

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

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسید آقایی
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

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

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

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

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی
استاد یار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر غلامرضا بهروزلک
استاد یار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری
استاد یار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

مدیرمسئول و سردبیر:

سید مسعود پورسید آقایی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مصطفی ورمزیار

ویراستار:

محمد اکبری

مدیر هنری:

علی قنبری

طراح جلد:

ا. اکبرزاده

حروف نگار:

ناصر احمدپور

مترجم چکیده های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

مدیر پخش:

مهدی کمالی

همکاران این شماره:

دکتر نصرت الله آیتی، دکتر محمدرضا

جباری، دکتر سیدرضی موسوی گیلانی،

مجتبی رضایی آدریانی

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

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۰۰۸۵ - ۳۷۷۳۳۳۴۶ - ۰۲۵

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

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

شمارگان: ۱۰۰۰ - قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

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

وبسایت نشریه: www.mashreqmouood.ir

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

مسئله انتظار هم که جزء لاینفک مسئله مهدویت است از آن کلیدواژه‌های اصلی فهم دین و حرکت اساسی و عمومی و اجتماعی امت اسلامی به سمت هدف والای اسلام است. انتظار یعنی ترقب یعنی مترصد یک حقیقتی که قطعی است بودن این معنی انتظار است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۵..... نقد و بررسی آراء مدعیان مهدویت: با تکیه بر آراء احمد الحسن
نصرت الله آیتی
- ۵۱..... نقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت
امیرغنوی، محمود زارعی بلشتی
- ۸۱..... شباهت‌های امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی در قرآن
منصور پهلوان، محمدعلی مهدوی راد، فرزانه روحانی مشهدی
- ۱۰۵..... نظریه شهید مطهری درباره ادعای مهدویت مختار؛ توهم یا واقعیت
سید محمد مرتضوی
- ۱۲۳..... چیستی و چرایی «سبک زندگی» و نسبت آن با دین و مهدویت
سیدرضی موسوی گیلانی
- ۱۳۹..... بررسی تفسیر اهل سنت از آیه ارتداد و ارتباط آن با امام مهدی علیه السلام
حامد دژآباد
- ۱۶۹..... تحلیل حدیث شناسانه حکم نام بردن حضرت مهدی علیه السلام به محمد
خدا مراد سلیمیان

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

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم‌زمان به دیگر نشریات ارائه نشده و یا قبلاً در دیگر نشریات به چاپ نرسیده باشد.
۲. مقاله با مباحث مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (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 دربرگیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یکصد و حداکثر دو بیست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده‌های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا بر اساس نام خانوادگی نویسنده).
۷. چکیده مقاله دربردارنده 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، تقطیع، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شوند و نویسنده محترم می‌تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.
۵. از نظریات اندیشه‌وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

نقد و بررسی آراء مدعیان مهدویت: با تکیه بر آراء احمد الحسن

نصرت الله آیتی*

چکیده

احمد بن اسماعیل معروف به احمد حسن، یکی از مدعیانی است که در سال های اخیر به ادعای این که امام مفترض الطاعه، مهدی، قائم، وصی امام مهدی، نوه آن حضرت و یمانی است، برای خود شهرتی به هم زده و در گوشه و کنار عده ای را فریفته و با خود همراه کرده است. وی و طرف دارانش برای اثبات ادعاهای خود به برخی از روایات تمسک جسته اند. در این نوشتار، تلاش شده است به اختصار برخی از مستندات وی به نقد کشیده شود و خبط و خطاهای نهفته در آن گوشزد شود. تقطیع روایات، تحریف نظر دانشمندان شیعه، ناتوانی در فهم معنای روایات، استناد به نقل های شاذ، استناد به نسخه بدل ها، برداشت سطحی از روایات، استناد به روایات اهل سنت، حذف روایات مخالف، تعارض درونی و بیرونی برخی از نقدهایی هستند که می توان برای مستندات آن ها برشمرد.

واژگان کلیدی

امام مهدی، احمد حسن، یمانی، مدعیان دروغین.

با گذشت روزها، ماه‌ها و سال‌ها بشر آخرالزمان آرام‌آرام به لحظه پرشکوه طلوع خورشید هستی نزدیک‌تر می‌شود و دوران ظلمت تاریخ، سینه خود را برای درخشش شفق حقیقت می‌گشاید. این چشم‌انداز دل‌انگیز و افق روشن از یک سو دلدادگان روشنایی را سرشار از امید و طراوت می‌کند و بذریع ایمان و استواری را در دل‌هایشان می‌کارد و از سوی دیگر کارگزاران ظلمت را به تکاپو وامی‌دارد؛ تکاپویی با همه امکانات و توانمندی‌ها و با بسیج همه نیروها برای ماندن و نابود نشدن. به راستی که برای جبهه تاریکی این لحظات آخر بسیار حیاتی و قیمتی‌اند و وقتی فرمانده این جبهه در بهشت، آن هم در قبال پیامبری از پیامبران خدا فرصت سوزی نکرد و قدر لحظه‌های خود را برای فریب دانست، آیا از این لحظات باقی‌مانده از واپسین ساعات تاریخ بشریت غفلت می‌کند؟ هرگز! از این روست که با گذشت زمان، جریان فتنه‌ها شتاب بیشتری می‌گیرد و موج‌های سهمگین آن بلندتر و شکننده‌تر می‌شود. رصد حیل‌ها و ترفندهای جبهه ظلمت برای اغوای بشر آخرالزمان کاری است بس مهم و حیاتی و البته ظریف و پرمخ‌پوش که لحظه‌ای غفلت از آن پیامدهایی خسارت‌بار و جبران‌ناپذیر در پی خواهد داشت. یکی از این طرفندها پایه‌گذاری جریان‌های انحرافی است که به ادعای مهدویت یا ارتباط با امام مهدی علیه السلام و امثال آن مؤمنان ساده‌دل را اسیر هوس‌های زودگذر خود می‌کنند و از جهل، مرکبی برای سوار شدن بر گرده آنان می‌سازند. آنان در پوستین گوسفند، گرگ‌گونه ایمان خلیق را می‌درند و به نابودی می‌کشانند و تبعات آن تنها دامن‌گیر گرفتارشدگان در دام این شیادان رهنز نمی‌شود، بلکه چه بسا اصل اندیشه مهدویت را از نظرها می‌اندازد و در دل‌ها سست جلوه می‌دهد و این هدف غایی جبهه شیطان است که ایمان یک نفر و هزار نفر را نشانه نرفته، بلکه اصل ایمان را هدف قرار داده است.

احمد حسن الیمانی

از جمله این جریان‌های انحرافی که در سال‌های اخیر در کشور عراق شکل گرفته و در گوشه و کنار در حال ترویج باورهای خرافی است، جریان احمد حسن است. مؤسس این جریان، شخصی به نام احمد بن اسماعیل از قبیله صیامر است که در سال ۱۹۷۳ میلادی در منطقه‌ای به نام هویر از توابع شهرستان زبیر از استان بصره متولد شد و در سال ۱۹۹۹ از دانشکده مهندسی نجف فارغ‌التحصیل شد و مدتی در حوزه شهید سید محمد صدر تلمذ نمود. وی مدعی است ابتدا در خواب و سپس در بیداری با امام مهدی علیه السلام ملاقات کرده و آن

حضرت او را مأمور به هدایت انسان‌ها کرده است.

احمد حسن ادعاهای متعددی دارد از جمله این‌که:

۱. خود را فرزند با واسطه امام مهدی علیه السلام می‌داند و با این سلسله نسب خود را به آن حضرت منتسب می‌کند: احمد بن اسماعیل بن صالح بن حسین بن سلمان بن امام مهدی.
 ۲. خود را امام سیزدهم معرفی می‌کند.
 ۳. خود را مهدی و قائم می‌داند. او معتقد است پس از امام مهدی، دوازده مهدی که همگی قائم نیز هستند از فرزندان آن حضرت به ترتیب جانشین او خواهند شد و او اول المهدیین است.
 ۴. خود را وصی و جانشین امام مهدی می‌داند که به زودی و پس از حیات آن حضرت جانشین ایشان خواهد شد.
 ۵. خود را یمانی می‌نامد.
 ۶. خود را فرستاده امام مهدی برای هدایت انسان‌ها می‌داند که همه باید به او ایمان آورند و با وجود او دیگر تقلید از مراجع جایز نیست و همه باید از او تقلید کنند.
- وی دعاوی خود را از حدود ۱۲ سال پیش آغاز کرد و توانست در کشور عراق، برخی از شیعیان ساده‌دل را بفریبد. وی پس از انجام اقدامات نظامی‌ای که طرف‌داران او در عراق انجام دادند و در نتیجه اقدام پلیس بغداد برای دستگیری‌اش از عراق گریخت و پس از آن تنها از طریق اینترنت با طرف‌داران خود در ارتباط است. طرف‌داران وی معتقدند او هم‌اکنون غایب شده است.

شیوه‌های نقد احمد حسن

برای نقد احمد حسن، از دو مسیر می‌توان حرکت کرد:

مسیر نخست این است که صرف‌نظر از ادعای احمد حسن و مستندات او، ابتدا به این پرسش پاسخ داده شود که بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام پس از حکومت امام مهدی علیه السلام چه رخ خواهد داد؟ آیا دوران رجعت آغاز خواهد شد و امامان معصوم علیهم السلام به دنیا بازگشته و حکومت امام مهدی علیه السلام با سرپرستی آنان استمرار خواهد یافت؟ یا این‌که فرزندان امام مهدی علیه السلام جانشین آن حضرت خواهند شد؟ و یا این‌که احتمالات دیگری وجود دارد؟ پرسش دوم که نیازمند پژوهش مستقل دیگری است، این است که اگر فرض را بر این بگیریم که پس از امام مهدی علیه السلام فرزندان آن حضرت جانشین ایشان خواهند شد، آیا آنان پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام نیز جایگاه و نقشی خواهند داشت یا این‌که نقش و جایگاهشان منحصراً مربوط به

پس از ظهور و رحلت یا شهادت امام عصر علیه السلام است؟ سومین پرسشی که باید به آن پاسخ داد این است که اساساً برای تشخیص مصادیق فرمایشات پیشوایان معصوم علیهم السلام چه راهکارهایی وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، برای تطبیق فرمایشات ائمه علیهم السلام بر مصادیق خارجی، چه معیارهایی وجود دارد؟ حل این پرسش از این جهت در نقد احمد حسن راه‌گشاست که او مدعی است بسیاری از آن چه ائمه علیهم السلام فرموده‌اند بر او تطبیق می‌شود و او مصادیق بسیاری از روایات است. بنابراین نیازمند معیارهایی برای تطبیق روایات بر مصادیق خارجی هستیم. اگر بتوان به این سه پرسش اساسی پاسخ داد، می‌توانیم ادعای احمد حسن و امثال او که در گذشته بوده‌اند و در آینده نیز خواهند بود را به راحتی نقد کنیم.

دومین مسیر برای پاسخ‌گویی به ادعای احمد حسن، نقد و بررسی مستندات اوست؛ به این معنا که مستندات او یک‌به‌یک بررسی شوند و میزان دلالت آن‌ها بر ادعایش بررسی شوند. از میان دو شیوه یادشده، شیوه نخست مبنایی‌تر است و کاربرد بیشتری دارد و نگارنده، فاز سوم آن - معیارهای تطبیق - را تا حدودی به انجام رسانده است (آیتی، ۱۳۹۱)، اما نظر به درخواست‌هایی که برای پاسخ‌گویی اجمالی به دعاوی یادشده وجود داشت در نوشتار پیش رو طبق شیوه دوم به نقد برخی از مستندات احمد حسن پرداخته شد تا خوانندگان عزیز با روشی که او در مقام استدلال بر ادعایش در پیش گرفته و دلایلی که بر آن اقامه کرده بیشتر آشنا شوند.

پیش از شروع نقد افکار وی تذکر دو نکته ضروری است: نخست این‌که مسئله امامت و مهدویت یکی از اعتقادات بنیادین مکتب تشیع است و آن‌چه در این باره مطلوب است، ایمان است و ایمان نمی‌تواند مبتنی بر گمان باشد؛ چرا که آدمی نمی‌تواند به چیزی که یقین ندارد ایمان داشته باشد از این رو چنین باور بنیادینی نمی‌تواند مبتنی بر ادله گمان‌آور باشد و ما در این حوزه و سایر اعتقادات اساسی دیگر نیازمند ادله یقین‌آور هستیم. به همین دلیل مروجان احمد حسن اعتراف دارند که مدعای خود را نمی‌توانند با اخبار واحد اثبات نمایند و از این‌رو مدعی هستند برای اثبات حقانیت احمد حسن، روایات متواتری در دست دارند که برای انسان یقین‌آور است. با توجه به نکته یادشده برای نقد احمد حسن، نیاز به بررسی تک‌تک مستندات او نیست، گرچه همه آن‌ها قابل نقد هستند، بلکه همین که تعدادی از مستندات او نقد شده و دلایل او از حد تواتر ساقط شود برای ما کفایت می‌کند. نکته دوم این‌که آن‌چه در نوشتار پیش رو به احمد حسن نسبت داده می‌شود، اگر به منبع خاصی ارجاع داده نشده باشد، مطالبی است که نویسنده از سخن‌گوی سایت او در پالتاک مسنجر به صورت شفاهی

شنیده است.

نقد و بررسی ادعای احمد حسن

در ادامه برخی از شیوه‌هایی که آنان برای اثبات مدعای خود دارند بررسی می‌شوند.

تقطیع روایات به قصد فریب

فریب و نیرنگ، از جمله شگردهای مروّجان احمد حسن است. این امر در تطبیق روایات بر وی آشکارتر است. یک دسته از روایاتی که مستند طرف داران احمد حسن است، روایاتی است که در آن‌ها نام احمد وجود دارد. آنان در این باره می‌نویسند:

از امیرمؤمنان علیه السلام در خبری طولانی که در آن اصحاب قائم علیه السلام را ذکر می‌کند آمده است که اولین آن‌ها از بصره و آخرین آن‌ها از ابدال (تبدیل شدگان مانند حرّ) است (کاظمی، ۱۳۸۷: ۲۳۳). و از امام صادق علیه السلام در روایتی طولانی که نام یاران قائم علیهم السلام را ذکر می‌کند آمده است: «و از بصره... احمد». (انصار امام مهدی، بی‌تا: ۳۴؛ به نقل از: کاظمی، ۱۳۸۷: ۲۳۲؛ بحرانی، بی‌تا: ۷۲۴؛ حموی، ۱۳۹۹: ج ۲، ۶۳)

از آن‌جا که از یک سو طبق این روایات اولین یار امام از بصره است و نام او احمد است و از سوی دیگر احمد حسن هم نامش احمد است و هم اهل بصره است، بنابراین، این روایات به روشنی بر او انطباق می‌یابد.

در حالی که نویسنده با در کنار هم قرار دادن این دو روایت خواسته اثبات کند که بر اساس حدیث نخست، اولین یار حضرت از بصره است و طبق حدیث دوم نامش احمد است؛ پس او همان احمد حسن است. لیکن با تقطیع روایت مخاطب را فریب داده است؛ چرا که در ادامه روایت نخست که همان «خطبة البیان» است آمده است: «کسانی که از بصره هستند نامشان علی و محارب است.»
روایت بدین صورت است:

قالوا: يا أمير المؤمنين! نسألك بالله وبابن عمك رسول الله صلى الله عليه وآله أن تسميهم بأسمائهم و أمصارهم فلقد ذابت قلوبنا من كلامك. فقال: اسمعوا أباين لكم أسماء أنصار القائم إن أولهم من أهل البصرة و آخرهم من الأبدال فالذين من أهل البصرة رجالان اسم أحدهما علي و الآخر محارب و رجالان من قاشان عبد الله و عبيد الله... (حائري، بی‌تا: ج ۲، ۱۷۴)

و در روایت دوم که از امام صادق علیه السلام است کسانی که از بصره هستند سه نفرند و نام دومین آن‌ها احمد بن ملیح است، در حالی که احمد حسن، احمد بن اسماعیل است:

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

۱۴۱۳: ۵۷۴)

چنان‌که ملاحظه می‌شود نویسنده برای این‌که روایات را بر مدعای خود تطبیق دهد از یک روایت، جمله «اولین آن‌ها از بصره هستند» را انتخاب کرده، بدون این‌که به ادامه حدیث که نام‌هایی غیر از احمد را بیان نموده است اشاره‌ای کند، و از روایت دوم نام احمد را انتخاب کرده، بدون این‌که آن را به صورت کامل (احمد بن ملیح) نقل نماید و خواسته با کنار هم قرار دادن این دو حدیث به مخاطب چنین القا کند که هر دو حدیث در مقام بیان نام یک نفرند، در حالی که واقعیت چیز دیگری است.

پاسخ طرف‌داران احمد حسن به اشکالات یادشده و نقد آن

یکی از نویسندگان این جریان انحرافی برای فرار از این اشکال کوشیده است درباره‌ی دو روایت پیش‌گفته توضیحاتی ارائه دهد.

روایت نخست

وی به اشکال تقطیع روایت نخست و ذکر نکردن ادامه‌ی روایت که نام یاران بصری امام مهدی علیه السلام را علی و محارب بیان کرده، دو پاسخ داده است:

پاسخ اول

این کار تقطیع نیست، بلکه آوردن موضع شاهد است (دیراوی، ۱۴۳۳: ۲۱)، در حالی که تقطیع روایت و اکتفا به موضع شاهد زمانی درست است که نویسنده درصدد القای مطلب خلاف به مخاطب نباشد، اما در این جا طرف‌داران احمد حسن تنها به تقطیع یک روایت و آوردن موضع شاهد اکتفا نکرده‌اند، بلکه با آوردن آن در کنار روایتی دیگر درصدد این بوده‌اند که به مخاطب بباوراند آن کسی که در این روایت به عنوان اولین یار امام از بصره معرفی شده همان کسی است که در روایت دیگر با نام احمد معرفی شده و این چیزی جز تقطیع به قصد فریب مخاطب نیست.

پاسخ دوم

دومین پاسخ نویسنده یادشده این است که روایت مورد نظر در کتاب *بشارة الاسلام والنزام الناصب* با تفاوت‌های بسیاری نقل شده است و همین سبب می‌شود به اسامی و شهرهایی که در این روایت آمده نتوان اعتماد کرد. وی در ادامه، این اشکال را مطرح کرده که با این وصف چگونه احمد حسن به این روایت استدلال کرده است؟ و در پاسخ مدعی شده که احمد حسن

وصی پیامبر گرامی اسلام ﷺ است و از پدران گرامی اش این روایت را نقل کرده و او به آن چه پدرانش فرموده‌اند از دیگران آگاه‌تر است (همو: ۲۷).

در پاسخ این سخن مضحک، به همین نکته بسنده می‌کنیم که این روایت و امثال آن دلایل حقانیت احمد حسن است و او می‌کوشد با ارائه این روایات، حقانیت خویش را اثبات کند. بنابراین بدون اثبات صحت این ادله و امثال آن نمی‌توان از وصایت او سخن گفت. به تعبیر دیگر، اگر کسی وصایت احمد حسن را پذیرفته باشد، دیگر بحث از این حدیث و امثال آن برایش لغو است و اگر به وصایت او باور نداشته باشد میانه بحث نمی‌توان از وصایت احمد حسن به عنوان یک دلیل استفاده کرد.

روایت دوم

نویسنده یادشده درباره روایت دوم مدعی شده است که منبع مورد استناد ما در این استدلال کتاب *دلائل الامامة* نبوده، بلکه کتاب *بشارة الاسلام* است و نویسنده کتاب، این روایت را نه از *دلائل الامامة* بلکه از *غایة المرام* نقل کرده است و در آن احمد بن ملیح وجود ندارد، بلکه متن حدیث به این صورت است:

ومن البصرة عبدالرحمن بن الاعطف بن سعد و احمد و ملیح و حماد بن جابر.

و از آن جا که نویسنده *غایة المرام* در قرن یازدهم می‌زیسته، اعتبار نقل او از نقل کتاب *دلائل الامامة* که توسط نویسندگان معاصر تصحیح شده بیشتر است (همو، ۱۹). به تعبیر دیگر، چه بسا نسخه‌ای از *دلائل الامامة* نزد نویسنده *غایة المرام* بوده که در آن احمد و ملیح بوده است و از این رو به نقل نویسنده *غایة المرام* اعتماد بیشتری وجود دارد. در نقد این دفاع ناشیانه به همین نکته بسنده می‌کنیم که اساساً این روایت در *غایة المرام* وجود ندارد، بلکه در کتاب *المحجة فی ما نزل فی القائم الحجة* که از دیگر مؤلفات سید هاشم بحرانی است آمده و این کتاب احتمالاً در انتهای *غایة المرام* چاپ شده بوده است. از این رو نویسنده *بشارة الاسلام* روایت مورد نظر را از کتاب *المحجة* نقل کرده و به دلیل چاپ شدن آن در انتهای کتاب *غایة المرام* به اشتباه آن را به این کتاب نسبت داده است. به هر تقدیر فارق از نکته یادشده، با مراجعه به متن *المحجة* که توسط محمدمنیر میلانی تصحیح شده، روشن می‌شود که در نسخه اصلی این کتاب نیز احمد بن ملیح وجود دارد (بحرانی، ۱۴۳۳: ۴۵). مصحح این کتاب آن را از روی نسخه‌ای که در کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی وجود دارد و در زمان مؤلف - سید هاشم بحرانی - نوشته شده تصحیح کرده است و جالب این که کاتب این نسخه

در انتها چنین نوشته است: «بلغ تصحیحاً من اوله الى آخره على نسخة مصنفه دام ظلّه و متعه تعالی به طویلاً بالیوم الثانی و العشرین من شهر الحج سنة الرابعة و المائة و آلاف» (همو: ۱۱). بنابراین نسخه مورد نظر از روی نسخه مؤلف و در زمان حیات وی نوشته شده است و در صحت آن تردیدی نیست. در نتیجه، در این که در نسخه موجود *دلائل الامامة* نزد سید هاشم بحرانی نیز متن اصلی حدیث، احمد بن ملیح بوده است، همچنان که در *دلائل الامامة* موجود نیز به همین صورت است، نمی توان تردید کرد.

مؤید درستی این نکته، روایتی از امام صادق علیه السلام است که یاران امام مهدی علیه السلام را از بصره و سه نفر اعلام می کند (طبری، ۱۴۱۳)، در حالی که اگر در روایت پیش گفته، نام احمد و ملیح آمده باشد، تعداد یاران بصری امام چهار نفر خواهند شد. نویسنده یاد شده در پاسخ به این اشکال مدعی شده است که امام صادق علیه السلام نه در این روایت، بلکه در روایتی دیگر یاران بصری امام را سه نفر معرفی کرده اند (دیراوی، ۱۴۳۳: ۲۱) و این پاسخ به غایت عجیب است؛ زیرا این سخن حتی درباره یک سخن گوی عادی که گاهی سخنان دیگر خود را فراموش می کند نیز پذیرفته نیست، چه رسد به امام معصومی که ذره ای نسیان و اختلاف در سخنانش نیست و مجموعه فرمایشاتش منسجم و هماهنگ است. بنابراین اگر در روایتی یاران امام از بصره را سه نفر دانسته و روایتی دیگر مردد بین نام سه و چهار نفر باشد، ترجیح با قرائتی است که نام سه نفر را برده است که با حدیث دیگر هماهنگی دارد. افزون بر این که با مراجعه به کتاب *دلائل الامامة* روشن می شود که اساساً این دو روایت مورد نظر یک روایت بیشتر نیستند. بخش هایی از این دو روایت بدین صورت است:

حدثني أبوالحسين محمد بن هارون، قال: حدثنا أبي هارون بن موسى بن أحمد رضي الله عنه قال: حدثنا أبوعلی الحسن بن محمد النهاوندي، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن إبراهيم بن عبيد الله القمي القطان، المعروف بابن الحزاز، قال: حدثنا محمد بن زياد، عن أبي عبد الله الحراساني، قال: حدثنا أبوالحسين عبد الله بن الحسن الزهري، قال: حدثنا أبو حسان سعيد بن جناح، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك! هل كان أمير المؤمنين عليه السلام يعلم أصحاب القائم عليه السلام كما كان يعلم عدتهم؟...

قال: ... من طاربتد الشرقی رجل، و هو المرابط السیاح، و من الصامغان رجلا، و من أهل فرغانة رجل، ... و من عکبرا رجل، و من حلوان رجلا، و من البصرة ثلاثة رجال. و أصحاب الکهف و هم سبعة رجال ... (طبری، ۱۴۱۳: ۵۵۶)

و بالاسناد الأول: أن الصادق عليه السلام سمی أصحاب القائم عليه السلام لأبي بصير فيما بعد،

فقال عليه السلام: أما الذي في طاربند الشرقي: بNDAR ابن أحمد من سكة تدعى بازان، وهو السياح المرابط. ومن أهل الشام رجلان: يقال لهما إبراهيم بن الصباح. ويوسف بن صريا، فيوسف عطار من أهل دمشق، وإبراهيم قصاب من قرية سويقان. ومن الصامغان: أحمد بن عمر الخياط من سكة بزيع، وعلى بن عبدالصمد التاجر من سكة النجارين... ومن عكبرا: زائدة بن هبة. ومن حلوان: ماهان بن كثير، وإبراهيم بن محمد. ومن البصرة: عبدالرحمن بن الأعطف بن سعد، وأحمد بن مليح، وحماد بن جابر و أصحاب الكهف سبعة نفر: مكلمينا وأصحابه... (همو)

با دقت در این دور روایت درمی یابیم که اولاً سند این دو روایت، کاملاً یکی است و مخاطب امام صادق عليه السلام در هر دو، ابوبصیر است؛ ثانیاً امام در روایت نخست به نام شهرهای یاران امام مهدی عليه السلام و تعداد یاران آن حضرت از هر شهر اشاره فرموده اند و در روایت دوم، با اشاره به همان شهرها نام یاران امام مهدی عليه السلام از هر شهری را بیان کرده اند. این مطلب از تعبیر طبری نیز استنباط شدنی است. وی پس از نقل روایت نخست می نویسد: «و بالاسناد الأول أن الصادق سمى اصحاب القائم فيما بعد»؛ یعنی امام پس از این که در روایت گذشته نام شهرهایی که اصحاب امام زمان عليه السلام از آن جا هستند و تعداد یاران حضرت از هر شهری را بیان فرمودند، در ادامه اسامی آنان را برای ابوبصیر بیان نمودند. از این تعبیر اگر وحدت این دو روایت اثبات نشود، ناظر بودن روایت دوم به روایت نخست بی گمان اثبات شدنی است و در نتیجه اگر در یک روایت تصریح شده است که یاران امام مهدی از بصره سه نفرند، در روایت دیگر نام همان سه نفر بیان شده است.

تحریف نظر دانشمندان شیعه

طرف داران احمد حسن استخاره را یکی از دلایل حقانیت وی می دانند و مدعی اند هر کس در حقانیت وی تردید دارد می تواند با قرآن استخاره کرده و از این راه به حقانیت او پی ببرد. آن ها در این باره متنی را از کتاب الغیبة شیخ طوسی می آورند و می نویسند:

اما آیا با استخاره به قرآن می توان حجت الهی را شناخت و آیا این موضوع در روایات اهل بیت عليهم السلام سابقه ای دارد؟ علی بن معاذ گفت: من به صفوان بن یحیی - از بزرگان صحابه امام موسی کاظم عليه السلام - گفتم: چگونه بر [امامت] علی (امام رضا عليه السلام) یقین پیدا کردی؟ گفت: نماز خواندم و دعا کردم و استخاره نمودم و یقین یافتم. (انصار امام مهدی، بی تا: ۵۳)

طرف داران احمد حسن مدعی اند مطابق نقل یادشده، صفوان بن یحیی که از بزرگان

صحابه امام موسی کاظم علیه السلام است، بر اساس استخاره به امامت امام رضا علیه السلام یقین پیدا کرد و از آن جا که او از بزرگان اصحاب امام موسی کاظم علیه السلام به شمار می‌رود، چنین روشی مورد تأیید ائمه علیهم السلام بوده است و حتی امام رضا علیه السلام این کار او را تأیید فرمودند.

در حالی که از جملات نقل شده توسط مروّجان احمد حسن چنین برداشت می‌شود که شیخ طوسی در کتاب الغیبه خود چنین گزارش کرده که صفوان بن یحیی با استخاره به امامت امام رضا علیه السلام یقین پیدا نموده است و امام رضا علیه السلام این کار او را تأیید فرمودند، همچنان که شیخ طوسی نیز بر اصل این ماجرا و کار صفوان مهر صحت نهاده است. اما با رجوع به کتاب الغیبه روشن می‌شود که حقیقت ماجرا درست عکس آن است؛ یعنی شیخ در مقام رد دلایلی که واقفه بر مهدویت امام موسی بن جعفر علیه السلام اقامه کرده‌اند چنین نوشته است که یکی از واقفه به نام ابومحمد علی بن احمد العلوی الموسوی در کتابی با نام فی نصره الواقفه روایاتی را گردآوری کرده که بر اساس آن‌ها امام موسی بن جعفر علیه السلام امام قائم موعود هستند. نویسنده آن کتاب در مقام طعن بر کسانی که معتقد به امامت امام رضا علیه السلام بودند و مهدویت امام موسی بن جعفر علیه السلام را نفی نمودند، ماجرای صفوان را نقل کرده و درصدد اثبات این معنا بوده است که صفوان بن یحیی - که از صحابه بزرگ امام موسی کاظم علیه السلام بود و با واقفه به نزاع برخاست و مهدویت امام موسی کاظم علیه السلام را انکار کرد - خودش دلیل معتبری بر امامت امام رضا علیه السلام نداشت، بلکه با استخاره به آن حضرت اعتقاد پیدا کرد. شیخ طوسی پس از نقل این ماجرا چنین می‌نویسد:

در این گزارش فقط سرزنش کسی است که [در امر اعتقادات] تقلید کرده است. تازه اگر هم این عمل صحیح باشد هیچ دلیل و حجتی برای دیگران نیست. علاوه بر این که این مطلب از کسی ذکر شده است (صفوان بن یحیی) که به سبب فضل و زهدش مقام و منزلتی فوق این‌گونه نسبت‌ها دارد. بنابراین چطور برای او درست است که در مسئله‌ای علمی به مخالف بگوید که به خاطر استخاره به امامت ایشان معتقد شدم، مگر این که بگوییم وی معتقد بوده که شخص سؤال کننده در درجه‌ای از بلاهت و نادانی است که ابله‌اش موجب خروج از دایره تکلیف شده؛ اگر چنین باشد معارضه و بحث ساقط است. (طوسی، ۱۴۱ - الف: ۶۲)

بر این اساس روشن شد که اولاً مروّجان احمد حسن مخاطب را فریفته‌اند و با تقطیع ماجرا نتیجه‌ای کاملاً عکس مقصود شیخ طوسی را به خواننده القا کرده‌اند. ثانیاً ناکارآمد بودن روش استخاره برای شناخت امام حتی برای نویسنده واقفی کتاب

یادشده و بلکه برای عموم مخاطبان او در آن زمان آشکار بوده و به همین دلیل او کوشیده با انتساب این کار به صفوان شخصیت او را خرد کند.

ثالثاً شیخ طوسی نیز نکته پیش گفته را تأیید کرد و مدعی شده است هر کس بخواهد با استخاره امام خود را بشناسد غافل و بلکه ابله است.

رابعاً اگر ما از تمام اشکالات یادشده صرف نظر کنیم و فرض را بر این بگیریم که واقعاً صفوان بن یحیی با استخاره به امامت امام رضا علیه السلام ایمان آورده باشد رفتار او به این دلیل که معصوم نیست برای ما حجت نخواهد بود و نمی تواند مبنای اعتقاد و عمل قرار گیرد، مگر این که رفتار او را امام معصوم صریحاً تأیید کرده باشند، یا این که او این کار را در محضر امام انجام داده باشد و امام با سکوت خود رفتار او را تأیید نموده باشند، در حالی که درباره ماجرای یادشده نه دلیلی وجود دارد که امام، رفتار صفوان را صریحاً تأیید کرده باشند و نه می توان اثبات کرد که این کار در منظر امام بوده است و امام با سکوت خود درستی کار او را تأیید فرموده اند. بنابراین حتی اگر ماجرای یادشده را واقعی بدانیم باز هم نمی توان به استناد آن حجیت تمسک به استخاره برای اثبات امامت را اثبات کرد.

ناتوانی در فهم معنای حدیث

طرف داران احمد حسن در مقام استدلال بر مدعی خود گاه مرتکب اشتباهات بزرگی شده اند که در بهترین فرض ها منشأی جز بی بهره بودن آنان از کمترین دانش ادبیات نمی تواند داشته باشد. به عنوان نمونه در برخی موارد آن چه را نویسنده ای برای شرح یک روایت در ادامه روایت نوشته، جزو حدیث پنداشته اند و آن را جزو دلایل حقانیت احمد حسن محسوب کرده اند و می نویسند:

قال موسى بن جعفر عليه السلام: ... وكل قائم من ولده من بعده مهدى قد هداهم الله عز وجل ذكره، وهدى بهم عباده إليه سبحانه، فهم الأئمة المهديون والعباد الصالحون الذين ذكرهم الله في كتابه أنه يورثهم الأرض و هو لا يخلف الميعاد. (مغربی، ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۶۴ - ۲۶۵)

طرف داران احمد حسن مدعی هستند بنابر فرمایش امام موسی بن جعفر علیه السلام امام مهدی علیه السلام فرزندی دارد که مهدی هستند و در نتیجه، این روایت از جمله دلایلی است که اندیشه وجود مهدی هایی از نسل امام مهدی علیه السلام را تأیید می کند.

در حالی که بر خلاف القای طرف داران احمد حسن، مطلب بالا اساساً حدیث نیست و سخن قاضی نعمان مغربی نویسنده کتاب است که در ادامه فرمایش امام موسی بن جعفر علیه السلام و

برای توضیح آن آمده است. طرفداران احمد حسن از فرط بی‌سوادی آن را بخشی از حدیث به شمار آورده‌اند.

متن کامل کتاب بدین قرار است:

عبد الرحمن بن بکار الأقرع القیروانی، قال: حججت، فدخلت المدينة، فأتيت مسجد رسول الله ﷺ، فرأيت الناس مجتمعين على مالك بن أنس يسألونه ويفتيمهم. فقصدت نحوه، فإذا أنا برجل وسيم حاضر في المسجد وحوله حفدة يدفعون الناس عنه، فقلت لبعض من حوله: من هذا؟ قالوا: موسى بن جعفر عليه السلام. فتركت مالكا، وتبعته، ولم أزل أتلف حتى لصقت به، فقلت: يا ابن رسول الله! إني رجل من أهل المغرب من شيعتكم و ممن يدين الله بولايتكم. قال لي: إليك عنى يا رجل، فانه قد وكل بنا حفظة أخافهم عليك. قلت: باسم الله، وإنما أردت أن أسألك. فقال: سل عما تريد؟ قلت: إنا قد روينا أن المهدي منكم، فمتى يكون قيامه، وأين يقوم؟ قال: إن مثل من سألت عنه مثل عمود سقط من السماء رأسه من المغرب وأصله في المشرق، فمن أين ترى العمود يقوم إذا اقيم؟ قلت: من قبل رأسه. قال: فحسبك، من المغرب يقوم وأصله من المشرق وهناك يستوى قيامه و يتم أمره.

وكذلك كان المهدي عليه السلام ونشأته بالمشرق ثم هاجر الى المغرب، فقام من جهته. و بالمشرق يتم أمره، و يقوم من ذريته من يتم الله به ذلك فيما هناك، و يورثه الأرض كما قال عز وجل في كتابه المبين: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ وكله ينسب الى المهدي عليه السلام لانه مفتاحه و بدعوته امتد أمره، و كل قائم من ولده من بعده مهدي قد هداهم الله عز وجل ذكره، و هدى بهم عباده إليه سبحانه، فهم الأئمة المهديون و العباد الصالحون الذين ذكرهم الله في كتابه أنه يورثهم الأرض و هو لا يخلف الميعاد.

عبد الرحمن بن بكار می‌گوید: پس از به‌جا آوردن حج وارد مدینه شدم و به مسجد النبى رفتم. مردم گرد مالک بن انس حلقه زده بودند و از او سؤال می‌کردند و او پاسخ می‌داد. در آن حال مردی زیبا را در مسجد دیدم که اطرافش را عده‌ای گرفته بودند و مردم را از دور می‌کردند. از برخی از آن‌ها پرسیدم: این کیست؟ گفتند: موسی بن جعفر عليه السلام است. من مالک را رها کرده به دنبال او حرکت کردم و پیوسته به او نزدیک می‌شدم تا این‌که به او چسبیدم. عرض کردم: ای پسر رسول خدا، من از شیعیان شما و از اهل مغرب هستم که به ولایت شما دین‌داری خدا را می‌کنم. به من فرمودند: از من دور شو! چرا که بر ما نگرهبانانی نهاده شده که از آن‌ها بر تو بیم دارم. گفتم: بسم الله! من تنها از شما پرسشی دارم. فرمودند: بپرس! عرض کردم: برای ما روایت شده که مهدي از شماست؛ او کی و از کجا قیام می‌کند؟ فرمودند: مثل او مثل عمودی

است که از آسمان فرود آمده باشد که سرش از مغرب و ریشه‌اش از مشرق باشد. در این حال وقتی عمود به پا شد، تو آن را از کجا می‌بینی؟ گفتیم: از سمت سرش. فرمودند: همین برای تو کافی است؛ او از مغرب به پا می‌خیزد، در حالی که ریشه‌اش از مشرق است و آن جا قیامش استوار می‌شود و امرش به سرانجام می‌رسد.

و مهدی این چنین بود که در مشرق نشو و نما نمود. سپس به مغرب مهاجرت کرد و در آن جا قیام کرد و در مشرق امرش به سرانجام می‌رسد، و از نسل او کسانی خواهند بود که خداوند در آن جا به سبب آن‌ها این امر را به سرانجام خواهد رساند و زمین را به آن‌ها ارث خواهد داد، هم چنان که خداوند در کتاب مبینش فرموده است: «و ما در زبور پس از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان صالح من به ارث می‌برند» و تمام این‌ها به مهدی نسبت داده می‌شود؛ چرا که او کلید آن است و با دعوت او کارش استمرار پیدا کرد و تمام قائم‌های از فرزندان او مهدی هستند که خداوند بلندمرتبه آن‌ها را هدایت کرده است و بندگان را به وسیله آن‌ها به سوی خود هدایت کرد. پس آن‌ها امامان هدایت شده‌اند و بندگان صالحی هستند که خداوند آنان را در کتاب خود یاد کرده که زمین را به آنان ارث می‌دهد و او خلف وعده نمی‌کند.

با دقت در متن، روشن می‌شود که از جمله «و كذلك كان المهدي...» به بعد، سخن نویسنده کتاب است؛ زیرا در عبارت‌های پیش از آن - که فرمایش امام موسی بن جعفر عليه السلام است - از افعال مضارع مانند «يقوم، يستوي و يتم» استفاده شده است؛ اما در ادامه، افعال ماضی به کار رفته است، در حالی که مسلماً در زمان امام موسی بن جعفر عليه السلام امام مهدی هنوز متولد نشده بودند. بنابراین نمی‌توان پذیرفت امام کاظم عليه السلام فرموده باشند: «امام مهدی در مشرق نشو و نما پیدا کرد و و به مغرب هجرت کرد و در آن جا قیام کرد و...» از این رو عبارت «كذلك كان المهدي...» توضیحاتی است که نویسنده کتاب برای تفسیر فرمایش امام ارائه کرده است. برای فهم مقصود قاضی نعمان باید به این نکته توجه کرد که چون او در دولت فاطمی‌ها خدمت می‌کرده و معتقد به مهدویت مهدی فاطمی بوده و بعد از او فرزندان او را جانشین مهدی می‌دانسته در توضیح این حدیث جعل شده توسط فاطمی‌ها که مهدی اصلش از مشرق است و از مغرب قیام می‌کند می‌گوید: «كذلك كان المهدي و نشأته بالمشرق ثم هاجر الى المغرب»؛ چرا که مهدی فاطمی نخست در شام بود و سپس به مصر رفت و دولت فاطمی‌ها را در مغرب - یعنی مصر - پایه‌گذاری کرد.

برای توضیح بیشتر توجه به این مطلب مفید خواهد بود که قاضی نعمان به دلیل حضور در دولت فاطمی، طبق مسلک آن‌ها کتاب خود را به رشته تحریر درآورده است. البته به نظر

برخی از نویسندگان، این کار او از روی تقیه بوده و به نظر برخی دیگر وی واقعاً اسماعیلی بوده است (همو: ۲۶). به هر روی، این که او کتابش را بر اساس مسلک فاطمی ها نوشته یقینی است و این مطلب روشن است که با اندک مراجعه به زندگی نامه او و نیز آن چه در کتاب شرح الاخبار در فصل «ظهور المهدی الفاطمی» نوشته می توان به آن پی برد.

برای مثال، او در همان صفحه، پس از نقل روایت معروف «یخرج ناس من المشرق، فیعطون المهدی سلطانه» چنین می نویسد:

و دعوة المهدی علیه السلام و الائمه من ولده علیه السلام قد انتشرت بحمد الله فی جميع الأرض، و غرت فی غیر موضع من أقطارها بالمشرق و المغرب؛
و سپاس خدا را که دعوت مهدی و امامان از نسل او در همه جا گسترده شد و در شرق و غرب گیتی استقرار یافت.

استناد به نقل های شاذ

از دیگر شیوه های مروّجان احمد حسن، استناد به نقل های شاذ و بی توجهی به خانواده حدیثی یک روایت است.

می نویسند:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِثِّي وَأَنَا مِنْكَ وَأَنْتَ أَخِي وَوَزِيرِي فَإِذَا مِتُّ ظَهَرْتَ لَكَ صَعَائِنُ فِي صُدُورِ قَوْمٍ وَ سَيَكُونُ بَعْدِي فِتْنَةٌ صَمَاءٌ صَالِمٌ يَسْفُطُ فِيهَا كُلُّ وَبِطَانَةٍ وَ ذَلِكَ عِنْدَ فَقْدَانِ شِيعَتِكَ الْحَامِسِ مِنَ السَّابِعِ مِنْ وُلْدِكَ يَحْزَنُ لِفَقْدِهِ أَهْلَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ... (خرزاز قمی، ۱۴۱۰: ۱۵۸ - ۱۵۹)

... ای علی، تو از منی و من از تو هستم و تو برادر و وزیر من هستی؛ و هنگامی که من بمیرم کینه های نهفته در سینه های مردم برای تو آشکار شود و به زودی پس از من فتنه گنگ و تاریک بیاید که در آن هر دوست صمیمی و نزدیکی از بین برود؛ و این آن گاه است که شیعیان تو پنجمین فرزند از نسل هفتمین امام که آن پنجمین فرزند از فرزندان توست را نیابند، و برای فقدانش اهل زمین و زمان محزون شوند. پس چه بسیارند مردان مؤمن و زنان مؤمنه که از فقدان او سرگردان و متأسف گردند.

طرف داران احمد حسن در توضیح این روایات چنین نوشته اند: «امام رضا علیه السلام هفتمین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام است و چهارمین فرزند امام رضا علیه السلام امام مهدی علیه السلام است. پس پنجمین از هفتمین فرزند، یعنی مهدی که همان یمانی است (انصار امام مهدی، بی تا: ۴۶)».

در حالی که روایات متعددی وجود دارد که پنجمین فرزند از نسل هفتمین امام همان امام قائم و مهدی موعود علیه السلام است. از جمله می توان به این روایت اشاره کرد:
 علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر علیه السلام چنین روایت کرده است:

إِذَا فَقَدَ الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ فَأَلَّهِ اللَّهُ فِي أَدْيَانِكُمْ لَا يَزِيلُكُمْ عَنْهَا أَحَدٌ يَا بَنِي إِنَّهُ لَا بُدَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَيْبَةٍ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ كَانَ يَقُولُ بِهِ إِثْمًا هِيَ مِحْنَةٌ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ اِمْتَحَنَ بِهَا خَلْقَهُ لَوْ عَلِمَ آبَاؤُكُمْ وَأَجْدَادُكُمْ دِينًا أَصَحَّ مِنْ هَذَا لَا تَتَّبِعُوهُ. قَالَ: فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي! مَنِ الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ؟ فَقَالَ: يَا بَنِي! عُقُولُكُمْ تَصْغُرُ عَنْ هَذَا وَأَخْلَامُكُمْ تَضِيقُ عَنْ حَمَلِهِ وَلَكِنْ إِنْ تَعِيشُوا فَسَوْفَ تُدْرِكُونَهُ؛ (كليني، ۱: ۳۶۳، ج ۱، ۳۳۶)

هنگامی که پنجمین فرزند از هفتمین گم شود، خدا را خدا را در دینتان! که مبادا شما را از دین بیرون برند که صاحب این امر را به ناچار غیبتی خواهد بود تا آن جا که از افرادی که معتقد به این امر هستند از اعتقاد بازگردند و این غیبت فقط آزمایشی است از جانب خداوند که خلق را بدان می آزماید و اگر پدران و نیاکان شما دینی را درست تر از این دین می دانستند از آن دین پیروی می کردند.

عرض کردم: ای آقای من، پنجمین از اولاد هفتمین کیست؟ فرمود: پسرک من، خردهای شما از دریافت این مطلب کوچک تر است و برداشت این معنا به پندارهای شما نمی گنجد، ولی اگر زنده ماندید آن روز را خواهید دید.

در کتاب *هدایة الکبری* این حدیث بدین صورت روایت شده است:

عن أبي الحسن بن موسى بن جعفر علیه السلام قال: إذا فقد الخامس من ولد السابع فألله الله في أديانكم لا يزيلكم أحد عنها فتهلكوا لا بد لصاحب الزمان من هذا الأمر من غيبة حتى يرجع عنه من كان يقول فيه فرضاً وإنما هو محنة من الله يمتحن بها خلقه. قلت: يا سيدي! من الخامس من ولد السابع؟ قال: عقولكم تصغر عن هذا ولكن ان تعيشوا فسوف تذكرون. قلت: يا سيدي! فتموت بشك منه؟ قال: أنا السابع، وابني علي الرضا الثامن، وابنه محمد التاسع، وابنه علي العاشر، وابنه الحسن حادي عشر، وابنه محمد سمي جده رسول الله وكنيته المهدي الخامس بعد السابع. قلت: فرج الله عنك يا سيدي، كما فرجت عني. (خصیسی، ۱۴۱: ۳۶۱)

تصریحی که در ادامه این روایت وجود دارد راه را بر توجیهاات بی اساس (دیراوی، ۱۴۳۳: ۵۲) و حمل آن بر شخصیتی غیر از امام مهدی به صورت قاطعانه می بندد.

۱. نویسنده مدعی شده است با این وجود که نام امام مهدی را همه می دانستند و درباره غیبت ایشان ده ها روایت وجود داشت، نمی توان گفت هضم این مطالب بر فرزندان و خاندان امام موسی بن جعفر علیه السلام سنگین بوده است. از این رو این

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقُ عليه السلام: مَنْ أَقْرَبَ بِالْأَيْمَةِ مِنْ آبَائِي وَ
 وُلْدِي وَجَدَّ الْمُهْدَى مِنْ وُلْدِي كَانَ كَمَنْ أَقْرَبَ بِجَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَجَدَّ مُحَمَّدًا عليه السلام نُبُوَّتُهُ.
 قُلْتُ: يَا سَيِّدِي! وَمَنْ الْمُهْدَى مِنْ وُلْدِكَ؟ قَالَ: الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ
 شَخْصُهُ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ تَسْمِيئُهُ؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۳۸)

عبدالله بن ابی یعفر می گوید: امام صادق عليه السلام فرمود: کسی که به امامان از پدران و
 فرزندانم معتقد باشد، اما مهدی از فرزندان مرا انکار کند، مانند کسی است که به
 جمیع پیامبران اقرار کند اما منکر نبوت محمد عليه السلام باشد. گفتیم: ای آقای من، مهدی
 از فرزندان شما کیست؟ فرمود: پنجمین از فرزندان هفتمین؛ شخص او از شما نهان
 می شود و بردن نام او بر شما روا نباشد.

روایت فوق را صفوان بن مهران نیز از امام صادق عليه السلام نقل می کند:

عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَقْرَبَ بِجَمِيعِ الْأَيْمَةِ وَجَدَّ الْمُهْدَى كَانَ كَمَنْ
 أَقْرَبَ بِجَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَجَدَّ مُحَمَّدًا عليه السلام نُبُوَّتُهُ. فَقِيلَ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! فَمَنْ الْمُهْدَى مِنْ
 وُلْدِكَ؟ قَالَ: الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ شَخْصُهُ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ تَسْمِيئُهُ؛ (همو:
 ۳۳۳)

امام صادق عليه السلام فرمود: کسی که به همه امامان اقرار کند اما مهدی را انکار کند، مانند
 کسی است که به همه پیامبران اقرار کند اما نبوت محمد عليه السلام را انکار نماید. گفتند:
 ای پسر رسول خدا، مهدی از فرزندان شما کیست؟ فرمود: پنجمین از فرزندان
 هفتمین؛ شخص او از شما نهان می شود و بردن نام وی بر شما روا نیست.

مقصود از این روایات به حسب ظهور عرفی پنجمین فرزند از هفتمین امام است؛ یعنی
 پنجمین فرزند از نسل امام موسی بن جعفر عليه السلام و شاهد آن تعبیر «من اقر بالائمة» و «من اقر
 بجمیع الائمة» است که نشان می دهد امام در صد گفت و گو از امامان اهل بیت است. بنابراین
 مقصود از هفتمین نیز هفتمین امام است و این مطلبی است که در روایات دیگر به صراحت

روایت ناظر به شخصیت دیگری است که همان احمد حسن است، در حالی که با رجوع به منابعی که در دوران غیبت
 صغرا نوشته شده، همچون کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة - که چنان که از نامش پیداست، با هدف رفع حیرت از
 شیعیان به نگارش درآمده - و نیز کتاب الغيبة نعمانی و کمال الدین شیخ صدوق، در آن زمان بسیاری از شیعیان دچار
 حیرت شدند و گروه درخور توجهی از آنان از مذهب حق بیرون رفتند. بنابراین گزارش های تاریخی بر صحت فرمایش
 امام موسی بن جعفر عليه السلام مهر تأیید می زند. شیخ صدوق در این باره چنین نوشته است: «فوجدت أكثر المختلفین إلى من
 الشيعة قد حيرتهم الغيبة، و دخلت عليهم في أمر القائم عليه السلام الشبهة، و عدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء و المقائيس
 (صدوق، ۱۴۰۵: ۲)» و تعبیر نعمانی چنین است: «أى حيرة أعظم من هذه الحيرة التي أخرجت من هذا الأمر الخلق
 الكثير و الجم الغفير، و لم يبق عليه ممن كان فيه إلا النزح اليسير، و ذلك لشك الناس، و ضعف يقينهم، و قلة ثباتهم.
 (نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۹۲)»

آمده است:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ سُنَنَ الْأَنْبِيَاءِ عليهم السلام بِمَا وَقَعَ بِهِمْ مِنَ الْغَيْبَاتِ حَدِيثٌ فِي الْقَائِمِ مِمَّا أَهَلَ النَّبِيَّ حَدْوً وَالتَّعَلُّ بِالتَّعَلِّ وَالْقُدَّةَ بِالْقُدَّةِ. قَالَ أَبُو بَصِيرٍ: فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَمَنْ الْقَائِمُ مِنْكُمْ أَهْلَ النَّبِيِّ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا بَصِيرٍ! هُوَ الْحَامِسُ مِنْ وُلْدِ ابْنِي مُوسَى ذَلِكَ ابْنُ سَيِّدَةِ الْإِمَاءِ يَغِيبُ غَيْبَةً يَرْتَابُ فِيهَا الْمُتَبَطِّلُونَ ثُمَّ يَظْهَرُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَيَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدِهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا وَيُنزِلُ رُوحَ اللَّهِ عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ عليه السلام فَيُصَلِّيَ خَلْفَهُ؛ (همو: ۲۴۵)

ابو بصیر می گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که فرمود: سنت های انبیا با غیبت های که بر آنان واقع شده است همه در قائم ما اهل بیت موبه مو و طابق التعل بالتعل پدیدار می گردد. ابو بصیر گوید: گفتم: ای پسر رسول خدا، قائم شما اهل بیت کیست؟ فرمود: ای ابو بصیر، او پنجمین از فرزندان پسر موسی است. او فرزند بانوی کنیزان است و غیبتی کند که باطل جویان در آن شک کنند، سپس خدای تعالی او را آشکار کند و بر دست او شرق و غرب عالم را بگشاید و روح الله عیسی بن مریم عليه السلام فرود آید و پشت سر او نماز گزارد و زمین به نور پروردگارش روشن گردد و در زمین بقعه ای نباشد که غیر خدای تعالی در آن پرستش شود و همه دین از آن خدای تعالی گردد، گرچه مشرکان را ناخوش آید.

بنابراین در پاسخ باید گفت:

یکم. طرف داران احمد حسن روایات مشابه را - که در کتاب های معتبری همچون کافی وجود دارد - کنار زده اند و با وجود این که این مجموعه یک خانواده حدیثی هستند و برای فهم آن ها باید تمام مجموعه را لحاظ کرد. برای فریب افکار عمومی تنها به یک روایت که مضمونی شاذ دارد، آن هم روایتی از یک منبع نه چندان مهم استناد کرده اند. در صورتی که اگر صداقت را رعایت می کردند و مجموعه روایات را نقل می کردند با توجه به روایات متعدد و صریحی که در منابع معتبر وجود دارد روشن می شد که مقصود از هفتمین فرزند از نسل امام علی عليه السلام همان هفتمین نفر از امامان دوازده گانه است؛ یعنی همان چیزی که در روایات متعدد دیگری به صراحت آمده است، با این توضیح که اساساً معنای این روایت آن چیزی نیست که طرف داران احمد حسن ادعا کرده اند؛ چرا که «من ولدك» توصیف کننده حالتی در «السابع» نیست، بلکه حال یا وصف الخامس است؛ یعنی پنجمین فرزند از نسل هفتمین امام که آن پنجمین فرزند از فرزندان توست ای علی!

علامه مجلسی در این باره چنین می نویسد:

از فرزندان هفتمین یعنی از فرزندان هفتمین امام نه هفتمین فرزندان و «من ولدك» حال یا صفت خامس است^۱. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۰۹)

این احتمال حتی اگر خلاف ظاهر باشد احتمالی است که بر اساس روایات پیشین و با توجه به خانواده حدیثی یادشده باید آن را بر احتمالات دیگر ترجیح داد.

دوم. این ادعا که این روایت درصدد اشاره به امام پس از امام مهدی علیه السلام و غیبت اوست با ذیل روایت همخوان نیست. متن کامل حدیث بدین قرار است:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: لَأَعْدِبَنَّ كُلَّ رَعِيَةٍ دَانَتْ بِطَاعَةِ إِمَامٍ لَيْسَ مِنِّي وَإِنْ كَانَتْ الرَّعِيَةُ فِي نَفْسِهَا بَرَّةً وَلَا رَحْمَنَ كُلَّ رَعِيَةٍ دَانَتْ بِإِمَامٍ عَادِلٍ مِنِّي وَإِنْ كَانَتْ الرَّعِيَةُ فِي نَفْسِهَا غَيْرَ بَرَّةٍ وَلَا تَقِيَةٍ، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عَلِيُّ! أَنْتَ الْإِمَامُ وَالْحَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي حَزْبُكَ حَزْبِي وَسَلْمُكَ سَلْمِي وَأَنْتَ أَبُو سِبْطِي وَرَوْحُ ابْنَتِي مِنْ ذُرِّيَّتِكَ الْأَيُّمَةُ الْمُطَهَّرُونَ فَأَنَا سَيِّدُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنْتَ سَيِّدُ الْأَوْصِيَاءِ وَأَنَا وَأَنْتَ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْلَا مَا لَمْ يَخْلُقِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ وَلَا الْأَنْبِيَاءُ وَلَا الْمَلَائِكَةُ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَتَنَحُّنُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! نَحْنُ خَيْرُ خَلِيقَةِ اللَّهِ عَلَيَّ بَسِيطِ الْأَرْضِ وَخَيْرٌ [مِنَ] الْمَلَائِكَةِ الْمُفَرَّيِبِينَ وَكَيْفَ لَا نَكُونُ خَيْرًا مِنْهُمْ وَقَدْ سَبَقْنَاهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَتَوْجِيدِهِ فَبِنَا عَرَفُوا اللَّهَ وَبِنَا عَبَدُوا اللَّهَ وَبِنَا اهْتَدَوْا السَّبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ يَا عَلِيُّ! أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ وَأَنْتَ أَخِي وَوَزِيرِي فَإِذَا مِتُّ ظَهَرْتَ لَكَ صَعَائِنُ فِي صُدُورِ قَوْمٍ وَسَبِكُونُ بَعْدِي فِتْنَةً صَمَاءَ صَبَلَمَ يَسْقُطُ فِيهَا كُلُّ وَبِجَةٍ وَبَطَانَةٍ وَذَلِكَ عِنْدَ فَقْدَانِ شِبَعَتِكَ الْخَامِسِ مِنَ السَّابِعِ مِنْ وُلْدِكَ يَحْزَنُ لِفَقْدِهِ أَهْلُ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ فَكَمْ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ مُتَأَسِّفٌ مُتَلَهِّفٌ حَيْرَانٌ عِنْدَ فَقْدِهِ. ثُمَّ أَطْرَقَ مَلِيًّا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَالَ: يَا أَبِي وَأُمِّي سَمِيحِي وَسَمِيحِي وَسَمِيحِي مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَلَيْهِ جُبُوبُ النُّورِ أَوْ قَالَ جَلَابِيْبُ النُّورِ يَتَوَقَّدُ مِنْ شُعَاعِ الْفُؤَادِ كَأَنِّي بِهِمْ آيِسٌ مَنْ كَانُوا ثُمَّ نُودِيَ بِبِنْدَاءٍ يَسْمَعُهُ مِنَ الْبُعْدِ كَمَا يَسْمَعُهُ مِنَ الْقُرْبِ يَكُونُ رَحْمَةً عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ وَعَذَابًا عَلَيَّ الْمُتَأَفِّقِينَ قُلْتُ وَمَا ذَلِكَ النَّدَاءُ؟ قَالَ: ثَلَاثَةٌ أَصْوَاتٍ فِي رَجَبٍ أَوْلَاهَا: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»، الثَّانِي: «أَرْفَقَةُ»، وَالثَّلَاثُ: تَرْوَنُ بَدْرِيًّا بَارِزًا مَعَ قَرْنِ الشَّمْسِ يَبَادِي الْآنَ اللَّهُ قَدْ بَعَثَ فُلَانٌ بِنَ فُلَانٍ حَتَّى يَنْسُبَهُ إِلَيَّ عَلَيَّ فِيهِ هَلَاكُ الظَّالِمِينَ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَأْتِي الْفَرَجَ وَيَشْفِي اللَّهُ صُدُورَهُمْ وَيَذْهَبُ غَيْظُ قُلُوبِهِمْ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَكَمْ يَكُونُ بَعْدِي مِنَ الْأَيُّمَةِ؟ قَالَ: بَعْدَ الْحُسَيْنِ تِسْعَةٌ وَالتَّاسِعُ قَائِمُهُمْ؛ (خزاز قمي، ۱۴۰۱: ۱۵۶ - ۱۵۹)

امیر المؤمنین علیه السلام از پیغمبر اکرم صلى الله عليه وآله روایت نموده که فرمود: ای علی، تو از من و من از توأم. تو برادر و وزیر منی. چون من رحلت کنم در سینه های قومی کینه هایی نسبت

۱. بیان: من ولد السابع أي السابع الأئمة لا سابع الأولاد وقوله «من ولدك» حال أو صفة للخامس.

به تو پدید می آید، و به زودی بعد از من آشوبی سخت به وقوع می پیوندد که دامن همه را خواهد گرفت و این به وقت فقدان پنجمین امام از اولاد امام هفتم از نسل تو خواهد بود و اهل زمین و آسمان در فقدانش محزون گردند. در آن هنگام چه بسیار مرد و زن مؤمنی که متأسف و دردمند و حیران می باشند! آن گاه حضرت سر مبارک به زیر افکند و لحظه ای بعد سر برداشت و فرمود: پدر و مادرم فدای کسی که هم نام و شبیه من و موسی بن عمران است. او لباسی از نور می پوشد که با شعاع قدس می درخشد. بر آن ها که در غیبت او بی قرارند تأسف دارم که صدایی را از دور می شنوند که برای مؤمنان رحمت و برای منافقین عذاب است. امیرالمؤمنین فرمود: عرض کردم ای رسول خدا، آن صدا چیست؟ فرمود: سه صدا در ماه رجب شنیده می شود: صدای نخست «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» و صدای دوم: «أَزَقَّتِ الْأَرْفَةُ» یعنی قیامت نزدیک گردید! و صدای سوم به طور آشکار شخصی را نزدیک خورشید می بیند که می گوید: ای اهل عالم آگاه باشید! خداوند فلان، فرزند فلان - تا اینکه نسب او را به علی علیه السلام می رساند - را برانگیخت، و روز مرگ ستمگران فرارسید! در آن وقت فرج می رسد و خداوند دل های دوستانش را شاد می گرداند و عقده های دلشان را برطرف می سازد.

عرض کردم: ای رسول خدا، بعد از من چند امام خواهد آمد؟ فرمود: بعد از حسین، نه امام می آید و نهمین قائم آن هاست.

چنان که ملاحظه می شود پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در انتهای روایت در پاسخ این پرسش امیرالمؤمنین علیه السلام که پس از من چند امام هستند، می فرمایند: بعد از امام حسین علیه السلام نه نفر امام خواهند بود. روشن است که اگر فرزند امام مهدی علیه السلام نیز پس از ایشان امام باشند - آن چنان که احمد حسن مدعی است - پاسخ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله ناتمام خواهد بود و البته در این جا ادعای این که آن حضرت درصدد بیان امامان دوازده گانه بوده اند و نه دیگر امامان، پذیرفته نیست؛ چرا که بر اساس ادعای احمد حسن، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در صدر روایت و با بیان جمله «و ذلك عند فقدان شيعتك الخامس من السابع من ولدك» درصدد اشاره به امام پس از امام مهدی علیه السلام بوده اند.

سوم. اگر ظاهر این روایت را بپذیریم، باز بر احمد حسن انطباق نمی یابد؛ زیرا او پنجمین فرزند از هفتمین فرزند امام علی علیه السلام نیست؛ چرا که پنجمین فرزند، ظهور در فرزندهای بی واسطه دارد. بنابراین مقصود این روایت فرزند بی واسطه امام مهدی علیه السلام است، در حالی که احمد به ادعای خودش دهمین از هفتین است.

استناد به نسخه بدل های ثابت نشده

دیگر از شیوه های فریب کارانه طرفداران احمد حسن این است که برای اثبات ادعای بزرگ خود - که به دلیل بزرگ بودن آن نیازمند دلایل قطعی و تشکیک ناپذیر است - به روایاتی استناد می کنند که در نسخه های گوناگون به صورت های متفاوتی نقل شده است. این شیوه استدلال هم از این جهت باطل است که با وجود نقل های متفاوت روایت قابلیت استدلال نخواهد داشت و هم خود دلیلی بر فریب کارانه بودن این نوع استدلال است؛ زیرا با وجود نقل های متفاوت اکتفا به ذکر نقلی که بر مدعا دلالت دارد و سرپوش گذاشتن بر نقل دیگر به نوعی فریب مخاطب عمومی است که از حقیقت ماجرا آگاهی ندارد. می نویسند:

عن الأصعب بن نباتة قال: أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فوجدته متفكراً ينكت في الأرض، فقلت: يا أمير المؤمنين! ما لي أراك متفكراً تنكت في الأرض، أرغبة منك فيها؟ فقال: لا والله ما رغبت فيها ولا في الدنيا يوماً قط ولكني فكرت في مولود يكون من ظهر الحادي عشر من ولدي، هو المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، تكون له غيبة وحيرة، يضل فيها أقوام ويهتدي فيها آخرون. فقلت: يا أمير المؤمنين! كم تكون الحيرة والغيبة؟ قال: ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنين. فقلت: وإن هذا لكائن؟ فقال: نعم كما أنه مخلوق وأناي لك بهذا الامر يا أصعب أولئك خيار هذه الأمة مع خيار أبرار هذه العترة؛

اصبع بن نباته می گوید: خدمت امیر المؤمنین عليه السلام شرفیاب شدم. دیدم آن حضرت در اندیشه فرو رفته و با عصایی که در دست داشت بر زمین می کوفت. عرض کردم: ای امیر مؤمنان، چه شده که شما را غرق در اندیشه می بینم و به زمین می کوبی؟ آیا میل و رغبتی در آن پیدا نموده ای؟ فرمود: نه، به خدا سوگند هرگز در دنیا رغبت نداشته ام، ولی درباره فرزند امیر مؤمنان، این حیرت و غیبی است که در آن جمع می گمراه شوند و گروهی در آن راهنمایی شوند. عرض کردم: ای امیر مؤمنان، این حیرت و این غیبیت چه مقدار باشد؟ فرمود: شش روز یا شش ماه یا شش سال. عرض کردم: آیا این چنین خواهد شد؟ فرمود: آری هم چنان که او خلق شده است. و تو کجا و علم به آن کجا؟ ای اصبع، اینان برگزیدگان این امتند که با نیکان این امت باشند.

احمد حسن درباره این روایت چنین نوشته است: «و این گوهری است از دریای دانش امیرمؤمنان علی بن ابی طالب که مرا در آن یاد کرده است ... یازدهمین فرزند از فرزندان امیرالمؤمنین، امام مهدی است و آن که از پشت اوست، همان مهدی اول از مهدی های

دوازده‌گانه است و او وصی و فرستاده امام مهدی علیه السلام است. (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ۵۸) «در حالی که این روایت در برخی از نسخه‌های کافی (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۸)، و نیز در کمال الدین (صدوق، ۱۴۰۵: ۲۸۹)، الغیبه نعمانی (۱۴۲۲: ۶۹)، کفایة الاثر (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۲۰)، اعلام الوری (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۲۸) و بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۱۸) «من ظهري الحادی عشر من ولدی» است. ترجمه حدیث طبق این نقل چنین است: «... من درباره مولودی که از پشت من است فکر می‌کردم که یازدهمین فرزند من است...». بر اساس این نقل، مقصود امام علی علیه السلام از «الحادی عشر من ولدی» امام مهدی علیه السلام است، نه فرزند آن حضرت؛ چرا که یازدهمین فرزند امام علی علیه السلام امام زمان علیه السلام است و در این صورت این روایت به هیچ عنوان بر امثال احمد حسن انطباق نمی‌یابد.

نخستین کتابی که «من ظهر الحادی عشر من ولدی» آورده، کتاب هدایة الکبری است که کتابی بسیار ضعیف به شمار می‌رود و نوشته یکی از غالیان منحرف است. در برخی از نسخه‌های کتاب شریف کافی نیز به همین صورت نقل شده است. همین نقل در اثبات الوصیة (مسعودی، ۱۴۲۴: ۲۶۶) نیز آمده، ولی سند آن نقل نشده است. در کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید (۱۴۱۴: ۲۱۰)، الغیبه شیخ طوسی (۱۴۱۱ - الف: ۱۶۵) و دلائل الامامة (طبری، ۱۴۱۳: ۵۲۹) نیز عبارت «من ظهر الحادی عشر» وجود دارد.

روشن است که استدلال به کتاب‌های هدایة الکبری، اختصاص و دلائل الامامة مقبول نیست؛ زیرا نویسنده کتاب نخست، فاسد العقیده است؛ نویسنده دو کتاب بعدی معلوم نیست و یکی منسوب به شیخ مفید و دیگری منسوب به طبری است. چنان‌که استدلال به کافی به دلیل تفاوت نسخه‌های آن پذیرفتنی نیست. استدلال اثبات الوصیة نیز معتبر نیست؛ زیرا نقلی بی‌سند است. استدلال به کتاب الغیبه شیخ طوسی نیز باطل است؛ زیرا منبعی متاخر به شمار می‌رود و کتاب‌های کهن‌تر مانند الغیبه نعمانی و کمال الدین این نقل را ندارند.

ثانیاً، اگر نتوانیم یک نقل را بر نقل دیگری ترجیح دهیم، دست‌کم این دو نقل در یک اندازه ارزش هستند. بنابراین به هیچ‌کدام نمی‌توان استدلال کرد و با این حساب این روایت نمی‌تواند چیزی را به نفع طرف‌داران احمد حسن اثبات کند.

ثالثاً، احمد حسن یازدهمین فرزند از نسل امام علی علیه السلام نیست؛ زیرا او خود را با چهار واسطه، نوه امام مهدی علیه السلام می‌داند. بنابراین یازدهمین فرزند از نسل امام علی علیه السلام فرزند بلاواسطه امام مهدی علیه السلام یعنی جد احمد حسن خواهد بود.

یکی از طرف‌داران این فرقه انحرافی برای اثبات صحت عبارت «من ظهر الحادی عشر»

خود را به آب و آتش زده و مدعی شده است که نسخه صحیح کتاب شریف کافی «من ظهر الحادی عشر» است و حرف «ی» به وسیله نساخ به حدیث افزوده شده است؛ چرا که اولاً در حاشیه کافی به این که در برخی نسخ «من ظهري» است اشاره ای نشده؛ ثانیاً در شرح مآلصالح مازندرانی نیز «من ظهر» ثبت شده و حرف «ی» در پراگتیز قرار داده شده و ثالثاً کسانی که این روایت را از کافی نقل کرده اند مانند نویسنده تهنید المقال و علامه مجلسی در مرآت العقول «من ظهر» نقل کرده اند (دیراوی، ۱۴۳۳: ۹۷)، در حالی که علامه مجلسی در مرآت العقول تصریح کرده است که در برخی از نسخ «من ظهري» ثبت شده است و با وجود تصریح علامه مجلسی به وجود این عبارت در پاره ای از نسخه ها، معلوم نیست چگونه نویسنده یاد شده توانسته است با قاطعیت مدعی افزوده شدن «ی» توسط نساخ شود. علامه مجلسی در این باره چنین نوشته است:

«من ظهر الحادی عشر» کذا فی اکثر النسخ فالعنی من ظهر الإمام الحادی عشر «من ولدی» نعت «مولود» و ربما یقرأ ظهر بالتثوین آی وراء، والمراد أنه یولد بعد هذا الدهر، والحادی عشر مبتدأ خبره المهدی، و فی إكمال الدین و غیره و بعض نسخ الكتاب: ظهري، فلا یحتاج إلى تکلف. (مجلسی، ۱۳۷۰: ج ۴، ۴۳)

پیدا است که تعبیر علامه مجلسی «کثیر من النسخ» نیست، بلکه «اکثر النسخ» است و از این تعبیر استفاده می شود که نسخه هایی که در آن «من ظهري» بوده تعداد درخور توجهی بوده اند؛ زیرا ضد کثیر، قلیل است، ولی ضد اکثر، اقل است که مفهومی اضافی دارد؛ یعنی در قیاس با نسخه هایی که «من ظهر» بوده نسخه هایی که «من ظهري» است کمترند. نویسنده یاد شده در ادامه مدعی شده است در برخی از چاپ های کمال الدین «من ظهر» است و در برخی دیگر «من ظهري» و از آن جا که میرزا محمد تقی اصفهانی در مکالمات المکارم این روایت را به صورت «من ظهر» از کمال الدین نقل کرده، روشن می شود «ی» در چاپ های جدید به حدیث افزوده شده و این استدلال به غایت خنده دار است؛ چرا که وقتی که علامه مجلسی به عنوان یک نسخه شناس کارگشته تصریح می کند که در کمال الدین و غیر آن «من ظهري» است (عبارت علامه در سطور پیشین ذکر شد) چگونه می توان به استناد مکالمات المکارم که نویسنده آن حدود پنجاه سال پیش به رحمت الهی رفته اند، چیزی را ثابت کرد؟ از این مضحک تر، این است که نویسنده یاد شده وقتی می خواهد از چاپ های مختلف کمال الدین که در آن «من ظهر الحادی عشر» ذکر شده آمار ارائه دهد، به سه چاپ اشاره می کند: اول، نسخه ای که توسط انتشارات دار ذوی القربی چاپ شده؛ دوم، نسخه ای که توسط انتشارات

طلیعه نور در سال ۱۴۲۵ و در چاپ اول منتشر شده، و سوم، نسخه‌ای که توسط همین ناشر در سال ۱۴۲۹ و در چاپ دوم منتشر شده است (دیراوی، ۱۴۳۳: ۹۷). این گونه آمار دادن بسیار جالب است؛ زیرا نویسنده، دو چاپ از یک نسخه توسط یک ناشر را دو مدرک متفاوت محسوب کرده است و لابد اگر همین انتشارات کتاب کمال الدین را صدبار تجدید چاپ می‌کرد، به نظر نویسنده، به دلیل وجود صد نسخه از کمال الدین که در آن «من ظهر» وجود دارد اثبات می‌شد حرف «ی» به سایر نسخه‌ها افزوده شده است.

نویسنده یاد شده به رغم این که در کتاب الغیبه نعمانی «من ظهري» ثبت شده، کوشیده است اثبات کند که در نسخه اصلی این کتاب هم «من ظهر» بوده است. استدلال او بر مدعایش این است که چون ثابت شد در کافی «من ظهر» بوده و از آن جا که نعمانی هم این روایت را از کلینی نقل کرده، بنابراین در الغیبه نعمانی هم «من ظهر» بوده است (همو: ۹۸). در پاسخ این ادعا باید گفت چنان که گذشت، بر اساس گزارش علامه مجلسی، برخی از نسخه‌های کافی «من» ظهري است. بنابراین نمی‌توان قاطعانه ادعا کرد نسخه صحیح کافی «من ظهر» بوده است. در نتیجه نمی‌توان با قاطعیت مدعی افزوده شدن «ی» به روایت کتاب نعمانی شد، بلکه از قضا وجود تعبیر «من ظهري» در الغیبه نعمانی، خود قرینه است بر این که آن نسخه‌ای از کافی که «من ظهري» دارد صحیح تر است.

نمونه دیگر این که می‌نویسند: در کتاب فقه الرضا، از امام رضا علیه السلام این دعا روایت شده است:

اللهم صل عليه وعلى آله من آل طه و يس، و اخصص وليك، و وصى نبيك، و أخا رسولك، و وزيره، و ولي عهده، إمام المتقين، و خاتم الوصيين لخاتم النبيين محمد صلوات الله عليه، و ابنته البتول، و على سیدی شباب أهل الجنة من الأولين و الآخرين، و على الأئمة الراشدين المهديين السالفين الماضين، و على النقباء الأتقياء البررة الأئمة الفاضلين الباقين، و على بقيتك في أرضك، القائم بالحق في اليوم الموعود، و على الفاضلين المهديين الأمناء الخزنة.

و این دعا بر وجود مهدی‌هایی پس از امام مهدی دلالت دارد.

در حالی که اولاً این عبارت در نسخه کتاب فقه الرضا که نزد علامه مجلسی بوده وجود نداشته است. متن بحار الأنوار بدین شرح است:

اللهم صل عليه و على آل طه و يس و اخصص وليك و وصى نبيك و أخا رسولك و وزيره، و ولي عهدك إمام المتقين، و خاتم الوصيين لخاتم النبيين محمد بالصلاة عليه و

علی ابنته البتول، و علی سیدی شباب اهل الجنة من الأولین و الآخرین، و علی الأئمة الراشدين المهديين، و علی النقباء الأتقیاء البررة الفاضلین المهذبین الامناء الخزنة، و علی خواص ملائکتک جبرئیل و میکائیل و إسرافیل و عزرائیل و الصافین و الحافین و الکروییین و المسبحین و جمیع ملائکتک فی سمواتک و ارضک أکتعین.

روشن است که با وجود چنین تفاوت نقل‌هایی اصل وجود عبارت مورد نظر مشکوک خواهد شد و در نتیجه مسئله‌ای اعتقادی آن هم مسئله‌ای همچون امامت و مهدویت را نمی‌توان به استناد آن اثبات کرد.

ثانیاً در اصل انتساب این کتاب به امام رضا علیه السلام تردید وجود دارد. امام خمینی رحمته الله در این باره چنین می‌نویسد:

و امثال این عبارت از کتاب *فقه الرضا* گواه بر این است که این کتاب تصنیف یکی از علماست نه این که کتاب سرورمان ابالحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام باشد. (خمینی، بی تا: ج ۱، ص ۳۰۰)

آیت‌الله گلپایگانی نیز چنین نوشته است:

روایت *فقه الرضا* قابل اعتماد نیست؛ چرا که هم چنان که بارها تذکر داده شد، استناد این کتاب به سرورمان امام رضا علیه السلام معلوم نیست. (مقدس، بی تا: ج ۱، ص ۱۱۲)

ثالثاً بر فرض که ما نسخه موجود *فقه الرضا* را معیار قرار دهیم دلیلی وجود ندارد که مهدی‌های پس از امام مهدی علیه السلام اوصیای آن حضرت باشند. ممکن است طبق فرمایش امام صادق علیه السلام آنان گروهی از شیعیان باشند که مردم را به اهل بیت دعوت می‌کنند.

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

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

استناد به خبر واحد سنی و ادعای تواتر آن در احادیث شیعی

شگرد دیگر طرف‌داران احمد حسن برای فریب دادن مخاطبان خود، ارائه آمار چندده

حدیث از کتاب‌های شیعه است، به گونه‌ای که مخاطب گمان کند ادعای آن‌ها پشتوانه‌ای بسیار قوی از روایات شیعه را دارد؛ در حالی که با رندی کامل برای اثبات مدعای خود دست به دامان منابع اهل سنت شده و با تک‌روایتی سنی می‌خواهند ادعای مهم خود را ثابت کنند. به عنوان نمونه، طرف‌داران احمد حسن در بحث پرچم‌های سیاه برای این‌که به خواننده القا کنند که روایات مورد استنادشان خدشه‌ناپذیر است، ابتدا مدعی تواتر روایات پرچم‌های سیاه می‌شوند و پس از ارائه فهرستی بلندبالا از این روایات، دغل‌کارانه به مخاطب القا می‌کنند که محتوای مورد ادعای آنان نیز تواتر دارد. می‌نویسند:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّاياتِ السُّودَ قَدْ جَاءَتْ مِنْ قِبَلِ خُرَّاسَانَ فَاتُوهَا فَإِنَّ فِيهَا خَلِيفَةَ اللَّهِ الْمُهَدِّيَّ؛ (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۵، ۲۷۷)

رسول خدا ﷺ فرمود: هنگامی که دیدید پرچم‌های سیاه از طرف خراسان خارج شدند خود را به آن‌ها برسانید، چون که مهدی خلیفه خدا در میان آن‌هاست.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَتَّبِعُ عِنْدَ كَنْزِكُمْ ثَلَاثَةٌ كُلُّهُمْ ابْنُ خَلِيفَةٍ، ثُمَّ لَا يَصِيرُ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمْ، ثُمَّ تَطْلُعُ الرَّاياتُ السُّودُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ فَيَقْتُلُونَكُمْ قَتْلًا لَمْ يَقْتَلْهُ قَوْمٌ، ثُمَّ دَكَرَ شَيْئًا. فَقَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايَعُوهُ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى التَّلَجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمُهَدِّي. (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۴، ۴۶۳ - ۴۶۴)

پیامبر خدا ﷺ فرمود: نزد گنج شما سه تن کشته می‌شوند که همه فرزندان خلیفه هستند و بعد از آن‌ها آن منصب به هیچ‌یک آنان نمی‌رسد، تا آن‌گاه که پرچم‌های سیاه از سمت مشرق پدید آید و شما را طوری به قتل رسانند که هیچ قومی را بدان وضع نکشته باشند. سپس راوی چیزی گفت که من حفظ نکردم. آن‌گاه فرمود: چون او را ببینید با وی بیعت کنید هرچند به رفتن از روی برف باشد؛ چه وی مهدی خلیفه خداست.

طرف‌داران احمد حسن چنین استدلال می‌کنند که بر اساس روایات متواتر، پرچم‌های سیاه پیش از ظهور امام مهدی ﷺ برافراشته خواهد شد و از آن‌جا که روایات یادشده بر حضور مهدی ﷺ در میان پرچم‌های سیاه دلالت دارد پس آن مهدی‌ای که در میان پرچم‌های سیاه است غیر از امام مهدی ﷺ معهود است. بنابراین پیش از ظهور امام مهدی ﷺ مهدی دیگری خواهد بود و به اعتقاد احمد حسن وی هموست.

در حالی که حدیث دوم دلالت ندارد که مهدی در پرچم‌های سیاه است و ضمیر «رأیتموه» و «بایعوه» به «رایات» برنمی‌گردد؛ زیرا اولاً رایات مؤنث است و اگر مرجع ضمیر رایات بود، باید از

واژه «رایتموها» و «بایعوها» استفاده می‌شد. ثانیاً تعبیر روایت «فإن فيها خليفة الله» نیست تا بگوییم مهدی در پرچم‌های سیاه است، بلکه تعبیر روایت «فإنه خليفة الله» است. بنابراین مرجع ضمیر «فإنه» شخصی است که در ادامه روایت از آن سخن گفته شده و راوی آن را نقل نکرده است (ثم ذکر شیئاً). بنابراین مقصود روایت دوم نمی‌تواند مستند احمد حسن باشد. از این رو، تنها یک روایت بر حضور مهدی در پرچم‌های سیاه دلالت دارد و احمد حسن در این زمینه یک روایت بیشتر در اختیار ندارد؛ آن هم روایتی از اهل سنت که برای ما و احمد حسن که خود را یک شیعه می‌داند، فاقد حجیت است. البته ظاهراً کفگیر او آن قدر به ته دیگ خورده که چاره‌ای جز دست و پا کردن دلیل از لابه‌لای کتاب‌های اهل سنت نداشته است. گفتنی است ترفند دیگر طرف‌داران احمد حسن برای فریب افرادی که اطلاع کمی از کتب حدیثی دارند، این است که وقتی می‌خواهند برای دو روایت نخست منبع ذکر کنند به منابع شیعه همچون الملاحم والفتن سید بن طاووس و کشف الغمّه که این روایات را به نقل از منابع سنی نقل کرده‌اند آدرس می‌دهند تا به مخاطب چنین القا کنند که این روایات از منابع شیعی است و عالمان شیعی آن را در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند، در حالی که گفتیم این روایات از اهل سنت است.

از آن چه گذشت دریافتیم که اگر فرضاً روایات پرچم‌های سیاه را متواتر بدانیم و بپذیریم که آن‌ها مربوط به دوران پیش از ظهورند و ناظر به جریان ابومسلم خراسانی نیستند - که هر دو مطلب از سوی برخی از نویسندگان انکار شده است (صدر، ۱۴۲۷؛ صادقی، ۱۳۸۵) - آن چه می‌توان درباره آن ادعای تواتر کرد، اصل خروج پرچم‌های سیاه پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام است. اما وجود یک مهدی در میان پرچم‌های سیاه، مستندی جز یک روایت - آن هم روایتی سنی - ندارد. بنابراین از متواتر بودن روایات پرچم‌های سیاه نمی‌توان چنین استنباط کرد که وجود یک مهدی پیش از ظهور هم متواتر و انکارناشدنی است. باز می‌نویسند:

اکنون آیه‌ای را ذکر می‌کنیم که در آن به قیام وصی امام مهدی علیه السلام پیش از ظهور امام زمان علیه السلام اشاره می‌کند:

﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا * سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾؛ (احزاب: ۶۱-۶۲)

آن‌ها ملعون هستند هر کجا یافت شوند، گرفته و به سختی کشته خواهند شد * سنت خداوند است که در پیشینیان نیز بوده است و هرگز در سنت خداوند تبدیل و تغییر نخواهی یافت.

سنت خداوند که در پیشینیان نیز بوده و هرگز درستش تغییری نیست. دشمنان خداوند بعد از رسول الله ﷺ توسط مهدی به هلاکت می‌رسند و این مهدی، همان وصی امام مهدی ﷺ است که از خراسان یا مشرق قیام می‌کند. امیر المؤمنین ﷺ فرمود: «پس نظر کنید به اهل بیت پیامبران؛ اگر سکوت کردند، سکوت کنید، و اگر از شما یاری خواستند، آن‌ها را یاری کنید. پس خداوند فتنه‌ها را توسط مردی از ما اهل بیت از میان می‌برد. پدرم فدای فرزند بهترین کنیزان! کسی که به آن‌ها جز شمشیر بی ملاحظه ندهد که به مدت هشت ماه شمشیر بر دوشش است، تا جایی که قریش گویند: اگر از فرزندان فاطمه ﷺ بود به ما رحم می‌کرد. خداوند او را بر بنی‌امیه مسلط می‌کند تا این‌که آن‌ها را دگرگون و نابود سازد. "آن‌ها ملعون هستند؛ هر کجا یافت شوند، گرفته و به سختی کشته خواهند شد * سنت خداوند است که در پیشینیان نیز بوده است و هرگز در سنت خداوند تبدیل و تغییر نخواهی یافت."»

(مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۲۱؛ صافی گلپایگانی: ۲۳۸)

طبق این آیه و تفسیر امام علی ﷺ متوجه می‌شویم آن کسی که فتنه‌ها را از بین می‌برد و بنی‌امیه را نابود می‌سازد و خداوند او را بر آن‌ها مسلط می‌کند، کسی است که شمشیر را هشت ماه بر دوشش حمل می‌کند و با توجه به حدیث بعدی متوجه می‌شویم که این شخص، حضرت صاحب الزمان ﷺ نیستند؛ بلکه فرزند امام مهدی ﷺ هستند که پیش از امام مهدی ﷺ قیام می‌کنند؛ امام علی ﷺ فرمود: «... و مردی پیش از او (مهدی) از فرزندانش به اهل مشرق خروج می‌کند. او شمشیر را هشت ماه بر دوشش حمل می‌کند.» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۶۶، باب ۱۳۳)

پس برایمان روشن شد که این شخص، فرزند امام مهدی ﷺ است که پیش از ایشان قیام کرده و به مدت هشت ماه شمشیر را بر دوششان حمل می‌کنند.»

در حالی که متن روایت اخیر که به آن استناد شده بدین صورت است:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَرْوَانَ، عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ قَالَ: «يَخْرُجُ رَجُلٌ قَبْلَ الْمُهَدِيِّ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ بِالْمَشْرِقِ، يَحْمِلُ السَّيْفَ عَلَى عَاتِقِهِ ثَمَانِيَةَ أَشْهُرٍ، يَقْتُلُ وَيُثْبَلُ وَيَتَوَجَّهُ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ، فَلَا يَبْلُغُهُ حَتَّى يَمُوتَ.» (مروزی، ۱۴۱۴: ۱۹۸)

... علی ﷺ می‌فرماید: و مردی از اهل بیت آن حضرت به اهل شرق خروج کرده در مدت هشت ماه شمشیر را بر دوش خود گرفته می‌کشد و انتقام می‌کشد و متوجه بیت المقدس می‌شود و پیش از این‌که به بیت المقدس برسد می‌میرد.

استدلال به این روایت از زوایای مختلفی قابل نقد است:

۱. این روایت مرسل و از کتاب فتن ابن حماد است. وی نویسنده‌ای سنی مذهب است و

کتاب او حتی از نظر اهل سنت نیز معتبر نیست. بنابراین طرفداران احمد حسن اعتقاد به وجود یک مهدی پیش از امام مهدی را از روایات اهل سنت اخذ کرده‌اند و البته - چنان‌که گذشت - آنان برای این‌که این واقعیت از دید مخاطب مخفی بماند، این روایت را نه از منبع اصلی، که از کتاب سید بن طاووس نقل کرده‌اند، در حالی که با مراجعه به کتاب یادشده معلوم می‌شود سید بن طاووس آن را از فتن ابن حماد آورده است.

۲. با توجه به متن روایت معلوم می‌شود که طرفداران احمد حسن آن را تحریف کرده‌اند؛ چرا که تعبیر روایت «رجل من اهل بیت» است، در حالی که آنان این عبارت را به این صورت ترجمه کرده‌اند: «مردی از فرزندان»؛ با این‌که مردی از اهل بیت اعم از فرزند است، چنان‌که امام علی علیه السلام از اهل بیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است، ولی فرزند آن حضرت نیست. این تحریف برای این بوده است که این حدیث با ادعای احمد حسن که خود را فرزند امام مهدی می‌داند هماهنگ شود.

۳. بر اساس فرمایش امام در ادامه همین روایت، مردی که پیش از ظهور امام مهدی هشت ماه شمشیر بر دوش می‌گذارد، به سمت بیت المقدس حرکت کرده و پیش از رسیدن به آن جا می‌میرد، در حالی که احمد حسن مدعی است می‌خواهد پس از پایان یافتن حیات امام مهدی زنده بماند و جان‌ش آن حضرت شود؛ اما طرفداران احمد حسن این بخش از روایت را بیان نکرده‌اند تا مخاطب به کلاهی که می‌خواهند بر سرش بگذارند پی نبرد.

۴. ابن طاووس - که طرفداران احمد حسن روایت را از کتاب او آدرس داده‌اند - در ادامه این روایت می‌نویسد: «من روایت را به همین صورت دیدم، اما در آن اشکال وجود دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۱۳۹).» بنابراین حتی سید بن طاووس نیز این حدیث را خالی از اشکال نمی‌دانسته است. با این حال، روشن نیست طرفداران احمد حسن چگونه می‌خواهند یک مسئله اعتقادی - آن هم مسئله‌ای همچون امامت و مهدویت - را بر این پایه متزلزل بنا نهند.

برداشت‌های سطحی از روایات

بخشی از استدلال‌های طرفداران احمد حسن مبتنی بر برداشت‌های سطحی از روایات است؛ برداشت‌ها مبتنی بر نگاه عامیانه، یک‌سونگرانه و بدون توجه به مجموعه فرمایشات پیشوایان معصوم علیهم السلام.

می‌نویسند:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الله أجل وأكرم وأعظم من أن يترك الأرض بلا امام عادل.

قال: قلت له: جعلت فداك! فأخبرني بما استريح إليه. قال: يا أبا محمد! ليس يرى أمة محمد ﷺ فرجاً أبداً ما دام لولد بنى فلان ملك حتى ينقرض ملكهم، فإذا انقرض ملكهم أتاح الله لامة محمد رجلاً من أهل البيت، يشير بالتقى ويعمل بالهدى ولا يأخذ فى حكمه الرشى، والله انى لا عرفه باسمه واسم أبيه، ثم يأتينا الغليظ القصرة ذو الخال والشامتين، القائم العادل الحافظ لما استودع يملأها قسطاً وعدلاً كما ملأها الفجار جوراً وظلماً؛ (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ج ۳، ۱۱۶ - ۱۱۷)

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند بزرگ‌تر و مکرم‌تر و اعظم‌تر از این است که زمین را بدون امام عادل بگذارد. ابوبصیر گفت: قربانت گردم! چیزی به من اطلاع دهید که موجب آرامش خاطر باشد. فرمود: ای ابومحمد، مادام که بنی عباس بر اریکه سلطنت تکیه زده‌اند، امت محمد صلی الله علیه و آله فرج و راحتی ندارند. وقتی که دولت آن‌ها منقرض گردید، خداوند مردی را که از دودمان ماست و برای امت محمد صلی الله علیه و آله نگاه داشته، ظاهر گرداند تا دستور تقوا دهد و به هدایت رفتار کند و در حکمش رشوه نگیرد. به خدا قسم من او را به اسم خود و پدرش می‌شناسم. آن‌گاه مردی که گردنی قوی دارد و دارای دو خال سیاه است به سوی ما خواهد آمد. او قائم عادل و حافظ امانت الهی است؛ او زمین را پر از عدل و داد می‌کند، چنان‌که فاجران آن را پر از ظلم و ستم کرده باشند.

طرف‌داران احمد حسن مدعی هستند تعبیر «اهل البيت» در این روایت دلالت بر این دارد که شخصیت مورد نظر امام صادق علیه السلام، امام است؛ چرا که در اصطلاح روایات، واژه اهل البيت مخصوص امامان معصوم است. از این رو طبق مفاد این روایت، پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام امامی از اهل بیت وجود خواهد داشت.

در حالی که این‌که واژه اهل البيت اصطلاح خاصی است که شامل تمام خاندان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نمی‌شود و مخصوص امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام و امامان از نسل آنان است، مطلب درستی است که در آن تردیدی وجود ندارد. لیکن از این نکته نیز نباید غفلت کرد که پیشوایان معصوم خود تصریح کرده‌اند که این واژه - هنگامی که در معنای اصطلاحی اش به کار می‌رود - منحصر در چهارده معصوم است و کس دیگری را شامل نمی‌شود. به عنوان نمونه از امام علی علیه السلام در این باره چنین روایت شده است:

... ثم قال: على صلوات الله عليه لأبي الدرداء وأبي هريرة، ومن حوله: يا أيها الناس، أتعلمون أن الله تبارك وتعالى أنزل في كتابه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فجمعني رسول الله صلی الله علیه و آله وفاطمة وحسناً وحسيناً فى كساء واحد، ثم قال: اللهم هؤلاء أحبتي وعترتي وثقلی وخاصتی وأهل بیتی فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. فقالت أم سلمة: وأنا؟ فقال صلی الله علیه و آله لها: وأنت إلی خیر، إنما أنزلت

فی، وفی أخی علی، وفی ابنتی فاطمة، وفی ابنی الحسن والحسین، وفی تسعة من ولد الحسين خاصة، لیس فیها معنا أحد غیرنا. فقام جل الناس، فقالوا: نشهد أن أم سلمة حدثتنا بذلك، فسألنا رسول الله ﷺ فحدثنا كما حدثتنا أم سلمة: (نعمانی، ۱۴۲۲: ۷۷)

چنان که ملاحظه می شود، رسول گرامی اسلام ﷺ تصریح می فرمایند که واژه «اهل بیت» در اصطلاح خاص قرآنی اش - که از ویژگی طهارت از ناپاکی ها برخوردارند - منحصر در چهارده معصوم است و شامل هیچ شخصیت دیگری نمی شود. این مطلب به وضوح از واژه «ائمه» - که از ادوات حصر است - استنباط می شود و در ادامه عبارت «لیس فیها معنا احد غیرنا» که به صراحت از مشارکت نداشتن هیچ شخصیت دیگری با اهل بیت در این مقام سخن می گوید راه را بر هر گونه توجیه و طرح احتمالات بی اساس بسته است. از این رو این ادعا که از وجود واژه اهل البیت در حدیث امام صادق علیه السلام می توان چنین برداشت کرد که شخصیت مورد نظر آن حضرت، به رغم این که از چهارده معصوم نیست، امامی معصوم است، پذیرفتنی نیست. اما دلیل این که بر شخصیت مورد نظر این روایت اهل البیت اطلاق شده، این است که گرچه این واژه یک اصطلاح خاص با بار معنایی ویژه است، اما این اصطلاح، تمام کاربری های این واژه را دربر نمی گیرد، بلکه کاربری اغلب این واژه همان معنای خاص است؛ اما در کلمات اهل بیت گاهی این واژه معنایی عام تر دارد که شامل همه خاندان پیامبر گرامی علیه السلام به صورت عام آن می شود و از این رو کسانی که از نسل ائمه علیهم السلام هستند ولو خود امام نباشند را نیز شامل می شود. به عنوان نمونه می توان به این روایات اشاره کرد:

عن أبي حمزة الثمالي، قال: كنت جالساً في المسجد الحرام مع أبي جعفر عليه السلام إذ أتاه رجلان من أهل البصرة، فقالا له: يا ابن رسول الله! إنا نريد أن نسألك عن مسألة. فقال لهما: أسألا عما جئتما. قالا: أخبرنا عن قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ إلى آخر الآيتين. قال: نزلت فينا أهل البيت. قال أبو حمزة: فقلت: بأبي أنت وأمي! فمن الظالم لنفسه؟ قال: من استوت حسناته وسيئاته منا أهل البيت فهو ظالم لنفسه. فقلت: من المقتصد منكم؟ قال: العابد لله ربه في الحالين حتى يأتيه اليقين. فقلت: فمن السابق منكم بالخيرات؟ قال: من دعا والله إلى سبيل ربه، وأمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، ولم يكن للمضلين عضداً، ولا للخائنين خصيماً، ولم يرض بحكم الفاسقين إلا من خاف على نفسه ودينه ولم يجد أعواناً؛ (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

ابو حمزه ثمالی گوید: در مسجد الحرام خدمت امام باقر علیه السلام نشستیم بودم که دو تن از مردم بصره به محضرش شرفیاب شدند و عرض کردند: ای فرزند پیامبر خدا، قصد

داریم مسئله‌ای از شما بپرسیم. فرمود: مانعی ندارد. گفتند: ما را از تفسیر فرموده خدا: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ تا آخر دو آیه، آگاه فرما! فرمود: در شأن ما خاندان نبوت نازل گردیده است. ثمالی گوید: عرض کردم: پدر و مادرم به فدایت! بنابراین ستمکار به خود از شما چه کسی است؟ فرمود: شخصی از ما خاندان رسالت که نیکی‌ها و بدی‌هایش یکسان باشد به نفس خود ستم نموده [که در عبادت کوتاهی نموده و حسناتش را بر سیئات خود افزون نساخته] باشد. گفتم: «مقتصد» از شما کیست؟ فرمود: شخصی که در تمامی احوال، در توانمندی و فقر (جوانی و پیری) تا آخرین نفس که در چنگال مرگ گرفتار شود عبادت خدا را انجام دهد. عرضه داشتم: سبقت‌گیرنده شما در خیرات کیست؟ فرمود: به خدا سوگند او فردی است که مردم را به راه پروردگار خویشتن فرا خوانده و به انجام نیکی‌ها و اوار کند، و آنان را از ارتکاب معاصی و بدی‌ها باز دارد، و پشتیبان گمراهان نگردد، و به حکم فاسق‌ها رضا ندهد، مگر آن شخص که از رسیدن زبانی به جان و دینش بترسد، و یآوری پیدا نکند، آن‌گاه از روی تقیه با آنان مدارا نماید.

در این جا ابتدا امام تصریح می‌فرمایند که این آیه درباره اهل بیت نازل شده است و در ادامه به صراحت از وجود هر سه دسته مذکور در آیه و از جمله ستمگر به خود (الظالم لنفسه) در میان اهل بیت سخن می‌گویند و از آن جا که در میان چهارده معصوم ستمگر وجود ندارد، بنابراین مقصود از اهل بیت معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه مقصود خاندان پیامبر به شکل عام آن است.

از امام صادق نیز چنین روایت شده است:

انا أهل البيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من أوله إلى آخره؛ (صفا، ۱۴۰۴: ۲۱۴)
در میان ما اهل بیت خداوند همیشه کسی را برمی‌انگیزد که به کتاب خدا از ابتدا تا انتها علم دارد.

روشن است که مقصود امام صادق علیه السلام از واژه اهل البیت در این روایت معنای خاص آن نیست؛ چرا که امام می‌فرمایند: در بین ما اهل بیت کسی هست که دانش همه کتاب خدا نزد اوست. بنابراین کسی که دانش کتاب نزد اوست یکی از اهل بیت است. بنابراین امام صادق علیه السلام در این حدیث از واژه اهل بیت، معنای عام آن را اراده کرده‌اند؛ یعنی خاندان پیامبر و منسوبان به آن حضرت.

حاصل سخن این که به دلیل روایتی که اصطلاح اهل البیت را منحصر در چهارده معصوم

کرده است، از اطلاق این واژه بر شخصیت دیگری نمی‌توان امامت و مهدویت او را اثبات کرد و به قرینه دو روایتی که اخیراً ذکر شد این واژه معنای عامی نیز دارد. بنابراین در حدیث مورد نظر اهل‌البیت در معنای عامش به کار رفته است. بنابراین از اطلاق این واژه بر کسی که پیش از امام مهدی ظهور می‌کند تنها منسوب بودن او به خاندان پیامبر گرامی اسلام ﷺ قابل برداشت است و در نتیجه او یکی از سادات جلیل‌القدر خواهد بود و از همین روست که سید بن طاووس روایت یادشده را بر خود تطبیق می‌داده و بر این باور بوده که مقصود از آن مردی از اهل‌بیت که در این روایت به او اشاره شده، خود وی است (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ج ۳، ۱۱۷). این تطبیق درست باشد یا اشتباه، در هر صورت نشان از آن دارد که این عالم بلندمرتبه نیز از واژه اهل‌بیتی که در این روایت به کار رفته امام معصوم و مهدی فهم نمی‌کرده است.

باز می‌نویسند:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: ... لا بد من رحى تطحن فإذا قامت على قطعها وثبتت على ساقها بعث الله عليها عبداً عنيفاً خاملاً أصله، يكون النصر معه أصحابه الطويلة شعورهم، أصحاب السبال، سود ثيابهم، أصحاب رايات سود، ويل لمن ناوهم، يقتلونهم هرجاً، والله لكأنى أنظر إليهم وإلى أفعالهم، وما يلقى الفجار منهم والأعراب الجفافة يسلطهم الله عليهم بلا رحمة فيقتلونهم هرجاً على مدینتهم بشاطئ الفرات البرية والبحرية، جزاء بما عملوا وما ربك بظلام للعبيد؛ (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۶۴ - ۲۶۵)

امیرالمؤمنین علیه السلام بر منبر مسجد کوفه فرمود: آسیایی باید به گردش درآید و همین که کاملاً به گردش افتاد و پابرجا شد خداوند بنده‌ای سنگ‌دل و بی‌اصل و نسب را برانگیزد که پیروزی به همراه او باشد. یارانش با موهای دراز و سبیل‌های کلفت و جامه‌های سیاه در بر، و پرچم‌های سیاه به دست داشته باشند. وای بر کسی که با آنان ستیزد که بی‌ملاحظه آنان را بکشند! به خدا قسم، گویی آنان را می‌بینم و کارهایشان و آنچه بدکاران و عرب‌های ستمگرا از دست آنان می‌بینند در پیش چشم من است. خداوند آنان را که مهری در دلشان نیست برایشان مسلط می‌کند و در شهرهای خودشان که در کنار فرات است شهرهای ساحلی و بیابانی، ایشان را بی‌محایا می‌کشد به جزای آن‌چه که کرده‌اند و پروردگار تو به بندگان ستم روا ندارد.

به اعتقاد طرف‌داران احمد حسن، این روایت دلیل بر وجود حجتی از حجت‌های الهی در میان پرچم‌های سیاه است و از آن‌جا که پرچم‌های سیاه پیش از ظهور برافراشته می‌شود، این حجت الهی امام مهدی نیست و در نتیجه روایت مورد نظر دلیلی بر اندیشه وجود مهدی‌هایی

غیر از امام مهدی است. آن‌ها این روایت را به این دلیل اثبات کننده وجود حجتی از حجت‌های خدا در میان پرچم‌های سیاه می‌دانند که در آن تعبیر «بعث الله» آمده است و از آن‌جا که خداوند تنها پیامبران و امامان را مبعوث می‌کند، شخصیت مورد نظر امام علی علیه السلام در این روایت نیز باید حجت خداوند باشد.

در حالی که اساساً مبعوث شدن شخصیت مورد نظر این روایت از سوی خداوند نمی‌تواند دلیلی بر مهدی بودن او باشد؛ زیرا بعثت در لغت به معنای برانگیختن است و صرف برانگیختن کسی، دلیل بر پیامبر یا امام بودن او نیست و گویاترین دلیل بر این سخن این است که در آیات و روایات فراوانی ترکیب «بعث الله» و ترکیب‌های مشابه آن در غیر انبیا و اوصیا به کار رفته است. به عنوان نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾. (مائده: ۳۱)

﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَتَلَّمَّ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾. (کهف: ۱۲)^۱

﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾. (اسراء: ۵)

در روایات نیز موارد بسیاری وجود دارد که بر اساس آن‌ها خداوند موریانه (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۷۴)، ابر (همو، ۱۴۱۷: ۶۵۴)، پرنده (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۵، ۵۳۶)، فرشتگان (همو: ج ۳، ۲۰۳) و... را مبعوث می‌گرداند. بنابراین از آمدن تعبیر «بعث الله» در این روایت، نمی‌توان نتیجه گرفت شخصیت فرستاده شده، مهدی است.

بر آن چه گفته شد می‌توان این نکته را افزود که اساساً محتوای روایت، خود نشان‌گر این است که شخصیت مورد نظر امام علی علیه السلام شخصیت مثبت و برجسته‌ای نیست؛ زیرا در این روایت شخصیت یادشده به عنیف توصیف شده که این واژه به معنای بی‌رحم است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۱۵۷). ابن اثیر در این باره چنین می‌نویسد:

و كل ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله. (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۳، ۳۰۹)

در نسخه موجود از کتاب الغیبه نعمانی در آستان قدس رضوی علیه السلام و کتاب خانه آیت الله مرعشی، تعبیر «عنیفاً» وجود دارد، اما در بحار الانوار که این روایت را از الغیبه نعمانی نقل کرده، به جای «عنیفاً»، «عسفاً» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۲۳۲). این واژه نیز به معنای

۱. این آیه به اصحاب کهف اشاره دارد.

انجام امری بدون اندیشه، تدبر و بصیرت است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۳۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۹، ۲۴۵). روشن است که در هر دو صورت تعبیرات یادشده با مهدی و وصی امام مهدی که معصوم و واجب الاطاعه است - به حسب آن چه احمد حسن مدعی است - تناسبی ندارد.

حذف روایات مخالف

بر اساس روایات، یمانی - که قیامش از علایم حتمی ظهور است - از یمن خروج می‌کند و حال آن‌که احمد حسن اهل بصره است و مدعی است از شرق و خراسان قیام خواهد کرد. بنابراین نه اهل یمن است و نه از یمن قیام خواهد کرد و این با روایات اهل بیت علیهم‌السلام تعارضی آشکار دارد.

طرف‌داران احمد حسن برای فرار از این رسوایی بزرگ، مدعی شده‌اند که در روایات از «یمنی بودن» یمانی سخن به میان نیامده است. می‌نویسند:

... و إن من علامات خروجه: خروج السفیانی من الشام و خروج الیمانی [من الیمن] و مناد ینادی من السماء. (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۲۸)

آن‌ها مدعی هستند در این روایت، عبارت «من الیمن» در کروه قرار دارد و نشان می‌دهد وجود آن در نسخه اصلی کمال‌الدین قطعی نبوده است. بنابراین یمنی بودن یمانی قابل اثبات نیست (وبسایت مرکز ملی پاسخ‌گویی به سؤالات دینی). در حالی که طرف‌داران احمد حسن چنین القا می‌کنند که روایت یمنی بودن یمانی، تنها همین یک حدیث است؛ در حالی که روایات دیگری نیز وجود دارد و بدون این‌که مبتلا به مشکل اختلاف نسخه باشند، در آن‌ها عبارت «من الیمن» وجود دارد. به عنوان نمونه می‌توان به این روایت اشاره کرد:

محمد بن مسلم الثقفی قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علی الباقر علیه‌السلام يقول: القائم منا منصور بالربیع، مؤید بالنصر تطوی له الأرض وتظهر له الکنوز، یبلغ سلطانه المشرق والمغرب، و یظهر الله عزوجل به دینه «عَلَى الدِّینِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، فلا یبقی فی الأرض خراب إلا قد عمر، و ینزل روح الله عیسی بن مریم علیه‌السلام فیصلی خلفه. قال: قلت: یا ابن رسول الله! متى یمخرج قائمکم؟ قال: إذا تشبه الرجال بالنساء، والنساء بالرجال، واکتفی الرجال بالرجال، والنساء بالنساء، وركب ذوات الفروج السروج، و قبلت شهادات الزور، و ردت شهادات العدول، و استخف الناس بالدماء و ارتكاب الزنا و أكل الربا، و اتقى الأشرار مخافة ألسنتهم، و خروج السفیانی من الشام، و الیمانی من

الیمن، و خسف بالبيداء، وقتل غلام من آل محمد عليه السلام بين الركن والمقام، اسمه محمد بن الحسن النفس الزكية، وجاءت صيحة من السماء بأن الحق فيه وفي شيعته، فعند ذلك خروج قائمنا. (صدوق، ۱۴۰۵: ۳۳۱)

محمد بن مسلم گوید: از امام باقر عليه السلام شنیدم که می فرمود: قائم ما منصور به رعب است و مؤید به نصر؛ زمین برای او درنوردیده شود و گنج های خود را ظاهر سازد، و سلطنتش شرق و غرب عالم را فرا گیرد و خدای تعالی به واسطه او دینش را بر همه ادیان چیره گرداند، گرچه مشرکان را ناخوش آید. و در زمین ویرانه ای نماند جز آن که آباد گردد و روح الله عیسی بن مریم عليه السلام فرود آید و پشت سر او نماز گزارد. راوی گوید: گفتیم: ای پسر رسول خدا، قائم شما کی خروج می کند؟ فرمود: آن گاه که مردان به زنان تشبیه کنند و زنان به مردان، و مردان به مردان اکتفا کنند و زنان به زنان، و صاحبان فروج برزین ها سوار شوند و شهادت های دروغ پذیرفته شود و شهادت های عدول مردود گردد و مردم خون ریزی و ارتکاب زنا و رباخواری را سبک شمارند و از اشار به سبب زبانشان پرهیز کنند و سفیانی از شام خروج کند و یمانی از یمن و در بیداء خسوفی واقع شود و جوانی از آل محمد که نامش محمد بن حسن - یا نفس زکیه - است بین رکن و مقام کشته شود و صبحه ای از آسمان بیاید و بگوید حق با او و شیعیان اوست؛ در این هنگام است که قائم ما خروج کند.

این روایت در کتاب های متأخر همچون *اعلام الوری* (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۹۲)، *کشف الغمّة* (اربلی، ۱۴۰۵: ج ۳، ۳۴۳)، *الفصول المهمة* (حرّ عاملی، بی تا: ج ۲، ۱۱۳۴) و *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۹۲) به نقل از *کمال الدین* ثبت شده است و در تمام آن ها عبارت «من الیمن» وجود دارد. از این رو در وجود این عبارت در نسخه اصلی *کمال الدین* نمی توان تردید کرد.

این روایت تصریح دارد که یمانی از یمن خروج می کند و این درست خلاف ادعای طرف داران احمد حسن است.

ترجیح سخن دیگران بر فرمایش امام معصوم

دیگر اشکال بسیار روشن بر دلایل طرف داران احمد حسن، این است که اگر وی نه اهل یمن است و نه از یمن خروج می کند، پس چرا از وی به عنوان یمانی یاد شده است؟ این اشکال و در حقیقت تعارض آشکار با روایات اهل بیت عليهم السلام برای روشن شدن دروغین بودن ادعای آن ها نزد هر فرد منصفی کافی است.

طرف داران احمد حسن برای فرار از این رسوایی، ادعای مضحکی را مطرح کرده اند و

می نویسند:

واژه یمانی که در این روایات به کار رفته، به معنای منسوب به سرزمین یمن نیست، بلکه از روایات چنین استفاده می شود که پیامبر گرامی اسلام ﷺ خود را یمنی خوانده اند. بنابراین امامان اهل بیت علیهم السلام و تمام سادات، یمنی هستند، گرچه اهل سرزمین یمن نباشند! روایت یاد شده بدین قرار است:

عرض رسول الله ﷺ يوماً خيلاً وعنده أبي عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر. فقال رسول الله ﷺ: انا أبصر بالخييل منك. وقال عيينة: وأنا أبصر بالرجال منك يا رسول الله! فقال النبي ﷺ: كيف؟ قال: فقال: ان خير الرجال الذين يضعون أسياهم على عواتقهم ويعرضون رماحهم على مناكب خيولهم من أهل نجد. فقال النبي ﷺ: كذبت ان خير الرجال أهل اليمن والایمان یمان و أنا یمانی ...؛ (عدة من الرواة، ۱۴۰۵: ۸۰-۸۱)

روزی رسول خدا در حالی که ابو عیینة بن حصن بن حذیفه بن بدر نزد آن حضرت بود از اسبها سان دید. رسول خدا ﷺ فرمود: من به خصوصیات اسبها از تو داناتم. عیینة گفت: من نیز به حال مردان و انساب [آنان] از تو داناتم. رسول خدا ﷺ فرمود: چگونه؟ عیینة گفت: مردانی که در نجد هستند، شمشیرهای خود را روی شانهها می گذارند و نیزه هاشان را روی شانه اسبها می نهند بهترین مردان اند. رسول خدا ﷺ فرمود: دروغ گفتی؛ بلکه مردان اهل یمن بهترند، ایمان یمنی است و من یمنی هستم ...

در حالی که روایت یاد شده از اصل جعفر بن محمد حضرمی است که آن را از پسر عیینة بن حصن نقل می کند، اما همین روایت را شیخ کلینی به سند خود از امام باقر علیهما السلام به صورت دیگری نقل می کند. روایت شیخ کلینی این گونه است:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: خرج رسول الله ﷺ لعرض الخييل، فمر بقبر أبي أحيحة، فقال أبو بكر: لعن الله صاحب هذا القبر فوالله إن كان ليصد عن سبيل الله ويكذب رسول الله ﷺ! فقال خالد ابنه: بل لعن الله أباقحافة، فوالله ما كان يقربى الضيف ولا يقاتل العدو، فلعن الله أهونهما على العشيرة فقداً. فألقى رسول الله ﷺ خطام راحلته على غارها، ثم قال: إذا أنتم تناولتم المشركين فعموا ولا تخصوا فيغضب ولده. ثم وقف فعرضت عليه الخييل. فمر به فرس فقال عيينة بن حصن: إن من أمر هذا الفرس كيت وكيت. فقال رسول الله ﷺ: ذرنا فأنا أعلم بالخييل منك. فقال عيينة: وأنا أعلم بالرجال منك. فغضب رسول الله ﷺ حتى ظهر الدم في وجهه، فقال له: فأى الرجال أفضل؟ فقال عيينة بن حصن: رجال يكونون بنجد يضعون سيوفهم على عواتقهم ورماحهم على كواكب خيولهم ثم يضربون بها قدماً قدماً. فقال رسول الله ﷺ: كذبت، بل رجال

أهل اليمن أفضل، الايمان يمانى والحكمة يمانية ولولا الهجرة لكنت امرء من اهل اليمن ...

؛ (کلبی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۶۹ - ۷۲)

امام باقر علیه السلام فرمود: روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله برای سان دیدن از اسب‌ها بیرون آمد، پس عبورش به قبر اُبی‌احیحه افتاد. ابوبکر [که همراه آن حضرت بود] گفت: خدا لعنت کند صاحب این قبر را؛ به خدا سوگند شیوه‌اش جلوگیری از راه خدا و تکذیب رسول خدا صلی الله علیه و آله بود! خالد پسر ابواحیحه گفت: بلکه خدا ابوقحافه را لعنت کند که - به خدا - نه مهمان‌نوازی داشت و نه با دشمنان اسلام می‌جنگید؛ خدا هر کدام از آن دو را که در تیره و تبار خود پست‌تر و بی‌مقدارتر بودند لعنت کند! رسول خدا صلی الله علیه و آله که گفت و گوی آن دو را شنید افسار شتر را به گردنش انداخت و فرمود: هر گاه شما به مشرکین بد می‌گویید به طور عموم بگویید و شخص معینی را نام نبرید که فرزند آن شخص خشنماک گردد. سپس ایستاد و اسب‌ها را از جلوی عبور دادند. در این میان اسبی را آوردند؛ عیینة بن حصن گفت: این اسب چنین و چنان است [و شروع کرد به توصیف کردن آن اسب]. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ما را واگذار که من به خصوصیات اسب‌ها از تو دانانم. عیینة گفت: من نیز به حال مردان و انساب [آنان] از تو دانانم. رسول خدا صلی الله علیه و آله خشمگین شد، به طوری که چهره‌اش سرخ شد و به او فرمود: [بگو] کدام مردان برترند؟ عیینة گفت: مردانی که در نجد هستند، آن‌ها شمشیرهای خود را روی شانه‌ها می‌گذارند و نیزه‌هاشان را روی شانه اسب‌ها می‌نهند، و در میدان جنگ با آن‌ها پیکار می‌کنند و همچنان پیش می‌روند. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: دروغ گفتی، بلکه مردان اهل یمن بهترند؛ ایمان یمنی است و حکمت و فرزاندگی نیز از یمن است، و اگر هجرت من [از مکه به مدینه] نبود، من نیز مردی از اهل یمن بودم....

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در روایت امام باقر علیه السلام عبارت «انا یمانی» وجود ندارد، بلکه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله یمانی بودن را از خود نفی کرده‌اند و فرموده‌اند: «اگر من هجرت نکرده بودم اهل یمن بودم» و مفهوم این جمله این است که حال که هجرت کرده‌ام یمنی نیستم؛ اما طرف‌داران احمد حسن برای این‌که برای شعری که گفته‌اند قافیه‌ای دست و پا کنند، گزارش فرزند یکی از سرکردگان مشرک را بر گزارش امام باقر ترجیح داده‌اند، در حالی که طبق فرمایش امام باقر علیه السلام پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله یمنی بودن را از خود نفی کرده‌اند و در نتیجه به استناد این روایت نمی‌توان آن حضرت و تمام سادات را یمانی خواند. علامه مجلسی در توضیح روایت پیش‌گفته چنین می‌نویسد:

این فرمایش آن حضرت که «اگر هجرت نبود» شاید به این معنا باشد که اگر من از مکه هجرت نکرده بودم امروز اهل یمن بودم؛ چرا که مکه از یمن است؛ یا مقصود این است که اگر نبود که به فرمان خدا مدینه را برای مهاجرت اختیار کنم، یمن را به عنوان وطن برمی‌گزیدم، یا مقصود این است که اگر نبود که هجرت شرافت بیشتری دارد، خودم را از انصار به شمار می‌آوردم ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۲، ۱۳۷)

اعم بودن دلیل از مدعا

برخی از استدلال‌های طرف‌داران احمد حسن به این مشکل مبتلاست که دلیل اعم از مدعاست. به عنوان مثال، اگر کسی مدعی باشد در این خانه انسانی هست و دلیلش این باشد که چون از آن جا صدایی به گوش می‌رسد، چنین استدلالی با مشکل اعم بودن دلیل از مدعا مواجه است و استدلال یادشده به این دلیل باطل است که وجود صدا نهایتاً می‌تواند دلیلی بر وجود موجودی زنده در خانه باشد، اما این‌که آن موجود زنده حتماً انسان است را ثابت نمی‌کند طرف‌داران احمد حسن مدعی هستند که پس از امام مهدی علیه السلام دوازده امام و مهدی از نسل ایشان وجود خواهند داشت، اما برخی از دلایلی که بر این ادعا اقامه می‌کنند، مفهومی عام‌تر از امام و مهدی را می‌تواند اثبات نماید.

می‌نویسند:

یکی از ادله‌ای که بر وجود امامان و مهدیانی پس از امام مهدی علیه السلام دلالت دارد، دعای امام صادق علیه السلام در روز عرفه است: «السلام عليك يا مولاي يا ابا جعفر محمد بن علي، السلام عليك يا مولاي يا ابا الحسن علي بن محمد، السلام عليك يا مولاي يا ابا جعفر الحسن بن علي، السلام عليك يا مولاي يا ابا القاسم محمد بن الحسن صاحب الزمان، صلى الله عليك و علي عترتك الطاهرة الطيبة.» طیب و طاهر بودن به معنای عصمت است و از آن جا که عصمت از ویژگی‌های ائمه است، این دعا نیز بر وجود امامانی از نسل امام مهدی دلالت دارد.

در حالی که طیب و طاهر بودن هیچ ملازمتی با امام بودن ندارد، چنان‌که حضرت زهراء علیها السلام طیب و طاهر بودند، اما امام نبودند. به عنوان نمونه در یکی از ادعیه از آن حضرت با چنین القابی یاد شده است:

اللهم صل على محمد وأهل بيته، وصل على البتول الطاهرة، الصديقة المعصومة، التقية النقية، الرضية [المرضية]، الزكية الرشيدة.

و بلکه کسان دیگری در فرمایشات ائمه به این وصف متصف شدند، با این‌که با حضرت

زهرا عليها السلام قابل مقایسه نیستند. به عنوان نمونه می توان به نامه ای که امام صادق عليه السلام خطاب به عبدالله بن حسن مرقوم فرموده اند اشاره کرد:

ان أباعد الله جعفر بن محمد عليه السلام كتب إلى عبد الله بن الحسن عليه السلام حين حمل هو وأهل بيته يعزیه عما صار إليه: بسم الرحمن الرحيم، إلى الخلف الصالح والذرية الطيبة من ولد أخيه وابن عمه، أما بعد فلان كنت تفردت أنت وأهل بيتك ممن حمل معك بما أصابكم ما انفردت بالحزن والغبطة والكابة وأليم وجعل القلب دونى ... (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ج ۳، ۸۳)

بر این اساس روشن شد که از توصیف ذریه امام مهدی به طیب و طاهر و امثال آن نمی توان امامت، مهدویت و وصایت آن ها را اثبات کرد.

تعارض درونی

از دیگر مشکلاتی که طرف داران احمد حسن به آن مبتلا هستند، تعارض درونی مستندات است؛ به این معنا که برخی از دلایل آنان با برخی دیگر در تعارض است و مستندات آن ها یکدیگر را نفی می کنند.

می نویسند:

یکی از مهم ترین دلایل حقانیت احمد حسن، حدیث وصیت است که در آن به نام احمد و وصایت او از امام مهدی تصریح شده است:

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

امير المؤمنين عليه السلام فرمود: پیغمبر صلى الله عليه وآله در شب رحلتش به من فرمود: ای ابوالحسن، صحیفه و دواتی بیاور! سپس پیغمبر وصیت خود را املا فرمود تا به این جا رسید ... : ای علی، بعد از من دوازده امام خواهد بود، و بعد از آن ها دوازده مهدی است. ای علی، تو نخستین آن دوازده امامی! سپس یک یک ائمه را نام برد تا این که فرمود: حسن [عسکری] هم این صحیفه را به فرزندش محمّد که از ما آل محمد محفوظ است تسلیم کند؛ این ها دوازده امام هستند. بعد از مهدی موعود دوازده مهدی دیگر

خواهد بود. چون او وفات کرد، آن را تسلیم کند به مهدی اول که دارای سه نام است: یک نام مثل نام من، و یک نام مانند نام پدرم عبدالله و احمد و اسم سوم مهدی است و او نخستین مؤمنان است.

در حالی که از تعبیر «سیکون بعدی اثنا عشر اماماً ومن بعدهم اثنی عشر مهدیاً»، و «فذلك اثنی عشر اماماً ثم یکون من بعده اثنا عشر مهدیاً» چنین برمی آید که امامان دوازده نفر بیشتر نیستند و دوازده نفر بعدی مقام امامت ندارند، بلکه مهدی هستند؛ چرا که تفصیل قاطع شرکت است و این مطلب با این توجه روشن تر می شود که دوازده امام بر اساس روایات مهدی هم هستند. پس اگر دوازده مهدی دوم امام هم باشند، جدا کردن آنان از یکدیگر لغو خواهد بود. بنابراین تنها دلیلی که می تواند این تفصیل داشته باشد این است که دوازده مهدی دوم امام نیستند و از این رو این روایت خود دلیلی بر این است که غیر از امامان دوازده گانه، هیچ کس مقام امامت ندارد و اگر امام مهدی علیه السلام اوصیایی از فرزندان خود داشته باشد، آنان هرگز دارای شأن امامت نیستند. در نتیجه احمد حسن که خود را مصداق این روایت می داند منحصرأ مهدی خواهد بود و نمی تواند امام باشد. در حالی که وی مدعی مقام امامت نیز هست. برای مثال، یکی از دلایلی که آنان برای مدعی خود اقامه می کنند، احادیثی است که به ظاهر بر وجود امامان سیزده گانه دلالت دارد؛ مانند این حدیث:

سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول: الاثنا عشر الامام من آل محمد علیهم السلام کلهم محدث من رسول الله صلی الله علیه و آله و من ولد علی و رسول الله و علی علیه السلام هما الوالدان. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۳۱)

به گفته آنان، از این روایت چنین فهمیده می شود که دوازده امام از نسل امام علی علیه السلام هستند. پس با احتساب امام علی علیه السلام تعداد ائمه از دوازده نفر بیشتر است و احمد حسن امام سیزدهم می شود.

با توضیحاتی که پیش از این داده شد، درمی یابیم که میان ادعای اخیر و حدیث وصیت که بزرگ ترین دلیل احمد حسن است، تعارض وجود دارد؛ زیرا وقتی بر اساس حدیث وصیت، دوازده نفر نخست امام اند و دوازده نفر دوم مهدی، معنای این روایت، این است که دوازده نفر دوم دیگر امام نیستند. بنابراین ما به جز دوازده امام، امام دیگری نخواهیم داشت، در حالی که احمد حسن مدعی مقام امامت نیز هست. پس بزرگ ترین مستند او دلیلی بر نفی ادعای اوست و این تعارض در ادله، نشان گر آشفتگی نظام فکری و در نتیجه، آشفتگی شخصیت اوست و حاشا که امامی دچار چنین آشفتگی ها و تعارضات باشد؛ زیرا امام تجسم قرآنی است که در آن هیچ اختلاف و تعارضی نیست:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. (نساء: ۸۲)

تعارضات بیرونی

مقصود از تعارضات بیرونی، تعارضاتی است که میان دعاوی احمد حسن و فرمایشات اهل بیت علیهم السلام وجود دارد. در این باره نمونه‌های بسیاری می‌توان ارائه کرد، ولی به سبب رعایت اختصار به یک مورد اشاره می‌شود:

می‌نویسند:

یکی از ادله حقانیت احمد حسن، علم الهی اوست. وی دارای علم لدنی است و همچنان که در روایات آمده، یکی از نشانه‌های امام علم است. (انصار امام مهدی، بی تا: ۶۹)

در حالی که بر اساس فرمایشات پیشوایان معصوم، آن علمی که پیشوایان معصوم از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به ارث برده‌اند و نشانه شناخت امام است، منحصرأ در اختیار دوازده نفر است و هیچ کس دیگری با آنان در این مطلب شریک نیست.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

... يَا يُونُسُ! إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ فَإِنَّا وَرَثَتْنَا وَأُوتِينَا شَرَعَ الْحِكْمَةِ وَ فَصَلَ الْخُطَابِ. فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَ كُلُّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَرِثَ كَمَا وَرِثْتُمْ مَنْ كَانَ مِنْ وُلْدِ عَلِيِّ وَ فَاطِمَةَ عليهما السلام؟ فَقَالَ: مَا وَرِثَهُ إِلَّا الْأَئِمَّةُ الْإِثْنَا عَشَرَ. قُلْتُ سَمِّهِمْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! فَقَالَ: أَوْهَمُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ بَعْدَهُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ بَعْدَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ أَنَا وَ بَعْدِي مُوسَى وَ لَدِي وَ بَعْدَ مُوسَى عَلِيُّ ابْنُهُ وَ بَعْدَ عَلِيِّ مُحَمَّدٌ وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلِيُّ وَ بَعْدَ عَلِيِّ الْحَسَنُ وَ بَعْدَ الْحَسَنِ الْحُجَّةُ اضْطَفَانَا اللَّهُ وَ طَهَّرَنَا وَ أُوْتِينَا مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ؛ (خزاز قس، ۱۴۰: ۲۵۹)

... ای یونس، اگر دانش صحیح می‌خواهی نزد ما اهل بیت است. به ما حکمت و فصل الخطاب داده شده و ما آن‌ها را به ارث برده‌ایم. عرض کردم: ای فرزند پیامبر خدا، آیا هر کسی از اهل بیت و از فرزندان علی و فاطمه باشد، آن چه شما به ارث برده‌اید را ارث برده است؟ فرمود: جز امامان دوازده‌گانه کسی آن را ارث نبرده است. عرض کردم: ای فرزند رسول خدا، آنان را نام ببرید! فرمود: اولین آنان علی بن ابی طالب است، پس از او حسن و حسین و علی بن حسین و محمد بن علی و سپس من و پس از من موسی و پس از موسی پسرش علی و پس از علی، محمد و پس از محمد، علی و پس از علی، حسن و پس از حسن، حجت. خداوند ما را انتخاب کرد و پاک گرداند و به ما چیزی داده شد که به هیچ کس داده نشد.

مخالفت با اجماع شیعه و اهل سنت

آخرین نکته‌ای که در پایان این قسمت می‌توان به آن اشاره کرد، این است که اعتقاد به امامان دوازده‌گانه یکی از محوری‌ترین باورهای شیعه در طول تاریخ بوده است و شیعیان همیشه به نام شیعیان دوازده‌امامی شناخته می‌شدند. این مطلب ریشه در روایات متواتری دارد که از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که امامان را دوازده نفر و به تعداد نقبای بنی اسرائیل معرفی فرموده‌اند و بلکه این مضمون را اهل سنت در کتاب‌های معتبر خود همچون صحاح شش‌گانه ثبت کرده‌اند. از این رو این باور که پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دوازده جانشین دارند، از اعتقاداتی است که در میان تمام مسلمین اعم از شیعه و سنی بر آن اتفاق نظر وجود دارد؛ با این حال احمد حسن خود را امام سیزدهم می‌داند. بنابراین ادعای او مخالفت با اجماع شیعه و سنی است و او سخنی گفته که نه بر مبنای شیعه پذیرفتنی است و نه بر مبنای اهل سنت و این خود دلیل استوار دیگری بر بدعت‌گذار بودن اوست.

منابع

- احمد الحسن، *الجواب المنير عبر الاثير*، اصدارات الامام المهدي عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- اربلی، علی بن عیسی، *كشف الغمة*، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- ابن اثیر، مبارک بن مبارک، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الأعمال*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الملاحم والفتن*، اصفهان، مؤسسه صاحب الامر عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم مصری انصاری، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
- انصار امام مهدي، *ادله جامع دعوت یمانی آل محمد؛ سید احمد الحسن*، وبسایت فارسی «انصار امام مهدي، yamaani.com»، بی تا.
- آیتی، نصرت الله، «معیارهای تطبیق نشانه های ظهور»، فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود، قم، مؤسسه آینده روشن، پاییز ۱۳۹۱ش.
- بحرانی، سید هاشم، *غایة المرام*، تحقیق: سید علی عاشور، بی جا، بی تا، بی تا.
- _____، *المحجة فی ما نزل فی القائم الحجة*، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بی جا، بی تا، بی تا.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، تحقیق: محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی، بی تا.
- حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.
- خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الأثر*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الكبرى*، بیروت، مؤسسه البلاغ، چاپ چهارم، ۱۴۱۱ق.
- خمینی، سید روح الله، *کتاب الطهارة*، قم، مطبعة مهر، بی تا.
- دیراوی، عبدالرزاق، *دعوة السيد احمد الحسن هي الحق المبين*، اصدارات الامام المهدي، چاپ اول، ۱۴۳۳ق.
- صادقی، مصطفی، *تحلیل تاریخی نشانه های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

- چاپ اول، ۱۳۸۵ش
- صدر، سید محمد، موسوعة الامام المهدي، بی جا، دارالكتاب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، الامالی، قم، مرکز الطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- _____، علل الشرايع، نجف اشرف، مكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق.
- _____، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: على اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- _____، معانى الأخبار، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۹ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- طبرسى، فضل بن حسن، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- طبرى، محمد بن جرير، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- طوسى، محمد بن حسن، الغيبة، تحقيق: عبادالله تهرانى و على احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق - الف.
- _____، مصباح المتجهد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق - ب.
- عدة من الرواة، الأصول الستة عشر، قم دارالشبستری، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، قم، دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- كاظمى، سيد مصطفى بن ابراهيم، بشارة الإسلام، تحقيق: نزار حسن، قم، مؤسسه فرهنگى و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ش.
- كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق، تصحيح و تعليق: على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
- مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- مجلسى، محمد تقى، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، تحقيق: سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، دارالكتب الاسلامية، چاپ سوم، ۱۳۷۰ش.
- مروزى، نعيم بن حماد، كتاب الفتن، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
- مسعودى، على بن حسين، إثبات الوصية للإمام على بن أبى طالب، قم، مؤسسه انصاريان،

- چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
- مغربی، قاضی نعمان، شرح الأخبار، قم مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مقدس، محمد هادی، تقریرات الحج (تقریرات درس آیت الله العظمی گلپایگانی)، بی جا، بی نا، بی تا.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تحقیق: فارس حسون، قم، انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- یزدی حائری، علی، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، تحقیق: سید علی عاشور، بی جا، بی نا، بی تا.
- وبسایت «مرکز ملی پاسخ گویی به سؤالات دینی»: www.pasokhgoo.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۹

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

نقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت

امیر غنوی*

محمود زارعی بلشتی**

چکیده

در این نوشتار، قاعده لطف و ثمرات آن بررسی و نقد می‌شود. استفاده از این قاعده برای اثبات نبوت و حجیت اجماع و نظایر آن محل تأمل است و کلیت این قاعده جای بحث دارد. نمی‌توان گفت واجب است که خدا هر لطفی را - چه مقرب باشد چه محصل - موهبت کند، حتی اگر نبودش نقض غرض باشد؛ زیرا گاهی یک غرض با غرض دیگر تراحم پیدا می‌کند. از سویی با فرض تمامیت ادله در مقام ثبوت، در مقام اثبات و تشخیص مصداق لطف واجب، علم ما نمی‌تواند معیار باشد. لوازم این قاعده نیز فاسد است. در این نوشتار، ادله گوناگون با تقریرات مختلف تبیین و بررسی می‌شوند.

واژگان کلیدی

لطف، لطف مقرب، لطف محصل، قاعده لطف، غرض، امام.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (m.zarei@ikco.com)

قاعدهٔ لطف، موضوعی است که همهٔ متکلمان اسلامی از قرون اولیه تا کنون درگیر آن بوده، بخشی از کتب خود را به آن اختصاص داده‌اند و بحث‌های مختلفی دربارهٔ صحت و ثمرات آن شده است. آن چه سبب اهمیت این قاعده شده، ثمرات آن است که عبارتند از: وجوب تکلیف شرعی، وجوب بعثت پیامبران، وجوب عصمت پیامبران، لزوم وعد و وعید، بحث شرور (حسن دردهای ابتدایی)، غیبت امام و حجیت اجماع، ولایت فقیه (ربانی گلیپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۷، ۳۹۶، ۱۵۷). این قاعده، فرع قاعدهٔ حسن و قبح عقلی است (سبحانی، ۱۴۲۰: ۹۱؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۶). بیان سادهٔ این قاعده این است که خدا باید بر بندگان خود لطف کند؛ اما آیا هر لطفی واجب است؟ مراد از لطف و وجوب آن بر خدا چیست؟ راه تشخیص لطف واجب و دلایل این قاعده کدام است؟ آیا این قاعده در قرآن و سنت هم ریشه دارد؟ دغدغه علما در این بحث چه بوده است و چرا بر دفاع یا مخالفت با آن پافشاری شده است؟ چه نقدهایی بر این قاعده شده است و این نقدها تا چه حد واردند؟ آیا بدون پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان با چند مثال نقض، پروندهٔ این قاعده را به راحتی بست؟

لطف به طور خلاصه از آن جهت که فرد مکلف را در اطاعت خدا یاری می‌کند - یعنی او را به انجام عبادت نزدیک می‌نماید - مقرب نام دارد و اگر با نبودش نقض غرض شود - یعنی بدون آن عبادت اختیار نشود و با وجود آن عبادت حاصل شود - محصل نام دارد. چنان‌که نشان داده می‌شود، مراد از لطف در این قاعده معنای دوم است. در این نوشتار، کوشش شده است برای پاسخ به پرسش‌های بالا همهٔ نظریات رایج دربارهٔ تعریف لطف، قاعدهٔ لطف، دلایل آن و اعتراض‌های مهم آن با دسته‌بندی و پردازش بیان شود، سپس نظر برگزیدهٔ خود را مستدل نماید. در نهایت دلیل عقلی اثبات نصب امام بر اساس این قاعده بیان شده و سپس رد شده است. تأکید این نوشتار بر دلایل قابل استناد نبودن قاعدهٔ لطف و نیز بررسی ادلهٔ آن به صورت شکل اول قیاس است. در یک کلام می‌توان گفت ادلهٔ قاعدهٔ لطف مخدوش است یا دست کم اساساً قابلیت استناد برای اثبات مصادیق لطف را ندارد. در نتیجه ثمرات ذکر شده برای این قاعده منتفی است.

لطف چیست؟

«لطف» در لغت به معانی بَرّ، اکرام، رفق، مدارا، مودت، رأفت، اکرام و اهداء آمده است (العین، مفردات، التحقیق، مجمع البحرین: تحت واژهٔ لطف؛ نک: ربانی گلیپایگانی، ۱۴۱۸: ۹۷).

لطف در آیات و روایات به عنوان صفت خداوند به معانی علم نافذ، تنزه از جسمانیت، درک ناشدنی بودن کُنه خدا، ظرافت در صنع، تدبیر، احسان و جود به کار رفته است (همو: ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۸، ۴۰؛ معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۰؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۸؛ صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۲۳؛ فلاح، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

لطف در اصطلاح متکلمان دوگونه است: محض و مقرب. لطف، تعاریف دیگری نیز دارد که در ادامه بررسی می‌شود. لطف صفت فعل خداست که برآمده از حکمت یا جود و احسان اوست (مفید، ۱۴۱۳-الف: ۵۹؛ ربانی گلیایگانی، ۱۴۱۸: ۱۰۵؛ خلعتبری، ۱۳۸۵: ۵۵).

لطف مقرب

لطف مقرب چنین تعریف شده است:

اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ الاجاء؛ (حلی، ۱۳۷۶: ۳۲۴)
لطف مقرب آن است که مکلف را به طاعت خدا نزدیک کند و از گناه دور سازد، ولی شرط تکلیف نباشد و انسان را به طاعت مجبور نکند.

اساس این تعریف مقرب بودن یا نزدیک کردن به اطاعت است. تقریباً همه متکلمان عدلیه بر این تعریف هم نظرند (نک: حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ سیوری، ۱۴۲۲: ۲۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳-ب، ۳۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۹۷).

برخی یکی یا هر دو قید الجاء و شرط تمکین را در تعاریف خود نیاورده‌اند که ناشی از آن است که عموماً قوام تعریف را مقربیت به طاعت می‌دانند و و قید دیگر را مفروض می‌دانند. لاهیجی در یک جا همه قیود را می‌آورد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۹) و در جای دیگر (همو، ۱۳۸۳: ۳۵۱) به آن‌ها اشاره نمی‌کند.

برخی از معتزله هیچ‌یک از دو قید شرط تمکین و الجاء را در تعریف نیاورده‌اند. از جمله این تعاریف عبارتند از:

ما يقرب من الطاعة و يقوى داعية إليها. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۳۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱)

اللطف ما يقرب العبد من الطاعة و يبعده عن المعصية. (طوسی، ۱۴۱۳: ۶۵)

ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. (معتزلی، ۱۴۲۲: ۳۳)

لطف به اصطلاح قوم عبارت از امری است که مکلف را به اتیان مکلف به نزدیک سازد.

برخی نیز قید الجاء را در تعریف نیاورده، آن را زاید می دانند. لذا جنس تعریف را مقربیت به طاعت و فصل تعریف را شرط تمکین نبودن ذکر کرده اند (سیوری، ۱۴۰۵: ۲۲۷). برخی از معتزله نیز به قید شرط تمکین اشاره نکرده اند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴۵۲؛ رازی، ۱۹۸۶: ج ۲، ۲۵۹).

حق این است که «لطف بودن» جنس و «مقربیت به طاعت» فصل تعریف است و دو قید دیگر زاید بوده، توضیحی هستند؛ زیرا شرط تمکین نبودن لازمه مقربیت است؛ چون اگر تمکین نباشد اصولاً تکلیفی نخواهد بود تا تقریب جا داشته باشد. لذا پیش فرض تقریب این است که شرط تمکین نباشد. همچنین از آن جا که طاعت امری اختیاری است، پیش فرض آن نبود الجاء است. در ادامه مقاله تعاریف گوناگونی از لطف بررسی خواهد شد.

لطف محصل

لطف محصل آن است که با وجودش مکلف به اختیار خود اطاعت می کند و بدون آن اطاعت نمی کند. عنصر اختیار در تعریف برای تمایز از شرط تمکین تکلیف است؛ چرا که اطاعت بدون تحقق شرط نیز رخ نمی دهد، ولی در این صورت فرد در اطاعت نکردن بی اختیار است:

هو ما يحصل عنده^۱ الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولا^۲ لم يطع مع تمكنه في الحالين^۳. (حلی، ۱۳۷۶: ۳۲۵)

تعاریف دیگر با تعریف فوق تفاوت چندانی ندارند:

اللطف أمر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضر فيه يعلم عند وقوع الطاعة ولولا لم يطع. (نوبخت، ۱۴۱۳: ۵۵)

أن يقع عنده الواجب ولولا لم يقع فيسمى توفيقاً. (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۳۰)

هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح. (معتزلی، ۱۴۲۲: ۲۳)

أن اللطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح. (همو، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۱)

اعلم أن اللطف ما دعى الى فعل الطاعة، وينقسم الى: ما يختار المكلف عنده فعل

۱. لطف محصل.

۲. اگر لطف محصل نباشد.

۳. انسان در هر دو حالت، یعنی چه لطف محصل باشد چه نباشد، تکلیف و تمکن بر تکلیف دارد؛ ولی اگر لطف محصل نباشد با اختیار خود اطاعت نمی کند.

الطاعة ولولاه لم يختره. (شريف مرتضى، ۱۴۱: ۱۹۱)

قول منسوب به معتزله نیز چنین است:

ما يختار عنده المكلف الطاعة ويسمى توفيقاً أو يختار عنده ترك القبيح ويسمى عصمة. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)

قوام تعریف لطف محصل به قید «إن كان، يقع الطاعة و لولاه لم يطع» است. لطف محصل با شرایط تکلیف و تمکین تفاوت دارد. قید اختیار در تعریف فوق برای فرق نهادن بین لطف و شرط تمکین است. گاهی بدون لطف، اطاعت اختیار می شود، ولی بدون شرط تمکین اطاعتی رخ نمی دهد. قاضی عبدالجبار می گوید:

حال المكلفين قد تختلف في ذلك: ففهم من يختار ذلك من دون لطف، وفهم من يعصى على كل حال، وفهم من اللطف يدعوه إلى اختياره على وجه لولاه كان يعصى. (معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۱)

بنا به اصطلاح فوق، آن چه حظی در تمکین داشته باشد لطف نیست. علامه حلی در کشف المراد آورده است:

وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لأن اللطف أمرزائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفًا. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۵)

در این جا تصریح و تأکید شده است که لطف محصل غیر از تکلیف و غیر از شرط تکلیف است. ابتدا شرایط تکلیف فراهم می شود، سپس تکلیف و بعد لطف؛ لذا اموری که شرط تحقق اصل تکلیفند مانند عقل و بلوغ، لطف مقرب یا محصل نیستند.

متکلمان در ذکر این دو لطف همسان نبوده اند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۷). همه عدلیه لطف مقرب را ذکر کرده اند. در کتاب یاقوت نیز گرچه در بخش تعریف صرفاً لطف محصل ذکر شده، ولی در اثبات امامت، لطف مقرب و تعریف آن را آورده است:

الإمامة واجبة عقلاً، لأنها لطف يقرب من الطاعة ويبعد من المعصية. (نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۵)

۱. اطاعت نکردن در اثر نبود لطف محصل.

۲. ه = لطف محصل.

برخی متکلمان تنها به ذکر لطف مقرب اکتفا کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ مفید، ۱۴۱۳ - ب: ۳۵؛ رازی، ۱۹۸۶: ج ۲، ۲۵۹) و برخی لطف را به معنای جود و احسان و کرم نیز برشمرده، قاعده را برای آن ثابت می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ - الف: ۵۹؛ نراقی، بی تا: ۷۰۵). اگر کتاب *النکت الاعتقادیة* را اثر فخرالمحققین بدانیم نه شیخ مفید (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۳؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۶۳)، در این صورت وی هیچ‌یک از دو لطف مذکور را ذکر نکرده است (مفید، ۱۴۱۳ - الف: ۵۹). اشاره نکردن به یکی از دو لطف، دلیل بر نپذیرفتن نبوده، بلکه عموم عدلیه به این دو لطف قائل بوده‌اند. با توجه به منابع فوق، سیاق گفتار از جمله مثال‌ها و استدلال‌های ذکر شده درباره قاعده لطف - که در بخش تقریرات مقاله ذکر شده است - و نیز توجه به شالوده معنای دو نوع لطف، ادعای فوق ثابت است. مثالی که عموماً در همه کتب تکرار شده است، مثال مهمان است. اگر بدانیم فردی بدون نوعی ملاحظت در گفتار یا ابراز نوعی اکرام در مهمانی شرکت نمی‌کند، لازم است که میزبان ملاحظت و اکرام کند وگرنه نقض غرض کرده است. برخی به عنوان استدلال بر قاعده لطف نیز همین مثال را به کار برده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۹۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۵؛ رازی، ۱۹۸۶: ۲۵۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۲۵۹). قید نقض غرض را نیز تقریباً همه متکلمان در کنار بیان لطف و مثال آن آورده‌اند که این نشان می‌دهد هر لطفی مورد نظرشان نبوده است، بلکه مقصود آنان، لطف مقربی بوده است که نبود آن موجب عصیان است و نقض غرض به شمار می‌رود و همین عبارت اخرای قید «ان کان، یقع الطاعة و لولاه لم یطع» در تعریف لطف محصل است. با توجه به این که تألیف کتاب *یاقوت* پیش از شیخ مفید بوده است و شاگردانش سید مرتضی در کتاب *الذخیره* و شیخ طوسی در کتاب *الاقتصاد* خود به لطف اصطلاحی پرداخته‌اند، نشان می‌دهد شیخ مفید نیز بر لطف اصطلاحی نظر داشته است.

قید عبث، در دلیل شیخ مفید بر قاعده لطف نشان از این است که او مبنای این قاعده را حکمت نیز می‌داند؛ چرا که نفی غرض را قبیح برمی‌شمرد:

لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل والحاجة وهذا مذهب جمهور الإمامية و
 البغدادیین كافة من المعتزلة. (مفید، ۱۴۱۳ - الف: ۵۹)

از لطف، تعریف دیگری نیز شده که درباره لطف مقرب آمده است: «القیام بما یکون محصلاً لغرض التکلیف بحیث لولاه لما حصل الغرض منه» و درباره لطف محصل: «القیام بالمبادی و المقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقة» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۵۱).
 تعریف فوق بی سابقه و ناپذیرفتنی است (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸). با توجه به آیه «وَمَا

حَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿ذاریات: ۵۶﴾، غرض از خلقت، عبادت (اطاعت) است؛ مقصود از تکلیف نیز اطاعت (عبادت) است. پس فرقی بین دو غرض و لذا بین دو تعریف نیست.

برخی معانی دیگری چون «إعطاء كل ذي حق حقه»، «بيان المصالح والمفاسد» و «مطلق الإحسان و الإكرام و الأنعام» را نیز برای لطف قائل شده، قاعده را برای آن معانی نیز ثابت می‌دانند (نراقی، بی تا: ۷۰۵). معنای سوم را شیخ مفید نیز اختیار کرده، اما معنای دوم در واقع شرط تکلیف است و معنای اول، عدل است و کسی از متکلمان بدان قائل نشده است.

ظاهر برخی عبارات نیز دال بر این است که بین قاعده لطف و قاعده اصلح تفاوتی قائل نشده‌اند و آن‌ها را یک‌جا ذکر کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ - الف؛ مطهری، بی تا: ج ۳، ۱۰۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۳۷؛ قزوینی، ۱۴۲۰، ۲۹۷؛ فرشچیان و جمالی زاده، ۱۳۸۷: ۱۸۴).

رابطه و نیز فرق بین این دو لطف چیست؟ به نظر نگارنده، لطف مقرب اعم مطلق از لطف محصل است. لطف محصل، لطف مقربی است که: إن كان، يقع الطاعة و لولاه لم يقع. به عبارت دیگر، مقربیت جنس و قید فوق فصل آن است. همان‌طور که در گفته شد لازمه گفتار متکلمان - از جمله مثال‌ها و نوع استدلال - دلیل، شاهد و مدعای فوق را تأیید می‌کند و مراد آن‌ها از لطف در قاعده لطف، محصل است. برای نمونه کتاب *یا قوت* در تعریف خود از لطف، تنها به لطف محصل اشاره کرده، ولی در استدلال خود بر وجوب نصب امام از لطف مقرب استفاده کرده است. این تناقض ظاهری چگونه رفع می‌شود و بالأخره مراد نویسنده، کدام لطف است؟ قید «یختل» در استدلال وی عبارت اخرای قید «لولاه لم یطع» در تعریف لطف محصل است. لذا مراد وی لطف مقربی است که ویژگی لطف محصل را داشته باشد. به عبارت دیگر، او لطف محصل را نوعی لطف مقرب می‌داند:

الإمامة واجبة عقلاً، لأنها لطف يقرب من الطاعة و يبعد من المعصية، و يختل حال الخلق مع عدمها. (نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۵)

الف و لام در عبارت «و قد يكون اللطف» - که در کتاب *كشف المراد* آمده - نیز در ادامه تعریف لطف مقرب، عهد ذکری است و به لطف مقرب مذکور در پاراگراف پیشین برمی‌گردد؛ زیرا اولاً مثال دعوت از مهمان، مصداق لطف مقرب نیز هست و برای لطف مقرب مثال جداگانه‌ای ذکر نشده است. ثانیاً، چنان‌که گفته شد قیود به کار رفته در متن مثال همان قیود تعریف لطف محصل است. ثالثاً، استدلالی که برای قاعده لطف ذکر شده است با توجه به تقریر سوم این مقاله، بر لطف مقرب منطبق نیست و تنها با لطف مقربی که محصل باشد همخوانی دارد.

همچنین با توجه به سه تقریر اول، دلیل بر قاعدهٔ لطف و نقد آن در این نوشتار، این قاعده برای لطف مقرب صرف ثابت نیست. همچنین برخی بر مدعای فوق تصریح کرده‌اند:

فلیس هنا لطفان مختلفان بل کلاهما فی الحقیقة أمر واحد، غیراًئه إن ترتبت علیه الطاعة یكون محصلاً، فکونه مقرباً فعل الله سبحانه، وأما کونه محصلاً أمر انتزاعی ینتزع منه بعد حصول الغایة. (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۹۱؛ حلی، ۱۳۷۶: ۴۶۰)

چرا لطف به این دو قسم تقسیم شده و قسم دیگری بیان نشده است؟ اساساً دلیل طرح این دو لطف یا وجه تسمیهٔ آن چه بوده است؟ در پاسخ باید گفت که لطف حقیقی باید با خلقت و کمال غایی انسان هماهنگ باشد و او را به این کمال نزدیک سازد. کمال انسان طبق قرآن و سنت و عقل در تقرب خدا که همانا عبادت (اطاعت) است قرار دارد.^۱ لذا شالوده و قوام هر لطف مقربیت به طاعت است؛ یعنی هر آن چه که اطاعت را آسان تر کند. مبنای قاعدهٔ لطف این است که اگر اطاعت بدون آن لطف ممکن نباشد حکمت یا جود خدا اقتضاء می‌کند که آن لطف را ضرورت بخشد (در بارهٔ مبادی لطف نک: مفید، ۱۴۱۳ - الف: ۵۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۰۵؛ خلعتبری، ۱۳۸۵: ۵۵). هر آن چه انسان را به کمالش نزدیک کند لطف است و از آن جا که کمال انسان در عبادت (اطاعت) خداست، همهٔ این الطاف مقربند. از این رو چون محل بحث متکلمان در مرتبهٔ بعد از تحقق شرایط تکلیف است، گریزی از طرح این دو لطف - که در واقع حقیقت واحدی دارند - نبوده است. بنابراین در چارچوب این بحث (ضرورت لطف برای امکان اطاعت) هر لطف دیگری که فرض شود به همین معنا برمی‌گردد. ظاهراً برخی از شیوخ معتزله قاعدهٔ لطف را برای مطلق لطف معتبر می‌دانسته، فرقی بین انواع آن قائل نبوده‌اند و لذا تقسیم آن به مقرب و محصل و تفاوت قاعده در بارهٔ آن بعداً به وجود آمده است (معتزلی، ۱۴۲۲: ۳۵۲).

گفتنی است این دو نوع لطف در سنت کلامی اسلامی (مقرب و محصل) با دو نوع لطف سنت مسیحی یعنی لطف ازلی^۲ یا ابتدایی^۳ و لطف ثانوی^۴ کاملاً متفاوت است و ربطی به یکدیگر ندارند. لطف ثانوی بر خلاف لطف ابتدایی، نوعی پاداش خدا به بندگان نسبت به عمل و ایمان آن‌هاست.

لطف در سنت مسیحی سه تفسیر متفاوت پیدا کرده است (واله، ۱۳۷۵: ۱۷۱ و ۲۰۴؛

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)

2. uncreated grace
3. primary grace
4. created grace

قاعده لطف چیست؟

متن قاعده لطف این است که «هر لطفی بر خدا واجب است» (حلی، ۱۳۸۲: ۳۲۵؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۴). البته تردیدی در صحت این قاعده به نحو موجب جزئی نیست؛ زیرا مصادیق بسیاری از لطف رخ داده‌اند و خداوند بنا به دلایل عقلی و نقلی لطیف است (معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۰) و لطف او بر بندگان دائمی است. هر کس خود را بشناسد در لطف خدا تردیدی نمی‌کند:

«من عرف نفسه» بأنه لم یرتکب بعض التکالیف إلا باللطف وهو ما یقریه إلى الطاعات ویعدّه عن المنهیات، «فقد عرف ربّه» بأنه یحبّ علیه اللطف و إلا یكون ناقصاً لغرض. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۲۲۱، کلمه ۳۳۱)

آن چه محل بحث است، کلیت این قاعده است.

توضیح موضوع قاعده «لطف»

مراد از لطف در بخش معنای لطف به تفصیل بررسی شد و گفتیم لازمه گفتار متکلمان این است که این قاعده، خاص لطف محصل است؛ یعنی لطف مقرب که این کان، یقع الطاعة و لولاه لم یطع. در بیان و نقد دو تقریر نخست نیز خواهیم گفت که کاربرد این قاعده درباره لطف مقرب صرف صحیح نیست. برخی به این مدعا تصریح نیز کرده‌اند:

أنّ القول بوجوب اللطف فی المحصل أوضح من القول به فی المقرب. (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۵۷)

البته برخی این قاعده را برای لطف به معنای جود و کرم و احسان الهی نیز جاری دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ - الف: ۵۹؛ نراقی، بی تا: ۷۰۵). این معنا از لطف که مخالفانی نیز دارد «الظاهر لا» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۵۵)، در بخش تقریرات نقد خواهد شد. همچنین در بخش نقد کاربرد این قاعده بحثی درباره مراد از لطف خواهد شد که مراد لطف واقعی (مقام ثبوت) است یا لطف علمی (مقام اثبات)؟

توضیح محمول قاعده «وجوب»

وجوب در این قاعده به معنای وجوب عن الله است نه وجوب علی الله (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۵۷). وجوب در این جا به معنای تعیین تکلیف و الزام و اجبار نیست، بلکه به معنای

ضرورت ناشی از صفت حکمت یا جود خداست. همچنین به معنای آن چه ترکش استحضاق ذم را دارد نیز به کار رفته است:

وفسروا الوجوب علیه بأنه لا بد^۱ أن يفعل له لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارة بأن لتركه مدخلاً في استحقاق الذم. (رازی، ۱۹۸۶: ج ۴، ۳۲۱)

توضیح نسبت حمل در قاعده «واجب بودن»

حکم به وجوب این قاعده، در قاعده حسن و قبح عقلی ریشه دارد و از لوازم آن است (ربانی، گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۱۰). وجوب لطف به این معناست که اگر چیزی مصداق لطف واجب بود، می توان حکم به وجود آن کرد.

طرح این قاعده در آیات و روایات نیز ریشه دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۵۹، ح ۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴۵۵؛ معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۳۷؛ دیباجی، ۱۳۷۶: ۱۹؛ فلاح، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

مخالفتان قاعده لطف

نقدهای قاعده لطف را می توان چهار دسته کرد:

- الف) نقدهای متن قاعده؛
 - ب) نقدهایی که مفاد استدلال بر قاعده (مقدمات قیاس) را نشانه گرفته اند؛
 - ج) نقدهایی که به نتایج و لوازم این قاعده نظر دارند.
 - د) نقدهایی که درصدد بررسی درستی دلایل این قاعده نیستند، بلکه استناد به این قاعده و به کارگیری آن را مخدوش می دانند.
- تأکید این مقاله بر دسته دوم و چهارم است.

الف) نقد متن قاعده

اشاعره گمان کرده اند که مراد از محمول (وجوب)، «واجب علی الله» است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲ و ۴۸۱) و لذا با این قاعده مخالفت کرده اند. چنان که گفتیم، این گمان مخدوش است؛ زیرا «واجب عن الله» مراد است. همچنین اشاعره چون مخالف حسن و قبح عقلی اند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۱۰)، نسبت محمول به موضوع در متن قاعده را نیز نمی پذیرند.

۱. یعنی معنای اول از وجوب که ضرورت است.

ب) نقد استدلال قاعده

در مخالفت با قاعده لطف، برخی درصدد نقد ادله آن برآمده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۳۲۲؛ واله، ۱۳۷۵: ۲۰۰). بخشی از نوشتار حاضر نیز به نقد این ادله می‌پردازد.

ج) نقد لوازم قاعده

برخی برای ابطال قاعده لطف به لوازم آن توجه کرده‌اند. این‌جا در واقع برای ابطال قاعده از قیاس استثنایی استفاده شده است: اگر قاعده لطف صادق باشد، لوازمی دارد؛ این لوازم باطلند؛ پس ملزوم که قاعده باشد باطل است. برخی از این لوازم عبارتند از: خبر دادن از شقاوت برخی بندگان (مانند ابولهب) در قرآن، لزوم حضور یک معصوم در هر عصر، گناه نکردن هیچ‌یک از انسان‌ها و نظایر آن (رازی، ۱۹۸۶: ج ۲، ۲۶۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۳۲۲؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۴۶؛ حلی، ۱۳۸۲: ۳۲۵؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۴۹).
اعتراض بشر بن معتمر به قاعده لطف، چنین است:

ذلك محال لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح. (اشعری، ۱۴۰۰)

اگر «هر لطفی واجب باشد» باید بی‌نهایت لطف داشته باشیم. حتی در یک برهه‌ای از زمان (مثلاً یک شبانه‌روز) باید بی‌نهایت لطف صورت گیرد تا فرد به اطاعت تشویق شود! هیچ لطفی نیست مگر این‌که خداوند قادر است بزرگ‌تر از آن از جهت مقدار و کیفیت را انجام دهد (معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۳). اما بدیهی است که این بی‌نهایت محقق نیست. این نقد درباره لطف مقرب صرف وارد است. ممکن است پنداشته شود که این نقد درباره لطف محصل صادق نیست؛ زیرا مصادیق لطف محصل با توجه به تعریف آن، کم است. تعبیر «قد یکون» در کشف المراد نیز بر قلت این نوع لطف دلالت دارد: «قد یکون اللطف محصلاً» (حلی، ۱۳۸۲: ۳۲۴)؛ اما دلیلی بر کم بودن چنین لطفی وجود ندارد و تعریف آن نیز چنین محدودیتی را ایجاد نمی‌کند.

لازمه دیگر قاعده این است که صرف مصداق لطف بودن چیزی، بی‌درنگ تحققش واجب شود؛ اما قرآن و سنت خلاف این معناست. الطاف خداوند به تدریج و بر حسب میزان شکر و سلوک عبد و به اندازه دعایش به عنوان پاداش سلوک به او داده می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۰).

د) رد استناد به قاعده و کاربرد آن

صرف نظر از درستی ادله قاعده لطف، استناد به این قاعده ممکن نیست و لذا این قاعده

هیچ ثمره‌ای ندارد. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۲۶۰؛ نراقی، بی تا: ۷۰۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۶). بنابراین کاربرد آن در بحث نبوت، امامت، اجماع و... مخدوش است.

دلیل اول: اگر قاعده لطف برای مقام ثبوت (خلعبری، ۱۳۵۸: ۵۵) درست باشد، در مقام اثبات راهی برای کشف مصداق لطف وجود ندارد. به عبارتی دیگر اگر معیار لطف، لطف واقعی باشد، در این صورت آن چه را بشر لطف بداند معلوم نیست در واقع هم لطف باشد؛ زیرا بشر به همه مصالح و مفاسد آشنا نیست، مگر این که علم او یقین منطقی (مظفر، ۱۴۲۸: ۳۲۷) باشد، ولی این یقین معمولاً به دست نمی آید و سرانجام به یقین عرفی یا روان شناختی (فتحی، ۱۳۹۰) دست می یابد. به عقیده برخی محققان، لطف به حسب نظام کلی (قبل از دنیا، دنیا، بعد از دنیا) است و لذا نمی توان در یک جزء از این مجموعه، به قاعده لطف استناد نمود و نتیجه نقد و حاشیاش را در دنیا خواست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۶). بشر به تمام مقتضیات انجام شیء و نیز موانع آن احاطه ندارد. همچنین اگر معیار لطف بودن علم بشری باشد نه واقعی، در این صورت دلیلی بر وجود آن به عنوان صفت فعل خداوند نیست (نراقی، بی تا: ۷۰۶).

باید دانست آن چه صدورش از خداوند واجب است لطف واقعی است، نه لطف به حسب تشخیص ما و لذا هرچه را که ما لطف بدانیم، نمی شود گفت که صدورش از خداوند واجب است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۶). از این رو یک اعتراض اشاعره به قاعده لطف این است که ما به تمام مصالح و مفاسد اشراف نداشته، به موانع لطف احاطه نداریم تا بخواهیم به ضروری بودن یک لطف حکم دهیم (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۲۶۰). این اعتراض وارد است و پاسخ هایی همچون پاسخ علامه حلی (۱۴۱۳: ۳۲۶) صحیح نیست.

برخی کاربرد قاعده لطف را تنها در مقام ثبوت (واقع) می دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۶). اگر چنین باشد، از آن جا که بشر بدون وحی به واقع یا عالم ثبوت دسترسی ندارد نمی تواند معیار شناخت لطف باشد. در نتیجه این قاعده عملاً ثمره ای نخواهد داشت؛ لذا به ویژه در مباحثی که در مقام پیش از ثبوت وحی اند (از جمله اثبات نبوت با این قاعده) قابل استناد نیست.

دلیل دوم: شاید لطف دیگری بتواند جانشین آن چه را که لطف می دانیم شود و لذا نمی توان به وجود آن حکم کرد (نراقی، بی تا: ۷۰۶). عبارت فخرالدین رازی چنین است:

فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الوسطة.

اگر مراد از «واسطه» این باشد که ضرورتی به ایجاد یک لطف خاص نیست، این نقد را می‌توان در این دسته جای داد (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۱۰)، اما اگر مراد نفی سببیت از افعال باشد مقصود این است که غرض خدا می‌تواند بدون واسطه‌هایی چون لطف نیز محقق شود (ربانی گلپایگانی، همان؛ HASKER, WILLIAM, Occasionalism).
دلیل سوم: اگر معیار تشخیص لطف علم بشری باشد، چرا آن الطافی که به لطف بودنشان قطع داریم، برخی محقق شده‌اند و برخی نشده‌اند؟ حال آن‌که تفاوتی بین آن‌ها نمی‌بینیم. اگر واقع نشدن این الطاف را به موانعی نسبت دهیم که به آن علم نداریم، همین حرف را درباره الطافی که حکم به وجوب آن داده می‌شود نیز می‌توان گفت. لذا معیاری برای تشخیص لطف باقی نخواهد ماند (نراقی، بی‌تا: ۷۱۰). از این رو ممکن است همه موارد لطف را درک نکنیم و صرف توقع و انتظار ما کافی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱۶). این مطلب در قالب قیاس استثنایی چنین است:

صغرا (قضیه شرطیه): اگر قاعده لطف ثابت باشد (هر لطفی واجب باشد)، آن‌گاه تحقق همه مصادیق لطف ضروری خواهد بود؛ زیرا طبق قاعده عقلی «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد»، حکم همه مثل‌ها یکی است.

کبرا (نقض تالی): برخی از مصادیق لطف محقق نشده‌اند.

نتیجه (نقض مقدم): کلیت برهان لطف نادرست است و لذا برهان لطف مخدوش است.

توضیح صغرا: ملازمه صغرا برای هر لطفی - چه مقرب باشد چه محصل - صادق است. لذا با توجه به معنای غرض، این ملازمه برای لطفی که ترکش نقض غرض باشد نیز صادق است. با این فرض که معیار تشخیص لطف، علم بشری باشد، مثالی که درباره غیبت کبرای امام زمان علیه السلام در قالب قیاس ذکر می‌شود:

صغرا: غرض از اطاعت رسیدن به مناط واقعی احکام (عبادت) است.

کبرا: رسیدن به مناط واقعی احکام (عبادت) در زمان غیبت اکثراً ممکن نیست.

نتیجه: غرض از اطاعت در زمان غیبت اکثراً محقق نمی‌شود؛ یعنی نقض می‌شود.

لذا مصداقی از غرض در این جا رخ می‌دهد که خدای حکیم آن را نقض کرده است.

توضیح صغرا: امامیه قائل است که احکام الهی دارای مناط واقعی (یعنی مصالح برای اوامرو مفسد برای نواهی) است که علت صدور حکم هستند. جز مواردی که این مناط در لسان شارع ذکر شده است، نمی‌توان به این مناط علم داشت؛ گرچه در مواردی بتوان از روی ظن قوی یا اطمینان عرفی مناطی را لحاظ کرد. غرض خداوند از اطاعت انسان (گذشته از این‌که

خود انقیاد و اطاعت موضوعیت دارد)، رسیدن مکلف به مناط ویژه هر حکم است؛ مثلاً حکم قصاص برای قوام زندگی انسان.

توضیح کبرا: امامیه قائل به وجود احکام واقعی است که دارای مناطند، لذا فتوای مجتهد لزوماً مطابق با این احکام واقعی نبوده، ممکن است خطا باشد؛ لذا خود را مخطئه می‌دانند؛ در مقابل، اشاعره و معتزله مصوّبه‌اند. در نتیجه امامیه خود را مکلف به احکام ظاهری (نه واقعی) می‌داند. مبنای این احکام، امارات و اصول عملیه‌اند که منجز و معذرنده. دلیل امامیه این است که دسترسی به امام معصوم ممکن نیست و امارات از جمله اخبار ثقه نیز ظنون منصوصه بوده، علم‌آور (یقینی) نیستند. لذا دسترسی به بسیاری از احکام واقعی ممکن نیست. اخبار یقینی مانند متواترات نیز صرفاً بخشی از احکام را دربر می‌گیرد. در نتیجه علما در آرا و فتاوا و صدور احکام دچار اختلاف هستند و در خوش بینانه‌ترین حالت از بین آرای گوناگون درباره یک موضوع، تنها یکی از آن‌ها مطابق با واقع است. بنابراین مکلف اکثراً به مناط واقعی در عبادت و اطاعت نمی‌رسد.

مثال‌های دیگری نیز می‌توان آورد؛ مانند این که مهلت ندادن به شیطان و نیز خلافت بلافصل امام علی علیه السلام و طول عمر ایشان و امامان بعدی لطف بر امت بوده است، ولی این الطاف رخ نداده است.

ممکن است در پاسخ به امثال مثال نقض فوق، توجیهاات زیر مطرح شود:
- مثال‌های ذکر شده در واقع لطف نیستند.

- این مثال‌ها، «مثل» الطاف واجبی چون نبوت و امامت نیستند، لذا قاعده عقلی حکم الامثال درباره آن‌ها جاری نمی‌شود. مثلاً با این بیان که مهلت دادن به شیطان لطف است نه خلاف آن؛ چرا که انسان با مقابله شیطان اجر بیشتری می‌برد. رسوا نشدن شیطان هنگام گمراهی لطف است؛ زیرا هبوط انسان به زمین موجب ایجاد فضایی برای رشد بیشتر انسان شده است.

- مثال‌های مذکور لطفند، ولی موانعی جلوی آن‌ها را گرفته است.

- الطاف مذکور با الطاف دیگر تعارض پیدا کرده است.

- جنبه لطف بودن خلاف این مثال‌ها (مانند وجود شیطان یا غیبت کبرا) بر ما مخفی است.

- خداوند صلاح ندانسته است که این الطاف رخ دهند.

- رخ ندادن آن‌ها به دلیل نبودن ظرف تحقق آن‌هاست.

- چون رخ نداده‌اند، پس لابد لطف نبوده‌اند. و...

در پاسخ باید گفت، دلایل ذکر شده متکلمان بروجوب برخی از مصادیق لطف - که محقق هم شده‌اند - مانند نبوت، چندان متمایز یا قوی‌تر از دلایل لطف بودن «امثال» آن (مانند مثال‌های پنج‌گانه فوق) نیست. یعنی اشکالات مطرح شده بر این مثال‌ها به گونه‌ای دیگر بر مصادیق مورد اتفاق متکلمان (مانند نبوت) نیز وارد است. از این رو اگر معیار تشخیص لطف، علم بشری باشد، نقد فوق وارد است؛ اگر معیار، علم الهی باشد، دسترسی به واقع ممکن نیست. بنابراین قاعده لطف قابل استناد نیست و کاربردی نخواهد بود. گفتنی است این اعتراض چهارم در جایی است که به دانش بشری تکیه شود ولی اگر به گونه‌ای به واقع دسترسی باشد مانند استناد به وحی (از راه‌های دیگر) در بحث لطف بودن نصب امام، مشمول این اعتراض نیست.

معنای غرض

پیش از بیان استدلال‌ات این قاعده، لازم است به دلیل نقش مهم واژه غرض خداوند در بیشتر تقریرات به معنای «غرض» پرداخته شود. با وجود این‌که نقش غرض در ادله قاعده لطف نقش کلیدی دارد و در کبرای بسیاری از ادله به کار رفته است، درباره معنا و مقصود از آن چندان بحث نشده است. غرض در لغت هدفی است که در تیراندازی قصد می‌شود؛ سپس برای هر غایتی جز آن به کار رفته است:

الغرض الهداف المقصود بالرمی ثم جعل اسماً لكل غاية يتحری ادراكها. (راغب اصفهانی، بی تا؛ ابن منظور، ۱۴۱۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹)

از آن جا که خداوند حکیم است فعلش عبث نیست و لذا غرض دارد و چون حکیم است و توانا غرض خود را نقض نمی‌کند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۶). غرض خداوند دوگونه است: ۱. غرض از خلقت و آفرینش جهان، ۲. غرض از خلقت انسان. مراد متکلمان از مطرح کردن واژه غرض در بحث لطف، «غرض از تکلیف» است؛ به ویژه این‌که بحث لطف، به دنبال بحث از حسن تکلیف یا قاعده حسن تکلیف مطرح شده است (حلی، ۱۴۱۳: مقصد ۲، فصل ۳، فهرست و متن؛ نوبخت، ۱۴۱۳: ۵۴؛ حلی، ۱۳۶۳: مقصد ۱۰ و ۱۱). غرض اصلی از تکلیف نیز، عبادت (اطاعت) است که آیه ۵۶ سوره ذاریات^۱ بر آن دلالت دارد؛ یعنی آفرینش انسان و جن برای این است که خدا را عبادت (اطاعت) کنند. «لام» بر سر «یعبدون» برای

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

غرض است نه غایت. بنابراین برای معنای غرض در این آیه، پنج احتمال وجود دارد:
 ۱. اگر الف و لام اسم‌های جن و انس، الف و لام جنس باشد، غرض خداوند با عبادت
 بالفعل معدودی از انسان‌ها نیز محقق می‌شود.

۲. اگر الف و لام برای استغراق باشد، غرض خداوند عبادت بالفعل همه انسان‌هاست. این
 احتمال باطل است؛ زیرا این غرض در عمل نقض شده است در حالی که خداوند در تحقق
 غرضش تواناست. (رجوع به احتمال ۵)

۳. اگر الف و لام استغراق باشد، ولی غرض خداوند صلاحیت یعنی امکان و استعداد عبادت
 باشد، استعمالی مجازی خواهد بود. از آن‌جا که صلاحیت و استعداد برای رسیدن به عبادت
 است، در این صورت هدف اصلی در واقع همان معنای اول که عبادت است خواهد بود.

۴. اگر غرض معرفت انسان از راه عبادت باشد در این صورت غرض میانی (غرض پیش از
 معرفت)، عبادت خواهد بود که محل بحث است و لذا به احتمالات پیشین بازمی‌گردد
 (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۸، ۳۸۶).

۵. اگر غرض اطاعت نوع بشر باشد، در این صورت اگر مراد از نوع بشر را جنس (ماهیت)
 بدانیم، به معنای نخست و اگر مقصود همه انسان‌ها باشد به معنای دوم و اگر امکان
 اطاعت باشد به معنای سوم برمی‌گردد. اگر مراد از نوع، بیشتر انسان‌ها باشد در این
 صورت غرض، اطاعت اکثر خواهد بود. در این صورت نیز شواهد تاریخی و آیات قرآن با
 این غرض منافات دارد. مانند این که بیشتر قوم نوح عَلَيْهِمُ السَّلَام کافر بوده‌اند و بسیاری از انبیایی که
 به فرموده قرآن قوم آن‌ها عذاب شده‌اند، نجات یافتگان (اهل اطاعت) از این اقوام، جزء
 اقلیت بوده‌اند.

از جمله آیاتی که با این معنای غرض منافات دارند عبارتند از: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف: ۱۰۶)؛ ﴿كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ (روم: ۴۲)؛ ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾
 (نحل: ۸۳)؛ ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۳)؛ ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا
 كُفُورًا﴾ (اسراء: ۸۹؛ فرقان: ۵۰)؛ ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأُولَئِينَ﴾ (صافات: ۷۱)؛ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
 النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (بقره: ۲۴۳)؛ ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (هود: ۱۷). لذا این معنا
 نمی‌تواند مقصود از غرض باشد. اگر مراد از نوع بشر امکان و استعداد اطاعت باشد، این معنا
 همان معنای سوم خواهد بود.

از این رو معنای معتبر برای غرض یکی از دو معنای اول و سوم خواهد بود که در بیان و نقد
 برهان لطف استفاده می‌شود؛ یعنی غرض خداوند، اطاعت برخی از انسان‌ها یا امکان اطاعت

انسان است.^۱ امکان اطاعت نیز دو گونه است: شرط تکلیف و لطف محصل. چنان که گفته شد، با نبود شرط (مانند عقل)، اطاعت جبراً انجام نمی‌شود، ولی با نبود لطف محصل، مکلف از روی اراده اطاعت نمی‌کند.

دلیل بر قاعده لطف و نقد آن

دو تقریر اول در صورتی جا دارد که مراد از لطف در قاعده، لطف مقرب صرف باشد که ظاهر عبارت برخی از متکلمان نیز همین است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ مفید، ۱۴۱۳ - ب: ۳۵؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲ و ۴۰۷). برخی عبارات نیز بر لطف مقرب صرف بودن تأکید دارند (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۹). در این صورت اگر مراد از قاعده، لطف مقرب باشد استدلال آن‌ها با سه احتمال (تقریر) قابل بیان بوده، نشان داده خواهد شد که دو تقریر اول باطل است. لطف مقرب در تقریر سوم نیز در واقع به معنای خاص خود یعنی لطف محصل به کار رفته است. از این رو نمی‌توان قاعده را درباره لطف مقرب صرف صادق دانست. با دقت بیشتر در این استدلالات و سیاق آن‌ها و نیز توجه به مثال‌های به کار رفته و همچنین دقت در معنای محصل و تحصیل (و نیز کاربرد باب تفعیل) روشن می‌شود که این قاعده درباره لطف محصل است؛ از این رو این سه تقریر به یک تقریر برمی‌گردد. نقدهای پیش رو نیز دلیل دیگری بر ادعای فوق هستند. نقد تقریرها دو بخش است؛ بخش اول بدون توجه به معنای غرض و لذا مستقل عقلی است، و بخش دوم به معنای غرض نظر شده است، لذا از نقل مستقل نیست.

تقریر اول

قاعده لطف در قالب تقریر اول چنین است:

صغراً: کُلُّ لُطْفٍ، مَوْجِبٌ لِتَحْصِيلِ الْغُرْضِ؛ هِرْ لُطْفٍ مَقْرَبٍ مَوْجِبٌ تَحْصِيلِ غُرْضِ خُداوند (اطاعت) است.

کبراً: کُلُّ ما مَوْجِبٌ لِتَحْصِيلِ الْغُرْضِ، وَاجِبٌ؛ هِرْ چِه مَوْجِبٌ تَحْصِيلِ غُرْضِ خُداوند است، وَاجِبٌ است [وگرنه نقض غرض رخ می‌دهد].

نتیجه: کُلُّ لُطْفٍ، وَاجِبٌ عَلَی اللَّهِ؛ هِرْ لُطْفٍ مَقْرَبٍ بِرِ خُداوند وَاجِبٌ است.

در برخورد اول با متن استدلال برخی - به ویژه استدلال کسانی که گفته شد در آثارشان نامی از لطف محصل نیآورده‌اند - به نظر می‌رسد که در صدد بیان تقریر فوق هستند، از جمله:

۱. آیه سوم سوره دهر: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» نیز شاهد بر این معناست.

«اللفظ واجب لتحصيل الغرض به» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۴) و نیز «الدلیل علی وجوبه أنه یحصّل غرض المکلف فیکون واجباً» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۵) صغرا برگرفته از عبارات فوق است؛ یعنی «لتحصیل الغرض به» و «یُحصّل غرض المکلف». کبرا نیز به تبع صغرا از آن عبارات گرفته شده است.

«لطف، محصّل غرض مولاست (صغرا) و هر چیزی که محصّل غرض باشد بر مولا فرض و لازم است (کبرا)، پس لطف بر خداوند واجب است (نتیجه) (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۹۱). البته همان طور که گفته شد با دقت بیشتر مشخص می شود که مراد این افراد نه تنها این تقریر نیست، بلکه مقصود آن ها لطف محصل است. به عبارت دیگر منطوق عبارات فوق مفهومی دارد که با تقریرهای بعدی بیان می شود.

نقد تقریر اول

رد مقدمه صغری، درباره لطف مقرب صرف: آیا هر لطف مقربی موجب تحصیل غرض خداست؟ آیا مقرب بودن لطف مقرب، متوقف بر حصول غرض است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا براساس تعریف، آن چه در لطف مقرب بودن شرط است، اقریبیت است؛ یعنی نزدیک کردن انسان به طاعت. ولی نزدیک کردن غیر از رسیدن است. به عبارت دیگر، محمول قضیه صغرا باید مفهوماً اعم مطلق از موضوع باشد، ولی چنین نیست؛ بلکه بین آن ها رابطه عموم و خصوص من وجه است. یعنی می توان الطافی را تصور کرد که موجب تحصیل غرض خداوند نباشند و با وجود این که مقربند، اما منجر به اطاعت نشود و اطاعت نیز متوقف بر آن نباشد، لذا در تحصیل غرض خداوند بی اثر باشند. مانند این که با وجود دیگر الطاف و شرایط، بود و نبود یک لطف خاص در تحقق غرض خداوند - که حصول طاعت است - خنثی باشد. لذا کلیت صغرا صادق نیست.

رد صغرا با توجه به تحلیل معنای غرض

طبق معنای اول غرض، صغرا به این جمله تبدیل می شود: هر لطف مقربی سبب می شود که برخی از انسان ها اطاعت کنند. این قضیه در صورتی صادق است که موضوع نسبت به محمول اخص مطلق مفهومی باشد. لکن چنین نسبتی برقرار نیست؛ زیرا چنان که شد، می توان لطف مقربی را متصور بود که با وجود این که ذاتاً مقرب است، در اطاعت و عصیان انسان بی اثر باشد؛ یعنی اگر آن لطف محقق شود مانع عصیان نمی شود و اگر محقق نشود نیز بدون آن اهل طاعت، عاصی نمی شوند. لذا این الطاف مقرب در عصیان و اطاعت بی اثر یا خنثی هستند. بنابراین کلیت صغرا مخدوش است.

طبق معنای دوم غرض، صغرا به این جمله تبدیل می‌شود: هر لطف مقربی سبب می‌شود که امکان یا استعداد اطاعت در انسان به وجود آید. این امکان اگر شرط تکلیف باشد که از محل بحث خارج است و لطف نخواهد بود و بادقت در معنا درمی‌یابیم مراد آن امکانی است که در لطف محصل است؛ زیرا بنا به تعریف، لطفی که موجب امکان شود - امکانی که عنصر اختیار در ترک یا انجام وجود دارد -^۱ لطف محصل است نه مقرب. لذا طبق این معنا نیز صغرا درست نیست.

رد کبرا

کلیت کبرا درست نیست. چنین نیست که تحقق هر محصل غرض ضروری باشد، بلکه اگر با برخی از محصل‌ها نیز غرض حاصل شود کفایت می‌کند؛ یعنی غرض نقض نمی‌شود.

تقریر دوم

قاعده لطف در قالب تقریر دوم چنین است:

صغرا: ترک لطف، نقض غرض است.

کبرا: نقض غرض قبیح است.

نتیجه: لطف واجب است. (لاهیجی، ۱۳۷۲: باب ۲، فصل ۷، ۸۰، همو، ۱۳۸۳: ۳۵۰).

«الدلیل علی وجوبه توقف غرض المکلف علیه فیکون واجباً فی الحکمة و هو المطلوب» (مفید، ۱۴۱۳ - ب: ۳۵). عکس نقیض موافق عبارت فوق و نیز عبارت تقریر اول این است که هرگاه لطف رخ ندهد، غرض رخ نداده است. به عبارت دیگر، هرگاه ترک لطف باشد، نقض غرض خواهد بود. «فبرهانه انه لو جاز الاخلال به فی الحکمة فبتقدیر ان لا یفعله الحکیم کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله» (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷).

نقد تقریر دوم

مانند آن چه در نقد تقریر اول گفته شد در این جا نیز صادق است. از آن جا که موضوع قضیه صغرا (ترک لطف مقرب) نسبت به محمولش (نقض غرض)، اخص مطلق مفهومی نیست، صغرا صادق هم نیست. توضیح اخص نبودن همان توضیح نقد اول است. می‌توان الطافی را تصور کرد که با ترکشان نقض غرض نشود. ممکن است یک لطف رخ ندهد، ولی با وجود دیگر شرایط و الطاف، غرض نقض نشود.

به عبارت دیگر، آیا مقرب بودن لطف مقرب، متوقف بر این است که ترک آن، نقض غرض

۱. به معنای لطف محصل دقت شود.

نشود؟ پاسخ منفی است؛ زیرا بر اساس تعریف، اقربیت در لطف مقرب بودن شرط است؛ یعنی نزدیک کردن انسان به طاعت. نزدیک کردن نیز غیر از رسیدن است.

طبق معنای اول غرض، صغرا به این جمله تبدیل می‌شود: ترک هر لطف مقربی، غرض به معنای اول را نقض می‌کند. غرض به معنای اول این است که: «برخی انسان‌ها خدا را اطاعت نکنند.» از این رو نقیض آن - که سالبه کلیه است - چنین است: هیچ انسانی خدا را اطاعت نمی‌کند. لذا صغرا چنین خواهد شد: ترک هر لطف مقربی موجب می‌شود هیچ انسانی خدا را اطاعت نکند. بطلان این عبارت بدیهی است. بسیاری از الطاف هستند که بود و نبودشان تأثیری در اطاعت یا عصیان ندارند؛ یعنی بدون آن نیز اطاعت می‌شود و با وجودش نیز عصیان. آری، می‌توان تصور کرد الطافی باشند که بدون آن انسان‌ها اطاعت نکنند، ولی در این جا سخن از موجهه کلیه است نه موجهه جزئی.

طبق معنای دوم غرض، همان اشکال تقریر پیشین نیز وارد خواهد شد. لذا صحت صغرا این تقریر نیز برای لطف مقرب صرف مخدوش است. بنابراین دو احتمال (تقریر) فوق درباره لطف مقرب صرف مردود است.

تقریر سوم

احتمالاً مراد از لطف مقرب در صغرای برهان، اساساً لطفی است که ترک آن نقض غرض است. در این صورت تقریر دیگری محتمل خواهد بود:

صغرا: «هر لطف مقربی که ترکش نقض غرض است، ترکش نقض غرض است.» در این حالت توتولوژی رخ داده، ضرورت صغرا به شرط محمول خواهد بود.
کبرا: نقض غرض قبیح است.

نتیجه: هر لطف مقربی که ترکش نقض غرض است، ترکش قبیح است.
بنابراین تقریر، بیان درست قاعده لطف چنین خواهد بود: هر لطف مقربی که ترکش نقض غرض است، واجب است.

با توجه به معنایی که از لطف محصل ذکر شد، تقریر سوم در واقع بیان لطف محصل است؛ زیرا موضوع صغرا یعنی «لطف مقربی که ترکش نقض غرض است»، همان عبارت اخرای لطف محصل است، لذا تقریر دوم و سوم درباره لطف محصل تقریر زیر خواهد بود.

تقریر برگزیده درباره لطف محصل

هر لطف محصلی ترکش نقض غرض است (صغرا).
نقض غرض قبیح است (کبرا).

لطف محصل ترکش قبیح است (نتیجه).

در این استدلال در بیان متکلمان تصریح نشده است که لطف مقرب صرف مراد است، بلکه مثال‌ها و سبک بیان حاکی از لطف محصل است (حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۵). توضیح این که لطف محصل با توجه به تعاریفی که بیان شد، دو معنای ثبوتی و سلبی دارد؛ معنای ثبوتی آن این است که اگر باشد غرض حاصل می‌شود و تقریر اول بر این معنا تأکید دارد. معنای ثبوتی آن این است که اگر نباشد، غرض حاصل نمی‌شود و تقریر دوم و سوم بر این معنا تأکید دارد (تقریر ۲ و ۳ درباره لطف محصل، شبیه یکدیگرند). نقدهای بیان شده در بالا، درباره لطف محصل وارد نیست. صغرای قیاس به دلیل ضرورت به شرط محمول صادق است. همچنین با توجه به معنای غرض نیز صدق صغرای روشن است: اگر استدلال فوق برای لطف محصل لحاظ شود، طبق معنای اول غرض، قاعده لطف چنین خواهد شد: ترک لطف محصل - که غرض به معنای اول را نقض می‌کند - قبیح است. غرض به معنای اول این است که «برخی انسان‌ها خدا را اطاعت کنند.» از این رو نقض غرض - که سالبه کلی است - چنین خواهد شد: هیچ انسانی خدا را اطاعت نمی‌کند. لذا صغرا چنین خواهد شد: ترک هر لطف محصلی که سبب شود هیچ انسانی خدا را اطاعت نکند قبیح است، لذا انجامش واجب است. لذا صغرای برهان صادق است. با توجه به تعریف لطف محصل، طبق معنای دوم غرض نیز صغرا صادق است؛ زیرا - همان‌طور که در نقد تقریر اول ذکر شد - صغرا به این جمله تبدیل می‌شود: هر لطف محصلی موجب می‌شود که امکان یا استعداد اطاعت در انسان به وجود آید. مراد از امکان، در این جا شرط تکلیف نیست، بلکه با توجه به معنای طاعت، عنصر اختیار را دارد که قید تعریف لطف محصل است.

نقد تقریر برگزیده از قاعده لطف

اشکال صغروی: با توجه به این که صدق صغرای قیاس بنا بر ضرورت به شرط محمول است، عملاً یعنی در مقام اثبات نمی‌توان شاخصی برای تعیین لطف داشت. این قاعده بیان‌گر این که چه ویژگی‌ای سبب می‌شود انجام لطفی محصل غرض و ترکش نقض غرض است، نیست. این همان اشکالی است که در دسته چهارم اعتراضات - یعنی مخالفت با استناد به قاعده لطف - به تفصیل بیان شد.

اشکال کبروی: گاهی بین اغراض یک حکیم تعارض پیش می‌آید، یا این که غرضی دامنۀ غرض دیگر را محدود می‌کند. از این رو چنین نیست که ترک هر غرضی برای حکیم قبیح باشد. همان‌طور که در نقد استناد به قاعده لطف گفته شد، لطفی با لطف دیگر جایگزین شود یا

این که لطفی با مانع یا لطف معارض دیگر مواجه شود. به عبارت دیگر، مقتضی یک غرض باشد، ولی با مانع مواجه باشد (نراقی، بی تا: ٧١٠). همچنین غرض این دنیا با غرض فراتر از آن تعارض پیدا کند.

لطف، به حسب نظام کلی (قبل از دنیا، دنیا، بعد از دنیا) است و لذا نمی توان در یک جزء از این مجموعه، به قاعده لطف استناد کرد و نتیجه نقد و حاضرش را در دنیا خواست (جوادی آملی، ١٣٩١: ٤١٦). اگر غرض امتثال نبوده، بلکه امتحان بوده باشد، نیز نقضی رخ نمی دهد (واله، ١٣٧٥: ٢٠٠؛ بیابانی، ١٣٨٩: ٤٣).

تقریر چهارم و نقد آن

تقریر کسانی که جود و عنایت الهی را نیز مبدأ قاعده لطف ذکر کرده اند (مفید، ١٤١٣ - الف: ٥٩؛ نراقی، بی تا: ٧٠٥) را می توان شبیه سه تقریر اول بیان کرد.

تقریر اول: هر لطفی، لازمه رحمت واسعه (جود یا کرم) خداست. هر آن چه لازمه رحمت خدا باشد تحققش واجب است، پس لطف واجب است.

تقریر دوم: ترک هر لطفی خلاف جود است. هر خلاف جودی ممتنع است. پس...

تقریر سوم: لطفی که ترکش خلاف جود باشد، ترکش خلاف جود است. خلاف جود ممتنع است.

در این جا نیز نقدهای مشابه سه تقریر اول وارد است.

تقریر پنجم

لطف مقتضای تکلیف است (صغرا)؛ مقتضای تکلیف تحققش واجب است؛ زیرا تکلیف وجود دارد، لذا مقتضای آن نیز باید موجود باشد (کبرا)؛ پس لطف واجب است (نتیجه).

«إن قاعدة التکلیف یقتضی إيجابه کالتّمکین و التّکلیف ثابت فاللطف واجب» (حلی، ١٣٦٣: ١٥٤). اصل این تقریر از نوبخت (١٤١٣: ٥٦) است. با توجه به متن، دلیل بر صغرا چنین است: لطف مثل شرایط تکلیف (تمکین) است. لذا طبق قاعده حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما یجوز واحد، چون واجب است که برای حصول تکلیف شرایط آن موجود باشد، لطف نیز باید محقق شود.

این تقریر را تفتازانی چنین ذکر کرده است:

الرابع أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيكون واجباً. وردّ بعد تسليم القاعدة بأن ذلك وجوب على الملکف بشرط كونه مقدوراً له فلا يكون مما نحن فيه. (تفتازانی،

نقد تقریر پنجم

نقد صغرا و شرح آن: لطف از جهت گفته شده مثل شرایط تکلیف (تمکین) نیست؛ زیرا بدون تمکین، اصلاً تکلیفی نیست، ولی بدون لطف تکلیف سلب نمی‌شود. بعد از تمکین، لطف فقط شرایط اطاعت را آسان تر می‌کند و بود و نبود آن اختیار اطاعت را سلب نمی‌کند. مانند لطف بودن تکالیف شرعی برای تکالیف عقلی که نبود آن رافع تکلیف نیست، ولی وجود آن موجب نزدیک تر شدن به وظیفه عقلی خواهد بود. نقد تفتازانی چنین است:

ورد بعد تسلیم القاعدة بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له فلا يكون مما نحن فيه. (همو)

تقریر ششم

[صغرا:]: إن ترك اللطف مفسدة؛ فيكون فعله واجباً [دلیل بر صغرا:]: أمّا أنّه مفسدة فلأنّ ترك اللطف لطف في ترك الطاعة [صغرای دوم] و اللطف في المفسدة مفسدة. [کبرای دوم] (حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۴). تقریر این عبارت چنین است:

صغرا: هر ترک لطفی مفسده دارد.

کبرا: مفسده را خداوند انجام نمی‌دهد.

نتیجه: ترک لطف را خدا انجام نمی‌دهد؛ یعنی لطف واجب است.

دلیل بر صغرای فوق با قیاس دوم: هر ترک لطفی، لطف در ترک طاعت است. هر لطف به مفسده (= ترک طاعت)، مفسده است. (نتیجه: هر ترک لطفی مفسده است. اصل این تقریر چنین است:

لأنّ تركه لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة. ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه، لدوران الأمرين ممتنعين ولولم يفعل التقدير لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلف، لأنّه لمنعه يفسد فكان الفساد منسوباً إليه، لا إلى العبد. (نوبخت، ۱۴۱۳: ۵۶)

تفتازانی این تقریر را چنین ذکر کرده است:

الثالث: أن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقرب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۲)

نقد تقریر ششم

در این جا قیاس دوم و در نتیجه، صغرای قیاس اصلی رد می‌شود. نقد صغرای قیاس دوم: «لطف به مفسده» که از نبود «لطف به طاعت» استنتاج می‌شود،

امری عدمی است که اراده خدا به آن تعلق نمی‌گیرد.

نقد کبرای قیاس دوم: آیا هر لطف به مفسده، واقعاً مفسده است؟ برای صحت این قضیه لازم است که موضوع آن (لطف به مفسده) نسبت به محمول (مفسده) اخص مطلق مفهومی باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا ممکن است به دلیل وجود دیگر الطاف و شرایط، لطفی ترک شود و مفسده‌ای نیز رخ ندهد. نزدیکی به مفسده غیر از حصول خود مفسده است. تفتازانی این تقریر را چنین رد می‌کند:

ورد بالمنع فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية^۱ و كذا التقريب، ولا ثم أن
إيجاد التبيح قبيح و قد مرّ. (همو)

تقریر هفتم

[کبرا:] القدرة على اللطف ثابتة و الدّاعی موجود [دلیل بر کبرا:] لأنّ الدّاعی إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتمّ الفعل إلا به، و [صغرا:] متى اجتمعت القدرة و الدّاعی وجب الفعل (حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۵)؛ یعنی:

صغرا: هرگاه قدرت بر کاری (در این جا تکلیف) و انگیزه آن موجود شود، تحققش ضروری است.

کبرا: قدرت و انگیزه انجام لطف موجود است (وضع مقدم).
نتیجه: لطف واجب است (وضع تالی).

دلیل بر کبرا: خداوند بر انجام لطف قادر است و انگیزه نیز دارد. داعی خداوند از لطف این است که تکلیف بر مکلف تمام شود؛ زیرا بدون لطف تکلیف تمام نیست.

دلیل فوق مخدوش است؛ چون جای این سؤال است که چرا تکلیف بدون لطف تمام نیست؟ در واقع این کبرا همان عبارت اخرای کبرای تقریر پنجم است. لذا این تقریر همان ایرادات را دارد.

نکته: با توجه به مطالب گذشته و بررسی کتاب *کشف المراد* که اثر دیگر نگارنده *انوار الملکوت* است، لطف در سه تقریر اخیر را باید لطف محصل دانست.

تقریرهای دیگر

تقریرهای دیگری هم از قاعده ذکر شده است که در واقع به تقریرهای پیش برمی‌گردد. از جمله:

۱. رخ ندادن طاعت اعم است از عصیان است؛ یعنی گاهی طاعت رخ نمی‌دهد، ولی گناه هم نمی‌شود.

الأول: أنه مرید للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مرید لها، وهو تناقض، ورد بمنع الملازمة ومنع أن كل مأمور به مراد. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۲)

صغراً: اگر لطف منع شود لازمه اش این است که خدا خواهان اطاعت نباشد.
کبراً: خدا خواهان اطاعت است.

نتیجه: لطف واجب است. خواهان اطاعت نبودن (غیر مرید الطاعة) عبارت اخرای نقض غرض است. لذا این بیان، همان تقریر دوم و سوم است.

چرا نصب امام ضروری است؟

عموم امامیه دلیل نصب امام با استفاده از قانون لطف را چنین ذکر کرده‌اند:
صغراً: نصب امام لطف است.

کبراً: لطف بر خداوند واجب است (قاعده لطف).

نتیجه: نصب امام بر خداوند واجب است.

«الإمام لطف فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۰۹؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۰۹).

بررسی کاربرد برهان لطف در اثبات ضرورت نصب امام

صغرای قیاس فوق با توجه به روایات نبوی ثابت است؛ زیرا مشکلی بابت استناد به قاعده لطف ندارد؛ چراکه مفروض بحث استناد به وحی (کلام نبی) است، نه علم صرفاً بشری. بنابراین این مقدمه اول قیاس از اعتراضات دسته چهارم (استناد به قاعده) مُبراست. کبرای قیاس نیز با توجه به تقریر سوم و صرف نظر از اشکال تراجم اغراض ثابت است. از این رو با توجه به این نکته قاعده لطف را در بحث وجوب نصب امام می‌توان به کاربرد.

نتیجه

همان‌طور که گفته شد، در صحت قاعده لطف به نحو موجب جزئیة بحثی نیست؛ یعنی خداوند در حق بندگان لطف دارد و این لطف ضروری است و بدون آن بندگان - حتی رسول او - هلاک می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۵: ج ۱۳، ۱۹۰-۲۲۰؛ و نیز آیاتی چون اسراء: ۷۴-۷۵) و این با غرض خداوند و رحمت بی‌کرانش منافات دارد. از این رو لطف واجب است؛ اما محل بحث، کلیت قاعده لطف و نیز امکان استناد به آن برای اثبات مصادیقی از آن است که در مقدمه نوشتار به آن اشاره شد. دلایل کلیت این قاعده مخدوش است و راهی برای استناد به این قاعده برای یافتن مصادیق لطف واجب وجود ندارد. بنابراین اثبات عقلی ضرورت نصب امام، به وسیله آن مخدوش است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دارصادر، چاپ اول، ١٤١٠ق.
- استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ١٣٨٢ش.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر، ١٤٠٠ق.
- بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ١٤٠٦ق.
- بیابانی اسکویی، محمد، «ضرورت وجود نبی بر اساس قاعده لطف»، *سغینه*، ش، زمستان ١٣٨٩ش.
- تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی، ١٤٠٩ق.
- جبرئیلی، محمد صفر، *سیر تطور کلام شیعی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٩ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه*، قم، انتشارات اسراء، چاپ چهاردهم، ١٣٩١ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٨١ش.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، منشورات الشریف الرضی، ١٣٦٣ش.
- _____، *کشف المراد*، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ١٣٧٦ش.
- _____، *کشف المراد*، تعلیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ١٣٨٢ش.
- _____، *کشف المراد*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٣ق.
- _____، *کشف المراد*، ترجمه و شرح: علی محمدی، قم، دارالفکر، ١٣٨٦ش.
- حمصی رازی، سدیدالدین، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٢ق.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ١٤١٣ق.

- خلعتبری، حسام‌الدین، «قاعدة لطف و مبانی کلامی آن»، فصل نامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۶ و ۷، ۱۳۸۵ ش.
- دباجی، سید محمدعلی، «نظری کوتاه به مبانی قرآن قاعدة لطف»، مجله رشد آموزش معارف اسلامی، ۳۰، بهار ۱۳۷۶ ش.
- رازی، فخرالدین، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶ م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم - دارالشامیة، بی تا.
- ربانی گلیپاگانی، علی، القواعد کلامی، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
- سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.
- _____، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
- _____، رساله فی التحسین والتقیح العقولین، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
- سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ ش.
- سیوری، مقداد بن عبدالله بن محمد (فاضل مقداد)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، تحقیق: محمدعلی قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۷۶ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- _____، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران، نشرجهان، ۱۳۷۸ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

- طوسی، ابوجعفر، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیرالدین)، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسین جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- _____، *تلخیص المحصل المعروف بقصد المحصل*، تحقیق: عبدالله نورانی، بیروت، نشر دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- _____، *قواعد العقائد*، تحقیق: علی حسن خازم، لبنان، دارالغریبه، ۱۴۱۳ق.
- غنوی، امیر، *فقه الاخلاق*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ش - الف.
- _____، *مراتب سلوک*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ش - ب.
- فتحی، علی، «حجیت خبر واحد در اعتقادات»، *مجله کلام اسلامی*، ش ۷۹، پاییز ۱۳۹۰ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فرشچیان و جمالی زاده، رضا و احمد، «قاعده لطف در کلام اسلامی»، *مجله پژوهش‌های اسلامی*، ش ۲، بهار ۱۳۸۷ش.
- فلاح، محمد جواد، «میزان انطباق نظرات متکلمان در قاعده لطف با گفتار اهل بیت علیهم‌السلام»، *مجله آینه معرفت*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱۶، پاییز ۱۳۸۷ش.
- قزوینی، سید امیرمحمد، *الآلوسی والتشیع*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامية، ۱۴۲۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (فیاض لاهیجی)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تحقیق: صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- _____، *گوهر مراد*، تحقیق: زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
- محمدی، علی، *شرح کشف المراد*، قم، دار الفکر، ۱۳۷۸ش.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
- مظفر، محمد رضا، *منطق*، رحمت الله رحمتی اراکی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار، *المعنی فی أبواب التوحید والعدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدار المصرية، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م.
- _____، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق: ابی هاشم احمد بن حسین،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق - الف.
- _____، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق - ب.
- مکدرموت، مارتین، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی تا.
- نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، *الیاقوت فی علم الکلام*، علی اکبر ضیایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
- واله، حسین، «لطف در نزد آکویناس و در کلام شیعه»، *مجله نقد و نظر*، ش ۹، زمستان ۱۳۷۵ش.
- یزدی مطلق، محمود و دیگران، *امامت پژوهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ش.
- BRAINE, DAVID, Grace, Criag, Edvard General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998
- HASKER, WILLIAM, Occasionalism, Criag, Edvard General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

شباهت‌های امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی در قرآن

* منصور پهلوان

** محمدعلی مهدوی‌راد

*** فرزانه روحانی مشهدی

چکیده

امام مهدی علیه السلام تمام‌کننده هدف انبیا، و دوران ظهور آن حضرت، دوران تحقق غایت خلقت است؛ از این رو در قرآن از ایشان به صورت‌های گوناگون یاد شده است. خداوند متعال در قرآن گاه به شکل مستقیم از آینده حیات بشر بر زمین که مقارن با دوران ظهور امام مهدی علیه السلام است، سخن می‌گوید؛ گاه با تمثیل به پدیده‌هایی در طبیعت، جایگاه امام مهدی علیه السلام را تبیین می‌نماید و گاه ضمن بیان سرگذشت پیامبران الهی و اقوام پیشین، درباره امام مهدی علیه السلام و دوران ایشان پیام‌هایی به انسان گوشزد می‌کند. به دلایل فراوان قرآنی و روایی، بسیاری از حقایق مهدوی در آیات قصص قرآن طرح شده و شباهت‌های بسیاری میان امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی وجود دارد که در این پژوهش به هشت مورد از این دلایل اشاره شده است. آن‌گاه با تدبیر در آیات قصص، شباهت‌هایی میان امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی استنباط شده که پنهانی بودن ولادت، طول عمر، غیبت، فتنه‌ها و ابتلائات در آستانه ظهور، جدا شدن بدان از نیکان دوران، عذاب بدان دوران، نجات نیکان دوران و تشکیل جامعه صالحان از این دست است.

واژگان کلیدی

امام مهدی علیه السلام، غیبت، پنهانی بودن ولادت، طول عمر، بشارت و وعده ظهور، خلافت، استخلاف.

* استاد دانشگاه تهران.

** دانشیار دانشگاه تهران.

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (farzanea.rohani@yahoo.com)

خداوند حکیم، انسان و جهان را برای غایتی آفریده و در قرآن کسانی را که آفرینش جهان را بیهوده می‌دانند، مذمت می‌فرماید (ص: ۲۷). همچنین غایت را در آیاتی چند تبیین فرموده (ذاریات: ۵۶؛ بقره: ۳۰؛ ملک: ۳ و ...) و با تأکید بر صفت عزت و شکست‌ناپذیری خود، تحقق این هدف را وعده می‌دهد (نور: ۵۵؛ مائده: ۵۴).

دوران ظهور امام مهدی علیه السلام زمان تحقق وعده الهی در زمین و رسیدن بشر به غایتی است که برای آن آفریده شده است. از این رو در قرآن، برای جهان آینده روشنی ترسیم شده که با ظهور امام مهدی علیه السلام مقارن است. اگرچه همچون سایر امامان علیهم السلام بر نام ایشان تصریح نشده، اما ویژگی‌های شخصی امام مهدی علیه السلام و نقش آن حضرت در رویدادهای دوران ظهور و آینده جهان به صورت‌های گوناگون و در آیات بسیاری بیان شده است. با این حال برخی اندیشمندان شیعه بر این باورند که در قرآن مجید گفتار صریحی درباره آخر الزمان نیست و این اصطلاحی است که در احادیث و مؤلفات مسلمانان به چشم می‌خورد (مجتهد شبستری، ۱۳۶۷). از سوی دیگر، تألیفاتی که در سال‌های گذشته از سوی دانشمندان در این زمینه صورت گرفته است، همچون *المحجة فی ما نزل فی القائم الحجة* از سید هاشم بحرانی، یا جلد هشتم *معجم احادیث الامام المهدی* از شیخ علی کورانی که به ارائه آیات مفسره درباره امام مهدی علیه السلام پرداخته است؛ یا جلد سوم *فرجام‌شناسی حیات انسان* از غلامحسین تاجری نسب، از جمع‌آوری و حداکثر دسته‌بندی آیات مورد اشاره روایات فراتر نرفته است، در حالی که با توجه به اهمیت اندیشه مهدویت به عنوان اصلی اعتقادی و جایگاه آینده‌پژوهی در برنامه‌ریزی‌های خرد و کلان، فردی و اجتماعی، آن‌چه اکنون ضرورت دارد، اجتهاد تفسیری و توسعه درک و برداشت از مفاهیم آیات قرآن درباره امام مهدی علیه السلام و آینده جهان است.

در سال‌های اخیر از سوی دانشمندان چون شیخ محمد سند در *الامام المهدی والظواهر القرآنیة* و عالم سبیط النیلی در *الطور المهدوی* چنین اجتهادی صورت گرفته است. در اثر نخست، سیره امام مهدی علیه السلام مانند پنهان بودن ولادت و عمر طولانی و غیبتشان، با تکیه بر شباهت و تداوم سنت الهی درباره مردم و هادیان، به داستان رسولان در قرآن عرضه و بر حقانیت آن استدلال شده و در اثر دوم، با تکیه بر سنت الهی استخلاف در تاریخ، تصویر دوران ظهور امام مهدی علیه السلام به عنوان حلقه نهایی چرخه استخلاف در قرآن ترسیم شده است. در این پژوهش ضمن استفاده از تلاش ارزنده این دو دانشمند، با نگاهی جامع به داستان پیامبران

الهی در قرآن، از منظر مورد تأکید آیات و روایات، به برخی شباهت‌های امام مهدی علیه السلام با پیامبران الهی اشاره می‌شود و درمی‌یابیم آن چه در سیره امام مهدی علیه السلام موجب شده برخی دانشمندان مسلمان آن را اسطوره و افسانه بخوانند، میان پیامبران پیشین نیز دیده شده است و از سوی دیگر، با شناخت برخی شباهت‌های دوران امام مهدی علیه السلام با دوران پیامبران پیشین، گامی در جهت آینده‌پژوهی برداشته می‌شود.

با بررسی مجموعه آیاتی که درباره امام مهدی علیه السلام پیام دارند، در تألیفاتی چون *المحجّه سید هاشم بحرانی*، می‌توان دید که این آیات در سه دسته قابل بررسی هستند:

یکم. آیاتی که به طور مستقیم از آینده روشن جهان در پایان حیات بشر در زمین سخن می‌گویند، مانند آیاتی از قرآن که نوید پیروزی جبهه خدا و رسولان (مجادله: ۲۱) و صالحان (نور: ۵۵) را می‌دهند و از تحقق دین خدا (فتح: ۲۸؛ توبه: ۲۳؛ صف: ۹) و ظهور تام نور خدا بر زمین (توبه: ۳۲؛ صف: ۸؛ زمر: ۶۹) و پاک شدن زمین از لوث شرک و عبودیت حقیقی و همگانی پروردگار (نور: ۵۵) و گشوده شدن درهای برکات آسمان (اعراف: ۹۶) سخن می‌گویند. روایات ذیل این آیات نیز مؤید این مطلب است که این آیات درباره دوران امام مهدی علیه السلام سخن می‌گویند (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۲۳۱، ۲، ج ۲، ۲۴۱، ۶، ۵۸)؛ زیرا روایات فریقین دوران امام مهدی علیه السلام را دوران شکوفایی عقل بشر (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۰: ۳، ۱۶۹)، پیروزی دین حق و پیروزی آن بر همه ادیان (همو: ۱۳۶)، آبادانی زمین (همو: ۱۳۸ - ۱۶۸)، ریزش برکات آسمانی و زمینی بر بندگان (همو: ۱۴۱)، استقرار کامل عدالت (همو: ۱۵۵) و نزول عیسی بن مریم دانسته‌اند (همو: ۱۵۸).

دوم. آیاتی که با تمثیل به پدیده‌هایی در طبیعت به ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و دوران ایشان اشاره می‌کنند؛ مانند این که «النهار» در سوره شمس، مثالی برای امام مهدی علیه السلام و تأثیر آن حضرت بر عالم انسانی معرفی شده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ۶۷۷)؛ یعنی همان گونه که روز، تاریکی شب را در عالم طبیعت نابود می‌کند، با ظهور امام مهدی علیه السلام نیز تاریکی ظلم و شرک در جهان انسانی نابود می‌شود و زمین به نور حق و عدالت روشن می‌شود. یا این که در سوره ملک علم امام به آب گوارا، «ماء معین» تشبیه شده (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳۴۰) که تشنگی جان انسان را فرومی‌نشاند؛ زیرا علم امام نیز تشنگی روح انسان را برطرف می‌سازد.

سوم. آیات قصص قرآن که به طور ضمنی به ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و دوران ایشان اشاره دارند؛ مانند آیه «پیشوا گردانیدن مستضعفان» (قصص: ۵) که ضمن بیان داستان موسی علیه السلام و فرعون آمده است و به سنت پایدار الهی اشاره دارد که اوج ظهور آن بنا بر روایات

فریقین (کورانی، ۱۳۸۶: ج ۷، ۴۵۳) در دوران امام مهدی علیه السلام است.

بنابر دلایل فراوان قرآنی و روایی، بسیاری از پیام‌های قرآن درباره امام مهدی علیه السلام و دوران ظهور در داستان پیامبران الهی بیان شده و شباهت‌های بسیاری میان سیره انبیا با امام مهدی علیه السلام وجود دارد. هشت دلیل زیر از جمله این دلایل است:

۱. خداوند متعال سنت‌های پایداری دارد که در همه دوره‌ها و میان مردم جاری می‌گرداند. این سنت‌ها تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند (اسراء: ۷۷؛ فاطر: ۴۳). یکی از این سنت‌های الهی، استخلاف است (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۱۵) که جامع بوده چندین سنت دیگر را دربر دارد. استخلاف یعنی حیات بخشیدن به انسان‌ها در زمین به منظور رسیدن به مقام خلافت پروردگار و بهره‌مند ساختن آنان از هدایت فطری (حجر: ۲۹)، آن‌گاه آزمودن آن‌ها با ابتلائات گوناگون تا به شایستگی برای این مقام نایل گردند (یونس: ۱۴ و ۷۳؛ انعام: ۱۶۵) و هدایت بیشتر انسان‌ها توسط فرستادگان الهی و فرصت دادن به آن‌ها تا در ابتلائات در صورت انتخاب راه درست، صلاح خود را آشکار سازند و در صورت انتخاب نادرست از گروه صالحان خارج و به ناپاکان بپیوندند و کینه و ضغن درون (محمد: ۲۹) خود را آشکار سازند (آل عمران: ۱۷۸-۱۷۹، ۱۵۴، ۱۴۱). پس از سنت ابتلا، سنت عذاب ناپاکان (یونس: ۱۰۲) و نجات پاکان و صالحان (یونس: ۱۰۳) جاری می‌گردد. بدین‌گونه، حلقه نخست این چرخه پایان می‌یابد و با آزمون و ابتلای نجات‌یافتگان و فرزندان آنان حلقه بعد آغاز می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۱۵۱) و این چرخه غربالگری به حرکت خود در طول تاریخ ادامه می‌دهد تا در آخرین حلقه و در دوران امام مهدی علیه السلام صفوه و برگزیده آدمیان در طول تاریخ پدید آیند و هدف خلافت الهی در زمین را محقق سازند (نور: ۵۵؛ همو: ۱۵۶). مطالعه و تفکر در آیات قصص قرآن ما را به شناخت سنت استخلاف و چگونگی اجرای آن در دوران امام مهدی علیه السلام می‌رساند.
۲. سرگذشت پیشینیان را مثال و نمونه‌ای برای آیندگان برشمرده است (ابراهیم: ۴۵؛ نور: ۳۴):

﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾؛ (زخرف: ۵۶)

و آنان را پیشینه و مثلی برای آیندگان کردیم.

و از آنان خواسته در این مثل‌ها و نمونه‌ها بیندیشند و تنها دانایان را شایسته چنین اندیشیدنی دانسته است (عنکبوت: ۴۳؛ حشر: ۲۱) و می‌فرماید در قرآن آمده برای هر چیزی مثل و نمونه‌ای آمده (روم: ۵۸) که تنها ستیزه‌جویان (کهف: ۵۴) و حقیقت‌پوشان (اسراء: ۸۹) از آن متذکر نمی‌شوند (زمر: ۲۷).

بنابراین می‌توان دریافت که بی‌تردید خداوند در قرآن برای مهدویت - که از اعتقادات مسلم اسلام به شمار می‌رود (صافی گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۱۵) - مثل‌هایی آورده است تا با تعقل در آن‌ها نسبت به مهدویت بصیرت یابیم و از جمله این مثل‌ها، مثل داستان گذشتگان است که به صراحت آن را نمونه‌ای برای آیندگان می‌خواند (زخرف: ۵۶).

۳. داستان گذشتگان را نشانه‌ای برای آیندگان و جویندگان حقیقت معرفی کرده است (یوسف: ۷) و در سوره شعراء پس از بیان سرگذشت هفت قوم، هفت بار در فرازی مشترک بر نشانه بودن سرگذشت آنان تأکید شده (شعراء: ۸ و ۹) و از آنان خواسته با نگرستن در این آیات - که جزئیات هر چیزی در آن بیان شده (یوسف: ۱۱۱) - نسبت به مسائل پیش روی خود فهم یابند؛ زیرا بنابر مفاذ آیه پنجم سوره ابراهیم، رسولان به وسیله آیات، ایام الله را به مردم خاطرنشان می‌کردند و این ایام در آینده واقع خواهند شد (نبلی، ۱۴۳۰: ۳۳۳). از جمله ایام الله، همان روزهایی است که ظرف وقوع رویدادهایی بزرگ در میان امت‌های پیشین (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۲۷۲) بنابر سنت استخلاف در دنیا بوده است؛ یعنی روز جدایی کامل بدان از نیکان، عذاب بدان و نجات نیکان. امت پیامبر خاتم نیز نسبت به روزی که ظرف چنین رویدادی در دنیا است، انذار شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ۱۵۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۱۸۵۹)؛ اگرچه زمان وقوع آن به تأخیر افتاده است (هود: ۸) و این یوم الله موعود که وقوع آن به تأخیر افتاده، همان روز ظهور امام مهدی علیه السلام است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۲۱۵). پس یوم الله امت‌های پیشین آیت و نشانه‌ای برای یوم الله ظهور قائم علیه السلام است. روایات نیز روز ظهور امام مهدی علیه السلام را یکی از مصادیق سه‌گانه ایام الله می‌خوانند (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ۲۸).

۴. بنابر فرمایش خداوند، مطالعه داستان گذشتگان باید مایه عبرت و بصیرت بندگان گردد (یوسف: ۱۱۱). بنابراین داستان‌های قرآن که همه مسائل را به تفصیل در خود دارد، حتماً دارای نکاتی ارزشمند درباره امام مهدی علیه السلام و دوران ظهور است؛ زیرا اندیشه مهدویت از اصول اساسی اعتقادات مسلمانان است و بنا بر راهنمایی آیات فوق برای فهم و کشف این نکات باید در این آیات بیندیشیم؛ زیرا عبرت یعنی عبور از صحنه‌ای به صحنه دیگر که معادل و موازی و همانند آن است. عبرت از قصص انبیاء علیهم السلام که خداوند متعال آن را دربر دارنده تفصیل هر چیزی شمرده است در حوزه مسائل اعتقادی است؛ زیرا مسائل اعتقادی محل نسخ بین شرایع نیست و همواره دین و اعتقاد همه پیامبران واحد، و آن اسلام بوده است؛ بنابراین عبرت درباره فروع دین مطرح نمی‌شود. از این رو بر اساس آیه فوق، از

آموزه‌های قرآن کریم این است که پاسخ پرسش‌ها و شبهات اعتقادی خود را در قصص پیامبران و امت‌هایشان جست‌وجو کنیم. اعتقاد به امام مهدی علیه السلام طول عمر، غیبت و وقایع عصر ظهور آن حضرت نیز در عصر ما یکی از مسائل اعتقادی به شمار می‌رود که میدان بحثی گسترده میان فرق اسلامی گردیده است و می‌توان با تأمل در سرگذشت پیشینیان در قرآن پرده از بسیاری از مبهمات آن برداشت (سند، ۱۴۳۲: ۸).

۵. در روایات نیز بر مشابهت روش پیشینیان و پسینیان تأکید شده است (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۹، ۲۴۹).

۶. همچنین در روایات متعدد، به طور خاص به شباهت سنت‌های جاری الهی میان پیامبران الهی با امام مهدی علیه السلام اشاره شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۲، ج ۲، ۳۵۲).
۷. بنابر روایتی معتبر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ۳۲۵ و ۳۲۹)، خداوند پیش از دنیا در عالم ذر انسان‌ها را به آزمایشی آزمود و سپس از آنان که از دیگران پیشی گرفتند بر سرایمان به خدا و رسول‌الله و نصرت مهدی علیه السلام پیمان گرفت و آنان که نسبت به این پیمان عزم نشان دادند و عزم نسبت به امام مهدی علیه السلام در آنان ثابت شد، به عنوان رسولان اولوالعزم برگزیده شدند (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۸). در این صورت باید به زندگانی رسولان اولوالعزم از این منظر نگریست و هدف رسالت و مأموریت آنان را زمینه‌سازی ظهور و یآوری امام مهدی علیه السلام دانست و از زندگی آنان سیره امام مهدی علیه السلام را آموخت.

۸. خداوند در آیاتی چند از قرآن تأکید می‌کند که مؤمنان به پیامبران و کتاب‌های آسمانی و فرشتگان در کنار الله و یوم‌الآخر ایمان آورند و به ایمان اجمالی بسنده نکنند (بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵؛ آل عمران: ۸۴؛ نساء: ۱۳۶)؛ زیرا سیره آنان آیتی است که باید بدان ایمان داشت. بر اساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام ایمان، اذعان و باور قلبی است که اثر آن در عمل پدیدار می‌شود (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۶۶، ۶۴). در واقع ثمره ایمان عمل صالح است؛ پس شایسته است بدانیم اثر و خاصیت و ثمره ایمان به رسولان چیست و خود را بدین وسیله در بهره‌مندی از این باور محک بزنییم. با توجه به آن چه درباره آرمان مشترک همه پیامبران گفته شد، همه آنان در زندگی خود منتظر و زمینه‌ساز ظهور آن آرمان الهی در زمین بوده‌اند و نگاهشان به آن افق دوخته شده بود و به سوی آن گام برمی‌داشتند و از تمام قوا و آیاتی که خدا به آنان عنایت کرد در آن جهت بهره می‌بردند (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۳۱؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۲۶، ۲۱۹، ج ۱۳، ۵، ج ۵۲، ۳۱۸). مطالعه سیره انبیای الهی در قرآن نشان می‌دهد که همواره دعای آنان الحاق به صالحان بوده و عموماً در اواخر عمرشان نوید استجابت این دعا را دریافت کرده‌اند

(ذوالفقارزاده، ۱۳۸۹: ۱۴۵ - ۱۶۰) و صالحان همان کسانی هستند که خداوند آنان را وارثان زمین قرار داده است (انبیاء: ۱۰۵)؛ یعنی امام مهدی علیه السلام و یاوران ایشان. پس تنها با ایمانی که بر چنین معرفتی بنا شده می‌توان از آنان در مسیر یآوری امام مهدی علیه السلام الگو گرفت و توفیق انجام عمل صالح یافت. همچنین با در نظر داشتن عقیده مسلم رجعت، پیروی از رسولان (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۳۱۷) در دوران رجعت‌ها در گرو ایمانی است که پیش از آن در دل ایجاد شده است (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۲۲). از این رو تأکید خداوند به مؤمنان برای ایمان آوردن به پیامبران و کتاب‌های آسمانی و فرشتگان در کنار خدا و روز قیامت و پرهیز از بسنده کردن به ایمان اجمالی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۱۸۲) برای آن است که آنان را به پیروی از رسولان به عنوان یاوران امام مهدی علیه السلام موفق سازد. بنابراین، آیات سیره رسولان در قرآن دارای پیام‌ها و درس‌های مهدوی است.

اکنون نمونه‌هایی از شباهت‌های میان امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی بیان می‌شود که با تدبّر در آیات قصص از منظرهای هشت‌گانه فوق به دست آمده است:

مقام خلافت

«خداوند در آغاز داستان آدم علیه السلام از قرار دادن خلیفه بر زمین خبر می‌دهد (بقره: ۳۰). بیان مقام خلافت به شکل عام نشان می‌دهد که خلیفه لزوماً نبی یا رسول یا شخص آدم علیه السلام نیست (روحانی مشهدی، ۱۳۹۲: ۱۵۱)، بلکه مفهومی عام برای آغاز تا انتهای آفرینش بشر است. خلافت یعنی مجرای قدرت و تدبیر و اراده حق تعالی شدن (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۴۸۶) و این همان مقام امامت است. از این رو امامت سنت پایدار الهی است که رسول یا نبی نیز می‌توانند به چنین مقامی نایل شوند؛ همان‌گونه که ابراهیم علیه السلام (بقره: ۱۲۴) و اسحاق و یعقوب (سجده: ۲۴) بدان دست یافتند و خداوند از رسیدن برخی از فرزندان این پیامبران به دلیل داشتن ویژگی‌هایی چون صبر و یقین و ظالم نبودن، خبر می‌دهد. بنابراین امامت منصبی است که هم نبی و هم امام می‌تواند در آن قرار گیرد و امکان ندارد در هیچ دوره‌ای از زمان این جایگاه خالی و غیرفعال باشد؛ در حالی که رسولان پی در پی و به گونه‌ای فرستاده می‌شوند که میان آنان زمان‌های فترتی وجود دارد (مؤمنون: ۴۴) و بعد از رسول خاتم - به بیان خود آن حضرت - رسول و نبی نخواهد آمد (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۷، ۱۲۰)، ولی ۱۲ خلیفه خواهند بود (کورانی، ۱۴۲۸: ج ۳، ۵۰۱). در این صورت خلیفه پروردگار در هر زمانی وظایف و شئون خلافت را برعهده دارد.» (سند، ۱۴۳۲: ۷۹)

در آیات قصص قرآن، از استخلاف صالحان در دوره‌هایی از زمان سخن به میان آمده و بنا بر آیه استخلاف (نور: ۵۶) و گواهی روایات فریقین، تمکین و غلبه کامل خلفا در زمان امام مهدی علیه السلام واقع خواهد شد (دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۶، ۷۲). بنابراین، داستان آدم علیه السلام به عنوان نخستین خلیفه و سایر کسانی که در قرآن از خلافت آنان سخن رفته است، نمونه و نشانه‌ای برای این اصل به شمار می‌رود که همان خلافت امام مهدی علیه السلام و صالحان در پایان تاریخ است و توجه و تدبر در این آیه‌ها و مثل‌ها ما را با ذی‌الآیه و ممثل آشنا می‌کند.

وعده و بشارت ظهور

خداوند متعال همواره پیش از ظهور هادیان، مصلحان و پیامبران، وعده و بشارت ظهور آنان را داده است. این سنت الهی درباره هادیان، درباره چندی از آنان به صراحت در قرآن طرح شده و درباره بسیاری دیگر در روایات از چنین وعده و بشارتی سخن رفته است. خداوند وعده و بشارت ظهور آدم علیه السلام را به عنوان خلیفه خود در زمین، در میان فرشتگان مطرح ساخت (بقره: ۳۰). همچنین وعده تمکین و غلبه یوسف علیه السلام (یوسف: ۱۰۰) نیز در قالب رؤیای او (یوسف: ۴) و تعلیم تاویل آن به یعقوب داده شد (یوسف: ۵ - ۶). بشارت تولد اسماعیل (صافات: ۱۰۱) و همچنین اسحاق علیه السلام به عنوان پیامبری از صالحان، و یعقوب (هود: ۷۱) به ابراهیم علیه السلام داده شد (صافات: ۱۱۲) و آمدن یحیی را به زکریا علیه السلام بشارت داد (مریم: ۷). همچنین آمدن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به عیسی علیه السلام بشارت داده شد (صف: ۶). در روایات نیز از موعود بودن ابراهیم و موسی علیه السلام سخن گفته شده که سیاق آیات داستان این دو پیامبر چنان که خواهد آمد، مؤید درستی این مطلب است. بنابراین بشارت آمدن مصلح و منجی به نیکان از جانب هادیان و پیامبران سنتی الهی است که درباره امام مهدی علیه السلام نیز جاری شده است؛ زیرا بنابر روایات مسلم فریقین (اکبرنژاد، ۱۳۸۳: ۱۸۰) رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین بشارت داده‌اند:

مهدی کسی است که زمین را پر از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده باشد، و سوگند به خدایی که مرا به حق به پیامبری برانگیخت اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد خداوند آن روز را طولانی کند تا به غایتی که فرزندم مهدی در آن روز ظهور کند و روح الله - عیسی بن مریم - فرود آید و پشت سر او نماز خواند و زمین به نورش روشن گردد و حکومتش به شرق و غرب عالم خواهد رسید. (پهلوان، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۲۴)

بسیاری از ویژگی‌های مشابه در سیره پیامبران به سبب همین وعده الهی و انتظار نیکان

برای ظهور منجیان است؛ زیرا ظالمان و جباران هر زمان نیز از این وعده ناخشنود بوده و همه تلاش و تدبیر خود را برای عدم تحقق آن به کار می‌بستند و همین مسئله سبب می‌گردد خداوند متعال نیز با تدبیری ویژه فرستادگان خود را حفظ کند. مانند آن که حمل و ولادت آنان پنهانی صورت گیرد و گاه هویتشان پنهان گردد و دورانی را تا آماده شدن شرایط، در غیبت به سر برند و آن‌گاه ظهور کنند.

پنهانی بودن ولادت

«قرآن کریم در داستان موسی علیه السلام از تدابیر شدید امنیتی از سوی فرعون برای جلوگیری از زنده ماندن فرزندان پسر بنی اسرائیل حکایت دارد (قصص: ۴)؛ زیرا به آنان وعده ظهور منجی از میان بنی اسرائیل داده شده بود. سیاق آیات ابتدای سوره قصص نشان می‌دهد ترس آنان از وقوع این وعده (قصص: ۶)، سبب کشتار نوزادان پسر بنی اسرائیل شد. از آن‌جا که تحقق وعده الهی حتمی است (حج: ۴۷)، در چنین شرایطی که ظالمان در فکر نابودی منجی الهی هستند، خداوند نیز با اجرای تدبیر خود، جان او را حفظ می‌کند؛ چنان‌که مادر موسی علیه السلام دوران حمل را به طور پنهان سپری نمود و پروردگار به او وحی کرد که چگونه موسی علیه السلام را از گزند دشمنان حفظ کند (قصص: ۷) و با این تدبیر موسی علیه السلام در دامان دشمن رشد یافت (طه: ۳۹)؛ همان‌گونه که دولت بنی عباس با همه وسعتش در دوران امام هادی و امام عسکری علیه السلام این دو امام را در شهر سرّ من رأی که شهری نظامی بود زندانی کرد. زندان این دو امام زندان اجتماعی یا سیاسی نبود، بلکه زندان نظامی بود و این مسئله نشان‌گر ترس شدید آنان از ظهور و ولادت این مصلح موعود است که هزاران حدیث از طرق فریقین درباره او وارد شده بود (کورانی، ۱۴۲۸) و به قدرت نامحدود الهی و علم و تدبیر او مصلح موعود به شکل پنهان تولد یافت و همچون موسی علیه السلام در دامان دشمن رشد کرد. اما آنان که تنها به قدرت‌ها و اسباب مادی چشم دارند، ولادت امام را انکار می‌کنند و قدرت و تسلط نظامی حکومت عباسی بر زندگی این دو امام را مانع تحقق ولادت امام مهدی علیه السلام می‌دانند؛ چرا که مفهوم پنهانی بودن ولادت و غیبت امام را که پنهانی بودن هویت ایشان و نه عدم حضور ایشان است را درک نکرده‌اند.» (سند، ۱۴۳۲: ۳۳)

دلیل بیان تفصیلی داستان پنهانی بودن تولد و رشد و نمو موسی علیه السلام در قرآن همین است که مؤمنان با تدبیر در آن به حال امام مهدی علیه السلام آگاه گردند و این مثل و نمونه آنان را به طور آشکار به اصل حقیقتی راهنمایی کند که باید بدان ایمان و اعتقاد داشته باشند.

طول عمر

بنابر روایات، نوح علیه السلام تا دو هزار و پانصد سال عمر کرد. هشتصد و پنجاه سال پیش از نبوت و نهصد و پنجاه سال به دعوت قوم خود مشغول بود و دویست سال در کشتی کار می‌کرد تا آن را ساخت و پانصد سال پس از نزول از کشتی و خشکیدن آب، تا شهرها را ساخت و فرزندانش را در آن‌ها جا داد (صدوق، ۱۴۰۰: ۵۱۲؛ کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۲۸۴). عمر طولانی نوح علیه السلام نشانه‌ای است برای عمر طولانی امام مهدی علیه السلام و شباهت و سنتی است که خداوند از امام مهدی علیه السلام در نوح علیه السلام قرار داده تا حجت را بر کافران تمام کند و کسی نتواند وجود آن حضرت را به دلیل استبعاد عمر طولانی برای ایشان انکار کند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۵۲). در روایات نیز آمده است: در قائم سنتی از نوح وجود دارد که آن، طول عمر است (همو: ج ۱، ۳۲۲). سید بن طاووس در مناظره‌اش با برخی از عامه در این باره می‌گوید:

اگر مردی حاضر شود و بگوید: من بالای آب شط بغداد راه می‌روم، همه مردم تعجب نموده و برای دیدن آن اجتماع نمایند، و اگر این کار را ببینند البته بسیار تعجب نمایند، و اگر پیش از پراکنده شدن مردم، مرد دیگری بیاید و همین ادعا را بنماید، قهراً تعجب مردم از اول کمتر خواهد بود، و بسا که گروهی از حاضران و تماشاچیان متفرق شوند و برای دیدن کار او نمانند، و اگر شخصی ثالثی بیاید و همین ادعا را بنماید، شاید برای مشاهده کار او به غیر از اندکی از مردم نمانند، و آنان هم که بمانند از عمل او چندان تعجب نخواهند کرد، و اگر شخص چهارمی آمده و بگوید: من نیز همین عمل را به جا می‌آورم، چه بسا که هیچ‌کس برای تماشای او باقی نماند، و بر فرض ماندن از کار او تعجب نکنند؛ زیرا که عمل او بعد از این مشاهدات در نظر آنان امری است عادی و غرابت ندارد.

و مثل مهدی علیه السلام نیز چنین است؛ زیرا که شما خود روایت نموده‌اید که ادریس تا حال در آسمان زنده و موجود است، و خضر از زمان حضرت موسی علیه السلام یا قبل از آن تا حال زنده است، و عیسی علیه السلام در آسمان زنده و موجود است و با مهدی علیه السلام به زمین بازگردد، و این سه نفر از بشرند که عمر ایشان طولانی است، و به سبب وجود ایشان تعجب و استبعادی در طول عمر باقی نماند. پس چرا برای محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله تأسی به یکی از ایشان نباشد، که در عترت آن حضرت نیز از جهت طول عمر آیتی از آیات الهی بروز و ظهور نماید. و شما خود در حالات و اوصاف مهدی علیه السلام روایت نموده‌اید که: «أنه يملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت جوراً و ظلماً»، یعنی آن حضرت علیه السلام زمین را پراز عدل و داد نماید بعد از آن که پراز جور و ظلم شده باشد، و اگر قدری فکر کنید و کمی تدبر و تأمل نمایید خواهید تصدیق کرد که پر کردن شرق و غرب و نزدیک و دور

زمین را از عدل و داد اعجب از طول عمر آن حضرت است، و به کرامات الهی نسبت به اولیای خود نزدیک تراست. و نیز خود شما شهادت می دهید و تصدیق می نمایید که نبی معظم عیسی بن مریم در نماز به آن حضرت اقتدا نماید، و در جنگ‌ها مددکار آن حضرت خواهد بود، و این نیز از طول عمری که شما از آن تعجب نموده و آن را بعید دانید، مهم‌تر و بزرگ‌تر است. پس در این جهت نیز جماعت حاضرین موافقت نموده و آن را قبول کردند. (ابن طائوس، ۱۳۷۵: ۱۰۶)

غیبت

مفهوم غیبت به معنای پنهانی بودن هویت فرستاده الهی برای تدبیر حفظ جان و فراهم شدن امکان ادای وظیفه و مأموریت در بسیاری از قصص قرآن قابل بازشناسی است. ابراهیم، یوسف، ذوالقرنین، خضر، موسی و عیسی علیهم‌السلام همگی در دوره‌ای از زندگانی، از قوم خود غایب بوده‌اند. تدبیر در داستان غیبت هریک از آنان، از حقایق بسیاری درباره غیبت امام مهدی علیه‌السلام پرده برمی‌دارد؛ حقایقی چون مفهوم غیبت، عامل غیبت، محل غیبت، وظیفه امام غایب، وظیفه منتظران و شرایط ظهور.

غیبت ابراهیم علیه‌السلام

در روایات، برای ابراهیم علیه‌السلام دو غیبت ذکر شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۱۳۸) که آیات قرآن نیز آن را تأیید می‌کنند؛ یکی در دوران کودکی و دیگری پس از کناره‌جویی از مشرکان قومش که در قرآن با واژگان هجرت (عنکبوت: ۲۶) و اعتزال (مریم: ۴۸) از آن یاد شده است. بنابر آیات قرآن، ابراهیم علیه‌السلام در دوران کودکی و نوجوانی با ستاره‌پرستان، ماه‌پرستان و خورشیدپرستان همراه شد تا با آنان احتجاج کند (انعام: ۷۶ - ۸۰) و این نشان می‌دهد که نبوت او هنوز آشکار نشده بود و هویت او به عنوان فرستاده الهی شناخته نبود؛ زیرا اگر نبوت او آشکار شده بود نمی‌توانست همراه آنان اظهار به پرستش کرات آسمانی کند. همان طور که در غیبت موسی و یوسف علیهم‌السلام خواهیم دید، غیبت به معنای پنهان بودن هویت و شخصیت است. در سرگذشت ابراهیم علیه‌السلام نیز کاهنان، به نمرود از آمدن کسی که سلطنت او را تهدید می‌کند خبر داده بودند، اما هویت او را نمی‌شناختند. یعنی ابراهیم علیه‌السلام در آغاز زندگی خود، از ترس نمرود به شکل پنهان زندگی می‌کرد. دانشمندان علم حدیث و تاریخ بر این مطلب اجماع دارند و آیات قرآن نیز آن را تأیید می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۲۰۸).

ابراهیم علیه‌السلام در قرآن نبوتش را با دعوت آزر به خداپرستی و دوری از بت پرستی آغاز می‌کند و سپس به گفت‌وگو با قومش می‌پردازد و آنان را از بت پرستی بازمی‌دارد. آن‌گاه ماجرای

شکستن بت‌ها و تصمیم نمودن به سوزاندن ابراهیم علیه السلام و نجات او از آتش، همه در دوران نبوت آشکار ابراهیم علیه السلام روی می‌دهد (انبیاء: ۵۱ - ۷۰). اما پس از این ماجرا ابراهیم از قومش برائت جسته و کناره می‌گیرد و به همراه لوط به سرزمین پربرتک شام (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۸، ۴۱۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۸، ۲۳۰) هجرت می‌کند (انبیاء: ۷۱). این غیبت دوم ابراهیم علیه السلام است. در این دوران خداوند اسحاق و یعقوب را به او می‌بخشد (مریم: ۴۸ - ۴۹). غیبت‌های دوگانه ابراهیم علیه السلام نشانه و آیتی برای غیبت‌های دوگانه امام مهدی علیه السلام است که اولی در آغاز زندگی و دوران کودکی و دومی پس از اعلام مأموریت و برای حفظ جان صورت می‌گیرد.

غیبت ذوالقرنین علیه السلام

ذوالقرنین پادشاهی است که در قرآن درباره او و سفرها و کارهایش مطالبی نقل شده است. در روایات، داستان او را مثلی برای امامان و جایگاه الهی آنان دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۶۸ - ۳۹۸). در برخی روایات نیز سفرهای او را نمونه و مثلی برای غیبت امام مهدی علیه السلام برشمرده‌اند. در روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام آمده است:

مثل او در این امت مثل خضر و ذوالقرنین است؛ او غیبتی طولانی خواهد داشت که هیچ‌کس در آن نجات نمی‌یابد، مگر کسی که خدای تعالی او را در اعتقاد به امامت ثابت بدارد و در دعا به تعجیل فرج موفق سازد. ... پرسیدم: آن سنتی که از خضر و ذوالقرنین دارد چیست؟ فرمود: ای احمد، غیبت طولانی. گفتیم: ای فرزند رسول خدا، آیا غیبت او به طول خواهد انجامید؟ فرمود: به خدا سوگند چنین است تا به غایتی که بیشتر معتقدان به او بازگردند و باقی نماند مگر کسی که خدای تعالی عهد و پیمان ولایت ما را از او گرفته و ایمان را در دلش نگاشته و با روحی از جانب خود مؤید کرده باشد. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۸۴)

مفسران درباره این‌که ذوالقرنین که بوده و سفرهای سه‌گانه او در قرآن به کجا بوده و سدی که او ساخته در کجا قرار داشته، نظریات و احتمالات بسیاری مطرح کرده‌اند که علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* به بیان این نظریات و نقد آن‌ها پرداخته و روشن کرده که هریک از آن‌ها اشکالات و ناسازگاری‌هایی با آیات سوره کهف در این باره دارد، اگرچه در این میان یکی از وجوه را به عنوان مناسب‌ترین نظر معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ۳۷۸ - ۳۹۸). اما عالم سبیط النیلی، از این آیات تفسیری جدید ارائه داده که با آیات و روایات و قرائن علمی سازگار است. بنابر این تفسیر - که دلایل آن در *الطور المهدوی* به تفصیل بیان شده است - سفر ذوالقرنین سفری فضایی، به سیاره عطارد و زهره است؛ زیرا: ۱. واژه عین درباره کرات آسمانی

نیز به کار می‌رود و «عین حمئه» و بنا بر قرائت دیگر «حامیه» به سیاره‌ای پرحرارت اشاره دارد. ۲. لفظ «سبب» در همه موارد قرآنی برای سفر به فضا به کار می‌رود. ۳. تطابق شرایطی که آیات بدان اشاره دارد با وضعیت این سیارات نسبت به زمین. و دلایل فراوان دیگر که همگی با قرائن و شواهد فراوان علمی و روایی تأیید شده است. سدّ او در قطب شمال در نقطه خاصی از میدان مغناطیسی زمین قرار دارد که در قرآن به میان دو صدف تشبیه شده است و به دلیل اختلال مغناطیسی که با این سدّ ساخته شده از قطعات آهن و مس در آن نقطه ایجاد شده، ورود یاجوج و مأجوج که انسان‌های فضایی هستند (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۲۲۰)، به زمین غیرممکن می‌گردد (نیلی، ۱۴۳۰: ۵۰ - ۵۵). شکستن این سدّ و هجوم یاجوج و مأجوج نیز از نشانه‌های ظهور امام و علامت آغاز رجعت هاست (انبیاء: ۹۵ - ۹۷؛ کهف: ۹۸).

از طرفی آیات قرآن و روایات دلالت دارد بر این که عوالم متعدّدند (نیلی، ۱۴۳۰: ۲۵ - ۳۴) و رسالت رسول خاتم صلی الله علیه و آله جنبه جهانی داشته و در همه عوالم اثرگذار بوده است (همو: ۳۶ - ۳۸). همچنین در روایات به سفرهای امام مهدی علیه السلام به فضا با کاربرد الفاظ قرآنی «یرقی فی اسباب السماوات» اشاره شده است (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۵۲، ۳۲۱). در این صورت، این احتمال تقویت می‌شود که امام مهدی علیه السلام در دوران غیبت و دوران ظهور سفرهایی فضایی دارند و مأموریت ایشان نیز چون رسول الله صلی الله علیه و آله مأموریتی جهانی و در همه عوالم است؛ زیرا سرگذشت ذی‌القرنین مثل و نمونه‌ای برای امام مهدی علیه السلام است.

غیبت یوسف علیه السلام (برگرفته از: سند، ۱۴۳۲: فصل الظاهرة الثانية)

خداوند در آغاز سوره یوسف، سرگذشت یوسف و برادرانش را آیت‌ها و نشانه‌هایی برای جویندگان حقیقت می‌خواند. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز غیبت یوسف علیه السلام نشانه‌ای برای غیبت امام مهدی علیه السلام و داستان یوسف درسی برای منتظران او خوانده شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۱۴۴). با تدبّر در آیات این سوره، حقایق درباره غیبت امام مهدی علیه السلام کشف می‌گردد.

بشارت به تمکین و غلبه

سوره یوسف، با بیان خواب یوسف علیه السلام آغاز می‌شود که به نوعی بشارت به پیروزی و غلبه و قدرت یافتن اوست (یوسف: ۴)؛ از این رو یعقوب علیه السلام از او می‌خواهد خواب خود را با برادران در میان نگذارد تا مایه حسد، کینه‌ورزی، مکر و کید آنان نشود (یوسف: ۵). در واقع یعقوب علیه السلام بنا بر مقام نبوتش به او خبر فتح، غلبه و تمکین در زمین داد؛ بشارتی که برانگیزنده حسد و

مکرورزی نزدیکان او خواهد بود، چه رسد به دشمنان او که اگر از این وعده باخبر می‌شدند، تمام نیروی خود را برای جلوگیری از تحقق آن به کار می‌بستند. آن‌گاه خداوند از اجتناب یوسف عَلَيْهِ السَّلَام سخن می‌گوید (یوسف: ۶) و این همان مقام امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است که وارد شده خداوند به وسیله او زمین را از عدل و داد پر می‌کند، پس از آن که از ظلم و ستم پر شده است. در واقع بشارتی که در این جا به یوسف نبی داده شده، در آن جا به پیامبر خاتم محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده شده که هر قدر زمان به درازا کشد، سرانجام این دین به دست مردی از فرزندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که همان مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است، چیره خواهد شد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ۵۸). آیات متعدد در قرآن بر این بشارت و وعده، یعنی غلبه و تمکین و ظهور دین خدا در جهان دلالت دارد (مجادله: ۲۱؛ توبه: ۳۳؛ نور: ۵۵). آن دسته از مفسران که درصد تفسیری جز این برآمده‌اند، به خطا رفته‌اند (دژآباد، ۱۳۹۱: ۵۳) و این وعده فراگیر، وعده‌ای صادق است که در زمان کنونی محقق نشده (شازلی، ۱۴۱۲: ج ۶، ۳۵۱۴) و به نص روایات معتبر (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۲۳۱؛ کورانی، ۱۴۲۸: ج ۷، ۲۰۷) امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام نیز چون یوسف عَلَيْهِ السَّلَام برای تحقق این وعده الهی در امت خاتم، اجتناب شده است.

آغاز غیبت در چاه

بنابر آیه ۱۵ سوره یوسف، غیبت آن حضرت از دل چاه و در پی حسدورزی و توطئه برادرانش (یوسف: ۹) آغاز می‌شود؛ غیبت او از خویشان و خاندانش و حتی از پدرش که از انبیای الهی بود و به مقام امامت نایل شده بود (انبیاء: ۷۳). بنابراین غیبت حجتی از حجج الهی نه تنها از عموم مردم، بلکه از خواص آنان، به دلیل خطری جدی که او را تهدید می‌کند و برای حفظ و نگاهبانی از او صورت می‌گیرد. با این غیبت، نه از مقام حجت بودن فرود می‌آید و نه وعده الهی بر یاری و پیروزی دین به دست او ناکارآمد می‌گردد. در این جا نیز شباهت‌هایی با غیبت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام دیده می‌شود؛ غیبت یوسف در چاه و غیبت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در سرداب غیبت. چه قلم‌ها و زبان‌های بی‌قدری که سرداب غیبت را به استهزا می‌گیرند، مانند آن که کسی پرسد چه ارتباطی میان غیبت یوسف از خانواده‌اش و اصلاح در زمین و تمکین او، و میان چاه هست؟ آیا یوسف پس از غیبتش همواره در چاه ماند؟ خیر؛ حسدورزان برای رهایی از یوسف، او را به چاه انداختند و به این دلیل قرآن از آغاز غیبت او در چاه سخن می‌گوید؛ مانند آن چه درباره امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام رخ داد. در شهری که خانه پدر و جد او در آن قرار داشت، برای خانه‌ها سرداب‌هایی می‌ساختند تا خود را در خنکای آن از گرمای تابستان حفظ کنند. مأموران نظام بنی عباس زمانی که باخبر شدند فرزند امام حسن عسکری - که همان مهدی

است - در سرداب خانه پدر به سر می برد، سرداب را بستند تا امام را از بین ببرند؛ همانند برادران ظالم یوسف علیه السلام. همان گونه که خداوند نقشه و نیرنگ آنان را از کار انداخت، حیلۀ مأموران نظام عباسی را نیز نابود ساخت، به طوری که کور شدند و بر چشمان آنان پرده افکند تا خروج امام مهدی علیه السلام را نبینند؛ مانند جدش رسول الله که بر دیده قریش - که نقشه قتل او را کشیده بودند - پرده افکند و آن حضرت از میان آنان خارج شد و به مدینه هجرت کرد. سپس تمکینی که خداوند وعده داده بود، به شکل تدریجی و به تدبیر الهی واقع می گردد تا در برابر نیرنگ حیلۀ گران بهترین نیرنگ ها را به کار بندد، که او خیر الماکرین است و این گونه به تدبیر الهی، مسیر استخلاف صالحان در زمین و ظهور و غلبۀ دین و تحقق امر خداوند، باز می شود:

﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ (یوسف: ۲۱)

و خداوند بر کار خویش چیره و تواناست و لیکن بیشتر مردم نمی دانند.

غیبت هویت

زمانی که از غیبت یوسف در چاه سخن می گوید، می فرماید:

﴿قَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَآمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (یوسف: ۱۵)

پس چون او را بردند و همدل شدند که وی را در نهانگاه چاه نهند [چنین کردند] و ما به او وحی کردیم که [روزی] آنان را از این کارشان آگاه می کنی، در حالی که آنان در نیابند.

این جا التفات زیبایی صورت گرفته، از: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ﴾ به یوسف نبی: ﴿لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾. گویا غیبتی که از چاه آغاز می شود و از برادران و پدرش نهان خواهد شد، ناپدید شدن در زمین نیست، بلکه این غیبت و نهانی نسبت به احساس و شعور آنان رخ می دهد. غیبت وجودی و حضوری نیست، بلکه غیبت شعوری است؛ یعنی دیگران متوجه او نمی شوند؛ غیبت هویت است، غیبت خفا و استتار است. از این رو با وصف ﴿لَا يَشْعُرُونَ﴾ از غیبت یوسف سخن می گوید که به غیبت مهدی علیه السلام شباهت دارد، همچنان که غیبت موسی علیه السلام را چنین وصف می کند (قصص: ۹). بنابراین مفهوم قرآنی غیبت که در ظاهر آیات مربوط به امام مهدی علیه السلام تکرار شده، به معنای عدم احساس فرد غایب است، نه عدم وجود او. غیبت اولیای الهی به معنای عدم معرفت ما به هویت آنان است نه دوری آنان از ساخت عالم، و نه دوری آنان از تدبیر امور؛ زیرا آنان حاضرند، ولی ما متوجه هویت آنان نیستیم.

سرگذشت یوسف علیه السلام نشانه آن است که غیبت و خفا با جریان یافتن قضای الهی تا فراهم آمدن شرایط ظهور موعودی که اصلاح در زمین به دست او بشارت داده شده، منافات ندارد.

نقش خلافت الهی در دوران غیبت

پس از بیان اجمالی ایتاء علم و حکمت به یوسف علیه السلام صحنه‌ای در برابر او قرار می‌دهد که شایستگی وی برای این مقام را آشکار می‌سازد؛ مواجهه یوسف علیه السلام با پیشنهاد زلیخا و تسلیم نشدنش در برابر او و پناه بردن به خدا و اشاره به نعمت‌های او، یوسف را شایسته علم و حکمت لدئی کرد. آن‌گاه در داستان زندان و تأویل رؤیای دو زندانی، نشان داد که یوسف علیه السلام با استفاده از علم و حکمت لدئی توانست از رویدادهای آینده خبر دهد (یوسف: ۳۶). این چنین مرحله به مرحله، اسباب و مقدمات ظهور او فراهم شد. در این صورت ولی موعود الهی در دوران غیبت، همچون سایر مردم زندگی می‌کند و حتی امکان زندانی شدنش نیز هست، با وجود آن‌که خداوند متعال وعده پیروزی او را داده است؛ زیرا نه تنها با تدبیر الهی منافات ندارد، بلکه او را وارد جریان پیوسته تدبیرهای الهی می‌سازد تا سرانجام امر الهی محقق شود. این نکات در زندگانی یوسف علیه السلام نشان می‌دهد که غیبت و پنهان بودن ولی الله با وجود او در صحنه حیات و درگیری او با جریان‌های آن منافات ندارد. از این رو در سرگذشت یوسف علیه السلام می‌بینیم چگونه وقوع رویدادهای پی‌درپی شرایط تحقق امر خدا را فراهم می‌آورد. عزیز مصر خوابی می‌بیند و بشر از تأویل رؤیای او درمانده می‌شود. با این رؤیا خبر از معضلات اقتصادی می‌رسد که به تدبیر الهی، گریبان بشر را در آن روز خواهد گرفت. به گونه‌ای که در تحلیل این رویداد، درمی‌ماند (یوسف: ۴۴)، آن‌گاه تنها راه نجات از این بحران را موعود الهی می‌یابد. برنامه‌ای پانزده‌ساله از سوی یوسف علیه السلام ارائه می‌شود و نشان می‌دهد که حکومت بشری در مقابل دین و تشریح الهی صلاحیت ندارد و حکومت در تمام عرصه‌های سیاسی و نظامی و مدیریتی تنها به دست خداوند متعال است (یوسف: ۴۰). در این صورت، توحید در حکومت در کنار توحید در تشریح قرار می‌گیرد و به تشریح از سوی خداوند متعال نباید بسنده کرد؛ زیرا مقام ربانیت در تدبیر کوتاهی نمی‌کند. تدبیر تنها از جنبه عالم طبیعی و قضا و قدر نیست، بلکه از جنبه تشریحی نیز هست و در درجه اول حکومت از آن خداست و به وسیله اوامری است که بر اولیای خود نازل می‌گرداند.

یوسف در استدلال برای امامتش در تدبیر نظام (یوسف: ۵۴ - ۵۶) می‌گوید: ﴿إِنِّي خَفِيفٌ﴾، امانت‌داری کامل که در حد عصمت است؛ یعنی عصمت عملی در عالی‌ترین درجه، «عَلِيمٌ» و علم یعنی عصمت علمی. همان ویژگی‌هایی که او را شایسته خلافت پروردگار در

تدبیر امور بندگان می‌سازد. از آن جا که ولی‌الله و امام بر بشر، خلیفه خدا بر زمین، نقش حساسی در تدبیر امور مردم دارد و انجام این نقش نیازمند شناخت هویت او از سوی مردم نیست؛ امر آنان را تدبیر می‌کند و با آنان بده‌بستان دارد و در زندگی مردم و تحولات جامعه اثرگذار است؛ در حالی که او را می‌بینند و نمی‌شناسند. مانند برادران یوسف که او را دیدند و او و نظامی را که پایه‌گذاری کرده بود نشناختند. امام مهدی علیه السلام نیز این گونه است، با آن‌که وظیفه خود را ادا می‌کند و دست بشر را گرفته او را از فرو افتادن در گرسنگی و مرگ و بریده شدن نسل و مشکلات دیگر می‌رهاند، حضور او را انکار می‌کنند. اگرچه به سبب خطاهای بشر، گاه جامعه بشری در تندباد حوادث نامبارکی چون فساد، قتل و مفسد نظام اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و خانوادگی قرار می‌گیرد، ولی آن‌گاه که خدا بنا بر حکمت خود اذن دهد، امام مهدی علیه السلام به ادای نقش خلافت الهی در تدبیر امور بشر خواهد پرداخت و او را از هلاکتگاهی که به دست خود ایجاد کرده، نجات خواهد داد و آثار حضور خود را نمایان خواهد ساخت و اهل بصیرت از آثار و نشانه‌های او عطر ظهورش را استشمام خواهند کرد و به نزدیکی آن پی خواهند برد. مانند اصلاحی که به دست یوسف علیه السلام در زمان غیبتش صورت گرفت که اصلاحی نسبی و در محدوده مصر بود، اما بعد از ظهور وی و شناخته شدنش، دین توحید را در سراسر جوامع بشری حاکم ساخت. بنابراین تا ولی الهی در غیبت است، اصلاحات اجتماعی او نیز محدود و نسبی است و در حفظ نظام بشری به شکل محدود می‌پردازد.

غیبت‌های دوگانه موسی علیه السلام

موسی علیه السلام نیز در فضایی متولد می‌شود که سران مستکبر جامعه از ترس وقوع وعده پیامبران و تولد منجی بنی‌اسرائیل، نوزادان پسر را می‌کشند و دختران را زنده نگاه می‌داشتند (قصص: ۴). از این رو به سبب ترس از جان موسی علیه السلام، بنا بر تدبیر الهی به طور پنهان متولد شد و به الهام پروردگار، مادرش او را به نیل انداخت تا در حالی که هویتش پنهان است، در دامن فرعون بزرگ شود و جان او از شر فرعون ایمن گردد (قصص: ۷-۹). بدین سان غیبت نخست موسی علیه السلام که همانا عدم شعور و شناخت هویت اوست، آغاز می‌گردد و خداوند با عبارت ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (قصص: ۹) که در داستان غیبت یوسف نیز آمده بود، بر این مفهوم تأکید می‌ورزد. خداوند متعال، ولی خود را از راه اسباب طبیعی در کنار گرفتن مهار قلوب انسان‌ها، از آسیب و گزند دشمنان محافظت می‌فرماید؛ زیرا مهار قلوب بندگان به دست اوست (انفال: ۲۴). بنابراین با الهام به دل مادر موسی برای انداختن کودکش به دریا و جاری کردن محبت او در دل آسیه - همسر فرعون - (طه: ۳۹) راه را برای پاسداری از جان او و

رشد و نموّ طبیعی وی - در حالی که موسی را نمی‌شناسند و هویت او را درک نمی‌کنند - فراهم می‌سازد.

این همان معنای درست غیبت و همان سنتی است که درباره‌ی امام مهدی علیه السلام نیز جاری شده است. غیبت امام مهدی علیه السلام به این معنا نیست که در شرایطی ویژه و اعجازگونه به سر می‌برند و از حیطة دنیا و قوانین حاکم بر آن خارج شده‌اند، بلکه ایشان نیز در میان ما و در این دنیا زندگی می‌کنند و ما هویت آن حضرت را درک نمی‌کنیم. همانند یوسف علیه السلام که او نیز با پیشنهاد یکی از برادران از قتل نجات یافت و به چاه افکنده شد، آن‌گاه محبتش را بر دل عزیز مصر انداخت تا پیشنهاد فرزندخواندگی وی را مطرح سازد (یوسف: ۲۱). همچنین خداوند متعال دوران غیبت موسی علیه السلام را همانند یوسف علیه السلام دوران رشد او و رسیدن به مقام دریافت حکمت لدنی قرار می‌دهد (قصص: ۱۴). همین نعمت حکمت لدنی (قصص: ۱۷) سبب خروج او از کاخ فرعون و قرار گرفتن در صحنه‌ی درگیری مرد قبطی و مردی از بنی اسرائیل شد (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۱۳۷). موسی علیه السلام در این صحنه که از سوی خداوند متعال طراحی شده بود، بر اساس حکمت، میان آن دو داوری کرد و سیلی موسی علیه السلام به مرد قبطی مرگ او را رقم زد (قصص: ۱۵) و ترس از پیگرد فرعونیان زمینه‌ساز غیبت دوم و پنهانی بیشتر او شد (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۴، ۲۶۱) و موسی علیه السلام به مدین مهاجرت کرد (قصص: ۲۱). آن‌گاه در مدین با یکی دیگر از اولیای الهی، یعنی شعیب علیه السلام آشنا می‌شود و در آن‌جا به زندگی عادی و تشکیل خانواده می‌پردازد (قصص: ۲۲ - ۲۸) موسی علیه السلام نیز مانند امام مهدی علیه السلام دو غیبت دارد و سرگذشت موسی علیه السلام نشانه‌ی آن است که امام مهدی علیه السلام نیز در دوران غیبت به زندگی عادی خود می‌پردازد و همچنین در این دوران با شبکه‌ی اولیای الهی ارتباط دارند.

استخلاف صالحان دوران

چنان‌که گفته شد، استخلاف یعنی حیات بخشیدن به انسان‌ها در زمین به منظور رسیدن به مقام خلافت پروردگار و بهره‌مند ساختن آنان از هدایت فطری (حجر: ۲۹)، آن‌گاه آزمودن آن‌ها با ابتلائات گوناگون تا به شایستگی برای این مقام نایل گردند (یونس: ۱۴ و ۷۳؛ انعام: ۱۶۵) و هدایت بیشتر انسان‌ها توسط فرستادگان الهی و فرصت دادن به آن‌ها تا در ابتلائات در صورت انتخاب راه درست، صلاح خود را آشکار سازند و در صورت انتخاب نادرست از گروه صالحان خارج و به ناپاکان بپیوندند و کینه و ضغن درون (محمد: ۲۹) خود را آشکار سازند (آل عمران: ۱۷۸ - ۱۷۹ و ۱۴۱ و ۱۵۴). پس از سنت ابتلا سنت عذاب ناپاکان (یونس: ۱۰۲) و

نجات پاکان و صالحان (یونس: ۱۰۳) یعنی شایستگان مقام خلافت جاری می‌گردد. این‌گونه حلقه نخست این چرخه پایان می‌یابد و با آزمون و ابتلای نجات‌یافتگان و فرزندان آنان حلقه بعد آغاز می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۱۵۱) و این چرخه غربالگری به حرکت خود در طول تاریخ ادامه می‌دهد تا در آخرین حلقه و در دوران امام مهدی عج صفوه و برگزیده آدمیان در طول تاریخ پدید آیند و هدف خلافت الهی در زمین را محقق سازند (نور: ۵۵؛ همو). بنابراین مطالعه سنت استخلاف در میان اقوام پیشین به عنوان مثل و آیتی برای دوران امام مهدی عج ما را با عناصر و قواعد استخلاف که در دوران آن حضرت نیز جریان خواهد یافت، آشنا می‌سازد.

فتنه‌ها و ابتلائات دوران

خداوند متعال قرار دادن سختی‌هایی چون ترس، گرسنگی و قحطی، بیماری و ... را در زندگانی مردم سنت قطعی خود و آن را مایه ابتلای آنان می‌داند (بقره: ۱۵۵)؛ یعنی آزمایش آنان به گونه‌ای که در صورت رستگاری در آن رشد یابند و در صورت شکست، سقوط کنند، پس در نتیجه ابتلا دچار تغییر حالت و دگرگونی می‌شوند (همو: ج ۲۰، ۱۲۱). از این رو بسیاری از امت‌ها از جمله بنی اسرائیل، پیش از آمدن منجی و موعود و در آستانه ظهور او، تحت فشار ظلم و ستم جباران زمان به سر می‌برده‌اند (قصص: ۴) و با آمدن منجی این فشارها افزایش می‌یافته است (اعراف: ۱۲۹) تا سختی‌ها با افزایش خشوع و تضرع در دل‌های آماده، زمینه هدایت و رشد آنان را فراهم آورد (انعام: ۴۲).

سنت قطعی ابتلا در میان امت خاتم نیز جریان یافته و با نزدیک شدن به ظهور امام مهدی عج و در آستانه آن شدت می‌یابد (کورانی، ۱۴۲۸: ج ۷، ۵۷) تا به بیان روایات مؤمنان غربال شوند (نعمانی، بی تا: ۲۰۷). پس آزمایش‌های امت‌های پیشین نمونه‌ای از آزمایش‌ها و ابتلائات دوران غیبت است. از این رو قرآن آن را آیت ساخته است؛ مانند فتنه توفان نوح (مؤمنون: ۳۰) که کافران انذار نوح نسبت به طوفان را باور نداشتند.

مثال دیگر این‌که در روایات آمده است اصحاب امام مهدی عج به مانند نه‌ری که اصحاب طالوت بدان آزموده شدند، آزمایش می‌شوند (کورانی، ۱۴۲۸: ج ۷، ۶۸) و قرآن نیز سرگذشت طالوت را برای مسلمانان آیت خوانده است (بقره: ۲۴۷ - ۲۵۲). آزمایش بنی اسرائیل در زمان عیسی عج به تولد و قتل او و اختلاف آنان در این باره نیز آیتی برای مسلمانان است (مؤمنون: ۵۰) که درباره تولد امام مهدی عج و فرضیه کشته شدن ایشان اختلاف می‌ورزند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۲).

عذاب و نابودی بدان دوران

همه پیامبران، امت خود را نسبت به دو عذاب هشدار می‌دادند؛ عذابی در دنیا که دامن کافران را می‌گیرد و آنان را نابود می‌کند و عذاب آخرت که زندگی ابدی آنان را رقم می‌زند. اقوام نوح، صالح، هود، لوط، شعیب و فرعونیان در زمان موسی عَلَيْهِ السَّلَام به عذاب استیصال در دنیا گرفتار شدند (شعراء: ۱۰ - ۱۹۱)؛ اما کافران امت آخرین - که شامل بازماندگان بنی اسرائیل پس از نابودی فرعونیان در زمان موسی عَلَيْهِ السَّلَام و پس از موسی در زمان عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و همه مخاطبان دعوت پیامبر خاتم محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۵۲، قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۱۴، ۸۴)، با وجود هشدار پیامبر اسلام نسبت به عذاب استیصال در دنیا (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ۱۵۶) هنوز بدان گرفتار نیامده‌اند (مرسلات: ۱۶ - ۱۷؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۱۸۵۹)؛ زیرا خداوند متعال در قرآن از استعجال کافران امت خاتم نسبت به آن (یونس: ۵۰؛ شوری: ۱۸؛ شعراء: ۲۰۴) و تأخیر این عذاب تا آمدن امت معدوده سخن می‌گوید (هود: ۸ و ۱۰۴) و زمان تحقق این وعده را نامعلوم (زخرف: ۶۶؛ کورانی، ۱۴۲۸: ج ۷، ۵۶۳) و وقوع آن را قطعی می‌داند (حج: ۴۷). امت معدوده بنا بر روایات شیعه، یاران امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام هستند که عذاب را بر کافران امت خاتم جاری می‌کنند (همو: ۲۴۹). دانشمندان اهل سنت نیز در تفسیر این آیه بدین روایات استناد جسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۲۱۵). در آیات قرآن قرائن بسیاری موید این روایات است (نیلی، ۱۴۳۰: ۸۶؛ روحانی مشهدی، ۱۳۹۲: ۱۰۰) که ارائه آن در این مختصر ممکن نیست. از این روست که در سوره شعراء و دیگر سوره‌ها، پس از بیان سرگذشت و عاقبت کافران اقوام پیشین، آن را آیتی برای مسلمانان می‌خواند (شعراء: ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰) تا با ایمان به این آیت‌ها، یوم‌الله عذاب کافران امت خاتم در دوران امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام را متذکر شوند (ابراهیم: ۵).

یاری و نجات خوبان دوران و ورود به سرزمین سلامت و برکت

یاری نیکان، مؤمنان و صالحان اقوام و نجات آنان که از فتنه‌ها و ابتلائات الهی سربلند و پیروز بیرون آمده‌اند، از سوی خداوند، قاعده‌ای حتمی در استخلاف است (یونس: ۱۰۳؛ یوسف: ۱۱۰؛ انبیاء: ۹) که اجرای این قاعده را در میان قوم نوح (اعراف: ۶۴؛ یونس: ۷۳؛ انبیاء: ۷۶)، هود (اعراف: ۷۲؛ هود: ۵۸)، لوط (اعراف: ۸۳؛ حجر: ۵۹؛ انبیاء: ۷۴)، صالح (هود: ۶۶)، شعیب (هود: ۹۴؛ نمل: ۵۳)، بنی اسرائیل (بقره: ۵۰؛ دخان: ۳۰) می‌خوانیم. پس از نجات صالحان از عذاب استیصال و نابودی همه بدان، جامعه صالحان در زمین تشکیل

می‌شود؛ در فضایی بهشت‌گونه که سلامت و امنیت و عدالت برقرار و برکات از آسمان و زمین بر آنان ریزان است (اعراف: ۹۶). این فضا در سرگذشت نوح علیه السلام با سلامت و برکت (هود: ۴۸) توصیف می‌شود؛ در سرگذشت ابراهیم و لوط علیهم السلام به سرزمین پربرکت (انبیاء: ۷۱) تعبیر می‌گردد و در سرگذشت بنی اسرائیل در زمان موسی علیه السلام سخن از فراگیری برکت در کل زمین و مشارق و مغارب عالم برای صالحان و خلیفگان می‌رود (اعراف: ۱۳۷). بنابراین سرگذشت صالحان امت پیامبران پیشین آیت و نشانه‌ای برای صالحان و نجات یافتگان در دوران امام مهدی علیه السلام است؛ چرا که خداوند وعده فتح، غلبه و نصرت رسول خاتم صلوات الله علیه و آله و جهان‌گیر شدن دین او را داده است (نصر: ۱ - ۳) و تحقق این وعده، با ظهور امام مهدی علیه السلام واقع خواهد شد و هر تفسیری جز این - که توسط برخی مفسران ارائه شده - قابل نقد، مخدوش و ناسازگار با قرائن روشن قرآنی و روایی است (نیلی، ۱۴۳۰: ۹۷ - ۱۱۱). بهشت آدم علیه السلام نیز در حلقه نخست استخلاف، آیت و نشانه آن است که خلیفه خدا شایسته زندگی در چنین شرایطی است و خدا روزی او را تکفل نموده و بار رنج در طلب روزی را از او برداشته است (ذاریات: ۵۶). از این رو سرزمینی که نجات یافتگان بنی اسرائیل در آن به سر می‌برند را تنها در سه سوره‌ای که از بهشت آدم علیه السلام در آن سخن رفته و با همان واژگانی که بهشت آدم را وصف کرده، توصیف می‌کند (بقره، اعراف، طه).

اگرچه در حلقه‌های پیشین استخلاف، بهشت صالحان پایدار نمی‌ماند و با خروج آنان یا فرزندانشان از صفت صلاح، هبوط از فضای بهشت‌گونه رخ می‌دهد (بقره: ۳۸ - ۶۱)، ولی در دوران استخلاف امام مهدی علیه السلام و یاورانشان، به عنوان آخرین حلقه این زنجیره که تمام کننده آن است، بهشتی پایدار در محدوده کل آسمان‌ها و زمین در عالم ایجاد می‌گردد (آل عمران: ۱۳۳) که تا قیامت پابرجا خواهد بود (هود: ۱۰۸) و صالحان و منتخبان تاریخ بشر که تعلیم و تزکیه آنان به وسیله امام مهدی علیه السلام کامل می‌گردد (بقره: ۱۲۹)، هرگز سقوط و هبوط نخواهند داشت (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۵۳، ۳۴).

سخن تفصیلی در موضوع بهشت ظهور و معرفی آیات آن در قرآن و بررسی نظر مفسران نیازمند بحثی مستقل است و در این نوشتار به مناسبت موضوع آن، ناچار به اشاره‌ای بسنده شد.

نتیجه

آیات بسیاری در قرآن دارای پیام‌هایی درباره امام مهدی علیه السلام و آینده جهان هستند.

آیاتی از قرآن که به صراحت درباره آینده حیات بشر در زمین سخن می‌گویند، به گواهی روایات معتبر فریقین به دوران ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره دارد.

خداوند متعال ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و جایگاه ایشان را گاه در قرآن، با تمثیل به برخی پدیده‌های طبیعی بیان فرموده که با تبیین پیامبر و اهل بیت علیهم السلام به عنوان مفسران حقیقی قرآن می‌توان از این آیات بهره برد. مثل آب گوارا برای علم امام و تشنگی جان انسان‌ها در دوران غیبت که در سوره ملک آمده، از این دست به شمار می‌رود.

بنابر دلایل متعدّد قرآنی و روایی، بسیاری از پیام‌های قرآن درباره مهدویت در آیات قصص قرآن قرار دارد که از سرگذشت پیامبران و اقوام پیشین سخن گفته است؛ سه دلیل زیر از اهمّ این دلایل اند:

یکم. داستان آنان نمونه و نشانه‌ای برای تبلور سنت‌های پایدار الهی در زندگی بشر است؛ سنت‌هایی که در همه زمان‌ها جریان داشته، در آینده نیز جاری خواهد بود. از این رو خداوند داستان آنان را دربردارنده جزئیات همه مسائل و آیت و مثلی برای حق جویان خوانده است.

دوم. در آیات و روایات بر شباهت سیره پیشینیان و پسینیان تأکید شده است؛ بنابراین با مطالعه سرگذشت گذشتگان می‌توان با رویدادهای آخرالزمان آشنا شد. همچنین در روایات شباهت‌هایی میان امام مهدی علیه السلام و پیامبران ذکر شده است.

سوم. از زندگی پیامبران اولوالعزم به عنوان کسانی که بریاوری امام مهدی علیه السلام عزم کرده‌اند، می‌توان درس مهدویت و انتظار آموخت.

بازشناسی برخی مسائل در سیره امام مهدی علیه السلام با تدبّر در آیات قصص قرآن ممکن است؛ زیرا شباهت‌های بسیاری در این مسائل میان امام مهدی علیه السلام و پیامبران الهی وجود دارد. مسائلی چون پنهان بودن ولادت، غیبت‌های دوگانه، طول عمر، مقام خلافت، برخورداری از حکمت و ...

منابع

- قرآن مجید، ترجمه: گرمارودی، تهران، انتشارات قدیانی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- ابن طاوس، علی بن موسی، *کشف المحجّة لثمره المهجّة*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- اکبرنژاد، مهدی، «نقد دیدگاه ابن خلدون درباره احادیث مهدویت»، فصل نامه *قبسات*، ش ۳۳، تهران، پاییز ۱۳۸۳ ش.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *المحجّة فی ما نزل فی القائم الحجة*، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، تهران، نشر آفاق، چاپ ششم، ۱۳۸۶ ش.
- تاجری نسب، غلامحسین، *فرجام شناسی حیات بشر*، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- دژآباد، حامد، «بررسی ادله اهل سنت درباره آیه استخلاف و ارتباط آن با عصر ظهور»، فصل نامه علمی - پژوهشی *مشرق موعود*، ش ۲۲، قم، مؤسسه آینده روشن، تابستان ۱۳۹۱ ش.
- ذوالفقارزاده، محمد مهدی، *درآمدی بر مدیریت صالحین*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
- روحانی مشهدی، فرزانه، «امام مهدی علیه السلام در قرآن و روایات با تأکید بر بازخوانی سیره انبیاء» (پایان نامه)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۲ ش.
- سند، محمد، *الامام المهدی والظواهر القرآنیة*، نجف، مرکز الدراسات التخصصیة فی الامام المهدی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، بی نا، ۱۴۰۴ ق.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، *اصالت مهدویت*، قم، انتشارات مسجد جمکران، ۱۴۰۰ ق.

- _____، *منتخب الأثر فی الإمام الشانی عشر، قم، نشر کوثر، چاپ سوم، ۱۴۳۰ق.*
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة، ترجمه: منصور پهلوان، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.*
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.*
- _____، *طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.*
- _____، *طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.*
- _____، *عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.*
- _____، *قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.*
- _____، *قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.*
- _____، *کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.*
- _____، *کورانی، علی، معجم احادیث الامام المهدي، قم، موسسة المعارف الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.*
- _____، *مجتهد شبستری، «محمد، مدخل "آخر الزمان"» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.*
- _____، *مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار لدر اخبار الائمة الاطهار، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ش.*
- _____، *مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.*
- _____، *قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.*
- _____، *نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبة الصدوق، بی تا.*
- _____، *نیلی، عالم سبیط، الطور المهدي، بیروت، دار المحجة البيضاء، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

نظریه شهید مطهری درباره ادعای مهدویت مختار؛ توهم یا واقعیت

سید محمد مرتضوی*

چکیده

اندیشه مهدویت به معنای قیام یکی از فرزندان رسول خدا ﷺ به نام حضرت مهدی ﷺ در آخر الزمان، میان شیعه و اهل سنت مشترک است. گرچه این دو گروه در تفسیر واژه مهدی که مقصود مهدی نوعی است یا مهدی شخصی اختلاف نظر دارند؟ براساس این اندیشه، در تاریخ اسلام عده‌ای با ادعای مهدویت جامعه اسلامی را تا مدتی مشغول ساخته و سبب انحرافات شده‌اند و به عده‌ای نسبت داده‌اند که آنان درباره بعضی ادعای مهدویت داشته‌اند. از جمله شهید مطهری بر این باور است که مختار ثقفی درباره محمد بن حنفیه - فرزند امیرالمؤمنین (ع) - ادعای مهدویت داشته و خود را نایب او معرفی کرده است و با توسل به این شیوه توانسته بود حمایت مردم را جلب کند.

نوشتار حاضر با هدف نقد و بررسی این ادعا فراهم آمده و با مراجعه به منابع تاریخی، حدیثی، تراجم، رجال و با توجه به کاربرد واژه مهدی در متون ادبی و حدیثی، اعتقادات مختار، ادعای امامت نکردن محمد بن حنفیه، حمایت امامان شیعه از حرکت مختار و تأیید دانشمندان اسلامی به این نتیجه رسیده است که ادعای یادشده پشتوانه علمی ندارد و توهمی بیش نیست. افزون بر این که خود ایشان دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده است که مشروح مستندات را باید در همین نوشتار جست‌وجو کرد.

واژگان کلیدی

مطهری، مختار، مهدی، مهدویت، نیابت.

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (mortazavi-m@um.ac.ir)

در اندیشه دینی، پایان تاریخ بشر با صلح و صفا و آرامش سپری خواهد شد و پیروان ادیان، منتظر رسیدن چنین روزی هستند و بر این باورند که این شرایط مطلوب توسط منجی ایجاد خواهد شد (انجمن کتاب مقدس، ۱۹۸۷: کتاب اشعیا نبی، باب ۱۱، فقره ۱-۹، ۱۰:۲۱)، گرچه در مصداق آن اختلاف دارند. در اندیشه اسلامی، منجی آخرالزمان یکی از فرزندان رسول خدا ﷺ است که در روایات با وصف «مهدی» یاد شده است (ابن ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۸۸). بر این اساس در تاریخ اسلام برخی با سوء استفاده از این عنوان، ادعای مهدویت نموده، عده‌ای را گمراه کردند (ابن خلدون، بی تا: ۳۲۸). عده‌ای نیز ادعای مهدویت را نسبت به اشخاصی در جامعه اسلامی مطرح و آنان را به عنوان مهدی موعود مطرح نموده و جامعه اسلامی را دچار مشکل کرده‌اند (خطیب، بی تا: ۲۸).

همچنین به عده‌ای نسبت داده‌اند که آنان چنین ادعایی را نسبت به اشخاصی داشته‌اند؛ از جمله استاد شهید مرتضی مطهری به مختار ثقفی نسبت می‌دهند که در قیامش برای این که بتواند جامعه را با خود همراه کند محمد بن حنفیه را مهدی و خود را نایب مهدی معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۸۰ - الف: ۲۴۲-۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۰ - ب: ج ۱۸، ۶۵). پرسش اساسی نوشتار حاضر این است که ادعای شهید مطهری با اسناد و مدارک تاریخی سازگار است؟ و آیا محمد بن حنفیه و مختار چنین ادعایی را داشته‌اند؟

مهدی

واژه مهدی در لغت و اصطلاح دو کاربرد متفاوت دارد:

الف) ریشه واژه مهدی «هدی»، به معنای دلالت کردن و راهنمایی کردن است (فیومی، ۱۴۲۵: ۶۳۷) و از همین رو یکی از اسماء الهی «هادی» است؛ بدان معنا که هر مخلوقی را به آنچه مورد نیازش بوده هدایت کرده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۵، ۳۵۳). کلمه مهدی در اصل مهدوی است که اسم مفعول از همین واژه (فیومی، ۱۴۲۵: ج ۱، ۲۵۰) و به معنای «الذی قد هدا الله الی الحق» است (هندی، ۱۹۸۶: ۸۶۰).

ب) گرچه در روایات، واژه مهدی به معنای هدایت شده است، ولی گاهی در استعمال بر اثر غلبه به اسم علم تبدیل می‌شود: «و به سَمی المهدی الذی بشر به النبی اَنه یجئ فی آخر الزمان» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۵، ۳۵۴).

واژه مهدی هم در روایات رسول خدا ﷺ به کار رفته است هم در روایات امامان

شیعه علیه السلام در روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ویژگی‌های بسیاری برای حضرت مهدی علیه السلام آمده است؛ مانند این که همنام رسول خداست (ابن ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۸۷؛ ترمذی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۹۹؛ قزوینی، ۱۴۱۸: ج ۴، ۴۱۳)، و این که او از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام است (ابن ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۸۸) و نیز این که از فرزندان امام حسین علیه السلام است (فیض کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۰۳). درباره شباهت‌های او به پیامبران گذشته، مدت عمر، کیفیت زندگی، غیبت و ظهور او و ... روایات بسیاری وارد شده است که طرح آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

از مجموع روایات یادشده به ویژه روایاتی که سلسله نسب او را تا امام علی علیه السلام مشخص می‌کند (قندوزی، ۱۳۸۵: ۴۹۹) درمی‌یابیم که واژه مهدی در این روایات، اسم علم برای شخصی خاص است که باید در آخرالزمان قیام کند.

ضرورت قیام مهدی علیه السلام

در روایات نبوی، بحث قیام مهدی علیه السلام در آخرالزمان به گونه‌ای قطعی فرض شده است که حتی اگر از عمر دنیا یک روز بیشتر باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد کرد تا مهدی علیه السلام قیام کند. برای مثال، رسول خدا فرمود:

لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَؤَاتِيهِ اسْمُهُ اسْمِي؛ (ابن ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۸۷؛ ترمذی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۹۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۵: ج ۱، ۶۲۲؛ خطیب، بی تا، ج ۴، ۳۸۸)

اگر از عمر دنیا بیش از یک روز باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را آن اندازه طولانی خواهد کرد تا این که مردی از اهل بیتم را برانگیزد که همنام من است.

براین اساس بسیاری از دانشمندان اهل سنت ادعای تواتر این روایات را دارند؛ از جمله صبان، مؤلف کتاب *اسعاف الراغبین* (بی تا: ۱۴۰)، شبلنجی، مؤلف کتاب *نور الابصار* (بی تا، ۱۵۵)، ابن حجر، مؤلف کتاب *الصواعق المحرقة* (بی تا، ۹۹)، زینی دحلل، مؤلف کتاب *الفتوحات الاسلامیه* (بی تا: ج ۲، ۲۱۱)، سویدی، مؤلف کتاب *سبائك الذهب* (ص ۷۸)، منصور علی ناصف، مؤلف کتاب *غایة المأمول* (بی تا: ج ۵، ۳۶۲)، گنجی، مؤلف کتاب *البيان فی اخبار صاحب الزمان* (بی تا - الف: باب ۱۱) و ده‌ها کتاب نیز از طرف اهل سنت درباره مهدی، ویژگی‌های او، حکومت مهدوی و ... به رشته تحریر درآمده است (نک: فقیه ایمانی، ۱۴۳۱).

تفسیر مهدی

گرچه روایات قیام مهدی در میان امت اسلامی متواتر است، اما در این که مقصود از این

مهدی کیست اختلاف نظر دارند که در ادامه به شرح آن می پردازیم:

الف) اهل سنت: بیشتر اهل سنت ضمن پذیرش روایات وارده درباره مهدی، از این واژه سه تفسیر ارائه کرده اند:

۱. مهدی، شخصی موعود: گروهی از اهل سنت در تفسیر مهدی بر این باورند که مقصود از این مهدی، شخصی از فرزندان حضرت فاطمه است که هنوز متولد نشده و در آخرالزمان به دنیا می آید و قیام می کند.

۲. مهدی، شخصی موجود: برخی از اهل سنت در تفسیر مهدی، بر این باورند که مقصود از این مهدی، فرزند حسن بن علی العسکری علیه السلام است (ابن صباغ، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۰۹۶) با همان مشخصاتی که شیعه به آن اعتقاد دارد.

۳. مهدی نوعی: عده ای از آنان معتقدند واژه مهدی در روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله نام شخص خاصی نیست، بلکه صفت است؛ یعنی کسی که مردم را به حق دعوت کند و مصادیق این عنوان می توانند افراد متعددی باشند. بر این اساس در اهل سنت مدعیان مهدویت بسیاریند. **ب) شیعه:** در اندیشه شیعه امامیه مورد اتفاق است که مقصود از مهدی در روایات، همان مهدی موعود موجود، فرزند امام حسن بن علی العسکری علیه السلام است و نیازی به ارائه مدارک نیست. نه تنها شیعه، بلکه کمتر کسی را می توان یافت که اندکی با شیعه امامیه آشنا باشد و نداند که به باور شیعه، مصداق روایات تنها یک نفر است. مقصود از مهدویت نیز قیام جهانی حضرت مهدی موعود علیه السلام است که با اندیشه شیعه امامیه مطابقت دارد.

قیام مختار و اعتقاد به مهدویت

شهید مطهری بر این باور است که مختار در قیام خود مدعی مهدویت محمد بن حنفیه بوده و خود را نایب او می دانسته است. به این نظریه توجه کنید:

اولین باری که می بینیم اثر اعتقاد مهدویت در تاریخ اسلام ظهور می کند، در جریان انتقام مختار از قتل امام حسین علیه السلام است. جای تردید نیست که مختار مرد بسیار سیاستمداری بوده و روشش هم بیش از آن که روش یک مرد دینی و مذهبی باشد، روش یک مرد سیاسی بوده است. البته نمی خواهم بگویم مختار آدم بدی بوده یا آدم خوبی بوده است - کار به آن جهت ندارم - مختار می دانست که ولو این که موضوع انتقام گرفتن از قتل سیدالشهداء است و این زمینه، زمینه بسیار عالی ای است، اما مردم تحت رهبری او حاضر به این کار نیستند. شاید - بنا بر روایتی - با حضرت امام زین العابدین علیه السلام هم تماس گرفت و ایشان قبول نکردند. مسئله

مهدی موعود را که پیغمبر اکرم خبر داده بود مطرح کرد به نام محمد بن حنفیه پسر امیرالمؤمنین و برادر سیدالشهداء؛ چون اسمش محمد بود؛ زیرا در روایات نبوی آمده است: «إِسْمُهُ إِسْمِي؛ نام او از نام من است». گفت: «ایها الناس، من نایب مهدی زمانم؛ آن مهدی ای که پیغمبر خبر داده است.» مختار مدتی به نام نیابت از مهدی زمان، بازی سیاسی خودش را انجام داد. حال آیا محمد بن حنفیه واقعاً خودش هم قبول می‌کرد که من مهدی موعود هستم؟! بعضی می‌گویند: قبول می‌کرد برای این که بتواند انتقام را بکشند، ولی این البته ثابت نیست. در این که مختار محمد بن حنفیه را به عنوان مهدی موعود معرفی می‌کرده شکی نیست. (مطهری، ۱۳۸۰، ج: ۱۸، ۶۵؛ همو، ۱۳۸۰، الف: ۲۴۲)

در این سخن شهید مطهری چند مطلب خلاف تاریخ وجود دارد، ولی با توجه به موضوع این نوشتار درباره ادعای مهدویت نسبت به محمد بن حنفیه، تنها همین مسئله را که ایشان مسئله‌ای قطعی و بدون تردید مطرح می‌کند، مورد بحث قرار می‌دهیم.

مختار ثقفی

مختار بن ابی عبید بن مسعود ثقفی از قبیله ثقیف و کنیه اش ابواسحاق و لقبش کیسان است (رضوی اردکانی، ۱۳۷۴: ۴۷). پدرش ابوعبید، در فتوحات اسلامی فرمانده سپاه مسلمانان بود که در جنگ به شهادت رسید (همو: ۱۵). نام مادرش دومه است که از زنان سخن ور و با تدبیر بود (کحاله، بی تا: ج ۱، ۴۲۱). مختار در سال اول هجرت به دنیا آمد (رضوی اردکانی، ۱۳۷۴: ۵۲). برجسته‌ترین نقطه زندگی سیاسی او قیام برای خون خواهی از قاتلان امام حسین علیه السلام است که با پیروزی‌هایی همراه بود. بر این اساس، وی حکومت تشکیل داد و پس از هفده ماه حکومت در ۱۶ رمضان سال ۶۷ قمری در کوفه و در ۶۷ سالگی به شهادت رسید (همو: ۶۴۵).

دلایل رد دیدگاه شهید مطهری

ادعای مهدویت مختار نسبت به محمد بن حنفیه از سوی شهید مطهری خلاف واقعیت‌های تاریخی، حدیثی و... است و هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی چنین اتهامی را متوجه مختار نکرده‌اند. اکنون به بعضی از این دلایل اشاره می‌کنیم:

۱. ارائه نکردن دلیل

بی‌گمان، شهید مطهری شخصیتی برجسته است، ولی نه آن‌گونه که سخن بدون دلیل او

نیز حجت باشد. او برای اثبات این ادعا هیچ دلیلی ارائه نکرده است تا دلیلش مورد اعتبارسنجی قرار گیرد.

تنها دلیلی که می توان برای اثبات ادعای شهید مطهری آورد، جمله ای است که مختار در تبلیغات خود می گفت:

جنتکم من عند المهدی محمد بن الحنفیه وزیراً و امیناً؛ (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ج ۴، ۱۶۳؛ طبری، بی تا: ج ۴۹۹، ۴)

من از نزد محمد بن حنفیه - هدایت گر به حق - آمده ام؛ من وزیر و امین او هستم.

پیش تر درباره معنای لغوی واژه مهدی توضیح دادیم؛ به کسی که خداوند او را به حق هدایت کرده و چنین کسی خود نیز هدایت گر به سوی حق است مهدی گفته می شود، چنان که در متون دینی فراوان به کار رفته است. برای مثال:

الف) کاربرد مهدی درباره رسول اکرم ﷺ

واژه مهدی در متون درباره رسول خدا به کار رفته است؛ برای مثال، حسان بن ثابت در رثای رسول خدا چنین سروده است:

ما بال عینی لا تنام كأنما كُجِلْتُ مَأْقِيهَا بِكُخْلِ الْأَزْمَدِ
جَزَعًا عَلَى الْمَهْدَى أَصْبَحَ ثَاوِيًا يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى لَا تَبْعَدُ^۱

بی گمان مقصود حسان بن ثابت از واژه مهدی در این جا، مهدی موعود در روایات نبوده است.

ب) کاربرد مهدی درباره امام علی علیه السلام

رسول خدا ﷺ مهدی را درباره امام علی علیه السلام به کار برده است؛ به عنوان نمونه:

عن حذيفة بن اليمان، قالوا: يا رسول الله! الا تستخلف علياً؟ قال: ان تولوا علياً تجدوه هادياً، مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم. (ابن عساکر، بی تا: ج ۴۲، ۳۵۹، حاکم نیشابوری، بی تا: ج ۳، ۱۳۹؛ هیثمی، بی تا: ج ۹، ۱۱۱)

در این روایت نیز بی گمان مقصود رسول خدا ﷺ از مهدی، مهدی موعود نیست، بلکه همان معنای لغوی است.

۱. چه شده است که خواب به چشم نمی آید؟ گویا به سرمه چشم درد، آن را سرمه کشیده اند. این حالت به سبب ناله بر مهدی است که امروز مرده است؛ ای بهترین کسی که سنگ ریزه های ناهموار را هموار کرده است. (حمیری، بی تا: ج ۳۲۰، ۴)

ج) کاربرد مهدی درباره امام حسین علیه السلام

سلیمان بن صدق خزاعی از شخصیت‌های برجسته شیعه در عصر محمد بن حنفیه و رهبر قیام توّابین است. او واژه مهدی را درباره امام حسین و امام علی علیهما السلام به کار برده است. ابن‌کثیر می‌گوید: توّابین ابتدا به سمت کربلا آمدند تا به قبر امام حسین علیه السلام رسیدند، آنان یک شبانه روز در آنجا ماندند و کارشان گریه و زاری بود؛

و كان من قولهم عند ضريحه: اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد، المهدى ابن المهدى؛ (ابن‌کثیر، ۱۹۸۵: ۷۸)

و از جمله گفتار آنان در کنار قبر حسین علیه السلام این بود: خدایا، رحمت را بر حسین نازل کن؛ حسینی که خود شهید است و پسر شهید؛ حسینی که خود مهدی است و پسر مهدی.

به طور قطع مقصود شیعیان به خصوص رهبر آنان سلیمان بن صدق از واژه مهدی، مهدی موعود نیست.

د) کاربرد مهدی درباره محمد بن حنفیه

مردم در آن دوره، ابن حنفیه را با لقب مهدی یاد می‌کردند؛ برای مثال، ابراهیم، فرزند مالک اشتر، از شخصیت‌های مهم کوفه در این دوران بود که یاران مختار به دلیل موقعیت اجتماعی او در صدد جلب حمایتش برآمدند. ابراهیم در پاسخ آنان گفت: من برای خون خواهی امام حسین حاضریم، ولی به شرط این که رهبری جریان بر عهده من باشد. آنان به او گفتند:

انت اهل لذلک و لکن لیس الی ذلک سبیل. هذا المختار قد جاءنا من قبل المهدی و هو المأمور بالقتال و قد امرنا بطاعته؛ (همو: ج ۴، ۲۱۵)

تو شایسته این کار هستی، ولی این کار الآن امکان ندارد؛ زیرا مختار از طرف مهدی آمده و مأمور به جنگ است و هم مأموریم او را یاری کنیم.

کاربرد واژه مهدی درباره محمد بن حنفیه رواج داشته است، به گونه‌ای که حتی به او با این واژه سلام می‌کردند؛ ولی خود محمد به آنان هشدار می‌داد که مقصود از این مهدی که درباره او به کار می‌برند، مهدی موعود نیست. برای مثال، ابو عوانه - از محدثان بزرگ - می‌گوید:

حدّثنا أبو جهمرة قال: كانوا يقولون لابن الحنفية: سلامٌ عليك يا مهدى! فقال: أجل أنا مهدى، أهدى إلى الرشيد والخير، اسمي محمد، فقولوا: سلام عليك يا محمد أو يا أبا

القاسم؛ (ذهبی، ۱۴۱۹: ج ۴، ۱۲۳)

ابوجمره به ما گزارش داده است که مردم هنگام سلام کردن به محمد بن حنفیه می‌گفتند: سلام بر تو ای مهدی. محمد می‌گفت: آری من مهدی هستم، به هدایت و خیر هدایت می‌کنم. نام من محمد است؛ پس بگویید: سلام بر تو ای محمد، یا ای ابوالقاسم (کنیه محمد).

بدین سان این سخن که مختار درباره محمد بن حنفیه چنین ادعایی کرده، پذیرفته نیست. افزون بر آن که مختار چنین ادعایی نکرده است.

۲. شیعه بودن مختار

پیش تر گفته شد که اعتقاد به امام دوازدهم علیه السلام و این که او مهدی موعود است از بارزترین باورهای شیعی است. چگونه قابل تصور است که کسی با وجود شیعه یا آشنا با عقاید شیعه بودن، درباره دیگری ادعای مهدویت کند؟ از طرف دیگر در این که مختار شیعه است شکی نیست؛ زیرا او در خانواده‌ای شیعی بزرگ شده است.

پدرش از ارادتمندان به امام علی علیه السلام بود که در راه دفاع از اسلام به شهادت رسید. وی با امیرالمؤمنین علیه السلام ارتباط داشت و هنگامی که مختار کوچک بود او را نزد امام علی علیه السلام آورد و اما به او لقب کبیس (زیرک) داد. اصبع بن نباته - از شیعیان مخلص و از فرماندهان جنگ‌های علی علیه السلام - می‌گوید: «روزی امیر مؤمنان را دیدم که مختار را روی پای خود نشانده و دست بر سر او می‌کشید و می‌فرمود: ای کبیس، ای کبیس» (طوسی، ۱۳۴۸: ۱۲۷).

عموی مختار، سعد بن مسعود ثقفی نیز از شخصیت‌های بزرگ و از صحابه بزرگوار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و از شیعیان مخلص امام علی علیه السلام است، چنان که شیخ طوسی او را از اصحاب امام علی علیه السلام به شمار آورده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۶۷). او استاندار امیرالمؤمنین علیه السلام در مدائن بود (ری شهری، ۱۴۲۱: ج ۱۲، ۱۳۸) و آن حضرت در نامه‌ای، از او این گونه تجلیل می‌کند:

اطعت ربك وارضیت امامك؛ (احمدی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۳۸۵)

از پروردگارت پیروی کردی و امام خود را خشنود ساختی.

سعد بن مسعود در زمان امام حسن علیه السلام همچنان استاندار مدائن بود و در حادثه ترور آن حضرت در ساباط، امام علیه السلام دستور داد او را به خانه سعد بن مسعود ببرند (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۷). با این حال چگونه قابل تصور است که شخصی در چنین محیط خانوادگی رشد کند و با اندیشه شیعه آشنا نباشد؟

۳. روایات اثناعشر خلیفه

از رسول خدا ﷺ روایات بسیاری دربارهٔ جانشینی آن حضرت رسیده است که بخشی از آن‌ها به روایات اثناعشر خلیفه مشهورند. در این روایات رسول خدا ﷺ تأکید می‌کند که نخستین جانشین علی علیه السلام و آخرین آن‌ها مهدی علیه السلام است. برای مثال، جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا ﷺ چنین نقل می‌کند:

قال لی رسول الله: یا جابر! انّ اوصیائی و ائمة المسلمین من بعدی اؤهم علی، ثم الحسن، ثم الحسین، ثم علی بن الحسین، ثم محمد بن علی المعروف بالباقر سدرکه یا جابر! فاذا لقیته فأقرأه منی السلام، ثم جعفر بن محمد، ثم موسی بن جعفر، ثم علی بن موسی، ثم محمد بن علی، ثم علی بن محمد، ثم الحسن بن علی، ثم القائم، اسمیه اسمی و کنیته کنیتی محمد بن الحسن بن علی، ذاك الذی یفتح الله تبارک و تعالی علی یدیه مشارق الأرض و مغاربها، ذلک الذی یغیب عن اولیائه غیبة لا یثبت علی القول بإمامته الا من امتحن الله قلبه للایمان.

قال جابر: فقلت: یا رسول الله! فهل للناس الانتفاع به فی غیبتیه؟ فقال: ای والذی بعثنی بالنبوة انهم یتضییون بنور ولایتیه فی غیبتیه کانتفاع الناس بالشمس وان سترها سحاب هذا من مکنون سرالله و مخزون علم الله فاکتمه الا عن أهله؛ (قندوزی، ۱۳۸۵: ۴۹۶)

رسول خدا ﷺ به من فرمود: ای جابر، اوصیا و رهبران مسلمانان بعد از من، اولین فرد آنان علی است و بعد از او حسن، بعد از او حسین، بعد از او علی فرزند حسین، بعد از او محمد فرزند علی است که معروف به باقر است. ای جابر، تو آن قدر می‌مانی که او را خواهی دید. وقتی او را دیدی، سلام مرا به او برسان. بعد از او جعفر فرزند محمد، بعد از او موسی فرزند جعفر، بعد از او علی فرزند موسی، بعد از او محمد فرزند علی، بعد از او علی فرزند محمد، بعد از او حسن فرزند علی و بعد از او قائم است که اسم او اسم من و کنیه او کنیه من است. او فرزند حسن بن علی و همان فردی است که خداوند به وسیلهٔ او شرق و غرب را فتح خواهد کرد. او همان فردی است که از طرفدارانش پنهان است و غیبت او به حدی طولانی است که تنها کسانی که خداوند قلبشان را امتحان کرده باشد به امامت او باقی خواهند ماند.

جابر پرسید: ای رسول خدا، در زمان غیبت، آیا مردم از او استفاده می‌کنند؟ پیامبر فرمود: آری ای جابر، سوگند به خدایی که مرا به پیامبری برگزید، همان‌گونه که مردم از خورشید در زمانی که ابر او را پوشیده استفاده می‌کنند، در زمان غیبت او نیز مردم از نور ولایت او استفاده می‌کنند. ای جابر، این از اسرار خداوند و علم مخفی است. این سخن مرا به هر کس نگو مگر کسانی که اهل این سخن هستند.

استدلال به این سلسله روایات در ردّ دیدگاه شهید مطهری به دو جهت است:

الف) بر اساس این روایات، مهدی موعود علیه السلام دوازدهمین جانشین پیامبر است و در عصر مختار تازه سه نفر از جانشینان آن حضرت به قدرت رسیده بودند و پیش تر گفته شد که مختار خود شیعه و با فرهنگ شیعه آشناست.

ب) بر اساس این روایات، مهدی موعود در سخن پیامبر فرزند حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب است. با این وصف، چگونه می توان او را به محمد بن علی بن ابی طالب تطبیق کرد، به ویژه از طرف کسی که خود شیعه و با اندیشه شیعه آشناست؟

۴. تأیید مختار از سوی امامان شیعه

از دیگر دلایل ردّ دیدگاه شهید مطهری روایات بسیاری است که از سوی امامان شیعه در تأیید مختار آمده است که در این جا به دلیل طولانی بودن آنها تنها به یک روایت اکتفا می کنیم:

شیخ طوسی از عبدالله بن شریک نقل می کند که گفت:

دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام يَوْمَ النَّحْرِ وَهُوَ مُتَكِيٌّ، وَقَالَ أُرْسِلْ إِلَيَّ الْحَلَّاقِ فَفَعَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ. إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، فَتَنَاولَ يَدَهُ لِيُقْبِلَهَا فَمَنَعَهُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَكَمُ بْنُ الْمُحْتَارِ بْنِ أَبِي عُبَيْدِ الثَّقَفِيِّ. وَكَانَ مُتَبَاعِدًا مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَمَدَّ يَدَهُ إِلَيْهِ حَتَّى كَادَ يُعْجِدُهُ فِي حَجْرِهِ بَعْدَ مَنْعِهِ يَدَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! إِنَّ النَّاسَ قَدْ أَكْثَرُوا فِي أَبِي وَقَالُوا وَالْقَوْلُ وَاللَّهُ قَوْلُكَ. قَالَ: وَأَيَّ شَيْءٍ يَبْغُلُونَ؟ قَالَ: يَبْغُلُونَ كَذَابًا وَلَا تَأْمُرُنِي بِشَيْءٍ إِلَّا قَبِلْتُهُ. فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ! أَخْبَرَنِي أَبِي: وَاللَّهِ أَنَّ مَهْرَ أُمِّي كَانَ مِمَّا بَعَثَ بِهِ الْمُحْتَارُ، أَوْ لَمْ يَبْنِ دُورَنَا وَقَتْلَ قَاتِلِينَا وَطَلَبَ بِدِمَائِنَا فَرَحِمَهُ اللَّهُ! وَأَخْبَرَنِي وَاللَّهِ أَبِي أَنَّهُ كَانَ لَيْسَ مُمْرٌ عِنْدَ فَاطِمَةَ بِنْتِ عَلِيٍّ يَمُهِدُهَا الْفَرَّاشَ وَيُنْبِي هَا الْوَسَائِدَ وَمِمَّا أَصَابَ الْحَدِيثَ. رَحِمَ اللَّهُ أَبَاكَ! رَحِمَ اللَّهُ أَبَاكَ! مَا تَرَكَ لَنَا حَقًّا عِنْدَ أَحَدٍ إِلَّا طَلَبَهُ، قَتَلْنَا وَطَلَبَ بِدِمَائِنَا؛ (طوسی، ۱۳۴۸: ۱۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ۳۴۳؛ اردبیلی، بی تا: ج ۲، ۲۲۰)

در روز عید قربان در مینا، به خدمت امام باقر علیه السلام رسیدیم. حضرت [در خیمه] تکیه زده و نشسته بود که شخصی را در پی آرایش گز فرستاد که بیاید و سر حضرتش را اصلاح کند. من نیز روبه روی حضرت نشسته بودم. در این حال ناگهان پیرمردی محترم از اهل کوفه بر امام وارد شد و دستش را دراز کرد که دست امام را [بگیرد و] ببوسد و حضرت نمی گذاشت. امام به او فرمود: «تو کیستی؟» آن مرد عرض کرد: «من ابوالحکم، فرزند مختار بن ابی عبید هستم.» تا امام او را شناخت با وجود فاصله کمی

با حضرت داشت، دست او را گرفت و به نزدیک خود کشاند تا جایی که نزدیک بود روی زانوی خود بنشانند و در کنار خود جای داد. [پس از احوال‌پرسی گرم و صحبت‌ها] فرزند مختار رو به امام نمود و عرض کرد: «خدا کارت را اصلاح کند! مردم درباره پدرم حرف‌های زیادی می‌زنند و چیزهایی می‌گویند؛ اما حق همان است که شما بفرمایید.» امام پرسید: «چه می‌گویند؟» گفت: «می‌گویند: کذاب؛ اما هرچه شما بفرمایید، همان درست است و من می‌پذیرم.» امام [با شگفتی] فرمود: «سبحان الله! پدرم به من خبر داد که به خدا سوگند مهریه مادر من از همان پولی بود که مختار برایش فرستاده بود. مگر او نبود که خانه‌های خراب ما را نوسازی کرد؟ مگر او قاتل قاتلان ما نیست؟ مگر او خون‌خواه ما نبود؟ خدای رحمتش کند! به خدا سوگند، پدرم به من خبر داد که هرگاه مختار به خانه فاطمه دختر امیرمؤمنان وارد می‌شد، آن بانو او را احترام می‌گذاشت و فرشی برایش می‌گستراند و متکا می‌گذاشت و او می‌نشست و از او حدیث می‌شنید. خدا پدرت را رحمت کند! خدا پدرت را رحمت کند! او حق ما را گرفت و قاتلان ما را کُشت و به خون‌خواهی ما قیام کرد.»

در این روایت چند نکته درخور توجه است:

۱. فرزند مختار به امام به شدت علاقه‌مند بوده است.
۲. امام تا می‌فهمد ابوالحکم فرزند مختار است، به وی به شدت اظهار محبت می‌کند و او را در کنار خود جای می‌دهد. بدیهی است این رفتار امام از محبت حضرت نسبت به مختار حکایت می‌کند.
۳. امام از این که مردم به مختار جسارت می‌کنند به شدت ناراحت می‌شود و با گفتن جمله «سبحان الله» او را از تهمت‌های ناروا منزه می‌داند و از پدر بزرگوارش نقل می‌کند که مهریه مادر از پولی بود که مختار برای حضرتش فرستاده و این نیز تأییدی بر مقام و مرتبه عالی مختار است.
۴. سپس امام، خدمات مخلصانه و ارزشمند مختار را یادآور می‌شود که مگر او نبود که درباره ما چنین و چنان کرد؟ و بدین وسیله از او قدردانی و سپاس‌گزاری می‌کند.
۵. امام همچنین در مقام تجلیل از مختار روایتی از پدر بزرگوارش نقل می‌کند که مختار را به عنوان یکی از علاقه‌مندان خاص و مورد احترام اهل بیت می‌داند و احترام فاطمه دختر علی علیه السلام نسبت به مختار را یادآوری می‌کند.
۶. از این روایت درمی‌یابیم که مختار برای کسب فیض و شنیدن احادیث و اظهار ارادت، به خانه فرزندان امیرالمؤمنین علیهم السلام رفت و آمد داشته و مورد تفقد آنان بوده است.

۷. از همه بالاتر این که امام دوبار با صراحت برای مختار، طلب رحمت می‌کند و خطاب به فرزند او می‌فرماید: «رَجِمَ اللَّهُ أَبَاكَ» و در پایان مجدداً خدمات مختار را می‌ستاید.

از جمله ادله‌ای که در اثبات عقیده صحیح و اعتقاد راسخ مختار در مسئله امامت می‌توان از آن استفاده کرد، همین روایت است.

باید توجه داشت در متون روایی، دو روایت در نکوهش مختار وارد شده است که یکی از آن‌ها این است که امام سجاد هدایای مختار را نپذیرفت و جملاتی را در مذمت مختار بیان کرد (خویی، ۱۴۰۳: ج ۱۸، ۹۶).

در این جا ابتدا تحلیل آیت‌الله خویی را درباره این روایات می‌آوریم و سپس تحلیل خود را ارائه می‌کنیم. ایشان می‌فرماید:

روایات درباره مختار دو گونه است:

الف) روایاتی که در تجلیل از مختار وارد شده است که این نوع روایات اکثریت را تشکیل می‌دهند.

ب) روایاتی که در مذمت مختار نقل شده است که این روایات از نظر سند مرسله هستند و اعتبار ندارند. افزون بر آن که بر فرض صحت سند، این روایات همانند روایاتی است که در مذمت زراره، محمد بن مسلم و ... وارد شده است. (همو: ۹۷)

الف) بی‌گمان امام صادق علیه السلام برای حفظ جان زراره از او مذمت می‌کرد تا حکومت به ارتباط زراره با آن حضرت پی نبرد و این اتهام برای او مشکل ساز نشود.

گفتنی است جدای از تأیید نظر آیت‌الله خویی به عنوان یک رجالی برجسته، روایت نپذیرفتن هدایای مختار از طرف امام سجاد علیه السلام با روایتی که پیش‌تر در تأیید مختار آوردیم تعارض دارد؛ زیرا در آن روایت به صراحت از پذیرش هدایای مختار یاد می‌کند، از جمله این که امام فرمود: مهریه مادرم از پولی بود که مختار برایش فرستاد.

ب) پس از حادثه تلخ کربلا به دلیل در تنگنا بودن اهل بیت علیهم السلام، اصل تقیه بر زندگی امام سجاد علیه السلام حاکم شده، امام می‌باید در روابط اجتماعی خود دقت و وسواس بیشتری به خرج می‌داد.

ج) بر فرض پذیرش روایت از نظر سند، شاید رد هدایا بدین سبب بوده است که پذیرش آن‌ها زمینه کشف ارتباط امام با مختار را فراهم می‌کرد.

د) امام سجاد به دلایل متعدد به شدت پرهیز می‌کرد که متهم به ارتباط با مخالفان بنی امیه نشود تا مبادا فشار بر اهل بیت بیشتر شود. بر همین اساس وقتی بعضی از سران کوفه

خدمت محمد بن حنیفه آمدند تا بدانند آیا او از مختار حمایت می‌کند تا در قیام او شرکت کنند، محمد به آنان گفت:

قوموا بنا إلى إمامي وإمامكم علي بن الحسين، فلما دخل ودخلوا عليه أخبر خبرهم الذي جاءوا لأجله، قال: «يا عمّ! لو أنّ عبداً زنجياً تعصّب لنا أهل البيت، لوجب على الناس موازرتة، وقد وليتكم هذا الأمر، فاصنع ما شئت.» فخرجوا وقد سمعوا كلامه وهم يقولون: أذن لنا زين العابدين عليه السلام و محمد بن الحنفية؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ۳۶۵)

برخیزید با هم نزد علی بن الحسین برویم که امام من و امام شماست. چون وارد شدند و محمد گزارش آمدن این گروه برای کسب تکلیف در حمایت از مختار را بیان کرد، امام سجاد عليه السلام فرمود: «ای عمو، بدون تردید اگر یک برده زنجی برای دفاع از ما اهل بیت برخیزد بر مردم واجب است از او حمایت کنند و من این کار را به تو واگذار کردم؛ هرگونه که صلاح می‌دانی رفتار کن.» مردم بعد از شنیدن سخنان امام از نزد او خارج شدند و به هم می‌گفتند: زین‌العابدین و محمد بن حنیفه به ما اجازه دادند.

از این روایت نکاتی بدین شرح به دست می‌آید:

۱. تلاش امام بر استتار و تقیه و این که ارتباط او با انقلابیون کشف نشود.
۲. واگذاری مسئولیت خون‌خواهی امام حسین و یارانش به محمد بن حنیفه.
۳. دخالت محمد در این مسائل به نیابت از امام زین‌العابدین بوده است، نه این که خود ادعای امامت یا مهدویت داشته باشد.
۴. از تعبیر محمد بن حنیفه نسبت به امام سجاد عليه السلام با عنوان «امامی و امامکم» روشن می‌شود که نه تنها وی ادعای امامت نداشته، بلکه با این که بیست و سه سال از امام سجاد بزرگ‌تر بوده، امامت امام سجاد عليه السلام را پذیرفته و در برابر او تسلیم بوده است.
۵. ارتباط مختار با محمد بن حنیفه بر اساس نیابت و پنهان نگه داشتن ارتباط با امام سجاد عليه السلام است.

در بعضی از نقل‌های تاریخی نیز تأکید شده است که در قضایای مربوط به مختار، محمد بن حنیفه به عنوان نایب امام سجاد عمل می‌کرده است. به عنوان نمونه، در تبلیغاتی که در کوفه به نفع مختار صورت می‌گرفت، گفته می‌شد:

هذا المختار قد جاءنا من قبل إمام الهدى و من نائبه محمد بن الحنفية و هو المأذون له في القتال؛ (همو: ۳۶۶)

این مختار است که از طرف امام الهدی [زین‌العابدین] و از طرف نایبش محمد بن حنیفه آمده است که اجازه خون‌خواهی را دارد.

ه) آخرین نکته در نقد روایاتی که در مذمت مختار نقل شده این است که به سبب قیام مختار علیه بنی امیه - که او را به الگویی تبدیل کرده بود - بنی امیه و دستگاه تبلیغاتی آن‌ها تلاش بسیاری برای تخریب چهره مختار انجام می‌دادند که هنوز بخشی از این تهمت‌ها در متون تاریخی و روایی اهل سنت وجود دارد. رواج این شایعه‌ها به گونه‌ای بود که توده مردم آن‌ها را پذیرفته، به مختار ناسزا می‌گفتند.

در عصر امام باقر نیز این تبلیغات به حدی بود که آن حضرت به شیعیان چنین هشدار دادند:

لَا تَسُبُّوا الْمُخْتَارَ فَإِنَّهُ قَدْ قَتَلَ قَتَلْتَنَا وَ طَلَبَ بِنَارِنَا وَ زَوَّجَ أَرْامِلَنَا وَ قَسَمَ فِينَا الْمَالَ عَلَى
 الْعُسْرَةِ؛ (طوسی، ۱۳۴۸: ۱۲۵)

به مختار ناسزا نگوئید؛ زیرا همو بود که قاتلان شهدای ما را کشت و انتقام خون ما را [از دشمنان] گرفت و بیوه‌زنان ما را شوهر داد و در تنگدستی به ما کمک مالی کرد.

۵. تأیید مختار از طرف دانشمندان شیعه

از جمله دلایل رد دیدگاه شهید مطهری، سخنان دانشمندان شیعه در طول تاریخ است که هرکس با تاریخ و حدیث آشنا بوده و درباره زندگی مختار بحث کرده، از او تجلیل نموده و اتهاماتی را که بر اثر فضا سازی بنی امیه علیه او ایجاد شده را رد کرده است.

نظریات دانشمندان در این زمینه بسیار است و نقل آن‌ها با حجم مقاله سازگار نیست؛ از این رو تنها به یک نمونه اکتفا می‌کنیم. علامه امینی درباره مختار چنین می‌گوید:

ومن عطف على التاريخ والحديث وعلم الرجال نظرة تشفعا بصيرة نقادة، علم أن المختار في الطليعة من رجالات الدين والهدى والإخلاص، وأن نهضته الكريمة لم تكن إلا إقامة العدل باستئصال شأفة الملحدين، واجتياح جذوم الظلم الأموي، وأنه بمنزح من المذهب الكيساني، وأن كل ما تبرؤه من قذائف وطامات لا مُقِيل لها من مستوي الحقيقة والصدق، ولذلك ترحم عليه الأئمة الهداة سادتنا، السجاد والباقر والصادق - صلوات الله عليهم -، وبالغ في الثناء عليه الإمام الباقر.

ولم يزل مشكوراً عند أهل البيت الطاهر هو وأعماله، وقد أكبره ونزهه العلماء الأعلام منهم: سيدنا جمال الدين بن طائوس في رجاله، وآية الله العلامة في الخلاصة، و ابن داود في الرجال، والفقيه ابن نما فيما أفرد فيه من رسالته المسماة بدروب النضار، والمحقق الأردبيلي في حديقة الشيعة، وصاحب المعالم في التحرير الطاووسى. والقاضي نور الله المرعشي في المجالس. وقد دافع عنه الشيخ أبو علي في منتهى المقال، وغيرهم.

و قد بلغ من إكبار السلف له أنَّ شيخنا الشهيد الأول ذكر في مزاره زيارة تُحْضُّ به، و يزار بها، و فيها الشهادة الصريحة بصلاحه و نصحه في الولاية و إخلاصه في طاعة الله و محبة الإمام زين العابدين، و رضا رسول الله و أمير المؤمنين - صلوات الله عليهما و أهما - عنه، و أنَّه بذل نفسه في رضا الأئمة و نصرة العترة الطاهرة و الأخذ بأمرهم؛ (امینی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۸۷)

هرکس همراه با بصیرت نگاه‌ی به تاریخ، حدیث و علم رجال بیندازد، درمی‌یابد که مختار از پیشگامان شخصیت‌های دینی و هدایت‌گری و اخلاص است و می‌فهمد که نهضت پرشکوه او تنها برای برپایی عدالت با کندن ریشه بی‌دینان و کندن ریشه‌های ظلم اموی بود و می‌فهمد که مختار با مذهب کیسانی بیگانه است و آنچه به او زشتی‌ها و تهمت‌ها نسبت داده‌اند درباره او جایگاهی ندارد و دور از حقیقت و صداقت است. بر همین اساس رهبران هدایت و بزرگواران ما، یعنی حضرت سجاد و باقر و صادق علیهم‌السلام از خداوند برای او طلب رحمت کرده‌اند، به خصوص امام باقر علیه‌السلام فراوان از او ستایش کرده است.

اهل بیت علیهم‌السلام همواره از مختار و کارکرد او قدردانی کرده‌اند. دانشمندان شیعه نیز از او تجلیل کرده و او را از اتهامات مبرا دانسته‌اند، از جمله ابن طاووس در رجال خود، علامه حلی در خلاصه، ابن داوود در رجال، ابن نما فقیه برجسته که رساله‌ای به نام ذوب النصار درباره مختار نوشته است، محقق اردبیلی در حدیقه الشیعة، صاحب معالم در تحریر طاووسی، قاضی نورالله مرعشی در مجالس، شیخ ابوعلی در منتهی المقال و دیگران از مختار دفاع کرده‌اند.

تجلیل از مختار نزد علمای گذشته به جایی رسیده است که استاد ما شهید اول در کتاب مزارش زیارت مخصوصی برای او نقل کرده که مورد زیارت او بوده است. در این زیارت، گواهی روشنی درباره نیکویی، خیرخواهی و اخلاص او در ولایت و اطاعت خداوند و محبت نسبت به امام زین‌العابدین و رضایت رسول خدا و امیرالمؤمنین از او آمده است و این‌که او جانش را در راه جلب رضایت ائمه و یاری آنان و گرفتن انتقام خون آنان داده است.

سپس علامه امینی بیش از بیست کتاب از کتاب‌هایی را که دانشمندان شیعه درباره مختار و دفاع از او نوشته‌اند نقل کرده، نسبت به بعضی از آن‌ها می‌گوید: «بخش مهم آن را مطالعه کرده‌ام؛ بسیار عمیق و علمی نوشته شده است.»

نتیجه

واژه مهدی در لغت به معنای شخص هدایت‌شده و هدایت‌گراست. این واژه درباره

شخصیت‌های مذهبی که نقشی تعیین‌کننده در جامعه داشتند، فراوان به کار می‌رفته است. از این رو کاربرد مهدی دربارهٔ محمد بن حنفیه رواج داشته و مختار این لقب را به او نداده و اعتقادی به امامت محمد بن حنفیه نداشته است تا نسبت به او ادعای مهدویت داشته باشد، بلکه ارتباط مختار با محمد بن حنفیه تنها به سبب نیابت محمد از طرف امام سجاد علیه السلام در مسئلهٔ خون‌خواهی از قاتلان امام حسین علیه السلام بوده است، همان‌گونه که خود محمد نیز اعتقادی به امامت خود نداشته، بلکه او امام سجاد علیه السلام را امام خویش می‌دانسته و از او در مسائل کسب تکلیف می‌کرده است. بنابراین انتساب اعتقاد به مهدویت محمد بن حنفیه به مختار امری خلاف واقع و ناسازگار با اسناد و مدارک تاریخی است.

منابع

- ابن ابي داود، سليمان بن اشعث، سنن ابي داود، بيروت، دارالفكر، ١٤١٨ق.
- ابن اثير، علي بن ابي كرم، الكامل في التاريخ، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٩ق.
- ابن اثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والاثار، تحقيق: ابو عبدالرحمن، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- ابن حنبل، احمد، المسند، بيروت، داراحياء التراث العربي، چاپ سوم، ١٤١٥ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، بيروت، مؤسسة الاعلمي، بی تا.
- ابن صباغ، علي بن محمد، الفصول المهمة في معرفة الائمة، تحقيق: سامي الغريزي، قم، دارالحديث، چاپ دوم، ١٣٨٤ش.
- ابن عساکر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، داراحياء التراث العربي، بی تا.
- ابن كثير، اسماعيل، البداية والنهاية، بيروت، دارالفكر، ١٤١٩ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥ق.
- احمدی، علي، مكاتيب الائمة، قم، نشر دارالحديث، ١٤٢٦ق.
- اردبيلي، محمد بن علي، جامع الروات، قم، مكتبة المصطفوي، بی تا.
- اميني، عبدالحسين، الغدير في كتاب والسنة والادب، تحقيق: مركز الدراسات الاسلامية، چاپ اول، ١٤١٦ق.
- انجمن كتاب مقدس، كتاب مقدس، ايران، چاپ دوم، ١٩٨٧م.
- ترمذی، محمد بن عيسى، سنن الترمذی (الجامع الصحيح)، تحقيق: احمد شاکر، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤ق.
- حاکم نيشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دارالكتب العلمية، بی تا.
- حمیری (ابن هشام)، محمد بن عبدالملك، السيرة النبوية، تحقيق: المصطفى السقا، بيروت، داراحياء التراث، بی تا.
- خطيب بغدادی، احمد بن علي، تاريخ بغداد، بيروت، دارالفكر، بی تا.
- خطيب، عبدالکريم، المهدي المنتظر، بی جا، بی نا، بی تا.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، منشورات مدينة العلم، ١٤٠٣ق.
- ذهبي، احمد، سير اعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ق.
- رضوی اردکانی، سيد ابوفاضل، ماهيت قيام مختار، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٤ش.

- رى شهرى، محمد، موسوعة الامام على، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- زینى دحلان، احمد، الفتوحات الاسلامیة، قاهره، بى نا، بى تا.
- شبلنجى، مؤمن، نور الابصار، قم، منشورات الشریف الرضى، بى تا.
- صبان، محمد بن على، اسعاف الراغبین فى سیرة المصطفى وفضائل اهل بيته الطاهرين، قاهره، مطبعة الجمهورية، بى تا.
- طبرى، محمد بن جریر، تاریخ الطبری (الامم و الملوك)، بیروت، بى نا، بى تا.
- طوسى، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، مشهد، دانشكده الهیات، ۱۳۴۸ش.
- _____، رجال الطوسى، قم، نشر اسلامى، ۱۴۲۰ق.
- فقیه ایمانى، مهدى، الامام المهدى عند اهل السنة، تهران، مجمع جهانى اهل بیت، ۱۴۳۱ق.
- فیض كاشانى، محسن، كتاب الصافى فى تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۳ق.
- فیومى، احمد، المصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ۱۴۲۵ق.
- قزوینى (ابن ماجه)، محمد بن یزید، السنن، تحقیق: خلیل مأمون، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۸ق.
- قندوزى، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة، قم، كتاب فروشى بصیرتى، ۱۳۸۵ق.
- كحاله، عمر رضا، اعلام النساء، بیروت، دارالفكر، بى تا.
- گنجى، محمد بن یوسف، البیان فى اخبار صاحب الزمان، بى جا، بى نا، بى تا - الف.
- _____، كفاية الطالب فى مناقب على بن ابى طالب، تحقیق: محمد هادى امینى، نجف، المطبعة الحیدریة، چاپ دوم، بى تا - ب.
- مجلسى، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مطهرى، مرتضى، سیرى در سیرة ائمة اطهار، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ش - الف.
- _____، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ش - ب.
- ناصف، منصور على، غایة المأمول فى شرح التاج الجامع للاصول، بى جا، بى نا، بى تا.
- نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۸ق.
- هندى، علاء الدین، كنز العمال فى سنین الاقوال والافعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
- _____، المنجد فى اللغة، لبنان، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
- هیثمى كوفى (ابن حجر)، احمد، الصواعق المحرقة فى الرد على اهل البدع والزندقة، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، مكتبة القاهرة، بى تا.
- هیثمى، نورالدین على بن ابى بكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، منشورات مؤسسة المعارف، بى تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۵

چیستی و چرایی «سبک زندگی» و نسبت آن با دین و مهدویت

سیدرضی موسوی گیلانی*

چکیده

«سبک زندگی» به معنای مجموعه رفتارهایی برآمده از نگرش‌ها، هنجارها و باورهای فردی و اجتماعی است. سبک زندگی در هر جامعه‌ای شخصیت و هویت فردی و جمعی را آشکار می‌سازد، به طوری که می‌توان تمایز فرهنگی و تمدنی جوامع را با یکدیگر بر اساس سبک زندگی آنان تشخیص داد. این نگرش‌ها و باورها در هر جامعه متأثر از عوامل متفاوتی می‌تواند باشد که در جامعه دینی، برآمده از مجموعه عوامل تمدنی است که یکی از اساسی‌ترین آن‌ها، باورداشت به آموزه‌های دینی است. افزون بر این، در جوامع شیعی اعتقاد به مفهوم امامت و مهدویت، به‌ویژه مفهوم غیبت در عصر فقدان امام معصوم نیز از جمله مهم‌ترین جهت‌گیری‌های اعتقادی را در سبک زندگی تشکیل می‌دهد. این نوشتار درصدد است جایگاه و ضرورت در نظر گرفتن این مؤلفه اعتقادی را در سبک زندگی شیعیان در عصر غیبت مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد.

واژگان کلیدی

سبک زندگی، مهدویت، عصر غیبت، گفتمان دینی، شریعت.

سبک زندگی^۱ به معنای شیوه رفتاری فرد یا گروه در الگوهای متفاوت زندگی است و سبک زندگی گروهی و جمعی به معنای وفاداری عمومی و همگانی افراد جامعه به مجموعه‌ای از شیوه‌ها، عادات، سلیقه‌ها، علایق و تنفرهاست که این مجموعه رفتارها نمادی از نگرش‌ها، هنجارها و باورهای جمعی و نظام‌مند در میان افراد جامعه است و افراد یک جامعه را از افراد دیگر جوامع متمایز می‌کند؛ رفتارهایی که در میان توده مردم نهادینه شده است و به صورت یک سنت و شیوه رفتاری در میان اعضای جامعه حضور دارد. منظور از سبک زندگی مجموعه الگوهای انسان در اعمال، احساسات، عواطف و افکار است؛ الگوی افراد در اموری همچون لباس، غذا، تفریحات، روابط با یکدیگر، طلاق و ازدواج، معیشت و کسب و کار، مسکن، معماری و شهرسازی، هنر و ادبیات و امثال آن‌ها. در واقع سبک زندگی، رفتار فرد یا جامعه را از رفتار افراد یا جوامع دیگر متمایز می‌سازد و بیان‌گر شیوه‌های گوناگون فرهنگی است.

انسان‌ها گاه با وفاداری و تعلق به گروه‌ها و نهادهای کوچک همچون خانواده، طایفه، گروه همسالان، گروه هم‌شغلی‌ها و امثال آن‌ها از قوانین، روش‌ها، رسوم و عادات و سبک و شیوه خاصی در رفتار برخوردارند و گاه سرزمین یک کشور، به افراد هویت مشترک می‌دهد و افراد جامعه به وسیله آن، سبک و شیوه مشترک زندگی خود را برمی‌گزینند، به گونه‌ای که انسان‌ها با همزیستی بر اساس نژاد، زبان، قبیله، مذهب، جغرافیا، ملیت، نوع حکومت و دیگر عوامل زندگی جمعی، ناخودآگاه از سبک زندگی یکسان و مشترک برخوردار می‌شوند، به طوری که با بررسی جوامع گوناگون بر اساس عناصر پیشین، رفتارها و سبک زندگی مشترک میان توده مردم شکل می‌گیرد. نگاهی به شیوه و سبک زندگی انسان‌ها در کشورها و جوامع متفاوت گویای این است که چگونه افراد در طول زمان در هر جامعه، شیوه یکسان رفتاری داشته‌اند و نسبت به دیگر جوامع متفاوت می‌شوند. به نظر می‌رسد عوامل مذکور تا حد زیادی در ایجاد هویت واحد و سبک زندگی یکسان مؤثر است و در دسته‌بندی و تفکیک جوامع به ما کمک می‌کند. افزون بر عوامل یادشده، حتی گذر زمان و ویژگی‌های هر دوره در به وجود آمدن سبک خاص زندگی نیز مؤثر است؛ برای مثال، سبک زندگی انسان‌ها در دوران مدرن یا پسامدرن با ویژگی‌های انسان ماقبل مدرن و پیش از دوره رنسانس یا شکل‌گیری عصر مدرنیته متفاوت است. در دوره مدرنیته، صنعت و تکنولوژی یا رسانه‌ها بر زندگی انسان و سبک و شیوه زیست

1. Life style

او اثرگذار بود و به وجود آمدن وسایل صنعتی و رفاهی به شدت بر کنش و رفتار انسان تأثیر نهاد، به طوری که استفاده از وسایل صنعتی همچون یخچال، تلویزیون، فاکس، تلفن، خودرو و هواپیما، و در دوره پسامدرن کاربرد امکانات رسانه‌ای همچون کامپیوتر، ماهواره، اینترنت و امثال آن‌ها الگوی خاصی از شیوه زندگی را در میان توده مردم به وجود آورد که با دوره‌های پیشین خود بسیار متمایز است. استفاده از وسایل صنعتی و فراصنعتی در دوران مدرن و پسامدرن در تحصیل، برنامه‌های روزانه، تعامل و مناسبات افراد خانواده و خویشان، تفریحات و سرگرمی‌ها، رفتارهای مذهبی، لباس، آداب معاشرت، اوقات فراغت، شیوه غذا خوردن، طرز سخن گفتن و محاوره، تربیت کودکان و دیگر امور، تغییراتی جدی به وجود آورد و شیوه زندگی او را از جهت رفتاری، احساسی، عاطفی، اندیشه و تخیل نسبت به گذشته متفاوت ساخت.

اندیشمندان علوم اجتماعی بر این باورند که گاه سبک زندگی می‌تواند علاوه بر بیانی از وضعیت دوران، بیان‌گر طبقه اجتماعی فرد باشد؛ برای مثال، وقتی فردی لباسی گران‌قیمت می‌پوشد و غذاهای اشرافی می‌خورد، با این شیوه می‌خواهد طبقه، گروه اجتماعی یا خانوادگی خویش را به رخ دیگران بکشد و این شیوه، نمادی برای بیان مفاهیم دیگر به شمار می‌رود.

بر این اساس برخی اندیشمندان بر این باورند که سبک زندگی یکی از مهم‌ترین راهکارهای شناخت خودی از بیگانه است و سبب می‌شود افراد همسو و همفکر را از افراد غیرهمسو تشخیص دهیم. به‌ویژه در دوران پسامدرن که تکثرگرایی و یکسان‌گریزی از ویژگی‌های آن است و شخصیت آدم‌ها چندپاره، چهل‌تکه و برآمده از فرهنگ‌های گوناگون و گاه متضاد است (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۴)، مسئله سبک زندگی راهکاری در وحدت‌بخشی افراد جامعه به شمار می‌آید. از این رو، ماکس وبر معتقد است سبک زندگی ارزش‌ها و رسم‌های مشترکی است که به گروه احساس هویت جمعی می‌بخشد (توسلی، ۱۳۷۳: ۶۲).

تأثیر آموزه‌های دینی بر شکل‌گیری تمدن اسلامی

به نظر می‌رسد شکل‌گیری تمدن اسلامی در فرهنگ اسلامی به این صورت نبوده است که حضرت محمد ﷺ صنف‌های گوناگون فرهنگی را گرد آورد و برای هر گروه، جلسه‌ای جداگانه بگذارد و توصیه‌های خاصی متناسب با شغلشان ارائه دهد؛ برای مثال بگوید: روزهای دوشنبه اهل هنر بیایند تا با آن‌ها سخن گفته شود، یا این‌که روزهای سه‌شنبه صنعت‌گران بیایند و... البته وجود اصحاب سز و طرح سخنان گران‌بهای حکمی برای عده‌ای مخصوص در نزد پیشوایان دینی دلیل دیگری داشته و آن این است که این دسته از سخنان، برای توده مردم مناسب نبوده است و باید به افراد خاص گفته می‌شد. از این رو تا به

امروز عرفان، راهکاری خاص برای عده‌ای ویژه است و از عمومی شدن آن پرهیز می‌شود. اما در دیگر عرصه‌های زندگی، شیوه پیامبر اسلام ﷺ این چنین بوده است که ایشان در گام نخست تلاش کرد با تکیه بر معارف و مبانی اسلامی، در انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مسلمانان تحولی به وجود آورد و نخستین کاری که پیامبر در شکل‌دهی تمدن اسلامی به آن همت گمارد، این است که کوشید اندیشه، رفتار و احساس مسلمانان را تغییر دهد، به طوری که با این تحول، فرهنگ اسلامی بدون نظارت شخص پیامبر اسلام ﷺ به سمت فرم و اسلوبی ویژه رفت که به شکل‌گیری فرهنگ خاصی انجامید که گاه از آن به تمدن اسلامی تعبیر می‌شود. در واقع آموزه‌های اسلامی سبب جهت‌گیری به سمت وسویی شد که مسلمانان و یا به تعبیر عالمان دینی، متشرعه، هنر ویژه‌ای را برگزیدند؛ معماری خاصی را شکل دادند، در مناسبات و اقتصاد به سوی رفتار، خرید و فروش و تجارت خاصی حرکت کردند و در همه عناصر فرهنگ، جهت‌گیری ویژه‌ای پیدا کردند که این امر با سنجش تمدن اسلامی با تمدن مسیحی یا تمدن سکولار خود را بازمی‌نمایاند. برای مثال، مسلمانان در پاکی و نجاست، غذاهای حلال و حرام، تجارت درست و نادرست و به تعبیر دیگر در معاملات و اقتصاد جهت‌گیری ویژه‌ای دارند و بازار اسلامی با بازار غیراسلامی متفاوت است؛ یا این که هیچ‌گاه مسلمانان در هنر، به سمت هنر تصویری، شمایل‌نگاری و برهنه‌نگاری نرفتند، ولی به سمت هنرهای تزئینی گرایش داشتند؛ زیرا با مبانی دینی آنان سازگار بود. در بین هنرهای تجسمی، نمایشی، ادبی و موسیقایی، به سمت هنر ادبی گرایش بیشتری یافتند و دیگر هنرها را به اندازه‌ای که با موازین شرع ناسازگار نبود، پذیرفتند. از این رو حتی برخی از هنرهای تجسمی همچون نقاشی و نگارگری در ذیل هنر ادبی یا کتاب‌آرایی شکل گرفت. در واقع مسلمانان با پالوده شدن از اندیشه‌های پیش از اسلام و آراسته شدن به آموزه‌های اسلامی، خود می‌توانستند با تکیه بر علایق دینی، تکیه‌گاه‌های اسلامی و اندیشه‌های نبوی، هنر اسلامی را بدون آن که پیامبر اسلام در زمان شکل‌دهی آنان حضور داشته باشد، شکل دهند. در بسیاری از مسائل فقه نیز چنین است و فقها با تکیه بر عموماًت و سخنان پیشوایان دینی، به شکل‌دهی فرهنگ اسلامی در طول تاریخ همت گماشتند. در واقع نه عمر پیامبر اسلام ﷺ و نه وسعت مسائل انسانی و تمدنی متأخر از آن حضرت این امکان را به وجود می‌آورد تا رسول خدا ﷺ خود به طور مستقیم در این مسائل نظر دهند. در واقع پیامبر ﷺ جاده‌ای را صاف نمودند تا اندیشمندان دینی و توده مردم، خود با تکیه بر عموماًت و مبانی دینی، در عرصه‌های گوناگون اظهار نظر کنند. از این رو عالمان دینی در طول تاریخ اسلام، به ویژه در

فرهنگ شیعی - که به مقولهٔ اجتهاد و استخراج نظریات دینی در عرصه‌های گوناگون معتقد است - توانستند نگرش اسلامی را تبیین کنند. بنابراین می‌توان گفت منظور از هنر اسلامی، طب اسلامی، اقتصاد و مدیریت اسلامی و امثال آن، به این معنا نیست که در آموزه‌های دینی سخنانی مستقیم دربارهٔ این موضوعات باشد و دین دربارهٔ هر یک از علوم اولین و آخرین که در دوران جدید هر کدام از آن‌ها به ده‌ها علم و رشته تقسیم شده است، نظر مستقیم و مستوفی داده باشد؛ بلکه به این معناست که دین بستر و زمینه یا به تعبیر دیگر، تمدن و سبک زندگی اسلامی را آفرید، به طوری که مسلمانان در هر یک از عناصر و مؤلفه‌های تمدن و علم، سمت و سوی خاصی گرفتند و از دیگر تمدن‌ها متفاوت گشتند.

تئوری جنگ تمدن‌ها از دیدگاه هانتینگتون بدون آن که مطلوب یا برخوردار از مشروعیت باشد، حاکی از این واقعیت است که امروزه جوامع، اندیشمندان و متفکران پذیرفته‌اند که نمی‌توان از عنصر دین به عنوان جدی‌ترین عنصر تمدن و فرهنگ به راحتی گذشت و در واقع این مؤلفه‌های دینی است که رفتار، مشی، سیاست‌ها و الگوهای اجتماعی را تعیین می‌کنند و جوامع را تشکیل می‌دهند و نکتهٔ دارای اهمیت این است که نه تنها کشورهای شرقی - که همواره تمدنشان با مذهب و آیین‌های دینی گره خورده بود، به اصالت دین و اهمیت آن در زندگی وفادار هستند - بلکه حتی در جوامع غربی نیز - که پس از رنسانس، به جای آن که مذهب تعیین‌کنندهٔ هویت آنان باشد، مدرنیته و عناصر مدرنیته به آنان هویت واحد داده است - مذهب از عناصر مورد توجه است.

در دورهٔ قرون وسطی، به کشورهای غربی در برابر کشورهای اسلامی، کشورهای مسیحی گفته می‌شد؛ زیرا مذهب عنصر اصلی فرهنگ آنان بوده است و تنها پس از رنسانس است که به تعبیر ادوارد سعید، به سبب سیطره یافتن تفکر مدرنیته، به آنان کشورهای غربی اطلاق می‌گردد. با توجه به این بستر تاریخی و وضعیت جهان غرب و سرزمین‌های مسیحی، امروزه نظریه پردازان برای این باورند که حتی در جهان غرب نیز بازگشتی به سوی دین شده است و گویی مذهب هویت‌بخش جوامع گردیده است و با وجود این که در دورهٔ جدید، عناصر بسیاری در رفتار فردی و اجتماعی تأثیرگذار بوده و رفتار انسان‌ها تابع آن‌ها شده است، اما بازگشتی به سوی الگوهای برگرفته از مذهب، صورت پذیرفته است.

رابطهٔ سبک زندگی با فرهنگ و تمدن

چنان‌که اشاره شد، پس از رنسانس از همهٔ کشورهای غربی - با وجود داشتن اندیشه‌ها و مذاهب گوناگون - با عنوان غرب یاد شده است و به سبب اشتراک در عناصری چون رشد و

توسعه علمی، تکنولوژی، صنعت، فلسفه و دیگر عرصه‌های علمی و معرفتی، از ساختار و هویت مشترکی برخوردار شده‌اند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته یاد می‌شود و با این ویژگی از کشورهای شرقی متمایز می‌گردند.

امروزه اصطلاح غرب برای شرقیان، به معنای شناخت همه کشورهای است که فراتر از دین مشترکشان یعنی مسیحیت، به سبب تأثیرات و آثار رنسانس از جمله تکنولوژی، رشد و توسعه، علوم تجربی، صنعت و مدرنیسم، هویت مشخص و یکسانی دارند. از این رو در این اصطلاح، فراتر از مسیحیت به دیگر وجوه مشترک فکری، فرهنگی و سیاسی آن کشورها توجه می‌گردد و این کلمه، هم بر کشورهای اروپایی اطلاق می‌شود و هم کشورهای امریکایی و اقیانوسیه را دربر می‌گیرد. در واقع پس از رنسانس، عالم مسیحیت به مفهوم غرب تبدیل شد و دین به عنوان عامل وحدت بخش جای خود را به مفهومی داد که از آن به تمدن غرب تعبیر می‌شود و کلمه غرب از کاربردش در مفهومی جغرافیایی، به مفهومی فرهنگی تبدیل شد که عناصر خاصی را داراست.^۱ اما در برابر تمدن غرب هیچ‌گاه تمدن اسلامی، محوریت دین را در زندگی خود از دست نداد و به رغم این که بعد از رنسانس، سرزمین‌های اسلامی تا حدی تحت تأثیر تمدن غرب و مدرنیته قرار گرفتند، اما همچنان مهم‌ترین ممیزه و ویژگی‌ای که کشورهای شرقی را از یکدیگر تفکیک می‌کند، مذهب است؛ برای مثال، گفته می‌شود: کشورهای اسلامی. این امر نشان می‌دهد بزرگ‌ترین مؤلفه فکری مسلمانان بر پایه دین و سبک زندگی دینی آنان است.^۲

هر تمدن و فرهنگ از مجموعه عوامل تاریخی، جغرافیایی، زبان، تاریخ، ادبیات، مذهب، آداب و سنت و امثال آن‌ها تشکیل شده و سبک زندگی، زیرمجموعه فرهنگ و تمدن است که از مجموعه عوامل موجود در آن‌ها ارتزاق می‌کند، به طوری که گاه بعضی از این عوامل تمدنی در نسبت با سبک زندگی با یکدیگر همپوشانی پیدا می‌کنند؛ به طوری که ممکن است دو کشور

۱. اصلاح دینی پروتستان و ظهور امپراتوری عثمانی سبب تبدیل عالم مسیحیت به «غرب» شد. در قرون هفدهم و هجدهم، «غرب» عمدتاً عنوانی جغرافیایی بود و مترادف «اروپا» یا «باختر» به شمار می‌رفت. اصطلاح «اروپا» سابقه طولانی تری داشت و به یونانیان و رومیان باستان برمی‌گشت و رواج بس بیشتری داشت. تمدن غربی معیاری شد که با آن تمدن‌ها و فرهنگ‌های شرقی سنجیده می‌شدند. مقوله مفهومی «غرب» به مبارزه با مفهوم «شرق» برخاست. (سردار، ۱۳۸۶: ۷-۸)

۲. در این دوره تاریخی، بعضی از متفکران غربی بر این باور بودند که اگر می‌خواهیم با اندیشه‌های اسلامی مبارزه کنیم، باید به سستی و وهن کتاب مقدسشان - قرآن - بپردازیم و تناقضات و اشتباهات این کتاب را نشان دهیم. شورای وین به صراحت اعلام کرد که مسلمانان را با استدلال نمی‌توان اقناع کرد. از این رو تشکیل کرسی‌های شرق شناسی را در کشورهای اروپایی، امری ضروری خواندند.

که در جغرافیا، نژاد و حکومت با یکدیگر تفاوت دارند، به سبب اشتراک در مذهب، نژاد، زبان و... در بخشی از سبک و شیوه زندگی با یکدیگر وحدت داشته باشند. برای مثال، در همه کشورهای اسلامی با وجود تفاوت‌های مذکور، مذهب موجب وحدت در بخشی از شیوه و سبک زندگی می‌گردد و به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگ، تا حد زیادی افراد را به شیوه خاص رفتاری وفادار می‌سازد؛ زیرا در آموزه‌های مذهبی، نگرش، هنجار و ارزش جایگاه مهمی دارد و بخش اساسی سبک زندگی مسلمانان برگرفته از آن است. برای مثال، گرایش یکسان مسلمانان به اعمال دینی، عبادات، پاکی و نجاست، حلال و حرام، لباس، غذا و دیگر عناصر دینی، امری است که سبب می‌شود مسلمانان در همه دنیا، وحدت رفتاری داشته باشند و تا حدی از سبک زندگی یکسانی برخوردار گردند. بنابراین بخشی از سبک زندگی که برگرفته از دین است، در نزد پیروان آن دین مشترک است، اما بخشی دیگر از جمله لباس، آداب بومی و محلی، معماری، شهرسازی، عناصر منطقه‌ای و محیطی و... بر اساس شرایط محیطی و جغرافیایی می‌تواند متفاوت باشد.

رابطه میان سبک زندگی با شریعت و فقه

عناصر سبک زندگی دینی در جوامع اسلامی دربردارنده مهم‌ترین عناصر مذهبی و اجتماعی هستند که در آن‌ها جامعه مورد پیروی توده مردم قرار می‌گیرد. اگر در جامعه مذهبی سبک زندگی بر اساس عناصر دینی و مذهبی شکل گیرد، وجود عناصر ملی در این جامعه بر کلیت و تمامیت سبک زندگی دینی لطمه‌ای نخواهد زد و وجود عناصر کلان دینی، بر دیگر عناصر غیردینی و ملی سایه خواهد انداخت و بر آن‌ها حاکم خواهد بود.

سبک زندگی بر خلاف تصور برخی، با مفهوم آداب دینی مساوی نیست، بلکه سبک زندگی در جوامع مسلمان بر اثر عمل به آداب، اخلاق و اعتقادات دینی به دست می‌آید و در نتیجه عمل به آموزه‌های دینی حاصل می‌شود. در واقع در سبک زندگی دینی می‌خواهیم بدانیم که آحاد و طبقات متفاوت اجتماعی در یک جامعه مسلمان از جمله کارگران، مهندسان، پزشکان و دیگر صنوف مسلمان در موقعیت‌های گوناگون از جمله کار، تفریح، لباس، غذا، مناسبات و روابط اجتماعی و خانوادگی و امثال آن‌ها، چگونه عمل می‌کنند. بدیهی است سبک زندگی مسلمان بر اثر اعتنا و توجه به دین شکل می‌گیرد. امروزه اگر سبک زندگی مطرح است و گاه دیده می‌شود که مرز سبک زندگی ما با سبک زندگی غربی مشخص نیست، از آن روست که به سنت دینی به درستی عمل نمی‌شود و آن‌گاه که محور امور زندگی بر اساس دین و اعمال دینی نباشد، قطعاً سبک زندگی نیز شکل دینی به خود نخواهد نگرفت.

اگر در دوره جدید، مسلمانان، بیش از تأثیرپذیری از فرهنگ و آموزه‌های اسلامی، تحت سیطره دیگر فرهنگ‌ها باشند یا احیاناً تفکری سکولار داشته باشند و بر اساس سبک زندگی مدرن که خاستگاه آن در میان مردم اروپاست، رفتار کنند، آیا می‌توان رفتار و کنش آنان را از مصادیق سبک زندگی اسلامی دانست؟ آیا واقعاً رفتارها یا آثاری که به وسیله مسلمانان پدید می‌آید، با خلیقات و رفتارهای دیگر مذاهب یا دیگر سرزمین‌ها هیچ تفاوتی ندارد و به صرف مباح بودن و برخورداری از قلمرو حداقلی فقه، از عنوان اسلامی بودن برخوردار می‌گردد؟

به نظر می‌رسد تفاوت میان فقه با سبک زندگی این است که فقه قلمرو مجاز و مشروع دین را معین می‌سازد، اما لزوماً هرچه به این قلمرو مشروع و مباح تعلق دارد، برگرفته از روح آموزه‌های اسلامی نیست. برای مثال، فقه برخی از امور را مباح می‌داند و فقیه با تکیه بر فقه در پاسخ به کسی که از او می‌پرسد: آیا عمل جراحی کردن بینی برای زن مجاز است یا نه؟ در پاسخ می‌گوید: این کار مجاز است؛ یا این که کسی از فقیه می‌پرسد: آیا نقاشی کردن بر اساس سبک امپرسیونیسم یا سوررئالیسم مباح است یا خیر؟ باز فقیه در جواب می‌گوید: این کار مباح و مشروع است. اما در پاسخ به این پرسش که عمل جراحی بینی یا نقاشی بر اساس سبک‌های برآمده از سنت غربی، از مصادیق سبک زندگی اسلامی یا هنر اسلامی است، نمی‌توان نظر مثبت داد. در واقع قلمرو مجاز و مباح، گسترده‌تر از سبک زندگی مبتنی بر سنت و مبانی معرفتی اسلامی است و مبانی معرفتی اسلام نسبت به قلمرو فقهی، شرایط دیگری دارد.

قطعاً هر پدیده، زمانی می‌تواند اسلامی باشد یا از مصادیق سبک زندگی اسلامی به شمار رود که در معارف و سنت اسلامی ریشه داشته باشد. در واقع سبک زندگی اسلامی، آن بخش رفتارهایی است که افزون بر آن که نباید با فقه و شریعت مخالف باشد، باید از منظومه فکری، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مسلمانان برآید. بی‌تردید برای بی‌همتایی و منحصر به فرد بودن سبک زندگی اسلامی، نیازمند ویژگی‌های مشترک موجود در همه سرزمین‌های اسلامی یا بخشی از آن‌ها هستیم که بر مبانی و سنت یک پارچه مسلمانان متکی باشد. این ویژگی‌ها فراتر از زمان‌ها و مکان‌های گوناگون به هویت خاصی از فرهنگ اسلامی می‌انجامند. در واقع فقه در شناخت قلمرو و حدود رفتاری که به اسلام منتسب است و در تعریف نهادی، از سبک زندگی اسلامی به ما کمک می‌کند و سبب می‌شود از جنبه سلبی، قلمرو سبک زندگی اسلامی شناخته شود و آن چه را که از مصادیق آن نیست، بشناسیم؛ اما تنها با فقه نمی‌توان مصادیق ایجابی سبک زندگی اسلامی یا ویژگی‌های آن را شناخت. در واقع نمی‌توان گفت هرچه موافق فقه و شریعت اسلامی است، چون حلال است، لزوماً از سنت

اسلامی و سبک زندگی اسلامی است، هر چند می توان گفت هرچه با فقه مخالف است، حلال نیست و قطعاً از سبک زندگی اسلامی به دور است.

در واقع در تعریف سبک زندگی اسلامی نیازمند شاخص هایی هستیم تا مرز میان سبک زندگی اسلامی با سبک زندگی مسیحی یا سکولار را مشخص سازد، نه این که تنها منطقه مجاز رفتار و اعمال را برای ما بیان کند. قلمرو حلیت و جواز لزوماً به معنای اسلامی بودن نیست و عنوان اسلامی بودن تنها بر اموری صادق است که ویژگی ای از معرفت و اندیشه اسلامی در آن وجود داشته باشد. از این رو برای تعریف سبک زندگی اسلامی نمی توان تنها به آن بسنده کرد و افزون بر آن، به چیز دیگری هم نیاز داریم. در واقع سبک زندگی اسلامی اصطلاحی است که تنها بر بخشی از رفتارها و کنش ها صدق می کند، نه بر هر رفتار و اعمال مجاز؛ و فقه که عهده دار کشف مرزها و چارچوب های مجاز و حلال در فعالیت های انسان از متون دینی است، به تنهایی در صدد تحقق بخشی و تبیین اصول و روش های سبک زندگی اسلامی نیست و نسبت به سبک زندگی اسلامی و به وجود آمدن این دسته از اعمال، خنثی است. از این رو شاید مباحث فقهی در تبیین قلمرو شرعی سبک زندگی کمک کند، اما شکل گیری سبک زندگی اسلامی نیازمند کوشش اندیشمندان مسلمانی است که به توصیف مبانی اسلامی در رفتار و کنش مسلمانان بپردازند.

بنابراین اشتباه است که فکر کنیم سبک زندگی دینی بدین معناست که در جزئیات چگونه باید به آداب و احکام دینی عمل کرد؛ زیرا سبک زندگی با فقه و شریعت متفاوت است و به یک معنا نیستند. در واقع سبک زندگی بر اساس شریعت شکل می گیرد و در سبک زندگی، شریعت نقش دارد و ناگزیر بر اساس سبک زندگی تمدن شکل می گیرد؛ اما سبک زندگی دینی به این معناست که در هر موقعیت، باید چه روشی را به کار گرفت که دربردارنده آموزه ها و مبانی دینی باشد. در واقع احکام و آداب دینی یا شریعت به ما کمک می کند تا سبک و شیوه رفتار دینی و متناسب با آن موقعیت را به دست آوریم و سبب شکل گیری سبک زندگی اسلامی می گردد و بر اساس آن می توانیم شیوه زندگی را بسازیم و الگو و چگونگی رفتار انسان مسلمان را در موقعیت های گوناگون فردی - اجتماعی مشخص می کند.

برای مثال، اعمال عبادی همچون نمازهای پنج گانه در روز، وضعیت رفتارهای انسان را در موقعیت های روزانه مشخص می کند. همچنین روزه و حج در دو ماه از سال، بخشی از کنش و رفتار آنان را جهت می بخشد. شعائر دینی همچون محرم، ایام شهادت، ایام تولد و مناسبت های دینی نیز بخشی از الگوی رفتاری شیعیان را تعیین می کنند و بر سبک زندگی

آنان تأثیر می‌گذارد؛ به گونه‌ای که در سبک زندگی اسلامی، در ایام شهادت معصومان علیهم‌السلام ازدواج صورت نمی‌پذیرد، یا در ایام ولادت پیشوایان دینی، جشن و سرور و ازدواج صورت می‌گیرد و مسلمانان رفتار خود را با این مناسبت‌ها جهت می‌بخشند. مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اسلامی ← شریعت ← سبک زندگی اسلامی ← تمدن اسلامی

گفتمان دینی و سبک زندگی

هر فعالیتی در قالب تعاملات فرهنگی که به تبادل معنا بینجامد، در چارچوب گفتمان قابل بررسی است. به عبارت دیگر، در قدم نخست ارتباط با دیگران در حوزه زبان و سخن تجلی می‌کند و علایق، سلیقه‌ها و ابعاد فکری و شخصیتی خود را از طریق زبان انجام می‌دهیم؛ علاوه بر سخن، گاه می‌نویسیم، بحث می‌کنیم و حتی چه بسا ایده‌های خود را با هنر و ادبیات شامل سینما، تئاتر، هنرهای تجسمی، ادبی و موسیقایی و توسط ابزار و آلات مجسم می‌سازیم. همه شکل‌های ارتباط فرهنگی می‌توانند به عنوان گفتمان تلقی شوند، بدین معنا که دربرگیرنده انسان‌هایی است که به تبادل معانی درباره جهان پیرامون خود می‌پردازند. اصطلاح «گفتمان»^۱ از چند دهه پیش در علوم انسانی، هنر و ادبیات کاربرد وسیعی پیدا کرده است. تا پایان قرن نوزدهم این واژه به معنای نظام ارائه بحث درباره مسئله‌ای خاص به کار می‌رفت و محدوده آن تقریباً به نوشتار منحصر بود و تا حدودی به شیوه بیان مربوط می‌شد. اما در زبان‌شناسی جدید، بعد از فردینان دوسوسور، این واژه به معنای کاربرد فردی زبان یا فعلیت یافتن آن به کار رفت (برنز، ۱۳۷۳: ۸).

بر اساس سخن بعضی از اندیشمندان علوم اجتماعی، گفتمان به وسیله اعمال و رفتاریا همه عناصر فرهنگی - که گاه قوی‌تر از زبان هستند - به وجود می‌آید. بنابراین اگر علایق، اهداف و آرمان‌ها در حوزه رفتار، سبک زندگی و همه عناصر فرهنگی مسلمانان مشخص نشود و به سبک زندگی دینی تبدیل نگردد، آن اهداف و آرمان‌ها، ماندگار و اثرگذار نخواهند بود؛ چه بسا گاه ممکن است جنبه زبانی و ادعای شفاهی در بیان افکار و اعتقادات در جامعه شدیدتر از جنبه رفتاری باشد. طبیعی است در جامعه‌ای که معماری، شهرسازی، پوشش، مناسبات، هم‌زیستی و دیگر عناصر فرهنگ متأثر از افکار و اعتقادات نباشد، بیان زبانی نوعی تظاهر و ریا تلقی می‌گردد و تنها اکتفا کردن به شعار و زبان و استفاده نکردن از هنر، ادبیات، معماری، شهرسازی، نوعی نقیصه به شمار می‌آید.

1. Discourse

البته به نظر می‌رسد حتی با وجود قرابت‌ها و همسانی‌های فرهنگی در دهه‌های اخیر از منظر رفتاری، گفتاری و پوششی در میان جوانان مسلمان با جوانان اروپایی که محصول جهانی شدن و عصر ارتباطات است، باز با دو الگو از زندگی میان جوان مسلمان و جوان اروپایی روبه‌رو هستیم و این تفاوت را میان سبک زندگی آن‌ها حس می‌کنیم و هر قدر جوانان در فرهنگ دینی از سنت تاریخی و اسلامی خود فاصله گرفته یا به سنت مدرن نزدیک شده باشند، باز تفاوت‌های بسیاری میان شخصیت آنان با شخصیت جوانان در دیگر فرهنگ‌ها به چشم می‌خورد و شباهت‌ها نمی‌تواند دلیل بر یکسان بودن همه عناصر شخصیتی باشد. از این رو شایسته است اهالی فرهنگ در خلق هر نوع اثر فرهنگی، این تفاوت‌ها و تمایزها را در همه نمادها، رموزها و عناصر پیرامونی اثر خود مورد توجه قرار دهند و به این امر التفات داشته باشند که سبک زندگی اسلامی با سبک زندگی اروپایی متفاوت است. برای مثال، کسی که در جامعه اسلامی یا در یک جامعه هندو زندگی می‌کند، آموزه‌های مذهب خاص او بخشی از رفتارها و مناسبات اجتماعی او را شکل می‌دهند، به طوری که نمی‌تواند از خط قرمز این امور عبور کند و اگر هم بخواهد مدل و الگویی را طراحی کند، باید به آن‌ها توجه نماید و سازگاری میان الگو و طرح خود با مذهب، سنت و دیگر ویژگی‌های فرهنگی خویش را ایجاد کند.

سبک زندگی شیعی و مهدوی

در دوران جدید، برخی از اندیشمندان و اهالی فرهنگ، به نقد دوران مدرنیته و عناصر فکری آن همچون سکولاریسم، فردگرایی، علم‌گرایی افراطی، عقل‌گرایی افراطی و دیگر مبانی آن می‌پردازند. با این حال بعضی از مخاطبانشان گاه به اشتباه چنین تصور می‌کنند که نقد مدرنیته و دنیویت حاصل از آن، به معنای بازگشت به زمان گذشته و دوران تاریخی پیش از عصر مدرن است و تصور می‌کنند اگر در یک رویکرد سلفی، به زمان گذشته برگردند به آرامش خواهند رسید. در برابر این تلقی، نگرشی دیگر مبتنی بر این اندیشه است که تضاد و کُنتراست میان مدرنیته و سنت به معنای تضاد دو زمان نیست، بلکه تضاد میان محتوای این دو دوران است. در واقع از این منظر در برابر مدرنیته، زمان گذشته وجود ندارد یا به عبارت دیگر سنت به معنای گذشته نیست، بلکه به معنای دورانی است که در آن عناصر و مبانی فرهنگی برگرفته از ادیان و سنت‌های دینی است، به طوری که در عرصه‌های گوناگون فرهنگی از جمله معماری، شهرسازی، نجوم، علم، ادبیات، هنرهای تجسمی، مناسبات انسانی و اجتماعی و... ریشه‌های دین و مؤلفه‌های برگرفته از آن دیده می‌شود. از این رو می‌توان گفت که

هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مدرنیته در برابر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دوران سنت قرار دارد و هر یک از این دو دوره، دارای عناصر متفاوت فرهنگی هستند که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ به طوری که می‌توان از نظر زمانی در دوران مدرنیته زندگی کرد، اما از جنبه‌ی ویژگی‌ها، دوران سنت را که به معنای احیای عناصر دینی است، احیا کرد. بنابراین برای عبور از دوران مدرنیته نیاز نیست که از جهت زمانی گذشته‌گرا بود، بلکه می‌توان به زمان حال وفادار ماند، اما شیوه و سبک زندگی سنتی به معنای سنت دین را بازآفرینی کرد.

سزاوار است همان‌طور که روایت ما شرقیان از زندگی، برآمده از شیوه و سبک زندگی، شرقی و اسلامی است و با روایت یک انسان غربی متفاوت است، در سبک زندگی و فرهنگ نیز الگویی از روایت اسلامی به تصویر کشیده شود. انسان‌ها در ضمن تعلیم و تربیت، بسیاری از الگوهای رفتاری خود را از محیط یاد می‌گیرند، به طوری که چه بسا پس از چند دهه، بتوان نسلی را تربیت نمود که بسیاری از قالب‌ها، علایق و سلیقه‌های خویش را از تمدن اسلامی و الگوهای شیعی اقتباس کند و چه بسا بدون آن‌که بدانند، ناخودآگاه رفتارهایی متناسب با تفکر شیعی را در خود نهادینه کند.

مسلمانان و حتی دیگر تمدن‌های شرقی همچون شبه‌قاره هند، تمدن چین و ژاپن و... در پاسخ به نیازها و پرسش‌های خود از تاریخ دیرینه فلسفی، کلامی و زیستی برخوردار هستند و می‌توانند جدای از نظام فلسفی غرب به پرسش‌های خود پاسخ دهند. امروزه در جامعه ما بسیاری از اندیشمندان در پاسخ به پرسش‌های فکری و عقلانی می‌کوشند با تکیه بر فلسفه‌های تحلیلی و قاره‌ای به این پرسش‌ها پاسخ دهند و گویی این امر برای فیلسوفان و متفکران علوم اجتماعی در سده‌های پس از رنسانس عادت شده است که نسبت به پرسش‌های کلامی، اعتقادی و شیوه زندگی با تکیه بر اندیشه‌های کانتی، هگلی، هایدگری و... پاسخ‌گو باشند، در حالی که تاریخ و پیشینه فرهنگ فکری و فلسفی مسلمانان اقتضا می‌کند با تکیه بر نظام فکری و اعتقادی خود به مسائل زندگی پاسخ دهند و این امری اجتناب‌ناپذیر است که هر جامعه‌ای بر اساس فرهنگ و تمدن خود می‌زید و پاسخ و واکنش‌های او منطبق بر تاریخ زندگی سرزمین خود است. از این رو گرایش کورکورانه، نه داد و ستد علمی و فرهنگی، امری نامطلوب و گاه ناممکن به شمار می‌رود.

بی‌تردید مؤمنان و دین‌داران در جهان اسلام و همه کشورهای شرقی و وفادار به تمدن‌های دینی بعد از رنسانس و شکل‌گیری مدرنیته، با مؤلفه دیگری در سبک زندگی مواجه بوده‌اند که

آن تمدن سکولار غرب است و این عنصر در کنار سنت اسلامی بر کنش مسلمانان اثر گذارده و گاه گسست فرهنگی و دور شدن از فرهنگ خودی را به ارمغان آورده است. اما در دهه‌های اخیر، بازگشت به هویت اسلامی در سرزمین‌های اسلامی، گرایش به سنت‌های دینی را افزایش داده است و نوعی همگرایی و بازگشت به خویشتن را در سنت اسلامی در همه کشورهای اسلامی کم و بیش شاهد هستیم.

از جمله وظایف اندیشمندان در جامعه دینی به ویژه در عصر جدید، طرح و تبیین نظری الگوهای زندگی است، به این معنا که باید درباره چگونگی تربیت کودکان و نوجوانان، شیوه شهرسازی و معماری، مناسبات خانوادگی، اجتماعی و سازمانی، ویژگی‌های فردی و جمعی و دیگر ساحت‌های زندگی بیندیشند و الگوهای درست زندگی را که مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است، برای جامعه طرح کنند. از سوی دیگر، افزون بر طرح تئوریک و نظری از جانب اندیشمندان و عالمان دینی، نیازمند آن هستیم که نهادها و سازمان‌هایی متولی باشند تا به اجرای طرح‌ها و الگوهای نظری زندگی بپردازند که این بخش از فعالیت‌ها تنها در جوامعی قابلیت اجرای کامل دارد که دارای حکومت دینی و حاکمانی دغدغه‌مند نسبت به امور اعتقادی باشند؛ چنان‌که در جوامع امروز که بسیاری از حاکمان کشورهای اسلامی سکولار هستند و چه در مقام نظری یا در مقام عمل عرصه دین و اخلاق را از عرصه سیاست و حکومت جدا می‌دانند، طبعاً کشوری همچون ایران که برخلاف این تفکر می‌اندیشد، از فرصتی استثنایی و منحصر به فرد برخوردار است؛ زیرا شاید کمتر کشوری همچون ایران باشد که حاکمان و آنان که در عرصه عملیاتی کردن تئوری‌ها هستند، ارتباطی تنگاتنگ با اندیشمندان داشته و دست نیاز به سوی آنان دراز کنند تا به طرح مدل‌ها و الگوهای نظری بپردازند. از این رو می‌توان گفت ایران فرصت و شرایط خوبی دارد تا بتواند در آن به تربیت نسل‌هایی از انسان بپردازد که در آینده می‌توانند با الگو و سبک زندگی دینی به حیات خود ادامه دهند؛ چنان‌که امروزه در برخی کشورهای توسعه یافته می‌بینیم فرزندان پس از تولد در محیط‌هایی که برای آنان آماده شده است و نحوه زیست مشخصی را برایشان تعیین می‌کنند، تربیت می‌شوند و بسیاری از گرایش‌ها، علایق، هنجارها و ارزش‌های خود را ناخودآگاه از الگوهای برمی‌گیرند که دیگران برای آنان تهیه کرده‌اند. در جامعه شیعی ایران می‌توان توقع داشت که متفکران به طرح سبک زندگی شیعی در عرصه‌های گوناگون فرهنگ بپردازند، به طوری که پس از بیست سال می‌توان تصور کرد که فرزندان این جامعه و نسل آینده - که نیمی از جمعیت دو دهه بعد را تشکیل می‌دهند - بر اساس آن الگو تربیت شوند.

امروزه در عصر غیبت امام مهدی علیه السلام باید به دنبال الگویی از سبک زندگی شیعی بود که مبتنی بر باورداشت به مسئله انتظار و بازگشت امام باشد. شیعه در عصر غیبت با یکی از جدی‌ترین مفاهیم حیات طولانی تاریخ امامت، یعنی مهدویت و غیبت گره خورده است و دو مفهوم مهدویت و غیبت، با مفهوم سوم، یعنی انتظار ارتباط تنگاتنگ دارد؛ به گونه‌ای که این سه مفهوم سبک فکر و زندگی شیعه را تبیین کرده است. اعتقاد به حقانیت و مشروعیت امام مهدی علیه السلام و انتظار بر شکل‌گیری جامعه توحیدی - که مبتنی بر حاکمیت ایشان است - تنها عامل مشروعیت بخشی به همه جریان‌های فکری و اجتماعی در عصر غیبت است و این امر نخستین اصل و مبنای فکری شیعه در ارائه سبک زندگی شیعی است. بنابراین با استخراج عناصر اصلی ایده مهدویت و پرورش الگوهایی مبتنی بر این اندیشه، می‌توان نحوه زیست شیعیان را تعیین کرد و نسلی را پرورش داد که اعتقاد به امامت و مهدویت از مؤلفه‌های اساسی فکر اوست و نه تنها در شعائر و مناسبات، بلکه در اهداف و آرمان‌های خود به سوی امام معصوم توجه و گرایش دارد و جهت زندگی خویش را به سمت انسان کامل معطوف می‌سازد.

از جمله الگوها و سبک زندگی متأثر از مهدویت، در سلوک عرفانی عارفان است، به طوری که از جمله عناصر اصلی و تربیتی عارفان - که شاگردان و سالکان را همواره به سمت آن توجه می‌دهند - مسئله انسان کامل و اعتقاد به حضور امام مهدی علیه السلام است. آنان بر این باورند که حتی استادان سلوک، معرفت و مشروعیت هدایت‌گری خود را از امام معصوم می‌گیرند و معتقدند حتی اگر استادان سلوک دارای ولایت قمریه باشند، امام مهدی علیه السلام دارای ولایت شمسیه است، به طوری که استاد را جانشین او می‌دانند. این امر سبب می‌شود که سالکان عارف همیشه در اعمال و رفتار خود و در سلوک و مشی زندگی خویش متوجه حضرت ولی عصر علیه السلام باشند و از ایشان در مسیر رفع رذایل و به دست آوردن صفات اخلاقی مدد جویند، به طوری که این امر نوع سلوک خاصی را در زندگی آنان دامن می‌زند و آنان را همواره متوجه امام مهدی علیه السلام می‌سازد.

نتیجه

با پذیرش این نکته که تفکر مذهبی سبب شکل‌گیری بینش‌ها و گرایش‌هاست، می‌توان انتظار داشت در جوامع شیعی سبک زندگی شیعی شکل گیرد. با محوریت یافتن آموزه‌های شیعی در عرصه اعتقادات، اخلاقیات و آداب دینی می‌توان به دنبال شکل‌دهی شیوه خاصی

در زندگی جوامع شیعی بود که تا حدی متمایز از سبک زندگی غیرشیعی است. همان طور که بچه باید به مدرسه عادت کند، یا این که باید روش درست زندگی کردن را در سال های نخست زندگی به کودکان آموخت و شخصیت آنان در سال های نخستین زندگی شکل می گیرد، می توان بسیاری از الگوهای درست شیعی را در جامعه نهادینه کرد.

شایسته است محوریت امام و مهدویت نه تنها صرفاً در شیوه و سبک زندگی عرفا، بلکه در زندگی همه شیعیان مورد توجه قرار گیرد و به دنبال ارائه طرح هایی تربیتی در عرصه های گوناگون فرهنگ باشیم که همه از عهده این وظیفه برآیند. در واقع باید به دنبال طرح الگوهایی با تکیه بر اخلاق منتظرانه بود که محوریت زندگی در عصر غیبت بر شخصیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و غیبت او باشد.

منابع

- برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران، انتشارات نسل قلم، ۱۳۷۳ش.
- توسلی، غلام عباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت، چاپ چهارم، ۱۳۷۳ش.
- سردار، ضیاءالدین، شرق‌شناسی، ترجمه: محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶ش.
- شایگان، داریوش، افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران، نشر فرزانه، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

بررسی تفسیر اهل سنت از آیه ارتداد و ارتباط آن با امام مهدی علیه السلام

حامد دژآباد*

چکیده

آیه ارتداد (مائده: ۵۴) در نظر برخی مفسران اهل سنت، در مبحث خلافت جایگاهی ویژه دارد و یکی از مستندات اصلی آنان در اثبات خلافت ابوبکر و دیگر خلفاست، تا جایی که فخر رازی این آیه شریفه را قوی ترین دلیل بر صحت امامت و خلافت ابوبکر می داند. او با همین پیش فرض دلالت آیه بعد - یعنی آیه ولایت - را بر امامت حضرت علی علیه السلام باطل اعلام می کند. اما از دیدگاه شیعه این آیه شریفه با ابوبکر و مبارزه او با اهل رده ارتباطی ندارد و اوصاف ذکر شده در آیه بر او و اصحابش تطبیق نمی کند. این آیه، مفهومی کلی و جامع را بیان می کند که امام علی و امام مهدی علیه السلام به همراه اصحابشان مصداق های کامل آن هستند.

واژگان کلیدی

امام مهدی علیه السلام، اهل رده، ابوبکر، اهل سنت، شیعه.

یکی از آیاتی که برای اثبات خلافت ابوبکر مورد استناد اهل سنت قرار گرفته است، آیه ۵۴ از سوره مبارکه مائده است. در این آیه شریفه، خداوند متعال خطاب به اهل ایمان می فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حُبُّهُمْ وَحُبُّونَهُ أُذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛ (مائده: ۵۴)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می کنند و از سرزنش هیچ ملامت‌گری نمی ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می دهد، و خدا گشایش گرداناست.

برخی از مفسران و علمای اهل سنت با دلایلی سعی کرده اند تا صحت خلافت ابوبکر را از این آیه شریفه اثبات کنند.

فخر رازی در تفسیر خود در این باره می نویسد:

المقام الثالث في هذه الآية: وهو أن ادعى دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۷۹)

ابن حجر مکی نیز که - برخلاف جمهور اهل سنت - قائل به وجود نص جلی و ظاهر برای خلافت ابوبکر است^۱ در کتاب الصواعق المحرقة ذیل عنوان «الفصل الثالث فی النصوص السمعية الدالة علی خلافته ﷺ من القرآن والسنة» می نویسد:

أما النصوص القرآنية فمنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...﴾ (هیثمی کوفی، ۱۹۹۷: ج ۱، ۴۵)

برخی از مفسران اهل سنت پا را از این هم فراتر نهاده و افزون بر این ادعا، مدعی دلالت این آیه بر صحت و تثبیت امامت و خلافت عمر، عثمان و حضرت علی علیه السلام نیز شده اند. قرطبی در این باره می نویسد:

۱. ابن حجر هیثمی در «الفصل الرابع فی بیان أن النبی هل نص علی خلافة أبي بكر ﷺ» در این باره می نویسد: اعلم أنهم اختلفوا فی ذلك ومن تأمل الأحادیث التي قدمناها علم من أكثرها أنه نص عليها نصاً ظاهراً وعلى ذلك جماعة من المحققين وهو الحق وقال جمهور أهل السنة والمعتزلة والخوارج لم ينص على أحد (هیثمی کوفی، ۱۹۹۷: ج ۱، ۶۹).

فدل بهذا على تشييت إمامة أبي بكر و عمرو و عثمان و علي - رضی الله عنهم - . (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۲۰)

جصاص و کیهراسی نیز که قبل از قرطبی این ادعا را بیان کرده بودند، دلالت آیه محل بحث در اثبات خلافت ابوبکر را با آیه «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ» مشابه دانسته و می نویسد:

وفي الآية دلالة على صحة إمامة أبي بكر و عمرو و عثمان و علي - رضی الله عنهم - ... و نظير ذلك أيضاً في دلالة على صحة إمامة أبي بكر قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُنْدُ عَوْنٍ إِلَى قَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا». (جصاص، ۱۴۰۵: ج ۴، ۱۰۱؛ کیهراسی، ۱۴۰۵: ج ۳، ۸۳)

گفتنی است فخر رازی این آیه شریفه را از قوی ترین دلایل بر صحت امامت و خلافت ابوبکر می داند و با همین پیش فرض، دلالت آیه بعد (آیه ولایت) بر امامت حضرت علی عليه السلام را باطل اعلام می کند.^۱

اکنون دیدگاه اهل سنت و ادله آنان در اثبات مدعی خود را به تفصیل ذکر می کنیم، سپس به دیدگاه شیعه و نقد و بررسی ادله اهل سنت می پردازیم.

دیدگاه اهل سنت

پیش از بیان دیدگاه اهل سنت، گفتنی است اختلاف در تعیین مصداق «قوم» در عبارت «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ» منشأ بروز نظریات متعدد شده است، به طوری که تعیین صحیح مصداق «قوم»، همه اختلاف ها را از میان برداشته و به وحدت نظر در بین مفسران خواهد انجامید. از این رو مفسران اهل سنت کوشیده اند بر اساس روایات و اقوال صحابه و تابعین یا تحلیل درونی از دلالت آیات، به تعیین مصداق «قوم» دست یابند تا از این راه مدعی خود را که همان اثبات امامت و خلافت ابوبکر است مطرح کنند. بنابراین اهل سنت در تفسیر این آیات بر دو حوزه و محور مرتبط با یکدیگر تکیه کرده اند. این دو حوزه عبارتند از: ۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین، ۲. تحلیل درونی از دلالت آیات.

الف) استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

اهل سنت بر مبنای برخی از روایات و اقوال بعضی از صحابه و تابعین، مصداق «قوم» را

۱. وی در دلیل چهارم در نقد آیه ولایت می نویسد: الحجة الرابعة: أنا قد بيّنا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهي قوله: «يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا» [مانده: ۵۴] إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة إمامة أبي بكر، فلو دلت هذه الآية [مانده: ۵۵] على صحة إمامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين، و ذلك باطل، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على أن علياً هو الإمام بعد الرسول (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۸۵).

ابوبکر و اصحاب او می‌دانند که بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند.

در تفاسیر نقلی اهل سنت، این نظر به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج نسبت داده شده است (نک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۶، ۱۸۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۹۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۴، ۱۱۶۰).

اما آن چه در این باره جلب نظر می‌کند، استناد این نظر به حضرت علی علیه السلام است (نک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۶، ۱۸۳).

ب) تحلیل درونی از دلالت آیات

دیگر ادله‌ای که اهل سنت برای اثبات مدعای خود به آن تکیه می‌کنند، استناد به فرازهایی از آیات محل بحث است. آنان می‌کوشند تعابیر موجود در این آیات را بر ابوبکر تطبیق دهند. فخر رازی که بیش از همه در این باره تلاش کرده، معتقد است متصف بودن ابوبکر به این اوصاف، دلیل بر صحت امامت و خلافت اوست:

لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لا ثقة به. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۸۰)

فرازها و تعابیر مورد استناد آنان عبارتند از:

یکم. «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ»

فخر رازی که با تقریری خاص بیش از همه سعی در اثبات خلافت ابوبکر دارد، در تفسیر خود برای اثبات این مطلب که مراد از این آیه و تعبیر «قوم» رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیست، بلکه این تعبیر و آیه محل بحث، به ابوبکر و پیکار او با مرتدان اختصاص دارد، به فراز «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ» استناد می‌کند و می‌گوید:

چون این تعبیر برای استقبال و آینده است، پس این قومی که خداوند از آن سخن به میان آورده، نباید وقت نزول این خطاب موجود باشند. افزون بر این، رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم با مرتدان هرگز محاربه نکرد^۱. (نک: همو: ۳۷۹)

۱. فخر رازی در این جا کوشیده است از طریق سلب و نفی دیگران، به نتیجه مورد نظر خود برسد. از این رو تلاش کرده است با دلایلی، ابتدا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و سپس حضرت علی علیه السلام و بعد یمنی‌ها را از مصادیق «قوم» خارج کند تا آیه را به ابوبکر اختصاص دهد. وی می‌نویسد: أنا ندعی أن هذه الآية يجب أن يقال: إنها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان: الأول: أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول صلی الله علیه و آله و سلم لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين، ولأنه تعالى قال: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ» وهذا للاستقبال لا للحال، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب... ولا يمكن أيضاً أن يكون المراد هو

دوم. «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»

دومین فرازی که اهل سنت در حوزه تحلیل درونی برای اثبات مدعی خود بدان استناد می‌کنند، تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» است. در آیه محل بحث، قومی که در آینده خواهند آمد به چند وصف توصیف شده‌اند که اولین این اوصاف^۱ همین تعبیر است. فخر رازی پس از تلاش برای اثبات اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات این موضوع که مصداق «قوم» ابوبکر است، اوصاف موجود در این آیه را بر ابوبکر تطبیق داده و ادعا می‌کند که تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بر ظالم نبودن ابوبکر دلالت دارد و ظالم نبودن نیز بر این که امامت و خلافت او حق و صحیح است دلالت می‌کند. وی در اولین تطبیق خود چنین می‌نویسد:

أنا ندعى دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول: إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات: أولها: أنه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» وصف لأبي بكر، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالماً، وذلك يدل على أنه كان محققاً في إمامته. (همو: ۳۸۰)

او همچنین برای تطبیق این وصف بر ابوبکر در تأیید مدعی خود به دو حدیث استناد می‌کند و می‌نویسد:

قال عليه الصلاة والسلام: إن الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة. وقال: ما صب الله شيئاً في صدرى إلا وصبه في صدر أبي بكر. وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. (همو: ۳۸۱)

سوم. «إِذْ لَقِيَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ آعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»

فخر رازی این وصف را نیز بر ابوبکر تطبیق داده و کسی را جز او لایق آن نمی‌داند و در تأیید آن به روایت نبوی استناد می‌کند و مدعی می‌شود که این روایت مستفیض است. وی می‌نویسد:

وثانيتها: قوله «إِذْ لَقِيَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ آعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» وهو صفة أبي بكر أيضاً الدليل الذي ذكرناه، ويؤكد ما روى في الخبر المستفيض أنه - عليه الصلاة والسلام - قال:

على عليه السلام لأن علياً لم يتفق له قتال مع أهل الردة... ولا يمكن أيضاً أن يقال: إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس، لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۷۹).

۱. بعضی از مفسران اهل سنت همچون قرطبی در تفسیر خود می‌نویسند: معلوم آن من کانت فيه هذه الصفات فهو ولي الله تعالى (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۲۰؛ جصاص، ۱۴۰۵: ج ۴، ۱۰۱؛ کبیراسی، ۱۴۰۵: ج ۳، ۸۳).

ارحم أمتي بأمتي أبوبكر. فكان موصوفاً بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدّة مع الكفار. (همو: ٣٨٠)

او در تأيید مدعی خود علاوه بر استناد به روایت مذکور، به دفاع ابوبکر از رسول خدا ﷺ در اوایل بعثت در حالی که رسول الله ﷺ در غایت ضعف بود، و نیز به مبارزه او با محاربین و اهل رده در زمان خلافتش اشاره می کند تا او را مصداق فراز فوق قرار دهد (همو)¹. ابن جزی غرناطی نیز می نویسد:

أن الصفات التي وصف بها هؤلاء القوم هي أوصاف أبي بكر، ألا ترى قوله: ﴿أَذَلَّتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّتْ عَلَيَّ الْكَافِرِينَ﴾، وكان أبوبكر ضعيفاً في نفسه قوياً في الله. (غرناطی، ١٤١٦: ج ١، ٢٣٦)

چهارم. ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾

فخر رازی که اوصاف پیشین را خاص ابوبکر می داند، در این جا مدعی است که این وصف بین ابوبکر و حضرت علی عليه السلام مشترک است؛ اما با مقایسه ای نادرست، بهره ابوبکر را به دلیل تقدم زمانی و نیز به سبب این که جهاد او در زمان ضعف اسلام بود، اکمل و افضل می داند و می نویسد:

وثالثها: قوله: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ فهذا مشترك فيه بين أبي بكر و علي، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث، وهناك الإسلام كان في غاية الضعف، والكفر كان في غاية القوة، وكان يجهد الكفار بمقدار قدرته، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه، وأما علي عليه السلام فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد، وفي ذلك الوقت كان الإسلام قوياً وكانت العساكر مجتمعمة، فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين: الأول: أنه كان متقدماً عليه في الزمان، فكان أفضل لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ [حديد: ١٠] والثاني: أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول ﷺ و جهاد علي كان في وقت القوة. (رازی، ١٤٢٠: ج ١٢، ٣٨٠)

ابن جزی غرناطی تعبیر ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ را اشاره به مقاومت و نترسیدن ابوبکر در

١. وی می نویسد: ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول ﷺ في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - وكيف كان يلزمه و يخدمه، و ما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار و شياطينهم، و في آخر الأمر أعنى وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد، و أصر على أنه لا يد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده، حتى جاء أكابر الصحابة و تضرعوا إليه و منعه من الذهاب، ثم لما بلغ بعث العسكر إليهم انهزموا و جعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الإسلام، فكان قوله: ﴿أَذَلَّتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّتْ عَلَيَّ الْكَافِرِينَ﴾ لا يليق إلا به (رازی، ١٤٢٠: ج ١٢، ٣٨٠).

برابر صحابه‌ای که او را از رفتن به میدان مبارزه با مرتدّان منع می‌کردند می‌دان (نک: غرناطی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۳۶). سورآبادی نیز در سخنانی مشابه می‌نویسد:

﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾: و نترسند از سرزنش سرزنش کننده‌ای. و آن ابوبکر صدیق بود که قصد قتال مانعان زکات کرد. گروهی از یاران او را بر آن همی ملامت کردند که ایشان شهادت‌گویانند بوبکر از آن نه‌اندیشید ایشان را به قهر در اسلام و شریعت آورد. (سورآبادی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۷۵)

پنجم. ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾

فخررازی با استناد به فرازی دیگر از آیه محل بحث، آن را با آیه ۲۲ سوره نور تأکید کرده و با ادعای تطبیق همه صفات مذکور در آن آیه بر ابوبکر، حکم به صحت امامت و خلافت او می‌دهد. وی می‌نویسد:

رابعها: قوله ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ وهذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ﴾ [نور: ۲۲] وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر، ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أننا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون لأبي بكر، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة إمامته، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۸۰)

ارزیابی دیدگاه اهل سنت

از دیدگاه مفسران و متکلمان شیعه، این آیه شریفه هرگز بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه درباره ابوبکر نیست. از آن جا که اهل سنت در تفسیر این آیات بردو حوزه و ساحت یعنی «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی از دلالت آیات» تکیه کرده‌اند، در پاسخ به آنان به تفکیک و به ترتیب، مستندات و ادله‌شان را نقد و بررسی می‌کنیم.

الف) بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

چنان‌که گفته شد، اهل سنت بر مبنای برخی روایات و اقوال بعضی از صحابه و تابعین (حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج)، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می‌دانند که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند. اما این نظر تنها نظر در این باره نیست و در تفاسیر اهل سنت، اقوال دیگری نیز وجود دارد. ابوحنیفان اندلسی در تفسیر خود به نه قول در این باره اشاره کرده است. وی می‌نویسد:

وفى القوم الذين يأتى الله بهم: أبوبكر وأصحابه، أو أبوبكر وعمر وأصحابهما، أو قوم أبى موسى، أو أهل اليمن ألفان من البحر وخمسة آلاف من كندة و بجيلة، وثلاثة آلاف من أخلاط الناس جاهدوا أيام القادسية أيام عمر. أو الأنصار، أو هم المهاجرون، أو أحياء من اليمن من كندة و بجيلة وأشجع لم يكونوا وقت النزول قاتل بهم أبوبكر فى الردة، أو القربى، أو على بن أبى طالب قاتل الخوارج أقوال تسعة. (اندلسى، ۱۴۲۰: ج ۴، ۲۹۷)

ابن جوزى نیز شش قول را آورده است. او می گوید:

وفى المراد بهؤلاء القوم ستة أقوال: أحدها: أبوبكر الصديق وأصحابه الذين قاتلوا أهل الردة...، والثانى: أبوبكر، وعمر، والثالث: أنهم قوم أبى موسى الأشعرى، والرابع: أنهم أهل اليمن، والخامس: أنهم الأنصار، والسادس: المهاجرون والأنصار. (ابن جوزى، ۱۴۲۲: ج ۱، ۵۵۹)

از آن چه تا کنون گفته شد، چند نکته روشن می شود:

الف) با وجود این همه تشتت آرا و اختلاف اقوال که در تفاسیر اهل سنت به وضوح نمایان است، نادرستی و ضعف استدلال برخی مفسران آنان - به ویژه فخر رازی - که می کوشند بر چنین مبنای سست و ضعیفی، خلافت و امامت ابوبکر را اثبات کنند آشکار می شود. موضوع مهمی همچون خلافت و جانشینی رسول الله ﷺ و تعیین مصداق آن با چنین مبنای سست و ضعیفی چگونه اثبات می شود؟ تعصبات بی جا و پیش فرض های نادرست مانع از درک درست حقیقت است و کار را به جایی می رساند که با این همه اختلاف اقوال و تشتت آرا - و ضعف های دیگری که در ادامه بیان خواهد شد - سعی در اثبات این موضوع مهم و تحمیل نظر خود بر قرآن کریم را دارند که در کلام ابن حجر هیثمی ملاحظه کردید (نک: هیثمی کوفی: ۱۹۹۷: ج ۱، ۴۵).

ب) افزون بر تعارض و تشتت آرا، روایات مستند به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج - که همگی از تابعین هستند - مقطوعه^۱ و ضعیفند و اقوال آنان نمی تواند حجت و ملاک قرار گیرد. علاوه بر این حسن، قتاده و ابن جریج همگی به تدلیس متهمند (نک: ذهبی، بی تا: ج ۱، ۴۶۰).

ج) روایتی که به نقل از حضرت علی عليه السلام در این باره در منابع اهل سنت دیده می شود، ضعیف و استنادناپذیر است. ضعیف و غیرمعتبر بودن این روایت از دو جهت است:

۱. این روایت از بعد سندى ضعیف است. سندى که طبرى در این باره ذکر کرده

۱. المقطوع وهو المروى عن التابعين قولاً لهم أو فعلاً (عاملى، ۱۴۱۰: ج ۱، ۹۲).

چنین است:

حدثني المثنى، قال: ثنا إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن هشام، قال: أخبرنا سيف بن عمر، عن أبي روق، عن الضحاک، عن أبي أيوب، عن علي عليه السلام. (طبري، ۱۴۱۲: ج ۶، ۱۸۳)

در این سند، سیف بن عمر قرار دارد که به تصریح رجالیون اهل سنت متهم به زدقه و جعل حدیث و فردی ضعیف الحدیث است (نک: ذهبی، بی تا: ج ۲، ۲۵۵؛ عقیلی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۴۸۴؛ نسائی، ۱۳۶۹: ج ۱، ۵۰؛ اصبهانی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۹۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۶: ج ۱، ۳۴۵).
مزی در کتاب تهذیب الکمال اقوال رجالیون مطرح اهل سنت را این گونه بیان می کند:

قال عباس الدوري، عن يحيى بن معين: ضعيف الحديث. وقال أبو جعفر الحضرمي، عن يحيى بن معين: فليس خير منه. وقال أبو حاتم: متروك الحديث يشبه حديثه حديث الواقدي. وقال أبو داود: ليس بشيء. وقال النسائي، والدارقطني: ضعيف. وقال أبو أحمد بن عدي: بعض أحاديثه مشهورة و عامتها منكرة لم يتابع عليها، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق. وقال أبو حاتم بن حبان: يروى الموضوعات عن الأثبات. (مزی، ۱۴۰۰: ج ۱۲، ۳۲۶)

۲. این روایت با روایت دیگری که آن هم از حضرت علی عليه السلام نقل شده در تعارض است. طبرسی در این باره می نویسد:

روى عن علي أنه قال يوم البصرة والله ما قوتل أهل هذه الآية حتى اليوم وتلاه هذه الآية. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۲۲ و نیز نک: حویزی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۶۴۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۱۵)

د) بعضی از مفسران و محدثان اهل سنت، تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته اند و آن را بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده اند. مستند این گروه از اهل سنت روایتی نبوی است که حاکم نیشابوری در *المستدرک علی الصحیحین* آن را به شرط مسلم صحیح دانسته و می نویسد:

عن سماك بن حرب، قال: سمعت عياضاً الأشعري، يقول: لما نزلت ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ قال رسول الله ﷺ: «هم قومك يا أبا موسى، وأوماً رسول الله ﷺ بيده إلى أبي موسى الأشعري» هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۷، ۳۵۲)

هیثمی نیز در کتاب *مجمع الزوائد* این روایت را نقل کرده و سپس می نویسد:

رواه الطبرانی و رجاله رجال الصحيح. (هیثمی، ۱۴۱۲: ج ۷، ۸۰)^۱

۱. در صحت این روایت تردید جدی وجود دارد؛ چرا که صحابی بودن عیاض اشعری ثابت نیست و عده ای از رجالیون اهل سنت به تابعی بودن او و مرسل بودن این روایت تصریح کرده اند.

طبری پس از بیان اقوال متعدد نوشته است:

وأولى الأقوال فى ذلك عندنا بالصواب، ما روى به الخبر عن رسول الله ﷺ أهل اليمن قوم أبى موسى الأشعري. (طبرى، ۱۴۱۲: ج ۶، ۱۸۵)^۱

ابوحیان اندلسی نیز پس از بیان نُه قول در این باره، روایت نبوی مذکور را به نقل از کتاب مستدرک حاکم نیشابوری ذکر می‌کند و اصح اقوال در این باره را تطبیق آیه بریمنی‌ها می‌داند (نک: اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۲۹۷). قرطبی هم این نظر را اصح می‌داند (نک: قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۲۰)^۲.

ب) بررسی تحلیل درونی از آیات

مفسران و محققان شیعه، اجماع و اتفاق نظر دارند که قدر متیقن در تفسیر این آیه این است که تعابیر موجود در آیه شریفه قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارند و هرگز نمی‌توان از این آیه شریفه فضیلتی برای او اثبات کرد، چه رسد به این که خلافت و صحت امامت او را نتیجه گرفت؛ زیرا در بخش گذشته ثابت کردیم که مبنای اهل سنت در اثبات مدعای خود کاملاً ضعیف و سست، همراه با تعارضات گسترده و تشتت آراست و نمی‌توان با این مبنای ضعیف، تعابیر موجود در آیه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد. حتی با صرف نظر از این موضوع باز نمی‌توان ادعای اهل سنت را پذیرفت و با دلایل متعددی این ادعا مخدوش و ناپذیرفتنی است که در ادامه، این دلایل به تفصیل بیان خواهند شد. اکنون به تفکیک فرازهای مورد استناد اهل سنت را بررسی می‌پردازیم.^۳

۱. ابن ابی حاتم در این باره می‌نویسد: عیاض الأشعری روى عن النبى ﷺ مرسلأنه قرأ ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ وهو تابعى (ابن ابی حاتم، بی تا: ج ۶، ۴۰۷).
ابن حبان نیز می‌نویسد: عیاض الأشعری بیروى عن عمر بن الخطاب وأبى عبيدة بن الجراح وأبى موسى روى عنه سماك بن حرب وقد قيل إنه له صحبة وليس يصح ذلك عندى (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۵، ۲۶۴).
مزى هم به این اختلاف تصریح کرده است: عیاض بن عمرو الأشعری، مختلف فى صحبتته، سكن الكوفة (مزى، ۱۴۰۰: ج ۲۲، ۵۷۱).

۱. طبری در ادامه می‌نویسد: ولولا الخبر الذى روى فى ذلك عن رسول الله ﷺ بالخبر الذى روى عنه ما كان القول عندى فى ذلك إلا قول من قال: هم أبوبكر وأصحابه و ذلك أنه لم يقاتل قوماً كانوا أظهروا الإسلام على عهد رسول الله ﷺ ثم ارتدوا على أعقابهم كفاراً، غير أبى بكر و من كان معه ممن قاتل أهل الردة معه بعد رسول الله ﷺ و لكننا تركنا القول فى ذلك للخبر الذى روى فيه عن رسول الله ﷺ أن كان معدن البيان عن تأويل ما أنزل الله من وحيه و آى كتابه (همان).

۲. وی می‌نویسد: قيل: إنها نزلت فى الأشعريين، ففى الخبر أنها لما نزلت قدم بعد ذلك بيسير سفائن الأشعريين، و قبائل اليمن من طريق البحر، فكان لهم بلاء فى الإسلام فى زمن رسول الله ﷺ و كانت عامة فتوح العراق فى زمن عمرؓ على يدى قبائل اليمن، هذا أصح ما قيل فى نزولها، و الله أعلم (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۲۰).

۳. از دیدگاه شیعه، دو نظر در تفسیر این آیه شریفه مطرح است که در صفحات بعد ذکر خواهد شد. اما همان‌طور که اشاره

یکم. بررسی فراز «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ»

در تقریر فخر رازی ذیل عنوان فوق چند ادعا وجود داشت که عبارت بود از:

(الف) این آیه به محاربه با مرتدان اختصاص دارد.

(ب) ابوبکر متولی محاربه با مرتدان بود.

(ج) رسول خدا ﷺ و علی عليه السلام با مرتدان پیکار نکردند.

در نقد این ادعاها باید گفت:

۱. اختصاص این آیه به محاربه با مرتدان ثابت نیست و در این آیه از محاربه و پیکار با مرتدان صحبت نشده است، بلکه صرفاً گفته شده که در صورت ارتداد، خداوند متعال گروهی را می‌آورد که دارای این صفات خاص باشند. این سخن خداوند هشدار می‌دهد که تمام مسلمانان در همهٔ قرن‌ها که به ایمان خود مغرور نشوند و خود را محور اسلام ندانند و بدانند که اگر آن‌ها هم از اسلام و انجام برنامه‌های آن روی برگردانند، خداوند کسانی دیگر را برمی‌انگیزد که بهتر از آن‌ها از دین خدا حمایت کنند. این حقیقت که می‌توان آن را «سنت استبدال»^۱ نامید، در چندین آیه از قرآن کریم با تعبیرهای گوناگونی آمده است. از جمله:

﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾. (محمد: ۳۸)

﴿وَإِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾. (ابراهیم: ۳)

﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾. (نساء: ۱۳۳)

﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُو بِهَا بِكَافِرِينَ﴾. (انعام: ۸۹)

تدبر در این آیات نشان می‌دهد که بقا و استمرار دین الهی در زمین، در گرو خواست یک فرد یا گروه نیست و هیچ‌کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامهٔ الهی روی گردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده باشند و از برنامهٔ الهی پیروی کنند، جایگزین آن‌ها خواهد کرد.

شد قدر متیقن در تفسیر این آیه از دیدگاه شیعه این است که تعبیر موجود در آیهٔ شریفه قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارد.

۱. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ سنت استبدال رجوع شود به پایان نامهٔ کارشناسی ارشد نگارنده با عنوان: «نقش سنت استبدال در تأمین هدف خلقت» (دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، سال ۱۳۸۵)

عَلَّامه طباطبایی نیز در این باره می نویسد:

الآیة جاریة مجری قوله تعالی: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾.
(طباطبایی: ۱۴۱۷، ج ۵، ۳۹۰)

این نظر را برخی از مفسران اهل سنت نیز مطرح کرده اند. ابن کثیر ذیل این آیه شریفه نوشته است:

يقول تعالی محبراً عن قدرته العظيمة أنه من تولى عن نصرة دينه وإقامة شريعته، فإن الله يستبدل به من هو خيرها منه، وأشدّ منعة، وأقوم سبيلاً، كما قال تعالی: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ۳۸] وقال تعالی: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِجَلْدٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: ۱۹-۲۰]. (دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۳، ۱۲۳ و نیز نک: قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۴، ۱۶۸)

در روایتی که به نقل از ابن عباس در تفاسیر روایی اهل سنت وجود دارد همین نظر ذکر شده است. ابن ابی حاتم رازی در تفسیر خود می نویسد:

عن ابن عباس قوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ إنه وعيد من الله إنه من ارتد منهم سنستبدل بهم خيراً منهم. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۴، ۱۱۶)

نکته درخور توجه این است که حتی بر مبنای نظریات مفسرانی همچون طبری، ابوحیان اندلسی و قرطبی که تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته اند و آن را بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده اند، باز محاربه ای با مرتدان صورت نگرفته است؛ چون همان طور که قرطبی و دیگر مفسران بیان کرده بودند، یمنی ها در زمان عمر در فتوحات مسلمین شرکت کردند و پیکاران با مرتدان نبود:

كانت عامة فتوح العراق في زمن عمر رضي الله عنه على يدي قبائل اليمن، هذا أصح ما قيل في نزولها. والله أعلم. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۲۰)

مراغی نیز در تأیید این نظر که در صورت پذیرش تطبیق آیه شریفه بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) پیکاری با مرتدان صورت نگرفته است می نویسد:

روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية قال: «هم قوم أبى موسى» وإن لم يكونوا قاتلوا المرتدين مع أبى بكر، لأن الله وعد بأن يأتي بخير من المرتدين بدلاً منهم، ولم يقل إنهم يقاتلون المرتدين، ويكفي في صدق الوعد أن يقاتلوا ولو غير المرتدين. (مراغی، بی تا: ج ۶، ۱۴۰)

بنابراین ادعای اول فخر رازی که مدعی بود این آیه، به محاربه با مرتدان اختصاص دارد

صحیح نیست یا دست کم مورد تردید جدی است و نیاز به اثبات دارد.

۲. بر فرض پذیرش ادعای اول باز نمی‌توان ادعای دوم و سوم را مبنی بر این که ابوبکر متولی محاربه با مرتدان بود و رسول خدا صلی الله علیه و آله با آنان پیکار نکرد، پذیرفت؛ چرا که ارتداد - به معنایی که فخر رازی و بعضی دیگر در این جا بدان معتقدند که همان رجوع از اسلام به کفر باشد - در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و در اواخر رسالت ایشان به وقوع پیوست. بر اساس مستندات تاریخی، سه فرقه در اواخر حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله مرتد شدند که ریاست یکی از آن‌ها را اسود عنسی به عهده داشت و مسلمانان به امر رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن‌ها جهاد کرده و به پیروزی رسیدند. پیامبر صلی الله علیه و آله همان شبی که اسود به دست فیروز دیلمی در یمن کشته شد، این خبر را به مسلمانانی که در مدینه بودند اطلاع دادند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۴۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ج ۴، ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۷۷).^۱ کسانی هم که در مقابل امام علی علیه السلام قرار گرفتند به طور قطع حکم مرتد را دارند که در پایان سخن، دلایل آن ذکر خواهد شد. بنابراین در این آیه شریفه از پیکار با مرتدان سخنی به میان نیامده، یا دست کم احتمال دیگری به جز پیکار با مرتدان منتفی نیست، و اگر هم این آیه، مربوط به پیکار با مرتدان باشد، در اواخر حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله - و لو با عده‌ای از آنان - و در زمان خلافت امام علی علیه السلام انجام شده است. پس اختصاص این آیه شریفه به ابوبکر و محاربه او با مرتدان ادعایی نادرست است؛ به ویژه با توجه به اوصاف مذکور در این آیه شریفه، به طور قطع می‌توان ادعا کرد که این آیه به ابوبکر و اصحابش اختصاص ندارد که در بخش‌های بعدی ادله آن بیان خواهد شد.

با رد این ادعاها، اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات فضیلت و صحت خلافت برای او نیز منتفی می‌شود، اگرچه با آن چه در بخش پیشین (بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین) بیان شد، اصولاً دیگر نوبت به طرح این ادعاها و رد آن‌ها نمی‌رسد.

۱. كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة: ثلاث في عهد رسول الله صلی الله علیه و آله، و رئيسهم ذو الخمار و هو الأسود العنسي، و كان كاهناً تنبأ باليمن و استولى على بلاده، و أخرج عمال رسول الله صلی الله علیه و آله، فكتب رسول الله صلی الله علیه و آله إلى معاذ بن جبل و إلى سادات اليمن، فأهلكه الله على يدى فيروز الديلمي بيته فقتله و أخبر رسول الله صلی الله علیه و آله بقتله ليلة قتل، فسز المسلمون و قبض رسول الله صلی الله علیه و آله من الغد. و أتى خبره فى آخر شهر ربيع الأول... (زمخشرى، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۴۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ج ۴، ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۷۷).

یک فرقه نیز در زمان عمر مرتد شدند که در کتب تاریخی به تفصیل در این باره بحث شده است؛ فرقه واحده ارتدت فى خلافة عمر بن الخطاب و هم غسان قوم جبلة بن الأيهم (زمخشرى، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۴۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ج ۴، ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۷۷).

دوم. بررسی فراز «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»

چنان‌که بیان شد استناد فخر رازی به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه شریفه ابوبکر باشد اما با اثبات ارتباط نداشتن آیه شریفه با ابوبکر، استناد اهل سنت - به ویژه فخر رازی - به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعی خود که همان خلافت باشد کاملاً نادرست و ناپذیرفتنی است. افزون بر این، هرگز نمی‌توان این وصف و دیگر اوصاف والای موجود در آیه شریفه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد.

بر اساس منابع شیعه و اهل سنت، این ویژگی را رسول گرامی اسلام ﷺ در روز جنگ خیبر به امام علی علیه السلام داده است. در همان جنگی که پیامبر اسلام ﷺ ابوبکر و عمر را برای فتح قلعه خیبر فرستاده بود؛ اما آن دو، میدان نبرد را ترک و فرار را بر قرار ترجیح داده بودند. رسول گرامی اسلام ﷺ از این عمل غضبناک شد و فرمود:

لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَهُ. (بخاری، بی تا، ج ۲۰، ۴؛ نیشابوری، بی تا، ج ۱۲۱، ۷؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۲۳۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲، ۴۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲، ۸۴)

پیامبر اکرم ﷺ نیز فردای آن روز پرچم را به دست حضرت علی علیه السلام سپرد. رسول خدا ﷺ این جمله را درباره امیر المؤمنین علیه السلام در جای دیگری نیز تکرار کرده است؛ از جمله در زمانی که امام علی علیه السلام را به جنگ با کفار یمن فرستاده بود و آن حضرت بعد از فتح یمن، پیش از تقسیم غنائم کنیزی را برای خودش انتخاب کرد و این بر دیگران و از جمله خالد بن ولید بسیار گران آمد. بدخواهان گمان کردند که اگر بدگویی امام را به رسول خدا ﷺ کنند، شاید از چشم حضرت بیفتد؛ اما نبی مکرم ﷺ با دیدن نامه خالد بن ولید از عصبانیت رنگش سرخ شد و فرمود:

مَا تَرَى فِي رَجُلٍ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟ (ترمذی، بی تا، ۴۹۲)

طبرسی اعطای این عنوان به حضرت علی علیه السلام از جانب رسول خدا ﷺ را به عنوان مؤید بر روایاتی دانسته است که مصداق «قوم» در آیه محل بحث را بر حضرت علی علیه السلام و اصحابش تطبیق داده‌اند. وی ذیل آیه محل بحث و در مقام تعیین مصداق «قوم» می‌نویسد:

وقيل هم أمير المؤمنين علي عليه السلام وأصحابه حين قاتل من قاتله من الناكثين و القاسطين و المارقين و روى ذلك عن عمار و حذيفة و ابن عباس و هو المروى عن أبي

۱. فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» وصف لأبي بكر.

جعفروأبى عبد الله عليه السلام. ويؤيد هذا القول أن النبى وصفه بهذه الصفات المذكورة فى الآية فقال فيه وقد ندبه لفتح خبير بعد أن رد عنها حامل الراية إليه مرة بعد أخرى وهو يجبن الناس ويجبنونه «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده» ثم أعطاها إياه. (طبرسى، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۲۲)

شيخ طوسى نيز پس از روايات فوق نوشته است:

والذى يقوى هذا التأويل أن الله تعالى وصف من عناده بالآية بأوصاف وجدنا أمير المؤمنين عليه السلام مستكماً لها بالإجماع.... (طوسى، بى تا: ج ۳، ۵۵۶)

چنانکه اشاره شد، فخر رازى برای تطبيق اين وصف بر ابوبکر به دو حديث نيز استناد مى کند و آن ها را دليلی بر محبت او به خدا و رسول و محبت خدا و رسول به او مى داند. درباره روايت «إن الله يتجلى للناس عامة و يتجلى لأبى بكر خاصة» بايد گفت که اين روايت، موضوع و جعلی است و در کتبى که خود اهل سنت درباره احاديث موضوعه نگاشته اند به اين موضوع تصريح شده است. ابن جوزى در *الموضوعات* (۱۳۸۵: ج ۱، ۳۰۷)، ذهبى در *تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزى* (بى تا: ج ۱، ۹۱)، سيوطى در *اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعية* (۱۴۱۷: ج ۱، ۲۶۳)، شوکانى در *الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعية* (۱۴۰۷: ج ۱، ۳۳۰) و ديگران، همه طرق اين روايت را جعلی و ضعيف به شمار آورده اند. ابن حجر عسقلانى در *لسان الميزان* نوشته است: «والحديث له طرق كلها واهية» (عسقلانى، ۱۴۰۶: ج ۱، ۲۳۲).

ابن جوزى بعد از بيان و بررسى همه طرق اين روايت، همين نظر را ابراز داشته است (ابن جوزى، ۱۳۸۵: ج ۱، ۳۰۷).

روايت دومى هم که فخر رازى به آن استناد مى کند جعلی و موضوع است. مجدالدین فيروزآبادى - صاحب كتاب *قاموس در کتاب سفر السعادة* مى نويسد:

أشهر المشهورات من الموضوعات: إن الله يتجلى للناس عامة ولأبى بكر خاصة. وحديث: ما صب الله فى صدرى شيئاً إلا وصبته فى صدر أبى بكر... وأمثال هذا من المفتریات المعلوم بطلانها ببديهة العقل. (فيروزآبادى، بى تا: ۱۴۹)

فتنى در *تذكرة الموضوعات* (فتنى، ۱، ۶۷۴)، شوکانى در *الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعية* (۱۴۰۷: ج ۱، ۳۳۵)، ابن جوزى در *الموضوعات* (۱۳۸۵: ج ۱، ۳۱۹) و ديگران، اين روايت را نيز جعلی و ضعيف دانسته اند.

با وجود اين که اين دو روايت در موضوع بودن اشهر المشهوراتند و در تأليفات پيش از فخر

رازی نیز به عنوان موضوعات شناخته می‌شده است - چنان‌که سیوطی به نقل از خطیب بغدادی به بی‌اصل بودن آن تصریح داشت - معلوم نیست که فخر رازی با چه انگیزه‌ای برای تأیید مدعی خود به این موضوعات چنگ می‌زند. بنابر آن‌چه گذشت، هرگز نمی‌توان تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد. گفتنی است فخر رازی این وصف را - که وصف قوم است - تنها وصف ابوبکر به شمار آورده است و برای تأیید آن به دو روایت استشهاد می‌کند، در حالی که این وصف، وصف یک گروه و جمعیت است. نکته درخور تأمل این جاست که با در نظر گرفتن گروه و جمعیتی در کنار ابوبکر در ماجرای پیکار با اهل رده، تطبیق این وصف و اوصاف بعدی بر همه آن‌ها، به مراتب دشوارتر و ناپذیرفتنی‌تر می‌شود؛ زیرا در این پیکار فجایع و ظلم‌هایی توسط خالد بن ولید و لشکریانش صورت گرفت که نه تنها وصف «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و اوصاف بعدی بر آن‌ها صدق نمی‌کند، بلکه تطبیق اوصافی که در نقطه مقابل این اوصاف است، بر آنان سزاوارتر است که در بخش بعد به تفصیل بیان خواهند شد.

سوم. بررسی فراز «اذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَءَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»

درباره این فراز از آیه شریفه نیز باید گفت از آن‌جا که استناد اهل سنت به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه شریفه ابوبکر باشد - با اثبات ارتباط نداشتن آیه شریفه با ابوبکر - استناد اهل سنت - به ویژه فخر رازی - به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعی خود که همان موضوع خلافت باشد کاملاً نادرست است و پذیرفتنی نیست.

افزون بر این، هرگز نمی‌توان این اوصاف را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد. جنایات خالد بن ولید و سربازانش درباره مالک بن نویره و قبیله اش و مجازات نکردن آن‌ها توسط ابوبکر گواه روشنی بر این مطلب است که منابع معتبر اهل سنت نیز به آن اعتراف کرده‌اند، اگرچه عده‌ای نیز کوشیده‌اند این جنایات را توجیه کنند^۱.

گفتنی است همه کسانی که ابوبکر با آن‌ها جنگید، مرتد و کافر نبودند، بلکه بعضی از آن‌ها همچون مالک بن نویره و قبیله اش مسلمانانی بودند که با خلافت ابوبکر و اعطای زکات به او

۱. از آن‌جا که عده‌ای سعی کرده‌اند تا جنایات خالد و سربازانش را توجیه کنند، برای بیشتر روشن شدن این موضوع و رد این توجیحات لازم است تا کمی مشروح‌تر در این باره بحث شود. تفصیل این جریان و پاسخ به توجیحات محمد حسنین هیکل در کتاب *الصدیق ابوبکر!* را علامه شرف‌الدین در کتاب *قیم اجتهاد در مقابل نص* ذکر کرده است (عاملی، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

مخالفت کردند. ابن حزم اندلسی در کتاب *المحلی* (بی تا: ج ۱۱، ۹۳) به اختلاف نداشتن حنفی ها و شافعی ها در این که اینان حکم مرتد را ندارند، اشاره کرده و نوشته است:

إن المتسمین بأهل الردة قسماً: قسم لم یؤمن قط كأصحاب مسیلمة و سجاح فهؤلاء حربیون لم یسلموا قط لا یختلف أحد فی أنه یقبل توبتهم وإسلامهم والثانی قوم أسلموا ولم یكفروا بعد إسلامهم لكن منعوا الزکاة من أن یدفعوها إلى أبی بكر فعلى هذا قوتلوا ولم یختلف الحنفیون والشافعیون فی أن هؤلاء لیس لهم حکم المرتد أصلاً وهم قد خالفوا فعل أبی بكر فیهم ولا نسیمهم أهل الردة ودلیل ما قلناه شعر الحطیئة المشهور الذى یقول فیه شعر:

أطعنا رسول الله ما كان بیننا فیا لهفا ما بال دین أبی بكر

طبری درباره ایمان مالک و مرتد نبودن او می نویسد:

از کسانی که به اسلام مالک بن نویره شهادت دادند، ابوقتاده بن ربیع، برادر بنی سلمه است. او با خداوند عهد کرده بود که بعد از این ماجرا در هیچ جنگی با خالد بن ولید شرکت نکند؛ و چنین می گفت که وقتی به نزدیکی ایشان رسیده بودند، همان شب به سمت ایشان رفتیم؛ ایشان سلاح به دست گرفته و گفتند ما مسلمانیم؛ ما نیز گفتیم: ما هم مسلمان هستیم. گفتیم: پس برای چه سلاح به دست گرفته اید؟ پاسخ دادند: به خاطر ما (از ترس شما) و گفتند: شما چرا سلاح به دست گرفته اید؟ گفتیم: اگر آن چنان است که می گوئید، پس سلاح را بر زمین بگذارید؛ ایشان سلاح را بر زمین گذاشته، هم ما و هم ایشان نماز خواندیم. (طبری، ۱۳۸۷: ج ۳، ۲۸۰)^۱

متقی هندی به جز ابوقتاده، عبدالله بن عمر را نیز از کسانی برمی شمارد که به ایمان و اسلام مالک شهادت می داده است (نک: متقی هندی، ۱۴۰۱: ج ۵، ۸۴۵).

بنابراین مالک بن نویره مرتد نشده بود و ابوقتاده و عبدالله بن عمر نیز بر مسلمان بودن او شهادت داده بودند و نیز وی به سبب ارتداد یا ندادن زکات کشته نشد، بلکه چشم ناپاک خالد بن ولید به همسر زیبای مالک افتاد و زیبایی همسر مالک سبب شد خالد تصمیم به قتل مالک و همه مردان قبیله اش بگیرد. ابن حجر عسقلانی در این باره می نویسد:

أن خالد رأى امرأة مالک و كانت فائقة فی الجمال، فقال مالک بعد ذلك لامرأته:

۱. ابن عبدالبر نیز معتقد است مالک به اشتباه کشته شد. وی می نویسد: قال الطبری: بعث النبى ﷺ مالک بن نویره على صدقة بنی یربوع. و كان قد أسلم هو وأخوه متمم بن نویره الشاعر، فقتل خالد بن الولید مالکاً یظن أنه ارتدّ حين وجهه أبوبکر لقتال أهل الردة. و اختلف فیه هل قتله مسلماً أو مرتداً؟ و أراه - و الله أعلم - قتله خطأ. و أما متمم فلا شك فی إسلامه (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۱۳۶۲).

قتلتیننی یعنی سأقتل من أجلك. (عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۵۶۱)

خالد بن ولید با کمال بی شرمی در همان شب با همسر مالک بن نویره همبستر شد. یعقوبی در تاریخ خود نوشته است:

فأتاه مالك بن نويرة يناظره واتبعته امرأته فلما رآها أعجبتة فقال: والله ما نلت ما فى مثابتك حتى أقتلك وتزوج خالد بامرأة مالك، أم تميم بنت المهال، فى تلك الليلة. (يعقوبى، بی تا: ج ۲، ۱۱۰)

مالک بن نویره به نزد وی آمد تا با او گفت وگو نماید. همسرش نیز به دنبال وی بود. وقتی خالد همسر او را دید در شگفت فرو رفته و گفت: قسم به خدا به آن چه در دست توست نمی‌رسم، مگر آن که تو را بکشم! و خالد با همسر مالک - ام‌تمیم، دختر منهال - در همان شب ازدواج کرد.

اما ابوبکر به جای این که خالد بن ولید را محاکمه کند، از او پشتیبانی و همه کارهای او را تأیید کرد و در برابر عمر که قائل به مجازات خالد بود گفت: او مجتهد بوده و در اجتهادش اشتباه کرده است (نک: طبری، ۱۳۸۷: ج ۳، ۲۸۰ و نیز نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۲، ۳۵۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۳۶؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ج ۱۴، ۲۳۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ج ۵، ۸۴۵).^۱ ابن اثیر می‌نویسد:

قدم خالد على أبي بكر، فقال له عمر: يا عدو الله، قتلت امرأ مسلماً، ثم نزلت على امرأته، لأرجمك. (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ج ۴، ۲۷۷)

طبری از مجادله زیاد عمر با ابوبکر در این باره یاد کرده است (نک: طبری، ۱۳۸۷: ج ۳، ۲۸۰).

آیا خداوند دستور داده که یک مسلمان را تنها به این دلیل که زکات را در میان فقراى قومش تقسیم کرده، با این وضع فجیع بکشید، از سراو به عنوان هیزم استفاده کنید و با زن او قبل از تمام شدن عده، همبستر شوید؟ و آیا نمی‌شد همین جمله (تأول فأخطأ) را درباره مالک

۱. عمر عقیده خود را درباره عملی که خالد مرتکب شده بود، از یاد نبرد. وقتی ابوبکر مرد و با عمر به عنوان جانشین وی بیعت کردند، یکی از نخستین کارهایی که انجام داد این بود که خبر مرگ ابوبکر را به اطلاع سربازان اسلام در شام رسانید. و با همان پیکی که حامل این خبر بود، فرمان عزل خالد را از فرماندهی سپاه صادر کرد (نک: دمشق، ۱۴۰۷: ج ۷، ۱۸). علاوه بر کلام عمر که در مجرم بودن خالد صراحت دارد، از کلام ابوبکر که گفت: «تأول فأخطأ» نیز برمی‌آید که خالد، مجرم و مقصر بوده است. لذا جنایات خالد هرگز توجیه‌شدنی نیست. از منابع متعدد اهل سنت روشن می‌گردد که خالد به صراحت دستور قتل مالک را صادر کرد (فقال خالد: يا ضار اضرب عنقه) بنابراین توجیه ابن حجر که گفته است: از کلام خالد سوء برداشت شد و در نتیجه، مالک کشته شد پذیرفتنی نیست.

بن نویره گفت؟

اگر خالد مجتهد باشد، مالک هم مجتهد بوده است؛ آیا جرم ندادن زکات بالاتر از قتل نفس محترمه و زناى محصنه است؟! مالک هم نمى گفت که من زکات نمى دهم و دادن زکات واجب نيست، بلکه خلافت ابوبکر را نپذيرفت و نمى خواست که زکات را به او بپردازد و همان رویه‌ای را که در زمان رسول خدا داشت، ادامه دهد. ابن حجر عسقلانی در این باره نوشته است:

وكان النبي ﷺ استعمله على صدقات قومه فلما بلغته وفاة النبي ﷺ أمسك الصدقة و فرقتها في قومه. (عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۵۶۰)

حتی اگر او از دادن زکات امتناع کرده بود، با چه مجوزی کشته شد؟ آیا هر کس که زکات نداد، باید خود و تمام افراد قبیله اش کشته شوند، زناش اسیر و فروج آن‌ها بر لشکریان مسلمان مباح شود؟^۱

از آن چه گفته شد درمی یابیم کسانی که یک مسلمان و صحابی بزرگ رسول خدا ﷺ را با این وضع بسیار فجیع می کشند، زنان مسلمان را اسیر و فروج آن‌ها را بر لشکریانش مباح می کنند، هرگز نمی توانند مصداق «يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ» و «أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» باشند. آیا ممکن است خداوند - عز و جل - مسلمانان را به آمدن چنین قومی بشارت داده باشد؟^۲

۱. هنگامی که حضرت علی علیه السلام عازم نبرد خیبر بود، از رسول الله ﷺ پرسید: ماذا أقاتل الناس؟ رسول الله ﷺ پاسخ دادند: قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها و حسابهم على الله (نیشابوری، بی تا: ج ۴، ۱۸۷۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲، ۸۵؛ ابن سید الناس، ۱۴۱۴: ج ۲، ۱۷۵).

بخاری نیز در صحیح خود می نویسد: مردی با چشمان گرد کرده، گونه های بلند، چهره درهم کشیده، پر ریش و با سر تراشیده و در حالی که لباس خود را بر دور خویش پیچیده بود، ایستاده و گفت: ای محمد، از خدا بترس! رسول خدا فرمودند: وای بر تو! آیا من سزاوارترین مردم برای خدا ترسی نیستم؟ پس مرد بازگشت؛ خالد بن ولید گفت: ای رسول خدا، اجازه بده گردن او را بزنم! حضرت فرمودند: خیر؛ زیرا شاید او نماز بخواند. خالد پاسخ داد: چه بسیار نماز خوانی که با زبان خویش چیزی را می گوید که در قلبش نیست! رسول خدا ﷺ فرمودند: من مأمور نیستم که دل های مردم را بشکافم و شکم های ایشان را بدرم (بخاری، بی تا: ج ۱۴، ۲۶۹). با این حال خالد در ماجرای مالک، دستور رسول خدا ﷺ را مراعات نکرد.

۲. گفتنی است که علاوه بر ماجرای مالک، جنایات صورت گرفته در حق حضرت زهرا علیه السلام و فجاءه (ایاس بن عبدالله) نیز در تأیید مدعی ما در عدم تطبیق اوصاف آیه شریفه بر ابوبکر و اصحابش کافی است. چنان که ابوبکر در لحظات آخر عمر از آن‌ها اظهار پشیمانی می کرد: «إني لا أسي على شيء من الدنيا إلا على ثلاث فعلتھن وددت أني تركتھن، وثلاث تركتھن وددت أني فعلتھن وثلاث وددت أني سألت عنھن رسول الله ﷺ فأما الثلاث اللاتي وددت أني تركتھن، فوددت أني لم أكشف بيت فاطمة عن شيء وإن كانوا قد غلقوه على الحرب، ووددت أني لم أكن حرق الفجاءة السلمی وأني كنت قتلته سريحاً أو خلیته نجیحاً.» (طبری، ۱۳۸۷: ج ۲، ۶۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۱۱۷؛ هیثمی، ۱۴۱۲: ج ۵، ۲۰۲؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۶۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ج ۶، ۶۲۱؛ ح ۱۴۱۱۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۹: ج ۳۰، ۴۱۹؛ عسقلانی، ۱۴۰۶: ج ۴، ۱۸۹)

چهارم. بررسی فرار «بِجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»

افزون بر آن چه درباره فرزه‌های پیشین - مبنی بر این که با اثبات ارتباط نداشتن آیه شریفه با ابوبکر، استناد اهل سنت به ویژه فخر رازی به این فرزه‌ها برای اثبات مدعی خود که همان خلافت باشد کاملاً نادرست است و پذیرفتنی نیست - گفته شد، عدم تطبیق این فرار بر ابوبکر روشن تر از موارد قبلی است.

بر اساس روایات تاریخی، ابوبکر در هیچ پیکار و جهادی تاثیرگذار نبوده و نقش برجسته‌ای نداشته و به عنوان فردی شجاع در میدان مبارزه شناخته نمی شده است. ابن ابی الحدید به نقل از استادش ابوجعفر اسکافی می نویسد:

لم یرم ابوبکر بسهم قط و لاسلّ سیفاً ولا اراق دمًا؛ (ابن ابی الحدید، بی تا: ج ۱۳، ۲۸۱)
 ابوبکر نه هیچ گاه تیری انداخت و نه شمشیری کشید و نه خونی ریخت.

از این روست که ابن تیمیه برای توجیه این ضعف بزرگ می نویسد:

والقتال یكون بالدعاء كما یكون بالید قال النبی ﷺ هل ترزقون وتنصرون إلا بضغائنكم بدعائهم وصلاتهم وإخلاصهم؟ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۴، ۴۸۲)^۱
 جنگ گاهی با دعاست، همان طور که گاهی با دست صورت می گیرد. رسول خدا - صلی الله علیه [وآله] و سلم - فرموده اند: آیا غیر این است که شما با دعا و نیایش و اخلاص ضعیفانتان روزی داده شده و یاری می شوید؟

فخر رازی نیز در کتاب کلامی خود برای فرار از این عیب بزرگ می نویسد:

الجهاد أقسام: منها: جهاد مع النفس. و منها: جهاد مع العدو بالحجة، والجواب عن الشبهة. و منها: جهاد مع العدو بالسیف والسنان. أما الجهاد مع النفس، فلا نسلم أن علیاً كان أقوى فیه من أبی بکر. وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله، فكان أمر أبی بکر فیه أتم. (رازی، ۱۹۸۶: ج ۲، ۳۱۷)

از مسلمات تاریخ است که ابوبکر در جنگ های متعدد و مهمی در زمان رسول خدا ﷺ از میدان جهاد فی سبیل الله فرار کرد و از خود پایداری و استقامت نشان نداد. جنگ احد، خیبر و

۱. و باز در جای دیگر با تحریف در معنای «شجاعت» می گوید: إذا كانت الشجاعة المطلوبة من الأئمة شجاعة القلب، فلا ریب أن أبابکر كان أشجع من عمر، وعمر أشجع من عثمان و علی و طلحة و الزبیر، و كان یوم بدر مع النبی فی العریش (حرانی، ۱۴۰۶: ج ۸، ۷۹). اگر شجاعت مورد نیاز رهبران، شجاعت قلبی باشد، پس شکی در این نیست که ابوبکر از عمر شجاع تر بوده و عمر نیز از عثمان و علی و طلحة و زبیر شجاع تر بود؛ و او در روز بدر همراه با رسول خدا در خیمه نشسته بود!

حنین بهترین شاهد برای این مطلب است.

ذهبی در کتاب *تاریخ الاسلام* با اشاره به اندوه ابوبکر پس از غزوة احد و این که او اولین نفری بود که پس از فرار رجوع کرد نوشته است:

عن عائشة - رضی الله عنها - قالت: كان أبوبكر إذا ذكر يوم أحد بكى ثم قال: ذاك يوم كان كله يوم طلحة. ثم أنشأ يحدث قال: كنت أول من فاء يوم أحد. (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۱۹۱ و نیز نک: ابن ابی الحدید، بی تا: ج ۱۳، ۲۹۳)^۱

فرار ابوبکر و عمر در جنگ خیبر نیز در منابع معتبر اهل سنت ذکر شده است که در صفحات پیشین به آن اشاره شد. ایجی در *المواقف و جرجانی در شرح المواقف* می نویسد:

روی أنه بعث أبا بكرًا وأولًا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي ﷺ لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله و يحبه الله ورسوله كراراً غير فرارٍ وأعطاهما علياً. (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۳۶۹)

تعبیر «کراراً غیر فرار» به روشنی بر فرار و استقامت نکردن ابوبکر و عمر دلالت دارد.

در جنگ حنین نیز به جز چند نفر معدود که در کنار رسول خدا ﷺ استقامت ورزیدند و اسامی آنان در تاریخ ضبط است، همگی فرار کردند که ابوبکر هم جزو آنان بود. ابن عبدالبر می نویسد:

انهزم الناس عن رسول الله ﷺ يوم حنين غيره وغير عمر، و أبي سفيان بن الحارث. وقد قيل غير سبعة من أهل بيته وقال ابن إسحاق: السبعة: علي، والعباس، والفضل بن العباس، وأبو سفيان بن الحارث، وابنه جعفر، وربيعة بن الحارث، وأسامة بن زيد، والثامن أيمن بن عبيد. وجعل غير ابن إسحاق في موضع أبي سفيان عمر بن الخطاب، والصحيح أن أبا سفيان بن الحارث كان يومئذ معه لم يختلف فيه، واختلف في عمر. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۸۱۳)^۲

۱. ابن ابی الحدید در شرح *نهج البلاغه* درباره جنگ احد می نویسد: استاد ما ابوجعفر علیه السلام می گفت: پابرجایی او را در جنگ احد بیشتر مورخان و سیره نویسان، منکر شده اند. و بیشتر ایشان می گویند که با رسول خدا جز علی و طلحه و زبیر و ابودجانه، کسی باقی نماند؛ و از ابن عباس نقل شده است که شخص دیگری نیز باقی ماند و او عبدالله بن مسعود است. بعضی شخصی دیگری را نیز اضافه می کنند و او مقداد بن عمرو است. و از یحیی بن سلمة بن کهیل روایت شده است که گفت: به پدرم گفتم: چند نفر در روز احد همراه رسول خدا باقی ماندند؟ پاسخ داد: دو نفر، علی و ابودجانه (ابن ابی الحدید، بی تا: ج ۱۳، ۲۹۳).

۲. صالحی شامی (درگذشته ۹۴۲ق) به نقل از ابن ابی شیبه می نویسد: روی ابن ابی شیبه عن الحكم بن عتيبة - بلفظ تصغير عتبة الباب - رحمه الله تعالى، قال: لما فرّ الناس يوم حنين عن النبي ﷺ جعل يقول: أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

اما بخاری و دیگران به نقل از ابوقتیاده گزارشی نقل می‌کنند که بر وجود عمر در میان منزهین دلالت دارد:

وَأَنْهَزَمَ الْمُسْلِمُونَ، وَأَنْهَزَمْتُ مَعَهُمْ، فَإِذَا بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي النَّاسِ، فَقُلْتُ لَهُ: مَا سَأَلَ النَّاسِ؟ قَالَ: أَمْرُ اللَّهِ، ثُمَّ تَرَجَعَ النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. (بخاری، بی تا: ج ۱۴، ۲۳۳، دمشق، ۱۴۰۷: ج ۴، ۳۲۹)

ابوبکر در جنگ بدر نیز رشادت و شجاعتی از خود نشان نداد و چنان‌که گفته شد، وی به جای مبارزه با کفار در عریش رسول خدا ﷺ قرار داشت. اگرچه بعضی خواسته‌اند تا این موضوع را توجیه کنند یا حتی به عنوان منقبتی خاص برای او به شمار آورند^۱، در حالی که فرار از جنگ مورد نکوهش شدید خداوند متعال قرار گرفته است و فرارکنندگان، به تصریح قرآن کریم مغضوب خداوند متعال و مستحق جهنمند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحَفَا فَمَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ* وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ ذُوبُهُ إِلَّا الْمُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا وَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾. (انفال، ۱۵ - ۱۶)

از آن‌چه تا کنون بیان شد به خوبی روشن می‌شود که ابوبکر هرگز نمی‌تواند مصداق عبارت «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» باشد. شیخ طوسی در این باره نوشته است:

فأما من قال أنها نزلت في أبي بكر فقوله بعيد من الصواب، لأنه تعالى إذا كان وصف من أرادته بالآية بالعزة على الكافرين وبالجهاد في سبيله مع اطراح خوف اللوم كيف يجوز أن يظن عاقب توجه الآية إلى من لم يكن له حظ في ذلك الموقف لأن المعلوم أن أبا بكر لم يكن له نكايه في المشركين، ولا قتل في الإسلام، ولا وقف في شيء من حروب النبي ﷺ موقف أهل البأس والفناء، بل كان الفرار شيمته، والهرب ديدنه، وقد انهزم عن النبي ﷺ في مقام بعد مقام، فانهزم يوم أحد ويوم حنين، وغير ذلك، فكيف يوصف بالجهاد في سبيل الله - على ما يوصف في الآية - من لا جهاد له جملة. (طوسی، بی تا: ج ۳، ۵۵۷)

فلم يبق معه إلا أربعة، ثلاثة من بني هاشم، ورجل من غيرهم، علي بن أبي طالب، و العباس و هما بين يديه، و أبوسفیان بن الحارث أخذ بالعنان، و ابن مسعود من جانبه الأيسر (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ج ۵، ۳۲۹).

يعقوبی در تاریخ خود می‌نویسد: انهزم المسلمون عن رسول الله حتى بقى فى عشرة من بني هاشم، وقيل تسعة، و هم: على بن أبى طالب و العباس بن عبد المطلب و أبوسفیان بن الحارث و نوفل بن الحارث و ربيعة بن الحارث و عتبة و معتب ابنا أبى لهب و الفضل بن العباس و عبدالله بن الزبير بن عبد المطلب، وقيل أيمن بن أم أيمن (يعقوبی، بی تا: ج ۲، ۶۲).

۱. شیخ مفید در این باره در پاسخ به توجیحات اهل سنت به تفصیل سخن گفته است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۳).

اما عجیب این است که با وجود این همه شواهد بر عدم شجاعت و رشادت ابوبکر، آن هم بعد از هجرت و گسترش اسلام و مسلمین، فخر رازی حظ ابوبکر در جهاد با کفار را از حظ حضرت علی علیه السلام بیشتر می داند؛ زیرا جهاد ابوبکر با کفار در اوایل بعثت بوده است^۱، در صورتی که همگان می دانند که مسلمین به دلیل شرایط خاص مکه، پیش از هجرت، با کفار نجنگیده اند و بر اساس صریح آیات قرآن کریم، مأمور به صفح و عفو بودند.

پنجم. بررسی فراز ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾

با توجه به آن چه تا کنون بیان شد، این فراز از آیه شریفه نیز به ابوبکر ارتباطی ندارد، از این رو جایی برای ادعای فخر رازی که گفته است: «هذا لا یتق بابی بکر لانه متأكد بقوله تعالی: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ﴾» باقی نمی ماند.

بنابراین از دیدگاه شیعه این آیه شریفه به ابوبکر و اصحابش و پیکاران آن با اهل رده ارتباطی ندارد و نمی توان از این آیه شریفه، فضیلت و منقبتی برای او و اصحابش نتیجه گرفت.

در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه شریفه و اوصاف والای آن بر امیرالمؤمنین علی و امام مهدی علیه السلام تطبیق داده شده است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۲۱).

شیخ طوسی، شیخ مفید و تعدادی دیگر از مفسران شیعه با دلایل متعددی این آیه را بر امام علی علیه السلام و اصحابش تطبیق داده اند. شیخ طوسی با استناد به روایات متعدد می نویسد:

وقال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام وروی ذلك عن عمار وحذيفة، وابن عباس: أنها نزلت في أهل البصرة و من قاتل علياً عليه السلام. فروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: يوم البصرة «و الله ما قوتل أهل هذه الآية حتى اليوم» وتلاهذه الآية. و مثل ذلك روى حذيفة، و عمار و غيرهما. (طوسی، بی تا: ج ۳، ۵۵۶ و نیز نک: مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۱)

وی تطبیق اوصاف ذکر شده در آیه بر امیرالمؤمنین علیه السلام را تأییدی بر این روایات می داند (همان منابع).

چنان که گفته شد در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه شریفه بر امام مهدی علیه السلام و اصحابش نیز تطبیق داده شده است.

طبرسی به نقل از قمی این قول را ذکر کرده و سپس مؤیدی بر آن آورده است.

۱. لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث.

وی می نویسد:

علی بن ابراهیم گوید: این آیه درباره مهدی موعود و اصحاب اوست. قسمت اول آیه، خطاب است به کسانی که درباره آل محمد علیهم السلام ظلم کردند، آن‌ها را کشتند و حقشان را غصب کردند. ممکن است این قول را تأیید کنیم به این‌که: قومی که خداوند به آوردن آن‌ها وعده می‌دهد، باید در وقت نازل شدن آیه، موجود نباشند. بنابراین شامل تمام کسانی که تا روز قیامت، بر این صفاتند، می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۲۲)

عیاشی نیز به نقل از امام صادق علیه السلام به روایتی در همین باره اشاره کرده است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۱۴).

این روایات که در تفسیر آیه وارد شده با هم تعارض ندارند؛ زیرا این آیه همان‌طور که سیره قرآن است مفهومی کلی و جامع را بیان می‌کند که امام علی علیه السلام یا امام مهدی علیه السلام به همراه اصحابشان مصداق‌های مهم آن هستند^۱، چنان‌که طبرسی در عبارت مذکور پس از بیان هر دو روایت، قائل شد به این‌که این آیه شامل تمام کسانی که تا روز قیامت بر این صفاتند می‌شود. فیض کاشانی و قمی مشهدی نیز می‌نویسند:

أقول: لا منافاة بین الروایتین علی ما حَقَّقناه فی المقدمات من جواز التعمیم. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۴۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۱۴۲ و نیز نک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۶۶۹)

نتیجه

از همه آن‌چه تا کنون گفته شد، نتیجه می‌گیریم که این آیه شریفه بی‌گمان به ابوبکر و مبارزه او با اهل رده ارتباطی ندارد و اوصاف ذکر شده در آیه براو و اصحابش تطبیق نمی‌کند و نیز اقوال مفسران اهل سنت در این باره با تعارضات بسیاری همراه است. این آیه، مفهوم کلی و جامعی را بیان می‌کند که امام علی علیه السلام و امام مهدی علیه السلام به همراه اصحابشان از مصداق آن به شمار می‌روند.

۱. چنان‌که بیان شد این آیه شریفه به سنت استبدال اشاره دارد: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد: ۳۸) که در این صورت امام علی علیه السلام و امام مهدی علیه السلام و اصحابشان از مصداق بارز قوم جایگزین هستند؛ زیرا بقا و استمرار دین الهی در زمین، درگرو خواست یک فرد یا گروه نیست و هیچ‌کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامه الهی روی برگردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده باشند و پیرو برنامه الهی باشند، جایگزین آن‌ها خواهد کرد.

منابع

- ابن ابي حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، عربستان سعودى، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
- _____، الجرح والتعديل، بى جا، بى نا، بى تا.
- ابن ابي الحديد، ابو حامد عبدالحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بى جا، دار احياء الكتب العربية، بى تا.
- ابن اثير، عزالدين أبو الحسن على بن محمد، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ق.
- _____، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر - دار بيروت، ١٣٨٥ق.
- ابن تيمية الحرانى، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية، بى جا، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦ق.
- ابن جوزى، ابو الفرج عبدالرحمن بن على، زاد المسير فى علم التفسير، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
- _____، الموضوعات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٨٥ق.
- ابن حبان، محمد، الثقات، هند، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣ق.
- _____، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، حلب، دار الوعى، ١٣٩٦ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٠ق.
- ابن سيد الناس، ابو الفتح محمد، عيون الاثر فى فنون المغازى والشمالى والسير، بيروت، دار القلم، ١٤١٤ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بى جا، بى نا، بى تا.
- ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد، الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢ق.
- ابن عربى، محمد بن عبدالله بن ابوبكر، احكام القرآن، بى جا، بى نا، بى تا.
- ابن عساکر، أبو القاسم على بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩ق.
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، بيروت، دار المعرفة، بى تا.
- اصبهانى، أبو نعیم أحمد بن عبدالله بن أحمد، الضعفاء، بى جا، دار الثقافة - الدار البيضاء،

- ۱۴۰۵ق. - أوسى، محمود بن عبدالله، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- اندلسى (ابن عطيه)، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز*، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.
- اندلسى، ابوحيان محمد بن يوسف، *البحر المحيط فى التفسير*، بيروت، دارالفكر، ۱۴۲۰ق.
- اندلسى (ابن حزم)، أبو محمد على بن احمد، *المحلى*، مدينه، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بى تا.
- بحراني، سيد هاشم، *البرهان فى تفسير القرآن*، تهران، بنياد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخارى*، موقع وزارة الأوقاف المصرية، بى تا.
- بغدادى، علاء الدين على بن محمد، *لباب التأويل فى معانى التنزيل*، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- بغوى، حسين بن مسعود، *معالم التنزيل فى تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۴۲۰ق.
- بلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر، *انساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۷ق.
- _____، *فتوح البلدان*، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۳ق.
- بىضاوى، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۴۱۸ق.
- ترمذى، محمد بن عيسى، *سنن الترمذى*، مصر، موقع وزارة الأوقاف المصرية، بى تا.
- ثعلبى نيشابورى، ابواسحاق احمد بن ابراهيم، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۲ق.
- جرجانى، مير سيد شريف، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشريف الرضى، ۱۳۲۵ق.
- جصاص، احمد بن على، *احكام القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
- حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
- حرانى (ابن تيمية)، أحمد بن عبد الحلیم، *منهاج السنة النبوية*، بى جا، مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶ق.

- حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- دمشقی (ابن کثیر)، اسماعیل بن عمر، البدایة والنہایة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- _____، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- _____، تلخیص کتاب الموضوعات، بی جا، مکتبۃ الرشد، بی تا.
- _____، سیر اعلام النبلاء، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.
- _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی المجلد، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت، بی تا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبۃ کلیات الازهریة، ۱۹۸۶م.
- _____، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ش.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانۃ آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، اللالیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- شبر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
- لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر و دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
- _____، الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبیل الهدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، مکتبۃ العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

- _____، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- _____، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.
- طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- عاملى، حسين بن عبدالصمد، وصول الاخبار الى اصول الاخبار، تحقيق: سيد عبداللطيف كوه كمرى، قم، مجمع الذخائر الاسلامية، ۱۴۱۰ق.
- عاملى، شرف الدين، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه: على دوانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۸۳ش.
- عسقلانى (ابن حجر)، ابوالفضل احمد بن على، الإصابة فى تمييز الصحابة، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
- _____، لسان الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- عقيلى، ابوجعفر محمد بن عمر بن موسى، الضعفاء الكبير، بيروت، دارالمكتبة العلمية، ۱۴۰۴ق.
- عياشى، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تهران، چاپخانه علميه، ۱۳۸۰ق.
- غرناطى (ابن جزى)، محمد بن احمد، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، شركت دار الازرقم ابن ابى الازرقم، ۱۴۱۶ق.
- فتنى، محمد طاهر بن على، تذكرة الموضوعات، بى جا، بى نا، بى تا.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، سفر السعادة، بى جا، بى نا، بى تا.
- فيض كاشانى، ملا محسن، تفسير الصافى، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
- قاسمى، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- قرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
- قمى مشهدى، محمد بن محمدرضا، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ۱۳۶۸ش.
- قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، قم، دار الكتاب، ۱۳۶۷ش.
- كياهراسى، ابوالحسن على بن محمد، احكام القرآن، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۵ق.
- متقى هندی، علاء الدين على بن حسام الدين، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، مدينه،

- مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
- مراغی، احمد بن مصطفى، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مزى، یوسف بن الزکی عبد الرحمن ابو الحجاج، *تهذیب الكمال*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الانصاح فی الامامة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة و المتاع*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- مبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
- نسائی، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، *الضعفاء والمتروكين*، حلب، دار الوعی، ۱۳۶۹ق.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- هیثمی کوفی، احمد بن حجر، *الصواعق المحرقة فی ردّ علی أهل الرفض والضلال والزندقة*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷م.
- هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۲

تحلیل حدیث شناسانه حکم نام بردن حضرت مهدی علیه السلام به محمد

خدایار سلیمیان*

چکیده

مهدویت اعتقادی پایه‌ای است که همواره در میان باورهای اسلامی بدان اهتمام و توجه ویژه‌ای شده است و این اهتمام همچنان در سخنان پیشوایان معصوم علیهم السلام و بزرگان دین بازتاب یافته است.

گستره بحث‌ها درباره این اعتقاد سترگ نه تنها امور کلی، که بسیاری از امور جزئی را نیز دربر گرفته است. یکی از این امور، «حکم نام بردن» آن حضرت به نام «محمد» است که بررسی آن با توجه به ویژگی‌های آن حضرت و نیز چگونگی زندگی وی، اهمیت دارد.

در این نوشتار به بحث درباره حکم نام بردن حضرت مهدی علیه السلام به نام خاص «محمد» بر اساس سخنان معصومان علیهم السلام پرداخته شده است. دیدگاه‌ها در این بحث با نگاه به گروه‌های گوناگون روایات در این باره، به‌طور عمده در دو دسته تقسیم شده است:

دیدگاه نخست، باور کسانی است که در هر شرایطی نام بردن آن حضرت را به نام «محمد» حرام می‌دانند. به گونه‌ای که امروزه حتی آن را به صورت «م‌ح‌م‌د» می‌نویسند.

دیدگاه دوم از کسانی است که این ممنوع بودن را به سبب نام بردن در برخی روایات و ادعیه، ویژه زمانی دانسته‌اند که به سبب نام بردن، آسیبی متوجه آن حضرت می‌شد.

در ادامه با بررسی کوتاه مستندات هر دیدگاه بر پایه روایات، نتیجه می‌گیریم که در زمان غیبت کبرا اگر نام بردن آن حضرت موجب آسیب و زیان نگردد،

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (kh.salimian@yahoo.com)

جایز است.

واژگان کلیدی

حضرت مهدی علیه السلام محمد بن حسن، نام بردن، محمّد، تسمیه، حرمت
نام بردن.

مقدمه

اعتقاد به امام مهدی علیه السلام باوری سترگ و تأثیرگذار در میان باورهای اسلامی است. این باور، از همان سال‌های نخستین طلوع اسلام و پیامبری خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله در مرکز توجه و کانون اهتمام آن حضرت قرار گرفت؛ به گونه‌ای که در هر مجال و مناسبتی، مسلمانان را بدان یادآور می‌شد و به ظهور، قیام و حکومت جهانی آن عدالت‌گستر موعود در آخرالزمان، بشارت می‌داد (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۸) و آن را امری ناگزیر می‌دانست که پیش از برپایی رستاخیز بزرگ پدید خواهد آمد (سجستانی، ۱۴۱۰: ح ۴۲۸۲).

پس از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله این راه با کوشش پیشوایان معصوم علیهم السلام با توان و پی‌گیری کامل و به تناسب شرایط دوران هر امام، همچنان ادامه یافت. اگرچه نیازهای هر زمان و نیز مخاطبان هر امام، سبب می‌شد تا از همه آموزه‌های مهدوی در هر دوره، به بخشی پرداخته و پافشاری شود، ولی همواره بر دامنه تبیین آن افزوده شد؛ به ویژه در دوران پیشوایانی که به هر سبب از آزادی بیشتری در بیان آموزه‌های دینی برخوردار شدند.

امروزه به جرأت می‌توان گفت میراث گرانسنگ تلاش‌های پیشوایان معصوم علیهم السلام در مباحث مهدویت سبب شده در جزئی‌ترین بحث‌ها بتوان به پشتوانه سخنان ایشان به بررسی‌های ژرف، بحث‌های فراوانی را دنبال کرد. از تبار‌پدیری و مادری و ولادت حضرت مهدی علیه السلام گرفته، تا پنهان‌زیستی او؛ از چگونگی زندگی آن حضرت در دوران غیبت گرفته تا عمر طولانی‌اش؛ از چینی غیبت وی گرفته تا چگونگی ظهور، قیام و حکومت جهانی ایشان بر کره زمین و... .

در این بین، یکی از این بحث‌های به ظاهر جزئی، نام بردن حضرت به نام «محمّد» است که در برخی از روایات بدان اشاره شده است.

این اهمیت سبب شده آثار روایی درخور توجهی در این باره نوشته و منتشر شود که البته برخی برای اثبات «حرام بودن» و برخی دیگر در «روابودن» نام بردن آن حضرت است. برخی از این آثار مانند *انوار الساطعة فی تسمیه حجة الله القاطعة، شرعة التسمیه در اثبات حرمت و کشف التعمیه فی جواز التسمیه* در جواز را آقابزرگ تهرانی در کتاب گرانسنگ خود *الذریعة - وصف*

کرده است (تهرانی، بی تا: ج ۲، ۴۲۸، ج ۱۱، ۱۳۸، ج ۱۴، ۱۷۹).
از آن جایی که روایات در این بحث به گونه های مختلفی است، دیدگاه های گوناگونی
شکل گرفته است:

نخست گروهی با استناد به روایاتی که به حرام بودن نام بردن اشاره کرده اند، بردن نام
خاص آن حضرت را به طور مطلق، ممنوع و حرام دانسته اند.
گروه دیگر این ممنوع بودن را به زمان ترس، و جواز آن را مقید به زمان غیر از تقیه و ترس
مربوط دانسته اند.
در مجموع روایات مهدویت، سخنانی که درباره نام بردن در دست است در گروه های زیر
تقسیم می شوند:

۱. روایاتی که به طور مطلق، بردن نام را در هر زمان و هر مکان حرام دانسته اند؛
۲. روایاتی که حرام بودن را تا هنگام ظهور حضرت مهدی علیه السلام می دانند؛
۳. روایاتی که نام بردن را تنها در شرایط تقیه و ترس بر جان آن حضرت جایز نمی دانند؛
۴. روایاتی که بدون هیچ قیدی، نه تنها نام بردن را حرام ندانسته، که خود ائمه علیهم السلام و
یارانشان در سخنان خود به نام آن حضرت تصریح کرده اند.
بنابراین انواع روایات درباره نام بردن حضرت مهدی علیه السلام به نام خاص ایشان - محمد -
بدین شرح خواهد بود:

روایات حرمت نام بردن به صورت مطلق

روایات دسته نخست را می توان به گروه هایی چند تقسیم کرد:

الف) کافر بودن نام برنده حضرت با نام مخصوص

محمد بن یعقوب کلینی با ذکر سند از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

صاحبُ هذا الأمرِ لا یسمیهِ بِاسْمِهِ إِلَّا کافرٌ؛ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۳۳۳، ۴)

صاحب این امر کسی است که جز کافر، نام او را به اسم خودش نبرد.

این حدیث را شیخ صدوق (۱۳۹۵: ج ۲، ۴۸، ح ۱) و مسعودی (۱۴۱۷: ۲۸۰) نیز نقل
کرده اند و اگر در کتاب های پس از آن ذکر شده، به طور عمده از این منابع نقل شده است.
این روایت که از نظر سند^۱ صحیح است، به طور صریح نام برنده آن حضرت را کافر می داند.

۱. محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن بن محبوب عن ابن رباب عن أبي عبد الله علیه السلام.

شارحان روایت دیدگاه‌های گوناگونی را در این باره مطرح کرده‌اند؛ گروهی آن را حمل بر مبالغه کرده‌اند. برخی مراد از کافر در این روایت را کسی دانسته‌اند که اوامر الهی را ترک و نواهی او را انجام می‌دهد، نه کسی که منکر پروردگار یا مشرک به او است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ۴۰۴). برخی احتمال داده‌اند این ویژگی زمان تقیه باشد؛ چرا که روایات بسیاری به نام آن حضرت تصریح کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۲۴) و برخی دیگر از شارحان، همچنان بر استفاده حرام بودن از این گونه روایات، پافشاری کرده‌اند (مجلسی، ۱۳۶۹: ج ۴، ۱۶ - ۱۸).

از دیگر کسانی که بر این حرمت تأکید کرده محمدتقی مجلسی - پدر صاحب بحار الانوار - است که ضمن اشاره به روایات حرمت و پذیرش آن‌ها، حکمت این نام‌نبردن را چنین بیان کرده است:

ممکن است حکمت این باشد که مبدا یهود و نصارا گویند: محمدی که در تورات و انجیل هست آن حضرت است. (مجلسی، ۱۴۱۶: ج ۴، ۱۵۹)

البته این سخن چندان پذیرفتنی نیست؛ بدان جهت که خوفی این چنینی نیاز به حکم حرمت فراگیر ندارد. روایت می‌توانست حرمت را مقید کند.

ب) جایز نبودن نام بردن حضرت

در دسته دیگر از روایات، این جایز نبودن با تعبیرهایی مانند «لا یحل لهم» و «لا یحل لکم» و مانند آن آمده است. برخی از این روایات از این قرارند:

یکم. شیخ صدوق از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است:

... ذَلِكَ ابْنُ سَيِّدَةِ الْإِمَاءِ الَّذِي تَخْفَى عَلَى النَّاسِ وِلَادَتُهُ، وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ تَسْمِيَتُهُ...
(صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۶۸، ۶)

او فرزند سرور کنیزان است؛ کسی که ولادتش بر مردم پوشیده و بردن نامش بر آن‌ها روا نیست.

در این دسته از روایات به دو نکته اشاره شده است: ۱. مخفی بودن ولادت؛ ۲. جایز نبودن نام بردن حضرت با نام خاص.

شاید بتوان گفت اگرچه ولادت آن حضرت بر همه مردم پوشیده بود، ولی عده‌ای - اگرچه اندک - از این امر آگاه بودند. بنابراین می‌توان احتمال داد، این عدم جواز، برای همه مردم نیست. از طرفی مرجع ضمیر در «وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ» به «الناس» برمی‌گردد؛ یعنی بر کسانی که

ولادت آن حضرت بر آن‌ها پوشیده است. از این رو نام‌بردن، برای ایشان نیز جایز نیست. با وجود این احتمالات، نمی‌توان گفت که این روایت صریح در حرمت مطلق است.

دوم. مرحوم کلینی با ذکر سند به نقل از ریان بن صلت می‌گوید:

سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ وَسُئِلَ عَنِ الْقَائِمِ، فَقَالَ: لَا يُرَى جِسْمُهُ وَلَا يُسَمَّى اسْمُهُ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۳۳)

از حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ شنیدم که چون درباره‌ی قائم سؤال شد، فرمود: جسمش دیده نشود و نامش برده نمی‌شود.

ابن بابویه قمی (درگذشته ۳۲۹ ق)، در *الإمامة والتبصرة* روایت را آن‌گونه که در *الكافي* نقل شده، آورده است (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۱۱۷، ح ۱۱۰).

روایت در فاصله‌ی اندکی از زمان کلینی و صدوق اول، به قلم حسین بن حمدان خصیبی (درگذشته ۳۳۴ ق) در *الهداية الكبرى* نقل شده که در ادامه‌ی روایت بخشی نیز اضافه شده است. در این کتاب آمده که ریان بن صلت گوید: شنیدم امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ لَا يُرَى جِسْمُهُ وَلَا يُسَمَّى بِاسْمِهِ؛ (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۶۴)

قائم مهدی فرزند حسن جسمش دیده نشود و به نامش، نام برده نشود.

در ادامه‌ی این بخش، نسبت به منابع پیش‌گفته این مطلب اضافه شده است:

أَحَدٌ بَعْدَ غَيْبَتِهِ حَتَّى يَرَاهُ وَيُعْلَنَ بِاسْمِهِ وَيَسْمَعُهُ كُلُّ الْخَلْقِ فَقُلْنَا لَهُ: يَا سَيِّدَنَا وَإِنْ قُلْنَا صَاحِبُ الْغَيْبَةِ وَصَاحِبُ الزَّمَانِ وَالْمَهْدِيُّ، قَالَ: هُوَ كُلُّهُ جَائِزٌ مُطْلَقٌ وَإِنَّمَا تَهَيَّئْتُمْ عَنِ التَّصْرِیحِ بِاسْمِهِ لِيُخْفَى اسْمُهُ عَنَّا فَلَا يَعْرِفُوهُ؛ (همو)

کسی پس از غیبتش تا این‌که او را ببیند و نامش آشکار شود و همه‌ی مردم آن را بشنوند...

البته نویسندگان هیچ اشاره‌ای نکرده که این اضافه را به چه سبب افزوده و این در حالی است که در هیچ‌یک از منابع پیشین، این اضافه نقل نشده است. ضمن این‌که در بخش نخست روایت نیز «الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ» اضافه شده است. همچنین اگر کلمه «لَا يُسَمَّى» مجهول خوانده شود - که سیاق روایت بدان نزدیک‌تر است و با روایات دیگر نیز چنین به نظر می‌رسد - کلمه «احد» اضافه است.

شیخ صدوق، این روایت را با اندک تفاوتی در سند، از ریان بن صلت در دو جا از کتاب *کمال الدین وتمام النعمة* نقل کرده، با این تفاوت که به جای «وَلَا يُسَمَّى اسْمُهُ»، «وَلَا يُسَمَّى

بِاسْمِهِ» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۷۰ و ۶۴۸) آورده است. شیخ حر عاملی روایت را همان گونه که مرحوم کلینی نقل کرده، آورده است (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۲۳۹).

علامه مجلسی در *مرآة العقول* روایت یادشده را نقل کرده و آن را موثق دانسته، می نویسد:

موثق علی الظاهر إذ الأظهر أن جعفر بن محمد هو ابن عون الأسدي، وربما يظن أنه ابن مالك فيكون ضعيفاً وإن كان في ضعفه أيضاً كلام، لأن ابن الغضائري إنما قدح فيه لروايته الأعاجيب، والمعجز كله عجيب، وهذا لا يصلح للقدح. (مجلسی، ۱۳۶۹: ج ۴، ۱۸)

میرزا حسین نوری (درگذشته ۱۳۲۰) از میان نقل ها، روایت خصیبی را آورده است (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۲، ۲۸۶، ش ۱۴۱۰۷)، با این تفاوت که در ابتدای روایت به جای «الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ»، «الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ ابْنِ ابْنِي الْحَسَنِ» نوشته شده است.^۱

ناگفته نگذرم که مرحوم نوری در کتاب *نجم الثاقب* در موارد بسیاری از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه با نام محمد بن الحسن یاد کرده است (طبرسی نوری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۴۱۳).

سوم. در روایتی دیگر، داود بن قاسم جعفری می گوید: از امام هادی عجل الله تعالی فرجه شنیدم که فرمود:

الْحَلْفُ مِنْ بَعْدِي ابْنِي الْحَسَنِ فَكَيْفَ لَكُمْ بِالْحَلْفِ مِنْ بَعْدِ الْحَلْفِ؟ فَقُلْتُ: وَلِمَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ؟ فَقَالَ: لِأَنَّكُمْ لَا تَرَوْنَ شَخْصَهُ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ ذِكْرُهُ بِاسْمِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ نَذْكُرُهُ؟ قَالَ: قُولُوا: الْحُجَّةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۸۱، ح ۵؛ طوسی، ۱۴۱۱، ۲۰۲، ح ۱۶۹؛ مسعودی، ۱۴۱۷: ۲۷۸؛ فتال نیشابوری، بی تا: ۲۶۲؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۲۸، ح ۱۳)

جانشین پس از من فرزندم حسن است و شما با جانشین پس از جانشین من چگونه خواهید بود؟ گفتم: فدای شما شوم! برای چه؟ فرمود: زیرا شما شخص او را نمی بینید و بردن نام او به اسمش بر شما روا نباشد. گفتم: پس چگونه او را یاد کنم؟ فرمود: بگوئید: حجت از آل محمد صلى الله عليه وآله.

در سند روایت در کتاب *الكافي*، افزون بر محمد بن احمد علوی که سخنی درباره او در کتاب های رجالی نیامده، روایت مرفوع نیز هست که آن را از جهت سند بی اعتبار کرده است. البته با توجه به صحیح بودن سند روایت نخست برای این بخش، در دیدگاه حرمت، کافی است و روایات دیگر به عنوان شاهد ذکر می شود.

چهارم. امام صادق عجل الله تعالی فرجه در جواب کسی که پرسید «مهدی از فرزندان کیست؟» فرمود:

۱. البته بر نگارنده روشن نشد که با وجود نقل های پیش از این اثر، سبب نقل روایت از این کتاب آن هم با تفاوت چه بوده است؟!

الْحَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ شَخْصُهُ، وَلَا حِلُّ لَكُمْ تَسْمِيئُهُ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۱۱، ۱۲)

پنجمین امام از فرزندان امام هفتم که شخص او از دیدگان شما نپاشد و نام بردنش روا نباشد.

در این دسته روایات نیز به سبب ضمائم خطاب در «يَغِيبُ عَنْكُمْ» و «لَا يَحِلُّ لَكُمْ»، ممکن است گفته شود، حرمت تنها متوجه مخاطبان آن حضرت بود و این به دلیل فشارهایی است که از طرف ستمگران بر شیعیان به سبب نام بردن حضرت وارد می‌کردند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۲۴).

همچنین «يَغِيبُ عَنْكُمْ» به ملاقات‌های قطعی تخصیص خورده و این غیبت همگانی نیست. بر این اساس، عدم جواز نام بردن نیز تخصیص خورده است. به علاوه، روایاتی نیز وجود دارد که می‌گوید حضرت مهدی عجل الله فرجه را در دوران غیبت می‌بینند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۱۴۴، باب ۵، ح ۳).

بنابراین از این دسته روایات، به سبب احتمالات، نمی‌توان قطع به حرمت را برای همگان استفاده کرد.

ملعون بودن نام‌برنده حضرت

با این مضمون توقیعی از امام عصر عجل الله فرجه صادر شده است که می‌فرماید:

مَنْ سَمَانِي فِي مَجْمَعٍ مِنَ النَّاسِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ؛ (همو: ج ۲، ۴۸۳، ح ۳)
لعنت خدا بر کسی که مرا در میان جمعی از مردم نام برد.

در این روایت نیز احتمالاتی وجود دارد:

مقصود روایت، دوران غیبت صغراست؛ یعنی زمانی که آن حضرت در میان جمعی حضور می‌یافتند و اگر کسی نام او را افشا می‌کرد، موجب فاش شدن اسرار می‌شد و خطری متوجه آن حضرت می‌گردید، وگرنه صرف نام بردن - بدون اشاره به وجود ظاهری ایشان - سبب ضرر و زیانی نخواهد شد. احتمال دیگر این که مقصود از «الناس» در «فی مجمع من الناس» مخالفان و اهل سنت باشد.

الف) روایات عدم جواز تا هنگام ظهور

محمد بن زیاد ازادی از امام موسی بن جعفر عجل الله فرجه درباره امام غایب عجل الله فرجه نقل کرده است:

... تَخَفَى عَلَى النَّاسِ وَلَا دُئْتُهُ وَلَا حِلُّ لَهُمْ تَسْمِيئُهُ حَتَّى يُظْهِرَهُ اللَّهُ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ

قَسَطًا كَمَا مَلِئْتَ جَوْرًا وَظُلْمًا؛ (همو: ۳۶۸، ح ۶)

... کسی که ولادتش بر مردم پوشیده و ذکر نامش بر آن‌ها روا نیست، تا آن‌گاه که خدای تعالی او را ظاهر ساخته و زمین را از عدل و داد آکنده سازد، همان‌گونه که پراز ظلم و جور شده باشد.

عبدالعظیم حسنی نیز شبیه این مضمون را از امام هادی علیه السلام نقل کرده است (همو: ۳۷۹، ح ۱).

در این روایت نیز ملاک عدم جواز می‌توان ترس بر آن حضرت باشد که با ظهور این ترس برطرف می‌شود. البته به نظر می‌رسد در دو دسته روایت یادشده نام‌بردن حضرت تنها ملاک حکم نیست، بلکه نام‌بردن در شرایطی که شناخت آن حضرت را به دنبال داشته باشد مورد نظر است؛ مانند این که حضرت در جایی حضور دارد و کسانی که وی را می‌شناسند نام‌بردن آن حضرت جایز نیست.

ب) روایات جواز، بدون بیم خطر

در این دسته از روایات، به علت نام‌نبردن حضرت اشاره شده است. در این صورت اگر آن علت وجود نداشته باشد، نهی نیز ساقط است.

امام باقر علیه السلام در پاسخ ابو خالد کابلی - که از نام حضرت مهدی علیه السلام پرسیده بود - فرمود:

سَأَلْتَنِي وَ اللَّهُ يَا أَبَا خَالِدٍ عَنْ سُؤَالٍ مُجْهِدٍ وَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ أَمْرٍ مَا كُنْتُ مُحَدِّثًا بِهِ أَحَدًا وَ لَوْ كُنْتُ مُحَدِّثًا بِهِ أَحَدًا لَحَدَّثْتُكَ وَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ أَمْرٍ لَوْ أَنَّ بَنِي فَاطِمَةَ عَرَفُوهُ حَرَصُوا عَلَيَّ أَنْ يَقَطَعُوهُ بَضْعَةً بَضْعَةً؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸۸، ح ۲ و نیز نک: طوسی، ۱۴۱۱، ۳۳۳، ح ۲۸۸)

به خدا سوگند ای ابا خالد، پرسش سختی پرسیدی که مرا به تکلف و زحمت می‌اندازد؛ همانا از امری پرسیدی که [هرگز آن را به هیچ کس نگفته‌ام و] اگر آن را به کسی گفته بودم، به‌گونه روشن به تو می‌گفتم. همانا تو از من چیزی را پرسیدی که اگر بنی فاطمه او را بشناسند، حرص ورزند که او را قطعه‌قطعه کنند.

از روایت یادشده استفاده می‌شود که اگر به سبب بردن نام آن حضرت ضرر و خطری برای ایشان به وجود نیاید، دانستن و نقل نام آن حضرت، بدون اشکال است.

از خود حضرت مهدی علیه السلام در توقیعی آمده است:

فَاتَّهَمُ إِنْ وَقَفُوا عَلَيَّ الْإِسْمِ أَذَاعُوهُ وَإِنْ وَقَفُوا عَلَيَّ الْمَكَانِ دَلُّوا عَلَيَّ؛ (همو: ۳۶۴، ح ۳۳۱)

پس به درستی که آنان اگر نام را بدانند، آن را رایج ساخته و اگر بر مکان آگاهی یابند، آن را نشان خواهند داد.

شیخ حر عاملی ذیل این روایت دلالت آن را بر نهی و اختصاص به ترس و ترتب مفسده دانسته است (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۲۴۰). بنابراین این دسته از روایات، دایرمدار ترس و تقیه است و با از میان رفتن آن، حرمت نام بردن نیز برطرف خواهد شد.

ج) روایات جواز نام بردن

در روایات فراوانی آن گاه که سخن از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه به میان آمده، به نام آن حضرت به روشنی اشاره شده است. در این جا به برخی از این روایات، اشاره می شود:
روایاتی که پیش از ولادت ایشان، به نام آن حضرت اشاره کرده است:
شیخ صدوق در *کمال الدین و تمام النعمه* از حضرت علی علیه السلام نقل کرده است: رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نام پیشوایان پس از امام علی علیه السلام را یکی پس از دیگری برای آن حضرت برشمرد، تا این که فرمود:

مَهْدِي أُمَّتِي مُحَمَّدٌ الَّذِي يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۴، ح ۳۷)

مهدی امتم [در میان ایشان] محمد است که زمین را از داد و دادگری آکنده سازد.

حضرت علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که هنگام بردن نام پیشوایان دوازده گانه علیهم السلام فرمود:

فَإِذَا حَضَرْتُهُ (الْحَسَنَ) الْوَفَاةَ فَلْيَسَلِمْهَا إِلَىٰ إِبْنِهِ مُحَمَّدٍ؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۰، ح ۱۱۱)

پس هنگام درگذشت حسن آن را به فرزندش محمد تسلیم می کند.

در *الفضائل* نیز شبیه این روایت آمده و تصریح به نام «محمد» شده است (قمی، ۱۳۶۳: ۱۵۸). همچنین در *الاحتجاج* طبرسی، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: از جبرئیل شنیدم:

ثُمَّ إِنَّهُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ مَهْدِي أُمَّتِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ صَاحِبِ الزَّمَانِ؛ (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۶۸، ح ۳۴)

سپس فرزندش قائم به حق، مهدی امتم، محمد بن حسن صاحب الزمان.

در کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام به این نام اشاره شده است؛ چنان که شیخ صدوق در *کمال الدین و تمام النعمه* آورده است: حضرت علی علیه السلام بر فراز منبر درباره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه فرمود:

لَهُ إِسْمَانٌ: إِسْمٌ يَخْفَىٰ وَإِسْمٌ يَغْلَنُ، فَأَمَّا الَّذِي يَخْفَىٰ فَأَحْمَدُ، وَأَمَّا الَّذِي يَغْلَنُ فَمُحَمَّدٌ؛

(صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۳، ح ۱۷؛ نک: طبرسی بی تا: ۴۶۵؛ عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۴۴)

برای او دونام است: یکی پنهان و دیگری آشکار؛ اما پنهان، احمد و نام آشکار، محمد است.

از موارد دیگری که قائلان به جواز نام بردن حضرت بدان اشاره کرده اند، حدیث لوح حضرت زهرا علیها السلام است. در بخشی از این لوح - که هدیه ای از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت زهرا علیها السلام بود - آمده است:

وَأَكْمَلُ ذَلِكَ بَاتِنِهِ مُحَمَّدَ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَبِهَاءُ عِيسَى وَصَبْرُ أَيُّوبَ؛
(کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۵۲۷، ح ۳)

و جانشینان را به فرزندش محمد - رحمت بر جهانیان - تکمیل خواهم کرد؛ کسی که کمال موسی علیه السلام و بهاء عیسی علیه السلام و شکیبایی ایوب علیه السلام را داراست.

شیخ صدوق، بخش مربوط به حضرت مهدی علیه السلام را این گونه آورده است:

أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ هُوَ حُجَّةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، باب ۲۷)
ابوالقاسم محمد بن الحسن، همو حجت خداوند بزرگوار بر بندگان است.

خود جابر نیز در مواردی اشاره کرده که از حضرت مهدی علیه السلام در آن لوح، به عنوان «محمد» یاد شده است.

امام باقر علیه السلام نیز پس از آیه شریفه ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ...﴾ (توبه: ۳۶) یک یک نام ائمه علیهم السلام را برد؛ تا این که فرمود:

وَأَلِيَّ ابْنِهِ الْحَسَنِ وَإِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدٍ الْمَهْدِيِّ، إِثْنَا عَشَرَ إِمَامًا؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۹، ح ۱۱)
و به فرزندش حسن و به فرزندش محمد هدایت کننده هدایت شده، دوازده امام هستند.

امام صادق علیه السلام نیز هنگام شناساندن حضرت مهدی علیه السلام در چند جا به نام «محمد» اشاره کرده است؛ چنان که در کشف الغمّه از آن حضرت نقل شده که می فرماید:

الْحَلْفُ الصَّالِحُ مِنْ وُلْدِي هُوَ الْمَهْدِيُّ، إِسْمُهُ مُحَمَّدٌ وَكُنْيَتُهُ أَبُو الْقَاسِمِ يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ
يُقَالُ لِأُمِّهِ صَقِيلٌ؛ (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۷۵)

خلف صالح از فرزندانم مهدی است. نامش محمد و کنیه اش ابوالقاسم، در آخر الزمان خروج می کند و مادرش صقیل نامیده می شود.

شیخ صدوق شبیه این روایت را در کمال الدین آورده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۳۴، ح ۴).

امام صادق علیه السلام وقتی خواست در پاسخ «زید شحام» نام امامان معصوم علیهم السلام را برشمرد، فرمود:

نَحْنُ إِثْنَا عَشَرَ - هَكَذَا - حَوْلَ عَرْشِ رَبِّنَا جَلَّ وَعَزَّ فِي مُبْتَدَأِ خَلْقِنَا أَوْلَنَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَأَخْرِنَا مُحَمَّدٌ؛ (نعمانی، ۱۳۹۸: ۸۵، ج ۱۶)

ما دوازده تن بدین گونه (اشاره با دست به صورت دایره) از آغاز آفرینش گرداگرد عرش پروردگاران قرار داشته‌ایم، نام اولین فرد ما محمد و نفر میانه محمد و آخرین فرد ما نیز محمد است.

از امام عسکری علیه السلام در موارد بسیاری نقل شده که به نام آن حضرت تصریح کرده است. آن‌گاه که مادر حضرت مهدی علیه السلام به ایشان باردار شد، امام عسکری علیه السلام به او فرمود:

سَتَحْمِلِينَ ذَكَرًا وَاسْمُهُ مُحَمَّدٌ وَهُوَ الْقَائِمُ مِنْ بَعْدِي؛ (ربلی، ۱۳۸۱: ۲، ج ۴۷۵)

تو باردار پسری هستی که نامش محمد است و او قائم پس از من است.

همچنین آن حضرت در گفتاری فرمود:

إِنِّي مُحَمَّدٌ، هُوَ الْإِمَامُ وَالْحُجَّةُ بَعْدِي مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً؛ (همو: ۴۰۹، ج ۹)

فرزندم محمد، او امام و حجت پس از من است؛ هر کس بمیرد و او را نشناسد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است.

گروه دوم، دربردارنده سخنانی است که پس از زاده شدن ایشان، از آن حضرت با نام محمد یاد کرده‌اند:

ابراهیم کوفی، نقل کرده است که امام عسکری علیه السلام بخشی از گوسفندی سربریده را برای من فرستاد و فرمود:

هَذَا مِنْ عَقِيْقَةِ ابْنِي مُحَمَّدٍ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ۲، ج ۴۳۲، ح ۱۰)

این از عقیقه فرزندم محمد است.

کلینی از احمد بن محمد بن عبدالله، ضمن روایتی چنین نقل کرده است:

وَوُلِدَ لَهُ (ابی محمد) وَوُلِدَ سَمَاءُ مُحَمَّدٍ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ج ۳۲۹ و ۵۱۴)

برای او (امام عسکری علیه السلام) فرزندی به دنیا آمد که او را محمد نامید.

شیخ طوسی در الغیبه در بخشی از یک حکایت، نقل کرده که حضرت مهدی علیه السلام با عنوان «محمد بن الحسن» از خود نام برده است (نک: طوسی، ۱۴۱۱: ۲۶۹، ج ۲۳۴).

از ابی غانم خادم نقل شده است:

وُلِدَ لَابِي مُحَمَّدٍ مَوْلُودٌ فَسَمَاهُ مُحَمَّدًا وَ...؛ (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۲۴۳، ح ۲۱۴۶۷)

برای ابو محمد (امام عسکری علیه السلام) فرزندی به دنیا آمد که او را محمد نام نهاد و... .

شیخ صدوق به نقل از عبدالله سوری در ضمن داستانی از دیدار با حضرت مهدی علیه السلام در دوران غیبت صغرا نوشته است:

پس دیدم جوانانی را که در پرکه، آب بازی می کردند. جوانی بر سجاده ای نشسته بود و آستین لباس خود را در برابر دهان گذاشته بود. پس گفتم: این جوان کیست؟ گفتند: محمد بن الحسن است و شبیه پدرش بود. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۴۱، باب ۴۳، ح ۱۳؛ و نیز نک: راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۹۵۹)

در کمال الدین ضمن بیان سرگذشت مادر حضرت مهدی علیه السلام آمده است:

وَعَلَى قَبْرِهَا مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ هَذَا قَبْرُ أُمِّ مُحَمَّدٍ؛ (همو: ۴۳۱، ح ۷)

و بر آرامگاه او نوشته شده بود، این قبر مادر محمد است.

با توجه به این که از ایشان به عنوان «ام محمد» یاد نشده تا گفته شود کنیه ایشان بوده است. بنابراین دلیل برای جواز نام بردن نام خاص آن حضرت شمرده شده است.

نام حضرت در دعاها

در دعاهای بسیاری از حضرت مهدی علیه السلام با عنوان محمد یاد شده است و با توجه به این که ماهیت دعا برای تکرار از طرف مؤمنان و مداومت بر آن در نهان و آشکار است، دلیلی گرفته شده بر جواز بردن نام آن حضرت.

برخی از دعاهایی که به روشنی نام آن حضرت در آن برده شده از این قرارند:

۱. مشهور در دعای فرج، «اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيكَ الْحِجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ» است؛ ولی در منابع اصلی، مانند مصباح کفعمی، دعا به گونه ای دیگر نیز آمده است:

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيكَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَهْدِيُّ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ... (کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۸۶؛ و نیز نک:

مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۹۴، ۳۹۲)

سید بن طاووس نیز در اقبال الاعمال همین گونه نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۵۸).

۲. در البلد الامین تحت عنوان دعای «کنز العرش» آمده است:

وَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْقَائِمِ بِأَمْرِكَ وَالْحِجَّةِ عَلِيِّ عِبَادِكَ. (کفعمی، ۱۴۱۸: ۳۵۷)

۳. علامه مجلسی در دعای پس از زیارت آل بیت به نقل از احتجاج طبرسی آورده است:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَي مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ حَبَّتِكَ فِي أَرْضِكَ وَ... (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ۱۷۱، ۵ ح)

البته در کتاب الاحتجاج اشاره ای به نام محمد بن الحسن نشده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۴)؛ ولی این گمان هست که در نسخه ای که علامه مجلسی از آن نقل کرده، نام آن حضرت وجود داشته است.

نام حضرت در کلام دانشمندان شیعه

افزون بر روایاتی که ذکر شد، گروهی از دانشمندان شیعه از حضرت مهدی علیه السلام با عنوان محمد، محمد المهدی، محمد بن الحسن و محمد بن الحسن العسکری علیه السلام یاد کرده اند. این خود نشان گر آن است که این بزرگان، به کار بردن نام آن حضرت را روا می دانسته اند که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. شیخ صدوق آورده است:

أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ هُوَ حُجَّةُ اللَّهِ الْقَائِمُ؛ (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۴۰)

أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدٌ، فَزَنْدِ حَسَنٍ كَمَا أَوْسَتْ هَمَانَ حَجَّتِ خَدَاوَنْدَ، قِيَامِ كَنْدَه.

۲. شیخ مفید در النکت الاعتقادیة در پاسخ به این پرسش که اگر کسی بپرسد امام این زمان کیست، می نویسد:

فالجواب: القائم المنتظر المهدی محمد بن الحسن العسکری - صلوات الله علیه و علی آباءه الطاهرين -؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۴۴)

قائم منتظر مهدی محمد فرزند حسن عسکری - درود خداوند بر او و پدران پاکش -.

۳. شیخ طوسی درباره ولادت امام مهدی علیه السلام از زبان اسماعیل علی نوبختی نوشته است:

مَوْلِدُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى ...؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۱)

ولادت محمد بن حسن بن علی بن موسی ...

۴. همو در الرسائل العشر مسئله ۵۳ نوشته است:

محمد بن الحسن، المهدی علیه السلام حی موجود من زمان أیبه الحسن العسکری إلى زماننا هذا، بدلیل أن کل زمان لا بد فيه من إمام معصوم، مع أن الإمامة لطف، واللطف واجب علی الله تعالی فی کل وقت. (طوسی، بی تا: ۹۸)

و در مسئله ۵۶ ادامه داده است:

محمد بن الحسن صاحب الزمان عليه السلام لا بد من ظهوره.

۵. علامه حلی در تحریر الاحکام (۱۴۲۰: ج ۲، ۱۰۹) و شرح منهاج الکرامه (حسینی، ۱۳۷۶: ۲۵۲) و الرسالة السعدیه (حلی، ۱۳۷۸: ۱۹)، از حضرت مهدی عليه السلام با عنوان محمد بن الحسن العسکری عليه السلام یاد کرده است.

۶. علی بن یوسف حلی پس از نام بردن از امامان دوازده گانه، نام امام زمان عليه السلام را چنین می نویسد:

... حتی انتهى الی ابی القاسم محمد بن الحسن الحجة القائم... (حلی، ۱۴۰۸: ۷۰)
... تا آن که رسید به ابوالقاسم محمد فرزند حسن حجت قائم

۷. محقق کرکی نوشته است:

تَمَّ الْخَلْفُ الْحُجَّةَ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَهْدِيِّ الْمُسْتَتَرِّ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ...؛
(کرکی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۶۳)
سپس خلف، حجت، قائم، منتظر، محمد فرزند حسن، مهدی که به سبب ترس از دشمنان، پنهان است ...

۸. علی بن عیسی اربلی نوشته است:

... وَأَمَّا إِسْمُهُ فَمُحَمَّدٌ وَكُنْيَتُهُ أَبُو الْقَاسِمِ وَلَقَبُهُ الْحُجَّةُ وَالْخَلْفُ الصَّالِحُ وَقِيلَ الْمُنْتَظَرُ؛ (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۳۷)
... ولی نام او محمد و کنیه اش ابوالقاسم و لقبش حجت و خلف صالح و گفته شده منتظر است.

۹. اگرچه علامه مجلسی قائل به حرمت نام بردن ایشان است؛ ولی در موارد بسیاری با نام مخصوص از ایشان یاد کرده است که برخی از این قرار است:

... الْمَهْدِيُّ الَّذِي بَشَّرَ بِخُرُوجِهِ النَّبِيُّ الْمَعْظُمُ عليه السلام فِي رَوَايَاتٍ مُتَوَاتِرَةٍ مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ وَهُوَ الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيُّ الْمَهْدِيُّ الْمُنْتَظَرُ...؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۹، ۲۸۴، ج ۲۸، ۴۶)
... مهدی که رسول گرامی اسلام عليه السلام به خروج او در روایات متواتر از شیعه و اهل سنت، بشارت داده است، هموست محمد فرزند حسن عسکری، مهدی منتظر ...

۱۰. شهید اول می نویسد:

الثاني عشر: الإمام المهدي الحجة صاحب الزمان أبو القاسم محمد بن الحسن العسکری عليه السلام؛ (عاملی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۶)

دوازدهم: امام مهدی حجت صاحب الزمان ابوالقاسم محمد فرزند حسن
عسکری علیه السلام....

۱۱. فخرالدین طریحی نوشته است:

يَكْنَى بِهِ (القائم) عَنْ صَاحِبِ الْأَمْرِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ؛ (طریحی، ۱۴۰۳: ذیل کلمه
المهدی و نیز القائم)

از دیگر کسانی که در نوشتار یا نقل قول های خود به کلمه محمد - به عنوان نام حضرت
مهدی علیه السلام - تصریح کرده اند، می توان به عنوان نمونه از شیخ علی یزدی حائری در *الزام
الناصب* (۱۳۵۶: ج ۱، ۱۲۱)، سید هاشم بحرانی در *غایة المرام* (۱۴۲۲: ج ۷، ۱۳۴) و محمد جواد
مغنیه در *الشیعة فی المیزان* (۱۳۷۲: ۲۶۶)، مرحوم مظفر در *عقائد الامامیه* (بی تا: ۷۶)، سید علی
میلانی در *دراسات فی منهاج السنة* (۱۳۸۶: ۴۱)، شیخ عباس قمی در *منازل الآخرة* (۱۳۶۵:
۲۸۸) و در *الکنی واللقاب* (۱۳۸۴: ج ۳، ۱۹)، ملا صالح مازندرانی در *شرح اصول کافی* (۱۳۸۲:
ج ۶، ۲۶)، آیت الله بروجردی در *جامع احادیث الشیعة* (۱۳۹۹: ج ۹، ۴۱)، علی نمازی شاهرودی
در *مستدرک سفینة البحار* (۱۴۱۸: ج ۶، ۴۱۸)، محمد تقی جعفری در *تفسیر و ترجمه نهج البلاغه*
(۱۳۶۸: ج ۲۷، ۲۷۱)، آیت الله جعفر سبحانی در *راضواء علی عقائد الشیعة الامامیه* (۱۳۷۹: ۲۱۸)
یاد کرد.

نام بردن حضرت در گفتار اهل سنت

بسیاری از اهل سنت، وقتی در کتاب های خود باور شیعیان به مهدویت و حضرت
مهدی علیه السلام را بازگو کرده اند، به نام آن حضرت تصریح کرده، آن را به شیعه نسبت داده اند. در
این بخش تنها به برخی از این اقوال اشاره می شود:

۱. ابن کثیر در *البدایة والنهایة* اگرچه در مقام انکار حضرت مهدی علیه السلام سخن می گوید، ولی در
بازتاب باور شیعیان به نام حضرت تصریح کرده، می نویسد:

يَعْتَقِدُ فِيهِمُ الرَّافِضَةُ الَّذِينَ أَوْلَهُمُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَأَخْرَهُمُ الْمُتَنَتِرُ بِسِرْدَابِ سَامِرَاءَ
وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ. (دمشقی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۷۷)

وی در جای دیگر (همو: ج ۱۴، ۹۵) نیز از حضرت مهدی علیه السلام با نام محمد بن الحسن
المهدی یاد کرده است.

۲. ابن خلدون نیز با پنداری خواندن باور شیعه در تاریخ خود، وقتی از اعتقاد شیعه درباره
حضرت مهدی علیه السلام سخن گفته، چنین می نویسد:

وْخُصُوصاً الْإِثْنَا عَشْرِيَّةَ مِنْهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الثَّانِي عَشْرَ مِنْ أُمَّتِهِمْ وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ وَيَلْقَبُونَهُ الْمَهْدِيَّ. (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۹۹)

۳. زرکلی در اعلام می گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ بْنِ عَلِيِّ الْهَادِي أَبُو الْقَاسِمِ آخِرُ الْأَئِمَّةِ الْإِثْنَى عَشْرٍ عِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ. (زرکلی، ۱۹۹۰: ج ۶، ۸۰)

۴. محمد بن طلحه شافعی در مطالب السؤل می نویسد:

ولا إمام بعد محمد بن الحسن المهدي عليه السلام وهو الثاني عشر، فانظر بعين الاعتبار إلى أدوار الأقدار. (شافعی، بی تا: ۳۳)

۴. ذهبی در سیر اعلام النبلاء به دنبال کلمه «المنتظر» نوشته است:

الشَّرِيفُ أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ بْنِ عَلِيِّ الْهَادِي. (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۱۳، ۱۱۹)

البته در ادامه پس از بیان این که این باور شیعه است، آن را رد کرده است.

۵. مبارکفوری در تحفة احوذی آورده است:

وَفِيهِ رَدٌّ عَلَى الشَّيْعَةِ حَيْثُ يَقُولُونَ الْمَهْدِيَّ الْمَوْعُودَ هُوَ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ. (مبارکفوری، ۱۴۱۰: ج ۶، ۴۰۳)

۶. قندوزی در نیا بیع الموده می نویسد:

فَإِذَا مَضَى الْحَسَنُ فَإِنَّهُ الْحُجَّةُ مُحَمَّدُ الْمَهْدِيَّ...؛ (قندوزی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۲۸۲ و ۳۱۶)

پس آن گاه که [امام] حسن درگذشت، پس فرزند او حجت محمد مهدی... .

۷. محمود ابوریه در اضواء علی السنه المحمدیه نوشته است:

والشيعية الإمامية متفقون على أنه «محمد بن الحسن المهدي» من الأئمة المعصومين و يلقبونه بالحجة والقائم المنتظر. (ابوریه، بی تا: ۲۳۲)

سخنان اهل سنت دست کم بر دو چیز دلالت دارد:

الف) این نام کم و بیش نزد شیعیان و دانشمندان شهرت داشته و به کار می رفته است.

ب) همه قائل به حرام بودن بردن آن نام نبوده اند؛ وگرنه به عنوان نکته ای در خور درنگ از

طرف اهل سنت مطرح می شد.

نکته پایانی

یکی از بزرگان معاصر، پس از نقل چهار گروه روایات یاد شده، نوشته است:

شکی نیست که قول به منع نام بردن از روی تعبد، خالی از تحقیق است؛ اگرچه برخی از بزرگان بدان تصریح کرده‌اند... ظاهر این است که منع، دایر مدار وجود ملاک تقیه است. بنابراین نام بردن از آن حضرت به این نام در زمان ما هیچ‌گونه منعی ندارد. به علاوه دسته چهارم روایات - که دلالت بر جواز می‌کند - از دسته‌های دیگر به مراتب، هم از نظر عدد بیشتر و هم از نظر دلالت اقواست.

آن‌گاه چنین نتیجه می‌گیرد:

حرمت فقط هنگام تقیه بوده و یگانه راه جمع میان روایات همین سخن است، وگرنه باید هر دو دسته روایت را نپذیرفت و به اصطلاح از اعتبار ساقط بدانیم و یا قائل به تخییر شویم - اگر بگوییم روایات ظنی هستند - و حاصل این هم این می‌شود که قائل به جواز شویم. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ۵۰۴)

ایشان در پایان قوی‌ترین قرینه بر دیدگاه خود (جواز نام بردن) را همان دسته چهارم از روایات دانسته، احتیاط را نیز بایسته نمی‌داند.

نتیجه

با توجه به آن چه گفته شد، به نظر می‌رسد اگرچه دسته نخست و دوم به گونه‌ای مطلق سخن از حرمت به میان آورده‌اند، ولی روایات دیگر را نیز نمی‌توان نادیده گرفت؛ زیرا به ویژه در دسته اخیر، شمار روایات و سخنانی که به نام آن حضرت به روشنی اشاره کرده است، فراوان است. از این رو حرمت نام بردن را می‌توان به شرایط ویژه نسبت داد و که از آن جمله زمان ترس و نگرانی بر جان آن حضرت است؛ ولی چنانچه نام بردن آن حضرت سبب آسیب و زیان نگردد، رواست؛ و الله اعلم.

منابع

- ابن بابويه قمی، علی بن حسین بن موسی، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ۱۴۰۴ق.
- ابن خلدون، محمد، *تاريخ*، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ابوریه، محمود، *اضواء علی السنة المحمدية*، بی جا، نشر البطحاء، بی تا.
- اربلی، علی بن عیسی، *كشف الغمة فی معرفة الائمة عليهم السلام*، تبریز، مكتبة بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- بحرانی، هاشم بن اسماعیل، *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام*، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- بروجردی، سید حسین، *جامع احادیث الشیعة*، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- تهرانی، محمد محسن بن علی (آقابزرگ)، *الذریعة*، بیروت، دارالاضواء، بی تا.
- جعفری، محمد تقی، *تفسیر و ترجمه نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۸ش.
- حسینی، علی، *شرح منهاج الكرامة*، قم، مؤسسه دارالهجرة، ۱۳۷۶ش.
- حلّی، حسن بن یوسف، *تحریر الأحكام*، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- _____، *الرسالة السعدية*، تحقیق: محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۸ش.
- حلّی، رضی الدین علی بن یوسف، *العدد القویة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الكبرى*، بیروت، نشر بلاغ، ۱۴۱۹ق.
- دمشق (ابن کثیر)، اسماعیل بن عمر، *البداية والنهاية*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ذهبی، شمس الدین، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- راوندی، قطب الدین، *الخرائج والجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدي عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- زرکلی خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- سبحانی، جعفر، *اضواء علی عقاید الشیعة الامامية*، تهران، نشر مشعر، ۱۳۷۹ش. S.

- سجستاني، سليمان بن اشعث، سنن ابى داود، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۰ ق.
- شافعى، محمد بن طلحه، مطالب السؤل فى مناقب آل الرسول عليه السلام، تحقيق: ماجد بن احمد العطية، نسخه خطى در كتابخانه آيت الله مرعشى، بى تا.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تهران، انتشارات جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
- _____، كمال الدين وتمام النعمة، قم، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۹۵ ق.
- طبرسى، احمد بن على، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضى، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسى، فضل بن حسن، إعلام النورى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، بى تا.
- طبرسى نورى، حسين، نجم الثاقب، قم، انتشارات مسجد جمكران، چاپ دوم، ۱۳۷ ش.
- طبرى آملی، محمد بن ابى القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، نجف، كتابخانه حيدريه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ق.
- طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۳ ق.
- طوسى، محمد بن حسن، الرسائل العشر، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، بى تا.
- طوسى، محمد بن حسن، كتاب الغيبة، چاپ اول، قم، مؤسسه معارف اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
- عاملى (شهيد اول)، محمد بن مكى، دروس، قم، دفتر انتشارات اسلامى، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- عاملى (شيخ حر)، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- فتال نيشابورى، محمد بن حسن بن على، روضة الواعظين، قم، انتشارات رضى، بى تا.
- فيض كاشانى، محمد محسن، الوافى، اصفهان، كتابخانه امير المؤمنين عليه السلام، ۱۴۰۶ ق.
- قمى، شاذان بن ابراهيم، الفضائل، قم، انتشارات رضى، ۱۳۶۳ ش.
- قمى، عباس، الكنى واللقاب، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۸۴ ش.
- قمى، عباس، منازل الآخرة، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.
- قندوزى، سليمان بن ابراهيم، تبايع المودة، قم، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ ق.
- كركى، على بن حسين، رسائل الكركى، قم، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۹ ق.
- كفعمى، ابراهيم بن على، البلد الامين والدرع الحصين، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.

- كفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
- مازندرانی (ملا صالح)، محمد صالح بن احمد، شرح اصول کافی، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۸۲ق.
- مبارکفوری، تحفة الاحوذی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۹ش.
- مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی (شرح فقیه)، قم، دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
- مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیة، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، قم، انتشارات انصاریان، بی تا.
- مغنیه، محمد جواد، الشیعة فی المیزان، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۲ش.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، النکت الاعتقادیة، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، قواعد الفقهیة، قم، مدرسة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
- میلانی، سید علی، دراسات فی منهج السنة، قم، مرکز الحقائق الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۹۷ق.
- نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، تحقیق: حسن نمازی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۸ق.
- نوری، حسین بن محمد، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
- یزدی حائری، علی، الزام الناصب، بی جا، مؤسسه مطبوعاتی حق بین، چاپ چهارم، ۱۳۵۶ش.

An analysis from the point of view of Hadith studies regarding the naming Mohammed for Mahdi

Khodamorad Salimian^{*}

Abstract

Messianic beliefs has always been among the basic Islamic beliefs and concerns that have been considered with special attention and reflected in the words of great religious leaders and Imams.

The great range of discussions on this belief spans not only general matters but also includes many of the minor issues. One of those issues is the 'naming rule' in which his name is called 'Muhammad' which is significant considering the study of his character and how his life. In this paper, we explore the issue of naming the infallible Imams 'Mohammad' according to the Imams. There are two main views expressed in this regard.

The first view considers calling Mahdi with the name of Muhammad as Haram (forbidden) under any condition and write the letters of Mohammad separately today (In Arabic, letters are joined). The second view is that naming him Mohammad is only forbidden for a limited time, when there was a danger for him if he was called so, because of the reference to him in some traditions and prayers. In a short review of each approach based on narrative Hadith evidence, we conclude that in the big absence of the Imam Mahdi, it is still permissible to call him Mohammad if there is no major threat in doing so.

Keywords

Imam Mahdi, Muhammad Ebn Hasan, naming, Mohammad, denomination, forbidding to call a name

Abstract

^{*} Assistant Professor, Qom Research Centre for Islamic Culture and Science

Interpretation of the verse of apostasy by the Ahlul Sunnah and its relationship with the Imam Mahdi

Hamed Dezhabad*

Abstract

The verse called Apostasy Verse (Mayedeh: 54) has a special place with the Ahlul Sunnah some commentators, in relation to the issue of succession of the Prophet Muhammad and is one of their original documents to prove the Caliphate of Abu Bakr and other Caliphs, so far as this dignified verse is the single reason Fakhr Razi has for proving the Imamate and Caliphate of Abu Bakr and relying on this presupposition, he also rejects referring the next verse Ayah Velayat to the Imamate of Ali. However, the view of Shiism is that the target of the former dignified Ayah cannot be Abu Bakr and his struggle with the Ahle Radeh and the attributes mentioned in the verse does not match with and cannot apply to him and his companions. Instead, the concept of verse is more general and implies Imam Ali and Imam Mahdi and their companions as the only perfect examples.

Keywords

Imam Mahdi, Abu Bakr, Ahle Radeh, Ahul Sunnah, Shiites

* Assistant Professor in University of Tehran – Qom Campus

What and why of 'lifestyle' and its relation to religion and messianic beliefs

Seyyed Razy Mousavi Gilani*

Abstract

'Lifestyle' means a collection of actions arising from the attitudes, beliefs and social norms. And lifestyle of each society reveals or reflects the personality of the individual and collective identity, in a way that we can distinguish different societies' cultures and civilizations by their lifestyle. These attitudes and beliefs of a society can be influenced by different factors and in a religious society is derived from the civilizational factors, most important of which is the belief in religious doctrines. Moreover, the concept of Imamate and messianic beliefs in Shiite communities, especially in the era of occultation of Imam constitutes the most important religious orientations in their lifestyle. This article aims to explore the need for and necessity of accounting for this belief constituent in Shiite lifestyle in the era of absence.

Keywords

Lifestyle, Mahdism, occultation, religious discourse, Shariah law .

* Assistant Professor & Faculty Member in Qom Non-profit Institute of Islamic Culture and Art

Shahid Motahari's view on messianic claims of Mokhtar: illusion or reality

seyyed Mohammad Mortazavi^{*}

Abstract

Messianic ideology of the rise of a saviour at the end of the world, is common the Shiites and Ahlu-al Sunnah. Although the two groups interpret the intention of the word Mahdi differently, as the Imam Mahdi the descendent of the Prophet or Mahdi, as a person who is rightly guided and saves people. Based on this idea, some people in Islamic history have caused deviations by engaging the attention of the Muslim community for some time by claiming to be Mahdi or attributing messianic features to some other person. Shahid Motahari believes that Mokhtar Thaghafi is a historical figure that claimed Mohammad Ebn Hanafieh (the son of Amir-al Momenin Ali) is in fact Mahdi and himself is his deputy in charge and has attracted a lot of support from the people by employing this method.

The present article provides a critical review of the above claim by referring to the historical, anecdotal, translations, figures and the use of the word Mahdi in the Hadith literature as well as an exploration of the beliefs of Mokhtar, disclaiming Imamate by Muhammad ibn Hanafieh, support and the authorization of Mokhtar by the Shiite Imams and approval of all this by the Islamic scholars. The article concludes that the aforementioned claim has no scientific backing and is an illusion. In addition to that, Shahid Motahari has not filed a proof for his claim and that a detailed documentation is explained in this article.

Keywords

Motahari, Mokhtar, Mahdism, Mahdi, A messianic deputy.

^{*} Associate Professor in Islamic Wisdom Department, Ferdowsy University of Mashad

The similarities between Imam Mahdi and the Divine Prophets in the Holy Quran

Mansoor pahlevan^{*}
Mohammad Ali Mahdavy Rad^{**}
Farzaneh Rouhani Mashhadi^{***}

Abstract

Imam Mahdi is the consummating element for the goals of all the prophets, and the era of his presence would be the realization of the ultimate purpose of creation; thus, his existence is tacitly mentioned in the Quran in various forms. In the Qur'an, God sometimes directly speaks of the future of human life on the Earth, which coincides with the emergence of Imam Mahdi. In other times, God refers to analogies of the phenomena in the nature, which indirectly mentions the position of the Imam Mahdi. Also, when God explains the history of the prophets of the people of old times, notes about Imam Mahdi and the messages he emphasizes for the human can be discerned. For many reasons in Quran and Hadith, many of the facts about Mahdi can also be found in the story-like verses of Quran and many similarities between Imam Mahdi and the prophets can be found. In this study, eight of these similarities are explained. With some reflection on those verses, the inferred similarities between Imam Mahdi and Prophets include the secrecy of their birth, longevity (long life), the absence, discords and problems on the verge of emergence, separation of the righteous from wrong-doers of the era, punishment of the wrong-doers and salvation of the righteous people as well as formation of a society for righteous people.

Keywords

Imam Mahdi, Absence, concealment of birth, long life (longevity), and the promise of the gospel for emergence, the Caliphate, substituent

Abstract

7

* Professor in Tehran University

** Associate Professor in Tehran University

*** PhD student in Quran and Hadith studies, in Tehran University – corresponding author

A critique on the applications of the Principle of Grace (of God) and its necessity in proving the Imamate

Amir Ghanavi^{*}

Mahmoud Zarei Bolashty^{**}

Abstract

In this article, the Principle of Grace (of God) and its benefits are examined and criticized. The use of this rule to prove the validity of prophecy and the inevitability of consensus and so on needs to be reflected upon and the rule in its generality is debated. In other words, it is not necessary to say that God's favor – whenever possible, deserved or bestowed – should always be granted, even if the absence of it is self-defeating because sometimes a purpose is in conflict with another purpose. Meanwhile, given the totality of the evidence as proof, our knowledge as humans is not sufficient for proper identification of proof or recognition of the necessary favor. The tools for proving this rule are also corrupt. In this paper, various arguments in exposition and explanations are discussed.

Keywords

Grace (of God), the Principle of Grace (of God), Deserved, Bestowed, Purpose, the Imam.

* Assistant Professor, Qom Research Centre for Islamic Culture and Thought

** Master in Philosophy and Islamic thought, Research Centre for Wisdom and Religions – corresponding author

Review of the claims of messianic pretenders: relying on the votes of Ahmed Hassan

Nosratollah Ayati^{*}

Abstract

Ahmad Bin Ismail, also known as Ahmad Hassan, has made one of the recent assertion that he is the Imam that need to be obeyed, Moftarazo-al ta'ah, deputy of Imam Mahdi and the Imam Mahdi himself, being from Yemen (the Yamani sign) and his grandson. This has made a reputation for him and has attracted others around and along. He and his supporters have adhered to certain traditions channels in trying to prove their claims. This paper is an attempt to summarize some of the evidence in criticism of his claims and then remind us of its latent errors. Fractioning the narrative, providing a distorted view of the Shi'ite scholars, an inability to understand the true meaning of the Hadith, citing from the aberrant narrations, citing from the secondary sources, sufficing to the surface level of narratives, referring (only) to the narratives of Ahlu- al Sunnah, omitting the opposing narratives in his citations, entertaining some internal and external conflicts all copmose a number of the criticisms that can be used for rejecting his outlined documentations.

Keywords

Imam Mahdi, Ahmed Hassan Yamani, False claimers .

Abstract

5

^{*} Assistant Professor & Faculty member of the Research Centre for Mahdaviat Bright future Institute, Qom

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 after the brackets and according to the following order: Name Author, Year

Index

- 5 \ Review of the claims of messianic pretenders: relying on the votes of Ahmed Hassan**
Dr. Nosratollah Ayati
- 51\ A critique on the applications of the Principle of Grace (of God) and its necessity in proving the Imamate**
Dr. Amir Ghanavi, Mahmoud Zarei Bolashty
- 81\ The similarities between Imam Mahdi and the Divine Prophets in the Holy Quran**
Dr. Mansuor pahlevan, Dr. Mohammad Ali Mahdavy Rad, Farzaneh Rouhani Mashhadi
- 105\ Shahid Motahari's view on messianic claims of Mokhtar: illusion or reality**
seyyed Mohammad Mortazavi
- 123\ What and why of 'lifestyle' and its relation to religion and messianic beliefs**
Dr. Seyyed Razy Mousavi Gilani
- 139\ Interpretation of the verse of apostasy by the Ahlul Sunnah and its relationship with the Imam Mahdi**
Dr. Hamed Dezhabad
- 169\ An analysis from the point of view of Hadith studies regarding the naming Mohammed for Mahdi**
Dr. Khodamorad Salimian

In The Name of Allah

Elmi – Pazhuheshi (Research-Scientific) Journal

The Promised orient [mashreq mo'ood] periodical

Seventh year, No.25, Spring 2013 [1392]

The journal entitled '**Mashreq Mo'ood**' [the Promised East] is recognized as 'elmi pazhuheshi' [Scientific & Research] based on the authorization letter No. 31/5781 dated on 1391/12/5 [25 Feb 2013] issued by the Iranian council of scientific merits and authorizations of the Seminary

Managing Director and editor-in-chief:

Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi

Internal Director and Editorial-board Director:

Mostafa Varmazyar

Editor: Mohammad Akbari

Graphic: Ali Ghanbari

The design of the cover: A. Akbarzadeh

Typist: Naser Ahmadpour

Distribution Manager: Mehdi Kamali

Translation of English Abstracts: Majid Fattahipour

Publishing in this issue are: Dr Nosratollah Ayati,
Dr Mohammadreza Jabbari, Dr Seyyed Razi Mousavi
Guilani, Mojtaba Rezaei Aderyani

Editorial board:

Hojjatoleslam Seyyed Massoud Pour Seyyed Aghayi
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Mohammad Taghi Hadyzadeh
Qom Seminary Professor

Hojjatoleslam Dr Reza Akbarian
Professor at Tarbiat Modares University, Tehran

Hojjatoleslam Dr Fathollah Najjarzadegan
Professor at Tehran University, Qom Campus

Hojjatoleslam Dr Hamid Parsania
Associate Professor at Baqer ol Olum University, Qom

Hojjatoleslam Abdolhossein Khosropanah
Associate Professor at Research Institute of the Islamic
Culture and Thought, Qom

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

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

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

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

Tel: 37840085 - 025 Fax: 37733346-025

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

Distribution Centre: Qom, Shohada Avenue (Safaiyeh), 23th Street, No. 5, Tel : 37840902

Circulation: 1,000 Price: 295000 Rials

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

Website: www.mashreqmouood.ir

Full text in: www.ISC.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com