

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

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

### هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسیدآقایی  
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده  
استاد حوزه علمیه قم

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

دکتر صادق آیینه‌وند  
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر مجید معارف  
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان  
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر محمدرحیم عیوضی  
دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی  
عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا  
استادیار دانشگاه باقرالعلوم

### مدیرمسئول و سردبیر:

سید مسعود پورسیدآقایی

### مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مصطفی ورمزیار

### ویراستار:

سیدرضا سجادی نژاد

### صفحه‌آرا:

علی قنبری

### حروف‌نگار:

سیدحیدر هاشمی

### مترجم چکیده‌های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

### مدیر پخش:

مهدی کمالی

### همکاران این شماره:

نصرت‌الله آیتی، دکتر جواد جعفری،

محمد مهدی حائری پور، سید محمدعلی

داعی نژاد، محسن قنبری، دکتر سیدرضی

موسوی گیلانی، دکتر فتح‌الله نجارزادگان.

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

تلفن: ۰۲۵۱ - ۷۸۴۰۰۸۵ - ۰۲۵۱ - ۷۸۴۰۰۸۰ - ۱ دورنگار: ۰۲۵۱ - ۷۸۴۰۰۸۰ - ۱

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱ کدپستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

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

شمارگان: ۱۰۰۰۰ قیمت: ۱۲۵۰۰ ریال

پست الکترونیک ارسال مقالات: mashreq110@yahoo.com - maqaleh@mashreqmouood.ir

وبسایت نشریه: www.mashreqmouood.ir

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

چاپ: با همکاری سازمان اوقاف و امور خیریه

---

شیعۀ خوب کسی است که این حضور (حضور امام  
زمان علیه السلام) را حس کند و خود را در حضور او احساس  
نماید. این به انسان امید و نشاط می‌بخشد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

---

### فهرست عناوین

- پیشینه، جایگاه و گسترۀ امامت در علم کلام/ عبدالحسین خسروپناه ..... ۵
- خسف بیداء/ نصرت‌الله آیتی ..... ۲۹
- تبیین جامعه‌شناختی مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی در جامعه مهدوی/ شمس‌الله مریجی، اسماعیل چراغی کوتیانی ..... ۵۹
- واکاوی موردپژوهانۀ اکمال اخلاقی و عدالت‌طلبی در عصر ظهور با توجه به ... / مسلم محمدی ..... ۸۵
- آخرالزمان در نگاه مکتب صهیونیسم مسیحی/ شجاع احمدوند، احمد عزیزخانی ..... ۹۹
- مبانی مدینۀ فاضله «مهدوی» در اندیشه صدرالتألهین علیه السلام/ حسین‌علی سعدی، محمود سعدی ..... ۱۲۵
- بازشناسی سیمای محبوب حافظ با تکیه بر غزل: «آن سیه‌چرده که ...»/ ابراهیم خدایار، خدیجه حاجیان ..... ۱۴۱

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

### راهنمای تدوین مقالات

#### الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

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

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

### ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

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

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

برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.  
برای درج مشخصات نشریات: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، «نام مقاله»، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، 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، 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 بلا مانع است.
۵. از نظریات اندیشه‌وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۲۳  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## پیشینه، جایگاه و گستره امامت در علم کلام

عبدالحسین خسروپناه\*

### چکیده

علم کلام، دانش و مهارتی دین پژوهی است که با کمک متون اسلامی به استخراج و تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی می پردازد، آن ها را بر اساس روش ها و رویکردهای مختلف درون و بیرون دینی، اثبات و توجیه می کند و به اعتراض ها و شبهات مخالفان اعتقادی پاسخ می دهد. امامت و امامت پژوهی در علم کلام جایگاه ویژه ای دارد. بحث پیرامون مسئله امامت از قرن های نخست اسلام مطرح بوده و علمای شیعی و سنی در آن باره هم نظر نبوده اند. علمای شیعه برای دفاع از این اعتقاد مهم در همان قرن های اولیه، کتاب هایی نوشته اند، همچنان که مخالفان نیز آثاری در رد امامت تألیف کرده اند. علاوه بر وجود جریان های خوارج، سنی گرای، وهابی گرای و کسروی گرای که با طرح شبهات و اشکالاتی ضرورت تحقیق پیرامون دکتربین امامت را تقویت می کند، جایگاه امامت در قرآن و روایات نیز ضرورت پرداختن به آن را روشن می سازد. از نصوص دینی برمی آید که امامت از اصول بنیادین اسلام است.

گستره مباحث امامت در دو ساحت امامت عامه و خاصه به سه عرصه تبیینی، اثباتی و دفاعی محدود می شود. مباحث دفاعی امامت نیز در چهار دسته شبهات مطرح می گردد. جایگاه معرفتی امامت، از بحث های امامت شناسی به شمار می آید. آیا امامت، از اصول دین یا فروع دین و از مباحث کلامی یا فقهی است؟ متفکران اسلامی سه دیدگاه را مطرح کرده اند.

### واژگان کلیدی

علم کلام، امامت، کسروی گرای، جایگاه امامت، گستره امامت.

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (akhosropanah@yahoo.com)

## چیستی علم کلام

موضوع امامت از مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی است و اولین مسئله‌ای به شمار می‌رود که باعث چالش میان مسلمین شده است. (نک: شهرستانی، ۱۳۸۷: ۲۵) بنابراین ضرورت دارد قبل از ورود به مبحث امامت، به چیستی کلام اسلامی پرداخته شود. متفکران اسلامی تعاریف گوناگونی به شرح ذیل بیان کرده‌اند:

۱. ابونصر فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ق)، معلم دوم و مؤسس فلسفه اسلامی در *احصاء العلوم* دانش

کلام را چنین شناسانده است:

کلام صنعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آراء و افعال بپردازد که واضح ملت (شارع مقدس) به آن‌ها تصریح کرده است و نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آراء و افعال یاد شده را باطل نماید. (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۲۴)

۲. ابن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) محدث و فقیه معروف شیعی در رساله اعتقادات سخنی دارد که بر مبنای آن گفته‌اند: شیخ صدوق وظیفه متکلم را «رد کردن مخالفان از طریق کلام خدا و حدیث پیامبر و امامان و یا از طریق تحلیل معانی گفته‌های ایشان» می‌داند. (صدوق، ۱۳۷۱: ۴۵؛ مکدموت، ۱۳۷۲: ۹) بر این اساس می‌توان گفت: کلام از نظر شیخ صدوق توانایی و تخصصی است که به وسیله آن مخالفان اندیشه‌های دینی را می‌توان از طریق کلام خداوند متعال و سنت معصومان علیهم‌السلام یا صرفاً از طریق آن آراء رد و ابطال کرد. این تعریف تنها به یکی از دو نقش عمده در تعریف فارابی نظر دارد.

۳. شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ق) از اعظام محدثان و متکلمان شیعه در سده چهارم در *تصحیح الاعتقادات* که شرح انتقادی بر رساله *اعتقادات* شیخ صدوق است، سخنی دارد که بر اساس آن «کلام دانشی است که از طریق استدلال، برهان و جدل به طرد باطل می‌پردازد». تمایز تعریف وی با بیان شیخ صدوق تنها در روش کلام است.

۴. شیخ الطائفه، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق) از دانشمندان بزرگ شیعه و متخصص فنون مختلف، در رساله *شرح العبارات المصطلحة* نزد متکلمان علم کلام را چنین تعریف می‌کند:

اصول کلام، دانشی است که در آن ذات خداوند متعال و صفاتش و مبدأ و معاد بر طبق قانون شرع بحث می‌شود.

۵. ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق) مؤلف *احیاء علوم الدین* کلام را دانشی می‌داند که از

موجود بما هو موجود بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند. وی معتقد است:

کلام علم کلی است و دیگر علوم دینی مانند فقه، اصول، تفسیر و حدیث علوم جزئی هستند. معنای کلی بودن علم کلام این است که به اعم‌الاشیاء یعنی وجود (موجود بماهو موجود) می‌پردازد. (غزالی، بی‌تا: ج ۱، ۴۷؛ تقفازانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۷۶؛ لاهیجی، بی‌تا: ج ۱، ۱)

۶. قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴ - ۷۱۱ق) در *دره‌التاج* در تعریف علم کلام آورده است:

هر آن چه از تعالیم دینی را که به دلایل عقلی اثبات توان کرد، علم اصول دین نامیده می‌شود و [تعالیم دینی که موضوع کلام است] بر چهار قسم است: یک. معرفت ذات آفریدگار؛ دو. معرفت صفات جلال و اکرام او؛ سه. معرفت افعال و احوال او و دقایق مصنوعات و دقایق مبدعات؛ چهار. معرفت نبوت و رسالت و حکمت او. (شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۵ - ۸۶)

۷. علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق) کلام را طریق تحصیل علم به واجب‌الوجود می‌داند. (حلی،

۱۴۲۸: ۱۹)

۸. قاضی عضدالدین ایجی (۷۱۰ - ۷۵۶ق) مؤلف *المواقف*، از مهم‌ترین متون کلاسیک کلام

اشعری، کلام را چنین شناسانده است: «کلام علمی است که با آن می‌توان عقاید دینی را از طریق اقامه دلیل و رد شبهات اثبات کرد.» (ایجی، بی‌تا: ۵) شارحان سخن ایجی در معنای «اثبات» اختلاف‌نظر دارند؛ عده‌ای آن را به معنای تحصیل معرفت به معنای متداول در سایر علوم دانسته‌اند و برخی نیز آن را به معنای اثبات برای غیر تفسیر کرده‌اند، آن‌گونه که در فن جدل مصطلح است. بر حسب یکی از دو معنای یاد شده، تعریف ایجی به تصویر خاصی از علم کلام متعلق است. محمد بن علی تهنوی (زنده به سال ۱۱۵۸ق) از دانشمندان حنفی در *کشاف اصطلاحات‌الفنون*، بیان ایجی را با افزودن قید «برای غیر» بر عبارت «اثبات» آورده است. (تهنوی، بی‌تا: ۵)

۹. مسعود بن عمر تفتازانی (۷۱۲ - ۷۹۳ق) شارح *عقاید نسفیه* و نویسنده و شارح *المقاصد*

موجزترین بیان را در تعریف کلام آورده است: «علم به عقاید دینی از طریق ادله یقینی.» (تفتازانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۶۳)

۱۰. عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ق) مورخ نام‌دار سده هشتم، علم کلام را چنین

تعریف کرده است:

علمی که شامل عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بدعت‌آوران گمراه از عقاید مذهب سلف اهل سنت است. (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۰۵)

۱۱. میرسید شریف جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۶ق) منطق‌دان زبردست و شارح *المواقف* در کتاب

*التعریفات*، سه تعریف عمده برای دانش کلام ذکر کرده است: «علمی که از ذات و صفات خداوند متعال و احوال ممکنات مانند مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند»، «علم ناظر به اموری که معاد و متعلقات آن، مانند بهشت دوزخ، صراط، میزان، ثواب و عقاب را معلوم می‌سازد.» و دیگر آن که «گفته‌اند: کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی است که از طریق ادله به دست می‌آید.» (جرجانی، بی‌تا: ۸۰) تعریف اخیر در بیان ابوحیان توحیدی آمده است، همان‌گونه

که تعریف نخست، تعریف شیخ طوسی است اما تعریف دوم به نظر می‌رسد از آن خود جرجانی بوده باشد.

۱۲. علاءالدین علی بن محمد قوشچی (متوفای ۸۷۹ق) متکلم اشعری و شارح *تجرید الاعتقاد* خواجه طوسی، دانش کلام را علم به احوال مبدأ و معاد می‌خواند و مانند ابوحنیفان توحیدی آن را اعم از علم به اموری می‌داند که عقل به تنهایی قادر به کشف آن است و علم به اموری که عقل به تنهایی آن‌ها را کشف نمی‌کند، بلکه محتاج به معلم (وحی) است تا هر دو قسم کلام عقلی و کلام نقلی یا وحیانی را دربر گیرد. (قوشچی، بی‌تا، ج ۱، ۴)

۱۳. عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۵۰ / ۱۰۷۲ق) از متکلمان نام‌دار شیعه در قرن یازدهم در *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام* می‌گوید: شایسته‌تر آن است که گفته شود: «کلام صناعت نظری است که با آن می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد». (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ۵)  
بیان لاهیجی در گوهر مراد نیز شایان توجه است:

کلام، یعنی تحصیل معارف به این دلیل که منتهی شود به گفتار معصوم، کلام مؤدی به طریق صواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین. (همو، ۱۳۶۴: ۲۴)

۱۴. میرزا مهدی آشتیانی (۱۲۶۷ - ۱۳۳۹ش) در *اساس التوحید* چنین تعریف کرده است:  
مقصود اصلی از علم کلام، حفظ عقاید اصلی و ارکان اولی شریعت است. (آشتیانی، ۱۳۳۰: ۱۹)

۱۵. استاد مرتضی مطهری (۱۲۹۸ - ۱۳۵۸ش) دانش کلام را چنین تعریف کرده است:  
در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که بگوییم: علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند به این نحو که چه چیزی از اصول دین است و چگونه و با چه دلیلی اثبات می‌شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود، چیست؟ (نک: مطهری، ۱۳۷۰)

به نظر نگارنده، علم کلام، دانشی بدون موضوع است، یعنی موضوع به معنای منطقی که از عوارض ذاتیه‌اش سخن گفته می‌شود و نسبت کل و جزء یا کلی و جزئی با موضوعات مسائلیش داشته باشد، برای علم کلام متصور نیست. عقاید دینی نیز که در برخی کتاب‌های کلامی، موضوع کلام شمرده شده، مسائل کلامند نه موضوع آن. عده‌ای مبدأ و معاد را موضوعات علم کلام دانسته‌اند که ناتمام است؛ زیرا موضوع علم در خود علم ثابت نمی‌شود و در علم بالاتری اثبات می‌شود، در حالی که اثبات مبدأ در علم کلام ثابت می‌شود. پس تعریف علم کلام بهتر است با توجه به سنخ مسائل، روش‌ها، رویکردها و وظایف علم کلام صورت پذیرد. در نتیجه تعریف برگزیده و جامع با توجه به رسالت و وظایف متکلمان و اهداف و روش دانش کلام چنین است: دانش و مهارتی دین‌پژوهی است که با کمک متون اسلامی به استخراج و تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی می‌پردازد و آن‌ها را بر اساس روش‌ها و رویکردهای مختلف درون و



برون دینی، اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان اعتقادی پاسخ می‌دهد. در این تعریف، به موضوع کلام اشاره نشده است؛ برای این که دانش کلام، دانش بلاموضوع است ولی از غایت و روش آن سخن گفته شد. بنابراین، اولاً کلام از سنخ دانش مهارتی است که علاوه بر جنبه آموزشی، ساحت مهارتی و کاربردی نیز دارد و متکلمان مانند پاسبانان که از امنیت اجتماعی مردم حراست می‌کنند، از امنیت اعتقادی عوام و خواص پاسداری نمایند؛ ثانیاً علم کلام، شاخه‌ای از دین‌پژوهی است؛ ثالثاً سنخ مسائل و مباحث علم کلام، مفاهیم و معارف اعتقادی است؛ رابعاً اهداف علم کلام و وظیفه متکلمان عبارتند از: ۱. استنباط؛ ۲. تنظیم؛ ۳. تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی؛ ۴. اثبات مدعیات اعتقادی و عقلانی کردن آن‌ها؛ ۵. پاسداری از آموزه‌های دینی و زدودن شبهات از آن‌ها؛ خامساً: روش‌های مختلف برون و درون دینی مانند: روش عقلی، نقلی، تجربی و وجدانی و رویکردهای استدلالی، توصیفی، تحلیلی و تفسیری در علم کلام استفاده می‌شود.

مهم‌ترین مسائل کلام اسلامی عبارت است از اثبات وجود خداوند متعال، بررسی صفات الهی، اثبات توحید خداوند سبحان، مباحث مربوط به افعال الهی از جمله حدوث یا قِدَم عالم، حدوث یا قِدَم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر علمی و عینی حق تعالی، جبر و اختیار، آلام، هدایت و ضلالت، اعواض، آجال، ارزاق، اسعار، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیاء، امامت و خلافت، مسائل مربوط به معاد و حیات اخروی و پاره‌ای از قواعد کلامی از جمله قاعده حُسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده اصلح و... (نک: خسروپناه، بی‌تا: ۱۰۰ - ۱۰۱)

### پیشینه امامت‌پژوهی

بحث پیرامون مسئله امامت از قرن‌های نخست اسلام مطرح بوده و عالمان شیعی و سنی در آن باره هم‌نظر نبوده‌اند. علمای شیعه برای دفاع از این اعتقاد مهم در همان قرن‌های اولیه کتاب‌هایی نوشته‌اند، همچنان که مخالفان نیز آثاری در رد امامت تألیف کردند. ابن ندیم نویسنده *الفهرست* در «الفن الثانی من المقالة الخامسة فی أخبار العلماء و أسماء ما صنفوه من الكتب و یحتوی هذا الفن علی أخبار متکلمی الشیعة الإمامیة و الزیدیة» در مقام تبیین و معرفی آثار امامیه می‌گوید:

علی بن اسماعیل بن میثم التمار: اول من تکلم فی مذهب الامامیة علی بن اسماعیل بن میثم التمار .. و لعلی من الكتب: کتاب الامامة. هشام بن الحکم: و هو ابو محمد هشام بن الحکم ... من متکلمی الشیعة ممن فتق الکلام فی الإمامة ... و له من الكتب: کتاب الإمامة ... کتاب اختلاف الناس فی الإمامة. مؤمن الطاق: ابو جعفر محمد بن النعمان الامول ... تلقيه العامة بشیطان الطاق و الخاصة

تعرفه بمؤمن الطاق و هو من أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ... و له من الكتاب، كتاب الإمامة ... كتاب الرد على المعتزلة في إمامة المفضل. ابن قبه: و هو أبو جعفر بن محمد بن قبه من متكلمي الشيعة و له من الكتب: كتاب الانصاف في الإمامة، كتاب الإمامة. أبوسهل النوبختي: أبوسهل إسماعيل بن علي بن نوبختي من كبار الشيعة و له من الكتب: كتاب الإستيفاء في الإمامة، كتاب التنبيه في الإمامة، كتاب الرد على الطاطري في الإمامة. الحسن بن موسى النوبختي: و هو أبو محمد الحسن بن موسى ابن أخت أبي سهل بن نوبخت، متكلم فيلسوف، ... و له من الكتب: كتاب الإمامة. (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۱۷ - ۲۲۰)

خوارج نخستین مخالفان امامت به شمار می آیند که اقدام به تألیف کتاب کرده‌اند. ابن ندیم در کتاب الفهرست «الفن الرابع فن المقالة الخامسة ...» این ادعا را این گونه معرفی می کند:

اليمان بن رباب: من جملة الخوارج و رؤسائهم ... و كان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب، و له في ذلك: كتاب إثبات إمامة أبي بكر. يحيى بن كامل: ... له من الكتب: ... كتاب التوحيد و الرد على الغلاة و طوائف الشيعة. عبدالله بن يزيد: ... له من الكتب: ... كتاب الرد على الرافضة. ابراهيم بن إسحاق الإباضي: و له من الكتب: ... كتاب الإمامة. الهيثم بن الهيثم: و له من الكتب: كتاب الإمامة. (همو: ۲۲۷ - ۲۲۸)

علاوه بر خوارج در صدر اسلام، سایر متکلمان سنی مذهب در دوران گذشته مانند قوشچی در شرح تجرید الاعتقاد و فخر رازی در الأربعین و دوران حاضر همچون احمدیان از علمای اهل سنت کردستان ایران به تبیین نظریه امامت در اهل سنت و نقد نظریه امامت در شیعه پرداختند. وهابیان، بیش از سایر اهل سنت با روش‌های مختلف علمی و غیر علمی به نقد امامت اقدام کرده‌اند. این انتقادهای، ضرورت پرداختن به بحث امامت را توجیه می کند، ولی باید توجه داشت که چالش بحث امامت به این جا ختم نمی شود؛ جریان جدیدی به نام «کسروی گرایی» در دوران معاصر ایران از زمان کسروی آغاز گردید و با پیروزی انقلاب اسلامی فروکش شد، ولی اکنون حدود ده سال است که دوباره این جریان رونق گرفته است.<sup>۱</sup>

۱. احمد کسروی در سال ۱۳۲۳ شمسی یعنی یک سال پیش از کشته شدنش، شرح زندگی خود را در کتابی به نام زندگانی من نوشته است. بر اساس نوشته خودش، او در هشتم مهر ماه ۱۲۶۹ شمسی در محله‌ای به نام حکم آباد تبریز در خانواده سید روحانی شیعی مذهب به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی را در مکتب خانۀ ملابخشعلی خواند و در دوازده سالگی که پدرش را از دست داد ترک تحصیل نمود و به فرش بافی پرداخت. ولی پس از سه سال دوباره شروع به تحصیل در مدرسه علمیۀ طالبیۀ تبریز نمود. او پس از تکمیل دروس سطح نزد «ملا محسن»، به نزد «حاج میرآقا» از علمای بنام تبریز رفت و درس‌های خود را ادامه داد. پس از آن به مدت یک سال و نیم در مسجد ارثی پدرانش به پیش‌نمازی پرداخت. در این مدت میان او و همکلاسش اختلاف و رقابت به وجود آمد تا آن جا که کسروی از دست آن‌ها بسیار ناراحت شد، به طوری که از آن پس از

پیروان جریان کسروی گرایي، این جریان را به معنای مصطلح «مذهب و دین» نمی‌شمارند و معتقدند که کسروی یک مصلح دینی - اجتماعی بود که راه‌حل‌های تازه‌ای برای رفع مشکلات اجتماعی نشان داد، ولی باید گفت با این که کسروی به همهٔ ادیان و مذاهب رایج انتقاد می‌کرد و همهٔ گرفتاری‌های اجتماعی ملل شرق و آسیای جنوب غربی را ناشی از رواج خرافات مربوط به ادیان می‌دانست، راه‌حلی که در کتاب‌های خود با عنوان *ورجاوند بنیاد* و *راه رستگاری* برای رفع مشکلات اجتماعی ارائه می‌داد، همگی جنبهٔ دینی نه فلسفی و اجتماعی و اقتصادی دارند. او برخی نوشته‌های خود را با شعارهای دینی مانند «خدا با ماست»، «مرا با خدا پیمانی است» شروع می‌کرد. این شعارها، حاکی از آن است که او به ظاهر از دین دوری می‌جسته، ولی در باطن خود را دین‌آوری به طریقهٔ جدید می‌دانسته است. از این رو مکتب او (پاک‌دینی - کسروی‌گرایی) در میان مکاتب فلسفی و اجتماعی معاصر، آیینی مبتنی بر بینش ایدئالیستی تلقی شد.

کسروی با این که در بیش‌تر کتاب‌هایش مانند *راه رستگاری* و *ما چه می‌خواهیم* تحت عنوان‌های اروپایی‌گری و غربی‌گری از مکاتب اجتماعی و فلسفی غرب سخت انتقاد می‌کرد و به

روحانیت دل‌سرد گشته و سرانجام در سال ۱۲۹۰ از سلک روحانیت خارج شد و در مدرسهٔ امریکایی تبریز برای معلمی عربی استخدام شد و در عین حال به تحصیل علوم دیگر مانند تاریخ و جغرافی و زبان انگلیسی و حساب پرداخت. وقتی در سال ۱۲۹۵ مدرسهٔ امریکایی برای آغاز تعطیلات تابستانی تعطیل شد کسروی به تفلیس قفقاز رفت و در آن‌جا با آزادی‌خواهان مشروطه‌طلب آشنا شد و از اندیشه‌های آن‌ها متأثر گردید. او پس از بازگشت، به حزب دموکرات پیوست که شیخ محمد خیابانی مشروطه‌خواه آن را رهبری می‌کرد، ولی پس از اندکی بر اثر کدورتی که بین آن دو پیدا شد از حزب کناره گرفت و در سال ۱۲۹۸ وارد خدمت در عدلیه (دادگستری) تبریز شد. او پس از مدتی به دادگستری تهران منتقل شد و از آن‌جا نیز برای مأموریت به شهرهای ساری، زنجان، قزوین و... مسافرت کرد و در سال ۱۳۰۴ به تهران بازگشت و مدتی دادستان تهران شد. او بالاخره در سال ۱۳۰۸ به علت صادر کردن حکمی بر ضد رضاشاه پهلوی از خدمت دادگستری کناره گذاشته شد و از آن پس به تحقیقات علمی پرداخت و در اندیشهٔ ایجاد مکتب فلسفی - مذهب خود افتاد. کسروی در فراز و نشیب‌های زندگی و مسافرت‌های مختلف از نزدیک، اوضاع اجتماعی مردم را دید و بر اثر تجربه‌ها، در افکار او نیز تحول ایجاد شد. لذا پس از اخراج از دادگستری، سه سال دربارهٔ اوضاع مردم ایران فکر کرد و پس از آن با سابقهٔ ذهنی از مخالفت روحانیان تبریز با او و با داشتن حس کینه‌توزی به آن‌ها، در سال ۱۳۱۱ افکار خود را در زمینهٔ درمان دردهای اجتماعی در کتاب *آیین نوشت* و در سال ۱۳۱۲ به انتشار ماهنامهٔ *پیمان* اقدام کرد، ولی از بهمن ۱۳۲۰ مجلهٔ *پیمان* تعطیل شد و روزنامهٔ *پرچم* را منتشر کرد که سرانجام در سال ۱۳۲۲ توقیف و تعطیل شد. کسروی علاوه بر روزنامه‌ها و ماهنامه‌های نام‌برده، بیش از هفتاد جلد کتاب به صورت رساله‌های کوچک در تاریخ، زبان‌شناسی، انتقاد اجتماعی نوشت و بر اثر حس شدید ناسیونالیستی خود، کم‌تر کلمه‌ها و واژه‌های غیرفارسی را به کار برد. نوشته‌های او را از لحاظ مفهوم و محتوا به سه دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد:

۱. کتاب‌های تاریخی مثل: *شهر یاران گمنام*، *تاریخ مشروطه ایران* (تاریخ ایران پس از اسلام)، *پیدایش امریکا* و ...
۲. کتاب‌های زبان‌شناسی فارسی و آذری مثل *زبان پاک*، *زبان فارسی و زبان آذری*؛
۳. کتاب‌های انتقادی در زمینه‌های اجتماعی و ادبی و مذهبی.

دستهٔ سوم خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آثاری که روی انتقاد او به خرافات بعضی مذاهب و ادیان است مثل بهایی‌گری، صوفی‌گری و دیگر آثار انتقادی که روی سخنش با ادبیات و شعر و شاعری است، مانند: *در پیرامون ادبیات و حافظ چه می‌گوید*. او غیر از این سه دسته کتاب، چند کتاب دیگر نیز برای بیان عقاید و افکار مکتب خود تألیف نموده است. مانند: *ورجاوند بنیاد*، *راه رستگاری*، *خدا با ماست* و *مشروطه بهترین شکل حکومت*. کسروی سرانجام به علت حملات شدیدی که به برخی عقاید مذهبی می‌کرد در بیستم اسفند ۱۳۲۴ شمسی به همراه یکی از یارانش به نام حدادپور، به دست برادران امامی با همراهی صادقی از یاران نواب صفوی، در کاخ دادگستری به قتل رسید.

تبعیت ملل شرقی به شیوه‌های اجتماعی اروپایی می‌تاخت، در عمل و به‌طور ناخودآگاه تحت‌تأثیر شیوه تفکر اجتماعی تمدن غربی و افکار ناسیونالیستی و سرمایه‌داری و مجذوب بینش خردگرایی (راسیونالیسم) و تجددخواهی غربی بود. از این‌رو، مکتب مذهبی - ناسیونالیستی خود را بر مبنای نوخواهی غربی ارائه داد که پایه آن، همان فلسفه ناسیونالیسم است. او بسیار ناسیونالیست و دارای حس ملیت‌پرستی و آمیخته با نژادگرایی بود. شاید علت این حس، آذربایجانی بودن و وضعیت زمان حیات او بود که مصادف با شیوع فلسفه نژادگرایی حزب نازیسم آلمان در جهان بود. کسروی از نظر مذهبی و عقیده به اصلاح مذهبی و خرافات‌زدایی بی‌تردید تحت‌تأثیر شیوه و‌های و تعصبات وهابیان حنبلی در عربستان سعودی بود؛ زیرا او در اغلب انتقاداتش به زواید مذهبی، شیوه‌های شبه‌وهابی داشت. (تلخیص و اقتباس از: فضایی، ۱۳۸۲: ۲۵۹ - ۲۶۱)

کسروی در تمام دوره رضاخان، آزادانه فعالیت می‌کرد و در نشریات و نیز کتاب‌هایش عقاید مذهبی موجود را تا حدی که می‌توانست به تندی نقد می‌کرد. وی در کتاب *شیعی‌گری* که در سال ۱۳۲۲ آن را نوشت به درستی در برابر شعائر تشیع ایستاد و آن‌ها را خرافه خواند. او در این کتاب با قلمی بسیار تند و آکنده از خشم به عقاید شیعه، به تمامی مبانی تشیع از اصل امامت تا آداب و رسوم و سپس روحانیت تاخت. (جعفریان، ۱۳۸۳: ۶۳۷ - ۶۳۸)

اعتراضات و نقدهای کسروی بر عده‌ای دیگر از متفکران تأثیر گذاشته است؛ اعتراضات او بر عملکرد روحانیت و سیره عملی شیعیان تا حدودی در افرادی چون محمدتقی شریعتی و دکتر علی شریعتی نیز مؤثر بوده است. دکتر شریعتی درباره کسروی و افکارش می‌گوید:

یکی از من پرسید نظر تو نسبت به آقای کسروی چیست؟ گفتم من تزی دارم که آن را به عنوان محک در هر مورد به کار می‌برم. این‌جا بحث نمی‌کنم مسئله‌ای را که ایشان یا هر نویسنده و روشن‌فکر و هنرمند دیگری طرح کرده‌اند و انتقاداتی که از امام جعفر صادق علیه السلام، از شیعه، از سنی، از اسلام، و از عرفان و تاریخ و ادبیات می‌کنند درست است یا نادرست، حق است یا باطل. به فرض که همه مسائلی را که ایشان به عنوان مسائل علمی و به عنوان انتقاد اجتماعی یا تاریخی طرح کرده‌اند درست باشد، سؤال می‌کنم آیا در آن زمان خاصی که آقای کسروی کارش را در این جامعه آغاز کرد (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۸) و آن همه تأثیر عمیق روی جوانان و روشن‌فکران گذاشت و در آن شرایط خاصی که به سر می‌بردیم، سخنی که در آن فرصت، روشن‌فکر جامعه به خاطر سرنوشت این مردم باید می‌گفت و فوری‌ترین و اساسی‌ترین سخن‌ها باید می‌بود، همان‌ها بود که آقای کسروی گفتند؟ در این دوره خاص پس از شهریور بیست، چرا در تمام نوشته‌ها و مجله‌ها به *منافع‌الجنان* و معشوقه سابق حافظ به عنوان بزرگ‌ترین فاجعه این همه حمله شد ولی اسمی از شرکت سابق نفت برده نشد؟ در آن زمان که نویسندگان و روشن‌فکران می‌توانستند همه چیز بگویند، کدام حرف فوری‌ترین و مهم‌ترین و حیاتی‌ترین بود؟ آیا حیاتی‌ترین شعار همین کتاب‌سوزی بود... یا مسائل عینی و اقتصادی و سیاسی و استعماری در سطح جهان؟ کدام‌یک را باید آن

موقع می‌گفت؟ به مفاتیح و مثنوی و کتاب‌های دیگر همه‌وقت می‌توان حمله کرد.  
(شریعتی، ۱۳۷۳: ۲۷۳)

بنابراین، شریعتی بدون این که به نقد محتوایی آرای کسروی بپردازد، تنها وقت مناسبی برای دیدگاه‌های او نمی‌دید و اظهار می‌کرد که این حرف‌ها برای آن زمان نبوده است. البته وقتی سخن از تأثیر جریان اصلاح دینی در اندیشه‌های شریعتی به میان می‌آید، مقصود این نیست که تأثیرگذاری به شکل کلی و موجبه کلیه انجام گرفته است یا این که اهمیت و ضرورت مسائلی مانند: «نفت را نپذیریم!» هرگز.

کسانی دیگر نیز در دایره تأثیرپذیران از اندیشه کسروی گرایی، می‌گنجند: علی‌اکبر حکمی‌زاده، شیخ محمد خالصی‌زاده، سید حیدرعلی قلمداران، علی‌اکبر برقعی، سید ابوالفضل برقعی و محمدجواد غروی اصفهانی. ولی قبل از پرداختن به اندیشه‌های این عده که متأثر از کسروی بوده‌اند، باید به شخص دیگری اشاره شود که معاصر کسروی بوده و اندیشه‌هایش قرابت نزدیکی با اندیشه‌های او دارد. محمدحسن شریعت سنگلجی (۱۲۶۹ - ۱۳۲۲ ش) از روحانیان مجاز به فعالیت فرهنگی در دوره رضاخان بود که به‌رغم انتشار آثار تفسیری و نیز برقراری منبرهایش مزاحمتی از دستگاه رضاخان ندید. وی دارای نگرشی عقل‌گرایانه بود و به گمان خود با خرافات مبارزه می‌کرد. آن چه را وی خرافه می‌خواند همان چیزهایی بود که وهابی‌ها آن را خرافه می‌دانستند. به همین دلیل، حرکت وی نوعی وهابی‌زدگی جلوه می‌کرد. وی در سفر حج با مطالعه آثار وهابی‌ها به این روش مذهبی گرایش پیدا کرده بود. کسانی که در محفل او حاضر می‌شدند، بیش‌تر تحصیل کرده‌های جدید بودند که علاقه به شنیدن مطالب او در نقد مظاهر مذهبی و غربی کردن دین داشتند. یکی از بحث‌های موردعلاقه این قبیل اشخاص، بحث از توحید و شرک بود که پس از غلبه وهابی‌ها و رواج تبلیغات آن‌ها بر ضد بناهای روی مقابر و شدت رحال برای زیارت قبور به این سوی نیز سرایت کرده بود. در بحث شفاعت نیز او به شدت هر نوع شفاعت را رد می‌کرد و رجعت را نیز از عقاید غلات شیعه می‌دانست. (نک: جعفریان، ۱۳۸۳: ۶۲۵ - ۶۲۸)

علاوه بر کسروی و شریعت سنگلجی می‌توان به علی‌اکبر حکمی‌زاده اشاره کرد. وی پسر مهدی حکمی و او هم داماد آیت‌الله سید ابوالحسن طالقانی پدر آیت‌الله طالقانی بود. مهدی حکمی‌زاده از چهره‌های مقدس قم بود؛ وقتی آیت‌الله حائری وارد قم شد و موقتاً در منزل وی اسکان یافت، به بازسازی مدرسه رضویه پرداخت و ریاست آن را به عهده گرفت. میرزا علی‌اکبر حکمی‌زاده طلبه معممی بود که در همین مدرسه مدتی با آقای طالقانی هم‌حجره بود. وی گاهی به تهران می‌رفت و در جلسات سید ابوالحسن طالقانی شرکت می‌کرد. او در تهران با کسروی رفاقت پیدا کرد و حتی کسروی چندبار به حجره او در قم رفت و منشأ انحراف وی گردید و

کم‌کم مطالبی از او ظاهر گشت که نشان از انحراف او داشت. این انحراف با نوشتن کتاب *اسرار هزارساله* آشکار شد. علی‌اکبر حکمی‌زاده از سال‌ها پیش از آن، از حوالی سال ۱۳۱۲ به همراهی جمعی از طلاب متأثر از نهضت اصلاح دینی رضاشاهی اقدام به انتشار مجله *همایون* نمود که کاملاً متأثر از عقاید و ایده‌های کسروی و نشریه *پیمان* او بود. حکمی‌زاده، کتاب *اسرار هزار ساله* را حلقه‌ای از حلقات فعالیت علیه مذهب شیعه و بیش‌تر در دفاع از اصلاحات مذهبی رضا شاه تألیف کرد. این کتاب در ۱۵ مهر سال ۱۳۲۲ به همراه شماره ۱۲ نشریه *پرچم* متعلق به کسروی انتشار یافت و در بهمن همان سال، کتاب *شیعی‌گری* کسروی نیز به انتشار رسید. همراهی این دو کتاب، همفکری مؤلفانش را آشکارا نشان می‌دهد. کتاب حکمی‌زاده در قیاس با *شیعی‌گری* کسروی از آن‌رو اهمیت داشت که وی فرزند یکی از مقدس‌ترین چهره‌های روحانیت قم بود. به علاوه جد مادری او هم آیت‌الله سید ابوالحسن طالقانی بود و به همین دلیل، لازم بود به مطالب وی پاسخی داده شود که تصمیم حوزه برای نگارش کتاب در رد ادعاهای او به تألیف کتاب *کشف اسرار* امام خمینی علیه السلام انجامید. (همو: ۴۵ - ۵۰)

سید ابوالفضل برقی (۱۲۸۷ - ۱۳۷۰ ش) دیگر از طرفداران جریان کسروی‌گرایی است. او درس طلبگی را از مدرسه رضویه آغاز کرد. درگیری وی در مسجد محل اقامتش به تدریج او را به مقابله با برخی از اعمال شگفت‌کشاند که در روضه‌خوانی و مراسم مذهبی بود. نخستین کارهای علمی او، نگارش کتابی در رد صوفیه به عنوان *حقیقه‌العرفان* بود. اندکی بعد کتاب *درسی از ولایت* را نوشت و به گفته خود تلاش کرد تا شریکات شیعه‌نمایان و صوفیه و شیخیه را بنمایاند. زندگی برقی را باید به سه دوره تقسیم کرد: دوره‌ای که وی به آرامی به سراغ برخی از گرایش‌های غیرمعمول مانند تصوف رفت و آن‌ها را خرافه و بدعت نمایاند؛ دوره دوم زمانی است که وی به سراغ برخی از باورهای عامیانه شیعی رفت و اندک‌اندک آن‌ها را خرافه خواند و کوشید نگرشی معتدل از مذهب شیعه ارائه دهد؛ در مرحله سوم، وی پا را فراتر نهاد و به ارکان تشیع انتقاد کرد و با این‌که علاقه‌مند نبود خود را سنی معرفی کند، حتی از مرز تسنن عادی هم گذشت و به صورت وهابی تمام‌عیار درآمد. او در دوره *اخیر المراجعات* سید شرف‌الدین را نقد کرد و *عقیده اسلامی* محمد بن عبدالوهاب را ترجمه و با نام مستعار عبدالله تقی‌زاده چاپ کرد. وی کتاب *دیگری* با عنوان *خرافات و فوور در زیارت قبور* نوشت. کتاب دیگر او *بت‌شکن یا عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول* عنوان دارد که با عنوان *کسر الصنم* توسط ملازاده بلوچی مقیم عربستان به عربی ترجمه و در اردن منتشر می‌گردد. کتاب فارسی دیگر او که از طرف سعودی‌ها چاپ و میان حجاج ایرانی توزیع می‌شود کتاب *رهنمود سنت در رد اهل بدعت خلاصه منهج السنه* ابن تیمیه است. (همو: ۶۴۸ - ۶۵۰)

محمدجواد غروی اصفهانی نیز تا حدودی تعدیل یافته و همسو با شریعتی به دفاع از اصلاحات مذهبی پرداخته و برخی عقاید جریان کسروی‌گرایی را دنبال کرده است. جریان «کسروی‌گرایی» که تا زمان انقلاب، فعالیت و نفوذ زیادی داشتند در جریان انقلاب اسلامی کم‌رنگ شد ولی بیش از ده سال است که این جریان به گونه دیگری دوباره فعال شده است. برای نمونه، شخصی در قالب جزوه‌ای به نام «تئوری امامت در ترازوی نقد» به تحلیل و بررسی دکترین امامت پرداخته و به زعم خود به نقد براهین اثبات امامت اقدام کرده یا دکتر سروش با طرح سخنرانی‌هایی پیرامون نقد امامت به ترویج این رویکرد پرداخته است.

### جایگاه امامت در نصوص دینی

علاوه بر وجود جریان‌های خوارج، سنی‌گرایی، وهابی‌گرایی و کسروی‌گرایی که با طرح شبهات و اشکالاتی ضرورت تحقیق پیرامون دکترین امامت را تقویت می‌کند، جایگاه امامت در قرآن و روایات نیز ضرورت پرداختن به آن را روشن می‌سازد. از نصوص دینی برمی‌آید که امامت از اصول بنیادین اسلام است. خدای سبحان به جهت پاداش امتحان حضرت ابراهیم علیه السلام این منصب مهم را به او عطا کرد و فرمود:

﴿وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ (بقره: ۱۲۴)

و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. [ابراهیم] پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.

همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره اهمیت مقام امامت فرمود:

مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۵۱، ۱۶۰)

آن بزرگوار در روایت دیگری می‌فرماید:

وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيَعَةُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. (همو: ج ۲۹، ۳۳۲)

این روایت با تعابیر مختلف و با مضمونی واحد در منابع روایی نقل گردیده است (طوسی، ۱۳۶۳: ۳۱۷؛ اردبیلی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۲۱۵ و ج ۱۲، ۲۹۹؛ محقق بحرانی، بی‌تا: ج ۵، ۱۷۶؛ کاشف الغطاء، ۱۳۱۷: ج ۱، ۶؛ نراقی، ۱۲۷۳، ج ۶، ۲۶؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۴۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۳۵: ج ۱، ۵۰۲) و در روایات متعددی وارد شده است که ولایت اساسی‌ترین بنیاد اسلام است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

بُنَى الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ بَعْضُ الْوَلَايَةِ. (کلینی، بی تا: ج ۲، ۱۸ به بعد، باب «دعائم الاسلام»)

از سوی دیگر، امامت، مقامی است که خداوند متعال پس از مقام نبوت و رسالت به انبیاى خود اعطا می کند. امام باقر علیه السلام در این باره توضیح می دهد:

إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ وَ قَبِضَ يَدَهُ، قَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» فَمِنْ عَظِيمِهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: يَا رَبِّ «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». (همو: ج ۱، ۱۷۵)

یعنی بالاترین مقام و منزلت انسانی، مرتبه امامت است. امام باقر علیه السلام فرمود:

به خدا سوگند از زمانی که خدا آدم را قبض روح نمود، زمینی را بدون امامی که به وسیله او به سوی خدا رهبری شوند وانگذارد و او حجت خدا بر بندگانش است و زمینی بدون امامی که حجت خدا بر بندگانش باشد وجود ندارد. (همو: ۲۰۲)

عبدالعزیز بن مسلم می گوید: در ایام [حضور] حضرت رضا علیه السلام در مرو بودیم. در آغاز ورود، روز جمعه در مسجد جامع انجمن کردیم. حضار مسجد موضوع امامت را مورد بحث قرار داده بودند و اختلاف بسیار مردم را در آن زمینه بازگو می کردند. من خدمت آقایم رفتم و گفت و گوی مردم را درباره بحث امامت در محضرش بازگفتم. حضرت علیه السلام لبخندی زد و فرمود:

ای عبدالعزیز، این مردم نفهمیدند و از آرای صحیح خود فریب خورده و غافل گشتند. همانا خدای عزوجل پیغمبر خویش را قبض روح نفرمود، تا دین را برایش کامل کرد و قرآن را بر او نازل فرمود که بیان هر چیز در اوست؛ حلال و حرام و حدود و احکام و تمام احتیاجات مردم را در قرآن بیان کرده و فرموده است: «چیزی در این کتاب فروگذار نکردیم» و در حجةالوداع که سال آخر عمر پیغمبر صلی الله علیه و آله بود این آیه را نازل فرمود: «امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.» و موضوع امامت از کمال دین است (تا پیغمبر صلی الله علیه و آله جانشین خود را معرفی نکند، تبلیغش را کامل نساخته است) و پیغمبر صلی الله علیه و آله از دنیا نرفت تا آن که نشانه های دین را برای امتش بیان کرد و راه ایشان را روشن ساخت و آنها را بر شاهراه حق واداشت و علی علیه السلام را به عنوان پیشوا و امام منصوب کرد و همه احتیاجات امت را بیان کرد. پس هر کس گمان کند خدای عزوجل دینش را کامل نکرده، قرآن را رد کرده و هر کس قرآن را رد کند، به آن کافر است. مگر مردم مقام و منزلت امامت را در میان امت می دانند تا روا باشد که به اختیار و انتخاب ایشان واگذار شود؟ همانا



قدر امامت والاتر و شأنش بزرگ‌تر و منزلتش عالی‌تر و مکانش منبع‌تر و عمقش بیش‌تر از آن است که مردم با عقل خود به آن برسند، یا به آرایشان آن را دریابند، یا به انتخاب خود امامی منصوب کنند. همانا امامت مقامی است که خدای عزوجل بعد از رتبه نبوت و خلقت در مرتبه سوم به ابراهیم خلیل علیه السلام اختصاص داده و به آن فضیلت مشرفش ساخته و نامش را بلند و استوار نموده و فرموده: «همانا من تو را امام مردم گردانیدم.» ابراهیم خلیل علیه السلام از نهایت شادی‌اش به آن مقام عرض کرد: «از فرزندان من هم؟» خدای تبارک و تعالی فرمود: «پیمان و فرمان من به ستم‌کاران نمی‌رسد.» پس این آیه امامت را برای ستم‌گران تا روز قیامت باطل ساخت و در میان برگزیدگان گذاشت، سپس خدای تعالی ابراهیم را شرافت داد و امامت را در فرزندان برگزیده و پاکش قرار داد و فرمود: «و اسحاق و یعقوب را اضافه به او بخشیدیم و همه را شایسته نمودیم و ایشان را امام و پیشوا قرار دادیم تا به فرمان ما رهبری کنند و انجام کارهای نیک و گزاردن نماز و دادن زکات را به ایشان وحی نمودیم؛ آن‌ها پرستندگان ما بودند.» پس امامت همیشه در فرزندان او بود در دوران متوالی و از یکدیگر ارث می‌بردند تا خدای تعالی آن را به پیغمبر ما صلی الله علیه و آله به ارث داد و خود او جل‌وتعالی فرمود: «همانا سزاوارترین مردم به ابراهیم پیروان او و این پیغمبر و اهل ایمانند و خدا ولی مؤمنان است.» پس امامت مخصوص آن حضرت گشت و او به فرمان خدای تعالی و طبق آن‌چه خدا واجب ساخته بود، آن را به گردن علی علیه السلام نهاد و سپس در میان فرزندان برگزیده او که خدا به آن‌ها علم و ایمان داده جاری گشت و خدا فرموده: «آن‌ها که علم و ایمان گرفتند، گویند در کتاب خدا تا روز رستاخیز به سر برده‌اید.» پس امامت تنها در میان فرزندان علی علیه السلام است تا روز قیامت؛ زیرا پس از محمد صلی الله علیه و آله پیغمبری نیست. این نادانان از کجا و به چه دلیل برای خود امام انتخاب می‌کنند. همانا امامت مقام پیغمبران و میراث اوصیاست؛ همانا امامت خلافت خدا و خلافت رسول خدا صلی الله علیه و آله و مقام امیرالمؤمنین علیه السلام و میراث حسن و حسین علیهما السلام است؛ همانا امامت زمام دین و مایه نظام مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنان است؛ همانا امامت ریشه با نمو اسلام و شاخه بلند آن است؛ کامل شدن نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و بسیار شدن غنیمت و صدقات و اجرای حدود و احکام و نگه‌داری مرزها و اطراف به وسیله امام است؛ امام است که حلال خدا را حلال و حرام او را حرام می‌کند و حدود خدا را به پا می‌دارد و از دین خدا دفاع می‌کند و با حکمت و اندرز و حجت رسا مردم را به طریق پروردگارش دعوت می‌نماید؛ امام مانند خورشید طالع است که نورش عالم را فراگیرد و خودش در افق است به نحوی که دست‌ها و دیدگان به آن نرسد؛ امام ماه تابان، چراغ فروزان، نور درخشان و ستاره‌ای است راهنما در شدت تاریکی‌ها و ره‌گذر شهرها و کویرها و گرداب دریاها (در زمان جهل و فتنه و سرگردانی مردم)؛ امام آب گوارای زمان تشنگی و رهبر به سوی هدایت و نجات‌بخش از هلاکت است؛ امام آتش روشن روی تپه (رهنمای گم‌گشتگان) است؛ وسیله گرمی سرمازدگان و رهنمای هلاکت‌گاه‌هاست؛ هر که از او جدا شود هلاک شود؛ امام ابری است بارنده، بارانی است شتابنده، خورشیدی است فروزنده، سقفی است سایه‌دهنده، زمینی است گسترده، چشمه‌ای است جوشنده و برکه و گلستان است؛ امام همدم و رفیق،

پدر مهربان، برادر برابر، مادر دلسوز به کودک، پناه بندگان خدا در گرفتاری سخت است؛ امام امین خداست در میان خلقش و حجت او بر بندگانش و خلیفه او در بلادش و دعوت کننده به سوی او و دفاع کننده از حقوق او است؛ امام از گناهان پاک و از عیبها برکنار است؛ موجب نظام دین و عزت مسلمین و خشم منافقان و هلاک کافران است؛ امام یگانه زمان خود است؛ کسی به طراز او نرسد، دانشمندی با او برابر نباشد و مانند و نظیر ندارد؛ به تمام فضیلت مخصوص است بی آن که خود او در طلبش رفته و به دست آورده باشد، بلکه امتیازی است که خدا به فضل و بخشش به او عنایت فرموده. کیست که امام را تواند شناخت یا انتخاب امام برای او ممکن باشد؟ هیئات! در این جا خردها گم گشته، خویشن داری ها بی راهه رفته و عقلها سرگردان و دیدهها بی نور و بزرگان کوچک شده و حکیمان متحیر و خردمندان کوتاه فکر و خطیبان درمانده و خردمندان نادان و شعرا وامانده و ادبا ناتوان و سخندانان درمانده اند که بتوانند یکی از شئون و فضایل امام را توصیف کنند؛ همگی به عجز و ناتوانی معترفند. چگونه ممکن است تمام اوصاف و حقیقت امام را بیان کرد یا مطلبی از امر امام را فهمید و جانشینی که کار او را انجام دهد برایش پیدا کرد؟ ممکن نیست، چگونه و از کجا؟ در صورتی که او از دست یازان و وصف کنندگان اوج گرفته و مقام ستاره در آسمان را دارد، او کجا و انتخاب بشر؟ او کجا و خرد بشر؟ او کجا و ماندنی برای او؟ گمان برند که امام در غیر خاندان رسول خدا محمد ﷺ یافت شود؟ به خدا که ضمیرشان به خود آن ها دروغ گفته [تکذیبشان کند] و بیهوده آرزو بردند، به گردنه بلند و لغزنده ای که به پایین می لغزند بالا رفتند و خواستند که با خرد گم گشته و ناقص خود و با آراء گمراه کننده خویش نصب امام کنند و جز دوری از حق بهره نبرند [خدا آن ها را بکشد، به کجا منحرف می شوند؟] آهنگ مشکلی کردند و دروغی پرداختند و به گمراهی دوری افتادند و در سرگردانی فرو رفتند که با چشم بینا امام را ترک گفتند: «شیطان کردارشان را در نظرشان بیاراست و از راه منحرفشان کرد با آن که اهل بصیرت بودند.» از انتخاب خدا و انتخاب رسول خدا ﷺ و اهل بیتش روی گردان شده و به انتخاب خود گراییدند در صورتی که قرآن صدا برآورد که: «پروردگارت هر چه خواهد بیافریند و انتخاب کند. اختیار به دست آن ها نیست. خدا از آن چه با او شریک می کنند منزه و والا است» و باز خدای عزوجل فرماید: «هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارد که چون خدا و پیغمبرش چیزی را فرمان دادند، اختیار کار خویش داشته باشد» و فرموده است: «شما را چه شده، چگونه قضاوت می کنید؟ مگر کتابی دارید که آن را می خوانید تا هر چه خواهید انتخاب کنید در آن کتاب بیابید یا برای شما تا روز قیامت بر عهده ما پیمان های رسا هست که هر چه قضاوت کنید حق شماست، از آن ها بپرس کدامشان متعهد این مطلب است یا مگر شریکانی دارید، اگر راست گویند، شریکان خویش بیاورند.» همچنین خدای عزوجل فرموده است: «چرا در قرآن اندیشه نمی کنید یا مگر بر دلها قفل دارند و فرموده: «مگر خدا بر دل هاشان مهر نهاده که نمی فهمند» یا «گفتند شنیدیم ولی نمی شنیدند و همانا بدترین جانوران به نظر خدا مردم کر و لالند که تعقل نمی کنند و اگر خدا در آن ها خیری سراغ داشت به آن ها شنوایی می داد و اگر شنوایی هم می داشتند پشت می کردند و روی گردان بودند»

یا «گفتند شنیدیم و نافرمانی کردیم» (منصب امامت اکتسابی نیست) بلکه فضلی است از خدا که به هر کس خواهد می‌دهد. پس چگونه ایشان را رسد که امام انتخاب کنند در صورتی که امام عالمی است که نادانی ندارد، سرپرستی است که عقب‌نشینی ندارد، کانون قدس و پاکی و طاعت و زهد و علم و عبادت است؛ دعوت پیغمبر به او اختصاص دارد، از نژاد پاک فاطمه بتول است، در دودمانش جای طعن و سرزنشی نیست و هیچ شریف نژادی به او نرسد، از خاندان قریش و کنگره هاشم و عترت پیغمبر و پسند خدای عزوجل است، برای اشراف شرف است و زاده عبد مناف است، علمش در ترقی و حلمش کامل است، در امامت قوی و در سیاست عالم است، اطاعتش واجب است، به امر خدای عزوجل قائم است، خیرخواه بندگان خدا و نگهبان دین خداست: خدا پیغمبران و امامان را توفیق بخشیده و از خزانه علم و حکم خود آن‌چه به دیگران نداده به آن‌ها داده، از این جهت علم آن‌ها برتر از علم مردم زمانشان باشد که خدای تعالی فرموده: «آیا کسی که سوی حق هدایت می‌کند شایسته‌تر است که پیروی‌اش کنند یا کسی که هدایت نمی‌کند جز این که هدایت شود، شما را چه شده؟ چگونه قضاوت می‌کنید؟ و گفته دیگر خدای تعالی «هر که را حکمت دادند خیر بسیاری دادند» و باز گفته خدای تعالی درباره جناب طالوت «خدا او را بر شما برگزید و به علم و تن بزرگی‌اش افزود خدا ملک خویش به هر که خواهد دهد و خدا وسعت بخشش و داناست» و به پیغمبر خویش ﷺ فرمود: «خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و آن‌چه را نمی‌دانستی به تو تعلیم داد، کرم خدا به تو بزرگ بود» و نسبت به امامان از اهل بیت و عترت و ذریه پیغمبر ﷺ فرمود: و یا به مردم نسبت به آن‌چه خدا از کرم خویش به ایشان داده حسد می‌برند حقاً که ما خاندان ابراهیم را کتاب و حکمت دادیم و به آن‌ها ملک عظیمی دادیم کسانی به آن گرویدند و کسانی از آن روی گردانیدند و جهنم آن‌ها را بس افروخته آتشی است» همانا چون خدای عزوجل بنده‌ای را برای اصلاح امور بندگان انتخاب فرماید سینه‌اش را برای آن کار باز کند و چشمه‌های حکمت در دلش گذارد و علمی به او الهام کند که از آن پس از پاسخی در نماند و از درستی منحرف نشود. پس او معصوم است و تقویت شده و با توفیق و استوار گشته، از هر گونه خطا و لغزش و افتادگی در امان است. خدا او را به این صفات امتیاز بخشیده تا حجت رسای او بر بندگان باشد و گواه بر مخلوقش و این بخشش و کرم خداست. به هر که خواهد عطا کند و خدا دارای کرم بزرگی است. «آیا مردم چنان قدرتی دارند که بتوانند چنین کسی انتخاب کنند یا ممکن است انتخاب شده آن‌ها این‌گونه باشد تا او را پیشوا سازند به خانه خدا سوگند که این مردم از حق تجاوز کردند و کتاب خدا را پشت سر انداختند مثل این که نادانند، در صورتی که هدایت و شفا در کتاب خداست. این‌ها کتاب خدا را پرتاب کردند و از هوس خود پیروی نمودند. خدای جل و تعالی هم ایشان را نکوهش نمود و دشمن داشت و تباهی داد و فرمود: «ستم‌گتر از آن که هوس خویش را بدون هدایت خدای پیروی کند کیست؟ خدا گروه ستم‌کاران را هدایت نمی‌کند» و فرمود: «تباهی باد بر آن‌ها و اعمالشان نابود شود» و فرمود: «بزرگ است در دشمنی نزد خدا و نزد مؤمنان. خدا این‌گونه بر هر دل گردن‌کش جباری مهر می‌نهد» درود و سلام فراوان خدا بر محمد پیغمبر و خاندان او. (همو: ۲۸۴-۲۹۰)

از این رو، جایگاه رفیع و والای امامت باید در تفکر دینی جایگاه ویژه‌ای بیابد.<sup>۱</sup>

### گستره مباحث امامت

امامت در دو ساحت عامه و خاصه تنها سه عرصه دارد: تبیینی، اثباتی و دفاعی. مباحث دفاعی شامل چهار دسته شبهه است: نخست، شبهاتی سنتی با تبیین و پاسخ سنتی مانند شبهات رایج در کتاب‌های اهل سنت؛ دوم، شبهات سنتی با تبیین جدید و با بهره‌گیری از روش‌ها و مبانی سنتی مانند شبهه نظریه علمای ابرار که آقای مدرسی با تبیین جدید و با استفاده از منابع رجالی، تاریخی و کلامی سنتی ارائه کرده است؛ سوم، شبهات سنتی با تبیین جدید و با بهره‌گیری از روش‌ها و مبانی و منابع جدید مانند شبهه ناسازگاری خاتمیت و امامت که آقای سروش با بهره‌گیری از روش‌ها و مبانی هرمنوتیک و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی جدید مطرح کرده است؛ چهارم شبهات جدید و زاینده دنیای مدرن است، مانند شبهه تعارض امامت و دموکراسی یا شبهه تعارض مهدویت با مدرنیته و پلورالیسم دینی.

هر یک از ساحت‌های امامت عامه و خاصه به مسائل و مباحث خاص می‌پردازد. قاضی عبدالجبار معتزلی بر این باور است که مباحث امامت عامه در سه حوزه وظایف امامت، صفات امامت و راه‌های تعیین امامت منحصر می‌شود. (معتزلی، ۱۹۸۶: ج ۱، ۱۱) خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که مباحث امامت در پنج حوزه که می‌گنجد: مطلب ما (تعریف امامت)، مطلب هل (اثبات ضرورت امامت)، مطلب لم (غایت، وظایف و کارکردهای امامت)، مطلب کیف (صفات امامت) و مطلب من (مصدق امامت). (طوسی، بی‌تا: رساله الامامة، ۴۲۶)

شایسته است مباحث امامت عامه در پنج دسته تعریف و تبیین امامت، دلایل وجوب امامت، وظایف و کارکردهای امامت، شرایط عام و خاص امامت و راه‌های نصب امام و آن‌گاه امامت خاصه در سه دسته اثبات امامت بلافصل امام علی علیه السلام، اثبات امامت ائمه و خلفای اثنی‌عشر و مهدویت طرح شود.

### جایگاه معرفتی امامت

آیا امامت، از اصول دین است یا فروع؛ کلامی است یا فقهی؟ متفکران اسلامی سه دیدگاه را مطرح کرده‌اند: دیدگاهی امامت را از اصول دین، دیدگاهی از فروع دین و دیدگاه سوم آن را از

۱. برای تحقیق درباره دکتورین امامت به منابع ذیل بنگرید: *أوائل المقالات*، شیخ مفید؛ *شرح الاصول الخمسة*، قاضی عبدالجبار معتزلی؛ *الحدود و الحقائق*، سید مرتضی؛ *الشافی فی الإمامة*، همو؛ *شرح العبارات المصطلحة*، شیخ طوسی؛ *تلخیص الشافی*، همو؛ *رسالة فی الإمامة*، خواجه نصیر؛ *تجريد الاعتقاد*، همو؛ *قواعد المرام*، ابن میثم بحرانی؛ *نهج المسترشدين*، علامه حلی؛ *كشف المراد*، همو؛ *إرشاد المسترشدين*، فخر المحققین؛ *المواقف*، قاضی عضدالدین ایجی؛ *شرح المواقف و التعریفات*، جرجانی؛ *المقاصد و شرح المقاصد*، تفتازانی؛ *مقدمه*، ابن خلدون؛ *شرح تجرید*، قوشچی؛ *گوهر مراد و سوارق الإلهام*، لاهیجی؛ *أنیس الموحدين*، محمد مهدی نراقی؛ *کفایة الموحدين*، نوری طبرسی؛ *الالهیات*، آیت‌الله سبحانی؛ *تلخیص عقبات الأنوار*، سید علی میلانی و برنامه نرم‌افزاری *مکتبه اهل البیت*.

اصول مذهب می‌شمرد. متکلمان اهل سنت به‌ویژه اشاعره، امامت را به دلیل اهمیت در کتاب‌های کلامی مطرح کرده‌اند، ولی آن را جزء مباحث فقهی و فروع دین دانسته‌اند. مبنای این دیدگاه تصور آنان از امامت است که آن را به تئوری سیاسی تحویل برده‌اند.

امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ق) می‌نویسد:

سخن گفتن درباره امامت، از اصول عقاید به شمار نمی‌آید و خطر (گمراه شدن) کسی که وارد بحث امامت می‌شود، بسی بیش‌تر از خطر (گمراه شدن) کسی است که نسبت به آن، از اساس، جاهل باشد. (جوینی، بی‌تا: ۲۴۵)

ابوحامد محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ ق) آورده است:

بحث کردن در باب امامت، نه از اصول دین و نه بحثی صرفاً عقلی است، بلکه از مسائل فقهی به شمار می‌رود... و لکن از آن‌جا که از دیرباز، رسم چنین بوده است که مباحث کتاب‌های اعتقادی را با بحث امامت به پایان برند، ما نیز چنین کردیم. (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۴)

سیف‌الدین آمدی (متوفای ۶۳۱ ق) بر این نظر اصرار ورزیده و در پاسخ به چرایی طرح امامت در کتاب‌های کلامی می‌گوید: عادت بر این بوده است که آن را در اواخر کتب کلامی می‌آوردند... ما صحیح ندانستیم که با نیورده آن در این کتاب، خرق عادت کنیم. (آمدی، ۱۳۹۱) قاضی عضدالدین ایجی (متوفای ۷۵۶ ق) می‌گوید:

و آن در نزد ما از فروع است و برای پیروی از گذشتگان، ما آن را در علم کلام آوردیم. (ایجی، بی‌تا: ج ۳، ۵۷۸)

شهرستانی، (بی‌تا: ۵۵۹) تفتازانی، (بی‌تا: ج ۵، ۲۳۲) ابن‌خلدون (بی‌تا: ۱۹۳) و دیگر اشعریان نیز همین مسیر را طی کرده‌اند. معتزله، مطلب صریحی در این باب نیاورده‌اند. متفکران امامیه و برخی از اشعریان،<sup>۱</sup> امامت را جزء اصول دین دانسته‌اند و منکر آن را کافر معرفی کرده‌اند. شیخ صدوق می‌گوید:

يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة و المنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد. (صدوق، ۱۴۱۸: ۲۷)

شیخ مفید می‌نویسد:

واتفقت الاماميه على أن من انكر امامة أحد الأئمة و جحد ما اوجب الله من فرض الطاعات فهو كافر ضال، مستحق للخلود في النار؛ (مفید، ۱۳۷۴: ۷)

امامیه متفقند که منکر امامت یکی از ائمه و سرباززننده از آن‌چه خدا واجب کرده کافر و گمراه و سزاوار خلود در آتش است.

۱. همچون الاسروشنی در *فصول الاسروشنی* و قاضی بیضاوی که از اعظم اشاعره است در *منهاج* گفته است مسئله امامت از اعظم مسائل اصول دین است.

سید مرتضی، امامت را همچون نبوت، از بزرگ‌ترین مسائل اصول دین دانسته (شریف مرتضی، بی‌تا: ج ۱، ۱۶۵ - ۱۶۶) و با صراحت می‌گوید:

بما یجب اعتقاده من جمیع اصول الدین... (همو: ج ۳، ۹)

شیخ طوسی، مخالفان شمردن امامت از اصول دین را به کفر محکوم کرده است (طوسی، ۱۳۱۸: ج ۱، ۳۳۵) و می‌نویسد:

تحریر رسالة وجیزة فی معرفة الرکن الثالث من اصول الدین و هو الکلام فی إمامة الائمة الطاهرین. (رسالة الامامة، چاپ شده در تلخیص المحصل، ۴۲۴)

علامه حلی در بحث امامت می‌گوید:

باب یازدهم در مورد چیزهایی از شناخت اصول دین است که بر تمام مکلفان واجب است. تمامی علما اجماع دارند که شناخت خدا و صفات ثبوتیه و سلویه‌اش و... همچنین شناخت نبوت و امامت و معاد واجب است. (حلی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۳ و ۱۴)

وی می‌نویسد:

ان الامامة رکن عظیم من أركان الدین و اصوله فیجب أن یثبت النص لان ما هو دونها كالصلوة و الزکوة ثابت بالنص فثبوتها بالنص اولی؛ (حلی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۲۰۸)

امامت رکن عظیمی از ارکان دین و اصول دین است. پس واجب است که به سبب نص ثابت شود؛ چرا که آن چه پایین‌تر از اوست مانند نماز و زکات به وسیله نص ثابت شده. لذا ثبوت امامت به طریق اولی نیز به وسیله نص واجب است.

آن‌قدر این ادعا بدیهی و روشن است که ابن‌خلدون در معرفی مذهب تشیع و دیدگاه آن درباره امامت می‌نویسد:

... امامت از مصالح عامه نیست که به نظر امت واگذار شود و اختیار تعیین امام به مردم سپرده شود، بلکه امامت از ارکان دین و زیربنای اسلام است... (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۱۹۶)

محقق لاهیجی می‌گوید:

جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنابر آن که بقای دین و شریعت را موقوف دانند به وجود امام، چنان‌که ابتدای شریعت موقوف است به وجود نبی. پس حاجت دین به امام به منزله حاجت دین است به نبی. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۴۶۷ - ۴۶۸)

بزرگان دیگری چون ابن‌مجد حلی، (اشارة السبق، ۳۲) مقدس اردبیلی، (الحاشیة علی الالهیات، ۱۷۸ و ۱۷۹) سید نور الله تستری، (احقاق الحق، ج ۲، ۳۰۵) محقق لاهیجی، (۱۳۶۴: ج ۱، ۴۶۷ و ۴۶۸) ملا صالح مازندرانی، (۱۴۲۱: ج ۲، ۱۵) ملامهدی نراقی، (۱۴۰۳: ج ۱، ۱۳۷) شیخ مرتضی انصاری (کتاب الطهارة، ج ۲، ۳۵۲) و حکیم سبزواری (۱۳۸۸ الف: ج ۲، ۲۲۷ و ۱۳۸۸ ب: ج ۱، ۴۳۸)

محمدحسن مظفر، (۱۴۲۲: ج ۲، ۱۰ و ۱۹۹۲: ۶۵) آیت‌الله خوئی، (۱۴۱۷: ج ۲، ۸۴) آیت‌الله مرعشی، (احقاق الحق، ج ۲، ۴۱۴) و آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۸۹: ۱۷۵) به همین دیدگاه تصریح کرده و با ادله چهارگانه قرآن، سنت، اجماع و عقل به اثبات آن پرداخته‌اند.<sup>۱</sup>

شماری از اندیشمندان شیعی با وجود این که اصول دین بودن امامت را پذیرفته‌اند انتساب کفر مخالفان امامت در روایات را توجیه کرده و آن را در برابر ایمان نه اسلام دانسته‌اند. بر اهل علم پوشیده نیست که کفر در مقابل اسلام، مستلزم کفر در مقابل ایمان است ولی لازمه کفر در مقابل ایمان، کفر در مقابل اسلام نیست و با اسلام منافات ندارد.

صاحب جواهر می‌گوید:

شاید مراد از آن چه در اخبار فراوان بر تکفیر منکر علی علیه السلام وارد شده، کفر در مقابل ایمان است. (نجفی، بی تا: ج ۶، ۶۰)

شیخ انصاری می‌نویسد:

آن چه از مجموع روایات و کلمات بزرگان، می‌توان استفاده کرد آن است که مراد کفر در مقابل ایمانی است که اخص از اسلام است. (کتاب الطهارة، ج ۲، ۳۵۲)

بزرگانی چون امام خمینی علیه السلام نیز بر این رأی بودند.<sup>۲</sup> (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۲۰، ۳۲۳ و ۳۲۷) البته روایات فراوانی وجود دارد که بر اسلام مخالفان غیرمعاند دلالت دارند. (از جمله نک: کلینی، بی تا: ج ۲، ۴۰۱؛ مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۲۹، ۴۷۱)

این دیدگاه سبب شده تا برخی از بزرگان امامیه، عدل و امامت را جزء اصول مذهب یا اصول ایمان (از جمله: احقاق الحق، ج ۲، ۲۹۴؛ قمی، ۱۳۰۸؛ خمینی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۲۰) و توحید و نبوت و معاد را جزء اصول دین به شمار آورند. میرزای قمی (۱۲۳۱م) و مولا محمد ابراهیم کرباسی و شیخ جعفر استرآبادی (نک: استرآبادی، ۱۳۸۴: ذیل بیان موضوع علم) معتقدان به این نظریه‌اند.

میرزای قمی در رساله اصول دین می‌نویسد:

بدان که اصول دین سه است: توحید، نبوت، معاد و اما عدل و امامت، از اصول مذهبند. پس هر کسی منکر یکی از این سه چیز اول شود، کافر و نجس است... اما اگر اقرار به این سه داشته باشد و منکر عدل و امامت باشد کافر نیست، لیکن شیعه هم نیست و بلا شک از اهل جهنم است. (قمی، ۱۳۰۸: ذیل مقدمه)

محمد جواد مغنیه نیز می‌نویسد:

امامت از اصول دین و اسلام نیست بلکه اصل از مذهب تشیع است پس منکر آن اگر به توحید و نبوت و معاد اعتقاد دارد، مسلمان است اما شیعه نیست. (مغنیه، ۱۴۲۷: ۲۹۸)

۱. برای آشنایی با این ادله و نقد آن‌ها می‌توان به کتاب امامت پژوهی، ص ۱۰۸-۱۲۰ مراجعه کرد.

۲. «فهلّا تنبه بأن الروایات التي التشبث بها لم يرد فی واحد منها أن من عرف علیاً علیه السلام فهو مسلم و من جهله فهو کافر. بل قابل فی جمیعها بین المؤمن و الکافر و الکافر مقابل المسلم، غیر المقابل للایمان.»

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره کهف می‌فرماید:  
این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می‌کند و در آن، اصول سه‌گانه دین را که توحید، نبوت و معاد است جمع کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۱۳، ۴۰۵)

استاد مطهری نیز می‌فرماید:

عدل، به تنهایی علامت اشعری نبودن شمرده می‌شد. عدل و امامت توأمان، علامت تشیع بود. این است که گفته می‌شود اصول دین اسلام، سه چیز و اصول مذهب شیعه نیز همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و امامت. (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۳)

### نتیجه

امامت به اعتبار لزوم نصب توسط حق تعالی، مسئله کلامی و جزء اصول دین یا اصول مذهب و ایمان است و به اعتبار وجوب شرعی اطاعت مردم از منصب امامت و شخص امام، بحث فقهی و جزء فروع دین است؛ زیرا ملاک کلامی و فقهی بودن یک مسئله به این است که اگر بحثی مربوط به وجود خدا، صفات و افعال خداوند متعال باشد، بحثی کلامی است و اگر مربوط به فعل انسان باشد، بحثی فقهی خواهد بود. همان‌گونه که متکلمان امامیه در کتاب‌های کلامی به بحث امامت پرداخته‌اند و ضرورت امامت و صفات علم و عصمت و ولایت تکوینی و تشریحی و سیاسی - اجتماعی ائمه اثنی‌عشر را ثابت کرده‌اند، بر فقهای امامیه لازم است بحثی با عنوان «فقه‌الامامة» مطرح کنند و به وظایف شرعی امام در رعایت حقوق مردم و نیز وظایف شرعی مردم در اطاعت‌پذیری از امام بپردازند.





## منابع

۱. آشتیانی، میرزامهدی، *اساس التوحید*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش.
۲. آمدی، سیف‌الدین، *غایة المرام فی علم الکلام*، قاهره، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة لجنه احیاء التراث الاسلامی، ۱۳۹۱ ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه*، بیروت، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۴. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تعلیق: شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۵. اردبیلی (مقدس اردبیلی)، احمد بن محمد، *مجمع الفائده*، قم، بی تا، ۱۳۶۲ ش.
۶. استرآبادی، محمدجعفر، *براهین قاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۷. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف*، بیروت، انتشارات عالم الکتب، بی تا.
۸. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، *قواعد المرام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.
۹. بحرانی (محقق بحرانی)، سلیمان بن عبدالله، *الحدائق الناظره*، بی تا، بی تا.
۱۰. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام، بی تا.
۱۱. تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، بی تا، بی تا.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، مصر، بی تا، ۱۳۰۶ ق.
۱۳. جرجانی، میرسید شریف، *شرح المواقف*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۱۴. جعفریان، رسول، *جریانها و سازمانهای مذهبی - سیاسی ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی و سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۱۵. جوینی (امام الحرمین)، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف، *الارشاد فی الکلام*، بی تا، بی تا، بی تا.
۱۶. حلبی، علی بن حسن، *اشاره السیق*، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تهران، مؤسسه الهدی للنشر و التوزیع، ۱۴۲۸ ق.

۱۸. \_\_\_\_\_، *باب حادی عشر، تهران، نشر هیئت، ۱۳۷۸ ش.*
۱۹. \_\_\_\_\_، *کشف المراد، تصحیح: علامه حسن زاده آملی، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.*
۲۰. \_\_\_\_\_، *نهج المسترشدين، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.*
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، *جزوه مبادی و منابع کلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا*
۲۲. خمینی، سید روح الله، *کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.*
۲۳. خوبی، سید ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۷ ق.*
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.*
۲۵. سبزواری، هادی بن مهدی، *رسائل حکیم سبزواری، قم، نشر اسوه، ۱۳۸۸ ش.*
۲۶. \_\_\_\_\_، *اسرار الحكم، مقدمه: ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.*
۲۷. شریعتی، علی، *مجموعه آثار ۲۰، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۳ ش.*
۲۸. شریف شوشتری (قاضی تستری)، نورالله بن سید، *إحقاق الحق و إزهاق الباطل، تعلیق سید شهاب الدین مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.*
۲۹. شریف مرتضی، علی بن حسین، *رسائل، مشهد، احمد المحقق، قرن ۱۴ ق.*
۳۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل، تهران، موسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۷ ش.*
۳۱. \_\_\_\_\_، *نهاية الاقدام فی العلم الکلام، مكتبة الثقافة الدينية، قرن ۱۴ ق.*
۳۲. شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، *الحاشية علی الالهيات، بی جا، بی نا، بی تا.*
۳۳. شیرازی، قطب الدین، *درة التاج، تصحیح: احمد مشکوه، تهران، بی نا، ۱۳۷۱ ش.*
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الاعتقادات، حواشی: شیخ مفید، ترجمه: سید محمد علی حسینی، تهران، بی نا، ۱۳۷۱ ش.*
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الهدایة، قم، مؤسسه الامام الهادی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.*
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۷ ش.*
۳۷. طوسی، نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد، تهران، مؤسسه نهادگداری مطالعات علمی و پژوهشی گویا، ۱۳۷۷ ش.*

۳۸. \_\_\_\_\_، قواعد العقائد، طهران، بی‌نا، ۱۳۰۳ق.
۳۹. \_\_\_\_\_، تلخیص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، بیروت، بی‌نا، بی‌تا.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، قم، انتشارات محبین، ۱۳۸۲ش.
۴۱. \_\_\_\_\_، تهذیب الاحکام، طهران، به اهتمام محمدعلی تاجر کتابفروش، ۱۳۱۸ق.
۴۲. \_\_\_\_\_، الرسائل العشر، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
۴۳. \_\_\_\_\_، شرح العبارات المصطلحة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۴. علم‌الهدی، علی بن حسین، الحدود و الحقائق، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۲۵ق.
۴۵. \_\_\_\_\_، الشافی فی الإمامة، به اهتمام: محمدصادق بن میرابوالقاسم الخوانساری، تهران، ۱۳۰۱ق.
۴۶. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی فی علم الاصول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.
۴۷. \_\_\_\_\_، الاقتصاد فی الاعتقاد، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش.
۴۸. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه: حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش.
۴۹. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، إرشاد المسترشدين و هداية الطالبین، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۰. فضایی، یوسف، تحقیق در تاریخ و عقاید شیخی‌گری، بابی‌گری، بهایی‌گری و... و کسروی‌گرایی، تهران، آشیانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۵۱. قمی، رساله اصول دین، طهران، مشیر الاطبا هدايت الله حکیم‌باشی، ۱۳۰۸ق.
۵۲. قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، قم، نشر بیدار، بی‌تا.
۵۳. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، طهران، بی‌نا، ۱۳۱۷ق.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه: سیدجواد مصطفوی، قم، کتابفروشی علمیه اسلامی، بی‌تا.
۵۵. لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، اصفهان، بی‌نا، بی‌تا.
۵۶. \_\_\_\_\_، گوهر مراد، به اهتمام: صمد موحد، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۴ش.
۵۷. مازندرانی، محمدصالح، شرح اصول الکافی، تصحیح: علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۵۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات اصلاحی، ۱۳۸۶ش.

۵۹. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۷۷ش.
۶۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهل و نهم، ۱۳۸۹ش.
۶۱. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.
۶۲. \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، ج ۴، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.
۶۳. \_\_\_\_\_، *مقدمه‌ای بر علوم اسلامی، فلسفه و کلام*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ش.
۶۴. مظفر، محمدحسن، *دلایل الصدق*، دمشق، مؤسسه آل بیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۶۵. مظفر، محمدرضا، *عقائد الامامیه*، بیروت، دارالصفوة، ۱۹۹۲م.
۶۶. معتزلی، قاضی عبدالجبار، *المغنی*، قاهره، بی نا، ۱۹۸۶م.
۶۷. معتزلی، قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، بی نا، بی نا.
۶۸. مغنیه، محمد جواد، *الشیعة فی المیزان*، قم، مؤسسه دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۶۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات* (مجموعه مصنفات شیخ مفید)، قم، بی نا، ۱۳۷۴ش.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۷۱. مکدموت، مارتین، *اندیشه‌ای کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۷۲. کنتوری، حامد حسین بن محمد قلی، *تلخیص عقبات الأنوار*، تألیف: حامدحسین هندی، تلخیص و تعریب: علی حسینی میلانی، ترجمه: محمداقرباب محبوب القلوب، تهران، نشر نبأ، ۱۳۸۶ش.
۷۳. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، مؤسسه المرتضی العالمیه، بی تا.
۷۴. نراقی، محمدمهدی بن ابی ذر، *أنیس الموحدين*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۳ق.
۷۵. \_\_\_\_\_، *مستند الشیعه*، طهران، انتشارات عبدالکریم، ۱۲۷۳ش.
۷۶. نوری طبرسی، اسماعیل بن احمد، *کفایة الموحدين*، طهران، آقامیرزا عبدالمطلب، ۱۳۰۱ش.
۷۷. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین*، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۳۸۴ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۲۳  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## خسف بیداء

نصرت الله آیتی\*

### چکیده

«خسف بیداء» که تعدد روایات و تنوع منابع درباره آن نشان دهنده اهمیت و اهتمام نویسندگان متقدم به آن است، از نشانه‌های حتمی ظهور امام مهدی عج به شمار می‌رود که هم جوامع معتبر شیعی، احادیث مربوط به آن را گزارش کرده‌اند و هم منابع معتبر اهل سنت بدان پرداخته‌اند و دامنه آن به بحث‌های فقهی نیز کشیده شده است. مقصود از «خسف بیداء» این است که چون لشکر سفیانی که به قصد کشتن امام مهدی عج از مدینه به سمت مکه راه افتاد، در میانه راه و در سرزمین بیداء به شکلی معجزه‌آسا در زمین فرو می‌رود. تحقق اعجازآمیز این رخداد نشان می‌دهد اراده الهی بر این تعلق گرفته است که حتی با مداخله عوامل فوق طبیعی، از آخرین ذخیره خود محافظت نماید.

### واژگان کلیدی

خسف بیداء، امام مهدی عج، نشانه‌های ظهور، علایم حتمی، ظهور، سفیانی.

«خسف بیداء» یکی از نشانه‌های ظهور امام مهدی علیه السلام است که در بسیاری از روایات از آن سخن گفته شده است. این نشانه از دو واژه «خسف» و «بیداء» تشکیل شده است. واژه خسف در لغت به معنای فرو رفتن است و واژه «بیداء» به معنای بیابانی است که در آن چیزی نباشد. اما مقصود از این واژه در این جا و بلکه کاربرد اکثری آن در روایات منطقه‌ای میان مکه و مدینه است. (جزری، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۱)

مقصود از خسف بیداء این است که یکی از لشکرهای سفیانی که آهنگ کشتن امام مهدی علیه السلام را دارد در سرزمین بیداء در زمین فرو می‌رود و از رسیدن به هدف شوم خود ناکام می‌ماند.

### اهمیت خسف بیداء

این حادثه از جزئیات مربوط به حادثه قیام سفیانی است، اما با توجه به اهمیت ویژه‌ای که دارد، به طور مستقل در کنار سایر نشانه‌های ظهور از آن یاد شده است. برای اثبات اهمیت این حادثه، دلایل بسیاری وجود دارد:

۱. این حادثه از نشانه‌های حتمی ظهور شمرده شده است.

۲. در میان سایر نشانه‌های ظهور، وضعیتی منحصر به فرد دارد؛ زیرا از یک سو پدیده‌ای اعجاز‌آمیز است و از سوی دیگر با صیحه آسمانی که آن هم پدیده‌ای معجزه‌آسا است این تفاوت را دارد که صیحه آسمانی پدیده‌ای است که در آسمان رخ می‌دهد و انسان‌ها فقط نظاره‌گر آن هستند، اما خسف بیداء در زمین رخ می‌دهد و بر تعدادی از انسان‌ها نازل می‌شود و گروهی را به کام مرگ می‌فرستد. به تعبیر دیگر، برخلاف صیحه آسمانی که فقط جنبه گزارش‌گری و اطلاع‌رسانی دارد، حادثه خسف، دخالت مستقیم خداوند در حمایت از جبهه حق است و نشان از آن دارد که اراده خداوند سبحان آن است که به هر صورت ممکن، ولو با دخالت عوامل غیرطبیعی، از جان امام مهدی علیه السلام محافظت نماید. این رخداد اعجاز‌آمیز که منجر به نابودی بخش‌هایی از مهم‌ترین جبهه مخالف حضرت می‌شود، برای سایر مخالفان و معاندان، دارای این پیام است که مقاومت در برابر حرکت جهانی امام مهدی علیه السلام ثمری جز شکست در پی نخواهد داشت.

۳. وجه تمایز دیگری که میان صیحه آسمانی و خسف وجود دارد و نشان‌دهنده اهمیت خسف است، این است که صیحه گرچه پدیده‌ای اعجاز‌گونه است، ولی از آن جا که بیش‌تر جنبه اطلاع‌رسانی دارد ممکن است با اقدامات رسانه‌ای جبهه باطل تا اندازه زیادی از خاصیت آن کاسته شود، همچنان که در روایات وارد شده است که شیطان با ندایی که سر می‌دهد، امر را بر بسیاری از مردم مشتبه می‌کند. اما خسف بیداء اقدامی کوبنده است که جایی برای شک و شبهه

باقی نمی‌گذارد و جبهه باطل از انجام نمونه مشابه آن عاجز است. نکته‌ی یاشده می‌تواند دلیل دیگری بر اهمیت خسف باشد که کنکاش پیرامون آن را ضرورت می‌بخشد.

۴. نکته‌ی دیگری که اهمیت این ماجرا را می‌نمایاند، شباهت آن با ماجرای اصحاب فیل است؛ زیرا در طول تاریخ دو سپاه جنگی وجود داشته و خواهند داشت که در مسیر مکه به شکل اعجاز‌آمیز و با دخالت نیروهای غیبی نابود می‌شوند؛ نخستین سپاه، لشکر ابرهه بود که به هدف ویران‌سازی کعبه به بلای آسمانی نابود شد و سپاه دوم سپاه سفیانی است که به هدف کشتن روح و حقیقت کعبه، بدان سو حرکت می‌کند و در میانه راه به بلای زمینی گرفتار می‌شود. این شباهت می‌تواند دارای این نکته باشد که در جریان یورش سپاه سفیانی به سمت مکه، به شخصیتی سوءقصد شده است که حداقل شأنی هم‌طراز کعبه دارد؛ شخصیتی که با کشته شدنش همان اتفاقی خواهد افتاد که با ویران شدن کعبه که نماد توحید و یگانه‌پرستی است رخ می‌داد.

### خسف بیداء در قرآن

واژه خسف و مشتقات آن هشت‌بار در قرآن کریم به کار رفته است. در این هشت مورد، یک‌بار آن به صورت اخباری از فرورفتن قارون در زمین سخن گفته شده است:

﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾؛ (قصص: ۸۱)

آن‌گاه [قارون] را با خانه‌اش در زمین فرو بردیم، و گروهی نداشت که در برابر [عذاب] خدا او را یاری کنند و [خود نیز] نتوانست از خود دفاع کند.

و در چندین مورد کفار و مشرکان به فرو رفتن در زمین و عذاب‌های مشابه تهدید شده‌اند:

﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾؛ (نحل: ۴۵)

آیا کسانی که تدبیرهای بد می‌اندیشند، ایمن شدند از این که خدا آنان را در زمین فرو ببرد، یا از جایی که حدس نمی‌زنند عذاب برایشان بیاید؟

﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلاً﴾؛ (اسراء: ۶۸)

مگر ایمن شدید از این که شما را در کنار خشکی در زمین فرو برد یا بر شما طوفانی از سنگ‌ریزه‌ها بفرستد، سپس برای خود نگاهبانی نیابید؟

تهدید به خسف در زمین و عملی شدن آن درباره قارون در گذشته تاریخ، استبعاد احتمالی تحقق این پدیده را در آینده به کلی برطرف می‌کند.

افزون بر این، پیشوایان معصوم چهار آیه از آیات قرآن کریم را به حادثه خسف بیداء تأویل کرده‌اند. البته آیات دیگری نیز وجود دارند که به این موضوع تأویل شده‌اند. (انعام: ۶۵؛ هود: ۸۳) لیکن این آیات به مطلق خسف تأویل شده‌اند و در آن‌ها نامی از بیداء نیست و چنان‌که خواهد آمد، خسفی که در آخرالزمان رخ می‌دهد منحصر به خسف بیداء نیست. بنابراین، چه‌بسا این روایات به خسف‌هایی غیر از خسف بیداء نظر داشته باشند. چهار آیه یاد شده از شمار زیر است:

۱. «أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (نحل: ۴۵)

از امام صادق علیه السلام درباره این آیه چنین روایت شده است:

فَإِذَا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْهُمْ مَعَهُ ثَلَاثُمِائَةَ رَجُلٍ وَمَعَهُ رَايَةٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَامِداً إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى يَمُرَّ بِالْبَيْدَاءِ فَيَقُولُ هَذَا مَكَانُ الْقَوْمِ الَّذِينَ خُسِفَ بِهِمْ وَهِيَ الْآيَةُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ: «أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ \* أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقْلِبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ»؛ (عباسی، بی تا: ج ۱، ۶۵)

پس چون یکی از فرزندان حسین خروج کرد که همراهش سیصد و اندی مرد بودند و با او پرچم پیامبر خدا بود و قصد مدینه را داشت تا این‌که به بیداء می‌رسد و می‌گوید: این‌جا مکان گروهی است که در زمین فرو می‌روند و این همان سخن خداوند است که می‌فرماید: «آیا کسانی که تدبیرهای بد می‌اندیشند، ایمن شدند از این‌که خدا آنان را در زمین فرو ببرد، یا از جایی که حدس نمی‌زنند عذاب برایشان بیاید؟ آیا در حال رفت و آمدشان [گریبان] آنان را بگیرد، و کاری از دستشان برنیاید؟»

۲. «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزَعُوا فَلَا قَوْتَ وَأَخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ». (سبأ: ۵۱)

این آیه در روایات متعددی هم در منابع شیعه و هم در منابع اهل سنت به خسف بیداء تأویل شده است. از جمله امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

... وَ يَأْتِي الْمَدِينَةَ بِجَيْشٍ جَرَّارٍ حَتَّى إِذَا أَنْتَهَى إِلَى بَيْدَاءِ الْمَدِينَةِ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ: «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزَعُوا فَلَا قَوْتَ وَأَخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ»؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۱۶)

... و سفیانی با سپاهی بزرگ به مدینه می‌آید. چون به بیداء مدینه می‌رسد خداوند او را در زمین فرو می‌برد و این همان سخن خداوند بلندمرتبه است که می‌فرماید: «وای کاش می‌دیدید هنگامی را که [کافران] وحشت‌زده‌اند [آن‌جا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده‌اند.»

و در منابع اهل سنت از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین روایت شده است:



... و یخلى جيشه التالى بالمدينة، فينهونها ثلاثة أيام و لياليها، ثم يخرجون متوجهين إلى مكة، حتى إذا كانوا بالبيداء، بعث الله جبريل، فيقول: يا جبرائيل! اذهب فأبدهم، فيضربها برجله ضربة يخسف الله بهم، فذلك قوله في سورة سبأ ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ فِرْعَوْنًا فَلَا قُوَّةَ...﴾؛ (دمشقي، ١٤١٥: ج ٢٢، ١٢٩)

... و سفیانی سپاه دیگرش را در مدینه رها می کند و آن ها سه شبانه روز آن جا را غارت می کنند. سپس به سوی مکه حرکت می کنند و چون به بیداء می رسند خداوند جبرئیل را می فرستد و به او می فرماید: ای جبرئیل، برو و آن ها را نابود کن! پس او با پا ضربه ای به زمین می زند و خداوند آن ها را در دل زمین فرو می برد و این همان سخن خداوند در سوره سبأ است که می فرماید: «و ای کاش می دیدی هنگامی را که [کافران] وحشت زده اند [آن جا که راه] گریزی نمانده است...»

### ۳. «حم عسق» (شوری: ۱ و ۲)

از امام باقر علیه السلام در این باره چنین روایت شده است:

«حم» حتم و «ع» عذاب، و «س» سنون کسنی یوسف - علیه السلام - و «ق» قذف و خسف و مسخ یكون فی آخر الزمان بالسفیانی و اصحابه ...؛ (حسینی استرآبادی، ١٣٦٦: ج ٢، ٥٤٢)

«حم» حتمیت است و «ع» عذاب است و «س» سال های خشک سالی است، مانند سال های خشک سالی یوسف علیه السلام و «ق» پرتاب کردن و فرو رفتن و مسخی است که در آخر الزمان برای سفیانی و اصحابش خواهد بود...

۴. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بَمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾. (نساء: ۴۷)

امام صادق علیه السلام در ضمن روایتی چنین فرمودند:

... فَيَنْزِلُ أَمِيرُ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ الْبَيْدَاءَ فَيَنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: يَا بَيْدَاءُ! أَبْيَدِي الْقَوْمَ، فَيُخَسِفُ بِهِمْ، فَلَا يُفْلِتُ مِنْهُمْ إِلَّا ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ، يُحَوَّلُ اللَّهُ وُجُوهَهُمْ إِلَىٰ أَقْفَيْتِهِمْ وَهُمْ مِنْ كَلْبٍ وَ فِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةٌ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بَمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا﴾. ... (نعمانی، ١٤٢٢: ٢٩٠)

امیر سپاه سفیانی در بیداء فرود می آید. پس منادی از آسمان ندا می دهد: ای بیداء، این قوم را نابود کن! پس آن ها را در خود فرو می برد و از آن ها جز سه نفر باقی نمی ماند که خداوند صورت هایشان را به پشت سر برمی گرداند. آن ها از قبیله کلبند و این آیه درباره آنان نازل شده است: «ای کسانی که به شما کتاب داده شده است، به آن چه فرو فرستادیم و تصدیق کننده همان چیزی است که با شماست ایمان بیاورید، پیش از آن که چهره هایی را محو کنیم و در نتیجه آن ها را به قهقرا بازگردانیم.» ...

البته این روایت در مقام بیان مصداق برای برگرداندن سر به پشت است و نه مصداق برای خسف، یعنی یکی از مصداقی برگرداندن سر به سمت پشت که در این آیه آمده برای تعدادی از سپاه سفیانی رخ می‌دهد که از خسف نجات می‌یابند و در آیه اشاره‌ای به فرو رفتن در زمین نیست. با این حال، از آن‌جا که برگرداندن سر به طرف پشت برای سپاه خسف رخ می‌دهد، این آیه را در شمار آیاتی می‌توان دانست که به خسف تأویل شده است.

### خسف بیداء در منابع شیعه و اهل سنت

روایات مربوط به این حادثه در بسیاری از منابع کهن شیعه و اهل سنت ذکر شده است که تنوع این منابع و نیز دست اول بودن آن‌ها و توجه محدثان بزرگ شیعه و سنی به این روایات می‌تواند دلیلی بر اصالت و صحت داشتن اصل این ماجرا باشد. از میان منابع شیعه می‌توان به *اثبات الرجعة* فضل بن شاذان، *الکافی* کلینی، *کمال‌الدین و الاختصاص* شیخ صدوق، *الغیبة* نعمانی، *الغیبة* شیخ طوسی، *الارشاد* شیخ مفید، *تفسیر قمی*، *تفسیر عیاشی* و *کتاب سلیم بن قیس* اشاره کرد و از میان منابع اهل سنت می‌توان از صحاح سته و *صحیح ابن حبان* و *مسند احمد بن حنبل* نام برد. البته گفتنی است که در کتاب‌هایی همچون *صحیح بخاری* و *مسلم* از حرکت سپاهی به سوی کعبه به قصد تخریب آن و فرورفتن آن در سرزمین بیداء یا پناهنده شدن مردی به خانه خدا و حرکت سپاهی بدان سو برای کشتن آن مرد و در نهایت فرو رفتن آن سپاه در منطقه بیداء سخن گفته شده است. برای نمونه، بخاری از عایشه از پیامبر گرامی اسلام ﷺ چنین حدیث می‌کند:

یغزو جيش الكعبة فإذا كانوا ببيداء من الأرض يخسف بأولهم و آخرهم. قالت: قلت: يا رسول الله! كيف يخسف بأولهم و آخرهم و فيهم أسواقهم و من ليس منهم؟ قال: يخسف بأولهم و آخرهم، ثم يبعثون على نياتهم؛ (بخاری، ۱۴۰۱: ج ۳، ۱۹)

سپاهی قصد تخریب کعبه را می‌کند و چون به بیابانی می‌رسد، از اول تا به آخرشان در زمین فرو می‌روند. [عایشه] می‌گوید: عرض کردم: ای رسول خدا، با این‌که در میان آن‌ها اهل بازار و کسانی که جزو سپاه نیستند حضور دارند، باز هم همگی در زمین فرو می‌روند؟ [پیامبر] فرمودند: همگی در زمین فرو می‌روند، ولی طبق نیتشان محشور می‌شوند.<sup>۱</sup>

مسلم نیز در حدیث مشابهی از عایشه از آن حضرت چنین روایت می‌کند:

إن ناساً من أمتي يؤمون بالبيت برجل من قريش قد لجأ بالبيت حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم...؛ (قشیری نیشابوری، ج ۸، ۱۶۸)

۱. ترجمه فوق بر اساس تفسیر عینی، از شارحان مشهور صحیح بخاری است. (نک: عینی، بی تا: ج ۱۱، ۲۳۵)

گروهی از امت من به خاطر مردی از قریش که به کعبه پناه برده قصد خانه خدا را می‌کنند و چون به بیداء می‌رسند در آن فرو می‌روند ...

این روایات به ظاهر گویا، ارتباطی با امام مهدی علیه السلام ندارند؛ اما روایات دیگری وجود دارد که ارتباط آن‌ها با امام مهدی علیه السلام بسیار شفاف‌تر است و از آن‌جا که به نظر، این مجموعه روایات از یک خانواده حدیثی هستند، می‌توان به ارتباط این مجموعه با خسف بیدایی که درباره سفیانی است اطمینان حاصل کرد. برای نمونه، احمد بن حنبل در *المسنند* خود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین روایت می‌کند:

يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من المدينة هارب إلى مكة فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه و هو كاره فيبأيعونه بين الركن و المقام فيبعث إليهم جيش من الشام فيخسف بهم بالبیداء فإذا رأى الناس ذلك أتته ابدال الشام و عصائب العراق فيبأيعونه... يعمل في الناس سنة نبیهم - صلى الله عليه و سلم - و يلقى الاسلام بجرانه إلى الأرض يمكث تسع سنين؛ (شيباني، بی تا: ج ۶، ۳۱۶)

هنگام مرگ خلیفه‌ای اختلافی خواهد بود. پس مردی از مدینه خارج شده به مکه می‌گریزد. پس تعدادی از اهل مکه نزد او می‌روند و او را به اکراه از مخفیگاهش بیرون می‌آورند و میان رکن و مقام با او بیعت می‌کنند. در این حال سپاهی از شام به سوی‌شان گسیل داده می‌شود و آن‌ها در بیداء در زمین فرو می‌روند. چون مردم این واقعه را مشاهده می‌کنند ابدال شام و گروه‌های (عصایب) عراق نزد او می‌آیند و با او بیعت می‌کنند... او در میان مردم بر اساس سنت پیامبرشان رفتار می‌کند و اسلام را در زمین استقرار می‌بخشد و هفت سال می‌ماند.

روایت یاد شده را ابن حبان نیز در صحیح خود آورده و برای آن چنین عنوانی قرار داده است:

ذكر الخبر المصرح بأن القوم الذين يخسف بهم إنما هم القاصدون إلى المهدي؛ (فارسی، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۱۵۸)

بیان حدیثی که تصریح می‌کند قومی که در زمین فرو می‌روند کسانی هستند که به دنبال مهدی‌اند.

ابوداود سجستانی نویسنده یکی از صحاح شش‌گانه اهل سنت نیز این روایت را در کتاب *المهدی* آورده است (سجستانی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۳۱۰) این نشان می‌دهد که طبق برداشت او روایت موردنظر درباره امام مهدی علیه السلام است به نظر می‌رسد آن‌چه باعث شده این دو نویسنده مشهور اهل سنت این روایت را مربوط به امام مهدی علیه السلام بدانند تعبیری همچون بیعت میان میان رکن و مقام، پیوستن ابدال شام و عصایب عراق، عمل به سنت پیامبر و از همه مهم‌تر استقرار بخشیدن همه جانبه اسلام است که به گواهی روایات دیگر اجتماع این مجموعه تنها در امام مهدی علیه السلام

است. به نظر می‌رسد بر اساس آنچه گذشت بتوان این ادعا را پذیرفت که مجموعه روایات دربارهٔ خسف بیداء خانواده‌ای حدیثی به شمار می‌آیند که همگی از رخدادی برای سفیانی در آخرالزمان خبر می‌دهند، گرچه این خانواده حدیثی از نظر شفافیت دلالت در یک سطح نیستند.

### خسف بیداء در منابع فقهی

دامنهٔ ماجرای خسف بیداء به کتاب‌های فقهی نیز کشیده شده است. در این خصوص روایات متعددی مبنی بر کراهت نماز گزاردن در سرزمین بیداء وجود دارد. برای نمونه از امام صادق علیه السلام در این باره چنین روایت شده است:

الصلوة تکره فی ثلاثة مواطن من الطريق: البیداء و هی ذات الجیش وذات الصلاصل وضجنان؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۳۸۹)

در سه مسیر نماز خواندن مکروه است: بیداء که همان ذات الجیش است و ذات الصلاصل و ضجنان.

برخی از فقها علت حکم یاد شده را خسف سپاه سفیانی در این سرزمین می‌دانند. برای نمونه ابن‌ادریس حلی در مقام شمارش مکان‌هایی که نماز در آنها کراهت دارد چنین می‌نویسد:

و بیداء چراکه آن‌جا سرزمین خسف است بر اساس آنچه در روایات آمده است سپاه سفیانی در حالی که قصد مدینه الرسول را دارد به آن‌جا می‌آید و خداوند آن‌ها را در دل زمین فرو می‌برد. (حلی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۲۶۵)

### تنوع خسف

پیش از بررسی جزئیات حادثهٔ خسف بیداء دربارهٔ سفیانی توجه به این نکته خالی از فایده نیست که در روایات افزون بر خسف لشکر سفیانی در سرزمین بیداء از چندین خسف دیگر نیز یاد شده است که عبارتند از:

#### ۱. خسف جابیه

جابیه در لغت به معنای حوضی است که آب در آن جمع می‌شود و شتران از آن می‌نوشند و مقصود از آن در این‌جا یکی از شهرهای شام است که در سمت غرب شام واقع شده و باب‌الجابیه یکی از دروازه‌های شهر شام از سمت شهر جابیه بوده و عمر در آن‌جا خطبهٔ معروفی ایراد کرده که به خطبهٔ جابیه معروف است. (حموی، ۱۳۹۹: ج ۲، ۹۱؛ دمشق، ۱۴۱۵: ج ۲، ۴۰۸)

دربارهٔ خسف جابیه یک روایت وجود دارد که در چند منبع کهن ذکر شده است. کامل‌ترین شکل این روایت از نظر متن و سند که در کتاب *الغیبة نعمانی* آمده و سند معتبری دارد بدین صورت است:

امام باقر علیه السلام فرمودند:

يَا جَابِرُ! الزَّمِ الْأَرْضَ وَ لَا تُحْرِكْ يَدًا وَ لَا رِجْلًا حَتَّى تَرَى عَلَامَاتٍ أُذَكِّرُهَا لَكَ  
إِنْ أُذِرْتَهَا: أَوْلُهَا اخْتِلَافُ بَنِي الْعَبَّاسِ... وَ يَجِيئُكَمُ الصَّوْتُ مِنْ نَاحِيَةِ دِمَشْقَ  
بِالْفَتْحِ وَ تُخَسَفُ قَرْيَةٌ مِنْ قُرَى الشَّامِ تُسَمَّى الْجَابِيَّةَ...<sup>۱</sup> (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۸۸،  
باب ۱۴، ح ۶۷)

ای جابر، سر جایث بنشین و هیچ اقدامی نکن تا این که نشانه‌هایی را که برایت می‌گویم ببینی؛ البته اگر در آن زمان باشی. اولیای آن‌ها اختلاف بنی عباس است... و از سمت دمشق ندای پیروزی به گوشتان می‌رسد و آبادی از آبادی‌های شام که با آن جایبه گفته می‌شود در زمین فرو می‌رود و ...

شیخ مفید سند این روایت را در *الارشاد* (ج ۲، ۳۷۲) بدین صورت آورده است: الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابی‌المقدام عن جابر الجعفی. همچنین این حدیث در *الاختصاص* (۲۵۵ - ۲۵۶) و *الغیبة*، (طوسی، ۴۴۱) آمده است. سند این روایت بدین صورت نقل می‌شود: فضل بن شاذان عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن ابی‌المقدام، عن جابر الجعفی.

در *تفسیر عیاشی* نیز حدیثی مرسل از جابر جعفی در این باره روایت شده که از خسف یکی از شهرهای شام سخن گفته شده ولی در آن به جایبه تصریح نشده: «و تری منادیا ینادی بدمشق و خسف بقرية من قراها» (عیاشی، بی تا: ج ۱، ۶۴) و از آن جا که این روایت در بسیاری از فقرات مشابه روایت نعمانی است و جابر جعفی نیز گزارش‌گر آن است به نظر همان روایت نعمانی است و نمی‌توان آن را روایت مستقلی محسوب کرد.

در میان روایات یاد شده روایت نعمانی از نظر سندی معتبر و قابل اطمینان است، همچنان که راویان روایت شیخ مفید و شیخ طوسی نیز همگی ثقة هستند، اما مشکل این روایت این است که طریق شیخ مفید به کتاب حسن بن محبوب و طریق شیخ طوسی به کتاب فضل بن شاذان روشن نیست. البته شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۳۶۳) خود پس از اشاره به حدود سی کتاب از

۱. سند این روایت بدین صورت است: «اخبرنا احمد بن محمد بن سعید عن هولاء الرجال الاربعة (محمد بن المفضل، سعدان بن اسحاق بن سعید و احمد بن الحسين بن عبدالملک و محمد بن احمد بن الحسن) عن ابن محبوب و اخبرنا محمد بن يعقوب الكيني قال: حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه قال: و حدثني محمد بن عمران قال: حدثنا احمد بن محمد بن عيسى قال: حدثني علي بن محمد و غيره عن سهل بن زياد جميعاً عن الحسن بن محبوب و حدثنا عبدالواحد بن عبدالله الموصلي عن ابی علی احمد بن محمد بن ابی ناشر عن احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابی المقدام عن جابر بن يزيد الجعفی»

درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۶۸؛

درباره وثاقت احمد بن حسین بن عبدالملک، نک: همو: ۵۸؛

درباره وثاقت حسن بن محبوب، نک: همو، ۱۴۱۵: ۳۳۴؛

درباره وثاقت عمرو بن ابی مقدم، نک: خوبی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۱۴، ۸۲؛

درباره وثاقت جابر بن یزید، نک: همو: ج ۴، ۳۴۴.

مصنفات فضل بن شاذان که یکی از آنها *اثبات الرجعة* است و تذکر این نکته که فضل کتاب‌های دیگری هم دارد که اسم آنها معلوم نیست برای خود دو طریق به کتاب‌های فضل بن شاذان ذکر می‌کند که یکی از آنها بر اساس برخی از مبانی طریق معتبری است. اگر بتوان این احتمال را تقویت کرد که روایت مورد نظر از کتاب *اثبات الرجعة* بوده می‌توان به اعتبار روایت شیخ طوسی نیز رأی داد.<sup>۱</sup>

## ۲. خسف حرستا

دومین موضعی که از خسف آن به عنوان یکی دیگر از رخداد‌های پیش از ظهور یاد شده است خسف مکانی به نام حرستا است حرستا به گفته حموی شهری بزرگ و آباد میان باغ‌های شام بوده و بیش از یک فرسخ با شام فاصله داشته است. (حموی، ۱۳۹۹: ج ۲، ۲۴۱)

در این باره امام باقر علیه السلام از امام علی علیه السلام چنین روایت می‌فرماید:

إِذَا اخْتَلَفَ الرُّمْحَانُ بِالشَّامِ لَمْ تَنْجَلْ إِلَّا عَنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ. قِيلَ: وَمَا هِيَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: رَجْفَةٌ تَكُونُ بِالشَّامِ يَهْلِكُ فِيهَا أَكْثَرُ مِنْ مِائَةِ أَلْفٍ يَجْعَلُهَا اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، وَعَذَابًا عَلَى الْكَافِرِينَ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا إِلَى أَصْحَابِ الثُّرَاذِينِ الشُّهْبِ الْمُخْذُوفَةِ وَالرَّايَاتِ الصُّفْرِ تُقْبَلُ مِنَ الْمَغْرِبِ حَتَّى تَحُلَّ بِالشَّامِ، وَذَلِكَ عِنْدَ الْجَزَعِ الْأَكْبَرِ وَالْمَوْتِ الْأَحْمَرِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا حَسْفَ قَرْيَةٍ مِنْ دِمَشْقَ يُقَالُ لَهَا حَرَسْتَا، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ خَرَجَ ابْنُ أَكَلَةَ الْأَكْبَادِ مِنَ الْوَادِي الْأَيْبَسِ حَتَّى يَسْتَوِيَ عَلَى مِنْبَرِ دِمَشْقَ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا خُرُوجَ الْمَهْدِيِّ عليه السلام.

هنگامی که دو نیزه در شام برخورد کنند از یکدیگر باز نگردند مگر آن که نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند پدیدار گردد. عرض شد: آن نشانه چیست؟ فرمود: زلزله‌ای است که در شام رخ می‌دهد و در آن بیش از صد هزار تن به هلاکت می‌رسند. خداوند آن را رحمتی برای مؤمنان و عذابی برای کافران قرار می‌دهد. چون چنین شد پس به سواران مرکب‌های سفید و سیاه و گوش و دم بریده بنگرید و نیز به پرچم‌های زرد که از مغرب روی می‌آورند تا به شام برسند و این به هنگام بزرگ‌ترین بی‌تابی و مرگ سرخ است. پس وقتی چنان شد به فرو ریختن قریه‌ای از دمشق که به آن حرستا می‌گویند بنگرید و در این هنگام پسر جگرخوار از دره خشک خروج کند تا بر منبر دمشق نشیند و چون چنین شود منتظر خروج مهدی باشید.

۱. گرچه عنوان کتاب *اثبات الرجعة* است، معمولاً در کتاب‌هایی با این عنوان روایات مربوط به امام مهدی علیه السلام نیز آورده می‌شده و لذا در کتابی با عنوان *مختصر اثبات الرجعة* که خلاصه *اثبات الرجعة* فضل بن شاذان است و نزد شیخ حر عاملی بوده از میان بیست روایت تنها دو روایت مربوط به رجعت است و عمده روایات مربوط به حضرت مهدی علیه السلام است.

مرحوم نعمانی روایت یاد شده را به سند خود در کتاب *الغیبة* (ص ۳۱۷، باب ۱۸، ح ۱۶) ذکر کرده است،<sup>۱</sup> همچنان که شیخ طوسی آن را در کتاب خود با سندی آورده که ذیل آن تقریباً همان سند نعمانی است. (ص ۴۶۱)

روایاتی در منابع اهل سنت نیز در این باره وجود دارد. از جمله ابن حماد از امام علی علیه السلام چنین روایت می‌کند:

إذا اختلف أصحاب الرايات السود بينهم كان خسف قرية بإرم يقال لها حرستا  
وخرج الرايات الثلاث بالشام عنها؛ (مروزی، ۱۴۱۴: ۱۲۴)

چون صاحبان پرچم‌های سیاه با یکدیگر اختلافشان شد آبادی در ارم که با آن حرستا گفته می‌شود در زمین فرو می‌رود و سه پرچم شامی از آن جا خروج می‌کند.

روایات دیگری نیز در این باره در منابع اهل سنت وجود دارد که از غیر اهل بیت علیهم السلام روایت شده است، مانند ابن حدیث که از محمد بن حنفیه روایت شده:

يدخل أوائل أهل المغرب مسجد دمشق فبينما هم ينظرون في أعاجيبه إذ رجفت  
الأرض فانقعر غربي مسجدها و يخسف بقريّة يقال لها حرستا ثم يخرج عند  
ذلك... (همو: ۱۵۹)

اولین نفرات اهل مغرب وارد مسجد دمشق می‌شوند و در حالی که به عجایب آن نگاه می‌کنند زمین تکان می‌خورد و سمت غرب مسجد در زمین فرو می‌رود و آبادی که به آن حرستا گویند در زمین فرو می‌رود در این حال سفیانی خروج می‌کند ...

یا این روایت که از خالد بن معدان نقل شده است:

لا يخرج المهدي حتى يخسف بقريّة في الغوطة تسمى حرستا؛ (دمشقی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۱۶)

مهدی علیه السلام خروج نمی‌کند تا این که آبادی در غوطه که به آن حرستا گویند در زمین فرو رود.

و البته پاره‌ای از روایات اهل سنت صرفاً به پیش‌گویی از خسف حرستا سخن گفته‌اند و ارتباطی با جریان ظهور امام مهدی علیه السلام ندارند. (مروزی، ۱۴۱۴: ۱۲۵)

صرف‌نظر از روایاتی که در منابع اهل سنت گزارش شده از مجموع این روایات تنها یک روایت از منابع شیعه است که آن هم به دلیل ضعف سند قابل اطمینان نیست.

۱. البته طبق نوشته مصحح کتاب *الغیبة* در نسخه اصلی این کتاب به جای واژه «حرستا» «خرشنا» بوده اما به نظر می‌رسد با توجه به روایت نعمانی و سایر روایاتی که در منابع اهل سنت آمده این واژه تصحیف «حرستا» باشد.

### ۳. خسف بغداد و بصره

در این باره به صورت مرسل از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است:

يُزَجَرُ النَّاسُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عليه السلام عَنْ مَعَاصِيهِمْ بِنَارٍ تَظْهَرُ لَهُمْ فِي السَّمَاءِ وَ حُمْرَةٌ  
تُجَلِّلُ السَّمَاءَ وَ خَسْفٌ بِبَغْدَادَ وَ خَسْفٌ بِبَلْدَةِ الْبَصْرَةِ وَ دِمَاءٌ تُسْفِكُ بِهَا وَ خَرَابٌ  
دُورَهَا... ؛ (مفید، ۱۴۱۴: ج ۲، ۳۷۸)

مردم پیش از قیام قائم از گناهانشان بازداشته می شوند با آتشی که در آسمان آشکار می شود و قرمزی که آسمان را روشن می کند و خسفی که در بغداد و بصره رخ می دهد و خون هایی که در آن جا ریخته می شود و ویران شدن خانه هایش و ... .

و البته درباره خسف بغداد روایت دیگری نیز در منابع شیعه وجود دارد که از کعب الاحبار است. (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۴۹، باب ۱۰، ج ۴)

### ۳. خسف مشرق و مغرب و جزیره العرب

درباره خسف مشرق و مغرب و جزیره العرب روایتی وجود دارد که آن را از نشانه های قیامت برشمرده است. (صدوق، ۱۴۰۳: ۴۳۱) و در دو روایت دیگر موارد یاد شده از نشانه های ظهور شمرده شده اند و البته از آن جا که ظهور امام مهدی علیه السلام پیش از قیامت است هرچه از نشانه های ظهور باشد می تواند از نشانه های قیامت هم باشد. بنابراین میان روایات یاد شده از این جهت تعارضی نیست. روایات یاد شده بدین قرارند:

۱. ابن عباس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین روایت می کند که چون به معراج رفتم خداوند سبحان به من چنین فرمود:

وَ أَعْطَيْتُكَ أَنْ أُخْرِجَ مِنْ صَلْبِهِ أَحَدَ عَشَرَ مَهْدِيًّا كُلَّهُمْ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ مِنَ الْبُكْرِ الْبُتُولِ  
وَ آخِرُ رَجُلٍ مِنْهُمْ يُصَلِّي خَلْفَهُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ ... فَقُلْتُ إِلَهِي وَ سَيِّدِي مَتَى يَكُونُ  
ذَلِكَ فَأَوْحَى اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ يَكُونُ ذَلِكَ إِذَا رُفِعَ الْعِلْمُ ... وَ عِنْدَ ذَلِكَ ثَلَاثَةٌ خُسُوفٍ  
خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَ خَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَ خَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ ... ؛ (صدوق، ۱۳۶۳: ۲۵۱،  
باب ۲۳، ج ۱)

... و این را به تو عطا کردم که از صلب او یازده مهدی بیرون بیاورم که همگی از فرزندان دوشیزه بتولند و آخرینشان مردی است که عیسی پسر مریم پشت سرش نماز می گزارد... عرض کردم: معبود و سرور من این کی خواهد بود؟ خداوند بلند مرتبه فرمود: این زمانی است که دانش برود ... و در این هنگام سه خسف خواهد بود: خسفی در مشرق و خسفی در مغرب و خسفی در جزیره العرب ...

۱. سند این روایت بدین صورت است: «حدثنا الحسين بن أحمد بن إدريس رضی الله عنه قال حدثنا أبي قال: حدثنا ابوسعید سهل بن زیاد الأدمی الرازی قال: حدثنا محمد بن آدم الشیبانی عن أبيه آدم بن أبي إياس قال: حدثنا المبارك بن فضاله، عن وهب بن منبه رفعه عن ابن عباس.»



۲. امام باقر علیه السلام فرمودند:

قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لأمر المؤمنين - عليه السلام - : ...  
واعلم أن ابني ينتقم من ظالميك و ظالمي أولادك و شيعتك في الدنيا و يعذبهم  
الله في الآخرة عذابا شديدا. فقال سلمان الفارسي: من هو يا رسول الله؟ قال: التاسع  
من ولد ابني الحسين، الذي يظهر بعد غيبته الطويلة ... قال: متى يظهر يا رسول  
الله؟ قال: لا يعلم ذلك إلا الله، و لكن لذلك علامات، منها: نداء من السماء و  
خسف بالمشرق، و خسف بالمغرب، و خسف بالبيداء؛ (ازدی، ۱۴۱۰: ج ۱۵، ۲۰۶)<sup>۱</sup>  
پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به امیرمؤمنان علیه السلام فرمودند: ... و بدان که پسر من از کسانی که به تو و فرزندان  
تو و شیعیان تو ستم کرده‌اند در دنیا انتقام می‌گیرد و خداوند آن‌ها را در آخرت به شدت  
عذاب می‌کند. سلمان فارسی پرسید: ای پیامبر خدا او کیست؟ فرمود: نهمین فرزند از نسل  
پسر من حسین که پس از غیبت طولانی‌اش ظهور می‌کند ... پرسید: ای پیامبر خدا او کی  
ظهور می‌کند؟ فرمود این را کسی جز خداوند نمی‌داند ولی برایش نشانه‌هایی است از جمله  
ندایی از آسمان و خسفی در مشرق و خسفی در مغرب و خسفی در بیداء.

از میان دو روایت یاد شده روایت نخست به وهب بن منبه راوی معروف اهل سنت برمی‌گردد  
که نام واسطه و یا وسائط خود تا ابن عباس را نیز ذکر نکرده است و از این جهت قابل اعتماد  
نیست اما راویان روایت دوم همگی ثقة هستند، لیکن مشکل این روایت در منبع آن است؛ چرا  
که این روایت از کتابی با عنوان *مختصر اثبات الرجعة* و منسوب به فضل بن شاذان است که به  
دست شیخ حر عاملی رسیده و از سرگذشت این کتاب پیش از رسیدن به دست شیخ حر،  
اطلاعات چندانی در دست نیست. از این رو اثبات اعتبار این روایت نیازمند تتبع بیشتری است.  
البته این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از خسف مشرق همان خسف بغداد و بصره باشد و  
مقصود از خسف مغرب خسفی باشد که در سرزمین شام اتفاق می‌افتد و خسف جزیره‌العرب هم  
همان خسف بیداء باشد همچنان که در روایت اخیر در کنار خسف مشرق و مغرب به جای  
جزیره‌العرب خسف بیداء ذکر شده بود. بنابراین محتوای روایات اخیر همان روایات سابق خواهد بود.  
خسفی‌های یاد شده اگر رخ داده یا رخ بدهند، همچنان که می‌توانند نشانه ظهور امام  
مهدی علیه السلام باشند، می‌توانند عذاب الهی و معلول رواج گناه و آلودگی‌ها باشند، همچنان که در  
یکی از روایات پیش گفته امام صادق علیه السلام فرمودند:

يزجر الناس قبل قيام القائم - عليه السلام - عن معاصيهم بنار تظهر في السماء و  
حمرة تجلج السماء و خسف بيغداد، و خسف ببلد البصرة و دماء تسفك بها و

۱. سند این روایت بدین صورت است: «حدثنا عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي حمزة الثمالي.»

خراب دورها و فناء یقع فی أهلها و شمول أهل العراق خوف لایکون لهم معه قرار؛ (مفید، ۱۴۱۴: ج ۲، ۳۸۷)

البته نیاز به توضیح نیست که علامت بودن موارد یادشده برای ظهور امام مهدی علیه السلام لزوماً به معنای نزدیک بودن آن‌ها به زمان ظهور نیست؛ چراکه نشانه‌های ظهور در بستر زمان پراکنده‌اند و برخی بعید از ظهور و برخی قریب به ظهورند، بلکه به تعبیر علامه مجلسی نشانه‌های ظهور با تولد امام مهدی علیه السلام آغاز شده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۷۱) بنابراین اگر ثابت شود که برای مثال، حادثه خسف حرستا در گذشته اتفاق افتاده است این مطلب منافاتی با علامت بودن آن برای ظهور امام مهدی علیه السلام ندارد.<sup>۱</sup>

پس از بررسی اجمالی انواع خسف‌هایی که در روایات تحقق آن‌ها پیش‌بینی شده مهم‌ترین خسف‌ها که خسف بیداء است بررسی می‌شود.

### خسف بیداء؛ نشانه ظهور

در این باره که یکی از نشانه‌های ظهور امام مهدی علیه السلام خسف بیداء است یا این رخداد از وقایعی است که پیش از ظهور رخ می‌دهد روایات متعددی وجود دارد که استفاضه آن‌ها ما را از بررسی سندی بی‌نیاز می‌کند. بنابراین در اصل این که چنین رخدادی در آینده اتفاق می‌افتد و این حادثه از حوادث مرتبط با ظهور امام مهدی علیه السلام است نمی‌توان تردید کرد. در این باره می‌توان به این روایات اشاره کرد:

ابوبصیر می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم فدایت شوم خروج قائم چه زمانی است؟ امام فرمودند:

يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَا نُوقَّتُ، وَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَذَبَ الْوَقَاتُونَ. يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّ قُدَّامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسَ عَلَامَاتٍ: أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَخُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَخُرُوجُ الْخُرَّاسَانِيِّ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَخَسْفٌ بِالْبَيْدَاءِ؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۰۱، باب ۱۶، ج ۶)

ای ابومحمد، ما خاندانی هستیم که وقت تعیین نمی‌کنیم و محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: آنان که تعیین وقت می‌کنند دروغ می‌گویند. ای ابومحمد، پیش از این امر پنج نشانه است: اولین آن‌ها ندایی در ماه رمضان است و خروج سفیانی و خروج خراسانی و کشته شدن نفس زکیه و خسف بیداء.

۱. برخی از نویسندگان مدعی شده‌اند که نشانه‌های ظهور لزوماً باید نزدیک به ظهور باشند و اگر پدیده‌ای با ظهور فاصله زیاد داشته باشد نمی‌تواند علامت ظهور باشد (صادقی، ۱۳۸۵: ۵۲) ولی این ادعا مبنای استواری ندارد؛ چرا که قرآن کریم بیش از چهارده قرن پیش از تحقق علایم قیامت سخن گفته با این که هنوز قیامت برپا نشده است. پس می‌شود پدیده‌ای علامت پدیده دیگر باشد در عین حال میان آن‌ها ده‌ها قرن فاصله باشد: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ» (محمد: ۱۸)

و باز از آن حضرت چنین روایت شده است:

خَمْسُ عَلَامَاتٍ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ: الصَّيْحَةُ وَالسُّفْيَانِيُّ وَالْخَسْفُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ  
وَ الْيَمَانِيُّ؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۳۱۰)

پیش از قیام قائم پنج نشانه است: ندا و سفیانی و خسف و کشته شدن نفس زکیه و یمانی.

در این باره روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که در بخش‌های دیگر به مناسبت خواهد آمد.

### خسف و حتمیت

پاره‌ای از نشانه‌های ظهور افزون بر ویژگی علامت بودن در روایات به حتمیت نیز توصیف شده‌اند. دربارهٔ حادثهٔ خسف بیداء نیز این پرسش وجود خواهد داشت که یا این پدیده از نشانه‌های حتمی ظهور است یا از نشانه‌های غیرحتمی آن. در پاسخ این پرسش باید گفت در میان مجموعه احادیث مربوط به این موضوع سه حدیث وجود دارد که خسف بیداء را از نشانه‌های حتمی ظهور برشمرده است. روایات یاد شده بدین قرارند:

۱. در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام پرسیده شد آیا سفیانی از محتومات است؟ آن حضرت

فرمودند:

نَعَمْ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ مِنَ الْمُحْتَوَمِ وَالْقَائِمُ مِنَ الْمُحْتَوَمِ وَ خَسْفُ الْبَيْدَاءِ مِنَ  
الْمُحْتَوَمِ وَ كَفُّ تَطْلُعِ مِنَ السَّمَاءِ مِنَ الْمُحْتَوَمِ وَ النَّدَاءُ مِنَ السَّمَاءِ؛<sup>۱</sup> (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۶۵، باب ۱۴، ح ۱۵)

بله و کشته شدن نفس زکیه از حتمیات است و قائم از حتمیات است و خسف بیداء از حتمیات است و دستی که از آسمان نمایان می‌شود از حتمیات است و ندا از حتمیات است.

۲. و در حدیث دیگری از آن حضرت چنین روایت شده است:

مِنَ الْمُحْتَوَمِ الَّذِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبْلِ قِيَامِ الْقَائِمِ: خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَ خَسْفُ  
بِالْبَيْدَاءِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ، وَ الْمُنَادِي مِنَ السَّمَاءِ؛<sup>۲</sup> (همو، ۲۷۲، باب ۱۴، ح ۲۶)

۱. سند این روایت بدین صورت است: «احمد بن محمد بن سعید عن علی بن الحسن عن یعقوب بن یزید عن زیاد القندی عن غیر واحد من اصحابه.»

دربارهٔ وثاقت احمد بن محمد، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۹۴؛

دربارهٔ وثاقت علی بن الحسن، نک: همو، ۲۵۷؛

دربارهٔ وثاقت یعقوب بن یزید، نک: همو، ۴۵۰؛

دربارهٔ وثاقت زیاد القندی، نک: خوبی، ۱۴۱۳: ج ۸، ۳۳۰.

این حدیث را زیاد به صورت مستفیض از چند نفر روایت کرده است (عن غیر واحد من اصحابه). بنابراین عدم اطلاع از اسامی آنها ضروری به اعتبار روایت نمی‌زند.

۲. سند این روایت بدین صورت است: «احمد بن محمد بن سعید عن علی بن الحسن التیملی عن محمد و احمد ابنا الحسن عن علی بن یعقوب الهاشمی عن هارون بن مسلم عن ابی خالد القمط عن حرمان بن اعین.»

از حتمیاتی که به ناچار پیش از قیام قائم خواهد بود خروج سفیانی و خسف بیداء و کشته شدن نفس زکیه و ندادنده‌های از آسمان خواهد بود.

۳. و در روایت سوم چنین فرمودند:

قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ مَحْتُمَاتٍ الْيَمَانِيُّ، وَالسُّفْيَانِيُّ، وَالصَّيْحَةُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ، وَالْحَسْفُ بِالْيَبْدَاءِ؛<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۶۳: ۶۵، باب ۵۷، ح ۷)

پیش از قیام قائم پنج نشانه حتمی خواهد بود: یمانی و سفیانی و ندا و کشته شدن نفس زکیه و خسف بیداء.

از میان روایات یادشده روایت نخست از سند معتبری برخوردار است، اما مشکل روایت دوم این است که علی بن یعقوب توثیق نشده است و مشکل روایت سوم این است که علاوه بر شیخ صدوق، شیخ کلینی در *الکافی* (ج ۸، ۳۱۰، ح ۴۸۳)<sup>۲</sup> و شیخ نعمانی در *الغیبه*<sup>۳</sup> نیز همین روایت را به اسناد خود از عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند، اما در این دو کتاب واژه «محتومات» وجود ندارد.

از آنجا که هر سه روایت یاد شده را از عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند، نمی‌توان آن را بیش از یک حدیث دانست. از میان این سه نقل، روایت نعمانی سند معتبری ندارد، اما روایت *الکافی* معتبر است، همچنان که به نظر می‌رسد، نقل شیخ صدوق نیز از نظر سندی اطمینان‌پذیر است. بنابراین، در برابر ما یک روایت با دو نقل متفاوت وجود دارد: در یک نقل «خمس علامات قبل قیام القائم» است و در نقل دیگر «قبل قیام القائم خمس علامات محتومات».

در پاسخ به این سؤال که کدام‌یک از آن‌ها بر دیگری ترجیح دارد، باید گفت:

۱. سند این روایت بدین صورت است: «محمد بن الحسن بن الحسين بن الحسن الابان عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابی عمیر عن عمر بن حنظله.»

درباره وثاقت محمد بن حسن، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۳؛

درباره وثاقت حسین بن حسن، نک: حلی (ابن داود)، ۱۳۹۲: ۲۷۰؛

درباره وثاقت حسین بن سعید، نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۲؛

درباره وثاقت محمد بن ابی عمیر، نک: همو، ۴۰۴؛

درباره وثاقت عمر بن حنظله، نک: عاملی، ۱۴۱۵: ۷، ۴۴۲: ۴۴۲، خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۴۷۶.

۲. سند این روایت به این صورت است: «محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن ابی ایوب الخزاز، عن عمر بن حنظله.»

درباره وثاقت محمد بن یحیی، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۵۳؛

درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: همو: ۸۲؛

درباره وثاقت علی بن حکم، نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۲۶۳؛

درباره وثاقت ابی ایوب خزاز، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۰؛

درباره وثاقت عمر بن حنظله، نک: عاملی، ۱۴۱۵: ۷، ۴۴۲: ۴۴۲، خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۴۷۶.

۳. نعمانی، ۱۴۲۲: ب ۲۶۱، ح ۹. (این روایت مرسله است).

الف) سند روایت کافی از سند روایت کمال‌الدین معتبرتر است؛ زیرا در سند کمال‌الدین، حسین بن حسن بن ابان وجود دارد که این شخصیت در کتاب‌های رجالی قدما توثیق نشده است، اما ابن داود وی را توثیق کرده است. (حلی، ۱۳۹۲: ۲۷۰)

مرحوم آیت‌الله خویی نیز بر اساس وقوع در اسناد کامل‌الزیارات ایشان را توثیق کرده، (خویی، ۱۴۱۳: ج ۶، ۲۳۱) لیکن از مبنای خود عدول نموده‌اند. (جواهری، ۱۴۲۴: «ب») تردید در وثاقت شخصیت یاد شده، باعث می‌شود که روایت کتاب کافی از روایت کتاب کمال‌الدین، دست‌کم معتبرتر باشد.

ب) بر فرض که اعتبار سند این دو روایت به یک اندازه باشد، باز هم روایت کتاب کافی ترجیح دارد؛ زیرا مطلب مورد نظر از موارد دوران امر بین زیاده و نقیصه است و بر اساس بنای عقلا در این‌گونه موارد، اصل عدم زیاده، بر اصل عدم نقیصه مقدم است. آیت‌الله خویی در این باره می‌فرماید:

[هنگامی که یک حدیث به دو صورت روایت شده باشد، به گونه‌ای که یک روایت مشتمل بر زیاده و دیگری فاقد آن زیاده باشد] بنای عقلا بر عمل به زیاده است، چون گاهی انسان یک یا دو کلمه را فراموش می‌کند، اما این که از روی فراموشی یک یا دو کلمه را به روایت اضافه کند، بسیار بعید است. (خویی، ۱۴۱۱: ج ۶، ۱۰۶)

اما علی‌رغم بنای عقلا بر تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه، به نظر می‌رسد موضوع مورد بحث ما از مصادیق قاعده یاد شده نباشد، چون با نگاهی گذرا به روایات علائم ظهور به سادگی می‌توان دریافت که در بسیاری از این روایات تعدادی از علائم، محتوم خوانده شده‌اند. برای نمونه امام صادق علیه السلام در این باره فرموده‌اند:

مِنَ الْأَمْرِ مَحْتُومٌ وَمِنْهُ مَا لَيْسَ بِمَحْتُومٍ وَمِنَ الْمَحْتُومِ خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ فِي رَجَبٍ؛  
(نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۱۱، باب ۱۸، ج ۲)

برخی از امور حتمی و برخی غیرحتمی‌اند و یکی از امور حتمی خروج سفیانی در ماه رجب است.

مسئله تقسیم نشانه‌های ظهور به حتمی و غیرحتمی، آن‌قدر مسلم بوده است که گاهی اصحاب ائمه علیهم السلام از حتمی یا غیرحتمی بودن برخی از نشانه‌ها سؤال می‌کردند. این سؤالات نشان‌دهنده مسلم بودن اصل تقسیم نشانه‌ها به حتمی و غیرحتمی است.

افزون بر این، از میان نشانه‌های ظهور معمولاً پنج علامت در کنار هم ذکر می‌شوند و گاهی این پنج علامت به حتمیت توصیف شده‌اند، مثلاً ابو حمزه ثمالی می‌گوید: از امام باقر علیه السلام سؤال کردم: آیا خروج سفیانی از حتمیات است؟ فرمودند:

نَعَمْ وَالنَّدَاءُ مِنَ الْمَحْتُومِ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا مَحْتُومٌ وَاخْتِلَافُ بَنِي الْعَبَّاسِ فِي الدَّوْلَةِ مَحْتُومٌ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ مَحْتُومٌ وَخُرُوجُ الْقَائِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَحْتُومٌ؛ (مفید، ۱۴۱۴: ج ۲، ۳۷۱)

بله و ندای آسمانی حتمی است، طلوع خورشید از مغرب حتمی است، اختلاف بنی عباس بر سر حکومت حتمی است، کشته شدن نفس زکیه حتمی است و خروج قائم آل محمد علیه السلام حتمی است.

از آن چه گذشت، روشن شد که توصیف بخشی از علایم ظهور به محتوم، در فرهنگ روایات متداول و شایع بوده و گاهی پنج نشانه به حتمیت توصیف می شده‌اند، و از آن جا که در روایت مورد بحث، پنج نشانه در کنار هم ذکر شده، و بسیاری از این علایم در جاهای دیگر به محتوم توصیف شده‌اند، (نعمانی، ۱۴۱۸: ۲۶۵، باب ۱۴، ح ۱۵؛ صدوق، ۱۳۶۳: ۶۵۲، باب ۵۷، ح ۱۴) بعید نیست که یکی از راویان این حدیث بر اساس مرتکبات ذهنی خود و از روی سهو، واژه محتوم را به روایت افزوده باشد. نظیر این مطلب را مرحوم نائینی در مورد حدیث «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» بیان کرده‌اند. ایشان در این باره می‌گویند: روایتی که نزد شیعه و اهل سنت شهرت دارد، این کلام رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ»، بدون افزودن کلمه «فی الاسلام» یا «علی المؤمن»؛ زیرا در مقام تعارض میان زیاده و نقیصه، بنای اهل حدیث و درایه بر تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه است، یعنی حکم بر این که آن زیاده در واقع وجود داشته و از روایت دیگری که آن زیاده را ندارد، ساقط شده است، و بسیار بعید می‌نماید که راوی از پیش خود چیزی را بر حدیث اضافه کند، اما سقوط کلمه‌ای از حدیث خیلی بعید نیست. لذا بر اساس اصل عدم غفلت، حجیت هر دو اصل، منافاتی ندارد، اما در این بحث خصوصیتی وجود دارد که به دلیل آن، اصل عدم نقیصه بر اصل عدم زیاده مقدم است؛ زیرا اگر منشأ حجیت این دو اصل، بنای عقلا باشد و اگر منشأ تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه همان چیزی باشد که توضیح داده شده، (غفلت یکی از راویان و اضافه کردن چیزی بر حدیث بعیدتر است از این که راوی دیگری غفلت کند و چیزی را فراموش نماید)، این مطلب مخصوص زیاده‌هایی است که از ذهن دور است، نه معانی و واژه‌های مأنوس و متداول. بر این اساس، کلمه «فی الاسلام» یا «علی المؤمن» از مصادیق قاعده‌ای نیست که نزد اهل حدیث و درایه مسلم است (تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه).

اما واژه اول (فی الاسلام): اگر نقل به معنا در احادیث مربوط به احکام شرعی، نه خطبه‌ها و دعاها، جایز باشد این امکان وجود دارد که راوی هنگامی که قضیه‌ای را از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کند واژه فی الاسلام را به آن بیفزاید؛ زیرا نفی ضرر از آن جا که از مجعولات شرعی است راوی گمان می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را در اسلام نفی کرده‌اند؛ خصوصاً با توجه به این که این واژه در غالب احکام آن حضرت وجود دارد؛ مانند: لَأَرْهَبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ، لَا صَرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ، لَا إِخْصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ و امثال آن. پس راوی از پیش خود نفی ضرر را با نفی ضرورت قیاس کرده است...» (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸: ج ۳، ۳۶۳)

از کلمات مرحوم نائینی چنین برمی آید که تقدیم اصل عدم زیاده در مواردی است که این زیاده، شایع و متداول نباشد. به نظر می‌رسد که در فضای روایات علائم ظهور، واژه محتوم از واژه‌های شایع و مأنوس بوده، و از این رو، قاعده تقدیم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه در آن جاری نیست.

(ج) کتاب کافی نسبت به تمام کتاب‌های حدیثی و از جمله *کمال‌الدین ضابط‌تر* است. (نجفی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۳۸) از این رو، روایت *کافی* بر روایت *کمال‌الدین* ترجیح دارد.

خلاصه، بر اساس این قراین سه‌گانه، روایت کتاب *کافی* که واژه محتومات در آن نیامده بر روایت *کمال‌الدین* ترجیح دارد و از این رو روایت سوم قابل اعتماد نیست گرچه حتمیت خسف به دلیل وجود روایت معتبر اثبات‌پذیر است.

### جهت حرکت سپاه خسف

در این باره که سپاه خسف در حال حرکت به کدام سو به بیداء می‌رسد و در زمین فرو می‌رود ظاهراً دو دسته روایت وجود دارد: پاره‌ای از روایات جهت حرکت را شهر مکه و پاره‌ای دیگر شهر مدینه معرفی کرده‌اند:

#### الف) شهر مکه

امام باقر علیه السلام در روایت معتبری فرمودند:

... فَيَبْلُغُ أَمِيرُ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ أَنَّ الْمَهْدِيَّ قَدْ خَرَجَ إِلَى مَكَّةَ، فَيَبْعَثُ جَيْشًا عَلَى أَثَرِهِ، فَلَا يُدْرِكُهُ حَتَّى يَدْخُلَ مَكَّةَ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ عَلَى سُنَّةِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام. قَالَ: فَيَنْزِلُ أَمِيرُ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ الْبِيدَاءَ، فَيَنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: «يَا بَيْدَاءُ أَيْدِي الْقَوْمِ» فَيَخْسِفُ بِهِمْ.<sup>۱</sup> (نعمانی، ۲۸۸، ۱۴۲۲: باب ۱۴، ح ۶۷)

از امام علی علیه السلام در این باره چنین روایت شده است:

... ثم يسير ذلك الجيش إلى مكة، و إني لأعلم اسم أميرهم و عدتهم و أسمائهم و سمات خيولهم، فإذا دخلوا البیداء و استوت بهم الأرض خسف الله بهم ... ؛ (هلالی، بی تا: ۳۰۹)

... سپس این سپاه به سوی مکه روانه می‌شود و من نام امیرشان و تعدادشان و نام‌های آن‌ها و نشانه‌های اسبانشان را می‌دانم. پس چون وارد بیداء شدند و زمین آن‌ها را فراگرفت خداوند آنان را در زمین فرو می‌برد....

۱. سند این روایت پیش از این بررسی شد.

و در روایت دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است:

... وَ بَيَّعْتُ خَيْلًا فِي طَلَبِ رَجُلٍ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ قَدْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ رِجَالٌ مِنَ  
الْمُسْتَضْعَفِينَ بِمَكَّةَ أَمِيرُهُمْ رَجُلٌ مِنْ غَطَفَانَ حَتَّى إِذَا تَوَسَّطُوا الصَّفَائِحَ الْأَبْيَضَ  
بِالْبَيْدَاءِ يُخَسِّفُ بِهِمْ فَلَا يَنْجُو مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ...؛ (حلی، ۱۳۷۰: ۱۹۹)

... و سپاهی را به دنبال مردی از خاندان محمد روانه می‌کند که مردمانی مستضعف که  
امیرشان مردی از غطفان است در مکه گردش جمع شده‌اند و چون به سنگ‌های سفید در  
بیداء رسیدند در زمین فرو می‌روند و از آن‌ها جز یک نفر باقی نمی‌ماند...

### ب) شهر مدینه

امام صادق علیه السلام در روایت معتبری فرمودند:

... فَيَظْهَرُ عِنْدَ ذَلِكَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ فَيَبَايِعُهُ النَّاسُ وَ يَتَّبِعُونَهُ. وَ يَبْعَثُ الشَّامِيَّ عِنْدَ  
ذَلِكَ جَيْشًا إِلَى الْمَدِينَةِ فَيَهْلِكُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ذُوْنَهَا وَ يَهْرُبُ يَوْمَئِذٍ مَنْ كَانَ  
بِالْمَدِينَةِ مِنْ وُلْدِ عَلِيٍّ عليه السلام إِلَى مَكَّةَ فَيَلْحَقُونَ بِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ...؛<sup>۱</sup> (کلبی، ۱۳۶۳: ج ۸،  
۲۲۴، ۲۷۸)

... در این زمان صاحب این امر آشکار می‌شود و مردم با او بیعت کرده و از او پیروی  
می‌کنند و سفیانی در این حال سپاهی را به مدینه گسیل می‌دارد. پس خداوند آن‌ها را پیش  
از آن به هلاکت می‌رساند و آن دسته از فرزندان علی علیه السلام که در مدینه‌اند از آن‌جا گریخته  
به مکه می‌آیند و به صاحب این امر ملحق می‌شوند...

و از امیرمؤمنان علیه السلام در روایت دیگری چنین روایت شده است:

... يَخْرُجُ بِالشَّامِ فَيَنْقَادُ لَهُ أَهْلُ الشَّامِ إِلَّا طَوَائِفٌ مِنَ الْمُقِيمِينَ عَلَى الْحَقِّ، يَعْصِمُهُمُ  
اللَّهُ مِنَ الْخُرُوجِ مَعَهُ، وَ يَأْتِي الْمَدِينَةَ بِجَيْشٍ جَرَّارٍ حَتَّى إِذَا انْتَهَى إِلَى بَيْدَاءِ الْمَدِينَةِ  
خَسَفَ اللَّهُ بِهِ...؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۱۶، باب ۱۸، ج ۱۴)

... سفیانی از شام خروج می‌کند و جز عده‌ای از ثابت قدم‌های بر حق که خداوند آن‌ها را از  
خروج با او حفظ کرده همه شامیان از او اطاعت می‌کنند. او با سپاهی بزرگ به سمت مدینه  
می‌آید و چون به بیداء مدینه رسید خداوند او را در زمین فرو می‌برد...

آن‌چه گذشت برداشت ظاهری از روایات بود. اما به نظر می‌رسد دسته دوم روایات را نیز  
می‌توان هماهنگ با دسته نخست تفسیر کرد؛ به این معنی که مقصود از دسته دوم روایات، این

۱. سند این روایت بدین صورت است: «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن يعقوب السراج.»

درباره وثاقت محمد بن یحیی، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۵۳؛

درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: همو: ۸۲؛

درباره وثاقت حسن بن محبوب، نک: طوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴؛

درباره وثاقت يعقوب السراج، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۵۱.



نیست که سپاه سفیانی به سمت مدینه حرکت می‌کند و پیش از ورود به مدینه در بیداء فرو می‌رود، بلکه مقصود این است که سپاه سفیانی که به سوی مدینه گسیل داده شده است، وارد مدینه می‌شود و پس از قتل و غارت، این شهر را ترک کرده روانه مکه می‌شود، همین‌که در مسیر شهر مکه به سرزمین بیداء رسید در زمین فرو می‌رود.

### هدف سپاه خسف

چنان‌که بیان شد، روایات به ظاهر از نظر دلالت بر جهت حرکت، متفاوت‌اند. اما با تأمل روشن می‌شود که این دو قابل تأویل به یکدیگرند با این حال، روایات دسته نخست در این‌باره که هدف سپاه خسف از حرکت به سوی مکه چیست از نظر شفافیت دلالت در یک سطح نیستند. از برخی روایات استفاده می‌شود که شخص یا اشخاصی به مکه رفته‌اند و سپاه خسف در تعقیب آن‌ها به سوی مکه حرکت می‌کند.

از امام علی علیه السلام در این‌باره چنین روایت شده است:

إذا نزل جيش في طلب الذين خرجوا إلى مكة فنزلوا البیداء خسف بهم...؛ (مروزی، ۱۴۱۴: ۲۰۳)

کسانی به سمت مکه می‌روند و سپاهی به دنبال آنان روانه می‌شود. چون در بیداء فرود آمدند در زمین فرو می‌روند...

و از امام باقر علیه السلام چنین حدیث شده است:

إذا سمع العائد الذي بمكة بالخسف خرج مع اثني عشر ألفاً فيهم الأبدال حتى ينزلوا إيلياء فيقول الذي بعث الجيش حين يبلغه الخبر بإيلياء لعمر الله لقد جعل الله في هذا الرجل عبرة بعثت إليه ما بعثت فساخوا في الأرض...؛ (همو: ۲۱۵)

وقتی کسی که به مکه پناه برده خبر خسف را بشنود با دوازده هزار نفر که در میانشان ابدال نیز هستند خروج می‌کند تا این‌که در بیت‌المقدس فرود می‌آیند. پس وقتی آن‌که سپاه را به سوی او روانه کرده خبر خسف را در بیت‌المقدس می‌شنود می‌گوید به خدا سوگند خدا در این مرد عبرتی قرار داده است. من به سویس سپاهی روانه کردم ولی آن‌ها در زمین فرو رفتند...

البته روایاتی دیگر به صراحت بیان کرده‌اند کس که آن‌که سپاه سفیانی در تعقیب او به سمت مکه روانه می‌شود امام مهدی علیه السلام است. از جمله امام باقر علیه السلام در روایت معتبری چنین فرمودند:

... وَ يَبْعَثُ السُّفْيَانِيُّ بُعْثًا إِلَى الْمَدِينَةِ فَيَنْفِرُ الْمُهْدِيُّ مِنْهَا إِلَى مَكَّةَ، فَيَبْلُغُ أَمِيرَ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ أَنَّ الْمُهْدِيَّ قَدْ خَرَجَ إِلَى مَكَّةَ، فَيَبْعَثُ جَيْشًا عَلَى أَتْرِهِ فَلَا يَدْرِكُهُ حَتَّى يَدْخُلَ مَكَّةَ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ عَلَى سُنَّةِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام...؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۸۹، باب ۱۴، ح ۶۷)

... و سفیانی سپاهی را به سوی مدینه می‌فرستد. پس از آن که مهدی به سمت مکه کوچ می‌کند به فرمانده سپاه سفیانی گزارش می‌رسد که مهدی علیه السلام به سمت مکه حرکت کرده است. او سپاهی را به دنبالش روانه می‌کند ولی به او نمی‌رسند و او همچون موسی بن عمران ترسان و نگران وارد مکه می‌شود...

از روایات یادشده چنین استفاده می‌شود که سپاه خسف قصد جان امام مهدی علیه السلام را می‌کند و کوچ آن حضرت از مکه به دلیل تهدیدی است که برای جان ایشان در مدینه وجود داشته است. این مطلب هم از تعقیب سپاه خسف که سپاهی نظامی است قابل استنباط است و هم از این تعبیر روایت که آن حضرت ترسان و نگران وارد مکه می‌شوند.

و گذشت که بازگشت روایاتی که به ظاهر جهت حرکت را به شهر مدینه می‌دانند به روایاتی است که جهت حرکت را شهر مکه می‌دانند. بر این اساس، این دو دسته درباره هدف سپاه که کشتن امام مهدی علیه السلام است اتفاق نظر دارند.

اگر کسی تفسیر یادشده درباره روایاتی که جهت حرکت را مدینه می‌دانند نپذیرد، روایات دسته نخست به نظر دفاع‌پذیرتر می‌آیند؛ زیرا همچنان که خواهد آمد خسف بیداء حادثه‌ای اعجاز‌آمیز است و معجزه پدیده‌ای استثنایی است که در موارد ضرورت انجام می‌پذیرد. با وجود این اگر هدف سپاه سفیانی را کشتن امام مهدی علیه السلام و خسف را به دلیل محافظت از جان امام مهدی علیه السلام بدانیم. این حادثه با ضابطه معجزه هماهنگ خواهد بود؛ چراکه با ورود سپاه مجهز سفیانی به شهر مکه آن هم در شرایطی که امام مهدی علیه السلام در آغاز راه هستند و هنوز سپاه خود را سامان‌دهی مناسب نکرده‌اند کشته شدن آن حضرت حتمی است. بنابراین ناگزیر سپاه سفیانی به صورت معجزه‌گونه نابود می‌شود، اما اگر به دسته دوم روایات ملتزم شویم و جهت حرکت سپاه سفیانی را مدینه بدانیم و آن هم نه برای کشتن امام مهدی علیه السلام تحقق حادثه معجز‌آمیز خسف به نظر توجیه‌پذیر نخواهد بود.

### خسف بیداء؛ رخدادی اعجاز‌آمیز

پس از آن که سپاه سفیانی به قصد ترور امام مهدی علیه السلام عازم مکه می‌شود در میانه راه و در منطقه بیداء این لشکر در زمین فرو می‌رود و به جز دو یا سه نفر کسی از آن‌ها زنده نمی‌ماند. روایات متعددی گزارش‌گر رخ دادن حادثه خسف بیداء هستند که در طی مباحث قبل بسیاری از آن‌ها ذکر شدند و از این‌رو نیازی به تکرار مجدد آن‌ها نیست. این رخداد حادثه‌ای اعجاز‌آمیز است که با اراده خداوندی و دخالت نیروهای غیبی انجام می‌پذیرد. اعجاز‌آمیز بودن این رخداد تعدادی از روایات قابل استنباط است. تعبیر پاره‌ای از روایات این است که منادی آسمانی ندا می‌دهد و به زمین دستور فرو بلعیدن لشکر سفیانی را می‌دهد. از جمله این که امام باقر علیه السلام در ادامه روایت معتبر پیشین می‌فرماید:

قَالَ: فَيَنْزِلُ أَمِيرُ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ الْبَيْدَاءَ فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: يَا بَيْدَاءُ، أَيْدِي الْقَوْمِ، فَيَخْسِفُ بِهِمْ، فَلَا يُقَلِّتُ مِنْهُمْ إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَرٍ...؛ (همو)  
 پس فرمانده سپاه سفیانی در بیداء فرود می‌آید و نداده‌های از آسمان ندا می‌دهد ای بیداء، این جماعت را نابود کن! پس در زمین فرو می‌روند و جز سه نفر کسی از آن‌ها باقی نمی‌ماند....

تعبیر برخی دیگر از روایات این است که خداوند به بیداء دستور می‌دهد لشکر سفیانی را فرو ببرد. از جمله در حدیث معتبری از امام باقر علیه السلام چنین روایت شده است:

فَإِذَا جَاءَ إِلَى الْبَيْدَاءِ يَخْرُجُ إِلَيْهِ جَيْشُ السُّفْيَانِيِّ فَيَأْمُرُ اللَّهُ الْأَرْضَ فَتَأْخُذُ أَقْدَامَهُمْ...؛<sup>۱</sup>  
 (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۰۵)  
 چون به بیداء برسد سپاه سفیانی به سویش روانه می‌شود. پس خداوند به زمین دستور می‌دهد و زمین آن‌ها را می‌گیرد....

البته از آن‌جا که اقدام جبرئیل به امر خداوند سبحان انجام می‌پذیرد در یک روایت خسف به خداوند نسبت داده شده و در روایت دیگر به جبرئیل و از این نظر این دو روایت مضمونی همسو و هماهنگ دارند. به هر روی گذشته از نکته یادشده، دستور مستقیم خداوند و دخالت جبرئیل در این ماجرا به روشنی بر این مطلب دلالت دارد که حادثه یادشده امری خارق‌العاده و اعجاز‌آمیز است. در پاسخ به این پرسش که در نظام آفرینش اصل بر این است که جریان امور از مجرای عادی و طبیعی آن باشد و تحقق پدیده‌های اعجاز‌آمیز در حالت اضطرار و در شرایط ویژه انجام بپذیرد باید دید چگونه خسف بیداء که رخدادی اعجاز‌آمیز است اتفاق می‌افتد. آن‌چه باعث شده است که این رخداد معجزه‌آسا اتفاق بی‌افتد این است که وقتی سپاه خسف در دل زمین فرو می‌رود یا زمانی است که امام مهدی علیه السلام در شرف حرکت جهانی خود هستند یا از اعلان عمومی آن چیزی نگذشته است و جمعیت انبوه مؤمنان جهان فرصت پیوستن به آن حضرت را پیدا نکرده‌اند. به همین دلیل آن حضرت از نظر عده و عده در ضعف به سر می‌برند و هنوز در شرایطی نیستند که بتوانند از جان خودشان محافظت نمایند و در این شرایط اگر یک سپاه نیرومند با ابزار و ادوات نظامی که قصد کشتن امام مهدی علیه السلام را دارد به مکه وارد شود به راحتی خواهد توانست به هدف شوم خود برسد و روشن است که با کشته شدن آن حضرت تمام برنامه‌های الهی برای تشکیل حکومت عدل جهانی به هم خواهد ریخت. از این‌رو آن شرایط

۱. سند این روایت بدین صورت است: «ابی، عن ابن ابی عمیر، عن منصور بن یونس، عن ابی خالد الکابلی.»  
 درباره وثاقت ابراهیم بن هاشم، نک: خوبی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۲۹۱؛  
 درباره وثاقت ابن ابی عمیر، نک: طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰۴؛  
 درباره وثاقت منصور بن یونس، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۱۳؛  
 درباره وثاقت ابو خالد کابلی، نک: خوبی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۱۵۲.

ویژه و اضطراری که مجوز تحقق معجزه است در این موقعیت فراهم خواهد بود و در نتیجه اعجاز نیز شکل خواهد گرفت و با دخالت اراده الهی لشکر سفیانی به شکل معجزه آسا در دل زمین فرو خواهد رفت.

## زمان خسف

رخداد مورد بحث چه زمانی روی می‌دهد؟ سه دسته روایت وجود دارند که به ترتیب بیان می‌شوند:

الف) روایاتی که حادثه خسف بیداء را مربوط به قبل از ظهور امام مهدی علیه السلام می‌دانند. این روایات از این قرارند:

۱. امام صادق علیه السلام در روایت معتبری فرمودند:

خَمْسُ عَلَامَاتٍ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ: الصَّيْحَةُ وَالسُّفْيَانِيُّ وَالْخَسْفُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ  
وَالْيَمَانِيُّ؛<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۳۱۰)

پیش از قیام قائم پنج نشانه است: ندا و سفیانی و خسف و کشته شدن نفس زکیه و یمانی.

۲. از آن حضرت در حدیث دیگری چنین روایت شده است:

مِنَ الْمَحْتُمِ الَّذِي لَا يُدَّى أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبْلِ قِيَامِ الْقَائِمِ: خُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَالْخَسْفُ  
بِالْبَيْدَاءِ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ، وَالْمُنَادِي مِنَ السَّمَاءِ؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۷۲، باب ۱۴، ح ۲۶)  
از حتمیاتی که ناگزیر پیش از قیام قائم خواهد بود خروج سفیانی و خسف بیداء و کشته شدن نفس زکیه و ندادنده‌ای از آسمان خواهد بود.

۳. همچنین از آن حضرت چنین روایت شده است:

قُلْتُ لَهُ: مَا مِنْ عَلَامَةٍ بَيْنَ يَدَيِ هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ: بَلَى! قُلْتُ: وَ مَا هِيَ؟ قَالَ: هَلَاكُ  
الْعَبَّاسِيِّ وَ خُرُوجِ السُّفْيَانِيِّ وَقَتْلِ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَالْخَسْفُ بِالْبَيْدَاءِ؛ (همو، ۲۶۹، باب ۱۴،  
ح ۲۱)

پرسیدم پیش از این امر نشانه‌ای خواهد بود؟ فرمودند: آری! پرسیدم: آن چیست؟ فرمودند: هلاکت عباسی و خروج سفیانی و کشته شدن نفس زکیه و خسف بیداء.

۴. روایت دیگر آن حضرت بدین صورت است:

قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَتَى خُرُوجُ الْقَائِمِ علیه السلام؟ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ لَأ  
نُوقِتُ، وَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله: كَذَبَ الْوَقَاتُونَ. يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! إِنَّ قَدَامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسَ

۱. سند این روایت پیش از این بررسی شد.

عَلَامَاتٍ: أَوْلَاهُنَّ النَّدَاءُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَخُرُوجُ السُّفْيَانِيِّ وَخُرُوجُ الْخُرَّاسَانِيِّ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَخَسْفُ الْبَيْدَاءِ؛

عرض کردم: فدایت شوم! خروج قائم چه زمانی است؟ فرمودند: ای ابومحمد، ما خاندانی هستیم که وقت تعیین نمی‌کنیم و محمد ﷺ فرمودند: آنان که تعیین وقت می‌کنند دروغ می‌گویند. ای ابومحمد، پیش از این امر پنج نشانه است: اولینش ندایی است در ماه رمضان و خروج سفیانی و خروج خراسانی و کشته شدن نفس زکیه و خسف بیداء.

۵. از امام باقر علیه السلام در حدیث مرسلی چنین روایت شده است:

... و يخرج الجيش في طلب الرجلين و يخرج المهدي منها على سنة موسى «خَاتَمًا يَتَرَقَّبُ» حتى يقدم مكة و تقبل الجيش حتى إذا نزلوا البیداء و هو جيش الهلاك خسف بهم فلا يفلت منهم الا مخبر فيقوم القائم بين الركن و المقام فيصلی و ينصرف و معه وزيره فيقول...؛ (عیاشی، بی تا: ج ۱، ۶۴)

... و آن سپاه برای گرفتن آن دو مرد حرکت می‌کند و مهدی همچون موسی هراسان و نگران از مدینه خارج می‌شود تا این که وارد مکه می‌شود و آن سپاه که سپاه نابودی است می‌آید و چون به بیداء رسید در زمین فرو می‌رود و جز کسی که خبر بیاورد از آنان زنده نمی‌ماند. پس قائم میان رکن و مقام می‌ایستد و نماز می‌گذارد، سپس نماز را تمام کرده و در حالی که وزیرش با اوست آغاز به سخن می‌کند و می‌گوید...

البته روایت اخیر را که مرحوم عیاشی به صورت مرسل از جابر جعفی از امام باقر علیه السلام نقل کرده است همچنان که خواهد آمد مرحوم نعمانی به سند معتبر روایت کرده و به جای «فيقوم القائم» که به جهت حرف «فاء» بر ترتیب دلالت دارد، تعبیر «و القائم يومئذ بمكة» در آن وجود دارد این حدیث را نمی‌توان در زمره روایاتی محسوب کرد که از تقدم خسف بر ظهور سخن می‌گویند. چهار حدیث یادشده همگی بر این مطلب تأکید داشتند که خسف بیداء از نشانه‌هایی است که پیش از قیام قائم اتفاق می‌افتد.

ب) روایاتی که بر اساس آن‌ها خسف بیداء پس از ظهور است بدین قرارند:

۱. امام صادق علیه السلام در روایت معتبری در پاسخ به زمان فرج شما فرمودند:

... حَتَّى يَنْزَلَ مَكَّةَ فَيُخْرِجَ السَّيْفَ مِنْ غَمْدِهِ وَيَلْبَسَ الدَّرْعَ وَيَنْشُرَ الرَّايَةَ وَ الْبُرْدَةَ وَ الْعِمَامَةَ وَ يَتَنَاوَلَ الْقَضِيبَ بِيَدِهِ وَ يَسْتَأْذِنُ اللَّهَ فِي ظُهُورِهِ ... فَيُظْهِرُ عِنْدَ ذَلِكَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ فَيُبَايِعُهُ النَّاسُ وَ يَتَّبِعُونَهُ وَ يَبْعَثُ الشَّامِيَّ عِنْدَ ذَلِكَ جَيْشًا إِلَى الْمَدِينَةِ فَيُهْلِكُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ...؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۲۲۴، ۲۸۵؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۷۹، باب ۱۴، ح ۴۳)

۱. سند این روایت بدین صورت است: «محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن يعقوب السراج.»

... تا این که امام مهدی علیه السلام در مکه فرود می آید و شمشیر را از نیام بیرون می کشد و زره را به تن می کند و پرچم را برمی افرازد و عبا و عمامه می پوشد و عصا به دست می گیرد و از خداوند اذن ظهور می گیرد... پس در این حال صاحب این امر ظهور می کند و مردم با او بیعت می کنند و از او تبعیت می نمایند و شامی (سفیانی) در این حال سپاهی را به مدینه گسیل می دارد و خداوند پیش از آن ها را هلاک می کند...

در این روایت واژه بیداء به صراحت نیامده است اما به قرینه سایر روایات مقصود از هلاکت سپاهی که به سوی مدینه گسیل می شود همان خسف است، همچنان که شارحان کافی همچون علامه مجلسی (ج ۵۲، ۳۰۱) و ملا صالح مازندرانی (۱۴۲۱: ج ۱۲، ۳۰۱) تذکر داده اند:

۲. امام باقر علیه السلام در روایت معتبری می فرماید:

وَلَيْتَ أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ وَهُمْ وَاللَّهِ أَصْحَابُ الْقَائِمِ علیه السلام يَجْتَمِعُونَ  
وَاللَّهِ إِلَيْهِ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، فَإِذَا جَاءَ إِلَى الْبَيْدَاءِ يَخْرُجُ إِلَيْهِ جَيْشُ السُّفْيَانِيِّ فَيَأْمُرُ  
اللَّهُ الْأَرْضَ فَتَأْخُذُ أَقْدَامَهُمْ...؛ (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۰۵)

و اگر عذاب را از آن ها به تأخیر بیندازیم تا زمان جماعتی معین که آن ها اصحاب قائم هستند به خدا سوگند در یک لحظه نزد او گرد می آیند و چون به بیداء برسد سپاه سفیانی به سوی او حرکت می کند. پس خداوند به زمین دستور می دهد و زمین آن ها را می گیرد... .

۳. از آن حضرت در روایت دیگری چنین نقل شده است:

يَخْرُجُ الْقَائِمُ فَيَسِيرُ حَتَّى يَمُرَّ بِمُرٍّ، فَيَبْلُغُهُ أَنْ عَامِلَهُ قَدْ قُتِلَ فَيَرْجِعُ إِلَيْهِمْ فَيَقْتُلُ  
الْمُقَاتِلَةَ، وَ لَا يَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ شَيْئًا، ثُمَّ يَنْطَلِقُ فَيَدْعُو النَّاسَ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْبَيْدَاءِ  
فَيَخْرُجُ جَيْشَانِ لِلْسُّفْيَانِيِّ فَيَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْأَرْضَ أَنْ تَأْخُذَ بِأَقْدَامِهِمْ...؛ (حسینی  
استرآبادی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۴۷۸)

۴. عبدالاعلی الحلبي در حدیث مرسلی از آن حضرت چنین روایت می کند:

... يجمعون في ساعة واحدة قزعا كقزاع الخريف فيصبح بمكة فيدعو الناس إلى  
كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه... حتى ينتهي إلى البیداء، فيخرج إليه جيش  
السفیانى فيأمر الله الأرض فيأخذهم من تحت أقدامهم؛ (عیاشی، بی تا: ج ۲، ۵۷؛ مجلسی،  
۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۰۸)

درباره وثاقت محمد بن یحیی، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۳؛

درباره وثاقت احمد بن محمد، نک: همو: ص ۸۲؛

درباره وثاقت حسن بن محبوب، نک: طوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴؛

درباره وثاقت: یعقوب السراج، نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۵۱.

۱. سند این روایت پیش از این بررسی شد.

بر اساس این دسته از روایات، خسف پس از قیام امام مهدی علیه السلام اتفاق می‌افتد؛ چراکه جمع شدن اصحاب امام نزد آن حضرت و خروج از شهر مکه و نیز منصوب کردن کارگزار برای شهر مکه و... همگی به معنای آغاز شدن قیام جهانی آن حضرت است.

(ج) سومین دسته از روایات از هم‌زمانی ظهور با خسف بیداء سخن می‌گویند این روایات بدین قرارند:

امام باقر علیه السلام در حدیث معتبری فرمودند:

... فَيَنْزِلُ أَمِيرُ جَيْشِ السُّفْيَانِيِّ الْبَيْدَاءَ فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: يَا بَيْدَاءُ، أَبْيَدِي الْقَوْمَ فَيُخَسِفُ بِهِمْ، فَلَا يُغْلِتُ مِنْهُمْ إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَرٍ، يُحَوِّلُ اللَّهُ وُجُوهُهُمْ إِلَى أَقْفَيْتِهِمْ وَ هُمْ مِنْ كَلْبٍ وَ فِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةٌ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلْكِتَابَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلُ أَنْ تَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا» آيَةٌ. قَالَ: وَ الْقَائِمُ يَوْمَئِذٍ بِمَكَّةَ، قَدْ أَسْنَدَ ظَهْرَهُ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ مُسْتَجِيرًا بِهِ، فَيُنَادِي: يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّا نَسْتَنْصِرُ اللَّهَ فَمَنْ أَجَابَنَا مِنَ النَّاسِ فَإِنَّا أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ...<sup>۱</sup> (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۹۰، باب ۱۴، ح ۶۷)

۲. در روایت مرسلی از آن حضرت چنین نقل شده است:

إِذَا خُسِفَ بِجَيْشِ السُّفْيَانِيِّ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ الْقَائِمُ يَوْمَئِذٍ بِمَكَّةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ مُسْتَجِيرًا بِهَا يَقُولُ أَنَا وَلِيُّ اللَّهِ أَنَا أَوْلَى بِاللَّهِ وَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَنْ حَاجَنِي فِي آدَمَ فَإِنَّا أَوْلَى النَّاسِ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۰۵)

گرچه روایت نخست را جابر از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند و روایت دوم را فضل از حسن بن محبوب و به صورت مرفوع از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند، به احتمال زیاد این دو در واقع یک روایتند؛ چرا که اولاً متن کامل آن‌ها با یکدیگر مشابهت‌های فراوانی دارند، ثانیاً در سند روایت نخست حسن بن محبوب وجود دارد، همچنان که با دقت در سند حدیث نخست معلوم می‌شود منبع این روایت کتاب حسن بن محبوب بوده است.

از میان روایات یادشده روایات دسته سوم را می‌توان به روایات دست اول بازگرداند؛ به این توضیح که تعبیر سومین دسته روایات این بود که قائم در آن روز که حادثه خسف اتفاق می‌افتد در مکه است. تعبیر «القائم یومئذ بمکه» بیش از این دلالت ندارد که امام مهدی علیه السلام در روز خسف در شهر مکه شرف حضور دارند و حادثه خسف در همان روز قیام اتفاق می‌افتد، اما این که به لحاظ زمانی در همان روز ابتدا قیام اتفاق می‌افتد یا خسف یا این که این دو دقیقاً هم‌زمانند از این روایت قابل استنباط نیست. بنابراین احتمال دارد که حادثه قیام و خسف در یک روز اتفاق

۱. سند این روایت پیش از این بررسی شد.

بیفتند، ولی خسف ساعاتی پیش از قیام باشد. بنابراین روایات دسته سوم با دسته اول هم‌آهنگ خواهند بود و البته دسته سوم را از این جهت به دسته دوم نمی‌توان بازگرداند؛ زیرا از تعبیری که در روایات دسته دوم وجود دارد استفاده می‌شود که میان قیام امام مهدی علیه السلام و حادثه خسف بیش از یک روز فاصله وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان گفت در یک روز قیام اتفاق می‌دهد و به فاصله چند ساعت پس از آن، حادثه خسف.

از مجموع روایات پیش‌گفته روشن شد که در خصوص زمان تحقق خسف دو دسته روایت وجود دارد که هر کدام مشتمل بر دو روایت معتبر بود و به لحاظ تعداد روایات دسته اول شش عدد و بیشتر از دسته دوم هستند. البته این کثرت به اندازه‌ای نیست که باعث ترجیح آن بر دسته دوم روایات شود و از سوی دیگر گذشته از تعارض در مسئله زمان خسف روایات دسته دوم و سوم از این نظر نیز با یکدیگر در تعارضند که به دلالت روایات دسته دوم امام مهدی علیه السلام در زمان خسف در منطقه بیداء شرف حضور دارند، حال آن‌که طبق مضمون دسته سوم مکان حضور آن حضرت در زمان خسف مکه است. از این‌رو درباره زمان دقیق خسف و نسبت زمانی آن با ظهور امام مهدی علیه السلام به صورت قاطعانه نمی‌توان قضاوت کرد. روایات یادشده گرچه از جهتی با یکدیگر در تعارض بودند لیکن در اصل این‌که خسف بیداء تحقق خواهد یافت و نیز این‌که این حادثه برای سپاه سفیانی رخ خواهد داد و نیز این‌که این رخداد با فاصله اندکی از ظهور خواهد بود اتفاق نظر دارند و تعارض اندکی که در بخشی از مضمون آن‌ها وجود دارد می‌تواند ناشی از اشتباه سهوی روایان احادیث باشد که در نقل ماجرا و بیان تقدم و تأخر اجزای آن به خطا رفته‌اند و در بیان سیر ماجرا برخی از اجزا را به اشتباه بر برخی دیگر مقدم کرده‌اند.

### نتیجه

بنابر آنچه گذشت اصالت حادثه خسف بیداء به منزله یکی از نشانه‌های حتمی ظهور به دلیل اعتبار منابع و روایات آن و نیز به دلیل اجماع فریقین بر آن، اثبات‌پذیر است. درباره پاره‌ای از ابعاد آن حادثه نمی‌توان به صورت قاطعانه قضاوت کرد اما بی‌گمان این حادثه مربوط به سپاه سفیانی است که آهنگ کشتن امام مهدی علیه السلام را دارد. به همین دلیل در سرزمین بیداء به صورت معجزه‌آسایی در زمین فرو می‌رود. این نکته به کمک روایات معتبر اثبات‌پذیر است.



## منابع

۱. ازدی، فضل بن شاذان، *مختصر اثبات الرجعة*، (چاپ شده در مجله *تراثنا*، سال دوم، ش ۴)، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۰ق.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۳. جزری، ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.
۴. جواهری، محمد، *المفید فی معجم رجال الحدیث*، قم، مکتبه المحلّاتی، ۱۴۲۴ق.
۵. حسینی استرآبادی، شرف‌الدین، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، قم، مدرسه الامام المهدي علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
۶. حلی، ابن‌ادریس، *السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۷. حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، چاپ اول، ۱۳۷۰ق.
۸. حلی (ابن داود)، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.
۹. حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا، بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
۱۱. خویی، ابوالقاسم، *کتاب الطهارة*، انتشارات لطفی، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۱۲. خمینی، سید روح الله، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۳. دمشقی (ابن عساکر)، علی بن حسن بن هبة الله، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۴. سجستانی، ابوداود، *سنن ابی داود*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۵. شیبانی، احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
۱۶. صادقی، مصطفی، *تحلیل تاریخ نشانه‌های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الخصال*، قم، منشورات جماعة المسلمین، ۱۴۰۳ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

۲۰. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۱. \_\_\_\_\_، الفهرست، مؤسسة نشر الفقهة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، الغیبة، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین علی، مسالك الافهام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، مكتبة العلمیة الاسلامیة، بی تا.
۲۵. عینی، محمد بن احمد، عمدة القاری، بیروت، دارالتراث، بی تا.
۲۶. فارسی (ابن حبان)، علی بن بلبان، صحیح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۲۷. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتاب الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۳۰. مازندرانی، ملاصالح، شرح اصول الکافی، بیروت، دارالتراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۴. \_\_\_\_\_، الإرشاد، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۵. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
۳۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۳۷. نجفی خوانساری، موسی، منیة الطالب، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، قم، انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۹. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، تحقیق: محمدباقر انصاری، بی جا، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۲۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## تبیین جامعه‌شناختی مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی در جامعه مه‌دوی

شمس‌الله مریجی\*

اسماعیل چراغی کوتیانی\*\*

### چکیده

هر نظام اجتماعی برای پایداری و پویایی خود نیازمند فضایی آرام و به دور از هرگونه تضاد و تنش است تا بتواند به اهداف خود دست یابد. این مهم نیازمند زمینه‌هایی است که بدون آن‌ها پیشرفت غیرممکن است. یکی از این زمینه‌ها وجود وفاق ملی و همبستگی اجتماعی در سطح جامعه است. از این‌رو امروزه همه نظام‌های سیاسی جهان با درک درست از این واقعیت به دنبال تحقق و تثبیت همگرایی در جوامع خود هستند. ما اعتقاد داریم که دولت و جامعه مه‌دوی در این فضیلت نیز سرآمد جوامع انسانی است و یکی از راهبردهای امام زمان علیه السلام پس از ظهور، ایجاد همبستگی اجتماعی در بین جوامع بشری است و برای رسیدن به این وفاق، شیوه‌ها و راهکارهایی را به کار خواهند برد که می‌تواند الگویی شایسته برای جوامعی باشد که می‌خواهند از جامعه و ملتی همگرا برخوردار باشند؛ راهکارهایی چون گسترش دین و جهان‌بینی واحد، توسعه همه‌جانبه عدالت اجتماعی، توسعه مهرورزی، ارتقای سطح فکری فرهنگی جامعه و البته این راهکارها با رهبری سیستماتیک و فرهنگدانه خویش می‌تواند برای دولت و جامعه زمینه‌ساز الگو باشد؛ هم در تلاش برای

\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی.  
\*\* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی (esmaeel.cheraghi@gmail.com).

تحقق شرایط و زمینه‌های ظهور منجی و هم در ساماندهی به وضعیت نظام اجتماعی موجود.

### واژگان کلیدی

همبستگی اجتماعی، وفاق ملی، ظهور منجی، پس از ظهور، جامعه زمینه‌ساز، جامعه مهدوی.

### مقدمه

هر ساخت اجتماعی به زمینه‌ها و شرایطی نیاز دارد که پایایی و پویایی خود را مرهون آن‌هاست. هر جامعه‌ای دسته‌ای اهداف و آرمان‌ها دارد که اعضا را برای دستیابی به آن‌ها از طریق برخی وسایل پذیرفته شده، تشویق می‌کند. اما بی‌شک شرط ضروری و گام نخست برای رسیدن به این اهداف تعریف شده، فراهم آوردن زمینه‌هایی است که حرکت اعضا را به سوی اهداف تسهیل کند و در مرحله بعد زدودن شرایطی است که مانعی بر سر راه رسیدن به اهداف مورد نظر جامعه به شمار می‌آید.

وجود شکاف، تنش و گسستگی بین لایه‌های گوناگون جامعه، چون گسلی عمیق و دامن‌گستر مانع پویایی و حرکت نظام اجتماعی در مسیر دستیابی به اهداف است و در مقابل، انسجام و همبستگی بین بخش‌های مختلف نظام اجتماعی، حرکت جامعه را در رسیدن به آرمان‌هایش سرعت می‌بخشد و به جامعه کمک می‌کند در زمان کم‌تری به اهداف دست یابد. پارسونز (Alan Parsons)، جامعه‌شناس امریکایی، معتقد است هر نظام اجتماعی برای پایایی و پویایی خود، باید دارای سازوکاری باشد که بتواند چهار تکلیف ضروری را انجام دهد: تطبیق نظام با محیط، دستیابی به هدف، یک‌پارچگی و سکون (نگه‌داشت الگو). مراد او از کارکرد یک‌پارچگی، تنظیم روابط متقابل اجزای نظام است. (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۳۱)

امروزه همه نظام‌های سیاسی و اجتماعی جهان به این درک و فهم دست یافته‌اند که مهم‌ترین راه نگه‌داشت و پویایی اجتماعی ساخت‌های مورد نظرشان، از مسیر انسجام ملی و همبستگی اجتماعی می‌گذرد. از این‌رو به هر وسیله‌ای در تلاشند که نوعی وحدت و یگانگی در بین قشرهای مختلف جوامع خود ایجاد نمایند تا از این طریق اعضا را در دستیابی به اهدافشان یاری نمایند. این را زمانی می‌توان به خوبی درک کرد که به انبوهی از نظریه‌پردازی‌هایی که اندیشه‌ورزان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف برای نیل به همبستگی اجتماعی ارائه داده‌اند، نظری افکند که در چارچوب‌های نظری به آن‌ها اشاره خواهد شد.

اسلام نیز همچون دیگر نظام‌های سیاسی - اجتماعی برای خوش‌بختی و سعادت بشر، دسته‌ای از باورداشته‌ها، بینش‌ها، نگرش‌ها و کنش‌های ویژه را به عنوان ارزش معرفی نموده و از مؤمنان خواسته است از مسیرهای پذیرفته‌شده به این اهداف دست یابند و با توجه به کارکرد



مثبت یک‌پارچگی و همگرایی در جای‌جای آموزه‌های خود به آنان توصیه کرده که در این مسیر همبستگی خویش را حفظ کنند، به ریسمان الهی چنگ زنند و از تفرقه بپرهیزند. قرآن، از یک‌سو همبستگی اجتماعی بین مسلمانان را نعمتی الهی یاد کرده و تأکید می‌کند که فقدان همبستگی بین جامعه عرب پیش از اسلام، کانون آتشی بود که آن جامعه را در کام خود فرو می‌برد، اما جامعه عرب در پرتو اسلام و با دستیابی به وفاق اجتماعی از سقوط حتمی و نابودی قطعی نجات یافت (آل عمران: ۱۰۳) و از سوی دیگر مردم را به اطاعت از پیامبر فراخوانده، از تفرقه و جدایی برحذر داشته و آن را عامل سستی و از بین رفتن قدرت جامعه اسلامی بیان می‌کند. (انفال: ۱۰۳)

افزون بر سفارش قرآن به حفظ همبستگی اجتماعی، توصیه به یک‌پارچگی را در سنت و سخنان پیامبر خدا ﷺ و جانشینان او به روشنی می‌توان دید. پیامبر گرامی اسلام ﷺ از زمان بعثت تا رحلت، همواره در آموزش‌ها و تعالیم خود در جهت نفی تفرقه و تقویت پایه‌های وحدت و همبستگی و همدلی میان امت اسلام و حتی تفاهم با غیرمسلمانان گام برمی‌داشت؛ از ساختن مسجد گرفته تا بستن عقد اخوت و برادری بین امت و تلطیف فضای اجتماعی خشن حاکم بر جوامع عرب.

پیامبر خدا ﷺ و جانشینان او در طول حیات خود پیروانشان را به انسجام اجتماعی و حفظ وحدت و یک‌پارچگی و دوری از تفرقه و چنددستگی دعوت می‌کردند. حضرت علی علیه السلام بزرگ‌ترین دست‌آورد رسول اعظم اسلام صلی الله علیه و آله را ایجاد الفت و اتحاد در میان مردمی متفرق و پراکنده می‌داند؛ مردمی که به دلیل تعصبات جاهلی به جان یکدیگر افتاده و در حال سقوط بودند. پیامبر با تعالیم اسلامی همه را به خدای یگانه متوجه نمود و امتیازات موهوم مانند مال، ثروت، نژاد و رنگ را از میان برد. ایشان می‌فرماید:

... در روزگاری که مردم روی زمین دارای مذاهب پراکنده، خواسته‌های گوناگون و روش‌های متفاوت بودند، عده‌ای خدا را به پدیده‌ها تشبیه کرده و گروهی نام‌های ارزشمند خدا را انکار و به بت‌ها نسبت می‌دادند و برخی به غیرخدا اشاره می‌کردند. پس خدای سبحان مردم را به وسیله محمد صلی الله علیه و آله از گمراهی نجات داد و هدایت کرد. (شریف‌رضی، ۱۳۸۳: ۲۵، خ ۱)

بی‌گمان حکمت اصلی جمعی بودن بسیاری از مناسک دینی مانند حج، نماز جماعت و... ایجاد حس همبستگی و پیوندهای اجتماعی بین مسلمانان است. در جامعه اسلامی، باید میان افراد همبستگی و وحدت وجود داشته باشد؛ چرا که هرچه اتحاد و همبستگی میان افراد بیش‌تر باشد، تحقق فضایل در میان مردم امکان‌پذیرتر و بسیاری از قوانین اخلاقی در جامعه اجرایی‌تر خواهد شد و آن‌گاه افراد جامعه انسانی بیش‌تر و بهتر می‌توانند استعدادهای خدادادی خویش را در ابعاد مختلف مادی و معنوی، آشکار نمایند و زمینه تعالی خود و جامعه خویش را فراهم‌تر آورند.

شیعه در نگرش به آموزه مهدویت نیز بر این نکته تأکید دارد که مهدی موعود علیه السلام پس از ظهور به همبستگی اجتماعی و یکپارچه کردن امت اسلامی همت خواهد گمارد که این خود نشان از اهمیت و ارزش بودن گفتمان «همبستگی اجتماعی» است. در آموزه‌های دینی به این بعد از ابعاد اصلاحی امام زمان علیه السلام بسیار اشاره شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. در دعای امام علی علیه السلام درباره آن حضرت چنین آمده است:

وَاجْمَعْ بِهِ شَمْلَ الْأُمَّةِ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۱۴؛ مجلسی، بی تا: ۱۱۵)

و پراکندگی امت را با او جمع فرما!

۲. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

خداوند به وسیله او بین دل‌های پراکنده و مخالف یکدیگر ائتلاف می‌بخشد. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۱۴)

۳. در برخی دعاها برای زیارت امام زمان علیه السلام آمده است:

السَّلَامُ عَلَى الْمَهْدِيِّ الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُمَّمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَيَلْمَ بِهِ الشَّعْثَ؛ (قمی، ۱۳۷۸: ۸۷۶)

سلام بر مهدی که خداوند وعده داده است که به وسیله او همبستگی به وجود آورده و پراکندگی را برطرف کند.

همین مضمون در دعای افتتاح نیز با عبارتی دیگر آمده است:

اللَّهُمَّ اَلْمُمْ بِهِ شَعَثَنَا وَاشْعَبْ بِهِ صَدْعَنَا؛ (همو: ۲۲۹)

خدایا، به واسطه مهدی پراکندگی ما را به همبستگی مبدل کن و از هم‌گسیختگی ما را التیام بخش!

۴. در روایتی آمده است:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَمِنَّا آلَ مُحَمَّدٍ الْمَهْدِيِّ أَمْ مِنْ غَيْرِنَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه: لَا، بَلْ مِنَّا. يَخْتِمُ اللَّهُ بِهِ الدِّينَ كَمَا فَتَحَ بِنَا وَبِنَا يُنْقِذُونَ مِنَ الْفِتَنِ كَمَا أَنْقَذُوا مِنَ الشَّرْكِ وَبِنَا يُؤَلِّفُ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ بَعْدَ عِدَاوَةِ الْفِتْنَةِ إِخْوَانًا كَمَا أَلَّفَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ عِدَاوَةِ الشَّرْكِ إِخْوَانًا فِي دِينِهِمْ؛ (مجلسی، بی تا: ج ۵۱، ۸۴)

علی علیه السلام فرمود: به پیامبر صلوات الله عليه گفتم: آیا مهدی از ما آل محمد است یا از غیر ما؟ فرمود: نه، بلکه از ماست. خداوند دین را به دست او ختم می‌کند، چنان‌که به وسیله ما آغاز کرد و به واسطه ما مردم از فتنه‌ها نجات می‌یابند همان‌گونه که از شرک نجات یافتند و به وسیله ما خداوند پس از دشمنی فتنه‌ها و آزمایش‌های سخت، دل‌هایشان را با هم الفت می‌دهد، همان‌طور که پس از دشمنی شرک، آنان را برادر دینی قرار داد.

۵. امام حسین علیه السلام نیز وضعیت جامعه از هم‌پاشیده و از هم‌گسیخته دوران پیش از ظهور را در پاسخ به راوی که پرسیده بود: آیا خیر و خوبی در آن زمان وجود خواهد داشت، چنین توصیف فرمود:

الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ يَوْمٌ قَائِمًا وَ يَدْفَعُ ذَلِكَ كُلَّهُ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶)

خوبی‌ها آن‌گاه پدیدار خواهد شد که قائم ما قیام کند و تمامی بدی‌ها (ناهنجاری‌ها) را از بین می‌برد.

بدون شک امام زمان علیه السلام در بسط و گسترش گفتمان همبستگی از معجزه استفاده نمی‌کند، بلکه این هدف را از مسیر سازوکارها و راهبردهای اجتماعی خاصی به انجام خواهند رساند که در روایات به آن‌ها اشارت رفته است که با استخراج و تبیین آن‌ها می‌توان به گنجینه‌ای راهبردی از شیوه‌های ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی دست یافت؛ گنجینه‌ای پر بها که هم می‌تواند همه را با برنامه‌های اصلاحی امام زمان علیه السلام آشنا کند و هم ذخیره‌ای پایان‌ناپذیر برای نظام‌های اجتماعی باشد که راه‌های وصول به همبستگی اجتماعی را جست‌وجو می‌کنند. اما نکته بسیار مهم این است که هر جامعه یا دولتی که می‌خواهد «جامعه و دولت زمینه‌ساز» باشد باید بتواند راهبردهایی را که امام زمان علیه السلام برای اجرای برنامه‌های اصلاحی خود به کار می‌گیرد در حد توان خود به کار گیرد و از این طریق، زمینه‌های آغاز حرکت اصلاح‌طلبانه حضرت را فراهم آورد.

این نوشتار پس از استخراج آیات و روایات درباره سازوکارهای امام زمان علیه السلام برای ایجاد همبستگی اجتماعی با توجه به نیاز روزافزون جامعه امروز به حفظ همبستگی اجتماعی و انسجام ملی برای دستیابی به اهداف مورد نظرش و وظیفه‌ای که نظام اسلامی ما در قبال زمینه‌سازی ظهور امام زمان علیه السلام دارد، به بررسی نقش جامعه و دولت زمینه‌ساز در تحقق و حفظ همبستگی اجتماعی قشرهای مختلف جامعه می‌پردازد.

سؤال اصلی این پژوهش این است که «امام زمان علیه السلام چه راهکارهایی را برای ایجاد همبستگی اجتماعی در بین مردمی که ظهور را درک کرده‌اند، به کار می‌گیرد؟» در ادامه نیز برای برجسته‌تر شدن جنبه کاربردی تحقیق، به این سؤال پرداخته می‌شود که «نقش جامعه و دولت زمینه‌ساز در زمینه ایجاد همبستگی اجتماعی چیست؟»

فرضیه تحقیق نیز این است که امام زمان علیه السلام با استفاده از محبوبیتی که در بین قشرهای مختلف جامعه دارد ابتدا وحدتی در نوع نگرش انسان‌ها به هستی پدید می‌آورد و در مرحله بعد و در پرتو این وحدت نگرش به تصحیح، تعدیل و هدایت کنش‌های اجتماعی و سامان دادن به نظام اقتصادی در راستای یک‌پارچه کردن جامعه گام برمی‌دارد.

این پژوهش با روش توصیفی - تبیینی و بر اساس اسناد و شواهد کتاب‌خانه‌ای صورت پذیرفته است. در این روش با رجوع به کتاب‌هایی اعم از کتب روایی یا ادعیه یا کتب تحلیلی که به توصیف یا تبیین آموزه مهدویت پرداخته‌اند، مسئله بررسی و تبیین می‌شود.

کتاب‌ها و مقالات دیگر به‌گونه‌ای پراکنده به برخی راهکارهای تحقق همبستگی در زمان ظهور اشاره کرده‌اند، اما اثری که به صورت مستقل و شایان به این بحث، آن هم از نگاه جامعه‌شناسی بپردازد، وجود ندارد. از این نظر، طرح این مسئله، پرداختی جدید و بدون پیشینه است.

در بیان چارچوب نظری تحقیق نیز باید گفت که هر پدیده اجتماعی در پیدایی خود نیازمند علل و عواملی است که در به وجود آوردن آن نقش داشته‌اند. پیدایی همبستگی اجتماعی نیز وام‌دار عوامل ایجادکننده خود است. اما در این که چه عاملی در ایجاد این پدیده نقش دارد، بین اندیشه‌ورزان و نظریه‌پردازان اجتماعی، توافقی وجود ندارد. جامعه‌شناسان و اندیشه‌ورزان بسیاری درباره پدیده همبستگی اجتماعی و علل به وجود آورنده آن به نظریه‌پردازی دست زده‌اند که در ذیل به عمده‌ترین آن‌ها اشاره‌ای گذرا خواهد شد.

ابن‌خلدون، متفکر اسلامی عصبیت را عامل همبستگی اجتماعی می‌دانست. فارابی و خواجه نصیر طوسی نیز به همبستگی اجتماعی مبتنی بر محبت اعتقاد داشتند. (یعقوبی، ۱۳۸۳: ۱۶)

دورکیم (Émile Durkheim) جامعه‌شناس فرانسوی اعتقاد داشت که همبستگی اجتماعی مبتنی بر دو عامل وجدان جمعی و تقسیم کار است. پارسونز (Alan Parsons) جامعه‌شناس آمریکایی بر این باور بود که همبستگی، مبتنی بر تعادل ارزش‌ها و محیط است. زیمل و کوزر (و البته به نوعی مارکس) وجود دشمن مشترک را عامل همبستگی اجتماعی معرفی می‌کردند. هرچند هر کدام از این نظریه‌ها در پرداخت به این موضوع به بخشی از واقعیت نظر افکنده‌اند، هیچ‌کدام به تنهایی نمی‌توانند پاسخ‌گوی همه ابعاد و جوانب پرسش اصلی تحقیق باشند. از این رو در این تحقیق گزاره‌هایی مناسب از هر کدام از نظریه‌های مورد اشاره که بتوانند راه‌گشای مسیر پژوهش باشد به کار خواهد آمد.

## مفاهیم کلیدی

### ۱. همبستگی اجتماعی

همبستگی اجتماعی (social solidarity) از مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی است که در علوم اجتماعی کاربرد بسیاری دارد. وحدت (unity)، وفاق (agreement) و وفاداری (suppok) که ناشی از علائق، احساسات و همدلی و کنش‌های مشترک است، از لوازم همبستگی اجتماعی به شمار می‌رود. (Hornby, oxford advanced learner's dictionary, A.S fifth edition, 1998, entry or solidarity)

در روان‌شناسی اجتماعی، همبستگی به کششی اطلاق می‌شود که یک گروه در اعضای خود می‌یابد و همه نیروهای انگیزشی که احساس فرد را به گروه تحت تأثیر قرار می‌دهند، گاه در درون خود فرد و گاه بیرون از او ریشه دارند. (گولد، ۱۳۷۶) جامعه‌شناسی نیز تعریفی نزدیک به همین معنا برای همبستگی اجتماعی بیان کرده است:



به زبان جامعه‌شناسی، همبستگی پدیده‌ای را می‌رساند که بر پایه آن در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته‌اند و به‌طور متقابل نیازمند یکدیگرند. (بیرو، ۱۳۷۰: ۴۰۰)

از این‌رو گفته شده است که همبستگی در درون، معنایی اخلاقی را دربر دارد که متضمن وجود یک اندیشه، یک وظیفه یا الزام متقابل است.

## ۲. دولت

دولت در لغت به معنای اقبال و سعادت، پیروزی در امری، غنیمت، مال، سلطنت و... آمده است. در اصطلاح، برای این واژه، سه تعریف ارائه کرده‌اند:

الف) دولت عبارت است از مجموعه تشکیلات حقوقی، جغرافیایی و اجتماعی معین و مشخص مردمان در سرزمینی خاص. با توجه به این تعریف، دولت واحدی است دربر گیرنده چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت.

ب) دولت به معنای هیئت مجریه (حکومت) و مقننه (پارلمان) است.

ج) دولت به معنای قوه مجریه کشور و هیئت دولت که وظیفه‌اش اجرای قانون است. (آراسته‌خو، ۱۳۷۱: ۵۶ - ۵۷)

مراد ما از دولت، معنای دوم است؛ یعنی تمام کسانی که مجاری امور و برنامه‌ریزی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فکری - فرهنگی نظام به دست آن‌هاست و مسئولان نظام و هیئت حاکمه نامیده می‌شوند؛ زیرا هر برنامه‌ای که بخواهد در جامعه طرح‌ریزی و اجرا شود بدون همکاری آنان به ثمر نخواهد رسید.

## ۳. جامعه

جامعه‌شناسان در ارائه تعریفی از جامعه با هم اتفاق نظر ندارند. البته این عدم اتفاق به تعریف جامعه اختصاصی ندارد؛ زیرا آنان نیز در بسیاری از مفاهیم دیگر که در حوزه علوم انسانی و اجتماعی کاربرد دارند با این مشکل روبه‌رو هستند، اما تعریف زیر از جامعیت بیش‌تری برخوردار است:

جامعه، جمعیتی سازمان‌یافته از اشخاص است که با هم در سرزمینی مشترک سکونت دارند و با همکاری در گروه‌ها نیازهای اجتماعی ابتدایی و اصلی‌شان را تأمین می‌کنند و با مشارکت در فرهنگی مشترک به عنوان یک واحد اجتماعی متمایز شناخته می‌شوند. (نیک‌گهر، ۱۳۶۹: ۹۹)

## ۴. زمینه‌ساز

اصطلاح «زمینه‌ساز» برگرفته از مضمون احادیثی است که در آن‌ها از گروه‌هایی یاد شده که پیش از ظهور حضرت مهدی علیه السلام بسترها و شرایط لازم را برای قیام امام زمان فراهم می‌آورند.

این اصطلاح، معادل فارسی کلمه «تمهید» و «توطئه» و «اعداد» در عربی است که به معنای مقدمه‌چینی، فراهم‌سازی، آماده‌سازی و بسترسازی است، چنان‌که کلمات «یُوطَّئُونَ» (قزوینی، بی‌تا: ج ۲، ۱۳۶۸) و «لُيَعَدَّنَّ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۰) در احادیث به همین معناست.

با توجه به این معنا، زمینه‌سازی ظهور، یعنی فراهم ساختن و ایجاد مقدمات و اسباب و علل ظهور به‌گونه‌ای که شرایط برای تحقق ظهور و خارج شدن امام از پرده غیبت، مهیا و هموار باشد تا امام بتواند حرکت خود را آغاز و حکومت جهانی‌اش را تحقق بخشد. (پورسیدآقای، ۱۳۸۸: ۲۰) با این تفسیر روشن می‌شود که دولت و جامعه زمینه‌ساز، ساختارهای سیاسی و نظام‌های اجتماعی هستند که با استفاده از ظرفیت‌های انسانی و توانمندی‌های علمی، فکری، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خود، به پاکی پهنه هستی پرداخته و با فراهم آوردن شرایط لازم، ظرف زمین را برای ظهور امام زمان علیه السلام آماده می‌سازند.

### عوامل همبستگی اجتماعی

بدیهی است که پدیده‌های عالم در پیدایش و مرگ خود از اصول و قواعدی پیروی می‌کنند. هیچ پدیده‌ای نه بی‌دلیل پدید می‌آید و نه بی‌علت رخ در نقاب نیستی می‌کشد. پدیده‌های اجتماعی نیز همچون دیگر پدیده‌های هستی از این قانون تبعیت می‌کنند. همبستگی از پدیده‌های اجتماعی است که با تکیه بر عوامل و اسبابی خاص در سپهر جامعه ظهور می‌یابد و پی‌آمدهایی را برای آن به ارمغان می‌آورد.

بر اساس گزارش آموزه‌های دینی، از آسیب‌های جامعه پیش از ظهور، گسست اجتماعی و واگرایی شگفتی است که بر آن غالب می‌شود. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶) اما در روایات دینی آمده که این فضای عارضی و خلاف فطرت بشر با آمدن آخرین ذخیره الهی و راهبری و رهنمایی او به همگرایی و همبستگی تبدیل خواهد شد. (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۱، ۸۴)

شیوه امام زمان علیه السلام برای انسجام‌بخشی به جامعه و اگرایی پیش از ظهور از جمله پرسش‌های مهمی است که بررسی و تبیین جامعه‌شناختی عوامل و سازوکارهای آن، رسالت اصلی این نوشتار است.

#### ۱. رهبری کاریزماتیک

جامعه‌شناسان، مدیریت رهبر توانا و محبوب در دگرگونی‌های اجتماعی را از عوامل بسیار مهم برای ایجاد همبستگی در بین گروه‌های اجتماعی و جامعه می‌دانند. رهبر جامعه دو کارکرد مهم سازماندهی به گروه و روحیه‌بخشی به آن را بر عهده دارد. سازماندهی بدین معناست که رهبر به جامعه سازمان و جهت می‌دهد و هدف‌های گروه را پیوسته در ذهن خود نگاه می‌دارد و مسئولیت تنظیم وسایل دستیابی به این هدف‌ها را بر عهده می‌گیرد. اما کارکرد روحیه‌بخشی بدین

معناست که رهبر می‌کوشد احساس حسن نیت و هم‌آهنگی را در گروه ایجاد کند. روحیه گروه را همیشه بالا نگه‌دارد و از ایجاد شکاف در داخل گروه جلوگیری کند. (کوئن، ۱۳۷۵: ۹۹) در این فرآیند رهبرانی موفق‌ترند که علاوه بر جایگاه اقتدار قانونی دارای نوعی رهبری فرهنگ‌سازانه یا کاریزماتیک باشند. این نوع اقتدار از ویژگی‌های شخصیتی و نفوذ شخصی فرد سرچشمه می‌گیرد. این‌گونه افراد برای توده مردم جاذبه ویژه‌ای دارند. (همو: ۳۰۱) این‌گونه رهبران تلاش می‌کنند که جایگاه ویژه‌ای برای خود نسبت به دیگران قائل نشوند و همچون اعضای دیگر جامعه رفتار کنند. به عبارت روشن‌تر روابط درون جامعه خود را هرچه بیش‌تر به سوی افقی شدن پیش می‌برند و این خود عاملی مهم برای احساس همبستگی اعضای جامعه است. وقتی افراد جامعه ببینند که در مزایای اجتماعی هیچ تفاوتی با رهبر خود ندارند، او نیز همچون یکی از آنان و بلکه گاه در سطحی پایین‌تر می‌پوشد و می‌خورد و رفتاری ساده دارد، احساس تعلق به گروه را بیش‌تر در خود احساس می‌کنند.

در رویکرد شیعی به آموزه‌های دین، به تأثیر این عامل در انسجام اجتماعی در قالب مفهوم «امامت» و «ولایت» اشاره شده است. تفاوت بسیاری بین مفهوم «رهبری کاریزماتیک» و «امامت و ولایت» در رویکرد دینی وجود دارد، اما هر دو در این نکته مشترکند که رهبری می‌تواند عاملی مهم در ایجاد همبستگی اجتماعی باشد.

در نگرش شیعی، امام در جامعه اسلامی، هم نقش سازماندهی اهداف جامعه و وسایل دستیابی به آن‌ها را بر عهده دارد و از این‌رو مرجع علمی، قانون‌دان و قانون‌گذار و حاکم و رهبر سیاسی و فرمانده کل قواست و هم از آن جهت که پدر معنوی جامعه است که فرزندان ایمانی‌اش را از خودشان بیش‌تر دوست دارد و آن‌ها نیز باید او را دوست بدارند و به او و دوستانش تویی داشته باشند و از دشمنانش برائت بجویند، نقش روحیه‌بخشی و شکاف‌زدایی از ساحت جامعه را ایفا می‌کند. این بدان معناست که ولایت امام علیه السلام مهم‌ترین عامل وحدت و اشتراک در جامعه اسلامی است. هم از این نظر که دل‌های همه خدایپرستان کانون محبت و ارادت به اوست و هم از آن‌رو که حاکم و رهبر سیاسی و مرجع علمی و اخلاقی جامعه است. پس امام محور نظم اجتماعی اسلامی است. از این‌رو علی علیه السلام یکی از فلسفه‌های وجودی سازمان امامت و ولایت را همبستگی اجتماعی دانسته (شریف رضی، ۱۳۸۳: ۴۸۶، حکمت ۲۵۲) و جایگاه رهبر را چونان ریسمانی محکم معرفی می‌کند که مهره‌ها را متحد می‌کند و به هم پیوند می‌زند و هشدار می‌دهد که اگر این رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده خواهد شد و هرکدام به سویی خواهد افتاد. (همو: ۱۹۰، خ ۱۴۷) این‌گونه روایات به اهمیت رهبری و تأثیر آن در اصلاح خلق و تهذیب نفوس و دگرگونی در اجتماع اشاره دارد. بدین معنا که وقتی رهبری، صحیح و بر پایه علم و دین استوار باشد می‌تواند جامعه آلوده و گرفتار پراکندگی را به جامعه‌ای پاک و منسجم

تبدیل کند. در برخی دیگر از روایات، وجود امام به کعبه (مجلسی، بی تا: ج ۳۶، ۳۵۸) تشبیه شده است؛ زیرا کعبه به عنوان قبله همه مسلمانان، کارکرد ایجاد حس همبستگی و وحدت در بین آنان را بر عهده دارد. حضور حول محور ولایت و رهبری امت نیز نمادی از همبستگی اجتماعی امت اسلام را به رخ دیگران می کشد.

امام زمان علیه السلام رهبری است الهی که با توانایی و محبوبیت خاصی که در دل مردم دارد، جمع پریشان امت اسلامی را بر محور ولایت خویش منسجم می کند. مدیریت بی نظیر ایشان از سامان بخشی به زندگی مردم از یک سو و مهرورزی و دل سوزی وی درباره جامعه اسلامی از سوی دیگر زمینه را برای همبستگی فراگیر در جامعه اسلامی فراهم می آورد. در متون بسیاری از روایات و ادعیه بر این دو وجه از شخصیت امام زمان علیه السلام اشارت رفته است. در برخی ادعیه از امام زمان به عنوان «نظام الدین و یعسوب المؤمنین» (مجلسی، بی تا: ج ۳۶، ۳۵۸) که اشاره به بعد انسجام بخشی شخصیت ایشان دارد، یاد شده است. با این توضیح که «نظام» در لغت به معنای «چیدن» و «نخ تسیح» (بندرریگی، ۱۳۶۲: ۵۹۲) و «یعسوب» به معنای پادشاه زنبوران (ملکه زنبوران) (همو: ۳۶۱) آمده است. در روایتی دیگر به این کارکرد وحدت بخشی رهبری امام زمان علیه السلام چنین تصریح شده است:

امت او چنان نزدش پناه جوید که زنبورهای عسل نزد ملکه خود. زمین را از عدل و داد مالا مال کند همان گونه که از جور و ستم مالا مال شده است، به طوری که مردم همچون جامعه نخستین خود گردند. وی خفته ای را بیدار نمی کند و خونی را نمی ریزد. (مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۵۷)

در این روایت امام علیه السلام منظور خود از «یعسوب» بودن امام زمان علیه السلام را با استدلال به آیه ای از قرآن بیان می کند. به نظر می رسد معنای جمله «همچون جامعه نخستین خود» که برگرفته از آیات قرآن است، این باشد که در جامعه اولیه بشری مردم یک امت بودند و بر پایه صفا و فطرت انسانی می زیستند و اختلافی در میان آنها نبود، چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «مردم، امتی یگانه بودند» (بقره: ۲۱۳) و امام زمان این یک پارچگی بر ساخته بر فطرت را که توسط زورمندان و فتنه انگیزان در طول تاریخ از کف مردم گرفته شده با روشن کردن چراغ فطرت به آنان برمی گرداند.

## ۲. دین و جهان بینی واحد

توجه به دین و دین مداری اعضای جامعه، از دیگر عوامل ایجاد همبستگی اجتماعی است. عمده ترین کارکرد دین، ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی است. امیل دورکیم، جامعه شناس شهیر فرانسوی، در تعریف خود از دین به نقش دین در ایجاد همبستگی گروهی اشاره نموده و دین را نظام یک پارچه ای از عقاید و رفتارهای معطوف به امور مقدس می داند که تمام پیروان پای بند به عقاید و رفتارهای دینی را در یک اجتماع اخلاقی، هم آهنگ و متحد می سازد. (افروغ،

۱۳۷۹: ۶۵) از نظر وی تشریفات و شعایر دینی برای پیوند دادن اعضای گروه ضروری است. او عقیده دارد مناسک دینی در زمانی که مردم مجبور به سازگار شدن با تغییرات عمده در زندگی‌شان هستند، همبستگی گروهی را مجدد تأیید می‌کند. (گیدنز، ۱۳۷۶: ۵۰۴) دورکیم برای جامعه دو نوع همبستگی را برمی‌شمرد: همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی. وی معتقد است آن‌چه باعث همبستگی مکانیکی یعنی همبستگی جوامع پاگرفته بر اساس همانندی و تشابه می‌شود وجود یک «وجدان جمعی» قوی عبارت از مجموعه‌ای از اعتقادات و عواطف مشترک در میان شهروندان است. این وجدان جمعی لازم و ضروری را دین برای جامعه به ارمغان می‌آورد. (ج.گرب، ۱۳۷۳: ۱۰۰) ابن‌خلدون، اندیشه‌ورز اجتماعی مسلمان نیز بر نقش دین در حفظ همبستگی اجتماعی تأکید می‌کند و معتقد است که دین در بین نیروها ایجاد وحدت می‌کند و رقابت‌ها و حسادت‌ها را از بین می‌برد، به افراد روحیهٔ ایثار می‌بخشد که نتیجهٔ آن ایجاد دولت‌های وسیع است. وی افول باورهای دینی جامعه را مایهٔ تزلزل همبستگی اجتماعی معرفی می‌کند. (ملکوتیان، ۱۳۷۶: ۲۱)

در اسلام نیز به بعد انسجام‌بخشی دین و اعتقادات و مناسک مشترک دینی تصریح شده است. اصولاً یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین عوامل پیوند میان افراد در جامعهٔ اسلامی، همان عقیدهٔ اسلامی است که موجب به وجود آمدن مشترکات بسیاری در زمینهٔ باورها، ارزش‌ها و نیز هنجارهای اخلاقی و اجتماعی و حقوقی در میان مسلمانان می‌شود. این یگانگی در جهان‌بینی، کنش‌های اعضای جامعهٔ اسلامی را سمت و سویی الهی می‌بخشد. یگانگی در دین و اعتقادات مذهبی، نه‌تنها همبستگی اجتماعی را در بین افراد درون یک مرز جغرافیایی و سیاسی پدید می‌آورد، بلکه این‌گونه مرزها را نیز درمی‌نوردد و همهٔ معتقدان به آیین اسلام در سرتاسر گیتی را منسجم و همبسته می‌کند؛ زیرا از نگاه اسلام مرز بین انسان‌ها عقیدتی است و نه جغرافیایی. از این‌رو تمام مسلمانان را به دور از هرگونه تفاوت در رنگ و زبان و ملیت، عضوی از اعضای امت یگانهٔ اسلام می‌داند. علامه طباطبایی در این‌باره می‌گوید:

اسلام اصل انشعابات قومی و ملی را بدین صورت که مؤثر در تکون پیدایش اجتماع باشد ملغی ساخته است... انشعابات و ملیت‌هایی که بر اساس وطن تشکیل می‌گردند، امت و مجموعهٔ خود را به سوی وحدت و یگانگی حرکت می‌دهند و در نتیجه این ملت از ملت‌های دیگر که در وطن‌های دیگر قرار دارند روحاً و جسماً جدا می‌گردد... در این صورت برخورد یک جامعه با جامعهٔ جدید یا جوامع دیگر به‌گونه‌ای نظیر برخورد انسان با سایر اشیا و موجودات طبیعت است که آنان را استخدام می‌کرده، استثمار می‌کند و تجربهٔ قرن‌های طولانی از آغاز خلقت تا کنون به این حقیقت گواهی می‌دهد. به همین دلیل است که اسلام این قبیل انشعابات و تمیزات را ملغی ساخته و اجتماع انسانی را بر اساس عقیده و نه نژاد و وطن و نظایر آن پایه‌ریزی نموده است. حتی ممالک در بهره‌برداری‌های جنسی (ازدواج) و ارث اشتراک در عقیده و توحید است نه در منزل و وطن. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۲۵)

با رجوع به آیات قرآن می‌توان به این اصل دست یافت که مهم‌ترین عامل ایجاد همبستگی اجتماعی، تکیه بر دین و اعتقادات مشترک دینی است. خداوند می‌فرماید:

و همگی به ریسمان خدا چنگ زدید، و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید. (ال عمران: ۱۰۳)

این آیه اولاً عامل همبستگی را «حبل الله» دانسته که به معنای «ریسمان الهی» است و در روایات دینی و تفاسیر، «ریسمان الهی» به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام که ترویج دهنده اعتقادات دینی و مذهبی است و نیز به اسلام تفسیر شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹: ج ۳، ۴۲) بنابراین در اسلام، اتحاد و پیوند، خودبه‌خود، دارای ارزش مطلق نیست. ارزش همبستگی و اتحاد، نسبی است و بستگی به محور بودن دین حق و مصالح معنوی دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۳، ۱۰۰)

ثانیاً قرآن به مردم یادآوری می‌کند که این همبستگی پدید آمده در جامعه گسسته و گسل‌خورده عرب آن زمان، در پرتو عنایت خداوند و مدرسانی دین به دست آمده و از آن به نعمت الهی یاد شده است:

﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾. (ال عمران: ۱۰۳)

به عبارت دیگر، قرآن بر این باور است که همبستگی اجتماعی تنها در صورتی به بهترین وجه و کامل‌ترین شکل آن امکان‌پذیر است که بر محور خدا و معارف و ارزش‌های نشئت‌گرفته از او بنیان شود. به هر حال از نگاه قرآن نیز دین و اعتقاد توحیدی یکی از عوامل مهم همبستگی اجتماعی است. در مقابل، بی‌دینی، شرک و دوگانه‌پرستی عامل تشتت و تفرقه و گسست اجتماعی است. (آل عمران: ۱۰۵) به تعبیر استاد مطهری:

توحید عملی - اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نایل نمی‌گردد و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسد... انسان در نظام شرک هر لحظه به سویی و به جانب قطبی کشیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۱۶-۱۱۷)

با توجه به نقش برجسته دین در ایجاد حس همبستگی اجتماعی است که نظام‌های سکولار معاصر که از اندیشه توحیدی و اعتقادات دینی فاصله گرفته‌اند ناگزیر شده‌اند ایدئولوژی‌های خودساخته دیگری مانند وطن‌پرستی، نژادپرستی و ملیت‌گرایی را به جای آن بنشانند به این امید که بتوانند همبستگی را در جوامع خود برقرار نمایند.

باید دید چه رابطه معناداری بین دین و همبستگی اجتماعی وجود دارد. دین و اعتقاد توحیدی، جامعه را در نگرش فرد مؤمن، همچون خانواده‌ای بزرگ و دارای جهان‌بینی هم‌آهنگ جلوه‌گر می‌سازد. به همین دلیل، اگر چنین اعتقادی در جامعه دامن‌گستر شود، هرچه کاستی و تجاوز و تعدی و افراط و تفریط است از آن برمی‌افتد و خودخواهی و تمایز طبقاتی و زیاده‌خواهی از آن رخت برمی‌بندد و از مردمان امت میانه‌ای فراهم می‌آید که بنیان اجتماعی آن بر سنت‌های عادلانه بنا شده است. (حکیمی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۵۰) در این‌گونه جوامع، عامل مهم در همبستگی بین اعضا، باورهای دینی افراد است. از این‌رو هرچه درجه ایمان بالاتر باشد، افراد اهداف شخصی را کم‌تر در نظر می‌گیرند و حتی ممکن است برای نیل به اهداف گروه، مهم‌ترین علایق فردی خود را کنار بگذارند. اعتقادات دینی با پیوند زدن زندگی اعضای امت اسلامی و یک‌پارچه دانستن جامعه مسلمانان و تعیین حق و تکلیف برای آنان در برابر یکدیگر، زمینه مناسبی را برای رشد همبستگی اجتماعی به وجود می‌آورد.

یکی از راهکارهای مهمی که حضرت مهدی علیه السلام برای ایجاد همبستگی اجتماعی و محو تفرقه و جدایی در جامعه به کار خواهند گرفت، گسترش جهان‌بینی واحد و ارزش‌های یگانه بر اساس آموزه‌های اصیل اسلام است. بر اساس گزارش روایات، در دوران پس از ظهور امام زمان علیه السلام، جهان‌بینی یک‌پارچه‌ای بر جهان حاکم می‌گردد و الگوهای رفتاری جامعه نیز به تبع آن جهان‌بینی، یک‌پارچه و منسجم خواهد بود و یک‌رنگی و یگانگی واقعی در اندیشه و کنش پدیدار خواهد شد. امام زمان علیه السلام همبستگی واقعی را بر اساس اصول توحید و ایدئولوژی اسلامی پی‌ریزی کرده و همه بشریت را زیر پرچم خداپرستی جمع خواهند نمود. علی علیه السلام در توصیف این منظره شگفت‌انگیز و غرور‌آفرین به مالک بن حمزه می‌فرماید: «چگونه خواهی بود هنگامی که شیعه اختلاف کنند (به جان هم بیفتند)؟» مالک گفت: «در چنین زمانه‌ای هیچ خیری نیست.» امام فرمود: «تمام نیکی در این روزگار است. در این زمان قائم ما قیام می‌کند و همه را بر یک مرام و عقیده گرد می‌آورد.» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶)

امام صادق علیه السلام نیز آن چشم‌انداز دل‌نواز را این‌گونه توصیف می‌کنند:

فَوَاللَّهِ يَا مُفْضَلُ! لَيُرْفَعَنَّ عَنِ الْمِلَلِ وَالْأَذْيَانِ الْاِخْتِلَافُ وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ وَاحِدًا،  
كَمَا قَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾؛ (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۳، ۴)

پس سوگند به خدا ای مفضل، که اختلاف از ملت‌ها و ادیان برداشته می‌شود و دین یگانه می‌شود، همان‌گونه که خداوند فرمود: «همانا دین در نزد خدا اسلام است.»

به هر حال، حضرت مهدی علیه السلام با زنده کردن اسلام و احیا نمودن عناصر و مجموعه‌های فرهنگی دین که در طول تاریخ به علل گوناگون به فراموشی سپرده شده، فرهنگ واحدی را در میان مسلمانان حاکم می‌کند که در ایجاد گفتمان همبستگی اجتماعی در جامعه اسلامی نقش

بسزایی دارد. به‌ویژه اگر عناصر و مجموعه‌های مهم در فرهنگ اسلامی، مانند وجود روحیه تعاون و همکاری، برادری ایمانی میان مسلمانان و همبستگی آنان، صلۀ رحم، احترام به والدین و رعایت حقوقی که اسلام برای حاکم اسلامی، مؤمنان، همسایه‌ها، کوچک‌ترها، بزرگ‌ترها و... تعیین کرده است، همه در راستای تقویت پیوندهای اجتماعی در جامعه اسلامی است، امام زمان علیه السلام به احیای این عناصر فرهنگی و ارزش‌های دینی همت خواهد گمارد و از این طریق همبستگی اجتماعی بی‌بدیلی را در ساخت جامعه جهانی به وجود خواهد آورد.

### ۳. گسترش همه‌جانبه عدالت اجتماعی

همه اندیشه‌ورزان جهان در تعریف عدالت یا تعیین مصادیق آن با هم اختلاف دارند؛ اما همه بر حسن عدالت و ضرورت وجود آن در لایه‌های پیچیده زندگی اجتماعی تأکید دارند، هرچند برخی گرایش‌های منسوخ مثل سوفسطاییان و برخی فلاسفه غربی با نگاهی بدبینانه به مفهوم عدالت نگاه کرده‌اند. مثلاً نیچه اعتقاد داشت که اصل در اخلاق، قدرت است. انسان باید قدرت خود را توسعه دهد و هر چیزی که نشانه ضعف یا موجب آن شود، مطلوب نیست. به اعتقاد وی مفاهیمی چون عدالت و قبح ظلم، دست‌آویزی هستند برای قدرتمندان که می‌خواهند به وسیله آن‌ها مردم را رام کنند. به هر حال غیر از کسانی که منکر اصالت ارزش‌های اخلاقی هستند، طرفداران همه نظام‌های اخلاقی عدالت را یک ارزش معتبر می‌دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲۲)

اصولاً در سلسله مراتب نیازهای انسانی، احساس تحقق عدالت فردی و رعایت انصاف در همه عرصه‌های اجتماعی یکی از نیازهای مهم روانی است. انسان‌ها بر اساس فطرت پاک الهی به ظلم و بی‌انصافی در حق دیگران حساسند. از این‌رو در آموزه‌های اسلامی نیز بر ارزش‌محوری بودن عدالت تأکید شده است، به‌گونه‌ای که در رویکرد اسلامی هیچ حوزه‌ای از ساحت‌های وجودی انسان (فردی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی) به دور از محور عدالت نیست. به تعبیر استاد مطهری «در قرآن، از توحید گرفته تا معاد و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است». (مطهری، ۱۳۶۱: ۲۸) عدالت مورد نظر اسلام چیزی است که خداوند به‌طور صریح به آن امر کرده است (نحل: ۹۰) و یکی از اهداف فرستادن پیامبران الهی نیز اقامه قسط و عدل بوده است. (حدید: ۲۵) در گفتار پیشوایان دین نیز تعبیرهای زیبایی درباره عدل به کار برده شده است که نمایان‌گر برجستگی جایگاه این نیاز بشری است. از جمله گفته شده: «عدل گوارتر از آبی است که فرد تشنه به آن دست می‌یابد.» (مجلسی، بی‌تا: ۵۷، ۳۷) یا «عدل از غسل شیرین‌تر و از خامه نرم‌تر و از مشک خوش‌بوتر است.» (همو: ۳۹) و این‌که «عدل آرامش‌بخش دل‌ها» (صدوق، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۴۸) و «عمل به عدل نشاط‌آور است.» (شریف رضی، ۱۳۸۳: ۴۱۲، نامه ۵۳)



بحث عدالت و در مقابل آن ظلم، در آموزه‌های دینی در هر دو بعد فردی و اجتماعی مطرح شده است. اما غالب مباحث عدل و ظلم در متون دینی بر بعد اجتماعی عدالت تأکید کرده است. در این مباحث بر نقش عدالت در روابط کلان اجتماعی، درون گروه‌ها و تعامل‌های اجتماعی جزئی تأکید شده و در مقابل، آثار نامطلوب بی‌عدالتی یادآوری شده است. (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۴۲۰)

در رویکرد اسلام، پایه همه نظام‌های انسانی جهان، عدل است (مجلسی، بی‌تا: ج ۷۸، ۸۳) و بر نقش عدالت به منزله محافظی برای استمرار دولت‌ها و نظام‌های سیاسی (خوانساری، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۶۹) و افزایش کارآمدی هرچه بیش‌تر آن‌ها (همو: ج ۳، ۲۰۵) تأکید شده است. همچنین عدالت‌ورزی در یک جامعه بهترین وسیله برای بقای آن (همو: ج ۶، ۶۸) و مایه نشاط و پویایی و بالندگی (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶: ۴۸، ح ۱۶۹۹) معرفی شده است. از نظر گاه اسلام، رعایت انصاف که بعدی از عدالت‌ورزی شمرده می‌شود به دلیل برچیدن اختلاف‌ها و قوت بخشیدن به روابط اعضای جامعه، به استمرار حیات جامعه کمک می‌کند. (همو: ۲۷۱، ح ۹۱۱۶) در مقابل، فراهم کردن موجبات احساس بی‌عدالتی در افراد به سستی (خوانساری، ۱۳۷۳: ج ۲، ۳۶) و کوتاهی عمر جامعه (شریف رضی، ۱۳۸۳: ۴۰۴، نامه ۵۳) و در نهایت فروپاشی (آمدی تمیمی، بی‌تا: ۳۱۰، ح ۱۰۴۲۹) آن می‌انجامد.

با دقت در متون دینی درباره عدالت اجتماعی، به خوبی روشن می‌شود که مهم‌ترین تأثیر عدالت و انصاف در رضایتمندی اعضای جامعه است که این خود زمینه‌ساز صمیمیت بیش‌تر در روابط اجتماعی و در پی آن ایجاد همبستگی اجتماعی در سطح جامعه است. این حقیقت را به روشنی می‌توان در خطبه فدکیه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام دید؛ آن‌جا که می‌فرماید:

وَ الْعَدْلَ تَنْسِيقًا لِلْقُلُوبِ... وَالْعَدْلَ فِي الْأَحْكَامِ إِيْنَسًا لِلرَّعِيَّةِ. (صدوق، ۱۳۸۶: ۲۴۸)

«تنسيق» به معنای «هم‌آهنگ ساختن و در یک خط قرار دادن قلب‌ها» است و «ایناس» به معنای «انس گرفتن» است. کلام فاطمی اشاره به این واقعیت دارد که عدالت‌ورزی، هم دل‌های مردم را به هم پیوند می‌دهد و هم مایه انس گرفتن مردم با یکدیگر و با حاکمیت است. این سبب‌ساز نوعی همبستگی اجتماعی و انسجام ملی در جامعه اسلامی است.

این خط سیر عدالت‌محورانه اسلام در حکومت مهدوی نیز ادامه خواهد یافت و اصولاً برجسته‌ترین شعار انقلاب مهدوی توسعه عدالت در تمام عرصه‌های زندگی بشر است. جدیت امام زمان در گسترش عدالت به میزانی است که یکی از مشهورترین صفات امام زمان علیه السلام «عدل منتظر» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۴۸) است. بر اساس روایات، عدالت مهدوی تا آن‌جا پیش می‌رود که درون خانه‌ها، قانون عدل حاکم می‌شود و روابط داخلی در چارچوب و معیار و میزان عدالت شکل می‌گیرد. امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

بدانید! همان‌طور که سرما و گرما به داخل خانه‌های مردم نفوذ می‌کند، عدالت او (امام زمان علیه السلام) به درون خانه‌هایشان راه خواهد یافت. (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۲، ۳۶۲)

حضرت حتی در امور عبادی نیز عدالت را رعایت می‌کند و در هنگام موسم حج، از مردم می‌خواهد که اعمال مستحبی را انجام ندهند تا راه برای انجام مناسک تمتع باز و از ازدحام جمعیت کاسته شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اولین دستور عادلانه‌ای که از قائم صادر می‌شود این است که نمایندگان آن حضرت اعلام می‌دارند طواف کنندگان مستحبی و کسانی که به استلام حجرالاسود مشغولند، مطاف را برای حاجیان و مناسک‌گزاران اعمال تمتع (حج واجب) خالی کنند. (همو: ۳۷۴)

در حوزه عدالت اقتصادی و توزیعی نیز حضرت با توزیع عادلانه بیت‌المال و درآمدها و نظارت دقیق بر دستگاه‌های اجرایی و اقتصادی حکومت، زمینه لازم برای رفاه و آسایش همگانی را فراهم خواهند کرد، به گونه‌ای که ساکنان آسمان‌ها و زمین، از شرایط به وجود آمده راضی و خشنود خواهند شد. ابوسعید خدری می‌گوید:

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «به مهدی بشارتتان می‌دهم. او به هنگام اختلاف مردم، از میان امت من ظهور خواهد کرد و ساکنان آسمان‌ها و زمین از او خشنود خواهند شد. او مال را صحیح تقسیم می‌کند.» مردی پرسید: «صحیح چیست؟» فرمود: «میان همه به صورت مساوی.» (مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۳۷۸: ۴۳۳)

امام زمان علیه السلام با گسترش عدالت در همه ساحت‌های زندگی بشر سبب رضایتمندی عمومی مردم و کاهش یافتن اختلافات و تنش‌های اجتماعی و در پی آن شکل‌گیری همبستگی اجتماعی را فراهم خواهد کرد. مایه و پایه گسست اجتماعی، بی‌عدالتی و ظلم و ستمی است که مردم یا حاکمیت‌های سیاسی بر مردم روا می‌دارند، اما وقتی که شمیم دل‌انگیز عدالت همه عرصه‌های زندگی را فراگیرد دیگر تنش‌ها و تضادهای اجتماعی از جامعه رخت برمی‌بندد و جای خود را به انس، الفت، اعتماد و اطمینان میان ملت و دولت خواهد داد. این صمیمیت و دگرخواهی بستر مناسبی برای شکل‌گیری همبستگی فراهم می‌آورد.

#### ۴. توسعه مهرورزی

وجود رابطه عاطفی بین اعضای یک نظام اجتماعی، می‌تواند سبب‌ساز همبستگی بین آن‌ها باشد. وقتی اعضای جامعه دریابند که تلاش همه اعضا برای یک هدف است و همه برای یکدیگر مفید هستند، عواطف و محبتشان به هم به همبستگی اجتماعی‌شان کمک می‌کند. الگوی روشن این نوع همبستگی را می‌توان در نهاد خانواده به روشنی دید. اگر بین اعضای یک خانواده متعادل همبستگی و انسجام دیده شود و اعضای خانواده در هنگامه‌های سختی و خطر یا ناملایمات زندگی، از افراد خانواده خود پشتیبانی و حمایت می‌کنند، این امر نسبت به دیگرانی که خارج از این محدوده‌اند، یا وجود ندارد یا بسیار کم‌رنگ‌تر است. بی‌شک علت مهم آن، وجود

نوعی ارتباط عمیق عاطفی و دوستانه بین اعضای خانواده است که آن‌ها را برای هم جذاب و مهم جلوه می‌دهد و این سرآغازی برای همبستگی عمیق و تنگاتنگ میان آن‌ها می‌شود. قرآن کریم بر نقش برجسته محبت و مهرورزی در ایجاد حس همبستگی در جامعه تأکید دارد و از آن به عنوان یک نعمت بزرگ یاد کرده که نباید به فراموشی سپرده شود: نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید. (ال عمران: ۱۰۳)

در این آیه شریفه، «برادری» کنایه از وجود همبستگی اجتماعی بین جامعه مسلمان است که در سایه‌سار الفت و محبت و عواطف معنوی به وجود می‌آید. پیش از اسلام، قبایل عرب با هم دشمن بودند و علت دشمنی آنان مسائل مادی زندگی بود. تزاخم در امور مادی بین آنان احساساتی منفی ایجاد کرده بود. اما اسلام با طلوع خود، آنان را بر محور حق جمع کرد و ریشه آن دشمنی‌ها را در بین آنان خشکاند و با معرفی اهداف معنوی متعالی، در میانشان محبت و برادری و عاطفه مثبت را زنده کرد و زمینه همبستگی اجتماعی را در میانشان فراهم آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۰۳) وجود این الفت و مهربانی بین امت اسلامی به قدری باارزش است که خداوند به پیامبر بزرگوارش ﷺ می‌فرماید:

و [خدا] میان دل‌هایشان الفت انداخت، که اگر آن‌چه در روی زمین است همه را خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت برقرار کنی، ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت، چرا که او توانای حکیم است. (انفال: ۶۳)

البته نقش مهرورزی و محبت در ایجاد همبستگی اجتماعی، منحصر در همبستگی در مسیر حق نیست، بلکه گروه‌های دیگری که از نظر اسلام باطل و گمراه محسوب می‌شوند نیز ممکن است از این طریق به همبستگی دست یابند. قرآن از برخی گروه‌های کافران یاد می‌کند که به دلیل منافع مادی مشترک، همدیگر را دوست می‌داشتند و یاری می‌کردند و به نوعی بین خود همبستگی ایجاد می‌نمودند:

ابراهیم [به بت‌پرستان عصر خود] گفت: این که بت‌هایی جز خدا را برگرفته‌اید، برای آن است که ریشه مودت و دوستی شما در زندگی دنیا باشد. (عنکبوت: ۲۵)

اما با وجود این، نباید فراموش کرد که بین همبستگی مؤمنانه و همبستگی سودمحورانه کافران، تفاوتی ماهوی وجود دارد؛ زیرا همبستگی مؤمنانه بر پایه محبتی بنا می‌شود که ریشه در ایمان به خدا دارد که هم در تداوم و هم در گستردگی، از انسجام حول محور مادیات متمایز می‌گردد.

شاید راز و حکمت این که اسلام، امت را سفارش می‌کند که با دشمنان دوستی نکنند و با آنان روابط و علائق دوستی برقرار نمایند (نک: آل عمران: ۲۸) این باشد که مسلمانان به محبت ظاهری‌شان اعتماد کنند و با آنان پیمان دوستی و انسجام ببندند، در حالی که کافران به خدا،

عهد و پیمان را رعایت نمی‌کنند و همبستگی بین دو قطب مخالف استمرار نمی‌یابد و موجب خسران مسلمانان خواهد بود که به تعبیر قرآن، ائمه کفر «ایمان» (عهد و پیمان) ندارند. امام زمان علیه السلام نیز از این راهبرد وحدت‌آفرین، برای ایجاد حس همبستگی اجتماعی در جهان پس از ظهور استفاده خواهند کرد. ایشان با بازتعریف ارزش‌های اسلامی و ارائه اهداف مشترک برای احاد جامعه اسلامی و با گسترش مهرورزی و توسعه فضای همدلی و مهربانی بر محور آموزه‌های اصیل دینی، گام مهمی را در مسیر همبستگی اجتماعی بین همه فرهنگ‌ها برمی‌دارند. در دولت انسجام‌آفرین او کینه‌ها از سینه‌ها برون خواهد رفت و کینه و نفرت جای خود را به عشق و محبت و دوستی خواهد داد و از این طریق حس قرابت و نزدیکی را که سبب‌ساز همبستگی عمیق و همه‌جانبه است در جامعه جهانی به وجود خواهند آورد. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

... ذَهَبَتِ الشَّخَنَاءُ مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ؛ (مجلسی، بی تا: ج ۵۲، ۳۱۶)

چون قائم ما قیام کند، کینه‌ها از دل بندگان خدا بیرون رود.

از برخی از روایات نیز استفاده می‌شود که حس برادری و قرابتی عمیق و همه‌جانبه بر روابط اجتماعی سایه می‌افکند و برادری را تا به آن میزان می‌رسانند که هر کسی نیاز خود را از ذخیره مالی برادر مؤمنش برطرف می‌کند و هیچ‌گاه از جانب او با این کنش مخالفتی صورت نخواهد گرفت. در روایات دینی وارد شده است که عده‌ای از شیعیان خدمت امام باقر علیه السلام آمدند و گفتند عده ما در کوفه زیاد است؛ اگر شما هر فرمانی بدهی اطاعت خواهند کرد. (به عبارتی از امام خواستند که قیام کند.) امام علیه السلام فرمود: آیا چنین است که اگر یکی از آنان نیازی داشته باشد، بیاید و آن‌چه نیاز دارد از جیب دیگری بردارد؟ گفتند: نه! امام علیه السلام فرمود: پس این گروه (که در راه دادن مال به یکدیگر این‌گونه بخل می‌ورزند) برای دادن خون خویش (در راه اصلاح جامعه) بخیل‌تر خواهند بود. آن‌گاه حضرت فرمود: مردم هم‌اکنون آسوده‌اند (در حال توقف حرکت تربیتی اسلام به سر می‌برند)، از مردم همسر می‌گیریم، از یکدیگر ارث می‌بریم، حدود الهی را اقامه می‌کنیم، امانت را بازمی‌گردانیم (یعنی زندگی مردم در همین حد است) اما به هنگام رستاخیز قائم، آن‌چه هست، هم‌ترازی (مزامله) است، تا آن‌جا که هر کس، هرچه نیاز داشته باشد از جیب دیگری بدون هیچ مانعی برمی‌دارد. (همو: ۳۷۲)

تعبیر به «مزامله» در این روایت بسیار کلیدی است؛ زیرا مزامله به معنای رفاقت و دوستی خالص و به دور از پیرایگی است. از این‌رو، سطح روابط اجتماعی در زمان ظهور امام زمان علیه السلام بسیار متعالی است که محدوده خواسته‌های شخصی و فردی و مادی را درنور دیده و محبت و دوستی خدایی را الگوی رفتارهای اجتماعی قرار داده است. چنین الگوهای رفتاری می‌توانند عامل همبستگی بسیار ژرف و گسترده در جامعه بشری باشند.

اشاعه همبستگی اجتماعی از طریق ایجاد فضای دوستی و محبت که حضرت مهدی علیه السلام سامان خواهد داد، قرینه‌ای راهبردی است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله پس از ورود به مدینه، از آن برای ایجاد همبستگی اجتماعی در بین جامعه نوپای اسلامی استفاده کرد. بنابر روایتی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این نکته تصریح فرموده است. علی رضی الله عنه می‌فرماید:

به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفتم: ای رسول خدا، آیا مهدی از ما آل محمد است یا از غیر ما؟ فرمود: نه، بلکه از ماست. خداوند دین را به دست ما ختم می‌کند، چنان که به وسیله ما آغاز فرمود و به واسطه ما مردم را از فتنه‌ها نجات می‌دهد، همان طور که از شرک نجات یافتند و خداوند به وسیله ما پس از دشمنی فتنه‌ها و آزمایش‌های سخت دل‌هایشان را با هم الفت می‌بخشد، همان گونه که پس از دشمنی شرک آنان را برادر دینی قرار داد و دل‌هایشان را با هم الفت بخشید. (همو: ج ۵۱، ۸۴)

### ۵. ارتقای سطح فکری و فرهنگی جامعه

فرق اساسی بین انسان و سایر حیوانات، نیروی تعقل و تفکر است. در جای‌جای قرآن نیز انسان‌ها ترغیب شده‌اند تا از این نیروی خدادادی استفاده بهینه نمایند. اما سوگمندان باید گفت که در بسیاری از انسان‌ها، این نیرو تحت تأثیر نیروهای شهوت و غضب از پرتوافکنی بازمانده و زمینه‌ای ایجاد می‌شود که انسان‌ها در کنش‌های فردی و اجتماعی خود آن چنان که باید، رفتار نکنند. در این فرآیند نیروی خرد آدمی در زیر رسوبات فکری و خرافات و کنش‌های نادرست پنهان می‌شود و درک ناب و زلال انسانی بی‌فروغ می‌گردد و انسان‌ها کجروی را در اثر کج‌اندیشی آغاز می‌کنند. از این رو برای جهت‌دهی درست به روابط اجتماعی باید اصلاح را از خرد و اندیشه آغاز کرد. باید غبارهای شهوانی و هواهای نفسانی را که بر چراغ عقل نشسته است، زدود تا در سایه نورافشانی آن به بازسازی الگوهای صحیح کنش‌های فردی و اجتماعی دست یافت. اندیشه‌ورزان «برای اصلاح یک اجتماع فاسد، نخست ایده و افکار و اعتقادات نادرست آنان را تغییر می‌دهند؛ زیرا تا انقلابی در افکار پیدا نشود، نمی‌توان انتظار اصلاحات عمیق در جنبه‌های عملی داشت». (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹: ج ۴، ۴۴۴) علی رضی الله عنه این روش اصلاح‌گرایانه را یکی از روش‌های پیامبران بزرگ الهی در اصلاح جوامع دانسته است:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ (شريف رضى، ۱۳۸۳: ۲۴، ۱ خ)

خداوند پیامبران خود را مبعوث کرد (و هر از چند گاه متناسب با خواسته‌های انسان) رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان باز جویند... و توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند.

در آموزه‌های دینی آمده است که پس از ظهور نیز همین برنامه دنبال خواهد شد و چراغ عقل فروزان و غبارهای تیره از ساحت خرد انسانی زدود خواهد شد. به عبارت روشن‌تر، یکی از

برنامه‌های اصلاح‌گرایانه امام زمان علیه السلام در ساحت روابط اجتماعی، ارتقای سطح فکری انسان‌ها و روشن کردن چراغ عقل است تا در سایه‌سار آن بشر بتواند الگویی از روابط اجتماعی برای خود برگزیند که تأمین‌کننده مصلحت دنیوی و اخروی او باشد. امام باقر علیه السلام در این خصوص می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامَهُمْ؛

(مجلسی، بی تا: ج ۵۲، ۳۲۸)

زمانی که قائم ما به‌پا خیزد، دست خویش را بر سر بندگان خواهد کشید و این‌گونه، اندیشه آنان را جمع و عقول ایشان را تکامل می‌بخشد.

پس از ظهور که خرد ناب انسانی زیر سایه تربیت انسان کامل جایگاه خود را بازمی‌یابد، الگوی روابط اجتماعی نیز شکل جدیدی به خود خواهد گرفت و واگرایی تحمیل شده بر انسان جای خود را به همگرایی و همبستگی اجتماعی خواهد داد. کنش‌ها به‌گونه‌ای سازمان می‌یابند که تأمین‌کننده سعادت این‌دنیایی و آخرتی انسان باشند. با رشد تربیت و تکامل عقل، کینه‌ها به محبت و دوستی تبدیل می‌شود و روابط اجتماعی بر اساس انسان دوستی شکل می‌گیرد. در نتیجه با از بین رفتن زمینه‌های گسست اجتماعی، جامعه به سوی انسجام حرکت خواهد کرد.

### دولت مهدوی، الگوی دولت و جامعه زمینه‌ساز

شکی نیست که همبستگی اجتماعی از پدیده‌هایی است که کارکردهای مثبت بسیاری را برای جامعه بشری به ارمغان می‌آورد. هر جامعه‌ای که در آن همبستگی وجود داشته باشد، می‌تواند به اهداف و آرمان‌های خود جامعه عمل بپوشاند و در سایه‌سار آن اعضای خود را به سوی سعادت و خوش‌بختی رهنمون شود. در مقابل، جوامعی که از این موهبت بی‌بهره‌اند و از نوعی گسست اجتماعی رنج می‌برند، به جای این‌که نیرو و توان خود را برای رسیدن به آرمان‌های خود به کار برند، تمام توانشان را صرف تنش و تضاد نموده و بدین جهت از سامان دادن به ساختارهای اجتماعی خود باز می‌مانند.

روشن است که یکی از نیازهای بسیار مهم و راهبردی جامعه امروز ما، همگرایی اجتماعی و انسجام ملی است. در عصری که استکبار جهانی به دنبال محو تنها کشور و دولت شیعی شکل گرفته بر اساس دکترین مهدویت است و از هیچ تلاشی برای نابودی آن فروگذار نمی‌کند، به حکم عقل و شرع لازم است که دولت و جامعه زمینه‌ساز از تمام ظرفیت‌های خود برای ایجاد همبستگی اجتماعی استفاده کند. برای دستیابی به این مهم راه‌ها و راهکارهای بسیاری وجود دارد که عمده‌ترین آن الگو قرار دادن دولت و جامعه مهدوی است. دولت و جامعه مهدوی هم الگوی نقش و هم گروه مرجعی است که می‌تواند جامعه ما را هم در رسیدن به همگرایی و هم ارزیابی در ایفای نقش همبستگی اجتماعی، یاری دهد. از این‌رو دولت اسلامی وظیفه دارد با

الگوی نقش قرار دادن دولت مهدوی و اقتباس از سازوکارهای ایشان درصدد ایجاد وفاق ملی و همبستگی اجتماعی باشد و از طرفی با بررسی عوامل و موانع همبستگی در فراهم آوردن زمینه‌های انسجام اسلامی و رفع موانع آن همت گمارد. این تلاش از دو سو دارای کارکرد مثبت است؛ زیرا از سویی با تحقق همبستگی اجتماعی، جامعه از پی‌آمدهای مثبت آن بهره‌مند می‌شود و از سوی دیگر نقش زمینه‌سازی ظهور و گام برداشتن برای تحقق شرایط آن که در روایت نیز به آن اشاره شده است، فراهم می‌آید؛ زیرا چنان که می‌دانیم امام زمان علیه السلام پس از ظهور تلاش می‌کنند همبستگی اجتماعی را در جامعه تحقق بخشند، کوشش دولت و جامعه زمینه‌ساز نیز باید در راستای همت و کار امام زمان علیه السلام و فراهم آوردن سعادت بشر باشد.

برای تحقق رویکرد جامعه آرمانی مهدوی، تمام برنامه‌ریزی‌های دولت زمینه‌ساز در ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی از سیاست تا فرهنگ و اقتصاد و... باید شبیه جامعه مطلوبی باشد که در قرآن و روایات به آن وعده داده شده است. از این رو راهکارهایی که امام زمان علیه السلام برای ایجاد همبستگی به کار می‌برند، می‌تواند الگوی کاملی برای دولت و جامعه زمینه‌ساز باشد. از این رو بر اساس آن پیشنهاداتی ارائه می‌شود:

## نتیجه

۱. جامعه‌شناسان بر نقش برجسته رهبران و نخبگان اجتماعی در ایجاد همبستگی اجتماعی تأکید دارند. در اندیشه دینی ما نیز بر نقش «ولایت» به عنوان پیشوایان دینی که در جان و دل توده‌ها جا دارند، در ایجاد همبستگی اجتماعی اشاره شده است. از سویی در رویکرد شیعی به فقه و کلام اسلامی، فقها به عنوان جانشینان عام امام زمان علیه السلام در عصر غیبت معرفی شده‌اند. این گروه در طول تاریخ اسلامی به‌ویژه در تاریخ پس از غیبت که نقششان برجسته شد، نقش ولایت را که از شاخصه‌های محوری برای همبستگی اجتماعی است به خوبی ایفا کرده‌اند. با رجوع به تاریخ پس از غیبت و با نگرستن به نقطه‌های عطف تاریخ شیعه، حضور پررنگ و تأثیر عمیق آنان بر رویدادهای تاریخی را به خوبی می‌توان دید که جنبش تنباکو، جریان مشروطیت، پیروزی انقلاب اسلامی و... نمونه‌هایی از آن است. در جریان انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی نقش مهم ولایت فقیه در ایجاد همگرایی اجتماعی و گذر از بحران‌ها دیده می‌شود. از این رو تبیین عقلانی و دینی اصل مترقی ولایت فقیه و تبیین جایگاه و کارکردهای مثبت و بی‌بدیل آن برای ایجاد همبستگی اجتماعی، امری لازم و ضروری است. دولت زمینه‌ساز می‌تواند با فراخوان عمومی از نخبگان حوزوی و دانشگاهی برای تبیین این جایگاه یاری بخواند. سوگمندان باید گفت که امروز با گذشتن بیش از سی سال از انقلاب اسلامی، هنوز اراده‌ای استوار و جدی برای تبیین اصول و ترویج و تبلیغ این جایگاه مهم اجتماعی صورت نگرفته است.

۲. از دیدگاه اندیشه‌ورزان اجتماعی نقش دین و ایدئولوژی در ایجاد حس همبستگی اجتماعی، انکارناشدنی است. در این میان دین اسلام که آموزه‌های آن بر اساس نگرشی واقع‌بینانه از زندگی بشر و بهره‌مند از جامعیت و کمال ارائه شده است، با تأکید بر ضرورت همبستگی اجتماعی برای پایایی و پویایی جامعه، نقش برجسته‌ای در همگرایی اجتماعی دارد. با سیری گذرا در وصیت‌نامه‌های شهدا در دوران دفاع مقدس که نمودی از همبستگی اجتماعی است کارکرد انسجام‌بخشی دین به روشنی آشکار می‌شود. شهدا در این وصیت‌نامه‌ها هدف خود از شرکت در جهاد را رضای خدا، حفظ اسلام، ادامه راه امام حسین علیه السلام و دستور ولایت فقیه بیان کرده‌اند که همه این عوامل در دین و ایدئولوژی خلاصه می‌شود. از این رو بر دولت و جامعه زمینه‌ساز لازم است که با برنامه‌ریزی‌های دقیق و با استفاده از رسانه‌های سنتی و مدرن تأثیرگذار به تبلیغ اصول و مبانی و آموزه‌های اسلام بپردازند. تا زمانی که شناخت جامعه از اسلام و کارکردهای مثبت آن در سطحی ناپذیرفتنی باشد یا این که بر اثر تبلیغات ضددینی، دین به عنوان عامل عقب‌ماندگی جامعه معرفی شود و زمینه دین‌گریزی فراهم آید، در کارکرد انسجام‌بخشی دین اختلال به وجود خواهد آمد و این به معنای محروم کردن جامعه از کارکرد مثبت عاملی تأثیرگذار در انسجام اجتماعی است.

۳. یکی از عوامل مهمی که در همبستگی اجتماعی تأثیرگذار است، توسعه عدالت اجتماعی است. گسترش عدالت در جامعه سبب‌ساز توسعه رضایتمندی عمومی می‌شود. رضایتمندی در سطح جامعه از سویی به رابطه صمیمانه دولت و ملت کمک می‌کند و از سوی دیگر به گسترش مهرورزی در بین احاد ملت یاری می‌رساند که این دو را به یقین می‌توان سرمایه اجتماعی یک کشور نامید که زمینه‌های همگرایی اجتماعی را فراهم می‌آورد. در مقابل، هر دولتی که برای تحقق عدالت اجتماعی از خود تلاشی نشان ندهد و بلکه برعکس برنامه‌ریزی‌های آن به گسترش بی‌عدالتی کمک کند، خود عاملی برای بروز نارضایتی‌های اجتماعی و زمینه‌ساز گسست اجتماعی خواهد بود. از این رو بر دولت زمینه‌ساز لازم است که از تمام ظرفیت‌های خود برای توسعه عدالت، استفاده نموده و کوشش کند تا عدالت را در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی اجرا نماید. دولتی که برخاسته از ملت منتظر است باید محوری‌ترین شعار امام زمان علیه السلام را که همان توسعه عدالت است سرلوحه برنامه‌ریزی‌های خود قرار دهد.

۴. فرهنگ هر جامعه‌ای عبارت است از شیوه زندگی آن جامعه که با سه مؤلفه ارزش‌ها و هنجارها و تمدن باز شناخته می‌شود. از میان این سه مؤلفه ارزش‌ها نقش کلیدی تری دارند؛ زیرا هنجارها و ابعاد مادی فرهنگ بر اساس ارزش‌ها شکل می‌گیرند. هرچه ارزش‌های یک جامعه متعالی‌تر باشند، فکر و فرهنگ جامعه نیز متعالی خواهد بود. وقتی سطح فکری و فرهنگی مردم تعالی و ارتقا می‌یابد که غبارهای جهل و نادانی از ساحت فکر انسان زدود شود تا بتواند با اندیشه



درست به مصلحت‌ها و مفسده‌های زندگی خود بیندیشد. این جز در سایه آموزه‌های دینی و احیا و ترویج ارزش‌های دینی در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی امکان‌پذیر نیست. از این‌رو یکی از وظایف دولت زمینه‌ساز بالا بردن سطح فکری و فرهنگی جامعه است تا چنان سطح افکار مردم بالا رود که با محور قرار دادن ارزش‌های دینی به مصالح واقعی خود اندیشه کنند و خود به این نتیجه برسند که انسجام اجتماعی کارکرد مثبت برای جامعه‌شان دارد و برای پایایی و پویایی جامعه مفید و در مقابل گسست اجتماعی ممکن است موجودیت کشور و ملتشان را به خطر اندازد.

## منابع

۱. آذربایجانی، مسعود و دیگران، روان‌شناسی اجتماعی، با نگرش به منابع اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۲. آراسته‌خو، محمد، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۱ش.
۳. آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۴. افروغ، عماد، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران، فرهنگ دانش، ۱۳۷۹ش.
۵. بندرریگی، محمد، فرهنگ جدید عربی - فارسی (ترجمه: المنجد الطلاب)، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۶. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ش.
۷. پورسیدآقایی، سیدمسعود، «زمینه‌سازی ظهور» فصل‌نامه مشرق موعود، قم، مؤسسه آینده روشن، سال سوم، ش ۱۰، تابستان ۱۳۸۸ش.
۸. ج. گرب، ادوارد، نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر، ترجمه: محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی‌نژاد، تهران، نشر معاصر، ۱۳۷۳ش.
۹. حکیمی، محمدرضا، الحیاة، ج ۱، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۹ش.
۱۰. خوانساری، آقاجمال، شرح غرر و درر آمدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۱. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ش.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۳ش.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، ج ۱، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۶ق.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
۱۵. قزوینی (ابن‌ماجه)، محمد بن یزید، السنن، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۱۶. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۷۸ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.

۱۸. کوئن، بروس، *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، نشر توتیا، ۱۳۷۵ش.
۱۹. کورانی، علی، *عصر ظهور*، ترجمه: عباس جلالی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۲۰. گولد، جولیس؛ ال. کولب، ویام، *فرهنگ علوم اجتماعی*، تهران، انتشارات مازیار، ۱۳۷۶ش.
۲۱. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ش.
۲۲. مؤسسه المعارف الاسلامیه، *معجم احادیث المهدی*، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، بی تا.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، قم، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۶۱ش.
۲۶. \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۹ش.
۲۸. ملکوتیان، مصطفی، *سیری در نظریه‌های انقلاب*، تهران، نشر قومس، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.
۲۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
۳۰. نیک‌گهر، عبدالحسین، *مبانی جامعه‌شناسی*، تهران، رایزن، ۱۳۶۹ش.
۳۱. یعقوبی، عبدالرسول، *عوامل همبستگی و گسستگی ایرانیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۳ش.
32. Hornby, Oxford advanced learner's dictionary, A.S fifth edition, 1998, entry or solidarity.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱/۲۹  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## واکاوی موردپژوهانه اکمال اخلاقی و عدالت طلبی در عصر ظهور با توجه به ماهیت نظام اخلاقی دین

مسلم محمدی\*

### چکیده

این پژوهش تحلیلی مختصر از ماهیت نظام اخلاق دینی ارائه می‌دهد و سپس دو بنیاد محوری آن در حکومت مهدوی یعنی اکمال اخلاقی و عدالت طلبی را به صورت موردپژوهانه بررسی می‌کند. اکمال اخلاقی توأم با اتحاد عقول انسان‌هاست که از طریق فراهم آوردن بستر عمومی رشد و تعالی انسان‌ها پدیدار خواهد شد. در بعد عدالت طلبی پس از بررسی هویت معرفتی عدالت اثبات خواهد شد مراد از عدالت، طریق وسطی و تأویل آن به صراط مستقیم است. بررسی برخی از مهم‌ترین کارکردهای مترتب بر اکمال اخلاقی و عدالت طلبی عصر ظهور نیز در این پژوهش مورد توجه قرار می‌گیرد.

### واژگان کلیدی

عصر ظهور، حضرت مهدی عج، اکمال اخلاقی، عدالت طلبی، نظام اخلاقی دین.

## طرح مسئله

اخلاق بنیادی‌ترین رکن مقوم دین در ارتباط فرد با دنیای پیرامون و مهم‌ترین شاخص رشد و تعالی انسان به حساب می‌آید. غفلت‌ورزی از پژوهش در تبیین نظریه اخلاقی اسلام و اثبات اهمیت اصول بنیادین اخلاقی خود زمینه طرح برخی شبهات متجددان و روشن‌فکران را فراهم آورده، حال آن‌که در آموزه‌های اسلامی به ارزش‌های اخلاقی توجه بسیاری شده است. پیامبر اسلام ﷺ قبل از بعثت در منش و رفتار به دو صفت اخلاقی صداقت و امانت مشهور بود که خود زمینه اقبال اعتقادی مردم به اسلام را فراهم آورد و پس از آن نیز در مقام جهان‌بینی دین آسمانی خود، هدف بعثت خویش را اتمام مکارم و محاسن اخلاقی برشمرد. از این رو قرآن بر او صفت «خُلِقَ عَظِيمًا» (قلم: ۴) را نهاده و همو را برای مردم بهترین الگوی اخلاقی (احزاب: ۲۱) معرفی کرده است. تمامی ابعاد سنت و سیره معصومان علیهم‌السلام یعنی قول، فعل و تقریر ایشان نیز به روشنی بر رعایت جنبه‌های اخلاقی سفارش می‌کنند. این سفارش‌ها در بعد اجتماعی و حکومتی نمود بیش‌تری دارد. فضای اخلاقی حاکم بر حکومت مهدوی نیز بنا بر ادله نقلی و عقلی، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی اسلام خواهد بود. از این رو مسئله پژوهش این است که اصول اخلاقی در دولت امام عصر علیه‌السلام چه جایگاهی دارد.

این پژوهش درباره اخلاق در حکومت مهدوی یکی از رویکردهای مهم مهدی‌پژوهی است که مبتنی بر علل زیر است:

الف) رویکرد این تحقیق، اثبات اولویت و اصالت اخلاق در قلمرو دولت منجی در عصر ظهور با توجه به تحقق دو پدیده اکمال اخلاقی و عدالت‌طلبی در آن دوران است؛ زیرا در تمام جوامع آرمانی و آسمانی، حقوق و قانون جای خود را به اخلاق می‌دهد و انسان‌ها به جای روش‌های قانونمند به اخلاق روی می‌آورند؛ زیرا اخلاق، نسبت به قانون هم تقدس دارد و هم از مقبولیت عمومی بیش‌تری برخوردار است.

موضوع علم حقوق مسائل الزام‌آور اجتماعی است که دولت و قدرت حاکم ضمانت اجرای آن‌ها را عهده‌دار است. علاوه بر این که حقوق فقط به زندگی دنیوی انسان نظر دارد، اخلاق هم دو نوع زندگی فردی و اجتماعی را دربر دارد و هم دارای احکام الزامی و غیرالزامی است، به‌ویژه این که اخلاق امری است حداقل با خاستگاه وجدانی (در نوع مکاتب اخلاقی) و همچنین اخروی و الهی که این اغلب نظام‌های اخلاق دینی را دربر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

ب) مهم‌تر از همه اثبات این نکته است که مراد از اخلاق در حکومت مهدوی ارائه و اجرای فضای ارزشی و اخلاقی است که علاوه بر تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها در نهایت به تقرب الهی انسان‌ها بینجامد.

۱. برای بررسی تفاوت‌های علم اخلاق با دیگر علوم مرتبط مانند حقوق، فقه، عرفان و علوم تربیتی، نک: دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۱۸ - ۲۰.

## ماهیت نظام اخلاقی دین

آیت‌الله صفایی حائری از اخلاق‌پژوهان معاصر، نظام اخلاقی را چنین تعریف کرده‌اند: نظام اخلاقی نظام و رشته و رابطه‌ای است که میان علم و قواعد و روش‌ها و دیدگاه‌ها و... خوی و خلق و حال و اندیشه و عمل و قول هماهنگی برقرار می‌کند.

ایشان در ادامه می‌افزاید:

دین نباید به صرف اعتقادات و عبادات و اخلاقیات تفسیر شود؛ زیرا در این صورت با تحول شرایط و دوره‌های عقلی و علمی و دوره‌های تاریخی و حوزه‌های جنسی و اقتصادی وضعیت متفاوت خواهد شد. (دین نیز متحول خواهد شد، که لازمه آن منجر شدن دین به نسبیّت و بی‌ثباتی در گذر تحول تاریخ خواهد بود.)

از این‌رو از نگاه ایشان دین به معنای هدایت و معرفت است که بر گرایش‌ها، احساسات، اعتقادات و عمل تأثیرگذار است و با نظام تربیتی و معرفتی به نظام اخلاقی می‌رسد. (نک: صفایی حائری، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸)

این بینش نظام اخلاقی را هماهنگ‌کننده میان جنبه‌های نظری و عملی می‌داند و دین را با جامعیتش نسبت به اعتقادات، عبادات و اخلاقیات، هدایت‌گر می‌شمارد.

تعریف دقیق‌تری که از نظام مطرح می‌شود، این است که نظام جریانی دانسته شود که به مجموعه‌های مرتبط هدفمند معنا می‌دهد و آن‌ها را تبیین و تحلیل می‌کند؛ جریانی که مبنا و مقصد و روش و راه و مراحل را مشخص می‌کند و مراد از نظام مجموعه منظومه نیست، بلکه مراد از نظام عامل پیوند است. (نک: پورسیدآقایی، ۱۳۸۹: ۸۷ به بعد)

برخی دیگر در تعریف نظام اخلاقی، به جای اطلاق عنوان اخلاق اسلامی یا اخلاق دینی نظامی منسجم را یاد می‌کنند که بر پایه‌های خود استوار است؛ زیرا اصطلاح نظام مربوط به جایی است که مجموعه‌ای از عناصر مربوط به هم موجود است و کارکرد و هدفی خاص را پی می‌گیرند، همان‌گونه که مجموعه دستگاه‌های مختلف یک حکومت را که در جهت اداره یک مملکت فعالیت می‌کنند نظام حکومتی می‌گویند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۴۹) بنابر این تعریف دو رکن اصلی دربرگیرنده یک نظام اخلاقی عبارت است از ارتباط درونی و تشکیلاتی عناصر یک مجموعه در کنار اشتراک در کارکرد و اهداف که انواع نظام‌های اخلاقی اعم از الهی و بشری را دربر می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد در این تعریف یکی از اجزای آن به‌ویژه در نظام اخلاق دینی نادیده انگاشته شده که آن منشأ و خاستگاه یک نظام اخلاقی است.

تعریف نظام اخلاق دینی تنها با اضلاع سه‌گانه پیش‌گفته یعنی عناصر، خاستگاه و هدف صادق است؛ زیرا مراد از عناصر، افعال اخلاقی انسان مبتنی بر ملکات درونی است و خاستگاه آن وجدان مبتنی بر وحی بوده و هدف از نظام اخلاقی تقرب الهی است و در حقیقت رکن شاخص و مبنایی افعال اخلاقی در نظام اخلاقی اسلام، تقرب محوری است و ملاک کمال انسانی به حساب می‌آید.

در نظام اخلاقی مهدوی که عالی‌ترین مرحله اخلاق دینی و اسلامی محقق می‌شود، تنها بعد فردی یا اجتماعی اخلاق مدّ نظر نیست؛ چه آن‌که هر دو جزء مکمل یک نظام حکومتی‌اند؛ زیرا

همان‌گونه که تأثیر و تأثر فرد و جامعه در سلامت همدیگر دوطرفی است در کمال اخلاقی نیز چنین ترابطی متصور است و هر کدام از آموزه‌های ارزشی جایگاه خاص خود را در این نظام اخلاقی خواهند داشت.

از این‌رو نشر فضایل و نفی رذایل، از سر اراده تکوینی الهی و بدون اراده بشری رخ نمی‌دهد تا به صرف تحقق دولت مهدوی الزاماً هرگونه ظلم و تباهی نابود گردد، بلکه مجموعه نظام اخلاقی و مدیریتی حکومت ایشان که به صورت یک سیستم هم‌آهنگ، مرتبط و هدفمند عمل می‌کند، به پیدایش فضایل و به‌طور طبیعی کنار رفتن رذایل می‌انجامد.

### آموزه‌های اخلاقی حکومت مهدوی

نظام اخلاقی در حکومت حضرت مهدی علیه السلام بر دو مبنا قابل بررسی است: هم بر مبنای روایات مأثوره از حکومت جهانی و آرمانی آن امام که موضوع پژوهش است و هم در نگاهی جامع و فراتر از این مسانید و بلکه آنچه از اوصاف یک حکومت دینی در لسان قرآن و سخن معصومان آمده است که تفصیل آن در مجال دیگری باید پژوهش شود.

تتبع در مطاوی روایات عصر ظهور، اولویت و اصالت اهداف اخلاقی را در آن دوران نشان می‌دهد که به نظر می‌آید در کنار اهمیت بررسی تمام آن اصول، دو اصل جایگاه ویژه‌ای دارند: نخست اکمال اخلاقی و دیگری عدالت‌طلبی. اکمال اخلاقی از آن‌رو مورد پژوهش واقع می‌شود که در روایات با موضوعیت دادن به حقیقت اخلاق، مورد توجه خاص و جدی واقع شده است و به معنایی بیان‌گر به اوج رسیدن تمام مسائل اخلاقی است. همچنین عدالت از آن‌روی برگزیده شده که اصلی مشترک و مهم در همه ادیان و مکاتب اخلاقی به حساب می‌آید که بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای آن در دو جنبه هویت‌شناختی و معنای مصطلح برگرفته از آموزه‌های دینی، فهم روشنی از عدالت مهدوی ارائه خواهد نمود.

### الف) اکمال اخلاقی

به کمال رساندن فضای اخلاقی اجتماع از برجسته‌ترین وظایف حکومت مهدوی است؛ زیرا اجرای فرهنگ عبودیت و انسانیت در گرو ابتنای جامعه بر رشد اخلاقی افراد خواهد بود، همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث مشهور «إِنِّي بَعَثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (قمی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۲) از میان وظایف متعدد پیامبری هدف اصلی رسالت خویش را کمال اخلاقی اعلام نمود. امام باقر علیه السلام نیز در وصف کمال اخلاقی انسان‌ها در حکومت مهدوی می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهَا أَخْلَاقَهُمْ؛

(راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۸۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۳۶)

چون قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد پس عقول آن‌ها را متمرکز ساخته و اخلاقتشان را به کمال می‌رساند.



تبیین ارتباط صدر و ذیل حدیث در فهم مراد از آن اهمیت وافری دارد که مراد از دست گذاشتن امام بر سر مردم چیست و چگونه پس از آن خرد جمعی پدید آمده و کمال اخلاقی را در پی خواهد داشت.

علامه مجلسی می‌گوید:

ضمیر «یده» به خداوند یا حضرت مهدی علیه السلام برمی‌گردد که منظور از آن بخشندگی یا قدرت تسلط است که دومی (قدرت تسلط) احتمالش بیش‌تر است. (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۶۰۷، به نقل از *مرآة العقول*)

نویسندهٔ کتاب *پس از ظهور* پس از نقل و رد دیدگاه علامه مجلسی در تفسیر و تأویل حدیث

می‌گوید:

این جمله کنایه از تربیت امت اسلامی توسط امام عصر علیه السلام است و تعبیر به نهادن دست بر سر از آن‌رو گفته می‌شود که سر مرکز خرد و اندیشه است و فرقی ندارد که مربی خدا باشد یا حضرت مهدی علیه السلام؛ زیرا قانون مهدوی همان قانون خداوند است و منظور از گرد هم آمدن عقل‌ها توافق بر عقیده و برنامهٔ قانونی واحد است که بین دو نفر در دولت مهدوی اختلاف پیش نمی‌آید. (صدر، ۱۳۸۴: ۴۶۰)

در داوری میان این دو نظر منافاتی میان تأویل واژهٔ «ید» در دو برداشت علامه مجلسی نمی‌توان دید: هم بخشندگی و هم قدرت تسلط حضرت مراد باشد؛ زیرا ید به معنای قدرت، همان‌گونه که در آیهٔ «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» گفته می‌شود تأویلی منطقی و معقول است و از سوی دیگر لطف و تفضل حضرت بر مردم نیز در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. در نتیجه لازمهٔ مهربانی عام و فراگیر نظام مهدوی تألیف قلوب عمومی و دوستی همهٔ مردم بدون هرگونه اختلافی خواهد بود. اما در تحلیلی جامع‌تر از این روایت به نظر می‌آید که آنچه توسط حضرت رخ می‌دهد دست کشیدن بر سر مردم است که نتیجه آن جمع عقول و اكمال اخلاق انسان‌ها خواهد بود. در تأویل و تحلیل این آموزه‌ها و ترابط منطقی میان آن‌ها (دست کشیدن بر سر مردم، تمرکز عقول و اكمال اخلاق) می‌توان گفت: دست کشیدن بر سر مردم کنایه است از بیان وظیفهٔ حاکم دینی در فراهم آوردن بستر عمومی رشد و تعالی انسان‌ها و تبیین انواع مسئولیت‌های انسانی (در مقابل خداوند، خود، جامعه و جهان پیرامون) که در روایت نیز آمده است در حکومت حضرت، خداوند بر وسعت بینایی و شنوایی مردم می‌افزاید؛<sup>۱</sup> همان چیزی که در کلام امیرمؤمنان علیه السلام در بیان حقوق مردم بر حاکم تأکید شده است.<sup>۲</sup> در این صورت می‌توان مدعی بود ضلع دوم یعنی تمرکز عقول و اتحاد رأی صاحب‌خردان پدید خواهد آمد؛ زیرا تفرق و تشتت آرای بیش‌تر از هر چیزی ریشه در لجاجت و گمراهی‌ها دارد که در این زمان نیز گزارش می‌شود.

۱. «إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِسَبْعِينَ فِي أَسْمَاعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ.» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۸، ۳۴، ح ۳۲۹)

۲. «فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْصِّحَّةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ قَبِيحِكُمْ عَلَيْكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا.» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۷۹، خ ۳۴)

در نهایت پس از تحقق دو رکن فوق، به‌طور طبیعی ضلع سوم یعنی اکمال اخلاق و اتمام احلام انسانی تحقق خواهد یافت؛ زیرا همان‌گونه که به تفصیل در علم اصول فقه و اخلاق بحث شده است، امکان ندارد همه عقلائی عالم بر امری خلاف فطرت و طینت اجتماع کنند.<sup>۱</sup> حاصل آن که مدیریت جامع و توأم با رحمت و رأفت امام مهدی علیه السلام عقلائی عالم را در کنار هم قرار خواهد داد و آن‌ها را به وحدت نظر خواهد رساند. پس از آن فضای غالب در میان مردم‌دوستی و برادری خواهد بود تا جایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

بنا یصبحون بعد عداوة الفتنة اخواناً فی دینهم؛ (سیوطی، ۱۹۵۹: ۱۲۹)

به واسطه ماست که مردمان پس از نابودی زشتی‌های فتنه‌آمیز برادران دینی یکدیگر خواهند شد.

#### کارکردهای اخلاقی عصر ظهور

پس از تجزیه و تحلیل روایت اکمال اخلاق، ضرورت دارد به برخی از ویژگی‌های متأثر از این بلوغ و رشد انسانی در عصر ظهور اشاره شود. از نتایج بارز آن دوران مهیا شدن زمینه‌های گسترش فضایل و ارزش‌ها و دفع رذایل و ناگواری‌های اخلاقی است؛ همان چیزی که جامعه امروز خلاف آن را شاهد است و هیچ‌گاه از طریق قانون‌گذاری و قضایی نتوانسته است آن را مهار و مدیریت نماید؛ زیرا اخلاقی‌ترین حالت جامعه آرمان‌شهر که گفته می‌شود نظر افلاطون نیز چنین بوده این است که مردم همه قوانین را کنار بگذارند و به اخلاق روی آورند و همه با هم و برادر همدیگر باشند و همه نوع جنگ و جدال برچیده شود؛ همان چیزی که در روایات مأثور از ائمه علیهم السلام در وصف حکومت الهی مهدوی به ابعاد گوناگون آن اشاره شده است. در برخی روایات به صورت مطلق و عام به برچیده شدن نامالیقات و فراگیری زیبایی‌ها در حکومت مصلح آخرالزمان اشاره شده است:

الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ يَوْمَ قَائِمًا وَ يَدْفَعُ ذَلِكَ كُلَّهُ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶)

همه خیرها در آن زمان است که قائم می‌کند و زشتی‌ها را از میان برمی‌دارد.

یا می‌فرماید:

أَنْ يُصْلِحَ أُمَّةً بَعْدَ فَسَادِهَا؛ (ربلی، ۱۴۰۱: ج ۲، ۴۷۳)

او امتی را پس از آن که فاسد شدند، اصلاح می‌کند.

امام هادی علیه السلام می‌فرماید:

خداوند حق را به دست او تحقق می‌بخشد و باطل را نابود می‌کند. (سلیمان، ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۶۳)

۱. در اصطلاح از آن به «ما حکم به العقل حکم به الشرع» یاد می‌شود. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به منابع دو علم پیش گفته.

در برخی دیگر از روایات به گونه مصداقی به بیان برخی فضایل یا ردایل پرداخته می‌شود. در حدیث امام باقر علیه السلام آمده است:

حَتَّى إِذَا قَامَ الْقَائِمُ جَاءَتِ الْمُرَاَمَلَةُ وَ يَأْتِي الرَّجُلُ إِلَى كَيْسِ أَخِيهِ فَيَأْخُذُ حَاجَتَهُ لَأَ يَمْنَعَهُ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۷۲)

مرد از جیب برادر دینی خود به قدر نیازش برمی‌دارد و او مانع نمی‌شود.

همچنین از دیگر ویژگی‌های عصر ظهور، زنگارزدایی از دل مردم و کنار رفتن قهر و کینه‌هاست که هم سبب اتحاد و دوستی فراگیر می‌شود و هم زمینه‌ساز پیدایش برخی از فضایل اجتماعی مانند نوع‌دوستی، ایثار و انفاق است. در حدیثی آمده است:

يَفْتَحُ حِصُونِ الضَّلَالَةِ وَ قُلُوباً قَفَلًا؛ (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۵۸۸)

قلعه‌های گمراهی و دل‌های بسته را می‌گشاید.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمود:

لَتَذْهَبَنَّ الشُّحْنُ وَ التَّبَاغُضُ؛ (نیشابوری، بی‌تا: ج ۱، ۹۴)

با ظهور مهدی کشمکش و کینه‌ورزی‌ها از بین خواهد رفت.

یا در سخنی مشابه از امام علی علیه السلام آمده است:

اگر قائم ما قیام کند... کینه‌ها و ناراحتی‌ها از دل بندگان خدا زایل می‌گردد. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۱۶)

منش اخلاقی مهدوی همان منش نبوی است که در قرآن با عنوان اسوه حسنه (احزاب: ۲۳) معرفی شده است<sup>۱</sup>:

سَلِكْ بَكْمَ مَنَاهِجِ الرَّسُولِ فَتَدَاوَيْتُمْ مِنَ الْعَمَى وَ الصَّمِّ وَ الْبِكْمِ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۸)

شیوه پیامبر خدا را در پیش می‌گیرد و شما را از کوری، کری و گنگی نجات می‌دهد.

از این رو جمله دوم در مقام تعلیل قسمت اول حدیث است، به این تعبیر که چون شیوه و مسلک امام مهدی علیه السلام در هدایت و محبت پیغمبری است، به همین سبب آدمیان را از ضلالت‌های درونی و اخلاقی رهایی می‌بخشد.

استاد مطهری ایده کمال اخلاقی منتهی به حکومت حضرت مهدی علیه السلام را این‌گونه توصیف می‌کند: انسان تدریجاً از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود یعنی مرحله انسان ایده‌آل و جامعه ایده‌آل نزدیک‌تر می‌شود تا آن‌جا که در نهایت امر حکومت عدالت یعنی حکومت کامل ارزش‌های انسانی که در تعبیرات اسلامی از آن به حکومت مهدی علیه السلام تعبیر شده است مستقر خواهد شد و از حکومت نیروهای باطل و حیوان‌مآبانه و خودخواهانه و خودگرایانه اثری نخواهد بود. (مطهری، ۱۳۶۱)

۱. و حتی به عنوان معجزه دوم نبوی به عنوان یک نظریه علمی، در یکی از کرسی‌های نوآوری شورای عالی انقلاب فرهنگی به اثبات و تأیید رسید و اصل نظریه در قالب یک مقاله به چاپ رسیده است. (نک: قراملکی، ۱۳۸۶)

البته به نظر می‌آید بر این سخن استاد مطهری نقدی وارد باشد؛ زیرا ایشان مرحله کمال تدریجی اخلاق را قبل از دولت ظهور می‌داند و وضعیت آرمانی و آسمانی آن را از ویژگی‌های دوران حکومت حضرت مهدی علیه السلام به حساب می‌آورد. اما این ادعا با آنچه در منابع روایی شیعه از اوج ظلم و ستم قبل از ظهور آمده است که به برخی از آن روایات نیز در این تحقیق اشاره شده است همخوانی ندارد.

به دیگر سخن، اگر قرار باشد کمال اخلاقی انسان‌ها به صورت تدریجی و به آرامی تحقق یابد در حکومت مهدوی چنین اتفاقی رخ خواهد داد، نه قبل از آن؛ چه آن‌که در غیر این صورت ادعای استاد مطهری می‌تواند مبنای برخی شبهات شود، از جمله این‌که با فراهم شدن فضای تدریجی برای کمال اخلاقی قبل از عصر ظهور، کمال نهایی آن نیز در ادامه ممکن خواهد شد و نیاز به حکومت موعود الهی نیست.

### ب) عدالت‌طلبی

مهم‌ترین کلیدواژه اخلاقی که در حکومت مهدوی از آن یاد می‌شود مفهوم عدالت و داورزی است که از مقومات بنیادین و دکنترین‌های اساسی به حساب می‌آید<sup>۱</sup> که به ویژه در روایات نقل شده از معصومان علیهم السلام همواره به چنین جامعه‌ای نوید داده شده است که آن مصلح یگانه پس از آن‌که جهان پر از ظلم و جور خواهد شد آن را آکنده از قسط و عدل خواهد نمود.<sup>۲</sup>

با توجه به اهمیت دادگری در حکومت مهدوی و مباحث مختلفی که در هویت معرفتی واژه عدل طرح می‌شود ضرورت دارد به این موضوع توجه شود که کدام معنای عدالت در حکومت مهدوی مراد است.

از نگاه تبارشناسی عدل به معانی میانه‌روی در امور و حد وسط (فیومی، ۱۴۰۵؛ ذیل واژه عدل) تساوی (رازی، ۱۴۰۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳؛ ذیل واژه عدل) و حکم به حق کردن (ابن منظور، ۱۴۱۶؛ ج ۱۰، ۶۱) است. لازمه نظام الهی و خردگرا مبتنی بودن بر این صفات است. این معانی هستند که به تعبیری برخی معتقدند نفس انسان آن را پسندیده و تأیید می‌کند. از این‌رو به عقیده برخی عدل مساوی و ملازم با حسن است؛ زیرا مراد از حسن آن است که هر چیزی به گونه‌ای باشد که نفس انسان به آن جذب گردد و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته خویش نیز نفس انسان به آن جذب می‌شود و به حسن آن اعتراف می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ ج ۱۲، ۳۳۱)

نه‌تنها در مقام نفسانی، بلکه در مقام کارکردهای اجتماعی نیز خواسته الهی به حساب می‌آیند. بنابر برخی دیدگاه‌ها حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریق عادلانه

۱. عدل بنیادی‌ترین آموزه در گستره مفاهیم اخلاقی است که پایه و رکن دیگر مفاهیم ارزشی به حساب می‌آید. لذا حسن عدل در مقابل قبح ظلم مبنای اساسی اتفاق عقلا بر خوبی‌ها در مباحث حسن و قبح عقلی به حساب می‌آید.

۲. حدیث معروف «بمألاً الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً».

زندگی کنند... این حکمت همیشگی و از سنت‌های خداوند متعال و تغییرناپذیر است. (خمینی، بی‌تا: ۴۰)

در این میان حد وسط جامع‌ترین مفهوم عدل و وجه مشترک میان تمام معانی آن بوده که مراد از آن اعتدال در امور است که نظریه‌ای علمی در مباحث مربوط به فلسفه اخلاق به شمار می‌رود و ریشه‌ای طولانی و کهن دارد که به اعتدال طلایی ارسطو<sup>۱</sup> شهرت یافته است.<sup>۲</sup> نکته جالب توجه این که نظریه حد وسط ارسطو نزد بسیاری از فلاسفه و اندیشه‌ورزان اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، فخررازی، صدرالمتهلین و غزالی تأیید شده است.<sup>۳</sup> اما حد وسط در آموزه‌های دینی چه تعریف می‌شود؟ شاید معادلی بهتر از صراط مستقیم به معنای راه حق و مورد عنایت الهی (حمد: ۶) نتوان برای آن یافت؛ زیرا صراط مستقیم نیز همان راه نورانی است که از کنار ظلمات می‌گذرد، همان گونه که در بیان امام علی علیه السلام راه میانه همان صراط مستقیم در مقایسه با دوسویه آن یعنی چپ و راست تعریف شده است:<sup>۴</sup>

الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَآثَارُ  
النُّبُوَّةِ وَمِنْهَا مَنَفَذُ السُّنَّةِ وَإِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ. (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۸، غ: ۱۶)

تجسم عملی حد وسط و راه نجات چیست؟ امام رضا علیه السلام در حدیثی اهل بیت علیهم السلام را مصداق آن می‌داند:

نَحْنُ آلُ مُحَمَّدٍ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْعَالِي وَلَا يَسْبِقُنَا التَّالِي. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۴)

در این بیان تدروی و کندروی دو طرف راه میانه است. در قرآن کریم نیز از امت مطلوب با همین ویژگی یاد شده است.<sup>۵</sup>

در واقع حکومت الهی و آرمان‌شهر مهدوی با اعمال میانه‌روی در امور، رعایت مساوات و حکم به حق نمودن زمینه‌ساز پیدایش صراط مستقیم در ابعاد فکری و عملی مردم و فضیلت خواهد شد.

۱. به نظر ارسطو هر یک از اعمال اخلاقی ما ممکن است در یکی از دو جانب افراط یا تفریط قرار داشته باشد که در هر دو حالت ناپسند و مذموم است و در صورتی که در حد وسط میان این دو باشد فضیلت و پسندیده است. البته مراد ارسطو از حد وسط مقدار ریاضی نیست، بلکه آن را عقل تعیین می‌کند. (ارسطو، ۱۳۶۸: ۱۱۰۶، ب: ۳۶ و ۱۱۰۷، الف: ۲) مثلاً به جای اسراف یا خساست بخشندگی و به جای کم‌رویی یا بی‌شرمی حیا و همچنین به جای چاپلوسی یا ترش‌رویی مهربانی فضیلت است.

۲. البته درباره عمومیت و فراگیری آن در همه امور زندگی جای تأمل دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۱۸ - ۳۲۱) راسل این اشکال را در مورد علم مطرح می‌کند که حد وسط برای آن معنا ندارد. (راسل، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۷۰)

۳. جهت مطالعه بیشتر درباره ابعاد این نظریه، نک: سید قریشی، ۱۳۸۹.

۴. تأویل این سخن امام علی علیه السلام به صراط مستقیم منافاتی با دیگر جمله معروف ایشان در تعریف عدل ندارد که آن را قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته خویش و مترادف با معنای حکمت به کار برده‌اند. (شریف رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۴۳۷)

۵. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا». (بقره: ۱۴۳)

در واقع حد وسط و فضیلت دو امر مترادف به حساب می‌آیند. فضیلت به لحاظ ماهیت، حد وسط حقیقی است. مراد از فضیلت به مفهوم حد وسط، رسیدن به حکمت عملی است و حکیم عملی در یک وضعیت اعتدال و حد وسط قرار دارد و این فضیلت در اوج و کمال نهایی است. چنین حد وسطی دارای افراط و تفریط نیست (اگرچه می‌تواند دارای مراتب تشکیکی باشد) بلکه به یک فضیلت و کمال نفسانی است که به صورت طبیعت ثانوی در انسان ایجاد می‌شود و این مفهوم از حد وسط، فضیلتی مطلق و کمالی راسخ و غیرمتزلزل در نفس آدمی است. (سید قریشی، ۱۳۸۹) فضیلتی است که انسان را خوب و معتدل می‌سازد و اعمال خاص او را نیز نیکو می‌گرداند. (ارسطو، ۱۳۶۸: ۱۱۰۶a)

حضرت، واقعیت عدل را به تمام معنا برای مردم جلوه‌گر خواهد ساخت و آنان نیز با بصیرت خود، آن را مشاهده خواهند کرد:

فَيُرِيكُمْ كَيْفَ عَدَلَ السَّيْرَةَ. (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۱۹۶، ج ۱۳۸)

و سپس فراگیر شدن گستره عدالت است که در مملکت آن حضرت رخ می‌نماید:

أُبَشِّرُوا بِالْمُهْدَىٰ! ... يَمَلَأُ قُلُوبَ عِبَادِهِ عِبَادَةً وَ يَسَعُهُمْ عَدْلُهُ؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۹)

بشارت باد به آمدن مهدی! ... او دل‌های بندگی را با عبادت و اطاعت پر می‌کند و عدالتش همه را فرا می‌گیرد.

### کارکردهای عدالت محوری

اما آن چه اهمیت دارد نتایج و پی‌آمدهای عدالت در عصر ظهور است که وجود عدالت و دادرزی چه آثار و فوایدی خواهد داشت. به دیگر سخن، آن چه برای بشر تشنه عدالت اهمیت دارد کارکردهای مؤثر آن در زندگی است که ثمرات مادی و معنوی را برای او فراهم آورد. از مهم‌ترین لوازم دولت دادگر آن امام، حیات دوباره زمین و اهل آن است. امام باقر علیه السلام فرمود:

يَحْيِيهَا (الأرض) بِالْقَائِمِ عليه السلام فَيَعْدِلُ فِيهَا فَيَحْيِي الأَرْضَ بِالْعَدْلِ بَعْدَ مَوْتِهَا بِالظُّلْمِ. (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۵۹۸)

این هم جنبه‌های تشریحی و قانون‌گذاری را دربر می‌گیرد که بشر به کمال اخلاقی و عقلی دست می‌یابد و هم در مقام تکوین زمین گنجینه‌های درون خود را به مردم آن دوران تقدیم می‌نماید. احیای فضایل اخلاقی اهل زمین همواره مورد تأکید آموزه‌های دینی در تبیین هویت معرفتی حکومت آن حضرت بوده است. در حدیثی امام علی علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

خدا به وسیله او زمین را پس از تاریکی از نور آکنده می‌کند و پس از ستم از داد پر می‌کند و مالا مال از دانش می‌کند پس از جهل. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۶، ۲۵۳)

در سخن دیگری از امام رضا علیه السلام نقل شده است:

هرگاه آن امام خروج کند زمین به نور پروردگارش روشن می‌شود و ترازوی عدالت میان مردم برقرار می‌گردد، پس کسی به کسی ستم نخواهد کرد. (صدوق، ۱۳۸۴، ج ۲، ۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۲۱)

از دیگر نمودها و تجسم حقیقی دادرزی توزیع عادلانهٔ ثروت در میان قشرهای مختلف مردم است که از مهم‌ترین معضلات حکومت‌های جور، تبعیض در توزیع غنایم و اموال است که موجب نارضایتی مردم را فراهم می‌آورد. امام صادق علیه السلام فرمود:

چون مهدی قیام کند مال را به صورت مساوی تقسیم می‌کند و عدالت را میان رعیت اجرا می‌نماید. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۱، ۲۹)

صاحب‌المیزان در بیان اوصاف دولت عدالت‌محور و داورز می‌گوید: به حکم ضرورت، آیندهٔ جهان روزی را دربر خواهد داشت که در آن روز جامعهٔ بشری، پر از عدل و داد می‌شود و بشر با صلح و صفا، همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای، منجی جهان بشری و به لسان روایات مهدی علیه السلام خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰۸)

در چنین جامعه‌ای است که مردم دل‌بستهٔ حاکمان خود خواهند شد و علاقهٔ عمومی در این‌باره فراهم خواهد آمد و این تنها در دولت‌های عدالت‌محور امکان تحقق می‌یابد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در وصف این رضایت عمومی فرمودند:

ساکنان آسمان و زمین از فرمان‌روایی او خشنودند. (عاملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۵۲۴)

یا در بیان دیگر اشاره نمودند:

ساکنان زمین و آسمان به او عشق می‌ورزند. (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۵۱، ۱۰۴)

## نتیجه

با بررسی هویت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اخلاق در حکومت مهدوی به دست می‌آید که ارزش‌های اخلاقی بنیادی‌ترین رکن در دولت آن حضرت برشمرده می‌شود. نظام اخلاق دینی، ارتباط درونی عناصر یک مجموعه در کنار اشتراک در اهداف با منشأ خاص تعریف می‌شود که در حکومت مهدوی اخلاق فردی یا اخلاق اجتماعی به تنهایی مد نظر نیست، بلکه هر دو اجزای مکمل این نظام حکومتی‌اند. طبیعی است در دولت مصلح مهدوی با ایجاد شدن زمینه‌های ترقی و تکامل، بشر به نهایت کمال اخلاقی و عقلی خود دست می‌یابد. از مهم‌ترین بنیادهای آن دوران عدالت‌گستری است که تفسیر آن به طریق وسطی و حرکت بر صراط مستقیم، برداشتی منطقی و معقول به حساب می‌آید.

لازمهٔ حکومت اخلاق‌محور و عدالت‌طلب پیدایش فضایل و نفی رذایل اخلاقی است که در این تحقیق به برخی از مهم‌ترین موارد آن اشاره شد.

## منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، *لسان العرب*، تصحیح: امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی و مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۶ق.
۲. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۳. ارسطو، *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ش.
۴. —، *الاخلاق*، ترجمه: اسحاق بن حنین، تحقیق: الدكتور عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات، چاپ اول، ۱۹۷۹م.
۵. پورسیدآقایی، سیدمسعود، *دین و نظام‌سازی در نگاه استاد علی صفایی حائری*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۸۹ش.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ش.
۷. خمینی، سید روح‌الله، *ولایت فقیه*، قم، نشر آزادی، بی‌تا.
۸. دیلمی، احمد؛ آذربایجانی، مسعود، *اخلاق اسلامی*، قم، معارف، چاپ چهل و یکم، ۱۳۸۵ش.
۹. رازی (ابن فارس)، احمد بن فارس بن زکریا، *مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، پرواز، چاپ پنجم، ۱۳۶۵ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، انتشارات کیمیا، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ش.
۱۲. راوندی، قطب‌الدین، *الخرائج و الجرائح*، قم، موسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۳. سلیمان، کامل، *يوم الخلاص فی ظل القائم المهدي علیه السلام*، ترجمه: علی اکبر مهدی‌پور، تهران، نشر آفاق، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
۱۴. سیدقربشی، ماریه، «تبیین حد وسط در اخلاق ارسطویی»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۲۲، ۱۳۸۹ش.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین، *الحوای للفتاوی*، با توضیحات و حواشی: محمد محی‌الدین عبدالحمید، مصر، السعادة، چاپ سوم، ۱۹۵۹ق.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۷. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *منتخب الاثر*، قم، موسسه السیده المعصومه، ۱۴۱۹ق.



۱۸. صدر، سیدمحمد، *پس از ظهور*، ترجمه: حسن سجادی پور، تهران، انتشارات موعود عصر، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه: منصور پهلوان، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. صفایی حائری، علی، *نظام اخلاقی اسلام*، قم، لیلۃ القدر، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *شیعه در اسلام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. \_\_\_\_\_، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة للحجة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمدحسن بن شاهمرتضی، *المحجة البيضاء*، تهران، انتشارات حسنین، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، انتشارات دارالهجرة، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. قراملکی، احدفرامرز؛ قراملکی، علی مظهر، «مبانی نظریه معجزه‌انگاری اخلاق نبوی»، نشریه علمی پژوهشی *اندیشه نوین دینی*، سال سوم، ش ۱۱، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. \_\_\_\_\_، «معجزه‌انگاری اخلاق نبوی»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۱۱، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۲۹. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح*، قاهره، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار*، تهران، نشر اسوه، ۱۴۲۲ ق.
۳۱. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، *ینایع المودة لدوی القری*، تهران، دارالاسوه، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۳۵. \_\_\_\_\_، *مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: محمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی علیه السلام*، قم، نشر اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۳۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ ق.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۵  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۲۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## آخرالزمان در نگاه مکتب صهیونیسم مسیحی

شجاع احمدوند\*

احمد عزیز خانی\*\*

### چکیده

اعتقاد به آخرالزمان جزء لاینفک آموزه‌های تمامی ادیان و حتی مکاتب دست‌ساز بشری است، به گونه‌ای که عدم پاسخ به پرسش آخرالزمان، ذهن ناآرام بشر را در وادی حیرت وانهاده و سکون و آرامش را که ثمره ایمان به ادیان و مکاتب است، حاصل نمی‌آورد. از این‌رو اعتقاد به این آموزه وجه مشترک تمامی ادیان و مکاتب است. بر این اساس مکتب صهیونیسم مسیحی نیز از این قاعده مستثنا نبوده و حتی در میان مکاتب موجود، بیش‌ترین نقش را به آخرالزمان داده، به گونه‌ای که تفسیر آموزه‌های دیگر این مکتب تنها در سایه نگاه به آخرالزمان میسر خواهد بود. این تحقیق ضمن معرفی اجمالی مکتب صهیونیسم مسیحی به دنبال تبیین نقش آخرالزمان در مکتب صهیونیسم مسیحی است.

### واژگان کلیدی

آخرالزمان، موعود، منجی، صهیونیسم مسیحی.

\* دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

\*\* کارشناس ارشد اندیشه سیاسی اسلام (Daghdaghe87@yahoo.com).

صهیونیسم مسیحی پدیده‌ای نو و محصول دوران مدرن است. این جنبش بین سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ و پس از انتشار یک‌سری مقالات رهبران محافظه‌کار کلیسا ظهور کرد. این حرکت در صدد بود مسیحیت را بر ضد تهدیدهای برآمده از مطالعات انتقادی انجیل و همچنین تئوری‌های داروین و در مجموع مشکلاتی که علوم جدید برای مسیحیت ایجاد کرده بود، حفظ کند. (king, 9) صهیونیست‌های مسیحی با اندیشه‌های بنیادگرایانه در صدد مبارزه با پی‌آمدهای مدرنیسم برآمدند؛ پی‌آمدهایی که وحیانی بودن کتاب مقدس، خدایی بودن مسیح و بازگشت مجدد وی را نقد و در برخی موارد رد می‌کرد. (1: Bob jones university, 2008) بحران‌های برآمده از مدرنیسم برای مسیحیت و پیدایش مکتب صهیونیسم مسیحی در پاسخ به این بحران‌ها از یک طرف و تمایل انسان‌ها به ظهور منجی در شرایط بحرانی از طرف دیگر، باعث ایجاد این پرسش شد که جایگاه مسئله آخرالزمان و به تبع آن ظهور منجی در آموزه‌های مکتب صهیونیسم مسیحی چگونه است.

صهیونیسم مسیحی بر اساس دو اندیشه مهم بنا شده است: اول وحیانی و نقدناپذیر بودن کتاب مقدس و دوم فرا رسیدن آخرالزمان و بازگشت مجدد حضرت مسیح. آنان برای بازگشت مسیح مقدماتی را لازم می‌دانند که رکن اساسی آن، تشکیل حکومت یهودی در فلسطین است و بر همین مبنا آنان را صهیونیست می‌نامند. بنابراین یهودیان جایگاه برجسته‌ای در تئولوژی آخرالزمانی صهیونیست‌های مسیحی دارند. مسیحیت صهیونیست تا بدان‌جا سرنوشت خود را با سرنوشت یهودیان گره زده که گویی مسیحیتی یهودی شده است. جری فالول بنیان‌گذار جمعیت اکثریت اخلاقی و از برجسته‌ترین صهیونیست‌های مسیحی در امریکا درباره پیوند ناگسستنی مسیحیان و دولت اسرائیل می‌گوید:

هر کس که به کتاب مقدس ایمان داشته باشد می‌بیند که مسیحیت و دولت جدید اسرائیل پیوندی جدانشدنی دارند. بی‌گمان تأسیس دولت اسرائیل در سال ۱۹۴۸ در نگاه هر مسیحی که به کتاب مقدس ایمان دارد، تحقق پیش‌گویی‌های موجود در دو کتاب عهد قدیم و جدید است. (گریگوری، ۱۳۷۳: ۷۳)

یهودی شدن مسیحیت در حالی است که مسیحیان برای قرن‌ها یهودیان را قوم خدکاش می‌دانستند. در جریان جنگ‌های صلیبی، صلیبیون پرآشوب به هر جا که می‌رسیدند با شعار دشمنان مسیح به یهودیان حمله می‌کردند و آن‌ها را به گوشه‌ای از شهر کشانده و آتش می‌زدند. (بیئل، ۱۳۸۵: ۵۲) سؤال این‌جاست که خصومتی چنین آتشین، چگونه تبدیل به پیوندی استراتژیک شد؟ به عبارت دیگر، ریشه‌ها و عوامل پیوند میان یهودیت و مسیحیت و زمینه‌های

ظهور مکتب صهیونیسم مسیحی کدامند؟ پیش از بررسی جایگاه آخرالزمان در آموزه‌های این مکتب، برای پاسخ به پرسش فوق به تبیین تحول تاریخی صهیونیسم مسیحی خواهیم پرداخت.

## ۱. تحول تاریخی صهیونیسم مسیحی

بر طبق مطالب پیش گفته، صهیونیسم مسیحی پیشینه‌چندانی ندارد و در واقع واکنشی به آموزه‌های مدرنیسم است، اما این مسئله بدان معنا نیست که این پدیده را خلق الساعه و بدون پشتوانه تصور کنیم. نگارنده بر آن است که جریانی چنین وسیع و عمیق، زمینه‌های تاریخی گسترده‌ای می‌خواهد که در ذیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

### الف) زمینه‌های یهودی دین مسیح

یهودی شدن دین مسیح و به تبع آن ظهور مکتب صهیونیسم مسیحی علاوه بر عوامل سیاسی - اجتماعی (که در مطالب پیش رو بدان خواهیم پرداخت) زمینه‌های تاریخی و کهنی دارد که به پیدایش اولیه دین مسیح بازمی‌گردد. مسیحیت اولیه علی‌رغم تقابلی که شخص عیسی مسیح با یهودیان داشت و به اعتقاد مسیحیان به دست اشراف یهودی به صلیب کشیده شد، متأثر از دین یهود شد. ریموند پانیکار مسیحیت غربی را این‌گونه توصیف می‌کند:

شرک کهن، یا به نحو دقیق‌تر ترکیبی از ادیان عبرانی (یهودی)، هلنی، یونانی، لاتین، سلتی و جدید که با موفقیتی کم یا زیاد در قالب دین مسیح تبدیل یافته‌اند. (توماس، ۱۳۷۹: ۴)

نخستین متکلمان مسیحی برای این که اعتقادات خود را برای فرهنگ‌های مختلف قابل فهم کنند، آموزه‌های مسیحی را با سنت یهودی و فرهنگ یونانی و دنیای رومی پیوند دادند. برای مثال کتاب *گفت‌وگو با تریفانو* اثر یوستین شهید، نمونه‌ای از دفاعیه‌ای مسیحی است که به عقل و ادراک یهودی متوسل می‌شود. (جوویور، ۱۳۸۱: ۱-۲)

علاوه بر تأثیر متکلمان مسیحی در نزدیکی آیین‌های مسیح و یهود، ظهور و رشد مسیحیت در حوزه مدیترانه باعث تأثیر عقاید و آداب و رسوم این حوزه بر دین مسیحیت شد که دین یهود یکی از این آیین‌ها بود. در واقع یکی از ژرف‌ترین و ماندگارترین تأثیرات تکوینی بر مسیحیان اولیه، از جانب آموزه‌های یهودی حوزه مدیترانه بود، به گونه‌ای که رشد مسیحیت در جوار فرقه یهود ممکن شد و تعالیم یهود تأثیرات شگرفی بر دین مسیح گذارد. (ناردو، ۱۳۸۶: ۱۳)

بزرگانی چون پولس قدیس و یوحنا دین مسیح را پس از حضرت عیسی علیه السلام تبلیغ کردند؛ تا جایی که اناجیل موجود گفته‌ها و نوشته‌های چنین بزرگانی است، نه شخص عیسی مسیح. پولس قدیس یک یهودی بود که به گفته خودش برای مبارزه با دین جدید مسیحیت از آلمان عازم اورشلیم شد؛ ولی در میان راه اتفاقاتی برای او رخ داد که نه تنها دست از دشمنی با مسیحیت

برداشت، بلکه به مدافعی سرسخت برای تبلیغ این دین تبدیل شد. کتاب *اعمال رسولان* اتفاقات رخ داده برای پولس را که باعث مسیحی شدن وی شد، این گونه توضیح می‌دهد:

همین که پولس به دمشق نزدیک شد، ناگهان نوری از آسمان بر او تابید و او به زمین افتاد و ندایی شنید که خطاب به او می‌گوید: چرا به من جفا می‌کنی؟ و او گفت: تو کیستی؟ و جواب شنید که: من عیسی هستم که تو به او جفا کردی، اما برخیز و وارد شهر شو و به تو گفته خواهد شد که چه بکنی! (همو: ۸۶)

پولس گفته‌های خود را منتسب به عیسی مسیح می‌کرد، در حالی که اصلاً وی را ندیده بود. او توانست در میان مسیحیان چنان جایگاهی بیابد که گفته‌هایش از طرف مسیحیان به منزله کلام عیسی پذیرفته شود. وی در این باره چنین می‌گوید:

مایلم بدانید برادران که انجیلی که من تبلیغ کردم، انجیل انسانی نیست؛ چرا که من آن را از انسان دریافت نکردم و خود نیز آن را نیاموختم، بلکه از مکاشفه عیسی مسیح فراهم آمد. شما در زندگی پیشین من در میان یهودیان باخبرید که چگونه به کلیسای خدا با خشونت جفا می‌کردم و می‌کوشیدم آن را ویران سازم. اما هنگامی که او از سر لطف مرا فراخواند و راضی شد که پسرش را بر من آشکار سازد تا بلکه من در میان غیریهودیان در خصوص او به موعظه بپردازم. (همو)

جریان بسیار مشکوک مسیحی شدن پولس و پیشینه یهودی وی این گمانه را تقویت می‌کند که وی یک یهودی اصیل بود که برای یهودی کردن مسیحیت به دین جدید گروید. گفته فوق که از زبان خود پولس نقل شده حاوی دو نکته مهم است که به نظر می‌رسد این دو نکته، دغدغه‌های اصلی پولس بوده است: اول این که وی بیم آن داشت که مردم به گفته‌های وی اهمیتی ندهند و این گونه تمامی تلاش‌های وی جهت یهودی کردن مسیحیت بی‌ثمر بماند و به همین دلیل تأکید می‌کند که سخنان وی در واقع سخنان حضرت مسیح است که از طریق مکاشفه برای وی آشکار شده است. دومین نگرانی پولس مربوط به پیشینه یهودی وی می‌شد که باز هم وی تأکید می‌کند علی‌رغم این که وی سابقه‌ای یهودی دارد، ولی مسیح وی را برای تبلیغ دین خود برگزیده است.

تلاش‌های پولس در زمینه یهودی کردن مسیحیت تا بدان جا پیش رفت که وی مدعی شد مسیحیت، دین تازه‌ای نیست و تنها به منزله پیام تحقق وعده‌های الهی به بنی‌اسرائیل باید شناخته شود و بنابراین نمی‌توان نام شریعتی تازه را بر آن نهاد. تلاش‌های وی برای نزدیکی مسیحیت با یهودیت تا حدود زیادی موفق بود. (همو: ۴۴)

دومین فردی که مسیحیان وی را واسطه نزول وحی می‌شناسند، یوحنا ی قدیس است. مکاشفه یوحنا که یکی از معتبرترین اناجیل به شمار می‌رود، نوشته‌های شخص یوحناست. نوشته‌های مکاشفه یوحنا در نزدیکی میان یهودیت و مسیحیت نقش اساسی بر عهده داشته

است. این نوشته‌ها تکلیف خود می‌دانسته که تأکید کند مسیحیان تنها یهودیان رسمی هستند. نوشته مزبور پیش از توصیف عقوبت‌هایی که در انتظار بی‌دینان خواهد بود، پیش‌بینی می‌کند که از تمام قبایل، تنها پسران اسرائیل از این تیره‌بختی معاف خواهند بود که افراد یهودی - مسیحی در این زمره‌اند. (آکادمی علوم شوروی، بی‌تا: ۱۲۳)

دیدگاه از دیگر آثار ادبی مسیحیان نخستین است که ملامت از موضوعات یهودی مسیحی است. در ابتدا فکر می‌شد که این اثر از بین رفته است، اما در سال ۱۸۷۳ کتاب مذکور کشف شد. این اثر مشتمل بر سه قسمت است که در فصل اول راه‌های حیات و نجات بررسی شده است. در فصل دوم آداب مذهبی توضیح داده شده و فصل آخر که مربوط به تکالیف رهبران مسیحی است، پیوندی ناگسستنی بین یهودیت و مسیحیت ایجاد می‌کند. برای مثال در این نوشته از خدا به صورت دعا می‌خواهد که برگزیدگان پراکنده در چهار گوشه جهان را گرد آورد. این دعا موافق قانونی است که در قلب یهودیان سرگردان که نگران بازگشت به فلسطین بودند، نهادینه شده بود. مشخصه واقعی دیدگاه از سایر متون مقدس مسیحی همین آمیختگی وسیع میان موضوعات یهودی - مسیحی است. (همان، ۱۶۰-۱۶۱)

در دیدگاه هیچ سخنی از مؤمنانی که تازه به دین مسیح گرویده‌اند نشده است. همچنین از زندگی عیسی سخنی به میان نیامده است. موضوعات این کتاب به گونه‌ای بیان شده که گویی اصلاً دین جدیدی شکل نگرفته و اگر آیینی به نام مسیحیت هم وجود دارد، فرقه‌ای از دین یهود است. دیدگاه در مورد به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی، که به اعتقاد مسیحیان توسط یهودیان انجام گرفت، هیچ سخنی نمی‌گوید. جالب این‌که این اثر هنوز انتظار ظهور عیسی را می‌کشد، به گونه‌ای که خواننده حس می‌کند عیسی متولد نشده است و باید منتظر ظهور او در آینده بود. دیدگاه صریحاً دین یهود را توصیه نمی‌کند، اما پیوسته خود را نماینده اسرائیل حقیقی می‌شمارد. این اثر حتی دین مسیحیت را آیینی برای همه تلقی نمی‌کند، بلکه آن را بشارتی به برگزیدگان خداوند (قوم یهود) دانسته است. (همان، ۱۶۲)

تلاش‌های فوق برای پیوند میان یهودیت و مسیحیت تا بدان‌جا پیش رفت که عده‌ای از مسیحیان بر آن شدند پیام عیسی را فقط از طریق یهودیت می‌توان شنید و برای این‌که فردی مسیحی شود ابتدا باید یهودی شود. این موضوع معروف به دیدگاه مسیحیان یهودی‌نژاد، موجب نزاع و درگیری شد و به ناچار اجتماع مهمی در اورشلیم برای حل آن برپا شد. پس از بررسی همه جوانب تصمیم بر آن شد که برای مسیحی شدن لازم نیست فرد ابتدا یهودی شود. افراد شرکت‌کننده در این اجتماع که عمدتاً از رهبران مسیحی بودند در نامه‌ای که برای جوامع مختلف مسیحی نوشته شد بر این نکته تأکید کردند که مسیحیان لزوماً نباید یهودی باشند و «این امر ظاهراً برای روح‌القدس و برای ما خیر است...» (جوویور، ۱۳۸۱: ۹۳)

تلاش‌های اولیه یهودیان برای یهودی کردن مسیحیت یا تقریب میان این دو علی‌رغم موفقیت‌های اولیه در نهایت به دو دلیل (البته به صورت موقت) با شکست مواجه شد: اول آن که یهودیان به دلیل روحیه پول‌پرستی و فساد مالی شدیدی که همیشه بدان آلوده بودند، کم‌کم از جامعه مسیحیان طرد شدند و بنابراین آموزه‌های دین یهود نیز به دیده تحقیر نگریسته شد. در همین راستا کلاودیوس فرمان‌روای روم به دلیل آن که یهودیان در روم سبب آشوب دایمی بودند، آن‌ها را از شهر بیرون راند. (ناردو، ۱۳۸۶: ۳۲)

دومین حادثه‌ای که باعث شکست آیین یهودی - مسیحی شد، سقوط اورشلیم در سال ۷۰ میلادی بود. پس از این واقعه مسیحیان غیریهودی برای اثبات باطل بودن آیین مسیحیان یهودی، به سقوط اورشلیم استشهاده می‌کردند و همین واقعه باعث شد آنان ادعا کنند که جنبه‌های یهودی مسیحیت ضرورتی ندارند. پس از این واقعه مسیحیان یهودی بی‌وطن بودند. آنان در میان یهودیان عزیز نبودند و با مسیحیت عمومیت‌گرا نیز سازشی نداشتند. بر این اساس بحث از مسیحیت یهودی در مسیحیت اولیه فروکش کرد و راه برای امت مسیحی مجزا هموار شد. (جوویور، ۱۳۸۱: ۱۰۲) اما مباحث نظری افرادی مانند پولس و یوحنا و همچنین مباحث مطروحه در کتاب *دیدگاه* قرن‌ها بعد این امکان را برای مسیحیانی مانند لوتر فراهم کرد تا مسیحیت را به سمت یهودیت سوق دهند.

#### ب) پروتستانیسم، پیوریتانیسم و مسیحیت یهودی شده

پس از تلاش‌های ناکام افرادی مانند پولس قدیس و یوحنا برای یهودی کردن مسیحیت، در نزدیک به چهارده قرن، یهودیان به عنوان دشمنان درجه اول مسیحیان مطرح شدند. مسیحیان از طرفی قوم یهود را به قوم خداکش و عامل به صلیب کشیده شدن عیسی برمی‌شمردند و از طرف دیگر آنان را به جهت پول‌پرستی و ماده‌گرایی عامل اصلی بحران‌های اقتصادی کشورهای خود می‌دانستند. یهودیان در ماده‌گرایی تا بدان‌جا پیش رفتند که اعلام کردند خدایی را که نبینند، نمی‌پرستند؛ «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره: ۵۵) از این منظر مارکس که خود یهودی بود، وضع موجود یهودیت را آمیخته با سوداگری و پول‌دانست و معتقد بود که خدای یهود، پول است. (مسیری، ۱۳۸۴: ۳۱)

ماده‌گرایی و پول‌پرستی شدید یهودیان در حالی بود که آموزه‌های دین مسیحیت، مؤمنان پای‌بند به این دین را از دنیا برحذر می‌داشت. فرقه کاتولیک که برای قرن‌ها بر افکار مسیحیان مسلط بود، جایگاه اصلی مؤمنان را نه دنیای ناسوت، بلکه سرای ملکوت می‌دانست. آگوستین قدیس در تقسیم‌بندی مؤمنان مسیحی، آنان را متعلق به شهر آسمانی و مادی‌پرستان را وابسته به شهر زمینی می‌دانست. (فاستر، ۱۳۸۰: ۳۹۴ - ۳۹۵)



دنیاگریزی و رهبانیت در کلام عیسی کاملاً مشهود است. در یکی از داستان‌های منتسب به عیسی مسیح چنین آمده است:

وقتی عیسی عازم سفر شد بیگانه‌ای (یهودی) دوان‌دوان آمد و در برابر او زانو زد و پرسید: ای سرور نیکوی من، برای به دست آوردن حیات جاودانی چه باید بکنم؟ عیسی به او گفت: قتل نکن، زنا نکن، دزدی نکن، شهادت نادرست نده، کلاه‌برداری نکن، پدر و مادرت را احترام کن. آن شخص پاسخ داد: ولی ای سرورم، من از بچگی همه این‌ها را رعایت کرده‌ام. عیسی دل‌گرم، خیره به او نگریست و گفت: یک چیز کم داری؛ برو و هرچه داری بفروش و به فقرا بده و در عالم بالا صاحب مکنت خواهی شد و بیا و از من پیروی کن. مرد با شنیدن این سخنان چهره در هم کرد و ناراحت رفت؛ چون شخصی بسیار ثروتمند بود. (کارپنتر، ۱۳۷۴: ۷۶ - ۷۷)

داستان فوق به خوبی نمایان‌گر روحیه رهبانیت و ماده‌گریزی مسیحیت اولیه بوده است که برای قرن‌ها تفکر غالب بر دنیای مسیحیت و فرقه مسلط بر آن یعنی کاتولیک بود. نظام ارزشی کاتولیک‌ها متشکل از دو بخش موعظه‌ها و احکام می‌شود که هیچ کدام به مسائل دنیوی نپرداخته و عمدتاً دستوراتی راهبانه دارد. کاتولیک‌ها فعالیت‌های دنیوی را امری مادی تلقی می‌کردند که شرط طبیعی و اجتناب‌ناپذیر زندگی مؤمنانه بود، اما به خودی خود مانند خوردن و آشامیدن بار اخلاقی نداشت. مؤمنان از فعالیت‌های مادی و اقتصادی خود توشه اخروی ذخیره نمی‌کنند و تنها جهت ادامه حیات، ناگزیر به انجام آن‌ها هستند. (وهر، ۱۳۷۱: ۷۶ - ۷۷)

نگاه اقتصادی کاتولیک‌ها باعث می‌شد که توده مسیحی تا حد امکان از ذخیره و انباشت سرمایه پرهیز کنند و به ضروریات زندگی قناعت ورزند. هنگامی که در نظامی ارزشی، فعالیت، بار ارزشی خود را از دست داد و در پاره‌ای موارد جنبه ضدا ارزشی پیدا کرد، دوری جستن از چنان اعمالی توسط افراد پای‌بند به آن ارزش‌ها، کاملاً معقول و منطقی است. در چنین شرایطی مؤمنان، سعادت و صلاح خود را در هم‌آهنگی با نظام ارزشی حاکم و پرهیز از ضدا ارزش‌ها می‌دانند. از این منظر پایین بودن تولید و همچنین محدودیت انباشت سرمایه، نتیجه حتمی نظام ارزشی کاتولیسیم است؛ نظامی که فعالیت‌های اقتصادی را با دید حقارت می‌نگریست و ثروتمندان را انگل‌های اجتماع می‌دانست.

ارزش‌گذاری اقتصادی کاتولیسیم کاملاً منطبق با نظام‌های سیاسی - اجتماعی برده‌داری و فئودالیسم بود؛ زیرا در هر دو فعالیت‌های تولیدی به فعالیت‌هایی برای رفع ضرورت محدود می‌شد و تولید در حد مصرف انجام می‌گرفت و نه بیش‌تر. در چنین سیستمی انباشت سرمایه که شرط لازم و ضروری تولیدات بیش‌تر است جایگاهی نداشت. برده‌داران، برده‌های بیش‌تر و قوی‌تر را جهت تولیدات ضروری و تأمین امنیت خود، لازم می‌دانستند و برده‌ها به منزله ثروت نگریسته می‌شدند. در سیستم فئودالی نیز زمین به منزله منبع ثروت و قدرت دانسته می‌شد و

تولیدات در حد ملزومات غذایی و پوشاکی و آن هم به صورت کشاورزی و دامداری بود و تولید تنها جهت مصرف انجام می‌شد و نه انباشت. طبیعتاً مذهب کاتولیک و نظام ارزشی آن در چنین سیستم‌هایی کاملاً کارآمد و مؤثر بود و در حقیقت قدرت و ایدئولوژی مسیری موازی داشتند و همدیگر را تقویت می‌کردند.

با آغاز سدهٔ پانزدهم و ظهور بورژوازی<sup>۱</sup> نوپا، مقتضیات زندگی اجتماعی تغییر کرد. سیستم اجتماعی جدید، نظام ارزشی جدید هم می‌طلبید که فعالیت‌های آن را مشروعیت دهد و روند حرکتی آن را تسریع بخشد. بورژوازی جدید و نوپا بر مبنای کار و فعالیت اقتصادی استوار بود و انباشت سرمایه را جهت پشتوانهٔ امر تولید ضروری می‌پنداشت. در این سیستم جدید، تفکرات اقتصادی افرادی چون پولس قدیس که معتقد بود «آن‌گاه که جامه و غذا داریم، بگذار به همین قناعت کنیم؛ چرا که عشق به پول ریشهٔ تمامی بدی‌هاست» (تاوینی، ۱۳۸۵: ۳۱۷) پاسخ‌گو نبود. در چنین شرایطی بورژوازی سرمایه‌دارانه باید نظام ارزشی جدیدی بنا می‌نهاد که باورهای عامه را به اموری چون تولید و ثروت متحول سازد و این مفاهیم را از ضدارزش به ارزش مبدل کند. پروتستانیسم پروژه‌ای بود که چنین نقشی را بر عهده گرفت.

مارتین لوتر<sup>۲</sup> بنیان‌گذار مذهب پروتستان با تعاریف جدیدی که از ارزش‌ها ارائه کرد، مسیر را برای توسعهٔ کار و تولید فراهم کرد. وی علاوه بر موعظه‌ها و احکام که دو رکن اساسی نظام ارزشی کاتولیک‌ها بودند، از شق سومی به نام حرفه نام برد که مربوط به فعالیت‌های دنیوی است، اما عامل بدان صاحب فضیلتی اخروی می‌شود. لوتر به فعالیت‌های مادی در غالب مفهوم حرفه، ردایی ارزشی پوشاند. به اعتقاد وی اصل تقسیم کار، انسان را مجبور می‌کند تا برای دیگران کار کند و این‌گونه از خودخواهی وارهد. (وبر، ۱۳۷۱: ۷۴ - ۷۵)

پروتستانیسم و رهبران مارتین لوتر با وارد کردن مفاهیم جدید به فرهنگ واژگان مسیحیت، زمینه‌های لازم برای توسعهٔ سرمایه‌داری را فراهم کردند. زین پس پروتستان، مذهب تاجران شد و کاتولیک به دلیل بی‌استعدادی در توسعهٔ صنعت و تجارت در محاق فرو رفت. در سال ۱۶۷۱ نویسنده‌ای در این باره چنین می‌نویسد:

در مذهب کاتولیک نوعی بی‌استعدادی طبیعی برای تجارت وجود دارد، در حالی که در کلیسای اصلاح‌طلب هر چه تعصب دینی بیش‌تر باشد، تمایل به تجارت و صنعت بیش‌تر و بی‌کاری و بطلت غیرقانونی تلقی می‌شود. (همو: ۲۱)

تغییر نظام ارزشی اجتماع و باورهایی که نسل‌ها بدن پای‌بند بوده‌اند، کاری آسان نیست. لوتر با طرح مسئله، راه را برای دیگران، جهت نهادینه ساختن ارزش‌های جدید، هموار کرد. لوتر تنها مسئله را طرح کرد، اما زمان و پشتوانهٔ کافی برای تثویز کردن نظام فکری جدید را نداشت؛ اما

1. Bourgeoisie.  
2. Martin Luther.

این کار را کالوینیسم<sup>۱</sup> و به تبع آن پیوریتانیسم انجام دادند. کالوینیسم ملاک‌های فعل اخلاقی را تغییر داد و با بازتعریف مفهوم ریاضت کمک فراوانی به رشد سرمایه‌داری نمود. در نظام فکری کالوینیسم، ریاضت به معنای کار مداوم و تلاش بدنی مستمر است و این‌گونه، فرد مؤمن از تعلقات این‌دنیایی رهیده و آماده کسب فیوضات معنوی می‌شود. اما در سوی دیگر بی‌کاری و بطالت در مقابل ریاضت محسوب می‌شود و نه تنها ارزش اخلاقی ندارد، بلکه ضدارزش نیز محسوب می‌شود. (همو: ۱۳۶ - ۱۳۷)

کالوینیسم و پیوریتانیسم با تأکید بر ریاضت این‌دنیایی بستری را برای سرمایه‌داری فراهم کردند، اما این ریاضت‌گرایی جدید، پشتوانه‌ای می‌خواست که تورات این پشتمانه را به خوبی فراهم می‌کرد. تفکر سرمایه‌داری بیش‌تر تفکری زمینی بود تا آسمانی و این دقیقاً تفکر حاکم بر نظام ارزشی یهودیت بود. علی‌عزت بگوویچ رئیس‌جمهور اسبق بوسنی و هرزگوین و از اندیشه‌ورزان برجسته جهان اسلام در این باره چنین می‌گوید:

ایده بهشت دنیایی در ذات خود یهودی است؛ نه تنها از نظر محتوا، بلکه از نقطه‌نظر منبع و سرچشمه نیز چنین است. تمامی قیام‌ها، اتویها، سوسیالیسم‌ها و دیگر جریاناتی که خواستار ایجاد بهشت در روی زمین هستند، در بنیان و ماهیت خود دارای آبشخوری توراتی - عتیقی بوده و ریشه‌ای یهودی دارند. (صاحب‌خلق، ۱۳۸۵: ۲۲)

سرمایه‌داری نوظهور نیازمند ایدئولوژی خاصی بود که در آن سرمایه و پول جایگاه خاصی داشته باشد، نه این که مثل آیین کاتولیک ثروت‌اندوزی را گناه محسوب کند. این ویژگی تنها در دین یهود یافت می‌شد؛ دینی که به گفته مارکس آمیخته با سوداگری و پول است و این‌گونه پول جای خدا را گرفته است. (مسیری، ۱۳۸۴: ۳۱) در چنین شرایطی، مسیحیت برای تأمین منافع سرمایه‌داری، ناگزیر از حرکت به سمت یهودیت است؛ ایده‌ای که پس از قرن‌ها فترت، پروتستانیسم آن را احیا، کالوینیسم آن را دنبال کرد و در نهایت پیوریتانیسم آن را به نقطه اوج خود رساند.

لوتر پرچمدار تغییر رویکرد مسیحیان به یهودیان بود. در دوران او مسیحیان کاتولیک به شدت به یهودیان بدبین بودند و آنان را باعث فساد و تباهی اجتماع می‌دانستند. اما لوتر اولین زمره‌های حمایت از یهود را سر داد و به همین دلیل مورد انتقاد شدید کاتولیک‌ها قرار گرفت، ولی این انتقادات باعث نشد که وی رویکرد خود را تغییر دهد و دست از حمایت یهودیان بردارد. لوتر در این باره می‌گوید:

آنان (یهودیان) از نژاد خداوندگار ما هستند. بنابراین اگر بنا باشد کسی به گوشت و خون خود مباحات کند، یهودیان بیش از ما به مسیح تعلق دارند. از این رو من از عزیزانی که

1. Calvinism.

طرفدار پاپ هستند خواهش می‌کنم که اگر از بدگویی درباره من به عنوان یک بدعت‌گذار خسته شده‌اند، مرا به عنوان یک یهودی ناسزا بگویند. (کریستون، ۱۳۷۷: ۱۲۹)

ویل دورانت نیز در این باره گزارش می‌دهد:

لوتر استدلال می‌کرد که یهودیان را برای حفظ معتقدات دینیشان نباید سرزنش کرد؛ زیرا مردان خرفت و سبک‌سر با یهودیان چنان رفتار کرده‌اند که هر مسیحی ترجیح می‌داد به یهودیت بگردد. هرگاه خود من یهودی می‌بودم و این مردان سخیف را می‌دیدم که از مسیحیت دم می‌زنند، آرزو می‌کردم که گراز شوم و مسیحی نباشم و از همه شما استعفا دارم که با یهودیان به مهربانی رفتار کنید. (دورانت، ۱۳۷۱: ۵۰۰)

حمایت از یهودیان و رفع اتهام از آنان در واقع ایجاد زمینه برای یهودی کردن مسیحیت بود؛ کاری که پیوریتن‌ها آن را به صورت کامل انجام دادند. پیوریتن‌ها در زمینه تمایلات اخلاقی و شیوه‌های زندگی اقتصادی و... چنان به یهودیان نزدیک شدند که مؤلفان و نویسندگان، آن‌ها را به عنوان یهودیان انگلیس می‌شناختند. پیوریتن‌ها ویژگی‌هایی چون بورس‌بازی، سیاست‌بازی و در یک کلام اخلاق سرمایه‌دارانه را از یهودیت به ارث برده و با تعلق اسمی خود به مسیحیت، گام نهایی را در جهت پیوند مسیحیت و یهودیت برداشتند. (ویر، ۱۳۷۱: ۱۴۲ - ۱۴۳)

پیوریتن‌ها معتقد بودند که *تورات* موسی تا آن‌جا که شامل دستورات تشریفاتی و تاریخی منحصر به قوم یهود است، به وسیله مسیحیت اعتبارش را از دست داد، ولی بخش‌های دیگر آن که مبنای قانون طبیعی است، پیوسته معتبر بوده و بنابراین باید مراعات شود. پیوریتن‌ها از این طریق از یک سو موجب از بین رفتن عناصری از مسیحیت شدند که با زندگی جدید سازگار نبودند و از سوی دیگر اصول اخلاقی عهد عتیق را برجسته و مسلط کردند. (همو: ۱۴۲) پیوریتانیسم در واقع نوعی ریاضت سخت‌گیرانه، جهت انباشت سرمایه و ثروت‌اندوزی و امساک افراطی در مصرف کردن را که از اصول اساسی یهودیان بود سرلوحه کار خود قرار داد و این‌گونه بستر مناسبی برای رشد آرزوهای بورژوازی فراهم آورد و مسیحیان را یهودی کرد. (زرشناس، ۱۳۸۱: ۳۴)

یهودی شدن مسیحیت تنها به عرصه‌های اقتصادی و ارزش‌های اخلاقی محدود نماند، بلکه باورهای اعتقادی یهودیان را نیز شامل می‌شد. در گذر زمان و با تلاش‌های پی‌گیرانه پروتستان‌ها و پیوریتن‌ها، اعتقادات یهودی به تفکر غالب مسیحیان پروتستان تبدیل گردید و هویت‌بخش مسیحیان اصلاح‌طلب شد، به‌گونه‌ای که نظام فکری مسیحیان پروتستان از مسیحیت‌باور، به یهودیت‌باور تغییر یافت. خانم گریس هال سل در این باره چنین می‌گوید:

برخی دانشمندان، اصولاً جنبش اصلاح مذهبی را یک نوزایی عبری‌کننده یا یهودی‌کننده، تلقی می‌کنند؛ زیرا این نخستین پروتستان‌ها بودند که با پذیرش خطوط عمده یهود مانند اصل مسیحایی (انتظار ظهور مسیح) و اصل هزاره‌گرایی<sup>۱</sup> این جنبه را به دین مسیح دادند. (هال سل، ۱۳۷۷: ۲۱۵)

1. Millennialism.

تلاش‌های پروتستان‌ها و پیوریتن‌ها برای نزدیکی مسیحیت با یهودیت باعث ورود آموزه‌های یهودی به دین مسیح و در نهایت پیوند میان این دو شد. بر اثر تلاش‌های فوق، تمایلات یهودی مسیحیان چنان اوج گرفت که علاوه بر آموزه‌های دینی یهودیت، تمایلات سیاسی یهودیان نیز (البته با صبغه‌ای دینی و یهودی) بر ذائقه پروتستان‌های مسیحی و به‌ویژه فرقه پیوریتن شیرین آمد. تمایلاتی چون صهیونیسم که جنبشی ملی و سیاسی جهت تأسیس دولت یهودی در فلسطین بود (Encyclopedia of philosophy, 1998: 9161) به خواست تغییرناپذیر پیوریتن‌ها مبدل شد و باعث ظهور و بروز مکتب صهیونیسم مسیحی شد. پیوریتن‌ها زین پس بهترین دوستان یهودیان شدند، به‌گونه‌ای که یکی از واعظان ایشان به نام ناتانیل هولمز نامه‌ای به منسی بنی‌اسرائیل از یهودیان پرنفوذ هلند نوشت و در آن اظهار کرد که علاقه دارد با زنان خم به بنی‌اسرائیل خدمت کند. (کریستون، ۱۳۷۷: ۱۳۲) یا کرامول پادشاه انگلستان که از پیوریتن‌های متعصب بود، ضمن باز کردن درهای انگلستان به روی یهودیان، خود را متعهد به بازگرداندن یهودیان به ارض موعود می‌دانست و همواره تأکید می‌کرد که تمام تلاش و امکاناتش را برای نیل به این مقصود به کار خواهد بست. (kesler and wenborn, 2005: 46) این‌گونه آرمان‌های مسیحایی نظیر پایان جهان، ظهور مسیح و استقرار حکومت جهانی توسط وی، از پایه‌های اصلی اندیشه پیوریتن‌ها شد و در این میان سرزمین صهیون جایگاه محوری داشت. سرزمین مقدسی که باید به مرکز امپراتوری جهانی مسیحیت تبدیل می‌شد. اندیشه صهیونیسم مسیحی از دل چنین تمایلاتی سر برآورد. (شهبازی، ۱۳۷۷: ۳۰۸) بنابراین رکن اصلی آموزه‌های صهیونیسم مسیحی تمایلات آخرالزمانی و به تبع آن صهیونیستی است که مخ و اساس آن محسوب می‌شود. والتر ریگانز از مسیحیان صهیونیست می‌گوید:

مسیحی صهیونیست عبارت از هر فرد مسیحی که از اهداف صهیونیستی کشور مستقل اسرائیل، ارتش آن، دولت و آموزش و پرورش آن و غیره حمایت می‌کند. اما می‌توان آن را به هر فرد مسیحی اطلاق کرد که به هر دلیلی از کشور اسرائیل حمایت می‌کند. (سایزر، ۱۳۸۶: ۴۳)

## ۲. آخر الزمان، بن‌مایه فکری صهیونیسم مسیحی

همان‌گونه که چارلز کیمبال در اثر وزین خود با عنوان *آن‌گاه که مذهب شوم می‌شود*، تأکید می‌کند اعتقاد به آخرالزمان زودرس از اصول لاینفک اعتقادی تمامی نمونه‌های بنیادگرایی از جمله مکتب صهیونیسم مسیحی است. (Kimball, 2008: 49-199) بر این اساس دنیا به پایان خود نزدیک شده است و مؤمنان باید خود را مهیای وقایعی کنند که در آخرالزمان به وقوع خواهد پیوست. مسیحیان صهیونیست آخرالزمان را همراه با ظهور حضرت مسیح و تشکیل حکومت جهانی توسط وی می‌دانند، اما این ظهور مقدماتی نیاز دارد که از مهم‌ترین آن‌ها تشکیل حکومت

یهودی در فلسطین، تخریب مسجدالاقصی و بازسازی مجدد معبد سلیمان و نهایتاً جنگ مقدس آرماگدون<sup>۱</sup> است. در ذیل به تفصیل، به هر یک از این موارد خواهیم پرداخت.

### الف) تشکیل حکومت یهودی در فلسطین

اندیشه تشکیل حکومت یهودی در فلسطین جایگاه ویژه‌ای در میان صهیونیست‌های مسیحی دارد. اینان در پاسخ به مسئله آخرالزمان، آموزه‌هایی را ارائه کردند که مهم‌ترین آن‌ها تشکیل حکومت یهودی در فلسطین است. بر این اساس پایان تاریخ و ظهور حضرت مسیح منوط به تشکیل حکومت یهودی در فلسطین خواهد بود. لیندزی که پیامبر مکتب صهیونیسم مسیحی شناخته می‌شود در این باره معتقد بود که بسیاری از پیش‌گویی‌های کتاب مقدس که ظهور حضرت مسیح و تشکیل حکومت جهانی توسط وی نیز از جمله آن‌هاست، متوقف بر تشکیل حکومت یهودی در ارض موعود خواهد بود. لیندزی معتقد است بسیاری از وقایعی که در کتاب مقدس پیش‌بینی شده، با شروع یک دوره هفت‌ساله رخ خواهد داد. شروع این دوره هفت‌ساله نیز تشکیل دولت یهودی در فلسطین خواهد بود. بر این اساس تراژدی آخرالزمان تنها در پرتو دولت یهودی در فلسطین به وقوع خواهد پیوست. (Lindsey, 1970: 4-42) رونالد ریگان رئیس‌جمهور سابق امریکا که معتقد به آموزه‌های صهیونیسم مسیحی بود در این زمینه گفت:

ابتدا یهودیانی که به خدا ایمان نداشته باشند به همه گوشه و کنار جهان پراکنده می‌شوند ... اما خدا به کلی آن‌ها را فراموش نمی‌کند. پیش از بازگشت پسر خدا، او آن‌ها را دوباره در اسرائیل گرد هم جمع می‌کند. حتی جزئیات وسایل حمل و نقل آن‌ها به اسرائیل هم در پیش‌گویی‌های انبیا آماده است. در این پیش‌گویی‌ها آمده است که برخی از یهودیان با کشتی برمی‌گردند و دیگران به صورت کبوتر به لانه بازمی‌گردند که مراد همان هواپیماست. (هلال، ۱۳۸۳: ۸۲)

اندیشه تشکیل حکومت یهودی در فلسطین جزء اصول لاینفک اعتقادی بنیادگرایان مسیحی درآمد. اساساً آباء کلیسا وجود سرزمین موعود در روی زمین را منکر می‌شدند و آن را فقط متعلق به عالم ملکوت می‌دانستند. آگوستین قدیس در این باره معتقد بود که آن‌چه درباره وجود کشور خدا در کتاب مقدس آمده است در آسمان قرار دارد نه در زمین و ثانیاً قدس و صهیون دو محل معین زمینی برای سکنا یهود نیست، بلکه دو مکان آسمانی است که به روی تمام مؤمنان به خدا گشوده است. (سماک، ۱۳۸۳: ۱۸۱) اما صهیونیست‌های مسیحی سرزمین موعود مسیحیان را از آسمان به زمین منتقل کردند و وجود حکومت یهودی در آن را مفروض خود قرار دادند و در ضمن آن را مقدمه ظهور حضرت مسیح دانستند. اعتقاد به حق بازگشت یهودیان به فلسطین چنان در اعتقادات مسیحیان صهیونیست ریشه دوانده است که گویی سعادت و صلاح آنان در گرو دفاع از چنین حقی است.

1. Armageddon.

برای بسیاری از مسیحیان صهیونیست اصلی‌ترین دلیل حمایت از اسرائیل تعهد خداوند به ابراهیم علیه السلام است که بر مبنای آن پاداش خداوندی تنها برای کسانی است که به یهودی‌ها رحمت بفرستند و عذاب نیز متعلق به کسانی است که یهودیان را لعن کنند. این عبارت مهم‌ترین دست‌آویز مسیحیان صهیونیست در جهت حمایت از اسرائیل است. (Spector, 2009: 23) اما این حمایت به قدری رادیکال است که بسیاری از یهودیان را نیز برآشفته. گرشوم گورنبرگ<sup>۱</sup> روزنامه‌نگار اسرائیلی در تحلیلی از این نوع رادیکالیسم، ادعا می‌کند که ذات جنبش صهیونیسم مسیحی، غیرپراگماتیک است. وی معتقد است که صهیونیسم واقعی به دنبال ایجاد یک زندگی نرمال در دنیای امروز است، ولی صهیونیسم مسیحی با رویکردی رادیکال به دنبال حوادث آخرالزمانی است و یهودیان را تنها بازیگرانی در تراژدی آخرالزمانی مسیحیت می‌داند. (Smith, 2008: 8)

### ب) بازسازی معبد سلیمان

چنان‌که در مطالب قبلی گفته شد، صهیونیست‌های مسیحی معتقد به نزدیک شدن آخرالزمان هستند و برای این واقعه زمینه‌هایی را لازم می‌دانند که از جمله آن‌ها تخریب مسجدالاقصی و قبةالصخره و ساخت معبد جدید سلیمان بر روی آن‌هاست. بنیادگرایان مسیحی معتقدند که حضرت عیسی تنها زمانی ظهور خواهد کرد که مسجدالاقصی و قبةالصخره تخریب شود و به جای آن معبد سلیمان بازسازی شود و این معبد به عنوان پایتخت حکومتی عیسی مسیح در نظر گرفته شود.

صهیونیست‌ها بر مبنای اسطوره دیاسپورا<sup>۲</sup> معتقدند که در سال ۷۰ میلادی رومی‌ها معبد سلیمان را به آتش کشیدند و یهودیان را از بیت‌المقدس و ایالت یهودیه بیرون راندند و بر این مبنا دوران طولانی آغاز شد که آن را دیاسپورا یا دوران تبعید و آوارگی و پراکندگی می‌نامند. (احمدوند، ۱۳۸۳: ۳۲) افسانه دیاسپورا که از نظر یهودیان سرآغاز دوره‌ای از آوارگی و بی‌خانمانی است، نوعی نوستالژی دائمی بازگشت به سرزمین فلسطین و بازسازی معبد سلیمان را در دل یهودیان زنده نگه داشت. (همو: ۳۴)

مسیحیت صهیونیست که هم‌اینک کاملاً یهودی شده بود، ضمن پذیرش افسانه دیاسپورا، آن را جزء اصول اعتقادی خود قرار داد و نقش کاملاً برجسته‌ای برای آن در وقایع آخرالزمانی در نظر گرفت تا جایی که آمدن دوباره عیسی مسیح منوط به بازگشت یهودیان به سرزمین فلسطین و همچنین بازسازی دوباره معبد سلیمان دانسته شد. به اعتقاد مسیحیان صهیونیست و بنیادگرا، بازسازی معبد، پیش‌گویی‌های کتاب مقدس و آمدن آن را تضمین می‌کند. (سایزر، ۱۳۸۵: ۲۳۷)

1. Gershom Gorenberg.  
2. Diaspora.

صهیونیست‌های مسیحی تسلط غیریهودیان و به‌خصوص مسلمانان بر بیت‌المقدس را تسلط شیاطین بر این مکان مقدس تلقی می‌کنند و معتقدند تا زمانی که این امر ادامه داشته باشد، عیسی مسیح ظهور نخواهد کرد. بنابراین ابتدا باید اشراف غیریهودیان بر بیت‌المقدس پایان یابد. وان‌دره‌وون یکی از مسیحیان صهیونیست برجسته در این زمینه می‌گوید:

شیطان که می‌داند همواره باید اموری را که خدا جدی می‌گیرد، جدی بگیرد، هزاران سال کنترل کوه معبد را در اختیار داشت تا این که در جنگ شش‌روزه ۱۹۶۷ کم و بیش از قدرت ساقط شد. در نتیجه نگرش نادرست ولو بلندنظرانه اسرائیلی‌های پیروز، اسلام امکان آن را یافت که بر کسانی که در کوه معبد عبادت می‌کنند، تسلط داشته باشد ... شیطان در حال تحکیم موضع خود در تپه مقدس خداست. (سایزر، ۱۳۸۶: ۴۴)

سالومون یکی دیگر از بزرگان این مکتب در کنگره صهیونیست‌های مسیحی در ۱۹۹۸ درباره وجود پلیدی در بیت‌المقدس و مسجدالاقصی و لزوم پاک‌سازی آن می‌گوید:

رسالت آزادسازی کوه معبد و پاک‌سازی، تکرار می‌کنم پاک‌سازی پلیدی از حرم شریف بر نسل کنونی است ... قوم یهود در دروازه‌های منتهی به کوه معبد توقف نخواهد داشت ... ما پرچم اسرائیل را بر فراز کوه معبد به اهتزاز در خواهیم آورد و دیگر قبةالصخره و مساجدش در آن وجود نخواهند داشت، بلکه تنها پرچم اسرائیل و معبدها در آن خواهد بود. (همو: ۴۳۹)

مسیحیان صهیونیست به خوبی می‌دانند که تخریب قبله اول مسلمین باعث تحریک احساسات مذهبی آنان و در نتیجه بروز جنگ خونین و گسترده خواهد شد. اما مهم است که چنین جنگی باید درگیرد تا مسیح ظهور کند. بنابراین تخریب مسجدالاقصی و قبةالصخره علاوه بر مهیا کردن شرایط برای ساخت معبد سلیمان، زمینه را برای بروز نبرد بزرگ آخرالزمان فراهم می‌کند و این امر نه تنها غیراخلاقی نبوده، بلکه کاملاً اخلاقی و منطبق با آموزه‌های دینی مسیحیان صهیونیست است. اوین، از مبلغان انجیلی درباره تخریب مسجدالاقصی که ممکن است موجب خشم مسلمانان و برپایی جنگ جهانی سوم شود، می‌گوید:

بله درست است، این موضوع ممکن است به جنگ جهانی سوم بینجامد ... ما به آخرالزمان نزدیک می‌شویم. یهودیان ارتدوکس مسجد را بمب‌گذاری خواهند کرد و این خشم جهان اسلام را بر خواهد انگیخت و جنگ مذهبی با اسرائیل آغاز خواهد شد که باعث می‌شود نیروهای مسیح وارد عمل شوند. (هال سل، ۱۳۸۵: ۹۶)

اظهارات اوین به خوبی تحلیل گرشوم گورنبرگ روزنامه‌نگار اسرائیلی را تأیید می‌کند که معتقد است یهودیان در تئولوژی مسیحیان صهیونیست، تنها بازیگرانی در تراژدی آخرالزمانی مسیحیت هستند.

در کنار ساخت معبد سلیمان، مسیحیان صهیونیست معتقدند که معبد ساخته شده باید پاک و مطهر شود تا آمادگی لازم را برای میزبانی از حضرت مسیح داشته باشد و این تطهیر هم به وسیله خاکستر گوساله سرخ رنگی انجام می‌شود که پس از تخریب هیکل سلیمان در سال ۷۰



میلاادی مفقود گشت. آنان معتقدند که پس از مفقود شدن این خاکستر ناپاک شدند. بر اساس این اعتقادات ساخت معبد سلیمان در اورشلیم مقدماتی می‌خواهد که مهم‌ترین آن‌ها قربانی کردن گوساله سرخ‌رنگی است که قبل از ساخت معبد و برای تطهیر آن باید انجام شود. این گوساله باید سرخ‌موی، ماده، باکره و بدون هیچ عیب و نقصی باشد و در هنگام قربانی گوساله باید سه‌ساله باشد. این گوساله پس از سوزانده شدن در کوه زیتون، برای استفاده در امر تطهیر به کار می‌رود. (کاوینی، ۱۳۸۳: ۳۳)

در طی چندین دهه اخیر صهیونیست‌ها در نقاط مختلف جهان با استفاده از دانش ژنتیک اقدام به اصلاح نژادی گاو برای تولید گوساله سرخ‌موی کرده‌اند. گزارش‌های متعددی از سوئد، سوئیس، نگزاس و می‌سی‌سی‌پی و اسرائیل در این زمینه منتشر شده است. با تلاش صهیونیست‌ها این گوساله در سال ۱۹۹۷ تولید شد. (همو) یهودیان و مسیحیان صهیونیست تولید این گوساله را از نشانه‌های ظهور می‌دانند. ریچارد لندز استاد تاریخ دانشگاه بوستن درباره این مسئله چنین می‌گوید:

به دنیا آمدن این گوساله درست همان چیزی است که مردم انتظار آن را می‌کشیدند. ما می‌توانیم جنگ آخرالزمان را به راه بیندازیم. اگر خاکام‌های متعصب ارتدوکس یهودی، مشخصات این گوساله را تأیید کنند، تمام یهودیان اسرائیل آن را به فال نیک می‌گیرند و نشانه‌ای از آغاز عصر جدید می‌شمارند. به هر حال اگر این گوساله قربانی شود، مسلمین آماده جهاد می‌شوند. پس بهتر است به جنگ بیندیشیم. به طور حتم پیدا شدن این گوساله ماشه انفجار مسجدالاقصی است. (همو: ۳۴)

مجموع ملاحظات فوق به خوبی نشان می‌دهد که مسیحیان صهیونیست به همراهی صهیونیست‌های یهودی درصدد تخریب مسجدالاقصی و قبةالصخره و ساخت معبد سلیمان به جای آن و همچنین تطهیر معبد سلیمان به وسیله خاکستر گوساله سرخ‌موی برای زمینه‌سازی ظهور حضرت مسیح هستند. مجموعه اقداماتی که به گفته خود آن‌ها با واکنش مسلمین به وقوع جنگ آرماگدون خواهد انجامید.

### ج) جنگ مقدس آرماگدون

درگیری و نزاع خونین با پشتوانه‌های مذهبی و دینی و تحت عنوان جنگ مقدس، چنان‌که کیمبال بیان می‌کند، جزء اصول لاینفک اعتقادی تمامی نمونه‌های بنیادگرایی و از جمله صهیونیسم مسیحی است. کیمبال توضیح می‌دهد که از نگاه بنیادگرایان جنگ و خون‌ریزی در دوران آخرالزمان اجتناب‌ناپذیر است و از این طریق خشونت به ره‌آورد اصلی این جریان‌ت تبدیل می‌شود. جنگ مقدس در ادبیات صهیونیست‌های مسیحی با عنوان آرماگدون شناخته می‌شود. (Kimbal, 2008: 89-166)

آرماگدون از دو کلمه یونانی «هار» و «مجدو» تشکیل شده که هار به معنای کوه و مجدو به معنای سرزمین حاصل خیز است. آرماگدون از لحاظ جغرافیایی نام منطقه‌ای باستانی در نزدیکی بیت‌المقدس است که در قدیم شهری استراتژیک و طبیعتاً پرنزاع بوده است، ولی هم‌اینک به جز خرابه‌ای از آن بر جای نمانده است. این واژه در معنای اصطلاحی به نبرد نهایی حق و باطل در آخرالزمان تعبیر شده است. (Webster unabridged dictionary, 2008)

واژه آرماگدون تنها یک بار در *انجیل* از آن نام برده شده و در توضیح آن گفته شده که آرماگدون جنگی است در آخرالزمان که تمامی دولت‌هایی را که بر ضد یهود متحد شده‌اند دربر می‌گیرد. (کتاب مقدس، یوحنا، ۶/۱۶)

مسیحیان صهیونیست با استناد به این کلام حزقیال نبی که «در آخرالزمان باران‌های سیل آسا و تگرگ سخت آتش و گوگرد، تکان‌های سختی در زمین پدید خواهند آورد، کوه‌ها سرنگون خواهند شد و صخره‌ها خواهد افتاد و جمیع حصارهای زمین منهدم خواهد گردید» (کتاب مقدس، حزقیال، ۴/۶) آرماگدون را با نابودی زمین برابر می‌دانند.

مسیحیان صهیونیست در توضیح واقعه آرماگدون بیان می‌کنند که به زودی لشکری از دشمنان مسیح که بدنه اصلی آن را میلیون‌ها نظامی تشکیل داده‌اند از عراق حرکت می‌کنند و پس از گذشت از رود فرات که در آن زمان خشکیده است، به سوی قدس رهسپار خواهند شد؛ اما در ناحیه آرماگدون نیروهای طرفدار مسیح راه لشکر ضد مسیح را سد خواهند کرد و درگیری خونین و نهایی در این منطقه شکل خواهد گرفت. از نگاه مسیحیان صهیونیست نبرد نهایی، نبردی هسته‌ای است. سپس مسیح برای بار دوم از جایگاه خود در آسمان به زمین فرود می‌آید و پس از نبرد با نیروهای ضد مسیح، پیروز خواهد شد و آن‌گاه صلح واقعی و جهانی محقق خواهد شد. مسیح به پایتختی بیت‌المقدس و از مرکز فرمان‌دهی خود در معبد سلیمان (که از پیش توسط طرفداران مسیح بر روی خرابه‌های مسجدالاقصی ساخته شده است) صلح را در سراسر جهان محقق خواهد کرد. (نک: هال سل، ۱۳۷۷)

نکته گفتنی در مورد واقعه آرماگدون آن است که صهیونیست‌های مسیحی سعی وافری در تطبیق وقایع آخرالزمان و جنگ مقدس آرماگدون با حوادث دنیای معاصر دارند، به گونه‌ای که حوادثی چون کمونیست شدن لیبی، لشکرکشی آمریکا به افغانستان و عراق، دستیابی ایران به فن‌آوری هسته‌ای و... به عنوان حوادث آخرالزمانی تلقی می‌شود و جنگ مقدس آرماگدون زودرس و اجتناب‌ناپذیر دانسته می‌شود. در ۱۵ می ۱۹۸۱ ریگان در خاطرات خود در مورد بحران‌های خاورمیانه می‌نویسد: «گاهی اوقات فکر می‌کنم که آیا ما مقدر شده‌ایم تا شاهد آرماگدون باشیم ... قسم می‌خورم و معتقدم که آرماگدون نزدیک است.» (Lewis, 7) پت

رابرتسون<sup>۱</sup> کاندیدای ریاست جمهوری امریکا در سال ۱۹۸۸، که یکی از سران مکتب صهیونیسم مسیحی است نیز با چنین رویکردی به مسائل جاری می‌نگرد. وی در این راستا می‌گوید: همه شرایط این رویداد (نبرد آرماگدون) حالا دارد عملی می‌شود و در هر لحظه ممکن است روی بدهد تا کلام حزقیال نبی تحقق پذیرد. تحقق آن دارد آماده می‌شود، ایالات متحده بر آن است که این آیه حزقیال عملی شود ... ما از حزقیال حمایت می‌کنیم. (همو: ۲۱)

رابرتسون در نبرد سال ۱۸۸۲ اسرائیل علیه لبنان با یونیفرم نظامی شرکت داشت و درباره این جنگ بیان کرد که اسرائیل با آغاز این جنگ علیه همسایگان خویش، مشیت الهی را محقق می‌نماید. (هال سل، ۱۳۸۵: ۱۲۴ - ۱۲۵) مشیتی که از نظر بنیادگرایانی چون وی همان آغاز جنگ مقدس آرماگدون است. بدین‌وسیله زمینه ظهور حضرت مسیح فراهم و پروژه آخرالزمان تکمیل می‌شود.

تمایلات میلیتاریستی مسیحیان صهیونیست در حالی است که آموزه‌های اصیل مسیحیت (از نگاه مسیحیان ارتدوکس) ناظر بر صلح و دوستی است. تمایلات صلح‌طلبانه عیسی به قدری بود که اکثر یهودیانی که منتظر آمدن مسیح بودند، او را مسیح واقعی ندانستند؛ زیرا بسیاری از اشارات عهد عتیق به مسیح، وی را به صورت شخصیتی داودی ترسیم می‌کرد؛ شخصیتی که مردمش را به پیروزی نظامی می‌رساند. ولی عیسی نه تنها رویکردی مبارزه‌طلبانه را در پیش نگرفت، بلکه خود را به عنوان پیامبر صلح و دوستی معرفی کرد. (همو)

تمایل مسیحیان صهیونیست به میلیتاریسم و معرفی عیسی به عنوان یک شخصیت نظامی، مسیحیت اصیل را از مسیر اصلی خویش منحرف کرده است. بر این اساس برخی از بزرگان مسیحیت این جریان را مرتد دانسته‌اند. مونیب ای یونان<sup>۲</sup> اسقف اعظم کلیسای لوتری در جردن در گفت‌وگو با روزنامه دینش در مورد جریان صهیونیسم مسیحی اعلام می‌کند که این مکتب نه تنها یک تتولوژی مریض است، بلکه مرتد نیز هست. وی علت ارتداد این جریان را در سه ویژگی عمده آن می‌داند که بدین‌قرارند: اول، معرفی عیسی به عنوان یک فرد نظامی و نه به عنوان یک منجی؛ دوم، تمایلات ضد صلح آن‌ها و سوم، استفاده ابزاری از یهودیان در نبرد آخرالزمان. (smith, 2008: 9) ویژگی‌های فوق، جریان صهیونیسم مسیحی را به سمت میلیتاریسم سوق داده و نظامی‌گرایی را به جزء لاینفک این جریان تبدیل کرده است.

### د) ظهور مسیح و تشکیل حکومت جهانی

اعتقاد به ظهور مجدد حضرت مسیح و تشکیل حکومت جهانی توسط وی در زمره اعتقادات خاص صهیونیسم مسیحی است. از دیدگاه آن‌ها ظهور حضرت مسیح، مرحله پایانی رویدادهای

1. Pat Robertson.  
2. Munib A. Younan.

آخرالزمان است و با حضور وی دنیا به آخر رسیده و از آن پس صلح حقیقی تمامی جهان را فرا خواهد گرفت. بر این اساس تأمین صلح پایدار تنها در آخرالزمان و با ظهور حضرت مسیح میسر خواهد بود و تلاش در جهت تحقق آن پیش از آخرالزمان، تلاشی بیهوده است.

به اعتقاد مسیحیان، عیسی مسیح در مقطعی از حیاتش شیفته آموزش‌های موعظه‌گری به نام یوحنا شد. نخستین‌بار عیسی او را مشغول موعظه در کنار رود اردن دید. یوحنا در حال وعظ درباره پیام دیرینه انبیا و تأکید بر نابودی قریب‌الوقوع دنیای گناه‌آلود موجود و پدید آمدن پادشاهی خداوند در یک دنیای تازه بود. تعالیم یوحنا پیرامون فرارسیدن آخرالزمان و ایجاد پادشاهی خداوند تأثیرات عمیقی بر عیسی گذاشت، به‌گونه‌ای که تعالیم فوق تبدیل به یکی از اعتقادات اساسی وی و پیروانش شد. (ویلسون، ۱۳۸۱: ۲۸)

هنگامی که عیسی همراه تعدادی از حواریون خود به سمت اورشلیم، مقر یهودیان حرکت می‌کرد، در میان راه پیش‌گویی‌هایی را به همراهان خود گفت که از جمله آن‌ها بازداشت و اعدام وی به دست یهودیان بود، اما او در ادامه به حواریون بشارت داد که پس از مرگش، دوباره برخواهد خاست و حکومت خود را تشکیل خواهد داد. (کارپنتز، ۱۳۷۴: ۱۷)

تأکید بر بازگشت مسیح در تعالیم پیروانی چون یوحنا نیز کاملاً انعکاس یافت، به‌گونه‌ای که وی بازگشت عیسی را امری محتوم و لایتغیر دانسته و تنها مؤمنان به این رجعت را سعادت‌مند می‌دانست. یوحنا پس از این که ماجرای مکاشفه خود را در جزیره متروک شرح و بسط می‌دهد و پیش‌گویی‌های خود را (که به گفته خودش فرشته‌ای بر او خوانده است) درباره دوران آخرالزمان بیان می‌کند، در پایان تأکید می‌کند که عیسی خواهد آمد. او در این باره می‌گوید:

این سخنان راست و قابل اعتماد است. من به زودی می‌آیم. خدایی که به سخن‌گویش آن‌چه را می‌بایست اتفاق بیفتد قبلاً می‌گوید، فرشته خود را فرستاده است تا به شما بگوید که عیسی مسیح به زودی می‌آید. خوشا به حال کسانی که آن‌چه را که در این کتاب پیش‌گویی شده باور می‌کنند. (کتاب مقدس، یوحنا، ۷/۲۲-۶)

واژه‌هایی چون حکومت و سلطنت الهی، سلطنت آسمان‌ها و ملکوت الهی به‌طور مکرر در اناجیل به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که واقعیت حکومت نهایی خداوند (سلطنت یا ملکوت الهی) تبدیل به مهم‌ترین اعتقاد مسیحیان شده است. بر این اساس عموم مسیحیان بر این باورند که در آینده روزی فرا خواهد رسید که حکومت اخلاقی خداوند بر سرتاسر زمین جاری می‌گردد و این‌گونه حکومت جهانی خداوند ایجاد می‌گردد. (کارگر، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

عموم مسیحیان به این که روزی خواهد رسید که حکومت خداوندی به‌طور کامل برقرار خواهد شد، اعتقاد دارند؛ وانگهی برخی تصور می‌کنند که این سلطنت الهی بر روی زمین تشکیل خواهد گردید و برخی دیگر آن را فراتاریخی و متعلق به ملکوت می‌دانند. به‌جز اختلاف در مورد مکان

تشکیل حکومت خداوند، اختلاف دیگر مربوط به دخالت انسان در تشکیل چنین حکومتی است. عده‌ای از مسیحیان تشکیل حکومت خداوندی را یک آرمان بزرگ اجتماعی می‌دانند که با کوشش انسان‌ها و البته کمک خداوند در این جهان و در زمانی نزدیک به وقوع خواهد پیوست، اما در نزد گروه دوم، سلطنت الهی از طریق دخالت مستقیم و ناگهانی خداوند در تاریخ بشری و پایان دادن به زمان، تحقق خواهد پذیرفت. (جوویور، ۱۳۸۱: ۲۷۲-۲۷۳) صهیونیسم مسیحی را باید جزء گروه اول و بنابراین معتقد به ایجاد سلطنت الهی در همین جهان و در همین زمان و همچنین تحت توجهات و کوشش‌های انسان‌های مؤمن دانست.

اعتقاد به همین جهانی و همین زمانی بودن حکومت الهی مسیح توسط صهیونیست‌های مسیحی چنان گسترده شد و شدت یافت که برخی از آنان اقدام به تعیین زمان، جهت ظهور مسیح کردند. از جمله این گروه‌ها ادونتیس‌ها<sup>۱</sup> بودند. نهضت ادونتیزم با پیش‌گویی‌های ویلیام میلر<sup>۲</sup> دربارهٔ پایان جهان آغاز شد. وی در کتاب‌های *دانیال* و *مکاشفه یوحنا* تأمل کرد و راهی برای پایان جهان ابداع کرد. وی در سال ۱۸۳۱ موعظه‌ای دربارهٔ رجعت مسیح ایراد کرد و بیان داشت که باید در سال ۱۸۴۳ منتظر رجعت بود. اما زمان موعود فرا رسید و خبری از رجعت مسیح نشد. بنابراین او پیش‌بینی دیگری کرد که آن هم به وقوع نپیوست و این‌گونه مردم از گرد او متفرق شدند، اما عده‌ای همچنان باقی ماندند و گروه‌های ادونتیس‌ان شعبی را تشکیل دادند. این گروه‌های باقی‌مانده که به رهبری الن گولد وایت<sup>۳</sup> ادامه حیات دادند، مانند یهودیان روز شنبه را برای عبادت مسیحیان مناسب می‌دانند. آنان کتاب *مقدس (عهد قدیم و جدید)* را یگانه‌اصل معتبر ایمان دانسته و آن را تحت‌اللفظی تفسیر می‌کنند. پیروان این گروه به‌طور جدی از بسیاری از قوانین رژیم غذایی *عهد قدیم* (یهودیان) تبعیت می‌کنند و منتظر رجعت مسیحند، اما برای تعیین تاریخ دقیق آن تلاش نمی‌کنند. ادونتیس‌ها را باید مسیحیان بنیادگرایی دانست که به شدت یهودی شده و در ضمن منتظر رجعت دوبارهٔ مسیح در زمان کنونی‌اند. (همو: ۲۷۳)

گروه دیگری از مسیحیان که منتظر ظهور حضرت مسیح در زمانی نزدیک و در همین دنیا هستند، تقدیرگرایان<sup>۴</sup> هستند. تعلیمات این گروه تابعی از تفسیر کتاب *مقدس* است که همهٔ زمان‌ها را از زمان خلقت به بعد به مقاطعی تقسیم می‌کند و هر مقطع را بخش واحدی می‌داند. بر اساس این تقسیم‌بندی پنج مقطع نخستین، به دوره‌هایی در *عهد قدیم* بازمی‌گردد و مقطع ششم زمان کلیسای مسیحی است و مقطع هفتم زمان آمدن ملکوت است. بر اساس اعتقادات این گروه هم‌اکنون مسیحیان در مقطع ششم به سر می‌برند و به یک معنا در لبه و کنارهٔ ملکوت

1. Advantist.  
 2. William Miller.  
 3. Ellen Gould White.  
 4. Dispensationalism.

به سر می‌برند و باید منتظر بازگشت قریب‌الوقوع مسیح باشند. راهنمای آنان در این تفسیر مرجع اسکوفیلد کتاب مقدس ویراسته سائرس آی اسکوفیلد<sup>۱</sup> است. (همو: ۲۷۵)

آخرین گروه از مسیحیان معتقد به رجعت این‌زمانی و این‌مکانی مسیح که در این‌جا به آن می‌پردازیم، نهضت تقدس<sup>۲</sup> و نتیجه مستقیم آن یعنی نهضت پنجاه‌گرا<sup>۳</sup> است. نهضت تقدس بر بازگشت به تقدس و تطهیر کامل تأکید دارد. کلیساهای تقدس معمولاً نهضت‌های مردمی هستند که انجیلی و بنیادگرایند و طرف‌دار چهار اصل ثابت انجیل هستند: ۱. عیسی منجی است؛ ۲. تقدس بخش است؛ ۳. شفا دهنده است؛ ۴. خداوندی است که خواهد آمد. نهضت پنجاه‌گرا که نتیجه مستقیم نهضت تقدس است به تطهیر کامل اما تدریجی معتقد است. اینان که تمایلات مقطع‌باورانه قوی دارند، معتقد به رجعت قریب‌الوقوع مسیح در همین دنیا هستند. (همو: ۲۸۵ - ۲۸۷)

### ه) هزاره‌باوری

هزاره‌باوری از ارکان اصلی آموزه‌های صهیونیسم مسیحی است. البته این آموزه در نظام اعتقادی مسیحیان تنها به مسیحیان صهیونیست تعلق ندارد، اما قرائت خاص از آن که تئولوژی مسیحیان صهیونیست را قوام می‌بخشد، متعلق به آن‌هاست.

هزاره‌باوری را باید زیرمجموعه مباحث معادشناسی دانست. خود معادشناسی به عنوان دکترین آخرین حوادث تعریف شده است و به‌طور عمومی به مرگ افراد، داوری واپسین و بهشت و جهنم نیز اطلاق می‌شود. مباحث معادشناسی در مواردی چون مرگ، داوری واپسین و جاودانگی در طول تاریخ و در میان تمامی کلیساهای، به عنوان نقطه توافقی پذیرفته شده، اما تفاوت در تفسیر این باور و برداشت‌های متفاوت از آن است که باعث اختلاف در میان مسیحیان و نهایتاً دسته‌بندی آن‌ها بر اساس اختلاف برداشت‌ها شد. (North, 1990: 16-17) هزاره‌باوری اعتقادی دینی است که در محافل مسیحی که اصالتی یهودی داشته‌اند، مجال ظهور یافته است. هزاره، نشئت گرفته از باوری یهودی به نام «المشیحیا» است که بر ظهور مسیح تأکید دارد. (گریگوری، ۱۳۷۳: ۷۵)

جنبش هزاره به معنای حکومت یک‌هزارساله است و اشاره به طول نمادین ملکوت خدا دارد که در کتاب مکاشفه عهد جدید از آن یاد شده است. هزاره‌باوران معمولاً هشدار می‌دهند که پایان جهان نزدیک است. هزاره‌گرایی را می‌توان به سه شاخه تقسیم کرد: پیشاهزاره‌گرایی،<sup>۴</sup> نفی هزاره‌گرایی<sup>۵</sup> و نهایتاً پساهزاره‌گرایی.<sup>۶</sup> پیشاهزاره‌گرایی بر این باور است که حکومت هزارساله

1. Sires A Skofield.  
2. Holiness Movement.  
3. Pentecostalism.  
4. Pre-Millennialism.  
5. Amillennialism.  
6. Post-Millennialism.

مسیح در پایان جهان بر روی زمین تشکیل خواهد شد، اما نفی هزاره‌گرایان معتقدند که هزار سال، بیش‌تر یک استعاره است و به معنای همیشگی است و بنابراین معنایی سمبلیک دارد. این گروه بر خلاف پیشاهزاره‌گرایان قلمرو خداوند را کاملاً زمینی تصور نمی‌کنند، بلکه آن را بیش‌تر آسمانی می‌پندارند. به این معنا که شهر زمینی و شهر آسمانی همیشه از یکدیگر جدا هستند. این ایده که متعلق به آگوستین قدیس بود، در مقابل اعتقادات پیشاهزاره‌باوران است. (North, 1990: 19)

شاخه سوم یا همان پیشاهزاره‌گرایی تلفیقی از شاخه‌های اول و دوم است. وجه مشترک این گروه با نفی هزاره‌باوری در این است که مسیح به صورت فیزیکی به زمین بازمی‌گردد و اشتراک آنان با پیشاهزاره‌باوران نیز در این است که هر دو گروه معتقدند بسیاری از پیش‌گویی‌های عهد عتیق در روی زمین به وقوع می‌پیوندد. پیشاهزاره‌گراها معتقدند مباحثی که در *انجیل* آمده است نه صرفاً سمبلیک و غیرواقعی‌اند و نه کاملاً واقعی و عینی، بلکه در مواردی سمبلیک و در مواردی عین واقع‌اند. (Ibid, 20)

پیشاهزاره‌باوران خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که مهم‌ترین آن‌ها تقدیرگرایان هستند. تقدیرگرایی همان‌طور که گفته شد مکتب تفسیری *انجیل* است که تاریخ مقدس را به دوره‌های مشخص تقسیم می‌کند و آن را تقدیر الهی می‌داند. تقدیرگرایان معتقدند که در این دوره‌های مشخص، برنامه‌های گوناگونی برای نجات بشر چیده شده است که در مراحل گوناگون، بشر را به آخرالزمان می‌رساند و این‌گونه پایان جهان فرا می‌رسد. (Prothero, 2007: 174)

تعالیم شاخه تقدیرگرایی جنبش پیشاهزاره‌گرایی را باید رکن اصلی عقاید صهیونیست‌های مسیحی دانست. به تعبیر دیگر پیشاهزاره‌گرایی تقدیرگرایانه، مایه فکری مسیحیان صهیونیست را فراهم کرده است. بر مبنای تعالیم و آموزه‌های پیشاهزاره‌گرایان تقدیرگرا، پایان تقدیر و سرنوشت دنیای کنونی نزدیک است و به دنبال آن عروج مؤمنان به بهشت به وقوع می‌پیوندد. اما پیش از این عروج، هفت سال مصیبت و رنج در کمین مؤمنان است و در این زمان دجال (ضدمسیح) ظهور می‌کند و جنگ مقدس آرماگدون آغاز می‌شود. در این مقطع مسیح از ابرها به پایین می‌آید و دجال را شکست می‌دهد و دوره هزارساله‌ای همراه با صلح و عدالت به وجود می‌آید. این بحث آخرت‌شناسی یا همان تئولوژی آخرالزمان، اولین بار به وسیله تئولوژین انگلیسی، جان نلسون داری<sup>۱</sup> و در قرن نوزدهم به وجود آمد. از جمله مهم‌ترین کتاب‌هایی که با باورهای پیشاهزاره‌گرایی تقدیرگرایانه نوشته شده است، می‌توان به *انجیل اسکوفیلد* اشاره کرد که به وسیله اینجرسون اسکوفیلد و در اوایل قرن بیستم نگاشته شد و مرجع بسیاری از آثار مسیحیان صهیونیست از جمله هال لیندزی شد. (Ibid)

1. Jhon Nelson Dorby.

پیشاهزاره‌باوران تقدیرگرا، با تفکری مقطع‌باورانه، عصر کنونی را زمانهٔ ماقبل آخر دانسته و بر این باورند که مقطع کنونی مقطعی است که در آن زمینه‌های ظهور مسیح و در نتیجه فرارسیدن آخرالزمان ایجاد شده و دنیا به فرجام خود نزدیک است. وظیفهٔ مؤمنان مسیحی در چنین مقطعی کمک به تحقق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس است. هر کس که خود را مؤمن مسیحی می‌داند باید در هر زمینه و به هر میزانی که می‌تواند به تحقق پیش‌گویی‌ها کمک کند. بازگشت یهودیان به ارض موعود و همچنین جنگ مقدس آرماگدون یکی از این پیش‌گویی‌هاست. چنین وقایعی زمینه‌های تشکیل حکومت هزارسالهٔ مسیح را فراهم می‌کند.

### نتیجه

این تحقیق در بخش نخست به چگونگی شکل‌گیری مکتب صهیونیسم مسیحی پرداخته و در قسمت دوم جایگاه مفهوم آخرالزمان را در آموزه‌های این مکتب بررسی کرده است. در پایان نتایج ذیل حاصل آمد:

۱. مسیحیت کلاسیک برای متهم کردن یهودیت به قتل عیسی مسیح و همچنین فساد مالی یهودیان در تقابلی آشکار با پیروان و آموزه‌های این دین قرار گرفت، به‌گونه‌ای که تلاش‌های یهودیان مسیحی شده‌ای چون پولس قدیس هم نتوانست تقریب میان این دو ایجاد کند، ولی بذر چنین تقریبی را در دین مسیح به ودیعت نهاد تا پس از قرن‌ها فترت و با جهد افرادی چون مارتین لوتر و کالون شکوفا شده و به ثمر نشیند. وجود این زمینه در مسیحیت و همچنین نیاز زمانه جهت شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری، مسیحیت را به یهودیت نزدیک ساخت، به‌گونه‌ای که مسیحیت در قالب مکتب صهیونیسم مسیحی لباس یهودیت بر تن کرد و به مدافع اصلی آمال یهودیان تبدیل شد. مسیحیت صهیونیسم این‌گونه شکل گرفت.

۲. علی‌رغم وجود زمینه‌های فراوان و همچنین دیرینه، مکتب صهیونیسم مسیحی پدیده‌ای به شمار می‌رود که در واکنش به پی‌آمدهای مدرنیسم شکل گرفته و به تعبیری پژواک دوران پسامدرن است. آموزه‌های مدرنیسم چنان‌که اریک فروم بیان می‌کند تکیه‌گاه‌های انسان مدرن را فرو ریخت و بحران عمیقی به نام بحران هویت ایجاد کرد که سایهٔ این بی‌هویتی همواره روح انسان غربی را می‌آزرد. در چنین شرایطی وعدهٔ ظهور یک منجی آلام مؤمنان مسیحی را می‌کاست و موجب تسکین قلوب مشوش آن‌ها می‌شد. تأکید فراوان مکتب صهیونیسم مسیحی که بر ظهور منجی و فرا رسیدن آخرالزمان تأکید می‌کنند، قدرت بیش‌تری می‌یابند. از این منظر و با توجه به فزونی بحران‌های موجود در جوامع غربی، می‌توان رشد روزافزون جنبش‌هایی نظیر صهیونیسم مسیحی را در آینده پیش‌بینی کرد.



## منابع

۱. آکادمی علوم شوروی، *مبانی مسیحیت*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران، حسینیه ارشاد، بی‌تا.
۲. احمدوند، شجاع، «اسرائیل و ایدئولوژی صهیونیسم سیاسی»، *مجله پژوهش حقوق و سیاست*، سال ششم، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ ش.
۳. بیئل، لوی تیموتی، *تاریخ جهان «جنگ‌های صلیبی»*، ترجمه: سهیل سعی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش.
۴. تاونی، ره، *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه: احمد خزایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش.
۵. توماس، م. م، *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*، «تلفیق‌گرایی دینی از دیدگاه مسیحیت»، ترجمه: همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹ ش.
۶. جوویور، مری، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه: حسین قنبری، قم، انتشارات ادیان، ۱۳۸۱ ش.
۷. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن «اصلاح دینی، ج ۶»*، مترجم: فریدون بدره‌ای و دیگران، چاپ سوم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۸. زرشناس، شهریار، *نیمه پنهان امریکا*، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۱ ش.
۹. سایزر، استیون، *صهیونیسم مسیحی*، ترجمه: حمیده بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، طه، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. سایزر، استیون، *پیش‌گویی‌ها و آخرالزمان*، «معبد یهودی مسیحیان صهیونیسم»، ترجمه: فاطمه شفیعی سروستانی، تهران، انتشارات موعود، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. سماک، محمد و دیگران، «تخریب بیت‌المقدس و واکنش مسلمین»، ترجمه: قیس زعفرانی، فصل‌نامه موعود، سال هشتم، ش ۴۶، شهریور ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شهبازی، عبدالله، *زرسالاران یهودی و پارسی: استعمار بریتانیا و ایران*، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. صاحب‌خلق، نصیر، *پروتستانیسیم، پیوریتانیسم و مسیحیت صهیونیستی*، چاپ چهارم، تهران، هلال، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. فاستر، مایکل، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. کارپنتر، همفری، عیسی، ترجمه: حسن کامشاد، خرمشهر، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.

۱۶. کارگر، رحیم، *آینده جهان: دولت و سیاست در اندیشه مهدویت*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. کاویانی، آرش، «سومین معبد»، موعود، سال هشتم، ش ۴۶، شهریور ۱۳۸۳ ش.
۱۸. کریستون، جولوس، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. گریگوری، ریاض، *صهیونیسم مسیحی: فراروایت نومحافظه کاران امریکا*، «صهیونیسم مسیحی یا صهیونیسم امریکایی»، ترجمه: محمداقرا گلشن آباد، قم، نشر معارف، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. مسیری، عبدالوهاب، *صهیونیسم*، ترجمه: لواء رودباری، تهران، وزارت خارجه، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. مونتهگومری وات، ویلیام، *حقیقت دینی در عصر ما*، ترجمه: ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. ناردو، دان، *تاریخ جهان «پیدایش مسیحیت»*، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، مترجم: عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. ویلسون، برایان، *دین مسیح*، ترجمه: حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. هال سل، گریس، *تدارک جنگ بزرگ*، ترجمه: خسرو اسدی، تهران، رسا، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. \_\_\_\_\_، *یدالله*، ترجمه: قیس زعفرانی، چاپ دوم، تهران، هلال، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. هلال، رضا، *مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی امریکا*، مترجم: علی جنتی، قم، ادیان، ۱۳۸۳ ش.
28. Bob Jens University, J.S Mack library last updated, 16 June, 2008. ([www.bju.edu/library/research](http://www.bju.edu/library/research))
29. Kessler, Edward and Wenborn, Neil. A Dictionary Of Jewish- Christian Relation, New York: Cambridge University. 2005
30. Kimball, Charles, When Religion Becomes Evil, New York: Harper Collines e-book. 2008.
31. King, Salli B. "A Quaker Response to Christians Fundamentalism," [www.bym-rsf.org](http://www.bym-rsf.org)
32. Lewis, Bryan E. How Has Dispensationalist Affected American Policy in the Middle East? : Amridge University, 2009.
33. Lindsay, Hall. The Late Great Planet Earth, Michigan: Zonderran, 1970.
34. Nortih, Gary, Millenialisim and Social Theory, Texas: Tyler, 1990.
35. Prothero, Stephen, Religious Literacy: what Every American Needs to Know, London: Harper Collins e-books, 2007.

36. Smith, Robert O. "Toward a Lutheran Response to Christian Zionism, " continent desk direct for Europe and the Middle East, Elca- Global Mission, March, 2008.
37. Spector, Stephen. Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism, New York: Oxford University press, 2009.
38. Encyclopedia of philosophy, London and New York: Rout ledge , 1998.
39. Websters Unabridge Dictionary , New york: Lemout Hauspie, 1998.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۵  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۳۰

فصل‌نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## مبانی مدینه فاضله «مهدوی» در اندیشه صدرالمتألهین رحمته الله علیه

حسین‌علی سعدی\*

محمود سعدی\*\*

### چکیده

اندیشه تحقق مدینه فاضله که شهروندان، بر اساس آن، می‌توانند فضیلت‌محور و ارزش‌مدار زندگی کنند و به بسط و توسعه معنویت، صلح و صفا و پاکی برای رشد و تعالی انسانیت دست‌توانند یافت، از دیرباز در ذهن همه متفکران و مصلحان و فیلسوفان همچون افلاطون، فارابی، خواجه نصیر، شیخ اشراق و... مطرح بوده و هر کدام، به فراخور افق فکری خویش، طرحی درانداخته و الگویی را پیشنهاد کرده‌اند.

راه صلاح و بالندگی انسان چیست و کجاست؟ چگونه انسان می‌تواند مدینه‌ای بسازد که در آن، قابلیت‌ها و استعدادهای خویش را به فعلیت برساند و زندگی انسان به دور از هرگونه جدال و بی‌عدالتی و مملو از خوبی و صلح و پاکی شود؟ برای این پرسش‌ها راه‌حل‌های متنوع و مختلفی در مکاتب فکری گوناگون وجود دارد. اما پرسش کلیدی این نوشتار، هستی‌شناسی و چگونگی «مدینه فاضله مهدوی» آن هم در اندیشه فیلسوف الهی، صدرای شیرازی است.

آن‌چه در منظومه فکری ملاصدرا همچون حلقه‌ای مفقوده از دید بسیاری از محققان پنهان مانده است و بحثی مفصل می‌طلبد در این نوشتار به اختصار

\* استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام.

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه قم (M.saadi52@gmail.com).

آمده است. از این رو، در ابتدا باید دید انسان کامل به منزله جزئی از جامعه چه معنایی دارد و سیر تکاملش تا مرحله اتصال به عقل فعال چگونه است. در ادامه باید به صفات جامعه نیکو و ویژگی‌های جامعه فاضله و صفات ریاست آن آرمان شهر اشاره کرد.

### واژگان کلیدی

مدینه فاضله، انسان کامل، حکمت متعالیه، صدر المتألهین، مهدویت.

### مقدمه

با دقت در آموزه‌های اسلام و حتی ادیان و مکاتب الهی معلوم می‌گردد که یک شیعه و به‌طور کلی اکثر معتقدان به ادیان دیگر، آینده بشر را تحت لوای مصلح کل و آدمان نیک‌کردار روشن می‌بینند. هرچند آموزه‌های شیعی این امتیاز را دارند که درباره این مسئله وضوح فراوانی دارند. شیعیان در انتظار موعود و جامعه فاضله تحت رهبری او و عصر درخشانی که در آن بشر به سعادت و کمال لایق خویش می‌رسد روزشماری می‌کنند و البته برای نظامی کارآمد و کارا در گستره‌های شخصی تا جهانی، نظامی سیاسی متعادل و متعالی برای انسان در تمامی ساحت‌ها و عرصه‌های مادی و معنوی و بالأخره برای نظامی که علاوه بر توسعه مادی، توأمان به تعالی معنوی بشر نیز می‌اندیشد، به انتظار نشسته‌اند.

در اندیشه صاحب‌نظران اسلامی، جامعه فاضله «مهدوی» بازساز همان «نمونه بهشتی» و «بهشت برزخی آدم» در زمین است و این که آن جامعه، مقدمه و لازمه بازگشت و خاستگاه گذار به «بهشت موعود» و «جاودانگی حیات مطلوب» است. بنابراین در این نوشتار سعی شده برای شناخت آن آرمان شهر و تبیین شاخص‌ها و مفاهیم نظام سیاسی فاضله مهدوی، علاوه بر امکان استفاده از منابع وحیانی و علم عالمان حقیقی و کامل به عنوان «راسخون فی العلم» از رهیافت‌های عقلی، فلسفی حکیم متأله ملاصدرا که خردورزانه و منصفانه به دین نگاه کرده و با پای پولادین به حل غوامض در آموزه‌های شریعت پرداخته است، استفاده کنیم. ایشان از جمله اندیشه‌ورزانی است که توانست با درک درست و قرائتی صحیح از اسلام و سنت اسلامی آن را در مواجهه با افکار الحادی و عقاید انحرافی مطرح نماید و به خوبی از هویت دینی پاسداری کند. منظومه فکری ملاصدرا، تلفیقی آشتی‌جویانه بین فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و معارف کتاب و سنت از مجاری عقل، وحی و دل است و در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد. حکمت متعالیه او در حقیقت حکمت متعادل است که با رهیافت‌های نو همه طرق معرفت‌شناسانه را همسو و سازگار می‌کند و انحصارات برهانی فیلسوفان، یافته‌های عرفانی عارفان و براهین وحیانی متکلمان را می‌شکند و با رویکردی مسالمت‌جویانه یافته‌های اشراقی در سفرهای روحانی را در ترازوی برهان و سنجش می‌کند. وی اشراق سهروردی و ابن عربی را با



برهان فارابی و سینیوی و خواجوی در هم می‌ریزد و با محصولش به تبیین ره‌آورد وحیانی پیامبر اسلام ﷺ می‌پردازد و اکنون این بحث مهم، یعنی «مبانی جامعه فاضله مهدوی» در اندیشه ایشان مطرح می‌شود و الهامات و اشراقات ایشان در این مبحث کمک کار قرار خواهد گرفت.

## ۱. انسان کامل

در مطلع بحث از وجودشناختی سلسله‌مراتب هستی از جمله انسان به عنوان مبانی جامعه فاضله سخن خواهیم گفت. ممکن است آدمی تعجب کند که چه ارتباطی است بین سیاست با مراتب هستی و خلقت، اما از منظر حکمت متعالیه سیاست در ارتباط با حقیقت انسان و حقیقت وجود معنا پیدا می‌کند. مشی حکمت متعالیه در سیاست مدن علوی و نبوی است، به خلاف متقدمان مثل فارابی که توجهی به این مهم نداشتند. (اعوانی، ۱۳۸۵: ۴۵ - ۶۵)

برخی از نظریه‌پردازان سیاسی از جمله سنت آگوستین هبوط را تبعید و مجازات و سقوط آدمی در زمین می‌دانند، آن هم به عنوان انتقام خدا از انسان به سبب گناه ابدی و ذاتی که در بهشت مرتکب شده و از آن اخراج و رانده شده و بعضی از نظریه‌پردازان دیگر از جمله صاحب‌نظران اسلامی هبوط را اعزام و فرود آدمی به زمین می‌دانند، آن هم به منظور بازپروری و تقویت و استواری عزم و اراده. ملاصدرا در همین زمینه می‌گوید:

و چون زنجیره بسایط که از فیض اقدس حاصل شده‌اند، به پایین‌ترین منازل و پست‌ترین مراتب منتهی گردیده‌اند، اقتضای ایجاد مرکبات جزئی و عایدات را نمود که پذیرای دیمومت «همیشگی» نوعی هستند، تا این که رسید به نفوسی که در نشئه دوم به سوی او بازمی‌گردند، چون آن‌ها قابلیت دیمومت شخصی را مانند جواهر علوی دارند، پس وجود بر دور خود می‌چرخد و از همان‌جا که فرود آمده بود بالا می‌رود. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴: ۶۴۶)

همچنین خواجه نصیر در ابتدای فصل اول سیاست مدن می‌نویسد: «هر موجودی را کمالی است و کمال بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده و کمال بعضی از وجود متأخر.» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۷) و همو در جای دیگر می‌نویسد: «هرچه کمال او از وجودش متأخر بودک، هرآینه او را حرکتی بودک از نقصان به کمال.» (همو: ۱۲۶)

بر این اساس، انسان موجودی دارای کمالات مادی و معنوی و دارای جایگاهی ویژه و برتر در نظام هستی و عالم طبیعت است؛ خاستگاه و نقشی که از آن به مقام «خلافة‌اللّٰهی» و «جانشینی خدا» و «حاکم» و «رئیس مدینه فاضله» تعبیر می‌شود.

بنابراین در مقدمه، مراحل و منازل سیر و سفر و تطوّر انسانیت بررسی می‌شود:

حکمت متعالیه که قائل به حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود است تمام موجودات را در حال مسافرت و حرکت به سوی کمال «تشبیه و یگانگی با واجب‌الوجود بحسب ما یتصور فی حقیقها» می‌داند. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ج ۳، ۲۷۳) از این‌رو اگر طبیعت در تمام درجات مادی خود

به کمال نرسد، به نوع اشرف نخواهد رسید. طبق همین مبنا، انسان را «ثمره علیا و الباب الاصفی و الغایة القصوی» نسبت به سایر موجودات جهان به حساب می‌آورد. (همو، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

### الف) نقطه آغاز حرکت

ابن عربی و اتباعش پیش از ملاصدرا با استناد به حدیث شریف نبوی «ان الله خلق آدم علی...» صورت انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی، دارای جنبه لاهوتی و صورت الهی می‌شناسند. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۵ - ۳۶) وانگهی تفاوت دیدگاه وی با ملاصدرا در این است که ابن عربی هر دو جنبه را دو وجه حقیقت واحد می‌داند نه دو طبیعت جدا از هم؛ اما ملاصدرا که قائل به وحدت تشکیکی وجود است، می‌پذیرد که این حقیقت واحد باطنی دارد و ظاهری که باطنش لاهوت و ظاهرش ناسوت خوانده می‌شود. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ج ۷، ۱۸۱)

بنابراین می‌توان در اشاره به آغاز سفر انسان به لحاظ جنبه ناسوتی و ظاهری به این نکته اشاره کرد که در منزل اول، امری شبیه عدم «هیولی» بوده که به فرمایش قرآن «هَلْ آتَىٰ عَلَی الْإِنْسَانِ حَیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئاً مَّذْکُوراً»؛ (انسان: ۱) «آیا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی درخور یادکرد نبود؟» اشاره دارد. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹: ۱۳۵) انسان در دومین مرحله و منزل از سیرش به سوی کمال مطلق به منزل جمادات و معدنیات می‌رسد: «كُنْتُمْ أَمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ»؛ (بقره: ۲۸) «با آن که مردگانی بودید و شما را زنده کرد.» چون که انسان‌ها از تراب و طین و صلصال و حماء مسنون و... آفریده شده‌اند و به همین دلیل، موت را به انسان نسبت داده که در آیات متعددی به این امر اشاره دارد. سپس از این منزل به مرحله نباتات صعود می‌کند، چون که انسان در این مرحله مثل نبات، نطفه، علقه و مضغه قابل رشد، تولید و تغذیه است تا این که به مرحله حیوانیت<sup>۱</sup> پای می‌گذارد: «فَجَعَلْنَاهُ سَمِیعًا بَصِیرًا»؛ (انسان: ۲) «و وی را شنوا و بینا گردانیدیم.»

سپس در آخرین مرحله از سفر جسمانی‌اش، انسان بشری صاحب تفکر و دانش می‌شود: «أَكْفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا»؛ (کهف: ۳۷) «آیا به آن کسی که تو را از خاک، سپس از نطفه آفریدی، آن گاه تو را [به صورت] مردی درآورد، کافر شدی؟» این مرحله اولین منزل انسانیت محسوب می‌شود که تمام انسان‌ها تا این منزل مسافرت می‌کنند؛ چون منزلی است که تمام قوای ارضیه و آثار نباتیه و حیوانیه، همه جمع هستند، اما در منزل بعد

۱. صور نوعیه جمادیه مرکب را از انفکاک حفظ می‌کند و صورت جمادی انسان هم می‌تواند چنین کاری را انجام دهد و صورت نوعیه نباتیه علاوه بر حفظ مرکب از تفرق سه کار دیگر انجام می‌دهد: تغذیه، تولید و تنمیه و صورت نباتیه انسان هم می‌تواند این را انجام دهد. حیوانیت دو شاخصه مهم دارد، در جنبه عملی: شهوت و غضب و در جنبه نظری احساس. بعد از این مرحله به تخیل و سپس به مرحله توهم وارد می‌شود.



که آغاز سفر روحانی محسوب می‌شود و انسان بشری، انسانی معنوی می‌شود، دارای نفس ناطقه **﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خُلُقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾** (مؤمنون: ۱۴) «آن‌گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.» البته این درجه مختص برخی افراد است و شامل همه نیست و منزلی است مختلف و جدای از منازل سابق و اختلاف هم حقیقی است، نه این‌که مجاز باشد. به تعبیر دیگر، انسان در این نشئه، نوری است که مشرقش از سمت خداوند و مغربش بدن عنصری ما انسان‌هاست. سپس اگر توفیق یار بود، نفس انسان، جوهری قدسی و روحی الهی می‌شود. **﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** (حجر: ۲۹) «و پیش از آن، جن را از آتشی سوزان و بی‌دود خلق کردیم.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ۱۳۷) بیان آیه، تسویه بر دو قسم انجام می‌گیرد: یک نوع تسویه که در رحم مادر انجام می‌گیرد که سابقاً اشاره کردیم که انسان به جایی می‌رسد که قابلیت پذیرش «نفس» را پیدا می‌کند و یک نوع دیگر، تسویه‌ای است که مربوط به روح آدمی است. در این قسم، انسان به منزله نطفه‌ای است که از صلب قضا در رحم دنیا واقع شده که محتاج به تسویه و تصفیه و تعدیل اخلاق و کسب ملکات نفسانیه است و همچنین محتاج کسب معارف و علوم الهی تا همان‌طور که این نطفه در بدن بود و قابلیت برای پذیرش روح و نفس را داشت، در دنیا هم این نطفه به حدی برسد که قابلیت پذیرش فیضان روح الهی را پیدا کند. «بأحدهما يحصل الانسان بشری (تسویه بدن) و بالآخری يحصل الانسان ملکی (تسویه روح)» (همو: ۱۳۱) و چنین انسانی که محل شد بر فیضان روح الهی قابلیت این را پیدا می‌کند که به سوی عالم اسماء و صفات و همجواری با عالم ملکوت اعلی و اتحاد با عقل فعال پیش برود. البته جا دارد به شبهه‌ای در این‌باره پاسخ داده شود.

#### شبهه

صدرالمتألهین در جاهای مختلف، ذیل بحث سعادت و شقاوت یا بحث از چگونگی دریافت علوم به «اتحاد نفس انسانی با عقل فعال» (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰) و گاهی «به اتصال نفس انسانی با عقل فعال» (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۱) تعبیر می‌کند.

در ابتدا، سؤالاتی به ذهن انسان خطور می‌کند که به دو نمونه اشاره می‌شود:

۱. نفس انسانی معلول عقل فعال است؛ چگونه ممکن است معلول بر اثر حرکت جوهری به مرحله‌ای برسد که با علت خویش متحد شود؟

۲. صدرا قائل به عقول عرضیه است. بنابراین، باید نفوس انسانی را با رب‌النوع انسان متحد بداند، نه این‌که به‌گونه مستقیم از اتحاد نفوس انسانی با عقل فعال سخن بگوید.

برای این‌که پاسخ پرسش‌های فوق را بیابیم، باید نخست یادآوری کنیم که از نظر صدرا، مسئله اتصال نفس انسانی با عقل فعال، تنها در بحث بقای نفس پس از مرگ مطرح نیست،

بلکه همین حیات دنیوی را نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا تعقل با اتحاد نفس انسانی به عقل فعال محقق می‌شود و پس از مرگ، همین اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال است که دوام می‌یابد. (همو: ۲۳۴)

بیان صدرا دربارهٔ اتصال نفوس انسانی با عقل فعال، بر سه مطلب اساسی مبتنی است (همو، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۳۷) که هر کدام در جای خود باید اثبات شوند که در این‌جا به منزلهٔ اصول موضوعه پذیرفته می‌شوند:

۱. اتحاد عاقل و معقول: وقتی انسان چیزی را تعقل می‌کند، نفس انسان عین آن صورت عقلی می‌شود؛

۲. «بسیط الحقیقة» تمام اشیاء است: منظور این نیست که موجودات عالم با حفظ حدود وجودی‌شان در بسیط الحقیقة وجود دارند، بلکه منظور این است که تمام کمالات وجودی موجودات عالم در عقل فعال وجود دارد که موجود بسیطی است، بدون این‌که حدود عدمی آن‌ها در او راه داشته باشد و این مطلب کاملاً صحیح و اثبات شده است؛ زیرا عقل فعال علت ایجادی موجودات این عالم است و علت ایجادی (الهی) باید دارای کمالات وجودی معلولات خویش باشد، بدیهی است فاقد کمال نمی‌تواند آن کمال را اهدا کند.

۳. وحدت عقل فعال، عددی نیست. وحدت عقل فعال «وحدت حقهٔ حقیقیه» است که فرض «دو» برای آن محال است؛ زیرا که وجود محض که حد عدمی ندارد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.

صدرا از این مطلب سه نتیجه می‌گیرد: (همو: ۳۳۸) زمانی که انسان یک صورت عقلی کلی، برای مثال، مفهوم کلی «انسان» را درک می‌کند، نفس انسان با صورت عقلی متحد می‌شود و آن صورت عقلی «انسان»، کاملاً با آن صورت عقلی «انسانی» که در عقل فعال موجود است یکسان و متحد است؛ زیرا مفهوم عقلی واحد از نظر معنا و حقیقت تعدد ندارد. صور عقلی در عقل فعال با وجود تعدد و کثرت همه به یک وجود بسیط موجودند؛ زیرا «بسیط الحقیقة» تمام اشیاء است و انسان هنگام تعقل صورت عقلی در واقع با آن صورت عقلی موجود در عقل فعال متحد می‌شود، با توجه به این‌که صورت عقلی، از نظر معنا و حد، واحد است و تعدد ندارد و این اتحاد، اتحاد «حقیقه و رقیقه» است؛ زیرا صور عقلی، همهٔ معلول‌های عقل فعالند. بنابراین نفس انسانی که هنگام تعقل با صورت عقلی متحد می‌شود، با وجود ربطی عقل فعال متحد شده است و نه با وجود نفسی آن و به عبارت دیگر، نفس انسانی از جهت آن صورت عقلی، با عقل فعال متحد می‌شود.

با توجه به مطالب مذکور، پاسخ سؤالاتی که در ابتدا مطرح بود واضح می‌شود. اولین سؤال این بود که چگونه ممکن است نفس که معلول عقل فعال است بر اثر حرکت جوهری به جایی

برسد که با علت خود متحد شود، پاسخ این سؤال هم معلوم شد که نفس با خود عقل فعال متحد نمی‌شود، بلکه با صورت عقلی که معلول عقل فعال است، متحد می‌گردد.

پاسخ دومین سؤال هم نیازی به توضیح ندارد. مقصود صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال، همان اتحاد نفس با «مثل» است؛ زیرا عقول عرضیه «مثل» وجودهای ربطی عقل فعالند و نفوس با وجودهای ربطی عقل فعال، متحد می‌شوند و نه با وجود نفسی آن.

ذکر این نکته هم لازم است که منظور صدرا از اتصال نفس با عقل فعال، فقط به هم پیوستن دو شیء نیست، بلکه با توجه به این که در مجردات اتصال مکانی مورد نظر نیست، مقصود وی از اتصال، اتحاد و یگانگی است. به عبارت دیگر، نفس در حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که عین وجود ربطی عقل فعال می‌شود.

اما ادامه مطلب دربارهٔ انسانی که قابلیت فیضان روح الهی را دارا بود، بالأخره به مقامی می‌رسد که توانایی این را دارد که بساط کونین را به هم بیچد و از دو عالم هم بالاتر برود، به شرط این که نفسش را توسط معرفت و شناخت کامل و عبودیت تام استکمال بخشد و در این هنگام است که به فوز «لقاء الله» می‌رسد، بعد از فنای در ذاتش. چنین انسانی اگر تا به این جا رسید و به این جایگاه ره یافت، به مقام ریاست «جامعه فاضله» می‌رسد و حکمش در ملک و ملکوت نافذ می‌شود و هم این که در عالم علوی مسجود برای ملائک است. (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۳)

از این رو، مراحل تکامل انسان را چنین می‌توان برشمرد که انسان از ضعیف‌ترین مرحلهٔ جماد تا عالی‌ترین مرحلهٔ جماد، آن گاه انتقال از جمادی به نباتی، سپس سیر و تحول از پایین‌ترین مرحلهٔ نبات تا بالاترین مرحلهٔ آن، آن گاه انتقال به مرحلهٔ حیوان و تحول در مراتب مختلف حیوانیت و رسیدن به آخرین درجهٔ وجود حیوانی، آن گاه انتقال از عالم حیوان به عالم انسان و تحول در مراتب مختلف آن و نیل به عالی‌ترین درجهٔ تجرد با عبور از عالم ماده و عالم مثال و وصول به آستان حق و فنا در حق، آن گاه بقا به حق، رو به سوی تکامل دارد. هرچند مولوی این انتقال‌ها را به نام مرگ مطرح می‌کند و چنین می‌سراید:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم، کی ز مُردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۲۲۲)

اما صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية* بیان جالب‌تری برای مراحل تکامل انسان دارد که بیش‌تر از روش مشائی بهره گرفته تا حکمت متعالیه. ایشان در این کتاب مراحل انسانی را به چهار مقام تقسیم می‌کند و هر مقامی را با مثالی مناسب مشخص می‌سازد:

۱. مقام حس: اولین منزل برای سفر انسان محسوب می‌شود، پس مادامی که انسان در این منزل باشد، همانند پروانه‌ای است که «لم یتهافت علی النار مرة بعد اخری» اگر یک‌بار توسط شعله چراغ سوخت، عبرت نمی‌گیرد و بار دیگر نزدیک می‌شود.

۲. مقام خیال: این مرحله مختص بهیمه ناقص است، مثل پرندگان «اذا تاذی فی موضع بالضرب یفر منه و لم یعاود» اگر مورد اذیت قرار گرفتند فرار می‌کنند و بار دیگر به آن محل بر نمی‌گردند.

۳. مقام وهم: مرحله مختص به بهیمه کامله، مثل فرس «فانه یحذر من الاسد اذا رءاه و ان لم یتاذ به قط». فرس اگرچه اسد را ندیده باشد، به محض این‌که او را دید از او فرار می‌کند، هرچند که او را اذیت نکرده باشد.

۴. تا این‌جا انسان‌ها با بهائم مشترک هستند و اگر به انسان، انسان می‌گوییم مجاز است. بعد از این منازل، انسان و آن هم بعضی، نه همه آن‌ها به نشئه عقل راه پیدا می‌کنند، و آن این‌که بر طبق حدیث نبوی «الناس ابناء ما یحسبون» مقامات انسان وابسته با اندازه ادراکاتشان است و سیر انسان‌ها در ادراکات و معلومات شروع می‌شود تا اوج.

درجة الملائكة ثم یرتقی من درجهتم الی درجة العشاق منهم العاکفین حول جنابة المقتصرین علی ملاحظة جمال حضرة الهیة یسبحون علی وجه ربه و یقدسونه و لا یفترون؛ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۰)

تا اوج درجه ملائک بلکه بالاتر به درجه عشاق از آن‌ها می‌رسند که در کنار ذات حق به ملاحظه حضرت ربوبیت مشغولند و مشغول تسبیح و تقدیس هستند.

بنابراین از مطالب سابق به روشنی ثابت شد که هدف و غایت خلقت هستی تنها انسانی است که به مرحله کمال عقلی رسیده باشد، یعنی همان انسان کامل در اصطلاح فلاسفه و عرفا. چنان‌که گذشت به عقیده صدرالمتألهین بر خلاف ممکنات که از مرتبه و ماهیت وجودی خاصی برخوردارند، انسان هویت خاصی و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در ظرف طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن دائماً در حرکت بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین مراتب وجودی متفاوتی دارد و در هر آنی از آنات به شیء تازه‌ای منقلب می‌شود و از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود و همچنین وجود انسان منحصر به عالم طبیعیات نیست، بلکه عوالم و نشئات خاصی قبل از این جهان و بعد از آن جهان دارد. بر این اساس، صدرالمتألهین انسان را حقیقت واحد ذومراتب می‌داند که در ذات و گوهر خود دائماً در تحول و

سیلان است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت و حسیض مراحل، به مجرد مثالی و سپس به مجرد عقلی و در نهایت به مقام فوق مجرد، یعنی مقام الهی نایل آید که هیچ محدودیتی ندارد.

فانه تعالی منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً و صفاتاً و افعالاً لتكون معرفتها مرعاة لمعرفته ... و جعلها ذات مملكة شبيه بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء و يختار ما يريد؛ (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳: ج ۹، ۲۶۵)

راه رسیدن به مرتبه انسان کامل، ارتقا پیدا کردن در دو بعد علم و عمل است، به طوری که انسان بتواند در سایه آن‌ها به مقامات رفیعی برسد، چنان که می‌تواند مثل خداوند شود در ذات و صفات و افعال، همان طوری که خداوند خلق می‌کند، انسان هم می‌تواند انشای صورت کند، لکن در مملکت خویش. بنابراین انسان را مملکتی شبیه مملکت خودش قرار می‌دهد.

آیات و روایات نیز تأکید می‌کنند که انسان کامل، همان حقیقت محمدیه می‌شود که تحقق ارضی آن به صورت نبی مکرم اسلام ﷺ است. انسان کامل یا حقیقت محمدیه که نخستین آفریده حق است در زمین صورت کامل خود را در حضرت محمد ﷺ آشکار می‌کند که خاتم پیامبران است. از این قرار مقصود از انسان کامل قبل از هر چیز پیغمبران خصوصاً پیامبر اسلام است. پس از آن اولیای بزرگ، مخصوصاً اقطاب هر عصر که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسان‌هاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است، از این جهت که آنان در خود همه امکانات ذاتی وجود انسان را محقق ساخته‌اند و انسانی با این حالت همچون جهانی صغیر و مرکزی است که همه صفات کمال را منعکس می‌سازد:

چنین آدمی انسان خداگونه است و بعید نیست که بعد از خدای تعالی شایسته پرستش باشد و مردم او را بعد از خدای تعالی پرستش و اطاعت کنند و تمامی کارها را به او واگذارند و او سلطان جهان و خلیفه خدا در زمین باشد. (یثربی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

بنابراین هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان با این نام خواند و از آنان به عنوان مثال‌ها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۵) فرد اجلی و اظهر این انسان که می‌تواند نمونه کامل اسم اعظم در این عصر باشد، حضرت مهدی ﷺ است که حق تعالی او را خلیفه خودش در تصرف قرار داده و کسوت تمام اسماء و صفات خود را بر او پوشانده است.

## ۲. جامعه فاضله

بدون شک انسان به کمال «خلافة‌اللهی» که برایش در نظر گرفته شده نخواهد رسید، مگر از طریق تشکیل جوامع که با هم تعاون و همکاری داشته باشند. اجتماع نوع انسان ضروری است و

حکیمان این معنا را بدین سان تعبیر می‌کنند که انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است که اجتماع تشکیل دهد. در اصطلاح ایشان، آن را مدنیت «شهرنشینی» گویند و معنای عمران همین است که خدای سبحان انسان را بیافرید و او را صورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش بی‌تغذیه میسر نیست و او را به جستن غذا به فطرت رهبری کرد و در ساختمان بدنی او توانایی به دست آوردن غذا را تعبیه فرمود، ولی آن چنان قدرتی که یک فرد بشر به تنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام مواردی را که برای بقا و حیات او لازم است کسب کند. پس به ناچار باید نیروهای بسیاری از هموعانش با هم گرد آید تا روزی او و آنان فراهم گردد. آن وقت در سایه تعاون و همکاری مقداری که حاجت آن گروه و بلکه چندین برابر آن‌ها را رفع کند، به دست می‌آید. (نک: ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۷۷)

بر طبق حکمت متعالیه نیاز انسان به جوامع، شبیه همان است که ذکر شد، اما در نکات ظریفی که از ویژگی‌های صدرالمتألهین است، می‌تواند فرق داشته باشد:

ان الانسان غير مكثف بذاته في الوجود و البقاء لان نوعه لم ينحصر في شخصه  
فلا يعيش في الدنيا الا بتمدن و اجتماع و تعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد؛  
(صدرالمتألهين، ۱۳۶۰: ۳۵۹)

خداوند نوع انسان را منحصر در فرد قرار نداد، بلکه انسان‌ها گروهی و اجتماعی هستند، به دو جهت: اولاً به دلیل احتیاجی که به هم دارند و ثانیاً به دلیل مهربانی و دلبستگی که با هم دارند.

ابن‌سینا این امتیاز را از فلسفه هستی اجتماع دارد که می‌نویسد: انسان‌ها موظف هستند همکاری کنند به جهت این‌که خداوند انسان را مدنی بالطبع آفرید و مورد دوم صدرا را متذکر نیست.

زندگی کردن در جامعه از ضروریات زندگی آخرت به شمار می‌آید؛ «ان الدنيا منزل من منازل المسافرين الى الله و ان النفس الانسانية مسافر الىه تعالى و لها منازل و مراحل...» و برای مسافر لازم است که تمام این مراحل را طی کند تا به مطلوب حقیقی‌اش برسد. بنابراین در این مسافرت، به سه چیز نیاز داریم: اول مسافر که نفس و روح انسان‌ها، مسافران این راه هستند، و در این مسافرت به راهنما محتاجیم که راهنمایان این سفر انبیا و اولیایند؛ راهنمایی که دائماً به آن‌ها در سوق دادن و برطرف کردن موانع سفر نیازمندیم و بالأخره به سواره و مرکب و بدن عنصری انسان‌ها مرکب برای این مسافرت است: «و لابد من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتم السفر» تا وقتی که به مقصد نرسیدیم باید این مرکب را حفظ کنیم و برای حفظش به جامعه و اجتماع نیاز هست: «و لا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دائماً و نوعه مستحفظاً». (همو، ۳۶۳)

صدرا در کتاب *المبدأ و المعاد* اجتماعات را به دو قسمت تقسیم می‌کند: اجتماعات کامله، اجتماعات ناقصه و اجتماعات کامله را دارای سه مرحله می‌داند:

جامعه عظمی: جامعه‌ای که افرادش برای آبادانی زمین و آبادانی آخرت تلاش می‌کنند؛  
 جامعه وسطی: بعضی افراد، نه همه آن‌ها در آبادانی دنیا (و آخرت) کوشش می‌کنند؛  
 جامعه صغری: مثل اجتماع اهل مدینه‌ای در جزئی از امت؛  
 و اجتماعات ناقصه اجتماعات کوچک‌تر مثل قریه، محله یا بیت هستند که به منزله اجزا برای مدینه است. (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۰)

صدر المتألهین مثل فارابی و افلاطون جامعه انسانی را به بدن انسان تشبیه می‌کند؛ بدنی صحیح و سالم که تمام اجزایش برای حیات بدن تلاش می‌کنند که در بدن عضوی واحد است و ریاست بدن را به عهده دارد که قلب نام دارد و هر یک از اعضا نسبت به وظیفه و کارکردشان، دوری یا نزدیکی به رئیس دارند، همچنین جامعه هم به حسب عنایت خداوند به بندگان بعضی به رئیس و حاکم نزدیک‌تر و بعضی دیگر به منزله اعضای غیرمهمه بدن در تلاش برای عمران و آبادانی جامعه هستند و در نهایت جامعه را ظل و سایه عالم ملکوت می‌داند، همچنان که در آن عالم سبب اول ریاست مدینه را به عهده دارد و عقول مفارقه و نفوس سماویه و سماوات و طبایع هیولانیه افراد برای مدینه هستند و هر موجودی در عالم ملکوت به حسب قوتش بی‌واسطه یا باواسطه به سبب اول اقتدا می‌کند. همچنین سزاوار است که جامعه فاضله این‌گونه باشد، یعنی تمام افرادش همان اهداف رئیس اول را انتخاب کنند و به او در کارهایشان اقتدا کنند. بنابراین مشخص می‌شود که ریاست برای جامعه فاضله مستحق هر کس نیست:

فالرئيس الاول للمدينة فاضلة ينبغي ان يكون صناعته صناعة لا يمكن يخدم بها اصلاً و لا يمكن أن يرأسها صناعة أخرى أصلاً بل يكون صناعته صناعة نحو غرضها يوم الصناعات كلها و اياه يقصد بجميع الافعال المدينة فاضلة؛ (همو: ۲۹۱)

سزاوار است صنعت او صنعتی باشد که به هیچ وجه خدمت نفرموده نشود بلکه صنعتی باشد که همه صناعات قصد غرض او را نموده باشند و مقصود مدینه فاضله در جمیع افعال باشد.

### ۳. صفات حاکم مدینه فاضله

نظام احسن الهی نه تنها شامل موجودات، بلکه شامل نحوه زندگی کردن بشر هم می‌شود. از روز ازل این برنامه ریخته شده که در جوامع بشری چه کسی حاکم باشد و چگونه حکومت کند. امکان ندارد خداوند برای کائنات و موجودات، نظام احسن وضع کند و برای انسان و جامعه‌ای انسانی نظام احسن نگذاشته باشد. بنابراین آن‌چه از ادله نقلی و عقلی به دست می‌آید، کسی استحقاق ریاست جامعه فاضله را دارد که به مرتبه جامعیت در نشئت سه‌گانه عقلی و نفسی و

حسی رسیده باشد. پس او می‌تواند خلیفه خدا باشد، نه تنها به صورت وضعی و قراردادی بلکه به صورت «جعل وجودی» خلیفه باشد.

انسان‌ها با توجه به این که عصاره خلقت جهان مادی و حاوی تمام قوای جمادی و نباتی و حیوانی و نیز عقل هستند، پس همه «بالقوه» خلیفه خدا در زمینند و موظفند در محیط طبیعی خود اعم از بی‌جان و جان‌دار تغییر مطلوب ایجاد کرده و با کسب «علم» و به تعبیر قرآن «سلطان» (رحمن: ۳۳) باشند و در طبیعت نفوذ و از آن برای بهبود زندگی بشر و تأمین مایحتاج و رفع نیاز مادی او استفاده کنند و به تصریح قرآن موظفند زمین را آباد کنند، اما آبادانی زمین نیاز به مشارکت و قانون دارد و طبعاً قانون مجری عادل می‌خواهد تا بتواند از آبادانی زمین و رفاه اجتماعی و امکانات بالقوه و بالفعل افراد انسان و محیطی طبیعی آن‌ها برای آبادانی آخرت ایشان استفاده نماید و آن‌ها را به سرمنزل مقصود برساند.

انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود مگر به معامله و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است و سنت عدل را ناچار از سنت‌گذار و قانون‌گذار عادل است و جایز نیست که مردمان را با آرا و هوس‌هایشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر آن‌چه به نفعش است عدل و آن‌چه به ضررش است ظلم و جور بیندازد و ناگزیر است که این برپادارنده عدل و قانون‌گذار بشر بوده نه فرشته ... پس به ناچار از قانون‌گذاری است که او را ویژگی و خصوصیتی باشد که دیگران را نیست تا آن‌که مردمان در او چیزی را دریابند که در خودشان نیست. (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۹)

قانون‌گذار علاوه بر این که باید مورد احترام باشد تا اطاعت شود باید راه درست زندگی کردن و راه رسیدن به خدا را هم به مردم بیاموزد، «ویسن لهم طریقاً یصلون الی الله» (همو، ۱۳۶۰: ۳۶۰) و علاوه بر سعادت اخروی، معاش دنیوی انسان‌ها را تأمین کند. به همین دلیل، شریعت جعل می‌شود و «ذلک القانون هو الشرع». (همو: ۳۶۶)

هرچند صدرالمتألهین سیاست را به تبعیت افلاطون از جهات چهارگانه با شریعت متفاوت می‌داند، اما تصریح می‌کند سیاست از دین جدا نیست، بلکه مانند سایر شئون حیات انسانی جزو مراتب حقیقت واحدی به شمار می‌رود که دین بیان‌گر آن است. همچنین او تفکیک ریاست دنیوی و ریاست دینی را از عوامل مهم بحران‌های سیاسی به شمار می‌آورد (همو، ۱۳۸۳: ج ۳، ۵۵۰) و برای چنین جامعه‌ای که دین را جدای از دنیا و سکولار کردند، سه ویژگی ذکر می‌کند:

۱. احساس در این جامعه سکولار بر آرای محموده غلبه پیدا می‌کند؛
۲. آدمی به دنبال اسباب قریبه یعنی در پی دنیا می‌رود؛
۳. خشوع و خضوع درباره مبادی عالیه (موجودات ملکوتی) چنین جامعه‌ای ندارد. (همو، ۱۳۶۰: ۳۶۵)



اما اگر سیاست مطیع شریعت شد و در خدمت شریعت درآمد، محسوس «دنیا»، منقاد معقول «آخرت» می‌شود و انسان در چنین جامعه‌ای میلش به سوی سرمایه‌های فاعلی «مؤثر» است و از سرمایه‌های منفعله «تأثیرپذیر» روی‌گردان است.

#### در شرایط و صفات رئیس اول مدینه فاضله

صدرا سه شرط و خصیصه برای رئیس اول مدینه فاضله می‌شمارد و می‌گوید که لازمه این سه خصیصه، دوازده خصلت به شرح زیر است:

خصیصه و شرط اول آن است که باید رئیس مطلق انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد و باید که قوه متخیله‌اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد و همچنین قوه حاسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد، همه آن‌ها به نوعی از فعل نه به انفعال محض. (همو، ۱۳۵۴: ۵۶۲)

به نظر صدرا این خصیصه اول برای رئیس، کمال اول است و دو صفت دیگر و نیز خصلت‌های ذیل کمالات ثانوی اوست.

خصیصه و شرط دوم آن است که او افزون بر خصیصه اول، با زبان خود بتواند آن‌چه را می‌داند به خوبی در سخن مجسم بدارد و از عهده ارشاد و هدایت به سعادت و کارهایی برآید که مایه نیل به سعادتند.

خصیصه سوم آن است که او افزون بر دو خصیصه اول و دوم، دارای توان و پایداری بدنی برای معاشرت و انجام کارهای جنگ باشد.

وی می‌افزاید که رئیس اول در صورتی می‌تواند این خصیصه‌های سه‌گانه را داشته باشد که بالطبع دوازده خصلت فطری در او جمع شده باشد. وی دوازده خصلت بیان می‌کند که همه این ویژگی‌ها باید فطری او باشد، علاوه بر این که اجتماع همه این‌ها در یک انسان مشکل است و ماده‌ای که قبول مثل چنین شخصی بکند در امزجه و استعدادات بسیار کمیاب است و از این جهت، یافت نمی‌شود کسی که بر این فطرت مفطور باشد، مگر یکی بعد از دیگری، چنان که بوعلی گفته:

درگاه حق اجل از آن است که شریعه هر واردی باشد و بالاتر از آن است که کسی بر آن وقوف حاصل کند مثل یگانه و نادری بعد از یگانه‌ای. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۹۴)

۱. تام‌الخلقه باشد و دارای اعضای نیرومندی باشد؛

۲. خوب بفهمد به همان نحو که در نفس‌الامر است؛

۳. حافظه قوی داشته باشد؛ (فارابی خصلت دوم و سوم را به صورت یک خصلت درآورده

(فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۲))

۴. ذکا و فطنتش قوی باشد؛

۵. خوش‌بین باشد؛ چون مأمور به هدایت و ارشاد است؛
۶. علم و حکمت را دوست داشته باشد؛
۷. حریص بر شهوات نباشد و به امور لغو بی‌توجه باشد. (فارابی بعد از این خصلت، شرط، دوست‌دار راستی و راست‌گویان و دشمن دروغ و دروغ‌گویان بودن را آورده است.)
۸. کریم‌النفس باشد؛
۹. اعراض دنیوی در نظرش بی‌مقدار باشد؛
۱۰. محب عدالت و دشمن ظلم باشد؛
۱۱. در دعوت به عدل لجوج نباشد و اگر به جور و قبیح دعوت کرده شود اطاعت نکند؛
۱۲. آن‌که عزمش در آنچه وقوعش سزاوار باشد قوی باشد و جسور و مقاوم و غیرخائف و قوی‌النفس باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۵۶۴)

### نتیجه

مدینه فاضله صدرایی مدینه فاضله آرمان‌گرایانه و دست‌نیافتنی نیست، بلکه جزئی از دستگاه قویم حکمی، فلسفی صدرایی منزلی از منازل سلوک آدمی و سفری از اسفار سیر تکاملی و حرکت جوهری است. مدینه فاضله ملاحظراً اساساً این‌دنیایی و این‌جایی و این‌زمانی است؛ پله‌ای از پله‌های صعود انسان به جوار حق است، یعنی مدینه فاضله صدرای الهی دست‌نیافتنی و دست‌یازدنی و نایل‌آمدنی است. اگرچه صدرا در طراحی و ترسیم مدینه فاضله از اسلاف حکیم و حکیمان پیشین تأثیر پذیرفته، لیکن جنس مدینه فاضله ملاحظراً از جنس حکمت متعالیه است و تحققش تنها با ظهور منجی بشریت مهدی صاحب‌زمان ع ممکن خواهد بود، یعنی مدینه فاضله مهدوی ع که تمام منتظران و مؤمنان واقعی باید در انتظارش باشند و در تحقق آن تلاش و کوشش کنند و با اعمال و کردار نیک به آن آرمان‌شهر فعلیت دهند.



## منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن سینا، اشارات، با شرح خواجه نصیر و محاکمات رازی، تهران، مؤسسه نصر، ۱۳۷۹ق.
۳. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ترجمه: ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الهام، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۴. اعوانی، غلامرضا، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، خردنامه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ش ۴۳، بهار ۱۳۸۵ش.
۵. اکبریان، رضا، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدرا»، خردنامه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۶ش.
۶. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، الاسرار الآیات، تصحیح: محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ش.
۷. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح: محمد خامنه‌ای و غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.
۸. \_\_\_\_\_، شرح اصول کافی، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۹. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، المفاتیح الغیب، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، مقدمه: علی عابدی شاهرودی، تهران، مولی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.
۱۲. طوسی، خواجه نصیر، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۸۷ش.
۱۳. فارابی، ابونصر، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه: جعفر سجادی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، چاپ دوم، ۱۳۵۴ش.
۱۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ش.
۱۵. یثربی، سید یحیی، فلسفه مشاء، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۲/۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲۸

فصل‌نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹

## بازشناسی سیمای محبوب حافظ با تکیه بر غزل: «آن سیه‌چرده که شیرینی عالم با اوست»<sup>۱</sup>

ابراهیم خدایار\*

خدیدجه حاجیان\*\*

### چکیده

سابقه تحقیق درباره بازشناسی ممدوحان حافظ در غزل‌های مدحی این شاعر و تلاش برای تطابق آن بر شخصیت‌های تاریخی، به روزگار شرح و تفسیر غزل‌های وی در قرن دهم بازمی‌گردد. این مقاله می‌کوشد سیمای محبوب حافظ را در غزلی از دیوان وی با مطلع زیر بازشناسی کند:  
آن سیه‌چرده که شیرینی عالم با اوست

چشم می‌گون، لب خندان، دل خرم با اوست

مسئله اصلی این پژوهش، این است که آیا می‌توان از طریق نشانه‌های برشمرده شده محبوب حافظ در این غزل، آن را منطبق بر ویژگی‌های مهدی موعود<sup>ع</sup> دانست. نتایج این تحقیق که بر دست‌آوردهای اصول و روش‌های علم تفسیر و تأویل متن با رویکرد هرمنوتیک ادبی مفسر‌محور استوار است، نشان می‌دهد هرچند به دلیل ماهیت تأویل‌پذیری و ابهام و ابهام ذاتی بسیاری از غزل‌های حافظ، انطباق ممدوحان مورد اشاره وی بر شخصیت‌های تاریخی

۱. این مقاله، برگرفته از طرح پژوهشی نگارندگان با نام «اندیشه مهدویت در دیوان حافظ» است که در مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس در حال انجام است.  
\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس. (hesam\_kh1@modares.ac.ir)  
\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس.

در بسیاری از موارد غیرممکن است. از آن جا که نشانه‌ها و اشارات انکارناپذیر در این غزل از یک سو و همسویی و همسانی اندیشه مرکزی طرح شده در آن با اندیشه محوری حافظ در دیوان وی درباره مهدویت از سوی دیگر مطابقت دارد، ترسیم سیمای واقعی محبوب حافظ و انطباق آن با یک شخصیت تاریخی، دور از دسترس نمی‌نماید.

### واژگان کلیدی

حافظ، غزل‌های مدحی، ممدوحان حافظ، اندیشه مهدویت، امام مهدی عج، هرمنوتیک ادبی مفسر محور.

### مقدمه

مردمان ایرانی در پیشینه خود هرگز جز خداوند یکتا را نپرستیده‌اند. هردوت (Herodotus) در این زمینه نوشته است: «ایرانیان نه بتی داشتند و نه در بت‌خانه مراسم نیایش و مناسک پرستش انجام می‌دادند.» (اباذری و دیگران، ۱۳۷۹: ج ۳، ۷۵۹) یکی از بنیادی‌ترین مسائل هستی‌شناختی که پیامبران و بنیان‌گذاران ادیان آسمانی و آیین‌ها و به تبع آنان پیروانشان سخت بدان توجه کرده‌اند، علاوه بر اندیشه درباره آغاز و انجام جهان، تفکر درباره پایان جهان و سرنوشت بشر در آن دوران است که به‌طور معمول با ظهور موعودی از جنس خاندان نبوت و «ساختن جهانی منطبق با قوانین الهی و آسمانی» همراه است. (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۲۴۴)

در تمام ادیان<sup>۱</sup> و آیین‌های جهان، درباره اندیشه نجات‌بخشی و ظهور موعود برای نجات جهان در پایان آن، صرف‌نظر از برخی جزئیات مربوط به آن، مطالب مهمی به چشم می‌خورد. (همو: ۲۴۳) بررسی سیر تحول این اندیشه در میان ایرانیان از زمان ظهور آیین زرتشت در مقام نخستین دین مهم و فراگیر ایرانی (در هزاره نخست پیش از میلاد<sup>۲</sup>) تا بروز این اندیشه در دین اسلام و به‌ویژه مذهب مختار غالب ایرانیان، تشیع (به‌ویژه از نیمه نخست قرن چهارم هجری قمری تا کنون) از یک سو و تأثیر این اندیشه در امهات متون روایی، کلامی، ادبی و تاریخی ایرانیان از سوی دیگر، همواره محل توجه پژوهش‌گران این حوزه بوده است. این مقاله، در میان انبوه مسائل اندیشه موعود، از جمله وضعیت جهان در زمان ظهور و پس از آن و نیز شرایط و

۱. برای آگاهی بیش‌تر از اندیشه نجات‌بخشی در دین زرتشتی، یهودی و مسیحی و اسلام نک: راشد محصل، ۱۳۸۱: ۳-۷۱، ۱۱۱-۱۳۳، ۱۴۳-۱۸۱.

۲. درباره زمان تولد زرتشت و زندگی وی اختلاف زیادی به چشم می‌خورد. برخی از پژوهش‌گران، زمان حیات وی را نیمه دوم قرن هفتم و آغاز قرن هشتم پیش از میلاد می‌دانند. نویسندگان یونانی و رومی زمان بسیار متأخرتری را برای تولد و زندگی وی ذکر کرده‌اند که متأخرترین آن به شش هزار سال قبل، یعنی پنج هزار سال قبل از جنگ تروا (۱۱۸۴ پ.م) می‌رسد. (اباذری و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۴-۱۲۷)

کیفیت ظهور به انطباق ویژگی‌های شخصی موعود از نظر صفات جسمانی و معنوی و پیوند وی با پیامبر اسلام ﷺ با محبوب اشاره شده در یکی از غزل‌های حافظ با مطلع زیر می‌پردازد:

آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست چشم می‌گون، لب خندان، دل خرم با اوست

نویسندگان این مقاله با استفاده از اصول و روش‌های علم تفسیر و تأویل متن<sup>۱</sup> (Interpretation and Hermeneutics) با رویکرد هرمنوتیک ادبی مفسر محور<sup>۲</sup> (Interpreter-oriented) پس از تعیین چهارچوب نظری تحقیق ذیل چهار عنوان «تأویل‌پذیری شعر حافظ، اندیشه مهدویت در جهان بینی حافظ، حافظ و مدیحه‌سرایی و نگاهی کوتاه به ساختار غزل»، به ترسیم ویژگی‌های محبوب حافظ در این غزل و تطابق آن با متون روایی شیعی در مورد امام دوازدهم شیعیان<sup>۳</sup> هستند. مسئله اصلی این پژوهش این است که آیا می‌توان از طریق نشانه‌های برشمرده شده محبوب حافظ در این غزل، آن را منطبق بر ویژگی‌های مهدی موعود<sup>۴</sup> دانست؟ در این صورت، مشکل تشابه ظاهری این محبوب و انطباق آن با ویژگی‌های ممدوحان معاصر حافظ از امیران و وزیران چگونه حل خواهد شد؟

فرضیه نویسندگان این نوشتار بر این اصل منطبق است که هرچند به دلیل ماهیت تأویل‌پذیری و ابهام و ابهام‌ذاتی بسیاری از غزل‌های حافظ، انطباق ممدوحان مورد اشاره حافظ بر شخصیت‌های تاریخی در بسیاری از موارد غیرممکن است. از آن جا که نشانه‌ها و اشارات انکارناپذیر در این غزل از یک سو و همسویی و همسانی اندیشه مرکزی طرح شده در آن با نگاه حافظ در مورد مهدویت همخوانی دارد، ترسیم سیمای واقعی محبوب حافظ و انطباق آن با یک شخصیت تاریخی دور از واقعیت نمی‌نمایاند.

سابقه تحقیق درباره بازشناسی ممدوحان حافظ در غزل‌های مدحی این شاعر و تلاش برای تطابق آن با شخصیت‌های تاریخی، به روزگار شرح و تفسیر غزل‌های وی در قرن دهم بازمی‌گردد. سودی بسنوی (قرن دهم قمری) در مورد محبوب حافظ در این غزل هیچ اظهار نظری نکرده است. به ظاهر نخستین بار در قرن دوازدهم قمری، بدرالدین اکبرآبادی و بعدتر محمدصادق لکنهوی در مورد محبوب حافظ در این غزل اظهار نظر کرده‌اند. از نظر این دو،

۱. فلاسفه اروپا از افلاطون تا پل ریکور (ت ۱۹۱۳م) و در میان مسلمانان اخوان الصفا، اسماعیلیه، حروفیه، باطنیه و صوفیه از روش هرمنوتیک و تأویل متن برای مقاصد خود بهره گرفته‌اند. بر اساس یافته‌های این علم، پژوهشگر به اصول و روش‌های دست می‌یابد که به واسطه آن‌ها به معنای هر نوع متن نوشتاری دست می‌یابد. برای اطلاع بیشتر تر نک: صفوی، ۱۳۸۱: ۱۴۴۱-۱۴۴۲؛ ایبزمز و جفری گلت، ۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۸؛ داد، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۵۱؛ آب‌نیک، ۱۳۸۷: ۳۹-۶۲.

۲. دکتر حسن آب‌نیک در مقاله «چیستی و کاربرست هرمنوتیک ادبی»، هرمنوتیک ادبی را به سه شاخه مؤلف محور، مفسر محور و متن محور تقسیم کرده است. (همو: ۴۳) اصطلاح متن برگرفته از همین مقاله است. بر اساس یافته‌های این شاخه از هرمنوتیک که هایدگر و گادامر (هرمنوتیک فلسفی)، ولفگانگ ایزر (نظریه معطوف به خواننده) و روبرت یاس (نظریه دریافت) در باب اصول اساسی آن سخن گفته‌اند، «فهم از مفسر آغاز می‌شود، یعنی پیش از آن که متن یا اثر هنری و ادبی را به مفسر القا کنند، این مفسر است که باب فهم را می‌گشاید و معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند. بدین ترتیب فهم با پیش‌دآوری‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر آغاز می‌شود.» (همو: ۴۸)

محبوب حافظ در این غزل، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. در سال‌های اخیر قاسم غنی حدس زده است که غزل در وصف شاه‌شجاع باشد (غنی، ۱۳۶۶: ۷۵) و برخی در این نظر از او تبعیت کرده‌اند (هروی، ۱۳۸۱: ۲۵۸؛ همایون‌فرخ، ۱۳۵۴: ۶۷) نیز این غزل را در وصف شاه‌شجاع دانسته است. محمود بامداد معتقد است که حافظ در این غزل مجموعه‌کاملی از صفات پیر خود را بیان کرده است. (بامداد، ۱۳۳۸: ۷۰) استعلامی غزل را عاشقانه دانسته و تأکید کرده است که در آن سخن از ممدوحی نیست. (استعلامی، ۱۳۸۲: ۲۱۷) در بین کتاب‌های متأخر، نویسنده کتاب *حافظ در اشتیاق ظهور*، بدون ذکر شواهد خاص در غزل یا شرح ابیات و تطبیق آن بر صفات محبوب، مدعی است که محبوب حافظ در این غزل، حضرت مهدی علیه السلام است. (صاعدی، ۱۳۷۵: بخش دوم، ۱۸) بنابراین، نخستین بار است که با چنین رویکردی، سیمای واقعی محبوب حافظ در این غزل با استناد به روایات معتبر شیعی با شخصیت امام مهدی علیه السلام مطابقت داده می‌شود.

### چهارچوب نظری بحث

#### الف) تأویل‌پذیری شعر حافظ

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب‌های آسمانی و متون دینی ایجاز، ابهام و ظرفیت تأویل‌پذیری آن‌هاست. (راشد محصل، ۱۳۸۱: هفت) به همین دلیل در درازای تاریخ اسلام، مفسران فرق اسلامی از جمله مفسران بزرگ شیعه و سنی، (در معنای مستحسن آن) به تأویل آیات قرآن پرداخته و حروفیه، باطنیه و صوفیه همه یا برخی از آیات قرآن را بر طبق مذاق مذهب خود و اغلب، ذوقی تأویل کرده‌اند. کلمه «تأویل»، شانزده (طباطبایی، ۱۳۷۶: ج ۳، ۹۱) یا هفده بار (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۱۵۸) در قرآن کریم به کار رفته که سه‌بار آن در زمینه تأویل قرآن و آیات آن است. (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۱۵۹) علامه طباطبایی تأویل در مورد قرآن را نه (مطابق نظر مفسران گذشته) معادل تفسیر و بیان مراد و نه (مطابق نظر مفسران معاصر) معنای خلاف ظاهر آیه، بلکه تأویل هر کلام را مشخص کردن خاستگاه و منشأ آن کلام دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ج ۳، ۸۰-۹۰) بدیهی است تأویل در مورد متون مقدس، به‌ویژه درباره قرآن مجید و از منظر فقهی، از نظر ماهیت با تأویل در ادبیات و هنر یا نگاه ادبی به این متون متفاوت است و نمی‌توان دست‌آوردهای آن را در تأویل متون مقدس عیناً به کار بست.

دیوان حافظ نیز به دلیل اشراف سراینده‌اش به قرآن مجید از یک‌سو و سرشت شعر، به‌ویژه نوع غنایی آن، در چندمعنایی بودن از سوی دیگر، به مرز متون مقدس رسیده است. از این جهت همانند متون مقدس و دینی تأویل‌پذیر و در نتیجه غزل‌های آن نه تک‌معنایی که دارای معانی گوناگون است. (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۸) از این دیدگاه و با استفاده از تمایزی که رولان بارت در کتاب *s/z* (۱۹۷۰) بین دو نوع متن خواندنی یا بسته (readerly/lisible) و نوشتنی یا باز



(writerly/illisible) قائل شده است، می‌توان غزل‌های حافظ را در زمرهٔ متون باز قرار داد که خاصیت تأویل‌پذیری دارند و متکثر و چندمعنا هستند. (داد، ۱۳۸۳: ۴۲۳-۴۲۴) به همین دلیل سخن گفتن دربارهٔ زندگی و تحلیل اندیشهٔ حافظ بسیار دشوار است؛ زیرا با تمام تحقیقات انجام شده هنوز می‌توان ادعا کرد که در بسیاری از موارد، زوایای زندگی و اندیشهٔ حافظ به روشنی کاویده نشده است. گویی قرار نیست هرگز نقاب از رخ اندیشهٔ حافظ گشوده شود، هرچند هیچ‌کس چون خود او نتوانسته است از رخ اندیشه نقاب بگشاید:

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند  
 (۱۷۷، ۷)\*

دیوان اشعار حافظ برای درک و تحلیل نوع نگرش وی به هستی، مسائل اعتقادی، اجتماعی و حوادث روزگار این شاعر تنها سند مستندی است که در دسترس همگان است. ابهامی که سایه بر شعر و حتی زندگی شاعر افکنده است، سبب می‌شود تا شعر او را بتوان به گونه‌های متعدد تفسیر یا تأویل کرد یا به قرائت‌های متعدد خواند و حتی شخصیت شاعر را در قاب‌های مختلف نشانند. در این زمینه، پژوهش مشترک دکتر محمود فتوحی و محمد افشین‌وفایی در مقالهٔ «مخاطب‌شناسی حافظ در سده‌های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادب هرمنوتیک» به خوبی به برداشت‌های چهارده طبقه از خوانندگان شعر حافظ در سده‌های هشتم و نهم از شخصیت شاعر در القاب و صفاتی که برای وی قائل شده‌اند، نشان داده شده است. (۱۳۸۸: ۷۱ - ۱۲۶) با این حال، دستیابی به گرایش‌های فکری حافظ یا نوع نگرش و اعتقاد وی به پاره‌ای حقایق از لابه‌لای ابیات دیوانش، به‌ویژه ابیاتی که دارای مضامین مشابه هستند، یا به عبارت دیگر با مضمون مشابه تکرار شده‌اند، ناشدنی نیست. برای نمونه اکثر قریب به اتفاق حافظ‌پژوهان نوشته‌اند که ستیز با ریاکاران یا سالوس‌ستیزی در دیوان حافظ پررنگ است و این سخن جز با ابیات فراوانی که در جای‌جای دیوان حافظ تکرار شده است، مستند نمی‌شود. بنابراین، وجود این ابیات متعدد که حافظ در آن‌ها از «ریا» اظهار تنفر و با «ریاکاران» اعلان جنگ می‌کند، ما را به این نتیجه می‌رساند که حافظ با «ریاکاران»، از هر سنخ و صنف که باشند (شیخ، زاهد، صوفی، محتسب، مفتی، واعظ و...)، سر سازگاری ندارد. جست‌وجو دربارهٔ مذهب حافظ و اعتقاد وی دربارهٔ اندیشهٔ مهدویت نیز از این مقوله است.

#### ب) اندیشهٔ مهدویت در جهان‌بینی حافظ

در این که حافظ، جهان‌بینی توحیدی دارد و به گفتهٔ خودش در «بحر توحید» «غرقةٔ گنه» است (۳، ۳۸۱) و جهانی که در آن به سر می‌برد از نظر بنیاد اندیشه و فهم هستی، جهانی است

\* اشعار از دیوان حافظ، تصحیح: علامه قزوینی و قاسم غنی نقل شده است. اعداد سمت راست، شمارهٔ غزل و اعداد سمت چپ، شمارهٔ بیت است.

«دینی»، یعنی «جهانی است در حضور خدا» (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۲) و حافظ از دریچهٔ تدبیر و فهم دینی به جهان می‌نگرد، شکی نیست. «توغل» حافظ در قرآن و آشنایی‌اش با تفسیرهای متعدد کلامی، فلسفی و عرفانی آن کم‌نظیر است.<sup>۱</sup> این آشنایی و حشر و نشر مداوم و غور او در کلام خدا که در ساختار بیرونی و درونی اشعارش تأثیر فراوان گذاشته است، نشان می‌دهد: «قرآن پیشامتن و دستگاه ارجاعات او بوده است.» (همو) و مهم‌تر از همه آن که مشربِ اهل محبت و عشق را برگزیده و عشق را فریادرس دانسته است:

عشقت رسد به فریاد و خود به‌سان حافظ  
قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت  
(۹۲، ۱۰)

و هرچه کرده همه از «دولت قرآن» بوده (۳۱۰، ۹) همین گفته‌ها بر مقام والای او در آشنایی با این کتاب آسمانی و بر دین‌داری‌اش گواهی صادق است، اما دربارهٔ مذهب حافظ و این‌که آیا او بر مذهب اهل سنت بوده است یا مذهب تشیع داشته، به‌طور قطع و یقین نمی‌توان حکم داد. در چند جای دیوان، گرایش حافظ به مذهب تشیع دیده می‌شود و از ره‌گذر همین گرایش است که اعتقاد حافظ به اندیشهٔ مهدویت قابل پی‌گیری است. حافظ در اشعار خود دربارهٔ حضرت علی علیه السلام و خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله ارادت خود را به صراحت و صادقانه بیان کرده است:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق  
بدرقهٔ رهنه شود همت شحنهٔ نجف  
(۲۸۸، ۹)

در این بیت بر «قدم زدن از روی صدق در ره خاندان» تکیه شده است و این خاندان به یقین اهل بیت علیهم السلام هستند. «قدم‌زدن» در ره این خاندان که سرسلسله‌شان «شحنهٔ نجف» است، شیعهٔ علی علیه السلام بودن حافظ را به ذهن متبادر می‌کند؛ زیرا معنای کلمهٔ شیعه، رهرو و پیرو است، هرچند ارادت به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله ویژهٔ شیعه نیست و دیگر فرق اسلامی نیز کمابیش به اهل بیت علیهم السلام ارادت دارند. مضمون بیت شباهت بسیاری به رباعی زیر دارد و اتفاقاً این رباعی گرایش‌های شیعی حافظ را پررنگ نشان می‌دهد:

مردی ز کنندهٔ در خیبر پرس  
اسرار کرم ز خواجهٔ قنبر پرس  
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ  
سرچشمهٔ آن ز ساقی کوثر پرس

(حافظ، رباعیات، ۳۴۱)

۱. حافظ «مقری» بوده، یعنی به روایت‌های چهارده‌گانهٔ قرآن اشراف داشته است. وی حدود ۱۱۰۰ مورد اختلافات قرائت قرآنی را از بر داشته و دربارهٔ وجوه مختلف آن‌ها حضور ذهن شگفت‌انگیزی داشته است. در این باره نک: خرمشاهی، ۱۳۷۸: بخش اول، ۴۴۳-۴۵۰ و دربارهٔ چهارده روایت نک: مجموعهٔ چارده‌روایت، ۱۳۶۷: ۱۸-۲۸. افزون بر این تصریح محمد گلندام در مقدمهٔ دیوان و تأکید خود حافظ بر بحث در «کشف کشف» می‌رساند که حافظ با تفاسیر قرآن از جمله کشف زمخسری و بحث در آن‌ها سر و کار داشته است:

بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر  
چه جای مدرسه و بحث کشف کشف است

(۴۴، ۲)

در روایات شیعه از حضرت علی علیه السلام با صفت «ساقی کوثر» و «قسام بهشت و دوزخ» یاد شده است، از جمله در کتاب *علل الشرایع و عیون اخبار الرضا* به نقل از امام رضا علیه السلام آمده است:

قال رسول الله ﷺ: یا علی! إنک قسیم الجنة و النار؛ (صدوق، ۱۳۸۵: ۳۰)  
 رسول خدا ﷺ فرمود: ای علی، همانا تو تقسیم‌کننده بهشت و جهنم هستی.

حافظ در رباعی ذیل به این صفت حضرت اشاره کرده است:

قسام بهشت و دوزخ آن عقده‌گشای ما را نگذارد که درآییم ز پای<sup>۱</sup>

(حافظ، رباعیات، ۳۴۴)

و در یکی از ابیات دیوانش به صراحت درباره اندیشه ظهور شخص امام مهدی علیه السلام در آخرالزمان و تقابل او با «دجال» اشاره کرده است؛ هرچند اعتقاد به «اصل مهدویت و ظهور دولت حق اسلامی بر حسب اخبار و احادیثی از طرق مختلف نقل حدیث برای همه فِرَق اسلامی مسلم» دانسته شده است. (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۲۰۹؛ نیز نک: مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳) بنابراین، وجود این بیت دلیل قطعی بر تشیع وی نتواند بود:

کجاست صوفی دجال فعل ملحدشکل بگو بسوز که مهدی دین‌پناه رسید  
 (۶، ۲۳۵)

از بیت بالا، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی علیه السلام به خوبی نمایان است. دکتر محمد معین، همین بیت را دلیلی بر تشیع حافظ دانسته است. (معین، ۱۳۱۹: ۲۵۷) وی، تشیع محمد گلندام، تدوین‌کننده دیوان حافظ و مصاحب او را که در تمجید از حافظ سخنان والایی در مقدمه دیوان ذکر کرده و اتفاقاً همان‌جا پس از نعت رسول اکرم ﷺ حضرت علی را با صفاتی چون «امام المشارق و المغرب»، «اسدالله الغالب» و... ستوده است، از دلایل تشیع حافظ بیان نموده، اما تأکید کرده است «با وجود این، حافظ از تعصب برکنار بوده است». (همان، ۳۰۳ - ۳۱۲) برعکس برخی او را سنی شافعی‌مذهب و به دور از تعصب یا قالب تنگ معتقدات دانسته (دشتی، ۱۳۵۷: ۲۳) و دستگاه فکری، عقیدتی، کلامی موجود در شعر او را همخوان با کلام یک سنی اشعری نوشته‌اند. (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۲۶۶) به هر حال، وی را درون هر مذهب بگنجانیم، آن‌چه در دیوان حافظ درباره اعتقاد به جبر و تمایل وی به کلام اشعری آمده است، در کنار ابیاتی که از وی درباره اختیار دیده می‌شود، بسیار چشم‌گیرتر است.

۱. این رباعی و رباعی پیشین در دیوان‌های مصحح قزوینی - غنی و خانلری آمده و «تقریباً اعتبار دارد». (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۲۷۳)

### ج) حافظ و مدیحه‌سرایی

حافظ، خداوند غزل است و غزل قالبی است که بیش از آن که همچون قصیده جولانگاه مداحی‌های افسارگیسخته باشد، جلوه‌گاه خواسته‌های قلبی شاعر تواند بود. با این حال، حافظ با هنرمندی خاصی در پاره‌ای از غزل‌های خود به این کار دست زده و در ستایش محبوب، معشوق و ممدوح خود غزل‌سرایی کرده است، به‌گونه‌ای که مخاطب به درستی نمی‌تواند تفاوت این سه را در غزل دریابد. البته ممدوح حافظ با محبوب یا معشوق او تفاوت بسیار دارد. گرچه او ناگزیر است در یک غزل هر دو را با هم یاد کند، اما بر خواننده بصیر و ناقد است که این دو را حتی اگر در کنار هم از آن‌ها یاد شده باشد، با دقت و مراجعه به قراین از یکدیگر بازشناسد. به همین دلیل پژوهش‌گرانی که دربارهٔ ممدوحان حافظ تحقیق کرده‌اند، به این مشکل اعتراف کرده‌اند. (بامداد، ۱۳۳۸: ۲۶) بنابر تحقیق دکتر غنی، تقریباً در ۱۲۳ غزل حافظ، تعبیراتی چون سلطان، خسرو، پادشاه، شهریار، ملک دادگر و... دیده می‌شود که حدوداً هفتاد مورد از این موارد صریحاً یا با قراین مؤکده دربارهٔ شاه‌شجاع و سایر ملوک از آل مظفر و اینجو بوده «و ۵۳ مورد دیگر معلوم نیست راجع به کدام پادشاه است». (غنی، ۱۳۲۱: ۳۵۵) همین نکته می‌رساند که چه‌بسا ممدوح حافظ که در موارد دیگر نیز بر حسب حدس و گمان مشخص شده، صحیح نباشد.<sup>۱</sup>

با این حال، حافظ در غزل‌های مدحی دارای سبک خاصی است. در بسیاری از این نوع غزل‌ها می‌توان نوعی گسست را در میان ابیات مشاهده کرد. مثلاً ممکن است بتوان دو سه بیت از یک غزل مدحی را بر صفات یک ممدوح خاص منطبق کرد، اما بیت‌های بعدی امتداد بیت‌های قبلی به نظر نمی‌رسد و در غزل‌های مشابه دیگر می‌توان این گسست‌های مشابه را مشاهده کرد. همچنین در برخی غزل‌ها می‌توان احتمال داد که حافظ در اصل محبوب مورد نظر خود را که صفات شایسته دارد، وصف و مدح می‌کند، ولی در بیت پایانی برای رد گم‌کردن یا از آن‌جا که نمی‌خواهد مافی‌الضمیرش آشکار شود، گریزی به نام ممدوح دیگری از وزرا یا امرا می‌زند. از سوی دیگر درست است که حافظ در برخی مدیحه‌ها، از امرا و وزیران روزگار خود نام برده و به ظاهر آن‌ها را ستوده است، اما با توجه به گسست‌های معنایی که در میان ابیات بسیاری از غزل‌های حافظ دیده می‌شود، غالباً «بیت مدح» با حال و هوای غزل بیگانه است و گویی آن بیت در حال و هوایی عاشقانه یا عارفانه افزوده شده است. (استعلامی،<sup>۲</sup> ۱۳۸۲: ۱۹) بعضی

۱. دکتر غنی در کتاب *تاریخ عصر حافظ* در بحث آثار و افکار و احوال حافظ نوشته است بیش‌ترین تعداد غزل‌هایی که در آن‌ها ذکر «أصف عهد»، «أصف دوران» ... و نظایر این‌ها آمده، «به ظن قوی» دربارهٔ توران‌شاه است (غنی، ۱۳۲۱، ۲۶۸) و توضیح داده که بیش‌تر این غزلیات مدحی «متضمن اشارات عرفانی است». (همو: ۲۶۹) بنابراین خود وی نیز در تعیین ممدوحان در برخی غزل‌ها به قراین حدسی استناد کرده است. برای نمونه مراجعه شود به پاورقی‌های صفحه ۳۵۸ و ۳۵۹ از همین کتاب.

۲. برای مثال در غزلی با مطلع:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است      یا رب این تأثیر دولت از کدامین کوکب است

(غزل ۲۹)

محققان وجود ابیات مدحی در پاره‌ای از غزلیات حافظ را که در آن‌ها نامی از ممدوح برده شده است از روی ضرورت، ترس، دفع شر یا امید به آینده‌ای بهتر دانسته‌اند. (دستی، ۱۳۵۷: ۱۹۲-۱۹۶) همچنین ذکر صفاتی چون «شهسوار» یا «أصف عهد» در برخی غزل‌ها که دکتر غنی و پیرو او دیگران، آن‌ها را نشانه مدح فلان امیر یا وزیر دانسته‌اند، بیش‌تر از روی حدس و گمان بیان شده است. (غنی، ۱۳۲۱: ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۳، ۳۵۸-۳۶۸)

غزلی که برای بازشناسی سیمای محبوب حافظ از دیوان وی انتخاب شده، غزلی مدحی است که در آن ممدوحی والا که با توجه به مضامین موجود در سراسر غزل والاتر از ممدوح عادی است، ستوده شده و به همین دلیل در این‌جا او را «محبوب» حافظ نامیده‌ایم. این محبوب با ویژگی‌ها و صفاتی که در غزل برای او برشمرده شده، باید انسان ویژه‌ای باشد، به‌گونه‌ای که انتساب برخی از ویژگی‌های یادشده در غزل بر ممدوحان یادشده یا فرض شده انطباق‌پذیر نیست

دکتر غنی به قرینه وجود کلمه «شهسوار» در بیت چهارم حدس زده که غزل در مدح شاه‌شجاع است و ذیل صفحه نوشته است «شهسوار» بهترین ترجمه معنوی «ابوالفوارس»، کنیه شاه‌شجاع است. (غنی، ۱۳۲۱: ۳۵۸) یا مراجعه به غزل و به دلایل زیر می‌توان صفاتی را که در آن برای ممدوح ذکر شده در وصف ممدوح دیگری غیر از شاه‌شجاع، مثلاً مهدی موعود علیه السلام دانست:

الف) برخی محققان با این نظر که هر جا در غزلیات حافظ از ممدوح با لقب شهسوار یاد شده دلالت بر شاه‌شجاع می‌کند موافق نیستند. (استعلامی، ۱۳۸۲: ۵۳ - ۵۴)

ب) در روایات آمده که برخی از زمان‌ها اختصاص به امام زمان علیه السلام دارد و از جمله آن‌ها شب قدر است. روایتی به این مضمون از امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام ذکر شده است که خداوند در شب قدر برنامه و دستور کار یک‌ساله اموری را که حادث می‌شود، تقدیر می‌کند و به واسطه ملائکه و روح‌القدس بر ائمه (امام زمان) نازل می‌کند، یعنی مقدرات یک‌ساله در آن شب به ایشان عرضه می‌شود. (نعمانی، ۱۳۷۶: ۹۲؛ طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۸۰۵ - ۸۰۶)

ج) کوکب به عربی «نجم» می‌شود و «نجم» از القاب امام زمان علیه السلام است (بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۴۷ به نقل از کریم‌شاهی بیدگلی، ۱۳۷۷: ۲۴۳)

د) از کارهایی که در شب قدر بر آن بسیار تأکید شده، دعای برای امام زمان در همه حال است؛ ایستاده یا نشسته. (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۸۰۸) از مضمون بیت دوم غزل نیز حالت استمرار و تأکید در دعا در حق محبوب از تکرار «یا رب» مستفاد می‌شود.

تا به گیسوی تو دست ناسزایان کی رسد هر دلی از حلقه‌ای در ذکر یارب یارب است

ه) مرحوم غنی معتقد است که چون ممدوح در این غزل به خوش‌سیمایی ستوده شده و اتفاقاً شاه‌شجاع هم صاحب‌جمال و خوش‌سیما بوده، این قرینه دلالت می‌کند که ممدوح، شاه‌شجاع است.

شهسوار من که مه آینه‌دار روی اوست تاج خورشید بلندش خاک نعل مرکب است

در روایات فراوانی بر زیارویی حضرت مهدی علیه السلام و این که ایشان طاووس اهل جنت به شمار می‌آید تأکید شده است. (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۶) نکته دیگر این که با توجه به مصرع دوم همین بیت، برتری ممدوح مورد نظر بر ممدوحان عادی دریافت می‌شود که به نظر نمی‌رسد کسی چون شاه‌شجاع باشد، مگر این که فرض شود حافظ بسیار به تملق گراییده است.

و) در بیت هفتم همین غزل، حافظ محبوبش را سلیمان نامیده است، محبوبی بسیار والا که حافظ به گرد او هم نمی‌رسد:

اندر آن ساعت که بر پشت صبا بندند زین با سلیمان چون برانم من که مورم مرکب است

آری، محبوب در غزل مورد بحث «سلیمان زمان است که خاتم با اوست» و در روایات بر حکمت و حشمت سلیمانی حضرت مهدی بسیار تأکید شده است. با تأکید دوباره بر این نکته که حافظ مداحی چاپلوس نیست و با توجه به آن چه گفته شد، نمی‌توان حکم کرد که در تمامی غزل‌های مدحی که حافظ در آن ممدوح را با عناوینی چون پادشاه یا سلطان یا القابی چون شهسوار خطاب کرده، حتماً به ممدوحی از نوع وزرا و امرای روزگار خویش نظر داشته است.

و خواننده هر قدر هم بخواهد آن مدح‌ها را حمل بر غلو کند، چنین غلوی با ساحت شاعری که همه عمر متوغل در قرآن بوده و در مقدمه دیوانش با صفاتی همچون شهید، مولانا الاعظم و دارای عصمت و امانت ستوده شده است، سازگار نیست. (حافظ، ۱۳۷۷: مقدمه دیوان، قد) این که برخی این غزل را در مدح شاه‌شجاع دانسته‌اند (غنی، ۱۳۶۶: ۷۵) به دور از صواب می‌نماید. علامه قزوینی در تعلیقات *دیوان حافظ* ذیل یکی از اشعار شاه‌شجاع که حافظ به استقبال آن غزلی سروده است، با اشاره به استعمال ترکیب «غم‌فرسا» به وسیله شاه‌شجاع در این غزل، همین نکته را نشان «سخافت و رکاکت و منتهای سستی و ضعف و خامی» شاه‌شجاع دانسته و ادامه داده است «بیچاره حافظ که هم مجبور بود مدح این نادان عامی را بکند و هم به استقبال این سخافت او، غزل‌هایی مانند درّ خوشاب بسراید» (حافظ، ۱۳۷۷: ۴۸۰) و در جای دیگر اضافه می‌کند که «اشعار عربی و منشآت شاه‌شجاع همگی در نهایت سخافت و سستی و رکاکت» و «مشحون از اغلاط فاحش صرفی و نحوی است». (همو: ۴۸۲) بنابراین چنین انسان بی‌سواد عامی چگونه می‌توانسته مثلاً مکتب نرفته و خط ننوشته، مسئله‌آموز صد مدرس و ماه مجلس شود؟ این پادشاه بی‌بند و بار لایبالی و عاری از نام و ننگ که پدر و فرزندان را زندانی و کور و با زن پدر خود ازدواج کرد و... (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۱۱۱) چگونه می‌تواند قابل مقایسه با سه شخصیت دینی و قدسی آدم، سلیمان و عیسی علیهم‌السلام باشد. این همه غلو از کسی چون حافظ که به قول محمد گلندام «... و چون از شائبه شبهت و غائله شهوت مصون و محروس» بوده، پذیرفته نیست و با دیگر ابعاد وجودی حافظ از جمله مناعت طبعش سازگار نیست:

گرچه گردآلود فخرم، شرم باد از همتم      گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم  
(۳۳۵، ۶)

#### د) نگاهی کوتاه به ساختار غزل

این غزل، غزل شماره ۵۷ از *دیوان حافظ* قزوینی - غنی و شماره ۵۵ حافظ به سعی سایه است و در هر دو تصحیح، هفت بیت دارد، اما ترتیب قرار گرفتن بیت‌های ۳، ۴ و ۵ در دو نسخه با یکدیگر متفاوت است. متن غزل در هر دو نسخه جز یکی دو مورد جدا و پیوسته‌نویسی، هیچ اختلافی با یکدیگر ندارد. متن مورد استفاده ما در متن از نسخه قزوینی - غنی است که با رسم‌الخط حافظ به سعی سایه مطابقت داده شده است. غزل در متفرعات بحر رمل، یعنی بحر رمل مثنی‌مخبون اصلم مسبغ (فاعلاتن فعاتن فعاتن فعالن) سروده شده و از این جهت با پرکاربردترین وزن *دیوان حافظ*<sup>۱</sup> یعنی بحر رمل مثنی‌مخبون مقصور یا محذوف یا اصلم

۱. بر اساس تحقیق مسعود فرزاد («اوزان شعر فارسی»، شیراز: ۱۳۳۹؛ «عروض حافظ»، تهران: ۱۳۵۰) در شعر فارسی حدود ۲۲۰ وزن به کار رفته است که از این میان ۲۳ وزن در *دیوان حافظ* دیده می‌شود. مطابق نتایج این تحقیق، چهار وزن پرکاربرد *دیوان حافظ* به ترتیب زیر است:

(فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن یا فعلن یا فعلن) قرابت نزدیک دارد. «با اوست» ردیف این غزل است و از این جهت به همراه وزن آرام و کشش دار غزل، تقویت کننده مضمون کلی آن است که آرزومندانه در طی مدح و ستایشی برآمده از جان، آرزوی وصال عاشقی جدا مانده از محبوب را طرح می کند. این ردیف نشان می دهد محب از محبوب سفر کرده و غایب از نظر جدا افتاده است؛ دلبری که هم معشوق حافظ است و هم محبوب وی و هم ممدوحش. در این غزل چند نکته مهم وجود دارد:

۱. بر خلاف بسیاری از غزل های مدحی حافظ که میان ابیات غزل و «بیت مدح» گسست معنایی وجود دارد، سلسله معنایی در طول این غزل به هم پیوسته است و گسستی در آن دیده نمی شود. مضمون سراسر غزل وصف زیبایی های روی و خوی یار و شرح فراق شاعر از این محبوب دلخواه است. شاعر در بیت پایانی غزل این دوست داری را از مقوله اعتقاد می شمارد و از مخاطب تقاضا می کند او را به دلیل این اعتقاد گرامی بدارد.
۲. در این غزل بیت یا بیت هایی بحث برانگیز که در تأویل یا تفسیر آن ها اختلاف نظر یا بحث های جنجالی در گرفته باشد، وجود ندارد.
۳. بیش تر شرح ها، تفسیرهای کوتاه و گزیده، از نوع شرح مفردات ابیات است.

### تحلیل غزل

<p>چشم می گون، لب خندان، دل خرم با اوست          او سلیمان زمان است که خاتم با اوست          لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست          سر آن دانه که شد رهزن آدم با اوست          چه کنم با دل مجروح که مرهم با اوست          کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست          ز آن که بخشایش بس روح مکرم با اوست</p>	<p>آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست          گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی          روی خوب است و کمال هنر و دامن پاک          خال مشکین که بدان عارض گندم گون است          دلبرم عزم سفر کرد خدا را یاران          با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل          حافظ از معتقدان است گرامی دارش</p>
---	---

۱. وزن «زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست» بحر رمل مثنی مخبون مقصور یا محذوف یا اصلم (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن یا فعلن یا فعلن) با ۱۴۳ غزل از پانصد غزل حافظ.  
 ۲. وزن «صلاح کار کجا و من خراب کجا» بحر مجتث مثنی مخبون مقصور یا محذوف (مفاعلتن فاعلتن مفاعلتن فاعلتن یا فعلن) با ۱۲۵ غزل؛  
 ۳. وزن «دیشب به سیل اشک ره خواب می زدم» بحر مضارع مثنی مخرب مکفوف مقصور یا محذوف (مفعول فاعلاتن مفاعیل فاعلاتن یا فاعلتن) با ۷۷ غزل؛  
 ۴. وزن «واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می زنند» بحر رمل مثنی مقصور یا محذوف (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن یا فاعلتن) با ۳۴ غزل. (به نقل از فرشیدورد، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۱۱-۱۱۲)

حافظ در لابه‌لای ابیات هفت‌گانه غزل مورد بحث، گاه به بیان ویژگی‌های محبوب خویش از نظر ظاهری و معنوی اشاره کرده که پاره‌ای از این ویژگی‌ها مربوط به صفات ذاتی محبوب است و برخی دیگر به ویژگی‌های اخلاقی وی تعلق دارند و گاه محبوب خویش را با شخصیت‌های دینی و تاریخی مقایسه کرده و برخی ویژگی‌های شخصی آن‌ها را به محبوب خویش نسبت داده است. بر اساس اطلاعات موجود در غزل، محبوب شاعر در مجموع، پنج ویژگی جسمانی دارد:

۱. سیه‌چرده یا گندم‌گون است؛
۲. چشم می‌گون دارد؛
۳. شیرین‌دهان است؛
۴. خوب‌روی است؛
۵. خالی مشکین بر چهره‌اش دیده می‌شود. این محبوب، پنج ویژگی اخلاقی نیز دارد: ۱. دلی خرم دارد؛ ۲. لیش خندان است؛ ۳. از کمال هنر برخوردار است؛ ۴. پاکدامن است؛ ۵. سنگین‌دل است. حافظ در بیت پنجم یک مشخصه دیگر را نیز برای محبوب خویش برمی‌شمارد که ما نمی‌توانیم آن را در ذیل یکی از دو ویژگی جسمانی یا اخلاقی وی بگنجانیم؛ این که محبوب شاعر، عزم سفر کرده است و به ناچار غایب و از این جهت حافظ را به درد فراق مبتلا کرده است و تا وصال میسر نشود، درد وی درمان نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup> حافظ ویژگی‌های فردی دو شخصیت دینی را نیز به محبوب خویش نسبت داده است: ۱. او سلیمان زمان است و خاتم دارد؛ یکم. انگشتی حضرت سلیمان بر دست دارد؛ دوم. او از فرزندان خاتم پیامبران است؛ ۲. نفس روح‌بخش و شفادهنده حضرت عیسی علیه السلام با اوست. حافظ در بیت چهارم با اشاره به خال سیاهی که بر چهره محبوب نشسته است، به داستان آدم علیه السلام پرداخته، محبوب خویش را رازدان دانه‌ای دانسته است که آدم ابوالبشر علیه السلام را از بهشت بیرون کرده است. برای شناخت محبوب حافظ در این غزل، ویژگی‌های وی در دو بخش جسمانی و اخلاقی ذیل سه عنوان واژه‌شناسی، دیدگاه شارحان<sup>۲</sup> و تطابق با احادیث شیعی بررسی و در بخش سوم، ارتباط این محبوب با سه شخصیت دینی اشاره شده در غزل تحلیل می‌شود.

۱. سفر، غیبت، فراق و انتظار یکی از اصلی‌ترین مضمون‌های تکرارشونده دیوان حافظ به شمار می‌روند. حافظ در این غزل در بیت پنجم و ششم به برخی از آن‌ها اشاره کرده است. سفر و غیبت دو مضمون اصلی این بیت است که نتیجه اصلی آن، ابتلای عاشق به درد فراق است و تا وصال صورت نپذیرد، دل مجروح عاشق که مرهم زخم خود را در دستان معشوق می‌بیند، التیام نمی‌یابد.

۲. برای بیان دیدگاه شارحان درباره این غزل به ترتیب تاریخی به شروخی که در آن‌ها شرح غزل آمده است، از جمله شرح سودی (قرن دهم هجری)، دو شرح بدرالدین اکبرآبادی (قرن دوازده قمری) و شرح محمدصادق لکنه‌وی (بی‌تا) از شروع فارسی شبه‌قاره. تاریخ نشر شرح اخیر معلوم نیست، اما مشخصات قلم و نوع شرح و دیگر مشخصاتش بسیار نزدیک به شرح اکبرآبادی است و به نظر می‌رسد قدمتی نزدیک به آن داشته باشد. شرح رحیم ذوالنور (۱۳۶۲)، شرح خطیب رهبر (۱۳۶۵)، حافظ‌نامه خرمشاهی و شرح غزل‌های حافظ از حسین‌علی هروی (۱۳۶۷)، دیوان حافظ چاپ سجادی و بهرامیان با توضیح واژه‌ها از کاظم برگ‌نیسی (۱۳۷۹)، درس حافظ از استعلامی و شاخ نبات حافظ از برزگر خالقی (۱۳۸۲) مراجعه شده است. گفتنی است به برخی دیوان‌های دیگر که دارای زیرنویس هستند همچون دیوان مصصح پژمان بختیاری، انجوی شیرازی، مجید یکتایی نیز مراجعه شده است، اما در کتاب‌های نامبرده در شرح غزل و مفردات آن چیزی نیامده بود.



## ویژگی‌های جسمانی محبوب

### الف) سیه‌چرده

۱. واژه‌شناسی: مخفف سیاه‌چرده (صفت مرکب) است، به معنای کسی که چهره‌ای سیاه‌رنگ و گندم‌گون دارد. این معانی در لغت‌نامه دهخدا به نقل از فرهنگ ناظم‌الطبایء چنین آمده است: «تار و اسمر و گندم‌گون و سیاه‌رنگ» (نک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل «سیه‌چرده») معنای گندم‌گون از غالب فرهنگ‌های معتبر فارسی از جمله فرهنگ معین، فارسی امروز و سخن فوت شده است. (نک: فرهنگ معین، فرهنگ فارسی امروز و سخن، ذیل «سیه‌چرده») در غزل حافظ به این معانی در بیت یکم و چهارم به روشنی اشاره شده است. بنابراین هیچ تردیدی در استفاده حافظ از کلمه سیه‌چرده به معنای گندم‌گون در این بیت وجود ندارد. با توجه به فرهنگ واژه‌نمای حافظ، این واژه تنها همین یک‌بار در دیوان حافظ به کار رفته است.

۲. نظر شارحان: از شارحان دیوان حافظ، بدرالدین اکبرآبادی «سیه‌چرده» را «سبزرنگ» و محمدصادق لکنهوی «نمکین» معنا کرده‌اند و هر دو، آن را در وصف چهره حضرت محمد ﷺ دانسته و در تأیید این گفته به مضمون حدیثی از پیامبر ﷺ که فرموده‌اند: «أنا ملیحٌ و آخی یوسف صبیح؛ من نمکین ترم و برادرم یوسف نیکوروی تر» استناد کرده‌اند (اکبرآبادی، قرن ۱۲ق: ۸۹؛ لکنهوی، بی‌تا: ۲۳) برخی از شارحان این ترکیب را به معنای صورت سبزه، سبزه، سبزه تیره، سبزه‌چهره و سبزه تند نوشته‌اند. (سودی، ذوالنور، هروی، خطیب‌رهبر و استعلامی) و برخی «گندم‌گون» هم نوشته‌اند. (برگ‌نسی و برزگر خالقی)

۳. تطابق با احادیث: در احادیث نبوی رنگ چهره امام زمان ﷺ گندم‌گون آمده است. ابوالادیان از خادمان امام حسن عسکری ﷺ گفته است که به هنگام خواندن نماز بر جنازه امام یازدهم هنگامی که جعفر کذاب خواست تکبیر نماز را بگوید «دیدم کودکی پیدا شد، گندم‌گون با گیسوانی مجعد و دندان‌های پیوسته، ردای او (جعفر کذاب) را کشید و گفت: ای عم، من به نماز کردن بر پدرم از تو سزاوارترم.» (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۲۴؛ طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۴، ۳۴۵، ۷۶۲)

### ب) چشم می‌گون

۱. واژه‌شناسی: می‌گون گاه به معنای آن‌چه رنگ شراب دارد و سرخ‌رنگ (فرهنگ معین و فرهنگ سخن) و گاه مخمور، خمارآلود (فرهنگ سخن) معنا شده است.

۲. نظر شارحان: بدرالدین اکبرآبادی چشم می‌گون را به معنای صفات قهریه پیامبر اکرم ﷺ دانسته (ص ۸۹) و لکنهوی به معنای صفات حمیده وی و چشم همواره مخمور (ص ۲۳). برخی چشم می‌گون را چشمی دانسته‌اند که سفیدی آن مایل به قرمز باشد (سودی، برگ‌نسی، برزگر

خالقی و استعلامی) و برخی چشم مست‌کننده، چشم بیمار و چشمی که دارای حالت سیال موج شراب است. (خطیب‌رهبر، استعلامی و هروی) می‌گون در دیوان حافظ گاهی صفت لب (هر دم به یاد آن لب می‌گون و چشم مست) و گاه صفت چشم قرار گرفته است. در این غزل صفت چشم محبوب و در مدح آن است. چشم می‌گون در این جا به معنای چشم مخمور است که چون «می» بیننده را سرمست و خمار و از خودبی‌خود می‌کند:

لبت شکر به مستان داد و چشمت می به می‌خوران

منم کز غایت حرمان نه با آنم نه با اینم

(۴، ۳۴۶)

**۳. تطابق با احادیث:** در وصف چشمان حضرت مهدی علیه السلام از قول علی بن ابراهیم مهزیار به نقل از صدوق آمده است: «... و چشم‌های سیاه گشاده داشت.» (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۸)، «چشم‌هایش [حضرت مهدی علیه السلام] از فرط روشنایی می‌درخشید.» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۶۷) و «ریش مبارکش، انبوه و چشمانش سیاه سرمه‌گون و دندان‌ش درخشنده [است]». (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۶)

#### ج) شیرین‌دهن

**۱. واژه‌شناسی:** شیرین‌دهن، یعنی آن که دهانی زیبا دارد یا با حلاوت سخن می‌گوید و گفتاری خوش‌آیند دارد (دمخدا، معین و سخن) یا کنایه از «زیبای شیرین‌زبان».

**۲. نظر شارحان:** برخی شارحان صفات بالا را صفات لطف و رحمت حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته‌اند و نوشته‌اند: «[ذکر صفات] محبوبی است که از سر تا پا به صفات حمیده آراسته و پیراسته و همگی صفات از لطف و قهر رحمت و غضب در ذات فرخنده [ایشان] مضمحل است. همچنین شیرین‌دهنان کنایه از انبیا و رسل، محبوبان، (اکبرآبادی و لکنهوی) نظر شارحان متأخر نیز چنین است: «شیرین‌دهن» آن که با حلاوت سخن می‌گوید، آن که دهانش زیبا باشد (ذوالنور)، دارای دهان زیبا و سخن شیرین و دل‌نشین (برگ‌نسی و برزگر خالقی)، خوش‌سخن (استعلامی)، نوش‌لبان (خطیب رهبر)، شیرین‌لب، خوش‌لب و دهن (هروی).

**۳. تطابق با احادیث:** در وصف شمایل حضرت مهدی علیه السلام در روایتی آمده است: «او جوانی نورس و نورانی و سپیدپیشانی بود، با ابروانی گشاده و گونه و بینی کشیده... گویا پیشانی‌اش ستاره‌ای درخشان بود... سیمایی داشت که هیچ چشمی برازنده‌تر و زیباتر و باطمأنینه‌تر و با حیاتر از آن ندیده است.» (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۸۰ و ۲۱۳؛ طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۷) در روایتی از قول ازدی آمده است که جوانی خوش‌رو و خوش‌بو و با هیبت و وقار را در سمت راست کعبه می‌بیند، در حالی که عده‌ای به دور او بوده‌اند: «من کسی را همچون او نیکوسخن و

شیرین کلام و خوش مجلس ندیده بودم... پرسیدم این کیست؟ گفتند: فرزند رسول الله [امام زمان] که در هر سال یک روز ظاهر شود و برای خاصان خود سخن می گوید.» (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۷۷)

### ج) روی خوب

۱. واژه‌شناسی: روی خوب، یعنی چهره زیبا، زیباروی، چهره نکو.
۲. نظر شارحان: بیش تر شارحان همین معنا را ذکر کرده‌اند. (سودی، برگ‌نیسی، بزرگر خالقی، استعلامی، خطیب رهبر)
۳. تطابق با احادیث: حافظ در وصف چهره این محبوب در بیت سوم بر «روی خوب» تکیه کرده است. روی خوب همان روی زیباست و در احادیث چهره زیبای امام زمان علیه السلام بسیار وصف شده است. علی بن مهزیار که در زمان غیبت کبرا امام را از نزدیک مشاهده کرده است می گوید: «در او نگریم و رویش مانند پاره ماه بود... چون چشم بدو افتاد در نعت و وصف او حیران شدم.» (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۱۳) و در جایی دیگر آمده است: «رویش چون ماه شب چهارده بود. از نور و ضیاء او حیران شدم...» (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۵ - ۱۳۸) و جای دیگر آمده است: «زیباروی و زیامویی است که نور چهره اش بر سیاهی محاسن و [موی] سرش غلبه می کند...» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۲۸۸)

### د) خال مشکین

۱. واژه‌شناسی: خال مشکین، یعنی خال معطر یا سیاه‌رنگ. در شعر فارسی از عناصر زیبایی معشوق و در ادب عرفانی رمز وحدت دانسته شده است. (دهخدا، معین و سخن)
۲. نظر شارحان: نقطه ذات (اکبرآبادی)، ذوالنور و هروی در شرح خود «خال شیرین» آورده‌اند و هروی نوشته است: راز دانه‌ای که آدم را از بهشت راند در خال خوش‌نمای چهره گندم‌گون معشوق نهفته است. (ص ۲۶۰) خال سیاه (برگ‌نیسی، بزرگر خالقی، استعلامی)
۳. تطابق با احادیث: در روایات بسیاری بر این نکته اشاره شده است که «بر روی [گونه] راستش خالی است که پنداری ریزه مشکی است که بر صفحه‌ای نقره‌ای می‌درخشید... گویا ریزه مشکی است که بر زمین عنبرین ریخته.» (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۸۰؛ طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۳۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۲۸۸)

### ویژگی‌های اخلاقی

حافظ در این غزل پنج صفت اخلاقی و معنوی به محبوب خود نسبت داده که انتساب حداقل چهار صفت «خرمدل (سرسبز و باطراوت، شاد و خوشحال، و فرخنده و مبارک)، خنده‌لب (خنده‌رو، بشاش و گشاده‌رو)، کمال هنر (توانا در امور معنوی و اخلاقی، برخوردار از فضایل

اخلاقی) و سنگین دل<sup>۱</sup> (آن که به عاشق نظر نمی‌کند)» به هرکس دیگری جز محبوب حافظ امکان پذیر است. هرچند انتساب برخی از همین اوصاف به افراد عادی از جمله «کمال هنر» نیز خالی از اشکال نیست، انتساب صفت «پاک‌دامن» هرچند به لحاظ عرفی به غیرمعصوم اشکالی ندارد، اما می‌توان گفت این صفت به احتمال قریب به یقین به آیه تطهیر اشاره دارد:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾؛ (احزاب: ۳۳)

خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند.

در احادیث مروی از پیامبر اسلام و برخی ادعیه مأثوره، امامان شیعه و از جمله حضرت مهدی علیه السلام از مصداق‌های این آیه شمرده شده‌اند. (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۱۵۰-۱۵۱؛ همو: ج ۳، ۲۴۷ - ۲۴۸)

بهترین مصداق این صفت در زمان غیبت کسی نمی‌تواند باشد جز حضرت مهدی علیه السلام و روشن است دیگر ممدوحان حافظ چنین جایگاه والا و شایسته‌ای ندارند. حافظ خود در بیتی دیگر به صراحت محبوبش را «معصوم» خوانده است:

گر من آلوده‌دامنم چه عجب همه عالم گواه عصمت اوست

(۵۶، ۴)

برخی این ممدوح پاک‌دامن حافظ را «معشوق ازلی» دانسته‌اند، اما اعتراف کرده‌اند اگر ممدوح در بیت بالا خداوند فرض شود پس «عصمت» در اصطلاح فنی‌اش به کار نرفته است. (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۱۳۵۷) به نظر می‌رسد حافظ متوجه این نکته بوده است که در هیچ‌جا برای معشوق ازلی (خداوند بزرگ) صفت پاک‌دامنی را ذکر نکرده است. بنابراین به‌طور قطع این ممدوح یا محبوب باید انسانی پاک‌دامن و مطهر باشد که تمام عالم بر پاک‌دامنی او گواهی می‌دهند و دیگر این که «همت پاکان دو عالم» نیز همراه اوست. در روایات متعددی آمده است که حضرات معصومان علیهم السلام با آن که پیش از حضرت مهدی علیه السلام می‌زیسته‌اند و از آمدنش به علم غیب یا اخبار رسیده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امیرمؤمنان علیه السلام خبر داشته‌اند، در حق ایشان دعا می‌کردند و برخی از ادعیه آنان که بعد از نمازهای پنج‌گانه خوانده می‌شده در کتب روایی شیعه وارد است. همچنین روایت شده که امام صادق علیه السلام بعد از نمازها برای حضرت حجت دعاهای خاص می‌کرده‌اند. (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۷۶۰ - ۷۶۱)

۱. در فرهنگ‌ها این صفت مجازاً برای کسی در نظر گرفته شده است که به دور از عشق و عاطفه است و ترحم ندارد. (معین و سخن) بدیهی است وقتی حافظ این صفت را در مورد محبوب سفر کرده خود به کار می‌برد، که زمان بازگشتش نیز برای همگان نامشخص است، معنای دیگری پیدا می‌کند. از این منظر، آیا معشوق حق ندارد عاشق سفر کرده را سنگین‌دل بخواند؟

## ارتباط محبوبِ حافظ با شخصیت‌های دینی

### الف) حضرت آدم علیه السلام

مطابق روایت قرآن کریم در مجموع در نه سوره قرآن، ۲۵ بار به نام و زندگی آدم علیه السلام، اشاره شده است، وی نخستین انسان روی زمین است. حافظ در غزل مورد بحث از میان حوادث زندگی وی، به جریان نافرمانی وی و همسرش حوا علیها السلام از دستور خداوند مبنی بر دوری از میوه ممنوعه و خوردن آن دو از این میوه و در نتیجه رانده شدن از بهشت پرداخته است. (اعراف: ۱۹) به نظر می‌رسد حافظ با دست‌مایه قرار دادن میوه ممنوعه به عنوان نماد فریبندگی و مفتون‌کنندگی و مقایسه خال مشکین چهره محبوب خویش با این دانه (میوه) از نظر کارکرد معنایی، در پی معرفی علت شیدایی و عاشقی خود به آن است، یعنی برای فهمیدن راز دانه‌ای که آدم علیه السلام را مفتون خویش کرد، باید به خال مشکین محبوب وی نگریست.

### ب) حضرت سلیمان علیه السلام

حضرت سلیمان علیه السلام از انبیای بنی اسرائیل است که خداوند در هفت سوره قرآن کریم در مجموع هفده‌بار به نام وی اشاره کرده است. بخش عظیمی از بازتاب داستان زندگی وی در ادب فارسی متأثر از روایت قرآن و مجموعه روایت‌هایی است که درباره وی در تفاسیر قرآن و داستان‌های پیامبران از زندگی وی نقل شده است. تاریخ جلوس او را بین سال‌های ۹۳۵ تا ۹۷۳ ق.م، نوشته‌اند. حافظ در دیوان خود بیست‌بار کلمه سلیمان (سلیمانی) را به کار برده است. مهم‌ترین ویژگی سلیمان علاوه بر پیامبری، سلطنت و پادشاهی اوست و در قرآن تأکید شده که سلیمان بر تمام جن، انسان و جانوران حاکم بود و زبان آنان را می‌دانست (نمل: ۱۶ - ۱۹) و بر باد نیز فرمان می‌راند. (انبیاء: ۸۱)

یکی از معجزات حضرت سلیمان علیه السلام که در بیت دوم غزل مورد بحث نیز به آن اشاره شده، خاتم وی است. حافظ در دیوانش از خاتم (مهر و نگین) و ارتباط این مسئله با سلطنت و پادشاهی وی یاد کرده است. ظاهراً «انگشتری سلیمان» عامل حکومت او بر جن و انس و از معجزاتش بود. در *تقصص الانبیاء* نیشابوری و *تفسیر ابوالفتوح رازی* به این مطلب اشاره شده است. (شمیسا، ۱۳۷۵: ۳۳۴ - ۳۳۵)؛ بنابراین «خاتم سلیمان» نماد پادشاهی و فرمان‌روایی علی‌الاطلاق و بی‌چون و چرای وی بر همه جان‌داران عالم است. به نظر می‌رسد حافظ در این بیت علاوه بر آن که محبوب خود را از نظر حشمت و قدرت و تسلط بر موجودات عالم با حضرت سلیمان و حشمت او مقایسه می‌کند، و این نخستین لایه از معنای بیت است، به این معنا در لایه

زیرین بیت نظر دارد که چون محبوب من از نسل فرزندان خاتم پیامبران<sup>۱</sup> حضرت محمد ﷺ است، بنابراین پادشاه واقعی اوست. بدیهی است حافظ در این بیت با استفاده از آرایه ایهام از واژه خاتم دو معنا را اراده کرده است: انگشتی و دیگر نام خاتم پیامبران حضرت محمد ﷺ. در احادیث فراوانی به شباهت‌های حضرت مهدی ﷺ و حضرت سلیمان ﷺ اشاره شده است. از جمله این نکته که «خاتم سلیمان» همراه ایشان است و وقتی وی ظهور کند «عصای موسی و خاتم سلیمان با او خواهد بود.» (طبرسی، ۱۳۷۴: ۵۵۹) از برخی امامان شیعه<sup>۲</sup> روایت شده است به هنگام ظهور، عصای موسی و «خاتم سلیمان» همراه حضرت مهدی ﷺ است. (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۸۴ و ج ۲، ۶۹؛ طبرسی نوری؛ ۱۳۸۳: ۱۲۵-۱۲۶؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۳۴۱) سلیمان در شعر حافظ نمادی است از فرمان‌روایی که علم و حکمت دارد.<sup>۳</sup> (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۳۲۱)

حافظ در غزل‌های مدحی دیگری که مضامین نزدیکی به مضمون غزل موردنظر دارد، بر همراه بودن «خاتم سلیمان» با محبوبش تأکید کرده است: دهان تنگ شیرینت مگر ملک سلیمان است که نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد

۱. امام مهدی ﷺ از خاندان پیامبر اکرم ﷺ و هم‌نام (محمد) و هم‌کنیه (ابوالقاسم) وی، از فرزندان امام حسین ﷺ، از فرزندان امام حسن عسکری ﷺ و دوازدهمین پیشوا و امام پس از پیامبر ﷺ است. در منتخب‌الآثر ۱۰۹ حدیث نقل شده و در آن‌ها تصریح شده است که امامان شیعه دوازده نفرند که نفر اول آن‌ها امام علی ﷺ و آخرشان امام مهدی ﷺ است. (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۱، ۳۰۵) امام در نیمه شعبان ۲۵۵ق در شهر سامره به دنیا آمد و تا سال ۲۶۰ق در کنار پدر بود. از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ق به مدت ۶۹ سال در غیبت صغرا بود و فقط از طریق نواب چهارگانه با مردم در ارتباط بود. از آن زمان تاکنون در غیبت کبرا به سر می‌برد و تا وقتی که خدا بخواهد از نظرها پنهان خواهد ماند. (همان، ۱۴۳ - ۱۴۶) ۲. در آیه ۷۹ سوره انبیا و آیات ۱۶ - ۱۷ سوره نمل به حکمت سلیمان اشاره شده و حافظ نیز چنین گفته است: در حکمت سلیمان هرکس که شک نماید بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی (۴، ۴۷۷)

از نشانه‌های حکمت سلیمان، حکم کردن او در مقام داور، بدون خواستن شاهد و بینه از طرفین دعوا بوده است و امام زمان ﷺ به داشتن این نوع حکمت سلیمانی وصف شده است. امام صادق ﷺ فرمود: «منادی آن حضرت ندا می‌زند که این مهدی ﷺ حکم می‌فرماید به حکم داوود و سلیمان [و] از مردم بینه طلب نمی‌کند.» (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۷۸-۱۷۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۳۲۳ و ۳۲۷) و از حضرت باقر ﷺ نیز چنین مضمونی روایت شده است. (همان‌جا) در سیرت حضرت مهدی ﷺ باز چنین می‌خوانیم: «جامه حکمت به تن کرده و آن را با جمیع آداب و شرایطش... فراگرفته است. پس حکمت نزد آن حضرت گم‌شده اوست که در جست‌وجوی آن کوشاست.» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۳۲۱) در دیوان حافظ چاپ خانلری به جای «حکمت سلیمان»، «حشمت سلیمان» آمده است. در این صورت معلوم می‌شود که محبوب حافظ دارای شکوه و حشمت سلطنت سلیمان نیز هست، یعنی همان‌طور که سلطنت سلیمان عالم‌گیر بود و جن و انس و حتی جانوران تحت فرمان او بودند محبوب حافظ نیز باید دارای چنین جایگاه والایی باشد. در روایات آمده است: «سلطنت امام زمان ﷺ همه عالم را می‌گیرد و سلطنتی نمونه خواهد بود» (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۹۳) و «حیوانات از انصار آن حضرت [و] به تبع از خود حضرت [اطاعت می‌کنند.» (همان: ۱۸۳) و باد به فرمان سلیمان بود و به فرمان حضرت هم. رسول اکرم ﷺ در نقل حدیثی قدسی فرموده‌اند: «ای محمد... هر آینه مسخر کنم برای او [حضرت مهدی] باده را و هموار کنم البته برای او ابرهای سخت را، البته بالا برم او را در اسباب، یعنی راه‌های آسمان و البته یاری کنم او را به لشکر خود... آن‌گاه دوام دهم سلطنت او را، روزگار سلطنت او را به نوبت گذارم در میان اولیای خود تا روز قیامت.» (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

**ج) حضرت عیسیٰ علیه السلام**

عیسی علیه السلام از پیامبران صاحب کتاب و شریعت است. این کلمه در زبان عبری «یشوع» به معنای نجات‌دهنده است. در چندین سوره قرآن در مجموع ۲۲ بار به نام وی و داستان زندگی، معجزات و عروج وی به آسمان اشاره شده است. مسیحا نام دیگر وی است. این نام از واژه عبری مشیحا به معنای خجسته و مبارک گرفته شده است. قرآن کریم معجزات متعددی برای وی ذکر کرده که شفا دادن کور مادرزاد، بهبود بخشیدن بیمار پیسه‌دار و زنده کردن مردگان (آل عمران: ۴۹) از جمله آنان است. نفس و دم وی در سنت شعر فارسی، نماد شفابخشی و زندگی بخشی است. (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۱۹-۳۲۲) درباره شباهت حضرت مهدی علیه السلام با حضرت عیسی علیه السلام روایاتی وارد شده و این شباهت در چند جهت است:

۱. یکی از نام‌های حضرت مهدی علیه السلام «مسیح الزمان است». (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۹۳) معنای نام عبری وی (مشیحا: خجسته و مبارک) با صفتی که حافظ برای محبوب خود در این غزل آورده (خرمدل: فرخنده و مبارک) برابر است. طبق روایات «خجسته»<sup>۱</sup> و «فرخنده» از نام‌های حضرت مهدی علیه السلام است. (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۷۰، ۸۳)
۲. حضرت مهدی علیه السلام وارث تمامی علوم و کمالات و مقامات و آیات بینات همه انبیا و اوصیاست، یعنی امام زمان تمامی معجزات پیامبران را داراست. (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۱۲۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۳۴۱ - ۳۴۷) در روایتی خداوند به پیامبر اعظم حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم مژده داده است که از صلب حضرت علی علیه السلام یازده فرزند بیرون بیاورد که آخرین آن‌ها زمین را از عدل و داد پر کند و خداوند به وسیله ایشان هر گمراهی را هدایت و هر کوری را بینا و هر بیماری را شفا می‌دهد. (قمی، ۱۳۸۴: ۶۱۶)
۳. شرافت نسبت حضرت مهدی علیه السلام از طرف مادر به شمعون، وصی حضرت عیسی علیه السلام می‌رسد. (صدوق، ۱۳۶۳: ۴۲۱، ح ۱)
۴. خصیصه دیگر حضرت عیسی علیه السلام غایب شدن و صعود او به آسمان است. در روایات متعدد، غیبت حضرت مهدی علیه السلام به غیبت حضرت مسیح تشبیه شده است. سُدیر از امام صادق علیه السلام ضمن

۱. اتفاقاً حافظ در بیتی تصریح می‌کند منتظر طلوع صبح است تا گله‌های «شب فراق» را با یار خجسته‌پی در میان بگذارد: کو پیک صبح تا گله‌های شب فراق / با آن خجسته طالع فرخنده پی کنم

(۶، ۳۵۱)

آری همان یار «خجسته‌لقا» که باید بیاید و دلیل راه شود: / دلیل راه شو ای طایر خجسته‌لقا / که دیده آب شد از شوق خاک آن درگاه

(۲، ۴۱۶)

حدیثی طولانی نقل کرده است که خداوند در حضرت قائم علیه السلام سه خصلت از سه پیامبر جاری کرده: مولدش را چون مولد موسی علیه السلام، غیبتش را مانند غیبت عیسی علیه السلام و تأخیرکردنش را مانند تأخیرکردن نوح علیه السلام مقدر کرده است. (نقل به مضمون از: صدوق، ۱۳۸۴: ج ۲، ۳۲ - ۳۳) در احادیث فراوانی آمده است که در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام، حضرت عیسی علیه السلام به زمین نزول کرده در صف یاران ایشان قرار می‌گیرد و در پشت سر حضرت علیه السلام نماز می‌خواند. (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۳۵۲ - ۳۶۰)

۵. حافظ در این غزل پس از تشبیه محبوب خود به عیسی علیه السلام در شفابخشی، از این‌که جان مرده‌ی وی را (با وصال) زنده نمی‌کند، گله کرده است. شاعر در بیت زیر نیز به این مسئله اشاره و خاطرنشان کرده که محبوبش «دم عیسوی» دارد، با این حال او را نه تنها با این «دم» زنده نکرده که کشته است:

این قصهٔ عجب شنو از بخت واژگون      ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

(۴۸۶، ۵)

## نتیجه

حافظ از معتقدان است گرامی‌دارش      ز آن‌که بخشایش بس روح مکرّم با اوست

**واژه‌شناسی:** معتقدان یعنی محبان (سودی)، روح مکرّم یعنی ارواح انبیا و اولیا (سودی) اولیا و مردان حق یا جبرئیل<sup>۱</sup> (هروی، برزگر خالقی) فرشتگان عالم بالا، اولیا و پاکان (برگ‌نیسی) ارواح اولیا و ارواح طیبه (ذوالنور، برزگر خالقی) مردانی که از نظر روحانی مورد تکریمند. (استعلامی)

**نظر شارحان:** معنای مصرع دوم بیت پایانی این است که همت (توجه قلب با تمام قوای روحانی خود به جانب حق برای حصول کمال در خود یا دیگری، دعا) و فتوح و شفاعت بس روح مکرّم همراه حافظ و بدرقه و پشتیبان اوست (خرمشاهی).

حافظ در بیت پایانی غزل، خود را از «معتقدان» دانسته است. به راستی حافظ به چه چیز یا چه کس معتقد است که این‌گونه بدان تأکید می‌ورزد؟ روشن است که در خود بیت به صراحت نمی‌توان نکته‌ای یافت که ما را به «اعتقاد خاص» حافظ راهنمایی کند، اما از قراین برمی‌آید که باید او مفهومی، نکته‌ای یا اعتقادی خاص داشته باشد که برخی آن را انکار کرده‌اند و پاره‌ای دیگر از جمله خود حافظ از معتقدان آن مفهوم یا جریان است و به همین دلیل بخشایش بس روح مکرّم همراه وی است و بنابراین باید او را گرامی داشت. پیش از این در شرح بیت ششم

۱. در روایات فراوانی آمده است که در شب قدر روح که برخی آن را جبرئیل می‌دانند و برخی فرشته‌ای دیگر از فرشتگان مقرب، بر امام زمان علیه السلام نازل می‌شود (طبرسی نوری، ۱۳۸۳: ۸۰۵) آیا نمی‌توان گفت حافظ به تنزل ملائکه و روح در شب قدر بر محبوبش در این مصراع اشاره‌ای ضمنی کرده است؟



گفته شد که درباره حضرت عیسی علیه السلام مردم دچار اختلاف شدند. برخی او را مرده پنداشتند و برخی دیگر مصلوب، حال آن که به تأکید قرآن او نه کشته و نه به دار آویخته شد، بلکه به فرمان الهی به آسمان صعود کرد و از چشم مردم تا زمانی که خدا بخواهد، غایب خواهد ماند. امامان معصوم علیهم السلام این غیبت طولانی را وجه تشابه میان حضرت قائم علیه السلام و عیسی علیه السلام دانسته‌اند. در این روایات تصریح شده است که همان‌طور که در مورد حضرت عیسی علیه السلام به دلیل غیبتش اختلاف پیش آمد، درباره حضرت مهدی علیه السلام نیز اختلاف پیش می‌آید؛ یعنی برخی از همان ابتدا اعتقادی به او نخواهند داشت و برخی پس از طولانی شدن غیبت از اعتقادشان بر خواهند گشت. از امام صادق علیه السلام روایت شده است که «این امت به واسطه طول غیبت حضرت مهدی علیه السلام او را انکار می‌کنند. برخی می‌گویند او مرده است و برخی مدعی می‌شوند که امام یازدهم عقیق بوده و فرزندی نداشته است». (صدوق، ۱۳۸۴: ج ۳، ۳۴ - ۳۵)

با این مقدمه و با بررسی‌های به عمل آمده در مورد غزل این نتایج به دست می‌آید:

۱. به دلیل تأویل‌پذیری غزل‌های حافظ، پایانی برای ماجرای این شاعر نمی‌توان متصور شد: «ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست»؛
۲. شواهد مسلم و ارجاعات خود حافظ در دیوانش از این نکته حکایت دارد که به‌رغم نامسلم بودن مذهب شاعر، در جهان‌بینی او درباره مهدویت جایگاهی بسیار روشن وجود دارد که با هیچ دلیلی انکارشدنی نیست.
۳. بر اساس نشانه‌های موجود در غزل و ویژگی‌های ظاهری و اخلاقی محبوب حافظ در این غزل از یک‌سو و نیز تشابه برقرار شده بین محبوب حافظ و سه شخصیت قدسی از سوی دیگر، می‌توان پذیرفت که انتساب برخی از این ویژگی‌ها به افراد عادی از ممدوحان معمولی گرفته تا پادشاهان، وزرا و کلایشان پذیرفتنی نیست. حتی شواهد دیگر متن از جمله موضوع غیبت یار سفرکرده شاعر و اعتقاد حافظ به این محبوب ما را در انتساب این غزل به محبوبی جز مهدی موعود علیه السلام دچار تردید جدی می‌کند.

## منابع

۱. آبنیکی، حسن، «چیستی و کاربرست هرمنوتیک ادبی»، فصل‌نامه نقد ادبی، سال اول، ش ۲، ۱۳۷۸ش.
۲. آشوری، داریوش، عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.
۳. ابادری، یوسف و دیگران، ادیان جهان باستان (ج ۳: ایران)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
۴. ابن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات، بیروت، الاعملى، ۱۴۱۴ق.
۵. استعلامی، محمد، درس حافظ (نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد حافظ)، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۲ش.
۶. اکبرآبادی، بدرالدین، شرح دیوان حافظ، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۷. ایبزمز، ام. اچ؛ جفری گلت، هرفم، فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی، ترجمه: سعید سبزیان، تهران، رهنما، ۱۳۸۷ش.
۸. بامداد، محمدعلی، حافظ‌شناسی یا الهامات خواجه، به کوشش: محمود بامداد، تهران، کتاب‌خانه ابن‌سینا، چاپ دوم، ۱۳۳۸ش.
۹. برزگر خالقی، محمدرضا، شاخ نبات حافظ (شرح غزل‌ها همراه با مقدمه، تلفظ واژگان دشوار، درست‌خوانی ابیات و فرهنگ اصطلاحات عرفانی)، تهران، زوار، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۱۰. برهانی، مهدی، «نظری انتقادی بر مدیحه‌سرایی در دیوان حافظ»، حافظ‌شناسی، بی‌جا، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۱۱. پرویزی، رسول، «حافظ و سلیمان با چنان حشمت»، وحید، ش ۵، ۱۳۴۷ش.
۱۲. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش: سیدصادق سجادی و علی بهرامیان، توضیح واژه‌ها و معنای ابیات: کاظم برگ‌نیسی، تهران، شرکت انتشاراتی فکر روز، ۱۳۷۹ش.
۱۳. \_\_\_\_\_، دیوان حافظ، تصحیح: علامه قزوینی و قاسم غنی، تهران، اساطیر، چاپ ششم، ۱۳۷۷ش.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ حافظه ماست، تهران، قطره، ۱۳۸۲ش.
۱۵. \_\_\_\_\_، حافظ‌نامه، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۸ش.
۱۶. \_\_\_\_\_، ذهن و زبان حافظ، تهران، ناهید، چاپ ششم، ۱۳۷۹ش.
۱۷. \_\_\_\_\_، قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)، تهران، مرکز نشر فرهنگی مشرق، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.

۱۸. خطیب رهبر، خلیل، دیوان حافظ: با شرح واژه‌ها و ابیات، تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۸۱ش.
۱۹. داد، سیمای، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران، مروارید، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۲۰. دارابی، محمد بن محمد، لطیفه غیبی، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳۵۷ش.
۲۱. دشتی، علی، «مدایح حافظ»، راهنمای کتاب، ش ۱۶، ۱۳۵۲ش.
۲۲. \_\_\_\_\_، کاخ ابداع: اندیشه‌های گوناگون حافظ، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
۲۳. دهگان، بهمن، فرهنگ جامع ضرب‌المثل‌های فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، نشر آثار، ۱۳۸۳ش.
۲۴. ذوالنور، رحیم، در جستجوی حافظ: تفسیر و تأویل دیوان حافظ، تهران، زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۲۵. راشد محصل، محمدتقی، نجات‌بخشی در ادیان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۲۶. رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ: شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تهران، زوار، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۲۷. زرین کوب، عبدالحسین، از کوچه رندان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶ش.
۲۸. سودی بسنوی، محمد، شرح سودی بر حافظ، ترجمه: عصمت ستارزاده، تهران، چاپخانه رنگین، ۱۳۴۱ش.
۲۹. شمیسا، سیروس، فرهنگ تلمیحات، تهران، مجد و زوار، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.
۳۰. صاعدی، عبدالعظیم، «حافظ در اشتیاق ظهور»، رشد آموزش ادب فارسی، سال چهارم، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۶۷ش.
۳۱. \_\_\_\_\_، حافظ در اشتیاق ظهور (تحلیل موضوع مهدویت و معرفی غزل‌های حافظ شیراز در وصف مهدی موعود)، تهران، انتشارات نور فاطمه، ۱۳۷۵ش.
۳۲. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب‌الاثرفی الامام الثانی عشر علیه السلام، قم، دائرة التوجيه و الارشاد الدینی، چاپ سوم، ۱۴۳۰ق.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا، ترجمه: آقاجفی اصفهانی، به کوشش: محمد بدرآوی، قم، انتشارات بکا، ۱۳۸۵ش.
۳۴. \_\_\_\_\_، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، ترجمه: منصور پهلوان، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم، ۱۳۸۴ش.
۳۵. \_\_\_\_\_، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق، تصحیح و ترجمه: علی‌اکبر غفاری، تک جلدی، قم، نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ش.

۳۶. \_\_\_\_\_، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق، تصحیح و ترجمه: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم، ۱۳۸۴ش.
۳۷. صدیقیان، مهین دخت، *فرهنگ واژه‌نمای حافظ*، به انضمام فرهنگ بسامدی، با همکاری ابوطالب میرعابدینی، تهران، سخن، ۱۳۸۳ش.
۳۸. صفوی، کورش، «هرمنوتیک» در *دانشنامه ادب فارسی* (ج ۲: *فرهنگنامه ادبی*)، به سرپرستی حسن انوشه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۳۹. طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۹ش.
۴۰. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، ترجمه: عبدالکریم نیری بروجردی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی و مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ ششم، بی‌تا.
۴۱. طبرسی نوری، حسین، *نجم الثاقب*: در احوال حضرت ولی عصر، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ هشتم، ۱۳۸۳ش.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام‌الوری باعلام الهدی*، ترجمه: عزیزالله عطاردی، تهران، اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
۴۳. عباسی کاکانی، پرویز، «حافظ و زمان آگاهی عشق، قرن هشتم در آیینة غزلیات خواجه»، *رشد آموزش ادب فارسی*، سال چهارم، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۶۷ش.
۴۴. عقیفی، رحیم، *فرهنگنامه شعری*، تهران، سروش، ۱۳۷۶ش.
۴۵. غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، (ج ۱: *تاریخ عصر حافظ*)، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۲۱ش.
۴۶. \_\_\_\_\_، *حافظ*، با یادداشت‌ها و حواشی قاسم غنی، به همت ع. جریزه‌دار، تهران، زوار، ۱۳۶۶ش.
۴۷. فتوحی، محمود؛ افشین‌وفایی، محمد، «مخاطب‌شناسی حافظ در سده‌های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادب هرمنوتیک»، *فصل‌نامه نقد ادبی*، سال دوم، ش ۶، ۱۳۸۸ش.
۴۸. فرشیدورد، خسرو، *دریارة ادبیات و نقد ادبی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۴۹. قمی، شیخ عباس، *منتهی الامال*، قم، هجرت، چاپ شانزدهم، ۱۳۸۴ش.
۵۰. کریمشاهی بیدگلی، حسین، *فرهنگ موعود (اعلام)*، قم، انتشارات ناصر، ۱۳۷۷ش.
۵۱. لکنهوی، محمدصادق، *شرح دیوان حافظ*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۲. محمدی، محمدحسین، *فرهنگ تلمیحات شعر معاصر*، تهران، نشر میترا، ۱۳۷۴ش.

۵۳. مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، یا مقدمه‌ای بر حافظ‌شناسی، تهران، توس، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۵۴. معظمی، مجتبی، دلبری برگزیده‌ام: تحقیقی درباره مهدویت و انسان کامل در اشعار حافظ، تهران، مرکز فرهنگی آبا، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
۵۵. معین، محمد، حافظ شیرین سخن، تهران، بنگاه بازرگانی پروین، ۱۳۱۹ش.
۵۶. هروی، حسینعلی، شرح غزل‌های حافظ، به کوشش: زهرا شادمان، تهران، نشر نو، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۵۷. همایون فرخ، رکن‌الدین، حافظ خراباتی و حافظ عارف، تهران، اساطیر، ۱۳۵۴ش.
۵۸. \_\_\_\_\_، دیوان لسان الغیب حافظ شیرازی براساس نسخه قدسی، با شرح ابیات و توضیح لغات، مقدمه و تحقیق: عزیزالله کاسب، تهران، انتشارات رشیدی، ۱۳۶۴ش.
۵۹. \_\_\_\_\_، مقام حافظ، تهران، کتاب‌فروشی فروغی، ۱۳۴۳ش.

**"The one person who has sweetness of the world with him"  
Recognition of desire face of Hafez, relying on his lyrical  
poetry**

**Ebrahim Khodayar**<sup>\*</sup>  
**Khadija Hajian**<sup>\*\*</sup>

**Abstract**

The history of research about the lauded beings in Hafez poetry and trying to match its historic character and interpret his poetry goes back to the tenth century. This article tries to protect the re-investigate the true nature of his desire through the following lyric of his:

The one person who has sweetness of the world with him

The fair eye, the laughing lip, the joyous heart is with him

The main issue of research is whether it can be established from the signs of the desired person described in the poetry, that the promised Mahdi would match the characteristics. Findings are based on the achievements of science principles and methods of text interpretation and the interpretation of literary hermeneutics and interpreter-oriented approach. Adaptation of the historical characters in his reference is impossible in many cases due to quality and the inherent ambiguity and opacity of many poems of Hafez. However, the nature of interpretation in the undeniable signs and gestures the sonnets as the central idea in the plan of Hafiz on the one hand and aligns with the crux of Mahdism thought on the other hand. It is not very inaccessible to assume a relation between the real face of a desired person drawn by Hafez with a desired historical character.

**Key words**

Hafez, lauding poetry, lauded beings, Hafez, Mahdism idea, Imam Mahdi, literary hermeneutics based on interpreter.

*Abstract*

11

---

\* Assistant Professor of Persian language and literature Tarbiat Modarres University.

\*\* Assistant Professor of Persian language and literature Tarbiat Modarres University.

## Foundations of Mahdavi Utopia in Sadra thought

Hossein Ali Saadi<sup>\*</sup>

Mahmoud Saadi<sup>\*\*</sup>

### Abstract

From Early on, the idea of utopia has always been in the minds of all thinkers and philosophers such as Plato, Farabi, Khaje Nasir, Sheikh Eshragh, etc. On that basis, citizens who are value oriented and fine can live to expand and develop spirituality, and achieve peace and purity for growth and excellence of humanity. Each of the above thinkers, according to their intellectual horizons, have put a plan or proposed a model.

What is ideal way and the way human beings flourish and where? How men can build a utopia where their capabilities and talents come to be actualized and human life gets full of good will and peace and purity, far from any conflict and injustice? Solution to these questions are varied in many different schools of thought there. But the key question of this article and is in ontology " Mahdavi Utopia" as realised in the ideas of the divine philosopher Sadra Shirazi.

This articles taps on what has been untapped in Mulla Sadra's thought sphere, a missing link of many researchers which has been hidden from the view which requires detailed discussion and has briefly done in this paper. At first, we must consider what is the meaning of the vision of perfect human as a part of society and how is her or his evolutionary phase to connect to the active intellect. Then, it should be pointed what a good community and good traits and characteristics and traits of utopia are and mention the attributes of the governors of that utopian society.

### Key words

Utopia, Perfect human, Transcendent Wisdom, Sadra, Mahdism.

---

\* Assistant professor Imam Sadegh Univeristy.

\*\* M.A student, Philosphy, Qom Univeristy

## **A look at Apocalypse in the school of Christian Zionism**

**Shoja Ahmadvand**<sup>\*</sup>

**Ahmed Azizkhany**<sup>\*\*</sup>

### **Abstract**

Belief in Apocalypse is an integral part of all religious teachings and even human-made schools, in a way that no response to the issue of Apocalypse leaves human mind restless left behind in the valley of astonishment and does not bring rest and calm as the results of faith in religions and schools o thought. Hence the belief is the common teaching of all religions schools. According to this, the school of Christian Zionism is not exempt from this rule, and even among the existing religions, has emphasied most on the role of apocalypse. , so that interpretation of the other teachings of this school is only possible based on an understanding of its approach to Apocalypse . This research briefly introduceso the School of Christian Zionism and explains the role of apocalypse in Christian Zionism .

### **Keywords**

Apocalypse, Promised, Saviour, Religions and Schools, Christian Zionism.

*Abstract*

**9**

---

\* Associate professor of Tabatabai university.  
\*\* MA in Islamic political thought.



## **A case study survey of moral excellence and pursuit of justice at the age of emergence considering the nature of moral system of religion**

**Muslim Mohammadi\***

### **Abstract**

This research presents a detailed analysis of the nature of moral system of religion and then conducts a case study on two pivotal foundations in a Mahdavi government which are moral excellence and pursuit of justice.

Moral excellence is mixed with the unity of human minds which materialize through providing a general context of growth and excellence.

In case of pursuit of justice, after considering the nature of knowledge about justice, it will be proved that the meaning of justice is the medial route and its interpretation to the Straight Path.

Some of the most important functions of moral excellence and pursuit of justice will also be studied in the era of the emergence.

### **Keywords:**

Age of emergence, the awaited Mahdi, moral excellence, pursuit of justice, moral system of religion.

---

\* Assistant Professor of University of Tehran - Qom Campus

## **A sociological explanation of social cohesion components in Mahdavi society**

**Shamsullah Mariji**<sup>\*</sup>

**Ismail Cheraghi-Kutiany**<sup>\*\*</sup>

### **Abstract**

Any social system require a quiet atmosphere away from any conflict and tension for its stability and dynamics to be able to achieve its goals. The major areas that require progress is impossible without them. One of its fields is national unity and social cohesion in society. So now, all political systems in the world strive to achieve convergence and consolidation in their communities with the correct understanding of this fact. We believe that Mahdavi government and society will also excel human societies in this virtue and is creating the social cohesion among societies is one of the strategies after the emergence of Imam. To reach this consensus, he will work the methods and strategies and a model for communities that can be worthy for the societies who want to have a converging nation. Solutions such as spreading a unified worldview and religion and multidimensional development of social justice, development of kindness, promoting intellectual and cultural level of society with this strategies and of course with a systematic and inspirational leadership can be models to follow for the government and society that sets the scene for emergence; This hold for both trying to fulfil conditions and contexts of the emergence of the saviour and for improving the status and the organization of the existing social system.

### **Keywords:**

Social cohesion, National unity, Saviour's rise after emergence, Ground setting community, Mahdavi society.

*Abstract*

7

---

\* Assistant Professor University Faculty Bagherolloom Qom and Islamic Azad University professor.

\*\* M.A sociology.

## Khasf - e - Byda

Nosratollah Ayati<sup>\*</sup>

### Abstract

"Khasf –e- Byda" which the multiplicity and variety of resources about it is a sign of its importance and attempts of the early writers, is certain signs of emergence of Imam Mehdi that Shiite authentic communities have reported its related Hadith and also reliable Sunni sources have also discussed about it. Its amplitude is drawn to the jurisprudential debates. The meaning of "Khsf Byda" lies in the fact that Sufiani troops moved with intention of the killing of Imam Mahdi from Mecca to Medina but in the middle of the road they went down into the earth in the land of Byda miraculously. The miraculous realisation of this event shows that the will of God supersedes to save Mahdi as the last messiah even with the intervention of supernatural forces.

### Key words

Khasf – e - Byda, Imam Mahdi, Symptoms of the emergence, Certain indications, Appearance, Sufyani.

---

\* Faculty Member Bright Future Institute (Institute Mahdism).

**Abstracts Translator:** Majid Fattahi Pour

## **Background, status and range of Imamate in science word**

**Abdolhossein Khosropanah**\*

### **Abstract**

Imamate and research about Imamate has a special place in ‘Kalam’ discipline, the discipline of seeking theological knowledge through debate and argument. It extracts, explains and set the doctrinal concepts and teachings with the help of Islamic texts, and establishes them according to different methods and approaches within as well as beyond religion and responds to the opposing views and clarifies protestant doubts. There has been discussions about Imamate from the first centuries of Islam, which been raised as the difference between Shia and Sunni. Shia scholars have written books to defend this important belief in early centuries, as the opponents have written works in rejection of Imamate. In addition to doubts spread by the Khawarij movements, Sunnism, Kasraviism, Wahabiism, the position of Imamate in Quran and Hadith also reveals and reinforces the necessity of addressing research on the doctrine of Imamate. The religious texts reveal that Imamate has been a fundamental principle of Islam.

Topics in Imamate in both the general and particular would range in three explanatory, proving and defensive. The defensive topics of Imamate also come in four categories of questions. Epistemic position of Imamate is one of the debates be considered in studying Imamate. The question is whether Imamate is a main issue or one of the finer points of religion and whether it is a theological or juridical issue. Islamic thinkers have raised perspective into this issue that will be explained in detail.

### **Key words**

Kalam, Imam, Studying Imamate, doctrine of Imamate, range of Imamate, the position of Imamate

---

\* Associate professor in Research centre for Islamic Culture and Thought .

## **B) The citation method to the references in text and the end of the article**

1. Article citation method must be APA (in-text) and insertion of footers should be avoided. Citation to books and periodicals in the text should be after the brackets and according to the following order: Name Author, Year Book publication, page. Such as: (Naamani, 1408: 253). Citation approach to multi-volume books are also as the following: (House, 1403: C 52, 174). In Hadith books 'section' and 'Hadith' may also be added and is mentioned in this form: (... , b 4, h 9). Citing journals is also like book publications and first the author's surname, then the publication year of the journal, and finally the page number should be cited. Also, in citing from the Quran, only the Surah name and Verse number comes in this way: (Anbia': 105)

2. References at the end of the article comes in the following order:

For referring to the details of Books: Author surname, Author forename, article title, book title, whether correction or translation or research: Name of the editor or researcher or translator, city of publication, publisher, print version, the year of publication.

Referring to journals: Author surname, Author forename, "article title", journal title, number, place of publication, organization or institution responsible for publishing, release date.

## **C) Notes:**

1. Opinions contained in papers are not necessarily representative of the views of its Journal and are responsibility to the writer(s).

2. The journal reserves the right for editing, summarization, acceptance or rejection of the articles.

3. Article submissions are not posted back in any way and authors are advised to provide copies of their paper before submitting.

4. Referring to this Journal is permitted with proper citation.

5. Ideas of thinkers to improve the quality journal are welcome.

Journal entitled "Promiszd Oriznt" 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.

## **Index**

**5\ Background, status and range of Imamate in science word**

Abdolhossein Khosropanah

**29\ Khasf – e – Byda**

Nosratollah Ayati

**59\ A sociological explanation of social cohesion components in Mahdavi society**

Shamsullah Mariji, Ismail Cheraghi-Kutiany

**85\ A case study survey of moral excellence and pursuit of justice at the age of emergence considering the nature of moral system of religion**

Muslim Mohammadi

**99\ A look at Apocalypse in the school of Christian Zionism**

Shoja Ahmadvand, Ahmed Azizkhany

**125\ Foundations of Mahdavi Utopia in Sadra thought**

Hossein Ali Saadi, Mahmoud Saadi

**141\ "The one person who has sweetness of the world with him" Recognition of desire face of Hafez, relying on his lyrical poetry**

Ebrahim Khodayar, Khadija Hajian

## In The Name of Allah

*Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal*

*The Promised orient* [Mashreq-e- Mo'oud] periodical

Fourth year, No.14, Summer 2010 [1389]

The 'promised orient has been promoted to a Scientific-Research rate. according to Act No. 3/11/1433 Commission for 1388/9/1 dated Journals of the Ministry of Science, Research and Technology.

**Managing Director and editor-in-chief:**

Seyyed Masooud PourAghayi

**Internal Director and Editorial-board Director:**

Mostafa Varmarzar

**Editor:** Seyyed Reza Sajjadinejad

**Printing:** Ali Ghanbari

**Typist:** Seyyed Heidar Hashemi, Naser Ahmadpour

**Distribution Manager:** Mehdi Kamali

**Translation of English Abstracts:** Majid Fattahipour

**Publishing in this issue are:** Nosratollah Ayati, Dr Javad Ja'fari, Mohammad Mehdi HaeriPour, Mohsen Ghanbari, Dr Seyyed Razi Mousavi Guilani, Seyyed Mohamad Ali Daenejad, Dr Fathollah Najjarzadegan.

**Editorial board:**

Hojjatoleslam Mehdi Seyyed Massoud PourAghayi  
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Mehdi Mohammad Taghi Hadyzadeh  
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Seyyed Mohammad Bagher Hojjati  
Professor of Theology and Islamic studies -Tehran University

Dr Sadegh Ayyinevand  
Professor of Tarbiat Modares University, Tehran

Dr Majid Ma'aref  
Professor of Theology and Islamic studies -Tehran University

Hojjatoleslam Dr Reza Akbarian  
Associate Professor, Tarbiat Modarres University, Tehran

Dr Mohammad Rahim Eyvazi  
Associate Professor, Imam Khomeini International University

Hojjatoleslam Dr Faramarz Sohrabi  
Faculty Member Bright Future Institute (Institute Mahdism).

Hojjatoleslam Dr Hamid Parsanya  
Assistant Professor of Qom Baqerololum University.

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

Tel: 7840085 - 0251 Fax: 1-7840080-0251

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

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

Circulation: 10,000 Price: 15000 Rials

Email: maqaleh@mashreqmouood.ir

Website: www.mashreqmouood.ir

Full text in:www.ISC.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

**Cost of lithography, printing and binding of this journal has been paid by endowments from Islamic Charity and Auqaf Organization.**