

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

فصل نامه «مشرق موعود» براساس 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 بین المللی 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

طراح جلد:

مصطفی برجی

صفحه‌آرا:

علی قنبری

حروف‌نگار:

سیدحیدر هاشمی

مترجم چکیده‌های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

مدیر پخش:

مهدی کمالی

همکاران این شماره:

نصرت الله آیتی، دکتر جواد جعفری،

محسن کبیری، مجتبی رضائی،

محسن قنبری، دکتر سیدرضی

موسوی گیلانی، دکتر فتح الله 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 - ۳۷۱۸۵ کد پستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

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

شمارگان: ۱۰۰۰ قیمت: ۱۲۵۰۰ ریال

پست الکترونیک ارسال مقالات: mashreq110@gmail.com - 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 می شود.»

چاپ: با همکاری سازمان اوقاف و امور خیریه



سازمان اوقاف و امور خیریه

انتظار لازمه اش آماده سازی خود هست. بدانیم که یک حادثه بزرگ واقع خواهد شد و همیشه منتظر باشید. هیچ وقت نمی شود گفت که حالا سال ها یا مدت ها مانده است که این اتفاق بیفتد، هیچ وقت هم نمی شود گفت که این حادثه نزدیک است و در همین نزدیکی اتفاق خواهد افتاد. همیشه باید مترصد بود، همیشه باید منتظر بود. انتظار ایجاب می کند که انسان خود را به آن شکلی، به آن صورتی، به آن هیئت و خلقی نزدیک کند که در دوران مورد انتظار آن خلق و آن شکل و آن هیئت متوقع است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

## فهرست عناوین

- ۵..... تحلیل مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از دیدگاه فریقین  
فتح الله نجارزادگان، محمد مهدی شاهمرادی
- ۲۹..... موانع و آفات انتظار.....  
رضاعلی نوروزی، محمد نجفی، فاطمه هاشمی
- ۵۳..... دیدار با امام عصر علیه السلام و توقیع علی بن محمد سمري  
جواد جعفری
- ۸۱..... سیاست خارجی دولت دینی با تأکید بر مفاهیم تقیه و انتظار.....  
عسکر دیرباز، مسعود صادقی
- ۹۷..... انقلاب اسلامی، پروژه جهانی شدن و مسئله مهدویت.....  
مرتضی شیروودی
- ۱۲۱..... نقش باورداشت غیبت در پویایی حیات علمی و فکری شیعیان در قرن سوم و چهارم.....  
امیر محسن عرفان
- اعتقاد به منجی، بر اساس «ضمیر ناخود آگاه جمعی» یونگ؛ با بررسی اسطوره کهن سیمرغ و تبیین  
اسطوره مدرن بشقاب پرنده.....  
سیدرضی موسوی گیلانی، مریم مولوی

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، روان شناسی، حقوق و سیاست، جامعه شناسی، ادیان و مذاهب، فرق انحرافی، آینده پژوهی و هنر موعود استقبال می کند.

### راهنمای تدوین مقالات

#### الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم زمان 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 (مسئله محور 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 حروف چینی 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، داده های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری 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 بلامانع است.
۵. از نظریات اندیشه‌وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۷  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود  
سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## تحلیل مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از دیدگاه فریقین

فتح الله نجارزادگان\*

محمد مهدی شاهمرادی\*\*

### چکیده

در فرآیند شخصیت‌شناسی امام مهدی علیه السلام، بحث درباره رتبه و مقام امامت آن حضرت مطرح است. رتبه امامت حضرت مهدی علیه السلام مانند سایر ائمه علیهم السلام برتر از رتبه نبوت و رسالت است. این معنا از یک سو، با تأمل در مفاد آیه امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و از سوی دیگر از سیره حضرت عیسی علیه السلام در اقتدا به امام مهدی علیه السلام و پیروی از ایشان در عصر ظهور اثبات شدنی است. با درک رتبه امامت حضرت مهدی علیه السلام حدیث «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمِيتَتُهُ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۷۶) و احادیث شبیه به آن، که در مصادر فریقین نقل شده‌اند، ژرف و واقع‌بینانه معنا می‌شوند.

### واژگان کلیدی

امامت، حضرت مهدی علیه السلام، نبوت، آیه ابتلا، حضرت عیسی علیه السلام.

---

\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث پردیس قم دانشگاه تهران.  
\*\* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث پردیس قم دانشگاه تهران، (shahmoradi.mohamad@gmail.com)

## مقدمه

دیدگاه فریقین درباره مقام امامت امام مهدی علیه السلام چیست و با مقام نبوت و رسالت چه نسبتی دارد؟ دلیل نماز گزاردن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر امام مهدی علیه السلام و به طور کلی همراهی با ایشان چیست؟ این نوشتار، درصدد پاسخ به این پرسش هاست.

به نظر می رسد برای شخصیت شناسی امام مهدی علیه السلام بتوان با تحلیل عناوین «امامت حضرت مهدی علیه السلام»، «اهل بیت رسول الله»، «خلیفه الله»، «پیوند امام مهدی علیه السلام با قرآن کریم»، «درک رسالت ایشان در احیاء دین حق» و به طور کلی با امعان نظر در نقاط مشترک فریقین درباره امام مهدی علیه السلام به ترسیمی واقع بینانه از شخصیت ایشان دست یافت. هر یک از این عناوین که به نوعی در قرآن و مدارک روایی فریقین بیان شده، به بررسی همه جانبه نیاز دارد. آن چه در این مقاله به آن پرداخته می شود - با توجه به حجم بحث - تنها تحلیل و بررسی درباره «مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام» است. عنوان «امامت» برای حضرت مهدی علیه السلام در مدارک معتبر و کهن فریقین یافت می شود. از این نوع روایات می توان به حدیث مرحوم کلینی اشاره کرد که در چند باب از ابواب کافی مانند باب «أَنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمَامٍ» نقل کرده است. (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۷۷ - ۱۷۸)

در مصادر اهل سنت نیز چندین حدیث در این زمینه نقل شده است، مانند حدیث بخاری و مسلم از رسول خدا صلی الله علیه و آله که می فرماید:

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا تَزَلَّ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ؛ (عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۹۱، رقم ۳۴۴۹)

چگونه خواهید بود آن گاه که فرزند مریم در بین شما فرود می آید و امام شما از شما باشد.

و احادیثی دیگر در این باره که در مدارک اهل تسنن به چشم می خورد. (نک: گنجی شافعی، ۱۴۳۱: ۸۰۰؛ اربلی، ۱۴۲۶: ج ۴، ۱۸۶)

## برتری مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از مقام نبوت و رسالت

در بررسی و تحلیل مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام به دو دسته دلیل می توان استناد کرد: یکم. درنگ در مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام؛ دوم. سیره امام مهدی علیه السلام در عصر ظهور با توجه به نزول حضرت عیسی علیه السلام و اقتدای ایشان به امام مهدی علیه السلام.



## ۱. آیه ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام

قرآن در آیه معروف «ابتلا»، درباره امامت حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (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.

خداوند، در این آیه به حضرت ابراهیم مقام امامت را عطا کرده است. با تحلیل این مقام که به عنوان یک اصطلاح تلقی می شود، می توان به درک رتبه امامت حضرت مهدی علیه السلام نیز نایل شد. به طور قطع این مقام، برتر از مقام نبوت و رسالت است. ادله ای که اثبات می کند مقام امامت در این آیه از مقام نبوت برتر است به دو دسته قرآنی و روایی تقسیم می شود:

### ادله قرآنی

#### الف) تحلیل ساختار ادبی آیه

از جمله ادله قرآنی، تحلیل ساختار ادبی آیه ابتلا است که بدین شرح است: «امام» در این آیه، مفعول دوم «جاعل» است. اسم مشتق «جاعل» در صورتی عمل می کند که به معنای حال یا آینده باشد. پس اولاً ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ به این معنا نیست که پیش از این، تو را برای مردم امام قرار دادم، تا بتوان امام را به معنای نبی معنا کرد و یا امامت و پیشوایی را در این آیه لازمه نبوت دانست. ثانیاً، استعمال مشتق در آینده مجاز و نیاز به قرینه دارد و در این جا قرینه ای نیست تا گفته شود معنای این فرز این است: «من در آینده تو را امام قرار خواهم داد». پس ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ﴾ برای زمان حال است و معنای آیه چنین است: چون ابراهیم علیه السلام ابتلاها را با موفقیت به پایان برد، خداوند خطاب به وی فرمود: «هم اکنون [من تو را پیشوای مردم قرار دادم] تا پاداش این موفقیت باشد». یا براساس این احتمال که ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ عبارت از همان «کلمات» باشد، معنای این فرز چنین خواهد شد: «خداوند ابراهیم را به کلماتی تکلیف کرد به این که به وی گفت: تو را هم اکنون برای مردم امام قرار می دهم». (برای توضیح بیش تر، نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۳۸۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۳۶؛ بلاغی، بی تا: ج ۱، ۱۲۳؛ طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۲۷۰)

#### ب) نزول وحی پیش از امامت

حضرت ابراهیم از طریق وحی به آزمون های خود آگاه شده اند و یا دست کم همین خطاب

که فرمود: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ...﴾ از طریق وحی است. پس ایشان باید نبی بوده باشد تا وحی دریافت کنند.

### ج) درنگ در آزمون‌ها

از جمله آزمون‌هایی که قرآن با صراحت از آن نام برده و برخی از مفسران آن را مصداق روشن ابتلا محسوب کرده‌اند، رخداد ذبح اسماعیل علیه السلام است.<sup>۱</sup> قرآن می‌فرماید: ﴿... قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ... إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (صافات: ۱۰۲ - ۱۰۶) این رخداد در کهنسالی حضرت ابراهیم علیه السلام و زمانی است که وی صاحب فرزند شده، همان‌گونه که قرآن از قول ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (ابراهیم: ۳۹) بنابراین، اگر ذبح حضرت اسماعیل را از آزمون‌ها بدانیم، به‌طور قطع، زمان اعطای مقام امامت، پس از نبوت و رسالت و در اواخر عمر حضرت بوده است. (برای توضیح بیش‌تر، نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۶۴؛ طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۲۶۸)

### د) تأمل در زمان دعای ابراهیم

حضرت ابراهیم علیه السلام در این آیه از خدا با تعبیر ﴿... وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾ می‌خواهد این مقام را به فرزندانش عطا کند، یا امامانی که در آینده خواهند بود، از دودمان وی باشند. در هر صورت، این درخواست از حضرت، یا در کهنسالی است که در آن به صورت معجزه، صاحب فرزند شد و عرضه داشت: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ...﴾ (ابراهیم: ۳۹) و یا در جوانی و میانسالی است، یعنی در زمانی که فرزند نداشته است، اما به‌طور طبیعی امکان فرزنددار شدن او و همسرش فراهم بوده است. در این صورت، درخواست مقام امامت برای فرزندانی است که در آینده نصیبش خواهند شد. اما بین این دو مقطع، یعنی پیش از فرزنددار شدن و پس از دوره جوانی و میانسالی، گمان نمی‌برد صاحب فرزند شود تا بخواهد برای آنان مقام امامت را درخواست کند. از این رو، چون فرشتگان به خانه‌اش می‌آیند و وی را به تولد اسماعیل بشارت می‌دهند، از این بشارت در شگفت می‌ماند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿... إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ \* قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ \* قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تُكُن مِّنَ الْكَافِرِينَ﴾؛ (حجر: ۵۳-۵۵)

... ما تو را به پسری دانا مژده می‌دهیم. [ابراهیم] آیا با این که مرا پیری فرا رسیده

۱. شیخ طوسی نیز می‌گوید: «این پاداش موفقیت در آزمون‌های حضرت ابراهیم است و اگر ایشان پیش از این ابتلاها، امام می‌بود این جعل معنا نداشت.» (نک: طوسی، ۱۴۰۲: ج ۱، ۴۴۹)





است بشارتم می دهید؟ به چه بشارت می دهید؟ گفتند: ما تو را به حق بشارت دادیم. پس، از نومیدان مباش.

حضرت ابراهیم علیه السلام از مژده فرشتگان به فرزنددار شدن در کهنسالی شگفت زده می شود. شرایط سنی همسر ابراهیم علیه السلام نیز به گونه ای است که به طور طبیعی از باردار شدن گذشته است. قرآن پس از آن که از مژده فرشتگان به همسر ابراهیم یاد می کند، از قول وی چنین می آورد:

﴿يَا وَيْلَتَىٰ ۖ أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (هود: ۷۲)

ای وای بر من، آیا فرزند آورم با آن که من پیرزنم، و این شوهرم پیرمرد است؟ واقعاً این چیز بسیار عجیبی است.

پس یا باید منصب امامت حضرت ابراهیم علیه السلام در دوره فرتوتی و کهنسالی ایشان باشد که در آن صاحب فرزند شده است و در این صورت، مقام امامت برتر از مقام نبوت و رسالت خواهد بود؛ چون حضرت بدون شک، پیش از دوره کهنسالی به مقام نبوت و رسالت نایل شده، بارها از طریق وحی رسالی مأموریت های خود را انجام داده است، یا باید در دوره جوانی به این مقام نایل شده باشد. علامه طباطبایی، درباره فرض اول می گوید:

این رخداد (عطای مقام امامت) در اواخر عمر حضرت ابراهیم علیه السلام و پس از کبر سن و تولد اسماعیل و اسحاق و اسکان حضرت اسماعیل و مادرش در مکه بوده است، چنان که برخی از مفسران به آن توجه کرده اند. دلیل آن جمله ای است که خداوند از حضرت ابراهیم نقل می کند که گفت: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» امامت را در ذریه ام قرار ده. چون حضرت ابراهیم پیش از آمدن فرشتگان و مژده به تولد اسماعیل و اسحاق، نمی دانست و گمان نمی برد که صاحب فرزند می شود، حتی هنگامی که فرشتگان بشارت به فرزنددار شدن به وی دادند، به گونه ای با آنان سخن گفت که نومیدی و یأس از اولاددار شدن در آن به چشم می خورد. (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۲۶۷)

اما با فرض دوم، یعنی رسیدن به مقام امامت در دوره جوانی و میانسالی حضرت منتفی است؛ چون به تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله:

چنین درخواستی در این شرایط سنی خلاف ادب است. چگونه ممکن است کسی که کمترین آشنایی با ادب کلام داشته باشد، آن هم مثل ابراهیم خلیل به خود اجازه دهد از پروردگار جلیل خود درخواستی کند که به آن علم ندارد، چون ایشان نه فرزند

داشته و نه اطلاعی از فرزنددار شدنش داشته است. اگر همچنین سخنی را از حضرت ابراهیم احتمال دهیم باید می‌فرمود: به فرزندانم اگر فرزندان روزی ام کردی، امامت عطا فرما و یا عبارات دیگر که این قید و شرط را برساند. (همو: ج ۱، ۲۶۸)

به هر روی، چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند: درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام برای امامت فرزندان خود در اواخر عمر ایشان بوده و دلالت بر الحاق رتبه امامت پس از نبوت و رسالت حضرت دارد. (بلاغی، بی تا: ج ۱، ۱۲۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۳۶)

#### ه) تمسک به سیاق آیات

آیه «ابتلا» با هفده آیه پس از آن (تا آیه ۱۴۱ سوره بقره) جمله‌ای درباره ابراهیم علیه السلام و دودمان اوست، تا حیات سراسر توحیدی ایشان و فرزندانش را در همه زوایا و شئون به روشنی ترسیم کند. جمله‌ای این آیات از زمانی حکایت می‌کند که خلیل الرحمن در دوره کهنسالی قرار داشته و دارای فرزند بوده است. مانند تعبیر «وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ...» در آیه ۱۲۵، «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ... رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ» در آیات ۱۲۷ و ۱۲۸، «وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ...» در آیه ۱۳۲. در همه این آیات، حضور فرزندان ابراهیم را می‌بینیم. از این رو، بر اساس سیاق آیات یاد شده، مقام امامت در زمانی به حضرت عطا شد که ایشان در دوره فرزندداری و کهنسالی بود و به طور قطع حضرت ابراهیم علیه السلام پیش از این دوره، صاحب مقام نبوت و رسالت بود.

#### و) بررسی مقاطع زندگی حضرت ابراهیم در قرآن

قرآن کریم در چند مورد حضرت ابراهیم علیه السلام را نبی و رسول نامیده است. با بررسی موقعیت این خطاب‌ها روشن می‌شود که حضرت ابراهیم علیه السلام پیش از احراز مقام امامت، این دو مقام را داشته و مقام امامت حضرت، فراتر از رسالت و نبوت اوست. از جمله، قرآن در سوره مریم می‌فرماید:

«وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا \* إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ... قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ عَلَّمْتُكَ مَا تَدْعُونَ... قَالَ سَأَسْتَعْفِفُ لَكَ رَبِّي... وَأَعْتَرُكُمُ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ... فَلَمَّا اعْتَرَاهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا»؛ (مریم: ۴۱ - ۴۹)

و در این کتاب به یاد ابراهیم پرداز؛ زیرا او پیامبری بسیار راستگوی بود. چون به پدرش گفت: پدرجان، چرا چیزی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و از تو چیزی را دور نمی‌کند می‌پرستی؟ ... گفت: ای ابراهیم، آیا تو از خدایان من متنفری؟ ... [برو] برای

مدتی طولانی از من دور شو. [ابراهیم] گفت: درود بر تو باد، به زودی از پروردگارم برای تو آمرزش می‌خواهم. ... و از شما و [از] آن چه غیر از خدا می‌خوانید کناره می‌گیرم. ... و چون از آن‌ها و [از] آن چه به جای خدا می‌پرستیدند کناره گرفت، اسحاق و یعقوب را به او عطا کردیم و همه را پیامبر گردانیدیم.

ظاهر این آیات و تصریح به لفظ «نبیاً» دلیلی است بر این که حضرت ابراهیم علیه السلام در آغاز دعوت به توحید و مبارزه با شرک و بت‌پرستی، صاحب مقام نبوت بوده است.

قرآن کریم دربارهٔ رسالت حضرت ابراهیم علیه السلام در زمانی که قوم خود را به توحید دعوت کرد، چنین خبر می‌دهد: «أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ ... أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ» (توبه: ۷۰) بنابراین، مقام رسالت حضرت ابراهیم در زمان دعوت قوم خود به توحید پیش از زمانی است که ایشان از عمومی خود که در قرآن با تعبیر «أب» از او یاد می‌شود روی گردان شده و از نزد قوم خود هجرت کند و باز پیش از آن بوده که صاحب فرزند شود.

تفصیل هریک از این موقعیت‌ها، کم و بیش در قرآن آمده است. برای مثال، در آیاتی از سورهٔ انبیاء (آیات ۷۱ - ۷۲) شرایط زمانی هجرت ابراهیم علیه السلام از قوم خود با شرح بیش‌تری نقل شده است. باز به‌طور مشخص‌تر در سورهٔ عنکبوت (آیات ۱۴ - ۲۶) این تفصیل به چشم می‌خورد. البته آیات ۱۹ تا ۲۳ این سوره به صورت جملات معترضه در میان داستان ابراهیم علیه السلام آمده است. علامه طباطبایی نیز بر همین نظر است. (طباطبایی، بی تا: ج ۱۶، ۱۱۵) به هر روی، از مجموع این آیات که به بخشی از زندگی حضرت ابراهیم علیه السلام پرداخته می‌توان با اطمینان گفت که آن حضرت، پیش از آن که قوم خود و عمومی خود را به توحید دعوت کند، رسول خدا بوده است و پیش از آن بوده که وی را به آتش افکنند و از قوم خود هجرت کند و حضرت لوط به رسالت او گردن نهد و باز پیش از زمانی است که ابراهیم علیه السلام صاحب فرزند شود.

بنابراین فاصلهٔ زمانی که حضرت به رسالت مبعوث شد تا زمان فرزنددار شدنش، بسیار زیاد است، به طوری که تمام ابتلاها از دعوت قوم و محاجه با آنان، افکندن در آتش، هجرت و ... را دربر می‌گیرد و اگر ابتلاها به این امور باشد، حضرت آن‌ها را پشت سر گذاشته است. افزون بر این، چون دورهٔ امامت ایشان بنا به ظاهر آیهٔ مورد بحث (بقره: ۱۲۴) در زمان فرزندداری به وقوع پیوسته، این دوره (امامت) بسیار متأخرتر از زمان رسالت حضرت خواهد بود و امامت، مقامی فراتر از رسالت است.

### ز، تَمَسَّكَ بِه فِرَازِهَاي آيَةُ ابْتِلَا

در فراز آخر آیه مورد بحث، چنین آمده است:

﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

[ابراهیم] پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به ستمگران نمی‌رسد.

مفهوم مخالف عبارت «پیمان من به ستمگران نمی‌رسد» این است که این پیمان که همان امامت است به غیر ستم‌کاران خواهد رسید و آنان شایسته دریافت چنین مقامی خواهند بود؛ زیرا با جست‌وجو در قرآن درباره مقام‌های دودمان ابراهیم علیه السلام، در میان آنان تنها برخی از افراد را می‌یابیم که این مقام برای آنان تصریح شده است و در واقع از اجابت درخواست ابراهیم علیه السلام برای رسیدن فرزندان خود به این مقام، پرده برداشته است. مانند حضرت اسحاق و یعقوب که قرآن درباره آنان می‌فرماید: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ \* وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء: ۷۲ - ۷۳) قرآن برای همه انبیاء تعبیر «ائمّه» را به کار نبرده و تنها برای برخی از آنان به این وصف، تصریح کرده است. اسحاق و یعقوب به مقام امامت می‌رسند با آن که آن دو نفر، مقام نبوت داشته‌اند. (مریم: ۴۹) پس مقام امامتی که ابراهیم علیه السلام در آیه «ابتلا» از خداوند برای فرزندان خود از جمله اسحاق می‌خواهد، غیر از نبوت است.

### ح، تَأْمَلْ دَرِزْمَانَ دَعَايِ اِبْرَاهِيمَ علیه السلام بِرَفْرَزَانِ

چون در آیات قرآن درباره دعاهای حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت به فرزندان تأمل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که همه این دعاها در مقطعی است که حضرت سالخورده بوده و فرزند نداشته، نه آن که در مقطع جوانی باشد، که به طور طبیعی امید به فرزنددار شدن داشته است. مانند آیات:

﴿رَبِّ ... وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ... رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ ... فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ...﴾ (ابراهیم: ۲۵ - ۳۷)

پروردگارا ... من و پسرانم را از پرستش بت‌ها دور فرما ... پروردگارا! من برخی از فرزندانم را در سرزمینی بی‌کشت و زرع ... سکونت دادم ... پس دل‌های گروهی از مردم را به آنان گرایش ده ...

و نیز این آیات:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ \* رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِيَ﴾ (ابراهیم: ۳۹ - ۴۰)



سپاس خدای را که با وجود سالخوردگی، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید. به راستی پروردگار من شنونده دعاست. پروردگارا، مرا برپادارنده نماز قرار ده، و از فرزندان من نیز. پروردگارا، و دعای مرا بپذیر.

آیاتی که در ادامه «ابتلا» است نیز از دعاهای حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهم السلام درباره فرزندانشان حکایت می‌کند. مانند این آیه:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ...﴾ (بقره: ۱۲۸)

پروردگارا، ما را تسلیم [فرمان] خود قرار ده؛ و از نسل ما، امتی فرمانبردار خود پدید آر!

این آیات شاهد آن است که حضرت ابراهیم علیه السلام همواره به ذریه خود در دعاها عنایت داشته و درخواست امامت حضرت برای فرزندان خود، مانند سایر دعاهایی که برای فرزندان پس از نبوت و رسالت در زمان کهنسالی و وجود فرزندان بالفعل می‌کرده است. ابراهیم علیه السلام می‌دانسته فرزندانش نیز پس از موفقیت در آزمون‌ها، به این مقام نائل می‌شوند.

#### ط) تحلیل شرایط احراز امامت در قرآن

قرآن کریم از اوصاف پیشوایانی خبر می‌دهد که از میان بنی اسرائیل برگزیده شده‌اند و می‌فرماید:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَكَ صَبْرًا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده: ۲۴)

در این آیه، شرط قرار دادن امامت از ناحیه خداوند برای انسان‌ها، دست‌یابی به مقام صبر و یقین است. آیا برای اعطای مقام نبوت نیز این دو شرط لازم است؟ برای پاسخ به این پرسش باید در آیات و روایات تأمل کرد. اما درباره مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام ناچار باید ابتلاهای متعددی صورت پذیرفته باشد تا ایشان با صبرش آزموده شود و مقام یقینش نیز آشکار گردد و شایسته دریافت مقام امامت شود. با تأمل در آیات قرآن کنیم درمی‌یابیم که از مقام یقین حضرت ابراهیم علیه السلام در زمان نبوت ایشان در هنگام محاجه با آزر و قومش خبر می‌دهد و می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَأْتَتَّخِذُ أَصْنَامًا إِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ \* وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ \* فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأَجِبُ الْأَقْلِينَ \*... إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (انعام: ۷۴ - ۷۹)

و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم به پدر خود «آزر» گفت: «آیا بتان را خدایان [خود] می‌گیری؟ من همانا تو و قوم تو را در گمراهی آشکاری می‌بینم.» و این‌گونه، ملکوت

آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد. پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید؛ گفت: «این پروردگار من است.» و آن‌گاه چون غروب کرد، گفت: «غروب‌کنندگان را دوست ندارم.» ... من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است؛ و من از مشرکان نیستم.

دربارهٔ مقام صبر حضرت ابراهیم علیه السلام نیز ناچار باید ابتلاهای متعددی صورت گرفته باشد تا در یک فرآیند زمانی نسبتاً طولانی، صبر حضرت نمایان شود. در آیات قرآن، دست‌کم بخشی از این ابتلاها مانند، محاجه با قوم، القای در آتش، هجرت و ... را در زمان نبوت ایشان می‌یابیم. بنابراین، مقام امامت ابراهیم علیه السلام پس از احراز شرط یقین و صبر است و این دو بر اساس آیات شریفهٔ قرآن، در زمان نبوت ایشان پدید آمده است. پس مقام امامت حضرت ابراهیم پس از مقام نبوت ایشان خواهد بود. قرآن دربارهٔ مقام امامت حضرت یعقوب علیه السلام نیز به این احراز صبر و یقین ایشان اشاره کرده، از قول وی در آغاز فراق یوسف علیه السلام می‌فرماید: «... فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ...» (یوسف: ۱۸) و سالیانی دراز بر این شکیبایی پایداری می‌ورزد تا نزدیک وصال باز چنین می‌فرماید: «... إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ...» (یوسف: ۸۶) دربارهٔ یقین ایشان نیز از این آیه می‌توان بهره گرفت که می‌فرماید: «... وَمَا أُنْغِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ...» (یوسف: ۶۷) بر اساس این آیه، حضرت یعقوب علیه السلام بر این باور است که حکم تنها از آن خداست؛ اوست که به اسباب و علل، اثر می‌بخشد و رشتهٔ همهٔ امور را در دست دارد. ظاهراً ابتلا به فراق یوسف با آن همه شیفتگی و شیدایی حضرت یعقوب علیه السلام به وی، از شرایط احراز مقام امامت حضرت یعقوب علیه السلام به شمار می‌آید.

#### ادلهٔ حدیثی

مفسران شیعی در کنار ادلهٔ قرآنی، به روایات نیز استناد کرده‌اند (برای مثال، نک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۳۹؛ قمی مشهدی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۱۳۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۵۰؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۸۷) و جمعی از آنان، این روایات را مستفیض می‌دانند. (نک: بلاغی، بی‌تا: ج ۱، ۱۲۳؛ طیب، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۸۳) از جمله این احادیث عبارتند از:

۱. حدیث مرحوم کلینی از طرق محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن محمد بن ابی یحیی الواسطی از هشام بن سالم و درست بن ابی منصور از امام صادق علیه السلام است که چنین نقل می‌کند:

وَقَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام نَبِيًّا وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» فَقَالَ اللَّهُ: «لَا تَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» مَنْ عَبْدٌ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا؛ همانا حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبر بود، ولی امام نبود، تا آن که خداوند فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم. [ابراهیم] پرسید: از دودمانم [چطور]؟» فرمود: پیمان من به ستمگران نمی‌رسد. «کسی که بت پرستیده باشد [ستمگر است و] امام نخواهد بود.

محمد بن صفار نیز در *بصائر الدرجات* همین حدیث را از طریق محمد بن هارون از ابی یحیی الواسطی ... نقل کرده است. (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۹، ح ۱۱)  
 مرحوم شیخ مفید نیز با سند مرحوم کلینی این حدیث را آورده و در آن تصریح می‌کند «احمد بن محمد» در سند حدیث، «احمد بن محمد بن عیسی» است. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲)  
 ۲. باز مرحوم کلینی با سند «محمد بن الحسن عمن ذکره عن محمد بن خالد عن محمد بن سنان عن زید الشحام» چنین می‌آورد:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» قَالَ فَمَنْ عَظَمَهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ «قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» قَالَ: لَا يَكُونُ السَّفِيهَ إِمَامًا التَّقِي؛ (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۷۵)

[زید شحام] می‌گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: خداوند ابراهیم را بنده [خاص] خود قرار داد، پیش از آن که پیامبرش قرار دهد و او را به عنوان نبی برگزید، پیش از آن که رسول خود سازد و او را رسول خدا انتخاب کرد، پیش از آن که او را به عنوان خلیل خود انتخاب کند و او را خلیل خود قرار داد، پیش از آن که او را امام قرار دهد. هنگامی که همه این مقامات را برای او فراهم کرد، فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» این مقام به قدری در چشم ابراهیم علیه السلام بزرگ جلوه کرد که «پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به ستمگران نمی‌رسد.» سفیه نابخرد امام متقی نخواهد شد.

۳. حدیث دیگر مرحوم کلینی نیز بدین شرح است: علی بن محمد عن بن سهل زیاد عن محمد بن الحسين عن اسحاق بن عبدالعزيز أبي السفاتج عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول:

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 قَبَضَ يَدَهُ - قَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمَ ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فَمِنْ عَظَمِهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ ﷺ قَالَ يَا رَبِّ ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ (همو)

همانا خداوند ابراهیم را بنده خود گرفت، پیش از آن که پیامبرش قرار دهد و او را به عنوان نبی قرار داد، پیش از آن که رسول کند و او را رسول کرد، پیش از آن که او را به عنوان خلیل برگزیند و او را خلیل گرفت، پیش از آن که به امامت نایلش کند. پس چون همه این مقامات برای او جمع شد - و امام دست خود را مشت کرد [تا کنایه از این باشد که همه این ها جمع شد] - [خداوند به ابراهیم ﷺ] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم». پس این مقام در چشم ابراهیم ﷺ بزرگ جلوه کرد و گفت: پروردگار من! «از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به ستمگران نمی رسد.»

مرحوم مفید، حدیث اول را از این طریق نقل کرده است: «ابی الحسن الاسدی عن ابی الخیر صالح بن ابی حماد الرازی یرفعه قال: سمعت أبا عبد الله الصادق يقول: ...». (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲)

۴. باز مرحوم کلینی از امام رضا ﷺ همین مضمون را از طریق «ابو محمد القاسم بن العلاء رفعه عن عبد العزيز بن مسلم» چنین نقل کرده است:

إِنَّ الْإِمَامَةَ حَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْحَلِيلَ ﷺ بَعْدَ النَّبِيِّ وَالْحَلَّةِ مَرْتَبَةً ثَالِثَةً وَ فَضِيلَةً شَرَفَهُ بِهَا وَأَشَادَ بِهَا ذِكْرَهُ فَقَالَ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فَقَالَ الْحَلِيلُ ﷺ سُورًا بِهَا: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾؟ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿لَا تَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۸)

همانا خداوند بلند مرتبه، ابراهیم خلیل را پس از نبوت و خلعت در مرتبه سوم، به امامت نایل کرد و به این فضیلت تشرف داد و به وسیله آن، نام حضرت را بلند آوازه کرد، به این که فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» حضرت خلیل ﷺ که از این مقام مسرور شده بود عرض کرد: «از دودمانم [چطور]؟» خداوند تبارک و تعالی فرمود: «پیمان من به ستمگران نمی رسد.»

در سند این حدیث از مرحوم کلینی، تعبیر «رفعه» به کار رفته که مرحوم صدوق سند آن را از طریق مرحوم کلینی بدین شرح آورده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ ﷺ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ [الكليني] قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَخِيهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ...» (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۶۷۵؛ همو، بی تا: ج ۱، ۲۱۷)

اگر «قاسم بن مسلم» راوی برادرش و مروی «قاسم بن العلاء» باشد این حدیث از رفع،





بیرون می آید.

مرحوم صدوق سند دیگری نیز به این حدیث دارد که بدین شرح است: «حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِيُّ رحمته قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْمَرْزُوقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَامِدٍ عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْقَاسِمِ الرَّقَّامِ قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَخِيهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ...» (همو)

ظاهراً این روایات در مقام بیان بلندای رتبه امامتند، به این که این مقام بسی والاست، نه آن که شرط احراز امامت، گذراز مقام نبوت و رسالت و ... باشد.

۵. صاحب *بصائر الدرجات* نیز از طرق خود از امام صادق علیه السلام حدیثی را چنین نقل می کند: سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عبد الجبار عن محمد بن خالد البرقی عن فضالة بن ایوب عن عبد الحمید بن النضر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام:

ینکرون الامام المفروض الطاعة و یجحدونه و الله ما فی الارض منزلة عند الله اعظم من منزلة مفترض الطاعة، لقد کان ابراهیم علیه السلام دهرأ ینزل علیه الامر من الله و ما کان مفترض الطاعة حتی بد الله أن یکرمه و یعظمه فقال: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» فعرف ابراهیم علیه السلام ما فیها من الفضل فقال: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» أي و اجعل ذلك فی ذریتي قال الله عزوجل: «لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»؛ (صفا، ۱۴۰۴: ۵۰۹، ح ۱۲)

آنان امامی که اطاعتش واجب است را منکرند. به خدا سوگند در زمین منزلتی نزد خدا بزرگ تر از منزلت امام مفترض الطاعة نیست. همانا وحی مدتی طولانی بر ابراهیم علیه السلام نازل می شد و هنوز مفترض الطاعة نبود تا آن که خداوند او را بزرگ داشت و ارج نهاد و فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» حضرت ابراهیم علیه السلام فضیلتی که در این مقام است را شناخت و به همین رو گفت: «و از دودمانم [چطور]؟» یعنی این مقام را در دودمان من قرار ده. خداوند بلندمرتبه فرمود: «پیمان من به ستمگران نمی رسد.»

شبهه به این حدیث که شأن و منزلت امام را نزد خداوند، بزرگ ترین شأن و منزلت می داند، حدیثی دیگر در تفسیر عیاشی از هشام بن الحکم از امام صادق علیه السلام است که درباره فراز إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا می فرماید:

اگر خداوند نامی برتر از نام امام می دانست ما را به آن نام، می نامید. (عیاشی، بی تا، ج ۱، ۵۸)

حاصل آن که مقام امامت حضرت ابراهیم با استناد به دو دسته دلیل قرآنی و روایی از مقام نبوت و رسالت وی برتر است و آن چه اهل سنت در این باره آورده اند، با کاستی ها و مناقشه های جدی روبه روست. آنان امام را به معنای «نبی» دانسته اند. از این رو می توان گفت رتبه امامت

در نزد اهل سنت هم‌رتبه مقام نبوت است.

اهل سنت در این معنا ناگزیر از دو امرند: الف) تبیینی مناسب از زمان ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام به کلمات، با زمان اعطای مقام نبوت به ایشان، ارائه کنند؛ ب) برای اثبات معنای امامت به نبوت در آیه مورد بحث، دلیل بیاورند.

تا آن جا که جست‌وجو کردیم، اهل سنت به طور مبسوط در این دو امر بحث نکرده‌اند، جز چند نفر از جمله قاضی ابوبکر باقلانی که به نظر می‌رسد نخستین کسی است که به تبیین زمان ابتلا با زمان اعطای مقام نبوت پرداخته است. (به نقل از: رازی، ۱۴۱۱: ج ۴، ۳۸ - ۳۹) و سپس فخر رازی است که کوشیده ادله‌ای اقامه و اثبات کند که امامت حضرت ابراهیم علیه السلام در این آیه به معنای نبوت است (همو: ۳۹) و پس از او، آلوسی است که - با پیش فرض امامت ابراهیم علیه السلام در این آیه به معنای نبوت - درصدد تبیین رابطه امامت و نبوت حضرت ابراهیم علیه السلام برآمده و کوشیده است به این پرسش پاسخ دهد که چرا حضرت ابراهیم علیه السلام در میان انبیا، سمت پیشوایی دارد، یعنی با آن که ابراهیم علیه السلام پیامبر است و امامت در این آیه نیز معنای نبوت دارد، چرا تنها او در میان پیامبران متصف به صفت امام شده است. (نک: آلوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۵۹۱) بررسی کاستی‌ها و مناقشه‌هایی که بر نظریه اهل سنت وارد است در جای مناسب خود مطرح شده است. (نک: نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۲۵۳ - ۲۵۹)

## ۲. سیره حضرت عیسی علیه السلام در اقتدا به امام مهدی علیه السلام در عصر ظهور

فریقین درباره نزول حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور اتفاق نظر دارند. از دیدگاه مفسران هر دو فریق نیز آیاتی از قرآن ناظر به این موضوع است، از جمله آیه:

﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ (نساء: ۱۵۹)

و از اهل کتاب، کسی نیست مگر آن که پیش از مرگ خود حتماً به او ایمان می‌آورد.

با آن که درباره مرجع ضمیر «به» و «موتیه» اختلاف نظر وجود دارد، اما تفاسیر متعدّد کهن و متأخر سنی، مفاد این آیه را درباره نزول حضرت عیسی در آخرالزمان می‌دانند. مانند ابن جریر طبری که در بین اقوال تفسیری درباره این آیه، این قول را برمی‌گزیند:

هنگامی که حضرت عیسی علیه السلام از آسمان فرود می‌آید تا دجال به قتل برساند، تمام اهل کتاب به او ایمان می‌آورند و در آن زمان‌ها همه آیین‌ها یگانه می‌شوند که همان آیین اسلام حنیف و دین ابراهیم است. (طبری، ۱۴۰۸: ج ۴، ۱۸)

سپس ابن جریر، روایاتی از ابن عباس، ابی مالک، حسن بصری و قتاده در این زمینه نقل

می‌کند و در جمع بندی، این قول را به صواب نزدیک‌تر می‌داند. (همو: ۲۱) در تفسیر الدر المنثور روایات بیش‌تری در این باره از مصادر سنی نقل شده است. (نک: سیوطی، ۱۹۸۳: ج ۲، ۷۳۳ - ۷۳۶)

ابن کثیر نیز ضمن آن‌که این معنا را برای آیه، قول حق تلقی می‌کند می‌گوید: «ادله قاطعی بر این قول دلالت دارد که می‌توان به آن‌ها اتکا کرد.» (بصروی دمشقی، ۱۴۰۲: ج ۱، ۵۷۶) ابن کثیر، بابی با نام «ذکر الأحادیث الواردة في نزول عيسى بن مريم إلى الأرض من السماء في آخر الزمان قبل يوم القيامة» گشوده و در آن روایاتی متعدد از ابن عباس و برخی تابعین نقل کرده، (همو) ضمن آن‌که سند روایت ابن عباس از طریق سعید بن جبیر، صحیح تلقی شده است. (نک: عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۹۲)

قرطبی نیز همین معنا را از ابن عباس، حسن بصری، مجاهد و عکرمه می‌داند و بر آن تأیید ضمنی دارد. (قرطبی، ۱۳۸۷: ج ۶، ۱۰-۱۱) برخی مفسران اهل سنت نیز این قول را آورده‌اند، بی‌آن‌که آن را مردود بشمارند. (نک: بیضاوی، بی‌تا: ج ۱، ۲۴۸؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۲۰) این قول در نزد مفسران شیعی نیز پذیرفته شده است و آنان به حدیثی از علی بن ابراهیم استناد می‌کنند که در آن علی بن ابراهیم با سند خود از شهر بن حوشب چنین نقل می‌کند: حجاج بن یوسف گفت: در معنای این آیه در مانده‌ام... به وی درباره معنای آیه گفتم:

إِنَّ عِيسَى بِنَ مَرْيَمَ يَنْزِلُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَى الدُّنْيَا وَلَا يَبْقَى أَهْلَ مِلَّةِ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ إِلَّا وَآمَنَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِ عِيسَى وَيُصَلِّيَ خَلْفَ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: وَيَحْكُ أُنَى لِكَ هَذَا وَمَنْ أَيْنَ جِئْتُ بِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: حَدَّثَنِي بِهِ الْبَاقِرُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: جِئْتُ وَاللَّهِ بِهَا مِنْ عَيْنِ صَافِيَةٍ؛ (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۵۸ و نیز نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳، ۲۱۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶: ج ۴، ۲۶۷)

همانا عیسی بن مریم پیش از برپایی رستاخیز به دنیا فرود می‌آید و هیچ یهودی و مسیحی و دیگران نیستند، جز آن‌که به حضرت عیسی پیش از وفاتش ایمان می‌آورند و او پشت سر امام مهدی علیه السلام نماز می‌گزارد. [حجاج چون این سخن را شنید] گفت: وای بر تو! این معنا از کجاست؟ [شهر بن حوشب] می‌گوید: این را امام باقر محمد بن علی الحسین علیه السلام به من فرموده است. [حجاج] گفت: به خدا سوگند آن را از چشمه‌ای زلال و صاف گرفته‌ای.

آیه دیگری که در این زمینه مورد توجه مفسران فریقین قرار دارد، آیه‌ای است که درباره حضرت عیسی علیه السلام چنین می‌فرماید:

﴿وَأِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾؛ (زخرف: ۶۱)

و همانا آن، نشانه‌ای برای [فهم] رستاخیز است، پس زنه‌ار در آن تردید مکن، و از من پیروی کنید؛ این است راه راست!

شیخ طوسی احتمال می‌دهد این آیه درباره‌ی نزول حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور امام مهدی علیه السلام باشد. (طوسی، ۱۴۰۲: ج ۹، ۲۱۲) طبرسی نیز آیه را چنین معنا می‌کند:

﴿وَأِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ﴾، یعنی آن نزول عیسی علیه السلام من اشراط الساعة يعلم بها قربها؛

(طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۹، ۸۲)

«و همانا آن، نشانه‌ای برای [فهم] رستاخیز است» یعنی، نزول حضرت عیسی علیه السلام از نشانه‌های برپایی قیامت است که از طریق آن نزدیک بودن قیامت، دانسته می‌شود.

وی این معنا را از قول ابن عباس، قتاده، ضحاک و سدی می‌داند و سپس حدیث ابن جریج از جابر، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را نقل می‌کند که می‌فرماید:

ینزل عیسی بن مریم علیه السلام فیقول أمیرهم: صل بنا فیقول: لا إن بعضکم علی بعض أمراء تکرمة من الله هذه الأمة. اوردها مسلم فی الصحیح و فی حدیث آخر: کیف أنتم إذا نزل فیکم ابن مریم و إمامکم منکم. (همو)

تفاسیر صافی (فیض کاشانی، بی تا: ج ۴، ۲۹۸) و نمونه نیز بنا به یک احتمال در معنای این آیه، آن را درباره‌ی حضرت عیسی می‌دانند. در تفسیر نمونه می‌گوید:

نزول حضرت مسیح علیه السلام از آسمان طبق روایات متعدد اسلامی در آخر زمان صورت می‌گیرد و دلیل بر نزدیک شدن قیامت است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۱۱)

تفسیر کنز الدقائق این معنا را برای آیه، متعین دانسته است. (قمی مشهدی، ۱۴۱۱: ج ۱۲، ۸۹) در روایات شیعی نیز به نزول حضرت عیسی و نماز گزاردن ایشان پشت سر امام مهدی علیه السلام تصریح شده است. (برای مثال، نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ۵۰، ح ۱۰؛ صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۳۳۰، ح ۱۶)

در تفاسیر اهل تسنن، معنای آیه درباره‌ی نزول حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور، رونق بیش‌تری دارد؛ طبری با چند سند از ابن عباس دیدگاه وی را نقل می‌کند که گفته است آیه درباره‌ی نزول عیسی بن مریم علیه السلام است. از جمله حدیث جابر که می‌گوید:

کان ابن عباس یقول: ما أدری علم الناس بتفسیر هذه الآیة ام لم یفطنوا لها؟ قال: نزول عیسی بن مریم؛ (طبری، ۱۴۰۸: ج ۱۳، ۹۰)

ابن عباس می‌گفت: دانش مردم را درباره تفسیر این آیه نمی‌دانم یا آن‌که آنان معنای آیه را دریافته‌اند؛ آیه درباره نزول حضرت عیسی بن مریم است.

وی احادیثی دیگر از قول ابی‌مالک، حسن بصری، مجاهد، قتاده، سدی، ضحاک و ابن‌زید در همین معنا نقل کرده است. (همو: ۹۰ - ۹۱) سیوطی نیز بنا به مشی تفسیری خود در الدرالمشورروایاتی را در این باره گرد آورده است. (سیوطی، ۱۹۸۳: ج ۷، ۳۸۶ - ۳۸۷) قرطبی نیز ضمن نقل اقوال و احادیث درباره معنای آیه مورد بحث، این معنا که آیه مربوط به نزول حضرت عیسی علیه السلام است را تقویت کرده است. (قرطبی، ۱۳۸۷: ج ۱۶، ۱۰۶) وی حدیث مسلم و ابن‌ماجه را از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده که فرموده است:

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ؛ (همو)

چگونه خواهید بود هنگامی که فرزند مریم در بین شما فرود می‌آید و پیشوایتان از شما خواهد بود.

این حدیث در صحیح بخاری نیز نقل شده است. (نک: عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، باب نزول عیسی بن مریم، ۴۹۳، رقم ۲۲۳۳۹) ابن‌کثیر در تفسیر این آیه، نظر خود را به صراحت بیان داشته، آیه را درباره حضرت عیسی علیه السلام و فرود ایشان از آسمان برمی‌شمرد و اقوال دیگر را تضعیف می‌کند. وی در پی نقل دیدگاه خود می‌نویسد:

قال مجاهد: «وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ» أي آية الساعة خروج عيسى بن مريم عليه السلام قبل يوم القيامة وهكذا روى عن ابى هريرة و ابن عباس و ابى العالية و ابى مالك و عكرمة و الحسن و قتادة و الضحاك و غيرهم و قد تواترت الاحاديث عن رسول الله - صلى الله عليه [وآله] و سلم - أنه أخبر بنزول عيسى عليه السلام قبل يوم القيامة إماماً عادلاً و حكماً مقسطاً. (بصروی دمشقی، ۱۴۰۲: ج ۴، ۱۲۲ - ۱۲۳)

آلوسی در شرح این آیه کوشیده است وجه جمعی برای احادیثی بیابد که درباره هنگامه نزول حضرت عیسی علیه السلام در وقت نماز صبح است. چون برخی از روایات سنی از امامت حضرت عیسی علیه السلام و اقتدای امام مهدی علیه السلام به ایشان و برخی از امامت حضرت مهدی علیه السلام و اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به ایشان در این نماز، حکایت دارد. (نک: صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۳۳۰، ح ۱۶؛ قزوینی، بی تا: ح ۴۰۷) احادیث درباره اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به امام مهدی علیه السلام قطعی و بنا به قول ابن حجر عسقلانی از ابوالحسن الابدی و نیز بنا به دیدگاه ناصرالدین البانی، متواترند. (نک: عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، باب نزول عیسی بن مریم، ۴۹۳ - ۴۹۴؛ بانی، ۱۴۰۵: ح ۵، ۱۷۸) آلوسی نیز در این باره می‌نویسد:

والأكثر على اقتدائه بالمهدى في تلك الصلوة دفعاً لثوهم نزوله ناسخاً وأما في غيرها فيوم هو الناس لأنه الأفضل والشيعه تابی ذلك؛ (الوسى، ۱۴۱۷: ج ۱۴، ۱۴۷)<sup>۱</sup>

بیش تر دانشمندان بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام به امام مهدی علیه السلام در این نماز اقتدا خواهند کرد تا این توهم را از اذهان بزدايد که گمان نبرند، نزول حضرت از آسمان برای نسخ شریعت محمدی است، بلکه به آیین مسلمین عمل می‌کند تا بر دوام این شریعت تأکید ورزند. اما در نمازهای دیگر، وی امام مردم خواهد بود. چون او [پیامبر اولوالعزم و] برتر [از امام مهدی علیه السلام] است. اما شیعه این را بر نمی‌تابد.

البته وجه جمعی که آلوسی پیشنهاد کرده ناتمام است؛ چون - تا آن جا که می‌دانیم - روایات متعارض تنها درباره نماز صبح، وقت نزول حضرت عیسی علیه السلام است و نسبت به دیگر نمازها حدیثی نقل نشده است. بیش تر دانشمندان نیز بنا به قول آلوسی بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام در این نماز به امام مهدی علیه السلام اقتدا می‌کند و نسبت به نمازهای دیگر اظهار نظر نکرده‌اند؛ چون دلیلی در نفی و اثبات آن در دست نیست. تنها دلیل آلوسی و دیگران افضلیت حضرت عیسی علیه السلام از امام مهدی علیه السلام است که بر اساس آن چه گذشت، این نیز قابل دفاع نیست و مقام امامت از نبوت برتر است.

برخی دانشمندان شیعی درباره دلیل این اقتدا و به طور کلی همراهی حضرت عیسی علیه السلام با امام مهدی علیه السلام از این آیه شریفه مدد گرفته‌اند که می‌فرماید:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا...﴾  
(آل عمران: ۸۱)

و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آن چه را با شماست تصدیق کرد، البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاری اش کنید. [آن‌گاه] فرمود: «آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟» گفتند: «آری، اقرار کردیم.»

آنان می‌گویند: دلیل نمازگزاردن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر امام مهدی علیه السلام [و به طور کلی همراهی ایشان با امام مهدی علیه السلام] به دلیل این پیمانی است که خداوند از پیامبرانش گرفته تا به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان آورند و وی را یاری رسانند و نصرت امام مهدی علیه السلام نصرت رسول

۱. وی به برخی از روایات درباره نزول حضرت عیسی و سرانجام حیات ایشان در آخر الزمان اشاره می‌کند و در پی آن می‌نویسد: این بحث در کتاب *البحر الزاخره سفارینی* به طور کامل آمده است.

خداست. [چون آیین ایشان را بدون هیچ اشتباهی احیا می‌کند] (جزایری، ۱۴۱۷: ج ۳، ۹)  
 البته احادیثی دیگر در مصادر اهل تسنن با سند صحیح وجود دارد که از حاکمیت حضرت  
 عیسی علیه السلام در آن عصر خبر می‌دهد، مانند حدیث بخاری از ابوهریره از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله که  
 می‌فرماید:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يُنَزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حُكْمًا عَدْلًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلُ  
 الْحَنَظِيرَ وَ...؛ (عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۹۱، رقم ۳۴۴۸)

به خدایی که جانم به دست اوست، به زودی عیسی بن مریم در میان شما به عنوان  
 حاکم عدل فرود می‌آید و صلیب را [که نماد نصرانیت است و آن را تعظیم می‌کنند]  
 می‌شکند و خوک را می‌کشد [که کنایه از تحریم گوشت خوک است].

از وجه جمع بین این روایت و روایاتی که از امامت حضرت مهدی علیه السلام سخن می‌گوید  
 می‌توان زعامت ایشان را در برخی از امور، یا در منطقه‌ای از مناطق، مانند مناطق  
 مسیحی نشین که امکان دارد بعداً مسلمان شوند، محسوب کرد و گرنه - تا آن جا که می‌دانیم -  
 در بین امت، چنین قولی رایج و مشهور نیست که زعامت کلی در عصر ظهور به عهده حضرت  
 عیسی علیه السلام است.

به هر حال، نزول حضرت عیسی علیه السلام و اقتدای حضرت به امام مهدی علیه السلام در نماز، امری  
 قطعی بین فریقین است (نک: صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۳۳۰، ح ۱۶؛ قزوینی، بی تا: ح ۴۰۷؛ مقدسی  
 شافعی، ۱۴۱۶: ۲۹۲) به همین دلیل، با آن که حضرت عیسی علیه السلام پیامبر اولوالعزم به شمار  
 می‌رود، مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از مقام نبوت او برتر است.  
 ابن حجر در این زمینه نکته لطیفی دارد و می‌نویسد:

و في صلوة عيسى خلف رجل من هذه الامة مع كونه في آخر الزمان وقرب قيام  
 الساعة دلالة للصحيح من الأقوال أن الأرض لا تخلو عن قائم لله بحجة؛ (عسقلانی، ۱۳۷۹،  
 ج ۶، ۴۹۴)

نماز گزاردن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر مردی از این امت که در آخر الزمان و نزدیک  
 برپایی قیامت ظهور می‌کند، دلیل بر درستی دیدگاهی است که زمین از کسی که به  
 حجت و دلیل، دین خدا را برپا می‌دارد، تهی نمی‌ماند.

مضمون همین تعبیر از امام علی علیه السلام به صورت: «اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ  
 بِحُجَّةٍ» نقل شده است. (نهج البلاغه: حکمت ۱۳۹)  
 ابن ابی الحدید در شرح این حدیث از امام علی علیه السلام می‌نویسد:

چون زمان، از کسی که از ناحیه حق تعالی بر بندگانش [در امر هدایت] سیطره دارد، خالی نخواهد بود. (معتزلی، ۱۳۸۷: ج ۱۸، ۳۵۱)

به هر روی، مفسران فریقین نزول حضرت عیسی علیه السلام از آسمان و اقتدا به حضرت مهدی علیه السلام در عصر ظهور را پذیرفته‌اند و آیاتی از قرآن را دلیل این امر دانسته‌اند. این تلقی از آیات در بین سلف از صحابه و به ویژه تابعین، مطرح بوده است.

با درک رتبه امامت حضرت مهدی علیه السلام - که بنا به دو دلیل ذکر شده، برتر از مقام نبوت است - حدیث «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمِيتَتُهُ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۷۶) و احادیث شبیه به آن، که در مصادر فریقین نقل شده‌اند، ژرف و واقع بینانه معنا می‌شوند. معرفت به این امام، نجات از مرگ جاهلی است؛ چون این معرفت و اعتقاد، لازمه ایمان به خدا و کتاب او و نیز تصدیق تعالیمی است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از ناحیه خداوند آورده است.

### نتیجه

در فرآیند شخصیت‌شناسی امام مهدی علیه السلام بحث از رتبه و مقام امامت آن حضرت است و برتری مقام امامت حضرت مهدی علیه السلام از مقام نبوت و رسالت با دو دلیل محکم، اثبات شدنی است:

۱. آیه معروف «ابتلا» درباره امامت حضرت ابراهیم علیه السلام که تأمل در مفاد آن، این برتری را ثابت می‌کند. با توجه با مفاد این آیه و سایر آیات قرآن و نیز مفاد روایات در مصادر شیعی، رتبه امام در این آیه فراتر از نبوت است و زمان اعطای این مقام به حضرت ابراهیم علیه السلام پس از رسالت ایشان است. این معنا با تحلیل ساختار ادبی آیه، نزول وحی پیش از امامت، درنگ در آزمون‌ها، تأمل در زمان دعای ابراهیم علیه السلام و تمسک به سیاق آیات به دست می‌آید. اهل سنت به طور مشخص درباره رتبه امامت در این آیه، بحث نکرده‌اند. آنان اساساً «امام» را به معنای «نبی» دانسته‌اند. از این رو می‌توان گفت رتبه امامت در نزد اهل سنت، هم‌رتبه مقام نبوت است.

۲. فریقین درباره نزول حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور اتفاق نظر دارند. از دیدگاه مفسران هر دو فریق نیز، آیاتی از قرآن ناظر به این موضوع است؛ از جمله آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (نساء: ۱۵۹) و نیز: «وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُون هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ». (زخرف: ۶۱)

در روایات شیعی نیز به نزول حضرت عیسی علیه السلام و نماز گزاردن ایشان پشت سر امام





مهدی علیه السلام تصریح شده است. برخی دانشمندان شیعی درباره دلیل این اقتدا به طور کلی همراهی حضرت عیسی علیه السلام با امام مهدی علیه السلام از آیه ۸۱ سوره آل عمران مدد گرفته اند. آنان می گویند: دلیل نمازگزاردن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر امام مهدی علیه السلام به دلیل پیمانی است که خداوند از پیامبرانش گرفته تا به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان آورند و وی را یاری رسانند و نصرت امام مهدی علیه السلام نصرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است.

## منابع

١. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، به کوشش: محمدحسین العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
٢. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الاثمة، تحقیق: علی الفاضلی، قم، المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۲۶ق.
٣. البانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الاحادیث الصحیحة، بیروت، المكتبة الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ق.
٤. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
٥. بصروی دمشقی، اسماعیل بن عمر (ابن کثیر)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۲ق.
٦. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مكتبة الوجدانی، بی تا.
٧. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
٨. جزائری، سید طیب، البراهین الاثنی عشر علی وجود الامام الثاني عشر، بیروت، مؤسسة دار الکتب، ۱۴۱۷ق.
٩. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
١٠. رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
١١. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳م.
١٢. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
١٣. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
١٤. \_\_\_\_\_، عیون اخبار الرضا، قم، مكتبة المصطفوی، بی تا.
١٥. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تصحیح: محمد کوجه باغی، قم، بی تا، ۱۴۰۴ق.
١٦. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسین، بی تا.
١٧. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق: محلاتی و طباطبایی، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.



۱۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آیات القرآن (تفسیر طبری)، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
۲۰. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۲۱. عسقلانی، احمد بن علی (ابن حجر)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی (کتاب التفسیر)، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة الاسلامية، بی تا.
۲۳. فیض کاشانی، محمد محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد حسین درایتی و رضا نعمتی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۴. \_\_\_\_\_، الصافی فی تفسیر القرآن، تصحیح: شیخ حسین اعلمی، بیروت، دارالمرتضی، بی تا.
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
۲۶. قزوینی، محمد بن یزید (ابن ماجه)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۷. قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، مؤسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد، ۱۴۱۱ق.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر (المنسوب الی) القمی، تصحیح: سید طیب موسوی، قم، بی تا، ۱۴۰۴ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق.
۳۰. گنجی شافعی، محمد، البیان فی اخبار صاحب الزمان، تحقیق: محمد کاظم محمودی، بی جا، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، ۱۴۳۱ق.
۳۱. معتزلی، عبد الحمید بن محمد (ابن ابی الحدید)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۳. \_\_\_\_\_، اوائل المقالات، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۳۴. مقدسی شافعی، یوسف، *عقد الدرر فی اخبار الممتظر*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۴۱۶ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و یکم، ۱۳۸۶ش.
۳۶. نجارزادگان، فتح‌الله، *بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت و شخصیت شناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه* در دیدگاه فریقین، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## موانع و آفات انتظار

رضاعلی نوروزی\*

محمد نجفی\*\*

فاطمه هاشمی\*\*\*

### چکیده

این مقاله با هدف بازشناسی برخی از موانع و آفات انتظار به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نوشته شده است. موانعی که این مقاله به آن‌ها پرداخته عبارتند از: استبعاد ذهنی ظهور، خو گرفتن به شرایط موجود، تهدید منافع، شتاب‌زدگی، عافیت‌طلبی، نگرش منفی به انتظار، عدم رشد فکری و عدم معرفت به امام زمان علیه السلام. آفات در کمین امر انتظار که در این مقاله ذکر شده، شامل منجی‌گرایی، ملاقات‌گرایی، مدعی‌پروری، غلو در محبت و باطن‌گرایی است. نتایج مطالعات و بررسی‌ها در مورد علل و ریشه‌های موانع و آفات، حاکی از آن است که عوامل بروز موانع و آفات در برخی موارد مربوط به منشأ (روایات مطرح‌کننده تفکر انتظار مهدی موعود) و گاه در نگرش و عملکرد متولیان امور دینی و فرهنگی و گاه در سوء برداشت نظری و سوء عملکرد پیروان این اعتقاد عظیم و تحول‌آفرین است. در پایان به منظور پالایش اندیشه رایج در جامعه، پیشنهاداتی ارائه شده است.

### واژگان کلیدی

انتظار، منتظر، امام زمان علیه السلام حضرت حجت علیه السلام تربیت، موانع، آفات.

\* استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان. (norozi.r@gmail.com)

\*\* استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان.

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان.

اعتقاد به وجود و ظهور حضرت حجت علیه السلام از جمله اعتقادات اسلامی - شیعی است که همانند سایر اجزاء اعتقادات دینی، آثار سازنده و تربیتی مثبت متعددی بر آن مترتب است. مهدویت و انتظار، بحث اعتقادی محض نیست، بلکه ارزش تربیتی بسیار دارد. وقتی از طریق براهین عقلی و نقلی، ضرورت اعتقاد به وجود و ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام اثبات می شود، تنها مجموعه ای از علوم و معارف اسلامی برای افراد فراهم می آید، اما وقتی مهدویت و انتظار به منزله ایدئولوژی طرح می شود به زندگی انسان ها جهت می دهد و تحولات عظیم هیجانی، عاطفی، اجتماعی و عملی در زندگی افراد ایجاد می کند. هنگامی که جریان تربیت دینی، مشتمل بر بعد تربیتی مهدویت شکل می گیرد، امکان ظهور آسیب و بنابراین، آسیب شناسی فراهم می شود؛ زیرا در جریان تربیت دینی، دست آدمی گشوده می شود و اکنون اوست که باید با فهمی که از دین کسب می کند، به عمل روی آورد و زمینه تحقق برداشت های خود را هموار کند. در این مسیر، افق کوتاه دید آدمی، بدفهمی ها را در دامن می پرورد، چنان که دامنه محدود همت او، بدکرداری ها را در پی می آورد. از این رو، آسیب شناسی تربیتی مهدویت، تلاشی برای بازشناسی این گونه لغزش های فکری و عملی است. (باقری، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۴۶) با توجه به جنبه تربیتی انتظار بازشناسی موانع و آفات انتظار و عوامل پیدایش آن ها ضرورت پیدا می کند؛ چرا که تربیت به خصوص تربیت دینی، امری تدریجی و ظریف و حساس است که باریک بینی و دقت فراوان می طلبد. این حساسیت و ضرورت دقت در دوران غیبت اهمیت بیش تری دارد. از آن جا که انتظار در طول تاریخ، مؤثرترین عامل مقاومت و پایداری در مبارزه با ظلم و بی عدالتی، مخصوصاً در نزد شیعیان بوده است، دشمنان و استعمارگران در صددند تا با استفاده از امکانات عصر ارتباطات و فن آوری و مقولاتی مانند اینترنت و تعاملات فرهنگی بین جوامع، با ایجاد تحریف ها، شبهات و انحرافات در امر ظهور، مانع از تحقق انتظار در میان مسلمانان به خصوص شیعیان شوند یا آن را مسخ کنند و به امری بی روح و عامل رخوت و انفعال تبدیل نمایند تا به راحتی بتوانند بر جوامع اسلامی غالب آیند و منافع و مطامع خود را تأمین کنند. تربیت دینی و تربیت منتظر، مبتنی بر اصول و معیارهای اصیل دینی است. با توجه به این که تربیت دینی و تربیت منتظر از دو بعد علمی و عملی برخوردار است، اگر در حیطه نظری، معیارهای اصیل برگرفته از روایات ائمه اطهار علیهم السلام و آیات قرآن، با کج فهمی و سوء تعبیر فهمیده شود، یا افرادی در حیطه عملی به افراط و تفریط بگرایند، زمینه ایجاد آسیب



فراهم می‌شود و امری به این عظمت که موهبت و فرصتی برای رشد و تعالی انسان‌هاست به عاملی برای انحطاط و سقوط انسان‌ها در ورطهٔ هلاکت و گمراهی تبدیل می‌شود. شناخت موانع و آفات انتظار، از آن جهت مهم و حیاتی است که اندیشه‌های انحرافی، هرگز خود را با عناوین باطل مطرح نمی‌کنند و همیشه در پناه ظواهر دینی وارد میدان می‌شوند و اگر مربیان و متولیان تعلیم و تربیت و هدایت اجتماع، آسیب‌ها و خطرات مسیر و تاکتیک‌های دشمن را نشناسند، راهکارهای مناسب برای جلوگیری از آن‌ها یا مبارزه با آن‌ها ارائه نخواهند کرد.

این مقاله ضمن پاسخ‌گویی به سئوالات زیر و بررسی دلایل انحراف از مسیر انتظار، برای رفع موانع و پیش‌گیری از بروز آفات پیشنهاداتی ارائه می‌دهد: چه عواملی مانع تحقق انتظار می‌شود؟ آفات و آسیب‌های در کمین امر انتظار چیست؟

### موانع تحقق انتظار

انتظار در مفهوم کلی، امری فطری و حالتی نفسانی است که با زندگی انسان عجین شده و به معنای چشم به راه بودن برای کسی یا حادثه‌ای است. اما انتظار حضرت امام زمان علیه السلام که در این نوشتار منظور است، تنها طریقی برای رسیدن به مقصد نیست، بلکه خود انتظار موضوعیت دارد؛ چراکه حقیقت انتظار، اتصال به مولا و محبوب است و آثار و برکات سازندهٔ آن در فکر و اندیشه، گرایش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی نمایان می‌شود. اما گاه عواملی مانع از بهره‌مندی برخی افراد از موهبت انتظار و برکات ناشی از آن می‌شوند. در این بخش به معرفی برخی از موانع تحقق انتظار فرج حضرت حجت علیه السلام در وجود انسان‌ها پرداخته می‌شود.

### الف) استبعاد ذهنی ظهور

خداوند در آیات شریفه‌ای - که در بخش پایانی دعای عهد نیز آمده است - می‌فرماید:

﴿أَتَمُّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً \* وَتَرَاهُ قَرِيباً﴾ (معارج: ۶-۷)

زیرا آنان آن [عذاب یا به تعبیر وارده در دعای عهد، امر ظهور] را دور می‌بینند، و [ما] نزدیکش می‌بینیم.

اساس استبعادی که مطرح می‌شود از دو جنبه قابل طرح است: یکی غیرممکن بودن امر ظهور و دیگری وجود مردی از نسل حضرت زهرا علیها السلام. در مورد ناممکن بودن ظهور، گفته می‌شود: چگونه با توجه به پیچیدگی‌ها و تعدد مشکلات و مسائل بشری در زندگی معاصر، بر

تمام آن‌ها می‌توان فائق آمد؟ از طرفی چگونه ممکن است مردی با یارانی اندک آن هم از قشر مستضعف جامعه بتواند با ابرقدرت‌های حاکم بر جوامع انسانی و در حقیقت حاکم بر جهان به مبارزه بپردازد و بر آنان پیروز شود، در حالی که حاکمان ستمگر، به انواع سلاح‌های کشتار جمعی مجهز و دارای قدرت تخریبی فوق تصور هستند. از طرفی، بشر امروزی بیش از هر زمانی، از انسانیت خود غافل شده و راه سربه‌هوایی پیش گرفته و در آشفتگی و تشویش فکری بسر می‌برد. ارائه نمونه‌های عینی از تاریخ انبیای پیشین و صدر اسلام پاسخ قانع‌کننده‌ای برای ناباوران نیست؛ چراکه آنان قدرت سلاح‌های امروزی را بیش‌تر باور دارند. نتیجه چنین طرز فکری عدم پذیرش امکان تحقق ظهور و در نتیجه محرومیت از لذت انتظار است.

اما آیا انقلاب اسلامی ایران و پیروزی بزرگ‌مردی بدون سلاح در همین دوره از تاریخ نیز نمی‌تواند این ناباوری را تغییر دهد؟ جامعه‌ای که بستر انقلاب اسلامی قرار گرفت، تحت تربیت و فرهنگ اسلام ناب نبود، اما در میان افراد آن جامعه افراد بسیاری بودند که فطرتشان به خواب ابدی نرفته بود و با تلنگری بیدار شدند و ندای امام را لبیک گفتند. پس همواره امکان تسلیم افراد در برابر امام و رهبری که انسان‌ها را به سوی فطرتشان فرا می‌خواند وجود دارد. از طرفی تردیدهایی در مورد میزان عمر حضرت مهدی علیه السلام و سلامتی و زنده بودن ایشان مطرح شده و وجود ایشان و عمر طولانی آن حضرت از نظر عقلی و علمی غیرممکن انگاشته می‌شود.

وقتی کسی نتواند موجود بودن موعود را بپذیرد ناگزیر نمی‌تواند منتظر او باشد. اما در حقیقت عقل و علم منکر هیچ‌کدام از موارد مطرح شده نیست و این برداشت در حقیقت فروکاستن عقل و علم به نازل‌ترین سطح علم یعنی علم حسی است. از طرفی با توجه به این‌که انسان موجودی محدود است، علم و عقل او نیز محدودیت‌هایی دارد. اساساً کمال عقل و علم در این است که محدودیت‌های خود را بشناسد. (تا بدان جا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم) عقل همیشه کلیات را می‌فهمد و توان اثبات یا نفی آن را دارد و بس. اما اظهار نظر درباره مصادیق جزئی را بیرون از حیطه فعالیت خود می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۴۰) از این رو در مورد مسئله ظهور نیز بحث امکان و ضرورت تحقق حکومت جهانی عدالت‌گستر و حیات طیبه این جهانی را می‌توان از منظر عقل بررسی کرد. اما در مورد مصداق منجی بشریت یعنی حضرت مهدی علیه السلام عقل فقط می‌تواند به صورت کلی راهنمای انسان باشد. عقل نه تنها منکر امکان تحقق امر مورد انتظار نیست بلکه وجوب آن را اثبات می‌کند. با توجه به این‌که خداوند حکیم است و نظام موجود هستی، نظام احسن است که توسط خالق



حکیم به وجود آمده و جهان و تاریخ بشری دارای سیر تکاملی است. پس ضرورت دارد که تاریخ بشری به دوران حاکمیت عدالت، پایان بردگی، مساوات در ثروت، امنیت و آزادی، کمال علم و عقل منتهی شود. این که ظهور حضرت حجت علیه السلام را از «اشراط الساعه» می شناسند و ویژگی قیامت «وَأَمَّا زُورُ الْيَوْمِ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ» (یس: ۵۹) جدایی کامل حق از باطل است، شاید به همین دلیل باشد که کمال زندگی زمینی به جدا شدن جبهه حق از جبهه باطل است، تا دنیا شایستگی قیامتی شدن را پیدا کند. از طرفی چون نظام احسن عالی ترین جواب را به نیازهای انسان می دهد، نظام بشری بدون یک قطب برین انسانی امکان ندارد که بتواند به عالی ترین مراتب خود برسد، پس هیچ ستمی پایدار نخواهد بود. (طاهرزاده، ۱۳۸۶: ۱۵۱ و ۱۵۲) به همین دلیل است که بیش تر انسان های آزاده جهان به ظهور منجی در آخرالزمان اعتقاد دارند و انتظار، امری فراگیر در میان امت هاست، هرچند که در مورد مصداق منجی با هم تفاوت دارند. پیروزی حزب الله بر اسرائیل در جنگ ۳۳ روزه نشان دهنده امکان غلبه حق بر باطل است. اما در مورد طول عمر حضرت مهدی علیه السلام و نوع زندگی ایشان نیز دلیل علمی قاطعی برای نفی امکان حیات چندصدساله برای انسان وجود ندارد و موارد تاریخی مثل حضرت نوح علیه السلام نیز شاهدهی بر این مدعا است. البته طرح مباحث ساده زیست شناختی و تاریخی در شأن امری بدین عظمت نیست و شاید نوعی تنزیل برای امر الهی ظهور حضرت مهدی علیه السلام محسوب شود اما جهت تقریب به ذهن، چاره ای جز اشاره نبود.

#### ب) خو گرفتن به شرایط موجود

از موانع تحقق امر انتظار فرج حضرت مهدی علیه السلام مانوس شدن افراطی با زندگی عادی و غرق شدن در روزمرگی هاست که باعث می شود انسان، جدا از نداشتن درک درست از کاستی ها و نواقص اوضاع موجود، خود را در شرایط مطلوب احساس کند و دنبال این باشد که مطابق برنامه ریزی هایش زندگی خود را پیش برد و به آرمان های محدود خود دست یابد. نتیجه این تلقی از زندگی، علاقه به حفظ شرایط موجود است و چنین فردی تلاش می کند تا وضع موجود دست نخورد و سر و سامانی که به زندگی اش داده دست خوش هیچ تغییری نشود. در چنین شرایطی مهدویت و انتظار ظهور، اموری حاشیه ای، واژگانی بی روح و هم ردیف با واژه های دیگری باشد و هیچ گونه تأثیر تربیتی و سازنده در زندگی انسان نمی گذارد. در برخی از روایات به موضوع غفلت و تغافل گروهی از مردم از امر عظیم ظهور حضرت مهدی علیه السلام اشاره شده است. در روایتی آمده است که در محضر امام صادق علیه السلام از حضرت قائم علیه السلام یاد شد، آن حضرت فرمود:

إِنَّ الْقَائِمَ إِذَا قَامَ يَقُولُ النَّاسُ أَنِّي ذَلِكَ وَقَدْ بَلَيْتَ عِظَامُهُ؛ (نعمانی، ۱۳۶۳: ۲۲۲)

بدانید که هرگاه او قیام کند، حتماً مردم می‌گویند: این چگونه ممکن است؟  
درحالی که (چندین و چند سال است) استخوان‌های او نیز پوسیده شده است.

انتظار، ایمان به آینده است و لازمه‌اش انکار حال و تلاش برای تغییر شرایط موجود یا حد اقل آرزوی تغییر وضع موجود است. کسی که از شرایط فعلی خشنود و راضی است، چگونه می‌تواند منتظر باشد بلکه او بیش‌تر یک محافظه‌کار است (شریعتی، ۱۳۸۵: ۳۶) و از هر حادثه‌ای که وضع موجود را متحول کند بیمناک است و چگونه می‌تواند منتظر حادثه‌ای به عظمت ظهور باشد؛ چراکه با ظهور حضرت مهدی علیه السلام و جهت برقراری حکومت جهانی آن حضرت، تمام سامان‌های امروزی دچار آشفتگی و از هم‌گسستگی می‌شود. پس غفلت و تغافل موجب عدم شناخت کاستی‌ها و نابسامانی‌ها و در نهایت محرومیت از مواهب انتظار خواهد شد.

### ج) تهدید منافع

تحقق ظهور حضرت مهدی علیه السلام امری است که منافع دو گروه را تهدید می‌کند. لذا تحقق انتظار برای آن‌ها غیرممکن است.

گروه اول، حاکمان و اشراف و ستمگرانی هستند که رونق زندگی آن‌ها در گرو بی‌بند و باری، فساد و ظلم و بیداد است و از بردگی انسان‌های دیگر روز به روز به نان و نوای بیش‌تری می‌رسند و روشن است که ظهور حضرت مهدی علیه السلام و قیام ایشان در برابر کج‌روی‌ها و بیدادگری‌هاست که مساوی با خواری و به‌ذلت کشیده شدن متکبران ظالم و پیروزی صلح، عدالت و آزادی بر استکبار، استعباد، ظلم و اختناق، برقراری مساوات کامل میان انسان‌ها در امر ثروت، منتفی شدن کامل مفاسد اخلاقی و جنگ و نفاق است. (طیبسی، ۱۳۸۱: ۳۸۴) چگونه می‌توان توقع داشت جماعتی که رفاه و عیش و نوش زندگی آن‌ها در جهل و استثمار انسان‌هاست منتظر ظهور مردی باشند که عقول و خرده‌های انسانی را به کمال می‌رساند و در نتیجه مانع پذیرش ظلم و ستم می‌شود و از طرفی خود، تمام ستم‌کاران را به خاک مذلت می‌نشانند. پس ستمگران و زورگویان اساساً نمی‌خواهند ظهوری در کار باشد و نمی‌توانند منتظر ظهور حضرت حجت علیه السلام و نابودی خود باشند.

گروه دیگری که امر ظهور، منافع آنان را به خطر می‌اندازد روحانی‌نمایی هستند که در حقیقت علوم دینی در رشد عقل و ایمان آن‌ها تأثیری نگذاشته بلکه ابزاری در دست آنان



جهت نیل به مطامع دنیوی بوده است. این گروه که امام راحل علیه السلام به حق، آنان را «آخوند درباری» نام نهادند در لباس دین و دین‌داری بزرگ‌ترین ضربه‌ها را به دین وارد نموده‌اند. آن‌ها اموال مردم را با عناوین دینی از قبیل خمس و زکات و خیرات دریافت می‌کنند و به جای مصرف شرعی، به مصارف شخصی می‌رسانند یا برای حفظ موقعیت خود، از آن اموال برای تقویت حاکمان زر و زور استفاده می‌کنند و با تفسیرهای غلط از انتظار، آن را به عامل انفعال و رخوت و سکوت و تسلیم تبدیل می‌کنند و بدین وسیله بهترین فرصت را برای حاکمان ستمگر فراهم می‌آورند و خود در کنار آن‌ها زندگی مسالمت‌آمیزی را اختیار می‌کنند. (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۰-۳۰) حتی در شرایط امروزی نیز روحانیان و عالمانی هستند که از پرداختن به موضوع مهدویت و تبیین اندیشه‌ها و مفاهیم مهدویت و انتظار خودداری می‌کنند؛ کسانی که سربازان امام زمان علیه السلام محسوب می‌شوند اما در جهت تبلیغ ایشان کاری نمی‌کنند و ایشان را نمی‌خواهند. (عزیزی، ۱۳۸۳: ۹-۱۱) روشن است که چنین کسانی نمی‌توانند منتظران ظهور باشند؛ چراکه طولانی شدن دوران غیبت، تأمین‌کننده منافع مادی و آوازه و شهرت آنان است. مطلوب اینان غایب آل محمد علیهم السلام است، نه قائم آل محمد علیه السلام (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۱) قرآن کریم در آیاتی، این‌گونه افراد را چنین انتقاد می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان، اموال مردم را به ناروا می‌خورند و از راه خدا بازمی‌دارند و کسانی که زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند، ایشان را از غذایی دردناک خبر ده.» (توبه: ۳۴) این آیه خطاب به پیروان رسول خداست و به راه و رسم ادیان پیشین اشاره دارد، اما در دوران غیبت نیز این چنین قصه‌هایی بسیار تکرار شده است.

#### د) شتاب‌زدگی

استعجال و شتاب‌زدگی برای ظهور، یکی دیگر از آسیب‌های انتظار است، در حالی که هیچ تأثیری در تعجیل امر ظهور ندارد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ مِنْ اسْتِعْجَالِهِمْ هَذَا الْأَمْرَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْجَلُ لِعِبَادِهِ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ غَايَةٌ يَنْتَهِي إِلَيْهَا فَلَوْ قَدْ بَلَغُوا لَمْ يَسْتَفِدُوا سَاعَةً وَ لَمْ يَسْتَأْخِرُوا؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۶۹)

شتاب مردم برای این کار، آن‌ها را هلاک ساخت. خداوند به جهت شتاب مردم، شتاب نمی‌کند. برای این امر مدتی است که باید پایان پذیرد. اگر پایانش فرارسد، آن را ساعتی پیش و پس نیفکند.

بنابر فرمایش قرآن کریم عجلول بودن از ویژگی‌های وجودی انسان است.

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾؛ (انبیاء: ۳۷)

انسان، عجول آفریده شده است.

البته واضح است که ویژگی‌های وجودی انسان با توجه به نوع استفاده از آن‌ها می‌تواند ممدوح یا مذموم باشد. از جمله شتاب‌های ممدوح، عبارات «حی علی الصلاة» و «حی علی الفلاح» و «حی علی خیر العمل» است که مؤمنان، هر روز چندین بار به شتاب فرا خوانده می‌شوند و اما شتاب و عجله مذموم، شتابی است که عمل پیش از موعد و موقع را به بار آورد. گاه پیش می‌آید که انسان به دلیل عجله، شر و زیان خود را می‌طلبد، مثل اصراری که منکران قیامت و مخالفان انبیا در فرا رسیدن قیامت و عذاب الهی داشتند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾؛ (اسراء: ۱۱)

و انسان [همان‌گونه که] خیر را فرا می‌خواند، [پیشامد] بد را می‌خواند و انسان همواره شتابزده است.

حضرت علی علیه السلام نیز در باره پرهیز از شتاب زندگی هشدار می‌فرماید:

مبادا هرگز در کاری که وقت آن فرا نرسیده، شتاب کنید یا در کاری که وقت آن

رسیده، سستی ورزید! (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۹۱)

در مورد امر ظهور حضرت حجت علیه السلام نیز عجله و شتاب‌زدگی، مذموم و ناپسند شمرده شده است. شتاب‌زدگی در روایتی از امام صادق علیه السلام عامل هلاک انسان معرفی شده است. عبدالرحمن بن کثیر گوید:

در محضر امام صادق علیه السلام بودم که مهزم بر آن حضرت وارد شد و عرضه داشت: فدایت شوم خبرده مرا از این امری که منتظرش هستیم، چه وقت خواهد بود؟ حضرت صادق علیه السلام فرمود: «ای مهزم وقت‌گذاران دروغ گویند و عجله‌کنندگان هلاک گردند و تسلیم‌شدگان نجات یابند. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۶۸)

شتاب در امر ظهور می‌تواند آسیب‌های متعددی به دنبال داشته باشد که به برخی از آن‌ها در زیر اشاره می‌شود:

- پیروی از مدعیان دروغین و رفتن در دام خرافات و انحرافات؛
- یأس از تحقق امر ظهور و تکذیب روایات مربوط به این امر؛
- انکار وجود حضرت ولی عصر علیه السلام؛



- اعتراض به تقدیر الهی و قرار گرفتن در زمره یاران ابلیس؛
- تردید در عدل خدا و نفی حکمت طولانی شدن غیبت؛
- تمسخر و استهزاء منتظران؛
- تردید درباره تمام روایات اهل بیت علیهم السلام.

با توجه به موارد فوق روشن می شود که چرا امام صادق علیه السلام عجله و شتاب را عامل هلاک انسان معرفی نموده اند و باید دقت شود که تسلیم مذکور در روایت، تسلیم در برابر امر و اراده الهی است، نه پذیرش شرایط موجود و تسلیم در برابر حکومت های جائز. عبدالرحمن بن کثیر از حضرت امام صادق علیه السلام آورده که درباره آیه ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾؛ (نحل: ۱) «امر خداوند آمد در آن شتاب نکنید» فرمود: «آن امر ماست. خدای امر فرموده که در آن عجله نشود تا این که سه لشکر، آن را تأیید کنند: فرشتگان و مؤمنان و رعب.» خروج او (حضرت قائم) همانند خروج حضرت رسول خدا خواهد بود. (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۴۰)

روشن است که اگر کسی راه را به درستی شناخته باشد می کوشد وظایف خود را در دوران غیبت بازشناسد و به آن ها عمل کند و در مسیر رضایت امام زمان علیه السلام و قرب الهی حرکت کند. در چنین شرایطی تقدم و تأخر ظهور، ضرری به فرد نمی رساند، هرچند هر مؤمن منتظری همواره باید آرزومند ظهور باشد اما تسلیم در برابر فرمان حق ضرورت دارد. در این صورت مطابق روایات، از فضایی چون اجر جهاد در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و قرار گرفتن در زمره اهل بیت علیهم السلام برخوردار خواهد شد:

أَمَّا إِنَّ الصَّابِرَ فِي غَيْبَتِهِ عَلَى الْأَذَى وَ التَّكْذِيبِ بِمَثَلَةِ الْمُجَاهِدِ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ (صدوق، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۱۷)

آن ها که در زمان غیبت او بر آزار و طعنه و تکذیب دشمنان صبر کردند، مانند کسانی هستند که در حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شمشیر زده اند.

أَنْ مَنِ انْتَهَزَ أَمْرَنَا وَ صَبَرَ عَلَى مَا يَرَى مِنَ الْأَذَى وَ الْحَوْفِ هُوَ غَدَاً فِي زُمْرَتِنَا؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۸، ۳۶)

کسی که منتظر امر ما باشد و در این راه، بر آزار و ترس و وحشت صبر کند، او فردا در جرگه ما خواهد بود.

#### ه) عافیت طلبی

در قرآن کریم، ضعف ویژگی نهفته در خلقت انسان معرفی شده است.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾؛ (نساء: ۲۸)



خدا می‌خواهد تا بارتان را سبک گرداند؛ و [می‌داند که] انسان، ناتوان آفریده شده است.

ضعف انسان، ابعاد گوناگونی دارد، از جمله ضعف جسمی، ضعف عقلی و ضعف اراده که نتیجه این ضعف‌ها به خصوص ضعف اراده، فرار از مسئولیت‌ها و تکالیف سنگین است. یکی از مواردی که برای تربیت باید در نظر داشت ضعف انسان است. در عصر غیبت تنها کسانی منتظر حقیقی آن حضرت هستند که در کنار زهد و پارسایی، در عرصه‌های علمی و عملی، اهل میدان جهاد و شهادتند و خویش را برای یاری و حمایت امامشان آماده کرده‌اند و آماده دفاع از مرز دین و حریم قرآن و عترتند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۱) پس انتظار در عین حال که امری لذت‌بخش و حیات‌آفرین است، رنج‌افزا و تعهد‌آور و مسئولیت‌آفرین نیز هست. بنابراین اگر کسی منتظر واقعی باشد باید بر ضعف‌های وجودی خود غلبه کند تا انتظار او واجد ویژگی‌های علمی و عملی انتظار باشد. چنین کسی نمی‌تواند در برابر شرایط حاکم بر زندگی انسان، سکوت اختیار کند و لذا به وضع موجود اعتراض می‌کند و با کاستی‌ها و نابسامانی‌های آن به مبارزه برمی‌خیزد و چون منتظر قیام مصلحی است که تمام جهان را از پلیدی‌ها، شرک و ظلم و ستم می‌پیراید لازم است برای مهیا کردن زمینه ظهور، به اصلاح فردی و اجتماعی اقدام کند. این امر صرف نظر از بسیاری از خوشی‌ها، راحتی‌ها و دل‌بستگی‌ها، نیازمند صرف زمان و توان بسیار است. کسی که در پی چنین امر عظیمی است باید متحمل سختی‌ها و شداید بسیاری باشد. لذا بسیاری از افراد که چنین وسعت و قدرتی را در خود سراغ ندارند ترجیح می‌دهند در جریان زندگی عادی خود حرکت کنند و به وادی انتظار پا نهند. بنابراین، عافیت‌طلبی از موانع تحقق انتظار به شمار می‌آید. البته ضعف وجودی انسان امری ثابت و تغییرناپذیر نیست بلکه در سایه ایمان به خدا و اتصال به مبدأ وجود و معرفت و مودت به شخص امام زمان علیه السلام، تبدیل به قوت و قدرت می‌گردد و انسان به جایی می‌رسد که در جهت اطاعت از مولای خود فراتر از وسع وجودی خود عمل می‌کند. جابر جعفی به امام باقر علیه السلام عرض کرد؛ کی گشایش در کار شما خواهد بود؟ امام فرمود:

هیبهات هیبهات، گشایش در کارها رخ نمی‌دهد تا آن‌که شما غربال شوید، بار دیگر غربال شوید (و این جمله را سه بار فرمود) تا آن‌که خدای تعالی تیرگی را از شما زایل کند و شفافیت در شما به جای ماند. (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱: ۳۸۹)

کسانی که دنبال آسایش و عدم مواجهه با دشواری‌ها هستند در قلمرو انتظار پای نمی‌گذارند یا پای پس می‌کشند.

## و) نگرش منفی به انتظار

شاید از موانع اساسی تحقق انتظار در وجود برخی افراد، نوع نگرش آنان به امر انتظار باشد. ذیلاً به برخی از این دیدگاه‌های منفی اشاره می‌شود:

یکم. دیدگاه دیالکتیکی: برخی تحولات تکامل تاریخی را از زاویه انقلاب اضداد به یکدیگر توجیه می‌کنند، یعنی تاریخ، جریانی دائم و ارتباطی متقابل میان انسان و طبیعت، انسان و اجتماع و صف‌آرایی و جدالی دایم میان گروه‌های در حال رشد انسانی و گروه‌های در حال زوال انسانی است که در نهایت امر، در جریانی تند و انقلابی به سود نیروهای در حال رشد پایان می‌یابد و سرانجام تکاپوی اضداد است که همواره هر حادثه به ضد خودش و او به ضدّ ضد تبدیل می‌گردد و تکامل رخ می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۸ و ۱۹) با چنین بینشی، فرد خود را محاط در طبیعت و تاریخ می‌داند و جبر تاریخ را بر زندگی خود محیط و حاکم قلمداد می‌کند و نقشی برای اراده انسانی قائل نمی‌شود و در نتیجه انتظار در مفهوم واقعی آن برای چنین فردی نامأنوس و بی‌معنا خواهد بود.

در مقابل این دیدگاه، قرآن مجید همواره به نبردی پی‌گیر میان اهل حق و اهل باطل اشاره می‌کند که از آغاز جهان برپا بوده که در این نبردها و ستیزها گاهی اهل حق و گاهی اهل باطل پیروز بوده‌اند و این پیروزی‌ها و شکست‌ها بستگی به سلسله عوامل اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی داشته است. همواره سنت الهی جاری بوده و تعیین‌کننده‌ترین عامل حرکت تاریخ از دیدگاه قرآن، اراده انسانی و جامعه انسانی در تعیین مسیر زندگی بوده است.

دوم. انتظار، بازتاب شکست‌ها: گروهی انتظار را مسئله‌ای روانی ناشی از محرومیت قشرهای محروم جامعه و تاریخ تفسیر می‌کنند؛ نوعی خیال‌بافی یا نوعی گریز از دامن واقعیت به آغوش تخیل. (آصفی، ۱۳۸۱: ۹۶) این دسته انتظار را ویژه افرادی می‌دانند که همواره مظلوم واقع شده‌اند و به دنبال حق خود هستند اما چون مغلوب مانده‌اند و خود را سرخورده احساس می‌کنند برای تسکین دل خویش و برای فرار از واقعیت موجود، خود را با توهم وجود منجی و ظهور او در آینده‌ای نزدیک سرگرم و امیدوار می‌نمایند. کسانی که انتظار را بازتاب محرومیت‌های طبقه شکست‌خورده می‌دانند و محرومیت‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی و عقده‌های روانی را تنها خاستگاه انتظار می‌دانند همان کسانی هستند که دین را افیون ملت‌ها و عامل تخدیر انسان‌ها می‌دانند.

با توجه به این‌که انتظار، امری فطری و فراگیر است و همه انسان‌ها دوست‌دار عدالت و آزادی و کمال و پیشرفت هستند، با دلایل عقلی و نقلی، ضرورت حکومت صالحان و کمال

زندگی زمینی اثبات می‌شود. لذا می‌توان گفت انتظار نه تنها ناشی از شکست و سرخوردگی افراد و نوعی تخدیر نیست، بلکه انتظار حقیقی، آثار روانی مثبت متعددی نیز دارد. سوم. وارداتی بودن انتظار: گروه دیگری معتقدند که انتظار در دین اسلام جایگاهی ندارد و امری وارداتی است که از ادیان و مکاتب دیگر از جمله دین یهود که پیروان آن، سالیان دراز منتظر مسیح و منجی موعود بوده‌اند، وارد دین اسلام و مذهب تشیع شده است. با ملاحظه روایات فراوانی که از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در باره فضیلت و ضرورت انتظار وارد شده و آیاتی از قرآن مبین که حاکمیت صالحان را نوید داده‌اند، روشن می‌شود که انتظار، از فرهنگ اصیل اسلامی و به خصوص تشیع سرچشمه گرفته و منجی، مصداق معینی دارد و هیچ توجیهی برای وارداتی بودن آن نمی‌توان یافت.

### ز) عدم رشد فکری

شناخت و آگاهی، اساسی‌ترین رکن انتظار است؛ چراکه تنها کسانی که به بلوغ فکری رسیده باشند قدرت درک کاستی‌های شرایط موجود را دارند و متوجه ضرورت وجود زندگی شایسته برای انسان و جامعه انسانی هستند. از طرفی برای باور به وجود منجی و مصداق روشن آن، حضرت مهدی علیه السلام لازم است که انسان از سطح ادراکات حسی فراتر برود تا قابلیت درک امور معنوی را در خود ایجاد کند. ضعف معرفتی به امام را می‌توان معلول امور ذیل دانست:

- نداشتن تصویری روشن از موضوع مهدویت و استدلال روشن برای عقیده خود؛
  - انتظار یافتن دلایل حسی برای همه مطالب عقلی؛
  - سستی برخی از استدلال‌ات یا عدم تناسب آن با شرایط سنی مخاطب؛
  - شبهه پراکنی‌های پیاپی و ضعف پاسخ‌های ارائه شده. (حکیم، ۱۳۸۱: ۳۲۰)
- در همین زمینه امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

ای ابو خالد به درستی که اهل زمان غیبت او که امامتش را باور دارند و منتظر ظهور اویند از مردم همه زمان‌ها بهترند؛ زیرا که خدای تبارک و تعالی آن چنان عقل و فهم و شناختی به آن‌ها عنایت کرده که غیبت نزد آنان، همچون دیدن باشد و آنان را در آن زمان به منزله کسانی قرار داده است که در پیشگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله با شمشیر جهاد کرده‌اند. آنان به حق مخلصند و شیعیان واقعی ما و دعوت‌کنندگان به دین خدا در پنهان و آشکار هستند. (صدوق، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۱۹)

با توجه به حدیث فوق، روشن می‌شود که یکی از موانع اصلی تحقق انتظار، عدم رشد





فکری و فقدان بصیرت است.

### ح) عدم معرفت

شناخت صحیح امر غیبت، ظهور و معرفت امام زمان علیه السلام از اموری است که می تواند عامل پایداری انسان در امر انتظار باشد، همچنان که امام سجاد علیه السلام می فرماید:

وَإِنَّ لِلْقَائِمِ مِنَّا غَيْبَتَيْنِ... وَأَمَّا الْأُخْرَى فَيَطُولُ أَمَدُهَا حَتَّى يَرْجِعَ عَنِ هَذَا الْأَمْرِ أَكْثَرُ مَنْ يَقُولُ بِهِ فَلَا يَثْبُتُ عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ قَوِيَ يَقِينُهُ وَصَحَّتْ مَعْرِفَتُهُ وَ لَمْ يَحْذِ فِي نَفْسِهِ حَرْجًا مِمَّا قَضَيْنَا وَ سَلَّمْنَا لِأَهْلِ الْبَيْتِ؛ (همو: ج ۱، ص ۳۲۳)

برای قائم ما دو گونه غیبت است... اما زمان غیبت دوم به درازا می کشد تا جایی که بیش تر کسانی که به او ایمان داشتند، از اعتقاد خود برمی گردند. فقط کسانی در اعتقاد خود ثابت قدم می مانند که یقینی محکم و استوار و شناختی صحیح دارند و تسلیم ما اهل بیت باشند و سخنان ما بر آن ها گران نباشد.

﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾؛ (یونس: ۳۹)

آن ها چیزی را تکذیب کردند که به آن علم نداشتند.

با توجه به آیه فوق روشن می شود که عدم شناخت و آگاهی از هرامری، موجب انکار و تکذیب و مانع پذیرش آن امر می شود. عدم شناخت حضرت مهدی علیه السلام و جایگاه ایشان در هستی و نقش ایشان در ابعاد مختلف زندگی انسان و همچنین عدم آگاهی از آرمان های انقلاب عظیم جهانی آن حضرت، موجب انکار وجود ایشان و مانع باور به تحقق ظهور می گردد. حضرت علی علیه السلام می فرماید:

النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا؛ (شریف رضی، ۱۳۷۹: ج ۴۲۸)

مردم دشمن چیزی هستند که آن را نمی شناسند.

پس معرفت واقعی به وجود آن حضرت و شناخت صفات و ویژگی های خاص ایشان و انقلاب جهانی آن حضرت می تواند مؤثرترین عامل علاقه و محبت به ایشان باشد و فرد را به اطاعت و انتظار آن حضرت نائل گرداند. متأسفانه در طول سالیان دراز غیبت، فرصتی برای کج اندیشان فراهم شده تا چهره ای مخدوش و وحشتناک از آن حضرت ارائه دهند؛ تصویری پراز خون ریزی و بی رحمی از قیام ایشان که حتی دین داران در آن، گردن زده می شوند و قاریان قرآن از دم تیغ گذرانده می شوند. آنان این گونه زمینه عدم محبت و گاه بغض به ایشان را در دل مردم پدید می آورند و موجب هراس مردم از ظهور امام زمان علیه السلام می شوند. علت این

تصورات غلط درباره امام زمان علیه السلام (قتل‌های آغازین، جوی خون، کشته شدن دو سوم مردم و ... در میان احادیث و روایاتی است که دچار اشکالات بسیار در سند و دلالت هستند. (طبری، ۱۳۸۱: ۳۶۰ - ۳۶۳) در حالی که قیام امام زمان علیه السلام بر ضد بیداد و ستم و برای ایجاد امنیت، آرامش و وفور نعمت و در یک کلام، برقراری حیات طیبه این جهانی است و تنها بر کسانی غضب می‌شود که با آنان اتمام حجت شده باشد و آنان حجت خدا را نپذیرند و آن را سخت انکار کنند. دین‌دارانی که در زمان آن حضرت گردن زده می‌شوند دین‌داران واقعی نیستند، بلکه کسانی هستند که با غفلت از حقیقت دین، آن را ابزاری برای تأمین مطامع خویش پنداشته‌اند و در هنگام ظهور در مقابل آن حضرت سرکشی و عصیان کرده‌اند. در توصیف امام آمده است:

جَوَادٌ بِالْمَالِ، رَحِيمٌ بِالْمَسَاكِينِ، شَدِيدٌ عَلَى الْعَمَالِ؛ (طبری، ۱۳۷۸: ۲۰۷)

او به مال و دارایی، کریم و گشاده‌دست، با مسکینان، مهربان و با کارگزاران، سخت‌گیر است.

امام رضا علیه السلام در بیان صفات امام معصوم می‌فرماید:

يَكُونُ أَعْلَمَ النَّاسِ وَأَحْكَمَ النَّاسِ وَأَتْقَى النَّاسِ وَأَحْلَمَ النَّاسِ وَأَشَجَعَ النَّاسِ وَأَسْحَى النَّاسِ ... وَيَكُونُ أَوْلَىٰ بِالنَّاسِ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ وَأَشْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ وَ...؛ (صدوق، ۱۳۸۷: ج ۴، ۴۱۸)

امام، سرآمد مردم در دانش، قضاوت و حکمت، پرهیزگاری، حلم، شجاعت و سخاوت است ... او به مردم از خودشان سزاوارتر و از پدر و مادرشان دلسوزتر است و ...

بدین ترتیب روشن می‌شود که عدم معرفت، اساسی‌ترین مانع تحقق انتظار است که متأسفانه در جامعه کوتاهی‌های زیادی در معرفی زیبایی‌های وجودی امام زمان علیه السلام و ابعاد گوناگون برنامه‌های ایشان صورت گرفته است.

### آفات تربیتی انتظار

آموزه‌های دینی مانند انتظار علاوه بر آن‌که آموزه اعتقادی به شمار می‌آیند، دستوراتی هستند که برای رشد و ارتقای انسان در ابعاد مختلف شناختی، گرایشی و رفتاری و در نهایت، نیل به سعادت غایی صادر شده‌اند. هرگاه این دستورات به دلیل سوءفهم یا سوءعمل، از آثار تربیتی و سازنده فردی و اجتماعی تهی شود یا از مسیر اصلی خود منحرف گردد، دچار آفت و آسیب می‌شود. در این بخش، به برخی از آفات انتظار اشاره می‌شود:



## الف) منجی‌گرایی

با توجه به فراگیر بودن امر انتظار در میان تمام انسان‌ها و پیروان مکاتب و مذاهب مختلف، منجی‌گرایی از دو جنبه می‌تواند عامل آسیب‌زا در تربیت انتظار باشد: اول از جهت اشتباه در مصداق منجی، یعنی وقتی انسان صرفاً دنبال منجی و فقط به فکر نجات از وضع موجود باشد و این امید به نجات و اعتراض به وضع موجود توأم با معرفت منجی نباشد هر کسی می‌تواند با ادعایی جای منجی را برای انسان پر کند، همان‌طور که متأسفانه امروزه در جوامع بشری، خاصه در میان جوانانی که تعریف مشخصی برای زندگی ندارند و تجربه لذت‌های مختلف آن‌ها را ارضا نمی‌کند، حتی شیطان به عنوان منجی مطرح می‌شود و جماعتی به شیطان پرستی پرداخته، آرمان زندگی خود را رسیدن به نهایت پوچی و اقدام به خودکشی می‌دانند. این امر نشان‌دهنده آمیختگی میان حق و باطل در دوران غیبت است. در روایات مربوط به مهدویت این نوع نگرش مذموم شمرده شده و تأکید شده است که مهدی علیه السلام نام فردی مشخص است. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند:

المهدی رجل من عترتی یقاتل علی سنی کما قاتلت علی الوحی؛ (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱: ۲۳۲)

مهدی، مردی از عترت من است که به دلیل (برپایی) سنت من می‌جنگد، چنان‌که من به دلیل وحی جنگیدم.

در روایات دیگر بارها تأکید شده که حضرت مهدی علیه السلام از فرزندان امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیه السلام و نهمین فرزند از نسل امام حسین علیه السلام است. با توجه به مطالب مطرح شده، روشن می‌شود که اساسی‌ترین وظیفه منتظران واقعی، تبیین و روشن‌سازی آموزه‌های دینی و جلوگیری از آمیختگی حق و باطل در دوران غیبت است. جنبه دیگر منجی‌گرایی که متأسفانه در میان قشر متدین جامعه رواج پیدا می‌کند، اشتباه در مصداق منجی نیست، بلکه اشتباه در نگرش به انتظار فرج منجی عالم بشریت حضرت مهدی علیه السلام است. این تلقی از انتظار که شاید به دست استکبار و استعمار پدید آمده و به‌طور قطع و یقین مورد رضایت و پسند آنان است مفهومی ایستا و رخوت‌آلود است. بنابراین تلقی در دوران غیبت، دست به هیچ اقدامی نباید زد و باید منتظر بود تا دست غیب از آستین برآید و عدالت و آزادی را به ارمغان آورد؛ هر مؤمنی که منتظر است باید در گوشه خانه خود خلوت‌گزیده مراقب دین خود باشد و ضمن عمل به تکالیف فردی، برای امر فرج دعا کند. شاید آثار تخریبی این جنبه بیش‌تر باشد؛ چراکه در میان اکثر افراد جامعه و به‌خصوص گروه دین‌دار جامعه رواج پیدا می‌کند و عامل فلج شدن

نیروها و سست شدن اراده‌ها و پذیرش اسارت است. چنین برداشتی از انتظار، در حقیقت یاری اهل باطل و فراهم کردن زمینه مناسب برای غلبه اهل باطل بر اهل حق است. در حالی که قرآن به صراحت بر مبارزه و تقابل با اهل باطل برای غلبه بر آن‌ها تأکید می‌ورزد، آن‌جا که می‌فرماید:

﴿يَلْ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (انبیاء: ۱۸)

بلکه حق را بر باطل فرو می‌افکنیم پس آن را درهم می‌شکنند و به ناگاه آن نابود می‌شود. وای بر شما از آن‌چه وصف می‌کنید!

بی‌گمان دوری گزیدن از اجتماع و مسائل آن و عدم مواجهه با اهل باطل، سلب مسئولیت از خود و فریب خویشتن است و به‌طور قطع، چنین انتظاری هرگز به ثمر نخواهد نشست و افرادی که با این نوع برداشت از انتظار تربیت شوند افرادی رشد یافته نیستند و از لحاظ فکری متزلزل و آسیب‌پذیرند، چنان‌که توان مقاومت در مقابل ظواهر فریبنده و به اصطلاح، پیشرفته آن‌ها را نخواهند داشت و به سادگی نه تنها از مسیر انتظار بلکه از صراط دین و دین‌داری نیز خارج خواهند شد. باید متوجه بود که در مواجهه و چالش با باطل و پیروزی در آزمون‌های سخت دوران غیبت، ایمان و انتظار حقیقی به رشد و شکوفایی می‌رسد، نه با محدودیت و حصاربندی و فرار از مقابل مخالفان.

### ب) سطحی‌نگری

عدم معرفت و بصیرت در دین و امر انتظار و تمسک به پوسته و ظواهر دینی و غفلت از مغز و حقیقت دین اسلام و حکمت غیبت، باعث ایجاد آفات و آسیب‌های متعدد تربیتی می‌شود و امر خطیر انتظار را از روح تحول‌آفرینی فردی و اجتماعی تهی می‌کند که ذیلاً به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

**یکم. ملاقات‌گرایی:** عدم معرفت به حقیقت وجود امام و چگونگی ارتباط صحیح با ایشان و اساساً عدم درک دلیل ارتباط و نیاز انسان به امام باعث شده تا فرصتی مناسب برای دشمنان الهی و معاندان و منکران مهدویت فراهم آید تا نهایت استفاده را از آن ببرند و به فریب اذهان عمومی بپردازند و در این میان شاید مناسب‌ترین گزینه، گرایش فطری و عشق مردم به امام زمان علیه السلام باشد. لذا دشمن برای خاموش کردن این عشق و خنثی کردن کارکردهای فردی و اجتماعی انتظار کوشیده تا مشتاقان را به اموری ظاهری چون اصرار بر ملاقات با امام زمان علیه السلام و رؤیت بصری ایشان در خواب و بیداری مشغول نماید و در سایه غفلت مشتاقان و منتظران،



تیشه بر ریشه دین داری و مهدی باوری بزند. (میرزایی، ۱۳۸۶: ۱۱) البته نفس اشتیاق به دیدار امام زمان علیه السلام نه تنها مذموم و ناپسند نیست که بسیار پسندیده و از جمله نشانه‌های انتظار است؛ چراکه هر محبتی مشتاق دیدار جمال محبوب است. اما باید توجه کرد که ارتباط حقیقی با امام زمان علیه السلام از طریق تزکیه درونی و عمل به واجبات الهی و پرهیز از محارم الهی و در یک کلام از طریق تقوای الهی حاصل می‌شود. شاید بارها امام در مقابل دیدگان طالبان دیدار ظاهر شده باشد، اما به دلیل عدم قابلیت، وی را نشناخته‌اند و از وجودش بهره نبرده باشند؛ چراکه مطابق روایات، امام در میان افراد انسانی زندگی می‌کند و مردم وی را می‌بینند اما نمی‌شناسند. آسیب‌زایی دیدارگرایی در نفس اشتیاق به دیدار نیست، بلکه در افراط بر اصرار آنان برای دیدار و در مقابل غفلتی است که از وظایف اصلی در قبال امام زمان علیه السلام؛ اعم از وظایف فردی و خانوادگی و اجتماعی دارند. غیبت محرومیت است، اما از آن جا که این محرومیت، محرومیتی قابلی است نه فاعلی، انسان می‌تواند با ورود به وادی انتظار حقیقی و پویا غیبت را به موهبتی تحول‌آفرین برای خویش مبدل سازد و قابلیت‌های ویژه‌ای را در وجود خود رشد دهد. از سویی باید توجه کرد که صرف دیدار امام تا انسان قابلیت بهره‌مندی از وجود ایشان را پیدا نکند، نمی‌تواند مایه کمال انسان باشد. از آن جا که وجود مبارک امام عصر علیه السلام مظهر خدای سبحان هستند از هر دو نگاه عمومی و خاص ذات باری تعالی بهره‌مندند؛ ایشان بر پایه نگاه عام خود، همه اعمال ما را به اذن خدا می‌داند و آن را می‌بیند، حتی از اعمال جوارح و جوانح ما آگاه است؛ چراکه او قلب قلب‌ها و جان جان‌هاست. آن وجود شریف با آن که از همگان آگاه است و همه را به چنین شیوه فراگیری می‌بیند، عده‌ای را هرگز نگاه نمی‌کند و این قهر، همان جلوه «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» (آل عمران: ۷۷) باری تعالی است. آن که خویش را در محضر و مشهد امام علیه السلام می‌بیند، می‌کوشد تا لایق نگاه تشریفی امام علیه السلام گردد و در چنین مقامی است که از لغزش‌ها، حفظ می‌گردد و از فیض آن نظاره توفیق می‌یابد و گرنه تنها دیدار جمال آن حضرت، سعادت را تضمین نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۳ - ۱۷۴)

همچنان که افرادی چون ابولهب نه تنها با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم ملاقات می‌کردند، بلکه نسبت خونی هم با ایشان داشتند اما چون با آرمان‌های او بیگانه بودند هیچ فیضی از این نسبت و دیدار نبردند و به سخت‌ترین دشمنان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم تبدیل شدند؛ چراکه معرفت لازم را نداشتند و تا معرفت نباشد تطهیر حاصل نمی‌شود و تا تطهیر حاصل نشود بهره‌ای از افاضات ایشان نصیب کسی نمی‌شود. پس صرف دیدار در انتظار، هدف نیست، هرچند که یکی از

اشتیاق‌های منتظر، رسیدن به لقاء جمال یار است، بلکه همراهی و پیروی از امام در افعال و کردار و صفات و اندیشه و در یک کلام متخلق شدن به اوصاف الهی امام و شناخت مسیر حرکت ایشان، باید هدف انتظار باشد. این نوع رفتارها و طلب امام صرفاً برای رفع مشکلات دنیوی، خود نشان غربت امام زمان علیه السلام در میان کسانی است که خود را عاشق و یاور او می‌پندارند و این موضوع، یکی از دلایل غیبت ایشان است.

**دوم. مدعی‌پروری:** دامنه طولانی غیبت و فضای انتظار، زمینه مناسبی برای برخی افراد بی‌اعتقاد فراهم می‌کند که برای رفع کمبودهای مادی و معنوی خود با ارائه یک سری نشانه‌های ساختگی، ادعاهایی را مطرح کنند. این ادعاها در زمان غیبت به اشکال مختلف صورت می‌گیرد: عده‌ای خود را یار خاص امام زمان علیه السلام یا حتی شخص امام زمان علیه السلام معرفی کنند و جماعتی بدون معرفت و بصیرت به سادگی در دام این افراد می‌افتند. شکل دیگر، ادعاهایی است که به سبب شرایط خاص غیبت و زندگی امام زمان علیه السلام فرصت بروز پیدا می‌کند. گروهی خود را از منسوبان امام زمان علیه السلام و همسر و فرزند ایشان معرفی می‌کنند و از ارادت و محبت مردم، برای مطرح کردن خویش و فریب اذهان عمومی سوءاستفاده می‌کنند. البته یکی از دلایل بروز این مشکل، علاقه گروهی از مردم به مسائل غیرضروری و پرداختن به مباحث بی‌فایده است. شکل دیگر این ادعاها همچنان که در قسمت ملاقات‌گرایی مطرح شد ادعای ملاقات با امام زمان علیه السلام در خواب یا بیداری است. این افراد ضمن تعریف مشروح جریان ملاقات خود جلساتی بر پا می‌دارند و روش‌های ملاقات را آموزش می‌دهند. متأسفانه جامعه به شدت مشتاق این بازی‌هاست و افراد زیادی در کلاس‌های مدعیان شرکت می‌کنند. (میرزایی، ۱۳۸۶: ۱۸ - ۱۹) صورت خطرناک‌تر موضوع وقتی مطرح می‌شود که این افراد خود را حاملان پیام امام زمان علیه السلام معرفی نمایند و خبرهایی در زمینه مسائل مختلف جامعه یا هنگام ظهور ابلاغ کنند. ادعای باییت و سفارت از ولی عصر علیه السلام به این معناست که فرد ادعا کند به امام معصوم دسترسی یافته و آموزه‌ها و دستوراتی از آن حضرت گرفته است، هرچند که مدعی ارتباط با حضرت ولی عصر علیه السلام به آن تصریح نکند. بر اساس حکم عقل و برآیند دستورات نقلی، تکذیب مدعیان سفارت، وظیفه دوستان و منتظران واقعی آن حضرت است؛ چراکه با گشوده شدن چنین بابی، دین خدا از تحویل و تبدیل در امان نمی‌ماند و این امر موجب هرج و مرج می‌گردد. امت اسلامی در عصر غیبت کبری برای رهایی از بی‌سروسامانی و نجات از بلا تکلیفی، به دستورائمه هدی علیه السلام به اطاعت از فقیه جامع‌الشرایط مأمور و موظف گردیده‌اند. (جوادی

آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۶ - ۱۹۹) اکثر کسانی که ادعای دیدار دارند به قصد رازگشایی از اسرار غیبت و برای کسب منافع مادی از موضوع انتظار یا کسب شهرت در میان مردم و جبران کمبودهای خود، این مسائل را مطرح می‌کنند و توهمات و نکات مورد نظر خود را تحت عنوان خواب و پیام‌های امام زمان علیه السلام در میان مردم منتشر می‌کنند. طبعاً کذب این مسائل بعد از مدتی نمایان می‌شود و تکرار این موارد می‌تواند باعث دلزدگی و دلسردی مردم از موضوع انتظار شود و حتی چنان گردد که خود امر فرج نیز خرافه تلقی شود. آسیب دیگر این که ممکن است برخی با طرح این مسائل در پی مریدپروری باشند که عامل انحراف از مسیر اصلی انتظار است، در حالی که امام زمان علیه السلام در توقیعی به آخرین نایبشان می‌فرماید:

به زودی افرادی به سوی شیعیان من می‌آیند و ادعای مشاهده مرا خواهند کرد. آگاه باشید که هر کس قبل از خروج سفیانی و شنیدن صیحه آسمانی ادعای مشاهده کند، دروغ‌گوست و افترا می‌بندد و تمام قدرت‌ها و نیروها از آن خداوند متعال است. (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۲۹۷)

چنان‌که پیداست در توقیع امکان رؤیت نقض نشده اما مدعی ملاقات دروغ‌گو خوانده شده است. هیچ کدام از احادیث دیگر نیز امکان رؤیت امام را نفی نکرده‌اند. شاید در این زمینه بتوان سه گروه را مقصر دانست: از یک سو متولیان امور دینی و علمای جامعه؛ چراکه تعریف درستی از امام، یاران امام و علایم و شرایط ظهور ارائه نکرده‌اند و از سویی خود مردم که بدون تحقیق و تفحص در دام هر ادعایی گرفتار می‌شوند (رضوانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵) و از طرف دیگر قوه قضائیه؛ چراکه برخورد قاطع با این مسائل و افراد که بنیادی‌ترین امور حیات معنوی را به بازی گرفته‌اند به عمل نمی‌آورند. ضمن این که امکان ملاقات با امام نفی نمی‌شود اما تبدیل آن به امری رایج و عادی آن هم برای هر کسی و در هر زمان که اراده کند توهین به ساحت حضرت است. ملاقات، تنها در صورت تشخیص ضرورت از ناحیه امام و فقط به اذن الهی ممکن است.

### ج) غلو در محبت

از آسیب‌هایی که طولانی بودن ایام انتظار و محبت بدون معرفت به امام زمان علیه السلام و جایگاه ایشان در هستی ایجاد می‌کند افراط ورزیدن در محبت و مبالغه در مقام آن حضرت در حد خدا و فیاض اصلی است. این امر ناشی از فراهم نبودن بسترهای اعتقادی لازم برای اعتقاد به امامت و به ویژه اعتقاد به وجود امام غایب است. اگر بسترهای لازم فراهم شود و بنیان اعتقادی آموزه مهدویت تقویت شود راه این‌گونه انحرافات بسته می‌شود. البته این

موضوع، به حضرت ولی عصر علیه السلام اختصاص ندارد و در مورد ائمه دیگر و حتی حضرت ابوالفضل و حضرت زینب علیهما السلام مطرح است که از نظر ائمه بسیار مذموم و نابخشودنی است. ائمه اطهار هرگاه مرز توحید را در خطر می دیدند از هرگونه مدارا و تسامح و تساهل خودداری می کردند و برای جلوگیری از انتشار عقاید باطل در جامعه به شدیدترین شکل ممکن برخورد می کردند. از آن جا که فرصت طرح تمام آن موارد در این مجال نیست تنها به نمونه ای اشاره می شود: در زمان حضرت علی علیه السلام عده ای با عنوان غالیان، امام را تا مقام و منزلت الوهی بالا بردند. حضرت علی علیه السلام برای ارشاد آن ها تلاش کرد اما اصرار و لجاجت غالیان موجب شد آن حضرت دستور دهد که غالیان را زنده زنده در آتش بسوزانند؛ (نیلی پور، ۱۳۸۷: ۹) چرا که رکن اصلی دین، توحید است و اگر امام زمان علیه السلام صاحب جایگاه و رتبه ای است این جایگاه و رتبه به دلیل شایستگی ایشان از طرف خداوند به آن ها عطا شده است. امام در هیچ یک از امور، استقلال ندارد، بلکه نماینده و واسطه خداست که فقط در سایه اراده و اذن الهی، بر امور علم پیدا می کند و اوامر الهی را به جا می آورد. در همین زمینه روایتی از حمران بن اعین نقل می شود:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام فَقُلْتُ لَهُ: أَنْتَ الْقَائِمُ؟ فَقَالَ: قَدْ وَكَّدَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وَأَنَّى الْمُطَالِبُ بِالذَّمِّ «وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»؛ (نعمانی، ۱۳۶۳: ۳۱۴)

از امام باقر علیه السلام پرسیدم: آیا قائم تو هستی؟ پس آن حضرت فرمود: زاده و تربیت یافته بیت رسولم و خون خواهی کننده ام یا از من خون خواهی کنند و آن چه خدا بخواهد، انجام می دهد.

لذا روشن می شود که امام، مجری اوامر الهی بوده در تابعیت و عبودیت خداست و هر آن چه خدا امر کند انجام می دهد.

#### د) باطن گرایی

برداشت های ناصواب از برخی احادیث، از جمله احادیثی که در زیر مطرح می شود، به جامعه گریزی، انزوا و در حقیقت، نوعی باطن گرایی می انجامد. امام صادق علیه السلام می فرماید:

كُفُّوا أَلْسِنَتَكُمْ وَالزُّمُّوا بُيُوتَكُمْ؛ (همو: ۱۹۷)

در دوره غیبت زبان های خود را نگه دارید و ملازم خانه های خویش باشید.

حضرت علی علیه السلام می فرمایند:

وَ اتَّخَذُوا صَوَامِعَكُمْ بُيُوتَكُمْ وَ عَصَوْا عَلَيَّ مِثْلَ جَمْرِ الْعَصَا وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا...؛ (مجلسی،



در دوران غیبت خانه‌هایتان را محل عبادت و صومعه خود قرار دهید و آتش غضن را لای دندان بگذارید (کنایه از حفظ زبان از خطر است) و خدا را بسیار یاد کنید... .

این گروه از هر گونه حضور در اجتماعات، برای انجام آداب و مناسک دینی خودداری می‌کنند و هرگز در حضور مردم ذکری از امام زمان علیه السلام و انقلاب عظیم ایشان به میان نمی‌آورند تا عشق و ارادتشان ظاهر نشود.

در حقیقت همان‌طور که پرداختن به امور ظاهری برای دین و انتظار آفت است، باطن‌گرایی نیز برای دین و انتظار آسیب‌زا است؛ چراکه منتظر واقعی و ارادت‌مند معتقد، به تمام آداب دینی مطابق دستورات اسلام عمل می‌کند؛ زیرا عمل صالح، تقوا را در وجود انسان ایجاد و پایدار می‌کند. از طرفی انتظار، علاوه بر بعد فردی، بعد اجتماعی نیز دارد، بنابراین منتظران واقعی باید در اجتماعات حاضر شوند و برای معرفی و محبوب کردن امام زمان علیه السلام و نزدیکی فرج بکوشند و با اخلاق اسلامی و موعظه حسنه، دل‌های مردم را متوجه امام زمان علیه السلام نمایند و در اصلاح جامعه کوشش کنند و اگر نگران از دست رفتن اخلاص هستند خلوت خویش را معنوی‌تر نمایند و بهتر و بیش‌تر با امام زمان علیه السلام و خدای مهربان مأنوس شوند. از آن‌جا که احادیث و توقیعات به زبان متناسب با فهم افراد و شرایط زمان تفسیر نمی‌شود و مفاهیم نهفته در احادیث به درستی تبیین نمی‌شود کج‌فهمی‌هایی از این دست کردارهای نادرستی را رقم می‌زند، در حالی که از احادیث مزبور تفسیر دیگری نیز می‌توان ارائه داد؟ توصیه به هوشیاری درباره حوادث دوران غیبت و بذل توجه بیش‌تر به خانواده و امور تربیتی فرزندان و حراست از خانه و خانواده در برابر نفوذ فرهنگ ضد دینی. با توجه به تعالیم ائمه هدی علیهم السلام و اهمیت و نقشی که خانواده در تربیت فرزندان صالح و نسل منتظر دارد برداشت اخیر صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

### نتیجه

در میان اعتقادات اسلامی - شیعی، مهدویت اصالت و مبانی مستحکمی دارد. این آموزه ناب دینی همچون تعالیم دیگر به جهت هماهنگی با نظام تکوین و تشریح، از کارایی و توان‌مندی خاصی در تربیت شخصیت افراد و تحول جوامع انسانی برخوردار است. به همین دلیل، این آموزه همواره مورد سوءاستفاده و تعدی معاندان و منکران نیز بوده است. از مباحث طرح شده چنین برمی‌آید که موانع و آفات انتظار، گاه ریشه در منشأ، یعنی روایات مربوط به اندیشه انتظار حضرت مهدی علیه السلام و گاه در نگرش مبلغان و گاه در اندیشه و رفتار دین‌ورزان و

- پیروان این ایده آسمانی دارد و برخی از آن‌ها را کسانی القا کرده‌اند که با مکتب علوی و مهدوی کینه دیرینه دارند. با توجه به مباحث مطرح شده، عامل اصلی عدم بصیرت و ناآگاهی به معارف مهدوی به‌ویژه عدم معرفت به آرمان‌های امام، عدم درک صحیح از امر ظهور، غیبت و انتظار است. البته علاوه بر حوزه معرفتی و شناختی کاستی‌هایی در حوزه‌های عاطفی و رفتاری نیز وجود دارد که موجب فراهم شدن بستر مناسب برای ایجاد انحرافات می‌شود. نگاه نادرست به مفهوم انتظار، نوعی تفکر جدایی فرد از جامعه و عدم مواجهه با هرگونه چالشی را به ذهن فرد متبادر می‌کند. از سویی برخورد صرفاً عاطفی با امر عظمای ولایت و انتظار، آن هم عواطفی که مبتنی بر توهّمات و امیال درونی است نه مطابق با معارف حقه، موجب می‌شود افراد به سادگی در دام انحرافات و مدعیان گرفتار آیند. لذا پیشنهاد می‌شود:
۱. در بدو امر پژوهش‌های میدانی سنجیده و دقیقی برای بررسی میزان آگاهی قشرهای مختلف جامعه به‌ویژه نسل نوجوان و جوان جامعه درباره معارف اصیل مهدوی صورت گیرد و نشانه‌ها و زمینه‌های آسیب‌ها شناسایی شود؛
  ۲. هم‌زمان با پرورش حس زیبادوستی و زیبایی‌خواهی در کودکان و نوجوانان، زیبایی‌های حیات طیبه مهدوی برای آنان تبیین شود؛
  ۳. مفاهیم غیبت، انتظار و ظهور و علل و عوامل مؤثر در هر کدام، در مراکز آموزشی و رسانه ملی تفهیم و تبیین گردد؛
  ۴. هنگام بازشناسی آموزه‌های اصیل مهدویت و انتظار، عنصر زمان و مکان مورد عنایت قرار گیرد و مطالب به زبان روز و متناسب با اندیشه مخاطبان عرضه شود و مرزهای حق و باطل با بیانی رسا و شیوا مشخص شود؛
  ۵. هنگام بحث و گفت‌وگو و تبلیغ معارف مهدوی، هم‌سویی مباحث مهدوی با اصل توحید و نبوت و معاد به دقت مورد توجه و تأکید قرار گیرد و انتظار، امری جداگانه فرض نشود. چراکه اعتقاد به امامت، انتظار و ظهور، امتداد اعتقاد به توحید است. تا موجب بروز آسیب‌هایی همچون غلو در محبت نگردد. پس ضروری است نخست اعتقادات مترپیان به توحید و ربوبیت الهی تصحیح و تقویت شود؛
  ۶. در مباحث و موضوعات درسی مختلف به فراخور موضوع، مباحث مهدوی طرح و موضوع مهدویت از تمام جوانب معرفی و تبیین شود؛
  ۷. احادیث و روایات از لحاظ صحت سند بررسی و احادیث صحیح از طریق منابع معتبر در اختیار افراد قرار گیرد و به‌طور صریح برای مردم تبیین شود.

## منابع

۱. آصفی، محمد مهدی، «انتظار پویا»، فصل نامه *انتظار*، ش ۶، ۱۳۸۱ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مهربان*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۳. \_\_\_\_\_، *امام مهدی؛ موجود موعود*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۴. حکیم، سید منذر، «تاریخ عصر غیبت کبری»، فصل نامه *انتظار*، ش ۶، ۱۳۸۱ ش.
۵. رضوانی، علی اصغر، *موعودشناسی*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۴ ش.
۶. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، قم، نشر مشرقین، ۱۳۷۹ ش.
۷. شریعتی، علی، *انتظار؛ مذهب اعتراض*، تهران، نیایش گران وحدت، ۱۳۸۵ ش.
۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه: منصور پهلوان، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۶ ش.
۹. \_\_\_\_\_، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. صافی گلپایگانی، لطف الله، *منتخب الاثر فی الامام الاثنی عشر*، قم، مؤسسه السیده المعصومه، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. طاهرزاده، اصغر، *مبانی معرفتی مهدویت*، اصفهان، لب المیزان، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. طبری، عمادالدین، *بشارة المصطفی ﷺ لشيعة المرتضى عليه السلام*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. طبسی، نجم الدین، «درنگی در روایات قتل های آغازین دولت مهدی»، فصل نامه *انتظار*، ش ۶، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. عزیزی، حمید، *آیا ظهور امام زمان ﷺ نزدیک است؟*، قم، شمیم گل نرگس، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. موسوی اصفهانی، محمد تقی، *مکیال المکارم (در فواید دعا برای حضرت قائم)*، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۳ ش.

۲۰. میرزایی، فاطمه، توهم در دیدار امام زمان علیه السلام تهران، پرتو واقعه، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، ترجمه: جواد غفاری، تهران، کتابخانه صدوق، بازارسرای اردیبهشت، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. نیلی پور، مهدی، گل روی علی علیه السلام، اصفهان، مرغ سلیمان، ۱۳۸۷ ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۳/۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## دیدار با امام عصر<sup>علیه السلام</sup> و توقیع علی بن محمد سمری

جواد جعفری\*

### چکیده

موضوع دیدار با امام عصر<sup>علیه السلام</sup> در دوران غیبت، از مهم‌ترین موضوع‌های بحث مهدویت است. با مراجعه به منابع روایی و کتاب‌های بزرگان شیعه درمی‌یابیم بحث و گفت‌وگو درباره دیدار با امام عصر<sup>علیه السلام</sup> در بین شیعیان از نخستین زمان امکان آن، یعنی تولد حضرت، متداول بوده است. وقوع دیدار با امام عصر<sup>علیه السلام</sup> در غیبت کبری مورد اتفاق همه اندیشمندان شیعه است و هیچ‌یک از آنان به طور مطلق این مسئله را رد نکرده‌اند. یکی از اشکال‌های معروف مطرح شده در موضوع دیدار با امام زمان<sup>علیه السلام</sup> توقیع صادر شده از طرف امام برای نایب چهارم مرحوم علی بن محمد سمری است. در این تحقیق ضمن بحث درباره سند و دلالت این توقیع، ثابت می‌شود سند این توقیع ضعیف است و برای استناد و رد دیدارها حجیت ندارد. در صورت پذیرش حجیت آن، دلالت توقیع تمام نیست و شامل دیدارهای مورد بحث نمی‌شود. با پذیرش اعتبار و دلالت توقیع نیز، دیدارهای صورت گرفته را از باب استثنا می‌پذیریم یا می‌گوییم: توقیع، خبر واحد و ظن آور است و توان معارضه با یقین حاصل از دیدارها را ندارد. افزون بر این، دیدارها دارای سندهای معتبری هستند و توان معارضه با توقیع را دارند و در صورت معارضه به دلیل کثرت دیدارها ترجیح با دیدارها خواهد بود و وقوع ملاقات ثابت خواهد شد.

### واژگان کلیدی

توقیع علی بن محمد سمری، دیدار در غیبت کبری، ملاقات، تشریف، رؤیت امام، ادعای مشاهده، مهدویت.

\* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت). (javad1350jafari@yahoo.com)

شیعیان از همان نخستین روزهای تولد امام مهدی علیه السلام از کسانی که امکان دیدار با حضرت را داشتند، درباره ملاقات آنان با امام سؤال می‌کردند. ثقة الاسلام کلینی در روایتی از نایب اول امام زمان علیه السلام نمونه‌ای را آورده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۳۰، ح ۱) همین سیاست در سال‌های بعد نیز اجرا شده و بزرگان قوم برای تقویت قلب شیعیان و اثبات وجود و حضور امام مهدی علیه السلام به نقل دیدارها پرداخته‌اند. این روش را از کلام شیخ مفید (مفید، بی تا: ج ۲، ۳۵۴) - که از علمای نخستین شیعه است - به روشنی می‌توان فهمید. در دوران معاصر نیز کتاب‌های مستقل بسیاری با موضوع ملاقات نگارش یافته‌اند.

اصل دیدار با امام مهدی علیه السلام مورد اتفاق همه دانشمندان شیعه است و هیچ‌یک از آن‌ها وقوع ملاقات در عصر غیبت کبری را به طور مطلق رد نکرده‌اند. محدث اربلی (م ۶۹۳ق) با آن که حدود چهار قرن با آغاز غیبت کبری فاصله دارد، نخستین کسی است که در کتاب *کشف الغمّه*، آن هم تنها در یک سطر به احتمال منافات دیدارها با توقیع امام عصر علیه السلام به آخرین نایب خاص (مرحوم علی بن محمد سمري) پرداخته و خود نیز این احتمال را رد کرده است. پس از ایشان نیز تا زمان علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) - یعنی بیش از چهار قرن - باز سخن مهمی از منافات در میان نیست و علامه مجلسی با دو سطر از آن می‌گذرد.

در دوران معاصر - شاید به دلیل افزایش مدعیان دروغین ارتباط و دیدار - بحث درباره این توقیع گسترش یافته است. از جمله کسانی که این بحث را به طور مبسوط طرح کرده است، شهید سید محمد صدر (شهید ۱۳۷۱ق) در *موسوعة الإمام المهدی علیه السلام* و آیت الله شیخ یدالله دوزدوزانی در کتاب *تحقیق لطیف حول توقیع الشریف* هستند. حجت الاسلام علی اکبر ذاکری نیز مقاله‌ای در کتاب *چشم به راه مهدی* در این باره دارد.

می‌توان گفت عمده اشکالی که به دیدار با امام عصر علیه السلام در دوران غیبت کبری گرفته می‌شود، همین توقیع است. ظاهر توقیع در نگاه ابتدایی ممکن است بر امکان نداشتن دیدار در غیبت کبری دلالت نماید. آیت الله دوزدوزانی و حجت الاسلام ذاکری کسانی هستند که در مقام انکار ملاقات برآمده‌اند. هدف این تحقیق روشن کردن معنای توقیع و پاسخ دادن به اشکال‌های مطرح شده توسط آنان است.

### متن و ترجمه توقیع

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُكْتَبِيُّ قَالَ: كُنْتُ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ فِي السَّنَةِ الَّتِي تُوفِّي



فِيهَا الشَّيْخُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمَرِيُّ - قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ - فَحَصَرَتْهُ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِأَيَّامٍ فَأَخْرَجَ إِلَى النَّاسِ تَوْقِيعًا نُسَخَتْهُ:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. يَا عَلِيُّ بْنَ مُحَمَّدٍ السَّمَرِيُّ! أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ سِتَّةِ أَيَّامٍ فَأَجْمَعْ أَمْرَكَ وَلَا تُوصِلْ إِلَى أَحَدٍ فَيُقِيمَ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْعَيْبَةُ الثَّانِيَةُ (الثَّامَةُ) فَلَا تُظْهِرْ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَذَلِكَ بَعْدَ طَوْلِ الْأَمْدِ وَقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَامْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا وَسَيِّئَاتِي شِيعَتِي مَنْ يَدْعِي الْمُشَاهَدَةَ أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِي وَالصَّيْحَةِ فَهُوَ كَأَذْبٍ مُفْتَرٍ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»:

قَالَ: فَنَسَخْنَا هَذَا التَّوْقِيعَ وَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمَ السَّادِسُ عُذْنَا إِلَيْهِ وَهُوَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ. فَقِيلَ لَهُ: مَنْ وَصِيكَ مِنْ بَعْدِكَ؟ فَقَالَ: لِلَّهِ أَمْرٌ هُوَ بَالِغُهُ وَمَصْنَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَهَذَا آخِرُ كَلَامٍ سَمِعَ مِنْهُ:

به نام خداوند بخشنده مهربان. ای علی بن سمری! خداوند پاداش برادرانت را درباره تو بزرگ نماید. تو در فاصله شش روز از دنیا می روی. پس کارهای خود را انجام بده و به هیچ کس وصیت نکن که پس از تو جانشینت باشد؛ زیرا غیبت دوم (تام) واقع شد و ظهوری نخواهد بود، مگر پس از اذن خداوند و این اجازه پس از مدتی طولانی است که دل ها سخت شود و زمین از ستم پرگردد. و کسی که ادعای مشاهده می کند، به زودی به سراغ شیعیان من خواهد آمد. آگاه باشید! هر کس قبل از خروج سفیانی و صیحه آسمانی ادعای مشاهده کند، دروغ گو و افترا زننده است. و توان و نیرویی نیست، مگر برای خداوند بلندمرتبه بزرگ.

[مکتب] می گوید: این توقیع را رونوشت کردیم و از نزد وی خارج شدیم. روز ششم به نزد او برگشتیم، در حالی که در حال جان دادن بود. به او گفته شد: جانشین بعد از شما کیست؟ گفت: «برای خداوند کاری است که خود به سرمنزل خواهد رساند» و از دنیا رفت. خداوند از او راضی باشد و این آخرین سخنی بود که از ایشان شنیدم.

## منابع توقیع

این توقیع در بسیاری از کتاب های امامیه آمده است که مهم ترین آن ها عبارتند از: کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، الغیبه شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، إعلام الوری و تاج الموالید فی موالید الأئمة علیهم السلام و وفیاتهم فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ق)، الاحتجاج احمد بن علی طبرسی (قرن ششم)، الثاقب فی المناقب محمد بن علی بن حمزة طوسی (م ۵۶۰ق)، الخرائج والجرائح قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق)، کشف الغمّة فی معرفة الأئمة علیهم السلام علی بن عیسیٰ اربلی (م ۶۹۳ق)، منتخب الأنوار المضيئة علی بن عبدالکریم نیلی (قرن هشتم)، الصراط

المستقيم على بن يونس نباطى بياضى (م ۸۷۷ق)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات شيخ محمد حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ق)، مدينة معجز الأئمة الاثنى عشر ودلائل الحجج على البشر سيد هاشم البحرانى (م ۱۱۰۷ق)، بحار الأنوار علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق)، جنة المأوى ميرزا حسين نوری (م ۱۳۲۰ق)، منتخب الأثر لطف الله صافی گلپایگانی (معاصر)، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام گروهی از نویسندگان.

بیش تر منابع، توقیع را بدون سند نقل کرده اند و آن ها هم که سند دارند، در نهایت به کتاب شیخ صدوق رسیده است. از این رو، این توقیع تنها یک سند دارد که از کتاب شیخ صدوق است و ما آن را بررسی می کنیم.

### سند توقیع

شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمة این توقیع را از ابو محمد حسن بن احمد مکتب به نقل از مرحوم علی بن محمد سمري آورده است.

ابو محمد حسن بن احمد، استاد شیخ صدوق است و توقیع را بی واسطه از مرحوم علی بن محمد سمري، نایب چهارم نقل می کند. بنابراین، در سند سقطی وجود ندارد. طبقه روایات نیز بر همین دلالت دارد و سند متصل است. از این رو، سخن محدث نوری که آن را مرسل خوانده (طبرسی نوری، بی تا: ج ۵۳، ۳۱۸) صحیح نیست.

در وثاقت شیخ صدوق (نجاشی، ۱۴۰۷: ح ۱۰۴۹۳۸۹) و علی بن محمد سمري (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱۲، ۱۷۰، ح ۸۴۹۴) اختلافی نیست. سخن در وثاقت حسن بن احمد مکتب است. این راوی با همین عنوان در کتاب های رجالی توصیف نشده است، بنابراین مجهول است و به واسطه ایشان روایت ضعیف می شود. اکنون باید دید آیا می توان از راه توثیقات عام، وثاقت ایشان را ثابت کرد؟

مشایخ ثقات: شیخ صدوق از کسانی نیست که لا یروی و لا یرسل إلا عن ثقة، بلکه از راویان ضعیف نیز روایت می کند. پس از این راه نمی توان وثاقت این راوی را ثابت کرد.

ترونی و استرحام: مرحوم شیخ صدوق برای راوی ضعیف نیز «رضی الله عنه» یا «رحمه الله» به کار برده است. (صدوق، ۱۴۰۳: ج ۱، ح ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۴۷، ۲۴۸) پس نمی توان از این راه کمک گرفت و وثاقت را ثابت کرد. مراجعه به کلام علامه حلی (حلی، ۱۴۱۷: ۲۸) و آیت الله خویی (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۷۴) در این باره مفید است.

کثرت روایت: راه دیگر اثبات وثاقت راوی، کثرت روایات بزرگان از آن راوی است. در مورد





روای حاضر، این راه نیز مسدود است؛ زیرا شیخ صدوق با این عنوان تنها همین یک روایت (توقیع) را از ایشان نقل کرده است.

آیا ممکن است این راوی نام و عنوان دیگری داشته باشد و با آن عنوان در سند روایات قرار گرفته باشد تا ما بتوانیم از آن طریق کثرت روایت را ثابت کنیم؟ برای یافتن پاسخ این پرسش به اسناد روایات شیخ صدوق مراجعه می‌کنیم. با جست‌وجو به ۱۴ عنوان همانند می‌رسیم که عبارتند از: ابومحمد الحسن بن أحمد المکتب که عنوان توقیع است، ابومحمد الحسین بن أحمد المکتب، ابومحمد الحسن بن أحمد المؤدب، الحسن بن أحمد المؤدب، الحسین بن ابراهیم المؤدب، الحسین بن ابراهیم بن هشام المکتب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد المؤدب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد المکتب، ابوعبدالله الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هاشم المکتب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هشام بن المکتب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هشام المکتب، الحسین بن ابراهیم بن هشام المؤدب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هشام المؤدب الزازی، الحسین بن أحمد بن هشام المؤدب، الحسین بن أحمد بن ابراهیم بن هشام المکتب.

نخست چنین به ذهن می‌رسد که همه این نام‌ها اشاره به یک راوی است، اما روشن است که تنها با اندکی تشابه، نمی‌توان به اتحاد حکم کرد. برخی با وجود حکم به اتحاد، (قهپایی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۱۹۰) هیچ دلیل و قرینه‌ای ارائه نکرده‌اند. علمای بعد نیز هرگز این احتمال را پی نگرفته‌اند. آیت‌الله خویی هیچ احتمالی درباره اتحاد ابومحمد حسن بن مکتب با حسین بن ابراهیم نداده است. (خویی، ۱۴۱۳: ج ۵، ۲۷۲، راوی ۲۷۲۶) مرحوم علی‌اکبر غفاری که تحقیق وسیعی در اساتید و شاگردان شیخ صدوق انجام داده است، رابطه‌ای بین این دو نمی‌بیند. (نک: صدوق، ۱۳۶۱: ۴۶، ش ۵۸ و ۴۸، ش ۶۹) بنابراین، به صرف سخن مرحوم قهپایی نمی‌توان این اتحاد را پذیرفت. آقای ذاکری (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۵۲) نیز به اتحاد حکم کرده، اما هرگز دلیل این اتحاد را بیان نکرده است. اما می‌توانیم دو قرینه بر متعدد بودن آن‌ها بیاوریم:

**الف) آمدن هر دو در یک سند:** هر دو راوی در سند یک روایت واقع شده‌اند: «حدثنا... الحسن بن أحمد المؤدب و الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هشام المؤدب - رضی الله عنهم - قالوا: حدثنا محمد بن یعقوب الكلینی». (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۲، ح ۲) روشن است که در صورت اتحاد دو راوی، چنین سندی معنا نمی‌یابد.

**ب) اختلاف در کنیه:** کنیه حسن، ابومحمد است، اما کنیه حسین، ابوعبدالله است.

ممکن است گفته شود ابومحمد الحسین بن أحمد المکتب که در سند توقیع کتاب *کمال‌الدین* پیش از توقیع سمری آمده (همو، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵۱۲، ح ۴۳)، نشان اشتراک حسن و حسین است و احتمال حسین بودن نام واقعی راوی را تقویت می‌کند؛ اما بررسی، خلاف آن را ثابت می‌کند و معلوم می‌شود لفظ حسین که در چاپ‌های موجود کتاب *کمال‌الدین* آمده اشتباه است و آن نیز حسن بوده است؛ زیرا نقل علامه مجلسی در دو جای *بحارالانوار* از کتاب *کمال‌الدین* «حسن» است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۱۸۷، ح ۱۸ و ج ۹۲، ۳۲۷، ح ۳) همچنین نقل سید بن طاوس از خود شیخ صدوق نه از کتاب *کمال‌الدین* «حسن» است. (حلی، بی‌تا: ۵۲۱) بنابراین، تنها نقطه اشتراک این دو راوی نیز از بین می‌رود و معلوم می‌شود «حسین» اشتباه ناسخان است.

بدین ترتیب، از عناوین مشابه، تنها سه عنوان نخست با عنوان اصلی مشترک است و در مجموع شیخ صدوق چهار روایت از این راوی نقل کرده است و با این حساب کثرت روایتی نیز ثابت نمی‌شود.

در نتیجه دلیلی بر وثاقت ابومحمد حسن بن احمد وجود ندارد و سخن محدث نوری که این توقیع را ضعیف خوانده، صحیح است. (طبرسی نوری، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۳۱۸) حال که سند روایت صحیح نیست، آیا می‌توان اعتبار توقیع را از راه دیگری غیر از سند تأمین کرد؟

۱. تواتر معنوی: اعتبار توقیع مرحوم سمری را نمی‌توان از این راه ثابت کرد؛ زیرا این روایت نظیر و مانندی ندارد.

البته آقای دوزدوزانی درصدد اثبات تواتر است. (دوزدوزانی، بی‌تا: ۷) و در پایان کتابش، سی روایت را نقل کرده و ادعا می‌کند همه این‌ها هم‌مضمون همان توقیع هستند، در حالی که آن روایات، دسته‌هایی گوناگونند و هرکدام درصدد بیان حقیقتی هستند و هیچ‌کدام به ملاقات و دیدار ارتباط ندارد. پس با توسل به تواتر نمی‌توان اعتبار آن را ثابت کرد. بدین ترتیب، باز هم سخن محدث نوری که این توقیع را خبر واحد دانسته، صحیح است. (طبرسی نوری، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۳۱۸)

۲. شهرت روایی: هرچند ابومحمد مکتب می‌نویسد: «فَتَسَخَّنَا هَذَا التَّوْقِيعَ وَ خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ» یعنی افراد متعددی این توقیع را دیده و رونوشت کرده‌اند، اما با آن که توقیع مهمی است و مربوط به امور شخصی نیست، غیر از ایشان، کسی از این توقیع خبر نداده است و از ابومحمد نیز تنها شیخ صدوق نقل می‌کند و راوی دیگری این حدیث را از ابومحمد گزارش

نکرده است. از کتاب‌هایی که اکنون در دسترس است نیز درمی‌یابیم که در قرن چهارم، تنها شیخ صدوق و در قرن پنجم نیز تنها شیخ طوسی نقل کرده است، با این‌که استاد ایشان شیخ مفید آثار بسیاری در غیبت نگاشته، اما به این توقیع اشاره‌ای نکرده است. می‌توان گفت این توقیع از قرن ششم در کتاب‌های بسیاری نقل شده است. بنابراین، شهرتی نیز ندارد تا ضعف سند را جبران نماید و به توقیع اعتبار بخشد.

۳. پذیرش اصحاب: هرچند این توقیع شهرت روایی ندارد، اما دانشمندان شیعه از قرن ششم بدان توجه داشته و عالمان بسیاری آن را نقل کرده‌اند. در نتیجه، هرچند نمی‌توان سند توقیع را تصحیح یا شهرت آن را ثابت کرد، اما چون بزرگان شیعه آن را پذیرفته‌اند، ما نیز از سند آن گذشته و دلالتش را بررسی می‌کنیم.

### دلالت توقیع

توقیع را در سه فراز بررسی می‌کنیم:

#### فراز اول

فَأَجْمَعُ أَمْرَكَ وَلَا تُوصِي إِلَيَّ أَحَدٍ فَيُقُومَ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ؛

پس کارهایت را سامان بده و به کسی وصیت نکن که بعد از وفات تو جانشینت گردد.

این فراز که خبر از پایان سفارت و نیابت خاص است، میان عالمان شیعه اجماعی است و کسی تردید ندارد که بعد از وفات علی بن محمد سمري این ارتباط قطع شده است و هر کس ادعای بایبیت و ارتباط کرده، از طرف علما تکذیب شده است. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۲)

آقای ذاکری درباره فراز اول می‌نویسد:

این بخش، نهی از وصایت و سفارت می‌کند و مدعیان نیابت خاص را پس از سمري رد می‌کند... بنابراین، بخش‌های بعدی توقیع، مربوط به نیابت نیست. (جمعی از

نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۸)

برداشت ایشان از فراز اول صحیح است، اما نتیجه‌گیری او جای تعجب دارد؛ زیرا «فاء» در «فقد وقعت» فاء تعلیل است و فراز دوم دلیل فراز اول است. امام علیه السلام می‌فرماید: «به کسی وصیت نکن؛ زیرا غیبت دوم شروع شده است». بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد بخش‌های بعدی توقیع به نیابت ربطی ندارد. آقای دوزدوزانی نیز به تعلیلی بودن اعتقاد دارد. (دوزدوزانی، بی‌تا: ۵۶)

## فراز دوم

فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ الثَّانِيَةَ (التَّامَّةُ) فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَذَلِكَ بَعْدَ طَوْلِ الْأَمِّدِ وَقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَامْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا؛

زیرا غیبت دوم یا کامل واقع شد. پس ظهوری نخواهد بود، مگر بعد از اجازه خداوند و آن اجازه بعد از مدت طولانی و سخت شدن دل‌ها و پر شدن زمین از ستم خواهد بود.

اشکال‌کنندگان بر ملاقات به این فراز استناد می‌کنند.

آقای دوزدوزانی در این باره می‌نویسد:

فراز «فقد وقعت الغيبة الثانية (التامة)» در این معنا صراحت دارد که غیبت امام علیه السلام تا زمان مرگ جناب سمری ناقص بوده است و نقصان غیبت معنا ندارد، جز با این‌که دیدار در غیبت [صغری] امکان دارد. اما پس از مرگ سمری غیبت کامل تحقق یافته است. بنابراین، دیدار در غیبت کامل برای احدی امکان ندارد و روی همین اصل، نتیجه تحقق غیبت کامل این است که ظهوری نیست مگر پس از اجازه الهی. بنابراین، معنا این می‌شود که: غیبت کامل تحقق یافته و در نتیجه احدی تا روز ظهورش او را نمی‌بیند و ظهورشان پس از طولانی شدن مدت و ... خواهد بود. (همو: ۲)

آقای ذاکری نیز می‌نویسد:

با توجه به این‌که خواص یاران حضرت، ایشان را در غیبت صغری مشاهده کرده‌اند، توقیع نفی ظهور و رؤیت کلی می‌کند و جمله «فلا ظهور...» این معنا را می‌رساند؛ زیرا ظهور به معنای بروز پس از خفاست و «لا» نفی جنس همراه استثنا بدین معناست که هیچ ظهوری ندارد و افراد، وی را مشاهده نمی‌کنند، مگر پس از اذن خداوند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۸)

درباره این استدلال‌ها به چند نکته باید توجه کرد:

آقای دوزدوزانی پایه اصلی استدلال را روی کلمه «التامة» بنا نهاده و همه نتیجه‌ها را از آن گرفته است، در حالی که این کلمه نسخه بدل به شمار می‌رود و در حاشیه *کمال‌الدین* به آن اشاره شده است. بنابراین، احتمال «الثانیه» بودن قوی‌تر است. البته استاد علی‌اکبر مهدی‌پور که تمام نسخ خطی *کمال‌الدین* را دیده است می‌گوید: همه آن‌ها «الثانیه» است.<sup>۱</sup> بنابراین، استدلال آقای دوزدوزانی اصلاً بی‌جاست. دست‌کم احتمال «الثانیه» بودن، استدلال ایشان را به شدت سست خواهد کرد، اگر نگوئیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ زیرا وقتی تعبیر

۱. نشست علمی «ملاقات»، برگزار شده در مؤسسه انتظار نور دفتر تبلیغات اسلامی قم.



توقیع «الثانیه» بود، دیگر تمامیت از آن استفاده نمی‌شود.

اگر بپذیریم که صفت غیبت، تامه است، این پرسش پیش می‌آید که آقای دوزدوزانی به چه دلیل و با کدام قرینه ادعا می‌کند که تامه و ناقصه بودن غیبت جز با دیدار و عدم دیدار تصور نمی‌شود؟ اگر کسی ادعا کند تامه بودن غیبت به بود و نبود سفیر است، چگونه می‌تواند آن را رد کند، در حالی که پذیرفته است فراز اول، نفی نیابت است و «فاء» در «فقد وقعت الغیبة» تعلیل است؛ یعنی چون غیبت تامه است، سفیری نیست. پس در خود توقیع تصریح شد که تامه بودن به نبود سفیر است. بنابراین، تامه بودن غیبت با دخالت ندادن دیدار نیز تصورشدنی است، بلکه تصریح توقیع است و ادعای ایشان بی‌جاست.

هر دو استدلال‌کننده، کلمه «ظهور» را به معنای لغوی گرفته‌اند، در حالی که قراین بر اصطلاحی بودن آن دلالت دارد؛ زیرا پرشدن زمین از ظلم (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۷، ۴۶، ح ۲۲)، طولانی شدن زمان و سخت شدن دل‌ها (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۶۸، ح ۱۲)، بر اساس روایات دیگر، از نشانه‌های ظهور اصطلاحی، یعنی همان قیام حضرت ولی عصر علیه السلام است، نه ظهور به معنایی لغوی که با غیبت صغری هم سازگاری داشت. اگر این قراین موجب نشود که «ظهور» ظاهر در معنای اصطلاحی باشد، دست‌کم احتمال راجح، اصطلاحی بودن است و از این جا روشن می‌شود استدلال آقای ذاکری نیز که پایه اصلی آن بر لغوی بودن معنای ظهور بود، استدلال بر پایه احتمال مرجوح است و در نتیجه، اتقان خود را از دست می‌دهد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

از نکته دوم روشن می‌شود احتمال تفریح (سببیت) بودن «فاء» در «فلا ظهور» که معنای جمله این باشد: «غیبت تامه باعث شده تا ظهوری نباشد»، احتمال مرجوحی است و احتمال قوی‌تر «فاء» تعقیب بودن آن است؛ به این معنا که غیبت واقع شده و به دنبال آن ظهوری نخواهد بود، مگر بعد از اذن خداوند؛ زیرا ظهور لغوی را که معنای مرجوح بود، می‌توان نتیجه غیبت کبری دانست، اما معنای اصطلاحی آن را هرگز؛ چون ظهور اصطلاحی در غیبت صغری هم منتفی بود و غیبت کبری باعث آن نشده است. پس معنا چنین می‌شود: امام عصر علیه السلام در فراز اول امر کردند که وصی تعیین نکند و در فراز دوم آن را معلل به وقوع غیبت نوع دوم نموده و فرمودند: «به دنبال این غیبت ظهوری نیست، مگر به اذن الهی.»

نکته مهم دیگر، موردی است که آقای ذاکری از مطلق فلا ظهور استثنا کرده است؛ یعنی با آن که می‌گوید: «نفی جنس همراه استثنا بدین معناست که هیچ ظهوری ندارد و افراد، وی را مشاهده نمی‌کنند، مگر پس از اذن خداوند»، اما بعد از چند سطر می‌نویسد: «شاید بتوان ادعا

کرد در صورتی که دیدار، همراه با معجزه باشد، به گونه‌ای که بدون هیچ ادعایی حقیقتی ثابت گردد، از این مسئله خارج باشد؛ چراکه بدون ادعا، امری ثابت شده است.» یعنی ایشان به قرینه کلمه ادعا که دوبار در توقیع تکرار شده است «مَنْ يَدَّعِي الْمَشَاهِدَةَ إِلَّا فَمَنْ ادَّعَى الْمَشَاهِدَةَ»، مواردی را که بدون ادعا ثابت شود از فلاظهور استثنا کرده و معتقد است این نوع دیدار در زمان غیبت کبری واقع می‌شود.

مرحوم علی بن عیسی اربلی نیز به عنوان اولین توجه‌کننده به توقیع همین نظر را ارائه کرده است. (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۵۳۸)

شهید سید محمد صدر نیز یکی از احتمال‌ها را همین معنا قرار داده است. (صدر، ۱۴۱۲:

۶۴۹)

اما آیا می‌توان به این سخن التزام داشت؟ آیا می‌توان از نفی جنس چیزی را استثنا کرد؟ آقای دوزدوزانی به همین نکته اشاره کرده و می‌آورد:

سخن حضرت مهدی علیه السلام: «غیبت کامل تحقق یافت و در نتیجه، ظهوری نیست مگر پس از اذن الهی» در عدم امکان دیدار به طور مطلق در غیبت کبری صراحت دارد. نفی ظهور با لاء نفی جنس مقید به این جمله که: «مگر پس از اذن الهی» ما را به این حقیقت می‌رساند. بنابراین مقید کردن نفی ظهور به ادعا معنا ندارد، بلکه معنا را فاسد می‌سازد، و این مطلب بر فرد آگاه به سبک‌های بیانی مخفی نیست؛ چون معنا چنین می‌شود که: حضرت برای کسی ظاهر نمی‌شود، در صورتی که آن کس ادعای ظهور کند؛ ولی اگر ادعای ظهور نکند، حضرت برایش ظاهر می‌گردد. و روشن است که هر کس در توقیع شریف نگاه کند، می‌فهمد که حضرت برای قطع ریشه ادعای دیدار و مشاهده و این که فلانی و فلانی به حضور حضرت شرفیاب شدند، ظهور را به طور مطلق نفی می‌کند. (دوزدوزانی، بی تا: ۵)

در این جا دو نکته تأمل پذیر است:

یکم. ایشان می‌گویند توقیع را با ادعا نمی‌توان تقیید زد، ولی سپس خود، همین کار را می‌کند:

با توجه به این که دیدار ممکن است، آن گونه که گذشت ادعای دیدار جایز نیست و در صورتی که فرد ادعای دیدار کند و یا در صورتی که ما دیدار را ممکن بدانیم از توقیع به دست می‌آید که وظیفه شیعه تکذیب مدعی دیدار است. (همو: ۸۴)

در حالی که توقیع نمی‌گویند تکذیب کنید، بلکه می‌گویند کاذب است. بنابراین، یا باید وقوع

آن را به طور مطلق نپذیرفت، یا باید توقیع را به چیز دیگری حمل کرد. حد وسطی را نمی توان انتخاب کرد و قائل شد توقیع نفی نمی کند، اما می گوید باید تکذیب کرد. چنین چیزی را به هیچ وجه نمی توان به توقیع استناد داد؛ زیرا کاذب است، یعنی اتفاق نیفتاده، نه این که اتفاق افتاده، اما شما بگویید دروغ است.

دوم. با آن که آقای دوزدو زانی قرینه بودن کلمه «ادعا» را برای استثنا کردن غیر ادعا کافی نمی داند و آن را باعث فساد معنای جمله برمی شمرد، اما شگفت است که خود به قرینه کلمه «مشاهده»، موارد غیرمشاهده را استثنا می کند و می نویسد:

بر فرض انصراف دیدار به دیدار امام، به گونه ای که امام را در حال دیدار بشناسد، آیا این موجب تقييد جمله فلا ظهور (ظهوری نیست) می شود تا در نتیجه معنا این باشد که برای هیچ کس ظهوری نیست به این شکل که بیننده، امام علیه السلام را به هنگام دیدار بشناسد؟ به احتمال قوی این تقييد شکل می گیرد. و وجه آن این است که گرچه توقیع شریف دربر دارنده سه فقره است که هر کدام از دیگری در معنا جدا و مستقل است، ولی تکیه مکرر روایت بر واژه مشاهده، افزون بر این که جمله اخیر روایت بسان نتیجه برای قبل است، ما را به توضیح و تفسیر معنای ظهور می رساند و این که منظور از ظهور، همان مشاهده است و این تفسیر اشکالی ندارد و معنا را خراب نمی سازد. (همو: ۴)

چنان که ملاحظه می شود، ایشان قرینه «مشاهده» را برای استثنا کردن صالح می داند و ادعا می کند باعث فساد معنا نمی شود. اما قرینه «ادعا» را صالح نمی داند. به راستی چه تفاوتی میان آن ها می توان قائل شد؟ هر دو، دوبار تکرار شده اند و هر دو در یک جا و یک جمله به کار رفته اند. چگونه می توان ادعا کرد تأکید روی یکی بدون دیگری است؟ و اگر باب استثنا کردن را باز کنیم می توان قراین دیگری نیز آورد که موجب استثنای موارد دیگر شود. مانند قرینه مقام به این بیان که چون توقیع خطاب به سفیر است، پس ادعای دیدار بدون ادعای سفارت از این توقیع استثنا شده است؛ کاری که بیش تر بزرگان شیعه انجام داده اند.

پس به اعتراف هر دو بزرگوار، حتی اگر صفت غیبت را تامه هم بدانیم نه ثانیه و ظهور را معنای لغوی بدانیم نه اصطلاحی، باز امکان استثنا وجود دارد. البته به قرینه ارائه شده بستگی دارد، ولی در هر صورت اصل استثنا پذیرفته شده است و همین مقدار برای اثبات ملاقات در غیبت کبری کافی است. بدین ترتیب، این توقیع توان نفی مطلق دیدار را ندارد و کسی یافت نمی شود که به صورت مطلق و بدون هیچ استثنایی ملاقات را در غیبت کبری غیرممکن بداند.

وَسَيَأْتِي شِيعَتِي مَنْ يَدَّعِي الْمَشَاهِدَةَ أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمَشَاهِدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِي وَ  
الصَّيْحَةِ فَهُوَ كَاذِبٌ مُفْتَرٌ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ؛

و کسی که ادعای مشاهده می کند سراغ شیعیان من می آید. آگاه باشید کسی که  
پیش از قیام سفیانی و شنیده شدن صدای آسمانی ادعای مشاهده کند، دروغ گو و  
افترازننده است و توان و نیرویی نیست، مگر برای خداوند بلندمرتبه بزرگ.

آقای دوزدوزانی درباره این قسمت می نویسد:

این جمله و ادامه آن، یا مستقل و جداست و یا تفریع بر جمله های گذشته روایت  
است. بنابراین، امام اعلام می دارد که افرادی دروغ گو هستند که ادعای دیدار امام را  
دارند و این که شیعه باید آنان را تکذیب کنند. (همو: ۳)

آقای ذاکری نیز می نویسد:

کسانی که پیش از خروج سفیانی و صیحه آسمانی، ادعای رؤیت و مشاهده کنند،  
«کذاب مفتر» خواهند بود و تکذیب آنان لازم است. ... مدعی، اعم از این است که  
اطمینان به ادعای خویش داشته باشد یا به دروغ، ادعایی را مطرح کند و یا بپندارد  
حق است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۸)

فراز سوم، بیان حکمی جدید نیست، بلکه هشدار می دهد به جامعه شیعه است که آن چه در فراز  
اول و دوم نفی شد، مدعیانی خواهد یافت و کسانی وقوع آن را ادعا خواهند کرد. بنابراین، فراز  
سوم متفرع بر فرازهای پیشین است و خبری غیبی از اتفاقی است که در آینده رخ خواهد داد و  
چون هر دو محقق از فراز دوم، نفی دیدار را استفاده کردند، «مشاهده» را در این فراز به معنای  
دیدار دانستند، ولی روشن شد که از فراز پیش نمی توان نفی دیدار را استفاده کرد و در فرازهای  
پیشین، سخن از دیدارهای متفرقه نیست. بنابراین، حمل مشاهده به دیدارهایی که به ندرت  
اتفاق می افتد وجهی ندارد.

**احتمال های ممکن در معنای «ادعای مشاهده»**

حال که روشن شد ادعای مشاهده را نمی توان به ادعای دیدارهای صرف که در دوران  
غیبت اتفاق می افتد حمل نمود، باید دید چه احتمال های دیگری وجود دارد.

**احتمال اول. ادعای سفارت**

گروهی معتقدند چون فراز اول نفی واسطه (سفیر) و نایب خاص است، فراز سوم به فراز اول





اشاره دارد. امام می‌فرماید: «سفارت تمام شد، اما کسانی خواهند آمد که ادعای سفارت و باییت خواهند کرد.» پس منظور از ادعای مشاهده، ادعای مشاهده امام عصر علیه السلام به عنوان نایب خاص و رابط بین امام و امت است؛ یعنی فرد، خود را باب امام معرفی می‌کند و این‌که پیام امام را برای آن‌ها می‌آورد و می‌تواند سخن آن‌ها را نیز به امام برساند.

فراز سوم چنین کسی را دروغ‌گو و بهتان‌زننده به امام معرفی می‌کند؛ یعنی امام چنین مأموریتی را به وی نداده است و او به دروغ این نسبت ناروا را به امام منتسب می‌کند.

این احتمال، نظر مشهور علمای شیعه است: علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق) (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۱۵۱)، سیدعبدالله شبّر (م ۱۲۲۰ق) (شبّر، ۱۴۰۳: ۳۶)، شیخ محمود عراقی (م ۱۳۰۸ق) (عراقی میثمی، بی‌تا: ۱۹۳)، محدث نوری (م ۱۳۲۰ق) (طبرسی نوری، بی‌تا: ج ۵۳، ۳۱۹)، سیدمحمدتقی اصفهانی (م ۱۳۴۸ق) (موسوی اصفهانی، بی‌تا: ج ۲، ۳۳۶)، علی‌اکبر نهاوندی (م ۱۳۶۹ق) (نهاوندی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۶۵، ج ۶، ۸۱۹ - ۸۳۴)، سیدمحسن امین (م ۱۳۷۱ق) (امین، بی‌تا: ج ۲، ۷۱)، سیدصدرالدین صدر (م ۱۳۷۳ق) (صدر، ۱۴۲۱: ۱۸۳)، سیدابوالقاسم خوئی (م ۱۴۱۱ق) (تبریزی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۴۴۹)، شیخ لطف‌الله صافی گلپایگانی (معاصر) (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ج ۲، ۲۱۳)، سیدمحسن خرازی (معاصر) (خرازی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۱۵۹) از این گروه هستند.

به این احتمال، سه اشکال وارد کرده‌اند:

اشکال اول: شهید سیدمحمد صدر می‌نویسد:

این حمل و تفسیر که منظور، ادعای مشاهده به همراه ادعای نیابت باشد، برخلاف چیزی است که از ظاهر عبارت امام علیه السلام در بیان‌شان به دست می‌آید؛ چون در این فرض نیاز است که قیدی یا لفظی به عبارت امام افزوده گردد (المشاهدة مع النيابة) در حالی که قرینه‌ای بر وجود آن قید و لفظ نداریم. (صدر، ۱۴۱۲: ۶۴۴)

پاسخ این اشکال از سخنان معتقدان به این احتمال روشن است؛ زیرا آن‌ها صدر توقیع را که نفی نیابت بود و ذیل توقیع را که واژه «مفتر» داشت و نیز سیاق را قرینه این وجه بیان کرده‌اند. شیخ محمد سند نیز «فاء» را در «فقد وقعت الغیبة» فاء تعلیل یا تفریح می‌داند و دلیل نفی نیابت می‌شمارد. (سند، ۱۳۸۱: ۳۴ - ۳۵)

اشکال دوم: آقای ذاکری می‌نویسد:

این سخن (سیاتی شیعتی ...) ربطی به ادعای مشاهده همراه با نیابت ندارد؛ زیرا ختم نیابت و سفارت، پیش از این مطرح شد و این‌جا مسئله ادعای مشاهده حضرت،

از سوی شیعیان مطرح است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۹)

ظاهراً منظور ایشان این است که نیابت در فقره پیشین نفی شده و حمل مشاهده بر دیدار همراه با نیابت موجب تکراری شدن فقرات توقیع می شود. پاسخ این اشکال نیز از تبیین فرازهای توقیع روشن شد؛ زیرا گفتیم فراز سوم متفرع بر دو فراز اول است؛ یعنی امام بعد از نفی نیابت در فقره اول و بیان علت این نفی در فقره دوم که وقوع غیبت دوم است در فقره سوم، خبری غیبی را به صورت هشدار بیان می کند و حکم آن ها را نیز بیان نموده و می فرماید: آن چه را ما نفی کردم و دلیل آن را بیان کردیم، گروهی ادعا خواهند کرد. آن ها دروغ گو هستند. پس این فقره در مقام اخبار و هشدار است و اگر ناظر به نیابت باشد تکراری محسوب نمی شود؛ زیرا اول نفی می کند، بعد هشدار می دهد کسانی این ادعا را خواهند کرد؛ از آن ها قبول نکنید، آن ها دروغ می گویند. اشکال سوم: آیت الله دوزدو زانی می نویسد:

الف) حمل جمله «الافمن ادعی المشاهدة» (هر کس که ادعای دیدار کند) بر دیدار همراه با ادعای نیابت سخنی نامعقول است؛ چون معنای جمله این می شود که به زودی برای شیعیانم کسانی می آیند که دعوی مشاهده با نیابت را دارند. آگاه باشید که هر کس پیش از خروج سفیانی ادعای مشاهده همراه با نیابت داشته باشد، دروغ گو و افترا زننده است، در حالی که خروج سفیانی تنها نهایت ظهور و مشاهده است، نه ظهور همراه با ادعای نیابت.

ب) تقييد در دیدار و مشاهده به ادعای نیابت با قطع نظر از ذیل روایت و جمله پیش از خروج سفیانی نیز صحیح نیست و این با توجه به صدر توقیع است؛ چون جمله «غیبت کامل تحقق یافت و ظهوری نیست، مگر پس از اذن الهی...» ظاهر در این است که ملاک و عنایت به همان ظهور حضرت است و این که در غیبت کبری دیدار او ممکن نیست و پس از تمام شدن مدّت و اذن الهی به ظهور، هر کس او را می بیند. (دوزدو زانی، بی تا: ۵۶ - ۵۷)

در پاسخ اشکال اول که مدعی شده اند این احتمال به هیچ وجه عقلانی نیست، باید گفت برخلاف ادعای ایشان می توان خروج سفیانی را غایت نفی نیابت دانست، به این شکل که بگوییم امام علیه السلام تا خروج سفیانی نایب خاص نخواهد داشت، اما با خروج سفیانی که از علایم حتمی ظهور است و چند ماه پیش از قیام رخ خواهد داد، امام علیه السلام فردی را به عنوان نایب خاص مأمور خواهد کرد تا آمادگی هایی را ایجاد نماید و پیام امام علیه السلام را به نواحی گوناگون



برساند؛ مانند نفس زکیه که به عنوان نایب خاص امام علیه السلام پانزده شب پیش از قیام به مکه اعزام می‌شود تا پیام امام علیه السلام را به مردم مکه ابلاغ کند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۰۷، ح ۸۱) بنابراین، حمل این علایم حتمی بر نیابت خاص عقلانی است و با این استدلال نمی‌توان نیابت را رد کرد، هرچند به نظر نگارنده، حمل آن به غایت نیابت در عین معقول بودن، مرجوح است و احتمال راجح حمل بر ظهور است که در احتمال دوم بررسی می‌شود.

در پاسخ اشکال دوم باید گفت چنان‌که پیش از این اشاره شد، دو فراز پیش از فراز سوم وجود داشت و احتمال اول در مشاهده که مشاهده نیابتی است، با توجه به فراز اول گفته شده است. یعنی فراز سوم بر فراز اول حمل شده است و امام فرمودند نیابت منتفی است و غیبت دوم واقع شده است و ظهوری نخواهد بود، اما هشیار باشید که کسانی ادعای نیابت خواهند کرد. پس نمی‌توان گفت حمل فراز سوم بر فراز اول صحیح نیست و نمی‌توان حمل کرد. البته چنان‌که در پاسخ قبل گفتیم، می‌توان ادعا کرد این حمل مرجوح است و حمل راجح حمل بر فراز دوم است که در احتمال دوم در مشاهده از آن بحث می‌شود.

#### احتمال دوم. ادعای حضور امام

چنان‌که گفتیم، فراز دوم از وقوع غیبت خبر داد و این‌که غیبت تمام نمی‌شود و ظهور اتفاق نمی‌افتد، مگر بعد از مدت زمانی طولانی. حال فراز سوم می‌تواند برای این فراز هشدار باشد و امام بفرماید با آن‌که غیبت دوم شروع شده و به زودی هم تمام نمی‌شود، اما کسانی می‌آیند و ادعا می‌کنند که غیبت تمام شده است و آن‌ها حضور امام در جامعه را درک کرده‌اند. پس منظور از ادعای مشاهده، ادعای حضور ظاهری امام عصر علیه السلام در جامعه است.

علی اکبر نهاوندی (نهاوندی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۵۸۴)، محمدجواد خراسانی (خراسانی، ۱۳۷۸: ۹۳) و سیدمحمد صدر (صدر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۶۵۳) این احتمال را بیان کرده‌اند و به نظر می‌رسد این احتمال برتر است.

قرینه‌های این احتمال عبارتند از:

**لغت:** همه اهل لغت در واژه «شهد»، معنای حضور را لازم دانسته‌اند؛ معنایی که با غیبت در تضاد آشکار است و همین سبب شده است شهود در مقابل غیب (عالم الغیب و الشهادة) باشد. از دیدگاه لغوی، منظور از ادعای مشاهده، ادعای حضور است.

**اصطلاح روایات:** با نگاهی به روایات درمی‌یابیم امامان علیهم السلام مشاهده را در مقابل غیبت و به معنای حضور ظاهری امام در جامعه برشمرده‌اند.

الف) «مَا صَارَتْ بِهِ الْعَيْبَةُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُشَاهَدَةِ.» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۱۹، ۲)

ابو خالد کابلی می‌گوید: خدمت سرورم امام سجاد علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام رسیدم... حضرت به من فرمود: «ای اباخالد! مردم زمان غیبت امام دوازدهم علیه السلام که قائل به امامت اویند و منتظر ظهورش، برتر از مردم هر زمانی هستند؛ چون خداوند تبارک و تعالی عقل و فهم و معرفتی به آنان داده که غیبت نزد آنان به سان حضور گشته است.» امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «غیبت به مشاهده تبدیل شده است» و روشن است که تناسب ذکر عقل و فهم و معرفت، مانع آن است که مشاهده به معنای دیدن مقطعی و اتفاقی باشد، بلکه از حضور و دیداری مستمر حکایت دارد.

ب) «الْمُنْقَطِعُ عَنِ مُشَاهَدَتِنَا يَتِيمٌ»؛ (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۵)

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «سخت‌تر از یتیمی یتیمی که از پدر و مادر جدا شده، یتیمی یتیمی است که از امامش جدا افتاده است و دست‌یابی به او برایش مقدور نیست و وظیفه‌اش را در ارتباط با شرایع دینش که به آن مبتلا می‌شود، نمی‌داند. هشدار! هر کس از شیعه‌ما که با علوم ما آشنا باشد و این جاهل به شریعت ما که از مشاهده ما محروم است، یتیمی است در دامان او. هشدار که هر کس او را هدایت و ارشاد کند و شریعت ما را به او بیاموزد او با ما در رفیق‌اعلی همراه است!»

امام، کسی را که امکان دسترسی به امام زمان علیه السلام را ندارد، منقطع از مشاهده معرفی می‌کند. در این جا مقصود، کسی است که نمی‌تواند به حضور برسد، نه این‌که گاهی نتواند امام را ببیند.

ج) «الْمُنْقَطِعِينَ عَنَّا وَ عَنِ مُشَاهَدَتِنَا.» (همو: ۱۷)

امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: «آموزش دادن آن‌چه یتیمی از ایتمام ما - که از ما و حضور ما جدا افتاده - نیاز دارد، توسط یک فقیه، بر شیطان از هزار عابد سخت‌تر است.»

عطف «مشاهده» به «نا» و واژه «انقطاع»، معنای حضور را می‌رساند، نه دیدارهای متفرقه.

د) «وَأَنْ أُغَيَّبَ عَنِ مُشَاهَدَتِكَ وَ النَّظَرِ إِلَى هَدْيِكَ وَ سَمْتِكَ.» (همو: ج ۲، ۳۳۰)

روزی امام سجاد علیه السلام در مجلس خود نشسته بود و فرمود: «هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله مأموریت یافت به تبوک برود، دستور یافت حضرت علی علیه السلام را در مدینه جانشین خویش سازد. امام علی علیه السلام گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله! من دوست ندارم برای انجام کاری از کارهایتان از شما بازمانم و از حضورتان و نگاه به سیره و روش شما محروم شوم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای علی! آیا خشنود نیستی که تو نسبت به من، به منزله هارون نسبت به موسی باشی، با این

تفاوت که پس از من پیامبر نیستی؟»

در این روایت، غیبت یک بار از «مشاهده» و بار دیگر از «نظر» بیان شده است و نشان می‌دهد منظور از مشاهده، دیدن نیست، بلکه به معنای حضور است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «من دوست ندارم در حضور شما نباشم و رفتار زیبایی شما را نبینم.»

**واژه «فلا ظهور»:** بنا به قرائن موجود، معنای لغوی آن نمی‌تواند قصد شده باشد، بلکه باید معنای اصطلاحی آن، یعنی اتفاقی که با آن غیبت تمام می‌شود و امام در جامعه حضور می‌یابد در نظر گرفته شود. وقتی منظور از ظهور، معنای اصطلاحی آن بود و فراز سوم نیز به فراز دوم حمل شد، باید مشاهده به گونه‌ای معنا شود که هشدار برای فراز دوم باشد. آن‌ها که ظهور را به معنای دیدار می‌دانستند، ادعای مشاهده را نیز ادعای دیدار معنا کرده بودند. ما نیز بعد از رد آن، و اصطلاحی دانستن معنای ظهور، ادعای مشاهده را نیز ادعای حضور امام و نبود غیبت معنا می‌کنیم. پس اصطلاحی بودن معنای ظهور هم دلالت می‌کند که منظور از ادعای مشاهده، ادعایی در تضاد و تقابل با «فلا ظهور» است و آن، چیزی جز ادعای حضور امام نیست.

**قرینه «قبل خروج السفیانی و الصیحه»:** اشکالی آیت‌الله دوزدوانی بر حمل مشاهده بر ادعای نیابت کرده بودند که غایت بودن خروج سفیانی و صیحه، با ظهور سازگاری دارد نه با نیابت، در آن جا بیان شد که هرچند اشکال ایشان وارد نیست و می‌توان با ادعای نیابت نیز معنا کرد، اما اولویت با حمل به معنای ظهور است و بهتر است فراز سوم بر فراز دوم حمل شود، نه بر فراز اول. پس این دو نشانه نیز که نشان پایان غیبت است، احتمال دوم را در معنای مشاهده که حضور امام و نبود غیبت است تقویت می‌کند.

**روایات مؤید:** از جمله قراینی که این احتمال را تقویت می‌کند، روایت‌هایی است که این مضمون را می‌رساند:

الف) «لَا تَرَاهُ عَيْنٌ فِي وَقْتِ ظُهُورِهِ إِلَّا رَأَتْهُ كُلُّ عَيْنٍ فَمَنْ قَالَ لَكُمْ غَيْرَ هَذَا فَكَذِبٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۱)

مفضل بن عمر می‌گوید: از سرورم امام صادق علیه السلام پرسیدم: ای سرورم! حضرت مهدی علیه السلام در چه سرزمینی ظهور می‌کند؟ حضرت فرمود: «چشمی در زمان ظهورش او را نمی‌بیند، مگر این‌که همه چشم‌ها او را می‌بینند و هر کس جز این به شما گفت او را تکذیب کنید.»

امام علیه السلام در این روایت می‌فرماید: در زمان ظهور، یا امام زمان علیه السلام را همه می‌بینند، یا هیچ کس نمی‌بیند و اگر کسی خلاف این ادعا را کرد و گفت: من امام را دیدم که ظهور کرده هرچند

شما ندیده‌اید، او را تکذیب کنید. هنگام ظهور حضرت مهدی علیه السلام همه با هم او را می‌بینند. پس اگر کسی ادعا کند که من ایشان را دیدم، یعنی دیدم ظهور کرده است، او را تکذیب کنید. در حدیث، ظهور با «لَا تَرَاهُ» خبر داده شده و در توقیع، «ادعی المشاهدة» آمده است. روشن است که هر دو به یک معناست. پس احتمال دارد منظور از مشاهده، همان ادعای دیدن امام در حال حضور باشد؛ دیدنی که با غیبت منافات دارد و مدعی پایان آن است، نه دیدارهایی که در زمان غیبت روی می‌دهد و مدعی آن، ادعای پایان غیبت را ندارد.

ب) «لَا يَقُومُ الْقَائِمُ علیه السلام حَتَّى يَقُومَ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا كُلُّهُمْ يَجْمَعُ عَلَيَّ قَوْلًا إِنَّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ فَيَكْذِبُهُمْ». (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۷، ح ۵۸)

امام صادق علیه السلام فرمود: «حضرت قائم علیه السلام قیام نمی‌کند تا آن که دوازده نفر قیام می‌کنند و همگی بر این گفته که امام را دیده‌اند اتفاق نظر دارند، ولی امام آنان را تکذیب می‌کنند.» مرحوم نعمانی در این باره می‌گوید:

امامان علیهم السلام فرموده‌اند: هر کس از سوی ما وقتی را برای ظهور روایت کرد، نترسید که او را تکذیب کنید، هر کس که باشد؛ چراکه ما وقتی را معین نمی‌کنیم و این عادل‌ترین شاهد بر بطلان کسی است که مقام و مرتبت حضرت قائم علیه السلام را ادعا کند یا برای او ادعا کنند و پیش از آمدن این علامت‌ها ظهور کند، به ویژه که همه حالات وی شهادت می‌دهند که ادعای کسی که به نفع او ادعا شده باطل است. (همو: ۲۸۳)

از این روایت نیز درمی‌یابیم گروهی پیش از آمدن نشان‌ها، ادعای دیدن امام را می‌کنند و این دیدن، نه دیدار با امام علیه السلام بلکه دیدن متمه‌دیان است و باید تکذیب شود. اشکال به این احتمال: به عقیده شهید صدر، امکان دارد کسی بگوید این توقیع شامل تکذیب مدعیان مهدویت نمی‌شود:

آن چه از گفته حضرت: «کسانی از شیعیانم می‌آیند که ادعای مشاهده می‌کنند.» به دست می‌آید، هشدار است نسبت به ادعاهای منحرف در درون حوزه شیعه و پایگاه‌های مردمی. بنابراین ادعاهای مهدوی که بیرون از این چهارچوب است منظور نیست؛ چون آنان از شیعیان حضرت مهدی محمد بن الحسن العسکری علیه السلام نیستند. با این بیان، این توقیع از تکذیب ادعاهای مهدویت ساکت است، گرچه ما کذب این ادعاها را نیز با دلیل دیگر فهمیده‌ایم. (صدر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۶۵۴)

پاسخ: خبر دادن از دیدن مدعی مهدویت دو گونه تصور دارد: یکی این که دیدارکننده نیز بداند که او به دروغ ادعا می‌کند و مهدی واقعی نیست، با این حال او را تبلیغ کند. در این

صورت، اشکال ایشان وارد است؛ زیرا دیدارکننده از مذهب شیعه دوازده امامی خارج است و این توقیع خطاب به شیعه دوازده امامی است. اما گونه دوم، این است که دیدارکننده نمی داند او به دروغ ادعا می کند و او را واقعاً فرزند امام یازدهم علیه السلام و مهدی موعود علیه السلام می داند. بنابراین، به راستی می پندارد امام مهدی علیه السلام را دیده است. در این صورت، اشکال وارد نیست؛ زیرا وی از دایره تشیع خارج نشده است و توقیع خطاب به چنین افرادی است؛ یعنی اگر کسی پیش از سفیانی و صیحه گفت: من امام مهدی علیه السلام را دیدم (و او را واقعاً همان امام موعود می داند، نه این که بداند مدعی دروغین است) دروغ می گوید و بهتان می گوید. با این بیان، توقیع می تواند خطاب به شیعیان و رد متمهیدیان باشد.

#### احتمال سوم. شناخت امام در حال دیدار

گروهی معتقدند منظور از مشاهده ای که امام آن را تکذیب کرده، دیداری است که بیننده در حال ملاقات امام را بشناسد و به عنوان امام با ایشان دیدار کند. شیخ حرّ عاملی (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۶۹۹)، سید محمد مهدی بحر العلوم (بحر العلوم، بی تا: ج ۳، ۳۲۰) و یدالله دوزدوزانی (دوزدوزانی، بی تا: ۴) این احتمال را بیان کرده اند. در میان این افراد، تنها آیت الله دوزدوزانی دلیل حمل بر این نظر را بیان کرده و آن، وجود معنای علم در واژه مشاهده است (هر دو طرف، دیگری را هنگام مشاهده بشناسند). (همو) اشکال به این احتمال: آیت الله سید عبدالحسین طیب می گوید:

و این جواب تمام نیست؛ زیرا اولاً در بسیاری از قضایای مذکوره، حضرت را شناخته و بسا خود را معرفی نموده است و ثانیاً اخبار مذکور مشاهده را به طور کلی نفی می کند. (طیب، بی تا: ۵۴۷)

#### احتمال چهارم. دانستن محل استقرار امام

این نظر را محدث نوری، مطرح و آقای نهانندی نیز نقل کرده، اما آقای دوزدوزانی به آن اعتراض کرده است.

در دو روایت از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

۱. برای حضرت قائم علیه السلام دو غیبت است: یکی کوتاه و دومی طولانی؛ در غیبت اول تنها خواص از شیعیانش جا و مکان او را می دانند، ولی در غیبت دوم تنها خواص از خدمتکارانش جای او را می دانند. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۴۰ ح ۱۹)
۲. برای صاحب این امر دو غیبت است: یکی از این دو غیبت به درازا می کشد... بر جایگاه او آگاه نیست، چه دوست و چه دیگران، به جز خدمتکاری که عهده دار

کاراوست. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۱، ج ۵)

شیخ طوسی دربارهٔ این حدیث می‌فرماید:

این خبر در آن چه ما در مورد امامان قائل هستیم صراحت دارد، چون امام ما دو غیبت دارد؛ در غیبت اول، خبرها، نوشته‌ها و نامه‌هایی از او شناخته می‌شود، ولی غیبت دوم طولانی‌تر است و خبرها و نامه‌های امام از ما منقطع می‌گردد و احدی بر آن اطلاع و وقوف ندارد، مگر کسی که ویژهٔ آن باشد. (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۱)

شیخ مفید نیز می‌فرماید:

روایات از امامان پیشین که با هم هماهنگ است دلالت دارد که حضرت قائم منتظر<sup>علیه السلام</sup> دو غیبت دارد؛ یکی طولانی‌تر از دیگری که خواص از اخبار او در غیبت کوتاه باخبرند، ولی عموم جایگاه او را در غیبت طولانی نمی‌دانند، مگر کسانی از دوستان مورد اعتمادش که خدمتکاری او را به عهده دارند و به کار دیگری اشتغال ندارند. (مفید، ۱۴۱۳: ۷۷)

محدث نوری نیز با توجه به این اخبار، وجه جمع ششم میان توقیع و حکایت‌های ملاقات را حمل توقیع بر دانستن مکان امام قرار داده است. (طبرسی نوری، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۳۲۵)

آقای دوزدوزانی به این بیان محدث نوری که مستند به روایات و موافق با نظر امامیه است، به شدت اعتراض کرده و می‌نویسد:

این پاسخ مرحوم نوری هیچ مشکلی را نمی‌گشاید و اگر جایگاه ویژهٔ او نزد من نبود، قلم را آزاد می‌کردم و هرچه ضعف و فساد در پاسخ ایشان بود می‌نوشتم، ولی برای لزوم مراعات ادب به همین اندازه اکتفا می‌کنم که این پاسخ درست نیست. (دوزدوزانی، بی تا: ۶۸)

آن‌گاه دلیل صحیح نبودن کلام محدث نوری را چنین بیان می‌کند:

آگاهی از جایگاه حضرت با توقیع شریف، اصلاً تناسبی ندارد. بنابراین، معنا ندارد که در مورد توقیع گفته شود جایگاه و محل حضرت برای احدی پیش از اذن الهی آشکار نیست و کسانی می‌آیند که دعوی مشاهدهٔ جایگاه و محل او را دارند. (همو)

چون نکتهٔ اصلی در معنا کردن غیبت دوم یا تامه است، از باب این‌که برخی احادیث، برخی دیگر را معنا می‌کنند، با نگاهی به دیگر روایات معلوم می‌شود تنها تفاوت دو غیبت، اطلاع و عدم اطلاع از مکان حضرت مهدی<sup>علیه السلام</sup> است، چنان‌که شیخ مفید نیز همین نکته را بیان نموده بود. پس بسیار معقول و منطقی است که تامه را با توجه به این روایات، عدم اطلاع از مکان





معنا نماییم. یعنی علم نداشتن شیعیان خاص به مکان ایشان و به تبع آن «مدعی مشاهده» یعنی کسی که ادعا می‌کند من از محل اقامت امام اطلاع دارم و می‌توانم به محضر ایشان برسم.

### احتمال پنجم. دیدار اختیاری امام

بعضی معتقدند منظور از ادعای مشاهده، دیدار همراه با ادعای اختیار است. یعنی هر زمان بخواهد می‌تواند به محضر امام برسد.

سید عبدالحسین طیب (طیب، بی تا: ۵۴۷)، لطف‌الله صافی گلپایگانی (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۶۵) و علی اکبر نهانوندی (نهانوندی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۰۸) این احتمال را آورده‌اند. آقای طیب گفته‌اند مشاهده، ظهور در اختیار دارد، اما معنای اختیار در ماده مشاهده اخذ نشده است و معلوم نیست به چه دلیل ایشان این برداشت را از کلمه مشاهده کرده است. البته اگر گفته شود اختیار را می‌توان از سیاق و خطاب استفاده کرد، یعنی سفیران امام دیدار اختیاری داشتند، از این رو دیدار اختیاری نفی شده است، پذیرفتنی تر است، ولی بازگشت آن به همان ادعای نیابت خواهد بود.

### جمع میان توقیع و دیدارها

احتمال‌هایی که تا کنون مطرح شد، می‌کوشیدند برای جمع میان توقیع و دیدارها، توقیع را به گونه‌ای معنا کنند که دیدارهای معمول را دربر نگیرند. در کنار این احتمال‌ها، نظرهای دیگری در توقیع وجود دارد که به جای استفاده از قرائن داخلی و معنا کردن کلمات توقیع به سراغ قرائن خارجی رفته است و توقیع را به همان معنای نفی هر نوع دیدار گرفته است. در ادامه به بیان این نظرها می‌پردازیم.

### دیدگاه اول. وجود استثنا

هرچند این توقیع هر نوع دیدار را نفی می‌کند، اما باید توجه داشت که «ما من عام الا و خص». هر حکم عامی می‌تواند استثناهایی داشته باشد و این موجب نقض حکم عام نخواهد بود. نظر مرحوم نهانوندی این است که توقیع ابایی از تخصیص ندارد؛ زیرا قطعاً به دیدار خدمتکاران امام<sup>۱</sup> استثنا خورده است و نمی‌توان به عموم آن استناد کرد. (همو) شیخ حرّ عاملی (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۶۹۹)، سید محمد مهدی بحر العلوم (طباطبایی

۱. منظور، دو روایتی است که در احتمال چهارم از امام صادق علیه السلام ذکر شد.

بروجردی، بی تا: ج ۳، ۳۲۰)، محدث نوری (طبرسی نوری، ۱۴۰۴: ۳۲۰)،<sup>۱</sup> علی اکبر نهاوندی (نهاوندی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۰۶) و یدالله دوزدوزانی (دوزدوزانی، بی تا: ۸۱) دارندگان این دیدگاه هستند.

به نظر نگارنده، سخن مرحوم نهاوندی که این توقیع به دیدار موالیان تخصیص خورده، جا ندارد؛ زیرا آن‌ها تخصصاً خارجند و اصلاً مشمول این توقیع نیستند تا تخصیصاً خارج شده باشند.

### دیدگاه دوم. وجود دلیل یقین آور

چنان‌که در گذشته بحث شد، اگر از ضعف سند توقیع علی بن محمد سمری که موجب عدم حجیت آن می‌شود، صرف نظر کنیم، قطعاً باید قبول نماییم که خبر واحد است و کثرت و تواتری که بعضی ادعا کردند، اثبات‌شدنی نیست. خبر واحد هرچند حجت است، اما برخلاف روایت‌های متعدد و متواتر که یقین‌آورند، تنها ظن آور است و موجب گمان می‌شود. بنابراین روشن است که اگر دلیل یقین‌آوری وجود داشته باشد که دیداری با امام عصر علیه السلام صورت گرفته است، دیگر نمی‌توان آن را با دلیلی ظن آور رد کرد. پس حتی اگر بپذیریم که توقیع هر گونه دیدار را نفی می‌کند، به دلیل ظن آور بودن توقیع، در جایی می‌توان به آن استناد کرد که دلیل یقین‌آوری در میان نباشد؛ اگر کسی دیدار با امام عصر علیه السلام را ادعا کرد و دلیل متقن و محکمی اقامه نکرد، به دلیل اصل غیبت و حضور نداشتن امام، باید ادعای او دروغ تلقی شود، اما اگر دلیلی اقامه کرد که یقین آور بود، یقین حجت است و نمی‌توان یقین را با گمان نقض کرد.

امام خمینی (خمینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۵۶)، محدث نوری (طبرسی نوری، ۱۴۰۴: ج ۳، ۵۳، ۳۱۸)، سید محسن خرازی (خرازی، ۱۴۱۸: ج ۲، شرح ص ۱۵۹)، سید محمد صدر (صدر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۶۵۰، مستوی چهارم) و علی اکبر ذاکری (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۷۲) این دیدگاه را دارند به نظر نگارنده، در میان دیدگاه‌های مثبت توقیع، این دیدگاه قوی‌تر از دیگر گونه‌هاست. آیت‌الله دوزدوزانی به این دیدگاه اشکال کرده و می‌نویسد:

با تصریح امام علیه السلام و تأکید به این‌که دیدار و مشاهده امکان ندارد، چگونه برای شنونده یقین به دیدار فرد با امام علیه السلام پیدا می‌شود؟ ... با فرض این‌که شیعه از امامش اطاعت می‌کند و گفته او را می‌پذیرد، دیگر یقین به درستی ادعای مدعی پیدا

۱. ایشان در جواب پنجم از توقیع، نظر سید بحر العلوم را نقل کرده است.

نمی‌کند. پس هر زمان که نقل و حکایتی به او می‌رسد، باید آن را رد کند و تکذیب نماید. بر پایه عمل به وظیفه و در این هنگام، مقید کردن کلام امام علیه السلام به صورت شک وجه درستی ندارد. (دوزدوزانی، بی تا: ۷۴)

این اشکال از خلطی میان سخن امام علیه السلام و حکایت سخن امام علیه السلام نشأت گرفته است. توقیع نقل سخن امام است نه خود کلام امام. اگر انسان، کلام امام را بی واسطه بشنود، چون سخن معصوم است، قطع آور خواهد بود و مقابل آن هیچ سخن دیگری تاب معارضه نخواهد داشت؛ اما وقتی حکایت سخن امام شد از باب صدق العادل است و بیش از ظن افاده نمی‌کند. اساساً بحث از حجیت خبر واحد به دلیل «حکایت سخن معصوم» بودن است، وگرنه کسی شک ندارد که سخن معصوم حجت است و همین بحث نشان می‌دهد باید میان سخن امام و حکایت سخن امام فرق نهاد. وقتی گفته می‌شود فلان خبر ضعیف است، ناظر به حاکی بودن آن است، وگرنه سخن معصوم، ضعیف و موثق ندارد؛ همه صحیح و حجت است. بنابراین، گفته آقای دوزدوزانی در جایی است که امام بی واسطه به انسان بفرماید کسی مرا نمی‌بیند. در این صورت، هر کس غیر این را بگوید نباید پذیرفت. اما وقتی کسی برای ما نقل می‌کند که امام چنین فرموده است، ظن آور می‌شود و حکم آن متفاوت خواهد بود؛ یعنی اگر از جای دیگر قطع آمد، دیگر از این حکایت ظن آور باید رفع ید کرد. پس سخن صحیح همان است که آقای دوزدوزانی بعد از تقسیم حکایت‌ها بیان کرده است که می‌گوید:

آن چه با توقیع شریف در تعارض است، همان بخش پنجم از داستان‌ها و حکایات دیدار امام است و آن بخش به قدری نیست که قطع به دیدار و مشاهده امام را پدید آورد و سبب شود که از توقیع شریف دست برداریم. (همو: ۵۵)

یعنی ایشان در تعداد حکایت‌ها سخن دارد، اما می‌پذیرد که اگر ملاقات‌ها کثرت داشته باشد، قطع می‌آورد و قطع، موجب رفع ید از توقیع می‌شود.

#### دیدگاه سوم. راویان موثق

برخی از کسانی که دیدارها را نقل کرده‌اند دارای شخصیتی بسیار بزرگ و قابل اعتماد هستند؛ یعنی مقام آن‌ها کم‌تر از راویان احادیث نیست. بنابراین، دیدارها به لحاظ اعتبار سند، با توقیع قابل معارضه هستند و چون تعداد نقل دیدارها بیش تر است، در مقام تعارض، توقیع اگر قابل توجیه نباشد، باید کنار گذاشته شود.

لطف‌الله صافی گلپایگانی (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۳، پاسخ به ده پرسش،

۱ (۶۵) و محمدجواد خراسانی (خراسانی، ۱۳۷۸: ۹۳) این نظر را ارائه کرده‌اند. نظرهای دیگری نیز در توقیع ارائه شده که برای اطلاع از آن می‌توان به *جنة المأوی* و *العبری الحسان* مراجعه کرد.

در پایان، تذکر این نکته لازم است که یکی از اشکال‌های محدث نوری بر توقیع که برخی نیز آن را تکرار کرده‌اند این است که شیخ طوسی که خود ناقل این توقیع به شمار می‌رود، به آن عمل نکرده است، اما چنان‌که آقای ذاکری در مقاله خود تحقیق کرده‌اند، این اشکال وارد نیست و تمام حکایت‌های نقل شده در *الغیبة للحجة* شیخ طوسی مربوط به دوران غیبت صغری است و شیخ طوسی دیداری را از غیبت کبری نقل نکرده است.

### نتیجه

از آن چه گفته شد معلوم گردید موضوع دیدار با امام عصر علیه السلام از موضوع‌های مهم و مطرح مهدویت به شمار می‌رود و از ابتدای امامت امام دوازدهم علیه السلام این بحث مطرح بوده است. وقوع دیدار با امام عصر علیه السلام در غیبت کبری مورد اتفاق همه اندیشمندان شیعه است و هیچ‌یک از آنان به طور مطلق این مسئله را رد نکرده‌اند. یکی از اشکال‌های معروف مطرح شده در موضوع دیدار با امام زمان علیه السلام توقیع صادر شده از طرف ایشان برای علی بن محمد سمری است. ظاهر این توقیع وقوع ملاقات را نفی می‌کند اما با تحقیق صورت گرفته معلوم شد:

الف) سند توقیع ضعیف است و برای استناد و رد دیدارها حجیت ندارد.  
ب) در صورت پذیرش حجیت آن، دلالت توقیع تمام نیست و شامل دیدارهای مورد بحث نمی‌شود.

ج) با پذیرش اعتبار و دلالت توقیع، یا دیدارهای صورت گرفته را از باب استثنا می‌پذیریم یا می‌گوییم: توقیع خبر واحد و ظن‌آور است و توان معارضه با یقین حاصل از دیدارها را ندارد. علاوه دیدارها دارای سند‌های معتبری هستند و توان معارضه با توقیع را دارند و در صورت معارضه به دلیل کثرت دیدارها ترجیح با دیدارها خواهد بود و وقوع ملاقات ثابت خواهد شد. بنابراین به دلیل نقل‌های معتبر و متعدد ملاقات در دوران غیبت کبری، دیدار با امام مهدی علیه السلام در این دوران صورت می‌گیرد و دلیلی برای رد این موضوع وجود ندارد.

۱. بر حسب سند نیز ترجیح با این حکایات است.

۲. ناقلین حکایت‌ها نیز افراد با تقوایی هستند و کم‌تر از روایان نیستند و نقل آن‌ها در حکم حدیث است و معارض با توقیع به معنای مشاهده به شمار می‌رود و باید توقیع حمل به معنای دیگر شود.

## منابع

۱. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة علیهم السلام*، تبریز، انتشارات مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۲. امین، سید محسن، *أعیان الشیعة*، تحقیق: حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۳. بحر العلوم طباطبایی بروجردی نجفی، سید محمد مهدی، *رجال بحر العلوم*، بی جا، بی نا، بی تا.
۴. تبریزی، جواد، *صراط النجاة*، بی جا، بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۵. جمعی از نویسندگان مجله حوزه، *چشم به راه مهدی* (مجموعه مقالات)، قم، مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ سوم، ۱۳۸۲ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، تعلیق: ابوطالب تجلیل تبریزی، سه جلدی، قم، مکتبه المحلاتی، ۱۴۲۵ق.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۸. حلّی، سید علی بن موسی (ابن طاوس)، *جمال الاسبوع*، تک جلدی، قم، انتشارات رضی، بی تا.
۹. خرازی، سید محسن، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية* (محمدرضا المظفر)، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
۱۰. خراسانی، محمد جواد، *مهدی منتظر*، تحقیق: سید جواد میرشفیعی خوانساری، قم، نور الاصفیاء، چاپ نهم، ۱۳۷۸ش.
۱۱. خمینی رحمته الله، سید روح الله، *أنوار الهداية فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
۱۳. دوزدوانی، یدالله، *تحقیق لطیف حول التوقيع الشریف*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۴. سند، محمد، گفت و گو با مجله علمی - تخصصی *انتظار موعود*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، سال دوم، ش ۳، بهار ۱۳۸۱ش.
۱۵. شبر، سید عبدالله، *الأنوار اللامعة فی شرح زیارة الجامعة*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ اول،

- ۱۴۰۳ق.
۱۶. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، امامت و مهدویت، قم، مؤسسه انتشاراتی حضرت معصومه، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۱۷. \_\_\_\_\_، *مجموعه الرسائل*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸. صدر، سید صدرالدین، *المهدی*، به اهتمام: سیدباقر خسروشاهی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۱۹. صدر، سید محمد، *تاریخ الغیبة الصغری*، بیروت، دارالتعارف بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، *تاریخ الغیبة الكبرى*، بیروت، دارالتعارف بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، انتشارات جهان، بی‌جا، ۱۳۷۸ق.
۲۳. \_\_\_\_\_، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، قم، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۲۴. \_\_\_\_\_، *معانی الأخبار*، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
۲۵. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، *الإحتجاج*، مشهد مقدس، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. طبرسی نوری، میرزا حسین، *جنة المأوی*، چاپ شده در *بحار الانوار* ج ۵۳، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة للحجة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۸. \_\_\_\_\_، *الفهرست*، نجف اشرف، مکتبه المرتضویة، بی‌تا.
۲۹. طیب، سید عبدالحسین، *کلم الطیب*، تهران، کتاب فروشی اسلامی، چاپ سوم، بی‌تا.
۳۰. عراقی میثمی، محمود، *دارالسلام*، تصحیح: سید محمود زرنندی، مقدمه: آقا میرزا فضل‌الله ملک‌الواعظین، تهران، کتاب فروشی اسلامی، بی‌تا.
۳۱. قهپایی، عنایت‌الله، *مجمع الرجال*، تصحیح: سیدضیاء‌الدین اصفهانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۴ش (هفت جلد در سه جلد).
۳۲. کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

۳۴. مفید، محمد بن محمد بن النعمان، *الفصول العشرة فی الغیبة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۵. \_\_\_\_\_، *الإرشاد*، تحقیق: مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث، بی جا، دارالمفید، بی تا.
۳۶. موسوی اصفهانی، سید محمد تقی، *مکیال المکارم*، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسه علمی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۳۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *کتاب الغیبة*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق.
۳۹. نهاوندی، علی اکبر، *العقیری الحسان فی احوال مولانا صاحب الزمان علیه السلام*، تحقیق: صادق برزگر بفرویی و حسین احمدی قمی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.





تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۱۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## سیاست خارجی دولت دینی با تأکید بر مفاهیم تقیه و انتظار

عسکر دیرباز\*

مسعود صادقی\*\*

### چکیده

با پیدایش دولت به معنای مدرن آن، رفته رفته امکان یا امتناع پیدایش دولت مدرن دینی به بخشی از مباحث تئوریک علم سیاست تبدیل شد. از سوی دیگر، مذهب شیعی به طور خاص و دولتی که مبتنی بر آموزه‌های آن باشد نمی‌تواند در برابر مقوله‌ای چون انتظار یا تقیه سکوت کرده و سلباً یا ایجاباً از کنار آن بی‌تفاوت بگذرد. از این رو لازم است در دل تئوری پردازی‌های متنوع درباره دولت دینی، سرفصلی نوین برای این موضوع‌های تأثیرگذار تعیین و تبویب گردد. البته در این نوشتار برای دقت بهتر و آسان‌تر در بحث، از میان ابعاد گوناگون دولت، یک بعد آن که «سیاست خارجی» است و از بین سوبیه‌های فراوان انتظار و تقیه، «جنبه‌های جمعی» آن، منظور نظر قرار گرفته است. بر همین اساس، در این نوشتار پس از تبیین امکان و معنای دولت منتظر، دو راهبرد اساسی پیش روی یک دولت منتظر تشریح شده است که در نهایت متناسب با استبدادی و ناعادلانه دانستن نظام و شرایط حاکم بر جهان، و نیز در اقلیت کمی و کیفی بودن یا نبودن دولت منتظر، یکی از این راهبردها معقول و مناسب تشخیص داده می‌شود.

### واژگان کلیدی

انتظار، تقیه، دولت دینی، سیاست خارجی.

\* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه قم.

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم (sadeghi184@yahoo.com)

## تعاریف بنیادین: تقیه، انتظار، دولت دینی و سیاست خارجی

### الف) تقیه

- در اخبار شیعی خصوصیات متعددی برای تقیه برشمرده‌اند که برخی از آن‌ها عبارتند از:
- تقیه سپر و محافظ مؤمن است. (کلینی، ۱۳۱۹: ۳۰۷)
  - تقیه بخش اعظمی از دین و دیانت را تشکیل می‌دهد. (همو) (تعبیر نمادین نه‌دهم دین عیناً در روایات آمده است.)
  - برخی از امور، تحت هیچ شرایطی تقیه‌بردار نیستند، چنان‌که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: تقیه، تنها برای جلوگیری از خون‌ریزی وضع شده است. پس هر گاه به خون‌ریزی برسد تقیه نیست. (همو: ۳۱۲)
  - جامعه‌ای که تقیه در آن لازم باشد، جامعه‌ای منفور است. (همو)
  - تقیه می‌تواند موقتاً برخی احکام اخلاقی را نیز نقض نماید. (همو)
  - نیاز به تقیه در طول تاریخ سیر صعودی می‌یابد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: هرچه این امر (ظهور امام قائم) نزدیک‌تر شود، تقیه شدیدتر می‌گردد. (همو: ۳۱۳)
  - تقیه برای دفع ضرر جایز است، نه برای جلب منافع. (همو)
- بر اساس مشخصات فوق، اجمالاً می‌توان گفت:
۱. تقیه اساساً تئوری قدرت و دولت نبوده و به اقلیت کم‌قدرت یا بی‌قدرت اختصاص دارد.
  ۲. تقیه تنها یک وسیله گذراست، نه یک هدف پایه‌ای و مانا.
  ۳. تقیه معلول یک سیستم استبدادی و ناعادلانه است.
  ۴. تقیه نه فقط امری استحبابی، بلکه در وقت لزوم و وجوب، پایه بسیاری از واجبات است.
  ۵. تقیه نه تنها به نابودی دین و دین‌داری نمی‌انجامد، بلکه درازمدت به سود آن است.
  ۶. تقیه استثنائات و حدود و ثغوری دارد و همه دین‌داری فرد را دربر نمی‌گیرد.
- گفتنی است برخی تقیه را صرفاً تاکتیکی برای حفظ وحدت مسلمانان و ایمان آنان می‌دانند. در همین راستا دکتر علی شریعتی در مکتوبات خود، تقیه را دو نوع تقیه وحدت و تقیه مبارزه دانسته و تأکید می‌کند که تقیه مبارزه «عبارت است از رعایت شرایط خاص مبارزه مخفی برای حفظ ایمان نه حفظ مؤمن». (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۱۵)
- در حدیثی از امام پنجم (و احادیث فراوان دیگر) به روشنی تأکید شده است که حکمت تشریح تقیه، حفظ جان است. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، باب ۳۱، ح ۱) این تفسیر اگر به معنای



آن باشد که حفظ جان مؤمن در این میان مشمول تقیه نمی‌گردد، بدون شک تفسیری نارس و ناقص است؛ زیرا اساساً حفظ ایمان فارغ از حفظ مؤمن، معنای چندان روشن و مبرهنی نداشته و بیش‌تر جنبه‌ای شعاری و رمانتیک دارد، اما اگر مقصود این است که حفظ جان مؤمن فقط از طریق تقیه طریقت داشته و در نهایت تنها حفظ ایمان موضوعیت دارد، سخنی صحیح و پذیرفتنی است.

در مجموع می‌توان گفت تقیه عبارت است از اخفای زمان مند برخی از معتقدات دینی مشروط به آن‌که تنها برای حفظ جان، ایمان و مال خود و هم‌کیشان از گزند سیستم‌های استبدادی باشد نه وصول به منافعی دیگر، چنان‌که شیخ مرتضی انصاری معتقد است تقیه، کتمان اعتقاد باطنی از مخالفان به سبب اعراض از مضرات دینی و دنیایی است. (انصاری، ۱۳۷۲: ۱۴۳)

#### ب) انتظار

انتظار یا به تعبیر بهتر، انتظارالفرج در روایات، توصیف‌های گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

یکم. انتظار لزوماً به معنای دوری، فراق و هجران معنوی از موعود نیست. امام کاظم علیه السلام در همین باره می‌فرماید:

شخص او (موعود) از دیده‌ها غایب می‌گردد، ولی یادش از دل‌های مؤمنان فراموش نمی‌شود. (مجلسی، ۱۳۸۲: ۲۲۰)

دوم. نفس انتظار فرج، خود نوعی از فرج و گشایش است.

سوم. کردار نیک در حالت انتظار، بهتر از انجام همان کار، پس از ظهور است. (همو)

چهارم. مهم‌ترین دلیل غیبت و طولانی شدن انتظار، بدی مردم است. گفتنی است در بسیاری از روایات بیم موعود علیه السلام از کشته شدن را به عنوان علت ظاهری غیبت ذکر نموده‌اند، اما با نگاهی کلان‌تر درمی‌یابیم که در مجموع اگر بیش‌تر مردم در وضعیتی خوب و مطلوب می‌بودند، هرگز احتمال قتل ایشان تا این حد قوت نگرفته و مانعی برای ظهور محسوب نمی‌شد. (نک: همو: ۲۳۹، باب هفدهم)

پنجم. انتظار، حالتی شبانه‌روزی و همه‌جایی است و بر زمان یا مکان خاصی متوقف نیست.

ششم. پایان انتظار و آغاز ظهور از حیث زمانی، نامشخص است (به تعبیر روایات، زمان آن را خدا می‌داند). (همو: ۶۷۶)

بر این اساس باید گفت انتظار حالت، وضعیت و نگرشی معنوی است که در آن افراد، ظهور نجات‌گری، پیروزی و جهانی (دوانی، ۱۳۸۵: ۳۲۱) در آینده‌ای نامعلوم (از حیث تاریخی - تقویمی) را حتمی می‌دانند و برای آن لحظه شماری می‌کنند.

### ج) دولت دینی

بر اساس تعریفی حقوقی، دولت، کامل‌ترین سازمان متمرکز و متشکل سیاسی و نخستین، اصلی‌ترین و مهم‌ترین عضو جامعه بین‌المللی است که از اجتماع دایم و منظم گروهی از افراد بشر که در سرزمینی معین و مشخص به طور ثابت سکونت گزیده و تابع یک قدرت سیاسی مستقل هستند تشکیل شده است. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۵: ۲۰۱)

مجموعاً در متون کلاسیک یا مدرن علوم سیاسی، توصیف‌ها و ویژگی‌هایی را برای دولت احصا نموده‌اند که اهم آن‌ها از قرار زیر است:

- دولت، نهادی است که انحصاراً حق توشل به قدرت و خشونت مشروع را داشته (آگامین و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۲۱؛ نک: وبر، ۱۳۸۲: ۹۲) و باید قدرتی بلامنازع و مطلق در محدوده کشور باشد. (هابز، ۱۳۸۰: ۲۱۷)

- دولت، مفهومی اعتباری، انتزاعی و غیرشخصی است.

- دولت مظهر مصلحت عمومی است.

- اگرچه دولت دارای ابعاد اقتصادی، مذهبی و... است، اما ذاتاً مؤسسه یا نهادی اقتصادی یا مذهبی نیست.

- مهم‌ترین یا از مهم‌ترین کارویژه‌های دولت، تأمین رفاه و امنیت است. (بشیریه،

۱۳۸۲: ۲۶)

در مجموع، اگر سیاست، حکومت و دولت را به معنای تصمیم‌گیری و اجرای آن برای کل جامعه و یا شیوه اداره جامعه (همو: ۳۱) بدانیم، پدیده‌ای به نام دولت دینی را نیز می‌توانیم ممکن و شدنی بینگاریم؛ زیرا اگر نحوه تصمیم‌گیری‌ها و یا دست‌کم نتایج برآمده از آن‌ها مبتنی بر دین یا بلاتعارض با آن باشد، اجمالاً دولت دینی محقق شده است.

### د) سیاست خارجی

بنا بر تعریفی رایج، سیاست خارجی کشورها مجموعه موضوع‌گیری‌ها، اقدامات و تصمیماتی است که دولت‌های ملی نسبت به یکدیگر و یا نسبت به نهادهای بین‌المللی اتخاذ می‌کنند و غایت اصلی آن‌ها تأمین منافع ملی به عنوان واحدی یکپارچه است. (همو: ۲۱۵)



## تحلیل مفهومی انتظار، تقیه و رابطه میان آن‌ها

تقیه غالباً (نه مطلقاً) متعلق به دوران انتظار است، هرچند این سخن به معنای آن نیست که تمام دوران انتظار را الزاماً باید با تقیه طی نمود؛ زیرا با وجود برخی تصریحات و اشارات روایی مبنی بر لزوم تقیه همیشگی در عصر انتظار و بی نتیجه بودن هر جنبش یا واکنش اجتماعی ستم‌ستیزانه در این دوران (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۶: ۲۹) به هر حال نمی‌توان همه تعالیم و مفاهیم اخلاقی یا اجتماعی دین را کلاً به حالت تعطیل و تعلیق درآورد. ضمن آن که باید با تحقیقی همراه با تعمیق، بررسی نمود که روایات مذکور اولاً از چه میزان صحت برخوردارند و ثانیاً در صورت صحت، صرفاً از نتیجه و انگیزه جنبش‌های اجتماعی خبر می‌دهند یا این که احیاناً به معنای رفع تکلیف بوده و تمسک به این گونه جشن‌ها را مردود می‌شمارند.

در نگاه نخست، تقیه تدبیر و روش یک اقلیت است نه منش یک اکثریت صاحب قدرت. همچنین متعلق به اقلیتی است که در زیر سایه یک سیستم و ساختار استبدادی باشد نه آزاد و مردمی. فهم و هضم این نکته به ما کمک می‌کند که ضوابط تداوم بخشیدن یا پایان دادن به تقیه را بهتر درک نماییم؛ زیرا بی‌گمان در یک فضای استبدادی و سرشار از خفقان است که اقلیت، مجبور و محتاج به تقیه و اخفای افکار و رفتارش می‌گردد، نه در یک محیط باز و بسامان. در گذشته، لازمه ترک تقیه، اکثریت یافتن یا قدرت یافتن و یا هر دو بود، اما امروزه نه فقط در سطح طرح و تئوری، بلکه در عمل می‌توان جامعه‌ای را دید که مجموعاً اقلیت برای بقای خود محتاج به کتمان عقایدش نیست و اگر باشد دست‌کم بر مبنای یک جبر قانونی و قهرآمیز دچار آن نمی‌گردد. برای مثال، در برداشت لیبرال از مفهوم «حوزه خصوصی» اعمال هر گونه ضوابط یا محدودیت‌های قانونی، عرفی، اخلاقی، دینی یا فشارهای اجتماعی، سیاسی و اقتدارآمیز بر فردیت شهروندان ممنوع و مطرود است. (نوذری، ۱۳۸۱: ۴۴۸)

تقیه واکنشی عقلانی و انسانی به قوای قاهره استبدادی در عصر غیبت است. از این منظر می‌توان به سویه‌های رئالیستی و واقع‌نگرانه اندیشه شیعی بیش‌تر پی برد؛ زیرا بر اساس آن، فضایی فراهم می‌گردد که شیعیان به جای تأکید مفرط، بی‌محاسبه و نابخردانه بر افکار و رفتار مطلوبشان، فاصله فاحش نیرو و قوت خود با ساختار قدرت را از یاد نبرده و به فراخور کاهش یا افزایش آن بر اعلان و اعمال عمومی اندیشه‌هایشان اصرار ورزند.

عموم اهل سنت تقیه را با قاطعیت رد نموده و حتی به سخره می‌گیرند و این واکنش، خود مؤید نکته‌ای جامعه‌شناختی است که نباید مغفول واقع شود؛ زیرا اگر شیعیان غالباً اقلیتی جدا

از دولت بوده‌اند، اهل سنت معمولاً اکثریتی قدرتمند بوده و لذا معنای دگراندیش بودن و گرفتار خفقان شدن را به نیکی درک نمی‌نمایند. از این رو هیچ‌گاه برای حفظ اعتقاداتشان، به تقیه و پنهان‌کاری نیازی نمی‌دیده‌اند.

تقیه هرگز به معنای نادیده گرفتن توانایی‌ها و دارایی‌های بالفعل نیست. به بیان دیگر، تقیه نادیده گرفتن امکانات از سر ضعف نیست، بلکه پی بردن به ضعف امکانات است. از همین روی، تقیه زمانی نپذیرفتنی، مایه ملامت یا نشانه جُبْن است که ناشی از نداشتن اعتماد به نفس یا محافظه‌کاری و راحت‌طلبی باشد؛ اما اگر فردی از روی محاسبات معقول و در نظر گرفتن مناسبات معمول، با توجه به قلت امکانات خود و کثرت توان طرف مقابل، تقیه را برگزیند، بی‌گمان کاری عاقلانه و واقع‌بینانه کرده و نیرو و توان خویش را نیز نادیده نگرفته است. شرایط مندرج در عموم رساله‌های عملیه در باب امر به معروف و نهی از منکر، مؤید پذیرش منطقی است که معادلات قدرت را لحاظ می‌نماید. (برای مثال، نک: عاملی، ۱۳۷۳: ۱۶۶)

انتظار اساساً امری سوبرکتیو<sup>۱</sup> و آنفُسی است.<sup>۲</sup> اگر انتظار را یک نگره و ذهنیت بدانیم تا عمل یا اعمالی فیزیکی و عینی، بی‌شک درک بهتری از آن خواهیم داشت. بسیاری از اموری که به آداب انتظار مشهورند (مانند دعا کردن برای تسریع و تعجیل در ظهور موعود) اولاً نشانه انتظار هستند نه خود انتظار. ثانیاً اساساً انتظار فعالیتی عبادی به معنای متداول آن نیست که در کنار دیگر اعمال دینی قرار گرفته تا با انجام دادن آن، فرد از خود رفع تکلیف نماید. می‌توان گفت منتظر کسی است که مضاف بر تقید عملی به رفتار و افکار دینی و دین‌پسندانه و نیز اعتقاد قلبی به آن‌ها، نگرشی امیدوارانه و همراه با اطمینان نسبت به ظهور منجی در پایان تاریخ داشته باشد. بنابراین اعمال و آداب ظاهری دینی، اگرچه مقوم و محافظ پیدایش نگرش انتظار به شمار می‌روند، اما با آن عیناً و کاملاً مساوی و معادل نیستند.

انتظار می‌تواند بر روند عادی زندگی تأثیری چشم‌گیر بنهد، اما این تأثیر به شرطی مثبت و سازنده است که اولاً فرد را کاملاً از اصلاح یا بهبود اوضاع فعلی اش ناامید نساخته و ثانیاً به دلیل نامشخص بودن پایان مدت انتظار، به آینده بدبین نسازد. بنابراین انتظار در میان دو لبه قیچی ناامیدی از اکنون، و ناامیدی از آینده سیر می‌کند.

1. subjective

۲. بر خواننده فاضل پوشیده نیست که ذهنی و درونی بودن یک امر غیر از وهمی بودن آن است، چنان‌که عشق، امید، رضایت و بسیاری از حالات مثبت و مستحسن روحی، اموری درونی اما حقیقی هستند.

نامیدی مطلق از زمان حال، فرد را به تقیه انفعالی وامی‌دارد، به این معنا که از وی شخصیتی می‌سازد که نه به دلیل کم بودن توانایی‌ها یا ضعف قدرت در برهه‌ای از زمان، بلکه به علت قائل بودن به ضعف، عسرت و جبر ذاتی زمانه (یا هر توجیهی شبیه به این) دست از تلاش لازم برای وصول به زندگی بهتر برمی‌دارد.

در مقابل، تقیه فعال سر برمی‌آورد که همه مشخصات مذکور در بخش تعریف تقیه را در خود گرد آورده و به ظهور می‌رساند.

از حیث مبدأ و منشأ می‌توان گفت اگر مشکلات و احساسات خاص روانی (از جمله خودکم‌بینی یا احساس حقارت) تقیه انفعالی را می‌آفریند، این مناسبات و محاسبات عقلانی است که منجر به تکوین تقیه فعال در زندگی فرد می‌گردند.

تقیه، کاهش و افزایش پذیر بوده و از این جهت نسبی و سیال است؛ به این معنا که افکار یا رفتاری که باید تحت پوشش تقیه قرار گیرد تابع شرایط گوناگونی چون موقعیت فرد و نیز جامعه و زمانه خاص وی است. مثلاً محتمل است که بیان اعتقادی خاص یا اعلان و آشکارسازی عملی خاص در یک جامعه خطرآفرین و در جامعه‌ای دیگر خنثی یا کم‌خطر باشد و یا این‌که در جامعه و زمانه‌ای مشترک ممکن است دو کس به دلیل دو موقعیت و وضعیت متفاوتی که دارند به گستره متفاوتی از تقیه نیازمند باشند.

### تحلیل رابطه میان دولت دینی و سیاست خارجی

پیچش‌های تئوریک فراوانی در امکان یا امتناع، معنا و مفهوم و انواع دولت دینی و ملزومات آن وجود دارد که برخی از پرسش‌های برآمده از آن به دلیل تأثیری که بر چگونگی‌گزینش سیاست‌های خارجی می‌نهند احصا شده و به قرار ذیل ذکر می‌گردند:

آیا دولت دینی، دولتی است که: الف) رفتارش مورد تأیید دین باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳۹)، ب) یا مورد تأیید دین‌داران (حقیقت و عباسی، ۱۳۸۵: ۱۶۵)، ج) یا تأیید همزمان دین و دین‌داران؟

در صورتی که «الف» و «ج» صحیح است، آیا اصولاً دولت دینی ولو با تمایل تام و تمام می‌تواند، یا باید مو به مو مطابق با دین عمل نماید؟ آیا استثنایی وجود دارد؟ این استثنائات کدامند؟

در صورتی که «ج» صحیح باشد در صورت ایجاد زاویه میان نظر دین و دین‌داران، دولت باید جانب کدام یک را بگیرد؟ چرا؟ همچنین در صورتی که اجرای احکام دین در عرصه

سیاست خارجی متضمن خطری جدی برای کشور یا مردم باشد، در این صورت باید دستور مذکور را اجرا نمود یا بنا بر مصالح زمان مند ملی آن را وانهاد؟

برای این که پاسخ ما به نحوی با واقعیات بالفعل ایران سازگاری داشته و جنبه کاربردی خود را حفظ نماید، تعمداً مورد «ج» - که به نوعی عام‌تر از «الف» هم هست - را مفروض قرار داده و ضمناً بنا را بر این می‌نهیم که دین در زمینه مقولاتی چون سیاست خارجی اجمالاً دارای تعلیماتی لازم‌الاتباع است.<sup>۱</sup> البته برخی در ذیل مباحث مربوط به دین اقلی و اکثری و ذاتی و عرضی در اسلام (سروش، ۱۳۷۸: ۷۸) و یا نحوه تکون تدریجی کتاب و سنت طبیعتاً نمی‌توانند مدّعی «الف» یا «ج» را بپذیرند؛ زیرا بر مبنای پیش‌فرض‌هایشان امکان تأیید حجیت فقه سیاسی - که به تبع احکام و آموزه‌های سیاسی دوران پیامبر و جانشینان معصومش شکل گرفته - را ندارند.

ما از آن جا که در نظام سیاسی ایران از جهات مختلف قانونی، شرعی و ساختاری با نظریه ولایت مطلقه فقیه (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۵۰) مواجهیم، برای حفظ جنبه کاربردی و معطوف به واقع مقاله حاضر و نیز پیش‌فرض‌های بنیادین این نظریه (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۹) بنا را بر این می‌نهیم که اصول و اهداف و حتی برخی روش‌های سیاست خارجی دولت حتماً باید ناظر بر آموزه‌های دینی باشد.

در این زمینه دو پرسش اصلی وجود دارد که به اختصار به آن‌ها پاسخ می‌گوییم. اگر میان نظر سیاسی دین و رأی و نظر دین‌داران فاصله افتاد، دولت دینی - یعنی دولتی که می‌خواهد میان پسند دین و دین‌داران جمع نماید - چه وظیفه‌ای دارد؟ آیا باید فارغ از دیدگاه عموم عمل کند یا این که تا اقناع اکثریت دین‌داران، اعمال سیاست مورد نظر را متوقف سازد؟ همچنین اگر پایبندی بی‌قید و شرط به یکی از آموزه‌های اسلام، سیاست خارجی دولت دینی را با معضلی جدی و خطرآفرین روبه‌رو نمود حکومت باید چه شیوه‌ای را برگزیند؟

در یک بررسی اجمالی به نظر می‌آید در چنین شرایط ویژه‌ای تصمیم‌گیری به ولی فقیه واگذار شده و او می‌تواند در راستای اصول برگرفته شده از دین و بنابر مقتضیات و ملزومات دوام حاکمیت، یکی از جوانب را رعایت نماید. این مسئله نه تنها در بسیاری از مکتوبات مؤید نظریه ولایت مطلقه فقیه مضمراست، بلکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به صراحت، راهکارهای اجرا و اعمال آن نیز در وقت نیاز پیش‌بینی شده است.

۱. برای آگاهی بیش‌تر در این زمینه، نک: حقیقت و عباسی، ۱۳۸۵: ۱۶۵.



## دولت دینی و تقیه در دوران انتظار

اکنون با دیدی روشن می‌توانیم رفته‌رفته به غایت نهایی نزدیک‌تر شویم؛ زیرا هم تعاریفی روشن به دست آورده‌ایم، هم نسبت هم‌گرایانه تقیه با انتظار و هم دولت دینی و سیاست خارجی را اجمالاً تبیین نموده‌ایم.

### الف) معنا و امکان دولت منتظر

در این میان لازم است روشن شود که آیا اساساً می‌توان حالتی چون انتظار را بر جمع، جامعه یا دولت تطبیق داد؟ در حقیقت آیا همان‌گونه که تصوّر فردی منتظر، معنادار و پذیرفتنی است آیا ترسیم جامعه یا دولتی منتظر نیز معنادار است یا خیر؟ در این زمینه چهار گزینه پیش روی ماست:

۱. این که دولت نیز به عنوان یک موجود حقیقی در انتظار باشد؛

۲. این که منظور از دولت منتظر، صرفاً دولتی‌های منتظر باشد؛

۳. این که منظور، سیاست‌های دولتی متناسب با انتظار باشد؛

۴. تلفیقی از دو مورد اخیر.

گزینه اول به دلایل بسیار، از جمله اعتباری بودن پدیده‌ای به نام دولت به کلی منتفی و حتی بی‌معناست.<sup>۱</sup>

گزینه دوم به خودی خود به موضوع نوشتار حاضر ربطی ندارد؛ زیرا دولتی‌ها از آن رو که افرادی عادی و اشخاصی حقیقی (در مقابل حقوقی) هستند، ممکن است در زمینه‌های گوناگون عقایدی داشته باشند که اگر به فرامین و موازین حکومتی تبدیل نشوند، از جهت عمومی موضوعیتی ندارند؛ زیرا عقاید شخصی و ذهنیات مقامات و تصمیم‌گیرندگان سیاسی تا زمانی که جامه عمل، آیین‌نامه یا قانون به تن نکند اهمیت سیاسی چندان تعیین‌کننده‌ای نمی‌یابند.

گزینه سوم، ضمن معقول بودن، با موضوع بحث ما نیز تناسب دارد، مشروط به آن که پیشاپیش به وجود سیاست‌های انتظاری - منتظرانه در سیاست خارجی معتقد بوده و برای آن‌ها معنا و محلی از اعراب قائل باشیم.

گزینه چهارم نیز در حقیقت تضاد یا تناقضی با گزینه پیشین نداشته و مکمل آن است.

۱. برای آگاهی بیش‌تر از مقوله اعتباریات، نک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۲، مقاله ششم.

## ب) دورا هبرد دولت منتظر

در راستای گزینه‌های سوم و چهارم، سیاست‌های متناسب با انتظار، دو گونه خواهند بود:

۱. سیاست‌هایی که مختصات دوران انتظار را به عنوان پیش فرضی مسلم در نظر گرفته و در چارچوب آن جای می‌گیرند.

۲. سیاست‌هایی که به شکلی مستقیم و ملموس به مقوله ظهور و مقدمه‌سازی برای آن پیوند می‌خورند.

سیاست‌های نوع اول مشخصاً به هیچ‌یک از ابعاد مقولاتی چون غیبت، ظهور، انتظار و تقیه، ضمناً یا صریحاً اشاره ندارند. یعنی در این قسم از سیاست‌ها قرار نیست که قید شود: «باید x را انجام داد تا به y رسید تا در ظهور منجی تسریع نمود.»

از سوی دیگر، این به معنای آن نیست که در این سیاست‌ها بود و نبود مقولات و معتقداتی چون تقیه یا انتظار، بی‌تأثیر است؛ زیرا پیش از هر گونه تقنین یا تعیین سیاست، مختصات دوران انتظار - که مثلاً می‌تواند به تقیه و میزان خاصی از آن محتاج باشد یا نباشد - را پیشاپیش منظور می‌دارد.

برای مثال، یک دولت منتظر که با محاسبات عقلانی تقیه را در پیش می‌گیرد نمی‌تواند و نمی‌خواهد در سیاست‌های خود ریشه‌کن‌سازی کفر از جهان یا همه بشریت را هدف قرار دهد؛ زیرا از پیش می‌داند اولاً به دلیل توان سنجی‌ای که از قدرت خود نموده و ثانیاً به علت آموزش‌ها و گزارش‌های پیش‌بینانه تاریخی مندرج در دین،<sup>۱</sup> این کار فعلاً نشدنی و محال است. به بیان دیگر، این نوع سیاست‌ها نه حاکی از وجود نداشتن انگیزه‌های منتظرانه است و نه نشان از تمایل نداشتن به تسریع یا تقویت امر ظهور، بلکه تنها محصول یک محاسبه مبتنی بر پیش‌بینی‌های تاریخی انعکاس یافته در آموزه‌های دینی است، مبنی بر این‌که نمی‌توان و نباید پیش از موعد مقرر و خارج از مسیر طبیعی امر ظهور، به حرکاتی فراتر از مقتضیات و محدودیت‌های دوران غیبت دست زد.

سیاست‌های نوع دوم با اشاره صریح به انتظار یا مفاهیم هم‌تبار آن، مانند غیبت یا ظهور، می‌کوشند مستقیماً به تسریع و تسهیل ظهور کمک کنند. مثلاً اگر دولتی گمان کند با ذخیره منابع مالی یا نظامی می‌تواند در زمان لازم، به پیروزی منجی کمک نماید یا دشمنان او را از میان بردارد، به مصداق سیاست‌گذاری‌های نوع دوم تبدیل شده است.

۱. اگر این آمال در دوران غیبت محقق می‌شد، دیگر نیازی به ظهور نبود.

فراموش نشود که در این نوع از سیاست و راهبرد به صورت تلویحی یا چه بسا آشکارا نزدیک بودن ظهور و قریب الوقوع بودن آن، مفروض و مسلم است تا حدی که باید چنان برنامه‌ریزی نمود که گویی به زودی معادلات جهانی به طور کلی دگرگون خواهد شد.

اگر بخواهیم تفاوت میان این دو سیاست و نگرش را بهتر ترسیم کنیم می‌توانیم بگوییم سیاست‌های نوع اول بیش‌تر وجهی «منتظرانه»، و سیاست‌های نوع دوم، وجهی «منجیانه» دارند، به این معنا که در نوع اول، حکومت می‌خواهد در بهترین حالت، نقش یک منتظر خوب را ایفا کند، اما در سیاست‌های نوع دوم، حکومت تا حد زیادی خود را در اصلاح جهان و دگرگونی آن، شریک منجی و موعود می‌پندارد.

#### بستر تحقق سیاست‌های دولت در دو راهبرد انتظار

برای تحقق این سیاست‌ها دو ساحت اصلی و زیربنایی وجود دارد که عبارتند از: عرصه فرهنگ و عرصه اقتصاد. از آن جا که این نوشتار در مقام تعیین مختصات و ترسیم کلیات است، بدون ارائه خط مشی یا راهکاری خاص در دو عرصه یاد شده، نکاتی را در راستای سیاست‌های نوع اول گوشزد می‌کند.

**عرصه فرهنگ:** در این ساحت، دولت می‌تواند - در کنار یا از مجرای نهادهای دینی و مدنی - از سه راه تعلیم، تربیت و تبلیغ، افرادی باورمند و باایمان پرورانده و مقوله انتظار و ظهور را در اذهان عمومی تحکیم نماید. گفتنی است تأکید بر این مفهوم باید به شکلی متوازن و بجا انجام پذیرد و دیگر ابعاد، معانی و مسائل دینی را تحت الشعاع قرار ندهد. ضرورت تذکار این نکته به ظاهر ساده از آن جاست که برای مثال، برخی از نومحافظه‌کاران مسیحی که حامیان اسرائیل در امریکا هستند، چندین برابر تأکید که بر اخلاق مسیحی یا مفاهیم کلیدی در کتاب مقدس می‌کنند، مفهوم آخرالزمان را مورد تأکید و تغلیظ قرار می‌دهند (Thompson, 2007: 86). این امر نشان می‌دهد که این تبلیغات بیش از آن که سرچشمه‌ای ایمانی داشته باشد، آبشخوری سیاسی و حتی غیراخلاقی و عوام‌فریبانه دارد.

گفتنی است بر اساس تعریفی که در این مقاله از مفهوم انتظار عرضه شد، انتظار دو وجه اصلی دارد: نخست، رفتار مؤمنانه و دیگر، ذهنیتی معطوف به آینده؛ آینده‌ای محتوم و روشن. با این حساب، اگرچه تقویت این ذهنیت آینده‌گرا به زمینه‌سازی و بازسازی مداوم فرهنگی نیاز دارد، اما هرگونه تلاش برای تحکیم رفتارهای مؤمنانه و ترویج اخلاق نیز به خودی خود نوعی فعالیت مستقیم در راستای مقوله انتظار است.

**عرصه اقتصاد:** اگرچه هیچ وجهی از زندگی، خارج از دایره فرهنگ و جدای از آن نیست، اما

برخی از ابعاد زندگی اجتماعی، ویژگی‌هایی خاص دارند که می‌توان آن‌ها را وجه اقتصادی حیات جمعی انسان نامید. راهبرد یک دولت منتظر در عرصه اقتصاد، همانند عرصه فرهنگ الزامات و ملزوماتی دارد که به دو مورد اصلی آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تلاش برای تطهیر و تصحیح فرآیندهای کسب درآمد برای شهروندان مؤمن (رزق حلال): هر قدر دولتی مبلغ منجی و منجی‌گرایی باشد، اما زمینه ارتزاق کافی و مشروع را برای شهروندان فراهم نیاورد، در حقیقت نه تنها کاری در راستای مقوله ظهور نکرده، بلکه مسیر آن را نیز دشوار و ناهموار نموده است. دست‌کم تأکید آموزه‌های دینی بر رزق حلال و تأثیر آن بر باورهای فرد نشان می‌دهد تا فردی از مجرا و منبعی مشروع ارتزاق نکند، ناگزیر نمی‌تواند درست بیندیشد، باورهای دینی و اخلاقی‌اش را به درستی حفظ کند و یا خود را منتظر بنامد.

۲. تلاش برای اقتدار اقتصادی و ارتقای وضعیت مالی دولت: اگرچه این نکته با نکته پیشین تلازمی تام دارد، اما نشان می‌دهد دولتی که از حیث اقتصادی و جایگاه مالی و اعتباری ضعیف و شکننده است به دلایل گوناگون نه می‌تواند ابتکار عمل و تأثیری ماندگار در حوزه علم و نیز فرهنگ داشته باشد و نه می‌تواند زمینه زندگی اخلاقی و مقتصدانه را برای مردمش فراهم آورد. بنابراین هر گونه تلاش برای ارتقای سطح اقتصادی مردم از طریق فرآیندهایی پاک و مشروع در واقع نوعی زمینه‌سازی برای تربیت باورمندی منتظر و در نهایت ظهور خواهد بود؛ نوعی از زمینه‌سازی که با خرد جدید و عقلانیت نیز کاملاً سازگار و جمع‌شدنی است.

### ج) دولت منتظر و تاریخی‌نگری دینی

باید بر نکته‌ای اساسی تأکید کرد و آن این‌که در زمینه نحوه تلاش یک دولت دینی در راستای مقوله انتظار و به‌کارگیری سیاست‌های نوع اول یا دوم، نقش نگرش تاریخی حاکم بر آن نیز بسیار تأثیرگذار و کلیدی است. یک دولت دینی اگر بیش‌تر به آینده تاریخی ترسیم شده از سوی دین در قالب دوران غیبت نظر داشته باشد و حتی تکالیف دینی خود را نیز در ظرف و بستر همراه با محدودیت این دوران تعریف و صورت‌بندی کند، بی‌گمان سیاست‌های نوع اول را برخواهد گزید؛ زیرا وظایف خود را در خلأ و فارغ از مختصات زمانه تعریف و اجرا نمی‌کند و پیشاپیش فرض را بر این می‌نهد که یک فرد یا دولت منتظر، نمی‌تواند فراتر از مقتضیات این دوران رفتار کند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اگر دولتی بیش از آن‌که به نگرش تاریخی برآمده از دین و آینده تصویر شده از سوی آن بنگرد، به وظایف و آرمان‌های خود نگرسته و هم تعریف و هم

دامنه تأثیر آن‌ها را ورای مقولاتی چون عصر غیبت و ملزومات و مقتضیات آن بداند - یا دست‌کم وظایف و راهبردهایش را فارغ از آن‌ها تبیین کند - بی‌گمان سیاست‌های نوع دوم را ترجیح خواهد داد؛ زیرا دیگر آن چه مهم است، عمل محض به تکالیف و تلاش برای وصول به آرمان‌هاست، بی‌آن‌که میزان و حتی امکان توفیق آن‌ها در چارچوب پیش‌بینی‌های تاریخی دین از دوران غیبت مورد بررسی عمیق قرار گرفته باشد.

گفتنی است منظور از اتکا کردن یا نکردن به نگرش تاریخی ملهم از دین، غیر از سخنان فیلسوفانه یا جامعه‌شناسانه‌ای است که درباره رابطه «دوران جدید با دین» (سروش، ۱۳۸۱: ۵۳) یا «دین و آینده آن» (تیلیخ، ۱۳۸۵: ۶۴) طرح می‌شود و آن چه در این نوشتار مورد تأکید است، نگرش تاریخی برگرفته از خود دین است که الزاماً ربط وثیقی به دوران مدرن یا وضعیت کنونی دین و تحلیل‌های پیرامون آن ندارد.

### نتیجه

برای پذیرفتن یا نپذیرفتن تقیه از سوی دولت دینی منتظر، دو پرسش و پیش‌فرض باید مورد بحث و فحص جدی قرار گیرند:

(الف) آیا نظام جهانی ناعادلانه و استبدادی است؟

(ب) آیا دولت دینی در اقلیت - کمی و کیفی - قرار دارد؟

در این زمینه ملاحظاتی وجود دارد:

۱. برآورد و تخمین میزان استبدادی بودن و بی‌عدالتی حاکم بر جهان، امری نسبی و وابسته به متغیرهایی متعدد است. مثلاً برای دولت «الف» که کشوری ضعیف، کم‌تر توسعه یافته، مستضعف یا در حال جنگ است، فضای حاکم بر جهان، ناعادلانه‌تر است تا برای کشور «ب» که پیشرفت‌های چشم‌گیری داشته یا دارای ثبات و امنیت است. بنابراین می‌توان گفت به‌کارگیری یکی از سیاست‌های دوگانه و نیز شدت به‌کارگیری و پیگیری آن‌ها تا حد زیادی تابع امکانات دولت‌هاست و از همین روی نمی‌توان حتی در زمانی واحد، نسخه‌ای دقیقاً یکسان را به همه دول توصیه نمود.

۲. معنا و مناط در اقلیت قرار گرفتن نیز تا حدی در پیوند با مسائلی متغیر و سیال است که از جمله آن‌ها می‌توان به میزان جمعیت و منابع انسانی، وسعت و موقعیت جغرافیایی، منابع اقتصادی، عضویت، چگونگی این عضویت و میزان اهمیت در نهادها، اتحادیه‌ها، سازمان‌ها، ائتلاف‌ها و پیمان‌های بین‌المللی و... اشاره کرد.

با توجه به این نکات می توان گفت:

- اگر پاسخ به پرسش های مذکور مثبت باشد، تقیه و نیز سیاست های خارجی نوع اول، مناسب ترین گزینه برای دولت دینی است و سرانجام به صلح، مدارا و امکان بقای بهتر و بیش تر می انجامد؛ زیرا بر مبنای توان سنجی و تقیه فعال ناشی از آن، می کوشد به جای تلاش برای از میان بردن دشمنان، بیش از هر چیز برای بقای خود و عقایدش تلاش کند. همان گونه که تعریف دقیق تقیه به ویژه در دوران انتظار چنین اقتضا می نماید.

- اگر پاسخ به پرسش های «الف» و «ب» منفی باشد، تقیه نکردن و نیز سیاست های خارجی نوع دوم، بهترین گزینه به شمار می روند.



## منابع

۱. احمدی، بابک، *مارکس و سیاست مدرن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ ش.
۲. انصاری، مرتضی، *المکاسب* (۳ جلد)، قم، انتشارات دهقانی (اسماعیلیان)، ۱۳۷۲ ش.
۳. آگامین، جورج و دیگران، *قانون و خشونت* (گزیده مقالات)، ترجمه: مراد فرهادچور، امید مهرگان، صالح نجفی، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۶ ش.
۴. بشیریه، حسین، *آموزش دانش سیاسی؛ مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۲ ش.
۵. تیلیخ، پل، *آینده ادیان*، گردآورنده: جeraldسی براوتر، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ ش.
۶. توکلی، اسدالله، *مصلحت در فقه شیعه و سنی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۷. سبحانی، جعفر، *مبانی حکومت اسلامی*، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی سیدالشهداء، ۱۳۷۰ ش.
۸. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۸ ش.
۹. \_\_\_\_\_، *سنت و سکولاریسم: گفتارهایی از عبدالکریم سروش ... [و دیگران]*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، *اللمعة الدمشقية*، ترجمه و تبیین: محسن غرویانی، علی شیروانی، قم، دارالفکر، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران، چاپخش، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. حقیقت، صادق؛ عباسی، مهدی، *مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حکیمی، محمد، *عصرزندگی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. دوانی، علی، *موعودی که جهان در انتظار اوست*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، *حقوق بین الملل عمومی*، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی به قلم: مرتضی

- مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۲ش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۰. لک زایی، شریف، *بررسی تطبیقی نظریه های ولایت فقیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰ش.
۲۲. موسوی گرمارودی، علی، *صحیفه سجادیه*، تهران: هرمس، ۱۳۸۶ش.
۲۳. نوذری، حسینعلی، *بازخوانی هایرماس؛ درآمدی بر آراء، اندیشه ها و نظریه های هایرماس*، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱ش.
۲۴. وبر، ماکس، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه: احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.
25. Thompson. M. *Confronting the new conservatism: the rise of the right in America*, NYU Press, 2007.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۱۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## انقلاب اسلامی، پروژه جهانی شدن و مسئله مهدویت

مرتضی شیرودی\*

### چکیده

جهانی شدن یا جهانی سازی، بسیاری از کشورها را دچار مشکل کرده است؛ زیرا جهانی شدن به مفهوم گسترش اقتصاد، فرهنگ و سیاست امریکایی در پهنه جهان است. از این رو، جهانی شدن با هدف تضعیف حاکمیت و اقتدار کشورها و سرانجام برای از بین بردن واحدها یا کشورهای کوچک، یا استحاله یا ادغام آن‌ها در جهان غرب به کار گرفته شده است. البته نمی توان فرصت‌هایی را که جهانی شدن پدید می آورد انکار کرد، ولی این فرصت‌ها در مقابل تهدیدها و مشکل‌ها، اندک و ناچیزند. به عبارت دیگر، جهانی شدن عبارت است از رقابت بی قید و شرط در سطح جهان که برای کشورهای غنی، درآمد بیش تر و برای کشورهای فقیر، فقر بیش تر به همراه می آورد. از همین رو، فیدل کاسترو، رهبر انقلاب کوبا می گوید: «جهانی شدن، گرسنگی، مرض و درماندگی را به دنبال دارد» و جیمز گراف اندیشمند غربی بر آن است که جهانی شدن، چهره شیطانی دارد نه انسانی.

چهره شیطانی جهانی شدن چه آثار زیان باری بر انقلاب اسلامی و حکومت برآمده از آن یعنی جمهوری اسلامی دارد؟ در انقلاب اسلامی چه رابطه‌ای میان آسیب پذیری از جهانی شدن و مسئله مهدویت می توان ترسیم نمود؟ گمان نگارنده آن است که رویکرد مهدوی می تواند مانع از آسیب‌های جهانی شدن بر کشور ایران شود.

### واژگان کلیدی

ایران، انقلاب اسلامی، جهانی شدن (جهانی سازی)، امریکا و مهدویت.

\* عضو هیئت علمی پژوهشکده تحقیقات اسلامی. (dshirody@yahoo.com)

## مقدمه

مقاله حاضر، بر چند مفروض بنا شده است:  
- جهانی شدن همان جهانی سازی است، ولی با دو نام متفاوت. لذا در مقاله پیش رو، این دو به یک معنا به کار رفته است؛  
- جهانی شدن یا جهانی سازی بیش از آن که دارای آثار مثبت و سازنده برای جهانیان باشد، تولیدکننده پیامدهای زیان بار است؛  
- چون جهانی شدن، آثار زیان بار فراوانی دارد، مقابله با آن، طبیعی، ضروری و اجتناب ناپذیر است؛  
- جهانی شدن، بیش تر از فرهنگ سلطه جویانه امریکایی سرچشمه می گیرد و از این رو، بیش تر از سوی آنان هدایت و مدیریت می شود؛  
- نتیجه چند مفروض پیشین، مفروض دیگری است؛ آن که نمی توان با نگاه خوش بینانه به جهانی شدن نگریست.

در تلاش برای یافتن پاسخ به پرسش های فوق، نخست آثار زیان بار جهانی شدن در ابعاد فرهنگ، امنیت، اقتصاد و سیاست بر انقلاب اسلامی بررسی می شود، پس از آن راهبردها و استراتژی های پیش روی انقلاب اسلامی در روبرویی با جهانی شدن به میان می آید تا آن گاه راهکار و تاکتیک مبارزه با آن با رویکرد مهدوی مطرح می شود.

### آثار فرهنگی، امنیتی، اقتصادی و سیاسی جهانی شدن بر ایران

انتخاب چهار گزینه فرهنگ، امنیت، اقتصاد و سیاست به آن معنا نیست که همه ابعاد زیان بار جهانی شدن را محدود به آن ها کنیم، بلکه این گزینش به آن دلیل صورت گرفته که اولاً، مهم ترین ابعاد جهانی شدن را تشکیل می دهند و ثانیاً جهانی شدن هم اینک در این چهار عرصه بیش تر شناخته می شود.

#### الف) فرهنگ

فرهنگ امریکایی در نهاد جهانی شدن قرار دارد. فرهنگ امریکایی خود را برترین فرهنگ می داند و درصدد است به شیوه ها و ابزار مختلف، خود را فرهنگ مسلط جهانی بنمایاند. اندیشه سلطه جویانه فرهنگ امریکایی، تأثیرات زیان بار زیر را در جوامع انسانی و ایران می گذارد:

۱. رهبری فرهنگی: فرهنگ امریکایی در پی دستیابی به رهبری فرهنگی جهانی است.



این فرهنگ، در بستر روشن‌گری اروپایی شکل گرفته، ولی امروزه تفسیری کاملاً امریکایی پیدا کرده است. فرهنگ امریکایی نگاه تک‌بعدی یا مادی‌گرایانه به انسان دارد. برای این پایه، در حوزه رهبری فرهنگی امریکایی، همه تجزیه و تحلیل‌ها در حیطه فن‌آوری مادی صورت می‌گیرد و همه دل‌مشغولی‌ها به بهینه‌سازی و بهره‌وری این دنیایی محدود است. به علاوه، رهبری فرهنگی یا هژمونیک امریکا، به معنای محدودسازی انتخاب برای غیرامریکیان است و به همین دلیل، فرهنگ امریکایی نقش پالایشگاهی پیدا می‌کند. در این صورت، تنها اوست که می‌گوید چه چیزی خالص و درست یا نادرست و ناخالص است. این سلطه‌جویی فرهنگی با موانعی چون فرهنگ انقلاب اسلامی مواجه است که درصدد ایفای نقش جهانی براساس دو پایه مادیت و معنویت است. جدال بین این دو فرهنگ جهان‌نگر، از بدو پیروزی انقلاب اسلامی آغاز شده و با طرح پروژه جهانی‌سازی دوچندان شده است. (دهشیار، ۱۳۷۹: ۴۵۷)

۲. معناسازی فرهنگی: یکی از ابعاد جدال مقدس بین فرهنگ انقلاب اسلامی و فرهنگ جهانی‌سازان امریکایی، در معناسازی فرهنگی است. گاه فرهنگ به معنای نظام معنادهنده است. بنابراین معنا، فرهنگ در پی نظارت بر دیگران است. برای نظارت بر دیگران، فرهنگ امریکایی می‌کوشد ارزش‌های همسو و همگن با امریکا را در کشورهای اسلامی و ایران پدید آورد. در صورت تحقق این همسویی، تفسیر واحدی از پدیده‌های پیرامونی بین مردم و مسئولان دو کشور صورت می‌گیرد و این آغاز تأثیرگذاری و تأثیرپذیری فرهنگی است. یکی از راه‌های معناسازی فرهنگی، هویت‌زدایی فرهنگی است. مسخ تاریخی یا هویت‌زدایی تاریخی یعنی پاک‌سازی گذشته افتخارآمیز و فراهم آوردن اسباب بی‌توجهی به آینده از ذهنیت یک ملت و محصور شدن و محصور کردن آن در زمان حال و به مسائل روزمره (روزمرگی). ملت بی‌تاریخ یا برخوردار از گسل تاریخی، مجذوب ایده‌های دیگران می‌شود و بر پایه تفسیر غیربومی به ارزیابی حوادث می‌پردازد. خلاصه این‌که در سه حوزه معرفت، قدرت و اخلاق، به پذیرش سلطه فرهنگی غرب تن می‌دهد. (همو: ۴۵۹)

۳. جنگ تمدنی و فرهنگی: امریکا با بهره‌گیری از ابزار رسانه‌ای در جهت منزوی کردن کشورهای مخالف خود چون ایران عمل می‌کند. چامسکی از منتقدان دولت امریکا در این باره می‌گوید: خبر نشست غیرمتعهدها در کلمبیای ۱۳۷۹ (اجلاس کلمبیا) و اعلامیه پایانی اجلاس، در مطبوعات امریکا منتشر نشد؛ زیرا همان‌گونه که امریکا پیش‌بینی می‌کرد، در اعلامیه پایانی اجلاس، به کارگیری اصطلاح دفاع از حقوق بشر برای مداخله در امور داخلی کشورها، محکوم شد و آن را نوعی استفاده ابزاری از حقوق بشر برای نظارت بر کشورهای مخالف دانستند. با



این وصف، چگونه امریکا می‌خواهد با تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به گفت‌وگو بپردازد، در حالی که حاضر نیست حرف ملت‌های غیرمتعهد را که هشتاد درصد جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، بشنود؟ به عقیده چامسکی تا زمانی که جنوبی‌ها آرامند، کسی به فکر آنان نخواهد بود. مثال دیگر وی برای اثبات سخنانش آن است که آموزش و آموختن نظریه تکاملی داروین در ایران ممنوع نیست، ولی این اقدام در کانزاس قدغن است. البته اگر افرادی در امریکا عقیده دارند که نظریه داروین درست نیست، این حق آن‌هاست، اما آن‌ها حق ندارند، عقیده خود را به دیگران تحمیل کنند. (چامسکی، ۱۳۷۹: ۱۲)

۴. غربی‌سازی فرهنگی: غرب با جهانی‌سازی، غرب به دنبال غربی‌سازی فرهنگی جهان و ایران است. آن‌ها درصددند ایرانیان از فرق سر تا ناخن پا فرنگی شوند؛ هرچه دارند بر زمین نهند و هرچه فرنگی‌ها می‌گویند، بر دوش گیرند. جهانی‌سازان غربی القا می‌کنند پیروی از فرهنگ غرب، تنها راه نجات یا دست‌یابی به توسعه است. از این رو، ایرانیان می‌خواهند در زندگی شخصی و اجتماعی از آداب غربی استفاده کنند و همان‌گونه که زمانی سعید نفیسی مطرح کرد، به تغییر الفبای فارسی به لاتین بپردازند. آنان سفارش می‌کنند که مرزها را بردارید، دیوارها را جمع کنید و دلار را برگزینید. (ولایتی و دیگران، ۱۳۸۰: ۸۰) آن‌ها برای رسیدن به غربی‌سازی ایران و جهان، به تولید و تجارت جهانی کالاهای فرهنگی بیش از پیش توجه دارند. برای مثال، تجارت جهانی کالاهای فرهنگی غربی در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۱ (۱۳۵۹ تا ۱۳۷۰) سه برابر و از ۶۷ میلیارد دلار به دویست میلیارد دلار رسید. در سال‌های ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۶ (۱۳۷۰ تا ۱۳۷۵) تعداد رستوران‌های مک دونالد از ۱۲۴۱۸ به ۲۱۰۲۲ عدد در سراسر جهان رسید و در این مدت، تعداد شرکت‌های الکترونیکی چندملیتی از چهارده به هفده و مؤسسات مخابراتی از دو به پنج شرکت افزایش یافت که اغلب در صنایع سرگرمی‌سازی مشغولند، یعنی شیوه تولید در فرآیند جهانی‌سازی از عرضه کالاهای صنعتی ارزان به کالاهای فرهنگی ارزان گراییده است. کالاهای فرهنگی ارزان، گسترش دهنده تفکر سرمایه‌داری و سمبل فرهنگی غرب است. (همو: ۸۳)

#### ب) امنیت

جهانی‌شدن نتوانسته و نمی‌تواند امنیت داخلی و خارجی ایران را به‌طور بنیادی و اساسی زیر و رو کند، ولی تأثیر جهانی‌شدن در امنیت ایران را نباید نادیده گرفت. در واقع، ایران هم باید تهدیدهای سنتی علیه امنیت خود را جدی بگیرد و هم باید به تغییرات و خطراتی توجه کند که تحولات نوین در عرصه جهانی علیه آن ایجاد می‌کند. برخی از این تغییرات جدید که

جهانی شدن را برانگیخته است، عبارتند از:

۱. پیدایی محیط جدید الکترونیکی و اطلاع‌رسانی؛ اقتصاد در جهانی شدن به سوی اقتصاد مبتنی بر تولید اطلاعات و فن‌آوری پیشرفته سوق یافته است. سرمایه‌گذاری در تولید دانش و اطلاعات، عرصه جدیدی در رقابت‌های نظامی پدید آورده است. برای مثال، اسرائیل غاصب که با اغلب کشورهای خاورمیانه از جمله ایران بر سر مسئله مرزهای آرمانی مشکل دارد، اقتصاد خود را در دو دهه گذشته به سوی اقتصاد مبتنی بر تولید اطلاعات و فن‌آوری مدرن رایانه‌ای سوق داده است و با استفاده از دانش جدید به طراحی جدید امنیتی علیه کشورها و ایران دست زده است. در محیط جدید الکترونیکی، اهمیت اطلاع‌رسانی و انتقال کارآ و سریع اطلاعات، ابعاد ارتباطی امنیت را برجسته کرده و موجب پیدایی بازیگران تازه شده است. مثلاً شبکه الجزیره، به یکی از اصلی‌ترین منابع تعیین و تأمین اطلاعات و نیز به یکی از مهم‌ترین بازیگران در عرصه تصمیم‌گیری سیاسی و امنیتی در منطقه و گاه جهان تبدیل گردیده است. (سجادپور، ۱۳۷۹: ۵۵۶)

۲. بازیگران و تهدیدهای امنیتی جدید: در محیط جدید جهانی، ابزار سنتی قدرت دگرگون شده، به گونه‌ای که امنیت دیگر تنها در کنار لوله تفنگ تأمین نمی‌شود، بلکه توانایی‌های مختلف در عرصه‌های اقتصادی، ارتباطی و... آن را تأمین می‌کند. برای مثال، آثار جهانی شدن اقتصاد، اقتصاد کشورهای آسیایی را با بحران و امنیت آنان را با مشکل مواجه کرده است. البته آن چه باعث شده ایران و کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس، آثار منفی جهانی شدن را در عرصه اقتصاد و امنیت حس نکنند، اتکا بر درآمدهای نفتی و تسکین و تحمیل این درآمدها بر اقتصاد داخلی است. با این حال، در همین وضعیت کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس و شورای همکاری خلیج فارس، علی‌رغم رویکرد غیرامنیتی، شدیداً متغیرهای امنیتی ایران را برانگیخته‌اند، به شکلی که این کشورها که تا دیروز تهدید امنیتی برای ایران نبوده‌اند، در دو دهه گذشته به تهدید جدید امنیتی علیه ایران تبدیل شده‌اند. با توسعه موج جهانی شدن، این کشورها، بیش از گذشته به ابزارهای تهدید یا جهانی‌سازی علیه ما مبدل شده‌اند و از این رو، درصددند کشورهای مخالف جهانی‌سازی چون ایران را مرعوب یا مطیع کنند. (همو: ۵۵۸)

۳. تضعیف حاکمیت خارجی ایران: عمده‌ترین پیامد سیاسی امنیتی جهانی شدن، تضعیف و به چالش کشیدن حاکمیت دولت‌هاست. جهانی شدن به ناتوانی دولت‌ها در تأمین رفاه عمومی و این مسئله به ایجاد شکاف بین دولت و ملت می‌انجامد. شکاف چنان زیاد می‌شود که دژه بحران پدید می‌آید. آن‌گاه بستر ناامنی فراهم می‌شود و دست‌یابی به توسعه غیرممکن

می‌گردد. از این رو، امروزه عوامل تهدیدکننده امنیت، از حوزه اقتدار دولت خارج شده و بُعد جهانی به خود گرفته است. از این رو، مقابله با تهدیدات امنیتی نسبت به گذشته سخت‌تر شده، به گونه‌ای که مقابله با عوامل تهدید کننده‌ای چون ایدز، پارگی لایه اُزن و... دیگر کار یک دولت نیست. البته می‌توان با حرکت به سوی تأسیس اتحادیه‌های جمعی منطقه‌ای در برابر این بحران‌ها ایستاد. (بیگدلی، ۱۳۸۰: ۴)

۴. تهدید علیه دموکراسی: گسترش بیش از پیش شرکت‌های چندملیتی از دیگر ابعاد جهانی شدن است. این شرکت‌ها که بر فضای عمومی جهان سایه افکنده‌اند، در صورت به خطر افتادن منافعشان یا به منظور سود بیش‌تر به اقدامات غیردموکراتیک در کشورهای جهان دست می‌زنند و در صورت لزوم علیه دموکراسی حاکم بر این کشورها وارد عمل می‌شوند. البته گاه نیز جناح‌های سیاسی حاکم بر کشورهایی چون ایران، برای رسیدن به پیشرفت‌های صنعتی، مجبورند یا مایلند خارج از ضوابط و نهادهای دموکراتیک چون مجلس، با این شرکت‌ها قراردادهایی منعقد کنند و برای حفظ مشروعیت سیاسی خود، آن را از نگاه مردم دور نگاه دارند، اما تجربه پس از جنگ جهانی دوم نشان داده که عملکرد شرکت‌های چندملیتی، گسترش جهانی فقر را در پی دارد. همچنین، جهانی شدن به افزایش سرمایه‌گذاری خارجی می‌انجامد، سرمایه‌گذاران خارجی برای کسب سود بیش‌تر، دست‌مزد‌های ناچیزی به کارگران می‌پردازند. این امر به گردش فقر بیش‌تر و کاهش سطح رفاه عمومی کارگران و در نتیجه، شورش‌های اجتماعی می‌انجامد. سازمان ملل متحد در این باره گزارش داده که ترویج اقتصاد آزاد به ناامنی‌های فرهنگی در ملل ضعیف دامن زده است. (بیگدلی، ۱۳۸۰: ۶) هربرت مارکوزه فرآیند دیگری از تهدید دموکراسی به وسیله جهانی شدن را ترسیم می‌کند. به اعتقاد او، جهانی شدن به اشاعه ارزش‌های امریکایی ختم می‌شود که در آن نگرش انتقادی به پدیده‌هایی چون حکومت وجود ندارد. بنابراین، اشاعه این ارزش‌ها، نوعی تسلیم‌پذیری در برابر حکومت‌های دیکتاتوری را در فرد پدید می‌آورد. (مارکوزه، ۱۳۵۹: ۲۰۴) پس گسترش فقر به افزایش اعتراضات و آن گاه به شکل‌گیری احزاب سیاسی و دموکراتیزه کردن کشور می‌انجامد، ولی چنین دموکراسی‌هایی به علت ریشه داشتن در فقری که اجانب پدید می‌آورند، غیرواقعی و نمایشی است.

### ج) اقتصاد

جهانی شدن اقتصاد بیش از آن که برای ایران فرصت ایجاد کند، تهدید می‌آفریند و ایران را به انزوای اقتصادی می‌اندازد. تضعیف موقعیت ایران در زمینه تجارت جهانی، سرمایه‌گذاری

خارجی، صنعت جهان‌گردی و... به دلایل زیر است:

۱. مخاطرات جهانی شدن در تجارت خارجی ایران: جهانی شدن که از سال‌های آغازین دهه ۱۳۷۰ شمسی (۱۹۹۰ میلادی) رشد پرشتابی یافت، موجب کاهش رشد تجارت ایران شد. با گسترش عملی ایده جهانی شدن، تنزل رشد تجارتي ایران نیز تشدید می‌شود. در دهه هفتاد اغلب صادرات ایران از نظر ارزش ریالی و حجمی با کاهش و واردات با افزایش مواجه بوده است. از این رو، کاهش نرخ رشد صادرات غیرنفتی ایران در فاصله سال‌های ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۶ به منفی ۵/۲ درصد، جای شگفتی ندارد، حتی صادرات سرانه کشور در ۱۳۷۶ پایین‌تر از بسیاری از کشورهای در حال توسعه بود. البته به روند این کاهش‌ها، عوامل داخلی اقتصادی چون ضعف بنیة تولیدی، تغییر قوانین اقتصادی، بروکراسی و تشریفات، کاهش سهم فن‌آوری، فعال نبودن مراکز پژوهشی، مشکلات حمل و نقل و... را باید افزود، ولی سهم عوامل داخلی در مقایسه با عوامل شیطانی خارجی، چون ایجاد موانع غیرتعرفه‌ای، تحریم‌های اقتصادی، اخذ مالیات‌های اضافی، مخالفت مستمر آمریکا با عضویت ایران در سازمان تجارت جهانی اندک است. (جعفری، ۱۳۸۰: ۱۴۱)

۲. جهانی شدن و بی‌میلی سرمایه‌گذاری خارجی در ایران: میزان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در ایران، در دهه هفتاد شمسی اغلب کم و منفی بوده است. این امر در حد زیادی ناشی از تشویق دولت‌های خارجی به انتقال سرمایه داخلی به خارج و مخالفت با سرمایه‌گذاری خارجی در ایران بوده است. بنابراین، در این مورد هم نقش عوامل خارجی بیش‌تر از عوامل داخلی است، از جمله نقش تحریم‌های همه‌جانبه آمریکا علیه ایران، بسیار تعیین‌کننده ارزیابی می‌شود. این مخالفت‌ها به آن جهت صورت می‌گیرد که اگر سرمایه‌گذاری خارجی درست انجام شود، آثار منفی استقراض خارجی را برطرف می‌کند و مانع از استقراض خارجی جدید می‌گردد. سرمایه‌گذاری خارجی می‌تواند در گسترش اشتغال، تربیت نیروی انسانی ماهر، افزایش کارایی تولید، رشد بهره‌وری و سرانجام تقویت بنیة اقتصادی کشور مؤثر شود. البته در عمل برخلاف شعار آزادی سرمایه‌گذاری خارجی، بخش اعظم سرمایه‌گذاری در کشورهای ثروتمند جهان انجام می‌گیرد و قلیلی از کشورهای جهان سوم از آن بهره‌مند شده‌اند، آن هم به میزان اندک. این به آن معناست که جهان سومی‌ها به حال خود رها شده‌اند و این رهاشدگی در عصر جهانی شدن (جهانی‌سازی) افزایش می‌یابد. (جعفری، ۱۳۸۰: ۱۴۵)

۳. تلاش برای کاهش درآمدهای توریستی ایران: ایران یکی از ده کشور جهان از نظر دارا

بودن جاذبه‌های گردش‌گری است. مراکز دینی، آثار باستانی، جلوه‌های طبیعی و... به جاذبه‌های کم‌نظیر گردش‌گری ایران افزوده است، اما از لحاظ جذب گردش‌گر، ایران در مقام هفتادمین کشور جهان قرار دارد. ایران از نظر درآمدهای صنعت گردش‌گری، در رتبه هشتاد و نهمین کشور جهانی جای می‌گیرد! این مسئله در حد بسیاری به موانع اداری، سیاسی و تبلیغی برمی‌گردد که جهان غرب علیه ایران به راه انداخته است.

البته نقش عوامل داخلی هم جای توجه دارد، ولی نقش دستگاه‌های تبلیغی و رسانه‌های گروهی غرب در ارائه چهره بد، نامطلوب، پلید و شیطانی از ایران، انقلاب اسلامی و اسلام شیعی هم برجسته و مؤثر بوده است. این اقدام نه تنها به کاهش گرایش توریسم به ایران انجامیده، بلکه به افزایش مهاجرت‌ها یا سفرها و انتقال پول و سرمایه ایرانیان به خارج کشور مدد رسانده است. برای مثال، در ۱۳۷۶ رقم گردش‌گران در سطح دنیا ۶۱۳ میلیون نفر و درآمدهای ارزی آن ۴۴۴ میلیارد دلار، ولی در ایران، این رقم به ۷۶۴ هزار نفر و ۳۵۲ میلیون دلار بود. در عوض، در همین سال، حدود ۱/۴۰۰/۰۰۰ ایرانی به کشورهای خارجی سفر کرده‌اند. (جعفری، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

۴. افزایش تهدیدات علیه نفت و گاز ایران: با پایان جنگ سرد، رقابت بر سر گسترش تجارت و دسترسی آسان‌تر به انرژی و کانون‌های تولید آن (خاورمیانه، خلیج فارس و دریای خزر) شدت یافت. به دیگر بیان، طرح نظم نوین امریکا با حمله به عراق در ۱۹۹۱ عملیاتی شد و کشمکش سال‌های آغازین هزاره سوم میلادی بین عراق و امریکا، جهانی شدن (جهانی‌سازی) به رهبری امریکا را سرعت بیش‌تری بخشید. از اهداف این جنگ و گریزه‌ها، نظارت و دخالت مستقیم بر بازار نفت و قیمت‌گذاری و نظارت آن است. این مسئله از نظر آنان با افزایش رو به رشد نیازمندی‌های غرب به نفت، اجتناب‌ناپذیر است. به همین دلیل، با کاهش قدرت ملی روسیه و پیدایش ملی‌گرایی و استقلال کشورهای جدید در حوزه دریای خزر، حضور شرکت‌های بزرگ نفتی غربی به منطقه افزایش یافت. در این شرایط، امیدی به اوج‌گیری اختلافات امریکا و روسیه هم نمی‌رود تا فضایی برای بیرون‌رفت ایران از فشارهای غرب فراهم شود، بلکه غرب می‌کوشد روسیه را به شکل‌های مختلف، به سوی خود جذب کند. پذیرش عضویت روسیه در گروه کشورهای صنعتی جهان که عملکرد و اهداف آن، با عملکرد سایر اعضا تفاوت معناداری ندارد، در همین راستا تفسیر می‌پذیرد و البته وابسته بودن اقتصاد ایران به نفت که قیمت آن در بیرون از مرزهای ملی مشخص می‌شود، یک تهدید است که اینک بیش از گذشته، دست‌مایه سردمداران جهانی شدن علیه ایران شده است.



(جعفری، ۱۳۸۰: ۱۵۴)

۵. فشار برای حذف یارانه‌ها در ایران: یکی از جلوه‌های جهانی شدن (جهانی‌سازی)، سازمان تجارت جهانی است و این سازمان، متولی تعیین حد و مرزهای تجارت و مقررات تجاری بین‌المللی به شمار می‌رود. از توصیه‌های جدی سازمان تجارت جهانی به کشورهای متقاضی عضویت، حذف یارانه‌های آشکار و پنهان است، در حالی که در هیچ کشور جهان، یارانه‌ها به کلی حذف نشده است، مثلاً در همه دنیا قاعده آن است که برای کاهش آلودگی محیط زیست، به بخش حمل و نقل عمومی یارانه بپردازند، ولی این سازمان و حتی بانک جهانی، خواهان حذف یارانه‌ها در ایرانند، اما گاه با حذف یارانه‌ها، ممکن است مردم گرسنه بمانند، بمیرند یا به شورش دست بزنند. هیچ یک از این‌ها برای سازمان تجارت جهانی که از بازوهای جهانی شدن (جهانی‌سازی) به شمار می‌رود مهم نیست. جالب آن که غربی‌ها که شعار اقتصاد آزاد را در فرآیند جهانی شدن سر می‌دهند، نه به رقابت منصفانه اقتصادی دست می‌زنند و نه عدالت اقتصادی را اجرا می‌کنند، بلکه حاصل اقتصاد غربی برای جهان سومی‌ها، فقر بیش‌تر و رکود افزون‌تر بوده است. (ولایتی و دیگران، ۱۳۸۰: ۷۹)

۶. جلوگیری از صدور فن‌آوری پیشرفته به ایران: کشورهای غربی از صدور دانش فنی به ایران مخالفت می‌کنند و از مشارکت ایران در عرضه فن‌آوری تولید، بازاریابی توزیع و فروش محصولات صنعتی ناخشنودند. آنان مایل نیستند با افزایش قیمت نفت، ایران به رشد اقتصادی بیش‌تر دست یابد و درصددند با افزایش قاچاق مواد مخدر به ایران، امنیت اجتماعی ایران را که شرط اساسی در توسعه اقتصادی است به هم بزنند. به طرق مختلف فرار مغزها و جذب آن را تعقیب می‌کنند، و این به معنای تهی کردن ایران از نیروی کارآمد برای ساختن اقتصادی پویا به شمار می‌رود. شرکت و کشورهای خارجی طرف قرارداد یا مایل به همکاری با ایران را تحت فشار قرار می‌دهند. البته هیچ یک از اقدامات فوق، تازگی ندارد، ولی بر شدت آن در یک و نیم دهه گذشته افزوده شده، یعنی از زمانی که نخست‌نظم نوین جهانی و سپس جهانی شدن به سردمداری امریکا مطرح و تعقیب شده است. (ولایتی و دیگران، ۱۳۸۰: ۸۰)

#### د) سیاست

در سلسله مراتب قدرت نظام بین‌الملل، ایران را از گروه کشورهای «متوسط» به شمار می‌آورند. «متوسط» به کشورهایی گفته می‌شود که هم بر مسائل داخلی تأثیر می‌گذارند و هم بر مسائل منطقه‌ای، در حالی که انقلاب ایران حتی در سطح جهان هم تأثیر گذارده است.

البته این به معنای آسیب‌ناپذیری ایران در فرآیند جهانی شدن نیست.

۱. ستیز با استقرار نظم جدید اسلامی: سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در تضاد با جهانی شدن است؛ زیرا اصول و اهداف سیاست خارجی ایران عبارتند از:
  - تلاش در جهت برقراری حکومت جهانی اسلام؛
  - حمایت از مستضعفان جهان در قبال مستکبران؛
  - دفاع از حقوق مسلمانان در سراسر جهان؛ (محمدی، ۱۳۶۶: ۳۷)

- اجرای سیاست نه شرقی و نه غربی و... در حالی که امریکا با عنوان سردمدار جهانی‌سازی، تنها در پی برقراری حکومت جهانی به رهبری مسیحیت دولتی امریکایی است، حمایت از مستضعفان را مردود و مذموم می‌داند، مسلمانان جهان را تروریسم می‌شمارد و هر کس با او همراه نباشد، علیه خود می‌شمارد. بنابراین، هر یک از اصول و اهداف سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در تناقض آشکار با جهانی‌سازی به سبک و شیوه غربی است. علاوه بر این، جمهوری اسلامی ایران، نظام حاکم بر جهان را نظامی غیرعادلانه، زورگر، غارت‌گر می‌شناسد که اصلاً برای معنویت و عقلانیت الهی و آسمانی ارزشی نمی‌نهد. در عوض، انقلاب اسلامی به دنبال استقرار نظم جدید است که در آن، مادیت و معنویت هم‌سنگ و هم‌آهنگ پیش می‌روند. امریکا برای استقرار ایده جهانی‌شدن خود به مقابله با اندیشه غیرزمینی انقلاب اسلامی آمده است. با توجه به این در چند دهه پس از انقلاب اسلامی، با وجود وقوع رفتارهای گوناگون در سیاست خارجی، تغییر مبنایی در سیاست خارجی ایران اتفاق نیفتاده است. در این راستا، افزودن سه اصل عزت، حکمت و مصلحت به تدبیر مقام معظم رهبری به مجموعه اصول سیاست خارجی، به معنای تقویت سیاست خارجی ایران به شمار می‌رود. (فاخری، ۱۳۷۹: ۵۷۸)

۲. غیرایدئولوژیک‌سازی سیاست خارجی ایران: جهانی‌شدن (جهانی‌سازی)، تعداد بازیگران ملی و منطقه‌ای را افزایش می‌دهد که حاصل آن، تجزیه قدرتی خواهد بود که پیش از این، مقاومت بیش‌تری در برابر سیاست‌های یک سوئه جهانی‌سازان داشت. در این شرایط جدید، جهانی‌سازان با توجه به امکانات مالی و ارتباطی وسیعی که در اختیار دارند، کشورهای بی‌شماری را برای کاهش امکانات توزیع ارزش‌های جهانی انقلاب اسلامی ایجاد می‌کنند. همچنین، از جابه‌جایی مفهوم شرق و غرب با شمال و جنوب خودداری می‌کنند؛ به آن جهت که عبارت شمال و جنوب یک مفهوم باارزش اقتصادی‌تر است، اما عبارت شرق و غرب از

اهمیت ایدئولوژیک و فرهنگی تر برخوردار است. جهانی‌سازان از ترویج اصطلاح دارالکفر و دارالاسلام بیم‌ناکند و ترجیح می‌دهند که به جای آن، همان اصطلاح سنتی و کم‌تأثیرتر مسلمانان و غیرمسلمانان به کار رود. تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران جهانی شدن از گسترش مفاهیمی چون مستضعفان و مستکبران نگرانند و درصدد آن را با اصطلاحات کم‌خطرتری مانند کشورهای مرکز و پیرامون پر نمایند. به هر روی، مقابله آشکار و روبه رشد با ارزش‌های سیاسی متأثر از انقلاب اسلامی به معنای مخالفت غرب با صدور انقلابی ارزش‌های جهان اسلام و به بیان دیگر، به مفهوم غیرایدئولوژیک کردن سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است. در صورت غیرایدئولوژیک شدن سیاست خارجی ایران، ایران به جای اصالت دادن به مصالح اسلامی در سیاست خارجی، تنها به منافع ملی توجه خواهد کرد. (فاخری، ۱۳۷۹: ۵۷۹)

۳. ایجاد نگرش اقتصادی به تحولات بین‌المللی در نظام سیاسی کشور: محور برنامه‌ریزی و برنامه‌سازی جهانی شدن یا جهانی‌سازی، اقتصاد و امور مالی است. البته این به معنای آن نیست که جهانی شدن تنها دارای ابعاد اقتصادی، تجاری و مالی است، ولی بیش‌ترین ابعاد جهانی شدن در اقتصاد ظهور یافته، مؤسسات اقتصادی بین‌المللی در عرصه اقتصاد فعال‌تر بوده و شرکت‌های چندملیتی، اغلب اقتصادی‌اند یا با انگیزه‌های اقتصادی فعالیت می‌کنند. به همین دلیل، نگرش اقتصادی به تحولات بین‌المللی و در تجزیه و تحلیل امور سیاسی و دیپلماسی از ملزومات جهانی شدن به شمار می‌آید. به هر روی، نقش تجارت خارجی در حمایت مالی از سیاست خارجی را نمی‌توان نادیده گرفت. از این رو، آن دو را مکمل هم می‌دانند و به ترکیب آن‌ها، دیپلماسی تجاری نام می‌نهند. همچنین باید توجه داشت که مردان سیاست در چرخه دموکراتیک غرب با حمایت‌های مالی گسترده بنگاه‌های مالی به قدرت می‌رسند و لذا در دوره تصدی‌گری سیاسی، ناچار به تبعیت از خواسته‌های پشتیبان مالی خود هستند. خلاصه این‌که مسائل فوق، منطق اقتصادی را در سیاست خارجی دامن می‌زند و سیاست خارجی را به سوی هماهنگی و مشارکت با بخش اقتصادی سوق می‌دهد. در این راستا، پیش‌قراولان جهانی‌سازی می‌کوشند دیدگاه‌های دستگاه سیاست‌گذاری خارجی ایران را بر منافع اقتصادی استوار سازند. در این صورت، تشابه فراوانی بین تصمیم‌گیری‌های سیاست خارجی ایران و غرب پدید خواهد آمد. (فاخری، ۱۳۷۹: ۵۷۷)

۴. همسان‌سازی حقوق بشر(!؟): کلینتون ریاست جمهوری دهه نود آمریکا، در یک سخنرانی در سازمان ملل متحد، حقوق بشر را ودیعه‌ای الهی نامید که به همه انسان‌ها ارزانی شده تا از این موهبت الهی در سراسر جهان یک‌نواخت یکسان است. به نظر می‌رسد مراد وی

از یکی بودن حقوق بشر در همه جهان آن بود که باید این حقوق، امریکایی باشد. به این دلیل، آن‌ها ارزش‌های دیگر را نمی‌پذیرند و آن ارزش‌های بومی، ملی و مذهبی را با هیاهوی تبلیغاتی به حاشیه می‌رانند. البته گاه نیز مساعی دیگر مکاتب حقوقی در جدال با مکتب حقوقی مسیحیت دولتی امریکایی به پیروزی انجامیده است. اگر مقاومت کشورهای اسلامی و واتیکان نبود، آن‌ها در یکی از کنگره‌های اجتماعی سازمان ملل متحد که هم در پکن و هم در کپنهاگ برگزار شد، ازدواج دو مرد و دو زن با همدیگر را به منزله قانون بین‌المللی تصویب می‌کردند. بنابراین، حقوق بشر در فرآیند جهانی شدن، مفهوم امریکایی دارد و بر این پایه، بارها امریکایی‌ها و سازمان‌های بین‌المللی که امریکا در آن نفوذ فراوانی دارد، وضعیت حقوق بشر در ایران را محکوم کرده‌اند، در حالی که کم‌تر اتفاق افتاده که امریکا و سازمان‌های مذکور وضعیت اسف‌بار حقوق بشر در دوره پهلوی دوم را محکوم کرده باشند و اینک نیز به رغم تعرض پی‌درپی و عمیق به حقوق بشر در فلسطین اشغالی، هیچ‌گاه اسرائیل غاصب در نزد امریکای جنایت‌کار محکوم نشده و مهم‌تر از آن، تضييع حقوق بشر سیاهان و سرخ‌پوستان امریکایی، عمداً از نگاه سیاست‌مداران آن کشور و سازمان‌های مسئول بین‌المللی مخفی مانده است. (ولایتی و دیگران، ۱۳۷۹: ۹۲)

۵. ترویج ارزش‌های سیاسی امریکایی: آلبرایت، مجری سابق سیاست خارجی امریکا، با حضور آقای هایدر در حکومت ائتلافی اتریش که در انتخابات آزاد و دموکراتیک برگزیده شد، مخالفت ورزید؛ تنها به آن علت که هایدر با سیاست‌های امریکا موافق نبود. این مسئله نشان می‌دهد که امریکا می‌کوشد سیاست‌مداران هماهنگ که با ارزش‌های سیاسی آن کشور را ترویج، تقویت و تثبیت نماید. چنین نگرشی در درون مرزهای امریکا هم وجود دارد. برای مثال، علی‌اکبر ولایتی، وزیر امور خارجه سال‌های جنگ می‌گوید: از پرز دکوئیار، دبیر کل سابق سازمان ملل متحد، در جریان مذاکره ایران و عراق پرسیدم، در انتخابات ریاست جمهوری امریکا، دکاکیس یونانی‌الاصل رأی می‌آورد یا بوش پدر؟ او گفت: امریکایی‌ها به کسانی که رنگ مو، پوست و چشم‌شان مثل من و توست، رأی نمی‌دهند، این‌ها به بوش رأی می‌دهند که چشم‌هایش سبز است. دکوئیار غربی و مسیحی که در رأس بزرگ‌ترین سازمان بین‌المللی قرار دارد، بر این باور بود که در جهانی شدن امریکایی، هیچ چیز غیر امریکایی وجود ندارد. بر این اساس، امریکایی‌ها، بعد از انقلاب اسلامی، تنها از آن دسته جریان‌های سیاسی حمایت کرده‌اند که به ارزش‌های دموکراتیک امریکا معتقد بوده‌اند. این حمایت‌ها در دوره موسوم به جهانی شدن (جهانی‌سازی) شدت یافته، تا حدی که بوش پسر، رسماً از جریان سیاسی خاصی

در ایران پشتیبانی نموده است. هدف آمریکا آن است که از طریق حمایت‌های سیاسی از سیاست‌مداران متمایل به ارزش‌های سیاسی امریکایی، نظام جمهوری اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی را استحاله کند یا تغییر دهد. (ولایتی و دیگران، ۱۳۷۹: ۹۳)

### انقلاب اسلامی ایران، راهبرد و راه‌کار مقابله با جهانی شدن (جهانی سازی)

جهانی شدن، چه به منزلهٔ پروسه‌ای طبیعی تاریخی، یا پروژه‌ای برنامه‌ریزی شده، واقعیت اجتناب‌ناپذیر عصر حاضر است. با وجود این دست‌یابی به توسعه نیازمند تعامل و مفاهمه با جامعهٔ جهانی یا پدیدهٔ جهانی شدن است و از سوی دیگر، تعامل با جهانی شدن، خطر هضم یا دست‌کم، استحالهٔ باورهای دینی را به دنبال دارد. از این رو، باید دید جمهوری اسلامی ایران که حاصل انقلاب اسلامی است، چه راهبرد و راه‌حلی برای مقابله با جهانی شدن (جهانی سازی) باید برگزید تا از آسیب‌هایش که بیش از مزایای آن است، در امان بماند؟ گمان‌نگارنده بر این است که رویکرد مهدوی می‌تواند انقلاب اسلامی را از آسیب‌های جهانی شدن یا جهانی سازی غربی برهاند و آن را به زمینه‌ساز ظهور منجی عالم بشریت مبدل نماید. مواجهه با جهانی شدن یا جهانی سازی از دیدگاه اسلامی (رویکرد مهدوی) را باید در سه سطح زیر دید؛ سه سطحی که انقلاب اسلامی جرقهٔ آن را زد و در نیل به آن، زمینه و بسترش را فراهم می‌آورد:

#### سطح اول. فراهم‌آوری انگیزه‌ها و معیارها

مصلحان اجتماعی و صاحب‌نظران فلسفهٔ سیاسی، درمان دردهای جامعه بشری و برطرف شدن تضادها، استثمارها، استبدادها، استعمارها، فاصله‌کشورها و انسان‌ها و... را در پرتو نظام واحد و جهانی سازی مدیریت اجتماعات انسانی، امکان‌پذیر می‌دانند؛ مدیریت واحدی که از هرگونه جانبداری، نژادگرایی، طبقه‌پروری و... دور باشد و بر پایهٔ قانون عدل و مساوات با همه رفتار کند و نه تنها در روابط فردی و گروهی، بلکه در روابط کشورها و روابط میان ملل، قانون عدل و معیارهای انسانی را حاکم کند.

اندیشمندانی که به چنین اصولی پی بردند، در شکستن مرزهای جغرافیایی و زبانی و... تلاش کردند تا هرآنچه را که مانع یکی شدن انسان‌ها می‌شود، از سر راه بردارند. بنابراین، می‌توان گفت موضوع اندیشهٔ جهانی، پیشینه‌ای به درازای تاریخ تمدن و فرهنگ انسانی دارد و در این منظر، اصل جهانی شدن پدیده‌ای است که روند طبیعی دارد و در آن، دنیای انسان‌ها، جهانی یگانه و دارای شرایطی همسان است و جهانی شدن به مجموعه انگیزه‌ها،

هدف‌ها و اندیشه‌ها و تلاش‌های کسانی بستگی دارد که برای این برنامه می‌کوشند و برای تحقق آن، وسایل را فراهم می‌کنند، و به زمینه‌سازی‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی آن می‌پردازند یا مانع آن می‌شوند. در این صورت است که نگرش مثبت و منفی به جهانی‌سازی به وجود می‌آید و ممکن است حرکت جهانی‌سازی مفید و انسانی باشد یا منفی و غیرانسانی. انگیزه جهانی‌سازی سوق دادن انسان‌ها و جامعه‌ها به شرایط واحد اقتصادی و سطح معیشتی و بینش‌های فراگیر و رفع تبعیض در سطح همه جامعه‌های انسانی است و گاه نیز انگیزه‌های سیاست‌مداران، اقتصاددانان و جامعه‌شناسانی که در روند جهانی‌سازی می‌کوشند جهانی‌نابرابر به محوریت و برتری نظام‌های فکری و اقتصادی، سیاسی غرب بیافریند، هدفشان تسلط یک قاره یا بلوک بر کل بشریت است. (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۱)

قرن‌هاست که مصلحان و اندیشمندان، طرح ادارهٔ اجتماعات انسانی از یک مرکز و توزیع عادلانهٔ منابع میان همهٔ افراد انسانی را مطرح کرده‌اند، و شاید اندیشهٔ سازمان‌های منطقه‌ای، سازمان ملل متحد، بانک جهانی، یونسکو، بهداشت جهانی و... همه با استفاده از همین زمینهٔ قبلی و تمسک به همین منطق مطرح شده باشد، ولی انگیزهٔ کلی دعوت‌کنندگان غربی در این راستا، تأسیس نظام سرمایه‌داری سودطلبانه است و در این راه، از شعارها و آرمان‌ها سوءاستفاده می‌کنند. حتی مؤسسات جهانی چون بانک جهانی، سازمان ملل و... را برای گسترش سلطهٔ بیش‌تر خودشان تشکیل داده و به کار گرفته‌اند، و از جهانی‌سازی مفهومی ضدانسانی اراده می‌کنند که منظور آنان سلطهٔ بلوک غرب بر دیگر بخش‌های جهان است. البته انسان‌های عدالت‌خواهی نیز بوده‌اند که از فاصله‌ها و تبعیض‌ها به ستوه آمده و درصدد چاره‌ای برای دردهای انسان بوده‌اند و با طرح شعار جهانی‌سازی برای همهٔ انسان‌ها، در این اندیشه به سر می‌بردند تا تبعیض‌ها را محو کنند و انسان‌ها را به سرمنزل آرامش و آسایش برسانند. بهترین تعبیر در این باره سخن امام صادق علیه السلام است:

فَاتَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكَرِكَ وَ خَبَّرْتَهُ بِعَقْلِكَ، وَ جَدَّتَهُ كَالْبَيْتِ الْمُبِينِ الْمَعْدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ... الْإِنْسَانُ كَالْمَلِكِ ذَلِكَ الْبَيْتِ وَ الْحَوْلِ جَمِيعُ مَا فِيهِ؛ (حنفی، بی‌تا: ۴۷)

چنان‌چه در اندیشهٔ خود دربارهٔ جهان تأمل کنی و به عقل خود درصدد شناخت آن برآیی، آن را همچون خانه‌ای خواهی دید که ساخته و پرداخته شده و هرچه مورد نیاز بندگان بوده در آن فراهم آمده است... و انسان همچون مالک این خانه شده که هر آن‌چه در آن است به خواست خدا در اختیار وی قرار گرفته است.

در تعالیم اسلامی، کرهٔ زمین، به «بیت» و خانه، تعبیر شده و انسان به طور مطلق از هر نژاد و

رنگ و زبان مالک این خانه به حساب آمده است. این تعبیر، آموزش نگرش‌های فرامنطقه‌ای و فراقاره‌ای و آموزش اصل جهان‌وطنی و جهان‌گرایی با اهداف انسانی است. این رسالت جهانی درباره پیامبر اسلام بهتر مطرح شده است:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾؛ (اعراف: ۱۵۸)

بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم.

پیامبر اسلام، حکومت‌ها و دولت‌هایی را که میان ملت‌ها فاصله افکنده‌اند و سرزمین‌ها را میان خود تقسیم کردند به رسمیت نمی‌شناسد و همه آن‌ها را به یک دین و دولت واحد فرامی‌خواند. در واقع، نگرش قرآن به انسان و رهبران الهی به جامعه انسانی، فراگیر و جهانی است که هیچ حد و مرز و مانعی نمی‌شناسد. از ویژگی‌ها و امتیازهای جهانی‌سازی اسلامی، تبیین روشن اصول، معیارها و اندیشه‌های جهانی و انسان‌گرایی راستین، در عین جهان‌نگری و جهانی‌سازی و کنار زدن هدف‌ها و انگیزه‌های غیرانسانی در آن است.

جهانی‌سازی اسلامی بر محور حق و عدل استوار است و با هر گونه مانعی برای دست‌یابی به حقوق انسان‌ها می‌ستیزد. در نتیجه امت واحد و اجتماعی یگانه از همه افراد انسانی تشکیل می‌گردد. جهانی‌سازی اسلامی راهی به میانه در پیش می‌گیرد و فردگرایی سرمایه‌داری را اساس قرار نمی‌دهد، بلکه با گرایش بنیادی و اصولی به محور حق و عدل در حیات انسان، رشد و تعالی هویت فردی و آزادی‌های انسانی را با ارزش‌های جمع‌گرایی و منافع و حقوق اجتماعی همراه می‌سازد. اسلام در گام‌های اولیه جهانی‌سازی، به فرهنگ‌سازی اقدام می‌کند و اندیشه وحدت و نظر را میان انسان‌ها به وجود می‌آورد، عوامل تفرقه‌افکن را نفی می‌کند و اندیشه برادری و برابری همه انسان‌ها را ترویج می‌کند. اسلام به جهانی‌سازی علم، دانش، دانایی، فن‌آوری و بیداری فکر می‌کند و پیامبران الهی به گسترش دانایی و بیداری احساس‌های خفته در همه انسان‌ها پرداخته‌اند. از اصول جهانی‌سازی اسلامی، نفی هر گونه سلطه‌طلبی و خودکامگی انسان‌های مظلوم در سطح جهان است که قانون اساسی جمهوری اسلامی بدان اشاره دارد. از معیارهای بسیار اصولی در جهانی‌سازی، جهانی‌سازی عدل، در روابط افراد و گروه‌هاست. اصول عدالت در اسلام، جهانی‌سازی است و هیچ یک از حد و مرزها را نمی‌شناسد و در جهانی‌سازی اسلامی عدالت میان انسان‌ها به دقت عملی می‌شود. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۰۵)

روابط استثمارگری مشکل بشریت در همه زمان‌ها بوده است و هر ایدئولوژی که به انسان‌ها می‌اندیشد باید با این پدیده ویران‌گر در سطحی جهانی به ستیز بپردازد. پیامبران در

دعوت‌های خود انسان‌ها را از استثمار دیگران بیم می‌دادند و هرگونه استثمار را محکوم می‌کنند. اصولاً جهانی‌سازی که در دوران ما تبلیغ می‌شود، مفهومی سلطه‌طلبانه و استعماری دارد. جهانی‌سازی غربی شاخه‌هایی دارد، مثل شیوه تجارت جهانی که صنایع داخلی جهان سوم را دچار ورشکستگی می‌کند و بسیاری از صنایع آن کشورها را می‌برد و از بین افکار عمومی را از طریق تبلیغات و مخارج گزافی که برای آن صرف می‌شود، در اختیار می‌گیرد و با نفوذ در شبکه‌های تلویزیونی و سانسور انتقادات، بر آن‌ها نظارت می‌کند.

از ویژگی‌های تعالیم اسلامی که در انقلاب اسلامی تبلور یافته، وعده به جهانی‌سازی و آینده تاریخ است. حقیقت این است که بشر با همه تضادها و جنگ‌ها در طول تاریخ، سرانجام به یگانگی دست پیدا می‌کند. این وعده راستین، جهانی‌سازی در دوران عدل مهدی علیه السلام است. خطوط کلی این جهانی‌سازی از قرن‌ها پیش مشخص و از آغاز دعوت جهان اسلام به این جهانی‌سازی اشاره شده است. معیارها و اصول و اهداف جهانی‌سازی مهدوی بر پایه انسان‌گرایی و حقوق انسان‌ها و ارزش‌های والاست. از برنامه‌های امام مهدی علیه السلام تشکیل حکومتی فراگیر جهانی است و بدترین و ضدارزش‌ترین نظام‌های کنونی را پایان تاریخ می‌نامند. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۰۶)

### سطح دوم. اسلام و ارائه تصویری از جهانی‌سازی

در گام نخست، اسلام به انگیزه‌ها رویکرد به جهان‌گرایی مهدوی و معیارهای آن ارائه کرده است و در گام بعدی، نمایی از جهانی‌سازی غربی را به تصویر می‌کشد. این مطلب را می‌توان بدین شکل توضیح داد:

نگرش‌ها و رویکردهای متفاوتی در مورد پدیده جهانی شدن وجود دارد؛ شاید به آن علت که جهانی شدن دارای دو چهره ایدئولوژی و تکنولوژی است. اسلام و تعالیم دینی با روند تکنولوژی جهانی شدن بیش‌تر می‌تواند تعامل و سازگاری داشته باشد، اما در روند ایدئولوژیک، اسلام و جهانی شدن تعارض بیش‌تری دارند. وجوه گوناگون جهانی شدن از چهره‌های مختلف را رابرتسون و کاستلز نیز تأیید می‌کنند.

به گفته رابرتسون، جهانی شدن پدیده‌ای چندبعدی در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. کاستلز معتقد است که همه جهان جدید به صورت شبکه‌ای درآمده که بافت اصلی و تار و پود آن را اطلاعات و نظام ارتباطات الکترونیک تشکیل می‌دهد. ریشه و عوامل شکل‌گیری جهان نو یا جهان شبکه‌ای بر اثر تقارن تاریخی سه فرآیند مستقل پدیدار شد: انقلاب تکنولوژیک اطلاعات، بحران‌های اقتصادی و رشد سرمایه‌داری. از این رو به عقیده





کاستلزی یکی از ویژگی‌های مهم جهانی شدن تکنولوژی اطلاعات، سرعت و شتاب بی‌سابقه‌ای است که سپرهای طبیعی و فرهنگی را در معرض تغییر و تحول اساسی قرار داده است و در نتیجه برای زیست و حیات در نقاط مختلف جهان الگوی جدید ایجاد کرده است. منظور کاستلزی از بُعد و چهره تکنولوژیک جهانی شدن، توسعه و گسترش تکنولوژی ارتباطی جمعی به ویژه تکنولوژی اطلاعاتی است و نیز تجارت کشورها از طریق شبکه‌های اینترنت، ماهواره و رایانه تأمین می‌شود. امروزه مردم قادر هستند که اطلاعات مورد نیاز خود را به صورت مستقیم از این وسایل به دست بیاورند. بنابراین، جهانی شدن تکنولوژی، توسعه ابزارهای جدید اطلاعاتی به منظور تبادل افکار، نگرش‌ها و باورهاست و این تکنولوژی جدید ممکن است آثار مثبت و منفی از خود به جای بگذارد. انقلابی که در غرب صورت گرفت ساختار اجتماعی، اقتصادی غرب را تغییر و تحول داد و تکنولوژی به صورت یک انقلاب، ساختار اجتماعی اقتصادی جوامع سنتی را نیز تغییر داد. تکنولوژی جدید دارای ماهیت فراگیر و انعطاف‌پذیر است. تکنولوژی یکی از دست‌آوردهای بشری در فرآیند جهانی شدن است و به نقاط مختلف انتقال پیدا کرده است. به هر روی، اسلام با بعد تکنولوژی جهانی شدن سازگار است و آن را قبول دارد. (شیرخانی، ۱۳۸۱: ۱۵)

تکنولوژی به منزله دانش فنی برای دستیابی به اهداف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در حوزه روش‌هاست و این روش‌ها از طریق تجربه‌های جوامع انسانی به دست می‌آید و جامعه اسلامی نیز می‌تواند این تجربیات و فنون را به استخدام گیرد، تکنولوژی به منزله ابزار و پدیده‌ای فرارزشی است و مشروط و منوط به فرهنگ و اندیشه خاص نمی‌شود. البته دین به منزله مجموعه‌ای از احکام و عقاید همه امور زندگی را در حوزه خود قرار می‌دهد و ناگزیر است که از تکنولوژی فرهنگی و اجتماعی استفاده کند. بنابراین، جهان اسلام در مسیر دستیابی به توسعه، به علم و فن‌آوری غربی نیازمند است ولی مسلمانان می‌دانند که استفاده از علم غربی بدون اخذ ارزش اخلاقی آنان امکان‌پذیر نیست.

بعد ایدئولوژیک جهانی شدن تعارض‌های بیش‌تری با اسلام دارد. بعد ایدئولوژیک جهانی شدن مربوط به باید و نبایدهای زندگی انسان‌هاست و جهانی شدن از نظر فرهنگ نیز بعضی از ارزش‌ها و آرمان‌ها را به جوامع بشری می‌آموزد و آن‌ها را راهنمایی می‌کند. در این راستا می‌توان گفت جهانی شدن سیاست، فرهنگ و... برخی از ارزش‌های غربی را با خود دارد که با باورهای اسلام در تعارض است. به نظر نوام چامسکی متفکر معروف امریکایی، جهانی شدن به مفهوم جهانی‌سازی فرهنگی چیزی جز تبلیغات نیست. هدف از این جهانی

شدن، سلطه بر کشورهای دیگر است، بنابراین، جهانی شدن، جهان عرب و اسلام را تهدید می‌کند. به نظری میان باورهای فرهنگی جهانی شدن با فرهنگ اسلامی تعارض و تضاد وجود دارد. روزه گارودی هم در این باره می‌گوید: وحدتی که حاکمان امریکایی و سیاستمداران اسرائیلی پدید آورده‌اند بر پایه هدف واحد ستیز با اسلام و آسیاست؛ زیرا این دو مانع سلطه جویی‌های امریکا و صهیونیسم هستند. جهان کنونی امکان دسترسی فرهنگ‌های جهان سوم به اطلاعات را ناممکن کرده است و اطلاعات به صورت یک سویه جریان دارد و کشورهای جهان سوم به صورت مصرف‌کننده اطلاعات عمل می‌کنند. شاید از این‌روست که بیش‌تر اندیشمندان مسلمان درباره پدیده جهانی شدن نگرشی انتقادی دارند، ولی نباید نادیده گرفت که جهانی شدن در آغاز با رشد و توسعه تجارت آزاد و به صورت اقتصاد واحد جهانی مطرح می‌شود و به تدریج عالم‌گیر می‌شود. (دهشیری، ۱۳۸۰: ۱۷)

پس اگر ریشه مشکلات جهانی شدن را در عدم توسعه دموکراسی و جهانی شدن را عالم‌گیر شدن ارزش‌های فرهنگی و الگوی اقتصادی غربی بدانند، در این میان جوامع اسلامی با تعارض باورها و آموزه‌های سیاسی و فرهنگی مواجه می‌شوند که مهم‌ترین تعارض، بعد ایدئولوژیک است، بنابراین، جهانی شدن، دگرگونی‌هایی را نیز در شخصیت افراد ایجاد می‌کند و این تغییرات و دگرگونی‌ها آن قدر وسیع است که زندگی خصوصی افراد را دچار تحول می‌کند. کشورهای اسلامی برای صنعتی شدن، تلاش زیادی در استفاده از غرب کرده‌اند، بدون این‌که به پیامدهای جهانی شدن از بعد فرهنگی و مذهبی توجه کنند. در اصل دین و باورهای اسلامی هویت جامعه مسلمانان مطرح است و از این‌رو، مرزی بین خودی و بیگانه وجود دارد، در حالی که در فرآیند جهانی شدن، کشورهای اسلامی چندان به این مرزبندی توجهی نکرده‌اند. گسترش فرهنگ مسلط از طریق بازارهای جهانی و شبکه ارتباطی و بین‌المللی شدن بر اساس ارزش‌های فرهنگی کشورهای صنعتی در واقع همان غربی‌سازی و امریکایی‌سازی است و این دو مقوله با فرهنگ اسلامی تعارض دارند؛ چون این‌ها، فرهنگ دینی و نظام ارزشی را تضعیف می‌کنند. (سجادی، ۱۳۸۱: ۲۹۶)

برخی نظریه‌پردازان جهانی شدن را به عنوان جهانی - محلی شدن یاد می‌کنند و معتقدند که جامعه اطلاعاتی با تضادی درونی همراه است؛ زیرا هم‌زمان با جهانی شدن، هویت‌های مذهبی، قومی، ملی در حال اوج‌گیری در برابر جهانی شدن است و جهانی شدن با هویت ملی و مذهبی در تعارض است. پیام انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی آن است که حقیقت جهانی شدن از غرب آغاز شد و با توسعه اندیشه، ارزش و تکنولوژی غرب در ارتباط است. تقلید

کورکورانه جوامع مسلمانان، از غرب باعث وابستگی و همبستگی به فرهنگ غرب شده و بدین سبب این جوامع هویت اسلامی خود را از دست داده‌اند. از نظر پیشینه تاریخی نهضت اصلاح و احیای اندیشه اسلامی در جوامع اسلامی به تأثیر از انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی اغلب در واکنش با گسترش استعمار فرانسوی غربی، در جهان شرق به وجود آمده است. (آقایی، ۱۳۸۱: ۱۳)

### سطح سوم. مهدویت، جهانی شدن اسلامی

انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی در فراهم‌آوری انگیزه‌ها و معیارهای جهانی شدن یا جهانی سازی اسلامی و ارائه‌نمایی از جهانی سازی غربی و اینک و در گام سوم، در ارائه‌الگوی مهدوی به منزله شکل عالی جهانی سازی یا جهانی شدن مهدوی مؤثر است، به واقع، مهدویت و جهانی شدن هر دو از مباحث مهم روزگار ماست. اعتقاد به ظهور منجی و مهدویت در یک معنای عام، باوری دینی در بین همه انسان‌هاست و از منجی تعبیر مختلفی چون کاکلی در آیین هندو، مسیحا در یهود و مسیحیت و مهدی علیه السلام در فرهنگ اسلامی یاد شده است. منجی یعنی گشودن یک راه جدید برای رسیدن به سعادت ابدی، اما از طرف دیگر با پدیده دیگری به نام جهانی شدن، یا به نظر مارشال مک‌لوهان، دهکده جهانی روبه‌رو هستیم. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم تحت تأثیر چنین پدیده‌ای در قرن ۲۱ خواهیم بود و این پدیده با مهدویت و ظهور منجی موعود ارتباط دارد. در واقع نسبتی بین جهانی شدن و حکومت حضرت علیه السلام وجود دارد و شاید جهانی شدن برای ما درک بهتر و روشن تری را از حکومت جهانی موعود ایجاد می‌کند. البته جهانی شدن در معرض انتقادهایی قرار می‌گیرد که لزوماً جهانی شدن در تمامی قرائت‌های خود با مهدویت اسلامی سازگاری ندارد. البته در سنت اسلامی ما تعبیر جهانی شدن به کار نرفته اما تعبیری چون حکومت جهانی اسلام، حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام و... به کار رفته است. (دهشیری، ۱۳۸۲: ۷۲)

کشورگشایی‌های پیشین امپراتوری‌ها و سلاطین نیز در حقیقت با نگاهی به جهانی شدن بوده است. مالکوم واترز هم عقیده دارد که جهانی شدن از زمان شروع تاریخ بشریت بوده است، ولی آن را بیش تر همزاد تجدد می‌داند؛ چون با فرآیندهای اجتماعی و صنعتی همراه بوده است. تامیلنسون نیز معتقد است که جهانی شدن، شبکه‌ای است که به سرعت گسترش پیدا کرده و مشخصه امروز آن، زندگی اجتماعی مدرن است. از این رو، این دو بر یک وضعیت ارتباطی خاص و فشرده در پدیده جهانی شدن تأکید دارند.

تطبيق مهدویت اسلامی و جهانی شدن ضرورت بسیاری دارد. باید بر بعد فکری و فرهنگی

تأکید کرد تا بتوان به آسانی اندیشهٔ جامعهٔ فاضله را با جهانی شدن امروزین مقایسه نمود. نتیجهٔ این مقایسه، غربی بودن جهانی شدن است. در حالی که جهانی شدن از طریق ماهواره و تکنولوژی ارتباطات غسل تعمید داده شده است، ولی جنبش اسلام‌گرایی با درک واقعیات، در ستیز با غرب است و عقیده دارد مدینهٔ فاضلهٔ اسلامی مهدوی به هیچ وجه با آنچه در غرب است، سازگاری ندارد، نگرش اسلام از معرفت و اعتقاد به انسان بر اصول منطقی قرار دارد و با نگرش مدرن یا با نگرش جهانی شدن بیگانه است. در جهانی شدن غربی، روش سکولاریسم حاکم است و در آن فهم بشریت در عقلانیت ابزاری خلاصه شده و آن نیز، حکم به مرگ خدا نموده و امر قدسی را از زندگی بشری جدا کرده است. جهانی شدن به دلیل رشد تکنولوژی ارتباطی در قرن ۲۱ به صورت کامل صورت گرفته و شاید به زودی به حد کمال خود برسد. در دوره‌های قبل کلام وسیلهٔ ارتباط بوده و انسان‌ها می‌توانستند از طریق لفظی و کتبی با دیگران ارتباط برقرار کنند، اما با تحولاتی که امروزه صورت گرفته ارتباط به صورت کمی و کیفی انجام می‌شود. در گذشته افراد آگاهی چندانی به محیط پیرامون خود نداشتند، اما در حال حاضر این آگاهی به علت رشد جهانی شدن فزونی پیدا کرده است. در دوره‌های گذشته قبایل و اقوام به دلیل تعلق مکانی و زمانی دارای هویت‌های مختلفی بودند، اما پدیدهٔ جهانی شدن باعث بحرانی در هویت آنان شده است. (سید نورانی، ۱۳۷۹: ۱۵۸)

از نگرش اسلامی سرانجام تاریخ بشری تحقق وعدهٔ الهی، حاکمیت حق و مدینه فاضلهٔ اسلامی است. عصر مهدوی به قوم و قبیله و نژاد خاصی تعلق ندارد و این تدبیر الهی برای همهٔ انسان‌هاست. انتظار کشیدن ظهور منجی موعود، همان انتظار بشریت است که بر جهان حاکم است. مهدویت اسلامی بر فطرت بشری تأکید می‌کند. انسان‌ها فطرتاً هویت الهی دارند و از این رو، طالب جامعه‌ای جهانی و عادلانه‌اند. امام در جامعهٔ مهدوی، امام لطف الهی است و مردم را هدایت می‌کند و به سوی سعادت دعوت می‌کند و ویژگی عصر مهدوی بر خلاف عصر جدید تأکید بر فضیلت و سعادت بشر است. علم در عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام پیشرفت می‌کند و فهم و آگاهی انسان دوچندان می‌شود. روایت شده است زمانی که امام ظهور کند دست خود را بر سر انسان‌ها می‌کشد و فهم و آگاهی آن‌ها را تکامل می‌دهد. علت تأخیر حکومت جهانی آن حضرت هم عدم شرایط و لوازم یا جهل و ناآگاهی مردم است.

اما اگر جهانی شدن را به معنای غربی شدن یا امریکایی شدن بدانیم با آموزهٔ دینی مهدویت اسلامی سازگاری ندارد. مهم‌ترین وجه تمایز آن‌ها در ایده‌ها و نظرات است. اگر جهانی شدن با اقتصاد و گسترش نظام سرمایه‌داری غربی همراه و همگام باشد با مهدویت

سازگاری ندارد، اما اگر جهانی شدن، همان فرآیند گسترش تکنولوژی ارتباطی باشد، با مهدویت اسلامی سازگاری دارد. پس جهانی شدن می‌تواند در راستای مهدویت قرار گیرد هر چند وضعیت فعلی جهانی شدن از چنین کارویژه‌ای برخوردار نیست، اما با ظهور و گسترش مهدویت محتوای چنین توانایی در وضعیت جهانی فراهم خواهد شد. این امر در سه دهه اخیر توسط انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی دنبال می‌شود. تأکید انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی آن است که از صدر اسلام تا پیش از انقلاب اسلامی را دوره شکل‌گیری انگیزه‌ها و ارائه معیارها در جهت رویکرد مهدوی تعیین و تبلیغ نماید و سی سال پس از آن را دوره نشان دادن چهره زشت جهانی شدن و جهانی‌سازی غربی و هم‌زمان و البته پس از آن، با تصویرسازی از جهانی شدن و جهانی‌سازی مهدوی، میل به تحقق آن را فراهم آورد. (بهرزولک، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

### نتیجه

جهانی شدن یا جهانی‌سازی پروژه‌ای است که کشورهای غربی به سردمداری امریکا برای چپاول جهان غیرغرب به راه انداخته‌اند و البته برای فریب دادن جهان غیرغرب، آن را به رنگ و لعاب فریبنده آراسته‌اند. این رنگ و لعاب همان آثار مفید ولی اندک جهانی شدن است، ولی تجربه کوتاه جهانی شدن نشان داده که مضرات آن برای جهان غیرغرب بیش از فوایدش است. ایران و انقلاب اسلامی هم از مضرات فراوان جهانی شدن مصون نیست. به علاوه، ایران انقلابی به علت تضاد ریشه‌ای با جهانی شدن غربی در معرض آسیب‌های بیش‌تری از جهانی شدن قرار دارد. تضاد اساسی ایران پس از انقلاب با پروژه جهانی شدن (جهانی‌سازی) به تفاوت جهان‌بینی آن دو برمی‌گردد یعنی انقلاب اسلامی در پی در انداختن جهان مطلوب دینی است و جهانی شدن نیز در صدد استقرار جهانی با الگوهای زورمدارانه امپریالیستی است. لذا انقلاب اسلامی ایران در مقابل جهانی شدن قرار دارد و جهانی شدن در برابر آن. در نتیجه انقلاب اسلامی ایران برای پرهیز از آسیب‌های جهانی شدن و مستقر کردن جهانی با الگوهای دینی باید و ناچار راهبردها یا استراتژی‌هایی برگیرد که برپایه آن، تاکتیک‌ها یا راه‌حل‌هایی را بیابد تا بتواند:

اولاً از میزان آسیب‌های جهانی شدن بر خود بکاهد و در مرحله بعد باید بکوشد از سد جهانی شدن بگذرد تا زمینه‌های استقرار حکومت مطلوب جهانی را که همان حکومت مهدوی است فراهم سازد.

## منابع

۱. آقای، مهدی، «ایران، فرصت‌های منطقه‌ای و جهانی شدن» هفته نامه پگاه حوزه، ش ۵۰، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱/۳/۴ ش.
۲. بهروزلک، غلامرضا، «مهدویت و جهانی شدن»، کتاب نقد، ش ۲۴ و ۲۵، تهران، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱ ش.
۳. بیگدلی، علی، «جهانی شدن و امنیت ملی ایران»، فصل نامه امنیت، ش ۲۱ و ۲۲، تهران، دانشگاه امام حسین علیه السلام، بهار ۱۳۸۰.
۴. تافلر، آلوین، جابه‌جایی قدرت، ترجمه: شهین دخت خوارزمی، تهران، سیمرغ، ۱۳۷۴ ش.
۵. جعفری، اصغر، «جهانی شدن اقتصاد و جایگاه ایران»، فصل نامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، ش ۲۰، تهران، وزارت اقتصاد و امور دارایی، زمستان ۱۳۸۰ ش.
۶. جعفری، محمدتقی، تکاپوگراندیشه‌ها، به اهتمام: عبدالله نصری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۶ ش.
۷. چامسکی، نوام، «ایران و فرآیند جهانی شدن»، روزنامه حیات نو، تهران، بخش خصوصی، ۱۳۷۹/۱۱/۶.
۸. حکیمی، محمد، «جهانی سازی اسلامی، جهانی سازی غربی»، کتاب نقد، ش ۲۴ و ۲۵، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱ ش.
۹. حنفی، مفضل بن عمر، توحید المفضل، قم، نشر داوری، چاپ دوم، بی تا.
۱۰. دهشیار، حسین، «جهانی شدن: تک‌هنجاری طلبی ایالات متحده امریکا»، فصل نامه سیاست خارجی، ش ۲، تهران، وزارت امور خارجه، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۱. دهشیری، حمیدرضا، «ایران و جهانی شدن، تهدیدها و فرصت‌ها»، فصل نامه مصباح، ش ۳۷، تهران، دانشگاه امام حسین علیه السلام، بهار ۱۳۸۰ ش.
۱۲. \_\_\_\_\_، «جهانی شدن و ارزش‌های دینی»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین، قم، دبیرخانه دین پژوهان کشور، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. رهدار، احمد، «جهانی شدن و خروج از تاریخ»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۹۰، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱/۱۲/۱۰ ش.
۱۴. زاهدانی، زاهد، «جهانی شدن و ادیان الهی»، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین، قم، دبیرخانه دین پژوهان کشور، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. سجادی‌پور، محمدکاظم، «جهانی شدن و امنیت خارجی جمهوری اسلامی ایران»،

- فصل نامه سیاست خارجی، ش ۲، تهران، وزارت امور خارجه، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۶. سجادی، عبدالقیوم، «اسلام و جهانی شدن»، کتاب نقد، ش ۲۴ و ۲۵، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱ ش.
۱۷. \_\_\_\_\_ «جهانی شدن؛ چالشی بر مفاهیم ملی»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۴۵، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲/۱/۳۱ ش.
۱۸. سیدنورانی، محمدرضا، «جهانی شدن، کشورهای در حال توسعه و ایران»، دوماه نامه سیاسی-اقتصادی، ش ۱۵۵ - ۱۵۶، تهران، روزنامه اطلاعات، مرداد و شهریور ۱۳۷۹ ش.
۱۹. شیرخانی، علی، «آینده باورها و اعتقادات دینی در پروسه جهانی شدن»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۸۰، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱/۹/۳۰.
۲۰. فاخری، مهدی، «جهانی شدن و سیاست خارجی، با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران»، فصل نامه سیاست خارجی، ش ۲، تهران، وزارت امور خارجه، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۲۱. مارکوزه، هربرت، انسان تک ساختی، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، نشر پایان، ۱۳۵۹ ش.
۲۲. محمدی، منوچهر، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۳. ولایتی، علی اکبر و دیگران، «فرآیند جهانی شدن، آثار و پیامدهای آن»، ماه نامه معرفت، ش ۴۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، مرداد ۱۳۸۰ ش.





تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## نقش باورداشت غیبت در پویایی حیات علمی و فکری شیعیان در قرن سوم و چهارم

امیرمحسن عرفان\*

### چکیده

همواره پیشینه مباحث مهدویت با پرسمان‌های فربه و اندیشه خیزی چون چیستی و چرایی غیبت امام عصر<sup>علیه السلام</sup> پیوند می‌یابد. دغدغه این پرسمان‌ها تنها به طالبان مطالعات منجی باوری محدود نیست، بلکه هر کس به تتبع در تاریخ علاقه مند است، به ناگزیر با آن سرو کار خواهد یافت. با وجود فراگیری اندیشه مهدویت در تمامی فرق و مذاهب اسلامی، این اندیشه در همه فرقه‌های اسلامی به یک قوت و شکل نیست، بلکه این آموزه در بین شیعیان امامی از جایگاه مهم‌تری در قیاس با دیگر فرق اسلامی برخوردار است.

بحث اعتقاد به حضور معصوم و غیبتش از انظار و به تبع آن کالبدشناسی بحث انتظار فرج و غیبت امام دوازدهم تفسیر عمل‌گرایانه از اصل امامت شیعه را به اندیشه و پویایی علمی و فکری فرامی‌خواند.

این نوشتار آغازی است در بازنمایی پیامدهای باورداشت غیبت در عرصه علمی و فکری شیعیان در قرن سوم و چهارم. نویسنده در پاسخ به چرایی این مسئله، تصویری متفاوت از آموزه مهدویت در نزد عالمان شیعه برمی‌گزیند. در ادامه نیز یافته‌های تحقیق را یک به یک ذکر می‌کند.

### واژگان کلیدی

غیبت، مهدویت، غیبت صغری، غیبت کبری، قاعده لطف، اجتهاد.

\* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت). (Amir.m.erfan62@gmail)

## درآمد

در بازشناسی شیعه در تاریخ، همواره کلیدی‌ترین عنصر فکری که موجب پدید آمدن گروه‌بندی‌ها و موضع‌گیری‌های مختلف در آن شده، باورداشت امامت بوده است. این اعتقاد که همیشه با یک شخصیت به نام امام گره خورده است، مورد تجزیه و تحلیل و تفسیرهای مختلف جریان‌ات گوناگون واقع شده و موضع‌گیری‌های متفاوتی را در طول تاریخ پدید آورده است. قرن سوم و چهارم از مقاطع حساس تاریخ شیعه و تأثیرگذار در سیر تفکر اعتقادی و سیاسی بوده است؛ عصری که در باور شیعه، آخرین امام منصوص الهی، تابع عوامل و قضایایی از چشم آدمیان مستور شد و به روشی دیگر در پی برقراری ارتباط با پیروانش برآمد و بی‌تردید مبدأ دغدغه‌ها و ابهام‌ها، پرسش‌ها و حتی شبهاتی گردید. این دوره، از آن جهت شایسته تأمل است که دوره میانی عصر حضور ائمه و دوره غیبت کبری و ظرف زمانی برای انتقال از یک موقعیت اجتماعی به موقعیتی جدید به شمار می‌رود.

کاوش پیرامون موضوع مورد بحث از دو جهت ضروری به نظر می‌رسد؛ نخست آن که یکی از راه‌های شناخت اصالت آموزه مهدویت، بررسی این باورداشت در سنت جامعه‌ای است که این تفکر در آن پدید آمده، خود را شناسانده و به وسیله مأمومان فهمیده و باورپذیر شده است. آن چه در تحلیل آموزه مهدویت معمولاً از آن غفلت می‌شود، وجود زمینه‌های جدی و ریشه‌های عمیق فکری و دینی باورداشت این آموزه و نقش آفرینی آن در عرصه علمی و فکری حیات شیعه است. به بیان دیگر نحوه‌های مختلف تلقی و مواجهه با این باورداشت، راهی به سوی فهم هرچه بهتر آن باز می‌گشاید.

از سویی دیگر بازکاوی آثار علمی و فکری باورداشت امام حاضر و زنده در جامعه شیعی بیان‌گر نوعی رسوخ اعتقاد به غیبت در جامعه شیعی است و این امر خط بطلانی است بر شبهاتی که غیبت را ساخته و پرداخته عالمان شیعی در سده سوم هجری یا ابداع واقفیان می‌داند. (نک: احمد الکاتب، ۱۹۹۸)

فرضیه این نوشتار این است که در دسترس نبودن امام غایب برای شیعیان به شکلی که او را نمی‌شناسند، سبب شده که دانستن اعمال و آرا و خواسته‌های امام برای شیعیان در مسائل جامعه غیرممکن گردد. با این همه، اعتقاد به وجود امام حاضر یا همان غیبت، به مثابه اصلی اعتقادی، خود سبب تحول و تغییر در حوزه علمی و فکری شیعه شده است. از این رو برای نشان دادن صحت این استدلال نکات زیر را باید پاسخ گفت:

۱. باورداشت غیبت چه تأثیری در حیات علمی و فرهنگی شیعیان داشته است؟



۲. آثار این باورداشت چه بوده است؟

روشن است که نویسندگان پیامدهای باورداشت غیبت را تنها در میان شیعیان اثنا عشری بررسی کرده است، نه دیگر فرقه‌های شیعی.

## مفهوم‌شناسی

### ۱. غیبت

«غیبت» اسم مصدر از ثلاثی مجرد «غاب یغیب» است و معنای لغوی آن ناپدید شدن و دور از چشم بودن است (مصری انصاری، ۱۴۰۵: ج ۱، ۶۵۴) و در اصطلاح عبارت است از پنهانی زیستن حضرت مهدی علیه السلام.

غیبت امام عصر علیه السلام در روایات به دو دوره تقسیم می‌گردد: دوره اول با شهادت امام حسن عسکری علیه السلام در سال ۲۶۰ قمری آغاز و با درگذشت علی بن محمد سمی چهارمین و آخرین نائب خاص آن حضرت در سال ۳۲۹ قمری به پایان رسید. این دوران ۶۹ ساله به نام غیبت کوتاه یا غیبت صغری معروف شد و پس از آن، مرحله دیگری از غیبت آغاز شد که به غیبت کبری مشهور است. تمایز و تفاوت این دو مرحله غیبت، چنان‌که در روایات تذکر داده شده، در این بوده که در غیبت صغری، برخی از شیعیان خالص و وکیلان خاص یا نایبان، از جا و مکان امام آگاهی داشتند ولی در غیبت کبری کسی از این امر آگاه نیست، مگر معدودی از موالیان خاص دینی آن حضرت.

### ۲. پویایی

«پویا» که مصدر آن پوییدن است به معنای رفتن، دویدن، رفتنی نه به شتاب و نه نرم است. اما پویایی، حالت و چگونگی پویا و صفت پویندگی است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۳، ۵۵۶ - ۵۵۸) مفهوم پویایی از سه عنصر حیات، بالندگی و استمرار تشکیل شده است. پویا انگاشتن مهدویت به این معناست که زنده است و همگام با سیر زمان پیش می‌تازد. مراد از پویایی آموزه مهدویت نیز یعنی آن‌که در بایگانی تاریخ و کتب علمی نباشد، بلکه در متن معرکه زمان قرار بگیرد و به کار اندیشمندان آید و چه کم و چه زیاد در حوزه‌های گوناگون علمی و فرهنگی نقش آفرینی کند. آموزه مهدویت که نمونه‌هایش در تاریخ شیعه کم نیست، در عرصه‌های گوناگون باورمندانش نقش آفرینی کرده است.

### چرایی نقش آفرینی مهدویت شیعی در حیات علمی و فکری باورمندان آن

شاید در هیچ کدام از اندیشه‌های موعود ادیان و مکتب‌های مختلف جهان، موردی به جز

تشیع دوازده امامی را نتوان یافت که موعودش الزاماً بایستی «امام» باشد. گو این که مفهوم «امام» با ابعاد و ویژگی‌های خاصی که در تشیع دوازده امامی مطرح است، در دیگر ادیان و مذاهب مطرح نیست. (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۴۶۳) با در نظر گرفتن این حقیقت و با بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات امام در تفکر شیعی چون مقام هدایت‌گری، خلیفه خدا بودن، حجت الهی و نور خدا بر روی زمین، به اصل‌ترین و اصلی‌ترین رسالت و کارکرد انقلاب مهدوی می‌توانیم پی ببریم. آن چه در موعود باوری شیعی، جوهری‌تر است، نه صرفاً برقراری رفاه، عدل و امن در زمین است و نه حتی فقط اجرای احکام و حدود الهی است، بلکه ظهور حق در زمین در همه ابعاد است؛ چیزی که تا کنون هیچ نبی یا امامی به طور کامل و آشکار، مجال برپایی و تحققش را نیافته است. (همو: ۴۶۵) این ویژگی منحصر به فرد سبب می‌شود که با رهیافت نقل‌گرایانه محض و احساسی از آموزه مهدویت که با نقلیات و روایات تاریخی متهافت و متناقض همراه است مواجه نشویم و آموزه مهدویت را بیش از آن که پیش‌گویی آخرالزمانی بپنداریم، اصل اعتقادی بینگاریم.

مدعای نویسنده این است که همه ارکان لازم برای آفرینش تحول علمی و اجتماعی حقیقی، همه‌جانبه و کامیاب در آموزه مهدویت شیعی گنجانده شده است. این ویژگی ممتاز مهدویت شیعی از آن جا ناشی می‌شود که مهدی موعود علیه السلام مورد اعتقاد و انتظار شیعه، حاضر است و غیبت آن حضرت فقط به معنای عدم ظهور است.

تشیع تنها مکتب و مذهبی است که منجی و موعودش زنده و عینی است و مانند دیگر مکاتب و ادیان به آینده نامعلوم واگذار نشده است. در مکتب شیعه پندار انسان‌ها به این‌که روزگاری، نیروی عادلانه مجهول، ظلم را از صفحه گیتی ریشه‌کن می‌کند، از موضوعی فقط در دامنه مباحث غیبی به صورت باوری پیرامون یک موجود واقعی زنده ملکوتی درآورده که تمام مشخصاتش شناخته شده است. (صدر، ۱۳۸۴: ۱۹)

از این منظر، حکمت غیبت آن است که انسان‌ها به تمهید شرایط و مقدماتی پردازند تا با تلاش و مشقت بسیار شرایط معرفت و طاعت امام را احراز کنند.

سازگاری با فطرت انسانی، عقل، اصالت اسلامی و غنای محتوایی منابع مهدوی و دیگر غیر قوم‌مدارانه و غیرمنطقه‌ای بودن منجی شیعه و همچنین برآورده‌سازی سعادت دنیایی بشر و انسجام و استحکام درونی آموزه، از مهم‌ترین ویژگی‌های مهدویت شیعی است که سبب می‌گردد اندیشه مهدویت در میان شیعیان به مثابه الگویی برای آفرینش تحولات عظیم، یا فلسفه‌ای مرموز برای تحلیل و تفسیر روند حوادث حال و آینده جهان عمل کند. راز ماندگاری،

بالندگی و نقص ناپذیری اندیشه مهدویت در تفکر شیعی در همین شفافیت، قطعیت، مستند و مستدل بودن است.

## یافته‌های تحقیق

### ۱. شکل‌گیری میراث مکتوب مهدوی شیعه در قالب غیبت‌نگاری

منابع اهل سنت احادیث مهدویت را با نشانه‌های برپایی قیامت به هم آمیخته‌اند. از این رو کتاب‌هایی با عنوان *اشراط الساعة* یا *علامات القیامة* نوشته‌اند و روایات مربوط را در آن‌ها ذکر کرده‌اند. از سویی دیگر آنان کتاب‌هایی با عنوان فتن یا ملاحم یا ترکیبی از آن دو نوشته و این احادیث را در آن‌ها آورده‌اند. کتاب‌های ملاحم و فتن به پیش‌گویی‌هایی اختصاص دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه درباره حوادث تلخ و شیرین آینده مسلمانان بیان کرده‌اند. در بیش تر منابع روایی اهل سنت چنین عنوانی وجود دارد و روایات مربوط به ظهور و علیم را می‌توان در آن یافت. *الفتن* نعیم بن حماد (م ۲۲۸ق) قدیمی‌ترین و مهم‌ترین کتابی است که از مهدی سخن به میان آورده است. در بسیاری از این کتاب‌ها مباحث مربوط به مهدویت، از آن جهت ذکر می‌شود که یکی از رویدادهای آخرالزمان و قیامت است. (نک: مروزی، ۱۴۲۴)

اما از دیرباز تا کنون شیعیان کتاب‌های متعددی را در تبیین مسئله مهدویت نوشته‌اند. آثار به جا مانده از میراث مکتوب شیعه در حوزه مطالعات مهدوی و به خصوص غیبت‌نگاری‌ها قابل مقایسه با اهل سنت نیست. البته دلیل این مهم را بایستی در چند امر زیر جست:

۱. حاکمیت اصل اساسی «امامت» در تفکر شیعه و تأکید این اصل بر نصب، نص و عصمت، موجب گردید در روزگار غیبت امام معصوم علیه السلام نگاه علمای شیعه در قیاس با علمای اهل سنت تفاوت جدی کند. از سویی دیگر حضور و زنده بودن امام غایب و پیوند آن با اندیشه انتظار سبب این دگرسانی در رویکرد شده است.

۲. ریشه دوگانگی رویکرد شیعه و اهل سنت به مسئله مهدویت را بایستی در منابع مرجعیت دینی متفاوت در دو مکتب جست. عمده منبع دینی اهل سنت قرآن و سنت نبوی اما به تفسیر و قرائت عالمانی است که معرفتشان را بیش تر از صحابه و تابعین اخذ کرده‌اند. برای نمونه، ابن حماد در باب‌های ۲۹ - ۴۴ کتاب *الفتن* که پیرامون مهدی و سفیانی است حدود ۱۷۰ روایت نقل می‌کند که تنها حدود ۲۵ روایت به معصوم می‌رسد و دیگر اسناد کتاب به افرادی چون سعید بن سنان، کعب الاحبار، زهری و اوطاة بن منذر ختم می‌شود. این‌گونه سندها از نظر اهل سنت موقوف است، یعنی حجت نیست؛ زیرا سند آن به صحابی متوقف

است. (مروزی، ۱۴۲۴: ۱۸۶-۲۰۵) اما عمده منبع دینی تشیع پس از قرآن، مکتب اهل بیت علیهم السلام است. فراوانی روایات مهدویت و نیز تبیین مسئله غیبت از سده اول تا سوم به گونه‌های مختلف نشان‌دهنده پیشگویی‌های معصومان علیهم السلام است. البته در قرن اول اندکی روایات به صورت اجمالی پیرامون غیبت برای افراد ویژه‌ای بیان شده که نشان از رازآلودی آن در آن دوره است، ولی در قرن دوم آن روایات گسترش یافت که شیوع بحث مهدویت را در آن دوره نشان می‌دهد. (غلام‌علی، ۱۳۸۸: ۱۶۱) در این روایات به وقوع یقینی غیبت، اوصاف غیبت، بن‌مایه‌های غیبت در ادیان پیشین، چرایی و چگونگی غیبت اشاره شده است. نعمانی در کتاب *الغیبه* بعد از ذکر نود روایت در موضوع غیبت متذکر می‌شود که این نود روایت بخش اندکی از مجموع روایات در موضوع غیبت است. (نعمانی، ۱۳۷۶: ۲۷۵)

۳. غیبت امام دوازدهم در سال ۲۶۰ قمری، تحولی جدید در جامعه شیعه پدید آورد که تا مدتی دست‌کم بخش عمده‌ای از جامعه شیعه را دچار حیرت و سردرگمی کرد. پیش از این شیعیان همواره لزوم وجود امامی زنده و حاضر را در هر عصر، اصلی اساسی در دین می‌دانستند، چنان‌که معتقد بودند با غیبت آن حضرت، می‌بایست از مستور شدن امام خود دفاع کنند. برای درک وضعیت پیش آمده باید به انشعابات شیعه در این روزگار توجه کرد. نوبختی چهارده فرقه (نوبختی، ۱۳۶۸: ۷۹) و مسعودی بیست فرقه (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۹۹) برای شیعیان ذکر می‌کنند. عده‌ای از امامیه این‌گونه استدلال می‌کردند که اگر امام مهدی علیه السلام در سال ۲۵۶ قمری متولد شده باشد، در سال ۳۲۹ قمری، سال آخر غیبت صغری، ۷۳ ساله بوده و با عمر طبیعی انسان موافق است. اما حیرت و سؤال از چگونگی غیبت و مدت آن با طولانی شدن غیبت کبری بسیاری از شیعیان را به شک و تردید فرو برد.

این حیرت و سرگردانی با گرویدن برخی از امامیه به زیدیه، صورت دشواری یافت. شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در اشاره به این مطلب می‌نویسد: از استادم شنیدم که ابوالحسین هارونی علوی معتقد به حق و امامیه بوده اما امر بر او ملتبس شده و مذهب حق را ترک گفته است. (طوسی، ۱۳۶۴: ج ۳، ۱)

در این راستا علمای شیعه مهم‌ترین وظیفه خود را نجات شیعیان از این حیرت و سردرگمی می‌دانستند، چنان‌که شیخ صدوق رحمته الله علیه می‌نویسد *کمال‌الدین* را زمانی جمع‌آوری و انشاء کرده که در نیشابور بوده است؛ زیرا غیبت امام موجب حیرت و تحیر در بین اکثریت شیعیانی شده بود که او را ملاقات می‌کردند.

۴. باور شیعیان به غیبت امام عصر علیه السلام از برای مخالفان تیرهایی ساخته است که به

سبب آن بر شیعیان می‌تازند و تیرهای انتقاد و اتهام برایشان می‌اندازند. ابوالقاسم بلخی (۳۱۹ق) معتزلی کتاب *المسترشد* را در موضوع امامت و در رد عقاید شیعه نوشت. (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۸۹) اما زیدیه بیش از دیگران بر انتقاد از امامیه پای می‌فشاردند، شیخ صدوق در *کمال‌الدین* تصریح می‌کند که زیدیه در خرده‌گیری بر امامیه بیش از دیگران اصرار دارند. (صدوق، ۱۴۲۲: ۱۲۶) مهم‌ترین عالم زیدی ناقد آرای امامیه در مسئله غیبت در آن روزگار، ابوزید عیسی بن محمد بن احمد (م ۳۲۶ق) است. اثر مشهور وی *الاشهاد* به شمار می‌آید. شیخ صدوق در *کمال‌الدین* به این کتاب با عنوان انتقادات متکلمی زیدی و بدون تصریح به نام وی اشاره می‌کند. محور این انتقادات، حصر تعداد امامان در دوازده تن است. سخن زیدیه این بود که چنین عقیده‌ای در میان امامیه قولی است که آن‌ها در پی غیبت ابراز کرده‌اند. (همو: ۶۷) زیدیه، تردید و حیرت شیعیان در تعیین جانشین امامان بعد از درگذشت آنان را دلیلی بر جعل روایات دوازده امام می‌دانستند. (همو: ۷۴) چهارچوب فکری زیدیه بر مبارزه مبتنی بود و رفتار منفعلانه امامیه را جایز نمی‌دانستند و نیز قیام و خروج را از شرایط امام می‌شمردند. (بغدادی، ۱۹۹۷: ۷۷)

این شبهات سبب گردید که عالمان شیعه نیز از همان آغاز وقوع غیبت، به دفاع از این مسئله بپردازند و کوشیدند با شیوه‌ها و روش‌های گوناگون شبهات را پاسخ گویند. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) کتاب‌های *المسائل العشرة فی الغیبة*، *مختصر فی الغیبة*، *جوابات الفارقین فی الغیبة*، *النص علی الطلحی فی الغیبة و الجوابات فی خروج الامام المهدی* را در راستای پاسخ‌گویی به این‌گونه شبهات نوشت. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۹) بغدادی اختلاف امامیه و زیدیه در غیبت را به خوبی ترسیم کرده و شعر زیر را از قول شاعر زیدی در پاسخ به شاعر امامی آورده است:

اماننا منتصب قائم لا کالذی یطلب بالغريلة  
کل امام لایری جهرة لیس یساوی عندنا خردلة

(بغدادی، ۱۹۹۷: ۷۷)

با جست‌وجو در کتاب‌های فهرست نام ۵۲ نفر از راویان شیعه یافت می‌شود که در عصر حضور معصومان تا پایان قرن پنجم کتاب‌هایی در موضوع غیبت نوشته‌اند. هجده نفر از نویسندگان این مجموعه پیش از غیبت، پانزده نفر در دوران غیبت صغری و نوزده نفر در دوران غیبت کبری تا پایان قرن پنجم بوده‌اند. (نک: غلام‌علی، ۱۳۸۶) متأسفانه از این کتاب‌های بسیار، تنها اندکی در گذر زمان از گزند حوادث رهیده و به دست ما رسیده است. از دیگر کتب جز نامی در فهرست نگاری‌ها یافت نمی‌شود. بخش مهمی از کتاب‌های مربوط به

غیبت که در اواخر قرن دوم و پیش از میلاد امام مهدی علیه السلام نوشته شده است مربوط به واقفی هاست. علی بن حسن طایبی معروف به طاطری (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۴) و حسن بن سماعه (م ۲۶۳ ق) از واقفی‌هایی هستند که در غیبت‌نگاری بر همگان پیشی گرفته‌اند. (همو: ۲۵۵)

غیبت‌نگاران امامی کتاب‌های خود را با عناوینی چون *الغیبة، أخبار المهدی، اثبات الغیبة، كشف الحیرة، اخبار القائم والفتن والملاحم* (نک: همو) می‌نگاشتند و در این کتاب‌ها موضوعات مرتبط با حضرت ولی عصر علیه السلام چون غیبت امام عصر علیه السلام تعداد غیبت‌ها، سبب غیبت، علّت طولانی شدن غیبت، علایم پیش از ظهور، هرج و مرج‌ها، کثرت فساد در زمین، موانع ظهور و غیبت پیامبران پیشین و... بحث و بررسی شد.

مهم‌ترین عالمان امامی که در عصر حضور امامان به غیبت‌نگاری شهرت یافتند عبارتند از: عبّاس بن هشام ناشر اسدی (م ۲۱۹) از اصحاب امام رضا علیه السلام (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۸۰)، ابراهیم بن صالح انماطی (همو: ۱۵)، محمد بن حسن بن جمهور (همو: ۳۳۷)، عبدالله بن جعفر حمیری که کتاب‌های متعدّدی چون *الغیبة، المسائل والتوقیعات، الفتره والحیرة و قرب الاسناد الی صاحب الأمر* نگاشته است (همو: ۱۴۷)، ابراهیم بن اسحاق نهاوندی (همو: ۱۹۰)، معلّی بن محمد بصری (همو: ۳۸۱)، حسن بن علی الناصر (همو: ۴۰)، حسن بن محمد بن احمد صفّار (همو: ۶۴)، سلامه بن محمد بن محمد بن اسماعیل (م ۳۳۹ ق) که کتاب *الغیبة و كشف الحیرة* را نگاشت (همو: ۱۹۱)، علی بن محمد بن ابراهیم رازی (همو: ۲۵۷)، فضل بن شاذان نیشابوری که آثار فراوانی با موضوع مهدویت با نام‌های: *القائم، الملاحم، اثبات الرجعة، حدیث الرجعة و الغیبة* نگاشته (همو: ۸۰۷) نسخه خطی کتاب *الغیبة* او هم‌اینک موجود است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۶، ۷۸) و علی بن مهزیار اهوازی که از روایان امام رضا و امام جواد علیه السلام بوده و دو کتاب به نام‌های *القائم و الملاحم* نگاشته است. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۳)

در روزگار غیبت صغری و دهه‌های ابتدایی غیبت کبری مهم‌ترین اشخاصی که به غیبت‌نگاری شهرت یافته‌اند عبارتند از: حسن بن محمد بن احمد صفّار (همو: ۶۴)، احمد بن علی بن خضیب ایادی (همو: ۹۷)، مظفر بن علی بن حسین طهرانی (خویی، ۱۴۰۳: ج ۱۸، ۱۷۹)، سلامه بن محمد بن اسماعیل (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹۲)، عبدالعزیز بن یحیی جلودی (همو: ۲۴۰)، ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (همو: ۲۶۵)، علی بن محمد بن ابراهیم رازی (همو: ۲۵۷)، محمد بن علی بن فضل بن تمام (همو: ۴۴۶)، احمد بن نوح سیرافی (همو: ۸۶) و علی بن بابویه رازی (م ۳۳۹ ق) صاحب کتاب *الامامة و التبصرة من الحیرة* هستند.



(همو: ۲۶۱)

کهن‌ترین و مهم‌ترین منبع شیعی در موضوع غیبت که در قرن چهارم نگاشته شده و تا به امروز کتاب مرجع محسوب می‌شود، کتاب *الغیبة* ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی معروف به ابن ابی‌زینب (م ۳۶۰ ق) از محدثان دوره غیبت صغری و دیگری کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) است.

نعمانی در کتابش بنا را بر نقل روایات می‌گذارد و به ندرت توضیحی از خود می‌افزاید. نعمانی از نخستین عالمان شیعی است که با استفاده از روایات فراوانی که دو غیبت برای حضرت *حجّت‌الله* پیش‌بینی کرده‌اند به تطبیق آن بر دوران حضور سفیران در غیبت صغری و دوران عدم حضور سفیران خاص پرداخته است. وی روایات فراوانی را از احمد بن هودّه و علی بن احمد بندجی نقل می‌کند که در فهرست‌نگاری‌ها نامی از آنان نیست. (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۷) تألیف این کتاب گویا به سال ۳۴۲ قمری به پایان رسیده، نعمانی این کتاب را در ۲۶ فصل سامان داده است.

محتوای کتاب شیخ صدوق نیز از این جهت ارزشمند است که شیخ صدوق بر مأخذهای اصلی شیعه (الاصول) که قبل از سال ۲۶۰ ق گردآوری شده دسترسی داشته است. لذا وی در مواردی خواننده را به نویسندگانی چون حسن بن محبوب، فضل بن شاذان، حسن بن سماعه، صفار حمیری و ابن بابویه ارجاع می‌دهد. (حسین، ۱۳۷۷: ۲۶) اهمیت ویژه کتاب شیخ صدوق در نقل آرا و سخنان ابو جعفر محمد بن عبدالرحمان ابن قبه رازی (متوفی قبل از ۳۱۹ ق) است. (صدوق، ۱۴۲۲: ۱۵۷) دانسته‌های ما درباره این عالم امامی به نکاتی محدود است که ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۲۵) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵) آورده‌اند. شیخ صدوق از کتاب‌های او چون «نقض کتاب‌الاشهاد ابو زید علوی» (صدوق، ۱۴۲۲: ۱۲۴) و «النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بشار» مطالبی نقل می‌کند. (همو: ۵۲)

از دیگر جنبه‌های با اهمیت این کتاب نقل برخی توقیعات صادر شده از ناحیه مقدسه است. شیخ صدوق برخی از مطالب این بخش کتاب را از متون کهن‌تر و گاه به نحو شفاهی از برخی مرتبطان با نواب اربعه نقل کرده است. (همو: ۵۲۰)

یکی از متون کلامی که تنها به واسطه نقل شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین* از آن اطلاع داریم، کتاب *التنبیه فی الامامة* تألیف متکلم نامدار امامی عصر غیبت صغری، ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (م ۳۱۱ ق) است. (همو: ۱۱۸) اهمیت کتاب *التنبیه*، اطلاعات مهمی است که در باب نواب اربعه و توقیعات در بردارد. قدیمی‌ترین گزارش درباره توقیعات، گفته

ابوسهل نوبختی است. شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین* در واقع خواسته است که با آن چه مخالفان شیعه در موضوعات غیبت پیامبران یا طول عمر افراد یا... گزارش کرده‌اند بر آنان احتجاج کند و گاه تصریح می‌کند که این اخبار شگفت‌تر از غیبت امام مهدی علیه السلام است، ولی شگفت است که چگونه مخالفان آن را پذیرفته ولی غیبت حضرت مهدی علیه السلام را انکار می‌کنند. (همو: ۵۵۸-۵۶۴)

نزدیک به صدسال بعد از شیخ صدوق، کتاب دیگری با نام *الغیبه*، به قلم شیخ طوسی (۴۶۰م ق) در قرن پنجم تألیف گردید که به لحاظ شکلی شباهت فراوانی با *کمال‌الدین* دارد ولی به لحاظ محتوایی با آن متفاوت است.

## ۲. بالندگی و پویایی کانون‌های علمی شیعه

پیش از غیبت امام دوازدهم، تنها مرجع مطمئن و مورد اعتماد شیعیان در امور دینی و حتی غیردینی، امامان علیهم السلام بودند و اگر شیعیان به منابع و مراجع دیگری نیز توجه داشتند، آن منابع وثاقت و قابل اعتماد بودن خود را با تأیید و تقریر از ائمه علیهم السلام یافته بودند. پراکندگی شیعیان در سراسر جغرافیای اسلامی و نیز غیبت امام دوازدهم علیه السلام نیاز شیعیان به مرجع شایسته در امور دینی را دوچندان می‌کند؛ مرجعی که در حل مشکلات و مسائلشان به او مراجعه می‌کنند.

اگرچه با تشکیل سازمان وکالت، از روزگار امام صادق علیه السلام رهبری امور دینی امامیه در مناطق دوردست بر عهده وکلا بود و آنان ضمن برخورداری از اجازه صریح امام عصر خود، هیچ‌گاه از مراجعه به او در استفتاء احکام شرعی بی‌نیاز نبودند، در روزگار غیبت کبری که دسترسی به امام معصوم تقریباً ناممکن بود، گرفتن تصمیم راهبردی برای امام دوازدهم علیه السلام مبنی بر رجوع به راویان احادیث در حوادث پیش آمده است. (صدوق، ۱۴۲۲: ۴۸۴) از سوی دیگر عملکرد موفق وکلا و علمای امامیه پیش از غیبت کبری سبب شده بود که علما که بهترین زمینه را برای زعامت جامعه امامیه در مناطق گوناگون فراهم کنند، هرچند که این زعامت دینی، هرگز آن‌ها را در مقام حاملان خلافت امام معصوم علیه السلام نمی‌نهاد.

باورداشت غیبت امام دوازدهم علیه السلام سبب شده بود که علمای امامیه، خود را تنها عالم دینی صرف ندانند بلکه خود را جانشین امام زنده‌ای بینگارند که بایستی از اصول مذهب به بهترین وجه حمایت کنند.

نگارنده بر این نکته پای می‌فشارد که میان غیبت امام عصر علیه السلام و جهت‌گیری‌ها و مناسبات اجتماعی و سیاسی اهل بیت علیهم السلام رابطه‌ای انکارناپذیر یافت می‌شود. بر همین

اساس، ائمه اطهار علیهم السلام در طول دوره حدود ۲۵۰ سال حضور خود در میان مردم و در شرایطی که فاقد ابزار معمول و اهرم متعارف اعمال قدرت و حاکمیت از جمله قدرت سیاسی و نظامی بودند، جامعه شیعه را برای رویارویی با غیبت امام عصر علیه السلام آماده می کردند. از روزگار امام صادق علیه السلام به بعد، ائمه علیهم السلام نوعی فرهنگ را در میان شیعیان رواج دادند که در عین حال که حضور امام در رأس هرم مورد قبول همه بود، مراجعه به امام رو به کاهش بود و سیر نزولی داشت. در این فرهنگ، علما طبقه ای شاخص معرفی می شدند و مراجعه به آنان به عنوان یک فرهنگ به جامعه تزریق شد.

این راهکار چنان جا افتاده بود که گاه عالمان یک منطقه از دانشمندان حوزه های دیگر، در مسائل علمی نظرخواهی می کردند، جالب آن که حسین بن روح نوبختی نایب سوم در دوران غیبت صغری، کتابی را به منظور ارزیابی و تعیین صحت مطالبش به نزد دانشمندان قمی فرستاد (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۹۰) تا آن کتاب را بررسی کنند و اگر مطلبی مخالف رأی آنان در آن کتاب دیدند به وی یادآورند.

به هر حال، در مواجهه با بحران ناشی از تجربه جدیدی که شیعیان با آن روبه رو شدند، علمای امامیه رسالت سنگینی برعهده گرفتند. آنان موظف بودند که از نظام امامت در عصر غیبت دفاع کنند و از نظر حدیثی، تفسیری، فقهی و کلامی نیز پاسخ گوی سؤالات شرعی مردمی باشند. همین امر سبب پویایی و بالندگی حوزه های علمی شیعه شد. نیم نگاهی به حوزه های علمی شیعه در قرن سوم و چهارم، بهترین شاهد بر این ادعاست. برای نمونه، حوزه علمی کوفه، مکتب فقهی و حدیثی خود را حفظ نمود و در این عصر راویان و محدثان بسیاری را در قرن سوم و چهارم به جامعه شیعی عرضه نمود که مهم ترین آنان عبارتند از: ابوعلی احمد بن محمد بن عمار (م ۳۴۶ ق)، (طوسی، ۱۴۱۷: ۷۵)، احمد بن میثم بن ابی نعیم (م ۲۷۰ ق)، (نجاشی، ۱۴۲۲: ۸۸)، محمد بن حسین بن حفص خثعمی (م ۳۱۷ ق)، (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۲) و علی بن محمد بن زبیر اسدی (م ۳۴۸ ق)، (همو: ۴۲۰) حوزه علمی بغداد با رویکردی کلامی در قرن سوم و چهارم به رشد و تعالی رسید. در این دو قرن متکلمان بزرگی نظیر ابو عیسی محمد بن هارون وزاق (م ۲۴۷ ق)، (نجاشی، ۱۴۲۲: ۳۷۲) و احمد بن یحیی رواندی، (م ۲۴۵ ق) می زیستند.

حوزه علمی قم در قرن سوم و چهارم رویکردی حدیثی داشت که گرایش های کلامی در آن هیچ جایگاهی نداشت. در این دوران محدثان بزرگی در قم تربیت یافتند و به چنان تبحری در فن حدیث رسیدند که در تصحیح متون حدیثی، مورد مراجعه دیگر محدثان شیعه قرار گرفتند. قم بزرگ ترین کانون مبارزه با انحرافات بود. آنان نسبت به هرگونه حرکت انحرافی و

اندیشه نادرست واکنش نشان می‌دادند و با آن برخورد می‌کردند. خاندان بزرگ اشعریان، برقی و آل بابویه در عرصه علمی این شهر خوش درخشیدند. (حسین زاده شانه چی، ۱۳۸۶: ۲۶۷) بزرگ‌ترین محدثان این شهر در قرن سوم و چهارم عبارتند از احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۸۰ق)، (نجاشی، ۱۴۲۲: ۸۶) احمد بن محمد بن عیسی (م ۲۸۰ق)، (همو: ۸۱) محمد بن احمد بن یحیی اشعری (م ۲۸۰ق)، (همو: ۳۴۸) سعد بن عبدالله قمی (م ۲۹۹ق)، (همو: ۱۷۷) ابوعلی احمد بن ادريس (م ۳۰۶ق)، (همو: ۹۲) علی بن حسین بن موسی بن بابویه (م ۲۳۹ق)، (همو: ۲۶۱) محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ق)، (همو: ۳۴۵) احمد بن حسن بن الولید (م ۳۶۳ق)، عبدالله بن جعفر حمیری (م ۲۸۹ق)، (همو: ۲۱۹).

در حوزه علمی ری که بسیاری تحت تأثیر مکتب قم بودند، محدثانی نظیر محمد بن جعفر اسدی (م ۳۱۲ق)، محمد بن حسان رازی (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۳۵) و محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق) زندگی می‌کردند.

در نیشابور خاندان فضل بن شاذان نیشابوری در قرن سوم و چهارم خوش درخشیدند. چهره شاخص این خاندان در این روزگار، ابومحمد فضل بن شاذان (م ۲۶۰ق) است. علی بن قتیبة نیشابوری و محمد بن اسماعیل بندقی، داود بن ابی زید نیشابوری (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۸۳) مهران بن سلیمان نیشابوری (همو: ۱۶۳) از دیگر افراد شاخص حوزه علمی نیشابور هستند.

در سمرقند و کش، دانشمندی چون حسین بن اشکیب سمرقندی (صدوق، ۱۴۲۲: ۴۳۸)، جعفر بن محمد بن ایوب سمرقندی (همو: ۳۵۳)، جعفر بن محمد معروف به کثی (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۵۳) و محمد بن مسعود عیاشی (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۳۹) به دفاع از کیان مذهب شیعه مشغول بودند.

به هر روی راهبرد مراجعه به عالم به جای مراجعه به امام به مثابه پشتوانه علمی غیبت امام عصر علیه السلام نه تنها جامعه شیعی را با بحران روبه‌رو نکرد که در افقی متفاوت دانشمندان شیعی را به تکاپوی علمی فراخواند. این راهبرد که ریشه در سازمان وکالت داشت با کارویژه‌های مطمح نظر در روزگار غیبت، در صحنه عمل و منصفه ظهور نیز توانمند ظاهر شد. نگارنده از آن جهت که یکی از شاخص‌های اساسی و معتبر در سنجش وضعیت علمی هر عصری را وجود دانشمندان آن دوران تلقی می‌کند، شمار اندکی از آنان را بر شمرد. شمار مراکز علمی و نهادهای آموزشی، آثار علمی و عالمانه اندیشمندان شیعی در رشته‌های حدیث، فقه، عقاید و کلام، خدانشناسی، امامت، رجال، تاریخ، فضایل و مناقب، نوادر، طب، شعر و ادب و نیز

مهاجرت‌ها و سفرهای علمی در قرن سوم و چهارم از دیگر معیارهای سنجش وضعیت علمی شیعیان در قرن سوم و چهارم است که ذکر همگی آن در این مختصر نمی‌گنجد.

### ۳. کاربرد استدلال‌ات عقلی در علم کلام

گمان نگارنده این نیست که باورداشت غیبت امام عصر علیه السلام سبب تحول ماهیت این علم شده و علم کلام جدیدی با موضوع و غایت دیگری پدید آورده است، بلکه باید بر این عقیده پافشاری کرد که غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام و باورداشت وجود امام زنده سبب تحول و پویایی این علم نزد متکلمان شیعی شده است؛ زیرا که بزرگ‌ترین رسالت علمای شیعه در این روزگار دفاع از امام زنده‌ای بود که در پس پرده غیبت است. لذا متکلمان شیعی با شناخت عمیق این مسئله با بهره‌گیری از روش‌های مناسب کلامی در صدد حل شبهات مخالفان برآمدند.

استدلال‌ات کلامی برای اولین بار در توجیه غیبت امام زمان علیه السلام در مقیاس گسترده‌ای به کار برده شد. اندیشمندان شیعه با استفاده از روایاتی که بیان می‌کند «زمین هرگز از حجت خالی نخواهد بود» (کلینی، ۴۱۸: ج ۱، ۱۸۹) و همچنین «هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد همچون دوران جاهلیت مرده» (صدوق، ۱۴۲۲: ۴۰۹) در صدد توجیه غیبت آن امام پرداختند.

بیان عقاید صحیح، با توجه به ظهور اندیشه‌های منحرف و التقاطی، از مهم‌ترین مسائلی بود که در غیبت‌نگاری‌ها بدان اهتمام داشتند. در این نگاه‌ها ضمن تبیین اصول دین و عقاید صحیح به نقد و ابطال اقوال و اندیشه‌های مخالفان نیز پرداخته شد. به عبارتی نخستین مرزبندی‌های اعتقادی میان امامیه و دیگر فرق در این کتاب‌ها انجام شده است.

چنان‌که شیخ صدوق با بیان مناظرات خود و رد شبهات مربوط به امام عصر علیه السلام دیدگاه‌های دیگر فرق شیعی پیرامون امامت و مهدویت را رد می‌کند. شیخ طوسی نیز در *الغیبه* بیش از آن‌که به جمع روایات پرداخته باشد به احتجاج در برابر فرقه‌های منحرف پرداخته است. وی در فصل اول کتابش ضمن نقل دلایل وجوب عصمت امام، حکمت و علل غیبت، اقامه دلیل بر امامت حضرت مهدی علیه السلام فساد فرقه‌هایی چون کیسانیه، ناووسیه، واقفیه، فطحیه و محمدیه را بیان می‌کند.

انتقاد علمای معتزلی و زیدی به طولانی شدن غیبت امام دوازدهم علیه السلام سبب شد که علمای امامیه به روش‌های کلامی و استدلال عقلی در دفاع از وجود امام غایب ناگزیر شوند. این امر بیش‌تر تحت تأثیر برخورد اندیشه‌های مختلف دینی امامیه با نحله‌ها و فرقه‌های دیگر بود و طبیعی است که در بحث با پیروان سایر فرق شیعی و مذاهب اسلامی، ادله نقلی کارآیی نداشته باشد و دانشمندان شیعه ناگزیر آن دست از ادله عقلی را ارائه می‌کردند که

پذیرفته دو گروه بود. بدین ترتیب، گذاران‌ها را از برخورد کلامی ممکن ساخت. شیخ مفید، چگونگی فرایند این گذار را در آثار خویش پیش‌روی ما نهاده است. وی از مجموع دویست تألیف، ۱۸۰ کتاب و رساله را به علم «کلام» اختصاص داده است. وی با وصف فقیه یا اصولی شناخته نشده است، بلکه بیش‌تر متکلم خوانده می‌شود. ابن ندیم پیرامون وی می‌نویسد:

در زمانه ما، ریاست متکلمان شیعی را مفید داراست که در صنعت کلام در نزد یارانش

استاد است... (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۳۳۲)

در تبیین اثرپذیری علم کلام از باورداشت غیبت، بایستی گفت که بنیان «قاعده لطف» برگرفته از باورداشت غیبت است. در توضیح این مطلب بایستی گفت که بسیاری از علمای شیعه در قرن سوم و چهارم با شیوه‌ای محدثانه متکی بر اخبار و آثار به نگارش‌هایی پیرامون غیبت دست یازیدند. در این شیوه نصوص رسیده در باب اثبات غیبت و دیگر موضوعات آموزه مهدویت نقل می‌شد که متواتر و طرق روایتشان همه از طریق خاصه و هم عامه روایت شده بود. رویکرد نص‌گرایی نیز در علم کلام، حاکم بود. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۳) نص‌گرایان در مسائل به استفاده از عقل توجهی چندان نداشتند و به کاربرد آن خیلی معتقد نبودند، اما از اواخر قرن چهارم نزدیک ۱۴۰ سال از غیبت امام دوازدهم سپری شد این عمر از میانگین عمرها در آن روزگار بیش‌تر بود. بدین ترتیب، غیبت چیزی بیش از یک مسئله فکری به حساب می‌آمد تا یک مشکل طبیعی ملموس. این امر شیخ مفید رحمته‌الله را برای گشودن راه استدلال و برهان و کاربرد عقل در دانش کلام کشاند، چون دیگر نگارش‌های حدیثی و روایی جواب‌گوی شبهات نبود. روش عقلی شیخ مفید رحمته‌الله بعدها با پیگیری اندیشمندانی چون سیدمرتضی، ابوصلاح حلبی، کراچکی، شیخ طوسی پیگیری شد. (جبریلی، ۱۳۸۴: ۱۰۳) روش عقل‌گرایی شیخ مفید در کلام که برای پاسخ‌گویی شبهات منکران امامت و غیبت امام دوازدهم در پیش گرفته بود سبب تأسیس «قاعده لطف» شد. این قاعده بعدها به کوشش علمای شیعه و در زمان خواجه نصیرالدین طوسی به اوج خود رسید که «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه مئا». (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۱)

طبق این دیدگاه تعیین و نصب امام نه بر مردم، بلکه بر خداوند متعال واجب است. پس امامت امری نیست که به رأی و نظر مسلمانان وانهاده شود، بلکه منحصرأ به عهده خداوند متعال و رسول اوست. بر اساس قاعده لطف بر خداوند متعال واجب است که از راه لطف و رحمت بر بندگان خود، پیامبران و اگر نه امامانی را در میان بندگان گسیل دارد تا راه و رسم صلاح و سعادت و معاد و معاش را به آنان بیاموزد.

قاعده لطف در درون خود نتایج نظری - اعتقادی سه‌گانه‌ای را برای تفکر سیاسی شیعه فراهم کرده است: نخست آن که بنیاد نظری لازم برای تحلیل مسئله «غیبت» در اندیشه شیعه را استوار کرده است، دوم آن که شرایط امکان طرح نظریاتی چون عصمت، علم، فضل و کمال ظاهری و باطنی امام را تدارک کرده است و سوم آن که زمینه نظری لازم برای اندیشه وجود و وجود نص بر امامت شیعه از طرف خدای متعال و رسول اکرم ﷺ را آماده کرده است. اما بیش‌ترین اثرگذاری قاعده لطف در تبیین حجیت اجماع نزد اصولیان شیعه بود. سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) از نخستین اصولیان است که در تثبیت و تبیین جایگاه اجماع در اصول امامیه نقش بسزایی داشت. هرچند شیخ مفید برای نخستین بار بر اساس مذهب شیعه از اجماع سخن گفت، (مفید، ۱۴۱۴: ۴۵) نخست سیدمرتضی توانست با مدد از قاعده لطف حجیت اجماع را موجه نماید و آن را در زمره دیگر ادله فقه گنجانند. (موسوی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۱۳۰) از نظر سیدمرتضی حجیت اجماع به دلیل مشتمل بودن آن بر قول معصوم است و برای حجیت آن در هر عصری به دلیل عقلی تمسک می‌کند که بر اساس آن لازم است در هر زمانی امام معصومی وجود داشته باشد؛ زیرا وجود امام در تکلیف عقلی، لطف است. (همو) سیدمرتضی معتقد است چون بنیان اجماع نزد امامیه بر قاعده لطف نهاده شده است بحث اجماع از دیدگاه شیعه دارای سه امتیاز و برتری نسبت به اهل سنت است: اول آن که طبق نظریه شیعه مبنی بر ضرورت وجود معصوم در هر زمانی، حجیت اجماع در هر عصری، امری منطقی تلقی می‌شود. (همو: ۱۵۷) در صورتی که بر اساس نظریه اهل سنت که معتقدند اتفاق جمیع مؤمنان بر خطا نمی‌رود، حجیت اجماع در هر عصری دچار مشکل خواهد بود؛ زیرا اجتماع مؤمنان در هر عصری، اتفاق همه مؤمنان در طول تاریخ نیست. (همو: ۱۳۵) دوم آن که بر اساس نظریه شیعه اجماع قلمرو وسیع‌تری دارد؛ زیرا شیعه علاوه بر احکام شرعی، در برخی امور اعتقادی نیز می‌توانند بر اجماع تکیه کنند، در صورتی که بر اساس نظریه اهل سنت، قلمرو آن به احکام شرعی محدود می‌شود. (همو: ۱۵۰ و ۱۵۱) سومین امتیاز اجماع شیعه به تعداد اجماع‌کنندگان برمی‌گردد که کم بودن یا زیاد بودن اجماع‌کنندگان به علت محوریت قول معصوم در اقوال آنان مطرح نیست، اما از نظر اهل سنت این مسئله، اختلافی است. برخی، اجماع جمیع امت و عده‌ای، اجماع مؤمنان و در نهایت عده دیگری، اجماع فقها را معتبر می‌دانند. (همو: ۱۵۴)

#### ۴. شکل‌گیری مکتب اجتهادی شیعه

آن چه در کتاب‌های فقهی در روزگار حضور امامان معصوم علیهم‌السلام دیده می‌شد، تنها ترتیب

احادیث بر اساس کتاب‌ها و باب‌های فقهی بود، بدون آن‌که تعدیل یا تأویلی در متون روایی صورت گرفته باشد. نخستین فقیهان شیعه، چون روایت و نگهداری حدیث را وظیفه اصلی فقیه می‌دانستند، ترجیح می‌دادند با عنوان راویان حدیث خوانده شوند. این اصطلاح به روشنی نشان می‌دهد که هدف و سازوکار علمی عالمان شیعه، استوار کردن اعتقاد به بسندگی نصّ دینی بوده است؛ همان که برای هر باورمندی، عمل را به سبب استناد به قول معصوم واجب می‌کند. فقیه، در این میان، تنها یک راوی حدیث است و تکلیف‌آور، مفاد حدیث است، نه قول و نظریه فقیه (فؤاد ابراهیم، ۱۳۷۹: ۲۳۶) کتب فقه‌های بزرگی چون علی بن ابراهیم قمی، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی، حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنطی، فضل بن شاذان نیشابوری، یونس بن عبدالرحمان و غیرایشان در عصر حضور از الفاظ حدیث فراتر نمی‌رفت و در هر باب احادیث مورد نظر را ذکر می‌کردند. (گرگی، ۱۳۷۹: ۱۲۵)

اما دگرگونی‌های سیاسی جامعه شیعه بعد از غیبت امام معصوم علیه السلام و عدم حضورش در جامعه و پدیدار شدن مسائل نوپدید علمی و فقهی، نگره فقهی تازه‌ای را برای شیعه به ارمغان آورد. این نگره نو، بر درک واقعیت‌های زمانه، استوار بود و در سال‌های بعد، خود را از نگره نقل خبر جدا کرد. قرن سوم و چهارم مرحله گذار از فقه منصوص به مکتب اجتهادی است؛ زیرا که با آغاز غیبت کبری، فقها به امعان نظر بیش‌تری در آیات و روایات پرداختند و ضمن بررسی شیوه‌های مختلف دست‌یابی به احکام شرعی برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید، روش‌های جدیدی را برای استنباط احکام به دست آوردند و پاره‌ای از اصول و قواعد فقه را نیز کشف نمودند. در این دوران فقها با ایجاد پاره‌ای تغییرات، علاوه بر مصادر چهارگانه تشریح احکام، علم اصول فقه را بنیان نهادند. در این زمان، شیوه استدلال عقلی در مقابل روشی اخباری خودنمایی کرد. اشتراک رویکرد جدید فقه‌های روزگار آغازین غیبت کبری گرایش به مباحث استدلال عقلی در فقه است. (مدّرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۰) حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء پایه‌گذار این روش بود. وی فتاوای فقهی خویش را در کتاب *التمسک بحبل آل الرسول* گردآورد و آن را به شیوه جدید فقهی نوشت. ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱ق) این شیوه جدید در فقه را بعد از ابن ابی عقیل در آغاز غیبت کبری دنبال کرد. این دو فقیه در میان فقیهان شیعه به «قدیمین» شهرت دارند. (گرگی، ۱۳۷۹: ۱۲۶) این دو اولین کسانی بودند که فقه امامیه را تهذیب نمودند و مباحث اصول را از فروع جدا کردند و روش خود را بر اصول اساسی فقه بنا



نهادند. (تبریزی، ۱۳۴۴: ج ۲، ۲۵۹) ابن جنید کتاب‌های اصولی متعددی چون *کشف التمویه* و *الالباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس*، *اظهار ما ستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العترة فی امر الاجتهاد* (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۷)، *استخراج المراد من مختلف الخطاب*، *الفسخ علی من أجاز النسخ و الافهام لأصول الاحکام* (تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۲۲) را نگاشته است. در این روزگار فقهایی چون ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (م ۳۸۱ق) با تألیف کتاب *الناسخ و المنسوخ* (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۲)، احمد بن فارس بن زکریا (م ۳۹۵ق) با نگارش کتاب *رسالة فی اصول الفقه* (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۱: ۸۸)، احمد بن علی بن عباس بن نوح سیرافی (م حدود ۴۲۰ق) با نگارش کتاب *القاضی بین الحدیثین المختلفین* (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۶)، احمد بن عبدالواحد بن احمد بزّاز (م ۴۲۳ق) با تألیف کتاب *الحدیثین المختلفین* (همان: ۸۷) سعی در به کار بستن معیارهای فقهی داشتند تا بر اساس آن‌ها و رعایت اصول و ضوابط، احکامی را از کتاب و سنت استنباط کنند.

پس از ابن جنید و ابن ابی عقیل، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) اجتهاد شیعه را سازمان داد و در زمینه اصول فقه، کتاب *التذکرة باصول الفقه* را تألیف کرد که خوشبختانه امروزه این کتاب در دسترس است. وی در این اثر به خوبی از کتاب، سنت، عقل و اجماع سخن به میان آورده و مباحث الفاظ را به شیوه بدیعی بر اساس قرآن تنظیم کرده است. (مفید، ۱۴۱۴: ۲۹) او در این کتاب، خبر مرسل مورد اتفاق و همچنین استصحاب را حجت دانسته و تخصیص عام را با خبر واحد جایز ندانسته است. (همو) از دیگر آثار اصولی شیخ مفید می‌توان کتاب‌های *الرسالة الی اهل التقليد*، *الاجتهاد والرأی*، *مسئلة فی الاجماع*، *المقالات* و کتاب *اصول الفقه* را نام برد. (امین، بی‌تا: ج ۹، ۴۲۰)

چون ژرف بنگریم غیبت صغری محل گذار فقیهان امامیه از راویان و محدثان محض به مجتهدان است.

ارتباط دائمی شیعه با رهبر دینی (امام، نایب امام) که در نظریه امامت و نیابت مطرح شده سبب گردید تا فقها حیات مجتهد و زنده بودن او را شرط تقلید دیگران از او بدانند؛ زیرا که رویدادهای یکی پس از دیگری در بستر زمان به وجود می‌آیند و تطبیق دستورات کلی اسلام بر موضوعات و استنباط احکام پدیده‌های نو، فلسفه وجودی اجتهاد مطلق و سیستم پویای فقه را تشکیل می‌دهد و تنها راه استنباط حکم پدیده‌ها، درگیر شدن اجتهادکننده (مجتهد یا مرجع) با پدیده‌های نو است. بدون تردید زنده بودن مجتهد شرط لازم استمرار این جریان و بسامانی آن است.

## ۵. گسترش اختیارات فقیه

غیبت کبری در تبیین جایگاه فقهای امامیه نیز مؤثر واقع شد؛ چه با خلأ به وجود آمده در رهبری جامعه امامیه، پس از درگذشت سفیر چهارم، فقهای امامیه به گسترش دامنه فعالیت‌های خود همت گماشتند. دلیل اصلی این امر را در نیاز جامعه امامیه به رهبری دینی برای حل و فصل مسائل مذهبی و جلوگیری از انشعاب و دسته‌بندی باید جست. غیبت کبری این امکان را به فقهای امامیه داد که حوزه اختیارات خود را گسترش دهند. شیعیان خود را نیازمند فقهایی می‌دیدند که فراتر از صدور فتوا، شیعیان را از گزند انشعاب و دسته‌بندی‌ها مصون دارند. آنان جز فقها، کس دیگری را برای صلاحیت این کار تشخیص ندادند. (حسین، ۱۳۷۷: ۲۲۷) عموم شیعیان از اواخر قرن چهارم سخنان فقها را همچون بیانات خود امام دوازدهم علیه السلام می‌پذیرفتند ولی حوزه مسئولیت آنان را به اندازه وظیفه حضرتش نمی‌دانستند. (همو: ۲۲۸) تلاش‌های فقهای شیعه در نخستین روزهای دوران غیبت کبری به آنان امکان داد تا در عمل به عنوان نمایندگان غیرمستقیم (ولایت عام) امام دوازدهم علیه السلام از اقتدار کافی برخوردار باشند. آن‌ها در بیان این موقعیت به احادیثی استناد کردند که برویژگی‌ها و اختیارات ایشان تا پایان غیبت امام علیه السلام دلالت داشت. (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۶۰) این احادیث حق نیابت عام امام را بدان‌ها می‌بخشید، البته به شرط برخورداری از دو ویژگی فقاقت در استنباط احکام شرعی و برخورداری از ملکه عدالت. یکی از بزرگ‌ترین کارکردهای گسترش اختیارات فقیه، حفظ وحدت جامعه امامیه در آغازین روزهای غیبت کبری بود. با مراجعه به منابع قدیمی شیعه از جمله سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۲۲۹ق) و حسن بن موسی نوبختی (م حدود ۳۱۰ق) برمی‌آید که چگونه شیعیان در پی شهادت هر امامی به فرقه‌های چندی منشعب می‌شدند. در چنین فضایی و با توجه به تجربیات تاریخی این چنینی بود که فقهای امامیه، با اتحاد سیاسی - مذهبی خود در دوران غیبت کبری، موجبات وحدت امامیه را بر محور اعتقاد به امامت امام غایب علیه السلام فراهم آوردند و از این راه، ضمن افزودن بر پیروان خود، از انشعاب امامیه به فرقه‌های مختلف جلوگیری کردند. در واقع، اصل تجدید پیوسته اجتهاد در دوران غیبت کبری موجب شد که امامیه در پی درگذشت هر یک از فقهای خود، به فقیه دیگری روی آوردند و این خود عامل مؤثر دیگری در جلوگیری از انشعاب آن‌ها بود. (کریمی زنجانی، ۱۳۷۸: ۲۴) از سویی دیگر و از نگاه درون مذهبی، فقه شیعه، شیعیان را با دشواری شرعی دولت غیرمعصوم روبه‌رو می‌دید. همین موضوع، یعنی چگونگی



پیوند دولت غیرمعصوم، بحث و جدل‌های فراوانی را به وجود آورد و پرسش‌های تازه‌ای را بنیاد نهاد. روزگار غیبت امام معصوم علیه السلام سرآغاز پیوند میان فقه و سیاست از جهت اثرگذاری فقه در سیاست است. فقیهان دوره نخست پس از غیبت با استفاده از سخنان معصومان که پیرامون فقیهان بازتاب یافته بود، رهبری سیاسی و اجتماعی فقیه را دریافت و سازوار با نیاز زمان، حوزه اختیار و آزادی در امور را برای او، در سرتاسر فقه بیان کردند. در بررسی آراء فقهی این فقها نکات مهمی وجود دارد که بیانگر دیدگاه آنان مبنی بر واگذاری شئون حکومتی و مذهبی و وظایف امام در امور دنیوی به فقهاست. شیخ مفید در «مقنعه» می‌نویسد: زمانی که سلطان عادل وجود نداشته باشد، فقهای اهل حق که صاحب رأی و دارای فضایل و کمالاتند می‌باید آن‌چه را سلطان بر عهده داشته انجام دهند. (مفید، ۱۴۱۰: ۱۶۳)

اجرای حدود توسط فقها، از جمله مواردی است که شیخ مفید به گونه مستقیم درباره آن اظهار نظر می‌کند. این مسئله از این جهت اهمیت دارد که بر اساس موازین شرعی، حق قضاوت و اجرای حد برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و معصومان علیهم السلام و منصوبان خاص ایشان است. شیخ مفید معتقد است:

اجرای حدود حق سلطان اسلام و منصوب از جانب خداوند متعال است و ایشان عبارتند از ائمه هدی علیهم السلام یا کسی که برای این کار از جانب ایشان نصب شده است و ائمه علیهم السلام حق این کار را به فقهای شیعه واگذارده‌اند تا در صورت امکان حد را اجرا کنند. (مروارید، ۱۴۱۰: ۱۴)

پاسخ فقهای این دوران به مسائل مربوط به خمس و سهم امام نحوه نگرش آنان را به غیبت امام زمان علیه السلام و این‌که در زمان غیبت تا چه حدی برای فقها به عنوان جانشینان امام در میان شیعیان اختیار و مسئولیت قائل بودند نشان می‌دهد. برای نمونه در آغاز غیبت کبری فقهای چون محمد بن حسن بن احمد بن ولید که انتظار ظهور دوباره امام را با شمشیر در آینده نزدیکی می‌کشیدند از وصول خمس به تصور این‌که از قبول آن منع شده‌اند امتناع می‌ورزیدند، اما از زمان شیخ مفید به بعد فقها خود را به قبول سهم سادات و توزیع آن در میان نیازمندان سادات مجاز دانستند. (حسین، ۱۳۷۷: ۲۲۸)

برای نمونه، وجوب پرداخت زکات از سویی و نیز دریافت مالیات از سوی حکومت عباسی که دو وظیفه اعتقادی و عملی در واقعیت زندگی آن روزگار بوده که در جامعه سنی یا ریاست عالی‌ه خلیفه حل می‌شد، فقهای شیعه را به تکاپو انداخت. شیخ مفید برای حل این مشکل در جامعه شیعی که سبب فشار مضاعف معیشتی بر آنان می‌شد شرط واجب شدن زکات بر غلات را

به حدّ نصاب رسیدن آن بعد از پایان عملیات کشاورزی، برداشتن خرجی یا خوراک خود و خراج سلطان می‌داند. (مفید، ۱۴۱۰: ۲۳۹) از نظرگاه شیخ مفید خراج مربوط به سلطان و زکات یک واجب دینی است.

اگرچه برداشت فقهای این دوران از جانشینی ائمه علیهم‌السلام به موارد مشخص و محدودی خلاصه می‌گردد، در دهه‌های نخستین غیبت کبری به تدریج اقتدار کافی به دست آوردند تا به نمایندگی غیرمستقیم (نیابت عام) امام عمل کنند. آنان موقعیت جدید خود را بر مبنای احادیثی نهادند که نقش ایشان را تا زمانی بیان می‌دارد که امام در پرده غیبت بسر می‌برد. اعتقاد به منجی زنده سبب شد تا نیابت فقها از امام معصوم علیه‌السلام پی ریزی شود. نیابت در صورتی تحقق می‌پذیرد که «منوبّ عنہ» زنده باشد. بی‌گمان، این دیدگاه، بسان دیگر دیدگاه‌های فقهی، در درازای تاریخ فقه، راه کمال را پیموده و فقیهان هر دوره، سازوار با نیاز زمان و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی هر دوره، به زوایای جدیدی توجه داشته‌اند و درباره آن به کندوکاو علمی پرداخته‌اند.

### نتیجه

در این پژوهش، مسئله غیبت از مهم‌ترین ویژگی‌های شیعه بررسی شد. ائمه علیهم‌السلام با طرح و تبیین موضوع غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام سال‌ها قبل از وقوع آن به تقویت این باور پرداختند و تشکیلات فکری شیعه امامیه را به تدریج بنیان نهادند. اهتمام گسترده امامان معصوم علیهم‌السلام از یک سو بیش‌ترین نقش را در پررنگ نمودن خطوط فکری تشکیلات شیعی ایفا نمود و از سوی دیگر، با تعمیق باورداشت غیبت، زمینه را برای نقش‌آفرینی همه‌جانبه اندیشمندان شیعی مهیا ساخت.

اندیشمندان شیعه نیز با برخورداری از این میراث گران‌بها ضمن تعمیق باور به غیبت، از آن در عرصه‌های علمی دیگر نیز بهره بردند. شکل‌گیری مکتب اجتهادی شیعه، گسترش اختیارات فقها، کاربرد وسیع استدلال عقلی در کلام و تأسیس قاعده لطف، گسترش غیبت‌نگاری‌ها و تکاپوی علمی حوزه‌های شیعه از جمله مهم‌ترین اثرات باورداشت غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام است.



## منابع

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ ش.
۲. امین، سید محسن، *اعیان الشیعة*، تحقیق: حسن امین، بیروت، دارالتعارف، بی تا.
۳. بغدادی، عبدالقادر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۹۷ ق.
۴. تبریزی، حافظ حسین، *روضات الجنان و خبات الجنان*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ ش.
۵. جواهری، محمدرضا، *اجتهاد در عصر ائمه معصومین علیهم السلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۶. حسین، جاسم، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه: آیه اللهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۷. حسین زاده شانه چی، حسن، *اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۸. خوبی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۳ ق.
۹. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه فارسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. صادقی، مصطفی، *تحلیل تاریخی نشانه های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. صدر، سید محمد باقر، *انقلاب مهدی و پندارها*، ترجمه: سید احمد علم الهدی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *الاحتجاج*، نجف، ۱۳۸۶ ق.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، *رساله امامت*، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۱۶. \_\_\_\_\_، *رجال*، تحقیق: جواد القیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. \_\_\_\_\_، *الغیبة*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم*، قم، مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. طهرانی، آقابزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، در الاضواء، ۱۴۰۳ ق.

۲۰. غلام‌علی، مهدی، «بن‌مایه‌های غیبت امام عصر علیه السلام در روایات»، علوم حدیث، ش ۵۳، ۱۳۸۸ش.
۲۱. \_\_\_\_\_، «درآمدی بر غیبت‌نگاری»، حدیث اندیشه، ش ۳، ۱۳۸۶ش.
۲۲. فؤاد، ابراهیم، «گذاری تاریخی بر اندیشه‌های سیاسی شیعه»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۳، ۱۳۸۹ش.
۲۳. کاتب، احمد، *تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه*، بیروت، دارالجدید، ۱۹۹۸م.
۲۴. کریمی زنجانی اصل، محمد، «فقه اسلامی امامیه: تأملی بر نخستین دوران تدوین»، فصل‌نامه تحقیقات اسلامی، سال سیزدهم، ش ۱ و ۲، ۱۳۷۸ش.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۸ق.
۲۶. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سمت، ۱۳۷۹ش.
۲۷. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۸. مروارید، علی اصغر، *الینایع الفقیه*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۹. مروزی، نعیم بن حماد (ابن حماد)، *الفتن*، تحقیق: احمد بن شعبان و محمد بن عیادی، بیروت، مکتبه الصفا، ۱۴۲۴ق.
۳۰. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
۳۱. مصری انصاری، جمال‌الدین محمد بن مکرم (ابن منظور)، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *التذکره باصول الفقه*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۴. موحدیان، عطار، علی، *جوهره مهدویت؛ گونه‌شناسی اندیشه منجی در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
۳۵. موسوی، علی بن حسین (سیدمرتضی)، *الذریعة الى اصول الشیعة*، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۳۶. نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۷. نعمانی، ابن ابی زینب، *الغیبة*، ترجمه: محمد جواد غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۶ش.
۳۸. نوبختی، حسین بن موسی، *فرق الشیعة*، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.



تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۹/۱۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۰

## اعتقاد به منجی، براساس «ضمیر ناخودآگاه جمعی» یونگ؛ با بررسی اسطوره کهن سیمرغ و تبیین اسطوره مدرن بشقاب پرنده

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی\*

مریم مولوی\*\*

### چکیده

این نوشتار، «اعتقاد به منجی» را با بررسی سیر تحولی اسطوره کهن سیمرغ (منجی) در مشرق زمین (ایران) و پیوند آن را با اسطوره مدرن بشقاب پرنده (منجی) در مغرب زمین (ایالات متحده آمریکا) به واسطه مفهوم ناخودآگاه جمعی یونگ و در قالب کهن الگوی رستگاری تبیین می‌کند. در بخش نخست، ابتدا به بررسی بحث ناخودآگاه جمعی، مفاهیم اسطوره، کهن الگو و غریزه از دیدگاه یونگ پرداخته و سپس در بخش دوم، به بررسی پیشینه اسطوره کهن سیمرغ و سیر تحولات آن در ایران می‌پردازیم و ارتباط آن را با ناخودآگاه جمعی بر مبنای روان‌شناسی تحلیلی یونگ بیان می‌داریم. سومین بخش این نوشتار درباره پرداخت به اسطوره مدرن بشقاب پرنده به واسطه دیدگاه یونگی و تبیین آن با مفهوم ناخودآگاه جمعی است و در پایان، نحوه پیوند اسطوره کهن سیمرغ و اسطوره مدرن بشقاب پرنده را با بیان برخی اشتراکات و تعریف ناخودآگاه جمعی یونگ برای نیل به رستگاری در قالب اعتقاد به منجی بیان خواهیم نمود.

### واژگان کلیدی

یونگ، ناخودآگاه جمعی، اسطوره، کهن الگو، غریزه، نماد و رؤیا، سیمرغ، بشقاب پرنده، منجی.

\* استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت).

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبائی (moulavi-630@yahoo.com)

شاید بد نباشد هر کس از خود بپرسد آیا در ناخودآگاهش چیزی نیست که برای همگان سودمند باشد؟  
کارل گوستاو یونگ

با توجه به فطرت و غریزه عدالت خواهی آدمی، اعتقاد به منجی باید اندیشه‌ای آغازین بوده باشد که در ناخودآگاه جمعی بشری نهفته و این صورت آغازین در طول هزاران سال، نفوذ خود را به گونه‌های مختلف نشان داده است. این اعتقاد به قدرتی برتر و ورای قدرت بشری برای برپایی صلح و عدالت در قالب اسطوره حیات بخش منجی، ریشه در ناخودآگاه بشر داشته و آن‌گاه که اقتضا کند در هر زمان و مکانی و متناسب با نیاز بشری سر برآورده و به یاری وی می‌شتابد. کارل گوستاو یونگ که مکتب «روان‌شناسی تحلیلی» را بنیان نهاد، ضمیر ناخودآگاه را به دو دسته تقسیم بندی می‌کند:

لایه فردی و لایه جمعی که لایه فردی به احیای قدیمی‌ترین مضامین دوران کودکی ختم می‌شود. لایه جمعی شامل زمان پیش از کودکی است؛ یعنی شامل مضامین بازمانده از حیات اجدادی است، در حالی که خاطره (تصویرهای موجود در ضمیر ناخودآگاه فردی) جسیم و پر جلوه می‌کند، چون که ریشه در زندگی فرد دارد. کهن‌الگوهای موجود در ضمیر ناخودآگاه جمعی<sup>۱</sup> همچون سایه به نظر می‌رسد؛ زیرا از زندگی فرد مایه نگرفته است. وقتی که واپس رفتن انرژی از دورترین زمان‌های کودکی دورتر می‌رود، آن وقت از آثار و زمینه بازمانده اجدادی سر درمی‌آورد و به شکل صورت‌های اساطیری درمی‌آید که همان نمونه‌های دیرینه<sup>۲</sup> است. آن وقت دنیایی روحانی که از پیش تصورش را نکرده بودیم، در نهان ما گسترش می‌یابد و مضامین روان‌شناختی خاص پدید می‌آید که با مفاهیم قبلی در تضاد است. این نمونه‌های دیرینه، چنان جذاب هستند که وقتی آن‌ها را بشناسیم، درمی‌یابیم چرا میلیون‌ها مردم با فرهنگ به عرفان و سیر و سلوک آفاق و انفس پناه می‌برند. (یونگ، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

از نظر یونگ، این کهن‌الگوها حاصل تجربیات ممتد انسانی بوده و پیوسته در حال نو شدن هستند و به شکل اساطیر جلوه می‌کنند، در حالی که موضوع اسطوره،<sup>۳</sup> از جمله دل‌مشغولی‌های جاودانه آدمی است که گریبان اندیشه وی را هرگز رها نمی‌کند و در ذهنش



1. Collective unconscious.

۲. کهن‌الگو (archetype).

3. Myth.



پرسش‌هایی برمی‌انگیزند که هیچ‌گاه پاسخ به تمام و کمال خرسندکننده‌ای نمی‌یابند؛ از قبیل معنای مرگ و زندگی و سرنوشت بشر و سرّهیبوط و امید رستگاری، شناخت موطن اصلی خویش و شوق بازگشت به آن و... که اسطوره‌شناسان ردپای چنین موضوعات «تاریخ‌گذری» را در بعضی رمان‌ها و نمایش‌نامه‌های رمزی دوران ما باز یافته‌اند. اسطوره، معرفتی باطنی است و در واقع نوعی عرفان و مذهب اسرار محسوب می‌شود. (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۲)

در واقع این اساطیر که نمود کهن الگوها هستند در قالب رمزی تجلی می‌یابند و مدام در حال تکرار شدن هستند؛ چون نیاز فطری بشرند و بنابراین در هر دوره بدن‌ها نیاز است و لیکن در هر دوره بنا به اقتضای آن دوره اسطوره قدیمی ناپدید شده، اما از بین نمی‌رود، ولی در دوره جدید بنا به شرایط آن، در قالبی نمادین و جدید ظهور می‌یابد که این نوشتار به این موضوع می‌پردازد.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اسطوره‌ها مدام در حال نو شدن هستند. برخی، بعضی اساطیر جهان را صورت‌های نوین اساطیر کهن دانسته‌اند و معتقدند اساطیر کهن، جامه عوض کرده‌اند و در کسوتی نو ظاهر شده‌اند. برای مثال رایانه،<sup>۱</sup> معادل منموزینه<sup>۲</sup> (تجسم حافظه) یا منمون<sup>۳</sup> (کسی که به خاطر دارد یا به یاد می‌آورد)، رب‌النوع حافظه در یونان باستان است. (همو: ۵۹)

گرچه از یاد نباید برد که هرگاه اسطوره‌ای که مولود وضع و هنگام معینی است، ضرورت خود را از دست دهد، خود به خود ناپدید می‌شود؛ زیرا اشتها و باورپذیری هر اسطوره یا شعار به سیر وقایع و امور بستگی دارد و بدبخت آن‌که در این بازی بازنده شود! هیتلر که می‌گفتند مظهر زیگفرید است، اساطیر پیکار قهرمان با نیروی شرّ و روح خبیث زیان‌کار را زنده کرد و «شاخت» اقتصاددان، چهره‌ای نو از جادوگر و ساحر رقم زد و دیری نپایید که واقعیت تلخ، آن اساطیر را از صحنه تاریخ زدود. (همو: ۵۶)

زبان اسطوره لاجرم زبانی رمزی است؛ یعنی اسطوره به زبان رمز، معنا را آفتابی می‌کند که پایه و بنیانش ممکن است رمزی و مثالی باشد، اما مردم همواره می‌پندارند و باور دارند که آن اساس و بنیان، همواره محقق و عینی است. گفتنی است این تلقی از اسطوره، منحصرراً خداشناختی و دینی نیست، بلکه هم خداشناس می‌تواند چنین استنباطی داشته باشد و هم

1. Ordinateur.

2. Menmosune.

3. Mnemon.

خدانشناس؛ چنان‌که مارکس در توضیح تاریخ بشر از اسطورهٔ پرومته<sup>۱</sup> بهره می‌گیرد و فروید برای تحلیل ناخودآگاهی، به اساطیری که بیست قرن پیش از او، در متن و سیاق اجتماعی و فرهنگی کاملاً متفاوتی پدید آمده‌اند، توسل می‌جوید. برای مثال، اسطورهٔ ادیپ<sup>۲</sup>؛ زیرا قدرت تأثیر سازمان‌بخش و ساختارساز اسطوره به اندازه‌ای است که خارج از تاریخ و زمان پیدایی‌اش عمل می‌کند و اثر می‌گذارد. (همو: ۷۵)

اسطوره به معنای خاص، شرح و روایت کارهای سترگ یا وصف اشخاصی است که واقعاً وجود تاریخی داشته‌اند یا واقعی بودنشان مورد تصدیق است، اما تخیل مردم آن‌ها را دگرگون و کژ و مژ کرده و سنت ادبی درازنفسی بدان‌ها شاخ و برگ داده است. (همو: ۱۶) اسطوره با تاریخ پیوندی تنگاتنگ و ناگسستنی دارد تا آن‌جا که به مبالغه گفته‌اند:

هیچ خط و مرزی نمی‌تواند دنیای تاریخ را به کلی از دنیای اسطوره جدا کند.  
(زرین کوب، ۱۳۵۴: ۳۸)

اسطوره عین ثابت است و بدین اعتبار، هر دم تکرار می‌شود و باید همواره تکرار شود تا خیر، برکت، فضیلت و کرامتی که نخستین بار در فجر خلقت با ظهور اسطوره پدید آمد، پیوسته تجدید یا احیا گردد. (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰) زمانی بعضی چیزها موضوع گفتاری اساطیری می‌شوند و بعد از بین می‌روند و چیزهای دیگری جایشان را می‌گیرند و اسطوره می‌گردند. بنابراین می‌توان گفت بعضی اساطیر بسیار کهنند، اما این دعوی که اساطیری جاودانه‌اند، قولی بی‌وجه است. (همو: ۳۵) اسطوره باید همواره تجدید و تکرار شود تا اعمال انسانی معنا بیابند. بنابراین اسطوره با تاریخ آفاقی بیگانه است و درست‌تر بگوییم ضد تاریخ است؛ چه زمان آن، زمان سرمدی یا زمان بی‌زمان است و همین کارویژه اسطوره است که «بازگشت جاودانه» نام گرفته است؛ زیرا زمان اسطوره، برخلاف زمان تاریخی، خطی یا «دیرند» نیست، بلکه برگشت‌پذیر است و این رجعت‌پذیری، خود خصلت ذاتی اسطوره به شمار می‌رود؛ چون اسطوره نمودار الگو و سرمشق یا عین ثابت است و بنابراین باید بی‌وقفه تکرار شود. (همو: ۷)

بنابراین چه گفته شد، بشر همواره در طول تاریخ، آن‌گاه که تحت شرایط عاطفی یا هیجانات و رخداد‌های گوناگون قرار می‌گیرد و آن‌جا که شرایط زندگی یا روحی و روانی وی

۱. Prometheus (پرومتئوس) یکی از تیتان‌ها (نژاد غول‌پیکرها) بود. وی کسی است که پیش از آفرینش آدم، بر روی زمین ساکن شده است. پرومتئوس نماد تحمل بزرگوارانه عذابی است که شایسته آن نیست و نیز نماد قدرت و آرزو و اراده در برابر ستم ظالمان است.

۲. قهرمان تراژدی به همین نام، اثر سوفوکل، نمایش نامه نویس معروف.

ایجاب می‌کند، به ضمیر پنهان و دنیای ژرف درون خود پناه می‌برد و گویی نیرویی مرموز نموده‌های حیات بخش کهنش را به یاری می‌طلبد؛ نمادهای اساطیری و صورت‌های ازلی که میراث اجداد و نیاکانش بوده و در زمان حساس زندگی از پس هزارها سربرآورده و در رستاخیزی معجزه‌آسا حیات رو به افولش را جانی تازه می‌بخشد؛ چونان سیمرغ روحانی مشرق‌زمین که به دست پیر نیشابور در برابر تاخت و تاز قوم مغول منجی معرفت مرغان *منطق‌الطیر* می‌گردد یا در پهنه آسمان غرب تیره از جنگ اسطوره علم در قالب پرنده مدرن بشقاب پرنده سر برمی‌آورد تا نویدبخش عواطف متشنج و روح سیلی خورده از فن‌آوری و تکنولوژی ضدبشری خدای علم مردمان آن سامان گردد.

برای پرداختن به بحث اعتقاد به منجی بر اساس ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ، لازم است در آغاز برخی مفاهیمی چون ناخودآگاه، ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگو، اسطوره و غریزه تبیین شود.

ما در فرآیند تمدن خود، دیواری محکم و نفوذناپذیر میان خودآگاهی خود و عمیق‌ترین لایه‌های غریزه‌های روانی مان بنا کرده‌ایم و حتی خودآگاهی خود را از بنیان اندامی پدیده‌های روانی جدا نموده‌ایم. خوشبختانه ما لایه‌های غرایز اساسی خود را از دست نداده‌ایم. البته اگرچه این غرایز نمی‌توانند خود را جز با زبان نمایی‌های تصویری بیان کنند، به هر روی، بخشی از ناخودآگاه ما را تشکیل می‌دهند و از آن‌جا که پدیده‌های غریزی به شکل‌های نمادین بروز می‌کنند، همیشه قابل شناسایی نیستند. (یونگ، ۱۳۸۲: ۶۵) از نظر یونگ نمادها تنها در خواب دیدن پدید نمی‌آیند، بلکه در هرگونه تظاهر روانی نیز دخالت دارند. (همو: ۶۹)

همان‌گونه که در بدن آدمی مجموعه‌ای از اندام‌ها که هر یک تاریخ تکامل ویژه خود را دارند یافت می‌شود، در ذهن نیز می‌توان سازمان‌دهی مشابهی را مشاهده کرد و بدون شک، ذهن نیز تاریخ تکامل خود را دارد. البته منظور از «تاریخ» این نیست که ذهن با بازگشت آگاهانه به گذشته به وسیله زبان و سایر رسوم فرهنگی ساخته می‌شود، بلکه منظور انکشافی است که در ذهن انسان اولیه که هنوز روانش کمی شبیه حیوان بوده از نظر زیستی، ماقبل تاریخی و ناخودآگاه به مرور روی داده است. این روان بسیار کهن اساس ذهن ما را تشکیل می‌دهد و پژوهش‌گر ذهن نیز همین‌گونه می‌تواند شباهت‌های موجود میان نمایی‌های رؤیای انسان امروزی با نموده‌های ذهن انسان اولیه و «جلوه‌های گروهی» و مضمون اسطوره‌ای او را مشاهده کند. (همو: ۹۵)

## ناخودآگاه جمعی

«ضمیر ناخودآگاه جمعی» از جمله مفاهیمی است که روان‌شناسی تحلیلی (مکتب یونگ) را از روان‌کاوی (فرویدیسیم) متمایز می‌کند. یونگ علاوه بر ناخودآگاه فردی، قائل به لایه‌های عمیق‌تری در ذهن است که تصاویر ذهنی جهان‌شمول را در خود جای داده است. ضمیر ناخودآگاه جمعی از روان خود فرد نشئت نمی‌گیرد، بلکه حاصل انباشته شدن دلالت‌های روانی تجربیات عام بشر و به عبارتی میراثی روانی است که از بدو تولد در ذهن هر فرد جای دارد. یونگ تصاویر ذهنی جهان‌شمولی را که در این ضمیر ناخودآگاه جمعی جای دارند «کهن‌الگو» می‌نامد و اسطوره را نمود آن می‌داند. کهن‌الگوها به رویدادهایی مربوط می‌شوند که در زندگی هر فردی از اهمیتی بنیانی برخوردارند (مانند ازدواج، فرزنددار شدن، مرگ و از این قبیل) و در حیات روانی فرد به صورت تصاویری از قبیل «همزاد مؤنث» (آنیما)، «همزاد مذکر» (آنیموس)، «سایه» و «قهرمان» تبلور می‌یابند. کهن‌الگوها با به وجود آوردن احساس و شور، اراده فرد را مقهور می‌کنند و لذا یونگ اعتقاد داشت که فرد ممکن است در رفتار خویش «سرمشقی کهن‌الگو» در پیش بگیرد. نمونه این «سرمشق‌های کهن‌الگو» را در واکنش یا احساس عاشق و معشوق می‌توان دید که نه برآمده از رابطه شخصی این دو با یکدیگر، بلکه سرچشمه گرفته از کهن‌الگوی «آنیما» و «آنیموس» است که زمینه بروز آن واکنش یا احساس را در فرد ایجاد می‌کند. سرمشق رفتار یا احساس «عشق ورزیدن» پیشاپیش در ضمیر ناخودآگاه ما وجود دارد و به همین سبب، میل به یافتن معشوق یا عاشق به طور طبیعی در هر یک از ابناء بشر بروز می‌کند. (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۸۸ - ۱۸۹)

یونگ در کتاب *زرتشت نیچه* اشاره می‌کند که اسطوره، حکم «درس‌نامه» ای را دارد که به جای شرح و تبیین عقلانی، کهن‌الگوها را مثل یک تصویر یا کتاب داستان بازنمایی می‌کند. (همو: ۱۸۹ - ۱۹۰) یونگ، اصطلاح صورت ازلی<sup>۱</sup> (کهن‌الگو، صور مثالی یا نمونه دیرینه) را به معنای تصاویر و رسوبات روانی ناشی از تجارب مکرری که اجداد و نیاکان بشر از سر گذرانده‌اند به کار برد. بنابر عقیده یونگ، این تصاویر بدوی در ناخودآگاه قومی نسل بشر جا دارد و به شکل اسطوره، مذهب، خواب، اوهام شخصی و نموده‌های دیگر در آثار ادبی انعکاس می‌یابد.

۱. یونگ مفهوم صورت مثالی را از یاکوب بورکهارت به عاریت گرفته و با تعبیری از قبیل «تصویر اولی یا آغازین»، «تصویر اصلی»، «اسطوره» یا «رسوبات حافظه» تعریف کرده است و این بدین معناست که صور مثالی از دورترین تاریخ حیات نژاد به میراث مانده است؛ در واقع، آثاری از نخستین تجارب آدمی در صحنه هستی و طبیعت و در قبال دیگر هم‌نوعان و نیز در حق خویشتن خویش است که موروثی شده‌اند. (کزازی، ۱۳۷۲: ۷۶)



(داد، ۱۳۸۲: ۳۳۴)

«ناخودآگاه جمعی» مهم‌ترین دست‌آورد یونگ در عرصه روان‌شناسی اعماق به شمار می‌آید. او ناخودآگاه جمعی را اقیانوسی ژرف می‌شمارد که خودآگاهی بر فراز آن به زورقی ناچیز می‌ماند. او در یکی از سخنرانی‌های خود می‌گوید:

اصطلاح ناخودآگاه را به منظور پژوهش و با علم به این‌که به جای آن می‌توانستم واژه «خدا» را به کار گیرم، ابداع نمودم و در آن جایی که به زبان اساطیر سخن می‌گویم، مانا، خدا و ناخودآگاهی<sup>۱</sup> با هم مترادفند؛ زیرا از دو مفهوم اولی، یعنی مانا و خدا، همان قدر بی‌خبریم که از معنای آخر. (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۱۲)

### کهن‌الگو

برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین ویژگی ناخودآگاهی جمعی آن است که گنجینه و نهانگاه نگاره‌ها و نمادهایی است شگفت و جهانی که یونگ آن‌ها را «آرکی‌تایپ» نامیده است. آرکی‌تایپ (آرکی تایپ) نمونه کهن است؛ آن را «صورت ازلی»، «صورت نوعی»، «کهن‌الگو» نیز ترجمه کرده‌اند.

یونگ خود، در کتاب *چهار صورت مثالی* از کسانی که پیش از او بدین نگاره‌های ذهنی باستانی اندیشیده‌اند، بدین‌سان یاد آورده است:

من ادعا نمی‌کنم که در اشاره به این واقعیت اولین نفرم. این افتخار به افلاطون تعلق دارد. اولین محقق که در حوزه قوم‌شناسی، توجه را به کثرت ظهور برخی از «صورت ذهنی ابتدایی» معین جلب کرد، آدولف باستین بود. دو محقق بعدی هیوبرت و موس، پیروان دورکیم از «مقولات تخیل» سخن راندند؛ و نخستین بار شخصیت بزرگی چون هرمن ازنر بود که تشکل پیشین ناخودآگاه را تحت پوشش تفکر ناخودآگاهانه تشخیص داد. اگر من هم در این اکتشاف صاحب سهمی باشم، آن است که نشان داده‌ام صور مثالی تنها از راه سنت، زبان و مهاجرت انتشار نمی‌یابند، بلکه ممکن است در هر زمان و مکان و بدون وجود هیچ نفوذ خارجی خودبه‌خود تجلی کنند. (کزازی، ۱۳۷۲: ۷۲ - ۷۳)

نمونه‌های کهن، از دید یونگ، به فراسوی خرد بازمی‌گردند و در گوهر خویش به دور از

۱. پیش از یونگ نیز کاروس، فن هارتمن و به‌گونه‌ای شوپنهاور، اندیشه‌ورز نام‌دار آلمانی، ناخودآگاهی را با نیروی آفریدگار جهان یکی شمرده‌اند.

پیکره و نمود هستند. نیروهایی مینوی‌اند که در دریای ازلی ناخودآگاهی نهفته‌اند. آن چه ما به میراث می‌بریم، جنبه «پیش‌سازندگی» و «طرح‌بخشی» این کهن نمونه‌هاست. هنگامی که کهن نمونه پدیدار شد در پیکر نماد به نمود می‌آید؛ زیرا نماد در بن، نمودی است آشکار از نمونه کهن که ناپیدا است. (همو: ۷۵)

می‌توان بر آن بود که آن چه یونگ آن را ناخودآگاهی جمعی خوانده، همه بشریت است که در هر کس فرو فشرده و گرد آمده است. آن چه در درازنای زمان بر تبار انسانی گذشته است، آن چه بر پدران و مادران هر فرد یکی پس از دیگری در زندگانی آزموده‌اند، در ژرفای تاریخ نهاد وی، در نهن خانه‌ای ناشناخته و رازآمیز که ناخودآگاهی جمعی است بر هم توده شده است و به یادگار مانده است. این ناخودآگاه پی‌دارای این ویژگی است که متعلق به یک فرد نیست و با مشخصات ویژه و معین شخصی معلوم ظاهر نمی‌شود، بلکه تقریباً در نزد همه مردمان یکسان و همانند است. به آن نام ناخودآگاهی کهن و باستانی داده‌اند، به دلیل خصلت ابتدایی فرآورده‌هایش. در ضمن آن را جمعی نیز نامیده‌اند، برای آن که بدین وسیله خصلت عمومی و غیرشخصی‌اش را معلوم بدارند. (همو: ۷۰ - ۷۱)

یونگ می‌گوید:

زبان ناخودآگاه، زبان نمادهاست. ناخودآگاه بی‌پرده و برهنه با ما سخن نمی‌گوید، بلکه همواره در جامه‌ای از رمز و راز و در پوششی از نماد پنهان می‌گردد. ناخودآگاه به زبان رؤیا و اسطوره با ما سخن می‌گوید.

او زادگاه اسطوره و رؤیا را در درون ناخودآگاه می‌داند. وی رؤیای جمعی را اسطوره می‌نامد که در طی تاریخ، اقوام و ملل آن را دیده و به زبان تمثیل و نماد بازگفته‌اند. در حقیقت ناخودآگاه جمعی همان عاملی است که نمادهای جمعی را پدید می‌آورد. از سوی دیگر در گستره فرهنگ نمادهای جمعی، ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه را آشکار می‌سازد. این نمادها کالبدهایی را تشکیل می‌دهند که کهن‌ترین نمونه‌ها در نهادشان شکل می‌گیرد و سپس پدیدار می‌شود. (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۲۲ - ۱۶۱)

زبان ناخودآگاهی زبان آن چه را می‌خواهد بازگوید و بازنماید در جامه‌ای از راز و در پوسته‌ای از نمادها فرو می‌پوشد و فرو می‌پیچد. از دیگر سوی، زبان رؤیا نیز چون زبان اسطوره، زبانی نمادین و رمزآلود است و این از آن روست که رؤیا و اسطوره هر دو با ناخودآگاهی در پیوندند و از آن برمی‌آیند و مایه می‌گیرند. به دیگر سخن، ناخودآگاهی، به یاری رؤیا و اسطوره، با ما راز می‌گوید و با برانگیختن و پدید آوردن نمادهای رؤیایی و اسطوره‌ای، نهفته‌های خویش را بر ما

آشکار می‌سازد. از آن جا که رؤیا و اسطوره‌زادگان ناخودآگاهی‌اند، در چگونگی و ساختار نیز چندان از هم جدا نیستند؛ آن دو شیوه‌هایی هستند که ناخودآگاهی در باز نمود و بازگفت نهفته‌های خویش آن‌ها را به کار می‌گیرد. (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۲۳)

اغلب فکر می‌کنند اصطلاح «کهن‌الگو» بیان‌گر نمایه‌ها یا انگیزه‌های اساطیری مشخص است. اما هیچ‌یک از این‌ها چیزی جز نمودهای خودآگاه نیستند و بنابراین اشتباه است اگر چنین پنداریم که نمودهایی چنین متغیر، موروثی شوند. کهن‌الگو بر آن است تا انگیزه‌های نمودهایی را بشناساند که در جزئیات کاملاً متفاوت هستند، اما شکل اصلی خود را از دست نمی‌دهند. (یونگ، ۱۳۸۲: ۹۶)

### غریزه

کهن‌الگو در واقع گرایشی غریزی است؛ به همان اندازه که قوه محرکی سبب می‌شود پرنده‌ای آشیانه بسازد و مورچه‌ای زندگی تعاونی خود را سازمان دهد. در بیان رابطه‌های میان کهن‌الگو با غرایز باید گفت غریزه کششی جسمانی است که به وسیله حواس دریافت می‌شود. البته غرایز به وسیله خیال‌پردازی‌ها هم بروز می‌کنند و اغلب تنها به وسیله نمایه‌های نمادین، حضور خود را آشکار می‌سازند و یونگ همین بروز غرایز را کهن‌الگو نامیده است. منشأ آن‌ها شناخته شده نیست، اما در تمامی ادوار و در همه جای دنیا به چشم می‌خورند، حتی در جاهایی که نمی‌توان حضورشان را در تداوم نسل‌ها و آمیزش‌های نژادی ناشی از مهاجرت توضیح داد. (همو)

کهن‌الگوها و اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را پدید می‌آورند که بر ملت‌ها و تمامی ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارند و هر کدام را متمایز می‌کنند. اسطوره‌های مذهبی می‌توانند به منزله گونه‌ای درمان روانی علیه دردها و نگرانی‌های بشری همچون گرسنگی، جنگ، بیماری و مرگ انگاشته شوند. مثلاً اسطوره جهانی قهرمان همواره به مردی بسیار نیرومند یا نیمچه خدایی اشاره دارد که بر بدی‌هایی در قالب اژدها، مار، دیو و ابلیس پیروز می‌شود و مردم خود را از تباهی و مرگ می‌رهاند. (همو: ۱۱۲)

شباهت‌های موجود میان اسطوره‌های قدیم و وقایعی که در خواب‌های انسان امروزی بروز می‌کنند نه تصادفی هستند و نه بی‌اهمیت. سبب هم این است که ناخودآگاه انسان امروزی توانایی آفریدن نمادهایی را داراست که در قدیم در آیین‌ها و باورهای انسان بدوی نمود پیدا می‌کرده است. این توانایی آفرینش هنوز هم نقش روانی مهم را ایفا می‌کند. ما بیش از آن‌چه

می‌پنداریم، وابسته پیام‌های این نمادها هستیم و رفتار و کردارمان عمیقاً تحت تأثیر آن‌هاست. (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۵۸)

## نماد و رؤیا

زبان رؤیا نیز چون اسطوره، زبان نمادهاست. اسطوره را با رؤیا، در سرشت و ساختار، تفاوتی چندان نیست. رؤیا و اسطوره هر دو نمادینند؛ زیرا هر دو از ناخودآگاهی برآمده‌اند؛ رؤیا از ناخودآگاهی فردی، اسطوره از ناخودآگاهی تباری و همگانی. رؤیا زبان اسطوره‌ای فردی است و اسطوره رؤیایی همگانی. (کزازی، ۱۳۷۲: ۵۹)

به بیان دیگر، اسطوره راهنمای فهم کهن‌الگوهاست و با بررسی شخصیت‌های اسطوره‌ها در واقع شناخت دقیقی از کهن‌الگوها کسب می‌کنیم. این نکته درخور توجه است که رهیافت یونگ به اسطوره، بدین ترتیب کانون توجه روان‌کاوان را از آسیب‌شناسی روانی شخصیت‌های اسطوره‌ای به جنبه کاملاً تحلیلی (کشف رمزگان کهن‌الگوها) معطوف کرد. آسیب‌شناسی روانی شخصیت‌های اسطوره‌ای را البته استاد یونگ در روان‌کاوی باب کرده بود. یونگ متقابلاً با فردیت‌زدایی و آسیب‌زدایی از شخصیت‌های اسطوره‌ای، دنیای اسطوره را پرتوی روشنی بخش بر روان پیش‌آگاه جامعه محسوب کرد. از نظر یونگ، شناخت اسطوره‌های ملل گوناگون، یعنی شناخت تبلورهای فرهنگی ژرف‌ترین لایه‌های روان همهٔ ابناء بشر. (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۹۰)

برخی نمادها مثلاً در خواب به گفتهٔ یونگ از ناخودآگاه جمعی ناشی می‌شود؛ یعنی بخشی از روان که میراث روانی مشترک بشریت است. این نمادها آن قدر قدیم و ناآشنا هستند که انسان امروزی قادر نیست آن‌ها را درک و یا مستقیماً جذب کند. (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۵۷)

با توجه به آن‌چه در بخش نخست مقاله شرح داده شد، تا حدودی با کلیدی‌ترین مفاهیم روان‌شناسی تحلیلی یونگ آشنا شدیم. در بخش دوم، به سیر اسطورهٔ سیمرغ در ادب و حکمت ایران زمین می‌پردازیم و شباهت‌های معنوی آن را با مبانی امام‌شناختی در شیعهٔ امامیه پی می‌گیریم که نخستین بار دکتر محمدیوسف نیری آن را مطرح کرد. در این میان، به مبانی مربوط به مباحث یونگ و ارتباط آن با کهن‌الگوی منجی اشاره خواهیم نمود.

## سیر اسطورهٔ کهن سیمرغ

### سیمرغ در اوستا

نکته‌ای که بینش اسطوره‌ای را در باب سیمرغ با جهان واقعیت پیوند می‌زند، این است





که در فروردین یشت (بند ۹۷) از شخصی به نام «سئنه» یاد شده که او صد سال پس از پیدایی دین زرتشت بزد و دویست سال پس از آن بمرد. بر این اساس او را نخستین پیرو مزدیسنا می‌دانند که صد سال در این اعتقاد بزیست و با یکصد تن از مردان خویش به روی زمین آمد. وی از شاگردان زردشت معرفی شده است. «سئنه» افزون بر این نام، نخستین مؤمن به زردشت است و به معنای شاهین و عقاب نیز ترجمه شده و آن را با وارغن<sup>۱</sup> اوستایی یکی دانسته‌اند. (پورداوود، ۱۳۴۷: ۸۲)

دکتر معین معتقد است که بین دو مفهوم سئنه اوستایی و سیمرغ فارسی، یعنی اطلاق آن بر مرغ مشهور و نام حکیمی دانا رابطه‌ای موجود است. در عهد کهن، روحانیان و موبدان علاوه بر وظایف دینی، شغل پزشکی نیز داشته‌اند. بنابراین تصور می‌شود یکی از خردمندان روحانی در عهد باستان که نام وی سئنه<sup>۲</sup> بوده، سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن به خوبی در اوستا آشکار است. همچنین وی به طبابت و مداوای بیماران نیز شهرت داشته است. بعدها «سئنه» نام روحانی مذکور را به معنای لغوی خود نام مرغ گرفتند و جنبه پزشکی او در بند ۳۴ - ۳۸ آمده است: «کسی که استخوان یا پری از این مرغ دلیر (وارغن) با خود داشته باشد، هیچ مرد دلیری او را نتواند براندازد و نه از جای براند. آن پر، او را همواره نزد کسان گرمی و بزرگ دارد و او را از فرّ برخوردار سازد. آری، پناه بخشد آن پر «مرغان مرغ» در هنگام برابر شدن با هم آوردان خون خوار و ستمکار، دارندگان آن پر کم‌تر گزند یابند. همه بترسند از کسی که تعویذ پر مرغ وارغن با اوست.» (معین، ۱۳۷۵: ۲۱۷)

در اوستا و آثار پهلوی، آشیانه این مرغ بلندپرواز در بالای درختی است که در میان اقیانوس فراخ کرت واقع است. هر وقت که از روی آن درخت برمی‌خیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و هر وقت که به روی آن فرود می‌آید، هزار شاخه از آن شکسته، تخم‌های آن‌ها پاشیده و پراکنده می‌گردد. (نک: پورداوود، ۱۳۴۷: ج ۱، حاشیه ۵۷۵ - ۵۷۷)

همان‌گونه که پیداست سیمرغ در ابتدا انسانی واقعی (از روحانیان خردمند عهد باستان که در پزشکی هم مهارت داشته و به نوعی درمان بخش انسان‌ها) بوده که به دلیل نام خود که به معنای پرنده‌ای بوده، بعدها با گذشت زمان نام افسانه‌ای سیمرغ به خود می‌گیرد و با نماد پرنده‌ای اسطوره‌ای،<sup>۳</sup> تنها ردپای آن را در آثار ادبی و هنری عرفانی در فرهنگ ایران زمین

۱. Voraghan.

۲. از نام پرنده موصوف گرفته شده است.

۳. البته دقیقاً مشخص نشده از چه زمانی این نماد اسطوره‌ای پرنده به وجود آمده است. تنها ردپای آن را می‌توان در آثار



می توان دنبال کرد.

### معنای لغوی سیمرغ

در ذیل کلمه «سیرنگ» آمده است:

به معنای سیمرغ؛ زیرا که سی رنگ دارد. سیرنگ برون بیرنگ، پرنده‌ای است که آن را سیمرغ و عنقا خوانند و عنقای مغرب همان است و آن را به سبب آن عنقا گویند که گردن او بسیار دراز بوده است و کنایه از محالات و چیزی که فکر بدان نرسد و اشاره بر ذات باری تعالی هم هست. مرغ داستانی معروف، مرکب از دو جزء سین یا سئینه و مرغ. سئینه به لغت اوستا مرغ شکاری است و به شکل سین در کلمه سیندخت مانده و سیمرغ در اصل سین مرغ بوده است. این مرغ نظیر عنقاء عربی است.

در کتبی که قدما درباره حیوانات و طیور نوشته‌اند یا ضمن «علوم اوایل» از این اجناس اسم برده‌اند که آمده است:

عنقا که آن را به پارسی سیمرغ گویند، او را در جهان نام هست، اما نشان نیست و هر چیزی را که وجود او نادر بود به عنقای مغرب تشبیه کنند. و در بعضی از تفاسیر آورده‌اند که در زمین اصحاب رس، کوهی بود بس بلند، بهر وقتی مرغی بس عظیم با هیئتی غریب و پرهای او به الوان مختلف و گردنی به افراط دراز که او را بدان سبب عنقا گفتندی و هر جانوری که در آن کوه بودی از وحوش و طیور صید کردی و اگر صیدی نیافتی از سر کوه پرواز کردی و هر جا کودکی دیدی برداشتی و بردی و چون آن قوم ازو بسیار در رنج بودند، پیش حنظله بن صفوان رفتند که پیغمبر ایشان بود و ازو شکایت کردند. حنظله دعا کرد حق تعالی آتشی بفرستاد و آن مرغ را بسوخت. و زمخشری در ربيع الابرار آورده است که حق تعالی در عهد موسی علیه السلام مرغی آفرید نام او عنقا و از چهارپای بود و از هر جانب او رویی مانند روی آدمی و او را همچو او جفتی بیافرید و ایشان در حوالی بیت المقدس بودندی و صید ایشان از وحوش بودی که با موسی علیه السلام انس داشتند و چون موسی به دار بقا پیوست، ایشان از آن زمین نقل کردند و به زمین نجد فرود آمدند و پیوسته کودکان را می بردند و طعمه می ساختند. چون خالد بن سنان العبسی بعد از عیسی علیه السلام به تشریف نبوت سرافراز گشت، اهل حجاز و نجد از آن مرغ شکایت کردند [و] او دعا کرد حق تعالی به دعای خالد بن سنان نسل



ایشان را منقطع کرد و جز نام ایشان در جهان نماند. و بعضی گویند به دعای خنظله ایشان را به بعضی از جزایر محیط انداخت و در آن جزایر فیل و کرگدن و ببر و جاموس و بیش تر حیوانات باشند، لیکن او جز فیل را صید نکند و اگر فیل نیابد، تنین یا مار بزرگ صید کند و دیگر حیوانات را به واسطه آن که مطیع اویند متعرض نشود.

اما این مرغ، پرنده‌ای است آریایی که نامش در اوستا به صورت Saeno Meregho و در پهلوی Sen-Murv یا سیمرغ پیشوا و سرور همه مرغان و اولین مرغ آفریده شده است. (بند هش، فصل ۲۴، بند ۱۱)

در کتاب Cults and Legends of Ancient Iran and China از مرغی چینی به نام Ho-Sine اسم برده شده است که مؤلف کتاب آن را «کلنگ» ترجمه کرده و با سئنه اوستایی یا مرغ دیگر در اوستا به نام Vareghan (بال زن) که مترجمان آن را عقاب و شاهین ترجمه کرده‌اند مقایسه نموده است (۴۶ - ۵۲) و حکایت سیمرغ افسانه‌ای شاهنامه را نیز با افسانه‌ای مانند آن که در آثار چینی موجود است تطبیق نموده (۱۳ - ۱۸) و فصلی درباره سیمرغ و مرغ رخ چینی آورده است. (tebyan.com)

#### سیمرغ در شاهنامه

فردوسی در شاهنامه دو چهره متفاوت از سیمرغ ارائه داده است: یزدانی (در داستان زال) و اهریمنی (در هفت خوان اسفندیار)؛ زیرا همه موجودات ماورای طبیعت نزد ثنویان (دوگانه پرستان) دو قلوبی متضاد هستند. سیمرغ اهریمنی بیش تر یک مرغ ازدهاست. (همشهری) چنان که در شاهنامه، سیمرغ به دو گونه جلوه کرده است: نخست، اسم نوع پرنده‌ای عظیم‌الجثه است که بر فراز کوه آشیانه و نیرویی بزرگ و قدرتی عظیم دارد، ولی او نیز فانی گردد. رستم در خوان پنجم از هفت خوان، به این سیمرغ برمی خورد و او را می‌کشد. (فردوسی، ۱۳۷۹: ۲۷۱) دوم اسم خاص ظاهراً پرنده‌ای از نوع اول که دارای دانش و حکمت است و در داستان وی بویی از بقا استشمام می‌شود و همین سیمرغ که یادآور سئنه اوستاست، به شرحی که در شاهنامه باید دید، نوزادی را که پدرش سام او را به دور افکنده بود به البرز کوه می‌برد تا خوراک جوجگان خویش سازد، ولی از جانب بارگاه الهی مأمور محافظت از کودک گردید:

به سیمرغ آمد صدایی پدید      که ای مرغ فرخنده پاک دید  
نگه دار این کودک شیرخوار      کزین تخم مردی درآید به بار

سیمرغ هم بنا به امر حق به تربیت زال همت می‌گمارد تا جوانی برومند می‌شود و چون خبر او به سام می‌رسد، برای یافتن فرزند به البرز کوه می‌رود و به مکمن سیمرغ می‌رسد که:

یکی کاخ بدتارک اندر سماک      نه از رنج دست و نه از آب و خاک  
و سیمرغ از واقعه آگاه می‌شود، زال را که به آواز سیمرغ سخن می‌گفت و همه هنرها  
آموخته بود وادار می‌کند که نزد پدر رود و از پر خویش به او می‌دهد تا در هنگام سختی بر آتش  
افکند تا سیمرغ به مدد او شتابد. چون او را نزد پدر می‌آورد سام این‌گونه عمل می‌کند:

فرو برد سر پیش سیمرغ زود      نیایش همی بافرین برفزود  
که ای شاه مرغان تو را دادگر      بدان داد نیرو و ارج و هنر  
که بیچارگان را همی یاوری      به نیکی به هر داوران داوری  
ز تو بدسگالان همیشه نژند      بمان همچنین جاودان زورمند

(همو: ۱۰۶ - ۱۱۳)

سیمرغ دو بار در هنگام سختی به فریاد زال می‌رسد: یکی هنگام زادن رستم که به علت بزرگی جسم از زهدان مادر بیرون نمی‌آمد و کار رودابه (زن زال و مادر رستم) به بی‌هوشی مرگ می‌کشد و زال ناچار پری از سیمرغ را در آتش می‌نهد و او حاضر می‌شود و دستور می‌دهد تا شکم مادر را بشکافند و فرزند را بیرون آورند و گیاهی را با شیر و مشک بیامیزند و بکوبند و در سایه خشک کنند و پس از بخیه زدن شکم رودابه بر آن نهند و پیر سیمرغ بر آن مالند تا بهبود یابد؛ (همو: ۱۷۶) دوم در جنگ رستم و اسفندیار که چون رستم در مرحله اول جنگ از اسفندیار شکست می‌خورد و مجروح و افگار به خانه برمی‌گردد، زال بار دوم پیر سیمرغ را در آتش می‌نهد و سیمرغ حاضر می‌شود:

چو سیمرغ را دید زال از فراز      ستودش فراوان و بردش نماز  
به پیشش سه مجمر پراز بوی کرد      ز خون جگر بر رخس جوی کرد

سیمرغ این بار هم به شرحی که در *شاهنامه* باید دید، زخم‌های رستم را علاج می‌کند و او را به درخت گز که در ساحل دریای چین می‌روید، راهنمایی می‌کند. تیری دو شاخ که قاتل اسفندیار بود به او می‌دهد. (همو: ۳۵۵ - ۳۵۸)

داستان‌های مذکور سبب شده که سیمرغ (سیرنگ) را حکیم و دانایی باستانی تصور کنند. اگرچه در *شاهنامه*، سیمرغ به منزله موجودی مادی تصویر می‌شود، اما صفات و ویژگی‌هایی کاملاً فوق طبیعی دارد. ارتباط او با این جهان تنها از طریق زال است. به یکی از امشاسپندان یا ایزدان یا فرشتگان می‌ماند که ارتباط گاه‌گشان با این جهان، دلیل تعلق آن‌ها با جهان

مادی نیست. سیمرغ در دیگر متون اساطیری فارسی همچون *گرشاسب نامه* اسدی طوسی، چهره‌ای روحانی و مابعدالطبیعی ندارد. اصولاً بعد از اسلام، جز در قسمت اساطیری *شاهنامه*، متن اساطیری به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد. به همین سبب است که سیمرغ تنها با شخصیت و ظرفیت بالقوه تأویل‌پذیر اسطوره‌ای‌اش که در *شاهنامه* ظاهر می‌شود، به آثار منظوم و منثور عرفانی فارسی راه می‌یابد و از طریق شخصیت رمزی خود در عناصر فرهنگ اسلامی جذب می‌گردد. البته معلوم نیست که دقیقاً از چه زمانی و به دست چه کسی سیمرغ صبغه عرفانی گرفته است؛ اما سیمرغی که در *شاهنامه* فردوسی آمده است نیز فرشته مقرب الهی است. برای اثبات این مطلب ابتدا باید اصل و منشأ حکایت‌هایی را که فردوسی آن‌ها را مایه اصلی اشعار خود قرار داده و به ذوق نبوغ‌آمیز خود بر آن افزوده است، جدا گردد و سپس خود آن مایه‌ها ریشه‌یابی شوند. فردوسی در ابتدای *شاهنامه* می‌گوید:

تو این را دروغ و فسانه مدان	به یکسان روش در زمانه مدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد	دگر برره رمز و معنا برد
یکی نامه بد از گه باستان	فراوان بدو اندرون داستان
پراکنده در دست هر موبدی	ازو بهره‌ای برده هر بخردی

پس رمزی بودن حکایات شاهنامه ادعای غریبی نیست، خصوصاً این‌که این حکایات از اعصار گذشته ایران و دوره موبدان و حکیمان فهلوی سرچشمه گرفته است و سخن از آن، کاملاً عادی و مانند دیگر پرندگان است. شاید معنای نوعی عقاب که برخی برای سیمرغ قائلند، ناظر به همین سیمرغ است. پس از *شاهنامه* فردوسی، کتب دیگری نیز در ادبیات فارسی وجود دارد که در آن‌ها از سیمرغ و ویژگی‌هایش یاد شده است. از جمله آن‌ها کتب و رسالات زیر را می‌توان برشمرد: *رسالة الطیر ابن سینا* و ترجمه شهاب‌الدین سهروردی از آن، *رسالة الطیر احمد غزالی*، *روضه الفریقین ابوالرجاء چاچی*، *نزهت نامه* علایی (نخستین دایرةالمعارف به زبان فارسی)، *بحر الفوائد* (متنی قدیمی از قرن ششم که در قرن چهارم و پنجم شکل گرفته و در نیمه دوم قرن ششم در سرزمین شام تألیف شده است) و از همه مهم‌تر *منطق الطیر* عطار است.

## سیمرغ در عرفان اسلامی

### سیمرغ در آثار سهرودی

سهروردی در *رسالة عقل سرخ* ضمن قصه زال و رستم و اسفندیار آورده است:

سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به درآید و پَر بر زمین

بازگستراند. از اثر پراو میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین. (سهروردی، ۱۳۶۶: ۹) و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرند خیره شود. (همو: ۱۱) پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آن که نداند چنین پندارد و اگر نه، هر زمان سیمرغی از درخت طوبی بر زمین آید و این که در زمین بود منعدم شود معاملاً، چنان که هر زمان سیمرغی می آید این چه باشد نماند (همو: ۶).

و در رساله صفیر سیمرغ آورده است:

هر آن کس که در فصل ربیع قصد کوه قاف کند و آشیان خود را ترک بگوید و به منقار خویش پرو بال خود را بر کند چون سایه کوه قاف بر او افتد مقدار هزار سال این زمان که «و ان یوماً عند ربک کألف سنة» و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبح دم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کم تر دارد. همه با او اند<sup>۱</sup> و بیش تر بی او اند<sup>۲</sup> چنان که قائل گوید:

با مایی و مارا نه ای جانی از آن پیدا نه ای

و بیماری که در ورطه علت (بیماری) استسقا و دق گرفتارند، سایه او علاج ایشان است و برص را سود دارد و رنج های مختلف را زایل گرداند. و این سیمرغ پرواز بی جنبش کند و ببرد بی مسافت و نزدیک شود بی قطع. اما بدان که همه نقش ها دروست و الوان ندارد و در مشرق است آشیان او، مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ. همه از او پرند و او از همه تهی و همه علوم از صفیر آن مرغ است، سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن از صدای آن مرغ استخراج کرده اند. چنان که قائل گوید:

چون ندیدی همی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را

و غذای او آتش است و هر که پری از آن پر بر پهلوئی راست بندد و بر آنان گذرد از حریق ایمن باشد و نسیم صبا از نفس اوست از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند.

### سیمرغ در منطق الطیر عطار

در منطق الطیر سیمرغ، حقیقت کامله جهان است که مرغان خواستار او، پس از طی مراحل

۱. با او هستند.

۲. بی او هستند.

سلوک و گذشتن از عقبات و گریوهای مهلک کوه قاف خود را به او می‌رسانند و خویش را در او فانی می‌بینند. (نیشابوری، ۱۳۷۷)

در *منطق الطیر* عطار داستان سفر گروهی از مرغان به راهنمایی هدهد به کوه قاف برای رسیدن به آستان سیمرغ است. هر مرغ به عنوان نماد دسته خاصی از انسان‌ها تصویر می‌شود. سختی‌های راه باعث می‌شود مرغان یکی یکی از ادامه راه منصرف شوند. در پایان، سی مرغ به کوه قاف می‌رسند و در حالتی شهودی درمی‌یابند که سیمرغ در حقیقت خودشان هستند. بیش‌تر محققان ادبیات، از جمله دکتر شفیع کدکنی معتقدند که در این داستان، سیمرغ رمزی از وجود حق تعالی است. سیمرغ رمز آن مفهومی است که نام دارد و نشان ندارد. ادراک انسان از او ادراکی «بی‌چگونه» است. سیمرغ در ادبیات ما گاهی رمزی از وجود آفتاب که همان ذات حق است نیز می‌شود. ناپیدایی و بی‌همتا بودن سیمرغ، دست‌آویزی است که او را مثالی برای ذات خداوند قرار می‌دهد. دکتر پورنامداریان معتقد است که در این داستان، سیمرغ در حقیقت رمز «جبرئیل» است؛ زیرا تقریباً تمام صفات سیمرغ در وجود جبرئیل جمع است. صورت ظاهری آن‌ها (بزرگ‌پیکری، شکوه و جمال، پرو بال) به هم شباهت دارد. بنابر آیه یکم سوره فاطر<sup>۱</sup> فرشته‌ها بال دارند. در داستان زال و سیمرغ، سیمرغ واسطه نیروی غیبی است و زال هم سیمایی پیامبرگونه دارد. این ارتباط بی‌شباهت به ارتباط جبرئیل (فرشته وحی) و پیامبران نیست. شبیه داستان پرورش کودک بی‌پناه توسط سیمرغ در مورد جبرئیل در فرهنگ اسلامی وجود دارد. جبرئیل نگه‌دارنده کودکان بنی‌اسرائیل است که مادرانشان آن‌ها را از ترس فرعون در غارها پنهان کرده‌اند. مشابه عمل التیام‌بخشی زخم‌های رستم توسط سیمرغ را در فرهنگ اسلامی در واقعه شکافتن سینه رسول خدا در ارتباط با واقعه معراج می‌بینیم. همچنان‌که سیمرغ بر درخت «هروسپ تخمک» آشیان دارد، جبرئیل نیز ساکن درخت «سدره المنتهی» است. (معین، ۱۳۷۵)

چنان‌که گذشت، اسطوره زبانی رمزی و نمادین دارد؛ چون از بطن ناخودآگاه بشری بیرون آمده و ناخودآگاه هیچ‌گاه بی‌پیرایه ظاهر نمی‌شود. مرغ، پرنده یا سیمرغ نمادی کهن‌الگویی است که در سرزمین ما نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. به قول یونگ «گاه ناخودآگاه برای بیان مقاصد خود از یک انگیزه مربوط به دنیای بیرونی بهره می‌گیرد تا این‌گونه بنماید که از آن متأثر شده است.» (یونگ، ۱۳۸۲: ۳۳۴) با این توصیفات و طبق نظر یونگ، این نماد

۱. «... جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أُنْجِيحَةٍ مِّنِّي وَثَلَاثَ وَرَبَاعٍ».

برآمده از ناخودآگاه یا «این مرکز از مجموعه روان اصلی را یونگ "خود" می نامد تا از "من" که تنها بخش کوچکی از روان را تشکیل می دهد، متمایز کرده باشد.» (همو: ۲۴۱) البته نقش «مرغ» که ارتباطی تنگاتنگ با «روح» دارد، نه تنها در ایران باستان و در اسلام، بلکه در ادیان و مذاهب دیگر نیز نمود داشته است که یونانیان آن را Daimon یا نگاهبان روح درونی انسان می نامیدند، مصریان آن را ba یا بخشی از روح فرد می انگاشتند. به شکل پرنده ای با سر انسان بود و رومی ها آن را به مثابه genie یا همزاد انسان تکریم می کردند و در جوامع بدوی تر آن را روح محافظ حلول کرده در حیوان یا بت می دانستند. (همو: ۲۴۲)

### اسطوره کهن سیمرغ و ارتباط آن با ناخودآگاه جمعی یونگ

بنابر نظر یونگ می توان گفت این پرنده می تواند نماد «خود» باشد؛ زیرا وی در این باره می گوید: «خود» معمولاً به صورت یک حیوان نمادین نمود پیدا می کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن با محیط را نمادین می کند. (درست از همین روست که در اسطوره ها و افسانه های پریان با بی شمار حیوانات یاری دهنده برخورد می کنیم) رابطه «خود» با طبیعت پیرامون و حتی کیهان احتمالاً از این ناشی می شود که «اتم اصلی» روان ما به نحوی در بافت دنیای درونی و بیرونی مشارکت دارد و تمامی نمودهای عالی زندگی به گونه ای با تداوم زمان - مکان هماهنگ هستند... ناخودآگاه ما نیز به نحوی که کاملاً از فهم ما خارج است با محیط گرداگردمان، یعنی گروه اجتماعی که به آن تعلق داریم و با جامعه به طور کلی و فراسوی این همه با بعد مکان - زمان و تمامی طبیعت هماهنگ است. (همو: ۳۱۰ - ۳۱۱) «خود» همانند تمامی فرآیندهای درونی در نهایت مناسبات و روابط انسانی ما را راهبری می کند و به آن ها نظم می بخشد. (همو: ۳۳۳) هرچند اسطوره ها در جزئیات بسیار متفاوتند؛ هرچه بیش تر موشکافی کنیم، بیش تر متوجه می شویم که ساختارشان بسیار شبیه یکدیگر است و گرچه توسط گروه ها یا افرادی آفریده شده اند که هیچ گونه رابطه مستقیم فرهنگی با یکدیگر نداشته اند، همگی الگویی جهانی و مشابه دارند. (همو: ۱۶۱) انسان با گرایش طبیعی که به آفرینش نمادها دارد، به گونه ای ناخودآگاه اشیاء یا اشکال را تغییر می دهد (و بدین سان به آن ها اهمیت روانی بسیار مهمی می بخشد) تا حالتی مذهبی یا هنری به خود بگیرند. تاریخ ما که از گذشته بسیار دور همواره تنگاتنگ مذهب و هنر قرار داشته، نشان می دهد نمادها برای نیاکان ما پرمعنا بوده اند و آن ها را به هیجان می آورده اند. (همو: ۳۵۲) در این باره می توان گفت نماد پرنده، بخشی از ناخودآگاه جمعی ماست و کهن الگویی است که به گونه های





مختلف در سراسر دنیا نمود یافته است. در ایران بارزترین شکل آن همان سیمرغ است که البته در آثار هنری پیش از اسلام نیز به صورت پرنده‌ای ترکیبی نمود یافته است. مثلاً نشان سیمرغ<sup>۱</sup> نگاره‌ای است با ساختاری پیچیده؛ مرغی افسانه‌ای با دم طاووس، بدن عقاب و سر و پنجه‌های شیر. نشان سیمرغ در دوره ایران ساسانی، بر بسیاری از جاها و ظرف‌ها نقش بسته و شاید نشان رسمی شاهنشاهی ایران بوده باشد. نگاره‌های کشف شده بر بخش غربی دیوار افراسیاب، در شهر سمرقند، شاه یا شاهزاده‌ای را نمایش می‌دهند که همان طرح، همانند جامه خسرو پرویز بر دیوار طاق بستان، روی جامه‌اش نقش بسته است. پژوهش‌گر نگاره‌های دیوار افراسیاب، پروفیسور مارکوس موده، استاد انستیتوی باستان‌شناسی و هنر شرقی دانشگاه مارتین لوتر آلمان، در پژوهش خود یادآور شده که به دلیل وجود این نگاره بر پیکره خسرو بر طاق بستان ممکن نیست نشانی ساده بوده باشد. او همچنین شبیه بودن کلاه در این دو پیکره را دلیل دیگری بر مهم بودن شخصیت گمنام نقش بسته بر دیوار افراسیاب می‌داند و در ادامه به این نتیجه رسیده که نگاره سیمرغ، به احتمال بسیار پیکر یزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی را نشان می‌دهد؛ چون تاریخ تقریبی ساخت آن نگاره‌ها با سال‌های پایانی شاهنشاهی ساسانی منطبق است و همچنین از بین یکصد پیکره نقش بسته بر آن دیوار، تنها یک نفر جامه‌اش به این نشان آراسته است. جامه ابریشمی (یا کفتان) دیگری از پایان دوره ساسانی در موزه سرنوچی پاریس با همان نقش به نمایش گذاشته شده است. شماری تکه پارچه ابریشمی، کاشی‌ها و ظرف‌های سیمین و زرین آن دوران نیز، سیمرغ را در همان قالب و همان نقش نشان می‌دهند.

### اسطوره مدرن بشقاب پرنده

۱. در این بخش به بحث درباره پدیده بشقاب پرنده خواهیم پرداخت؛ اسطوره‌ای مدرن که دربر دارنده مفهوم رستگاری و نجات است.

۲. شایعات وجود بشقاب‌های پرنده، نخست با مشاهده موشک‌های<sup>۲</sup> اسرارآمیز، در سال‌های آخر جنگ در آسمان کشور سوئد (معروف بود که آن‌ها را روس‌ها ساخته و اختراع کرده‌اند) و نیز حرف‌هایی که درباره جنگنده‌های آتش‌زا<sup>۳</sup> در افواه افتاد، یعنی نوری که همراه

1. Senmurv.

2. Projectile.

3. foo fighters.



هوایماهای بمب افکن متفقین بر فراز آلمان، دیده می شد پدید آمد. سپس داستان هایی حاکی از مشاهده بشقاب های پرنده در ممالک متحده رواج یافت که گویی از زمانی ماجراجویانه به دست آمده اند. عدم امکان تعیین پایگاهی زمینی برای پرتاب این اشیا در آن دوران و ناتوانی در فهم یا توجیه ویژگی های فیزیکی آن ها، به سرعت موجب شد که منشأی ماورای زمینی برای آن اشیا اسرارآمیز قائل شوند. شایعه مورد نظر بر مضمون هجوم ماورای زمینیان چنگ انداخت و این گمان قوت گرفت که بشقاب های پرنده، ماشین هایی ساخته مردمانی هوشمند است که از جهانی دیگر، یعنی خارج از زمین می آیند و خود هدایت آن ها را بر عهده دارند. به طور کلی شایعه حاکی از این است که بشقاب های پرنده، به شکل عدسی (دوربین و ذره بین و دستگاه عکاسی) اند یا کشیده و دراز اندامند و به رنگ های گوناگون می درخشند. (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۸)

۳. باید توجه داشت که مشاهده بشقاب پرنده از اواخر دهه ۱۹۴۰ به ویژه در دهه ۱۹۵۰ گزارش شده است؛ دقیقاً زمانی که چند سالی پس از پایان جنگ جهانی دوم با شروع جنگ سرد و مسابقه تسلیحاتی شرق و غرب، سایه شوم جنگی به مراتب ویران گرتراز جنگ های جهانی پیشین بر اذهان مردم در غرب سنگینی می کرد. به دیگر سخن، بشقاب پرنده از هنگامی وارد فرهنگ عمومی مردم شد که جهان در انشاقی بزرگ به دو اردوگاه کشورهای سرمایه داری در غرب و کشورهای کمونیستی در شرق تقسیم شده بود. تنش های سیاسی ناشی از رقابت دو ابر قدرت برای کسب توانمندی های بیش تر در عرصه سلاح های هسته ای، موجب تقویت احساس ناامنی جمعی گردید و نیاز انسان به نیرویی رستگاری بخش که بتواند خطر تجزیه و انهدام را رفع کند، بیش تر شد. این نیاز را کهن الگوی نفس در ناخود آگاه جمعی ما می تواند به نحو مقتضی پاسخ گوید؛ کهن الگویی که نماد تمام عیارش ماندالا و شکل مدور بشقاب پرنده در آسمان است. به این ترتیب، گفتمان بشقاب پرنده حاصل فرافکنی هراس ها و نیازها و امیدهای انسان هایی است که در گریز از گسیختگی زندگی در عصر جدید، خدایان و الهگان و قهرمانان اسطوره های کهن را در هیئت موجوداتی از اقلیم های ناشناخته در فرهنگ خویش بازآفرینی می کنند تا شاید این نمادهای قدرت بتوانند به نحوی فوق بشری وضعیت موجود را به سمت بقا و بهروزی انسان تغییر دهند. (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۹۵ - ۱۹۶)

در جامعه غربی طی دو بیست سال اخیر، این فرد بوده که مقدم و اولی شمرده شده و لذت جویی حاکم بر آن جامعه از همین اصل سرچشمه گرفته است. به بیان دیگر، دانیل بل که بر گسیختگی میان فرهنگ و ساختارهای اجتماعی در جوامع پسا صنعتی تأکید می ورزد،

چون به اعتقادش، فعالیت اقتصادی تحت سلطهٔ عقلانیت کارکردی است و فعالیت‌های رمزی و فرهنگی ضدعقلانی و خردگریز شده‌اند و نهضت هیچ‌گرای (نهیلیست) مدرنیته نیز فرهنگی زاییده که جواب‌گوی هیچ پرسشی و برآورندهٔ هیچ نیازی نیست. (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰۶)

گفتنی است «زوال حس دینی، به پیدایی اسطوره‌ای نوآیین انجامیده و آن‌گاه فرهنگ و هنر و ادب آن اقوام، بر بنیان اسطورهٔ نو استوار گشته و نضج و قوام یافته است. منتهی در غالب موارد، اسطوره‌های نو (فی‌المثل اسطورهٔ پیشرفت و توسعهٔ نامحدود اقتصادی، اسطورهٔ حاکمیت مطلق علم یا سیاست) در اصل و گوهر از قماش همان اسطوره‌های قدیمند (مثلاً اسطورهٔ حاکمیت مطلق کلیسا) که نقاب تجدد به چهره بسته‌اند یا روزآمد شده‌اند و امروز هم «ایدئولوژی» جای اسطوره را گرفته است که در جهان دکارتی و تاریخی و صنعتی و مصرفی، خرافه به نظر می‌رسد، حال آن‌که آن دو، سر و ته یک کرباسند. اسطوره به وجود اصلی قدسی برای همه چیز باور دارد، مگر جامعهٔ امروزی به علم قداست نبخشیده است و چارهٔ همهٔ این نابسامانی‌ها را از آن نمی‌خواهد؟ مگر پیشرفت علم، آیندهٔ بهجت اثر و بهشت آیینی به بسیار کسان الهام نمی‌بخشد؟ طرفه آن‌که هر گاه چیزی از قداست افتاد، فرآیند قداست بخشی به چیزی دیگر آغاز می‌شود، چنان‌که گویی بشر بی‌کارمایه یا گوهر قداست، قادر به ادامهٔ زیست نیست. (همو: ۲۲۱)

گفتمان مربوط به بشقاب‌پرنده زمانی ابعاد پیچیده‌تری به خود گرفت که برخی از اشخاص مدعی دیدن بشقاب‌پرنده، همچنین ادعا کردند که سرنشینان این سفینه‌های پیشرفته، آن‌ها را برای مدتی ربوده و تحت آزمایش‌های علمی و پزشکی قرار داده‌اند و انواع فیلم‌های سینمایی و گزارش‌های روزنامه‌های جنجالی و برنامه‌های تلویزیونی در این باره گواه این مدعاست. پیداست تبدیل شدن بشقاب‌پرنده به موضوع مورد توجه عموم و نیز پیدایش انواع روایت‌های حیرت‌آور دربارهٔ برخورد با موجودات سایر سیارات، واجد چنان اهمیت فرهنگی‌ای بود که یونگ، در مقام تحلیل‌گر فرهنگ، نمی‌توانست به آن بی‌اعتنا بماند. در سال ۱۹۵۱ او در نامه‌ای خطاب به دوستی امریکایی نوشت: «این پدیده‌ها (انبوه گزارش‌های منعکس شده در مطبوعات دربارهٔ بشقاب‌پرنده) مرا به کلی متحیر کرده‌اند؛ چون هنوز نتوانسته‌ام با یقین کافی سردرآورم که آیا کل این قضیه یک شایعهٔ همراه با توهم فردی و عمومی است یا حقیقی محض!» همچنین یونگ در مقدمهٔ کتاب *بشقاب‌پرنده؛ اسطوره‌ای مدرن* اشاره می‌کند:

این پرسش همچنان باقی است که «آیا بشقاب‌پرنده واقعیت دارد یا حاصل

خیال‌پردازی است؟»

### ارتباط آن با ناخودآگاه جمعی یونگ

به استدلال یونگ، پاسخ گفتن به این پرسش مستلزم کنکاش در ابعاد ناپیدای روانی موضوع بشقاب‌پرنده است. او گزارش‌های مدعیان مشاهده بشقاب‌پرنده را «شایعاتی بر پایه تجلی و تجسم» می‌نامد و توضیح می‌دهد که این قبیل شایعات برخلاف شایعات معمولی ضرورتاً شالوده‌ای عاطفی دارند و به دیگر سخن، از تنشی عاطفی نشئت می‌گیرند. زمینه شکل‌گیری این تنش را باید در عقل‌باوری بی‌سروسامانی دانست که از عصر روشن‌گری دامن‌گیر بشر شد، یعنی از زمانی که ایمان آوردن انسان به اصالت تجربه باعث شد تا واقعیت متافیزیک و غیرمادی به امری موهوم تبدیل شود. پیدایش اسطوره‌ای مدرن به نام بشقاب‌پرنده حاکی از تباینی است که انسان زمانه ما ناخودآگاهانه بین تقلیل‌گرایی عقلانی و اصالت روح می‌بیند. این اسطوره مبین‌الگوی جدید در تفکر و شناخت است؛ الگویی که به فراخور مقتضیات عصر ما ماتریالیسم و عرفان را در هم می‌آمیزد تا تنش‌های عاطفی و نیازهای روحی ما را برطرف کند. به همین سبب است که اکثر مردم راغبند به وجود پدیده‌ای به نام بشقاب‌پرنده باور داشته باشند. روایت‌های مختلف فرود بشقاب‌پرنده، اسطوره‌ای مدرن برای نیل به رستگاری به وجود آورده است که به سبب ارائه تصویر پرهیبت از فناوری پیشرفته موجودات غیرزمینی، برای انسان برآمده از فرهنگ روشن‌گری و عقل‌باوری، مقبول جلوه می‌کند. به گفته یونگ، تصور آمدن یک منجی برخوردار از فناوری پیشرفته جهانی دیگر، با ساختارهای فکری انسان عصر جدید مطابقت دارد؛ زیرا «در وضعیت پرمخاطره دنیای امروز، مردم کم‌کم درمی‌یابند که همه وجوه زندگی در معرض خطر قرار دارد؛ لذا خیالات فرافکنی‌ساز ایشان از حیطة قدرت‌ها و سامان زمینی بالاتر می‌رود و به فضای میان ستارگان می‌رسد؛ یعنی همان افلاکی که زمانی منزلگاه خدایان، در مقام اربابان سرنوشت بود.»

در این اسطوره مدرن، انسان معاصر برای التیام گذاشتن بر دردهای روحی خویش، بشقاب‌پرنده و موجودات غیرزمینی را ناخودآگاهانه تجلی و تجسم فرشتگانی می‌پندارد که از آسمان برای رستگاری او نازل شده‌اند. این اسطوره که به هزاران شکل در نوع ادبی موسوم به داستان‌های علمی-تخیلی بازتاب یافته است، هم راه‌گریزی برای اجتناب از رویارویی با خطر نابودی جهان ارائه می‌دهد و هم این‌که به سبب محاط کردن خود در اسطوره گسترده‌تری به نام علم و فناوری با گرایش عقل‌باورانه انسان سازگار به نظر می‌آید. رستگاری در پایان هر چرخه هزار ساله از تاریخ، از دیرباز وجود داشته است. نشانه‌های این اسطوره



باستانی را در ارتباط با دنیای ماورای نوسنگی و هم در کتاب‌های مقدس ادیان مختلف می‌توان یافت. بدین ترتیب، کهن‌الگوی رستگاری که در ضمیر ناخودآگاه همه انسان‌ها وجود دارد، در شکل امروزی‌اش به صورت برساخته‌ای فناورانه بروز می‌کند. از آن‌جا که به قول یونگ «انسان عصر جدید هر موضوعی را که ظاهراً فناورانه باشد به راحتی می‌پذیرد»، در نسخه جدید این اسطوره، مضمون کهن‌الگویی «رستگاری به مدد نیروهای آسمانی» به شکلی سازگار با ذهنیت انسان عصر جدید، دوباره جلوه می‌کند. (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۹۲ - ۱۹۳)

انتظار فرارسیدن آخرالزمان و وقوع ملاحم پایان جهان در غرب فراگیر شده است. خیال‌بافی‌های علمی و نوشته‌ها و فیلم‌های مکاشفاتی<sup>۱</sup> که آمیزه‌ای از جبری‌گری و قدرگروی و آینده‌نگری رایج در مطبوعاتند، به سان تیت‌لیو<sup>۲</sup> (۵۹ یا ۶۹ پیش از میلاد تا ۱۷ پس از میلاد) که سقوط روم را پیش‌بینی کرد، از افول غرب خبر می‌دهند. امروزه طاعون خانمان سوز، بمب اتم و انفجار هسته‌ای است و عواقب جنگ بیوشیمیایی و هسته‌ای از یک سو و ملاحم موصوف در مکاشفات یوحنا از سوی دیگر، چون دو کپه ترازو موازنه می‌زنند. (زرین‌کوب، ۱۳۵۴: ۶۳)

از این رو امید به «ناکجاآباد»، در عین حال، جریانی سیاسی و دینی یا نوعی مذهب سیاسی است. چون ایمان قلبی به کسب قدرت علیه جامعه «فاسد» و «تباه»، حاکی از «راز و رمز انتظاری وجدآمیز» است و قومی که می‌خواهد با همت و غیرت، آرمان‌شهر بنیاد کند، قومی «برگزیده»، «خیرالاقوام» و تافته‌ای جدا بافته است و رهبرش، شاه فرزانه یا مردی برتر از همه عقلا و عرفا و عاشقان خداست یا قائد و پیشوایی صاحب کرامات. (ستاری، ۱۳۷۶: ۲۲۷)

در واقع اسطوره بشقاب‌پرنده به نوعی منجی‌طلبی از ناکجاآبادی است؛ طلب منجی مصلحی که مدینه‌ای فاضله بنا کند. شاید از همین روست که چون آدمی که دیگر جایی در روی زمین برایش ناشناخته نیست به مرجع اصلی خود و نیروهای آسمانی نظر کرده و به مدد اسطوره علم انتظار منجی با تکنولوژی پیشرفته‌تر از آسمان طالب است تا از ناکجاآبادی به سوی زمینیان بحران زده آمده و آنان را از خطر نابودی و زوال، نجات بخشد. در حقیقت منجی ظهور می‌کند تا حقیقت آرمان‌شهر یا یوتوپیا را به واقعیت پیوندد و صلح و یگانگی ایجاد کند.

به طور کلی، می‌توان گفت نمادهای قهرمانی<sup>۳</sup> زمانی بروز می‌کنند که من خویشتن نیاز به

1. Apocalyptique.

2. Tite live

۳. نگارنده معتقد است بشقاب‌پرنده صورتی دیگر از قهرمان پیشرفته امروزی در قالب اسطوره نجات بخش منجی است؛



تقویت بیش تر داشته باشد؛ یعنی هنگامی که خودآگاه برای کاری که خود به تنهایی یا دست کم بدون یاری منابع نیرویی که در ناخودآگاه است نمی تواند انجام دهد، به ناخودآگاه نیاز پیدا می کند. (همو: ۱۸۱)

در این گونه موارد ناخودآگاه، مواد کهن الگویی را به کار می گیرد. شاید برخی معترض شوند که بیش تر تحلیل یونگ از بشقاب پرنده در مورد خواب ها یا آثار هنری بوده و از این رو نمی توان مبنای ثابت و دقیق علمی بر آن قرار داد. اما نکته همین جاست که شباهت های میان اسطوره های قدیم و وقایعی که در خواب های انسان امروزی بروز می کند، نه تصادفی هستند و نه بی اهمیت. همان گونه که اشاره شد اسطوره و خواب هر دو از ناخودآگاه برآمده و هر دو از زبان نماد یاری می جویند؛ چون این ناخودآگاه است که بی پرده سخن نمی گوید، ضمناً بروز و تکرار، از ویژگی های هر دو اسطوره و خواب است و طبق تحلیل های یونگ این تکرار شدن خود پیمای مهم دربر دارد. حال اگر این رخدادها در بین افراد یک جامعه بروز نمایند دیگر از محدوده شخصی یا فردی بودن رویداد بیرون می آیند و همگانی می شوند. این جاست که پای ناخودآگاه جمعی به میان می آید. گویا نیروهای کهن الگوی درون به مدد نیروهای بیرونی برای رستاخیز به پا خاسته اند. در باب اسطوره مدرن بشقاب پرنده که در واقع بازآفرینی اسطوره امروزی منجی در غرب است باید در نظر داشت که این اسطوره در واقع اسطوره ای «نیمه تاریخی - نیمه اسطوره ای» است. در این باره دکتر کزازی معتقد است: جز در آشفتگی های بزرگ تاریخی و بحران ها، روند اسطوره ای شدن تاریخ، آرام آرام انجام می پذیرد و پدیده هایی که بخت آن را داشته اند که به قلمرو اسطوره برسند، اندک اندک از تاریخ می گسلند و با گسستن از زمان و بی مکان شدن، سرانجام به نمادهای اسطوره ای دیگرگون می شوند. در این میان به پدیده هایی باز برمی خوریم که زمان و مکان به یک بارگی در آن ها فراموش نشده است، به گونه ای که می توان زمان و مکانشان را گمان زد؛ این پدیده هایی که ما در اسطوره های دینی می بینیم از این گونه اند. (کزازی، ۱۳۷۲: ۵۸)

یونگ در پرتوافشانی بر ابعاد اسطوره ای موضوع بشقاب پرنده به این نکته توجه می کند که بنا به گفته همه کسانی که مدعی مشاهده بشقاب پرنده شده اند، شکل ظاهری این پدیده مدور است. یونگ این پرسش را مطرح می کند که این شکل هندسی مبین چه دلالت های ناخودآگاهانه ای می تواند باشد. وی در کتاب *فرهنگ روان شناسی تحلیلی* متذکر می شود که

چون قهرمان اسطوره بر اهریمن پیروز می شود.

دایره نماد تمامیت است و حدوث آن در رؤیا و اسطوره و قصه‌های پریان اشارتی به وحدت جویی نفس دارد. از نظر او، مدور بودن شکل ظاهری بشقاب‌پرنده همتایی برای «ماندالا» یا نماد باستانی تمامیت و کمال است. ماندالا واژه‌ای سانسکریت مرکب از ریشه «ماندا» به معنای «ذات» یا «جوهر» و پسوند «لا» به معنای «ظرف» یا «دربردارنده» است. این واژه همچنین به معنای دایره است و نماد کمال و ارتباط تلقی می‌شود. ماندالا نموداری هندسی به شکل یک دایره است که سایر اشکال هندسی را در خود محاط کرده و به خواب دیده شدن آن، از نظر یونگ میئن از هم‌گسیختگی و نیاز به یک‌پارچگی و تمامیت است. به عبارتی، ماندالا نشان دهنده وحدت عالم صغیر و عالم کبیر یا یگانگی و هماهنگی ذهن (نفس، دنیای درون) و عین (دنیای برون) است. به اعتقاد یونگ، از هم‌گسیختگی زندگی در دنیای مدرن، نیاز جمعی و ناخودآگاهانه انسان‌های جامعه معاصر به یک‌پارچگی را تشدید کرده است. (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۹۵)

در میان جلوه‌های اساطیری «خود»، اغلب تصویر چهارگوشه جهان را مشاهده می‌کنیم و در بسیاری از تصویرها «انسان بزرگ» را می‌بینیم که در میان یک دایره چهارقسمتی قرار گرفته است. یونگ برای نشان دادن چنین ساختاری از کلمه هندی ماندالا (دایره جادویی) بهره گرفته است. کلمه‌ای که معرف نمادین هسته اصلی روان است و جوهر آن بر ما معلوم نیست. (یونگ، ۱۳۸۲: ۳۲۲) تماشای ماندالا برای دستیابی به آرامش است و این‌که زندگی مفهوم و نظم خود را باز یابد. (همو: ۳۲۳)

بنا به نظر یونگ هر موجود بشری اساساً دارای احساس تمامیت، یعنی احساسی بسیار قوی و بسیار کامل از خود است. از همین «خود»، یعنی تمامیت روانی است که روند رشد فرد، خودآگاه فردیت یافته «من» تراوش می‌کند. وی در کتاب *انسان در راه کشف روح خود* می‌گوید: «خود» ... با «من» متفاوت است. «خود» تمامیت روانی ماست و از خودآگاهی و اقیانوس بی‌کران روح نشئت می‌گیرد. (همو: ۱۹۲)

این بروز نمادین نیروی رستگاری (منجی) در هیئت بشقاب‌پرنده و در قالب نماد ماندالا و دایره که ریشه در ناخودآگاه بشری دارد چندان عجیب و باورناپذیر نیست؛ زیرا زبان ناخودآگاه زبانی نمادین است. مثلاً خود مسیح عَلَيْهِ السَّلَام هم از نظر نمادین به صورت بره خداوند، یا ماهی تجسم یافته است. البته به صورت مار ستایش برانگیز روی چلپا، شیر و در مواردی نادر، اسب شاخ‌دار هم مجسم شده است. تخصیص این حیوانات به مسیح نشان می‌دهد که حتی پسر خدا (تجسم والای انسان) نیز همان قدر به طبیعت حیوانی خود نیاز دارد که به طبیعت

روحانی خود. بنابراین هر آن چه مادون انسانی و مافوق انسانی است بخشی از الوهیت است. فراوانی نماد حیوانات در میان ادیان و هنرهای تمامی دوران تنها بیانگر اهمیت نماد نیست، بلکه نشان می‌دهد تا چه اندازه‌ای برای انسان مهم است تا با محتوای روانی نماد درآمیزد. البته اگر «حیوان» درون انسان - که روان‌گریزی وی است - تشخیص داده نشود و با زندگی فرد درنیامیزد، ممکن است خطرناک شود. گزینه اساس طبیعت انسان است. (همو: ۳۶۳)

بنابر آن چه ارائه شد، انسان به‌طور غریزی به دنبال کمال و نهایتاً آرامش است و در شرایط گوناگون از طریق نمادهای کهن‌الگوی ناخودآگاه خویش نیازهای خود را فرافکنی می‌نماید؛ نمادهایی که هرگاه جهانی است از ناخودآگاه جمعی سر برون می‌آورند.

### نتیجه

در جهان ما مناسبات اجتماعی، تپش‌آلود و پرکشاکش است و به همین جهت پیمان‌بندی‌ها و گزینش‌ها و چاره‌جویی‌های سیاسی مختلف و گاه متضادی را ایجاد می‌کند و در نتیجه وحدت جامع و شامل یا فراگیر یا هویت واحد جامعه، به مخاطره می‌افتد و حتی گاهی از هم می‌پاشد و آن‌گاه وابستگی و پای‌بندی به اصول مشترک، به فرقه‌بازی و دسته‌بندی تبدیل می‌شود. بدین‌گونه تزلزل هویت‌های وحدت‌بخش سنتی و خاصه از مقوله اخلاقی و دینی، بحران‌های حاد می‌آفریند و متأسفانه امروزه، منطق تکنوکراتیک مصرف‌انبوه است که آدم‌ها را به جنبش و تکاپو وامی‌دارد. از این رو بسیاری از چاره‌اندیشان و اهل تدبیر می‌کوشند با سلاح ایدئولوژی به مصاف این دیو تفرقه‌افکن بشتابند و تردیدی نیست که دیانت، قدرت‌مندترین ایدئولوژی وحدت‌بخش به شمار می‌رود. از این رو بعید است که دست‌کم در جهان سوم، هم‌اکنون دوران «پایان ایدئولوژی‌ها» بنا به تصور دانیل بل، فرا رسیده باشد و فی‌المثل سیاست «عدم تعهد» تنها راه برون‌رفت منطقی از بن‌بست به شمار آید؛ خاصه وقتی که می‌بینیم حتی نهضت‌های ملی‌گرای زمانه نیز (از جمله در اروپا) آب و رنگ و صبغه و چاشنی قومی و دینی و عقیدتی دارند. از این رو بعضی از اندیش‌مندان و حاکمان، دست به دامان دیانت و عالم قداست می‌شوند تا از سقوط در هاویه بحران هویت احتراز جویند. بنابراین طرد و رد بت‌های مقدس کهن که غالباً از جمله پی‌آمدهای رفاه و نعمت نسبی در جامعه‌ای متحول و مصرفی است، همواره قطعی و برگشت‌ناپذیر نیست و در تاریخ مدنیت و فرهنگ بسیاری اقوام مشاهده شده است که زوال حس دینی، به پیدایی اسطوره‌ای نوآیین انجامیده و آن‌گاه فرهنگ و هنر و ادب آن اقوام، بر بنیان اسطوره‌نو استوار





گشته و نضج و قوام یافته است. (ستاری، ۱۳۷۶: ۲۲۰ - ۲۲۱)

هر بنایی خواه مذهبی یا غیر مذهبی که بر مبنای طرح ماندالا ساخته شده باشد فرافکنی تصویر کهن الگویی از ناخودآگاه به جهان خارج است. این گونه چیزها ابداع نمی شوند و باید دوباره از ژرفای فراموش شده بیرون آیند تا ژرفترین مکاشفه های خودآگاه و والاترین مکاشفه های روح را بیان کنند و بدین ترتیب ویژگی یگانه خودآگاه امروزی را با گذشته هزاران ساله بشری پیوند دهند. (همو: ۳۷۱) با توجه بدان چه گفته شد بشر چه در شرق کره زمین زندگی کند و چه در غرب آن، از ناخودآگاه خود بی نیاز نیست و اهمیت مسئله آن جا روشن می شود که سخن از نیازی غریزی و فطری به میان آید، یعنی چیزی که در همه انبای بشر مشترک است در این هنگام نمادهای کهن الگوی ناخودآگاه جمعی هر قوم و اقلیتی متناسب با شرایط جامعه خویش یا در قالب سیمرغ یا ماندالا یا بشقاب پرنده در هر زمان و مکانی از مازهای ناخودآگاه جمعی سر برون می آورد تا بشر بحران زده را چونان منجی حیات بخشی یاری کند و این حس را که هنوز امید هست در او جانی تازه بخشد؛ زیرا «ارزش های اسطوره ای هنوز در ناخودآگاه ما زنده است و بسیاری از سازوکارهای روانی و رفتارهای ما را رقم می زند. ما با این ارزش ها بی آن که خود بخواییم و بدانیم، می زییم.» (کزازی، ۱۳۷۲: ۲۰۱)

نکته دیگر این که در این نوشتار بین سیمرغ و بشقاب پرنده ارتباطی قائل شده ایم؛ چون هر دو در قالب اسطوره و در زبان رمزی متجلی شده اند و هر دو از آسمان ظاهر می شوند که به نوعی جایگاه فرشتگان، خدا و خدایان است و هر دو ویژگی های اصلی اسطوره (بی زمان و بی مکان بودن) را دارا بوده اند. هر دو منجی بوده و در شرایط سخت و بحرانی به داد بشر رسیده و هر دو خاصیت درمانی و رمزگونه دارند و هر دو حاصل ناخودآگاه جمعی ذهن بشرند؛ چون در نهایت ارائه کننده نماد کهن الگوی منجی بوده که به دلیل کارویژه اسطوره مدام تکرار می شوند؛ چرا که نماینده نیاز فطری بشرند و مخصوص زمان و مکان خاصی نیستند، با این تفاوت که اولی در عهد کهن تر و دومی در عهد مدرن پدید آمده اند؛ چون تصاویری جهان شمول در ناخودآگاه بشری بوده و این تصاویر یا کهن الگوها در قالب اساطیر سیمرغ و بشقاب پرنده نمود یافته اند. این امر بیانگر نیاز غریزی و فطری بشر به آسایش و آرامش است که از اهمیتی بنیادین برخوردار بوده و این صلح و آسایش ممکن نمی گردد، مگر به واسطه یک منجی جهانی. افزون بر این مطلب که بحث منجی جزء آرکی تایپ ها و خاطره های ازلی است، ریشه در مباحث اعتقادی و کلامی نیز دارد و ادیان از حیث اعتقادی به آن باور دارند. اما از آن جا که ضمیر ناخودآگاه جمعی ریشه در شخصیت انسان دارد، از این رو انسان ها و جوامع،

حتی به مباحث اعتقادی و کلامی خود نیز جنبه اسطوره‌ای می‌بخشند، یا به تعبیر دیگر، اسطوره‌گرایی منافات با حقانیت موضوعات کلامی و مذهبی ندارد و این‌گونه نیست که اگر به بحثی واقعی جنبه اسطوره‌ای می‌بخشیم، این بدین معنا باشد که می‌خواهیم در حقانیت و صدق مذهبی آن مسئله شک ورزیم، بلکه نگاه به یک موضوع از جنبه مذهبی و اعتقادی منزلت خود را دارد و نگاه به مسئله از جنبه روان‌شناختی، جایگاه خود را دارد و بحث ضمیر ناخودآگاه فردی و جمعی بیش‌تر از جنبه روان‌شناختی است. به نظر می‌رسد تفکیک و یادآوری به جدایی این دو مسئله، این شبهه را از ذهن خواننده می‌زداید که مسئله منجی‌گرایی را که در دوره معاصر مورد توجه قرار گرفته است، تنها امری موهوم یا برگرفته از نیازهای روان‌شناختی نداند؛ بلکه می‌توان مسئله‌ای کلامی را تصور نمود که از جهت متون دینی دارای صدق و حقانیت است، اما از جنبه روان‌شناختی به‌گونه‌ای دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد. همان‌طور که از جهت کلامی شخصیت امام حسین و حضرت ابوالفضل علیهما السلام جزء واقعیت‌های تاریخی است و در واقعیت تاریخی این قدیسان نمی‌توان تردید نمود، اما انسان‌ها می‌کوشند به این واقعیت‌ها، جنبه اسطوره‌ای بخشدند و در توصیف آنان پا را از واقعیت فراتر می‌گذارند و در احوال حماسی این قدیسان، خاطره‌های ازلی خود را فراقینی می‌کنند و گاه سخنان ناروایی درباره آنان می‌گویند که جنبه حماسی و اسطوره‌ای دارد، به طوری که این زیادگویی‌های اسطوره‌ای موجب شده است که اندیشمندی همچون شهید مطهری به نوشتن کتابی چون *تحریف‌ات عاشورا* بپردازد و مرز میان واقعیت قدیسان و جنبه حماسی و اسطوره‌ای را گوشزد نماید که در واقع تلاشی در تفکیک میان واقعیت کلامی مسئله و جنبه‌های روان‌شناختی به آن است.

فعالیت هنرمندان دینی در طول تاریخ هنر که همواره بر اساس همین خاطره‌های ازلی، وقتی قدیسان خود را به تصویر می‌کشیدند، تلاش می‌نمودند تا بهترین چهره را برای آنان بکشند، از همین سنخ است و روحیه آرمان‌گرایی یا نگارگری آرمانی همواره ریشه در همین آرکی‌تایپ‌ها دارد.

## منابع

۱. پاینده، حسین، *نقد ادبی و دموکراسی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۲. پورد اوود، ابراهیم، *بیستها*، تهران، نشر طهوری، ۱۳۴۷ ش.
۳. داد، سیما، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۲ ش.
۴. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ و ترازو*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
۵. ستاری، جلال، *اسطوره در جهان امروز*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶ ش.
۶. سهروردی، شهاب الدین، *عقل سرخ*، کرمان، انتشارات ولی، ۱۳۶۶ ش.
۷. شاملو، سعید، *مکتبها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت*، تهران، نشر رشد، چاپ هشتم، ۱۳۸۲ ش.
۸. شایگان، داریوش، *بت‌های ذهنی و خاطره‌انگیزی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۹. فردوسی، ابولقاسم، *شاهنامه*، تهران، نشر قطره، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. کزازی، میرجلال الدین، *رؤیا، حماسه و اسطوره*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. نیری، محمدیوسف، «سیمرغ در جلوه‌های عام و خاص» *مجله علوم اجتماعی و انسانی*، دوره ۲۵، ش ۳، ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی، شیراز، دانشگاه شیراز، پاییز ۱۳۸۵ ش.
۱۳. نیشابوری، عطار، *منطق الطیر*، تهران، نشر سوره مهر، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. یونگ، کارل گوستاو، *اسطوره‌ای نو (نشانه‌هایی در آسمان)*، ترجمه: جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. \_\_\_\_\_، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: دکتر محمود سلطانی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. \_\_\_\_\_، *تحلیل رؤیا*، ترجمه رضا رضایی، تهران، انتشارات افکار، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.

17. www.tebyan.com



## برگ اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ: .....

### مشخصات مشترک

نام: ..... نام خانوادگی: ..... میزان تحصیلات: .....  
سال تولد: ..... شغل: ..... تعداد درخواستی از هر شماره: .....  
شروع اشتراک از شماره: ..... نشانی: .....  
.....  
..... کدپستی ده رقمی: .....  
تلفن ثابت با کد: ..... تلفن همراه: .....

### این قسمت توسط امور پخش تکمیل می‌گردد

شماره اشتراک: ..... وضعیت اشتراک: ..... یکساله  شش ماهه   
از شماره: ..... تا شماره: ..... شماره و تاریخ ثبت: .....  
شماره فیش بانکی: ..... مبلغ پرداختی: ..... شیوه ارسال: عادی  سفارشی

### یادآوری

نشریه مشرق موعود به صورت فصلنامه در اختیاران قرار می‌گیرد. لطفاً برای چگونگی اشتراک نشریه به موارد زیر توجه فرمایید:

- بهای اشتراک چهار شماره نشریه با احتساب هزینه پست سفارشی ۷۰۰۰ تومان است.
- بهای اشتراک به حساب شماره ۳۱۴۳۴۴۸۴۴۸ نزد بانک ملت، حساب جام (قابل پرداخت در تمامی شعب سراسر کشور) به نام مؤسسه آینده روشن واریز شود.
- اصل فیش بانکی مبلغ واریزی را همراه برگ اشتراک به وسیله پست به نشانی: قم، خیابان صفاییه، کوچه ۲۳، پلاک ۵، مؤسسه آینده روشن، امور پخش محصولات ارسال نمایید.
- لطفاً بر روی فیش بانکی نام و نام خانوادگی خود (یا مشترک مورد نظر) را ذکر فرمایید.
- پس از گذشت یک‌ماه از زمان ارسال برگ اشتراک به مؤسسه در صورت نرسیدن مجله با شماره تلفن ۰۲۵۱ - ۷۸۴۰۹۰۲ تماس حاصل فرمایید.
- لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، به مؤسسه (امور پخش محصولات) اطلاع دهید.
- استفاده از کپی برگ اشتراک مانعی ندارد.



## **Belief in the Savior, based on the "collective unconscious" of Jung; An analogy with the epic of Ancient Phoenix in the East (Iran) and Modern western flying saucers as saviors (the United States)**

**Dr. Seyed Razi Moosavi Gilani<sup>1</sup>  
Maryam Molavi<sup>2</sup>**

### **Abstract**

This article, compares "Belief in a saviour" with the old Phoenix epic (as Saviour) in the East (Iran) and links it with the modern epic of flying saucers (as Saviour) in the West (United states of America) through the concept of the collective unconscious of Jung and explains it based on old pattern of redemption.

At first, we survey collective unconscious of Jung, meaning of epic, old patterns and instinct from Jung's point of view. Secondly, we study the history of the epic of Ancient Phoenix and its evolution in the East (Iran) and its relation with collective unconscious on the basis on analytical psychology of Jung and finally, we ensure the link and commonalities between Ancient Phoenix and flying saucers and commonalities with the concept of collective unconscious. This all will lead us to the redemption issue that will be expressed in the form of believing in a Saviour.

### **Keywords**

Jung, collective unconscious, myth, ancient pattern, instinct, symbols and dreams, Phoenix, Flying saucers, Saviour.

---

1. Assistant Professor and Faculty Member of Adyan University  
2. of Allameh Tabatabaai University M.A

## **The role of believing in absence in the dynamism of scientific and intellectual life of the Shiites in the third and fourth centuries**

Amir Mohsen Erfan <sup>1</sup>

### **Abstract**

The background topics such as what and why always come with the issue of absence in a strong link. The believers are not the only people who are concerned and this is not limited only to the students of religious studies to do the inquiry, but everyone who is interested in history is inevitably grappled with the issue at some point.

The representation of such beliefs is not the same in quality or quantity in all Islamic sects and it is more in Twelver Shiites. In the field of scientific and intellectual consequences of the absence the Imamate in Shiism requires deep reflection and dynamism. This article is a review of how Shiites in the third and fourth centuries developed these thoughts. The author's comments in response to why of this issue, paints a different picture of Mahdism which existed in the Shiite scholars. The findings of study are also stated one by one.

### **Keywords**

Absence, Maddism, Minor absence, Major absence, The rule of favor, Ijtihad.

*Abstract*

9

---

1. Faculty Member Bright Future Institute (Institute Mahdism) Qom



## Islamic Revolution, the project of globalization and the issue of Mahdism

Dr. Morteza Shiroudi <sup>1</sup>

### Abstract

Many countries have problems with globalization because globalization means development of American economy, culture and politics in the world. It can not be denied that globalization creates opportunities, but the opportunities comparing with the problems are small and insignificant. In other words, globalization is unconditional competition in the world for higher-income and rich countries to gain from poor countries, which brings with it more poverty. Thus, Fidel Castro, the Cuban Revolution leader said: "Globalization leads to hunger, disease and helplessness" and the western thinker, James Graph says that the globalization does not put on the human face, it does have a Satanic face.

Now, What are the adverse effects of globalization on the face of Islamic Revolution and the Islamic Republic has emerged from it? The relationship between the Islamic Revolution and globalization and the vulnerabilities of it and the issue of Mahdism in it can be traced? The author believes that the approach to Mahdism can prevent the damage of globalization on Iran.

### Keywords

Iran's Islamic Revolution, globalization, Mahdism and America.

---

1. Faculty Member of Tahqiqat Eslami Institute Qom

## **Foreign policy of the theocratic government with emphasis on the implications and expected reservation**

**Dr. Askar Dirbaz**<sup>1</sup>  
**Masoud Sadeghi**<sup>2</sup>

### **Abstract**

With the advent of government in the modern concept of it, the possibility or impossibility of existence of a religious government became only a part of the theoretical discussion to allow the emergence of modern science of politics. On the other hand, The Shiism in general and a religious Shiite government in particular cannot be silent and indifferent to the issues of waiting and rational reservation and its teachings should be related to these principles.

Hence it is necessary in the various attempts for theorising the religious government, a new heading for this be determined in regards to their impacts. In this paper, for better accuracy and ease of discussion, only one issue of "foreign policy" is focused among the different aspects of government, and among its views on waiting and the reservation, only "Social aspects", are to be considered. After exploring the meaning and possibility of such government, one of these governing strategies which seems reasonable and appropriate is proposed.

### **Keywords**

Waiting for the savior, rational reservation, a religious government, foreign policy.

*Abstract*

7

---

1. Assistant Professor of Qom University  
2. M.A of Qom University

## Meeting with Imam of the time and the Letter given to Ali ibn Mohammad Samori

Dr. Javad Jafari<sup>1</sup>

### Abstract

One of the important topics in the discussion of Mahdism is Viewing the Imam who is in occultation. One issue raised is the meeting with the Imam from the beginning like his birthplace. This issue of meeting is not totally rejected on his absence from the point of view of most famous scholars of Shiism.

One of the contentious issues was the alleged letter given by Imam to Samori as the 4th fourth Nayeb (representative) which in this article will be shown to have a weak basis.

The letter issued by Imam to Ali ibn Muhammad Samori is for the late Vice-quarter is not evidence for the meetings with Imam. The study also discusses the implications of this document and this document will prove to be weak and has no authority to invoke the meetings. Upon the acceptance of its authority, and the meeting discussed has implications, and the letter was not all to be included. The letter implies accepting credit and also having meetings. The exception is our acceptance of such letter, then we can say the letter is a single story and cannot make sure of existence of such meetings with no other resistance. If the other documents are valid and have meetings is contradictory to the letter, the meetings are preferred to be creditable due to the multitude of meetings and the existence of such meetings will be proved.

### Key words

letter of Ali ibn Mohammad samori, meeting of the Imam in age of occultation, meeting, viewing of Imam, claiming of meeting, mahdism.

---

1. Faculty Member Bright Future Institute (Institute Mahdism) Qom.

## Analysis of the Imamate of Imam Mahdi from the perspective of Fariqain

Dr. Fathollah Njarzadgan<sup>1</sup>  
Mahdi Shahmoradi<sup>2</sup>

### Abstract

The issue of rank and rating Imam Mahdi in the process of discovering his personality is beyond the rank of the other Imams. The rank of him is prophetic mission. This is evidenced in the verse of Imamate in Abraham's method of following and also in Jesus method in the era of return.

Understanding the Hadith of Hazrat Mahdi that says "whoever dies without knowing his Imam has died like a death in the ignorance era" and sayings like that, which are quoted in Fariqain infinitives, are profound and realistic sense.

**Keywords:** Imam, Imam Mehdi, prophecy, catching verse of Jesus.

\* \* \*

## Problems and barriers to waiting (for the savior)

Dr. Reza Ali Noruzi<sup>3</sup>  
Dr. Mohammad Najafi<sup>4</sup>  
Fatemeh Hashemi<sup>5</sup>

### Abstract

This article explores the obstacles and challenges of waiting for the Imam and savior. We used a descriptive analytic method based on a library study.

These obstacles include the inaccessibility of mind, getting accustomed to the conditions (status quo), the threat to the personal benefits, haste, indulgence, growing a negative attitude to expecting, lack of intellectual growth and knowledge of the problems associated with waiting for the savior Imam. The latter are like pests in the ambush for the product of awaiting mentioned in this article, that include saviorism, meeting claims, apocalypse, which are accounts of the truth created by the exaggerated love and (extreme) immaterialism. The results of studies and surveys regarding such deviations and the dysfunction of such a great concept is rooted in some thoughts and narrations that can be seen in views and actions of some religious leaders and also caused by theoretical or functional misinterpretation of followers who believe in this great event. In conclusion, some ideas in order to refine the community in these respects has been proposed.

**Keywords:** Wait, awaiting, Final Imam of the time, the obstacles, education, barriers

---

1. Tehran University, Qom Campus 1. Professor of  
2. M.A of Quranic Education of Tehran University, Qom Campus  
3. Assistant Professor of Isfahan University  
4. Assistant Professor of Isfahan University  
5. M.A of Isfahan University.

after the brackets and according to the following order: Name Author, Year Book publication, page. Such as: (Naamani, 1408: 253). Citation approach to multi-volume books are also as the following: (House, 1403: C 52, 174). In Hadith books 'section' and 'Hadith' may also be added and is mentioned in this form: (... , b 4, h 9). Citing journals is also like book publications and first the author's surname, then the publication year of the journal, and finally the page number should be cited. Also, in citing from the Quran, only the Surah name and Verse number comes in this way: (Anbia': 105)

2. References at the end of the article comes in the following order:

For referring to the details of Books: Author surname, Author forename, article title, book title, whether correction or translation or research: Name of the editor or researcher or translator, city of publication, publisher, print version, the year of publication.

Referring to journals: Author surname, Author forename, "article title", journal title, number, place of publication, organization or institution responsible for publishing, release date.

### **C) Notes:**

1. Opinions contained in papers are not necessarily representative of the views of its Journal and are responsibility to the writer(s).

2. The journal reserves the right for editing, summarization, acceptance or rejection of the articles.

3. Article submissions are not posted back in any way and authors are advised to provide copies of their paper before submitting.

4. Referring to this Journal is permitted with proper citation.

5. Ideas of thinkers to improve the quality journal are welcome.

Journal entitled "PROMISED ORIENT" welcomes research papers from seminary and university professors related to the subjects of Mahdism with following approaches: the Quran and Hadith, Theology and Mysticism, History, Educational sciences, Psychology, Law and Political studies, Sociology, Religions, Cults (deviant sects), Art, Futuristic research, Promised Art welcomes.

## **Article Submission Guidelines**

### **A) Composing and submission conditions**

1. The submitted article should not be submitted simultaneously to other publications or previously published in other journals.
2. Topics should be directly related to discussions about Mahdism.
3. The content of the article should be research-based original (problem-based and innovative).
4. The author of the article should have either a PhD or level four in seminary degree or should have benefitted from personal supervision equivalent to these conditions.
5. Paper must be 15 to 25 page A4 format and typeset in MsWord file and be submitted to the office both in print and electronically.
6. Structure of the article should contain the following: Title of the article (should reflect the content of articles and be as concise as possible), Abstract (Farsi and English Abstracts, at least one hundred up to two hundred words), Keywords (about seven words after the abstract), Introduction, Statement of the Problem and the rationale issue, Research question or Hypothesis, Methodology, Data, Detailed discussions, Conclusion and Suggestions, References (in alphabetical order by author surname.)
7. Abstract of the paper should contain, research methods, problems and research results.
8. Provide the full postal address, contact number, e-mail of the author or authors, academic degree (Ph.D. or academic orientation ...), area of study (Quranic sciences, or ...), academic rank (Professor, Associate professor ...) and nomination of corresponding author is required.

### **B) The citation method to the references in text and the end of the article**

1. Article citation method must be APA (in-text) and insertion of footers should be avoided. Citation to books and periodicals in the text should be

## **Index**

**5\ Analysis of the Imamate of Imam Mahdi from the perspective of Fariqain**

*Dr. Fathollah Njarzadgan, Mahdi Shahmoradi*

**29\ Problems and barriers to waiting (for the savior)**

*Dr. Reza Ali Noruzi, Dr. Mohammad Najafi, Fatemeh Hashemi*

**53\ Meeting with Imam of the time and the Letter given to Ali ibn Mohammad Samori**

*Dr. Javad Jafari*

**81\ Foreign policy of the theocratic government with emphasis on the implications and expected reservation**

*Dr. Askar Dirbaz, Masoud Sadeghi*

**97\ Islamic Revolution, the project of globalization and the issue of Mahdism**

*Dr. Morteza Shiroudi*

**121\ The role of believing in absence in the dynamism of scientific and intellectual life of the Shiites in the third and fourth centuries**

*Amir Mohsen Erfan*

**143\ Belief in the Savior, based on the "collective unconscious" of Jung; An analogy with the epic of Ancient Phoenix in the East (Iran) and Modern western flying saucers as saviors (the United States)**

*Dr. Seyed Razi Moosavi Gilani, Maryam Molavi*

## In The Name of Allah

*Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal*

**THE PROMISED ORIENT** [MASHREQ-E- MO'OD]

periodical

fifth year, No.17, spring 2011 [1390]

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 Varmarzyar

**Editor:** Seyyed Reza Sajjadinejad

**Printing:** Ali Ghanbari

**Typist:** Seyyed Heidar Hashemi

**Distribution Manager:** Mehdi Kamali

**Translation of English Abstracts:** Majid Fattahipour

**Publishing in this issue are:** Nosratollah Ayati, Dr

Javad Ja'fari, Mohsen Kabiri, Mojtaba Rezaei,

Mohsen Ghanbari, Dr Seyyed Razi Mousavi Guilani,

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: 12500 Rials

Email: maqaleh@mashreqmouood.ir - mashreq110@gmail.com - mashreq110@yahoo.com

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.**