوی دیگر، لازمه شناخت امام عصر^{علی‌الله‌ی} بیش از هرچیز داشتن ایمان و باور قلبی نسبت به آن حضرت است. اعتقاد، بنیان اصلی زندگی است؛ یعنی آن‌چه را که انسان در میدان عمل انجام می‌دهد، بی‌تردید به ساختار اعتقادی او برمی‌گردد. از این‌رو اگر انسان دارای اعتقاد صحیح و مستحکم باشد، در صحنۀ عمل گرفتار لغش و دودلی نخواهد شد. مهم‌ترین چیزی که به اعتقاد شکلی درست می‌دهد، معرفت است (حائری پور و همکاران، ۱۳۸۸).

اعتقاد به مهدی^{علی‌الله‌ی} تنها یک باور اسلامی با رنگ خاص دینی نیست، بلکه افزون بر آن عنوانی برخواسته‌ها و آرزوهای همه انسان‌ها با مذاهب گوناگون و نیز بازده الهام فطری مردم است. انسان‌ها با همه اختلاف‌هایشان در عقیده و مذهب، دریافته‌اند که برای انسانیت در روی زمین، روزی موعود خواهد بود که با فرارسیدن آن، هدف نهایی و مقصد بزرگ رسالت‌های آسمانی تحقق می‌یابد. یقیناً این مسیر در طول تاریخ پر فراز و نشیب بوده و به دنبال رنجی بسیار، همواری و استواری لازم را می‌یابد. انتظار آینده‌ای این‌چنین، تنها در درون

کسانی که با پذیرش ادیان، جهان غیب را پذیرفته‌اند راه نیافته، بلکه بر دیگران نیز سرایت کرده، تا آن‌جا که می‌توان انعکاس چنینی باوری را در مکتب‌هایی که با سرسختی وجود غیب و موجودات غیبی را نفی می‌کنند دید (فاضلی‌نیا، ۱۳۸۸).

تحقیق آرمان‌ها و غایات فوق، قطعاً در پرتو نظام آموزش کارآمد و بالنده امکان پذیر می‌شود تا زمینه ارتقای روحی و معنوی و تقویت دانش، بینش و منش اسلامی دانش‌آموزان را فراهم آورد و افراد مؤمن آگاه تربیت کند (علی‌نوری، ۱۳۸۹). باور به مهدویت به دلیل داشتن ویژگی‌های منحصر به فرد بسیار، از توانمندترین عوامل رشد دینی جوامع ما محسوب می‌گردد. جایگاه ممتاز مهدویت‌اندیشی در تفکر شیعه به قدری است که برخی شرق‌شناسان و شیعه‌شناسان متوجه این مؤلفه بوده‌اند. با توجه به مطالب فوق که نشان‌گر نقش و جایگاه مقوله مهدویت در ابعاد مختلف است، این پژوهش در صدد بررسی وضعیت موجود فرهنگ مهدویت در میان دانش‌آموزان مدارس متوسطه استان قم در پنج حیطه (ایمان و باور قلبی دانش‌آموزان به حضرت، انتظار ظهور، شناخت، آگاهی به فلسفه غیبت و آگاهی به فلسفه ظهور حضرت) است.

پیشینه تحقیق

سعیدی (۱۳۸۶) و همکارانش با بررسی حدود یکصد گزارش پژوهشی درباره عملکرد تربیت دینی و اخلاقی جوانان ایران نتیجه گرفتند که اکثریت مطلق دانش‌آموختگان و دانش‌آموزان سال‌های پایانی نظام آموزش و پژوهش رسمی، به طور کلی از نظرهای دینی و نگرش مثبت نسبت به اعتقادات دینی مشکلی ندارند. اعتقاد به خدا بالاترین نقطه توافق دانش‌آموزان ایرانی است و مسئله نبوت، امامت و معاد و ناظر دانستن خداوند بر اعمال انسان پس از آن قرار می‌گیرد.

حسین‌زاده و همکارانش (۱۳۸۸) در یک پژوهش، باور مهدویت در بین جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله شهر تهران را بررسی کردند و نشان دادند میانگین مؤلفه ایمان و باور قلبی جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله شهر تهران به امام عصر علیه السلام در حد متوسط بوده و هنوز به ایمان و باور قلبی مطلوب و عمیق دست نیافته‌اند. پژوهشگران درباره مؤلفه انتظار ظهور تأکید می‌کنند که با ترویج آیین انتظار حضرت امام عصر علیه السلام می‌توان بسیاری از رفتارهای بد را در جوانان از بین برد. یافته‌ها نشان داد که جوانان عاشق امام عصر علیه السلام هستند و او را از صمیم قلب و با تمام وجود دوست دارند و حقیقتاً در انتظار ظهور امام هستند. یافته‌های این پژوهش درباره شناخت حضرت مهدی علیه السلام نشان داد که سطح آگاهی جوانان چندان مناسب و مطلوب نیست و برای افزایش

آن باید آموزش و تربیت دینی صحیح افراد از سینین کودکی آغاز شود. درباره مؤلفه چهارم که مربوط به غیبت حضرت است این نتیجه حاصل شد که آگاهی و شناخت جوانان به فلسفه غیبت چندان مطلوب نبوده و جوانان تهرانی شناخت کمی نسبت به فلسفه غیبت حضرت مهدی دارند.

معین‌الاسلام (۱۳۸۳) در تحقیقی با عنوان «چشم‌اندازی بربخی از آسیب‌های تربیتی مهدویت» به بررسی علل مستقیم و غیرمستقیم در این فرآیند پرداخته و بر ضرورت ایجاد نگرش مثبت با استفاده از روش‌های نوین و دستاوردهای فن‌آوری اطلاعات و تکنولوژی و از طریق انتخاب مباحث امیدبخش، رعایت اصول تعیین محتوا برای نهادینه‌سازی و درونی‌سازی فرهنگ مهدویت تأکید می‌کند. نویسنده معتقد است که در صورت توجه به آفت‌ها و رفع اختلال‌های مفهومی و مصداقی که در حوزه مهدویت وارد شده می‌توان از این فرهنگ به عنوان مؤثرترین و کارآمدترین ابزار برای تربیت دینی نسل جوان به خوبی بهره‌گرفت.

مرزووقی (۱۳۸۷) در پژوهش خود سیمای مهدویت در برنامه‌های آموزشی مدارس را مورد بررسی قرارداده است و به این نتیجه دست یافته که در آموزش و پرورش کشور، درباره اهداف و اصول طرح کلیات، اهداف دوره تحصیلی و محتوای کتاب‌های درسی دوره‌های گوناگون، توجه نظام مند و برنامه‌ریزی منظمی در حوزه هدف‌گذاری و تدوین محتوای مهدویت انجام نگرفته است.

باقری (۱۳۸۶) در مقاله‌ای با نام «آسیب‌شناسی تربیتی مهدویت» به بررسی موارد سوء‌برداشت یا سوء‌عملکرد در جریان تربیتی مهدویت پرداخته است. از دیدگاه وی تربیت مهدوی، تربیت برای محیط باز است. بدین منظور فرد باید به شناخت مواردی چون شناخت مهدی چون شخصی معین، شناخت رسالت وی در برپایی حق و عدالت و نیز شناخت حقانیت آموزه‌های دین اسلام نایل آید.

صمدی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با نام «آموزه انتظار و زمینه سازی ظهور» دریافته که در بحث انتظار، توجه به مفهوم کاربردی مبتنی بر آموزه‌های دینی اندیشه انتظار راه‌گشاست. براساس آموزه‌های دینی نباید کارکرد فرهنگی اندیشه انتظار را از کارکردهای سیاسی - اجتماعی آن جدا دانست. فقدان جامع نگری در این مقوله، موجب بروز آسیب‌های فراوانی می‌گردد؛ زیرا درک صحیح مفهوم انتظار مستلزم شناخت اقتضائات عقیدتی و سیاسی اجتماعی مقوله انتظار در عرصه‌های فکری و رفتاری خواهد بود.

عرفان (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با نام «تبیین ضرورت‌های رویکرد راهبردی به آموزهٔ مهدویت»، آسیب‌های مهدویت را برآمده از نبود تفکر سیستمی و جامع نگر به مسائل مهدویت، وجود باورهای نادرست، ارزش‌های ناشایست و آموزه‌های غلط دربارهٔ مهدویت، بی‌توجهی بخش‌های گوناگون اجتماعی به تخریب ارزش‌های مهدویت و کنترل ناشدگی مباحث مهدویت می‌داند.

گودرزی (۱۳۸۶) در پژوهشی تحت عنوان «بررسی رابطهٔ آموزه‌های مهدویت و تعلیم و تربیت اسلامی» به دو آموزهٔ اساسی معرفت امام عصر^{علیه السلام} و انتظار ظهور می‌پردازد و اثرگذاری آنها را بر تعلیم و تربیت بررسی می‌کند. وی معتقد است که آموزه‌های مربوط به معرفت و شناخت امام^{علیه السلام} ما را در شناخت خدا، حفظ دین و خلافت الهی یاری می‌رساند و آموزهٔ انتظار نیز مایهٔ امیدآفرینی، خودسازی و دیگرسازی است.

بیاری (۱۳۸۷) در «بررسی آسیب‌های مهدویت‌گرایی»، آسیب‌های رفتاری مهدویت‌گرایی که جنبهٔ اجتماعی دارد را بررسی می‌کند. به باور وی، از جمله این آسیب‌ها نمادگرایی افراطی، ابزارانگاری مهدویت‌گرایی، قشری‌گری، ارتباط گستته و مقطعی با حضرت مهدی^{علیه السلام}، روابط اجتماعی ناسالم مهدی باوران، تقدس زدایی، غلبهٔ رویکرد عاطفی و ضعف رویکرد معرفتی و ... است.

سؤالات تحقیق

۱. آیا وضعیت فرهنگ مهدویت در بین دانش‌آموزان دورهٔ متوسطهٔ شهر قم بالاتر از حد متوسط است؟
۲. آیا شناخت حضرت مهدی^{علیه السلام} در بین این دانش‌آموزان از سطح متوسط بالاتر است؟
۳. آیا ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی^{علیه السلام} در بین آنان از حد متوسط بالاتر است؟
۴. آیا انتظار ظهور حضرت مهدی^{علیه السلام} در بین این گروه، بالاتر از سطح متوسط است؟
۵. آیا آگاهی به فلسفهٔ غیبت در بین این دانش‌آموزان فراتر از سطح متوسط است؟
۶. آیا آگاهی از ظهور حضرت مهدی^{علیه السلام} در بین آنان از حد متوسط بالاتر است؟

روش انجام تحقیق

نوع این پژوهش از نظر هدف، کاربردی و از نظر اجرا، توصیفی - پیمایشی است. جامعهٔ آماری این پژوهش، همهٔ دانش‌آموزان دورهٔ متوسطهٔ استان قم - ۳۰۴۰۴ - را دربر می‌گیرد که با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای متناسب با حجم تعداد ۶۰۲ نفر به عنوان

نمونه انتخاب شد. از آن جا که در این تحقیق، واریانس جامعه آماری نامعلوم بود، ابتدا پرسش نامه به صورت مقدماتی بر روی سی نفر انجام شد، پس از جمع آوری داده ها و محاسبه واریانس آنها، حجم نمونه با استفاده از فرمول حجم نمونه 60.2 نفر به دست آمد.

$$n = \frac{30404(1.96)^2 \times (.8)^2}{30404(.02)^2 + (1.96)^2 \times (.8)^2} = 602$$

جدول ۱. حجم جامعه نمونه دانشآموزان شهر قم

درصد	نمونه	جامعه	منطقه
۰/۲۲	۱۲۳	۶۷۴۶	منطقه یک
۰/۲۷	۱۴۶	۷۲۷۰	منطقه دو
۰/۲۷	۱۶۰	۸۰۷۲	منطقه سه
۰/۲۴	۱۴۵	۷۳۱۶	منطقه چهار
۰/۱۰۰	۶۰۲	۳۰۴۰۴	جمع کل

حجم نمونه براورد شده 60.2 نفر بود که در این پژوهش تعداد 520 نفر پرسش نامه برگشت داده شد. با توجه به این که نرخ بازگشت پرسش نامه $86/0$ بود، براین اساس تحلیل آماری 520 نفر انجام گرفت و توان آماری و سطح معناداری پس از تحلیل مقدماتی محاسبه و کفايت آن از طریق توان آزمون $8/0$ براورد گردید.

ابزار تحقیق شامل پرسش نامه استاندارد محقق ساخته فرهنگ مهدویت و تا حدود زیادی برگرفته از پرسش نامه مهدویت (حسینزاده و همکاران، ۱۳۸۸) است. این پرسش نامه در قالب چهل سؤال بسته پاسخ در پنج مؤلفه ایمان و باورقلی به حضرت مهدی صلی الله علیہ و آله و سلم (حائزی پور و همکاران، ۱۳۸۸)، انتظار ظهور حضرت مهدی صلی الله علیہ و آله و سلم (اسحاقی، ۱۳۸۰؛ آصفی، ۱۳۸۳)، شناخت حضرت مهدی صلی الله علیہ و آله و سلم (مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳)، آگاهی به فلسفه غیبت (مردانی، ۱۳۸۷) و آگاهی به فلسفه ظهور (ربانی، ۱۳۹۰) بود. ملاک سنجش مؤلفه های ایمان و باورقلی به حضرت مهدی صلی الله علیہ و آله و سلم انتظار ظهور حضرت مهدی صلی الله علیہ و آله و سلم آگاهی به فلسفه غیبت و آگاهی به فلسفه ظهور بر اساس مقیاس پنج درجه ای لیکرت (کاملاً موافق تا کاملاً مخالف) بود که دانشآموزان، درک خود را نسبت به فرهنگ مهدویت از یک تا پنج بیان می کردند و درباره مؤلفه شناخت، ملاک سنجش، نمره گذاری سوالات از صفتات ده بود که میزان اطلاعات دانشآموزان را درباره شناخت امام زمان صلی الله علیہ و آله و سلم می سنجید. هر پرسش دارای چهارگزینه با یک گزینه صحیح بود. بنابراین به پاسخ صحیح، امتیاز «یک» و به پاسخ های اشتباه امتیاز «صفر» داده می شد. برای محاسبه میزان شناخت هر آزمودنی، پاسخ های صحیح آنها با هم جمع شد و در تحلیل آماری به کار رفت. روایی صوری و محتوایی پرسش نامه توسط اساتید و



کارشناسان حوزه و دانشگاه تأیید شد.

جدول ۲. برآورد پایایی هریک از مؤلفه‌های فرهنگ مهدویت

متغیر	تعداد سؤال	ضریب پایایی	سطح معناداری
شناخت	۱۰	۰/۸۲	۰/۰۰۰
انتظار ظهور	۷	۰/۷۷	
آگاهی به فلسفه غیبت	۸	۰/۹	
آگاهی به فلسفه ظهور	۸	۰/۸۷	
ایمان و باور قلبی	۷	۰/۸۱	

پایایی پرسش نامه از طریق ضریب آلفای کرانباخ ۰/۸۳ برآورد گردید که در سطح آلفای ۱٪ معنادار بوده و حاکی از پایایی بالای ابزار اندازه‌گیری است. تجزیه و تحلیل داده‌ها در سطح استنباطی (آزمون t و تحلیل واریانس) با استفاده از نرم افزار آماری spss انجام شد.

یافته‌ها

سؤال ۱. آیا وضعیت فرهنگ مهدویت در بین دانشآموزان دورهٔ متوسطه شهر قم بالاتر از حد متوسط است؟

جدول ۳. مقایسه میانگین میزان وضعیت فرهنگ مهدویت در بین دانشآموزان با میانگین فرضی (۳)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	t	سطح معناداری
فرهنگ مهدویت	۴/۱	۵۲۰	۰/۴۶	۴/۵۱	۰/۰۰۰

جدول (۳) نشان داد میزان وضعیت فرهنگ مهدویت بین دانشآموزان دورهٔ متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط است.

سؤال ۲. آیا شناخت حضرت مهدی صلوات الله علیه و آله و سلم در بین دانشآموزان دورهٔ متوسطه شهر قم از حد متوسط بالاتر است؟

جدول ۴. مقایسه میانگین میزان شناخت حضرت مهدی صلوات الله علیه و آله و سلم در بین دانشآموزان با میانگین فرضی (۵/۵)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	t	سطح معناداری
شناخت	۵/۹	۵۲۰	۱/۷۶	۶/۰۸	۰/۰۰۰

جدول (۴) نشان داد میزان شناخت حضرت مهدی صلوات الله علیه و آله و سلم در بین دانشآموزان دورهٔ متوسطه شهر قم با میانگین ۵/۹ در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط (۵/۵) است.

جدول ۵. نتایج توصیفی پاسخ‌های دانش‌آموزان به سؤالات پرسش‌نامه شناخت

سؤال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۱. محل تولد حضرت ولی عصر <small>ع</small> کجاست؟	۵/۵	۶/۲	۰/۰۴۷
۲. حضرت مهدی <small>ع</small> در چه تاریخی متولد شدند؟	۵/۵	۶/۶	۰/۰۴
۳. کنیه حضرت مهدی <small>ع</small> چیست؟	۵/۵	۷/۸	۰/۰۲
۴. طول مدت غیبت صغرا چند سال است؟	۵/۵	۶/۵	۰/۰۴
۵. مرکز حکومت امام عصر <small>ع</small> کجاست؟	۵/۵	۳/۴	۰/۲
۶. نام مادر آن حضرت چیست؟	۵/۵	۴/۵	۰/۱۲
۷. غیبت کبرا از چه سالی آغاز شد؟	۵/۵	۵	۰/۰۵۳
۸. در زمان ظهور حضرت کدام یک از بیان‌ران وی را همراهی می‌کند؟	۵/۵	۵/۶	۰/۰۵
۹. نام حضرت ولی عصر <small>ع</small> چیست؟	۵/۵	۴/۴	۰/۰۸
۱۰. وجه اشتراک حضرت مهدی <small>ع</small> با حضرت یوسف <small>ع</small> چیست؟	۵/۵	۵/۵۵	۰/۰۴۹

جدول (۵) نشان داد میزان شناخت حضرت مهدی ع در بین دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط (۵/۵) است. بالاترین میانگین مربوط به سؤال «کنیه حضرت مهدی ع چیست» به میزان ۷/۸ و کمترین میانگین مربوط به سؤال «مرکز حکومت امام عصر ع کجاست» به میزان ۳/۴ بوده است.

سؤال ۳. آیا ایمان و باور قلبی به حضرت مهدی ع در بین دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر قم از حد متوسط بالاتر است؟

جدول ۶. مقایسه میانگین میزان باور قلبی به حضرت مهدی ع در بین دانش‌آموزان با میانگین فرضی (۳)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	ت	سطح معناداری
ایمان و باور قلبی	۳/۸۸	۵۲۰	۰/۰۵	۹/۳۶	۰/۰۰۰

جدول (۶) نشان داد میزان باور قلبی به حضرت مهدی ع در بین دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط است.

جدول ۷. نتایج توصیفی پاسخ‌های دانش‌آموزان به سؤالات پرسش‌نامه ایمان و باور قلبی

سؤال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۱. همیشه احساس می‌کنم امام زمان ناظر بر اعمال من است.	۳	۴/۵۵	۰/۰۰۰
۲. همیشه در مشکلاتم به حضرت مهدی متوصل می‌شویم.	۳	۴/۱۰	۰/۰۰۰
۳. همیشه دلتنگ زیارت جمکران هستم.	۳	۴/۰۶	۰/۰۰۰
۴. یاد حضرت مهدی به من آرامش می‌دهد.	۳	۴/۵	۰/۰۰۰
۵. گاهی به خاطر غیبت آن حضرت می‌گریم و برای دیدنش لحظه شماری می‌کنم.	۳	۳/۹۵	۰/۰۰۰



سوال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۶. دعاهايي که از راديو وتلوزيون خوانده می شود من را به شدت تحت تأثير قرار می دهد.	۳	۴/۱۲	۰/۰۰۰
۷. ظهور حضرت طول کشیده و ازان ناميد شده ام.	۳	۱/۹	۰/۰۵۵

جدول (۷) نشان داد میانگین تک تک سؤالات پرسش نامه ایمان و باور قلبی به حضرت به جز سؤال هفتم بالاتر از حد متوسط (۳) است و می توان گفت دانش آموزان معتقدند که امام عصر (علیه السلام) ناظر بر اعمالشان است، با یاد او آرامش می گیرند، از ظهورش نامید نشده اند و در امور به او توسل می جویند.

سؤال ۴. آیا انتظار ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) در بین دانش آموزان دوره متوسطه شهر قم از سطح متوسط بالاتر است؟

جدول ۸. مقایسه میانگین میزان انتظار ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) در بین دانش آموزان با میانگین فرضی (۳)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	سطح معناداری
انتظار ظهور	۴/۰۴	۵۲۰	۰/۷۵	۴/۳۱

جدول (۸) نشان داد میزان انتظار ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) در بین دانش آموزان دوره متوسطه شهر قم با میانگین ۴/۰۴ در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط است.

جدول ۹. نتایج توصیفی پاسخ های دانش آموزان به سؤالات پرسش نامه انتظار ظهور

سوال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۱۶. من همواره برای تعجیل در فرج امام عصر (علیه السلام) دعا می کنم.	۳	۴/۷۴	۰/۰۰۰
۱۷. من هر روز صبح دعای عهد را می خوانم.	۳	۲/۹۹	۰/۱۲
۱۸. آرزوی من این است که در رکاب امام زمان شهید شوم.	۳	۴/۶۵	۰/۰۰۰
۱۹. من از وظایف منتظران آگاه هستم و سعی می کنم به این وظایف عمل کنم.	۳	۳/۹۸	۰/۰۳
۲۰. من برای خشنودی خدا و امام زمان تلاش می کنم و رفته های بدم را اصلاح می کنم.	۳	۴/۳۶	۰/۰۰۰
۲۱. هر وقت کار مثبت و مفیدی انجام می دهم احساس خوبی نسبت به حضرت پیدا می کنم.	۳	۴/۴	۰/۰۰۰
۲۲. من هر هفته به جمکران می روم و در آنجا برای ظهور امام زمان (علیه السلام) دعا می کنم.	۳	۳/۱۵	۰/۰۴۳

جدول (۹) نشان داد میانگین تک تک سؤالات انتظار ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) به جز سؤال هفدهم در بین دانش آموزان دوره متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط (۳) است. نتایج نشان می دهد دانش آموزان به همه موارد فوق، جز سؤال ۱۷ اعتقاد دارند.

سؤال ۵. آیا آگاهی به فلسفه غیبت در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم از سطح متوسط بالاتر است؟

جدول ۱۰. مقایسه میانگین میزان آگاهی به فلسفه غیبت حضرت مهدی در بین دانشآموزان با میانگین فرضی (۳)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	t	سطح معناداری
آگاهی به فلسفه غیبت	۳/۸	۵۲۰	۰/۹۳	۹/۲۱	۰/۰۰۰

جدول (۱۰) نشان داد میزان آگاهی به فلسفه غیبت در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم با میانگین ۳/۸ در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط (۳) است.

جدول ۱۱. نتایج توصیفی پاسخ‌های دانشآموزان به سوالات پرسش‌نامه فلسفه غیبت

سؤال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۲۳. زیاد شدن جمعیت دنیاست.	۳	۲/۹۰	۰/۵۴
۲۴. صیانت از جان گرامی و حیات پریکت حضرت مهدی برای تحقق بخشیدن به نویدها و پشارت هاست.	۳	۴/۳۷	۰/۰۰۰
۲۵. آماده شدن شرایط و مقدمات لازم برای انقلاب جهانی و گسترش عدالت ودادگری و حق و حقیقت میان همه مردم است.	۳	۴/۴۱	۰/۰۰۰
۲۶. رسیدن یاران حضرت به سیصد و سیزده نفر است.	۳	۳/۵۸	۰/۰۲۸
۲۷. پرشدن جهان از ظلم و جور است.	۳	۳/۱۶	۰/۰۴
۲۸. آزمایش مردم است.	۳	۴/۰۳	۰/۰۰۲
۲۹. همراهی حضرت خسرو عیسیٰ با حضرت است.	۳	۴/۳۵	۰/۰۰۰

جدول (۱۱) نشان داد میانگین تک تک سوالات، میزان آگاهی به فلسفه غیبت به جز سوال ۲۳ در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط است. نتایج نشان می‌دهد دانشآموزان به همه موارد فوق به جز مورد ۲۳ اعتقاد دارند.

سؤال ۶. آیا آگاهی از ظهور حضرت مهدی در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم از حد متوسط بالاتر است؟

جدول ۱۲. مقایسه میانگین میزان آگاهی از ظهور حضرت مهدی در بین دانشآموزان با میانگین فرضی (۳)

متغیر	میانگین	تعداد	انحراف استاندارد	t	سطح معناداری
آگاهی از ظهور حضرت مهدی	۴/۵	۵۲۰	۰/۶۴	۸/۵۴	۰/۰۰۰

جدول (۱۲) نشان داد میزان آگاهی از فلسفه ظهور در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم با میانگین ۴/۵ در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط (۳) است.



جدول ۱۳. نتایج توصیفی پاسخ‌های دانشآموزان به سؤالات پرسش‌نامه آگاهی از فلسفه ظهور

سوال	میانگین جامعه	میانگین نمونه	سطح معناداری
۸. ایجاد کامل عدالت واقمه قسط و عدل است.	۳	۴/۷۷	۰/۰۰
۹. ساختن مساجد در سراسر دنیاست.	۳	۳/۹۸	۰/۰۳
۱۰. گسترش معنویت در جامعه و نابودی شرک، کفر، الحاد و بتپستی است.	۳	۴/۶۴	۰/۰۰
۱۱. رشد و تکامل اخلاقی است.	۳	۴/۶۶	۰/۰۰
۱۲. ایجاد امید به آینده است.	۳	۴/۵۶	۰/۰۰
۱۳. تشکیل حکومت جهانی واحد است.	۳	۴/۷۷	۰/۰۰
۱۴. رسیدن مردم به رفاه اقتصادی است.	۳	۴/۲۷	۰/۰۰
۱۵. پیروزی نهایی تقا است.	۳	۴/۷۲	۰/۰۰

جدول (۱۳) نشان داد میانگین تک‌تک سؤالات میزان آگاهی از فلسفه ظهور در بین دانشآموزان دوره متوسطه شهر قم در سطح خطای ۰/۰۵ بالاتر از حد متوسط است. نتایج نشان می‌دهند دانشآموزان به همه موارد فوق اعتقاد دارند و آنها را پذیرفته‌اند.

نتیجه

از جمله مسائل مهم و مطرح در حوزه تربیت دینی، بحث امامت و بررسی میزان اطلاعات دانشآموزان در این حوزه است. بخش مهمی از این مبحث مربوط به شناخت امام عصر علیه السلام و تحت عنوان «فرهنگ مهدویت» مطرح شده است. کانون فرهنگ مهدوی را می‌توان تحقق فرج و ظهور منجی موعود دانست. هرگونه نگرش، هنجار، سنت و شعائر خاصی که درباره چنین اعتقادی شکل می‌گیرد، می‌تواند در مقوله فرهنگ مهدویت قرار گیرد. البته باید توجه داشت که فرهنگ مهدویت را می‌توان به فرهنگ اصیل و منحرف شده تقسیم کرد. اگر معیار شخص، منجی است، حقیقت فرهنگ مهدوی نیز با منجی واقعی محقق می‌شود. البته چنان‌که در تاریخ بارها اتفاق افتاده، مدعیان دروغینی نیز ظهور کرده‌اند و خواسته‌اند از چنین فرصتی سوءاستفاده کنند، ولی به رغم چنین ادعاهایی فرهنگ اصیل مهدویت در طول تاریخ به تقدیر الهی و همت عالمان و بیدارگران وارسته، حفظ و انسانی به نسل دیگر منتقل شده است.

یکی از اهداف مهم نظام‌های آموزشی و پژوهشی کشور، رشد و توسعه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی نوجوانان و جوانان آن کشور مبتنی بر مکتب و اصول و اعتقادات مردم آن کشور در کنار تلاش برای پرورش انسان‌های کارآمد و متخصص است. نقش مدرسه در این مجموعه، فراتراز خانواده است. در واقع، فرض براین است که خانواده‌ها، با وجود اهمیت و حساسیتی

که در پرورش ابعاد معنوی، اخلاقی و اجتماعی فرزندانشان دارند، به علل گوناگون به ویژه استضعف فرهنگی والدین، اغلب قادر و قابل برای این مهم نبوده و این رسالت را به مدرسه و اگذار می‌کنند تا فرزندانشان هم عالم را بسازند و هم آدم (طاهری، ۱۳۷۳). پژوهشگران در این پژوهش به بررسی وضعیت فرهنگ مهدویت در مدارس متوسطه استان قم پرداخته‌اند تا میزان آگاهی دانش‌آموزان از این فرهنگ را مستندسازی کنند. نتایج به دست آمده آن‌گونه که در جدول (۳) نشان داده شد، مشخص کرد که وضعیت موجود فرهنگ مهدویت در بین دانش‌آموزان دورهٔ متوسطهٔ استان قم بالاتر از حد متوسط است. این پژوهش تا حدودی با پژوهش حسین‌زاده و همکارانش (۱۳۸۸) ناهمسو است؛ زیرا نتایج تحقیق حسین‌زاده و همکارانش نشان داد که وضعیت باور مهدویت در بین نوجوانان و جوانان تهرانی پایین‌تر از حد متوسط است و سطح آگاهی آنان - که دریک کشور اسلامی و شیعه‌مذهب زندگی می‌کنند - چندان مطلوب و مناسب نیست. در تفسیر این نتیجه می‌توان گفت که در شهر مقدس قم به سبب جوّ مذهبی و شرایطی چون وجود مسجد مقدس جمکران در نزدیکی شهر قم و سطح بالای تبلیغات دینی و مذهبی به ویژه مربوط به امام عصر^{علیه السلام} وجود کانون‌های وسیع مهدویت در سطح شهر و چاپ نشریات گوناگون و متنوع برای سنین مختلف با موضوع مهدویت و ... میانگین میزان آگاهی دانش‌آموزان قمی نسبت به امام عصر^{علیه السلام} بالاتر از حد متوسط بوده است.

با توجه به نتایج و یافته‌های حاصل از این پژوهش و در راستای انتقال و تعمیم فرهنگ مهدویت در میان دانش‌آموزان به عنوان آینده‌سازان این جامعه، باید به این نکته تأکید کنیم که آموزش و گسترش ارزش‌ها و آموزه‌های مرتبط با فرهنگ مذکور، به عنوان یکی از اهداف برنامه‌های آموزشی و درسی مقطع متوسطه مورد توجه بیشتر قرار گیرد. از این منظر، پژوهشگران معتقد‌اند که لحاظ کردن و گنجاندن محتوای آموزشی مرتبط با پنج مؤلفه اصلی فرهنگ مهدویت در قالب کتب درسی مقطع متوسطه در آشناسازی دانش‌آموزان با حوزهٔ مهدویت تأثیری بسزا دارد؛ به ویژه توجه به این آموزه‌ها در چارچوب محتوایی دروسی همچون دین و زندگی، ادبیات فارسی، مطالعات اجتماعی، تاریخ و زیست‌شناسی می‌تواند در ایجاد شناخت و معرفت نسبت به آموزه‌های فرهنگ مهدویت مؤثر باشد. افزون براین، طراحی و اجرای فعالیت‌های تربیتی و فرهنگی در مدارس متوسطه در قالب «فوق برنامه»، مراسم صبحگاهی، مناسبت‌های مذهبی و دینی خاص نیز در ایجاد شناخت، معرفت و نگرش‌های مثبت در میان دانش‌آموزان بسیار مهم است. دعوت از روحانیون آگاه، کارشناسان

خبره مسائل مذهبی که به زبانی روزآمد و مستدل و به دور از نگاه صرف عاطفی بتوانند دانش آموزان را نسبت به مبانی، تاریخ، دلایل، عوامل و چرایی آموزه مهدویت آگاه کنند نیز بسیار اهمیت دارد.

منابع

۱. آصفی، محمد Mehdi، انتظار پویا، ترجمه: تقی متقدی، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی ﷺ ش. ۱۳۸۳.
۲. آیت‌الله‌ی، محمد تقی، «اهمیت فرهنگ مهدویت»، فصل نامه علمی تخصصی انتظار موعود، سال چهارم، ش ۱۱ و ۱۲، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳ ش.
۳. ابوالقاسمی، محمد جواد؛ مهدی سجادی، پژوهشی در چالش‌های توسعه فرهنگ دینی، تهران، انتشارات عرش پژوه، ۱۳۸۳ ش.
۴. اسحاقی، حسین، سپیده‌امید، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۰۰، ۱۳۸۰ ش.
۵. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، ۱۳۸۶ ش.
۶. بیاری، علی‌اکبر، «بررسی آسیب‌های مهدویت‌گرایی»، فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود، سال دوم، ش ۷، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۷ ش.
۷. بهروز لک، غلام‌رضا، «اهمیت فرهنگ مهدویت»، فصل نامه علمی تخصصی انتظار موعود، سال چهارم، ش ۱۱ و ۱۲، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳ ش.
۸. پورده‌هاقانی، قاسم؛ علی جعفری، «سازواری و ناسازواری‌های تلقین در تربیت دینی»، دوفصل نامه علمی پژوهشی تربیت اسلامی، سال چهارم، ش ۸، قم، ۱۳۸۸ ش.
۹. جلالی مقدم، مسعود، درآمدی بر جامعه شناسی دین؛ و آراء جامعه شناسان بزرگ درباره دین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. حائری پور، محمد مهدی؛ مهدی یوسفیان، نگین آفرینش، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی ﷺ ش. ۱۳۸۸.
۱۱. حسین زاده، اکرم؛ رضا همایی، محمداحسن تقی‌زاده، «بررسی باور به مهدویت در میان جوانان تهرانی»، فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود، ش ۱۲، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. ربانی، محمد صادق، «عصر ظهور؛ اوج شکوفایی امنیت فردی و اجتماعی»، فصل نامه علمی تخصصی پژوهش‌های مهدوی، سال اول، ش ۱، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. رهنماei، احمد، «پایه‌های روان‌شناختی تربیت دینی»، مجموعه مقالات همایش تربیت دینی در جامعه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. سعیدی رضوانی، علی‌اصغر، تقدی بر روش‌های تربیت دینی با تأکید بر برنامه درسی پنهان، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶ ش.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۱۴۸

۱۵. شفیعی سروستانی، محمد، شیعه، انتظار و ظایف متظران، قم، مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ۱۳۸۵.
۱۶. صمدی، قنبرعلی، «آموزه‌های انتظار و زمینه‌سازی ظهور»، فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود، سال سوم، ش ۱۱، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. طاهری، مرتضی، «نقش مدرسه در توسعه و رشد ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی نوجوانان و جوانان»، مجموعه مقالات سومین سمپوزیوم جایگاه تربیت نوجوان و جوان در آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. عرفان، امیرمحسن، «تبیین ضرورت‌های رویکرد راهبردی به آموزه مهدویت»، فصل نامه علمی تخصصی پژوهش‌های مهدوی، سال اول، ش ۳، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. علی‌نوری، علیرضا، فرهنگ مهدویت و انتظار، قم، نشر زمزم هدایت، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. عمامدی، عبدالله، « نقش روان‌شناسی در دولت زمینه‌ساز ظهور»، فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود، سال سوم، ش ۱۱، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۸ ش.
۲۱. فاضلی‌نیا، نفیسه، «ظرفیت‌های انقلاب اسلامی در راستای زمینه‌سازی ظهور منجی»، فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود، سال سوم، ش ۱۱، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. گودرزی، مجتبی، «بررسی رابطه آموزه مهدویت در تعلیم و تربیت اسلامی»، فصل نامه مشرق موعود، سال اول، ش ۲، قم، مؤسسه آینده روش، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. مدرس غروی، مریم، دیباچه‌ای بر شناخت امام عصر ع تهران، نشر مهرآوران، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. مردانی نوکنده، محمدحسین، مهدویت و شهادت، تهران، نشر شاهد، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. مرزوقي، رحمت‌الله، «سیمای مهدویت در برنامه‌های آموزشی مدارس»، دوفصل نامه علمی پژوهشی تربیت اسلامی، ش ۷، قم، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. مرکز تخصصی مهدویت، نیوا و انتظار تأملی نو، تهران، نشر دانش، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. معین‌الاسلام، مریم، «چشم‌اندازی بر برخی از آسیب‌های تربیتی مهدویت»، فصل نامه انتظار موعود، ش ۱۱ و ۱۲، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳ ش.

A study of the status of messianic beliefs among secondary school students in Qom

Ali Yazdekhasti^{*}
Mohammad Amini^{**}
Hamid Rahimi^{***}
Sareh Ghaffari Irani^{****}

Abstract

The aim of this study was to investigate the status of the messianic beliefs in secondary school students in Qom. The type of research is descriptive and the statistical survey research, which involves all students in Qom, randomly selected from the pool of 30,404 secondary level students and 602 students were selected using stratified random sampling. The researcher has made a questionnaire including 40 questions of the spectrum in terms which is in a five-point Likert response package. Content validity of the questionnaire is confirmed by experts and informants. reliability coefficient of the questionnaire using Cronbach's alpha was 0.83 respectively. The inferential statistical analysis (t-test and ANOVA) were performed using the statistical software SPSS. The results showed that most students understand and had correct answers to questions about the Imam. The mean of true responses is higher than average regarding the expected emergence, philosophy and the faith questions and in the faith in Mahdi's philosophy of occultation.

Keywords

Messianic (Mahdism) beliefs, messianic culture, expectation for reappearance, philosophy of absence of Imam, high school beliefs.

Abstract

11

* Assistant Professor and Faculty member at Kashan University

** Assistant Professor and Faculty member at Kashan University

*** Assistant Professor and Faculty member at Kashan University

**** Masters student in curriculum studies at Kashan University (corresponding author)

Final victory of religions under Islam

Ali Rezai Kahnemoyi^{*}

Abstract

In the Quran, three verses stated with a joint interpretation about the overcoming of God's will regarding Islam over other religions. Given the context of the verses, the promise of such a subsumption includes the two religions of Judaism and Christianity. The Fariqeyn traditions, the realization of God's promise to Imam Mahdi and Jesus. However, according to some evidence from the Quran and the narratives, some will remain with their earlier ideas in secret and hypocrisy after the final overcoming of the faith.

Keywords

Islam, religions, Judaism, Christianity, Imam Mahdi, Jesus, end of times

Messianic discourse examined in the Movement of the Kysaniah

Sayyed Aladdin Shahrokhi^{*}

Abstract

Messianic beliefs are rooted in the Quranic teachings and in Sunnah. These beliefs became the focus of opposition to the rulers from the first centuries of Islam due to their approach which driven to fighting injustice. In the first century after Islam (7th century AD), Kysanyh movement chose a military and political movement against the Caliphate of Bani Omaya dynasty with a focus on the theme of messianic Shi'ite slogans. This movement provided a model for other similar groups, known mostly as extremist Shiite groups, which is referred to them as Ghali.

This research aims to explore the motivations and goals of this movement in explaining the ideals of Mahdism in their society. The research aims to find out whether the Kisaniyeh movement as has correctly interpreted the messianic message and explained it as an example of the awareness of the issue in that era or had other motivations for upholding these beliefs. To find the answer, exploring the motivations and goals of the movement in focusing on Mahdism issues is required. The resulting awareness can provide a proper symbol for awareness raising of the correct and incorrect interpretations of the Mahdism.

The main findings of this research are:

1. Mahdism has become a tool in the thinking of Kysaniyeh movement to fight the Empire of Caliphate.
2. Kysaniyeh movement determined their own timing and people in realizing the messianic beliefs, ignoring the guidelines of Islam and Imams.
3. The approach of this movement towards Mahdism was based on an incomplete understanding and of an extremist interpretation.
4. The main reason for this deviation was ignoring the wisdom and understanding of the Imam and reliance on the wisdom and interpretation of some individuals.

Keywords

Mahdism, Shiism, Kysaniyeh, the infallible Imams, Muhammad Ibn Hanifa, Mukhtar, Kufa

Abstract

9

* Associate Professor at History Dep. at Lorestan University

Statements of the problem in the research on Mahdism

Hussein Alhynezhad^{*}
Mehdi Sharifi^{**}

Abstract

The research on Mahdism as an area of knowledge, has standards, rules and structures, such as the topics, issues, methods, and principles. In fact, any area of knowledge in all fields like science and disciplines, as well as interdisciplinary areas follow some standard structure and rules. A comprehensive understanding of research on Mahdism can be achieved when we start to talk about all its structural components. Before we get into the realm of research on Mahdism and deal with its minor internal issues, it is necessary to pay attention to outer major issues like studying the topics, issuing statements of the problem, selecting appropriate methodology, and principles, and identifying the relevant purposes. Although that kind of attention is impossible to be given in a single paper and studying all is beyond the limits of this article, we discuss the topics and statements of the problem here in some depth.

Reflecting on topics emphasize the frequency and interpretation of the Quran and the hadith helps us to get closer to the image of millenarianism.

The Quranic teachings Byvast^o mediated and shaped the minds of the audience yesterday.

Keywords

Problem, statements of the problem, research on Mahdism, statements of the problem in research on Mahdism, studying the topics in research on Mahdism, ethnic issue, methodological issue.

* Associate Professor at Research Institute of the Islamic Culture and Thought, Qom (Corresponding author)

** Masters in Criminal Law

A critique on the virtue oriented standards of utopia described by Thomas Moore as regards to human dignity (with emphasis on the messianic ideas)

Seyyed Masoud Pour Seyed Aghayi^{*}
Behrooz Mohamadi Monfared^{}**

Abstract

Utopias and utopianism is one of the concepts that is concomitant with the birth of human mind and many scholars attempted to formulate and express their own interpretation of favorite golden age and focused on it. Among them, Thomas Moore's utopia has a special place because since the Renaissance, it is the first utopia that is drawn to the influence of humanism and focused on many areas of human life, including economic, political, social aspects.

This paper discusses the values of utopia Thomas Moore about human dignity in critical light, contending that although it seeks to provide a model for human dignity this mission is not fully accomplished, in fact. Even more, a false impression of the reality of human has been sought in Thomas Moore's utopia due to its refuge in a mental cage, and therefore that utopian thinking drawn only from human reason may not be able to provide a comprehensive model for human dignity and the right model can be only considered in light of teachings from divine revelations and that human dignity can be full achieved in a utopia drawn by Mahdism.

Keywords

Thomas Moore, utopia, millenarianism, justice, totalitarianism.

Abstract

7

* Professor and Faculty member at Bright Future specialized centre (Research centre for Mahdism), Qom
** Assistant Professor at Research Institute of the Islamic Culture and Thought, Qom

The traces of messianic ideas in the Holy Qur'an

*
Amir Ghanavi

Abstract

The messianic topics, as part of the basic teachings of religion, are rooted in the Holy Quran. These subjects are discussed in the Qur'an with a general look and gives a picture of the final day, which will eventually lead all religions to the truthful path, began by the god's messenger and prophet. In realizing this will, those who follow the path of excellence and God's servitude will come to lead others instead of those who did injustice and did not understand the significance of what God has bestowed upon them and blessed them with. The truth will stay because it has a right to stay and wrong will perish as it is perishable.

Interpretive accounts of the Quran chapters can do us good in two ways, both by providing different ways of understanding the verses of the Quran and increasing our benefit from the different styles of messianic inference.

Reflecting on the topics emphasized frequently in the Quran and interpretation of and the Hadith can help us to get closer to the image of millenarianism, which the Quranic teachings have mediated and shaped in the minds of the audience.

Keywords

Popular Millenarianism, narrative interpretation, types of interpretation, the process of interpreting.

The criteria for matching the signs with instances and evidence of appearance

Nosratollah Ayati^{*}

Abstract

The reappearance of Imam Mahdi has some signs, and religious leaders have their purposes for considering and explaining them. The realization of these signs depends on their matching with concrete outside examples. The first requirement of these signs is to apply the criteria to guide us to actual symptoms, and secondly in achieving its realization, two major challenges should be met. Firstly, there is always the possibility of other instances for the observed signs and secondly there is always the possibility of making a forged instance for showing off the signs. Therefore, we need to take measures in order to implement the matching process and follow on until we safely pass these difficulties. The above criteria are twofold: Firstly, the match must be with certainty; Secondly, the evidence must have all the features of the actual sign and thirdly, the implementation of such a matching process should not lead to an attempt to re-interpret the narratives; Fourthly, the matching process should be in general coordination of the criteria and frameworks of religion and implementation of the terms should not contradict let any religious principle to be violated; Fifthly, the implementation process of the signs with evidence and instances should avoid examples that are likely to be fake, and to be on the safe side, focus on the signs that cannot be faked. With respect to the five criteria above, we can reach the real examples of appearance signs that are not numerous and instances of fraud may not be found in them.

Keywords:

Imam Mehdi, signs of appearance, matching the signs with instances and evidence, the examples of appearance signs.

Abstract

5

* Assistant Professor and Faculty member at Bright Future specialized centre (Research centre for Mahdism), Qom

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 Mahdism 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 Mahdism.
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.

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

Index

- 5 \ The criteria for matching the signs with instances and evidence of appearance**
Nosratollah Ayati
- 25\ The traces of messianic ideas in the Holy Qur'an**
Amir Ghanavi
- 43\ A critique on the virtue oriented standards of utopia described by Thomas Moore as regards to human dignity (with emphasis on the messianic ideas)**
Seyyed Masooud Pour Seyed Aghayi, Behrooz Mohamadi Monfared
- 71\ Statements of the problem in the research on Mahdism**
Hussein Alhynezhad, Mehdi Sharifi
- 91\ Messianic discourse examined in the Movement of the Kysaniah**
Sayyed Aladdin Shahrokhi
- 111\ Final victory of religions under Islam**
Ali Rezai Kahnemoyi
- 133\ A study of the status of messianic beliefs among secondary school students in Qom**
Ali Yazdekhasti, Mohammad Amini, Hamid Rahimi, Sareh Ghaffari Irani

In The Name of Allah

Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal

THE PROMISED ORIENT [MASHREQ MOOOOD]

periodical

sixth year, No.23, Fall 2012 [1391]

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: Abolfazl Ranjbaran

Typist: Naser Ahmadpuor

Distribution Manager: Mehdi Kamali

Translation of English Abstracts: Majid Fattahipour

Publishing in this issue are: Nosratollah Ayati,
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 Mahdism), Qom

Hojjatoleslam Dr Gholamreza Behrooz Lakk
Assistant Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Dr Javad Jafari
Assistant Professor and Faculty member at Bright Future specialized centre (Research centre for Mahdism), Qom

Main office: Qom, Shohada Avenue (Safayiyeh), 25th Street, No. 27

Tel: 7840085 - 0251 Fax: 7733346-0251

PO Box: 471-37185 Postal Code: 45651-37137

Distribution Centre: Qom, Shohada Avenue (Safayiyeh), 23th Street, No. 5, Tel : 7840902

Circulation: 1,000 Price: 20000 Rials

Email: mashreq110@gmail.com - mashreq110@yahoo.com

Website: www.mashreqmouood.ir

Full text in:www.ISC.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com