

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - تخصصی

# پژوهش های مهدوی

سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۰

## هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین مهدی حسینیان استاد حوزه علمیه قم	حجت الاسلام والمسلمین نصرت الله آیتی عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)
حجت الاسلام والمسلمین مجتبی رضائی عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)	حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسید آقایی استاد حوزه علمیه قم
حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)	حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)
حجت الاسلام والمسلمین حافظ فرزانه مدیر گروه تاریخ مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)	حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد صابر جعفری عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)
دکتر سید رضی موسوی گیلانی عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن	حجت الاسلام والمسلمین اسماعیل چراغی عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)
حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی هادی زاده استاد حوزه علمیه قم	حجت الاسلام والمسلمین محمد مهدی حائری پور عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)

مدیر مسئول: سید مسعود پورسید آقایی	طراح جلد: مصطفی برجی
سر دبیر: نصرت الله آیتی	صفحه آرا: علی قنبری
مدیر داخلی و دبیر هیئت تحریریه: محسن کبری	حروف نگار: سید حیدر هاشمی
ویراستار: مریم احمدی	مدیر پخش: مهدی کمالی

دفتر نشریه: قم، خیابان شهدا (صفاپیه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷  
تلفن: ۰۲۵۱-۷۸۴۰۰۸۶  
دورنگار: ۰۲۵۱-۷۸۴۰۰۸۰-۱  
صندوق پستی: ۴۷۱-۳۷۱۸۵  
کد پستی: ۴۵۶۵۱-۳۷۱۳۷  
مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاپیه)، کوچه ۲۳، پلاک ۵، تلفن: ۷۸۴۰۹۰۲  
شمارگان: ۲۰۰۰  
قیمت: ۱۲۵۰۰ ریال  
پست الکترونیک: pajoheshhaymahdavi@yahoo.com

چاپ: با همکاری سازمان اوقاف و امور خیریه

---

اعتماد و امید نسبت به آینده یکی از ابعاد انتظار است که به واسطه آن، مبارزه در راه خیر و صلاح معنی پیدا می‌کند.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

---

### فهرست عناوین

- ۵..... سرمقاله: مهندسی اجتماعی و آخرین دولت / فرامرز سهرابی
- ۲۶..... غیبت امام مهدی علیه السلام / عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا، ترجمه: سید محمد تقی آیت‌اللهی، نقد: جواد جعفری
- ۸۰..... دفاع از حدیث، تحلیل روایات تفسیری / مهدی حسینیان قمی
- ۱۰۷..... «اصول مذهب الشیعة» در ترازوی نقد (۱) / نصرت‌الله آیتی
- ۱۲۳..... سکولاریسم و مهدویت / حسین الهی‌نژاد
- ۱۵۷..... مسائل کلام جدید و مهدویت / ابوذر جبی
- ۱۹۱..... عصمت و اختیار / قنبر علی صمدی
- ۲۱۹..... ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی / مریم محمدی آرانی

فصل نامه «پژوهش های مهدوی» از مقالات پژوهشی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع مهدویت با روی کردهای: قرآن و حدیث، کلام و عرفان، تاریخ، علوم تربیتی، روان شناسی، حقوق و سیاست، جامعه شناسی، ادیان و مذاهب، فرق انحرافی، آینده پژوهی و هنر موعود استقبال می کند.

### راهنمای تدوین مقالات

#### الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم زمان به دیگر نشریات ارائه نشده و یا قبلاً در دیگر نشریات به چاپ نرسیده باشد.
۲. مقاله با مباحث مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای نوآوری باشد.
۴. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد.
۵. ساختار مقاله باید دربر گیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (حداقل یکصد و حداکثر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا بر اساس نام کتاب).
۶. چکیده مقاله دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و نتایج تحقیق باشد.
۷. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسندگان، مقطع تحصیلی (دکتری، یا ...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا ...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

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

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پی نوشت و با ذکر نام منبع، شماره جلد و صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار می گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، 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 مقاله»، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

## ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شوند و نویسنده محترم می تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلا مانع است.

۵. از نظریات اندیشمندان، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می شود.

# سرمقاله

## مهندسی اجتماعی و آخرین دولت

فرامرز سهرابی\*

### مبدأ میل اجتماعی

آن چه نرم افزار سرمایه اجتماعی قلمداد می شود و اساس شکل گیری جوامع بشری را رقم می زند عنصر مبدأ میل اجتماعی است. بر اساس همین مبدأ میل اجتماعی است که همبستگی و مشارکت و تفاهم و... اجتماعی جریان می یابد و روند حرکت اجتماعی را به نمایش می گذارد.

دل سپردگی های اجتماعی، مردم را به سرعت به مرحله رضایت مندی می رساند و سپس رفتارهای آنان را می آفریند. این همه از آن روست که ما خود را به پای چه کسی انفاق و بخشش می کنیم و می ریزیم؟ سرمایه وجودی ما به پای معصیت و عبودیت شیطان ریخته می شود، یا به پای طاعت و عبودیت رحمان؟ در همین راستا به فرازهایی از دعای شانزدهم صحیفه سجادیه نظر می افکنیم:

فمن اجهل منی یا الهی برشده؟ و من اغفل منی عن حظه؟ و من ابعده منی من استصلاح نفسه حین انفق ما اجریت علی من رزقک فیما نهیتنی عنه من معصیتک؟ و من ابعده غوراً فی الباطل و اشدّ اقداً علی السوء منی حین أقف بین دعوتک و دعوة

الشيطان فاتبع دعوته على غير عمى منى فى معرفة به ولا تسيان من حفظى له؟ و انا حينئذ موقن بان منتهى دعوتك الى الجنة و منتهى دعوته الى النار؛<sup>۱</sup>

پس ای خدای من! نادان تراز من به جهت مصرف استعدادهایش کیست؟ و غافل تراز من به نصیب و حظّ خویش کدام انسان است؟ و چه کسی از من به اصلاح نفس خویش دورتر است آن‌گاه که تمام نعمت‌هایی را که به من لطف می‌کنی در اموری که مرا از آن نهی فرموده‌ای صرف می‌کنم؟ و چه کسی بیش از من در غرقاب باطل فرورفته، و بر اقدام به گناه پیشتاز شده آن‌گاه که میان دعوت تو و دعوت شیطان توقف می‌کنم و با آن‌که او را به خوبی می‌شناسم و وضع او از یاد من نرفته دعوت او را پیروی می‌کنم؟ در صورتی که می‌دانم عاقبت دعوت تو به سوی بهشت، و سرانجام دعوت او به سوی آتش جهنم است.

بشر بر اساس خواست و اراده خود با استعدادها و سرمایه‌های خویش، یا به بازیگری و سرگرمی و تسویل نفس می‌پردازد و در «خوض» و فرو رفتن گرفتار می‌شود، یا در تغییر و تبدیل سرمایه‌ها و استعدادهایش می‌کوشد و به «فوز» و سرافرازی می‌رسد. نفس آدمی مجموعه امکانات و سرمایه‌های اوست که باید با اراده و جریان تفکر و تعقل (ارزیابی و سنجش) خویش به انتخاب یکی از دو راه «تسویل» یا «تغییر» نفسانی و استعدادهای خود اقدام نماید. بر این اساس، ایمان و باور به عظمت استعدادهای انسان و گستره سرمایه وجودی و نفسانی او گام نخستین به شمار می‌رود و این انسان است که بر اساس تفکر و تعقل خویش در مجموعه استعدادها و سرمایه‌های وجودی خود به «ارزیابی» و «سنجش» دست می‌یازد و به انتخاب می‌رسد. چنین است که آدمی یا با ظرافت تغییر و تبدیل، تمام ظرفیت‌ها و استعدادها را به کار می‌اندازد و در راستای رشد و جهت‌دهی آن‌ها می‌کوشد، یا با سفاکت از امکان تغییر و تبدیل آن‌ها چشم می‌شود و در گرداب تسویل و آرایش زیورین نفسانی فرو می‌گلتد و اسیر غرور و سرمستی و خیره‌سری می‌گردد. با همین توجه است که از فرازهای صحیفه بهره‌مند و سرشار می‌شویم و به مرور آن می‌نشینیم: آن‌گاه که خداوند متعال رزق و نعمتش را بر من جاری می‌کند و تمامی گسترش وجودی مرا پر می‌سازد و پوشش می‌دهد، در این هنگامه است که همه آن‌ها را به تاراج می‌دهم و در مسیر معصیت و نواهی او ریخت و پاش می‌کنم. در این صورت چه کسی جاهل تراز من به رشد و جهت‌یابی مصرف استعدادها و سرمایه وجودی‌اش خواهد بود؟ و چه کسی از قدرت عقل و سنجش جهت‌ها محروم و جاهل خواهد بود؟ جهل نقطه مقابل عقل است و با عقل و سنجش است که آدمی جهت‌گیری و سمت و سوی مصرف

استعدادهای عظیم خود را رصد می‌کند و برمی‌گزیند.

وقتی که انسان به عقل بی‌توجه باشد در این صورت است که به جای عقل‌ورزی به جهالت و جهل‌ورزی روی آورده است. و زمانی که جهل‌ورزی را مبنای حرکت خویش قرار داد، از تمامی بهره‌ها و نصیب‌ها غافل می‌شود و غفلت و بی‌توجهی نسبت به حظ و بهره‌هایش وجود او را فرا می‌گیرد؛ زیرا جهالت از جهت و هدف به ناکامی و محرومیت از بهره‌ها می‌انجامد و خدا فراموشی به خود فراموش منتهی می‌شود: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾.<sup>۲</sup> وقتی انسان در حوزه سنجش و عقل خود، از هدف چشم‌پوشی کند و خدا را به فراموشی بسپارد و جهل‌ورزی کند، خود و بهره‌های خود را به فراموشی سپرده است و گرفتار اوج غفلت از حظ و بهره‌های گسترده‌اش گردیده است. این چنین جهل‌ورز غفلت‌زده از نصیب خویش، چقدر از اصلاح نفس دور و پرت خواهند ماند؟

در این فراز که گذشت سخن از زمان مصرف استعداد بود. امام سجاد علیه السلام در فراز دیگر از ادامه همان دعا چنین می‌فرماید:

آن‌گاه که در مقابل دعوت تو و دعوت شیطان توقف می‌کنم؛ دعوت او را تبعیت و پیروی می‌کنم، با آن‌که او را به خوبی می‌شناسم و وضع او از یاد من نرفته است؛ در این هنگام چه کسی بیش از من در غرقاب باطل فرو رفته، و بر اقدام بر بدی شدت و استحکام یافته است؟ و این در صورتی است که می‌دانم عاقبت دعوت تو به سوی بهشت و سرانجام دعوت او به سوی آتش جهنم است.

در این فراز سخن از زمان وقوف بین دو دعوت و نوع موضع‌گیری ما در مقابل دعوت «رحمانی» و «شیطانی» است. زمانی که این وجود طوفان زده و عصیان‌گر، در مقابل دعوت‌ها قرار می‌گیرد از روی علم و یقین پیرو شیطان می‌گردد. واقعاً چه کسی بیش از او در غرقاب باطل فرو رفته است و با شدت به اقدام بدی در افتاده است؟

این همه از آن روست که ما در توجه به نفس خود بر خویش ستم روا می‌داریم، «الهی قد جرت علی نفسی فی النظر لهما».<sup>۳</sup> نظر و رویکرد ما به نفس و مجموعه استعدادها، نظری تسویلی است، نه نظر تغییر و تبدیل آن‌ها در راستای رشد و جهت‌گیری مصرف متناسب مجموعه استعدادها.

سرمایه وجودی و نفسانی آدمی جهت مصرف می‌طلبد که همان رشد و هدایت او را سامان می‌دهد و این جهت مصرف، همان طاعت خالق هستی و عبودیت و صراط مستقیم است.

بنابراین این آدمی یا با رویکرد تسویل به سرمایه‌های نفسانی خود روبه‌رو می‌شود و آن‌ها را در مسیر معصیت مصرف می‌کند و جهت می‌دهد و یا با رویکرد تغییر و تبدیل، آن‌ها را در مسیر طاعت و عبودیت مصرف می‌کند و انسان پیوسته در عبودیت به سر می‌برد و هیچ‌گاه در خلأ نمی‌ماند. هر جامعه بر اساس مبدأ میل اجتماعی خود شکل می‌یابد و همان مبنای حرکت اجتماعی می‌شود و سمت و سوی آن را رقم می‌زند.

اگر مبدأ میل جامعه‌ای عشق به ادامه خود و ایمان به آخرت باشد، مجموعه استعدادها در این راستا مصرف می‌شود و رشد و جهت او را می‌آفریند و در مسیر عبودیت حق قرار می‌گیرد. اگر مبدأ میل جامعه‌ای «زخرف القول» باشد و بر اساس یافته‌های بی‌محتوا شکل بگیرد و هستی را همین عالم محدود و مشهود بداند و آخرت‌گریز باشد و به ادامه خود عشق نورزد، در واقع جهت مصرف برای استعدادهای عظیم نخواهد داشت و به انحراف و معصیت و عبودیت شیطان تن می‌سپارد.

روشن شد که جوامع بشری بر اساس مبدأ میل و عبودیت خود حرکت خود را سامان می‌دهند و تمامی لایه‌ها و ساحت‌های زندگی خود را بر همین اساس استوار می‌سازند و از همین کانون به تمامی حوزه‌های عاطفی، شناختی و رفتاری جاده می‌شکنند و از همین آبشار سرشار می‌سازند. پس مبدأ میل اجتماعی یا بر اساس عشق به آخرت و ادامه انسان شکل می‌گیرد و یا بر اساس «زخرف القول» و آخرت‌گریزی. در این صورت، دل‌های مردم جامعه را به سوی «زخرف القول» فرا می‌خوانند و با القائات و الهامات خود بر آنند که قلوب ایشان را «متماایل» به آن نمایند، سپس به «رضایت‌مندی» و در نهایت به «رفتارسازی» بکشانند.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿۱﴾ وَلِتَضَعِي إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْتَفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ﴾؛<sup>۴</sup>

و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیطان‌های انس و جن برگماشتیم. بعضی از آن‌ها به بعضی، برای فریب [یکدیگر] سخنان آراسته القا می‌کنند؛ و اگر پروردگارتو می‌خواست چنین نمی‌کردند. پس آنان را با آن‌چه به دروغ می‌سازند واگذار. و [چنین مقرر شده است] تا دل‌های کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند به آن [سخن باطل] بگراید و آن را بپسندند، و تا این‌که آن‌چه را باید به دست بیاورند، به دست آورند.

در این امر بعضی از شیاطین نقش القای محرمانه را برعهده دارند و همین‌ها هستند که به منظور فریب، چنین نقش‌آفرینی می‌نمایند. معلوم می‌شود که تقسیم کار می‌شود و هر گروهی



نقشی ویژه برعهده خواهند داشت.

بر این اساس دل‌های مردم و تعلقات اجتماعی یا به گسترهٔ عوالم غیب و ادامهٔ انسان است و یا در محدودهٔ هفتاد سال زندگی دنیا و قلمرو دید آدمی و عشق او یا محدود به هفتاد سال مشهود اوست، یا به وسعت تمامی عوالم غیب و شهود. به بیان دیگر، کانون میل اجتماعی و تعلقات اجتماعی بر اساس عشق به ادامهٔ انسان است یا بر اساس محدودهٔ زندگی دنیا. کانون میل کسانی که از عشق به ادامهٔ انسان محروم هستند و چنین مبدأ میلی را ندارند، در جای دیگری شکل می‌گیرد و بر جای دیگری دل می‌سپزند و تمایل می‌نمایند که بر اساس «زخرف‌القول» تنیده می‌شود و سامان می‌یابد. آنان اقوال و خره‌هایی می‌بافند و ظاهری زیبا بر آن می‌سازند و به خودقربیبی و دگرقربیبی دل خوش می‌دارند و دل می‌سپارند. این‌گونه است که مبدأ میل آنان شکل می‌گیرد و رضایت‌مندی و رفتارسازی آنان جریان می‌یابد. با همین زخرف‌القول است که تنها عالم مشهود را می‌فهمند و می‌خواهند و عشق می‌ورزند و تمامی تحرکات اجتماعی آنان از همین مبدأ میل سرشار می‌شود. همین زاویهٔ دین تنگ و باریک است که اساس تمامی خطاها و انحرافات او می‌گردد «حَبِّ الدنیا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ»<sup>۵</sup>. همین جهالت به رشد و جهت‌گیری نامناسب برای مصرف سرمایهٔ وجودی و استعدادهاست که از حظ و بهره‌اش غافل می‌سازد و در نهایت از اصلاح نفس خود دور می‌گرداند.

نکته آن است که آدمی از خود چه تلقی‌ای دارد؟ آیا به ادامهٔ خود عشق و ایمان دارد یا نه؟ آیا این عشق و باورمندی اساس مبدأ میل اجتماعی است یا نه؟ بنابراین انسان یا به ادامهٔ خود دل می‌سپارد یا به زخرف‌القول دل می‌سپارد. چون آن چه هست و حقیقت دارد ادامهٔ آدمی است و نفی آن، و همه چیز را محدود به دنیا دیدن و توجیه آن با سخنان فریبا، باطل است و از حق و حقیقت به دور خواهد بود.

سخن در این است که ما با نفس خود و عظمت وجودی و سرمایه وجودی خود چگونه برخورد می‌کنیم؟ آیا مجموعهٔ استعدادهای ما به زینت و ظاهرسازی و فریب صرف می‌شود - «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ»<sup>۶</sup> و «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ هُمْ»<sup>۷</sup> - و ما بازیچه ظاهرقربیبی نفس و شیطان می‌شویم، یا این که در مجموعهٔ استعداد و ترکیب آن‌ها با عمل تغییر و تبدیل روبه‌رو می‌شویم و همهٔ آن‌ها را به کار می‌گیریم و به جریان می‌اندازیم و به فرآورده‌های متعالی دست می‌یابیم؟ گاهی آدمی گرفتار ظاهرقربیبی نفس است و مجموعهٔ توان‌ها و کشش‌های او را درگیر می‌کند و این سو و آن سو می‌کشد. گاهی مشغول تغییر و تبدیل مجموعهٔ توان‌مندی‌ها و

استعدادهای وجودی خویش است و از تغییر و تبدیل آن‌ها حرکت به جهت تعالی و هماهنگی با اهداف خلقتش و هدایت و رشد، می‌آفریند. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

در مهندسی اجتماعی باید هر قوم و گروهی بر اساس تغییر نفسانی مسیر تعالی خود را رقم بزنند و باید توجه داشت که نرم‌افزار مهندسی اجتماعی همین «تسویل نفسانی» و «تغییر نفسانی» خواهد بود. گاهی چیدمان استعدادها به صورت رها و یله است و آدمی اسیر جاذبه‌ها و کشش‌های آن‌هاست و همچو پری در دست امواج طوفانی آن، و گاهی به صورت ضابطه مند و قانون مند ترکیب می‌شوند و تغییر و تبدیل را به همراه می‌آورند. جهت مصرف استعدادهای عظیم را تعیین می‌نمایند و آن چه آرایش این چیدمان را شکل می‌دهد طاعت و معصیت در راستای عبودیت رحمان یا شیطان خواهد بود. قرار گرفتن انسان در مدار هریک از آن دو بر اساس اجابت و پاسخ او به دعوت رحمانی و دعوت شیطانی است. از طرفی دعوت همیشه بر اساس تبیین و بصیرت و روشن‌گری و آگاهی بخشی شکل می‌گیرد. از این رو پیوسته آدمی هم مخاطب «بلاغ مبین» انبیا بوده است و هم مخاطب شیطان که «عدو مبین» است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

«فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿۸﴾ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا؛<sup>۸</sup>

و هنگامی که آیات روشن‌گر ما به سویشان آمد گفتند: «این سحری آشکار است.» و با آن‌که دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

بنابراین در برابر آیات روشن‌گر و بصیرت بخش و در برابر یقین خود از روی ظلم و برتری جویی به انکار حق پرداختند.

### آخرین دولت

در قرآن کریم آمده است:

«وَلَوْ طَآءِذٌ لِّقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿۹﴾ أَلَيْسَ لِكُلِّ قَوْمٍ شَهْوَةٌ مِّنْ دُونِ الْبِيسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ جَاهِلُونَ؛<sup>۹</sup>

و [یاد کن] لوط را که چون به قوم خود گفت: «آیا دیده و دانسته مرتکب عمل ناشایست [لواط] می‌شوید؟ آیا شما به جای زنان، از روی شهوت با مردها درمی‌آمیزید؟ [نه!] بلکه شما مردمی جهالت‌پیشه‌اید.

توجه شود که می‌فرماید: «وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ»، «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ جَاهِلُونَ»؛ اول آگاهی و بینایی این

قوم را یادآور می‌شود و سپس مرحله بالاتری را اشاره می‌کند و می‌گوید: «بلکه شما مردمی جهالت پیشه‌اید» و از عقل و سنجش روی برتافتید و عکس آن را که جهل است برگزیدید. از همین رو جهت مصرف استعدادهای عظیم خود را با عقل و سنجش رصد نکردید و انتخاب نمودید و جهالت پیشه شدید و در مسیر اطاعت شیطان در آمدید و مصرف کردید. این‌ها آگانه و از روی بصیرت و آشنایی به عمق زشتی رفتار خود، می‌خواهند جهل ورز باشند. اندکی توجه به آیه بعد و نوع پاسخ قوم لوط در مقابل حضرت، گستره جهالت ورزی آنان آشکار می‌گردد:

﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾<sup>۱۰</sup>

و [لی] پاسخ قومش غیر از این نبود که گفتند: «خاندان لوط را از شهرتان بیرون کنید که آن‌ها مردمی هستند که به پاکی تظاهر می‌نمایند.»

بنابراین برای آنان طهارت‌ورزی و طهارت‌پیشگی امری نامقدس و محکوم است و این اوج جهل‌ورزی است و ثمره خروج از مسیر و جهت مصرف استعدادها. در نتیجه وقتی استعدادها بر اساس اطاعت از حق در مسیر و جهت حق مصرف نشود، در جهت باطل و شیطان مصرف می‌شود و طهارت می‌شود زشت و کثافت می‌شود زیبا و حس زیباشناسی انسان دگرگون می‌شود.

آشکارا دیده می‌شود که شیاطین چگونه در مقابل انبیا صف‌آرایی می‌کنند و چگونه مفاهیم «زخرف‌القول» را به یکدیگر القا می‌کنند و مدیریت میل آن را در قوم لوط رهبری می‌نمایند و به رضایت‌مندی و رفتارسازی می‌کشانند. این‌گونه است که بر اساس مفاهیم زیور یافته و ظاهر فریب که به مثابه نظام‌نامه فرهنگی و جریان فرهنگی است، دعوت خود را آغاز می‌کنند و ذائقه اجتماعی را می‌آفرینند و امیال را مدیریت می‌نمایند و به دو مرحله رضایت و رفتار اجتماعی می‌رسانند و روند مهندسی اجتماعی را سامان می‌دهند.

بنابراین آدمی در مقابل دعوت شیطان و دعوت رحمان قرار دارد و هر دوی آن‌ها مفاهیمی را مطرح می‌کنند و دعوت می‌نمایند. پیوسته دعوت رحمانی روشن و روشن‌گر بوده است تا هر کس که می‌خواهد به هلاکت برسد از روی آگاهی و روشن‌گری آن را برگزیند و هر کسی هم که می‌خواهد به حیات دست یابد از روی آگاهی و روشن‌گری بوده باشد؛ ﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾.<sup>۱۱</sup> این آدمی است که با شناخت و معرفت از هر دو دعوت حق و باطل، به عبودیت یکی از آن دو تن می‌دهد و مبدأ میل خویش قرار می‌دهد و بدین صورت است که پس از تبیین، صف‌بندی اجتماعی شکل می‌گیرد و در نهایت به قتال و درگیری

می انجامد.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾<sup>۱۲</sup>

و به راستی، به سوی ثمود، برادرشان صالح را فرستادیم که: «خدا را بپرستید.» پس به ناگاه آنان دو دسته متخاصم شدند.

دعوت انبیا به عبودیت حق بوده است و آن را به خوبی تبیین نموده‌اند، ولی دو گروه شکل می‌گیرد و صف بندی می‌شود و به خصومت و درگیری می‌رسد. بنابراین مهندسی اجتماعی با فرآیند «تبیین»، «صف» و «قتال» سامان می‌یابد.<sup>۱۳</sup>

روشن شد که دعوت‌ها در بستر تبیین شکل می‌یابد و حق و باطل، مبین و روشن و روشن‌گرانه در آسمان بصر و بصیرت انسان به تصویر می‌نشینند و این انبیا هستند که با بلاغ مبین خود، دعوت‌گرند و این شیطان همان عدو مبین است که دعوت می‌کند. هر دو برآنند که کانون و مبدأ میل اجتماعی را بر محور «عبودیت» قرار دهند و مدیریت و رهبری نمایند. شیطان با تبیین «زخرف القول» و القای آن دعوت می‌کند و این کار را می‌آغازد و بدین وسیله تسویل و چیدمان استعدادها را رقم می‌زند و آن‌ها را در راستای زخرف القول هم‌افق می‌سازد. این‌گونه است که جهت مصرف استعدادهای انسان، معصیت و عبودیت شیطان می‌گردد، و او فرآیند «اصغا»، «ارضا» و «اقتراف» را رهبری می‌نماید.

از طرفی این رحمان است که دعوت خود را براساس تبیین و روشن‌گری این چنین صلا می‌زند:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ \* وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾<sup>۱۴</sup>

ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را بپرستید، زیرا وی دشمن آشکار شماست؟ و این‌که مرا بپرستید؛ این است راه راست!

در این میدان، آنانی که جهت مصرف استعدادها را نیابند و در آن جهت به طاعت و مصرف سرمایه‌ها نپردازند، خویش را از دست داده‌اند و خود را باختند؛ خود را نیافته و باور ننموده‌اند. اینان هرگز خدا باور نخواهند شد. ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.<sup>۱۵</sup>

آن‌چه موجب می‌شود آدمی بعد از تبیین هدایت و روشن‌گری حق به عقب برگردد و به آن پشت کند، تسویل نفس و شیطان و راهکارهای این تسویل است. شیطان می‌خواهد انسان در برخورد با استعداد و سرمایه‌هایش به بازیگری بپردازد و از جلوه‌های ظاهری استعدادها حظ و

بهره ببرد، نه از تغییر و تبدیل مجموعه مرکب استعدادهایش و فرآورده‌های متعالی آن. از همین رو برای انسان طول امل ایجاد می‌کند و از طریق زیور و زینت بخشی این استعداد و سرمایه‌هایش آرزوهای بزرگ و طولانی برایش ترسیم و تصویر می‌نماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ﴾<sup>۱۶</sup>

بی‌گمان، کسانی که پس از آن‌که [راه] هدایت بر آنان روشن شد [به حقیقت] پشت کردند، شیطان آنان را فریفت و به آرزوهای دور و درازشان انداخت.

در آیه بعد، دلیل این‌که چرا و چه وقت شیطان توانست به تسویل آنان موفق بشود اشاره می‌نماید:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾<sup>۱۷</sup>

چرا که آنان به کسانی که آن‌چه را خدا نازل کرده خوش نمی‌داشتند، گفتند: «ما در کار [مخالفت] تا حدودی از شما اطاعت خواهیم کرد.» و خدا از هم‌داستانی آنان آگاه است.

نکته در همین «سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ» است. هرگاه آدمی استعدادهایش را در جهت متناسب آن‌ها مصرف نسازد و اطاعت نکند و در مسیر عبودیت حق به جریان نیندازد، زاویه انحراف آغاز می‌شود و چیدمان استعدادها و سرمایه‌ها از تغییر و تبدیل به سمت تسویل و تزویر می‌انجامد و سرمست آرزوهای بلند می‌شود و این‌گونه است که او را از سنجش‌ها باز می‌دارد و به غفلت می‌کشانند.

هرگاه ما در اطاعت و پیروی خود، با کسانی هم‌افق شویم که به وحی و آموزه‌های وحیانی دل نسپردند و از آن‌ها گریزانند و کراهت دارند و به زخرف‌القول دل سپرده‌اند، در واقع با آن‌ها هم‌داستان شده‌ایم و همیشه هم‌داستانی با شیطان از همراهی و اطاعت در بعضی از امور شروع می‌شود. از همین روزه‌هاست که شیاطین نفوذ و رسوخ می‌کنند. از این رو نمی‌توان دین و احکام دین را عضو عضو کرد و تجزیه نمود. «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ»<sup>۱۸</sup> همین وحی‌گریزی و هم‌داستانی با آنان است که موجب می‌شود تسویل شیطان و سازوکارهای آن شروع شود و آدمی را به عقب برگرداند و وادار سازد که به تمامی حقایق پشت کند.

داستان آدمی، داستان مصرف استعدادها و سرمایه‌های اوست، که در راستای طاعت و عبودیت خداوند متعال و یا در راستای معصیت و عبودیت شیطان مصرف می‌شود و هرگز از

این دو حال خارج نمی‌گردد و حد وسط و حالت سومی ندارد. از همین روست که در سوره‌  
والعصر، این چنین آمده است که انسان در تمامی دوره‌ها خسران زده و از دست رفته است، مگر  
آنانی که ایمان آورده باشند و از عشق به خداوند متعال و آخرت سرشار شوند و همین عشق  
آنان را به عمل صالح بکشاند و به شکل نظام‌مند و اجتماعی حریم حق را پاسداری کنند و به  
یکدیگر سفارش و توصیه نمایند و در همین راستا صبر و استقامت را پیشه سازند و  
استقامت‌ورزی را به هم سفارش کنند.

رهایی از خسارت اجتماعی، از نظام خاصی که اصولی چهارگانه دارد، برخوردار است: اصل  
ایمان، اصل عمل صالح، اصل تواضع به حق و اصل تواضع به صبر. کاستی در هر کدام از این  
اصول چهارگانه، انسان را به خسارت و از دست رفتگی می‌رساند.

اصل ایمان که مبدأ میل اجتماعی را رقم می‌زند، اصل عمل صالح که بر اساس همان مبدأ  
میل اجتماعی جریان می‌یابد، اصل تواضع به حق و بازخوانی حق و جایگاه آن بر یکدیگر،  
اصل تواضع به صبر و بازخوانی استقامت‌ورزی در مسیر پاسداری حق بر یکدیگر. انسان  
تاریخی در تمامی دوره‌های تاریخ بر اساس همین نظام که مبتنی بر چهار اصل است، جریان  
می‌یابد و مهندسی اجتماعی خویش را شکل می‌دهد. در نقطه عطف تاریخی با عبودیت  
اجتماعی، جامعه صالحان را ایجاد می‌کند و آنان هستند که وارثان زمین خواهند شد: ﴿أَنَّ  
الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛<sup>۱۹</sup>. جامعه به عبودیت رسیده،<sup>۲۰</sup> جامعه جالخان را به راه  
انداخته،<sup>۳</sup> وارثان زمین خواهند شد.

انسان تاریخی در تمامی دوره‌ها غرامت‌پرداز این خسارت بوده است و هر اندازه‌ای که  
توانسته باشد این اصول چهارگانه را در مهندسی اجتماعی خود ملاحظه نماید و تحقق عینی  
ببخشد و از خسارت فاصله گرفته و در حرکت تاریخی خود به سوی عصر ظهور - که مظهر و  
تجلی‌گاه اصول چهارگانه و رهایی از خسارت است - قطار حرکت انسان بر ریل رشد تاریخی  
استقرار می‌یابد. بنابراین در طول تاریخ و دوره‌های تاریخی آنان بر اساس زخرف القول به مبدأ  
میل اجتماعی خود شکل داده‌اند و حرکت جامعه خود را رهبری کرده‌اند و در خسارت فرو  
رفته‌اند. بر همین اساس نظام حکومتی و مدیریتی کلان و دولت خویش را استوار ساخته‌اند و  
در همین راستا به نظریه‌های مختلف دولت می‌پردازند و در انتظار تحقق آرمان‌ها و سعادت  
خویش می‌نشینند.

از آن جا که دل‌های آنان ریشه در آخرت و ادامه انسان ندارد و تکیه‌گاه ایشان بافته‌ها و افترا

در قواره «زخرف القول» است، مبدأ میل اجتماعی آنان در همین افق شکل می‌گیرد و به رضایت‌مندی و رفتارسازی راه می‌یابد و آنان اهدافی را تا حد جامعه و زندگی در دنیای هفتادساله مشاهده می‌کنند و می‌جویند و بیش از آن نمی‌فهمند و نمی‌خواهند. چون برداشتی از قدر و اندازه استعدادهای عظیم و جهت مصرف آن ندارند و همه سرمایه‌های وجودی را به پای معصیت و عبودیت شیطان ریخته‌اند و به ادامه خود و آخرت عشق و ایمان ندارند. باید توجه نمود که انسان در سطح این محدوده و مشهود دنیا طرح نمی‌شود، بلکه او در سطح هستی مطرح می‌شود. از این رو با توجه به قدر و استمرار و ارتباط پیچیده و گسترده انسان با نیروهای خودش و جامعه و هستی، جایگاه بلند او عالم غیب و شهود خواهد بود. از همین رو ضرورت وحی و رسول و حجت مطرح می‌شود و تنها اندیشه امامت و ولایت شیعی است که می‌تواند طرح سیاسی و نگرش سیاسی اخرا را تعیین کند و نسبت به قدر، استمرار و ارتباط گسترده انسان، نظری بنیادی ارائه کند و آدمی را در این اندازه محدود و حقیر هفتاد سال نیندازد و نگذارد و همانند افلاطون و غرب معاصر گرفتار اندیشه سطحی نشود که تمامی مسائل خود را با توجه به مردم و مصلحت عمومی و قانون و قراردادهای اجتماعی و حکومت‌های لیبرال و دموکرات پاسخ می‌دهند.<sup>۲۰</sup>

افلاطون به حکومت مردم بر مردم می‌اندیشد؛ یعنی حکومت قانون بر مردم، یعنی حکومت مصلحت عمومی و این مصلحت عمومی بر اساس قراردادهای اجتماعی به آزادی و لیبرالیسم و دموکراسی و حکومت‌های معاصر می‌رسد و دولت را حافظ سعادت و فضیلت می‌شمارد.<sup>۲۱</sup> اما نگرش سیاسی شیعه نسبت به قدر و اندازه انسان، استمرار او و ارتباط‌های پیچیده‌اش با خود و جهان هستی، نظری بنیادی دارد و آدمی را محدود به هفتاد سال نمی‌انگارد و در این انگاره مصالح و مفاسد و فواید و مضار در نظر گرفته می‌شود.<sup>۲۲</sup>

مصالح و مفاسد در بینش حقوقی و سیاسی شیعه از «قدر» و اندازه و «حدّ» هر چیزی به دست می‌آید در این نگاه تمامی هستی اندازه دارد، بنابراین حد دارد و در این صورت است که ناگزیر «حق» مطرح می‌شود. بنابراین احکام و قواعد حقوقی و سیاسی و فقهی ما مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است و این مصالح و مفاسد هم از اقدار و اندازه‌ها و حد هر چیزی معلوم می‌شود. بر این اساس، فلسفه حقوق شیعه مبتنی بر علم و عقل و واقعیت عینی و خارجی خواهد بود، حال آن‌که مصلحت عمومی بر پایه‌های عقل جمعی و وجدان جمعی هرگز احاطه‌ای بر اقدار و اندازه‌های واقعی هر چیزی ندارند. در نتیجه، راهی به جز روی آوردن به

قراردادهای اجتماعی که براساس منافع مشترک است، نخواهند داشت، که آن هم در محدودهٔ جامعهٔ انسانی و حیات محدود و مشهود خواهد بود و همه عوالم غیب و شهود را پوشش نمی‌دهد.<sup>۲۳</sup>

گرچه بشر با هدف مصالح عمومی، از استبداد شخصی رهایی یافت، اما به جایگاه خویش دست نیافت؛ زیرا انسان فقط به اجتماع محدود نیست، بلکه در سطح جهان مطرح است و با تمامی هستی ارتباط دارد. همین ارتباط هرچند محتمل باشد، نوع برنامه‌ریزی و نوع تعلیم و تربیت و نوع حکومت و تشکل را دگرگون می‌نماید. آدمی با توجه به فلسفه یونان به سیاست و حکومت جدید روی آورد و با مصالح عمومی به آرای عمومی و انتخابات و سپس به قراردادهای اجتماعی و دموکراسی و لیبرالیسم دست یافت، ولی هرگز به «جایگاه واقعی» و روابط گسترده خود با تمامی هستی و همهٔ نسل‌ها راه نیافت و به مصالح و مفسد کلی تراز حوزه اجتماع نرسید. بنابراین انسان باید تمامی غیبت و شهود را در نظر بگیرد و با توجه به «مصالح و مفسد کلی»، نمی‌تواند به قراردادهای مقبول و علم و تجربه محدود کفایت کند و او نیازمند تسلط و احاطه بر عالم غیب و شهادت است. این‌گونه است که ضرورت وحی مطرح می‌شود و رهبری و حکومت، با رسالت و امامت گره می‌خورد.<sup>۲۴</sup>

بنابراین، امامت، طرح حکومتی کسانی است که انسان را در هستی، نه در جمع و جامعه و در حوزهٔ روابط مستمر، نه محدود به هفتاد سال، برنامه‌ریزی می‌کنند. در این حکومت تلفیقی از «انتخاب و حیانی» و «انتخاب و بیعت انسانی» شکل می‌گیرد و این حکومت مشروعیت انتصاب و مقبولیت بیعت و انتخاب را دارد.<sup>۲۵</sup>

به‌طور کلی از دو راه می‌توان به ضرورت حجت و حکومت الهی توجه نمود و به آن دست یافت: نخست، هدف حکومت؛ دوم، قلمرو حکومت.

**الف) هدف حکومت:** حکومت‌هایی که در اندیشهٔ امنیت، رفاه و آزادی هستند، می‌توانند با مصلحت عمومی و با شورا و انتخاب مردم مشخص شوند.

اما حکومت‌هایی که اهدافی فاخر دارند و به اقدار، استمرار و ارتباط گستردهٔ آدمی توجه می‌کنند و می‌خواهند به او بیاموزند که چگونه با حواس، فکر، عقل، قلب، وهم و خیال خود برخورد کند، و می‌خواهند به او هدایت و فرقان و میزان ببخشند، و او را برای تمامی رابطه‌های محتمل و یا مظنون و یا متیقن، آماده سازند، در این صورت به دو عنصر آگاهی و آزادی راه یافته باشند؛ آگاهی از همهٔ اقدار و اندازه‌ها، استمرار و راه بی‌نهایت حرکت آدمی، روابط



گسترده انسان در هستی و آزادی در تمامی کشش‌ها و جاذبه‌ها.

در فرهنگ سیاسی و بینش سیاسی شیعه از ترکیب این «آگاهی و آزادی»، عنوان «عصمت» مطرح می‌شود و عصمت، ملاک انتخاب حاکمی است که مردم به آن راه ندارند و نمی‌توانند آن را تشخیص بدهند؛ چون «نه از دل‌ها آگاهند و نه بر فردا مسلطند».

**ب) قلمرو حکومت:** جریان فکری و بینشی که نگاهی فراتر از هفتاد سال به انسان دارد و دارای حکومتی است که قلمرو آن وسیع‌تر از خانه، جامعه و دنیاست و تمامی عوالم غیب و شهادت را دربر می‌گیرد و نیازمند حاکمی آگاه بر این مجموعه خواهد بود که با آزادی از جاذبه‌ها و کشش‌ها، بر این مجموعه مسلط باشد.<sup>۲۶</sup>

مادام که تلقی مردم از خود و دنیا دگرگون نشود و قدر و استمرار و ارتباط گسترده خود را ملاحظه نکنند و به اهداف حکومت‌ها و قلمرو حکومت توجه ننمایند، به همین حکومت‌ها که بافت فلاسفه و نخبگان است دل می‌سپارند و فرمان می‌برند و هرگز تحمل حکومت الهی را نخواهند داشت؛ چون مبدأ میل اجتماعی آنان ریشه در «زخرف‌القول» دارد و بر همین اساس است که هفتاد سال زندگی دنیا را می‌فهمند و توجیه می‌کنند و از ادامه و استمرار و آخرت خود درک و دریافتی، و ایمان و عشقی ندارند و خود را به پای زخرف‌القول و دنیای مشهود قربانی می‌کنند و خسارت بار می‌شوند. همچنین از رشد و جهت‌یابی استعداد‌های عظیم خویش بیگانه می‌گردند. این‌گونه است که مردم هرگز به حکومت آسمانی و علوی دل نمی‌سپارند؛ چون جایگاهی که برای خود می‌شناسند همین هفتاد سال دنیاست و هدفی بالاتر از رفاه، امنیت و آزادی نمی‌شناسند. مبدأ میل اجتماعی آنان بیش‌تر از همین قواره و افق نخواهد بود و به همین قامت کوتاه دل می‌سپارند، رضایت می‌دهند و رفتار می‌پذیرند و عمل می‌نمایند.

هرگاه انسان در جایگاه واقعی خود و در سطح هستی دیده نشود و در سطح خانه، جامعه و دنیای مشهود ملاحظه گردد، در این صورت اوج نگاه حکومتی او ملاحظه مصالح عمومی و قراردادهای اجتماعی خواهد بود که بر اساس خرد جمعی به آن دست می‌یابد، و از بلندای افق مصالح و مفاسد واقعی که مبتنی بر قدر و حد هرچیز است و به حقوق منتهی می‌شود، محروم می‌ماند.

در طول تاریخ هر دولتی ادعا کرده است که سعادت را می‌آورد و شقاوت را می‌برد، خیر می‌آورد و شر را می‌برد. تحقق چنین آرمان و هدفی را در محورهای فردی، اجتماعی و در ساحت‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی اعلام و اظهار می‌نماید.

به طور کلی فرهنگ سیاسی بشر یا ریشه در هوی و خواسته های مردم دارد یا ریشه در هدی و هدایت آنان. انسان در طول تاریخ بر اساس حوزه و سطح درک و ادراکش از خود و جهان به خواسته و میلی روی آورده و این مبدأ میل، او را به عمل و رفتار رهنمون شده است. از این رو اگر آدمی در سطح خانه و جامعه و هفتادسال زندگی دنیا مطرح گردد و به همین دنیای حقیر و مشهود محدود شود، مبدأ میل او و خواسته او به همین اندازه خواهد بود. آدمی یا با رویکرد هوی و تسویل نفس، اسیر سرمایه های وجودی اش می شود و خود را به دست امواج پرتلاطم آن می سپارد، یا با رویکرد هدی و تغییر نفس، امیر سرمایه ها و استعداد های خود می گردد و به آن ها رشد می دهد و جهت مصرف عالی می بخشد.

در آموزه های فاخر پاکان هستی می خوانیم:

وَ قَدْ جُرْتُ عَلَى نَفْسِي فِي التَّظَرِّهَا؛<sup>۲۷</sup>

حقیقتاً در نوع نگاه و رویکرد خویش به نفس و سرمایه های وجودی ام به آن ستم روا داشته ام.

پیوسته با نوع نگاه و زاویه دید به نفس خود و آرایش استعدادهای آن می پردازیم. گاهی ما از منظر هوای نفس و پاسخ به خواهش و کشش ها می نگریم و به صورت یله و رها و بدون هیچ گونه تغییر و تبدیلی با آن روبه رو می شویم، همان گونه که قرآن می فرماید: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ»<sup>۲۸</sup> در این صورت است که جایگاه انسان را همین دنیای محدود و حقیر هفتاد سال پنداشته ایم و دم غنیمت می شماریم و اسیر همین خواهش و هوای نفسانی می شویم و بازیچه تسویل و بازیگری هایی آن و ظاهر فریبی آن می گردیم؛ «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ». در این نوع نگاه و نظر به نفس و استعدادهای آن، به تغییر و تبدیل مجموعه توان و استعدادها توجهی نمی شود و بنا نداریم با آن همه سرمایه، کاری کنیم و دست آورد و فرآورده هایی را به چنگ آوریم و بازار مصرف و جهت عالی مصرف برای آن نمی خواهیم و حرکتی نمی نماییم. همین درجا زدن ها و تنوع طلبی ها و جلوه ها، نفس ما را خوش و دل مشغول می دارد و به همین جهت دانی و پست بسنده می نماییم و تمامی داشته ها و سرمایه ها را به پایش می ریزیم و این گونه است که نفس را می پرستیم و عبودیت آن و خودپرستی را برمی گزینیم؛ «مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ»<sup>۲۹</sup> و از زمره کسانی می شویم که خواهش و کشش نفسانی اش را معبود و خدای خویش نموده است. و این خواهش و کشش را مبدأ میل خود ساخته است و دل سپرده و بر آن رضایت مند و خرسند است و بر اساس آن رفتار سازی می نماید.

در این معرکه است که تسویل نفسانی جان می‌گیرد و شور می‌آفریند، شیطان هم به میدان می‌آید و آن را شعله‌ور می‌سازد «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ»؛<sup>۳۰</sup> شیطان هم به تسویل و ظاهر فریبی و به بازیگری با آن‌ها می‌پردازد. «الهی و مولای اجربیت علی حکماً أَتَّبَعْتُ فِيهِ هُوَ نَفْسِي وَ لَمْ أَحْتَسِرْ فِيهِ مِنْ تَزْيِينِ عَدُوِّي، فَغَزَنِي بِمَا أَهْوَيْ». <sup>۳۱</sup> این‌گونه است که شیطان با دست‌مایه مفهومی و تئوریک خود و زخرف‌القول، القا و الهام خود را در جهت فریب و غرور می‌آغازد و انسان و جهان را در محدوده هفتاد سال دنیا تعریف می‌کند و نشان می‌دهد، و خود نیز بر آن است که قلب و دل آنان را در این راستا فتح کند و تمایل و دل‌سپردگی ایشان را بر اساس توجه و تمایل به زخرف‌القول سامان دهد و آنان را به رضایت‌مندی و رفتار آن سوق دهد. بدین‌سان است که عبودیت نفس و شیطان شکل می‌یابد و تثبیت می‌گردد و این‌گونه است که می‌تواند تمایل کسانی را که در دل و قلبشان ریشه در باورمندی به آخرت و ادامه خود ندارند، فراهم کند و دل‌سپرده به محدوده حقیر و کوچک دنیای مشهود بنماید، و با همین مبانی تئوریک و مفهومی است که انسان در سطح خانه، جامعه و هفتادسال مطرح می‌شود و طرح حکومتی و دولت خویش را در این حد و قواره دنبال می‌کند؛ زیرا بر اساس زخرف‌القول، انسان و جهان، همین تنوع‌طلبی و پاسخ به هوئی و خواهش نفس و تسویل و ظاهر فریبی‌های شیطان است و باوری به قدر و اندازه انسان، ادامه و استمرار آدمی و ارتباط گسترده و پیچیده او با خود و جهان هستی ندارد. بنابراین، آدمی نیازمند حکومت مردم بر مردم و حکومت مصلحت عمومی خواهد بود و این‌گونه دولت خود را سامان می‌دهد و با این فرهنگ سیاسی که بر اساس مصلحت عمومی و قراردادهای اجتماعی است، به آزادی و لیبرالیسم و دموکراسی و حکومت‌های معاصر می‌رسد.

### نوع نگاه و رویکرد به نفس براساس هُدئی

اگر زاویه دید و نوع نگاه ما به نفس براساس هُدئی و هدایت باشد، چیدمان و نوع آرایش استعدادها و سرمایه وجودی انسان به صورت یله و رها نخواهد بود و آدمی در مجموعه مرگب استعدادهای خود با تغییر و تبدیل، حرکتی در جهت عالی می‌آفریند و در راستای آن مصرف می‌نماید. این‌گونه است که رشد آدمی شکل می‌گیرد و او را از خسر و خسارت باری می‌رهاند. در این نگاه است که آدمی خود را مجموعه استعدادهای عظیم می‌بیند و به عظمت وجودی‌اش دست می‌یابد و با این قدر و اندازه است که به استمرار و ادامه‌اش راه می‌یابد و حرکت در

بی‌نهایت را می‌خواهد و ارتباط گسترده و پیچیده‌اش را با خود و هستی درمی‌یابد. انسان با توجه به قدر و استمرار و ارتباط گسترده‌اش، مبدأ میل خود را که عشق به آخرت و ادامه خود و معبود واقعی و خدای خود است، می‌یابد و به آن دل می‌سپارد. با این رویکرد به نفس است که آدمی در سطح هستی مطرح می‌شود و انسان با این جایگاه واقعی در هستی به مدیریت و حکومت دیگری نیازمند خواهد بود؛ به حکومتی که فراتر از مصلحت عمومی و قراردادهای اجتماعی است. به حکومتی که براساس مصالح و مفاسد واقعی استوار است و حکومتی که مبتنی بر قدر و حدّ هرچیز خواهد بود و به حقوق منتهی می‌شود؛ زیرا تمامی هستی «قدر» دارد، ناچار «حدّ» دارد و ناچار «حق» مطرح می‌شود. بنابراین فرهنگ سیاسی، فلسفه حقوق و سیاست شیعه مبتنی بر واقعیت خارجی است نه بر مصلحت عمومی و خرد جمعی و پارلمان، که احاطه‌ای بر اقدار و اندازه واقعی هر شیئی ندارند. در این نگاه است که حاکم تنها کسی خواهد بود که به تمام راه‌ها آگاه باشد و از تمام جاذبه‌ها آزاد باشد و این همان عصمت است که ملاک انتخاب حاکم الهی است.

بنابراین حکومت‌ها یا ریشه در «هوئی» دارند و یا ریشه در «هدئی»، و بشر در طول تاریخ در بستر هوئی و تسویل نفس چنبره زده و فراز و نشیب‌های زیادی را طی کرده است و به شکل‌های گوناگون به تنوع تن داده است. بشر کنونی آدمی خسته و ملول است و نظریه‌های مختلف دولت تاکنون آرمان او را و سعادت مطلوب او را به ثمر نرسانده‌اند.

تلقی آدمی تا از خودش دگرگون نشود و نگاه او به نفسش با رویکرد تغییر نفس و تبدیل سرمایه‌های وجودی‌اش متحول نگردد، همین روند ملالت‌آور ادامه می‌یابد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>۳۳</sup>

بشر باید به این نکته برسد که تاکنون ظلم تاریخی بر خود روا داشته است و اعتراف کند که:

ظلمت نفسی و تجزّات بجهلی؛<sup>۳۳</sup>

بر خود ستم کردم و با جهل خود بر تو جرأت یافتم.

و بگوید: با رویکرد تسویل نفس و هوئی با آن روبه‌رو شدم و رویکرد تغییر نفس و هدئی را برنگزیدم. باید او دریابد که پیوسته مورد تهاجم دشمن چهارگانه بوده است: هوئی، دنیا، شیطان، حرف‌های مردم.

آن چه بسیار مهم است نوع نگاه آدمی به نفس خود و مجموعه دارایی‌ها و سرمایه‌هایش

است و این که با کدام رویکرد به آن می‌نگرد و چگونه به این همه سرمایه چیدمان می‌دهد و سامان دهی می‌نماید. آیا به دست هوی و خواهش‌های تک‌تک استعدادها می‌سپارد و آن‌ها را یله و رها می‌گذرد که همچون پرکاهی اسیر آن‌ها باشد و فریب خواهش آن‌ها و خواهش دنیا و جلوه‌های آن را بخورد:

و خدعتنی الدنيا بغرورها و نفسی بجنایتها و مطالی؛<sup>۳۴</sup>

و دنیا مرا با ظاهر فریبنده‌اش فریفته است و نفسم با جنایت‌ها و مسامحه‌ام مرا فریب داده است.

یا این که سرمایه‌های وجودی خود را به دست هدی و هدایت و رشد آن‌ها می‌سپارد و چگونگی چیدمان و ترکیب آن‌ها را بر اساس رسیدن به جهت عالی و جهت مصرف عالی آن‌ها می‌گزیند و در اندیشه تغییر و تبدیل استعدادها به فرآورده‌های عالی و در جهت عالی است. بر اساس رویکرد هدی بر نفس، لازم است که آدمی شناختی به قدر، استمرار و ارتباط گسترده با خود و هستی بیابد و به عظمت وجودی خود و به ادامه خود و به وسعت ارتباطش آگاهی بیابد. در این صورت است که جایگاه واقعی انسان را خواهد شناخت و برای مدیریت و رهبری و حکومت انسان، نیازمند به آگاهی از تمامی راه و آزادی از تمامی جاذبه‌ها خواهد بود. این یک ضرورت است و مسئله این است که بشر به این ضرورت و اضطرار برسد و به این بلوغ اجتماعی و به این قابلیت اجتماعی دست یابد.

هرگاه بشر به امری احساس نیاز نمود و آن را خواست، بدان دست یافت. زمانی احساس نیاز به انرژی فسیلی در او شکل گرفت در نتیجه به آن دست یافت و زمانی به انرژی هسته‌ای احساس نیاز نمود و این خواستن هم به توانستن قد کشید.

خواستن آن است که شوق و رغبت به یک افقی در وجود آدمی جوانه بزند و شکفته شود و از وضعیت موجود دل‌تنگ و شاکی گردد و قانع به آن نباشد و بی‌قراری در او موج بزند و از همه جا قطع امید کند و رو به آسمان کند و ربوبیت حق را در گستره هستی حس کند و دریابد که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»<sup>۳۵</sup> و خواستن از او را فریاد کند و دعا و تضرع نماید و بدین سان با اضطرار خویش امید بر اجابت را چشم به راه باشد.

بنابراین انسان‌ها باید به جایگاه واقعی خود دست یابند و خود را در سطح هستی مشاهده کنند و به مصالح و مفاسد کلی و واقعی که بر اساس قدر و حد هرچیز است و به حقوق منتهی می‌شود، توجه نمایند. این نیز به احاطه و آگاهی بر تمامی راه و آزادی از جاذبه‌ها نیاز دارد و

این همان عصمت است که ملاک انتخاب الهی و آسمانی است. این گونه است که بشر روزی به پاکان هستی و معصومین رو می کند و به سوی آنان بازگشت می نماید؛ چنان که در نهج البلاغه آمده است:

لَتَعْطِفَنَّ الدُّنْيَا عَلَيْنَا بَعْدَ شِمَاسِهَا عَطْفَ الضَّرُوسِ عَلَي وَلَدِهَا، وَ تَلَا عَقِيبَ ذَلِكَ: «و تُرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَي الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَهُمْ أُمَّةً وَ جَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»<sup>۳۶</sup>

«دنیا پس از سرکشی به ما روی می آورد آن گونه که شتر چموش به فرزند خود مهربانانه باز می گردد.» آن گاه این آیه را تلاوت فرمود: «و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرودست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم، و ایشان را وارث [زمین] کنیم.»

اهل دنیا روزی به معصوم آگاه و آزاد بازگشت می کند و رو می آورد و این پس از سرکشی او در طول تاریخ خواهد بود و پس از تجربه دولت ها و نظریه های مختلف دولت شکل می گیرد. مردم باید از دوران «هوئی» و تسویل نفس گذار تاریخی خود را طی کنند و دوران طفولیت و جوانی را پشت سر بگذارند و از خامی به پختگی نایل شوند، تا این که دوران «هدی» و هدایت خواهی آغاز شود؛ چنان که در نهج البلاغه آمده است:

يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى، و يعطف الرأى على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأى ... و يريك كيف عدل السيرة، و يحيى ميث الكتاب و السنة؛

هنگامی که دیگران هوای نفس را بر هدایت مقدم بدارند، او امیال نفسانی را به هدایت برمی گرداند، و هنگامی که دیگران قرآن را با رأی خود تفسیر کنند، او آرا و افکار را به قرآن بازگرداند، او به مردم نشان می دهد که چه نیکو می توان به عدالت رفتار نمود، او تعالیم فراموش شده قرآن و سنت را زنده می سازد.

پس از آن که مردم به سوی پاکان هستی بازگشت نمودند و از سرکشی خود خسته و ملول گشتند، دوران مدیریت و رهبری و حکومت براساس «هوئی» به سر می آید و رهبری براساس «هدی» جایگزین می شود. این جایگزینی «هدی»، به جای «هوئی» به دست پرتوان آن امام همام رقم می خورد. او رهبری آرا و افکار را به دست قرآن می سپارد و تفسیر قرآن براساس افکار هواپرستانه می رهاند و چگونگی روش عدالت گستری را به نمایش می گذارد و قرآن و سنت فراموش شده را زنده می کند. بنابراین پس از دوران گذار سرکشی خود، دو بازگشت خواهد داشت: یکی بازگشت به پاکان هستی و دیگری بازگشت به هدی و جایگزینی آن بر هوئی. این دو بازگشت مردم پس از گذار دوران سرکشی و چموشی او شکل می گیرد و با پرداخت

هزینه‌ها و غرامت‌های بسیار سنگین، و بشر به آهستگی از مدار «هوی» فاصله می‌گیرد و به سمت «هدی» روانه می‌شود و به آستانه آخرین دولت یار که بر محور «هدی» استوار است، بار می‌یابد. در همین راستا امام صادق علیه السلام این چنین می‌فرماید:

دولته آخرالدول، و خیرالدول، تعقب جميع الملوك بحيث لم يبق اهل بيتهم دولة الا ملكوا قبله لثلا يقولوا إذا رأوا سيرته: إذا ملكنا سرنا بسيرة هؤلاء، وهو قول الله عزوجل: **﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾** ۳۷ - ۳۸

دولت او آخرین و بهترین دولت‌هاست، پس از پایان همه دولت‌ها می‌آید، هیچ خاندانی نیست که حکومتی برای آن مقدر باشد، جز این که پیش از او به حکومت می‌رسد. تا هنگامی که ما به قدرت رسیدیم کسی نگوید که اگر ما نیز به قدرت می‌رسیدیم، این چنین رفتار می‌کردیم، و این است معنای کلام خدا که فرموده: «و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است».

## منابع

۱. از معرفت دینی تا حکومت دینی، علی صفایی حائری، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۸۲ ش.
۲. صحیفه سجادیه، منسوب به امام علی بن الحسین علیه السلام، تصحیح: علی انصاریان، دمشق، المستشاریة الثقافیة للجمهوریة الإسلامیة الإیرانیة، ۱۴۰۵ ق.
۳. مفاتیح الجنان، عباس قمی، مترجم: موسوی دامغانی، تهران، انتشارات وصال اندیشه، ۱۳۸۱ ش.
۴. نه‌ایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبایی، تصحیح و تحقیق: غلام‌رضا فیاضی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.
۵. وارثان عاشورا، علی صفایی حائری، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۸۰ ش.

## پی نوشتها

- \* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت).
۱. صحیفه سجادیه، دعای ۱۶.
  ۲. سوره حشر، آیه ۱۹.
  ۳. مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه.
  ۴. سوره انعام، آیه ۱۱۲ - ۱۱۳.
  ۵. «محبت و عشق به دنیا اساس همه خطاهاست.» (الکافی، ج ۲، باب ذم الدنيا و الزهد فیها، ح ۱۱)
  ۶. سوره یوسف، آیه ۱۸.
  ۷. سوره محمد، آیه ۲۵.
  ۸. سوره نمل، آیه ۱۳ - ۱۴.
  ۹. سوره نمل، آیه ۵۴ - ۵۵.
  ۱۰. سوره نمل، آیه ۵۶.
  ۱۱. سوره انفال، آیه ۴۲.
  ۱۲. سوره نمل، آیه ۴۵.
  ۱۳. نک: آثار علی صفایی حائری.
  ۱۴. سوره یس، آیه ۶۰ - ۶۱.
  ۱۵. سوره انعام، آیه ۱۲.
  ۱۶. سوره محمد، آیه ۲۵.
  ۱۷. سوره محمد، آیه ۲۶.
  ۱۸. سوره نساء، آیه ۱۵۰.
  ۱۹. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.
  ۲۰. نک: وارثان عاشورا.
  ۲۱. نک: همان.
  ۲۲. همان.
  ۲۳. همان.
  ۲۴. همان.
  ۲۵. نک: از معرفت دینی تا حکومت دینی، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.
  ۲۶. نک: وارثان عاشورا، ص ۳۴ - ۳۵.
  ۲۷. مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه.



۲۸. سورة قيامة، آية ۵.  
۲۹. سورة فرقان، آية ۴۳.  
۳۰. سورة محمد، آية ۲۵.  
۳۱. مفاتيح الجنان، دعای کمیل.  
۳۲. سورة رعد، آية ۱۱.  
۳۳. مفاتيح الجنان، دعای کمیل.  
۳۴. همان.  
۳۵. «کانون اثربخش خالق هستی است.» (نهایة الحکمه)  
۳۶. سورة قصص، آية ۵.  
۳۷. سورة قصص، آية ۸۳.  
۳۸. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۲.

## غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه

عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا\*

ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی\*\*

نقد: جواد جعفری\*\*\*

### چکیده

این نوشتار، اعتقاد به غیبت امام منجی به عنوان اعتقادی محوری در آیین مهدویت که نتیجه مستقیم اعتقاد به امام دوازدهم عج است را مطرح نموده و ضرورت حیات او، که بقای انسان به وجود مقدسش به عنوان حجت الهی بستگی دارد را مورد حمایت قرار می دهد و جاذبه آشکار انتظار نجات بخش حضرتش که شرایط ناگوار تاریخی حاضر را به نفع محرومان و مستضعفان سامان می بخشد را ارائه می نماید. آن گاه به بررسی دیدگاه های محدثان در این باره می پردازد و دو نوع غیبت آن امام را مورد تحقیق قرار می دهد. همچنین نقش نواب اربعه آن حضرت را در دوره غیبت اول (صغرا) برمی رسد و به آن دوره اشاراتی دارد. آن گاه با بررسی و توجیه غیبت کبرا، دلایل غیبت را تفسیر و تبیین می کند و به تأثیرات این دوره در اقتدار فقهای امامیه در امر رهبری جامعه شیعی می پردازد.

### واژگان کلیدی

غیبت صغرا، غیبت کبرا، نواب اربعه، محدثان، فقهای امامیه، نیابت عام، روایت حدیث.

## مقدمه

در آیین مهدویت، اعتقاد به غیبت امام منجی، اعتقادی محوری است. در حقیقت این اعتقاد، نتیجه مستقیم اعتقاد به آخرین امام نسل پاک حسین علیه السلام، امام دوازدهم علیه السلام است و ضرورت حیات او را مورد حمایت قرار می‌دهد؛ زیرا بقای انسان بدون وجود حجت الهی ممکن نیست؛ ولی چون جان او در خطر بوده، برای حفظ وجود مبارکش در پس پرده غیبت زندگی می‌کند. تأخیر در استقرار «عدالت و مساوات» در جهان توسط حضرت مهدی قائم علیه السلام در ارتقای تکوین تدریجی عقیده مشهور غیبت آن حضرت بسیار مؤثر بوده است. هیچ دلیل منطقی برای بی‌اعتبار کردن این عقیده امامیه که شکنجه‌ها و آزارهای تحمل‌ناپذیر عباسیان بر امامان علوی در سامرا موجب شد آخرین امام، پشت پرده غیبت رود، وجود ندارد؛ ولی افزون بر این تز، می‌توان عامل شخصی که در بسط غیبت سهم داشته را از همان روزهای نخستین تاریخ تشیع ردیابی کرد و آن زمانی بود که اوضاع از دست هواخواهان حاکمیت اسلامی خارج شد، چنان‌که در خلافت عباسیان در سامرا نیز مصداق یافت. اعتقاد به غیبت امام دوازدهم علیه السلام و ظهور نهایی او در زمان مناسب شیعیان را توان می‌بخشید که شرایط دشوار را تحمل کنند و امیدوار باشند که در ظهور مهدی موعود علیه السلام اصلاحات لازم را انجام دهند. تا آخر دوران حکمرانی معتمد عباسی برای شیعیان، بیهودگی استفاده از ابزار تندروانه برای دست‌یابی به این امر آشکار شد. در نتیجه، اعتقاد به غیبت امام قائم علیه السلام جاذبه‌ای آشکار یافت. پس از آن، شیعیان پیش‌آمدهای امیدبخش را با ظهور امام غایب علیه السلام انتظار می‌کشیدند؛ امامی که شرایط تاریخی ناگوار حاضر را به نفع مستضعفان معتقد به او سامان می‌بخشد. در نتیجه، چنین انتظار نجات‌بخش، ضرورتی بر شیعیان ایجاد نمی‌کرد تا فعالانه و آشکار با حاکمیت مخالفت ورزند، بلکه آنان را ملزم می‌نمود تا در همه زمان‌ها هشیاری خود را حفظ کرده و راه را برای بازگشت مهدی علیه السلام با استمرار ارزش‌یابی حیات تاریخی معاصر بر پایه احادیث شریف نبوی صلی الله علیه و آله و سلم که بیان‌گر علایم ظهور امام دوازدهم علیه السلام است هموار نمایند و خود را بر اساس آن بیارایند.

در بررسی سیر تکوین تدریجی آیین غیبت، ریشه‌یابی روندهایی که در منابع اصلی امامیه در نظام آیین غیبت از یک سو توسط محدثان و از سوی دیگر متکلمان ارائه گردیده ضروری است. گرچه در آثار روایی و کلامی این دو نوع روند به خوبی تعریف نشده‌اند، اما درمی‌یابیم فقهای برجسته اولیه امامیه پیش از شیخ مفید، بر احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و سلم و تفسیر آیات قرآنی

روایت شده از امامان معصوم علیهم السلام تأکید فراوان داشتند تا امامت امام دوازدهم علیه السلام را اثبات نمایند.

البته، این مطلب هرگز بدان معنا نیست که امامیه پیش از این دوره هیچ گونه توجهی به علم کلام نداشته‌اند؛ زیرا به روایت محمد بن یعقوب کلینی، کلام شیعی در دوران زندگانی و امامت حضرات صادقین (امام باقر و امام صادق علیهم السلام) بسط یافت و مباحث کلامی توسط اصحاب برجسته آن بزرگواران همچون هشام بن حکم، که در جوانی ضرورت امامت را با یکی از چهره‌های پرسابقه معتزلی موسوم به عمرو بن عبید در شهر بصره بحث کرد مطرح بوده است.<sup>۲</sup> همچنین، نظریه امامت بر پایه عقاید شیعی، در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) زیر نظر این صحابی برجسته امام صادق علیه السلام شکل خاص خود را یافت.<sup>۳</sup> از سوی دیگر در زمانی که غیبت را پدیده‌ای گذرا برمی‌شمردند، امکان شکل‌گیری آیین غیبت با آیین محوری امامت در مرحله نخستین فراهم نبود. در میان فقهای عالی‌قدر امامیه که می‌توان آنان را نماینده شیوه محدثان در موضوع غیبت دانست، نام نعمانی مؤلف کتاب *الغیبة* و ابن بابویه که *کمال‌الدین* و *تمام‌النعمه* او اثر جامعی در موضوع امام دوازدهم علیه السلام و غیبت آن حضرت است، قرار دارد.

دوره‌ای که بنا به اصطلاح شیخ طوسی با پایان دوره غیبت صغرا (الغیبة القصیرة) و آغاز غیبت کبرا (الغیبة التامة) مشخص می‌شود، دوره‌ای تاریخ‌ساز و تعیین‌کننده در تاریخ مذهب امامیه به شمار می‌آید؛<sup>۴</sup> زیرا تغییرات بزرگی در روش علمای برجسته به وجود می‌آورد. اثبات امامت حجت غایب علیه السلام که به شدت از جانب گروه‌های شیعی غیر امامی و سنیان مورد حمله قرار داشت، روش‌های استدلالی بیش‌تری می‌طلبید؛ گرچه استدلال بر کتاب خدا، قرآن و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله رسم مطرح بود. به نظر می‌رسد این‌گونه ملاحظات و ضرورت زمان و شرایط، امامیه را به پذیرش کلام معتزلی سوق داده تا اعتقاد به ضرورت امامت و وجود مقدس امام غایب علیه السلام را به صورت ابزاری، اثبات کنند. در صدر فهرست علمای نام‌دار نخستین در کلام امامیه، نام شیخ مفید و شاگرد نابغه‌اش سید مرتضی قرار دارد و این باور را به وجود می‌آورد که این دو بزرگوار در دروس قاضی عبدالجبار اسدآبادی شرکت کرده‌اند.<sup>۵</sup>

ابن ندیم، معاصر شیخ مفید بوده و از او به عنوان یکی از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه نام می‌برد و می‌گوید: با او شاگردان برجسته‌اش رهبری شدند و حقوق و فقه و کلام و الهیات شیعه امامیه را به اوج رسانیدند. اصلاحیه شیخ مفید بر کتاب *اعتقادات* شیخ صدوق، نمونه‌ای کلاسیک از تغییر روش علمای امامیه به مباحث کلامی سازمان یافته در این دوره به شمار

می آید. عناوین گوناگون آثار شیخ مفید، *الإفصاح فی الإمامة* (توضیحاتی درباره امامت)، *الردّ علی الجاحظ العثمانیة* (ردّیه بر جاحظ عثمانی) و غیر آن، که دو نفر از شاگردانش موسوم به نجاشی و طوسی<sup>۶</sup> به ذکر آن پرداخته اند، تفاوت روی کرد را بین او و سلف صالحش ابن بابویه که به مقتضای دوره و زمان هر یک بوده را نشان می دهد.

سید (شریف) مرتضی در پاسخ به بخش هایی از کتاب *المعنی فی ابواب التوحید والعدل* در ردّ امامت، نوشته عبدالجبار، *الشافی فی الامامة* (پاسخی روشن درباره امامت) را نگاشت.<sup>۷</sup> این کتاب اثر کلامی محض است و در توجیه آیین امامت نیز به اثبات موضوع غیبت می پردازد.

استفاده از علم کلام و حمایت آشکار از امام حجت غایب علیه السلام تا حدودی نتیجه رابطه مطلوب علمای ربانی امامیه همچون شیخ مفید و سید مرتضی با خلفای عباسی و امرای آل بویه بوده است.<sup>۸</sup> پس از غیبت امام دوازدهم علیه السلام شیعیان امامی با آل بویه همکاری کردند و حتی آن ها را به رسمیت شناختند، بی آن که وفاداری خود را به امام معصوم غایب علیه السلام قربانی کنند. از طرف دیگر، دست کم از نظر سیاسی، شیعه امامیه در ساختار آیین غیبت تحت حکومت خلفا زندگی می کرد، بی آن که امام دوازدهم علیه السلام را مسئول براندازی آنان بدانند یا امت را ملزم به بیعت با آن حضرت به عنوان امام حاکم کند و تعویق این بیعت را تا زمان ظهور حضرتش ترجیح می دادند. ابن بابویه از حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام روایت می کند که فرموده اند:

گویا می نگرم که شیعیان پس از درگذشت فرزند سوم من (امام عسکری علیه السلام) حیران و سرگردان شده اند! [گفتم: ای فرزند رسول خدا، چرا شیعیان چنین وضعی خواهند داشت؟ فرمود: برای این که امام آن ها غایب خواهد شد.] پرسیدم: ای پسر رسول خدا، چرا؟ آن حضرت پاسخ فرمود: چون آن که با شمشیر قیام خواهد کرد، مسئولیت بیعت با کسی را ندارد (بیعت هیچ کس را برگردن ندارد).<sup>۹</sup>

تفسیر این کلام در دوره غیبت، آن بود که بر امت هیچ الزامی نیست تا با او که حاکم الهی انتهای تاریخ است تا زمان ظهورش بیعت نمایند. (نقد اول)<sup>۱۰</sup> به نظر می رسد این تفسیر، تدبیر مدیرانه و محتاطانه امامیه را با حاکمیت (همچون آل بویه) به هم راه داشته است. آل بویه اظهار تشیع می کردند و اطاعت امام معصوم را بر خود فرض می دانستند، اما به سبب آن که امام دوازدهم علیه السلام در پرده غیبت می زیستند و این قضیه هم در آیین غیبت آن حضرت وجود داشت، می توانستند هم به تشیع امامی پای بند باشند و هم خلیفه حاکم، از عباسیان و غیر علویان انتخاب شود.

گرچه برخی علمای بزرگ امامیه، شرح‌های کلامی خود را در آیین غیبت در سال‌های آخر غیبت صغرا و اشغال بغداد توسط سلجوقیان نوشته‌اند، اما بسیار دشوار است مشخص کنیم آیین مورد بحث، تحت هدایت کدام یک از متکلمان امامی، کاملاً نظام یافته شده است. هم محدثان و هم متکلمان به دفاع از مواضع امامیه پرداخته‌اند، اما در واقع تلاش‌های سیستمی و دفاعی شیخ طوسی درباره این آیین خاص بیش‌ترین ثمر را بخشیده است. ویژگی برجسته روی کرد او در این موضوع آمیزه‌ای از روش‌های محدثان و دفاعیه‌های کلامیون در موضوع غیبت است.

شیخ طوسی زمانی اثر خود را تألیف کرد که امامیه رابطه مطلوبی با عباسیان داشتند. به نظر می‌رسد شیخ مفید کاستی‌های آثار گذشته را تمییز داده است و همین امر انگیزه‌ای شد تا شیخ طوسی کتابی در غیبت امام عصر علیه السلام بنگارد و دلایل غیبت، علت طولانی شدن آن و ادامه زندگی امام دوازدهم علیه السلام در پنهان به دلیل گسترش شرارت و ظلم در جهان حتی در شرایط نیاز بسیار به او و... را بررسی نماید.<sup>۱۱</sup> بنابراین، شیخ طوسی به اثبات آیین غیبت بر مبنای خطوط روایی و کلامی پرداخت و چنان منابع موجود را با جامعیت بررسی کرد که هیچ یک از علمای امامیه پس از او نتوانسته‌اند مطلب جدیدی در موضوع غیبت امام دوازدهم علیه السلام بر آن بیفزایند. حال روش محدثان امامیه در آیین غیبت را بررسی می‌کنیم.

### دیدگاه محدثان درباره غیبت

منابع نخستین امامیه اذعان دارند امام دوازدهم علیه السلام از سال ۲۶۰ قمری / ۸۷۳ - ۸۷۴ میلادی (سال شهادت پدر بزرگوارش امام عسکری علیه السلام) غیبت کرده است.<sup>۱۲</sup> اما شیخ طوسی<sup>۱۳</sup> و پیش از او شیخ مفید<sup>۱۴</sup> نگرش دیگری را ابراز می‌دارند و بر این باورند که بنا به روایات تاریخی، غیبت آن حضرت از همان روزهای نخستین ولادت (روز سوم یا هفتم) آغاز گردیده است. شیخ طوسی از حضرت حکیمه خاتون علیها السلام عمه بزرگوار امام عسکری علیه السلام روایت می‌کند که او در سومین روز ولادت قائم علیه السلام به دیدارشان مشرف شد و امام یازدهم علیه السلام به او فرمود:

کودک تحت حمایت الهی قرار گرفته و در حفاظت خداوندی قرار دارد. خدا او (مهدی علیه السلام) را مستور ساخته و پنهان نمود تا زمانی که اجازه ظهورش را فراهم سازد. بنابراین، چون خدا مرا پنهان نمود و وفات کردم و پیروانم را یافتی که [درباره او] بحث و اختلاف دارند، آن‌گاه معتمدان آن‌ها را آگاهی بخش [از آن‌چه خود شاهد بوده‌ای]؛ ولی این [راز] را نزد خود نگه دار و آنان (شیعیان مورد اعتماد) نیز باید این امر را مخفی دارند. در حقیقت خدا

دوست خود را از مردم پنهان کرده و غیبت او را بر بندگان مقرر داشته است و هیچ‌کس او را نخواهد دید تا آن‌که جبرئیل اسب خود را برای او آورد [تا قیام کند و براند] «تا خداوند کاری را که انجام‌شدنی بود تحقق بخشد.»<sup>۱۵</sup>

روایت مذکور یا روایت شیخ طوسی<sup>۱۶</sup> درباره تشریف حضرت حکیمه در روز هفتم ولادت آن حضرت دلالت بر آن دارد که غیبت آن حضرت سال‌ها پیش از تاریخ ۲۶۰ قمری رخ داده است.

قدیمی‌ترین توضیحات درباره واژه غیبت را ابن بابویه در کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* آورده است. انتظار می‌رفت پیش از او کلینی این مفهوم را روشن سازد و تفسیر کند، اما کتاب *الکافی* در این موضوع سکوت کرده است. (نقد دوم)<sup>۱۷</sup> به نظر می‌رسد تفسیر ابن بابویه از غیبت، تبیین رسمی نویسندگان بعدی امامیه باشد؛ زیرا در طول تاریخ امامیه هیچ تغییر معناداری در این توضیحات معرفی نشده است.  
ابن بابویه می‌گوید:

غیبت به معنای عدم نیست. گاه شخصی که در شهر خود معروف است، به شهر دیگری می‌رود و غیبت می‌کند و افراد آن شهر او را می‌بینند. [در همان حال] او نسبت به شهر دیگری که دیده نمی‌شود یا شناخته نمی‌گردد در غیبت قرار دارد. گاه این شخص از یک جامعه غیبت کرده و در جامعه‌ای دیگر حضور دارد، یا از دشمنان خود پنهان است و نه از دوستانش؛ ولی باز هم گفته می‌شود او در غیبت و پنهانی به سر می‌برد. در این مورد، غیبت به معنای پنهان‌سازی از دشمنان و دوستان غیر قابل اعتمادی است که نمی‌توان اسرار را به آن‌ها گفت و در رازها بر آن‌ها اعتماد نمود. در نتیجه، وضعیت او همانند اسلاف پاکش که آشکارا در بین دوستان و دشمنان می‌زیستند نیست. علی‌رغم این [غیبت] دوستانش وجود مبارکش را گزارش می‌کنند و اوامر و نواهی حضرتش را به ما می‌رسانند. چنین گزارش‌هایی توسط این [دوستان] اعتمادپذیر است و برهان [بر وجود مقدس اوست] در برابر آنان که بهانه‌جویی و تردیدی آورند.<sup>۱۸</sup>

تفسیر مذکور را نمی‌توان به تاریخی پیش از رحلت علامه کلینی نسبت داد و این سال اهمیت ویژه‌ای دارد و زمانی است که غیبت صغرا به پایان رسیده است. حتی توجه به این نکته نیز مهم است که گزارش مذکور نمی‌تواند پیش از تبیین آیین غیبت به دو شکل صغرا و کبرا نوشته شده باشد. نعمانی برای نخستین بار دو شکل غیبت را در کتاب *الغیبه* خود که در حدود سال ۳۴۲ قمری / ۹۵۳ میلادی نگاشته شده، یعنی حدود سیزده سال پس از آغاز غیبت کبرا مطرح نموده است. (نقد سوم)<sup>۱۹</sup> تفسیر نعمانی به صورت تفسیر رسمی پذیرفته شده و در

اعتقادات امامیه آمده است. شاید به سبب طولانی شدن مدت غیبت است که دلایل دو شکل غیبت امام دوازدهم علیه السلام را باید جست‌وجو کرد.

### دو نوع غیبت امام دوازدهم علیه السلام

دو شکل غیبت بر پایه احادیثی قرار دارد که بی‌تردید اصالت آن‌ها به دوره بعدی بازمی‌گردد. کلینی در *الکافی* درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام بخشی را گشوده و چندین حدیث را روایت کرده است که بیش‌تر آن‌ها تنها از یک شکل غیبت برای امام دوازدهم پیش از قیام با شمشیر سخن به میان می‌آورد.

زرارة بن اعین، از اصحاب برجسته امام ششم علیه السلام و صاحب آثار مهم شیعی است. او از امام صادق علیه السلام شنیده است که فرموده‌اند:

برای آن کودک (امام مهدی علیه السلام) پیش از قیام، غیبتی مقرر شده است.

روایت همچنان ادامه می‌یابد تا آن‌که به علت غیبت این کودک می‌پردازد و می‌گوید:

او هراسان است.

آن‌گاه امام صادق علیه السلام به شکم خود اشاره می‌کند و می‌فرماید:

یعنی از این‌که کشته شود هراسان است.

سپس امام شرایط و اوضاع شیعیان را برای زراره برمی‌شمرند که به ارائه نوبختی از فرق

امامیه پس از شهادت امام عسکری علیه السلام شباهت دارد. برای مثال، امام می‌فرماید:

او همان کسی است که مردم درباره ولادتش به بحث و جدل می‌پردازند. برخی خواهند گفت: او بدون جانشین از دنیا رفته است؛ دیگران می‌گویند: در زمان شهادت پدرش هنوز در شکم مادرش بوده است و عده‌ای نیز عقیده دارند که دو سال پس از مرگ پدرش به دنیا آمده است.

جعلی بودن این حدیث قطعی است؛ زیرا در بخش اول غیبت امام در کتاب *فرق الشیعة*

نوبختی، زمان نشر آن را می‌توان مشخص کرد، چنان‌که محتوای آن نیز بر این امر دلالت

دارد. (نقد چهارم)<sup>۲۰</sup>

نکته‌ای که باید به خاطر سپرد این است که در روایت مذکور تنها یک شکل غیبت پیش از

قیام ذکر شده است. (نقد پنجم)<sup>۲۱</sup>

آن دسته روایاتی که دو نوع غیبت را در نظر می‌گیرند، به معنای دیگری از آن دو نیاز دارد



که به غیبت صغرا و غیبت کبرا تفسیر شده است. کلینی حدیث زیر را درباره دو نوع غیبت دارد که به استناد خود از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

برای قائم علیه السلام دو شکل غیبت وجود دارد؛ در یکی از آن‌ها او در حج حاضر می‌شود، مردم را می‌بیند و آن‌ها او را نخواهند دید (شناخت).<sup>۲۲</sup>

در این حدیث درباره دو غیبت، طول زمان هیچ‌یک معین نشده است و اصل دیگری را ارائه می‌دهد. تا زمان کلینی که به اواخر دوره غیبت صغرا (۳۲۹ قمری / ۹۴۰ - ۹۴۱ میلادی) برمی‌گردد و در آن سال، هنوز دو نوع غیبت صغرا و کبرا تحقق نیافته بوده و عینیت نداشته است و هیچ‌یک از منابع نخستین، این دو واژه (صغرا و کبرا) را برای غیبت به کار نبرده‌اند. کلینی در حدیث دیگری در این موضوع واژه‌های قصیر (کوتاه) و طویل (دراز) را برای دو غیبت به کار می‌برد. این روایت دو غیبت کوتاه و دراز را برای قائم علیه السلام قائل می‌شود. در طول نخستین غیبت، جز شیعیان خالص او، هیچ‌کس از محل زندگی آن حضرت آگاه نبود. در طول غیبت دوم، تنها غلامان خاص حضرت، جای او را می‌دانند.<sup>۲۳</sup>

واژه‌های قصیر و طویل به‌گونه‌ای که به کار رفته، اشاره ضمنی به صغرا و کبرا ندارد و با احتمال زیاد از نوشتارهای امامیه در دوره صفویه ریشه گرفته است. (نقد ششم)<sup>۲۴</sup> در زمانی که ابن بابویه کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* را تألیف کرد، واژه غیبت، طویل در نظر گرفته می‌شد. ابن بابویه در جایی از ملاقات خود با مردی در بغداد روایت می‌کند که به او شکایت برده و از حیرت تحمل‌ناپذیری که بر اثر طولانی شدن غیبت بین بسیاری از شیعیان پدید آمده و از همین رو برخی، از امامت امام دوازدهم علیه السلام منحرف شده و بازگشته‌اند سخن گفته است.<sup>۲۵</sup>

بررسی روایات مذکور، نکته مهم دیگری را در تبیین دو نوع غیبت نشان می‌دهد. بنا به حدیث نخست، امام توسط پیروانش دیده نخواهد شد. در این‌جا، غیبت بر حسب طول آن به بلند و کوتاه مشخص نمی‌شود. در حدیث دوم، نخستین غیبت، شاید همان گونه که بعداً تفسیر شده، دوره سفرای امام و غیبت دوم بعد از دوره ابواب (سفرا) باشد (ابواب جمع باب به معنای کارگزار و سفیر امام دوازدهم علیه السلام است که ارتباط با آن حضرت از طریق آن‌ها برقرار می‌شود). در هر مورد، توضیحات بعدی درباره غیبت که در زیر مورد بحث قرار می‌گیرد وجود ندارد. تمایز بین این دو نوع غیبت ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که تصور کنیم دست‌کم در آغاز کاملاً روشن نبود که کدام‌یک از این دو نوع غیبت طولانی‌تر است. پس از آن فقهای امامیه مشخص نمودند که نوع دوم غیبت طولانی‌تر است؛ زیرا در این دوره بعضی خواهند

گفت امام مرده است.<sup>۲۶</sup> از بیش تر منابع این دوره مشخص می شود که غیبت، برنامه ای موقتی و گذراست.

در حالی که ممکن است هرگز دلایل تقسیم دوره غیبت به دو نوع کوتاه و بلند شناخته نشود، ضروری است بررسی کنیم چه کسانی در طول دوره غیبت صغرا نمایندگی امام غایب علیه السلام را به عهده داشته اند و دلیل قطع این نمایندگی (نیابت امام) را برای مدت نامشخص طولانی تفهیم نماییم.

### غیبت صغرا (الغیبة القصیرة)

نعمانی معاصر ابن بابویه بوده و در کتاب *الغیبة* خود احادیثی را درباره دو شکل غیبت روایت می کند. از جمله در حدیثی که بدان اشاره شد و از استادش کلینی نقل کرده و گریزی می زند و مفهوم غیبت صغرا را که ظاهراً کم و بیش در دوره او شکل یافته تبیین می نماید. این نخستین اثری است که بدین ترتیب غیبت صغرا را شفاف سازی می کند و رجال مذهبی بعدی توضیحات او را نیز پذیرفته اند. نبود این تفسیر از غیبت صغرا در مجموعه حدیثی مهم پیشین، موسوم به *الکافی*، اثر کلینی که در همان سال وفات علی بن محمد سمری علیه السلام آخرین سفیر امام دوازدهم علیه السلام او نیز دارفانی را وداع کرده، شاهد دیگری است که توضیحات ارائه شده توسط نعمانی از اصالت جدیدتری که به بعد از این سال برمی گردد برخوردار است. (نقد هفتم)<sup>۲۷</sup> نعمانی، غیبت صغرا را بدین صورت توضیح می دهد:

درباره غیبت اول، غیبتی است که در آن سفرای امام علیه السلام که بین آن حضرت و مردم واسطه بودند و در انجام وظایف امام اقدام می کردند، توسط امام منصوب می شدند و در میان مردم می زیستند. اینان رهبران برجسته و اشخاص شایسته ای بودند که دارای علم و حکمت باطنی و عمیق بوده و دستان شفا بخش و گره گشایشان پاسخ گوی همه مسائل و مشکلات مردم بود. این دوره به غیبت صغرا (الغیبة القصیرة) موسوم است که روزگار آن به سرآمده و دوران آن منقضی گشته است.<sup>۲۸</sup>

در میان اشخاصی که به عنوان سفیران امام دوازدهم علیه السلام خدمت می کردند، چهار شخصیت مهم، موقعیت برجسته ای داشتند. در واقع، منابع بعدی، دوره غیبت صغرا را دوره ای می دانند که در آن این چهار سفیر منصوب امام عصر علیه السلام بین جامعه و آن حضرت واسطه بوده اند. این چهار سفیر به ترتیب زمانی عبارتند از:

۱. عثمان بن سعید العمروی (وفات ۲۶۹ قمری / ۸۷۴ - ۸۷۵ میلادی)؛<sup>۲۹</sup>

۲. محمد بن عثمان العمروی (وفات ۳۰۴ یا ۳۰۵ قمری / ۹۱۶ یا ۹۱۷ میلادی)؛

۳. حسین بن روح النوبختی (وفات ۳۲۶ قمری / ۹۳۷ - ۹۳۸ میلادی)؛

۴. علی بن محمد السمری (وفات ۳۲۹ قمری / ۹۴۰ - ۹۴۱ میلادی).

### چهار سفیر و غیبت

در مآخذ نخستین همچون *الکافی* اثر کلینی، *الغیبه* اثر نعمانی و *کمال الدین* اثر صدوق، هیچ بخش جداگانه‌ای به چهار سفیر امام اختصاص داده نشده است. در حقیقت در این آثار، سفرای امام به چهار نفر محدود نشده‌اند. طوسی در کتاب *رجال* خود<sup>۳۰</sup> اسامی چندین وکیل را ذکر می‌کند. ابن بابویه، در بخش مفصلی از کتابش از اشخاصی که امام دوازدهم علیه السلام را زیارت کرده یا کرامات و معجزات او را شهود نموده‌اند نام می‌برد و فهرستی از وکلا را ارائه می‌دهد و اماکنی که در آن‌ها وظیفه نیابت حضرت را به عهده داشته‌اند خاطر نشان می‌سازد. از این رو بنا به گفته او، از عثمان العمروی، پسرش ابوجعفر، ابوطاهر البلالی و العطار در بغداد، العسینی در کوفه، محمد بن رحیم بن مهزیار در اهواز، احمد بن اسحاق در قم و...<sup>۳۱</sup> نام می‌برد.

در همان بخش نام دومین سفیر را می‌آورد و سه بار از او (ابوجعفر عمروی) بی‌آن که او را سفیر خاص (نایب خاص) امام عصر علیه السلام به شمار آرد نام می‌برد. عثمان عمروی، نخستین سفیر امام عصر علیه السلام را سمان (فروشنده روغن خوراکی) نامیده‌اند و او بهترین و سابقه‌دارترین شیعه‌ای بود که در مراسم نماز و تدفین امام عسکری علیه السلام حضور داشت و چون جعفر (کذاب)، برادر امام یازدهم خواست بر آن امام نماز بگذارد، پسری را دید که از پشت پرده بیرون آمد و او را متوقف ساخت و گفت:

عمو، من به ادای نماز بر پدرم شایسته‌ترم.<sup>۳۲</sup>

ابن بابویه در بخشی از کتابش که درباره تولد حضرت قائم علیه السلام گشوده، حدیثی را درباره ولادت حضرتش روایت می‌کند. بنابه گزارش او، ولادت امام دوازدهم علیه السلام در تاریخ جمعه هشتم شعبان ۲۵۶ هجری قمری رخ داده است. مادر حضرت قائم علیه السلام، ریحانه، نرجس، صیقل و سوسن نامیده می‌شده و وکلای آن حضرت عبارت بوده‌اند از عثمان عمروی که پسرش ابوجعفر را به جانشینی خود معرفی نمود و او هم ابوالقاسم نوبختی را تعیین کرد و سومی نیز به نوبه خود سمری را معرفی کرد. سفیر چهارم نیز هیچ کس را به جانشینی خود تعیین ننمود؛ چون امام دوازدهم علیه السلام وارد دوره غیبت کامل خود شده بودند.<sup>۳۳</sup> این تنها

حدیثی است که اسامی چهار سفیر را به ترتیب می‌آورد، اما بیان آن در این مورد مسلماً اتفاق بوده است؛ زیرا هدف اصلی حدیث این است که القا کند در تاریخ ولادت امام دوازدهم علیه السلام اتفاق نظری وجود نداشته است و امامیه آن را موثق ندانسته‌اند. (نقد هشتم)<sup>۳۴</sup>

باز هم در جایی دیگر، در بخشی که از توقیعات (یادداشت‌ها یا پاسخ‌های مکتوب امضا شده) امام دوازدهم علیه السلام نام می‌برد، اسامی سه وکیل آخری را می‌آورد که توقیعات را از امام علیه السلام دریافت داشته و امام به آن‌ها فرمان داده جانشینان خود را طبق نظر آن حضرت تعیین کنند؛ ولی نه توالی و تقدم زمانی دوران آن سه را ارائه می‌دهد و نه ختم وکالت به سمری را معین می‌کند. در جای دیگر، روایتی را نقل می‌کند که نشان می‌دهد سفرای دوم و سوم از طرف امام دوازدهم علیه السلام اعم از این‌که منصوب آن حضرت باشند یا نه، از شیعیان خمس دریافت می‌کردند.<sup>۳۵</sup> این روایت بیان می‌دارد که شخصی به نام محمد بن علی الاسود هدایا و اموالی متعلق به امام علیه السلام را نزد ابوجعفر محمد بن عثمان عمروی آورد و او هم به وی رسید داد. دو - سه سال پیش از وفات ابوجعفر، باز هم روزی اموالی را خدمت او برد و ابوجعفر به او دستور داد آن‌ها را نزد ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی برد و به ایشان تحویل دهد. او چنان کرد و از وی تقاضای رسید نمود و ابوالقاسم ظاهراً تقاضا را نپسندید و رسیدی هم به وی نداد. الاسود به ابوجعفر گلایه کرد و پاسخ شنید از ابوالقاسم درخواست رسید مکن و افزود:

آن چه به دست ابوالقاسم رسد، به دست من رسیده است. بنابراین، از این به بعد اموال را نزد او ببر و درخواست رسید هم نداشته باش!<sup>۳۶</sup>

از روایاتی که در این منابع نقل شده دو نکته روشن می‌شود: نخست این‌که نیابت امام تنها به چهار سفیر این دوره محدود نمی‌شود. به نظر می‌رسد تأکیدی که بر چهار سفیر شده به دلیل نفوذ فوق‌العاده آنان بر امامیه این دوره باشد. (نقد نهم)<sup>۳۷</sup> دوم، به احتمال بسیار، نهاد نیابت تفسیر بعدی بوده تا معنا و مفهوم الغیبة القصیرة را با تفسیر ارائه شده نعمانی حل نماید و روشن سازد. در حقیقت، نعمانی برای نخستین بار واژه غیبت صغرا را تبیین نمود و مفهوم آن را روشن ساخت. شیخ مفید در گزارش خود در کتاب *الارشاد* درباره امام دوازدهم علیه السلام به دو نوع غیبت اشاره‌ای ندارد و بنابراین، موضوع چهار سفیر را در طول دوره اول غیبت بدین شکل بررسی نمی‌کند.

اما در جایی داستان مردی را که پس از شهادت امام عسکری علیه السلام از مصر به مکه سفر کرده و جدال و بحث را درباره جانشینی امام یازدهم علیه السلام شنیده، بازگو می‌کند و می‌گوید «اصحاب ما،

با سفارت مشخص می‌شوند.<sup>۳۸</sup> نیز در جایی دیگر، از سفارت هاجز بن یزید نام می‌برد و از تردیدی که مردم درباره انتصاب او از جانب امام علیه السلام داشته‌اند سخن می‌راند. تردید از آن جا برخاسته بود که شخصی موسوم به حسن بن عبدالحمید می‌خواست وجوه جمع‌آوری شده<sup>۳۹</sup> خمس را به سفیر امام بپردازد و چون توقیعی به دست او رسید که در آن تأکید شده بود هاجز مورد اعتماد است و از جانب امام عمل می‌کند شک از او برطرف شد.<sup>۴۰</sup> شیخ مفید از شخص دیگری نیز به نام محمد بن احمد الاسکافی نام می‌برد و می‌گوید: «در آن دوران سفیر بوده است.» و اموال متعلق به صاحب‌الزمان علیه السلام را در اختیار داشته است.<sup>۴۰</sup> بررسی این گزارش‌ها حاکی از این اصل است که به جز چهار سفیر مشهور مذکور، تعداد بسیاری نیز از افراد شایسته بوده‌اند که وکالت امام زمان علیه السلام را بر عهده داشتند و اختیار گردآوری خمس به آن‌ها واگذار شده بوده است.<sup>۴۱</sup>

شیخ طوسی، نخستین کسی است که بخش خاصی از اثر خود را به سفرای چهارگانه امام تحت عنوان «کارگزاران ستوده» یا «سفرای شایسته» اختصاص می‌دهد و بر این باور است که آنان مؤید به تأییدات حضرت ولی‌عصر علیه السلام بوده‌اند.

#### سفیر اول: ابوعمر و عثمان بن سعید العمروی

شیخ طوسی در کتاب *رجال* خود، او را دستیار نزدیک امام دهم و امام یازدهم علیه السلام و سفیر مورد اعتماد آن بزرگواران می‌شمرد.<sup>۴۲</sup> او برنامه زندگی خود را در سن یازده سالگی با خدمت‌گزاری امام هادی علیه السلام آغاز کرد.<sup>۴۳</sup> درباره تاریخ تولد و وفات او اطلاعی در دست نیست. پس از شهادت امام هادی علیه السلام و در حدود سال ۲۵۶ قمری / ۸۶۹ میلادی به کارگزاری امام یازدهم علیه السلام منصوب گردید. گروهی از شیعیان قم در زمان امام هادی علیه السلام به زیارت آن حضرت مشرف شدند و از آن بزرگوار درباره شخصی که در غیاب امام با او مشورت کرده و وجوهات خود را تقدیم نمایند جويا شدند. امام دهم علیه السلام پاسخ فرمودند:

ابوعمر، مورد اعتماد است. آن چه به شما می‌گوید و آن چه به شما می‌دهد از من است.

همین گروه می‌گویند: پس از شهادت امام هادی علیه السلام به زیارت فرزند بزرگوارشان حضرت امام عسکری علیه السلام نایل شدیم و سؤال قبلی را دوباره مطرح ساختیم. امام به ابوعمر اشاره فرمود و گفت:

او شخص مورد اعتماد امام پیشین بود و در طول زندگی من نیز همان‌گونه است و پس از من نیز چنین خواهد بود.<sup>۴۴</sup>

شرایطی که سفیر اول در آن می‌زیست مشخص است. ابوعمر و در تجارت روغن خوراکی تردد می‌کرد و در نتیجه به همان شهرت یافت؛ چنان‌که شیخ طوسی گزارش می‌دهد، او این راه‌کار را در پیش گرفته بود تا هویت واقعی خویش را به عنوان سفیر امام پنهان دارد و در نتیجه از فشارهای سیاسی حاکم بر جامعه شیعه بکاهد. شیعیان وجوهات خود را به منظور تقدیم به آن حضرت نزد ابوعمر می‌سپردند و او هم آن‌ها را در ظروف روغن جاسازی می‌کرد و با رعایت تقیه و هشپاری به محضر امام عسکری علیه السلام تقدیم می‌نمود. دلایل کافی وجود دارد که فرض کنیم وظیفه اصلی همه سفرا (نواب امام) از جمله ابوعمر این بود تا خمس را که متعلق به امامان بود از شیعیان جمع‌آوری کنند و مصارف آن را سامان بخشند. سفرا نمایندگان و وکلای شخصی امامان بودند و در دوره ائمه سامرا، که بخش عمده دوران زندگی شان تحت نظر و مراقبت شدید عباسیان می‌گذشت، اداره ساختار مرکزی امامیه را عهده‌دار شدند. پس از غیبت امام دوازدهم علیه السلام رهبری مجازی شیعیان را بر دوش کشیدند و از امور مذهبی و مالی آنان مراقبت نمودند. روزی جمعی از شیعیان یمن به سامرا آمده و به زیارت حضرت امام عسکری علیه السلام نایل شدند. امام به دنبال ابوعمر و فرستاد او در فاصله کوتاهی به محضر حضرت مشرف گردید. امام به او دستور فرمود آن چه را که گروه یمنی آورده بودند تحویل گیرد و بیان فرمود:

چون شما وکیل و شخص مورد اعتماد در امور الهی و مالی هستید.

آن‌گاه اضافه فرمود:

آری، و شاهد باشید که عثمان بن سعید وکیل من و پسرش محمد وکیل پسر مهدی شماست.

یمنی‌ها وکالت ابوعمر را با تکرار بیان امام تأیید کردند.<sup>۴۵</sup>

ابوعمر، مراسم تجهیز و تدفین امام یازدهم علیه السلام را سامان دهی کرد.<sup>۴۶</sup> بنا به گفته شیخ طوسی، کسب این افتخار جز با دستور مستقیم امام علیه السلام ممکن نبود. احراز نیابت او را امام دوازدهم علیه السلام تأیید فرمودند و توقیعاتی به سوی او فرستادند. این توقیعات در پاسخ به سؤالات او «با همان دست خطی بود که در طول زندگی امام عسکری علیه السلام دیده می‌شد.»<sup>۴۷</sup> چنان‌که پیش از این گفتیم، درباره زمان وفات او هیچ اطلاعی در دست نیست، ولی طول ایام وکالتش در دوره امام زمان علیه السلام باید کوتاه باشد که وکالت او و پدرش مورد تأیید امام عسکری علیه السلام قرار گرفته است.

### سفیر دوم: ابوجعفر محمد بن عثمان العمروی

او به عنوان کارگزار امام دوازدهم علیه السلام در بحرانی ترین دوره تاریخ امامت، یعنی دوره پس از شهادت امام عسکری علیه السلام خدمت کرد. دیدگاه امامیه و تز امامت درباره جانشینی امام یازدهم علیه السلام توسط او و با هدایت هشیارانه اش رسمیت نهایی یافت و ابوسهل نوبختی، متکلم بزرگ امامیه او را در این وظیفه سرنوشت ساز یاری می کرد. روابط مساعد ابوسهل با وزارت شیعی خاندان بنوفرات و دیگر مقامات رسمی عباسیان به شناسایی نظریه امامت دوازده امام ارتقا بخشید و به سایر مسلمانان تسری یافت. جانشینی امام عسکری علیه السلام حتی در میان برخی از شیعیان امامی با سابقه و عالی رتبه نیز تحقیر زیادی را به وجود آورد و به نظر نمی رسد تا زمان رحلت نخستین سفیر درباره وجود مقدس پسر امام عسکری علیه السلام اتفاق نظری وجود داشته باشد. در نتیجه، چنان که گفتیم، امامیه به دست کم چهارده گروه انشعاب یافتند. از آن میان، فطحیه از امامت جعفر (کذاب) برادر امام عسکری علیه السلام جانب داری کردند و بسیاری از امامیه را به خود جذب نمودند. (نقد دهم)<sup>۴۸</sup> تحت هدایت ابوجعفر عمروی و دستیارانش که وکلای او در سایر مراکز شیعی از جمله کوفه، اهواز، ری، آذربایجان، نیشابور و... بودند اتحاد جامعه امامیه به صورت مکتبی منسجم با اعتقاد به پسر امام عسکری علیه السلام (امام مهدی علیه السلام) به عنوان امام دوازدهم و خاتم الاوصیا به رسمیت شناخته شد و سازمان یافت. فرآیند اتحاد شیعیان و انسجام امامیه تحت امامت امام دوازدهم علیه السلام توان ابوجعفر را در مدت طولانی صرف کرد و نقش ارزنده او را به عنوان رهبر امامیه در زمانی فراتر از سال ۲۶۰ قمری در سفارت امام عصر علیه السلام توسط قاطبه شیعیان رسمیت داد.

بنا به گفته شیخ طوسی، او کارگزار امامان بود و مدت پنجاه سال از عمر پربرکتش را در این مسیر خدمت کرد و طول این دوره از سایر سفرا طولانی تر بود. او این موقعیت را از زمان امام عسکری علیه السلام و در زمان پدرش احراز کرده بود و دانشمندان شیعی نیز آن را تأیید کرده بودند.<sup>۴۹</sup> آنان همه، اعتماد پذیری او را به رسمیت شناختند. زمانی از پدرش خواستند سوگند یاد کند که او خود امام زمان علیه السلام را دیده است و او چنین سوگند یاد کرد و ابوجعفر حدیث معروفی که می گوید: «صاحب الامر علیه السلام هر سال در حج حضور دارد و مردم را می بیند و آنان را می شناسد. مردم نیز او را می بینند، ولی از شناخت وی محرومند.»<sup>۵۰</sup> را پس از ادای سوگند روایت کرد و این که او (ابوجعفر) آن حضرت را دیده بود که دامن پرده کعبه را در دست گرفته و دعا می کرد: «ای خدا، از دشمنانم انتقام گیر.»<sup>۵۱</sup>

شیخ طوسی در خبر خود از سفیر دوم، این حقیقت را تصدیق می‌کند که در نتیجه تلاش‌های این سفیر، امامیه توانستند اطلاعات لازم را درباره امامشان به دست آورند. او به حدی مورد احترام امام عصر علیه السلام بود که آن حضرت وی را با موهبت خود به قدرت‌های فوق بشری مجهز ساخت. شیعیان از او سؤالاتی می‌کردند و امام زمان علیه السلام به صورت مکتوب توسط او پاسخ می‌فرمودند و «دست‌نویس‌ها عین دست‌خط‌هایی بود که در طول زندگی پدرش عثمان، دیده و دریافت شده بودند.»<sup>۵۲</sup>

همچنین دلایل بسیاری وجود دارد که نام مقدس جانشین برحق امام عسکری علیه السلام تا زمان سفارت ابوجعفر، محرمانه نگه داشته می‌شد. ابوجعفر برای امامیه روایت کرده که در اثنای حج همان سال، وقتی امام قائم علیه السلام را در کنار کعبه در حال عبادت دیده، به او فرمان داده بودند به کسانی که از نام حضرتش جو یا می‌شوند بگویند: یا سکوت کنند و به بهشت روند یا نام او را فاش سازند و به جهنم روند؛ زیرا اگر از نام امام آگاهی یابند آن را فاش ساخته و اگر از محل زندگی حضرتش مطلع شوند مردم را بدان سورهنمون داشته و جان امام زمان علیه السلام را به خطر می‌اندازند.<sup>۵۳</sup>

مصادیقی از علوم غیبی و پیش‌بینی پیش‌آمدها و انتساباتی این‌چنین که پیش از آن تنها در حیطه خود امام معصوم علیه السلام بود، احتمالاً با ابوجعفر شروع و بدو نسبت داده شد؛ زیرا او به عنوان نماینده و وکیل شخصی امام برای مدت طولانی‌تری از سایر سفرا خدمت کرد. افزون بر آن، موقعیت ابوجعفر با توجه به جایگاه او به عنوان رهبر مکتب منسجم امامیه تا آخر قرن سوم هجری / نهم میلادی ارتقا یافت و شناخته شد. نعمانی در توضیحات خود از این شخصیت‌های مهم که نقش واسطه بین امام و شیعیان را ایفا می‌کردند، به این امر توجه دارد. ابوجعفر قطعه سنگی تهیه کرده بود تا بر قبرش نصب شود و بر روی آن آیاتی از قرآن و نام مقدس امامان حک کرده بود.<sup>۵۴</sup> این باور وجود دارد که او تحت لوای امام دوازدهم علیه السلام و پدرش تحصیل کرد و علم امام عصر علیه السلام نیز از امامان هادی و عسکری علیه السلام انتقال یافته است. در میان آثار او به کتاب *الاشریه* (آشامیدنی‌ها) برمی‌خوریم و بنا به روایت دخترش ام‌کلثوم، این اثر به حسین بن روح نوبختی (سفیر سوم) و سپس به علی بن محمد سمی (سفیر چهارم) رسید. ابوجعفر در سال ۳۰۴ یا ۳۰۵ قمری / ۹۱۷ یا ۹۱۸ میلادی درگذشت.

#### سفیر سوم: ابوالقاسم الحسین بن روح النوبختی

ابوالقاسم در میان دستیاران نزدیک سفیر دوم قرار داشت و در مسئولیت رهبری امامیه با او



هم‌کاری می‌کرد. دو سفیر پیشین، بیش‌تر زندگی خود را در سکوت سیاسی سپری کردند، ولی ابوالقاسم شخصیتی معروف و به سبب رابطه نزدیکی با ابوسهل، رهبر خاندان متنفذ نوبختی که از جانب مادری به عباسیان منسوب بود و نیز با ابوعبدالله حسین بن علی، وزیر محمد بن رائق (درگذشته ۳۳۰ قمری)، در دربار عباسیان به غایت مورد احترام بود.<sup>۵۵</sup>

همچنین، در نزد خاندان وزرای شیعی بنوفرات احترامی والا داشت.<sup>۵۶</sup> ابوجعفر در حضور گروهی از برجستگان امامیه همچون محمد بن همام الاسکافی (درگذشته ۳۳۲ قمری)،<sup>۵۷</sup> معاصر ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (درگذشته ۳۲۰ قمری) که در آن عصر رهبران دیگری از امامیه نیز حاضر بودند، ابوالقاسم را به عنوان سفیر امام معرفی کرد. چنان‌که از منابع برمی‌آید، ابوجعفر درباره این‌که توسط امام دوازدهم علیه السلام دستور یافته ابوالقاسم را به نیابت برگزیند، چیزی نگفت. و دست‌کم در روزهای نخستین این انتصاب، شاهی برای امر وجود نداشت. شیخ طوسی در خبر خود از ابوالقاسم، مدرکی شاهد بر آن را گزارش می‌کند. (نقد یازدهم)<sup>۵۸</sup>

مردی به نام جعفر بن محمد المدائنی خمس مال خود را خدمت سفیر دوم می‌برد. پیش از آن‌که وجوهات را تقدیم کند سؤالی می‌پرسد که کسی پیش از او نپرسیده بود و سؤال این بود که «آیا این وجوهات که بیش از فلان مبلغ می‌شود، مال امام است؟» و سفیر آن را تأیید می‌نماید.

بر این اساس، مدائنی دوباره همان سؤال را می‌پرسد و منتظر پاسخ می‌ماند و پس از دریافت پاسخ صحیح، وجوهات را به سفیر تقدیم می‌کند. آخرین بار که به دیدار سفیر دوم رفت چهارصد دینار به هم‌راه داشت. ابوجعفر او را راهنمایی کرد تا این وجه را به ابوالقاسم تقدیم نماید. مدائنی، گزارش‌گر این ماجرا، با خود اندیشید ابوجعفر باید از او ناخشنود شده باشد و از این رو او را به سوی ابوالقاسم هدایت کرده است. بنابراین، بازگشت تا تأیید نظر دوباره ابوجعفر را جویا شود. سفیر خلقش تنگ شد و گفت: «برخیز، خدا تو را سلامتی دهد! همان است که گفتم.» مدائنی چاره‌ای جز اطاعت نداشت.<sup>۵۹</sup>

این خبر دو اصل را بازمی‌تاباند: نخست، همان‌گونه که پیش از این خاطرنشان گردید، سفرای نخستین هم خزانه‌داران امام بودند که خمس و وجوهات شیعیان را جمع‌آوری می‌کردند و هم ابواب آن حضرت، که از طریق ایشان رابطه با امام عصر علیه السلام برقرار می‌گردید. دوم آن‌که شیعیان انتظار داشتند سفرا را امام منصوب فرمایند، در حالی که احتیاط ایجاب

می‌کرد سفیر شخصی پذیرفته شده برای جامعه امامیه باشد. بسیاری از شیعیان انتظار داشتند جعفر بن احمد متیل، از دستیاران و مشاوران نزدیک سفیر دوم به سفارت منصوب شود. انتخاب ابوالقاسم نه تنها ضرورت زمان بود، بلکه باید تحت نفوذ عضو برجسته دیگری از خاندان نوبختی موسوم به ابوسهل صورت گرفته باشد. او از رهبران جامعه امامیه بود و در آخرین روزهای زندگی سفیر دوم حضور داشت و شاهد تعیین ابوالقاسم به عنوان سفیر سوم امام بود. (نقد دوازدهم)<sup>۶۰</sup> در حقیقت، از چنان شخصیتی برخوردار بود که او را به عنوان نامزد جانشینی ابوجعفر می‌نگریستند. پس از تعیین ابوالقاسم به سفارت، از ابوسهل پرسیدند چرا او به این مقام والا انتخاب نشده بود؟ پاسخ داد:

او بهتر از هر کس می‌داند که چه کسی را به عنوان واسطه خود با مردم انتخاب فرماید.

و افزود:

[مقام سفارت امام نیاز به شخصی داشت که اقامت‌گاه امام را افشا نکند، در حالی که] من در مباحث و موضوعات امامت درگیرم و در تأیید آیین‌های امامیه مورد تعرض و حمله مخالفان قرار می‌گیرم و به بحث و استدلال می‌پردازم. اگر آن چه را که ابوالقاسم درباره امام عصر<sup>علیه السلام</sup> می‌داند می‌دانستم، شاید اگر در حین بحث وقتی برای اثبات اعتقاداتم در برهان‌آوری کم می‌آوردم، محل اختفای امام را نشان می‌دادم؛ ولی ابوالقاسم، برای مثال، اگر امام را در زیر عباي خود پنهان کرده باشد، حتی اگر او را قطعه قطعه کنند (تا محل اختفای امام را بنمایاند) هرگز حضور حضرتش را به دشمنان نمی‌نمایاند.<sup>۶۱</sup>

برخی از نخبگان امامیه از جانشینی سفیر دوم از او جویا شدند و او به آنان آگاهی داد که حسین بن روح نوبختی جانشین او و واسطه بین مردم و حضرت صاحب الامر<sup>علیه السلام</sup> است. به منظور تقویت و تأیید بر این تصمیم، ابوجعفر افزود که از امام فرمان یافته تا ابوالقاسم را به سفارت تعیین و اعلام دارد و او نیز چنین کرده است.

گرچه منابع آشکارا به بحث نمی‌پردازند، اما به نظر می‌رسد بعدها برخی از افراد در پذیرش ابوالقاسم به عنوان سفیر سوم امام دچار تردید شده باشند. دلیل آن نیز این بود که تعداد اندکی از اشخاص برجسته در بین امامیه با سفیر دوم در انجام وظایف سفارت او همکاری می‌کردند و حتی به باور خویش، موقعیتی ممتازتر از ابوالقاسم داشتند.

چنان‌که بیان شد، از ابوسهل نیز پرسیده شد چرا امام او را به سفارت منصوب نکرده است؟ (نقد سیزدهم)<sup>۶۲</sup>

در بین اشخاصی که در آغاز با انتصاب ابوالقاسم مخالفت کردند، به نام حسین بن علی

و جتاء نسیبی برمی خوریم. او که در دیدار رهبران شیعی در حضور سفیر دوم حضور داشت، سرانجام در سال ۳۰۷ قمری در بغداد و در حضور ابوالقاسم، اعتبار وکالت سفیر سوم را پذیرفت.<sup>۶۳</sup>

انتخاب ابوالقاسم بسیار حساب‌گرانه و به غایت محتاطانه و هم‌راه با تدبیری عمیق بوده است. اگر در پرتو سال‌هایی که اعتقادات امامیه در طول غیبت صغرا شکل می‌گرفت بنگریم، کم‌ترین تردید را در این باره می‌بینیم. ابوالقاسم به زیرکی و هشیاری معروف بود و حتی مورد تحسین قرار داشت. او تقیه را در اعمال خویش رعایت می‌کرد<sup>۶۴</sup> و شیعیان نیز ضرورت این آیین را در عمل درک می‌کردند و سایر فرقه‌ها نیز او را مورد تقدیر قرار می‌دادند.<sup>۶۵</sup>

همچنین به نظر می‌رسد، سفیر سوم به سبب موقوفات بسیاری که وزرای شیعی و سایر مقامات دربار در اختیار و تولیت او قرار داده بودند، وضع مالی بهتری داشته است.<sup>۶۶</sup> رابطه صمیمی او با ابوجعفر، سفیر دوم امام که دخترش ام‌کلثوم از آن خبر می‌دهد، نیز احترام او را در بین شیعیان فزونی می‌بخشید. بنا به نقل ام‌کلثوم، ابوجعفر در طول زندگی خود، او را کاملاً قابل اعتماد می‌دانست و پیام‌های محرمانه خود را از طریق او به رهبران امامیه می‌رساند.<sup>۶۷</sup>

پس از اعلام نیابت ابوالقاسم، بلافاصله از جانب امام عصر<sup>علیه‌السلام</sup> توقیع مبارکی به دستش رسید (شب هفتم شوال ۳۰۴ قمری / ۲۳ نوامبر ۹۱۷ میلادی) که جایگاه او را تأیید می‌نمود. این روی داد، دلیل دیگری بر این است که در پذیرش او به عنوان سفیر سوم امام، در میان همه جامعه امامیه توافقی وجود نداشته است و بحث و جدلی در میان بوده که صدور این توقیع مبارک، به احتمال بسیار، فصل‌الخطاب شده و موضوع، حل و فصل گردیده است.<sup>۶۸</sup>

سال‌های آغازین نیابت ابوالقاسم برای امامیه، سال‌های مساعدی بود و کم‌ترین مشکلی در ارتباطات خود یا سفیر در بغداد داشتند. آنان اموال و کالاهای متعلق به امام (سهم امام) را به خدمت سفیر می‌بردند، بی‌آن‌که با سختی و دشواری مقامات عباسی روبه‌رو شوند. دارالنیاب‌ه جایگاهی بود که مقامات عباسی، اشراف و وزرا به‌ویژه بنوفرات بسیار به آن رفت و آمد می‌کردند و آنان را پیروان مذهب امامیه می‌دانستند و با احترام والایی به ابوالقاسم می‌نگریستند. اما این دوره رخصت و امان مستعجل بود و زیاد به طول نینجامید. پس از سقوط بنوفرات از وزارت در سال ۳۰۶ قمری / ۹۱۸ میلادی و روی کار آمدن حمید بن عباس و هوادارانش، برنامه سفارت ابوالقاسم با مشکلات تلخی مواجه شد. در این زمان بود که ابوالقاسم به سبب ناسازگاری با وزیر جدید ناچار شد به اختفا رود و عزلت گزیند.

همچنین در طول این سال‌ها ابوالقاسم، محمد بن علی، معروف به شلمغانی (از شهر شلمغان، شهری در واسط) را به عنوان رابط بین خود و شیعیان منصوب نمود. شلمغانی از علما و نویسندگان محترم امامیه بود و از دستیاران نزدیک ابوالقاسم به شمار می‌آمد. موقعیت او چنان ممتاز بود که در همان روزی که ابوالقاسم رسماً مقام نیابت امام را در حضور دیگر شخصیت‌های برجسته امامیه به عهده گرفت و ظاهراً شلمغانی در آن جلسه غایب بود، سفیر به همراه دیگر رهبران امامیه، احتمالاً به منظور اعلام انتصابش به جانشینی ابوجعفر عمروی به اقامت‌گاه شلمغانی رفت.<sup>۶۹</sup>

در سال ۳۱۲ قمری ابوالقاسم به دلیل خودداری از پرداخت وجوهات مورد درخواست دربار، توسط خلیفه مقتدر عباسی (۹۰۸ - ۹۳۲ میلادی) زندانی شد. احتمالاً در همین دوره بود که شلمغانی جاه‌طلبی‌های خود را در کسب مقام نیابت ابوالقاسم بروز داد<sup>۷۰</sup> و نه تنها ادعای موقعیت سفیر را داشت، بلکه خود را امام دوازدهم خواند.<sup>۷۱</sup> تاریخ ارتداد شلمغانی روشن نیست، اما با توجه به برخی از روی داده‌ها می‌توان فهمید انحراف او از مذهب امامیه پیش از زندانی شدن ابوالقاسم صورت گرفته است؛ زیرا ابن اثیر پیش آمد ارتداد او را در آغاز وزارت حامد بن عباس که در سال‌های ۳۰۶ - ۳۱۱ قمری / ۹۱۸ - ۹۲۳ میلادی در این مقام بود، می‌داند. ابوالقاسم، در حالی که هنوز در زندان بود ارتداد او را آشکار ساخت.<sup>۷۲</sup> به نظر می‌رسد، شلمغانی پیش از آن که ادعای نبوت و الوهیت کند، بر سر موضوع نیابت به ستیزه پرداخته است و ماجرا را برای شخصی به نام ابوعلی بن جنید شرح داده است با این بیان که ابوالقاسم و او هر دو در موضوع نیابت ادعا داشتند و هر دو می‌دانستند چه می‌کنند. وی می‌گوید:

ما هر دو مانند سگ‌هایی که بر لاشه می‌افتند بر این موضوع مشاجره می‌کردیم.<sup>۷۳</sup>

شلمغانی که زمانی بسیار مورد احترام امامیه بود و نوشتارهای او آثار مرجع را برای علمای بعدی امامیه تشکیل می‌داد، نهاد نیابت امام را بسیار به مخاطره انداخت و این استدلال موجه به نظر می‌رسد که دلیل خاتمه یافتن نهاد نیابت به فاصله کوتاهی پس از رهبری داهیانہ ابوالقاسم، نگرانی از ادعاهای مشابه و دعاوی امامت توسط امثال شلمغانی و تحریکات و اغواگری‌های آنان از سوی دربار عباسیان باشد.<sup>۷۴</sup> (نقد چهاردهم)<sup>۷۵</sup> خوشبختانه نفوذ و اقتدار ابوالقاسم برای امامیه چنان ارزشمند بود که جذب‌شدگان به شلمغانی بیعت خود را با او گسستند، چنان‌که شیخ طوسی می‌گوید:

ابوالقاسم بیانیه‌ای صادر کرد که در آن شلمغانی مورد لعن قرار گرفته بود.

شیخ طوسی خبر می‌دهد که در سال ۳۱۲ قمری هنگامی که سفیر امام در زندان در کاخ مقتدر عباسی قرار داشت، امام زمان علیه السلام به او دستوری صادر فرمودند. ابوالقاسم آن را برای یکی از اصحاب مورد اعتماد خود در بغداد فرستاد تا آن را در بین شیعیان پخش نماید.<sup>۷۶</sup> ابوالقاسم در سال ۳۲۶ قمری / ۹۳۷ میلادی درگذشت و علی بن محمد سمري به جانشینی او رسید.<sup>۷۷</sup>

#### سفیر چهارم: ابوالحسن علی بن محمد السمري

از آغاز زندگی او خبری در دست نیست، ولی به نظر می‌رسد که او نیز در بین دستیاران نزدیک امام عسکری علیه السلام قرار داشته است. دوره نیابت او کوتاه‌تر از آن بود که بتواند تغییراتی در نهاد نیابت به وجود آورد. او در سال ۳۲۹ قمری / ۹۴۰ - ۹۴۱ میلادی درگذشت. شیعیان پیش از وفاتش درباره جانشین او جويا شدند و او پاسخ داد: «امر در اختیار خداست و به هر که خواهد می‌رساند.»

شیخ طوسی این نکته را بر نظر او می‌افزاید که «غیبت کامل پس از وفات سمري - رضوان الله علیه - رخ داد.»<sup>۷۸</sup>

چند روز پیش از وفات سفیر چهارم، توقیع مبارکی از جانب امام زمان علیه السلام به وی رسید که در آن می‌خوانیم:<sup>۷۹</sup>

خداوند به برادرانت در رابطه با شما (در مرگ شما) اجر عنایت فرماید؛ چون شش روز دیگر وفات خواهی کرد. از این رو، امور خود را مهیا کن و هیچ‌کس را به جانشینی خویش پس از وفات منصوب منما؛ زیرا اکنون غیبت تامه (کبرا) آغاز شده است و تا زمانی طولانی که خداوند اجازه فرماید ظهوری نخواهد بود تا قلوب [مردم] از قساوت، و جهان از بی‌عدالتی پر شود و کسانی به سوی هواداران (شیعیان) من آیند و مدعی شوند که مرا دیده‌اند؛ لکن آگاه باش! هرکس پیش از قیام سفیانی و صیحه آسمانی ادعای دیدن مرا داشته باشد، کذاب و مفتر است.

#### برداشت‌هایی از دوره سفرای چهارگانه (نواب اربعه)

دوره حدود هفتاد ساله‌ای (۲۶۰ - ۳۲۹ قمری / ۸۷۳ - ۹۴۱ میلادی) که منابع بعدی امامیه آن را دوره الغیبة القصیرة یا دوره نواب اربعه نامیده‌اند، نتایج زیر را به ارمغان آورد:

نخست، شخصیت‌های برجسته‌ای در جامعه امامی ظهور کردند که در میان آنان چهار نفر سفیر، اعتبار بسیار والایی داشتند و در این دوران لازم بود وجود مقدس امام دوازدهم علیه السلام را اثبات کنند. شیخ طوسی اخبار سفرا و ابواب امام زمان علیه السلام را در طول این دوره غیبت بازگو

می‌کند؛ زیرا اعتبار غیبت، به برهان امامت امام دوازدهم علیه السلام بستگی داشت و ظهور کرامات و معجزات، حقانیت نواب را برمی‌تاباند. شیخ طوسی ادامه می‌دهد:

در دست این شخصیت‌های ممتاز، حجتی از امامت حضرت ولی عصر علیه السلام وجود داشت که درج اخبارشان در کتبی که موضوع غیبت را بررسی می‌کند ارزشمند و مفید است.

شیخ طوسی اظهار خرسندی می‌کند که تلاش آنان موجب شد مخالفت دشمنان امامیه علیه امامت امام غایب علیه السلام منتفی گردد.

دوم، کارگزاران (وکلا) در این دوره از چهار نفر بیش تر بودند و البته چهار نفر سفیر برجسته در بغداد فعالیت می‌کردند و در آن عصر در بین شیعیان محبوبیت بسیاری داشتند.

به نظر می‌رسد، برجستگی این چهار تن در شکل‌گیری دیدگاه‌های امامیه درباره غیبت آخرین امام علیه السلام منعکس شده باشد. گفتنی است در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی که مأخذ اصلی اطلاعات مربوط به زندگی این سراسر است، عدد چهار را ذکر نمی‌کند، چنان‌که منابع بعدی، آنان را نواب اربعه می‌نامند. همان‌گونه که بیان شد، در طول این دوره، بغداد مرکز فعالیت امامیه بود. کارگزاران و وکلا در این شهر توسط این شخصیت‌های برجسته به عنوان خزانه‌داران، فقها و علما منصوب می‌شدند و در دیگر مراکز شیعی، مردم در امور دینی خود بدان‌ها مراجعه می‌کردند.

سوم، درباره انتصاب سفرا توسط امام دوازدهم علیه السلام و بیش تر در دوره سفیر سوم جناب ابوالقاسم نوبختی، بحث و جدل وجود داشت. شیخ طوسی در خبر خود از احمد بن هلال کرخی که از اصحاب امام عسکری علیه السلام بوده و در دوره غیبت صغرا مرتد شده و مورد لعن امام عصر علیه السلام قرار گرفته است، نام می‌برد. کرخی نیابت ابوجعفر محمد بن عثمان عمروی را نپذیرفت، در حالی که امام حسن عسکری علیه السلام او را تعیین کرده بود. پس از شهادت امام عسکری علیه السلام شیعیان از کرخی پرسیدند که چرا او نیابت ابوجعفر عمروی را نپذیرفته و چرا پس از امام مفترض الطاعه، در امور دینی به او رجوع نکرده و از وی پیروی ننموده، در حالی که او از جانب امام منصوب و تعیین شده است. کرخی در پاسخ گفت:

من انتصاب او را بدین مقام از امام نشنیده‌ام.

و ادامه داد:

ولی نیابت پدرش عثمان بن سعید را نفی نمی‌کنم. اگر مطمئن بودم ابوجعفر کارگزار صاحب‌الزمان بود، هرگز جرئت مخالفت با او را نداشتم.

طوسی می‌افزاید:

امام علیه السلام در توقیعی که از طریق ابوالقاسم نوبختی، سومین سفیر، دریافت شد او را لعن کردند.<sup>۸۰</sup>

بحث درباره موضوع نیابت امام علیه السلام چنان حاد شده بود که نه تنها اشخاص مختلف ادعای امتیاز آن را داشتند، بلکه به بیان متکلمان امامیه، آیین‌های نویی را شکل می‌دادند که می‌توانست بنیادهای تشیع امامی را در مرحله شکل‌گیری آن در این دوران نابود سازد. ادعای شلمغانی که پیش از این بدان پرداختیم، در زمره این ادعاهای دروغین بود و اگر ابوالقاسم نوبختی با هشیاری و وظیفه نیابت خود را رهبری نمی‌کرد، آیین مبسوط امامت حجت غایب ریشه‌کن شده بود. خبر زیر میزان نفوذ نوشتارهای گوناگون ارزشمند او در موضوعات مختلف دینی که مورد استفاده و استناد شیعیان بود را مشخص می‌سازد و نشان می‌دهد حتی پس از آن‌که در سال ۳۲۲ قمری اعدام شد، آثار قلمی او منازل شیعیان را پر کرده بود. پس از ارتداد شلمغانی در این باره از سفیر سوم استعلام شد. سفیر پاسخ داد:

در زمان امام عسکری علیه السلام درباره بنی فضال و آثار قلمی او از آن حضرت به طریق مشابه استفتا گردید. بنی فضال امامت سید محمد فرزند امام هادی علیه السلام، برادر امام حسن عسکری علیه السلام را پذیرفته و به فطحیه پیوسته بود. امام عسکری علیه السلام راه را گشودند و چنین پاسخ دادند: «بدان چه از ما نقل شد، عمل کنید و آن چه از عقاید شخصی خود در خبرشان آمده را فروگذارید.»<sup>۸۱</sup>

به جز شلمغانی، مدعیان دیگری نیز بودند و ادعاهای مشابهی داشتند و بیش تر آنان در دوران نیابت سفیر سوم، ابوالقاسم نوبختی، به این‌گونه ادعاها دست می‌زدند. به احتمال بسیار، علت پیدایش چنین وضعیتی آن بود که نسل دستیاران نزدیک امام، که به طور مستقیم با امامان هادی و عسکری علیه السلام در تماس بودند، به مرور زمان سپری شده و دارفانی را وداع کرده بودند و امید به قیام امام دوازدهم علیه السلام در این زمان به ناکامی منجر شده بود. از این رو، مدعیان دروغین جاه‌طلبی چون شلمغانی و حلاج، ابتدا ادعای باب امام بودن می‌کرد و پس از مدتی ادعای این‌که خود او امام است می‌نمود و در میان امامیه هوادارانی می‌یافت. در شرایطی که به نظر می‌رسید برخی از امامیه اعتقاد خود را به امامت قائم غایب که بتواند دردهای آنان را برطرف سازد و در دوران آشفتگی سیاسی، منجی آنان گردد از دست داده‌اند، رهبری شایسته و هشیارانه ابوالقاسم نوبختی، رابطه حسنه او با خلیفه سنی و وزرا، نیابت وی

در مدتی کوتاه به صورت نهادی قوی و احترام‌انگیز در جامعه درآمد؛ اما نیابت ماهیتی موقتی داشت و پس از رحلت علی بن محمد سمري در سال ۳۲۹ قمری، ادامه نیافت. شاید عامل دیگری نیز در خاتمه دوران نیابت مؤثر بوده است و امامیه دیگر شخصیت برجسته‌ای که با سفرای چهارگانه همتایی کند تا نهاد نیابت ادامه یابد را نداشته‌اند. عبارت سفیر چهارم که «امر در دست خداست» به صورت غیر مستقیم از نبود دستیارانی نزدیک و شایسته انجام وظیفه بابت بین امام و پیروان حکایت دارد. شاید اگر علمای برجسته‌ای چون سید مرتضی و شیخ طوسی در آن زمان می‌زیستند، می‌توانستند دنباله فعالیت سفیر چهارم را پی گیرند و به افتخار نیابت امام عصر علیه السلام نایل آیند و پس از سال ۳۲۹ قمری نیز این وظیفه را ادامه دهند. در عین حال، امامیه بر این باورند که خاتمه نیابت «اراده الهی بوده است.» (نقد پانزدهم)<sup>۸۲</sup>

#### غیبت کامل (الغیبة التامة)

در این دوره، نگرانی علمای امامیه و محور توجه آنان، توجیه تأخیر در ظهور قائم آل محمد علیه السلام بود. نیابت چهار سفیر، کم و بیش دوره تاریخ امامت را رقم زد. با ظهور کتاب ارزشمند *الکافی* اثر محمد بن یقوب کلینی در پایان سال ۳۲۹ قمری، روشن می‌شود که بسط آیینی مکتب امامیه به اوج خود رسیده است. اما مسئله غیبت طولانی امام عصر علیه السلام بیش از طول عمر یک انسان طبیعی، رتبه و پرورده امامیه را سرگشته کرد. نبود هیچ‌گونه حرف و حدیثی درباره غیبت در اثر جاودان کلینی، دلالت بر این نکته دارد که تا سال ۳۲۹ قمری، علمای امامیه با هیچ‌گونه مقاومتی اعم از داخلی یا خارجی نسبت به آیین غیبت امام علیه السلام مواجه نشده بودند. دوره بعد از رحلت سمري (سفیر چهارم) وضعیت مقاومت داخلی را نسبت به اعتقاد به آیین غیبت امام عصر علیه السلام نشان می‌دهد و نعمانی در مقدمه اثرش آن را ابراز داشته و شکایت دارد. یادآوری‌های نقادانه نعمانی درباره شیعیان نسل خود که غیبت امام علیه السلام را تردید می‌کردند، وجود مجادله را در این باره تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که تا سال ۳۲۹ قمری، شیعیان امید بازگشت امام را داشته‌اند و پس از آن که هفتاد و پنجمین سال زندگی امام عصر علیه السلام آغاز گردید، وضعیت برایشان تصورناپذیر و باورنکردنی می‌نمود. تبیین این حقیقت که امام زمان علیه السلام دیگر نایی در دوره غیبت دوم خویش ندارند، دلالت می‌کند که رهبران شیعه در وضعیت ناآرامی قرار گرفته بودند و تلاش می‌کردند طول عمر آن حضرت را که دیگر از طریق نوابشان ارتباط برقرار نمی‌شد، فراتر از عمر متوسط و معمول انسان‌ها اثبات کنند.



نعمانی در تبیین غیبت دوم می نویسد:

در این دوره کارگزاران و سفرای امام علیه السلام بنا به اراده الهی کنار گذاشته شده اند و خدا نقشه‌ای را در خلقت پیاده کرد، تا از طریق آزمایش و ابتلا، خلوص معتقدان به امام دوازدهم علیه السلام مشخص گردد و غربال‌گری ایمان صورت پذیرد.<sup>۸۳</sup>

بنابراین، غیبت کامل دوره دشواری را برای شیعیان پیش می‌آورد و در این دوره مؤمنان آزمون و غربال می‌شوند و خالص می‌گردند تا امر بر آن‌ها روشن گردد و ظهور امام علیه السلام رخ دهد. (نقد شانزدهم)<sup>۸۴</sup>

تأکید بر نقش امام دوازدهم علیه السلام به عنوان مهدی موعود علیه السلام و رهبر نجات‌بخش انتهای تاریخ همه مسلمانان، قاعدتاً باید از این دوره آغاز شده باشد و مشخص گردید زمان ظهور قائم علیه السلام در آینده نامشخصی صورت خواهد گرفت. رهبران امامیه با تأکید بر مهدویت امام دوازدهم علیه السلام نه تنها غیبت طولانی آن حضرت را پیش از ظهور و برقراری عدالت و مساوات بر زمین را توجیه می‌کردند، بلکه شیعیان سرگردان را به نقش نجات‌بخشی آخرین امامشان معتقد می‌ساختند. از این رو، ابن بابویه که اثر خود را درباره غیبت در این دوره نوشته است، در بخش آغازین کتابش اذعان می‌دارد که تردیدهای شیعیان درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام او را وادار کرده اثری را خلق کند که در آن، موضوع غیبت را به صورت کامل بررسی نماید. خلأی که با پایان یافتن دوران نیابت خاصه امام زمان علیه السلام به وجود آمد و پیش از این، بدان پرداختیم، به نوعی توسط فقهای امامیه که تنها رهبران شیعیان در دوران غیبت کبرا به شمار می‌آمدند پر شد. (نقد هفدهم)<sup>۸۵</sup>

حال سؤال مهم این است که امتیاز نیابت عامه به فقهای امامیه (مجتهدان)، البته به طور غیرمستقیم، از چه زمانی آغاز شد و تفسیر و تعبیر این نوع نیابت غیرمستقیم چگونه و بر چه مبنایی به وجود آمد؟ تنها حدیثی که علمای بعدی امامیه در جانب‌داری از نیابت غیرمستقیم فقهای امامیه در طول غیبت دوم نقل کرده‌اند، نامه‌ای است که اسحاق بن یعقوب در پاسخ استفتائاتی که درباره برخی مسائل مذهبی داشته، از ناحیه مقدس امام دوازدهم علیه السلام دریافت نموده است. از جمله مسائل مورد نظر که به بحث ما مربوط می‌شود این است که در آینده در مسائل و مشکلات دینی به چه کسی باید مراجعه کرد؟ این پرسش‌ها به سفیر دوم، ابوجعفر محمد بن عثمان عمروی تسلیم شد تا به محضر امام زمان علیه السلام تقدیم گردد، اما در اثر شیخ طوسی ذکر نشده‌اند. بنابراین، دوره‌ای که در آن حدیث مورد بحث ارائه گردیده، دوره نیابت

خاص امام عصر علیه السلام در دوره غیبت صغراست وگرنه در دوره غیبت کبرا چنان که مآخذ گواهی می‌دهند: «امر در دست خدا قرار دارد.» حدیث مذکور به صورت زیر بیان گردیده است:

درباره حوادثی که رخ می‌دهند [در آینده چنان چه راهنمایی در امر دینی بخواهید] به روات احادیث ما رجوع کنید که آن‌ها حجت من بر شماست و من حجت خدا بر آن‌هایم.<sup>۸۶</sup>

به نظر می‌رسد اهمیت شایانی که به این حدیث در دوره‌های بعدی داده شده، در متن آن تغییری صورت داده است. در متنی که شیخ طوسی نقل کرده، در آخر عبارت، آورده است:

... و من حجت [خدا] بر همه شما (علیکم) هستم.

از طرف دیگر در متن مجلسی چنین می‌خوانیم:

... و من حجت [خدا] بر آن‌ها (علیهم = محدثان) هستم.

با این قرائت جدید، تنها راویان حدیث مستقیماً پاسخ‌گوی امام علیه السلام هستند، نه همه شیعیان که باید در امر دین از دستورات یکی از آنان پیروی کنند. این امر لزوماً به اقتدار آن‌ها در تصمیم‌گیری در اموری که نه تنها به مسائل شرعی، بلکه به مسائل سیاسی و اجتماعی نیز مربوط می‌شود می‌افزاید. (نقد هجدهم)<sup>۸۷</sup>

به احتمال فراوان، به نظر می‌رسد فقهای اولیه امامیه، هرگز ادعای چنین مسئولیتی نداشته‌اند؛ شاید به این دلیل که در دوره‌های آغازین غیبت کبرا هیچ دولت شیعی چنان‌که در دوره صفویان می‌بینیم حاکمیت نداشته، تا آن‌که در ادعای نیابت امام غایب در دوره غیبت کبرا رقابتی به وجود آید.

در این حدیث چنان‌که مترجم جلد سیزدهم بحارالانوار اظهار می‌دارد، راویان حدیث به فقهای مجتهد و مراجع تقلید شیعیان در دوران غیبت کبرا محدود می‌شوند؛ زیرا آنان در منابع فقه اسلامی تحصیلات عالمانه که سرآمد علوم اسلامی است دارند و می‌توانند قواعد و دستورات دینی را از روی اجتهاد، بهتر از هر کس دیگری دریافت نموده و استنباط کنند.<sup>۸۸</sup>

در متن مجلسی چنین تفسیری از حدیث مذکور دیده نمی‌شود و بیان‌گر این نکته است که در تاریخ ایران، تفسیر از روات به مجتهدان بیش‌تر به دوره قاجاریه برمی‌گردد. در این دوره سلاطین قاجار، دیگر به خاندان سیادت منسوب نبودند. به احتمال بسیار افزایش قدرت مجتهدان در دوره صفویه که خود از سلسله سادات موسوی بودند آغاز شد و در این دوران شخصیت‌هایی چون مجلسی به مقامی والا دست یازیدند.

نمونه دیگری از این نوع تفسیر جدید از احادیث می‌گوید: امام مهدی علیه السلام تا زمان ظهور، بیعت هیچ‌کس را به گردن ندارد. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، بر مبنای این حدیث در دوران غیبت، می‌توان با حاکمان مسلمان هم‌راهی کرد، چنان‌که غیبت در سال‌های نخستین حکومت آل بویه رخ داد و فقهای شیعه با آن‌ها هم‌راهی نمودند و از حدیث مذکور چنین تفسیری داشتند که چون امام علیه السلام در پرده غیبت به سر می‌برند، نیازی به بیعت آشکار با آن حضرت نیست و در نتیجه تعهد اطاعت آشکارا از آن امام را در پی ندارد و احتمالاً به همین دلیل نیز بود که آل بویه شیعیان امامی را بر دیگران ترجیح دادند. اما در دوران قاجار جنگ قدرت بین حاکمان و مجتهدان ایران روی داد و به دلیل همین درگیری‌ها، فقهای این دوره درباره برتری ولایت دینی تفسیر جدیدی از حدیث مذکور ارائه کردند. از آن‌جا که شاهان قاجار خود را شیعه می‌دانستند و بدین مذهب معترف بودند، اظهار داشتند: هر حاکمی که امامت دوازدهمین امام علیه السلام را پذیرفته، باید حجت او یعنی مجتهد را به عنوان تنها ولی دین<sup>۸۹</sup> به رسمیت شناسند. منابع نخستین شیعی که در طول دوره غیبت نوشته شده‌اند، به صورت خاص عدم مشروعیت یا ناشایستگی حاکمیت را حتی اگر شیعه امامی نیز باشد، مطرح نساخته‌اند و در انتظار امام دوازدهم علیه السلام به سر می‌برده‌اند.<sup>۹۰</sup> (نقد نوزدهم)

شیعیان امام معصوم را تنها رهبر شایسته جامعه می‌پندارند و او تنها کسی است که حق حاکمیت دارد. بنابراین، اعتقاد به این اصل برای علمای امامیه مسلم بود که احراز حکومت و مسئولیت سیاسی جامعه توسط هر کس غیر از امام معصوم، غصب حق مسلم امام به شمار می‌آید؛ اما چون پدیده غیبت رخ داد، به دلیل تهدید حیات امام دوازدهم علیه السلام و نیز با توجه به این‌که در دوره غیبت باید تقیه کرد، موضوع مشروعیت حکومت با تعویق بیعت با امام دوازدهم علیه السلام به بعد موکول گردید. بنابراین، جدال درباره مشروعیت و عدم مشروعیت حاکمیت سیاسی به این بسط بعدی در افزایش قدرت مجتهدان و چالش آن‌ها با حکومت‌های غیرمذهبی بستگی دارد.

### توجیه ابن بابویه درباره امامت امام غایب

پیش از این گفتیم محدثان امامیه به منظور اثبات اعتبار آیین غیبت امام دوازدهم علیه السلام با تلاش فراوان بر احادیث نبوی و تفاسیر آیات قرآن با استناد به روایات امامان معصوم علیهم السلام تکیه می‌کردند. این شیوه در اثر ابن بابویه درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام تجلی دارد و می‌نویسد:

دشمنان در این موضوع (امامت و غیبت امام دوازدهم علیه السلام) ما را مورد سؤال قرار

می‌دهند. آنان باید بدانند اعتقاد به غیبت صاحب‌الزمان علیه السلام بر پایه اعتقاد به امامت اجدادش علیهم السلام استوار است و اعتقاد به امامت اجدادش نیز بر پایه تأیید پیامبر صلی الله علیه و آله از امامت او و اسلافش قرار گرفته است. حقیقت هم این است؛ زیرا موضوع به شریعت مربوط می‌شود و تنها از طریق استدلال استوار نمی‌گردد. دستورات دین بر پایه کتاب [خدا] و سنت [معصومان] قرار دارد، چنان‌که خداوند کریم در قرآن می‌فرماید: «... اگر در امری [دینی] منازعه داشتید، به خدا و رسولش رجوع کنید.»<sup>۹۲</sup> بنابراین، چون کتاب، سنت و حجت عقلی بر آن گواهی می‌دهد، بیان ما ستودنی است. ما می‌گوییم تمام فرق اسلامی، زیدیه و امامیه هم عقیده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «همانا من در میان شما دو چیز ارزشمند و گران بها (ثقلین) باقی می‌گذارم،<sup>۹۳</sup> کتاب خدا و عترتم، خاندانم را. اینان خلفای بعد از من هستند و هرگز از هم جدا نمی‌گردند تا در کنار حوض [اکوثر در روز رستاخیز] بر من وارد شوند.»<sup>۹۴</sup>

آنان از این حدیث آگاهند و آن را هم می‌پذیرند. بنابراین، لازم می‌آید اعتقاد یابیم که در میان اعقاب پیامبر صلی الله علیه و آله در همه زمان‌ها شخصی وجود داشته باشد که درباره آیات وحی علم قطعی داشته و تفسیر آن را بداند و مردم را از اراده الهی آن‌گونه که پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر می‌داد، آگاه سازد و علم او قاطع و خطاناپذیر باشد، نه با ظن و گمان و قیاس و استقرا و استدلال و اختراع و بدعت، چنان‌که علم پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از این مقوله نبود. این شخصیت مجاز نیست با مباحث فلسفی یا بحث الفاظ به تفسیر قرآن روی آورد و آرا و گمان‌ها را بر کلام الهی تحمیل کند، بلکه باید مردم را درباره اهداف الهی آگاهی بخشد و توضیحات و بیان او از جانب خدا باشد و تفسیر و توصیف و شرح و تبیین او بر خلق حجت گردد. از این رو، لازم است علم جانشینان پیامبر نیز درباره کتاب خدا بر پایه قطعیت، روشن‌گری و الهام و اشراق الهی استوار باشد. خداوند متعال در تمجید از پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است:

بگو این راه من است. من و آن‌که مرا پیروی کند را با بصیرت به سوی خدا دعوت می‌کنم.<sup>۹۵</sup>

بنابراین، آنان که از او پیروی می‌کنند خاندان و عترت اویند که مردم را از هدف ربانی آگاه می‌سازند. همان‌گونه که از کتاب خدا ظاهر می‌شود اراده الهی تبیین قرآن با علم، قطعیت و بصیرت است و چون مقصد الهی آشکار و بی‌پرده است، بر ما لازم می‌آید معتقد شویم که کتاب خدا بدون فردی آگاهی‌بخش (مخبر) از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله که عالم به تفسیر (تأویل خطاناپذیر و قطعی) وحی الهی باشد رها نمی‌گردد، و این همان حقیقتی است که از حدیث ثقلین (دو چیز ارزشمند و گران قدر یعنی، کتاب و عترت) درک می‌گردد.

## دلایل غیبت امام دوازدهم علیه السلام

محدثان امامیه دلیل اصلی غیبت امام دوازدهم علیه السلام را خوف (ترس از کشته شدن) می‌پندارند. امام عصر علیه السلام در وضعیت بسیار خطرناک و مرگ‌باری از سوی دشمنان فراوان و بداندیش قرار دارد. از زراره،<sup>۹۶</sup> صحابی نام‌دار امام ششم علیه السلام، روایت می‌شود که از آن حضرت دلیل غیبت را جویا شد. امام علیه السلام به شکم خویش اشاره کرد و فرمود: «از این‌که کشته شود می‌هراسد.»<sup>۹۷</sup> این هراس برای امام دوازدهم علیه السلام جنبه خاصی دارد؛ زیرا همان‌گونه که در متن حدیث آمده بر اجداد او لازم نبود تا با شمشیر قیام کنند و علیه دشمنان خود اعلام جهاد نمایند. آنان با جدیت تمام، آیین تقیه را پاس می‌داشتند و آشکارا مردم را به پیروی از خود دعوت نمی‌کردند. از این‌رو، حاکمان از جانب آنان احساس امنیت می‌کردند. از سوی دیگر، نسبت به امام دوازدهم علیه السلام این اعتقاد وجود داشت که آن حضرت قائم بالجهاد هستند و در نتیجه اوست که زمین را از بی‌عدالتی پاک می‌سازد. بنابراین، حاکمان در جست‌وجوی او بودند تا حضرتش را به شهادت رسانند.<sup>۹۸</sup> (نقد بیستم)<sup>۹۹</sup>

نعمانی بر این تعقل سنتی دو دلیل دیگر را می‌افزاید. او می‌گوید: «غیبت این معنا را دربر دارد که پیروان امام عصر علیه السلام در بوت‌آزمایش قرار گیرند و مشخص شود چه کسی در معرفت امام غایب پایدار می‌ماند. دلیل دیگر آن‌که غیبت، امام علیه السلام را از پذیرش بیعت حاکمان زور مصون می‌دارد و موضوع اطاعت آشکار از امام را تا ظهور دوباره حضرتش به تعویق می‌اندازد. این امام علیه السلام برخلاف امامان پیشین، دیگر تقیه نخواهد کرد و حقیقت را با فروپاشی حاکمیت جور دشمنان خدا، نمایان خواهد فرمود.»<sup>۱۰۰</sup>

اما به نظر می‌رسد دلایل مذکور در اقناع شیعیانی که از هویت آخرین امام نامطمئن بوده و نسبت به غیبت او تردید داشتند کافی نبود. در حدیثی چنین روایت شده که درک دلیل غیبت تا ظهور امام عصر علیه السلام امکان ندارد، همان‌گونه که در داستان خضر و موسی علیه السلام رخ داد. ماجرا را قرآن کریم روایت می‌کند<sup>۱۰۱</sup> و سرانجام خضر تفسیر و تأویل رفتار عجیب خود را برای موسی بازگو می‌نماید. این ماجرای قرآنی، نمادی از تأخیر در دست‌یابی به دلیل حقیقی غیبت امام عصر علیه السلام را ارائه می‌دهد و با ظهور امام زمان علیه السلام حقیقت کشف می‌گردد، چنان‌که در این داستان روشن گردید. در روایتی آمده است: از امام صادق علیه السلام درباره علت غیبت امام عصر علیه السلام جویا شدند. آن حضرت در پاسخ فرمودند: «امامان مجاز نیستند دلیل باطنی غیبت را فاش سازند.» ولی افزودند: فلسفه غیبت امام دوازدهم علیه السلام با حجت‌های الهی مقدم بر او، شباهت

دارد. در تمام این موارد تا زمان ظهور آن حجت الهی دلیل آن روشن نگردید، چنان‌که درباره خضر رخ داد. این امر از جانب خدای تعالی مقرر گردیده و از اسرار الهی به شمار می‌آید و خداوند حکیم است و همه کردارهایش حکمتی دارد، گرچه ما از درک آن عاجز باشیم، اما این را می‌پذیریم.<sup>۱۰۲</sup>

موضوع غیبت امام دوازدهم علیه السلام به دلیل ترس از کشته شدن در حالی که اوضاع امامیه مساعد بوده، چالش پذیر بود. از این رو، از ابن بابویه پرسیدند: در حالی که شرایط شیعیان تحت حاکمیت آل بویه که طرف‌داران مذهب تشیع‌اند، تغییر چشم‌گیری یافته و هم تعدادشان بیش‌تر شده و هم آزادی بیش‌تری در انجام فرایض مذهبی خود به صورت آشکار کسب کرده‌اند، چرا امام همچنان به غیبت خود ادامه می‌دهند؟ ابن بابویه پاسخ داد: «وضعیت حقیقی تا خود امام علیه السلام ظهور نفرماید، نامعلوم خواهد بود» و ادامه داد: «ولی این حقیقت که تعداد شیعیان زیاد است، امنیت امام علیه السلام را در صورت ظهور تأمین نمی‌کند؛ زیرا به همه شیعیان نمی‌توان اعتماد کرد.» ابن بابویه به نمونه‌ای اشاره می‌کند و می‌گوید: «روزی هشام بن حکم در محضر مقدس امام صادق علیه السلام ضرورت امامت را با فردی از اهالی شام بحث می‌کرد. در این میان، فرد شامی از هشام پرسید: این امام چه کسی است تا به او رجوع شود؟ هشام آن حضرت را بدو نشان داد، بی‌آن‌که بفهمد که اشاره او ممکن است خطری را متوجه امام کرده و اتفاقی رخ دهد.» ابن بابویه، نتیجه‌گیری می‌کند که همین ماجرا می‌تواند درباره امام دوازدهم علیه السلام نیز رخ دهد و دشمنان در جست‌وجوی او برخیزند و او را به شهادت رسانند و هویت امام علیه السلام در بحث با شیعیان با دشمنان شناسایی شود و آشکار گردد.<sup>۱۰۳</sup>

ابن بابویه استدلال می‌کند که وجود حجت الهی ضرورت است؛ زیرا نبود امام در روی زمین به منزله عدم ظهور حجت و پایان دستورات و معارف دینی به شمار می‌آید و دین دیگر حافظ و نگهدارنده ندارد. اما اگر امام در خوف شهادت به سربرد، با امر الهی در پرده غیبت زندگی می‌کند و واسطه فیض الهی بر زمین باقی می‌ماند و هم او و هم واسطه فیض حضور دارند. بنابراین، وضعیت غیبت، حضور حجت را بی‌اعتبار نمی‌سازد؛ زیرا این امر درباره حجت‌های الهی پیشین نیز رخ داده و در خصوص مقام شامخ رسالت نبوی صلی الله علیه و آله نیز که مدت طولانی در شعب ابوطالب از دیدگان عموم پنهان بود، اتفاق افتاد.<sup>۱۰۴</sup> جابر بن عبدالله انصاری، صحابی نامدار پیامبر صلی الله علیه و آله از آن حضرت درباره فایده وجودی امام غایب علیه السلام پرسش کرده بود و رسول گرامی صلی الله علیه و آله بدو پاسخ داد: شیعیان از نور محبت و ولایت او در دوره غیبتش بهره

می‌گیرند، «همانند مردمی که از نور خورشید در زیر ابر استفاده می‌کنند.»<sup>۱۰۵</sup>

استدلال پیش‌گفته حکایت از تهاجم گسترده مخالفان به آیین امامت امام غایب دارد و به نظر می‌رسد گستره تردیدها به شیعیان غیرصمیمی نیز کشیده شده باشد. شیعیان خود از ابن بابویه درباره فایده امام غایب «در سی سال» پرسیدند. به نظر می‌رسد این دوره، سی سال نخست غیبت کبرا باشد و کتاب *کمال‌الدین* صدوق باید در حدود ۳۶۰ قمری نوشته شده باشد. (نقد بیست و یکم)<sup>۱۰۶</sup> آیا بهتر نبود اصلاً امامی در روی زمین نباشد تا آن‌که تا زمانی که خدا بخواهد در پرده غیبت به سر برد؟ از همه بالاتر، علما و متکلمان شیعه کوشیدند در آثار متعدد خود درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام به این سؤال بنیادی پاسخ دهند. باید توجه داشت که در این دوره، کلام معتزلی در اوج خود قرار گرفته بود و ابن بابویه نیز در تشخیص اثرپذیری روش کلامی در اثبات امامت امام دوازدهم علیه السلام کم نمی‌آورد. انتقال مباحث از اثبات روایی امامت و غیبت امام دوازدهم علیه السلام به بحث‌های کلامی، مصلحت‌زمانه بود که ابن بابویه آن را تشخیص داد و از متکلمان امامیه مانند ابوسهل نوبختی در دفاع از آیین امامت و توجیه موضوع غیبت بهره گرفت. از مباحث عمده آن، موضوع عصمت امام مطرح بود. ابن بابویه به سادگی آن را ضرورتی برای امام حقیقی مفترض الطاعه می‌داند. بنا به نظر ابن بابویه، عصمت، امری خارج از وجود امام نیست تا بتوان آن را دید یا شهود کرد. اگر شخص، امامی را به امامت پذیرد اما عصمت او را انکار کند، در حقیقت نمی‌تواند اعتقاد راسخی به امامت داشته باشد.<sup>۱۰۷</sup>

در این جا استفاده از عصمت به عنوان شایستگی ذاتی امام لازمه امامت بوده که پذیرش امامت امام غایب را در پی دارد و کلاً بسط جدیدی در نوشتارهای امامیه این دوره در مقایسه با ارائه نعمانی در دوره پیشین به شمار می‌آید. نعمانی درباره معصوم بودن امام می‌گوید:

امام معصوم، مؤید به تأییدات الهی، استوار، و از هر خلل، ضلال، عناد و ختل مصون است. او به این ارزش‌ها آراسته شده و از پلیدی‌ها پیراسته است. چون او حجت حق بر بندگان خدا و شاهد خدا بر مخلوقاتش بوده و این فضل الهی است.<sup>۱۰۸</sup>

### تأثیرات غیبت کامل

نویسندگان امامی بر این باورند که غیبت تامه (کامل) پس از پایان دوره نیابت خاصه چهار سفیر امام دوازدهم علیه السلام آغاز شد. در دوره غیبت دوم، امام زمان علیه السلام هیچ نایبی را منصوب نفرمودند و «امر در دست خداست» تا آن‌که امام دوباره ظهور فرماید. در این دوره واسطه غیر مستقیم بین امام و شیعیان در مسئولیت روات قرار می‌گیرد و اینان وظایف نواب خاص امام را

انجام می‌دهند، بی‌آن‌که مسئولیت نیابت را عهده‌دار باشند. تفسیر روایات به مجتهدان و بسط مسئولیت ایشان به عنوان تنها مفسران وصایت امام، تردیدآمیز می‌نماید و اصالت ندارد و در دوره‌های بعدی صورت گرفته است. مسئله مشروعیت نداشتن دولت اسلامی، به‌ویژه آنان‌که حاکمان شیعی دارند، تقریباً به همان دوره برمی‌گردد که در آن طبقات مذهبی، حدیث حجیت روایات بر مردم در غیاب امام، که او هم به همین ترتیب حجت بر آن‌ها باشد را تفسیر می‌کردند.

در منابع بعدی امامیه، بحث‌های فراوانی در گستره قدرت روایات به عنوان نواب عام امام دوازدهم علیه السلام مطرح بوده است. دلیل این بحث‌ها آن بود که نیابت فقها در مرحله بعدی غیبت تامه این سؤال را مطرح می‌ساخت که آیا نقش سیاسی مجتهد مشروعیت دارد یا این امر فقط به شخص امام معصوم غایب علیه السلام محدود می‌شود؟ با طولانی شدن غیبت، عقیده‌ای در بین علمای برجسته امامیه تکوین یافت که اموری چون تشکیل حکومت، اعلام جهاد در موارد خاص یا اقامه جمعه فقط در اختیار امام معصوم یا شخص منصوب از جانب آن حضرت است و چون فقها در دوره غیبت کبرا مستقیماً توسط امام دوازدهم علیه السلام منصوب نشده‌اند، این‌گونه مسئولیت‌ها را نمی‌توان برایشان قائل شد. شیخ محمدحسن نجفی (درگذشته ۱۲۶۶ قمری)، معروف به صاحب *جواهر*، فقیه برجسته دوره قاجار، اعلام می‌دارد: آن دسته از فقهایی که اقامه جمعه را حتی در دوره غیبت واجب عینی دانسته‌اند، بی‌آن‌که نمازگزاران جمعه احتیاطاً نماز ظهر را نیز ادا کنند در *حُبّ ریاست و سلطنت در بلاد عجم* بوده‌اند.<sup>۱۰۹</sup> در حالی که بسط قدرت فقهای امامیه در جوامع سنی مذهب و تحت حاکمیت اهل تسنن مشکلی به وجود نمی‌آورد، در جوامع شیعی به ایجاد تعارض و جنگ قدرت بین شاه شیعی و مجتهدان که هر دو به نحوی مدعی نیابت امام عصر علیه السلام در حوزه‌های مسئولیت امام معصوم علیه السلام اعم از قضایی و اجرایی بود را داشتند. یادآوری این نکته راه‌گشاست که منابع اصیل امامیه درباره مشروعیت نداشتن رژیم‌های سیاسی در دوره غیبت سکوت اختیار کرده‌اند. بسط بعدی تمایزی معمول را بین نظر و عمل قائل می‌شود.

دانشمندانی چون کدی لمبتن<sup>۱۱۰</sup> و حامد آلگار<sup>۱۱۱</sup> درباره موضوع این رقابت بین مسئولیت مذهبی و سیاسی در دوره‌های صفویه و قاجاریه به تفصیل بحث کرده‌اند. اما این دانشمندان به دوران نخستین شکل‌گیری نظام‌مند آیین‌های امامت، به‌ویژه آیین مهدویت علیه السلام نپرداخته‌اند. به منظور دست‌یابی به تصویر کامل و روشنی از بسط این مرحله در تاریخ ایران،



بررسی دوره آغازین، امری اساسی خواهد بود.

دو نوع غیبت (صغرا و کبرا) نتیجه تکامل تدریجی آیین امام غایب است که اساساً قائم و مهدی است و چهره نجات بخش انتهای تاریخ به شمار می‌رود و در آخرالزمان ظهور خواهد فرمود. همچنین بسط نهادینه دیگری منطبق با نیابت نواب خاص امام علیه السلام در طول غیبت صغرا به وسایط غیر مستقیم امام (روایت) در دوره غیبت کبرا روی داد. این بسط جدید، اهمیت بسیاری دارد و مفروضات خود را مطرح می‌سازد. طولانی شدن غیبت امام عصر علیه السلام از یک سو، قدرت زیادی برای فقهای شیعه به وجود آورد تا با اختیار کامل به سیستم سازی و سازمان دهی مورد نظر در جوامع شیعی اقدام کنند. در نتیجه، آثار عمده شیعی در این دوره گردآوری و تدوین گردید. از سوی دیگر، فقها با مسئله بسیار ظریف احراز نیابت عام امام غایب روبه‌رو شدند و تنها با شناسایی این مسئولیت توسط شیعیان بود که می‌توانستند اقدامات خود را به عنوان وسایط مستقیم یا غیرمستقیم امام زمان علیه السلام توجیه و تأیید نمایند. (نقد بیست و دوم)<sup>۱۱۲</sup>

## پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر، ترجمه فصل سوم کتاب *امام مهدی* علیه السلام منجی اسلام به شمار می‌رود که به زبان انگلیسی نگارش شده است. فصل دوم آن، با عنوان «مهدی قائم علیه السلام منجی و امام دوازدهم» در فصل‌نامه *مشرق موعود*، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۶، ص ۳۷ - ۵۸ منتشر شده است.
  - \* استاد مطالعات مذهبی دانشگاه ویرجینیای امریکا.
  - \*\* استاد آمار زیستی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.
  - \*\*\* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت).
۲. *الکافی*، ج ۱، ص ۳۱۵ - ۳۱۸.
۳. نک: مقاله «Hisham b. al Hakam» در EI2 (جلد دوم *دائرة المعارف اسلامی* به زبان انگلیسی).
۴. *کمال‌الدین*، ج ۱، ص ۳۱۷.
۵. *فوائد الرجالية*، ج ۳، ص ۳۱۶.
۶. *رجال النجاشی*، ص ۳۱۱ - ۳۱۶؛ *فهرست الطوسی*، ص ۱۸۶ به بعد؛ *فهرست ابن‌الندیم*، ج ۱، ص ۴۹۱.
۷. *المغنی*، ج ۲۰، نکات ۱ و ۲.
۸. *الکامل*، ج ۹، ص ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۹۲، ۴۱۷. در مواردی خاص، حتی خلفا رضایت نقیب مقتدر طالبیون، شریف مرتضی را جویا می‌شدند.
۹. *کمال‌الدین*، ج ۲، ص ۱۵۷؛ نک: مقاله «Buwayhids».
۱۰. معنایی که ایشان از حدیث نموده‌اند درست نیست و به طور طبیعی، نتیجه‌ای نیز که می‌گیرند برار با واقع نخواهد بود. معنای حدیث این است که حاکم ظالمی نتواند از امام بیعت بگیرد، نه این‌که امام از کسی بیعت نگیرد. در روایتی که از امام حسن مجتبی علیه السلام نقل شده است، این معنا را می‌توان به روشنی دریافت: «و عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَقِيصًا، قَالَ: لَمَّا صَلَّحَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ مَعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ دَخَلَ عَلَيْهِ النَّاسُ... أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا يَتَغَى فِي عُنُقِهِ بَيْعَةَ لِبَطَاغِيَّةِ زَمَانِهِ إِلَّا الْقَائِمُ علیه السلام الَّذِي يُصَلِّي خَلْفَهُ رُوحُ اللَّهِ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ علیه السلام فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُخْفِي وَلَا دَنَتَهُ وَ يُعَيِّبُ شَخْصَهُ لِيَتَلَّأ يَكُونَ لِأَحَدٍ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ إِذَا خَرَجَ...» (*الاحتجاج*، ج ۲، ص ۲۸۹ - ۲۹۰).
۱۱. *الغيبة للطوسی*، ص ۱.
۱۲. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۷۹.
۱۳. *الغيبة للطوسی*، ص ۱۴۲.
۱۴. *الارشاد*، ص ۶۷۳.

۱۵. سوره انفال، آیه ۴۲.

۱۶. الغیبة للطوسی، ص ۲۳۷.

۱۷. انتظار توضیح از کتاب شریف *الکافی* صحیح نیست؛ زیرا اساساً بنای نویسنده کتاب این نبوده که روایات نقل شده را توضیح دهد. در هیچ موردی این کار را نکرده، تا در این مورد انتظار تفسیر برود.

۱۸. *کمال الدین*، ج ۱۰، ص ۱۳۹. مجلسی در شرح خود بر *الکافی*، مفهوم «امام الظاهر» و «امام المقهور» را با نقل قول از شیخ بهایی تبیین می نماید: «امام ظاهر همانند مولای ما، امیرالمؤمنین علی علیه السلام در زمان خلافت ایشان است و امام المقهور، امامی است که مردم به جز اشخاصی خاص با او بیعت نمی کنند، درست همانند امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان خلافت اسلافشان و سایر امامان در دوره های مختلف و مولای ما مهدی صاحب الزمان علیه السلام در زمان ما.» (*الکافی*، ج ۲، ص ۱۶۷، پاورقی).

۱۹. این ادعا صحیح نیست؛ زیرا چنان که خود ایشان نیز در ادامه می آورند، پیش از نعمانی، مرحوم کلینی در کتاب خویش به صراحت به دوگانگی غیبت اشاره کرده و ایشان که درگذشته ۳۲۹ است، هرگز غیبت کبرا را درک نکرده است. بنابراین نمی توان گفت این احادیث پس از شروع غیبت کبرا ساخته شده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْأَنْبَارِيِّ عَنِ يَحْيَى بْنِ الْمُثَنَّى عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ يَشْهَدُ فِي إِحْدَاهُمَا الْمَوَاسِمَ بَرَى النَّاسَ وَ لَا يَرُونَهُ.» (*الکافی*، ج ۱، ص ۳۳۹، ح ۱۲)

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَةٌ وَ الْأُخْرَى طَوِيلَةٌ الْغَيْبَةُ الْأُولَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةٌ شِبَعِيَّةٌ وَ الْأُخْرَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةٌ مَوَالِيه.» (همان، ص ۳۴۱، ح ۱۹)

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنِ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَانِ؛ إِحْدَاهُمَا يَرْجِعُ مِنْهَا إِلَى أَهْلِهِ وَ الْأُخْرَى، يُقَالُ: هَلَكَ فِي أَيْ وَادٍ سَلَكَ. قُلْتُ: كَيْفَ نَضَعُ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا ادَّعَاهَا مُدَّعٍ فَاسْأَلُوهُ عَنْ أَشْيَاءٍ يُجِيبُ فِيهَا مِثْلَهُ.» (همان، ح ۲۰)

افزون بر این، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (درگذشته ۳۱۰ قمری) (*أعيان الشيعة*، ج ۵، ص ۳۲۰) در *فرق الشيعة* (ص ۱۰۶) در بیان فرقه اول بعد از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام می آورد: «و الرواية قائمة أن للقائم غيبتين.»

۲۰. عجیب است که نویسنده به جای آن که به وقوع پیوستن محتوای حدیث را دلیل حقانیت مذهب امامیه بداند، آن را نشان جعلی بودن حدیثی تلقی کرده که از زراره به طور مستفیض نقل شده است و نمی توان در صحت آن شکی به خود راه داد؛ زیرا زراره، گذشته از جلالت قدرش، انگیزه ای نیز برای

جعل اختلافات در غیبت نداشته است. افزون بر استفاضه، مرحوم کلینی این حدیث را از علی بن ابراهیم و ایشان از حسن بن موسی خشاب نقل کرده است. این روایان هر دو از بزرگان شیعه هستند و احتمال جعل توسط آنان منتفی است. بنابراین، جعل این حدیث را به کدام راوی دوران غیبت می‌توان مستند کرد؟

**متن حدیث:** «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ لِلْغُلَامِ عَيْبَةً قَبْلَ أَنْ يَقُومَ. قَالَ: قُلْتُ وَ لِمَ؟ قَالَ: يَخَافُ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى بَطْنِهِ. ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَّارَةُ وَ هُوَ الْمُتَنْتَظِرُ وَ هُوَ الَّذِي يُشَكُّ فِي وِلَادَتِهِ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَاتَ أَبُوهُ بِلَا خَلْفٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ حَمَلٌ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِنَّهُ وُلِدَ قَبْلَ مَوْتِ أَبِيهِ بِسِتِّينَ وَ هُوَ الْمُتَنْتَظِرُ...»

**منابع اولیه حدیث:** این حدیث را مرحوم کلینی در دو جای *الکافی* (ج ۱، ص ۳۴۲، ح ۲۹، ص ۳۳۷، ح ۵)، مرحوم نعمانی در *الغیبه* (ص ۱۶۶، ح ۶)، شیخ صدوق در دو جای *کمال‌الدین* (ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۲۴ و ص ۳۴۷، ح ۳۳) و شیخ طوسی در *الغیبه* (ص ۳۳۳، ح ۲۷۹) نقل کرده‌اند. البته در نقل نعمانی، به جای «للغلام»، «للقائم» آمده است.

**اسناد حدیث:**

مرحوم کلینی در *الکافی*: الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ، أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ، عُثْمَانُ بْنُ عَيْسَى، خَالِدُ بْنُ نَجِيحٍ، زُرَّارَةَ، الصادق عليه السلام.

شیخ صدوق در *کمال‌الدین*: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عُثْمَانُ بْنُ عَيْسَى، خَالِدُ بْنُ نَجِيحٍ، زُرَّارَةَ، الصادق عليه السلام.

شیخ صدوق در *کمال‌الدین*: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (ابن ولید)، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (صفار)، أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ، عُثْمَانُ بْنُ عَيْسَى، خَالِدُ بْنُ نَجِيحٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، الصادق عليه السلام.

شیخ طوسی در *الغیبه*: [عدة من اصحابنا]، [شیخ صدوق]، [علی بن حسین و محمد بن حسن]، سعد بن عبدالله، جماعة من أصحابنا، عُثْمَانُ بْنُ عَيْسَى، خَالِدُ بْنُ نَجِيحٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، الصادق عليه السلام.

محمد بن یعقوب کلینی در *الکافی*: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى الْخَشَّابِ، عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، الصادق عليه السلام.

مرحوم نعمانی در *الغیبه*: مُحَمَّدُ بْنُ هَمَامٍ، جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ، عَبَادُ بْنُ يَعْقُوبَ، يَحْيَى بْنُ يَعْلَى، عن زرارة، الصادق عليه السلام.

**توضیح سند:**

**طبقه اول روایت:** امام صادق عليه السلام این حدیث را برای زرارہ نقل فرموده است: زرارة بن أعين بن سنسن ... شیخ أصحابنا فی زمانه و متقدمهم و كان قارئاً فقیهاً متکلماً شاعراً أديباً قد اجتمعت فيه خلال الفضل و الدین صادقاً فیما یرویه. (رجال النجاشی، باب الزای)

**طبقه دوم روایت:** زرارہ این حدیث را برای سه راوی نقل کرده است:

یکم. خالد بن نجیح: خالد بن نجیح الجوان که استاد صفوان بن یحیی البجلی است (الکافی، ج ۵، ص ۷۹، ح ۸) و همین نشان وثاقت اوست؛ زیرا صفوان جزو کسانی است که لا یروی و لا یرسل الا عن ثقة.

دوم. عبدالله بن بکیر: عبدالله بن بکیر بن أعین بن سنسن أبو علی الشیبانی که شیخ طوسی به ثقہ بودن او تصریح کرده است. (فهرست الطوسی، باب العین، باب عبدالله)  
سوم. یحیی بن یعلی: یحیی بن معلی الأسلمی که توصیفی در رجال ندارد.

**طبقه سوم روایت:**

الف) خالد بن نجیح این حدیث را برای عثمان بن عیسی نقل کرده است. عثمان بن عیسی الکلابی که ثقہ و به قولی از اصحاب اجماع است، ابتدا واقفی بود، اما توبه کرد و به امامیه پیوست. بزرگانی شاگرد او هستند، مانند محمد بن ابی عمیر زیاد (وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۸۷) و صفوان بن یحیی البجلی (التہذیب، ج ۵، ص ۲۱) که هر دو جزو کسانی هستند که لا یروی و لا یرسل الا عن ثقة. همچنین أحمد بن محمد بن عیسی اشعری (الکافی، ج ۲، ص ۱۰۳، ح ۱) که از سخت‌گیرترین افراد در قم بود، صدها روایت از او نقل می‌کند.

ب) عبدالله بن بکیر این حدیث را برای عبدالله بن موسی نقل کرده است (عبدالله بن موسی توصیفی در رجال ندارد).

ج) یحیی بن معلی این حدیث را برای عباد بن یعقوب نقل کرده است. آقای خوبی تصریح به ثقہ بودن او دارد و می‌نویسد: «ظاهر کلام الشیخ أن عباد بن یعقوب هذا مغایر لعباد العصفری ... و لكن قد عرف من النجاشی عن الحسن بن عبید الله عن أصحابنا حکایة أن عبادا العصفری هو عباد بن یعقوب و لا یبعد أن یكون کلام النجاشی ناظراً إلى ما فی الفهرست و اعتراضاً علیه فی ذکره متعدداً. ثم إن الشیخ ذکر أنه عامی، إلا أن جمعاً من العامة قالوا إنه کان رافضياً و صرح بعضهم بأنه کان صدوقاً و لا یبعد أنه کان یتقی فیظہر أنه من العامة و لعل الشیخ لم یطلع علی باطنه فقال: إنه عامی. و کیف کان فالرجل ثقة. أما بناء علی اتحادہ مع عباد أبی سعید العصفری فواضح. و أما بناء علی عدم الاتحاد فلو قوعه فی أسناد تفسیر علی بن إبراهیم.» (معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۲۱۹)

**طبقه چهارم روایت:**

الف) عثمان بن عیسی این حدیث را برای سه راوی نقل کرده است:

یکم. احمد بن هلال: «أحمد بن هلال الکرخی العبرتائی: صالح الروایة یعرف منها و ینکر و قد روی فیہ ذموم من سیدنا أبی محمد العسکری علیه السلام.» (رجال النجاشی، ص ۸۳) و آقای خوبی می‌نویسد: «أقول: لا ینبغی الإشکال فی فساد الرجل من جهة عقیدته، بل لا یبعد استفادة أنه لم یکن یتدین

بشیء، و من ثم كان يظهر الغلو مرة، و النصب أخرى، و مع ذلك لا يهمننا إثبات ذلك، إذا لا أثر لفساد العقيدة أو العمل، فى سقوط الرواية عن الحجية، بعد وثاقة الراوى، و الذى يظهر من كلام النجاشى: (صالح الرواية) أنه فى نفسه ثقة، و لا ينافيه قوله: يعرف منها و ينكر، إذ لا تنافى بين وثاقة الراوى و روايته أموراً منكراً من جهة كذب من حدثه بها بل إن وقوعه فى طريق اسناد تفسير القمى، يدل على توثيقه إياه، ... فالمتحصل: أن الظاهر أن أحمد بن هلال ثقة، غاية الأمر أنه كان فاسد العقيدة، و فساد العقيدة لا يضر بصحة رواياته، على ما نراه من حجية خبر الثقة مطلقاً. (معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۱۵۲)

دوم. احمد بن محمد بن عيسى: «أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري ... أبو جعفر رحمه الله شيخ القميين و وجههم و فقيههم غير مدافع و كان أيضاً الرئيس الذى يلقي السلطان بها و لقي الرضا عليه السلام.» (رجال النجاشى، ص ۸۱) سوم. أحمد بن الحسين بن سعيد الأهوازي: ابن غضائرى گفته: «حديثه فى ما رواه سالم.» (الرجال لابن الغضائرى، ص ۴۰) اما آقاى خويى گفته: «الظاهر أن يحكم بضعف الرجل ... و كلام ابن الغضائرى على فرض ثبوته لا يدل إلا على سلامة حديثه من الغلو دون توثيقه.» (معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۱۰۳) ب) عبدالله بن موسى اين حديث را برای حسن بن موسى الخشاب نقل کرده است كه ثقة و از بزرگان روات است: الحسن بن موسى الخشاب من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث.» (رجال النجاشى، باب الألف، باب الحسن و الحسين)

ج) عباد بن يعقوب اين حديث را برای جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور مولى أسماء بن خارجة بن حصن الفزارى كوفى أبو عبد الله نقل کرده است. شيخ طوسى وى را توثيق کرده و تذكر مى دهد كه گروهى وى را تضعيف کرده اند. (رجال الطوسى، باب الجيم، ص ۴۱۸) شايد نجاشى در اثر اين سخنان، حكم به ضعف اين راوى کرده است. اما توثيق شيخ طوسى برتر از تضعيف نجاشى است؛ زيرا راويانى جليل القدر روايات بسيارى از ایشان نقل کرده اند و او را به استادی پذيرفته اند؛ مانند أبوعلى محمد بن همام بن سهل (نجاشى: شيخ أصحابنا و متقدمهم. له منزلة عظيمة كثير الحديث)، أحمد بن محمد أبو غالب الزرارى (نجاشى: شيخ العصابة فى زمنه و وجههم)، محمد بن يحيى العطار (نجاشى: شيخ أصحابنا فى زمانه ثقة عين كثير الحديث)، أحمد بن على بن العباس بن نوح السيرافى (نجاشى: كان ثقة فى حديثه متقنا لما يرويه فقيهاً بصيراً بالحديث و الرواية و هو أستاذنا و شيخنا و من استفدنا منه).

طبقه پنجم روات:

يكم. احمد بن هلال، اين حديث را برای حسين بن احمد نقل کرده است. حسين بن أحمد بن عبدالله بن وهب المالكى توصيفى در رجال ندارد، اما از اين كه بزرگانى مانند محمد بن يعقوب كلينى، على بن

بابویه قمی (پدر شیخ صدوق)، أبوعلی محمد بن همام بن سهل از وی نقل حدیث کرده‌اند می‌توان وثاقت را فهمید.

دوم. احمد بن محمد بن عیسی نیز برای سعد بن عبدالله نقل کرده است: «سعد بن عبد الله بن أبی خلف الأشعری القمی أبو القاسم شیخ هذه الطائفة و فقیهها و وجهها.» (رجال نجاشی، باب السین، ص ۱۷۷)

سوم. أحمد بن حسین بن سعید اهواری نیز برای محمد بن حسن صفار نقل کرده است: «محمد بن الحسن بن فروخ الصفار... کان وجهاً فی أصحابنا القمیین ثقة عظیم القدر راجحاً قلیلاً السقط فی الروایة.» (همان، باب المیم، ص ۳۵۴)

چهارم. حسن بن موسی الخشاب نیز این روایت را برای علی بن ابراهیم نقل کرده است: «علی بن ابراهیم بن هاشم أبو الحسن القمی ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب.» (همان، باب العین، باب علی، ص ۲۶۰)

پنجم. جعفر بن محمد بن مالک نیز این حدیث را برای محمد بن همام نقل کرده است. محمد بن أبی بکر همام بن سهیل الكاتب الإسکافی شیخ أصحابنا و متقدمهم. له منزلة عظيمة كثير الحدیث.» (همان، باب المیم، ص ۳۷۹)

#### طبقه ششم روایات:

یکم. حسین بن احمد و علی بن ابراهیم این حدیث را برای محمد بن یعقوب کلینی نقل کرده‌اند: «محمد بن یعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكلینی... شیخ أصحابنا فی وقته بالرئ و وجههم و کان أوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم.» (همان، ص ۳۷۷)

دوم. سعد بن عبدالله نیز برای أحمد بن محمد بن یحیی العطار نقل کرده است. أحمد بن محمد بن یحیی العطار القمی توصیفی در رجال ندارد، اما از این که راوی جلیل القدری مانند حسین بن عبید الله بن ابراهیم غضائری که رجالی بزرگی است. (رجال الطوسی، ص ۴۲۵) از وی ده‌ها روایت نقل کرده است و نیز شیخ صدوق بیش از صد روایت از وی نقل کرده است، می‌توان وثاقت وی را فهمید.

سوم. محمد بن حسن صفار نیز برای محمد بن حسن بن أحمد بن ولید نقل کرده است: «محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید أبو جعفر شیخ القمیین و فقیههم و متقدمهم و وجههم. ثقة ثقة عین مسکون إلیه.» (همان، باب المیم، ص ۳۸۳)

چهارم. محمد بن همام نیز برای نعمانی نقل کرده است: «محمد بن ابراهیم بن جعفر أبو عبدالله الكاتب النعمانی المعروف بابن زینب شیخ من أصحابنا عظیم القدر شریف المنزلة صحیح العقیده كثير الحدیث.» (همان)

طبقه هفتم روایات: أحمد بن محمد بن یحیی العطار و محمد بن حسن بن أحمد بن ولید این حدیث را

برای محمد بن علی بن حسین بن بابویه (شیخ صدوق) نقل کرده‌اند. محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی أبو جعفر... شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة بخراسان و کان ورد بغداد سنة خمس و خمسين و ثلاثمائة و سمع منه شیوخ الطائفة و هو حدث السن. (همان، ص ۳۸۹)

**طبقه هشتم روایت:** شیخ طوسی نیز با طریق خود از سعد بن عبدالله نقل کرده است. طریق شیخ طوسی نیز به سعد بن عبدالله صحیح است. (معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۸۳)

**نتیجه:** چنان‌که روشن است در هر طبقه از روایت، دست‌کم سه راوی وجود دارد؛ یعنی روایت به اصطلاح علم درایه مستفیض است. (الرعاية، شهید ثانی، ص ۶۹؛ اصول الحديث و احکامه، سبحانی، ص ۳۸) حال چگونه ایشان روایت مستفیض که شکی در آن نیست، به قرینه کلام نوبختی جعلی می‌خواند؟ چرا نمی‌گوید کلام نوبختی نشان می‌دهد که پیش‌گویی امام به حقیقت پیوست و چنین اقوالی در جامعه یافت شد؟ گفتنی است شبیه این روایت را مفضل بن عمر نیز از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و با دو سند به ما رسیده است: «عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: إن لصاحب هذا الأمر غيبتين إحداهما تطول حتى يقول بعضهم مات و يقول بعضهم قتل و يقول بعضهم ذهب حتى لا يبقى على أمره من أصحابه إلا نفر يسير...» (الغيبة للنعماني، ص ۱۷۱، ح ۵؛ الغيبة للطوسی، ص ۱۶۱)

شیخ طوسی: أحمد بن إدريس، علی بن محمد الفضل بن شاذان، عبد الله بن جبلة، عبد الله بن المستنیر، المفضل بن عمر، أبا عبد الله علیه السلام.

مرحوم نعمانی: أحمد بن محمد، القاسم بن محمد، عبيس بن هشام، عبد الله بن جبلة، إبراهيم بن المستنیر، المفضل بن عمر، أبا عبد الله علیه السلام.

۲۱. ظاهراً نویسنده میان دو غیبت گفتن و یک غیبت گفتن منافاتی می‌بیند و چنین برداشت می‌کند که اول سخن از یک غیبت بوده است، بعد دو غیبت بودن گفته شده است؛ در حالی که چنین برداشتی از اساس باطل است. مورد نقض چنین برداشتی نیز خود قرآن است؛ زیرا در آیات بسیاری سخن از جنت و یک بهشت است، اما در چند آیه نیز جنتان و دو بهشت آمده است. روشن است که نمی‌توان نتیجه گرفت اول یک بهشت بوده و بعد تبدیل به دو بهشت شده است. برخی روایات خبر از اصل غیبت است؛ یعنی از وقوع آن برای امام دوازدهم خبر می‌دهد. برخی روایات دیگر نیز به بیان مسائل و ویژگی‌های غیبت می‌پردازند و منافاتی ندارد که در مواردی نیز به انواع و تعداد آن اشاره شود، لذا این ادعا مبنای علمی ندارد.

۲۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۹.

۲۳. همان، ص ۳۴۰؛ الغيبة للنعماني، ص ۸۹. در آخر می‌افزاید: «تنها خاصان از اصحابش در دین.»

۲۴. نویسنده چون بنای انکار خبر از دو غیبت را دارد، دلیل‌های روشن را نادیده می‌گیرد. ادعای این‌که واژه قصیر و طویل دلالت بر کوتاهی و بلندی غیبت ندارد، ادعایی نپذیرفتنی است؛ زیرا اگر واژه طویل در



معنای بلندی و طولانی ظهور نداشته باشد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ نویسنده نیز سخنی پذیرفتنی ارائه نداده است. نکته مهم دیگر این است که اگر با گذشت زمان و روشن شدن مسائل، معنای دقیق‌تری برای احادیث ارائه شود، نشان جعلی بودن آن احادیث نخواهد بود، وگرنه باید باب پیش‌رفت علم در بحث احادیث و مسائل دینی بسته باشد.

۲۵. کمال‌الدین، ج ۱، ص ۹۳.

۲۶. الغیة للنعمانی، ص ۹۱.

۲۷. مرحوم کلینی در کتاب *الکافی* بنای تفسیر و معنا کردن روایات را نداشته است. لذا انتظار معنا کردن انواع غیبت انتظار بجایی نیست و از این‌که ایشان معنا را نیاورده، نمی‌توان گفت این معنا اصالت جدیدتری دارد؛ زیرا چنان‌که در نقد قبل نیز اشاره شد وقتی مرحوم کلینی واژه‌های قصیر (کوتاه) و طویل (دراز) را به کار می‌برد، معلوم می‌شود چنین معنایی در ذهن وی بوده است، هرچند آن را به رشته تحریر درنیاورده است و نمی‌توان ملتزم شد کلینی مفهومی از این حدیث در ذهن نداشته است.

۲۸. الغیة للنعمانی، ص ۹۱.

۲۹. با اطمینان می‌گوییم: تلفظ آن *عُمَری* نیست، بلکه *عَمَروی* است. (نک: همان، ص ۲۱۴)

۳۰. رجال الطوسی، ص ۴۳۶.

۳۱. کمال‌الدین، ج ۲، ص ۱۱۶.

۳۲. همان، ص ۱۵۱. حافظ شیرازی با ظرافت و زیرکی در غزلی به این مورد اشاره دارد و می‌گوید:

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

(مترجم)

۳۳. همان، ص ۴۳۲.

۳۴. اتفاقی گفتن برای این حدیث بی‌دلیل به نظر می‌رسد؛ زیرا در متن حدیث سخن از وصیت کردن هریک به دیگری است و وصیت نکردن وصی آخر. پس نمی‌توان این اسامی را از باب نمونه دانست و تعداد نواب را بیش از چهار نفر قلمداد کرد.

۳۵. الخمس (یک‌پنجم) در نظام فقهی امامیه، نوعی مالیات افزون بر زکات است که پرداخت آن توسط شیعیان امام واجب است. خمس از درآمد مازاد بر مخارج سالانه محاسبه می‌شود که جزئیات آن در کتب و رسائل فقهی مشروحاً بیان گردیده است. وجوهاتی که بر این مبنا محاسبه می‌شود در زمان ظهور امام باید تقدیم آن حضرت گردد و در طول غیبت در اختیار مجتهد عادل، که نایب غیرمستقیم امام غایب است قرار داده می‌شود. (نک: مقاله «Al-Khums in the Imamite Legal system in JNES» از نویسنده).

۳۶. کمال‌الدین، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳۷. این برداشت صحیح نیست؛ زیرا گرفتن وجوهات به تنهایی نشان وکالت نیست، بلکه آن‌ها واسطه بودند تا وجوهات را به نواب برسانند. چنان‌که اشاره شد سخن از وصیت هر یک از نواب به دیگری است و نام این چهار نفر از باب نمونه بیان نشده است و چنان‌که خود نویسنده نیز بیان کرده این انتخاب و وصیت به فرمان امام بوده است. بنابراین بیش از چهار نایب که چنین مقامی داشته باشند وجود نداشته است. البته وکلای بسیاری وجود داشته‌اند، اما آن‌ها زیر نظر نواب اربعه بوده‌اند و در حقیقت وکیل نواب بوده‌اند نه امام، و امام تنها چهار نفر نایب خاص داشته است و تنها این چهار نایب وصایت داشته‌اند و تنها نفوذ فوق‌العاده نبوده است.

۳۸. الارشاد، ص ۶۸۹ - ۶۹۰.

۳۹. همان، ص ۶۸۶.

۴۰. همان، ص ۶۸۵؛ رجال النجاشی، ص ۲۹۹.

۴۱. برای توضیحات بیش‌تر، نک: تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام جاسم حسین، ترجمه: سید محمد تقی آیت‌اللهی، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ ش.

۴۲. رجال الطوسی، ص ۴۲۰ و ۴۳۴.

۴۳. همان، ص ۴۰.

۴۴. الغیبة للطوسی، ص ۲۱۵.

۴۵. همان، ص ۲۱۶.

۴۶. همان؛ نک: کمال‌الدین، ج ۲، ص ۲۵۱. بنا بر مآخذ اهل سنت (تاریخ بغدادی، احمد بن علی الخطاب البغدادی، ج ۷، ص ۳۶۶، بیروت، ۱۹۶۶م) این تشریفات توسط برادر خلیفه ابو عیسی المتوکل انجام می‌شد. تفسیر جدید امامیه از عمل تغسیل جنازه امام و انجام دیگر مراسم دفن که بنا بر نظر آن‌ها باید توسط امام بعدی انجام گیرد، این است که امام دوازدهم علیه السلام خود همه چیز را در پشت صحنه انجام داده بود و این تنها برای آن بود که در ظاهر به مردم نشان دهد مراسم را ابوعمرو انجام داده است. (نک: تاریخ الغیبة الصغری، محمد صدر، ص ۳۹۹ به بعد، بیروت، ۱۹۷۲م) به احتمال بسیار، این دلیل آن است که چرا مجلسی، که به تفصیل جزئیات را از طوسی نقل می‌کند، این بخش از گزارش را در روایت سفیر اول نمی‌آورد. (بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۵ - ۳۶۶)

۴۷. الغیبة للطوسی، ص ۲۱۶.

۴۸. ظاهراً نویسنده بدون دقت در عبارت کتاب نوبختی، جمله «تعداد زیادی از امامیه را به خود جذب نمودند» را نوشته است؛ زیرا مرحوم نوبختی می‌نویسد: «وَأَمَّا النَّاسُ إِلَيْهِ» (فرق الشيعة، ص ۱۰۸) یعنی آن متکلم فطحی، مردم را به جعفر کذاب دعوت می‌کرد، نه این‌که مردم به جعفر رو آوردند. (تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۵، ص ۱۸۲۲؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۳۶، آمال الشیء فمأل؛ تاج العروس من جواهر

القاموس، ج ۱۵، ص ۷۰۶، و مَالَهُ مَيْلًا وَأَمَالُهُ إِلَيْهِ إِمَالَةٌ، وَ مَيْلُهُ فَاشْتِمَالٌ فَهُوَ مُطَاوِعٌ) بنابراین نویسنده دلیلی ارائه نکرده که کثرت طرفداران جعفر را نشان دهد. افزون بر این، پذیرش این سخن بسیار دشوار است؛ زیرا به گزارش مرحوم نوبختی و کشی، پس از مرگ افطح، این فرقه از بین رفت و افراد نادری بر این عقیده باقی ماندند.

رجال الكشي، ص ۲۵۴: «إن عبد الله مات بعد أبيه بسبعين يوماً فرجع الباكون إلا شذاذاً منهم عن القول بإمامته إلى القول بإمامة أبي الحسن موسى عليه السلام و رجعوا إلى الخبر الذي روى أن الإمامة لا تكون في الأخوين بعد الحسن والحسين عليهما السلام و بقي شذاذ منهم على القول بإمامته.»

۴۹. الغيبة للطوسي، ص ۲۱۸.

۵۰. همان، ص ۲۲۲؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۴۱.

۵۱. کمال الدین، ج ۲، ص ۴۴۱.

۵۲. الغيبة للطوسي، ص ۲۲۱.

۵۳. همان، ص ۲۲۲.

۵۴. همان.

۵۵. همان، ص ۲۲۱؛ خاندان، ص ۲۱۴. موضوع رابطه اش را با خاندان نوبختی به تفصیل بررسی می کند.

۵۶. الغيبة للطوسي، ص ۲۲۷.

۵۷. اسلاف متأخر الاسکافی همه زردشتی بودند. او کتابی با نام الانوار نوشته که به شرح زندگی امامان می پردازد. وی در حدود سال ۳۳۲ یا ۳۳۶ قمری از دنیا رفته است. (نک: رجال النجاشی، ص ۲۶۹؛ تاریخ بغدادی، ج ۳، ص ۳۶۵)

۵۸. جای بسی تعجب است که نویسنده با آن که خود معترف است شیخ طوسی مدرکی را دال بر مأمور بودن ابو جعفر برای انتخاب ابو القاسم نقل کرده، مدعی می شود که ابو جعفر درباره دستور امام چیزی نگفته است: «و بهذا الإسناد عن محمد بن علي بن الحسين قال: أخبرنا علي بن محمد بن متيل عن عمه جعفر بن أحمد بن متيل قال: لما حضرت أبا جعفر محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه الوفاة كنت جالساً عند رأسه أسأله وأحدثه وأبو القاسم بن روح عند رجله. فالتفت إليّ ثم قال: أمرت أن أوصي إلى أبي القاسم الحسين بن روح. قال: فقممت من عند رأسه وأخذت بيد أبي القاسم وأجلسته في مكاني و تحولت إلى عند رجله» (الغيبة للطوسي، ص ۳۷۰)

۵۹. همان، ص ۲۲۴.

۶۰. چنین برداشت و تحلیلی در اثر توجه نکردن به مقام نواب صورت گرفته است؛ چنان که از تعبیرهای نقل شده درمی یابیم شیعیان، نواب را نایب امام می دانستند و سخن ایشان را کلام امام تلقی می کردند و احترام و مقام بسیار والایی برای ایشان قائل بودند و هرگز به خود اجازه نمی دادند که آن ها را تحت

نفوذ قرار دهند. افزون بر این، نواب افرادی بودند که تابع محض امام بودند و هرگز در امری به این مهمی تابع رأی دیگران نمی شدند و نمی توان معنای کلام نایب دوم «مأمور شدم» را چنین معنا کرد که کسی غیر امام به من مأموریت داده است. مرحوم نوبختی در پاسخ محمد بن ابراهیم بن اسحاق که گمان می کرد نوبختی از نزد خود پاسخ سوالات او را می دهد، فرمود: «لئن أخرج من السماء فتخطفتني الطير أو تهوى بي الريح من مكان سحيق أحب إلي من أن أقول في دين الله عز و جل برأبي و من عند نفسي بل ذلك عن الأصل و مسموع من الحجة.» (همان، ص ۳۲۶) حال چگونه می توان پذیرفت نوابی که پاسخ یک پرسش را از خود نمی دهند، تعیین نایب را بدون دستور امام انجام دهند. البته نویسنده خود نیز چند سطر بعد تصریح می کند که انتخاب ابوالقاسم به فرمان امام بوده است و این کلام ایشان ناقض این تحلیل است.

۶۱. همان، ص ۲۴۰.

۶۲. این ادعای نویسنده نیز با مدارک موجود سازگاری ندارد؛ زیرا شیخ طوسی نقل می نماید: «و وقع الاختيار على أبي القاسم سلموا و لم ينكروا و كانوا معه و بين يديه كما كانوا مع أبي جعفر رضی الله عنه و لم يزل جعفر بن أحمد بن متیل في جملة أبي القاسم رضی الله عنه و بين يديه كتصرفه بين يدي أبي جعفر العمري إلى أن مات رضی الله عنه فكل من طعن على أبي القاسم فقد طعن على أبي جعفر و طعن على الحجة عليه السلام» (همان، ص ۳۶۹)

۶۳. همان، ص ۲۲۷.

۶۴. همان، ص ۲۳۶.

۶۵. الاعتقادات، ص ۱۱۰.

۶۶. الغيبة للطوسي، ص ۲۳۶.

۶۷. همان، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۶۸. همان، ص ۲۳۷.

۶۹. تاريخ الاسلام (ذهبي)، ج ۲۴، ص ۱۹۰.

۷۰. رجال النجاشي، ص ۲۹۳.

۷۱. الغيبة للطوسي، ص ۱۸۳ و ۱۸۶ به بعد.

۷۲. الكامل في التاريخ، ج ۸، ص ۲۹۰.

۷۳. الغيبة للطوسي، ص ۲۴۱.

۷۴. ارشاد الاديب الى معارف الاديب (معروف به معجم الادباء) ياقوت بن عبدالله الحمودي، ويرایش: مارگوليوت، ج ۱، ص ۲۹۶، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۲۳م؛ تجارب اللام، احمد بن محمد ابن مسكويه، ج ۵، ص ۱۲۳، قاهره، ۱۹۱۴م.

در منابع مذکور از روابط خوب بین پسر علی بن محمد فرات وزیر - که از حامد بن عباس معزول پیروی کرد - و شلمغانی سخن گفته شده است. بدبختانه درباره شلمغانی و وزیر، در این دوران، قرمطیان کاروان حجی راه انداختند و فرات و پسرش به دلیل شیعه بودن مورد ظن قرار گرفتند که در پشت این ماجرا قرار دارند. این امر و دیگر دلایل، موجب شد وزیر و پسرش بهای آن را با جان خود بپردازند. شلمغانی در نهران شد و راه گریز به موصل را برگزید. (نک: *الکامل فی التاریخ*، ج ۸، ص ۲۹۲ - ۲۹۴)

۷۵. روشن است که چنین استدلالی با اعتقاد شیعه مبنی بر الهی بودن علم امامان سازگاری ندارد. به عبارت دیگر، به دلیل علم فراوان امامان نمی توان معتقد بود که آنان طرح و برنامه ای داشتند و به دلیل وجود مشکلاتی طرحشان را لغو کردند. نهاد وکالت با عمری بیش از دو بیست سال همواره با مشکلات و خطراتی روبه رو بوده است. امامان نیز با تدبیر و نیز با کرامت و خرق عادت، آن مشکلات را برطرف کرده اند. بنابراین پذیرفتنی نیست که بگوییم به دلیل مشکلات امام از ادامه نهاد منصرف شد، بلکه بر اساس عقیده ما از اول قرار بود تا این تاریخ نیابت ادامه یابد و بعد از آن پایان پذیرد. به عبارت روشن تر از اول، تاریخ پایان وکالت نزد امامان معلوم بوده است. مگر منظور این باشد که از اول این مشکلات معلوم بوده و از اول به دلیل همین مشکلات نهاد وکالت تا این سال برنامه ریزی شده بوده است، نه این که قرار بوده ادامه یابد، ولی مجبور شده اند قطع کنند.

۷۶. *الغیبة للطوسی*، ص ۱۸۷.

۷۷. همان، ص ۲۵۲.

۷۸. همان، ص ۲۴۲.

۷۹. همان، ص ۲۴۲ به بعد؛ *کمال الدین*، ج ۲، ص ۱۹۳. در احادیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده، نام سفیانی آورده شده و درباره شقاق و اختلافی که بین شرق و غرب برمی خیزد سخن به میان آمده است. در آن زمان، سفیانی از وادی یابس برمی آید. آن گاه او ارتش هایی را خواهد فرستاد و انهدام و ویرانی گسترده ای روی خواهد داد تا آن که جبرئیل علیه السلام علیه او فرستاده می شود و او را نابود خواهد ساخت. (برای مطالعه روایات گوناگون درباره سفیانی، نک: *کمال الدین*، ج ۲، ص ۳۶۴ به بعد؛ مقاله «المهدی» در *دائرة المعارف اسلامی*، ج ۳، ص ۱۱۴)

۸۰. همان، ص ۲۴۵.

۸۱. همان، ص ۲۳۹ - ۳۴۰. برای کسب اطلاعات بیش تر درباره بنو فضل، نک: *کئی*، ج ۲، ص ۹۶؛ *فهرست الطوسی*، ص ۷۲ به بعد.

۸۲. پذیرش این عامل برای پایان نیابت دشوار است؛ زیرا چنان که نویسنده محترم نیز آورده است، در زمان نواب اربعه، اشخاص بسیار بزرگی بودند که شیعیان گمان می کردند آن ها نایب می شوند، اما امام آن ها را انتخاب نفرمود. بنابراین نمی توان گفت اگر امثال سید مرتضی و شیخ طوسی بودند نایب می شدند.

افزون بر این، نواب از علمای طراز اول شیعه نبودند تا گفته شود اگر بزرگانی بودند این راه ادامه می‌یافت.

۸۳. الغیبة للنعمانی، ص ۹۱.

۸۴. نویسنده محترم به مطلبی اشاره کرده که ردش دنی است. وی می‌گوید: چون شیخ کلینی در مقدمه کتابش درباره غیبت مطلبی نفرموده است، پس مقاومتی در کار نیست؛ در حالی که کتاب شریف *الکافی* برای همه مطالب دینی اعم از عقاید و احکام نوشته شده و می‌توان گفت بیش تر ناظر به مسائل عملی بوده است. از این رو بخش احکام آن نیز تقریباً دو برابر بخش عقاید آن است؛ کتابی که با چنین هدفی نوشته می‌شود، همه دین را در نظر می‌گیرد، نه یک عقیده را و دور از انتظار است که وی تنها غیبت را مطرح نماید. به عبارت دیگر، چون کتاب ایشان کلی است، به صورت کلی می‌فرماید: «ذکرت ان اموراً قد اشکلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الروایة فیها ... و قلت انک تحب ان یکون عندک کتاب کاف یجمع فیہ من جمیع فنون علم الدین ما یتکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد و يأخذ منه من یرد علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السلام و السنن القائمة التی علیها العمل و بها یؤدی فرض الله عز و جل و سنة نبیہ صلی الله علیه و آله.» اما برای دانستن این که مقاومت و مشکل در آن دوران نیز بوده، باید به مقدمه کتاب *الامامة والتبصرة* مراجعه کرد که نویسنده آن نیز هم عصر مرحوم کلینی بوده است و در یک سال از دنیا رفته‌اند. پدر شیخ صدوق در مقدمه کتابش می‌فرماید: «رأیت کثیراً ممن صحَّ عقده، و تثبت علی دین الله و طأته، و ظهرت فی الله خشیته، قد أحادثه الغیبة، و طال علیه الأمد حتی دخلته الوحشة، و أفکرته الأخبار المختلفة، و الآثار الواردة فجمعت أخباراً تكشف الحیرة و تجسم النعمة و تنبئ عن العدد و تؤنس من وحشة طول الأمد.» از این عبارت وی درمی‌یابیم مقاومت و مشکل در غیبت صغرا نیز بوده و از غیبت کبرا آغاز نشده است.

۸۵. نویسنده محترم نفرموده این قاعده را از کجا اخذ کرده است، اما پذیرفتنی نیست؛ زیرا کتاب‌های نوشته شده در دوران غیبت صغرا نیز بر مهدویت امام دوازدهم علیه السلام تأکید داشته‌اند. در کتاب *فرق نوبختی* در بیان مذهب حق چنین آمده است: «و قد رُویت أخبار کثیرة أنَّ القائم تخفی علی الناس ولادته و یخمل ذکرة و لا یعرف، الا أنه لا یقوم حتی یظهر و یعرف أنه امام بن امام و وصی بن وصی یؤتم به قبل أن یقوم.» باز در مقدمه کتاب *الامامة والتبصرة* نیز عباراتی که مهدی بودن امام دوازدهم علیه السلام را می‌رساند آمده است.

۸۶. الغیبة للطوسی، ص ۲۳۱؛ *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۹۰.

۸۷. نویسنده محترم اگر به منبع کهن تر از *الغیبة* شیخ طوسی مراجعه می‌نمود، هرگز چنین برداشت ناروایی نمی‌کرد؛ زیرا در *کمال الدین* شیخ صدوق، عبارت «فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم» آمده است. *کمال الدین*، ج ۲، ص ۴۸۳، باب ۴۵، ذکر التوقعات الواردة، ۲ جلد در یک مجلد، قم، دارالکتب

الإسلامية، ۱۳۹۵ قمری] همچنين كهن تر از بحارالانوار مثلاً در كشف الغمّة اربلی، عبارت «فإنّهم حجّتی عليكم و أنا حجة الله عليهم» است. (كشف الغمّة، ج ۲، ص ۵۳۱، الفصل الثالث فی ذكر بعض التوقيعات، جلد ۲، تبریز، مكتبة بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق) بنابراین در كهن ترین منبع، «عليهم» است نه «عليكم» و به مرور زمان تغییری نیافته و قرائت جدیدی صورت نگرفته است. نهایت آن است که دو نوع وارد شده، بلکه سه نوع نقل شده است؛ زیرا در برخی منابع نیز تنها «أنا حجة الله» آمده و هیچ یک از «عليهم» یا «عليكم» را ندارد. مانند الإحتجاج احمد بن علی طبرسی، و إعلام الوری فضل بن حسن طبرسی.

۸۸. مهدی موعود، ص ۱۲۵۱.

۸۹. تفسیر جدیدی از روایت بیعت امام دوازدهم علیه السلام در کتاب نوید امن و امان اثر آیت الله صافی گلپایگانی، ص ۷۴ - ۷۵ (قم، ۱۳۴۹ ش) آمده است.

۹۰. A.K.S.Lambton در مقاله اش با نام:

A reconsideration of the position of marja al taglid and the religious institutions

در جلد ۲۰، Studia Islamica، ص ۱۱۵، می گوید: «در غیبت امام، همه حکومت‌ها حتی اگر صاحبان قدرت واقعی آن هم شیعه باشند، در کلام شیعه ناشایسته تلقی می‌گردند.» این تفسیر بعدی است که به دوره قاجار برمی‌گردد؛ زیرا فقهای امامیه که در دوره غیبت صغرا یا بلافاصله پس از آن نوشته‌اند، سخنی درباره ناشایستگی حکومت‌های دوران غیبت به میان نیاورده‌اند. در حقیقت، مشروعیت نداشتن هر نوع حکومتی توسط امامان معصوم علیهم السلام پیش از آن که امام دوازدهم علیه السلام در پرده غیبت برود مشخص و مطرح شده است. شیعیان معتقدند امام رهبر جامعه است و بنابراین حکومت و دولت باید در دست او قرار گیرد. در حقیقت حکومت تنها به او تعلق دارد. (جوهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱۱، ص ۱۵۷، تهران، ۱۳۹۲ ق) بنابراین، هم امویان و هم عباسیان را غاصب حقوق اهل بیت علیهم السلام می‌شناخته‌اند و این به دوره‌ای پیش از غیبت امام دوازدهم علیه السلام مربوط می‌شود. امام چهارم حضرت علی بن حسین علیه السلام در نیایش خود که درباره مراسم نماز جمعه دارد، اقامه آن را حق اساسی امام به عنوان حاکم جامعه اسلامی می‌داند و می‌فرماید: «ای خدای من، این مقام (اقامه و امامت جمعه) متعلق به خلفا و برگزیدگان توست... که آنان (امویان) آن را [از ما] گرفته‌اند.» (صحیفه سجّادیه، ص ۳۶۴، تهران، ۱۳۷۵ ق) مرجعی که لامبتون (Lambton) در مقاله خود، یا کدی (Keddie) در مقاله اش با نام «The roots of the Ulamas power in Iran» درباره مشروعیت نداشتن حکومت (Studia Islamica, vol 29, p32) آورده، نتیجه اجتناب ناپذیر تکوین آیین مهدویت، به عنوان القائم بالجهاد است که در فصل دوم بحث شد. سعید امیرارجمند در مقاله خود با نام:

Religion, political Action and Legitimate Domination in shiite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D (Archives Europeenes de Sociologie, 20 [1979])

درباره سیاست‌زدایی امامیه و تبدیل آن به آیینی صرفاً الهی که از هر تأثیر سیاسی بری باشد، سخن به

میان می‌آورد. در چنین برداشتی فرض بر این است که یک آیین الهی ضرورتاً از رستگاری بحث کند؛ از این رو، به اصلی انتزاعی بینجامد که به مسئله مشروعیت هیچ نوع حکومتی مربوط نباشد. در مقابل، چنان‌که در فصل چهارم خواهیم دید، علمای امامیه با معضلی روبه‌رو شدند که نه تنها از امامت «انتزاعی» امام دوازدهم علیه السلام جانب‌داری کنند، بلکه غیبت طولانی آن حضرت با وجود آن‌که او تنها امام عادل و شایسته‌ای است که می‌تواند امور جامعه بشری را سامان بخشد توجیه کنند. فقهای این مکتب نیازی نمی‌دیدند مشروعیت خلفا را به نام امام غایب علیه السلام مورد سؤال قرار دهند؛ زیرا وقوع غیبت کبرا موضوع بیعت با آن حضرت را به عنوان حاکم برحق جامعه مسلمین به تعویق انداخت و انتظار بازگشت و ظهور موفورالسرور آن بزرگوار را پیش آورد و مطرح ساخت. لعن و سرزنش مستوجب کسانی است که اسباب در پرده غیبت رفتن امام دوازدهم علیه السلام را فراهم آوردند و مانع مسیر امام هستند و شایستگی جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را ندارند. در مجموع، این مقاله از اعتقادات مفروضه آیین امامت رنج می‌برد. به‌کارگیری تقسیم‌بندی‌های تنیده درباره مسائل اسلامی، واژه‌شناسی را مبهم و گمراه‌کننده می‌نماید.

۹۱. درباره قدمت اندیشه ولایت فقیه، باید گفت: این مسئله، پیشینه‌ای به قدمت فقه شیعه دارد و همان‌طور که امام خمینی علیه السلام فرموده‌اند: «در موضوع ولایت فقیه چیز تازه‌ای نیست که ما آورده باشیم، بلکه این مسئله از اول مورد بحث بوده است.» (ولایت فقیه، ص ۱۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۳) از این رو، در جای جای کلام فقهای عظام، از زمان شیخ مفید تا کنون به مسئله ولایت فقیه به معنای حاکمیت و زمام‌داری جامعه اسلامی اذعان و اعتراف شده است. هرچند این مسئله در زمان‌های گذشته به سبب حکومت سلاطین جور و نبودن زمینه علمی برای آن، به‌طور مستقل و بارز در مجامع فقهی کم‌تر مطرح شده، اما در ابواب مختلف فقه و به مناسبت‌های گوناگون به آن پرداخته شده است. در این مجال مختصر، از زمان شیخ مفید کلام را آغاز می‌کنیم تا نشان دهیم اندیشه ولایت فقیه هم‌زمان با شروع فقهت، آغاز شده است.

الف) شیخ مفید: وی اولین فقیهی است به ولایت فقیه به عنوان نظام الهی در کتب خود، به‌ویژه در کتاب *المقنعة* تصریح کرده و همه تلاش خود را برای تحکیم این نظام الهی به کار بسته است. در این جا به چند مورد از فرمایشات ایشان درباره ولایت فقیه اشاره می‌کنیم: «فاما اقامة الحدود فهو الی سلطان الاسلام المنسوب من قبل الله تعالی و هم ائمة الهدی من آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم و من نصبوه لذلک من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فيه الی فقهاء شيعتهم مع الامکان (المقنعة، ص ۸۱۰، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق)؛ اما مسئله اجرای حدود الهی، مربوط به سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خداوند متعال نصب می‌شود. این‌ها عبارتند از امامان هدایت از آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم؛ کسانی که ائمه علیهم السلام آن‌ها را به عنوان امیر یا حاکم نصب کنند و اظهار نظر درباره این مطلب را به فرض امکان آن، به فقهای شیعه و پیرو خود واگذار کرده‌اند.» از بیان شیخ مفید درمی‌یابیم اقامه حدود، به عنوان مصداقی بارز از امر به



معروف و نهی از منکر، بر عهده سلطان اسلام است که از سوی خداوند نصب می‌شود.

ب) سید مرتضی، علم الهدی: وی در کتاب «جمل العلم و العمل» درباره زکات می‌گوید: «فقد روی اخراجها الى الفقهاء المأمونين ليضعوها في مواضعها و اذا تولّى اخراجها عند فقد الامام و النائبين عنه، من و جب عليه جاز.» (رسائل شریف مرتضی، سید احمد حسینی، ص ۸۱، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ق) بر اساس این فتوا واجب است در زمان غیبت امام معصوم و نبود نواب خاص آن حضرت، زکات را به فقهای عادل پرداخت نمود. اهمیت این فتوا در این است که زکات، مهم‌ترین مالیات اسلامی است و در طول تاریخ از شئون و مناصب سلطانی به حساب می‌آمده و نپرداختن آن به دولت‌های غاصب، و پرداختن آن به فقیه، تداعی‌کننده شأن حکومتی برای فقیه، در برابر حکومت‌های غاصب است که به وسیله آن بتواند جامعه اسلامی را اداره کند.

ب) شیخ طوسی: وی منصب قضا را که یکی از شئون حکومت و زمام‌داری است در زمان غیبت مخصوص فقها و در صورت تمکن، آن را برای فقیه جایز دانسته است: «و اما الحكم بين الناس و القضاء بين المختلفين، فلا يجوز ايضاً الا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك، و قد فوضوا ذلك الى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكنون فيه من توليه بنفوسهم. فمن تمكّن من افاذ حكم أو اصلاح بين الناس أو فصل بيت المختلفين فليعمل ذلك.» (النهاية و نكتها، ج ۲، ص ۱۷، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق) وی وظایف و اختیارات فقها را در زمان غیبت چنین برمی‌شمرد: «... و من تولّى ولاية من قبل الظالم في اقامة حدّ أو تنفيذ حكم، فليعتقد انه متولّ لذلك من جهة سلطان الحق، و ليقيم به على ما يقتضيه شريعة الايمان... و من لا يحسن القضايا و الاحكام في اقامة الحدود و غيرها لايجوز له التعريض لتولى ذلك على حال...» (همان) ایشان اقامه حدود و اجرای احکام را که به تصریح مرحوم شیخ حرّ عاملی رحمته الله «از شئون و ولایت تدبیری حاکم و امام مسلمین است»، در زمان غیبت از وظایف فقهای اهل حق دانسته و البته شرط آن را علم و تدبیر کافی (و من لايحسن القضايا...) دانسته است.

ج) ابن‌ادریس حلّی: ایشان درباره «من له اقامة الحدود و القضاء بين المختلفين» می‌فرماید: «و اما الحكم بين الناس و القضاء بين المختلفين، فلا يجوز ايضاً الا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك، و قد فوضوا ذلك الى فقهاء شيعتهم، المأمونين، المصلين، الباحثين عن مأخذ الشريعة الديانين القيمين بذلك، في حال لايتمكنون فيه من توليه بنفوسهم.» (السرائر، ج ۳، ص ۱۹۳ و ۱۹۴، تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۱۵ق) ایشان ولایت فقیه در قضا را که یکی از مراتب و شئون ولایت در حکومت است، در زمان حضور، مخصوص معصومین علیهم‌السلام می‌داند و می‌گوید: «در زمان غیبت، این ولایت به فقها تفویض شده است.»

د) علامه حلّی: به باور وی، منصب قضاوت و فتوا در زمان غیبت، به فقیه جامع‌الشرایط اختصاص دارد: «الحکم و الفتيا بين الناس منوط بنظر الامام و لا يجوز لأحد التعرض له الا بإذنه و قد فوض الائمة عليهم‌السلام و

ذلك الى فقهاء شيعتهم المأمونين، المخلصين، العارفين، بالاحكام و مداركها، الباحثين عن مأخذ الشيعة القيمين بنصب الادلة و الامارات لأن عمر بن حنظلة سأل الصادق عليه السلام ... و روى ابو خديجه عن الصادق عليه السلام ...، اذا عرفت هذا فينبغى لمن عرف الاحكام و مأخذها من الشيعة، الحكم و الافتاء و له بذلك اجر عظيم...» (تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵۹، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق) وى در کتاب قواعد مى نويسد: «و اما اقامة الحدود فإنها إلى الإمام خاصة أو من يأذن له و لفقهاء الشيعة فى حال الغيبة ذلك...» (قواعد الاحكام، به نقل از نياييع الفقيه، ج ۹، ص ۲۶۸)

هـ) شهيد اول: ايشان قضاوت را منحصر به حل و فصل نزاع و اختلاف در دادگاه نمى داند، بلکه كسى كه از سوى امام معصوم عليه السلام براى ولايت قضاوت منصوب مى شود، وظيفه دارد در همه امورى كه به مصالح عامه ارتباط دارد، حكم دهد و حكم او نافذ است: «هو ولاية شرعية على الحكم فى المصالح العامة من قبل الامام عليه السلام» (الدروس الشرعية، ج ۲، ص ۶۷، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۴ق) و در جاي ديگر مى گويد: «و هو وظيفة الامام او نائبه و فى الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع الشرائط الافتاء فمن عدل عنه الى قضاة الجور كان عاصياً.» (همان، ج ۳۱، ص ۲۳۲)

و) شهيد ثانى: ايشان ضمن تأييد اين عبارت علامه كه مى فرمايد: «لومات انسان و لا وصى له كان للحاكم النظر فى تركته»، مراد از حاكم را چنين توضيح مى دهد: «المراد به السلطان العدل، أو نائبه الخاص او العام مع تعذر الأولين و هو الفقيه الجامع الشرائط الفتوى، العدل، و ائما كان حاكماً عاماً لأنه منصوب من قبل الامام لا بخصوص ذلك الشخص بل بعموم قولهم عليه السلام: انظروا الى من كان منكم قد روى حديثاً، الى آخره.» (مالك الإنهاج، ج ۶، ص ۲۶۴، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۴ق)

ز) علامه محمدتقى مجلسى: ايشان در شرح روايت حفص بن غياث كه راوى از مجرى حدود سؤال مى كند و امام عليه السلام «من اليه الحكم» را به عنوان مجرى حدود معرفى مى كنند، با صراحت فقها را به عنوان منصوب امام زمان عليه السلام در زمان غيبت و اجرا كننده حدود مى داند: «يقيم الامام و الحاكم ايضاً و لاشك فى المنصب الخاص، اما العام كالفقيه، فالظاهر منه انه يقيم الحدود للاخبار السافلة فى باب القضاء من قوله قد جعلته حاكماً و يحتمل كونه منصوباً لرفع المنازعه، اللفظ عام و لا مخصص ظاهراً.» (روضه المتقين، ج ۱۰، ص ۲۱۳، قم، بنياد فرهنگ اسلامى، ۱۴۰۶ق)

نتيجه: چون نويسنده، دوران پس از قاجار را پذيرفته است، تنها به ايراد عبارات علمای پيش از قاجار پرداخته شد و از آن چه ذكر شد، مى توان نتيجه گرفت كه بيش تر فقهاى بزرگوار اسلام معتقدند در زمان غيبت حضرت ولي عصر عليه السلام حاكميت و زمام داري جامعه اسلامى بر عهده فقيهان عادل و مدير و مدبر و آشنای به زمان نهاده شده و دليل اين امر را از دو منبع گران سنگ (عقل و نقل) استفاده فرموده اند. همچنين از كلمات فقهاى عظام در قرن نخستين پس از غيبت صغرا دريافتيم چنين اعتقادى از همان ابتدا در ميان فقهاى بزرگوار وجود داشته و مختص دوره قاجار و پس از آن نيست. در واقع مى توان گفت

مسئله ولایت فقیه، قدمتی به درازای قدمت فقه شیعه دارد و هم‌زمان با تولد فقه و فقاہت، چنین مسئله‌ای در میان فقہا مطرح بوده و امری بدیع و تازه نیست.  
۹۲. سوره نساء، آیه ۵۹.

93. Lexicon, 1 / 1 / 344.

۹۴. این حدیث مشهوری است که به حدیث الحوض معروف است. حوض کوثر استخری است که در روز رستاخیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امت خود را در کنار آن ملاقات می‌کند. جزئیات این موضوع در جلد دوم EI ارائه شده است.

۹۵. سوره یوسف، آیه ۱۰۸.

۹۶. نام کامل او عبد ربه زراره بن اعین (درگذشته ۱۵۰ قمری / ۷۶۷ میلادی) است. زراره لقب اوست؛ اعین، پدرش برده‌ای از روم شرقی بود و به شخصی از بنو شیبان رسیده بود. مولای او به وی قرآن آموخت و او را آزاد ساخت و به او پیشنهاد کرد عضوی از خاندان او باشد، ولی اعین ترجیح داد دوست او باقی ماند. پدر اعین در روم شرقی راهب بود. خود زراره نیز پسران و برادران بسیاری داشت که خاندان بزرگ و مشهور بنو زراره را تشکیل دادند. آنان همگی راویان احادیث بسیاری بوده و نویسندگان و گردآورندگان آثار فراوانی بوده‌اند. زراره از امامان چهارم، پنجم و ششم روایت کرده است. شیخ طوسی از کتاب *الاستطاعة و الجهر* او یاد کرده است. (*الفهرست*، ص ۱۰۰) نجاشی می‌گوید: «... او قاری قرآن، فقیه، متکلم، شاعر و ادیب بوده است و در خود شخصیت والا، تقوا و صداقت و امانت را جمع کرده بود.» (*الرجال*، ص ۱۳۲ به بعد) کشفی روایتی را به اسناد خود از امام صادق علیه السلام درباره او نقل می‌کند: «اعتقاد دارم اگر زراره نبود، احادیث پدرم از بین می‌رفت.» (همان، ص ۱۳۳) با وجود این روایات مساعد درباره او، خبرهایی نیز وجود دارند که نشان می‌دهند در برخی از موضوع‌های مهم با امام ششم مخالفت نموده و مطلب متفاوتی را به اسناد خود از امام باقر علیه السلام روایت کرده است. (همان، ص ۱۳۶)

۹۷. *کمال الدین*، ج ۲، ص ۱۵۷.

۹۸. *الغیة للطوسی*، ص ۶۳.

۹۹. نویسنده، این قسمت را به طور دقیق نقل نکرده است. شیخ طوسی در پاسخ اشکال کردن کسی که می‌گوید: آیا پدران بزرگوار ایشان آشکارا زندگی نمی‌کردند و نترسیدند و چنان نکردند که دست کسی به آنان نرسد، چنین پاسخ می‌دهد: «آباؤه علیهم السلام حالهم بخلاف حاله لأنه کان المعلوم من حال آبائه لسلطین الوقت و غیرهم أنهم لا یرون الخروج علیهم و لا یعتقدون أنهم یقومون بالسیف و یزیلون الدول بل کان المعلوم من حالهم أنهم ینتظرون مهدیاً لهم و لیس یضر السلطان اعتقاد من یعتقد إمامتهم إذا أمنوهم علی مملکتهم و لم یخافوا جانبهم. و لیس كذلك صاحب الزمان صلی الله علیه و آله لأن المعلوم منه أنه یقوم بالسیف و یزیل الممالک و یقهر کل سلطان... فیخاف حیثئذ و یجوح إلی التحرز و

الاستظهار بأن يخفى شخصه عن كل من لا يأمنه من وليّ و عدو إلى وقت خروجه.» بنابراین اولاً متن کتاب است نه متن حدیث؛ دوم این که به عقیده شیخ، برداشت سلاطین از رفتار امامان علیهم السلام این بود که آن‌ها قصد قیام مسلحانه را ندارند، نه آن که واقعاً چنین وظیفه‌ای نداشته‌اند؛ زیرا از احادیث بسیاری استفاده می‌شود که امامان این امر را بر خود واجب می‌دانسته‌اند، اما چون شرایط فراهم نبود ناچار تقیه می‌کردند؛ مانند کلام امام صادق علیه السلام که فرمود: «يَا سَدِيرُ! لَوْ كَانَ لِي شِيعَةٌ بَعْدَ هَذِهِ الْجَدَاءِ - مَا وَسِعَتِي الْقُعُود...» (الکافی، ج ۲، ص ۲۴۳، باب فی قلة عدد المؤمنین)

۱۰۰. الغيبة للنعمانی، ص ۱۱۰ - ۱۱۱؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۳۲.

۱۰۱. سورة كهف، آیه ۶۰ - ۸۲.

۱۰۲. کمال الدین، ج ۲، ص ۱۵۸.

۱۰۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۷؛ الغيبة للطوسی، ص ۶۶.

۱۰۴. کمال الدین، ج ۱، ص ۱۸۲ - ۱۸۳. مرجع پیش از هجرت در تحریم قریش بوده است.

۱۰۵. همان، ص ۳۶۵.

۱۰۶. این پرسش که در کتاب کمال الدین آمده، نقل قول ابوسهل نوبختی است. شیخ صدوق در صفحه پیش از آن چنین می‌آورد: «و ذکر أبو سهل إسماعیل بن علی النوبختی فی آخر کتاب التنبیه...» سپس نقل می‌کند: «و قالوا إذا جاز أن یغیب الإمام ثلاثین سنة و ما أشبهها فما تنكرون من رفع عینه عن العالم فیقال لهم فی ارتفاع عینه ارتفاع الحجة من الأرض و سقوط الشرائع.» (کمال الدین، ج ۱، ص ۹۰) و سه صفحه بعد می‌آورد: «و لم تطل المدة فی الغيبة طویلاً یخرج من عادات من غاب.» آن گاه کلام ابو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازی را نقل می‌کند. کلام آخری که نقل کرده نشان می‌دهد همه این سخنان (حدود شش صفحه) کلام ابوسهل است و در زمان ایشان هنوز مدت غیبت از مقدار عادی نگذشته بود. از این رو، این سؤال را از ابوسهل پرسیده‌اند و منظور از سی سال، حدود سال ۲۹۰ است؛ یعنی از آغاز غیبت صغرا، نه غیبت کبرا. لذا برخلاف تحلیل نویسنده که مدعی شد مقاومتی در غیبت صغرا نبوده، نشان می‌دهد از همان ابتدا این پرسش‌ها و مقاومت‌ها وجود داشته است. افزون بر این، قرآنی وجود دارد که شیخ صدوق کمال الدین را در اواخر عمر خود نگاشته است؛ یعنی حدود سال ۳۸۰ نه ۳۶۰. ابن بابویه در سال ۳۵۲ قمری قصد سفر از ری نمود. وی با کسب اجازه از رکن الدوله، امیری در رجب همان سال راهی مشهد شد. در این مسیر، وی در ماه شعبان در نیشابور اقامت گزید. بر این اساس، جمعی تألیف این کتاب را در آن سال دانسته‌اند. اما مرحوم شیخ در سفر دیگری در سال ۳۶۷ قمری به ماوراءالنهر و مشهد مسافرت نمود. وی در روزهای ۱۷ و ۱۸ ذی حجة آن سال در مشهد بود. پس از آن به نیشابور رفت و تا شعبان ۳۶۸ در آن جا اقامت گزید. وی در ۱۹ شعبان همان سال عازم ماوراءالنهر شد. با توجه به نقل بعضی از روایات کتاب کمال الدین از مشایخ حدیث ماوراءالنهر،

درمی یابیم این کتاب پس از این سفر تألیف شده است. همچنین از مقدمه کتاب روشن می شود که ابن بابویه در بازگشت از ماوراءالنهر برای زیارت مجدد وارد مشهد شد. پس از این سفر به نیشابور رفت و مدتی در آن جا ساکن گردید. شیخ صدوق در این زمان بود که به تبلیغ اعتقاد شیعه درباره غیبت پرداخت و دست کم بخشی از این کتاب را تألیف کرد. (برگرفته از مقاله محمدکاظم رحمان ستایش؛ همچنین نک: مجله علمی - تخصصی انتظار، ش ۷، بهار ۱۳۸۲، مقاله «سیری در کتاب کمال الدین و تمام النعمه ۱» استاد نجم الدین طبری)

۱۰۷. کمال الدین، ج ۱، ص ۱۷۶.

۱۰۸. الغیبة للنعمانی، ص ۱۱۸.

۱۰۹. جواهرالکلام، ج ۱۱، ص ۱۷۸.

110. Keddie Lambton.

111. Hamed Algar.

۱۱۲. اشتباه و باطل بودن هر یک از ادعاهایی که نویسنده در پایان آورده است، در جای خود بیان شد؛ ولی به دلیل تکرار شدن، لازم است دوباره آن مطالب را مرور کنیم. ادعای این که تفسیر روات حدیث به مجتهدان بعدها صورت گرفته است، مخالف با روایات است. در روایت مقبوله عمر بن حنظله چنین آمده است: «يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا.» (الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰، باب اختلاف الحدیث) چنان که ملاحظه می شود امام صادق علیه السلام بعد از جمله «ممن روی حدیثنا» اضافه می فرماید: صاحب نظر در حلال و حرام و آشنا به احکام اهل بیت علیهم السلام باشد. بنابراین خود امامان علیهم السلام حتی پیش از غیبت این تفسیر را داشته اند و اساساً بسیار روشن است که اهل بیت علیهم السلام به صرف این که کسی چند حدیث نقل کرده، ولی آشنا به احکام آنان نیست، شیعیان را به او ارجاع نمی دهند؛ زیرا وقتی قدرت جمع و تحلیل روایات را ندارد، هر راوی بر حسب روایت خود برای مردم نسخه تجویز می کند و معلوم است که بر اثر اختلافات از اسلام اثری نمی ماند. او باید قدرت جمع بین روایات و توصیه کردن به ماحصل کلام را داشته باشد و چنین شخصی مجتهد است. بنابراین، اگر تصریح مقبوله نیز نبود، عقل حکم می کرد که باید این شرط وجود داشته باشد. اما درباره مشروعیت نداشتن قدرت های سیاسی گذشت که از اول تکوین فقه شیعه، همه فقها گفته اند انجام امور عمومی بر عهده فقیهی است که نایب امام است و هیچ فقیهی نفرموده که کشورداری حق دیگران است و فقیه حق دخالت در آن را ندارد و دخالتش نامشروع است. البته بنا به اقتضای هر دوره، گاهی مطلب کاملاً به صراحت بیان می شد و گاهی به دلیل جو نامناسب باید در پرده بیان می گردید. اما کلامی را که نویسنده درباره نماز جمعه آورده است جای تعجب، بلکه گلایه دارد. تعجب، به این دلیل که قیاس حکم نماز جمعه به احکام اجتماعی و حکومتی

قیاسی مع الفارق است؛ و گلیه، چون خود فقها به این فرق تصریح کرده اند و تذکر داده اند که جواز یا عدم جواز اقامه نماز جمعه ربطی به ولایت داشتن یا نداشتن آن ها ندارد؛ زیرا فرموده اند حکومت چیزی نیست که شارع مقدس راضی به ترک آن باشد اما احتمال دارد اقامه نماز جمعه را از آنان نخواهد. بنابراین از اثبات حق ولایت اثبات حق اقامه نماز جمعه را نمی توان اثبات کرد. پس اگر ایشان درباره وجوب اقامه نماز جمعه بر کسی حب ریاست را نسبت می دهد، به اعتقاد به ولایت ربطی ندارد و به این معنا نیست که اصل ولایت نیز از حب ریاست تأسیس شده است؛ بلکه برای اثبات ولایت فقیه بر ادله دوران حضور امام استناد شده، نه بر نواب اربعه. آقای بروجردی می فرماید: «بقی الإشکال فی أنه هل یکون إقامة الجمعة أيضاً من قبیل هذه الأمور المفوضة إلى الفقیه قطعاً أو لا؟» (البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، ص ۷۹) اما درباره دو نوع بودن غیبت، ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (درگذشته شوال ۳۱۱ ق) در کتاب التنبيه می آورد: «و صحه غیبتة ﷺ بالأخبار المشهورة فی غیبة الإمام و أن له غیبتین؛ إحداهما أشد من الأخری.» (کمال الدین، ج ۱، ص ۹۳) خواهرزاده اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (درگذشته ۳۱۰ ق) (أعیان الشیعة، ج ۵، ص ۳۲۰) در فرق الشیعة (ص ۱۰۶)، در بیان فرقه اول بعد از شهادت امام حسن عسکری (علیه السلام) می نویسد: «و الروایة قائمة أن للقائم غیبتین.» از بیان این متکلمان درمی یابیم دوگانه بودن غیبت بعدها و در اثر طولانی شدن مدت غیبت ساخته و پرداخته نشده است و نتیجه تکامل تدریجی نیست، بلکه از همان ابتدا به دلیل آمدن در روایات بسیار، برای علمای شیعه معلوم بوده است. قائم و مهدی بودن فرزند امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز چنین است، بلکه از دوگانگی غیبت نیز روشن تر بوده است؛ زیرا روایات فراوانی از تمام امامان شیعه وجود دارد. (نک: کمال الدین، ابواب ما روی عن الائمة (علیهم السلام) فی الغیبة) که دقیقاً هویت مهدی (علیه السلام) و قائم را بیان می کند که فرزند چه کسی و نوه کدام امام و نسل سوم و چهارم و... یازدهم کدام امام است. از این رو نه تنها شیعیان که حاکمان جور نیز از این امر مطلع بودند و به همین دلیل از منزل امام حسن عسکری (علیه السلام) مراقبت و تفتیش کامل انجام می گرفت. پس بعدها و در اثر تکامل تدریجی نبوده که به ذهن دانشمندان شیعه برسد که او همان قائم و مهدی است و در آخرالزمان ظهور خواهد کرد. اما این که قدرت نواب خاص به فقها بسط داده شده باشد، سخن و تحلیلی ناصواب است؛ زیرا چنان که گفتیم، این بسط بد توسط خود معصومین و حتی در زمان حیات شریفشان برای فقها، به ویژه در نواحی ای که دسترسی به امام سخت بوده، انجام گرفته است و اساساً فقها برای اثبات ولایت فقیه به نواب دوران غیبت و میزان قدرت آنان استدلال نکرده اند تا بسط قدرت نواب به فقها تلقی شود، بلکه به امثال زراره و محمد بن مسلم، یعنی فقهای دوران حضور امامان استدلال کرده اند و نخستین دلیل آنان، مقبوله عمر بن حنظله است، نه نواب خاص یا حتی توقیع امام عصر (علیه السلام). به عبارت دیگر، فقها جانشین نواب اربعه نشدند، بلکه خود دارای ولایت و مرجعیت عامه بودند؛ حتی در زمان حضور امامان (علیهم السلام) و غیبت،

قدرت فراوان نیاورد. این قدرت از اول وجود داشت و روایاتی مانند مقبوله، گواه آن است.

## دفاع از حدیث، تحلیل روایات تفسیری

مهدی حسینیان قمی\*

### چکیده

در این نوشتار می‌کوشیم تحلیلی نو از آیات مهدوی در سایه روایات تفسیری امامان علیهم‌السلام ارائه دهیم. با این تلاش، روایات تفسیری ما را به مفاد بلند آیات مهدوی رهنمایی می‌کنند و آیات مهدوی قرآن را با دلالت و راهنمایی واقعی و مفسران حقیقی قرآن لمس می‌کنیم. شاید این کار با این عمق و اوج تا کنون انجام نشده باشد.

در این نوشتار، به یکی از آیات مهدوی و روایات تفسیری آن پرداخته شده است. در مقالات بعدی، شرح و تفسیر دیگر آیات مهدوی و روایات تفسیری آن‌ها ادامه خواهد یافت.

### واژگان کلیدی

روایات تفسیری، حجیت خبر واحد، بحیی الارض بعد موتها.



## مقدمه

از جمله اهداف ما در دفاع از حدیث، دفاع از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام و تحلیل آن‌هاست. روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند و در تفسیر قرآن کریم کم‌تر بدان‌ها توجه می‌شود. در این نوشتار، ضمن پرداختن به این روایات، هم به هدف دفاع از حدیث پرداخته‌ایم و هم به قرآن که عدل امامان و روایات است توجه ویژه نموده‌ایم. به نظر نگارنده، این کار در روایات تفسیری، از شایسته‌ترین کارهای تحقیقی است که از یک سو به قرآن و از یک سو به روایات مرتبط است و در اثبات امامت و ولایت امامان علیهم السلام و برتری آنان نقش مهمی را ایفا می‌کند. سخنان قرآنی امامان معصوم علیهم السلام برتری امامان را بر همه به اثبات می‌رساند و امامت و رهبری و ولایت آنان را به بهترین شکل بازگو می‌نماید.

## ضرورت توجه به حدیث

در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

يَمْصُونَ الثَّمَادَ وَيَدْعُونَ النُّهْرَ الْعَظِيمَ قِيلَ لَهُ وَمَا النُّهْرُ الْعَظِيمُ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْعِلْمُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ جَمَعَ مُحَمَّدٌ ﷺ سِنَنَ النَّبِيِّينَ مِنْ آدَمَ وَهَلَمَّ جَرًّا إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ قِيلَ لَهُ: وَمَا تِلْكَ السِّنَنُ؟ قَالَ: عِلْمَ النَّبِيِّينَ بِأَسْرِهِ وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَيَّرَ ذَلِكَ عِنْدَ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا بَنَ رَسُولَ اللَّهِ! فَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَعْلَمَ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: اسْمِعُوا مَا يَقُولُ! إِنَّ اللَّهَ يَفْتَحُ مَسَامِعَ مَنْ يَشَاءُ أَتَى حَدِيثَهُ إِنَّ اللَّهَ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ عِلْمَ النَّبِيِّينَ وَأَتَى جَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَهُوَ يَسْأَلُنِي أَهْوَأَ أَعْلَمَ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ؟<sup>۱</sup>

[از فرط تشنگی] آب‌های کم را می‌مکند ولی نهر بزرگ را رها می‌کنند. از امام سؤال شد: نهر بزرگ چیست؟ حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و دانشی که خداوند به او داده است. خداوند عزوجل برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله همه شریعت‌های پیامبران از حضرت آدم گرفته تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله را جمع نموده است. از امام سؤال شد: آن شریعت‌ها چیست؟ حضرت فرمود: همه دانش پیامبران. و رسول خدا صلی الله علیه و آله همه آن دانش را نزد امیرالمؤمنین علیه السلام قرار داده است. پس از آن مردی به امام باقر علیه السلام گفت: ای فرزند رسول خدا، دانش امیرالمؤمنین علیه السلام بیش تراست یا دانش بعضی از پیامبران؟ امام باقر علیه السلام فرمود: بشنوید وی چه می‌گوید! خداوند گوش‌های هرکس را که بخواهد می‌گشاید! من به او می‌گویم که خداوند دانش پیامبران را برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله گردآورده و او همه

این دانش را نزد امیرالمؤمنین علیه السلام جمع کرده است، ولی این شخص از من می‌پرسد که آیا دانش امیرالمؤمنین بیش تر است یا برخی از پیامبران؟

امروز در حوزه‌ها کم‌تر از قرآن و روایات سخن گفته می‌شود و آن‌گونه که شایسته است به این دو منبع توجهی نمی‌شود. باید حوزه در همه رشته‌ها به حدیث و قرآن بپردازد و از این منابع، کمال بهره را ببرد. اگر در بخشی از دین چون احکام این توجه به طور کامل بود یا برخی از عالمان در کار علمی و تحقیقی‌شان بهای لازم را به قرآن و حدیث دادند، این کار را تمام نمی‌کند. باید در عقاید، اخلاق، احکام و در همه بخش‌ها از قرآن و حدیث بهره برد. امامان علیهم السلام دانستنی‌های لازم را فرموده‌اند و خطوط کلی را در همه رشته‌ها تبیین نموده‌اند و هدایت‌های ویژه را برای ما در همه علوم داشته‌اند، ولی چه کنیم که ما از گفته‌های آنان دوریم و از این معارف ناب کم‌تر استفاده می‌کنیم.

روحانیون باید سرشار از معارف قرآنی و روایی باشند و با احاطه به این دو مجموعه از این دو مجموعه حرف بزنند. باید این آشنایی از ابتدای طلبگی کم‌کم آغاز شود و همچنان استمرار یابد. باید شیوه استفاده از این میراث آموزش داده شود و ویژگی‌های فرهنگ قرآن و حدیث شناسانده گردد.

اما متأسفانه روحانیون ما اصولاً این آشنایی و شناخت را از قرآن و حدیث ندارند و قرآن و حدیث در جایگاه ویژه خود در حوزه‌ها دیده نمی‌شوند و هر چه از قرآن و حدیث دور شویم رهن‌ها راه را بر ما می‌زنند و به دام انحراف‌ها می‌افتیم. بنابراین برای دستیابی به بهره‌وری کامل از قرآن و احادیث باید نکاتی مورد توجه قرار گیرد:

۱. کار مستمر در ارتباط با قرآن و حدیث؛ ۲. احاطه به مجموع قرآن و حدیث؛ ۳. دیدن استادان شایسته؛ ۴. بحث و گفت‌وگوی حدیثی؛ ۵. ارائه شیوه‌ها و نمونه‌های بهره‌مندی از حدیث در مسائل جدید؛ ۶. تدوین مجموعه‌های متنوع و گوناگون حدیثی با شیوه‌های صحیح و به روز.

### اعتبار روایات تفسیری

... فانظروا علمکم هذا عمّن تأخذونه فانّ فینا اهل البیت فی کل خلف عدولاً ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین؛<sup>۲</sup>  
بنگرید که این علم [احادیث] را از چه کسی فرا می‌گیرید؛ زیرا در میان ما اهل بیت در هر نسل عدولی هستند که تحریف غالیان و به خود بستن باطل‌گرایان و تأویل جاهلان را از

این علم می‌زدایند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام و فرزندانش دین را به طور کامل از قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله برگرفته‌اند و به دور از هر گونه تحریف و کاستی و بدون پیرایه ابلاغ کرده و در دسترس حق جویان قرار داده‌اند. از این رو تنها راه دست‌یابی به زلال قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، امیرمؤمنان و دیگر امامان هستند و عالمان شیعه - بر خلاف علمای اهل سنت - مفتخرند که احکام دین را از این راه مطمئن به دست آورده‌اند.

در این جا به پاسخ امیرمؤمنان علی علیه السلام در برابر پرسش سلیم بن قیس هلالی اشاره می‌کنیم:

سلیم گوید: به امیرمؤمنان علی علیه السلام گفتم: من از سلمان و مقداد و ابوذر درباره تفسیر قرآن و نیز احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده‌ام، البته برخلاف آن چه در دست مردم (اهل سنت) است، و پس از آن از شما تصدیق گفتار آنان را شنیده‌ام و در دست مردم از تفسیر قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله بسیار است که شما با آنان مخالفید و می‌گویید که همه آن‌ها باطل است. اکنون می‌پرسم: آیا نظر شما این است که اهل سنت به عمد بر رسول خدا دروغ می‌بندند و قرآن را با رأی خویش تفسیر می‌کنند؟

امام در پاسخ فرمود: پرسشی کردی، ولی دقت کن پاسخ آن را بفهمی.

در دست مردم آمیزه‌ای از حق و باطل، صدق و کذب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و درست و غلط است. در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله آن قدر دروغ به آن حضرت نسبت داده شد که به سخنرانی ایستاد و فرمود: «هرکس از روی عمد به من دروغ ببندد جایگاهش از آتش پر خواهد گشت.» و پس از رسول خدا نیز بر او دروغ بسته شد و تنها روایت از چهار کس است که پنجمی ندارد. آن‌گاه امام سه دسته را برشمرد:

نخست مرد منافقی که خود را با ایمان ساختگی مؤمن وانمود می‌کند و اسلام را به خود می‌بندد از گناه باز نمی‌ایستد و از این که به عمد به رسول خدا صلی الله علیه و آله دروغ ببندد باکی ندارد. اگر مردم می‌دانستند که او منافق و دروغ‌گوست، از او نمی‌پذیرفتند و وی را تصدیق نمی‌کردند، ولی با خود گفتند: این فرد صحابی رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده؛ او را دیده و از او سخن شنیده. و بدین سان از این فرد حدیث گرفتند، در حالی که نمی‌دانستند که چگونه است، با این که خداوند درباره منافقان به پیامبرش مطالبی را گفته و وصفشان را نیز برایش بازگو کرده بود.

خداوند عزوجل فرمود: هنگامی که آنان را می‌بینی، جسم و قیافه آنان تو را در شگفتی فرو می‌برد، و اگر سخن بگویند، به سخنانشان گوش فرا می‌دهی.

ایشان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله باقی ماندند و به امامان گمراهی و دعوت‌گران به آتش، با گفتار باطل و دروغ و تهمت نزدیک شدند و امامان ضلالت و دعوت‌گران به آتش مقام و منصب را به آنان سپردند و آنان را بر گردن مردم سوار کردند و به واسطه آنان دنیا را خوردند و

بردند و مردم هم تنها با پادشاهان و دنیا هستند، به جز کسانی که خداوند حفظشان نماید، این یکی از آن چهارتن است.

دوم، کسی است که از رسول خدا ﷺ چیزی را شنیده و در آن اشتباه کرده و سخن را بر آن گونه که بوده، به درستی تطبیق نداده و البته قصد دروغ عمدی نداشته است. حدیث در دست وی بوده، بدان باور داشته و عمل می‌نموده و آن را نقل کرده است. [منطق او چنین است که] می‌گوید: من آن را از رسول خدا ﷺ شنیده‌ام، اما اگر مسلمانان بدانند که او اشتباه کرده، [هرگز] آن را نمی‌پذیرند و اگر خودش هم بدانند که اشتباه فهمیده است آن را رها می‌سازد.

سوم، آن که از رسول خدا ﷺ چیزی را شنیده که به آن امر فرموده، ولی بعدها آن را مورد نهی قرار داده است، در حالی که این شخص [از این ماجرا] بی‌خبر است، یا از رسول خدا ﷺ شنیده است که از چیزی نهی می‌کند، ولی نمی‌داند که خود پیامبر ﷺ بعدها به آن امر فرموده است. پس آن چه را که نسخ شده شنیده، ولی نسخ‌کننده آن را نشنیده است و اگر می‌دانست که آن منسوخ است رهاش می‌کرد و مسلمانان نیز اگر آن زمان که از او شنیدند، می‌دانستند که منسوخ است آن را رها می‌ساختند.

پس از بیان این سه دسته امام به دسته چهارمی می‌پردازد که راه مطمئن دست‌یابی به احادیث رسول خدا هستند و می‌فرماید:

چهارمین، کس دیگری است که به رسول خدا دروغ نبسته است؛ از بیم خدا و به دلیل بزرگداشت رسول خدا ﷺ با دروغ دشمن است؛ حدیث را فراموش نکرده، بلکه آن چه را شنیده، همان گونه که بوده حفظ کرده است و آن را همان طور که شنیده گفته است؛ نه به آن افزوده و نه از آن کاسته است؛ و ناسخ را از منسوخ شناخته، به ناسخ عمل کرده و منسوخ را رها کرده است؛ زیرا فرمان پیامبر ﷺ همچون قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه دارد.

سخن رسول خدا ﷺ دو گونه است: یک سخن عام و یک سخن خاص به مانند قرآن. خداوند عزوجل در کتابش فرموده است: «آن چه را رسول خدا ﷺ برای شما آورده است، بگیرید [و اجرا کنید] و از آن چه نهی کرده خودداری نمایید.» و این بر کسی که معرفت ندارد و نمی‌داند که خدا و رسولش از آن چه منظور داشته‌اند مشتبه می‌گردد.

همه یاران پیامبر ﷺ چنان نبودند که از او چیزی بپرسند و بفهمند. برخی از آنان چنین بودند که از پیامبر می‌پرسیدند، ولی نمی‌خواستند که پیامبر ﷺ به آن‌ها بگوید و بفهماند،<sup>۳</sup> تا جایی که دوست داشتند اعرابی (عرب بیابانی) و غریب و ناآشنا بیاید و از رسول خدا ﷺ بپرسد تا آنان بشنوند.

و من پیوسته هر روز، یک بار و هر شب، یک بار بر رسول خدا ﷺ وارد می‌شدم و در آن زمان با من خلوت می‌کرد و من هر جا که او می‌رفت، می‌رفتم و یاران پیامبر ﷺ می‌دانند که چنان رفتاری با هیچ یک از مردم جز من نداشت و چه بسا آن خلوت، در خانه‌ام بود. رسول

خدا ﷺ در بیش‌ترین موارد به خانه‌ام می‌آمد و هنگامی که در برخی از منزل‌های حضرت خدمتش می‌رسیدم، با من خلوت می‌کرد و زنانش را از نزد من بیرون می‌فرستاد و در نتیجه جز من کسی در محضر او نبود و چون برای دیدار خصوصی من به منزل می‌آمد، نه فاطمه را و نه هیچ‌کدام از فرزندانم را از پیش من بیرون نمی‌کرد.

چون از او می‌پرسیدم، به من پاسخ می‌داد و آن زمان که خاموش می‌شدم و سؤال‌هایم تمام می‌گشت، او آغاز به سخن می‌کرد و هیچ‌آیه‌ای از قرآن بر رسول خدا ﷺ نازل نشد، مگر این‌که آن را بر من می‌خواند و املا می‌کرد و من با خط خود آن را می‌نگاشتم و تأویل و تفسیر آن و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من می‌آموخت و از خداوند خواست تا [توان] فهم آن و حفظ کردن آن را به من عطا کند.

در نتیجه از آن زمان که آن دعا را برای من کرد هیچ‌آیه‌ای از کتاب خدا و هیچ علمی را که بر من املا نموده و آن را نوشته بودم، فراموش نکردم و حضرت هیچ چیز از حلال و حرام و امر و نهی که در گذشته یا آینده بود، هیچ الزامی که بر کسی پیش از وی نازل گشته بود را چه طاعت و چه معصیت، فروگذار نکرد، مگر این‌که آن را به من تعلیم داد و من آن را به خاطر سپردم [و حتی] یک حرف را فراموش نکردم.

پس از آن پیامبر دستش را بر سینه‌ام نهاد و برایم از خدا خواست تا دلم را از علم و فهم و حکمت و نور پرگرداند. من گفتم: ای رسول خدا ﷺ پدر و مادرم به فدایت باد! از آن زمان که آن دعا را برایم کردی، چیزی را از یاد نبرده‌ام و چیز نانوشته‌ای از دستم نرفته است؛ آیا از این‌که در آینده دچار فراموشی شوم بر من بیمناکی؟ حضرت فرمود: نه، من اصلاً بر تو از فراموشی و نادانی بیمناک نیستم.<sup>۴</sup>

این حقیقت را همه‌آشنایان با حدیث می‌دانند. آشنایان راستینی که احادیث را می‌شناسند، با روایان احادیث آشنایند و مجموعه‌های معتبر روایی شیعه را به خوبی درک کرده‌اند. این عالمان فرزانه با ابزارها و ملاک‌های گوناگونی که در اختیار دارند می‌توانند آن‌چه را که از روی تقیه صادر شده از غیرتقیه تشخیص دهند و چنان‌چه تحریفی یا پیرایه‌ای در حدیث باشد، بازشناسانند و آن را از حق جدا بینند و با حق نیامیزند. این عالمان فرهیخته و این کارشناسان باتجربه دین با مرام و مسلک امامان علیهم‌السلام آشنایند و منظور آنان را درمی‌یابند.

برای دستیابی به فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام و بهره‌مند شدن از روایات گسترده آنان، اصولی لازم است که باید فراهم آید؛ از طهارت باطنی گرفته تا احاطه به مجموعه کلمات اینان و شاگردی کردن نزد استادان. در این راه بیش‌تر باید به این مجموعه نزدیک شد و در آن تأمل کرد و شرایط لازم برای دستیابی به این مجموعه گسترده را فراهم ساخت و برای دستیابی به روایات و بهره‌مندی از مفاد آن‌ها و شناخت معانی مورد نظر امامان علیهم‌السلام باید به این تجربه

و تخصص و این حد از کارشناسی رسید.

درباره روایات تفسیری، گاه شبهاتی مطرح می‌شود. یکی از شبهات این است که در محیط تفسیر، خبر واحد حجت نیست و تنها خبر متواتر و یا محفوف به قرائن قطعی و یا خبر اطمینان شخصی آور حجت است. چنین است که برخی اعتبار و ارزش روایات تفسیری را زیر سؤال می‌برند، غافل از این که بسیاری از روایات تفسیری متواتر و یا محفوف به قرائن قطعی و بسیاری دیگر مورد اطمینان هستند که این دسته‌های بسیاری از روایات را دربر می‌گیرد. گفتنی است در بسیاری از روایات تفسیری، با دقت در آیه و توجه به روایت می‌توان دریافت که تفسیر امام با آیه هماهنگ است. به تعبیر روشن‌تر، متن روایت، ظهور آیه را بازگو می‌کند. بنابراین، نباید در اعتبار روایات تفسیری سخت‌گیری زیادی داشت. در مواردی که بخواهیم سخن روایت تفسیری را تعبداً بپذیریم باید اعتبار آن تمام باشد و در این موارد اگر متواتر، محفوف به قرینه قطعی و مورد اطمینان نبود، نوبت به اعتبار و حجت خبر واحد می‌رسد و در باب تفسیر آیات نیز خبر واحد حجت و معتبر است.

البته در عقاید، در مواردی که خصوص علم و یقین لازم است، خبر واحد حجت نیست، ولی در جایگزینی خبر واحد برای علم و یقین و حجیت داشتن آن در عموم موارد اشکالی وجود ندارد.

مرحوم آیت‌الله العظمی خویی رحمته‌الله در کتاب *البیان* به اعتبار حجیت خبر واحد در محور تفسیر آیات تصریح می‌کند. وی می‌نویسد:

وقد يشكل في حجية خبر الواحد الثقة اذا ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير الكتاب و وجه الاشكال في ذلك ان معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد او لغيره من الادلة الظنية هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً في حال الجهل بالواقع كما تترتب على الواقع لوقوع به.

و هذا المعنى لا يتحقق الا اذا كان مودى الخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً قد رتب الشارع عليه حكماً شرعياً و هذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير.

و هذا الاشكال خلاف التحقيق فانا قد اوضحنا في مباحث علم الاصول ان معنى الحجية في الامارة الناظرة الى الواقع هو جعلها علماً تعبدياً في حكم الشارع فيكون الطريق المعتبر فرداً من افراد العلم و لكنه فرد تعبدى لا وجدانى فيترب عليه كل يترتب على القطع من الآثار فيصح الاخبار على طبقه كما يصح ان يخبر على طبق العلم

الوجدانی و لا یكون من القول بغير علم.

ویدلنا علی ذلك سيرة العقلاء فاتهم يعاملون الطريق المعبر معاملة العلم الوجدانی من غير فرق بين الآثار فان اليد مثلاً اماره عند العقلاء علی مالکية صاحب اليد لما فی یده فهم یرتبون له آثار المالکية و هم یخبرون عن کونه مالکاً للشئ بلا تکبر و لم یثبت من الشارع ردع لهذه السيرة العقلية المستمرة.

نعم...<sup>۵</sup>

گاه در حجت خبر واحد ثقه در باب تفسیر قرآن، اشکال می شود. وجه اشکال در این مورد این است که معنای حجیت که برای خبر واحد و دیگر ادله ظنی ثابت است، همان ترتیب آثار است. ظاهراً در حالت جهل به واقع آن گونه که این آثار در صورت قطع به واقع بر واقع مرتب بود و این معنا از حجیت تحقق نمی یابد، مگر زمانی که مفاد خبر حکم شرعی و یا موضوعی باشد که شارع بر آن حکم شرعی مرتب ساخته باشد و این شرط در خبر واحدی که از معصومان علیهم السلام در باب تفسیر روایت می شود، یافت نمی گردد.

این اشکال خلاف تحقیق است؛ چون در مباحث اصول ثابت کردیم که معنای حجیت در اماراتی که به واقع نظر دارند، این است که از نظر شارع آن امارات علم تعبدی است و در نتیجه راه معتبر یکی از افراد علم محسوب می گردد. البته علم تعبدی نه وجدانی و در نتیجه هر اثری که بر قطع مترتب است بر علم تعبدی نیز ترتب دارد.

بنابراین، می توان بر پایه این علم تعبدی خبر داد. آن گونه که می توان بر پایه علم وجدانی خبر داد و قول به غیر علم نیست.

و سیره عقلا ما به همین حقیقت رهنمون است؛ چون عقلا با اماره و دلیل معتبر معامله علم وجدانی می کنند و در ترتیب آثار فرقی نمی گذارند. برای مثال ید، نزد عقلا اماره است بر مالکیت ذوالید، نسبت به آن چه در دست اوست و عقلا بر این ید همه آثار ملکیت را مترتب می سازند. و اخبار از مالکیت او می دهند و کسی انکار نمی کند و شارع این سیره مستمر عقلا را رد ننموده است.

تا این جا روشن شد که در باب اعتبار و حجت امارات دو مبنا وجود دارد: ۱. مبنای ترتیب آثار شرعی؛ ۲. مبنای علم تعبدی.

بر مبنای اول، حجیت اماره متوقف به مواردی است که حکم شرعی یا موضوع ذو حکم شرعی باشد، ولی بر مبنای دوم، اماره جایگزین علم وجدانی است و آثار علم بر آن مترتب است.

مبنای دوم را می پذیریم و بر این مبنا، علم تعبدی با علم وجدانی تفاوتی ندارد، مگر در مواردی که خصوص علم وجدانی اعتبار شده باشد. بنابراین، آن چه معروف است که حجیت خبر واحد مربوط به فقه است نه تاریخ و تفسیر و حتی مباحث عقیدتی، پذیرفته نیست. اگر در

موردی خصوص علم و یقین لازم باشد، در آن جا خبر واحد کارساز نیست.

براین اساس سخن علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تفسیر المیزان تمام نیست. علامه طباطبایی رحمته الله علیه

می نویسد:

انّ الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا اذا كانت مخفوفة بالقرائن المفيدة للعلم ای الوثوق التام الشخصي سواء كانت فی اصول الدین أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها إلا فی الفقه فان الوثوق النوعی كاف فی حجیة الروایة کل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب و التفصیل موكول الی فن اصول الفقه؛<sup>۶</sup>

روایات آحاد از نظر ما حجت نیست، مگر آن که مخفوف به قرائن علم آور باشد، یعنی اطمینان کامل شخصی ایجاد کند؛ اعم از آن که اصول دین باشد یا تاریخ یا فضایل یا امثال آن. تنها در فقه است که خبر واحد عاری از قرائن حجت است؛ زیرا اطمینان نوعی در حجیت روایت کافی است و همه این ها پس از عدم مخالفت روایت با قرآن است و تفضیل سخن در دانش علم اصول خواهد بود.

این سخن مرحوم علامه تمام نیست؛ زیرا در تاریخ و فضایل و دیگر ابواب، سیره عقلا بر اعتبار خبر واحد است؛ آن گونه که در فقه چنین است و در دیدگاه عقلا خبر واحد در حکم علم است و تفصیل بحث در جای خودش خواهد آمد.

### نیاز به روایات تفسیری

در فهم قرآن و برای فهم بیش تر آن و دست یابی به لایه های عمیق تر، نیازمند روایات تفسیری هستیم. بسیار روشن است که فهم قرآن و دست یابی به معانی این کتاب آسمانی در کنار تعلیم پیامبر و امامان علیهم السلام قابل وصول است. ما منکر آن نیستیم که بخشی از فهم قرآن عمومی است و نیاز به استاد و راهنمایی های وی ندارد، ولی این حقیقت قابل انکار نیست که قرآن، کتابی ویژه است و برای دست یابی به ابعاد گوناگون آن تعالیم پیامبر و امامان ضروری است.

با بررسی تفاسیر اهل سنت، مشخص می گردد که آنان چه اندازه از فهم لایه ها و معانی عمیق قرآن دور هستند. به عنوان نمونه، تفسیر آیه ۱۷ سوره حدید از منابع آن ها ذکر می شود. آیه می فرماید:

﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾؛

بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می گرداند.



مفسران اهل سنت نوشته‌اند: خداوند زمین را در بهاران سرسبز و خرم می‌سازد، پس از آن که در زمستان خشک و بی حاصل می‌گردد. برخی نیز فراتر رفته‌اند که: خداوند مردگان زمین را پس از مرگ در قیامت زنده می‌سازد.

در تفسیر نخست، منظور از احیای زمین، سرسبزی آن در بهاران، و منظور از مرگ زمین، خشکی و بی حاصلی زمین در زمستان است.

در تفسیر دوم، منظور از احیای زمین احیای مردگان در قیامت، و منظور از مرگ زمین، مردن اینان است.

اما با مراجعه به تفسیر روایی، درمی‌یابیم که امامان علیهم‌السلام در چند روایت فرموده‌اند: منظور از احیای زمین در این آیه، احیای زمین با عدالت است. خداوند مردانی را می‌فرستد و زمین را با اجرای عدالت در زمین احیا می‌سازد و منظور از موت زمین، همان ظلم و ستم فراگیر در زمین است، که بهترین نمونه این حقیقت و کامل‌ترین آن به دست حضرت مهدی علیه‌السلام و در پایان روزگار، تحقق می‌یابد.

در قرآن موارد متعددی وجود دارد که از احیای زمین پس از مرگ آن سخن رفته است، ولی در آن موارد، چنین مطلبی مورد نظر نیست. این سوره حدید است که با توجه به آیه شانزدهم، این حقیقت را می‌رساند:

«... وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ...»<sup>۷</sup>

و مانند کسانی نباشند که از پیش بدان‌ها کتاب داده شد و [عمر و] انتظار بر آنان به درازا کشید، و دل‌هایشان سخت گردید.

بنابراین نفی نیاز به روایات تفسیری هرگز پذیرفته نیست. چنان‌که گفته شد، درک بخشی از مفاهیم قرآن، عمومی است و برای مصون ساختن فهمان و دست‌یابی به معانی عمیق‌تر، اشارات معصومان بسیار راه‌گشا است.

برترین تفسیر و تلاش برای فهم قرآن، پرداختن به تحلیل روایات تفسیری است که در این زمینه نیز بسیار کم کار شده است. از این تحلیل، هم روش‌های تفسیری امامان به دست می‌آید و هم معانی بلند بسیاری از آیات برای مفسر در سایه روایات معصومان کشف می‌شود.

### تحلیل آیات مهدوی

آیات بسیاری به موضوع مهدویت مربوط می‌شود و در این زمینه کتاب‌های بسیاری نگاشته شده است. عالمان شیعه در این راستا تلاش درخور ستایشی انجام داده‌اند و شاید

آخرین کار و تحقیق در این زمینه، جلد هفتم از معجم احادیث الامام المهدی علیه السلام است که بیش از دویست و بیست آیه را مرتبط با حضرت مهدی علیه السلام و مسائل مهدوی دانسته و بیش از چهارصد روایت را در ذیل این آیات آورده است.

روایات تفسیری امامان علیهم السلام و به ویژه روایات تفسیری آیات مهدوی، نیازمند تحلیل و تبیین جدی است. این روایات تفسیری به طور جدی قابل تحدی است؛ به این معنا که می‌توان به دنیای اسلام تحدی کرد که آیا کسی این‌گونه به قرآن نگاه کرده و در این اوج به تفسیر و تأویل پرداخته است؟ جا دارد امروز عالمان شیعه و مفسران بزرگ این کتاب آسمانی پرده از اسرار تفاسیر امامان علیهم السلام بگیرند و به تحلیل روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام پردازند. این کار بزرگ هم نگاه ما را به قرآن تغییر می‌دهد و هم اهل بیت علیهم السلام را در چشم همه مسلمانان ارجمند می‌سازد و هم شیعه را به عنوان طرفداران راستین اهل بیت علیهم السلام به اوج می‌برد. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا؛<sup>۸</sup>

اگر مردم با زیبایی‌های سخن ما آشنا شوند، از ما پیروی می‌کنند.

همین روایات و بیانات تفسیری اهل بیت علیهم السلام که نقطه مثبت امامان علیهم السلام است، امروز حتی در چشم برخی از شیعیان به نقطه منفی تبدیل شده و بدین جهت در بسیاری از محافل تفسیری به طور جدی تفسیر اهل بیت علیهم السلام مطرح نمی‌شود و این دلایلی دارد که بر اهلیش پوشیده نیست.

در قرآن کریم، آیات بسیاری شبیه آیه *«اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها»* است، ولی این آیه سوره حدید، با آیات دیگر، کاملاً متفاوت است. بنگرید:

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>۹</sup>

﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>۱۰</sup>

﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>۱۱</sup>

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>۱۲</sup>

﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاكُمْ إِلَيْهِ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>۱۳</sup>

﴿وَأَيُّهُمْ هُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا﴾<sup>۱۴</sup>

﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾.<sup>۱۵</sup>

﴿وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.<sup>۱۶</sup>

﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.<sup>۱۷</sup>

در این آیات، سخن از احیای زمین با آب باران است. منظور از زنده کردن زمین را پس از مرگ توضیح می‌دهد که همان زنده شدن زمین با باران و رویدن گیاهان سبز و درختان است؛ ولی در آیه ۱۷ سوره حدید سخن از باران یا قرینه دیگری که به آب اشاره داشته باشد نیست، بلکه در آیه ۱۶ آمده که بر اثر طول مدت و به درازا کشیده شدن آمدن پیامبران، در گذشته اهل کتاب دل‌هایشان سخت می‌شد و بسیاری از آنان به فسق کشیده می‌شدند و از پایبندی آنان به کتاب آسمانی‌شان کاسته می‌شد و قرآن به مؤمنان این پند را می‌دهد که شما در برابر ذکر خدا و آن چه از سوی خدا آمده خشوع داشته باشید و به آن تن دهید و به سان اهل کتاب نباشید که با گذشت زمان دل‌هایشان به قساوت می‌نشست و پایبندی خویش را به پیام‌های حق از دست می‌دادند.

سپس می‌فرماید: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند.» این زنده ساختن زمین، با رویش گیاهان و زنده کردن زمین در قیامت با حشر انسان‌ها نیست؛ بلکه نوید آینده انسان‌هاست که خداوند کسی را می‌فرستد و این زمین و مردمش را با عدالت، اجرای حدود آسمانی، احیای ایمان به خدا و... زنده می‌سازد.

این آیه با آیات دیگر کاملاً متفاوت است. در این آیه سخن از دل‌های مرده، به کفر نشسته و به فسق تن داده است. در سایه طولانی شدن دوران فترت یا غیبت و یا دوران پس از پیامبران، انسان‌ها به ظلم و فسق و فجور رو می‌آورند و از دستوره‌های کتاب آسمانی بازمی‌مانند. این نهیب برای آنان هم بشارت است و هم تهدیدی که بدانید خداوند دوباره زمین را پاک می‌سازد و انسان‌های عادل را می‌آورد و عدل را در سرتاسر گیتی می‌گستراند و چنین نیست که یاد خدا فراموش شود و دستوره‌های حیات بخش الهی و پیام‌های آسمانی او از بین برود. حال با توجه به این مطلب، به روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام درباره این دو آیه می‌پردازیم.

این معنای روشن از آیه که در روایات بسیاری آمده است، در هیچ یک از تفاسیر اهل سنت دیده نمی‌شود. به طور کلی، آنان آیه را در این فضا و به این شکل ندیده‌اند. این امامان علیهم‌السلام

هستند که پرده از این عمق و لایه قرآنی برمی دارند.

#### روایات تفسیری آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حدید

در تفسیر البرهان، ۷ روایت آمده است که شاید پس از حذف روایات تکراری به ۵ روایت برگردد.

در تفسیر نورالثقلین، روایات کمتری آمده، ولی یک روایت در آن هست که در تفسیر البرهان نیامده است. نورالثقلین این روایت را از کمال الدین نقل کرده است.<sup>۱۸</sup>  
در معجم احادیث الامام المهدي علیه السلام یک روایت از ابن عباس آمده که در تفسیر البرهان و نورالثقلین دیده نشد.

در کمال الدین روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام آمده است که می فرماید:

... يا عمّتا بیّتی اللیلة عندنا فاته سیولد اللیلة المولود الکریم علی الله عزّوجلّ الذی یحیی الله عزّوجلّ به الأرض بعد موتها...<sup>۲۰</sup>

الدّر المشور نیز روایتی از ابن عباس آورده است که با روایات ده گانه شیعه چندان بیگانه نیست:

واخرج ابن المبارک عن ابن عباس «اعلموا أنّ الله یحیی الأرض بعد موتها» قال تلین القلوب بعد قسوتها.<sup>۲۱</sup>

اکنون به تک تک روایات می پردازیم و با متن و سند و اعتبار و مفاد آن ها آشنا می شویم.

#### روایت اول<sup>۲۲</sup>

مردی از یاران امام صادق علیه السلام می گوید: از امام علیه السلام شنیدم می فرمود:

نزلت هذه الآیة الّتی فی سورة الحدید «وَلَا یَكُونُوا کَالَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَظَالَ عَلَیْهِمُ الْأَمَدُ فَفَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِیرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» فی اهل زمان الغیبة ثم قال عزّوجلّ: «اعلموا أنّ الله یحیی الأرض بعد موتها قد بیّنا لکم الایات لعلکم تعقلون» و قال: «الأمّد أمد الغیبة»؛

این آیه ای که در سوره حدید است که: «و مانند کسانی نباشند که از پیش بدان ها کتاب داده شد و [عمر و] انتظار بر آنان به درازا کشید، و دل هایشان سخت گردید و بسیاری از آن ها فاسق بودند» درباره مردم زمان غیبت نازل شده است. پس از آن خداوند عزّوجلّ فرمود: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می گرداند. به راستی آیات [خود] را برای شما روشن گردانیده ایم، باشد که بیندیشید.» امام علیه السلام فرمود: آمد در آیه همان مدت

و زمان غیبت است.<sup>۲۳</sup>

در این آیه به اهل کتاب و طولانی شدن زمان تا آمدن دیگر فرستاده خداوند و کاسته شدن از اعتقاد آن‌ها بر اثر این انتظار طولانی سخن به میان آمده است. در زمان غیبت نیز مؤمنان چنین حالتی را دارند. طولانی شدن پایان مدت وعده داده شده در نظر افراد کم‌کم از پابندی و اعتقاد آنان می‌کاهد و آنان را سست می‌نماید، به گونه‌ای که تن به حق نمی‌دهند و دل‌هایشان سخت می‌شود.

این مشکل با توجه دادن مردم به آینده قطعی شان - گرچه به درازا کشد و طولانی گردد - حل می‌شود. از این رو خداوند در ادامه می‌فرماید: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند.» یعنی دوران غیبت به نظرتان طولانی نیاید و پایان غیبت و تحقق ظهور در نظرتان به درازا کشیده نشود؛ زیرا بدانید خداوند امامی را می‌فرستد. او زمین را پراز عدل و داد می‌سازد، پس از آن که پراز ظلم و جور و ستم شده باشد.

این آیه به ظهور حضرت قائم علیه السلام و اجرای عدالت و زنده‌سازی با عدل اشاره دارد و هرگز سخن از زنده‌سازی زمین در بهار، پس از گذران پاییز و زمستان نیست. در چنین فضایی، زنده کردن زمین به معنای حاکمیت حق و اجرای پیام‌های الهی و دستوره‌های آسمانی است و به انسان این امید را می‌دهد که همچنان پابند به حق بماند تا آن زمان که حق در سرتاسر گیتی حاکم گردد.

### روایت دوم<sup>۲۴</sup>

امام صادق علیه السلام فرمود:

نزلت هذه الآية في القائم ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾

این آیه در مورد حضرت قائم علیه السلام نازل گشته است که: «و مانند کسانی نباشند که از پیش بدان‌ها کتاب داده شد و [عمر و] انتظار بر آنان به درازا کشید، و دل‌هایشان سخت گردید و بسیاری از آن‌ها فاسق بودند.»

این روایت شاید همان روایت پیشین باشد؛ زیرا سند یکی است. تنها آخرین راوی در این روایت ذکر شده که سماعه و دیگران هستند، ولی در روایت پیشین به عنوان «رجل من اصحابنا = مردی از یاران ما» آمده بود که اگر این دو روایت یکی باشند، ارسال پیشین در آخرین راوی با کمک این روایت برطرف می‌شود.

تفاوت دیگر در سند این است که نعمانی در روایت پیشین از استاد بزرگوارش محمد بن همام این روایت را با سند نقل می‌کرد، ولی در این روایت مرحوم شیخ صدوق رحمته الله از استادش علی بن حاتم نقل می‌کند، البته با همان سند. این سه راوی (حمید بن زیاد کوفی، حسن بن محمد بن سماعة، احمد بن حسن میثمی) بسیار توثیق شده‌اند، گرچه واقفی هستند. محمد بن همام (استادِ نعمانی)، علی بن حاتم (استادِ شیخ صدوق) و سماعة کاملاً توثیق شده‌اند. افزون بر این، در کنار سماعة، دیگران نیز این روایت را نقل کرده‌اند (عن سماعة و غیره). متن روایت با روایت پیشین متفاوت است. در روایت پیشین آمده بود که این آیه درباره مردم زمان غیبت نازل شده و در این روایت آمده که درباره حضرت قائم علیه السلام نازل شده است، ولی ظاهراً منظور هر دو یکی است و متن روایت پیشین کامل‌تر و صحیح‌تر است.

#### روایت سوم<sup>۲۵</sup>

مردی از یاران امام صادق علیه السلام می‌گوید:

سمعتہ یقول: نزلت هذه الآية: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلَ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ في اهل زمان الغيبة و الأمد أمد الغيبة كأنه أراد عزوجل يا أمة محمد او يا معشر الشيعة لا تكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فتأويل هذه الآية جار في اهل زمان الغيبة و أيامها دون غيرهم؛ از امام علیه السلام شنیدم می‌فرمود: این آیه: «و مانند کسانی نباشند که از پیش بدان‌ها کتاب داده شد و [عمر و] انتظار بر آنان به درازا کشید، و دل‌هایشان سخت گردید و بسیاری از آن‌ها فاسق بودند.» درباره مردم زمان غیبت نازل شده است و آمد در آیه، همان نهایت زمان غیبت است. گویا خداوند عزوجل چنین منظوری داشته است که ای امت محمد و یا ای گروه شیعه، به سان کسانی از اهل کتاب نباشید که نهایت زمان بر آنان به درازا کشید. بنابراین تأویل این آیه، درباره مردم زمان غیبت است، نه دیگر مردم.

این روایت همان روایت نخستین است. فزونی پایان این روایت به نظر می‌رسد آن‌گونه که در معجم احادیث الامام المهدي علیه السلام هم آمده است، از روایت نیست و ظاهراً از مرحوم نعمانی و بیش از این است.<sup>۲۶</sup>

سند این روایت همان سند روایت نخستین است که از آن سخن به میان آمد.

#### روایت چهارم<sup>۲۷</sup>

عن ابی ابراهیم علیه السلام فی قول الله عزوجل: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ قال: ليس يحييها

بالقطر و لكن يبعث الله عزوجل رجلاً فتحيا الأرض لحياء العدل و  
 لاقامة الحد فيها أنفع في الأرض من القطار بعين صباحاً؛  
 امام كاظم عليه السلام درباره گفته خداوند عزوجل: «خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند»  
 فرمود: زمین را با باران زنده نمی‌کند، بلکه خداوند عزوجل مردانی را برمی‌انگیزد. آنان  
 عدل را زنده می‌سازند و زمین به دلیل احیای عدل زنده می‌شود و اجرای حد در زمین  
 برای زمین از باران چهل روز سودمندتر است.

دلالت این روایت بر تطبیق آیه بر حکومت حضرت مهدی علیه السلام و احیای عدالت به دست  
 توانمند آن حضرت و یاران سترگش، کاملاً روشن است.

مرحوم کلینی در کافیه، این روایت را از احمد بن مهران، از محمد بن علی، از موسی بن  
 سعدان از عبدالرحمن بن الحجاج از امام هفتم علیه السلام نقل می‌کند. احمد بن مهران از استادان  
 مرحوم کلینی است که در کافیه از وی بسیار روایت کرده است و در مواردی از تعبیر «رحمة الله  
 علیه» برای او بهره برده است. بنابراین استنباط وحید بهبهانی، نقل کلینی از وی در کتاب سترگ  
 کافیه با دعای طلب رحمت برای او، بر وثاقت احمد بن مهران دلالت می‌کند. البته غضائری  
 وی را تضعیف کرده است، ولی در هر صورت احمد بن مهران قابل توثیق است.

محمد بن علی، بین چند نفر مردّد است. موسی بن سعدان تضعیف شده است، عبدالرحمن  
 بن الحجاج از معاریف و شخصیت‌های بنام اصحاب امامان علیهم السلام است.  
 مفاد روایت، مفاد روشنی است. هماهنگ با دیگر روایات و بیان امام کاملاً مفهوم است و  
 وجود روایت در کافیه با توجه به این قرائن یادشده، اعتبار روایت را به اثبات می‌رساند، گرچه  
 وثاقت برخی از راویان برای ما احراز نشود.

#### روایت پنجم<sup>۲۸</sup>

عن محمد الحلبي، أنه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل: «اعلموا أن الله يحيي  
 الأرض بعد موتها» قال: العدل بعد الجور؛

محمد حلبی از امام صادق علیه السلام درباره گفته خداوند عزوجل: «بدانید که خدا زمین را پس از  
 مرگش زنده می‌گرداند» پرسید. حضرت فرمود: [منظور،] عدالت پس از جور و ستم [است].

دلالت این روایت به سان روایت پیشین، روشن است. منظور از حیات زمین، همان  
 حاکمیت عدالت، و منظور از مرگ زمین، همان حاکمیت جور و ستم است.

سند روایت: محمد بن احمد بن الصلت و عبدالله بن الصلت توثیق شده‌اند. یونس نیز  
 قاعدتاً همان یونس بن عبدالرحمن است که به شدت وثاقتش ثابت است. مفضل بن صالح

تضعیف شده است، ولی می توان وثاقت او را ثابت کرد، آن گونه که وحید بهبهانی عمل کرده است؛ زیرا بزرگان روات و اصحاب اجماع از وی روایت کرده اند. افزون بر این، وی روایات بسیاری دارد و عالمان شیعه بر پایه روایات وی فتوا داده اند. از دیدگاه وحید بهبهانی، امثال این امور می تواند وثاقت یک فرد را به اثبات برساند و ما هم بر همین مبنا هستیم و گرایش توثیقی داریم. گفتنی است نقل خود یونس از مفضل بن صالح باز بر اعتبار این فرد و روایت وی می افزاید. محمد الحلّبی نیز از ثقات برجسته ای است که در اوج هستند.

### روایت ششم<sup>۲۹</sup>

عن ابی جعفر علیه السلام فی قول الله عزوجل: «اعلموا أنّ الله یحیی الارض بعد موتها» قال: یحییها الله عزوجل بالقائم علیه السلام بعد موتها یعنی بموتها کفر اهلها و الکافر میت؛ از امام باقر علیه السلام درباره گفته خداوند عزوجل: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می گرداند» روایت است که فرمود: خداوند زمین را با حضرت قائم علیه السلام پس از مرگ زمین زنده می سازد. منظور از مرگ زمین، کفر مردمش است و کافر، مرده است.

نقش حضرت قائم علیه السلام در احیای زمین، در این روایت برجسته و مشخص است. تنها مرگ زمین در این روایت به کفر مردم تفسیر شده و طبیعتاً در برابر حیات زمین به ایمان تفسیر می شود و تفسیر حیات و مرگ زمین به ایمان و کفر مردمش، هیچ در تنافی با تفسیر حیات زمین به عدل و مرگ آن به جور ندارد؛ زیرا عدل، همان اجرای کامل دستورهای الهی است که از ایمان برمی خیزد و جور، همان عدم اجرای دستورهای الهی است که از کفر نشئت می گیرد. بنابراین مشکلی در مفاد این روایت دیده نمی شود، آن گونه که در روایات پیشین مشکلی نبود.

**سند روایت:** در روایات نخست، بسیاری از راویان این روایت آمده بودند و همه توثیق شده بودند؛ چه استاد شیخ صدوق، جناب علی بن حاتم، و چه حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعة و احمد بن الحسن المیثمی، همه وثاقتشان به اثبات رسیده است. اما سه نفر که در ادامه سند در این روایت هستند:

۱. حسن بن محبوب: از اصحاب اجماع است و همه بر جلال و وثاقت و اوجمندی وی متفقند. وی از مشاهیر بی بدیل است.
۲. مؤمن الطاق: از معاریف اصحاب امامان علیهم السلام است و کاملاً توثیق شده است.
۳. سلام بن المستنیر: از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم السلام شمرده شده است.



در کتب رجال درباره سلام بن المستنیر توثیقی دیده نشد، گرچه در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده و بنا بر مبنای آیت الله العظمی خویی رحمته الله بدین شکل توثیق می شود. در هر صورت مفاد روایت هماهنگ با دیگر روایات و دارای مفاد روشنی است که با تأمل، صدق و درستی و تطابق آن با قرآن مشهود است و در چنین مواردی نیازی به اعتبار سندی روایت نیست.

### روایت هفتم<sup>۳۰</sup>

عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله عزوجل: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾  
یعنی بموتها کفر اهلها و الکافر میت فیحییها الله بالقائم علیه السلام فیعدل فیها فتحیا  
الارض و یحیی اهلها بعد موتهم؛

از امام باقر علیه السلام درباره گفته خداوند عزوجل: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می گرداند» روایت است که منظور از مرگ زمین، کفر مردمش است و کافر مرده است و خداوند زمین را با حضرت قائم علیه السلام زنده می کند و حضرت عدالت را در زمین اجرا می کند و زمین زنده می شود و مردمش پس از مردنشان زنده می شوند.

مفاد این روایت با روایت پیشین، یکی است و سند هم یکی است. بنابراین، یک روایت است، همان گونه که روایت اول و دوم و سوم، به احتمال قریب به یقین، یکی است. در نتیجه این هفت روایت به چهار روایت برمی گردد. تا این جا روایات هفت گانه تفسیر البرهان، مورد بررسی قرار گرفت.

### روایت هشتم

همان روایتی که نورالثقلین از کمال الدین<sup>۳۱</sup> آورده است.<sup>۳۲</sup>

امام حسین علیه السلام فرمود:

منا اثناعشر مهدیاً اولهم امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و آخرهم التاسع من ولدی و  
هو الامام القائم بالحق یحیی الله به الأرض بعد موتها و یظهر به دین الحق علی الدین  
کله و لو کره المشرکون؛

از ما اهل بیت دوازده مهدی است، نخستین آنان امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و آخرینشان نهمین فرزندم که همان امام قائم به حق است خدا به دست وی زمین را پس از مرگش زنده می کند و دین حق را به دست او بر همه دین ها پیروز می سازد گرچه مشرکان نخواهند.

تعبیر «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» درباره حضرت قائم عليه السلام بی اشاره به آیه مورد بحث نیست و با توجه به وجود روایات بسیار در زمینه تفسیر این آیه و تطبیق آن بر حضرت قائم عليه السلام می توان این روایت را نیز از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام درباره آیه ۱۷ از سوره حدید دانست.

**سند روایت:** بخش نخست راویان از شیعیان هستند:

۱. احمد بن زیاد بن جعفر همدانی؛ ۲. علی بن ابراهیم بن هاشم؛ ۳. ابراهیم بن هاشم؛ ۴. عبدالسلام بن صالح هروی.

و بخش دوم راویان از اهل سنت و معاریف آنان هستند.

۱. وکیع بن جراح؛ ۲. ربیع بن سعد؛ ۳. عبدالرحمن بن سلیط. هر دو دسته توثیق شده اند و در اعتبارشان هیچ حرفی نیست.

چهار نفر اول از اجلای روات شیعه هستند و سه نفر بعد نیز از بزرگان و معاریف اهل سنت به شمار می روند که همه از سوی آنان توثیق دارند. بنابراین، اعتبار سند تمام است. اگر از ناحیه سنی بودن برخی از رجال سند اشکالی مطرح باشد و توثیق آنان از سوی خودشان پذیرفته نباشد، مفاد روشن و هماهنگ روایت با دیگر روایات باب، و مجموعه روایات ما کار را تمام می کند.

### روایت نهم

امام حسن عسکری علیه السلام فرمود:

يَا عَمَّتَا! بَيْتِي اللَّيْلَةَ عِنْدَنَا فَإِنَّهُ سَيُولَدُ اللَّيْلَةَ الْمُؤَلَّدُ الْكَرِيمُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِي  
«يُحْيِي» اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ «الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»...؛<sup>۳۳</sup>

ای عمه جان، امشب را نزد ما بمان؛ زیرا در این شب آن فرزند ارزشمند در پیشگاه خداوند عزوجل به دنیا می آید؛ همان فرزندی که خدا با او پس از مرگ زمین را زنده می سازد....

در این روایت نیز تعبیر جمله «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» به تفسیر و تطبیق آیه ۱۷ از سوره حدید بر حضرت قائم عليه السلام اشاره دارد.

**سند روایت:**

۱. حسین بن احمد بن ادريس: از اساتید شیخ صدوق است که شیخ صدوق در موارد بسیاری درباره وی «رضی الله عنه» گفته است. وی قطعاً مورد اعتماد شیخ صدوق بوده که این همه روایت از وی نقل کرده است. او فرزند احمد بن ادريس قمی، شخصیت ممتاز قم است.

۲. علی بن بابویه قمی: پدر مرحوم شیخ صدوق است و جلالت و وثاقت و وجاهت وی در اوج است.

۳. محمد بن اسماعیل: گمان می‌رود همان محمد بن اسماعیل بن بزیع باشد که مورد توجه همگان است.

۴ و ۵. محمد بن ابراهیم الکوفی و محمد بن عبدالله الطهوی: وثاقت این دو نفر نیاز به بررسی و پی‌گیری دارد.

### روایت دهم

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» يَعْنِي يُصْلِحُ الْأَرْضَ بِقَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا يَعْنِي مِنْ بَعْدِ جُورِ أَهْلِ مَمْلَكَتِهَا «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ» بِقَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛<sup>۳۴</sup>

ابن عباس درباره آیه: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» می‌گوید: منظور آیه این است که خداوند زمین را با قائم آل محمد پس از مرگ زمین اصلاح می‌کند و منظور از پس از مرگ زمین همان پس از جور و ستم مردم زمین است، «به راستی آیات [خود] را برای شما روشن گردانیده‌ایم» با قائم آل محمد «باشد که بیندیشید».

مفاد این روایت که از ابن عباس نقل شده، با روایات دیگر هماهنگ و با آیه شریفه منطبق است.

### سند روایت:

۱. ابراهیم بن سلمه: گویا از اصحاب امام صادق علیه السلام است.
- ۲ و ۳. احمد بن مالک فزاری و حیدر بن محمد فزاری: نیاز به بررسی بیش‌تر دارد.
۴. عباد بن یعقوب: وثاقت او در *معجم رجال الحديث* اثبات شده است.
۵. نصر بن مزاحم: از سوی نجاشی ستوده شده و مستقیم الطریقه و صالح الامر است.
- ۶ و ۷. محمد بن مروان کلبی و ابوصالح: نیاز به بررسی و پی‌گیری بیش‌تر دارد.

### اقوال مفسران در تفسیر آیه «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»

بر خلاف عالمان شیعی که با بهره‌گیری از روایات، این معنای زیبای آیه را در تفاسیر خود جا داده‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند، اهل سنت هرگز به این معنا نزدیک نشده‌اند.

با بهره‌گیری از راهنمایی و هدایت امامان علیهم السلام، معنای مورد نظر روایات از آیه به روشنی فهمیده می‌شود. مردن و زنده شدن زمین، همان است که در روایات مورد اشاره آمده است و

تطبیق آن با حضرت مهدی علیه السلام و حکومت عدل جهانی وی کاملاً روشن است و به تأکید و بحث و گفت‌وگو نیاز ندارد.

در تفاسیر مجموعاً سه معنا برای آیه دیده می‌شود:

### معنای اول

مفسران اصولاً آیه «اعلموا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» را به این معنا گرفته‌اند که خداوند، زمین را پس از خشک شدن رویدنی‌های آن، دوباره سرسبز و خرم می‌کند. البته این حقیقت در این آیه برای دو هدف آمده است:

۱. این که مردگان را نیز این‌گونه زنده می‌کند؛

۲. این که دل‌های قساوت گرفته و مرده را بدین شکل زنده می‌نماید.

در برخی از تفاسیر هر دو هدف آمده و در برخی از تفاسیر تنها یک هدف ذکر شده است.

### معنای دوم

همان معنای مورد نظر ماست که از روایات به دست می‌آید. این معنا در برخی از تفاسیر دیده می‌شود. زمینی که مرده است و ظلم و ستم در آن حاکم گردیده با اجرای عدالت توسط مردانی عدالت‌گستر، این زمین، زنده می‌شود.

### معنای سوم

در برخی تفاسیر عرفانی، زمین را قلب معنا کرده‌اند. چنان که گفته شد، تفاسیر بسیاری معنای نخست را برای آیه در نظر گرفته‌اند و در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، الاصفی فی تفسیر القرآن، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انوار التنزیل و اسرار التأویل، العرفان فی تفسیر القرآن، البحر المحیط فی التفسیر، بحر العلوم، بیان المعانی، التبیان، تبیین القرآن، التحریر و التنویر، تفسیر احسن الحدیث، تفسیر الجلالین، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، تفسیر الکاشف - که پس از نقل معنای اول می‌نویسد: به نظر ما آیه تهدید است و بیانی دارد. - التفسیر القرآنی للقرآن، التفسیر المبین، تفسیر المراغی، التفسیر المظهری، تفسیر المعین، التفسیر المنیر، التفسیر الوسیط، جوامع الجامع، من وحی القرآن، نهج الصادقین، فی ظلال القرآن، کتاب الترتیل لعلوم التنزیل، الکشاف، مفاتیح الغیب فخر رازی.

تفاسیری که معنای دوم را که مستفاد از روایات است آورده‌اند، دو گونه‌اند: برخی معنای اول را ذکر کرده‌اند و در کنار آن به معنای دوم اشاره کرده‌اند، ولی برخی تنها معنای دوم را

آورده‌اند. در این جا به برخی از این تفاسیر اشاره می‌کنیم. البته معنای مورد نظر ما که از روایات ذیل آیه به دست می‌آید، تنها در برخی از تفاسیر دیده می‌شود. برخی تنها همین معنا را آورده‌اند و برخی پس از نقل معانی دیگر به این معنا پرداخته‌اند:

- *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*؛

- *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*: پس از ذکر معنای دوم، معنای اول را نیز ذکر می‌کند، و دو روایت برای معنای دوم و یک روایت برای معنای اول نقل می‌نماید و می‌گوید هر دو منظور است و منحصر به یک معنا نیست.

- *تفسیر هدایت و نیز تفسیر من هدی القرآن (تفسیر هدایت ظاهراً ترجمه من هدی القرآن است)*: معنای اول را می‌آورد و سپس می‌گوید: این آیه تأویلی هم دارد و معنای دوم را ذکر می‌کند.

- *تقریب القرآن الی الاذهان*: معنای دوم را به طور کلی می‌آورد.

- *الجامع لاحکام القرآن*: معنای اول و دوم را می‌آورد، ضمن آن که به معانی دیگر نیز نظر دارد.

- *المیزان فی تفسیر القرآن*.

- *تفسیر صافی*: دو روایت از مجموعه روایات ذیل آیه را آورده که معنای دوم را می‌رساند، ولی پس از آن با تعبیر «قیل»، معنای اول را ذکر کرده است.

- *تفسیر جامع*: دو روایت از مجموعه روایات ذیل آیه را بدون هیچ توضیحی آورده است.

- *تفسیر نمونه*: معنای اول و معنای دوم را با هم ذکر می‌کند و دو روایت برای معنای دوم، و یک روایت برای معنای اول، بیان می‌دارد و می‌گوید: هر دو منظور است و منحصر به یک معنا نیست.

- *تفسیر من هدی القرآن*: معنای اول را می‌آورد و سپس می‌گوید: این آیه تأویلی هم دارد و معنای دوم را ذکر می‌کند.

- *تقریب القرآن الی الاذهان*.

*الفرقان فی تفسیر القرآن*: معنای دوم را بسیار زیبا، معنای اصیل و مورد نظر آیه می‌داند.

احیا و زنده کردن زمین پس از مرگش نه پس از میراندن آن حکایت از این دارد که مرگ زمین از خودش است و زنده کردن آن از خدا. بنابراین این حیات، حیات روحانی است. پس از مرگ زمین از ناحیه خودش با آن چه که دل‌ها سخت می‌شود.

این حیات اگرچه شامل حیاتی قبل از این حیات نیز می‌شود که همان حیات نباتی، حیوانی و بدنی است؛ همچنین شامل حیاتی پس از این حیات می‌شود که همان حیات

اخروی در قیامت کبری است. ولی مقصود اصلی از حیات (زندگی) در این جا، همان حیات میانی است که حیات روحی ارجمند در زمان برپایی حکومت اسلامی بزرگ به رهبری حضرت قائم، امام مهدی علیه السلام است.

با توجه به تعبیر «پس از مرگ زمین» و بر این آیه به آیاتی پیچیده شده که مناسب با حیات مادی فقط نیست. آیه الم یأْن ... و آیه انّ المصدقین ... گرچه آیه مورد بحث به حیات اول و آخر نیز اشاره دارد.

پس زمین که احیای آن بشارت داده شده، زمینی است که از اطراف آن کاسته شده است. «آیا ندید که ما به این زمین رو می‌آوریم و همواره از اطراف و کناره‌های آن می‌کاهیم» و این همان از بین رفتن نور و بهجت زمین با از دست رفتن عالمان و مؤمنان زمین است همان‌هایی که به دین خدا تمسک جسته‌اند.

همان‌گونه که منظور از زمین همان زمین دل‌هایی است که از ترس و خشیت خدا فرو ریخته و نور معرفت الهی اش خاموش گشته است.

خداوند این و آن را در زمان انتظار گاه‌گاهی زنده می‌سازد و در زمان پیروزی حق به طور کامل زنده می‌سازد زیرا که در آن زمان حاکمی جز خدا نیست و در چنین حالی جز خدا پرستیده نمی‌شود. پس حضرت قائم علیه السلام که پیروز است قیام نمی‌کند مگر پس از آن که زمین از ظلم و جور پر شده باشد و این پر شدن از ظلم و جور، مرگ زمین است پس او زمین را از قسط و عدل پر می‌سازد و این احیای زمین است.

اگر برای تأسیس این دولت جهانی به یارانی از مسلمانان قدرتمند نیاز است، اینان همان ده‌هزار لشکر مهدی علیه السلام و سیصد و سیزده مرد که پرچمداران اویند، هستند که علاوه بر کسانی از دیگر مؤمنان سرسخت که خداوند آنان را برمی‌گرداند، خواهند بود. بازگرداندن استعداد و یا استدعاء: «خداوندا ما را زنده و مرده از آنان قرار بده».

برای دیدن معنای سوم به *انوار العرفان فی تفسیر القرآن* مراجعه می‌شود که معنای قلب را برای زمین در نظر گرفته است. دیگر تفاسیری که به این معنا اشاره کرده‌اند عبارتند از: *الفرقان فی تفسیر القرآن، من هدی القرآن، تفسیر نمونه، تفسیر صافی*.

حی و حیاة، در چند معنا به کار رفته است:

۱. نیروی رشد دهنده و نمود دهنده گیاهان و حیوان مانند «اعلموا انّ الله یحیی الارض بعد

۲. نیروی حس‌کننده و خاص مانند ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾؛<sup>۳۶</sup>
۳. نیروی عمل‌کننده عاقله مانند: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَنِيئًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾؛<sup>۳۷</sup>
۴. نیروی برطرف‌کننده غم و اندوه و آورنده شکوفایی و شادابی مانند: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾؛<sup>۳۸</sup>
۵. حیات جاویدان و همیشگی در آخرت، چنان که می‌فرماید: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؛<sup>۳۹</sup>
۶. حیاتی که خداوند متعال را با آن توصیف می‌کنند.

### نتیجه

شاید در ابتدا تطبیق آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حدید بر حضرت مهدی علیه السلام و قیام عدل‌گستروی در پهنه گیتی کم‌تر به ذهن می‌آمد، آن‌گونه که به ذهن مفسران سنی نیامده است و در تفاسیر آن‌ها این برداشت دیده نمی‌شود؛ ولی با راهنمایی روایات متعدد تفسیری، این برداشت کاملاً محسوس و ملموس است و این معنا برای آیات مذکور در اوج معانی قرار می‌گیرد و سبب می‌شود که به روایات تفسیری دیگر آیات مهدوی در مقالاتی دیگر بپردازیم.

## منابع

۶. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۷. البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۸. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، به کوشش: سید طیب موسوی جزائری، نجف، مطبعة النجف الأشرف، بی تا.
۹. الدر المنثور، عبدالرحمان بن أبی بکر سیوطی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۰. عیون أخبار الرضا علیه السلام محمد بن علی ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران، منشورات جهان، بی تا.
۱۱. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی رازی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارصعب و دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ق.
۱۲. کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۱۳. معانی الأخبار، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۱ش.
۱۴. معجم احادیث الامام المهدي علیه السلام مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۶ش.
۱۵. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۹۴ق.
۱۶. وسائل الشیعة، محمد بن الحسن حرّ عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.



## پی‌نوشت‌ها

\* استاد حوزه علمیه قم.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ابواب صفات القاضی، باب ۸، ص ۷۸، ح ۲.

۳. ظاهراً صحیح این است که برخی از آنان چنین بودند که از پیامبر ﷺ نمی‌پرسیدند و نمی‌خواستند که پیامبر ﷺ برایشان بگوید.

۴. الکافی، ج ۱، باب ۲۱، ص ۶۲، ح ۱.

۵. البیان، ص ۳۹۸.

۶. المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱.

۷. سوره حدید، آیه ۱۶.

۸. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۰، ح ۱۳؛ به نقل از: معانی الاخبار و عیون اخبار الرضا ﷺ.

۹. سوره بقره، آیه ۱۶۴.

۱۰. سوره نحل، آیه ۶۵.

۱۱. سوره عنکبوت، آیه ۶۳.

۱۲. سوره جاثیه، آیه ۵.

۱۳. سوره فاطر، آیه ۹.

۱۴. سوره یس، آیه ۳۳.

۱۵. سوره روم، آیه ۱۹.

۱۶. سوره روم، آیه ۲۴.

۱۷. سوره روم، آیه ۵۰.

۱۸. کمال‌الدین، باب ۳۰ «ما اخبر به الحسین بن علی...»، ح ۳.

۱۹. معجم احادیث الامام المهدي ﷺ، ج ۷، ص ۵۹۷.

۲۰. کمال‌الدین، باب ۴۲ «ما روی فی میلاد القائم ﷺ...»، ح ۲، روایت ابو عبد الله طهوی از حکیمه.

۲۱. الدرالمشور، ج ۶، ص ۱۷۵.

۲۲. در تفسیر البرهان آمده: محمد بن ابراهیم النعمانی قال: حدّثنا محمد بن همّام قال: حدّثنا حمید بن زیاد

الکوفی قال: حدّثنا الحسن بن محمد بن سماعة قال: حدّثنا احمد بن الحسن الميثمی.

۲۳. آمد به معنای زمان، البته پایان زمان است؛ چیزی معادل اجل = پایان مدت.

۲۴. در تفسیر البرهان آمده: ابن بابویه قال: أخبرني علي بن حاتم في ما كتب الي قال: حدّثنا حمید بن زیاد،

- عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن احمد بن الحسن الميثمى، عن سماعة و غيره.
۲۵. در تفسیر البرهان آمده: الشيخ المفيد باسناده، عن محمد بن همام.
۲۶. معجم احاديث الامام المهدي عليه السلام، ج ۵، ص ۵۹۶، ح ۲.
۲۷. در تفسیر البرهان آمده: محمد بن يعقوب، عن احمد بن مهران، عن محمد بن على، عن موسى بن سعدان، عن عبدالرحمن بن الحجاج ...
۲۸. در تفسیر البرهان آمده: و عنده [محمد بن يعقوب] عن محمد بن احمد بن الصلت، عن عبدالله بن الصلت، عن يونس، عن مفضل بن صالح.
۲۹. در تفسیر البرهان، آمده: ابن بابويه قال: اخبرني على بن حاتم فيما كتب اليّ، قال: حدّثنا حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن احمد بن الحسن الميثمى، عن الحسن بن محبوب، عن مؤمن الطاق، عن سلام بن المستنير.
۳۰. در تفسیر البرهان آمده: محمد بن العباس، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن احمد بن الحسن الميثمى، عن الحسن بن محبوب عن ابى جعفر الأحول، عن سلام بن المستنير.
۳۱. كمال الدين، ج ۱، ص ۲۸۹، ح ۳.
۳۲. حدّثنا احمد بن زياد بن جعفر الهمداني قال: حدّثنا على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن عبدالسلام بن صالح الهروى قال: أخبرنا وكيع بن الجراح، عن الربيع بن سعد، عن عبدالرحمن بن سليط قال: قال الحسين بن على بن ابى طالب.
۳۳. كمال الدين وتمام النعمة، ج ۲، ص ۴۲۷.
۳۴. بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۳.
۳۵. سورة حديد، آية ۱۶.
۳۶. سورة فاطر، آية ۲۲.
۳۷. سورة انعام، آية ۱۲۲.
۳۸. سورة آل عمران، آية ۱۶۹.
۳۹. سورة انفال، آية ۲۴.

## «اصول مذهب الشیعة» در ترازوی نقد (۱)

نصرت الله آیتی\*

### چکیده

کتاب *اصول مذهب الشیعة الامامية؛ عرض و نقد*، نوشته دکتر ناصر القفاری از کتاب‌های تفصیلی در نقد اعتقادات شیعه است که در سال‌های اخیر نوشته شده است. نویسنده این کتاب کوشیده است همه باورهای شیعه و از جمله اندیشه مهدویت را به نقد بکشد. مقاله پیش رو تلاشی است برای پاسخ‌گویی به شبهاتی که نویسنده یاد شده درباره عمر طولانی امام مهدی علیه السلام مطرح کرده است. وی با استناد به روایاتی از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله اسلام، مدعی شده است که در میان امت اسلام کسی نمی‌تواند عمری طولانی داشته باشد. او همچنین وجود نمونه‌های مشابه درازعمران در گذشته تاریخ را برای اثبات امکان طول عمر امام مهدی علیه السلام ناکافی می‌داند؛ زیرا از یک سو آنان از امت اسلام نبوده‌اند، و از سوی دیگر موارد مشابه یا قرآنی هستند و یا در تاریخ از آنان نام برده شده است. نمونه‌های قرآنی، از این جهت برای شیعه قابل استناد نیستند که از طولانی بودن عمر امام مهدی علیه السلام ذکری در قرآن به میان نیامده است و اشکال نمونه‌های تاریخی این است که عمر این افراد کم‌تر از عمر فعلی امام مهدی علیه السلام است و از دیگر سو نمونه‌های مورد نظر یا رسالتی برعهده نداشته‌اند و یا پس از انجام مأموریت خود غایب شده‌اند، در حالی که امام مهدی علیه السلام شیعیان پیش از انجام مأموریت خود غایب شده است. استناد به روایات اهل سنت در مقام نقد اعتقادات شیعه و ارائه تفسیری مخالف با تفسیر دانشمندان سنی مذهب از آن روایات، غفلت از دیدگاه‌های دانشمندان سنی مذهب و نداشتن فهمی درست از دیدگاه عالمان شیعه، برخی از مهم‌ترین نقدهایی هستند که بر سخنان قفاری وارد است.

### واژگان کلیدی

امام مهدی علیه السلام، شبهات، ناصر القفاری، اصول مذهب الشیعة، طول عمر.

## مقدمه

اندیشه مهدویت به قرائت شیعی آن، از دیرباز مورد تهاجم بوده است. نگاهی گذرا به مکتوباتی که عالمان شیعه از آغاز عصر غیبت امام مهدی علیه السلام در این باره نگاشته‌اند، به وضوح، گفته یاد شده را تأیید می‌کند. این روند شبهه‌افکنی و ابهام‌آفرینی، هیچ‌گاه تعطیل نشده است و در مقابل، روند پاسخ‌گویی و شفاف‌سازی نیز متوقف نشده و نباید متوقف گردد. یکی از کتاب‌هایی که به تازگی در نقد باورهای شیعه و از جمله اندیشه مهدویت توسط یکی از وهابیون معاصر نوشته شده است، کتاب *اصول مذهب الشیعة الامامية الاثنی عشریة*؛ *عرض و نقد*، نوشته دکتر ناصر القفاری است. این کتاب در میان وهابیون شهرت خاصی یافته و از این رو شایسته است به شبهات آن به دقت پاسخ داده شود. نویسنده در جایی دیگر به بخش‌هایی از شبهات این کتاب پاسخ داده است و نوشتار پیش رو، تلاشی است برای پاسخ‌گویی به شبهات این کتاب در مورد طول عمر امام مهدی. برای پاسخ‌گویی به این شبهات، ابتدا متن کتاب به شکل کامل نقل شده و در ادامه، دعاوی آن به دقت مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

## متن شبهه

قفاری زیر عنوان «دفاع شیعیان از طولانی شدن غیبت»، چنین می‌نویسد:

یکی از نکاتی که بر دروغ بودن ادعای وجود امام از سوی شیعیان دلالت دارد، بعید بودن زنده ماندن او در طول این مدت است که تا کنون بیش از هزار و صد سال از آن گذشته است؛ چون همان‌طور که ابن تیمیه گفته است به درازا کشیدن عمر یکی از مسلمانان به این اندازه چیزی است که عادت شایع در امت محمد آن را تکذیب می‌کند؛ زیرا هیچ شخصیتی که در عصر اسلام متولد شده باشد وجود ندارد که ۱۲۰ سال عمر کرده باشد. در حدیث صحیحی از پیامبر روایت شده است که آن حضرت در آخر عمرشان فرمودند:

أرأیتکم لیلتکم هذه، فإن علی رأس مائة سنة منها لا یبقی علی وجه الأرض من هو  
 الیوم علیها أحد؛  
 آیا از امشب اطلاع دارید کسانی که اکنون بر روی کره زمین اند صدسال دیگر هیچ  
 کدامشان زنده نیستند.

پس کسانی که در آن زمان یک سال یا بیش تر داشته‌اند قطعاً بیش از صد سال زنده نمانده‌اند و اگر در آن زمان عمرها از این مقدار تجاوز نمی‌کرده طبق عادت غالب عصرهای بعد

به طریق اولی چنین اند ... همچنان که طبق روایت صحیحی که وجود دارد عمر مردم این امت میان ۶۰ تا ۷۰ خواهد بود و اندکی از آن تجاوز می‌کنند.

این اعتراض گوی امامیه را می‌فشارد و ریشه اعتقاد آنان را از اساس برمی‌کند ... و شیوخ شیعه درصدد برآمده‌اند از این اشکال بیرون بیایند، به این طریق که امام مهدی‌شان را با برخی از انبیایی که عمرشان از متوسط طبیعی عمر بشر بیش تر بوده تشبیه کنند و به اعتقاد آن‌ها مهدی شبیه نوح است که ۹۵۰ سال میان قوم خود بود.

آن‌ها برای این که این مقارنه نزد پیروانشان پذیرفته شود آن را به اهل بیت نسبت دادند. ابن بابویه به سندش از علی بن الحسین چنین روایت می‌کند:

فی القائم سنة من نوح علیه السلام وهو طول العمر؛  
قائم شباهتی با نوح دارد و آن طول عمر است

و بر این باورند که باقی ماندن مهدی‌شان مانند باقی ماندن عیسی بن مریم و خضر و الیاس است و حتی او را با ابلیس نیز تشبیه می‌کنند و برای این که پیروانشان به این مقارنات یقین پیدا کنند، آن را به برخی از اهل بیت نسبت می‌دهند؛ زیرا در این صورت از سخنان معصوم خواهد بود. همچنین به اخبار دراز عمران بشر استناد می‌کنند و فراموش کرده‌اند که به جبرائیل و ملک الموت و تمام ملائکه و آسمان‌ها و زمین نیز استناد کنند.

و این دفاع را خود شیعه باطل کرده است؛ چرا که آن‌ها معتقدند مهدی‌شان یازده قرن یا بیش تر حاکم شرعی امت است و او قیّم قرآن است و به قرآن جز به او نمی‌توان احتجاج کرد و هدایت بشر جز از طریق او میسر نخواهد بود ... و او تنها کسی است که قرآن کامل و مصحف فاطمه و جفر و جامعه و آن چه مردم در دین و دنیاشان به آن نیاز دارند را در اختیار دارد. پس مهدی آن‌ها در برابر امت مسئول است و ابزار هدایت و سعادت امت در دنیا و آخرت در دست اوست. اما کسانی که مهدی به آن‌ها تشبیه شده با او تفاوت بسیاری دارند؛ چرا که نوح در میان قوم خود ۹۵۰ سال درنگ کرد و آن‌ها را به سوی خداوند سبحان فراخواند تا آن جا که خداوند به او وحی کرد: «إِنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ»<sup>۱</sup> و او در سرداب و پناهگاهش پنهان نبود که جا و مکانش را کسی نداند گمراهی و کفر مردم را ببیند، ولی از انظار مخفی شود و با گذشت نسل‌ها و عصرها او را نبینند. افزون بر این که هم‌اکنون عمر مهدی از عمر نوح هم بیش تر شده است.

همچنین عیسی پیش از به آسمان رفتنش، رسالت پروردگارش را به انجام رساند، حجت را

تمام و امانتش را ادا کرد و غیبتش برای پیروان ضرری نداشت؛ به خلاف منتظران‌ها که از زمان کودکی غایب شد و شیعه را درحالی رها کرد که در وجود او و بابت او اختلاف داشتند و تقیه، آن‌ها را از شناخت حقیقت مذهبش کور کرده بود و با یکدیگر اختلاف و درگیری داشتند تا آن‌جا که برخی، برخی دیگر را تکفیر و لعن می‌کردند.

اما خضر و الیاس؛ محققان از اهل علم بر این باورند که آن‌ها مرده‌اند و بر فرض که زنده باشند، ما مقارنه را قبول نداریم؛ زیرا آن‌ها در هدایت و رهبری امت مسئولیتی برعهده ندارند، به خلاف مهدی آن‌ها که به اعتقاد آن‌ها در برابر مسلمین در تمام شئونشان مسئولیت دارد.

اما ابلیس؛ گزارش زنده بودنش را قرآن داده است، به خلاف مهدی شیعیان که حتی خاندان او و طوایفی از شیعیانش انکارش کردند؛ افزون بر این که ابلیس، مسئولیتش که گمراهی خلق از راه خداست را انجام می‌دهد و بدون تردید گمراهی شیعه با پیروی از این معدوم از کارهای اوست، اما منتظران‌ها نه نشانی دارد و نه خبری از او هست همچنان که ابلیس از جنس بشر نیست و در هر صورت مقارنه با او درست نیست.

اما سایر درازعمران بشر هر اندازه عمرشان طولانی باشد، به اندازه بعضی از آن‌چه برای غایبشان ادعا می‌کنند نمی‌رسد و تمام مثال‌هایی که شیوخ آن‌ها در قرن چهارم آورده‌اند، امروز ارزشی ندارد؛ زیرا عمر منتظرشان امروز چندین برابر عمر آن‌هاست، همچنان که آن‌ها وظایف و مسئولیت‌های غایبشان را برعهده نداشتند.

برخی از شیوخ معاصرشان درصدد برآمده از دانش روز یاری جسته و برامکان بقای منتظرشان دلیل اقامه کنند. مظفر در این باره چنین می‌گوید: «علم طب طولانی شدن حیات بیش‌تر از عمر طبیعی یا آن‌چه گمان می‌شود عمر طبیعی است را نفی نمی‌کند و آن را محال نمی‌شمارد، ولی علم طب هنوز نتوانسته به آن‌چه به طولانی شدن عمر انسان می‌انجامد، دست یابد و اگر طب از این کار عاجز باشد، خداوند بر هر چیزی قادر است.»

و محمدحسین آل کاشف‌الغطا می‌گوید: «بزرگان فیلسوفان غرب می‌گویند امکان خلود انسان در دنیا وجود دارد» و ادامه می‌دهد: «برخی از دانشمندان بزرگ اروپا بر این باورند که اگر شمشیر ابن ملجم نبود علی بن ابی‌طالب از خالدین بود؛ زیرا تمام صفات کمال و اعتدال در او جمع بود.»

این نظریات برخی از کفار بود - اگر ناقلین آن راست گفته باشند - ولی خداوند سبحان به پیامبرش می‌گوید: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مَتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ»<sup>۲</sup> و باز می‌فرماید: «كُلُّ

نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»<sup>۳</sup> و باز می فرماید: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ»<sup>۴</sup> و او به خلق خود داناتر است و راست‌گوترین سخن‌گویان است و با این وجود سخن کافری که می‌خواهد ولو با اوهام در این دنیا باقی بماند، ارزشی ندارد.

و علی‌الرضا - آن‌طور که کتاب‌های شیعه نقل کرده - در رد بسیاری از فرقه‌های شیعه که معتقد به حیات برخی از اهل بیت بودند و مرگ آن‌ها را تصدیق نکرده و مدعی می‌شدند آن‌ها غایبند و به زودی برمی‌گردند، سخن صادقی دارد که از قوی‌ترین ردها بر دوازده امامی‌ها از کلام خودشان است. در رجال کثیری چنین آمده که به علی‌الرضا گفته شد: گروهی بر پدرتان توقف کردند و گمان می‌کنند او رحلت نکرده است. آن حضرت پاسخ داد:

كذبوا وهم كفار بما أنزل الله عز وجل على محمد ﷺ ولو كان الله يمّد في أجل أحد لمدّ الله في أجل رسول الله ﷺ؛

دروغ می‌گویند، آن‌ها به آن‌چه خداوند بزرگ مرتبه بر محمد نازل کرده کافرنند و اگر خداوند، اجل کسی را طولانی می‌کرد، اجل پیامبر خدا را طولانی می‌کرد.

ولی آن‌ها با سخن امامشان مخالفت می‌کنند و گمان می‌کنند خداوند به خاطر نیاز بشر عمر او را طولانی کرده است، بلکه به خاطر این‌که هستی و هر چیزی در حیاتش به او نیاز دارد، عمر او را طولانی کرده است؛ چراکه طبق افترای آن‌ها اگر او نباشد، زمین اهلش را فرو می‌برد و نابود می‌کند.<sup>۵</sup>

## نقد و بررسی

پاسخ اول: استبعاد نمی‌تواند دلیل انکار باشد

اولاً آقای قفاری سخنی از محال بودن عمر طولانی امام مهدی علیه السلام به میان نیاورده، حتی جرأت چنین ادعایی را نیز نداشته است. وی یک‌جا عمر طولانی امام مهدی علیه السلام را بعید شمرده است: «استبعاد بقاءه حياً طول هذه المدة» و در ادامه، آن را خلاف عادت شمرده و نوشته است: «فإن تعمير واحد من المسلمين هذه المدة... امر يعرف كذبه العادة المطردة في أمة محمد» و در جایی دیگر می‌نویسد: «فما بعده من الاعصار اولى بذلك في العادة الغالبة العامة». بنابراین، آن‌چه در کلمات قفاری آمده چیزی نیست جز این‌که عمر طولانی امام مهدی علیه السلام استبعاد دارد و خلاف عادت رایج است و بر خواننده بصیر پوشیده نیست که صرف استبعاد عمر طولانی، دلیل بر محال بودن آن نیست؛ همچنان‌که به صرف این‌که عادت رایج

بر این قرار گرفته که عمر انسان‌ها کوتاه باشد، نمی‌توان عمر طولانی را انکار کرد و آن را محال شمرد. به همین دلیل است که به استناد این که عادت رایج در میان انسان‌ها تولد از پدر و مادر است، نمی‌توان پدید آمدن حضرت آدم و حوا علیهم‌السلام از گِل را و یا تولد حضرت عیسی علیه‌السلام از مادر و بدون داشتن پدر را انکار کرد. یا به استناد این که خواب انسان عادتاً از چند ساعت بیش‌تر طول نمی‌کشد، نمی‌توان خواب سیصد و چند ساله اصحاب کهف را انکار نمود.

ممکن است قفاری مدعی شود - همچنان‌که در جاهای دیگر ادعا کرده است - جریانات خلاف عادتی که در قرآن آمده است را می‌پذیریم؛ زیرا قرآن به صحت آن‌ها گواهی داده است، اما طول عمر امام مهدی علیه‌السلام از آن‌جا که در قرآن نیامده است، پذیرفتنی نیست. بازگشت این ادعا به دو مطلب است: نخست این که اگر آقای قفاری منکر طول عمر امام مهدی علیه‌السلام است، دلیل آن خلاف عادت بودن طول عمر آن حضرت و یا تعارض آن با روایاتی همچون «أرایتکم لیلتکم هذه ...» یا «اکثر اعمار هذه الامة ما بین الستین الی السبعین» نیست، بلکه دلیل آن ذکر نشدن این مسئله در قرآن است. بنابر این تمام استدلال‌هایی که او برای انکار طول عمر حضرت اقامه کرده، فرو خواهد ریخت. دوم این که بازگشت این ادعای قفاری به این است که تنها معیار پذیرش یک عقیده وجود آن در قرآن است، در حالی که اگر این معیار درست باشد بسیاری از اعتقادات اهل سنت که ریشه در قرآن ندارد، اثبات‌شده نمی‌نخواهد بود.

#### پاسخ دوم: استناد قفاری به روایات اهل سنت در نقد شیعه

ثانیاً آقای قفاری برای اثبات استبعاد طولانی بودن عمر امام مهدی علیه‌السلام به روایات اهل سنت استناد کرده است و البته این بر چیزی جز ضیق خناق او دلالت ندارد؛ زیرا اولاً اگر شیعه این روایت و امثال آن را قبول داشت، هرگز به طولانی بودن عمر امام مهدی علیه‌السلام اعتقاد نداشت و گویا قفاری توقع دارد شیعه، روایات اهل سنت را معیار اعتقادات خود قرار دهد و بر پایه آن‌ها باورهای خود را تنظیم کند. ثانیاً این استدلال، عدول از روشی است که قفاری در کتاب خود برگزیده است؛ زیرا وی در آغاز کتاب خود ملتزم شده است که در نقد اعتقادات شیعیان، جز از مقبولات شیعه بهره‌نگیرد. از این رو استناد به روایات اهل سنت وجهی ندارد. ثالثاً بسیار مایه تأسف است که کسی که در صدد فهم و نقد باورهای شیعیان برآمده، از دیدگاه‌های عالمان هم‌سلک خود نیز اطلاع‌چندانی ندارد و اگر این مسئله از آقای قفاری قابل اغماض باشد، نمی‌توان از اقدام اساتید دانشگاه قصیم که بر نوشته‌های او مهر تأیید زده‌اند و آن را به عنوان رساله دکتری پذیرفته‌اند، چشم‌پوشی کرد. به عنوان نمونه سیوطی در شرح



حدیث مورد نظر قفاری - آرایتکم لیلتکم هذه ... - می نویسد:

مقصود این است که هر کسی که در آن شب بر روی زمین وجود داشت، پس از آن بیش از صد سال عمر نخواهد کرد؛ چه عمرش پیش از آن شب کم باشد چه زیاد و این روایت، عمر طولانی تر از صدسال را برای کسانی که پس از آن شب متولد می شوند نفی نمی کند.<sup>۶</sup>

نووی نیز در شرح این حدیث تصریح می کند که این حدیث نفی کننده عمر بیش از صدسال برای متولدان پس از آن شب نیست،<sup>۷</sup> بلکه عینی پس از نقل حدیثی که مشابه روایت مورد نظر قفاری است - مامنکم الیوم من نفس منفوسه یأتی علیها مائة سنة و هی یومئذ حیه - مدعی است این حدیث ظاهرش متروک است؛ زیرا جماعتی بیش از صدسال عمر کردند.<sup>۸</sup> صرف نظر از آن چه گذشت، در کلام قفاری خطاهای متعدد دیگری نیز وجود دارد که به ترتیب بیان می شود.

#### خطب اول

قفاری در کلمات پیش گفته برای انکار طول عمر امام مهدی علیه السلام به روایت «اکثر اعمار امتی ما بین الستین الی السبعین» استناد کرده بود.

#### پاسخ

اولاً این روایت از منابع اهل سنت است و همچنان که گذشت استناد به منابع اهل سنت در مقام استدلال بر علیه شیعه، پشتوانه منطقی ندارد.

ثانیاً پاسخ اشکال یادشده در متن آن آمده است و اگر قفاری یک بار آن را تا آخر به دقت مطالعه می کرد و بیش از ولع خود برای تکثیر اشکال، رغبت به فهم روایات داشت، آن را در تعارض با عمر طولانی امام مهدی علیه السلام نمی دید؛ زیرا در پایان حدیث تصریح شده است که: «أقلهم من یجوز ذلک» یعنی در قیاس با کسانی که عمری تا هفتاد سال دارند تعداد کسانی که عمر بیش تری دارند، کم ترند. بنابراین، این روایت نه تنها عمرهای بیش از هفتاد را نفی نکرده، بلکه به صراحت از وجود و امکان آن سخن گفته است و امام مهدی علیه السلام می تواند یکی از مصادیق «أقلهم من یجوز ذلک» باشد.

#### خطب دوم

نویسنده در ادامه مدعی شده است که وقتی در عصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله عمرها بین ۶۰ الی ۷۰ بود، در زمان های پس از آن به طریق اولی چنین است.

## پاسخ

اولاً قفاری بر ادعای اولویت خود هیچ دلیلی اقامه نکرده است. ثانیاً سخن او از این جهت نیز باطل است؛ زیرا با رشد آگاهی بشر و افزایش امکانات و پیشرفت دانش پزشکی، متوسط عمر بشر رو به افزایش است و این حقیقتی است که از نظر علمی ثابت شده است. بنابراین، ادعای اولویت او نیز مانند سایر ادعاهایش بی‌اساس است.

## خبط سوم

قفاری پیش از بیان دو روایت یادشده مدعی شده بود که در دوران اسلام، عمر هیچ کس به ۱۲۰ سال نرسیده است، چه رسد به بالاتر از آن. بنابراین طولانی بودن عمر امام مهدی علیه السلام پذیرفتنی نیست.

## پاسخ

این ادعای قفاری را نیز در خوش بینانه‌ترین فرض‌ها می‌توان بر بی‌اطلاعی او حمل کرد؛ زیرا در منابع اهل سنت نام ده‌ها نفر وجود دارد که در عصر اسلام متولد شده‌اند و ۱۲۰ سال یا بیش‌تر عمر کرده‌اند. به عنوان نمونه عبدالملک بن عمیر بن سوید ۱۶۳ سال عمر کرد،<sup>۹</sup> معروف بن عبدالله الخياط ۱۶۰ سال،<sup>۱۰</sup> محمد بن تاج‌الدین احمد الوسیمی بیش از ۱۵۰ سال،<sup>۱۱</sup> سنان بن یزید ۱۲۶ سال،<sup>۱۲</sup> محمد بن عبدالرحیم المقری بیش از ۱۲۰ سال،<sup>۱۳</sup> احمد بن علی بن الحسین،<sup>۱۴</sup> و حجاج بن یوسف قتیبه ۱۲۰ سال<sup>۱۵</sup> عمر کردند. آن‌چه گذشت اسامی تعدادی از کسانی است که به اعتراف نویسندگان سنی مذهب، عمرهای طولانی داشته‌اند و در دوران اسلام می‌زیسته‌اند. با این وجود روشن نیست چگونه قفاری مدعی شده است حتی یک نفر وجود ندارد که در دوران اسلام عمری ۱۲۰ ساله داشته باشد و اساساً روشن نیست که اصرار قفاری و سلفش ابن تیمیه بر این‌که در بین مسلمانان چنین عمرهای طولانی وجود نداشته، چیست. گویا مقصودشان این بوده است که وجود عمرهای طولانی در بین امت‌های پیشین، نمی‌تواند اثبات‌کننده عمر طولانی در بین امت اسلام باشد و این سخن بسیار عجیب است؛ زیرا اگر انسان‌های عصرهای گذشته عمرهای طولانی داشته‌اند به دلیل کفرشان نبوده است، تا با آمدن اسلام عمر انسان‌ها کوتاه شود؛ بلکه این دراز عمری معلول شرایط جسمی محیطی تغذیه‌ای و... بوده است که با فراهم آوردن شرایط مشابه می‌توان همچون گذشتگان عمری طولانی داشت. به تعبیر دیگر، اسلام و کفر مسئله‌ای اعتقادی است و ربطی به طول عمر که از

خواص جسمی انسان است، ندارد و حتی اگر باورها و طرز تفکر آدمی در طولانی شدن عمر او نقش داشته باشد، همچنان که برخی از دانشمندان معاصر گفته‌اند مسلمانان به عمرهای طولانی سزاوارترند. بنابراین نمی‌توان مدعی شد از آن‌جا که عمرهای طولانی در میان یهودیان و مسیحیان و بت پرستان وجود داشته، مسلمانان نمی‌توانند عمری طولانی داشته باشند. البته خوانندگان بصیر، نیک می‌دانند که این ادعای مضحک دلیلی جز ضیق خناق جناب قفاری ندارد؛ زیرا به استناد قرآن کریم و منابع اهل سنت در میان امت‌های گذشته، درازعمران زیادی زندگی می‌کرده‌اند و این می‌تواند گواه خوبی برای اثبات امکان طول عمر امام مهدی علیه السلام باشد و چون قفاری نمی‌توانسته این حقایق تاریخی را انکار کند، چاره‌ای جز این نداشته که مدعی شود آن‌ها پیش از اسلام زندگی می‌کرده‌اند و طول عمر آن‌ها نمی‌تواند اثبات‌کننده عمر طولانی مسلمانان باشد.

#### خطب چهارم

قفاری در ادامه مدعی شده است که محققان از اهل علم بر این باورند که خضر و الیاس رحلت کرده‌اند.

#### پاسخ

ای کاش آقای قفاری توضیح می‌داد که به نظر او محققان چه کسانی هستند و غیرمحققان چه کسانی، و معیار او برای تشخیص محقق از غیرمحقق چیست تا خوانندگان در این باره به اشتباه نیفتند. اما ما می‌دانیم که معیار او چه بوده است. به نظر او کسانی که مدعی حیات خضر و الیاس هستند از این جهت محقق نیستند که سخنشان می‌تواند دلیلی بر اعتقاد شیعه مبنی بر طول عمر امام مهدی علیه السلام باشد و همین گناه نابخشودنی کفایت می‌کند تا از نظر قفاری از جرگه محققان اخراج شوند.

خوب است در این باره به سخنان برخی دانشمندان اهل سنت مراجعه کنیم. به عنوان نمونه ابن حجر می‌گوید:

اکثر علما روایاتی که از بقای خضر و عمر طولانی اش سخن می‌گویند را پذیرفته‌اند.<sup>۱۶</sup>

همو از نووی چنین نقل می‌کند:

اکثر دانشمندان بر این باورند که خضر زنده است و در میان ماست و صوفیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند.<sup>۱۷</sup>

آوسی نیز در تفسیر خود از ابن صلاح چنین نقل می‌کند که جمهور علما و مردم بر این باورند که خضر زنده است و تنها برخی محدثان، حیات او را انکار کرده‌اند.<sup>۱۸</sup> بنابراین برخلاف ادعای قفاری، بسیاری از دانشمندان اهل سنت معتقد به بقای خضرند و این گواه روشنی بر امکان عمر طولانی امام مهدی علیه السلام است.

#### خبط پنجم

عجیب‌تر از این ادعای قفاری، پاسخی است که او به مسئله طول عمر حضرت نوح و حضرت عیسی و خضر و الیاس علیهم السلام می‌دهد. او در پاسخ این استدلال شیعه که طولانی بودن عمر امام مهدی علیه السلام به دلیل طول عمر حضرت نوح و حضرت عیسی و خضر و الیاس علیهم السلام امکان‌پذیر است، نوشته است که این پیامبران الهی رسالت خود را انجام دادند و پس از آن غایب شدند، همچنان که اساساً خضر و الیاس عهده‌دار هدایت بشر نبودند، اما امام مهدی علیه السلام شیعیان پیش از انجام رسالت خود غایب شد.

#### پاسخ

روشن نیست که این مطلب که پیامبران الهی پس از انجام رسالت خود غایب شدند و امام مهدی علیه السلام پیش از آن، چه ارتباطی با مسئله طول عمر دارد. شیعه مدعی است از نظر قرآن طولانی شدن عمر انسان امکان‌پذیر است؛ زیرا حضرت نوح و حضرت عیسی و خضر و الیاس علیهم السلام عمرهایی طولانی داشته‌اند. اما این که این بندگان صالح خداوند در طول عمر خود چه کردند و چه خوردند و چه نوشیدند و چه گفتند و کجا رفتند و... مسائل دیگری است که ارتباطی با وجه شبه مورد نظر (طول عمر) ندارد و اساساً این نکته بدیهی بر آقای قفاری مخفی مانده است که برای تشبیه دو امر به یکدیگر مماثلت و مشابهت تام میان مشبه و مشبه‌به لازم نیست. به تعبیر دقیق‌تر، گرچه اشکال قفاری در آغاز متوجه طول عمر بوده است اما در نهایت آن را متوجه این مطلب کرده است که جمع میان غیبت و مسئولیت امامت چگونه امکان‌پذیر است. البته این سؤال خوبی است که در جای خود به آن پاسخ خواهیم داد، اما این تغییر موضع قفاری و معطوف کردن اشکال از طول عمر به جمع میان امامت و غیبت نشانه آن است که او نتوانسته به استدلال شیعه درباره مسئله طول عمر خدشه‌ای وارد نماید و به همین دلیل اشکال را متوجه مطلب دیگری کرده است.

#### خبط ششم

قفاری در ادامه مدعی شده بود که عمر امام مهدی علیه السلام از عمر نوح بیش‌تر است، بنابراین،

از دراز عمری حضرت نوح علیه السلام نمی توان امکان طول عمر امام مهدی علیه السلام را اثبات کرد؛ چنان که سایر دراز عمرانی که عالمان شیعه در قرن چهارم نام برده اند، عمری بسیار کوتاه از عمر کنونی امام مهدی علیه السلام داشته اند.

#### پاسخ

اولاً به روایت برخی از منابع اهل سنت، نوح علیه السلام ۱۶۵۰ سال عمر کرد و آن چه در قرآن آمده است، تنها ناظر به دوران تبلیغ ایشان است.<sup>۱۹</sup> از عمر حضرت عیسی علیه السلام نیز تاکنون بیش از دو هزار سال گذشته است و در میان دراز عمرانی که عالمان شیعه در قرن چهارم یاد کرده اند، کسانی وجود دارند که از عمر فعلی امام مهدی علیه السلام نیز بیش تر عمر کرده اند. مانند لقمان بن عاد که ۳۵۰۰ سال عمر کرد<sup>۲۰</sup> و یا بنیان گذار مهرگان که ۲۵۰۰ سال عمر کرد.<sup>۲۱</sup>

ثانیاً این اشکال قفاری از آن جا ناشی شده است که او مغز و کنه استدلال شیعه را در نیافته است. دانشمندان شیعه در صدد اثبات این نکته بوده اند که وجود افراد دراز عمر در گذشته تاریخ، نشان گر این واقعیت است که زنده ماندن آدمی بیش از حد معمول امکان پذیر است و مرگ بشر پس از طی عمر طبیعی یک ضرورت نیست. به تعبیر دیگر، به صرف این که عمر طبیعی بشر حدود ۷۰ سال است، نمی توان مدعی شد لزوماً حیات بشر پس از طی این مدت باید پایان یابد، بلکه این عمرهای کوتاه جز یک عادت بیش نیست و اگر با توجه به نمونه های تاریخی ثابت شد که مرگ انسان پس از طی عمر طبیعی یک ضرورت نیست، دیگر میان دویست سال و دوهزار سال تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا آن چه دراز عمری را نفی می کرد، ضرورت انگاشتن برخورداری آدمی از یک عمر طبیعی بود و با باطل شدن این اصل هیچ دلیلی بر انکار عمر طولانی نیست؛ چه آن عمر طولانی اندک باشد چه زیاد. به همین دلیل است که در میان نمونه هایی که عالمان شیعه ذکر کرده اند، عمرهای دویست و سیصد ساله نیز پیدا می شود و این دلیلی ندارد جز این که آن ها در صدد اثبات این بوده اند که عمر طبیعی یک عادت است و نه یک ضرورت و اگر ضرورت نیست، نمی توان برایش مرزی تعیین کرد. بنابراین، اگر حضرت نوح عمری سیصد ساله هم داشت، برای اثبات طول عمر امام مهدی علیه السلام می شد به آن استدلال کرد.

#### خطب هفتم

قفاری در ادامه ادعا کرده بود که عالمان شیعه برای اثبات امکان طول عمر امام مهدی علیه السلام، به طول عمر ابلیس استدلال کرده اند و اشکال کرده بود که اولاً مسئله طول عمر

ابلیس در قرآن ذکر شده، به خلاف طول عمر امام مهدی علیه السلام و ثانیاً ابلیس از جنس بشر نیست. بنابراین، نمی‌توان برای طول عمر امام مهدی علیه السلام به آن استدلال کرد.

### پاسخ

در پاسخ اشکال نخست او پیش از این ذکر شد که مبنای این سخن، این است که تنها منبعی که برای اثبات عقیده‌ای می‌توان به آن استناد کرد قرآن مجید است و هرچه در قرآن نباشد پذیرفتنی نیست و این ادعایی است که نه در میان اهل سنت طرفدار دارد و نه در میان شیعیان؛ زیرا بسیاری از باورها در میان مسلمین وجود دارد که در قرآن درباره آن سخنی به میان نیامده. بنابراین، ذکر نشدن طول عمر امام مهدی علیه السلام در قرآن، بهانه مناسبی برای انکار آن نیست و ده‌ها روایتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت آن حضرت وجود دارد، برای اثبات طول عمر امام مهدی علیه السلام کفایت می‌کند. البته قفاری نباید توقع داشته باشد که شیعه برای اثبات طول عمر امام مهدی از منابع اهل سنت دلیل بیاورد؛ زیرا پیش از این توضیح داده شد که اگر شرط حقانیت یک عقیده وجود دلایل کافی بر آن از منابع مخالفان باشد، اهل سنت نیز باید باورهای خود را بر اساس منابع شیعه بر کرسی بنشانند و در این صورت هیچ‌یک از باورهای آنان اثبات‌پذیر نخواهد بود.

پاسخ اشکال دوم قفاری این است که اولاً مسئله تشبیه طول عمر امام مهدی علیه السلام به طول عمر ابلیس در هیچ‌یک از روایات اهل بیت علیهم السلام وارد نشده است و اگر کسی چنین چیزی گفته باشد، تنها نظر خود را بیان کرده است. ثانیاً با رجوع به کتاب *الزام الناصب* که قفاری این مطلب را از آن نقل کرده، روشن می‌شود که نویسنده، مطلب مورد نظر را از کتاب *البيان في اخبار صاحب الزمان* که از نوشته‌های یکی از عالمان اهل سنت به نام محمد بن یوسف کنجی شافعی است نقل کرده است، نه این که خود مستقلاً این‌گونه استدلال کرده باشد. ثالثاً اگر کسی چنین سخن بگوید به بیراهه نرفته است، بلکه می‌توان از سخن او تفسیری درست ارائه کرد؛ یعنی مقصود او این است که وقتی خداوند می‌تواند جان موجود زنده‌ای همچون ابلیس را از پیش از خلقت آدم علیه السلام تا پایان دنیا حفظ کند، جان امام مهدی علیه السلام را هم می‌تواند در مدتی کم‌تر از آن حفظ نماید. به تعبیر دیگر، بقای حیات ابلیس نمونه‌ای از گستردگی قدرت خداوند و توانایی او بر حفظ حیات امام مهدی علیه السلام است.

### خبط هشتم

آقای قفاری در ادامه به نقل از محمدحسین آل کاشف الغطا چنین نقل کرده بود که

فیلسوفان غرب معتقدند خلود در دنیا برای انسان امکان پذیر است و او در پاسخ، این ادعا را با آیاتی همچون «وَمَا جَعَلْنَا لِيَشْرِيَنَّ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ» در تعارض دیده بود.

### پاسخ

در پاسخ این بخش از سخنان او باید گفت اولاً هیچ عالم و جاهل شیعی ادعای خلود امام مهدی عجل الله فرجه را نکرده است و مرحوم آل کاشف الغطا نیز در مقام اثبات امکان طول عمر امام مهدی و نه خلود ایشان به این سخن فیلسوفان غربی استناد کرده است. بنابراین آیات قرآن مجید نفی کننده باور شیعیان درباره طول عمر امام مهدی عجل الله فرجه نیستند. ثانیاً به گفته آل کاشف الغطا، آن چه فیلسوفان غرب ثابت کرده اند امکان خلود انسان است و نه ضرورت آن، یعنی به لحاظ اصول علمی و فلسفی هیچ دلیلی بر ضرورت مرگ انسان پس از طی یک عمر طبیعی وجود ندارد، در حالی که آن چه با قرآن منافات دارد ادعای ضرورت خلود انسان است نه امکان آن. به تعبیر دیگر، هیچ منافاتی میان این وجود ندارد که خلود انسان را امکان پذیر بدانیم و معتقد باشیم هیچ دلیل عقلی و علمی بر محال بودن آن نیست. در عین حال، به فرموده قرآن مجید، این امر در خارج تحقق پیدا نمی کند و هیچ انسانی جاویدان نخواهد بود. برای مثال، این که قفاری از لجاجت دست بردارد و از تفکر و هابیت دست بکشد و به مکتب اهل بیت رو آورد امری ممکن و شدنی است، اما آیا چنین چیزی در خارج تحقق پیدا می کند؟ ظاهراً خیر، اما از این که او از لجاجت خود دست نمی کشد و از تفکرات سلفی گری عدول نمی کند، نمی توان مدعی شد تحقق این امر محال و ناشدنی است.

و اما حدیث امام رضا عجل الله فرجه که قفاری عمداً قسمتی از آن را حذف کرده و متن کامل آن چنین است: «كذبوا و هم كفار بما أنزل الله عز و جلّ و جلّ علی محمد ص و لو كان الله يمدّ في أجل أحد من بني آدم لحاجة الخلق إليه لمدّ الله في أجل رسول الله ص»، اساساً بر امام مهدی عجل الله فرجه انطباق نمی یابد؛ زیرا بر اساس فرمایش امام رضا عجل الله فرجه، اگر وقتی که اجل کسی می رسد خداوند اجل او را طول می داد، باید اجل پیامبر اکرم ص را نیز طولانی می کرد؛ یعنی هیچ گاه این طور نبوده است که اجل کسی فرا برسد و خداوند به خاطر نیاز خلق اجل او را به تأخیر بیندازد. روشن است که به باور امامیه، طولانی شدن عمر امام مهدی عجل الله فرجه از سنخ رسیدن اجل و تأخیر اجل نیست، بلکه برای امام مهدی عجل الله فرجه از همان اول عمر طولانی مقدر شده است. به تعبیر دیگر، اگر عمر امام مهدی عجل الله فرجه از همان آغاز اندک بود و بعد از فرارسیدن اجل آن حضرت اجل ایشان به تأخیر می افتاد، ایشان مصداق این روایت بودند، در حالی که عمر طولانی آن حضرت

از نوع رسیدن اجل و به تأخیر افتادن آن نیست، بلکه از همان آغاز چنین مقدر شده بود که آن حضرت عمری طولانی داشته باشند. بنابراین فرمایش امام رضا علیه السلام بر امام مهدی علیه السلام منطبق نمی شود.

آن چه گذشت، پاسخ به شبهات دکتر ناصر القفاری درباره مسئله طول عمر امام مهدی علیه السلام بود. ان شاء الله در آینده بخش های دیگری از سخنان او را نقد خواهیم کرد.



## منايع

١. *اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية؛ عرض و نقد*، ناصر القفاري، بي جا، انتشارات دارالرضا، بي تا.
٢. *الإصابة في تمييز الصحابة*، احمد بن علي العسقلاني (ابن حجر)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود و علي محمد معوض، بيروت، انتشارات دارالكتب العلميّة، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٣. *تاريخ الاسلام*، محمد بن احمد ذهبي، بيروت، دارالكتاب العربي، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
٤. *تهذيب التهذيب*، ابن حجر، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
٥. *الديباج على مسلم*، جلال الدين سيوطي، عربستان سعودی، دار ابن ابی عفان، چاپ اول، ١٤١٦ق.
٦. *ذكر اخبار اصفهان*، حافظ ابونعيم اصفهاني، ترجمه: نوركسابي، تهران، سروش (انتشارات صدا و سيما)، ١٣٧٧ش.
٧. *روح المعاني في تفسير القرآن (تفسير الألوسي)*، محمود بن عبدالله آلوسي، بيروت، انتشارات داراحياء التراث العربي، بي تا.
٨. *شرح مسلم*، يمن بن شرف نووي، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
٩. *عمدة القاري*، محمود بن احمد عيني، بيروت، چاپ داراحياء التراث، بي تا.
١٠. *الغنية*، محمد بن حسن طوسي، تحقيق: عبادالله تهراني، علي احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ١٤١١ق.
١١. *الفصول العشرة*، محمد بن نعمان مفيد، بيروت، دارالمفيد، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
١٢. *الكامل في التاريخ*، علي بن محمد الشيباني الموصلي (ابن اثير)، بيروت، دارصادر للطباعة و النشر، ١٩٦٦م.
١٣. *هدية العارفين*، اسماعيل باشا بغدادی، بيروت، داراحياء التراث العربي، بي تا.
١٤. *الوافي بالوفيات*، صفدي، بيروت، داراحياء التراث، ١٤٢٠ق.

## پی نوشت ها

\* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت).

۱. سوره هود، آیه ۳۶.
۲. سوره انبیاء، آیه ۳۴.
۳. سوره عنکبوت، آیه ۵۷.
۴. سوره واقعه، آیه ۶۰.
۵. اصول مذهب الشیعة، ص ۱۰۵۲ - ۱۰۵۸.
۶. الدیاج علی مسلم، ج ۵، ص ۴۸۳.
۷. شرح مسلم، ج ۱۶، ص ۹۰.
۸. عمدة القاری، ج ۱۵، ص ۳۰۰.
۹. الوافی بالوفیات، ج ۱۹، ص ۱۲۴.
۱۰. تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۰۹.
۱۱. هدیه العارفين، ج ۲، ص ۲۶۳.
۱۲. تاریخ الاسلام، ج ۱۵، ص ۲۹۸.
۱۳. همان، ج ۳۵، ص ۴۲۱.
۱۴. همان، ج ۳۰، ص ۸۰۶.
۱۵. ذکراخبار اصفهان، ج ۱، ص ۳۰۱.
۱۶. الاصابة، ج ۲، ص ۲۴۶.
۱۷. همان، ص ۲۵۲.
۱۸. تفسیر آلوسی، ج ۱۵، ص ۳۲۲.
۱۹. الکامل فی التاريخ، ج ۱، ص ۶۸.
۲۰. الغیة، ص ۱۱۴.
۲۱. الفصول العشرة، ص ۱۰۱.

## سکولاریسم و مهدویت

حسین الهی نژاد\*

### چکیده

اندیشه مهدویت و نظریه سکولاریسم با عقبه تاریخی، از دیرباز در عرصه فکری و ایدئولوژی بشر مطرح بوده‌اند. این دو مقوله دارای شاخصه‌هایی هستند که به واسطه آن‌ها از یکدیگر متمایز می‌گردند. تمایزات این دو را می‌توان در قالب کارکردشناسی مهدویت و سکولاریسم، رویکردشناسی مهدویت و سکولاریسم، و خاستگاه‌شناسی مهدویت و سکولاریسم جست‌وجو کرد. با این نگرش، یکی خاستگاه آسمانی دارد، دیگری خاستگاه زمینی؛ یکی رویکرد الهی دارد و دیگری رویکرد بشری؛ یکی ورود دین را در عرصه اجتماعی بشر جایز می‌شمارد، دیگری ممنوعیت آن را اعلان می‌دارد. با توجه به این تمایزات می‌پرسیم: اولاً اندیشه مهدویت و نظریه سکولاریسم از نظر خاستگاه و ماهیت، چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ ثانیاً، تعامل و رابطه این دو، چه نوع رابطه و تعاملی است؟ ثالثاً، نقش و کارکرد این دو در زندگی مردم چگونه است؟

این نوشتار ضمن بیان مفهوم‌شناسی و شناسه‌های تاریخی سکولاریسم و مقایسه اندیشه مهدویت و تئوری سکولاریسم، به عوامل دینی پدیدآورنده سکولاریسم اشاره دارد و با ارائه دلیل و برهان، همه آن موارد را از ساحت مهدویت نفی می‌کند. همچنین به بیان عوامل اجتماعی پدیدآورنده سکولاریسم و میرا بودن ساحت مهدویت از آن‌ها می‌پردازد و در فرآیند بحث، عوامل نظری و معرفتی پدیدآورنده سکولاریسم را بیان می‌دارد و اثبات می‌کند که هیچ‌یک از آن عوامل با اندیشه مهدویت سازگاری ندارند.

### واژگان کلیدی

مهدویت، سکولار، سکولاریسم، سکولاریزاسیون.

## مقدمه

پیش از بحث و پرداختن به جزئیات و تفصیل مطالب، به پرسش‌هایی که در عرصه تطبیق میان اندیشه سکولاریسم و مهدویت مطرح است و پاسخ آن‌ها سبب روشن شدن بحث خواهد شد، پرداخته می‌شود:

۱. آیا پروژه سکولاریسم و سکولاریزاسیون یک فرآیند قطعی است و همه ادیان و تمامی جوامع، دیر یا زود به آن دچار خواهند شد و اراده بشری هیچ نقشی در سرنوشت آن نخواهد داشت، و جامعه مهدوی که یک جامعه ایده‌آل اسلامی است در این فرآیند قرار خواهد گرفت؟  
 ۲. آیا عواملی که زمینه‌ساز سکولاریسم در جهان مسیحیت و جوامع غربی شده است، در جهان اسلام و الگوی برتر آن - جامعه مهدوی - نیز وجود خواهد داشت؟ در صورت وجود آن‌ها، اسلام و اندیشه مهدویت چگونه با آن‌ها برخورد خواهد کرد؟

۳. نظریه سکولاریسم قبل از آن که مبانی مهدویت را به چالش اندازد، با اسلام در تهافت قرار می‌گیرد. پس با توجه به این موضوع، وقتی که اندیشه سکولاریسم را با اسلام مورد تطبیق قرار می‌دهیم، دیگر چه نیازی به تطبیق میان سکولاریسم و مهدویت وجود دارد؟  
 پاسخ پرسش اخیر را پیش از ورود به بحث، مطرح خواهیم کرد و پاسخ پرسش‌های دیگر را در فرآیند مقاله پی خواهیم گرفت.

بی‌تردید این مسئله روشن است که سکولاریسم قبل از آن که مبانی مهدویت را به چالش فرا خواند و عرصه را بر آن تنگ کند، با مبانی اسلام در تعارض و تقابل خواهد بود، اما مقایسه آن با مهدویت از آن جهت است که مقوله مهدویت تداعی گرابعاد سیاسی - اجتماعی اسلام بوده و آموزه‌های سیاسی - اجتماعی آن را در قالب مهدویت به صورت کامل در دوران بعد از ظهور به عرصه می‌آورد، به همین دلیل، در مقام مقایسه و ارزیابی، یک طرف قضیه، تئوری سکولاریسم است - که به عنوان نماد دین‌گریزی و دین‌ستیزی شناخته شده - و طرف دیگر، آموزه مهدویت است که تجلی‌گاه تجمیع دین و سیاست، و پیاده‌سازی اسلام در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. پس از این‌رو مباحث مهدویت را در مقابل مباحث سکولاریسم قرار خواهیم داد تا نادرستی و بطلان نظریه سکولاریسم و غیرعملی بودن آن در ساحت نظام مهدوی آشکار شود.

در نتیجه ابتدا موضوع سکولاریسم را از حیث مباحث گوناگون آن نظیر، هستی‌شناسی، سابقه تاریخی، اجتماعی و خاستگاه و تجلی‌گاه آن، مورد کنکاش علمی قرار خواهیم داد.

همچنین در مقام ارزیابی میان دو طرف، هرچه یک طرف مورد تبیین قرار گیرد، ارزیابی و تطبیق بهتری می‌توان ارائه نمود و به صحت و سقم میانی و پایه‌های آن دو پی برد؛ به طور مثال با توجه به تعریف سکولاریسم - که در شکل خوش بینانه آن همان دین‌گریزی و قرار دادن دین در حاشیه و در شکل افراط‌گونه آن، دین‌ستیزی و مبارزه با همه اشکال و ابعاد دین در شئون اجتماعی است - هیچ‌گونه هم‌خوانی با آموزه مهدویت - که تداعی گردین و معنویت است - ندارد. از این جاست که هرچه تعریف و ماهیت سکولاریسم بیش تر روشن شود، بهتر می‌توان در مقام ارزیابی به نتیجه مطلوب رسید. طرح ابعاد دیگر سکولاریسم نیز نظیر سابقه، خاستگاه و تجلی‌گاه آن نیز بنابر اهمیت خود، در رسیدن به نتیجه، مؤثر است.

### بخش اول: کلیات مباحث سکولاریسم

#### ۱. شناسه‌های لغوی و اصطلاحی، سکولاریسم، سکولاریزاسیون و سکولار

واژه سکولاریسم برگرفته از واژه لاتین secular، مشتق از seculum به معنای «نیا» یا «گیتی» و در برابر «مینو» است و مفهوم کلاسیک مسیحی آن، نقطه مقابل ابدیت و الوهیت است. سکولار secular به کسی می‌گویند که علاقه و گرایش به امور معنوی و مذهبی ندارد. این واژه را به دنیوی، مادی و غیرمذهبی نیز ترجمه کرده‌اند.<sup>۱</sup>

سکولاریسم در لغت به معنای عُرف‌گرایی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیردین‌گرایی، نادینی‌گرایی، جدا شدن دین از دنیا و علمانیت است، برخی فرهنگ‌ها سکولاریسم را به معنای تنظیم امور معاش از قبیل تعلیم و تربیت، سیاست، اخلاق و جنبه‌های دیگر زندگی انسان، بدون دخالت خدا و دین تفسیر کرده‌اند.<sup>۲</sup>

سکولاریزاسیون<sup>۳</sup> به معنای عرفی و دنیوی شدن و غیردینی گشتن، به کاررفته و معرّف فرآیندی است که طی آن، بشر و جوامع بشری به مرور زمان از تعلقات ماورای طبیعی و باورهای دینی دست شسته و از هرگونه رویکرد غایت‌اندیشانه و فرجام‌نگرانه فاصله گرفته و تنها در مقیاس‌های بشری به آبادانی دنیا می‌پردازند.<sup>۴</sup>

#### ۲. شناسه‌های تاریخی سکولاریسم

تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی، بار نخست در معاهده وستفالی<sup>۵</sup> در سال ۱۶۴۸ میلادی به کار رفت و مقصود از آن، توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌های تحت نظارت کلیسا، به زیر سلطه اقتدار سیاسی غیرروحانی بود. در آن ایام تعبیر سکولاریس<sup>۶</sup> بین مردم متداول و

تفکیک میان امر مقدس دینی و امر دنیوی یا عرضی، تداعی‌کننده اعتقاد به برتری امور و مفاهیم مقدس یا دینی بر امور دنیوی یا غیرقدسی بود.<sup>۷</sup>

جداانگاری دین و دنیا مفهومی غربی است که در اصل فرآیندی را که در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است، به بهترین شکل توصیف می‌کند.<sup>۸</sup>

در بخش بعدی خواهد آمد که از جمله علل و عوامل اولیه سکولاریزم در مسیحیت، اناجیل موجود، روایات حواریون و تفاسیر آبابی کلیسا از نظریه جداانگاری دین و حکومت است و آیین اتوریته و دوشمشیر، مورد قبول و وفاق اسقف‌ها و پاپ‌ها در قرون وسطی بوده است.

پاپ کلازسیوس در سده پنجم میلادی، آیین اتوریته را رسماً وارد مسیحیت کرد و در اعلامیه‌ای رسمی نوشت:

بعد از ظهور مسیح - که هم پادشاه حقیقی و هم رسول حقیقی خدا بود - دیگر هیچ امپراتوری به این فکر نیفتاده است که عنوان کشیشی را به خود اختصاص دهد و هیچ کشیشی در صدد آن برنیامده است که تخت سلطنت را از آن خود بداند؛ زیرا عیسی مسیح از آن جاکه از ضعف و نقیصه انسانی آگاه بود، برای نجات پیروان خود طرحی بزرگ و عالی ابتکار کرد؛ وی اقتدارات و وظایف شاهان را از آن مذهب جدا کرد و به هر کدام از این دو مرجع آن چه را که سازگار و متناسب با شئونش بود، محول ساخت ... و به هیچ بشری این امتیاز داده نشده که در آن واحد، صاحب هر دو آن‌ها گردد.<sup>۹</sup>

پس از مطالب بالا به دست می‌آید که سابقه دوگانگی دین و سیاست، و تفکیک آن دو در مسیحیت، به طولانی بودن عمر این دین مرتبط بوده و مورد اتفاق و اجماع ارباب کلیسا بوده است.

### بخش دوم: مقایسه سکولاریسم و مهدویت

#### ۱. عوامل دینی

#### الف) عوامل پدیدآورنده سکولاریسم

یکم. آیات عهد جدید و اناجیل اربعه محرف: برخی از اعتقادات بر این است که اناجیل تحریف شده اولین بذر سکولاریسم را در سرزمین مسیحیت پاشیدند که برای نمونه می‌توان به آیاتی چند از اناجیل اربعه اشاره کرد:

جمعی از یهودیان برای امتحان عیسی پرسیدند که: پس به ما بگو رأی تو چیست؟ آیا خیریه دادن به قیصر رواست یا نه، عیسی شرارت ایشان را درک کرده، گفت: ای ریاکاران چرا مرا تجربه می‌کنید، بدیشان گفت: این صورت و رقم از آن کیست؟ بدو گفتند: از آن

قیصر، بدیشان گفت: مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا.<sup>۱۰</sup>

حضرت عیسی در پاسخ به سؤال پیلطس مبنی بر این که آیا تو پادشاه یهود هستی فرمود: پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می بود خدام من جنگ می کردند تا به یهود تسلیم نشوم، لکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست.<sup>۱۱</sup>

**دوم. فقدان قوانین اجتماعی و حکومتی در آیین مسیحیت:** از جمله علت‌هایی که آیین مسیحیت را از اداره جامعه و تدبیر سیاست کنار گذاشت، نبود احکام حکومتی و اجتماعی در کتاب اناجیل اربعه است. کتاب‌هایی که اکنون در دست مسیحیان است و به عنوان کتب مقدس شناخته می‌شود، اشاره به حکومت و احکام اجتماعی ندارد و از این رو اربابان کلیسا و کشیشان هیچ‌گونه دست‌مایه و دست‌آویزی را جهت ادعای حاکمیت بر جامعه ندارند؛ زیرا مسیحیانی که تا نیمه اول قرن میلادی خود را ملزم به عمل به شریعت تورات می‌کردند، پس از آن تاریخ، شریعت تورات را که دربرگیرنده بعضی احکام اجتماعی بود، نسخ و ملغی کردند. در سال پنجاه میلادی شورای مسیحیان اورشلیم مرکب از یعقوب، یونس و برنابا و ... فتوا به نسخ شریعت موسی دادند که این خود به معنای حلال شدن ربا، شراب، گوشت خوک و ... بود. آن‌ها از محرمات تنها به زنا و خوردن حیوانات خفه شده و خون و ذبیحه بت‌ها بسنده کردند.<sup>۱۲</sup>

**سوم. وجود باورهای عقل‌گریز و درماندگی کلیسا در دفاع عقلانی از آن‌ها:** در میان باورهای مسیحیت برخی از آموزه‌ها نظیر تثلیث، گناه جبری و فدا،<sup>۱۳</sup> خالی از پایه‌های عقلی بوده و تلاش کشیشان جهت خردپذیر کردن آن‌ها به جایی نرسیده است. مخالفان، با ایراد شبهات پیرامون آن‌ها عرصه را بر کلیسا تنگ کرده و سبب افست جایگاه و شأن کلیسا در میان عموم مسیحیان شده‌اند که این روزها باعث نزول قداست کلیسا و دین مسیحیت در جوامع غربی شده و در نتیجه با روی‌گردانی مردم از دین مسیحیت و روی آوردن آن‌ها به دنیا و امور دنیایی، نظریه سکولایزم در جامعه، تثبیت شده و رونق یافته است.

ایان باربور می‌گوید:

اختلاف بر سر گناه نخستین در فرانسه به جدایی کامل دین و فلسفه انجامید و غرابت این آموزه، با تکامل علوم تجربی و زیست‌شناسی، مخصوصاً با فرضیه داروین به اوج خود رسید.<sup>۱۴</sup>

### **ب) نفی عوامل زمینه‌ساز سکولاریسم در اندیشه مهدویت**

هیچ یک از عوامل دینی که در شکل‌گیری اندیشه سکولاریسم در جهان غرب و در آیین

مسیحیت نقش مهم و تأثیرگذاری داشتند، در ساحت مقدس مهدویت مطرح نبوده و در مقابل آموزه مهدویت دارای شاخصه‌های دیگری است که هر کدام از آن‌ها تئوری سکولاریسم را از ساحت خود طرد می‌کنند.

**یکم. مصونیت قرآن از تحریف:** قرآن کتاب آسمانی و کتاب شریعت اسلام که قوانین جامعه جهانی مهدوی را در خود جای داده، از هرگونه تحریف و دست‌برد بشری مصون و محفوظ است، چنان‌که خود قرآن بدان اشارت دارد:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>۱۵</sup>

ما قرآن را نازل کردیم، و ما به‌طور قطع آن را حفظ می‌کنیم.

با توجه به این‌که قوانین یک مکتب، اساس پویایی و بالندگی آن است و زمینه ساختارمند شدن و انسجام یک مکتب را فراهم می‌کند، در نتیجه گزینه مهدویت که دارای قوانین صحیح و خالی از هرگونه گمراهی است، ساختار و روبنایی صحیح و به دور از هرگونه کج‌روی‌ها دارد.

**دوم. وجود احکام سیاسی - اجتماعی در اسلام:** اسلام دو رکن اساسی دارد؛ رکن اول به موضوع اعتقادی و فطری باز می‌گردد، و در آن اعتقاد به خداوند یگانه که پروردگار جهانیان بوده و در اصل وجود جهان و تداوم آن نقش دارد و نیز باور به روز واپسین و رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وجود دارد.

رکن دوم به موضوع عملی باز می‌گردد که در آن قوانین و راهکارهای عملی جهت هدایت انسان‌ها برای خوب زیستن ارائه شده است. قوانین عملی اسلام را می‌توان در مقوله‌های اخلاقی، حقوقی و تکلیفی خلاصه کرد.

در نتیجه اسلام برای ابعاد نظری و عملی انسان‌ها که شامل همه زوایای زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها می‌شود، برنامه و راهکارهای مدون و روشنی ارائه داده است.

اسلام برای کاربردی شدن آموزه‌های اجتماعی خود در آغاز با تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی و امام حسن علیهما السلام توانست آن‌ها را، در ابعاد کوچک، پیاده کند. اما ظهور اسلام و بروز آموزه‌های اجتماعی و سیاسی آن به صورت کامل و تمام در دوران بعد از ظهور و تشکیل دولت حق توسط امام مهدی علیه السلام به وقوع می‌پیوندد که در زیر به برخی از قسمت‌های امور سیاسی و اجتماعی آن دوران اشاره می‌شود تا در عرصه تطبیق میان دو گزینه مهدویت و سکولاریسم، تقابل و تعارض میان آن دو به خوبی نمایان شود.

الف) عرصه‌های حقوقی و جزایی در حکومت جهانی: مهدویت در دو عرصه حقوق و جزا،



کارآمدترین دوران را به خود اختصاص داده است. در این دوره حقوق فردی و اجتماعی مردم به تمام معنا لحاظ شده و دولت حق با اقتدار لازم، به استیفای حقوق شهروندان می پردازد و در صورت تعدی و تجاوز به حقوق افراد، مراتب را به طور جدی پی گیری کرده و حدود الهی را درباره افراد خطاکار عملی می کند. این پی گیری و اقتدار تا اندازه ای است که همه احساس آسایش و امنیت کرده و معصیت و تجاوزکاری در سطوح جامعه از بین خواهد رفت. چنان که در این باره از امام صادق علیه السلام در خطاب به یکی از شیعیان آمده است:

أما تحبون أن يظهر الله تبارك وتعالى الحق والعدل في البلاد ويجمع الله الكلمة ويؤلف الله بين قلوب مختلفة، ولا يعصون الله عز وجل في أرضه ويقام حدوده في أطرافه ويرد الحق إلى أهله فيظهر حتى لا يستخفي بشيء من الحق مخافة أحد من الخلق؛<sup>۱۶</sup>

مگر نمی خواهید [که ببینید در دولت حق] خدای تبارک تعالی حق و حقیقت و عدالت را در شهرها ظاهر سازد و همگان را بر یک کلمه گرد آورد و دل های پراکنده و پربیشان را الفت عطا کند؟ که دیگر در روی زمین خدا را معصیت نکنند و حدود الهی در سرتاسر گیتی اجرا شود و حق به صاحب حق بازگردد و حقیقت بر همه آشکار شود و دیگر به خاطر ترس از کسی حق پوشیده نشود.

در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام شدت و اقتدار امام عصر علیه السلام در اجرای حدود الهی و مطالبه حق مظلومان، به تصویر کشیده شده است.

يبلغ من رد المهدى المظالم، حتى لو كان تحت ضرس انسان شيء انتزعه حتى يردّه؛<sup>۱۷</sup>

مهدی علیه السلام [آن چنان رفع ستم از ستم دیدگان می کند که] اگر حق کسی زیر دندان کسی باشد، آن را باز می ستاند و به صاحب حق بازمی گرداند.

نظام و دولت دینی که در کوچک ترین مسائل حقوقی و جزایی با اقتدار دخالت می کند و برای مطالبه حق افراد، برنامه ارائه می دهد و درباره اجرای آن دغدغه دارد، آیا با اصول فکری سکولاریسم که داعیه جدایی دین در همه عرصه های اجتماعی - خصوصاً حقوقی و جزائی - را دارد، هم خوانی و همگونی دارد؟

ب) عرصه های سیاسی و حکومتی در نظام جهانی مهدوی: مهدویت در قلمرو حکومت و سیاست، شاخصه های انحصاری دارد که هیچ دولت و حکومتی در آن شاخصه با دولت مهدوی برابری نمی کند.

سیاست و حکومت مهدوی بر اساس مبانی دین و معیارهای آن استوار است و از لحاظ گستره حکومتی نیز تنها حکومتی است که وسعت آن سرتاسر زمین را درنوردیده و در آن دوران

تنها یک حکومت و یک نظام بر دنیا حاکم خواهد بود و دومین حکومتی است که نام حکومت جهانی بر خود دارد. در ساختار و سیستم نظام مهدوی، انسجام و کارآمدی خاصی وجود دارد که سبب گسترش قلمرو و دوام آن تا روز قیامت شده است. از این روست که در احادیث و روایات بسیاری تأکید شده که بعد از دولت واحد جهانی مهدوی، دولت و نظامی نخواهد آمد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لكل أناس دولة يرقبونها و دولتنا فی آخر الدهر تطهر؛<sup>۱۸</sup>

برای هر قومی دولتی هست که انتظار آن را می‌کشند و دولت ما در آخر زمان ظاهر می‌شود.

و نیز می‌فرماید:

ليس بعد دولة القائم لأحد دولة؛<sup>۱۹</sup>

بعد از دولت قائم برای احدی دولتی مقدر نشده است.

در مورد گستره حکومت امام زمان علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

وتشرق الارض بنور ربهما و يبلغ سلطانه المشرق والمغرب؛<sup>۲۰</sup>

زمین با نور پروردگارش منور می‌شود و سلطنت او همه شرق و غرب جهان را در بر می‌گیرد.

سوم. عقل‌پذیری تعالیم و باورهای اسلامی: چنان‌که بیان شد از جمله عواملی که باعث ایجاد نظریه سکولاریزم و رشد و ترویج آن گردیده است، تعالیم و آموزه‌های خلاف عقل در مسیحیت تحریف شده نظیر، گناه‌کار بودن همه انسان‌ها، فدا شدن حضرت مسیح و تثلیث و خریدن گناه‌ها از طرف کشیشان و ... بوده که نه تنها به وجود این تعالیم بسنده نکرده، بلکه هیچ توجیه عقلانی پیرامون آن‌ها از طرف روحانیون مسیحی ارائه نشده است.<sup>۲۱</sup> در همین راستا قوانین فلسفی ارسطویی را به مرور وارد عقاید دینی مسیحی کردند و مخالفان و کسانی را که با عقاید عقل‌گریز و جزمیت قوانین فلسفی ارسطویی، همسویی نمی‌کردند، گناه‌کار می‌پنداشتند و به جرم ارتکاب گناه و گمراهی به اشد مجازات نظیر اعدام و سوزاندن در آتش محکوم می‌کردند. در گذر زمان جزمیت و دگماتیزم مسیحیت، باعث کناره‌گیری عالمان و اندیشمندان از مسیحیت گشته و مخالفت با کشیشان و روحانیون را به همراه داشته و به مرور زمان، توده مردم نیز در صف مخالفان قرار گرفته‌اند. همه این‌ها دست به دست هم داده، تا دین از میان مردم و جامعه به حاشیه رانده شود و در نهایت سکولاریزم و آموزه جدایی دین از سیاست، قد

علم کند. اما در اسلام و الگوی برتر آن - مهدویت - برخورد خلاف روش کشیشان را شاهد هستیم.

آموزه‌های اسلامی هیچ کدام عقل‌گریز و عقل‌ستیز نیستند، بلکه همه آن‌ها بر اساس مبانی عقل، شکل گرفته‌اند. توجه به عقل و مبانی عقلی به حدی در اسلام و مسلمان‌ها گسترش یافته که در فقه اسلامی (شیعه)، به منزله یک قانون کلی درآمده است: «ما حکم به العقل حکم به الشرع.»

علاوه بر آن، در قرآن و روایات که دو منبع اصلی دین اسلام محسوب می‌شود، به عقل و آموزه‌های عقل توجه ویژه‌ای شده است.

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۲۲</sup>

این چنین خداوند آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد که خرد ورزید.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>۲۳</sup>

همانا در آفرینش آسمان و زمین و گردش شب و روز نشانه‌هایی است برای خردمندان.

واژگان و کلماتی که از ماده عقل سرچشمه گرفته در قرآن کریم، بسیار است، در این جا به دو آیه بسنده کردیم؛ زیرا هدف، اثبات اهمیت دادن قرآن به خرد و اندیشه است که با مراجعه به آن، این مهم به اثبات خواهد رسید.

در روایات اسلامی نیز همچون قرآن به خرد و اندیشه‌ورزی توجه فراوانی شده و مسلمان‌ها را در کارها و امور اجتماعی و عبادی به تعقل و خرد توصیه می‌کنند.

از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل شده است:

استرشدوا العقل ترشدوا و لا تعصوه فتندموا؛<sup>۲۴</sup>

از خرد راهنمایی بخواهید تا راهنمایی شوید و از آن نافرمانی نکنید که پشیمان می‌شوید.

و امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

كفى من عقلك ما ابان لك رشدك من غيبك؛<sup>۲۵</sup>

از عقل همین اندازه تو را کافی است که راه را از بیراهه نشانت می‌دهد.

با عنایت به این‌که تعالیم و آموزه‌های اسلامی نشأت گرفته از قواعد و مبانی عقلی است و عقل از جمله منابع معرفتی است که مبانی اسلام بر آن استوار است و نیز با توجه به توصیه‌های اسلام به تعقل و خردورزی در همه مراتب انسانی، عقل‌گریزی و عقل‌ستیزی از اساس در

ساحت مقدس اسلام جای نخواهد داشت. برآیندی که از مطالب فوق به دست می‌آید این است که مخالفت با حکم عقل که به عنوان یکی از ابزارهای مهم، دین‌گریزی یا دین‌ستیزی است، در شاکله اسلام که تجلی کاملش در عصر ظهور است، قابل تصور نیست. طبیعی است وقتی اساس یک دین و مکتب بر شالوده عقل و منطق استوار باشد، مخالفت‌ها و اعتراض‌ها نسبت به آن، به حداقل رسیده و سؤالات و شبهات نیز با پاسخ‌های منطقی و عقلی، روبه‌رو خواهد شد.

در جامعه جهانی مهدوی که بر مبنای فرهنگ اسلام بنا می‌شود، جزمیت که در مسیحیت بروز کرده و سبب پیدایش سکولاریسم گردیده جایی ندارد و سؤالات و شبهات اعتقادی و کلامی، بر اساس عقل و منطق پاسخ داده خواهد شد، و در این صورت زمینه ایجاد و رشد سکولاریزم به خودی خود منتفی خواهد شد.

## ۲. عوامل تاریخی و اجتماعی

### الف) عوامل پدیدآورنده سکولاریسم

یکم. نبود الگوی حکومت دینی در مسیحیت: وجود الگویی حکومتی، برای پیروان یک دین که در صدد تشکیل حکومت هستند، ضروری و لازم است؛ زیرا بر اساس این الگو، می‌توان ساختار و مبانی حکومت‌های دینی را پی‌ریزی کرد.

در میان مسیحیان نبود این الگوی ریشه‌دار، به عنوان یک نقص اساسی در فرآیند شکل‌گیری حکومت‌های دینی مسیحی خودنمایی می‌کند و آن‌ها را در تشکیل حکومتی بر پایه دین با مشکلات فراوانی روبه‌رو ساخته است. چنان‌که و. م. میلر، مفسر و مورخ معاصر می‌گوید:

شریعت حضرت موسی هم سیاسی و هم روحانی بود، ولی اصول عیسی مسیح فقط روحانی است مسیح ابداً نمی‌خواست که تشکیل حکومت دهد.<sup>۲۶</sup>

و در جای دیگر می‌گوید:

یهودیان زمان او می‌خواستند که مسیح هم مانند داود تشکیل حکومت ملی بدهد، ولی مسیح این تقاضا را رد کرده، سلطنت بر یک جمعیت روحانی و جامع، یعنی کلیسای عام را بر تشکیل حکومت ترجیح می‌داد.<sup>۲۷</sup>

با صرف نظر از علل عدم تشکیل حکومت از طرف حضرت عیسی علیه السلام، نبود الگوی حکومتی

بر مبنای دین مسیح؛ چالش‌های فراوانی را فراروی حکومت‌های دینی مسیحی قرار داده و آن‌ها را به سوی جدایی دین از سیاست و ظهور اندیشه سکولاریسم سوق داده است.

**دوم. فساد مالی در دستگاه دینی (کلیسا):** ساده‌زیستی و زندگی متوسط از نصایح انجیل و آبای کلیساست که مردم را بدان موعظه و نصیحت می‌کرد، لکن خود کلیسا آموزه اخلاقی فوق را فراموش کرده و در عمل تبدیل به قطب متماد و سرمایه‌دار جامعه شدند. کشیشان از راهکارهای مختلف، مثل فروش آموزش نامه و مقامات دینی، تحریف، همکاری و حمایت از حکومت‌ها و تصرف در اموال و دارایی کلیسا، به جمع‌آوری اموال و ثروت‌اندوزی پرداختند و بدین‌گونه فاصله طبقاتی خود را از جامعه بیش‌تر کردند.<sup>۲۸</sup>

**سوم. فساد اخلاقی:** از جمله عواملی که سبب بروز سکولاریسم در جهان غرب و در میان پیروان آیین مسیحیت شده است، وجود فسادهای اخلاقی در کلیسا و در بین کشیشان بوده است. طبق برخی از آموزه‌های مسیحیت، کشیشان و کسانی که در کلیسا خدمت می‌کنند، از ازدواج کردن منع شده‌اند و همین ممنوعیت سبب ناهنجاری‌های اخلاقی و فساد جنسی در میان کشیشان شده است.

بروز ناهنجاری‌های اخلاقی کشیشان و شیوع آن در میان عموم مسیحیان، سبب بی‌اعتباری و از بین رفتن وجهه کلیسا و ناگزیر دین مسیحیت گردیده و در نتیجه این فرآیند منجر به روی‌گردانی مسیحیان از دین و کلیسا شده است.

چنان‌که اُسقف توچلو چنین می‌گوید:

اخلاق روحانیان فاسد است، آن‌ها برای عموم مایه دردسر و دل‌آزاری شده‌اند.<sup>۲۹</sup>

اراسموس می‌گوید:

بسیاری از صومعه‌های مردانه و زنانه، تفاوت‌چندانی با فاحشه‌خانه‌های عمومی ندارد.<sup>۳۰</sup>

پاپ که از وضع اسف‌بار کشیشان خود نگران و دل‌مشغولی پیدا کرده بود، شخصی را مأمور بازرسی وضعیت اخلاقی کلیسا کرد. بازرس پاپ اوضاع کشیشان را چنین تشریح کرد:

بسیاری از راهبان قمار می‌زنند، لب به لعن و نفرین می‌آیند، در قهوه‌خانه‌ها می‌لوند، قداره می‌بندند، مال می‌اندوزند، زنا می‌کنند، چون باده‌خواران عیاش، زندگی می‌گذرانند، اگر من بخواهم آن‌چه را با چشم دیده‌ام بیان کنم، سخن سخت به درازا خواهد کشید.<sup>۳۱</sup>

چهارم. برخورد خشن کلیسا نسبت به مخالفان: رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان، در پیدایش سکولاریزاسیون و عرفی شدن جامعه و دین مؤثر بوده است. کلیسای مستبد به جای برخورد عاقلانه با مخالفان، به تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید و محاکمه‌های بسیار سنگین، همچون سوزاندن بدعت‌گذاران اقدام نمود. چنان‌که در سال ۱۴۰۱، هنری چهارم در انگلیس به درخواست کلیسا فرمان معروف «سوزاندن بدعت‌گذاران» را صادر کرد. ویل دورانت آمار قربانیان و محکومان را چنین گزارش می‌کند:

از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸، ۸۸۰۰ تن سوخته و ۹۶۴۹۴ تن محکوم به کیفرهای مختلف شدند و از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸، ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۲۹۱۴۵۰ تن محکوم شدند.<sup>۳۳</sup>

یا مثلاً گاليله دانشمند معروف جهان و مبتکر اصول علمی متعدد به جرم دفاع از نظریه کپرنیک مبنی بر حرکت زمین به دور خورشید در سال ۱۶۳۳ در فلورانس به پای میز محاکمه کشیده شد و از وی خواستند توبه‌نامه‌ای بنویسد.<sup>۳۳</sup>

#### ب) نفی عوامل سکولاریسم در ساحت مهدویت

نمونه‌های فوق، عواملی هستند که در شکل‌گیری سکولاریسم و در پرورش و رشد آن نقش ویژه‌ای داشته‌اند. حال باید پرسید آیا عوامل ذکر شده در اسلام و عصر ظهور وجود دارند؟ اگر نتوانیم فقدان آن‌ها را ثابت کنیم به ناچار باید بپذیریم که فرآیند سکولاریزاسیون، خواه ناخواه جامعه مهدوی را نیز در بر خواهد گرفت و حکومت جهانی مهدوی نیز یک حکومت سکولار با مبانی سکولاریسم خواهد بود، اما حکومت مهدوی با دارا بودن عواملی که در زیر به آن خواهیم پرداخت، مبانی سکولاریسم را بر نمی‌تابد.

یکم. تشکیل حکومت اسلامی توسط رسول اکرم ﷺ: تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر اکرم ﷺ در هنگام ورود به مدینه و حکمرانی در میان مردم بر اساس کتاب آسمانی قرآن «فَاخُكُم بِبَيْتِهِمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ»<sup>۳۴</sup> شکل دهی لجنه‌های دفاعی، تبلیغات و نامه‌نگاری‌های سیاسی به سران قبایل و کشورها در پذیرش دین اسلام، استدلال مناسبی برای تلفیق دیانت و سیاست در سیره پیامبر است.

مسئله مهمی که به شکل‌گیری و رونق نظریه سکولاریسم در جهان مسیحیت انجامیده، نبود شکل‌گیری حکومت الهی توسط حضرت مسیح بود. این نقیصه در جهان اسلام مطرح نیست و پیامبر اکرم ﷺ با تأسیس حکومت اسلامی و تنظیم ساختار حکومتی، نقطه عطفی را برای الگوبرداری مسلمان‌ها از خود به یادگار گذاشته است.

امام مهدی علیه السلام نیز با پیروی از حکومت اسلامی پیامبر صلی الله علیه و آله و با صیانت از مبانی و مبادی آن، حکومت جهانی خویش را پی ریزی خواهد کرد. چنان که امام صادق علیه السلام به این نکته اشاره دارد که روش و سیره حاکم جهانی، برگرفته از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

اذن الله عز اسمه للقائم بالخروج، سعد المنبر فدعا الناس الى نفسه وناشدهم بالله و دعاهم الى حقه و ان يسير فيهم بسيرة رسول الله و يعمل فيهم بعمله؛<sup>۳۵</sup>  
چون خدای تبارک و تعالی به قائم علیه السلام اذن ظهور دهد، بر فراز منبر قرار گرفته، مردمان را به سوی خود دعوت می کند. آن ها را به خدا سوگند داده به پذیرش حق خود فرا می خواند. و تعهد می کند که در میان آن ها بر اساس سنت پیامبر و طبق شیوه او رفتار کند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می فرماید:

المهدی یقفوا اثری، لا یخطی؛<sup>۳۶</sup>

مهدی روش مرا دنبال می کند و هرگز از روش من بیرون نمی رود.

از آن جایی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای همه مسلمان ها در همه ابعاد زندگی اسوه و الگوست و طبق آیات قرآن کریم، مسلمان ها وظیفه دارند به این اسوه تأسی نمایند.

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>۳۷</sup>

قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست.

براین اساس تشکیل حکومت توسط شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و زعامت و رهبری جامعه تا لحظات آخر عمر مبارک ایشان، الگویی برای همه مسلمانان به حساب می آید.

دوم. مصونیت یاران و کارگزاران حکومت جهانی مهدوی از فساد مالی و اخلاقی: قوام و تداوم یک مکتب و نظام به عوامل مختلفی نیازمند است. برخی عوامل، درونی و برخی از آن ها بیرونی به حساب می آیند، همیشه نقش عوامل درونی از عوامل بیرونی، مهم تر و تأثیرگذارتر است. عملکرد کارگزاران و دست اندرکاران یک نظام از جمله عوامل درونی است که نقش آن مهم و جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است. هرچه عملکرد آن ها مثبت باشد و از روی علاقه انجام گیرد و نسبت به دستورات و مبانی آن حساسیت داشته باشند، بر روی افکار و اذهان پیروان، بازتاب مثبتی داشته و مردم را به دین و مکتب خود علاقه مند می کند و حساسیت آن ها را نسبت به فرهنگ و حریم مکتب خود در پی داشته و در مقابل مخالفان و متجاوزان به آن، مقاومت و دفاع خواهند کرد.

اگر دست‌اندرکاران و مسئولان یک مکتب و نظام نسبت به تعالیم و فرهنگ آن بی‌قید باشند و برخلاف اهداف و مسیر آن گام بردارند و نیز نسبت به تکامل و تعالی مکتب و پیروان آن دغدغه‌ای نداشته باشند - بلکه، به هدف‌های شخصی و جمع‌آوری اموال روی آورده و در مسیر تحصیل آن از هیچ خلاف اخلاقی فروگذاری نکنند - طبیعی است که یکایک مردم با این وضعیت، نسبت به دین و دست‌اندرکاران آن مأیوس و سرخورده شده و به سمت انزوا و حاشیه گام برمی‌دارند.

این همان وضعیتی است که در قرون وسطی، میان کشیشان و روحانیون و پاپ‌ها شکل گرفت و تاریخ، عملکرد آن‌ها را در حافظه خود به ثبت رسانده است و باعث گریز مسیحیان، از کشیشان و روحانیان مسیحی، و در نهایت گریز و بی‌میلی نسبت به دین شده است. نهضت جهانی مهدوی در استخدام کارگزاران و سیاست‌مداران، حساسیت ویژه‌ای دارد و در میان انسان‌ها با استقرار شاخصه‌های دقیق، افراد درست و کارآمد، باخدا، خودساخته، متواضع نسبت به مردم، دغدغه‌مند نسبت به مشکلات مردم و زاهد و بی‌میل به زخارف دنیا را جذب خواهد کرد. با این مؤلفه‌های مثبت، و نیز با این حساسیت و نگاه تیز و دقیق رهبر جهانی نسبت به کارگزاران خود، بعید به نظر می‌رسد که دست‌اندرکاران ناشایسته را اختیار کند و موجبات یأس و ناامیدی مردم را فراهم نماید.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت مهدی علیه السلام نسبت به مردم مهربان و نسبت به کارگزاران بسیار سخت‌گیر است.

المهدی سمح بالمال، شدید علی العمال رحیم بالمساکین؛<sup>۳۸</sup>  
 مهدی بخشنده‌ای است که مال را به وفور می‌بخشد، بر مسئولین کشوری بسیار سخت می‌گیرد و بر بی‌نویان بسیار رئوف و مهربان است.

امام رضا علیه السلام نیز می‌فرماید:

يفرق المهدي اصحابه في جميع البلدان، و يأمرهم بالعدل و الاحسان و يجعلهم حكماً  
 في الاقاليم و يأمرهم بعمران المدن؛<sup>۳۹</sup>  
 حضرت مهدی علیه السلام یارانش را در همه شهرها پراکنده می‌کند و به آن‌ها امر می‌کند که عدل و احسان را شیوه خود سازند و آن‌ها را فرمانروایان کشورهای جهان گرداند و به آن‌ها فرمان می‌دهد که شهرها را آباد سازند.

و یبعث المهدي الی امرائه لسائر الامصار بالعدل بین الناس؛<sup>۴۰</sup>



والیان خود را به شهرها می فرستد و دستور می دهد که عدالت را در میان مردم پیاده کنند.

المهدی کاتماً یلعق المساکین الزّید؛<sup>۴۱</sup>  
مهدی علیه السلام به بینوایان طعم کره را می چشاند.

از این روایات و مانند آن به خوبی حساسیت رهبر حکومت جهانی نسبت به عملکرد مسئولین کشوری مشخص می شود. در میان سفارش های ایشان، رعایت عدالت و احسان در برخورد با مردم بیش تر به چشم می خورد. شاید علت آن را بتوان چنین تفسیر کرد که در صورت عملی شدن آن ها، ثمرات آن در همه افراد جامعه و در همه سطوح زندگی به خوبی لمس خواهد شد.

پس با توجه به حساسیت رهبر جهانی نسبت به نیروهای تحت امر خود و مراقبت شدید ایشان نسبت به همه لحظات کاری و مسئولیت کارگزاران، به شکل قهری کوتاهی ها و اشتباهات حتی از روی سهو و نسیان از آن ها سر نخواهد داد.

جلوه بارز تعهد و ایمان در میان کارگزاران حکومت جهانی، عهد و پیمانی است که میان امام مهدی علیه السلام و مسئولان رده اول ایشان منعقد می شود و طرفین خویشتن را ملزم به رعایت مفاد تعهدنامه می کنند.

امیرمؤمنان در ضمن یک روایت طولانی در وصف تعهد یاران حضرت مهدی علیه السلام چنین می فرماید:

با او بیعت می کنند که هرگز دزدی نکنند، زنا نکنند، مسلمانی را دشنام ندهند، خون کسی را به ناحق نریزند، به آبروی کسی لطمه نزنند، به خانه کسی هجوم نبرند، کسی را به ناحق نزنند، طلا نقره، گندم و جو ذخیره نکنند، مال یتیم را نخورند، در مورد چیزی که یقین ندارند، گواهی ندهند مسجدی را خراب نکنند، شراب نخورند، حریر و خز نپوشند، در برابر سیم و زر سر فرود نیاورند، راه را بر کسی نبندند، راه را ناامن نکنند، گرد همجنس بازی نگرایند، به کم قناعت کنند، طرفدار پاکی باشند، از پلیدی گریزان باشند، به نیکی فرمان دهند، از زشتی ها باز دارند، جامه های خشن بپوشند، خاک را متکای خود سازند و ...<sup>۴۲</sup>

حضرت مهدی علیه السلام نیز در حق خود تعهد می کند:

از راه آن ها برود، جامه ای مثل آن ها بپوشد، مرکبی همانند مرکب آن ها سوار شود، آن چنان که آن ها می خواهند باشد، به کم راضی و قانع شود، زمین را به یاری خدا پراز عدالت کند آن چنان که پراز ستم شده است.

وقتی مفاد عهدنامه میان رهبر جهانی و یاران و سران حکومتی ایشان مورد واکاوی قرار می‌گیرد، تفاوت روشنی میان فضای قرون وسطایی - که زمینه‌ساز رشد سکولاریزم شده - با فضای بعد از ظهور که چهره درخشان و مردمی آن را در منشورنامه تبلور داده، احساس می‌کند. شاید مقایسه میان آن دو به نوعی قیاس مع الفارق باشد؛ زیرا فاصله به حدی است که مقایسه و تطبیق را غیرعقلایی جلوه می‌دهد، فرازهای بلند منشورنامه و مفاهیم متعالی و بالنده آن، در صورت اجرا نیروی دوچندانی در سران حکومتی ایجاد نموده و آن‌ها را در برابر فساد اخلاقی و مالی - که عامل سرخوردگی و یأس مردم از مسئولین و کارگزاران حکومت جهانی و در نهایت بی‌میلی و بی‌رغبتی از دین و رشد سکولاریزم در جامعه خواهد شد - مصونیت می‌بخشد.

**سوم. آزادی مخالفان و تحمل آن‌ها از طرف حکومت جهانی:** در عصر جهانی حاکمیت اسلام، نمونه‌های بارزی از وجود مخالفان اعم از اعتقادی، فرهنگی، سیاسی به چشم می‌خورد که دلیل بر تحمل و حفظ حقوق شهروندی از طرف امام مهدی علیه السلام برای آن‌ها است.

کسانی که در مقابل یک مکتب و نظام قرار می‌گیرند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: مخالفان و معاندان. در هر مکتب و نظامی، برخورد با معاندان و کسانی که قصد تخریب و براندازی دارند و مبارزات را از حالت گفتاری و نوشتاری به مرحله عملیاتی و فیزیکی رسانده‌اند، معلوم و روشن است و همه در مبارزه و نابودی آن‌ها هیچ‌گونه تردید و شک به خود راه نمی‌دهند، حکومت جهانی مهدوی، در راستای استقرار و تثبیت نظام خود با این گروه و افراد نیز مواجه است. طبیعی است که برای دفاع از حریم خود با آن‌ها به شدت مبارزه کرده و بعد از اتمام حجت و بیان حقانیت اسلام و نظام خویش برای نابودی آن‌ها هیچ کوتاهی نخواهد کرد، جنگ و مبارزات در عصر ظهور و مقابله با دجال و سپاهیان او، و نیز مبارزه با سفیانی و سربازان او، همه حکایت از شدت عمل نهضت جهانی با دشمنان و معاندان دارد.

چنان‌که در این زمینه امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید:

یسیر السفیانی و جیشه، فیقاتلهم و یقتلهم، و یأسر جیشه السفیانی، فیزبحه بید؛<sup>۴۳</sup>  
سپس سفیانی و سپاه او حرکت می‌کنند و با آن حضرت به جنگ پرداخته، کشته می‌شوند و شخص سفیانی به دست سپاه امام علیه السلام اسیر می‌شود، پس [حضرت] او را به دست خود ذبح می‌کند.

مخالفان گروه دیگری هستند که در مقابل نظام جهانی مهدوی، راه مبارزه و تعدی را در پیش نگرفته و تنها در باور و عقیده با فرهنگ مهدویت و نظام جهانی آن، همسویی ندارند.

طبق مستندات قرآنی و روایی، مخالفان اعم از اعتقادی و سیاسی در نظام حکومت جهانی وجود داشته و از زندگی مسالمت آمیز در کنار مسلمان‌ها برخوردار و نیز از حقوق شهروندی بهره‌مند خواهند بود.

در آیات فراوانی پیرامون قوم یهود و مسیحیت آمده است که آن‌ها به حیات خود در قالب مرام و مسلک خویش تا روز قیامت ادامه خواهند داد. این خود دلیلی است که آن‌ها در نظام جهانی مهدوی در قالب مسیحیت و یهودیت در کنار مسلمان‌ها به زندگی خود ادامه می‌دهند.

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾<sup>۴۴</sup>

و از کسانی که گفتند: «ما نصرانی هستیم»، از ایشان [نیز] پیمان گرفتیم، و [لی] بخشی از آن‌چه را بدان اندرز داده شده بودند فراموش کردند، و ما [هم] تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکندیم.

﴿وَالَّذِينَ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾<sup>۴۵</sup>

و تا روز قیامت میانشان (یهودیان) دشمنی و کینه افکندیم.

آیات دیگری نیز در این زمینه وارد است که وقتی آن‌ها را در کنار برخی روایات قرار می‌دهیم، که اشاره به جهانی بودن نظام مهدوی دارند این موضوع قابل برداشت است که مسیحیان و یهودیان تا قیامت به حیات خود ادامه می‌دهند و ادامه حیات آن‌ها، در قلمرو حکومتی نظام جهانی مهدوی است.

پیرامون کیفیت برخورد امام مهدی علیه السلام با یهودیان و مسیحیان، حضور آن‌ها در دوران بعد از ظهور و دادن جزیه به نظام حکومت جهانی، روایات بسیاری از منابع حدیثی وارد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

ابابصیر می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم:

قلت: فما يكون من اهل الذمة عنده؟ قال: يسألهم كما سألهم رسول الله و يؤدون الجزية؛<sup>۴۶</sup>

سرنوشت اهل کتاب در دولت مهدی چگونه است؟ فرمود: بسان پیامبر از آنان جزیه خواهد گرفت.

بنابراین سومین عامل شکل‌گیری نظریه سکولاریزم، یعنی آموزه‌های عقل‌گریز و

برخوردهای غیرعقلانی و منطق‌گریزکشیشان نسبت به عالمان و مخالفان عقاید مسیحیت، و به تبع آن یأس و سرخوردگی آن‌ها و توده مردم از دین و آموزه‌های مسیحیت، در عصر ظهور به وقوع نپیوسته و نخواهد پیوست. دین اسلام با عقل محوری و سعه صدر، مخالفان عقیدتی و سیاسی را تحمل می‌کند و با هدایت‌های عقلی و منطقی به شبهات و سؤالات آن‌ها پاسخ خواهد گفت و به طور کلی، زمینه بروز رشد سکولاریزم در الگوی برتر و نظام جهانی مهدوی، از اساس و بنیان منتفی خواهد بود.

### ۳. عوامل نظری و معرفتی

#### الف) عوامل تأسیس سکولاریسم

اینک به طرح عواملی می‌پردازیم که با رویکرد نظری و فکری، مبنای شکل‌گیری سکولاریزم در جهان مسیحیت شده‌اند.

**یکم. نظریه الهی حکومت:** بنا بر نظریه الهی حکومت (تئوکراسی)، مشروعیت حکومت پادشاهان یا به طور مستقیم از ناحیه خدا افاضه شده یا از طریق کلیسا به آن‌ها محول می‌شود، یعنی کلیسا و پاپ واسطه مشروعیت حکومت پادشاهان شناخته می‌شوند. از این رو، کلیسا خود را قدرتی برتر از امپراتور می‌دانند.

در اواخر قرون وسطی، نظریه برتری معنوی کلیسا و نقش میانجی آن، رو به افول گذاشت و با ترویج و تثبیت نظریه الهی حکومت - که مطابق آن امپراتور و شاه نماینده و سایه خدا در زمین بود - کلیسا اقتدار معنوی خود را از دست داد و به یک نهاد حاشیه‌ای، مبدل شد.<sup>۴۷</sup>

ترویج و تثبیت مبنای الهی حکومت پادشاهان، به انزوای کلیسا و در نهایت دین مسیحیت انجامیده و نوعی جدایی حکومت و سیاست از دین را در پی داشته است.

**دوم. فلسفه سیاسی مردم‌سالاری:** در فلسفه سیاسی مردم‌سالاری که یک نظریه جدید است، مشروعیت حکومت از جانب خدا نیست، بلکه آراء مردم، حکومت را مشروعیت می‌بخشد. به تعبیر دیگر حکومت الهی تئوکراسی که از «بالا به پایین» مرتبه‌بندی می‌شود، جای خود را به حکومت دموکراسی که از «پایین به بالا» طبقه‌بندی شده، می‌سپارد.

طراحان نظریه دموکراسی هرچند در جزئیات و فروع با هم اختلاف دارند اما همه آن‌ها در داشتن توجه به مشروعیت الهی حکومت، هم صدا هستند.

در گذشته حکومت‌ها مبنای مشروعیت و سیاست‌گذاری را از شریعت‌ها کسب می‌کردند؛ یعنی حاکم، هنگامی برحق محسوب می‌شد که به پشتوانه دین برمسند حکومت تکیه زده

باشد و رفتار او هم بر وفق اخلاقیات دینی و احکام مذهبی باشد. اما از دو سه قرن گذشته به این سو، این رأی به طور کامل از میان رفته است. به هر حال، اندیشه سکولاریسم، دین را از عرصه حکومت بیرون راند و حق اقامه حکومت و تضمین قوانین را از آن انسان‌ها دانست.<sup>۴۸</sup>

همچنین در دیدگاه مبتکر نظریه فوق - جان لاک - چنین آمده است که مردم و حقوق آن‌ها از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و هر چیزی (دین یا حکومت) که حقوق آن‌ها را سلب یا تقيید کند، محکوم است.<sup>۴۹</sup>

سوم. دوره روشن‌گری (ظهور علم‌گرایی، عقل‌گرایی و فردگرایی): دوره روشن‌گری که در قرن هفدهم و هجدهم رخ داد، دوره‌ای بود که در آن حکومت خدا (تئوکراسی)، شدیداً مورد تشکیک واقع شده بود و مشروعیت حکومت‌ها از ناحیه خدا دانسته نمی‌شد، بلکه از ناحیه مردم شکل می‌گرفته است. در کنار این تفکر، رشد علوم تجربی باعث بروز روحیه افراطی علم‌گرایی شد و در مقابل تعالیم کلیسا و دین مسیحیت قرار گرفت، به گونه‌ای که حتی تلاش دانشمندان خدا‌باور مسیحی نظیر نیوتن و گالیله، در مقابل هجمه علم‌گرایی، نتیجه‌بخش نبود.

در این برهه بود که بشر آن‌چه را که در مجموعه علوم تجربی قرار نمی‌گرفت و در حواش انسان نمی‌گنجید - نظیر نیروهای غیبی، شیاطین و ارواح و بالاتر از همه موضوع خدا را - از دایره اعتقادات خویش طرد کرد.<sup>۵۰</sup>

البته باید گفت که شکوفایی علوم تجربی و رواج عقل‌بسندگی در آغاز، به انکار وجود خداوند نیانجامید، بلکه تنها احساس بی‌نیازی به معارف وحیانی و تفسیر و برداشت‌های کلیسا را پدید آورد که مکتب «دئیسم» (خداپرستی عقلانی و طبیعی)، در همین موقعیت فکری شکل گرفت.

به هر حال در میان بخش‌های دوره مدرن، به لحاظ نظری و فکری بیش‌ترین تأثیر را عصر روشن‌گری بر اندیشه سکولاریسم نهاده است. سکولاریسم خصوصاً با الهام از انسان‌گرایی و عقل‌گرایی عصر روشن‌گری، به محوریت نقش انسان در عالم و استقلال عقل در تمامی عرصه‌های زندگی تأکید می‌کند. بروز و ظهور تفکر جدایی دین از حوزه اجتماع اگرچه در قرن‌های نخست بیش‌تر مستند به ادله نقلی و در دوره رنسانس، مستند به انگیزه‌های احساسی و اجتماعی بود، اما عقلانیت ابزاری و اعتقاد به کفایت عقل جزو دلیل‌هایی است که

طرفداران سکولاریسم، به ویژه از این دوره به بعد برای اثبات اندیشه خود اقامه می‌کنند.<sup>۵۱</sup> از دیگر دلایل جانب داران سکولاریسم علاوه بر اعتقاد به محوریت و اصالت انسان، عقیده به اصالت فرد انسانی، عقیده به حقوق طبیعی او (در برابر قانون الهی)، عقیده به تقدّم حق بر تکلیف، و حتی گاه به ذی حق بودن و غیرمکلف بودن انسان است. تفکر انسان‌گرایی و فردگرایی که در عصر روشن‌گری، بُعد فلسفی نیز یافته بود به طور قطع با امر و نهی‌ها و باید و نبایدهای دین به ویژه در حوزه‌های اجتماعی نمی‌توانست سازگار باشد. به هر شکل اندیشه جدایی دین از سیاست، فرهنگ، هنر، اخلاق و به طور کلی از اجتماع در این دوره سامان نهایی خود را یافته و صورت بندی شد.

### ب) طرد عوامل نظری سکولاریسم از اندیشه مهدویت

در مقام مقایسه دین مسیحیت تحریف شده با اسلام و به ویژه با عصر ظهور، تمایزهای آشکاری میان آن دو را شاهد خواهیم بود. زیرا هیچ کدام از مقولات سه‌گانه فوق در ساحت نظام سیاسی اسلام، خصوصاً در عصر ظهور، قابل اجرا نخواهد بود و به نحوی فرهنگ اسلام با توجه به آموزه‌های سیاسی، روش اجرای سیاست، اهداف و انگیزه‌هایی که در پس آن نظام سیاسی، قرار دارد، مقولات سه‌گانه را بر نمی‌تابند. در زیر به تفصیل به آن موارد خواهیم پرداخت.

یکم. **تجمیع مسئولیت دینی و سیاسی در پیامبر ﷺ و امام علی:** در فرهنگ اسلام رهبر جامعه به همه شئون و نیازمندی‌های افراد توجه کرده و در صدد پاسخ‌گویی و برآورده کردن آن‌ها برخواید آمد، همچنان‌که مسئولیت راهنمایی‌های دینی و فرهنگی به عهده رهبر و نظام حکومتی اسلام است. ساماندهی امور اجتماعی و سیاسی جامعه نیز جزو مسئولیت اوست.

اما چنان‌که پیش از این مطرح شد در دوران سیطره قرون وسطی و عدم سیطره کلیسا (عصررنسانس)، مسائل دینی و راهنمایی‌های اعتقادی به عهده کلیسا، و حاکمیت و سیاست امور اجتماعی به عهده پادشاهان بوده است.

این مشکل را دین ما چه در دوران صدر اسلام و حکومت اسلامی پیامبر اکرم ﷺ و چه در دوران بعد از ظهور که مؤلفه‌های سیاسی اسلامی به طور کامل ظاهر می‌شود، با واگذاری مسئولیت‌های حکومتی و دینی به شخص رهبر (پیامبر یا امام) برطرف کرده است. در یکی از روایاتی که نقل شده، جابر از لوح حضرت زهرا علیها السلام چنین مضامینی را نقل می‌کند:

... ولأطهرن الأرض بآخرهم من أعدائى ولأملكته مشارق الأرض ومغاربها، و  
 لأسخرن له الزیاح ولأذللن له الرقاب الصعاب ولأرقینه فی الاسباب ولأنصرته  
 بجندی ولأمدته بملائکتی، حتی یعلن دعوتی، و یجمع الخلق علی توحیدی؛<sup>۵۲</sup>  
 خداوند به پیامبر ﷺ در مورد امامان می فرماید: و به دست او [مهدی ﷺ] زمین را از  
 دشمنانم پاک می سازم، شرق و غرب جهان را به حاکمیت او درمی آورم، بادها را به تسخیر  
 او درآورده، و گردن های سخت را در مقابل او به کرنش وامی دارم. بهترین ابزارها را در  
 اختیار او گذاشته، با سپاه خود او را یاری نموده، با فرشتگانم او را تأیید می نمایم، تا  
 دعوت مرا (دین اسلام) آشکار سازد و همه مخلوقات را بر توحید من گرد آورد.

همچنین از پیامبر اکرم ﷺ نقل است:

لو لم یبق من الدنيا الا یوم واحد لطول الله ذلك الیوم حتی یملك رجل من اهل بیتی  
 تجری الملاحم علی یدیه، و یظهر الاسلام لا یخلف وعده و هو سریع الحساب؛<sup>۵۳</sup>  
 اگر از دنیا جز یک روز باقی نباشد، خداوند آن روز را به قدری طولانی می سازد که مردی از  
 اهل بیت من بر جهان حکومت می کند، معجزات به دست او آشکار می شود و اسلام به  
 وسیله او ظاهر می گردد. خداوند هرگز در وعده خود تخلف نمی کند و او سریع الحساب  
 است.

روایت هایی که عهده دار بیان ویژگی های حکومت جهانی و رهبر آن است، در کتاب های  
 حدیث به فراوانی نقل شده اند. در اکثر آن ها شاخصه های سیاسی، حکومتی، دینی و فرهنگی  
 رهبر بیان شده است و همه آن ها حکایت از تجمیع آن دو ویژگی در شخص امام و رهبر  
 حکومت جهانی دارند.

به عنوان مثال در دو روایت فوق، ابتدا به شاخصه های سیاسی - که همان حاکمیت نظام  
 جهانی مهدوی است - اشاره شده است. امتیاز خاصی که حکومت امام مهدی بر دیگر  
 نظام های دنیا دارد، ویژگی جهانی بودن آن است، یعنی هیچ حکومتی در عرض حکومت  
 مهدوی در جهان وجود ندارد و تنها یک حکومت و یک رهبر در جهان حکمرانی می کند.

نکته بعدی، مسئولیت فرهنگی و دینی رهبر نهضت جهانی است که در راستای همان ادای  
 مسئولیت دینی است که معنویت را در سراسر جهان گسترش داده و عالی ترین باورداشت دین  
 یعنی توحید و یگانگی خدا را جزو عقاید همه مردمان جهان می گرداند. بی شک ادعای  
 ناسازگاری حکومت مهدوی با سکولاریزم، بی مورد و خالی از منطق نخواهد بود، چون از جمله  
 زمینه های بروز سکولاریزم در میان مسیحیان، تفکیک میان حاکم دینی با حاکم سیاسی

بوده و نیز ادعا می شده که مشروعیت سیاسی از ناحیه خدا و از گذرگاه کلیسا به پادشاهان می رسیده است.

در نظام جهانی مهدوی اما این نقیصه که سبب ایجاد سکولاریزم می شود، برطرف خواهد شد. چون: نخست رهبر نظام جهانی، دو مسئولیت را هم زمان پذیرفته و به بهترین شکل اجرا می کند، یعنی هم رهبر سیاسی و هم رهبر دینی و فرهنگی مردم است؛ دوم رهبر نظام جهانی، مشروعیت نظام خویش را مستقیم از ناحیه خدا می گیرد و او نظام جهانی مهدوی را تأیید کرده و مورد توجه قرار می دهد و در این میان فرد یا گروهی را واسطه رساندن مشروعیت به نظام جهانی قرار نمی دهد.

با این اوصاف و ویژگی ها، زمینه های عرفی گرایی در عصر ظهور، به طور کلی از میان خواهد رفت و در آن زمان با رویکردهایی نظیر تجمیع اجرای امور سیاسی و دینی در شخص رهبر و نیز اعطای مشروعیت سیاسی به صورت مستقیم از جانب خدا، نه تنها بسترهای سکولاریسم را از میان می برد، که در مقابل مبانی سکولاریسم قد علم کرده و با آن از در تهافت و تعارض درخواهد آمد.

**دوم. نقش آفرینی مردم در حکومت جهانی:** چنان که گذشت، در بستر رشد و شکوفایی سکولاریزم، حکومت های پادشاهی و سلطنتی ای قرار داشتند که به رأی و نظر مردم هیچ بهایی نمی دادند، در طول تاریخ قرون وسطی و ابتدای رنسانس و نوزایی علمی، نظام سیاسی جهان مسیحیت بر اساس نظام پادشاهی و سلطنتی، پی ریزی شده بود و در این نظام های غیردموکراتیک، رأی و رضایت مردم، اهمیتی نداشت، از این رو زمانی که فرضیه دموکراسی مطرح می شود، مورد اقبال عموم مسیحیان قرار می گیرد و با ورود نظریه حکومت مردم بر مردم، تئوکراسی و حکومت خدا بر مردم، از میان می رود و زمینه طرد کلیسا و دین از جوامع مسیحیت فراهم می شود.

اکنون باید تعالیم اسلام را بررسی کنیم تا روشن شود، آیا مردم در ساماندهی و ایجاد حکومت اسلامی، به ویژه حکومت مهدوی نقش آفرینی می کنند؟ آیا حکومت مهدوی برای رأی و نظر مردم احترام و ارزش قائل هست؟ و آیا می توان گفت در حکومت مهدوی نیز مبانی دموکراسی لحاظ شده است؟

برای پاسخ به این سؤالات، ابتدا مبانی و اصول دموکراسی را بررسی می کنیم.



## ■ اصول و مبانی دموکراسی

### • نفی استبداد

اگر یکی از پایه‌های اصلی دموکراسی را نفی استبداد بدانیم، تضاد با استبداد و دیکتاتوری از ویژگی‌های حکومت دینی - اسلامی است. در اسلام و حکومت اسلامی، جایی برای حکومت خودسرانه یک نفر یا یک گروه نیست. اساس تمام تصمیم‌های یک دولت اسلامی، نه براساس هوس فردی، که باید بر پایه شریعت باشد.

تأمل در سخنان امام خمینی علیه السلام نیز این نکته را به روشنی قابل برداشت می‌کند، چنان‌که می‌فرماید:

حکومت اسلامی، استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن، به دل خواه دخل و تصرف کند، هر کس را اراده اش تعلق گرفت بکشد و هر کس را خواست انعام کند و به هرکه خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیرمؤمنان و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند، در حکومت اسلامی حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله معین شده، از این جهت، حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است.<sup>۵۴</sup>

آیت‌الله نائینی در این باره می‌گوید:

علی کل حال، رجوع حقیقت سلطنت اسلامی، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی و محدودیت آن از تبدیل به مستبدانه و تحکّم دل بخواهانه و قهر، از ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیان است.<sup>۵۵</sup>

برای تبیین بیش تر موضوع، توجهی به حکومت عصر پیامبر می‌اندازیم که الگوی حکومتی برای حکومت جهانی مهدوی است. در این حکومت، هرچند رهبری در اختیار فردی است که از نظر دانش و بینش در اوج قرار دارد و در جان پاکش ذره‌ای هوی و هوس یافت نمی‌شود، اما در عین حال، خداوند به او دستور فرمود: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»<sup>۵۶</sup> که با این دستور، مشورت و نظرخواهی را در شعاع همه مردم، و در گستره تمامی امور سیاسی و اجتماعی نظام اسلامی، به عهده پیامبر اکرم گذارد.

همچنین دانشمندان اسلامی، از آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»<sup>۵۷</sup> چنین استفاده کرده‌اند که در کمال ظهور، دلالت دارد که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود.<sup>۵۸</sup> لذا

پیامبر اکرم ﷺ می فرماید:

اشيروا علی اصحابی؛

یارانم بر من نظر دهید.

سیره آن حضرت نشان می دهد که ایشان به نظر اصحاب خود بسیار ارج می نهاد، حتی به خاطر اظهارات آن ها از اعمال نظر خود، صرف نظر می فرمود، در این مورد جنگ احد نمونه بارز آن است.<sup>۵۹</sup>

در صدر اسلام، علاوه بر شور و مشورت برای اقتدار مردمی نظام اسلامی، از بیعت نیز استفاده می شده است.

اما در الگوی برتر (حکومت جهانی مهدوی) روش و سیره حکومتی پیامبر اکرم ﷺ به درستی پیاده می شود. و این مهم را در تعهدنامه میان امام و یارانش به خوبی ملاحظه می کنیم.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در این زمینه می فرماید:

یبايعون علی ان لا یسرقوا... و یشرط علی نفسه لهم: ان یمشی حیث یمشون و یلبس کما یلبسون و یرکب کما یرکبون...<sup>۶۰</sup>

یاران با او بیعت می کنند که هرگز دزدی نکنند... و ایشان نیز بر خودش نسبت به یاران شرط می کند که از راه آن ها برود، لباسی مثل لباس آن ها بپوشد و مرکبی مثل مرکب آن ها سوار شود.

از تعهدنامه ای که میان امام و رهبر جهانی با یاران و سربازانش منعقد شده، برمی آید که رهبر جهانی مستبد و خودمحور عمل نمی کند، بلکه شروع نهضت جهانی خود را بر اساس قواعد دین پسند و فضایل اخلاقی آغاز خواهد کرد و علاوه بر این که سربازان و دولت مردان خویش را در عمل به آن ها توصیه می کند، خود پیش از همه به آن عمل خواهد کرد و بر عملی شدن آن، به یاران و کارگزاران خود تعهد می دهد.

در برخی از روایات مهدویت نکات جالبی آمده که اشاره به نفی استبداد در حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام دارد. به عنوان مثال از رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است:

اذ بعث الله رجلاً من اطایب عترتی و ابرار ذریتی، عدلاً مبارکاً زکیاً... یكون من الله علی حذرٍ لا یغتتر بقرابته، و لا یضع حجراً علی حجرٍ، و لا یقرع احداً فی ولايته بسوط الا فی حد؛<sup>۶۱</sup>

آن‌گاه خداوند مردی را از بهترین فرزندان و پاک‌ترین عترت من برمی‌انگیزد که سراپا عدل و برکت و پاکی است... او دقیقاً فرمان خدا را اجرا می‌کند، با کسی حساب خویشاوندی ندارد، سنگی روی سنگی نگذارد، در دولت او کسی تازیانه نخورد، جز این که حد الهی بر او جاری شود.

در روایت فوق به نکته‌هایی برمی‌خوریم که به روشنی بر نفی استبداد در حکومت مهدوی دلالت دارند؛ توجه نکردن رهبر جهانی به خویشاوندان در امر حکومت و نیز ایجاد امنیت اجتماعی و روانی برای همه مردم و درکنار آن تنبیه نکردن و شلاق نزدن بی دلیل از این دست به شمار می‌روند.

#### • مشارکت و رضایت عمومی

مشارکت مردم در تشکیل حکومت و تداوم آن و نیز رضایت آن‌ها از ساختار و عملکرد آن جزو اصول اساسی دموکراسی در یک نظام به شمار می‌آید. هرچه درصد مشارکت و رضایت عمومی مردم در یک نظام بیش‌تر باشد، پایه‌های دموکراسی در آن حکومت استوارتر خواهد بود و مردم درباره آن احساس مسئولیت بیش‌تری خواهند کرد و برای حفظ و دوام آن نظام بیش‌تر تلاش خواهند کرد. همین مهم در نظام جهانی مهدوی به‌طور جدی خود را نشان خواهد داد و از یک طرف، مردم برای تشکیل نظام جهانی، فعالیت دوچندان کرده و حکومت جهانی را تشکیل می‌دهند و از طرف دیگر، نسبت به عملکرد آن رضایت کامل دارند.

تبیین مشارکت و رضایت مردمی از نظام مقدس مهدوی در گرو عمق بینی در روایاتی است که در این زمینه از معصومان نقل شده است.

از پیامبر اکرم ﷺ نقل است:

... يَمَلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا يَرْضَى بِخِلَافَتِهِ أَهْلُ الْأَرْضِ وَأَهْلُ السَّمَاءِ وَالطَّيْرِ فِي الْجَوِّ...؛<sup>۶۲</sup>

... [امام مهدی ﷺ] زمین را از عدل پُر می‌کند، چنان‌چه از جور پُر شده باشد و همه ساکنان زمین و آسمان حتی پرنده‌گان در هوا، از حکومت ایشان خشنود و راضی هستند.

و نیز آن حضرت فرمود:

أَبْشُرُكُمْ بِالْمَهْدِيِّ يَبْعَثُ فِي أُمَّتِي عَلَى اخْتِلَافٍ مِنَ النَّاسِ وَزَلْزَالٍ يَمَلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قَسْطًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، يَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَ سَاكِنُ الْأَرْضِ؛<sup>۶۳</sup>

بشارت می‌دهم شما را به مهدی ﷺ، آن هنگام که اختلاف در میان مردم و رخ داد زلزله

زمین را پر کرده قیام می‌کند و زمین را پراز عدل و داد می‌کند. چنان‌چه پراز جور و ظلم شده باشد، اهل آسمان و زمین از ایشان راضی و خشنود می‌شوند.

وقتی که حکومت مهدوی، استقرار پیدا کرد، رهبر جهانی بر اساس مبانی اسلامی و ساختار دقیق و منسجم و با نظارت و اشراف همه‌جانبه، عدالت را در تمام جهان می‌گستراند، به‌گونه‌ای که همه قشرهای مردم در همه سطوح مختلف جامعه، گسترش عدل و داد را به روشنی می‌بینند. با این عمل، رضایت و خشنودی همه اهل زمین فراهم شده و آن‌ها مشتاقانه در تثبیت و فرآیند نظام مقدس جهانی همکاری می‌کنند، در واقع حکومت جهانی را از خود دانسته و به دنبال تحقق اهداف آن برخوانند آمد.

#### • نظارت و کنترل دقیق رهبر نسبت به دولت‌مردان

از جمله ویژگی‌هایی که در ایجاد دموکراسی نقش اساسی دارد، نظارت بر عملکرد دولت‌مردان از ناحیه رهبر و حاکم است. هر چه این نظارت دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد، لغزش و اشتباهات در عملکرد دولت‌مردان کمتر شده و بیش از پیش قانونمندی را در پیش می‌گیرند. نظارت رهبر جهانی بر کارگزاران خود یکی از عوامل مثبت در نظام جهانی مهدوی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

المهدی سیمح بالمال، شدید علی العمال رحیم بالمساکین؛<sup>۶۴</sup>

مهدی بخشنده‌ای است که مال را به وفور می‌بخشد، بر مسئولین کشوری بسیار سخت می‌گیرد و بر مردمان (بینوایان) بسیار رئوف و مهربان است.

در این روایت، اشاره به برخی از اصول مردم‌سالاری نظیر برخورد مناسب و همراه با مهربانی با مردم، در مقابل برخورد شدید و دقیق نسبت به دولت‌مردان شده است. بخشش‌های فراوانی که از سوی دولت جهانی به مردم و نیازمندان می‌شود، حکایت از فراوانی نعمت و اقتصاد پیشرفته و رفاه عمومی دارد.

علاوه بر اصولی که برای تحقق دموکراسی برشمرده شد، اصول دیگری نظیر اصل برابری و حاکمیت قانون<sup>۶۵</sup> نیز در نظام جهانی مهدوی اجرایی می‌شود، هرچند بهتر است به جای واژه دموکراسی، واژه مردم‌سالاری دینی یا مردم‌سالاری مکتبی تعبیر شود.<sup>۶۶</sup>

همه رویکردهای مثبتی که در اصل دموکراسی مطرح است، در نظام مهدوی نیز با صبغه و رنگ توحیدی موجود است، یعنی قبل از آن‌که اصول دموکراسی عملیاتی شود، اساس دکتربین دین و معنویات اجرایی می‌شود.

در فرجام این فراز از بحث، نتیجه می‌گیریم که حکومت جهانی مهدوی با استفاده از مبانی و اصول اسلامی و نیز با تاسی به نظام مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام و همچنین با ارائه مردم‌سالاری دینی یا مکتبی، طرحی نو در انداخته و زمینه‌های نفوذ سکولاریسم را که با دست‌مایه دموکراسی لیبرالی بر حاکمیت کلیسا و حکومت‌های پادشاهی تئوکراسی تاخته است، از بین ببرد. چنان‌که پیش از این بیان شد سوژه‌ها و حربه‌های سکولاریسم نمی‌تواند در عرصه مهدویت و نظام جهانی مهدوی نفوذ کند و جای پای برای خود باز کند، در این جا نیز با ترفند دموکراسی ره به جایی نخواهد برد.

**سوم. تعالی علوم در دوران بعد از ظهور و هماهنگی آن‌ها با تعالیم مهدویت:** چنان‌که گذشت، در عصر روشن‌گری بروز و ظهور دو عامل علم‌گرایی (ساینتیسم)<sup>۶۷</sup> و عقل‌گرایی (راسیونالیسم)<sup>۶۸</sup>، سبب شد تا قلمرو دین مسیحیت تهدید و به نوعی اصل آن به مخاطره بیافتد. چنان‌که بیان شد علت آن نیز وجود برخی از آموزه‌های علم‌ستیز (زمین‌محوری و...) و عقل‌ستیز (تثلیث، فدا، گناه جبلی و...) بوده که باعث شده تا کشیشان و روحانیون مسیحی، در راستای دفاع از آن‌ها با علم و پیشرفت‌های علمی و نیز با عقل و قوانین عقلی به مبارزه برخاسته و آن‌ها را تخریب کنند.

واکنش شدید کلیسا و چالش دیانت با علم و عقل، این حس و تلقی را به وجود می‌آورد که قطار علم و پیشرفت به حرکت در نمی‌آید، مگر این‌که سرنشینان آن از دین روی برگردانند و یا حداقل آن را از مداخله در زندگی عرفی و دنیایی منع نمایند. از این رو، علم‌گرایان، مانند هولبانی<sup>۶۹</sup> و جامعه‌شناسان و مارکسیسم‌ها<sup>۷۰</sup> خواهان حذف دین به دلیل ایجاد مانع در راه تمدن و پیشرفت شدند.

کمبودهایی که در آیین مسیحیت باعث ایجاد اندیشه سکولاریسم گردیده است، در اسلام و حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام به چشم نمی‌خورد. آن زمانی که با ظهور رهبر جهانی، فرهنگ سیاسی - اجتماعی اسلام به بار نشسته و عملیاتی می‌شود، بر ضد علم، پیشرفت علمی و عقل و قوانین عقلی، به مبارزه برنخواهد خواست. واژه‌های ترغیبی و تشویقی فراوانی در متون اسلامی، مردم را به تعقل و تعلم بیش‌تر فرا می‌خواند و در اصل اسلام از مسلمان‌ها می‌خواهد که باورداشت اسلامی را از روی تعقل و آگاهی بپذیرند نه از روی تقلید و ناآگاهی.

در منابع حدیثی پیرامون تحول علوم در آن دوران، مطالب جالبی نقل شده است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود تا تمایز میان حکومت‌های سکولار مسیحی با حکومت

جهانی مهدوی آشکار شود.

از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

العلم سبعة و عشرون حرفاً فجميع ما جاءت به الرسل حرفان فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين فاذا قام قائمنا اخرج الخمسة والعشرين حرفاً فبثها في الناس، و ضم اليها الحرفين حتى يبتها سبعة وعشرين حرفاً؛<sup>۷۱</sup>

علم و دانایی از بیست و هفت حرف تشکیل می‌شود، تمام آن‌چه پیامبران (تاکنون) آورده‌اند دو حرف است و مردمان بیش از این دو حرف تاکنون نشناخته‌اند. آن‌گاه که قائم علیه السلام ما قیام کند بیست و پنج حرف دیگر را آشکار می‌سازد و میان مردم گسترش می‌دهد و آن دو حرف را نیز به آن‌ها ضمیمه می‌سازد تا بیست و هفت حرف گسترش پیدا کند.

روایت بالا نماد رشد و شکوفایی علم در حکومت جهانی است و این پیشرفت به حدی است که قابل مقایسه با هیچ یک از دوران زندگی بشر نیست. در این روایت بیان پیشرفت، به صورت رمزگان بیان شده، یعنی سقف تکامل علمی بشر را در قالب مراتب بیست و هفت حرفی معرفی کرده و اعلام می‌دارد که تا دوران پیش از تشکیل حکومت جهانی، تنها دو مرتبه از آن‌ها برای بشر مکشوف می‌شود و مابقی آن‌ها که رشد تقریباً دوازده برابری است، به دوران بعد از ظهور و زمان استقرار حکومت جهانی مهدوی موکول شده است.

این رویکرد که مبانی و اصول علمی - معرفتی حکومت جهانی مهدوی، از مبانی و اصول علمی - معرفتی اسلام سرچشمه گرفته است، با واقعیات و حقایق علوم و پیشرفت‌های آن هماهنگی و همسویی کامل پیدا می‌کند و از این رو هر آن‌چه علم و دانش به سوی پیشرفت و تکامل گام بردارد، بیش‌تر با مبانی علمی و معرفتی نظام جهانی، همسو و هم‌جهت خواهد شد و شاید تعبیر این چینی در جایگاه مقایسه و تطبیق صحیح باشد که در دوران بروز و ظهور اندیشه سکولاریزم یعنی دوران رنسانس، کلیسا و کشیشان مسیحی با نبود مبانی و قواعد علمی - معرفتی گران سنگ روبه‌رو بودند و این امر سبب مخالفت و حاشیه‌نشینی از قافله علم و پیشرفت‌های علمی می‌شده است و به مرور زمان و به ناچار به جهت کاستن از فاصله قافله رو به حرکت علوم، خود را دنباله‌روی مکاتب علمی و معرفتی بشری قرار می‌داده‌اند. اما در دوران نظام جهانی مهدوی، رویکرد بالا حرکتی معکوس به خود گرفته و زمینه‌ها و بسترهای پیشرفت علوم از نهاد حکومت جهانی برمی‌خیزد. این حرکت به قدری سریع و غیرقابل تصور است که در حکم اعجاز جلوه می‌کند، روایتی که پیش از این به آن اشاره شد و زُشد علوم در

دوران بعد از ظهور را حدود دوازده برابر قبل از آن توصیف کرده بود، به خوبی عمق پیشرفت علوم را به تصویر کشیده است.

نظام دولت جهانی امام مهدی علیه السلام نه تنها چالشی با علوم و پیشرفت‌های علمی ندارد، که باعث فراهم آمدن زمینه‌های رشد علوم فراوان، از لحاظ کیفی و کمی شده و مردم با استعانت از آن نظام مقدس جهانی، به قله‌های رفیع علوم خواهند رسید.

امام صادق علیه السلام درباره فراگیری علوم در دوران بعد از ظهور می‌فرماید:

... و توتون الحکمة في زمانه حتى ان المرأه لتقضى في بيتها بكتاب الله تعالى و سنة رسول الله صلى الله عليه و آله؛<sup>۷۲</sup>

به انسان‌های [دوران بعد از ظهور] آن اندازه حکمت و معرفت داده می‌شود که زن در میان خانه‌اش بر اساس کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله اجتهاد می‌کند.

در روایت طولانی از امیرمؤمنان علیه السلام در مورد علوم مردمان نظام جهانی چنین آمده است:

... و يغبقون كأس الحکمة بعد الصبح؛<sup>۷۳</sup>

[مردمان] در صبحگاهان جام‌های حکمت و معرفت سر می‌کشند.

بعد از بیان مطالب و روایات بالا، آیا همچنان جای این پرسش باقی است که سکولاریسم یک فرآیند قهری است و همه حکومت‌ها و همه جوامع را در می‌نوردد؟ یا باید گفت عصر ظهور از این قاعده مستثنی است. زیرا اصول عقلی و علمی - معرفتی بنیادینی در اسلام تعبیه شده است که جایی برای نفوذ اندیشه سکولاریسم در قلمروی اسلام و حکومت جهانی مهدوی نخواهد گذاشت.

## نتیجه

در فرجام مقاله این نتیجه به دست می‌آید که میان مقوله مهدویت و نظریه سکولاریسم تفاوت و جدایی عمیقی وجود دارد. علت آن نیز به تفاوت پایه‌ای میان آن دو باز می‌گردد؛ زیرا هیچ یک از عوامل پدیدآورنده سکولاریسم اعم از عوامل دینی، تاریخی - اجتماعی و نظری - معرفتی که در متن مقاله به تفصیل بدان اشاره شد، در شکل دهی مهدویت دخالت ندارند. مهدویت با برگرفتنی از مبانی دین مبین اسلام که به عنوان آخرین، جامع‌ترین، کامل‌ترین دین آسمانی برشمرده شده، مبناسازی و ساختارمندی می‌شود. با عنایت به اهداف مقدسی که مهدویت در پیش دارد - که همان عدالت‌گستری در سراسر گیتی و تجمیع سیاست و دیانت در جوامع بشری است - خوب زیستن را عملیاتی کرده و بشریت را به آن تجربه می‌رساند.

## منابع

۱. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن النعمان العکبری البغدادی مفید، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهما السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهما السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲. الامام المهدي، سيد علی میلانی، قم، مرکز الابحاث العقائدية، ۱۴۲۰ق.
۳. الزام الناصب، علی حائری یزدی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۴. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵. بشارة الاسلام، مصطفی آل السيد حیدر الکاظمی، تهران، نینوا، ۱۳۳۱ق.
۶. تاریخ تمدن، ویل دورانت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۷. تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، میلرو. م، ترجمه: علی نخستین، تهران، ۱۹۳۱م.
۸. تولد جدید، عبدالحسین خسروپناه، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، بی تا.
۹. تنبیه الأمة و تنزیه الملة، محمد حسین نائینی، با مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، تهران، ۱۳۳۴ش.
۱۰. جامعه شناسی، گیدنز آنتونی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳ش.
۱۱. الحاوی للفتاوی، جلال الدین سیوطی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۱۲. خدایان اندیشه سیاسی، فاستر هایکل، تهران، چاپ امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۱۳. سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، محمد حسن قدردان قراملکی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
۱۴. سنت و سکولاریسم، عبدالکریم سروش، تهران، نشر صراط، ۱۳۸۸ش.
۱۵. علم و دین، ایان باربور، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.
۱۶. غرر الحکم، عبدالواحد امدی تمیمی، تحقیق: میرجلال الدین محدث ارموی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۰ش.
۱۷. فرهنگ و دین، براین ویلسون، گروه مترجمان، طرح نو، بی تا.
۱۸. فرهنگ واژه ها، فلسفه، کلام جدید، علوم سیاسی، هنر، عبدالرسول بیات، مؤسسه اندیشه فرهنگ دینی، بی تا.
۱۹. فلسفه روشن گری، کاسیررانست، یدالله موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰ش.



۲۰. *الكافي*، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر غفاري، بيروت، دارصعب و دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ق.
۲۱. *كتاب الغيبة*، محمد بن حسن طوسي، تحقيق: عبادالله الطهراني و علي احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۲. *كشف الغمة في معرفة الأئمة*، علي اربلي، تصحيح: سيّد هاشم رسولي محلّاتی، بيروت: دارالكتاب، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
۲۳. *كلام جديد*، عبدالحسين خسروپناه، قم، مركز مطالعات و پژوهش های فرهنگي حوزه علميه قم، ۱۳۸۱ش.
۲۴. *كمال الدين و تمام النعمة*، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۵ق.
۲۵. *كنزالفوائد*، محمد بن علي كراچكي طرابلسي، به كوشش: عبدالله نعمة، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۶. *كيان*، عبدالكريم سروش، «معنا و مبنای سکولاریزم»، ش ۲۶، ۱۳۷۴ش.
۲۷. *مبانی حکومت اسلامی*، جعفر سبحانی، ترجمه و نگارش: داوود الهامی، انتشارات توحید، بی تا.
۲۸. *مجموعه آثار (۱)*، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۴ش.
۲۹. *الملاحم والفتن*، علي بن موسى الحلّي (ابن طاووس)، تحقيق و نشر: مؤسسة صاحب الأمر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳۰. *منتخب الاثر في الامام الثاني عشر عليه السلام*، لطف الله صافي گلپایگانی، قم، مؤسسة السيدة المعصومة، ۱۳۷۷ش.
۳۱. *نامه فرهنگ*، ش ۲۲، تابستان ۱۳۷۵.
۳۲. *ولایت فقیه*، سیدروح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ش.
۳۳. *ینابیع المودة*، سلیمان قندوزی حنفی، تحقيق: علي جمال أشرف حسینی، تهران، دارالأسوة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

## پی‌نوشت‌ها

- \* دکتری کلام و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱. فرهنگ و دین، ص ۱۲۷؛ ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ص ۱۹؛ فرهنگ واژه‌ها، فلسفه، کلام جدید، علوم سیاسی، هنر، ص ۳۲۷.
۲. کلام جدید، ص ۲۱۷؛ «سنت و سکولاریسم»، ص ۷۳.
3. Secularization.
۴. مجله نامه فرهنگ، ش ۲۲، ص ۳۷؛ تولد جدید، ص ۲۱۷.
5. Westphali.
6. Secularis.
۷. فرهنگ و دین، ص ۱۲۴؛ ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ص ۲۵.
۸. فرهنگ و دین، ص ۱۲۵.
۹. خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ص ۴۰۱.
۱۰. متی، باب ۲۳، آیات ۱۸-۲۲؛ مرقس، باب ۱۲، آیه ۱۵؛ لوقا، باب ۲۰، آیه ۲۵.
۱۱. یوحنا، باب ۱۹، آیه ۳۶.
۱۲. نک: سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص ۳۶.
۱۳. کلیسا بر این باور است که گناه و خطای حضرت آدم در بهشت (خوردن از درخت ممنوعه) به فرزندان او نیز منتقل شده است، از این رو، تمامی نسل او بالفطره گناه‌کار به حساب می‌آیند. گناهی که رهایی از آن با اعمال نیک و عبادات نتیجه‌بخش نخواهد بود، لذا حضرت عیسی علیه السلام با فدا کردن خود کفاره گناهان شده است.
۱۴. علم و دین، ص ۱۲۵.
۱۵. سوره حج، آیه ۹.
۱۶. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۳؛ بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۲۷.
۱۷. الملاحم والفتن، ص ۵۴؛ منتخب الاثر، ص ۳۰۸.
۱۸. بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۴۳؛ منتخب الاثر، ص ۱۶۹.
۱۹. الارشاد، ص ۳۴۵.
۲۰. کشف الغمّة فی معرفة الاثمة، ج ۳، ص ۲۹۷.
۲۱. نقل به معنا: مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۸۷؛ فلسفه روشن‌گری، صص ۳۲۶ و ۳۲۹.
۲۲. سوره بقره، آیه ۲۴۲.
۲۳. سوره آل عمران، آیه ۱۹۰.

۲۴. کنزالفوائد، ج ۲، ص ۳۱.
۲۵. غررالحکم، ج ۷۰۷۸.
۲۶. تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، ص ۴۰.
۲۷. همان، ص ۴۱.
۲۸. سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص ۵۷.
۲۹. تاریخ تمدن انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۶، ص ۲۳.
۳۰. همان، ج ۵، ص ۶۲.
۳۱. همان.
۳۲. همان، ج ۱۸، ص ۲۲۶.
۳۳. همان، ص ۱۹۳.
۳۴. سوره مائده، آیه ۴۸.
۳۵. الارشاد، ص ۳۴۳؛ بشارة الاسلام، ص ۲۳۱.
۳۶. منابع المودة، ج ۳، ص ۱۳۶.
۳۷. سوره احزاب، آیه ۲۱.
۳۸. الملاحم والفتن، ص ۱۳۷؛ الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۱۵۰.
۳۹. الامام المهدي، ص ۲۷۱.
۴۰. الزام الناصب، ج ۲، ص ۲۶۱.
۴۱. الملاحم والفتن، ص ۱۴۴.
۴۲. الملاحم والفتن، ص ۴۹؛ منتخب الاثر، ص ۴۶۹.
۴۳. بشارة الاسلام، ص ۲۲۹.
۴۴. سوره مائده، آیه ۱۴.
۴۵. سوره مائده، آیه ۶۴.
۴۶. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۷۶.
۴۷. سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص ۷۶.
۴۸. کيان، ش ۲۶، ص ۹.
۴۹. سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص ۸۲.
۵۰. نقل به معنا: فرهنگ و دین، ص ۲۲۸.
۵۱. نقل به معنا: علم و دین، ص ۷۶.
۵۲. کمال الدین، ص ۲۵۶.

67. scientism I .  
68. Rationalism.

۵۳. کشف الغمۃ فی معرفۃ الائمۃ، ج ۳، ص ۲۶۴؛ ینابیع المودۃ، ج ۳، ص ۱۰۹.  
۵۴. ولایت فقیہ، ص ۳۴.  
۵۵. تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملت، ص ۱۶.  
۵۶. سورۃ آل عمران، آیۃ ۱۵۹.  
۵۷. سورۃ شوری، آیۃ ۳۹.  
۵۸. تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملت، ص ۵۳.  
۵۹. شوری در اسلام، ص ۸۵.  
۶۰. الملاحم و الفتن، ص ۱۲۲.  
۶۱. همان، ص ۱۰۸.  
۶۲. کشف الغمۃ فی معرفۃ الائمۃ، ج ۳، ص ۲۷۶.  
۶۳. کتاب الغیبۃ، ص ۱۷۸.  
۶۴. الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۱۵۰؛ الملاحم و الفتن، ص ۱۳۷.  
۶۵. فرہنگ واژه‌ها فلسفہ کلام جدید، ص ۲۷۳.  
۶۶. مبانی حکومت اسلامی، ص ۳۶۳.  
۶۹. فلسفہ روشن‌گری، ص ۲۰.  
۷۰. جامعہ شناسی، ص ۱۳۲.  
۷۱. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶.  
۷۲. همان، ص ۳۵۲.  
۷۳. نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۰.

## مسائل کلام جدید و مهدویت

ابوذر جیبی\*

### چکیده

کلام جدید از جمله دانش‌هایی است که امروزه از جایگاه خاصی میان دانشوران دینی برخوردار است. البته در این‌که آیا کلام به دو قسم جدید و قدیم، تقسیم‌شدنی است یا خیر، میان اندیشمندان حوزه کلام اختلافات اساسی وجود دارد. نگارنده در این نوشتار، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف درباره کلام جدید بر آن است که می‌توان از کلام جدید سخن گفت. در ادامه مسئله مهدویت را که به عنوان یکی از مسائل کلام کلاسیک در ذیل مبحث امامت مطرح می‌شود به عنوان جدی‌ترین موضوع در کلام جدید طرح می‌کنیم و به عنوان نمونه، مباحثی را از حوزه کلام جدید و مهدویت به صورت تطبیقی بررسی می‌نماییم.

### واژگان کلیدی

کلام، کلام جدید، کلام کلاسیک، مهدویت، الهیات جدید، فلسفه دین، تطبیق.

## مقدمه

در این نوشتار، پس از تعریف علم کلام از دیدگاه‌های مختلف، به بررسی آن‌ها و بیان نظریه پرداخته می‌شود. بنابر نظریه برگزیده، مهدویت مسئله‌ای اعتقادی است که در کلام کلاسیک بحث می‌شود، اما از آن‌جا که برخی از رویکردهای کلام جدید، قابل تطبیق و مقایسه با آموزه‌های مهدویت است، می‌توان آن را در کلام جدید نیز بحث و بررسی کرد.

مثلاً اعتقاد به منجی مصلح، فرجام تاریخ و جهانی‌سازی که در موضوع مهدویت از آن‌ها بحث می‌شود، از مسائلی هستند که در کلام جدید نیز پژوهش می‌شوند. از این‌رو لازم است تحقیقی صورت گیرد تا مشخص شود که آیا رویکردهای جدید کلامی با مسئله مهدویت قابل تطبیق است یا نه؟ آیا سازگاری میان آن‌ها و حکومت مهدوی وجود دارد یا خیر؟ نتیجه بحث آن است که شباهت، موضوعات و مسائل تازه‌ای که در حوزه کلام جدید یا در فرهنگ مغرب‌زمین مطرح می‌شود، با بحث مهدویت گاهی هماهنگی یا تعارض دارند یا این‌که در برخی جهات شباهت‌هایی دارند و در برخی جهات تعارضاتی با هم خواهند داشت.

بنابراین، لازم است موضوع مهدویت که از ضروری‌ترین اعتقادات مسلمانان به شمار می‌آید، با نگاه جدیدتر و زبان تازه، به جهانیان ارائه گردد. به همین جهت، در این تحقیق برخی از این رویکردهای جدید کلامی با آموزه‌های مهدویت تطبیق داده می‌شود. در این تحقیق، نخست آن‌که انگیزه بیان برخی از پرسش‌ها اصلی است که در پاسخ به آن‌ها می‌توان تناسب ممکن میان بحث مهدویت با بحث کلام جدید را مطرح کرد؛ دوم آن‌که فقط برای نمونه به برخی از این رویکردها اشاره می‌شود که می‌تواند سرآغاز تحقیق و تطبیق با مسئله مهدویت قرار گیرد. قطعاً موضوعات بیش‌تری از مسائل جدید کلامی با بحث مهدویت قابل تطبیق است که باید در تحقیقات گسترده‌تری به آن‌ها پرداخت.

## تعریف علم کلام

قدما در تعریف علم کلام، تعابیر یک‌دستی به کار نبرده‌اند، با وجود این، می‌توان به وجه جامعی از این تعاریف دست یافت. شاید دفاع عقلانی از اعتقادات دینی، راه‌حلی برای گرد آوردن این تعاریف‌ها باشد. این تعریف، ناظر به روش کلامی است و افزون بر آن، به وظیفه اصلی متکلم نیز اشاره می‌کند. استاد مطهری رحمته‌الله در تعریف علم کلام می‌گوید:

علم کلام، علمی است که درباره عقاید اسلامی، یعنی آن‌چه از نظر اسلام باید به آن معتقد

بود و ایمان داشت، بحث می‌کند، به این نحو که، آن‌ها را توضیح می‌دهد و درباره آن‌ها استدلال می‌کند و از آن‌ها دفاع می‌نماید.<sup>۱</sup>

تعریف استاد مطهری، ناظر به وظایف متکلم است. تعریف تفتازانی در شرح مقاصد<sup>۲</sup> و ایجی در المواقف<sup>۳</sup>، از علم کلام بر وجه دفاع عقلانی از اعتقادات دینی برمی‌گردد.

دانش کلام، از مهم‌ترین شاخه‌های علوم اسلامی است که از بدو پیدایش، یعنی از قرن اول هجری، تاکنون، با وجود فراز و نشیب فراوان، همواره در حوزه‌های علمی اسلامی، حضوری جدی داشته است.

در دهه‌های اخیر، از واژه «کلام جدید» (Modern theology یا New theology)، در کشورهای اسلامی استفاده می‌شود. این اصطلاح، ظاهراً اصطلاحی کاملاً ایرانی است که در نیمه سده اخیر آن را به کار می‌برده‌اند. این واژه نخستین بار در کشورهای عربی در کتاب علم کلام جدید، نوشته شبلی نعمانی (۱۳۳۲ - ۱۲۷۳ق) مطرح شد. سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، این کتاب را در سال ۱۳۲۹ به فارسی ترجمه کرد.<sup>۴</sup> پیش از نعمانی، سیرسیداحمدخان هندی واژه کلام جدید را در یک سخنرانی در سال ۱۲۸۶ قمری به کار برده است.<sup>۵</sup>

استاد مطهری در کتاب وظایف فعلی حوزه‌های علمیه، پرداختن به موضوعات کلامی جدید را از مهم‌ترین وظایف حوزه‌های علمیه و طلاب جوان برشمرده و در مباحث مختلف کلامی خود بر این مطلب تأکید کرده‌اند.<sup>۶</sup>

کلام جدید چیست؟ آیا می‌توان کلام را به دو قسم کلاسیک و جدید تقسیم کرد؟ برای پاسخ گفتن به این سؤال، باید دیدگاه‌های استادان علم کلام را بررسی نمود. عده‌ای از آنان اصل کلام جدید را انکار می‌کنند و به جای اصطلاح کلام جدید، از عبارت «مسائل جدید کلامی» استفاده می‌کنند. عده‌ای این اصطلاح را می‌پذیرند و آن را مستقل و در ادامه کلام سنتی می‌دانند.

آیت‌الله جعفر سبحانی، علم کلام را دارای هویت مستقل می‌دانند و تقسیم آن را به علم جدید و سنتی، شایسته نمی‌دانند. وی معتقد است:

امروزه کلام جدید به عنوان رشته‌ای جدا از کلام کهن براساس یک پندارواهی خود می‌نماید، بلکه برخی بر این باورند که ارزش و نقش کلام قدیم، پایان گرفته است و باید کلام جدید را جایگزین آن ساخت، ولی حقیقت این است که هرگز دو علم مستقل و جداگانه به نام‌های یاد شده نداریم، بلکه کلام نیز مانند دیگر شاخه‌های علوم، از آغاز تاکنون، به موازات زمان، تکامل پیدا کرد و این روند همچنان ادامه دارد.<sup>۷</sup>

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی می‌فرماید:

اگر معیار تجدد در قبال تقدم، یا تجدد در مقابل سنتی و مانند آن به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام جدیدی هم پیدا شود... اگر ملاک جدید بودن، پدید آمدن سه محور اصلی: محتوای تازه، مبنای تازه، روش جدید باشد، در این صورت، چه کسی تضمین می‌کند که در آینده نزدیک یا دور، مسائل تازه، روش تازه عرضه نشود... این ضابطه‌ای نخواهد داشت... کلام همان کلام است؛ مسائلیش عوض می‌شود.<sup>۸</sup>

حجت‌الاسلام صادق لاریجانی به جای کلام جدید، عبارت «مسائل جدید کلامی» را به کار می‌برد و می‌گوید:

... تمایز علوم از یکدیگر، بیش از هر امر دیگری، مرهون اغراض آن علوم است... غرض از علم کلام در گذشته و حال، تفاوتی نکرده است. این غرض در هر زمان مسائلی را گرد خود فراهم می‌آورد و چون در گذر طبیعی زمان، مسائل و پرسش‌ها نو می‌شوند، علم کلام نیز به لحاظ مسائلیش چهره‌ای نو می‌یابد.<sup>۹</sup>

آقای ابوالقاسم فنایی، کلام جدید را همان فلسفه دین می‌داند و می‌گوید:

مراد از کلام جدید در فضای کنونی تفکر دینی در ایران، آینده‌ای است از «مسائل فلسفه دین» و «مسائل جدید کلامی» که مجموعاً تحت عنوان کلام جدید عرضه می‌شوند.<sup>۱۰</sup>

دکتر فرامرز قراملکی، از طرفداران اصطلاح علم کلام جدید می‌گوید:

... جوامع انسانی معاصر، از ذهن و زبان خاصی برخوردارند که برگرفته از دانش نوین آن‌هاست. در چنین شرایطی، متکلم نمی‌تواند از ذهن و زبان کهن، در تبیین معارف دینی برای چنین مخاطبانی سود جوید. بدین لحاظ، متکلم، بایستی با این ذهن و زبان نو، مأنوس شده و مسائل و مفاهیمی جدید را مطرح کرده و روشی نو اتخاذ کند.<sup>۱۱</sup>

وی، هویت معرفتی کلام جدید را در مقایسه با کلام سنتی، یکسان، و به لحاظ هندسه معرفتی، متفاوت می‌داند. بنابر باور ایشان، آنچه کلام جدید را از کلام سنتی متمایز می‌سازد، اضلاع معرفت آن است. دکتر قراملکی، عامل این تمایز را تحولی می‌داند که در ذهن و زبان مخاطبان وحی وقوع یافته است.<sup>۱۲</sup>

حجت‌الاسلام عبدالحسین خسروپناه نیز از به کار بردن واژه کلام جدید جانب‌داری می‌کند.<sup>۱۳</sup>

استاد مطهری، درباره وظایف اصلی و وظایف فعلی حوزه‌های علمیه می‌گوید:

با توجه به این که کلام، علمی است که دو وظیفه دارد: یکی دفاع ورد شبهات و ایرادات بر اصول و فروع اسلام، دیگری بیان یک سلسله تأییدات، برای اصول و فروع اسلام، و با



توجه به این که در عصر ما شبهه‌های پیدا شده که در قدیم نبود، و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است، و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما، بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو کلام جدیدی تأسیس شده است.<sup>۱۴</sup>

آقای مجتهد شبستری، بر این باور است که میان کلام جدید و قدیم تفاوت جوهری وجود دارد و اشتراک این دو در کلام، اشتراک لفظی است:

برای این که فضای تفکر به طور کلی در این روزگار تغییر کرده و جاذبیت علمی و فلسفی رخت بر بسته است، اثبات عقلی و یقینی عقاید حقه که هدف کلام سنتی به شمار می‌رفت، ناممکن گشته است، و در یک کلام، سؤال‌ها و پرسش‌های جدید و روش‌ها و مبانی و مبادی و فضای دیگری، حاکم شده است. بنابراین، به ناچار باید به شیوه‌های دیگری از خدا و نبوت و انسان و معاد و وحی سخن گفته شود.<sup>۱۵</sup>

دکتر سروش می‌گوید:

کلام جدید، دنبال کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی این که کلام از اهم وظایفش، دفع شبهات است و چون شبهات نو شده‌اند، کلام هم نو می‌شود. نکته مهم این است که نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح‌های قدیمی می‌توان به شبهات جدید پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح‌های جدید احتیاج است، و لذا متکلم، محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود و این جهت دوم است، و جهت سوم این است که علم کلام یک وظیفه تازه به نام دین‌شناسی پیدا می‌کند. دین‌شناسی، نگاهی است به دین از بیرون دین. لذا کلام جدید، گاهی فلسفه دین نامیده می‌شود.<sup>۱۶</sup>

### بررسی دیدگاه‌ها

استاد سبحانی، استاد جوادی آملی و استاد لاریجانی، کلام جدید را علمی مستقل نمی‌دانند و بر این باورند که مسائل کلامی در گذشته، امروز و آینده مطرح بوده و خواهد بود. در گذشته، مسائلی در حوزه خداشناسی و پیامبر و امام‌شناسی مطرح می‌گردید، اما اکنون همان مباحث با رویکردی دیگر مطرح می‌شوند. از دید این استادان، کلام جدید چیزی جز مسائل جدید کلامی نیست.

اطلاق تجدد بر دانش کلام، با این نگرش از باب مجاز، توسع و مسامحه است. کلام جدید با کلام سنتی تفاوتی جز در مسائل، آن هم در برخی از مسائل ندارد.<sup>۱۷</sup>

شاید بتوان گفت که استاد مطهری نیز از همین نگرش طرفداری می‌کند. البته وی کلام

جدید و کلاسیک را در اهداف و غایات، یکی می‌داند و تفاوت را در حیطة شبهات و دلایل برمی‌شمرد. از نظر آنان، کلام جدید، همان کلام سنتی تکامل یافته است و تفاوت‌های ماهوی میان این دو وجود ندارد، چون تفاوت ماهوی، زمانی در یک علم محقق می‌گردد که موضوع و اغراض و روش‌های آن تغییر کنند، اما در کلام این امر صورت نگرفته است. از این رو، دانش کلام، دانشی سیال، زنده و پویا به شمار می‌رود، که با موضوع و تعریفی واحد و اهدافی مشخص، به حیات باطراوت خود ادامه می‌دهد و روز به روز بر غنای خود می‌افزاید.<sup>۱۸</sup> بنابراین می‌توان گفت اینان بر این باورند که میان کلام جدید با کلام سنتی، تفاوت جوهری وجود ندارد. از این رو قائلان به این نگره، به جای به کار بردن واژه کلام جدید از واژه‌هایی چون مسائل کلام جدید، شبهات جدید کلامی، مسائل جدید در علم کلام و کلام در عصر جدید بهره می‌گیرد.

دیدگاه آقایان فنایی و سروش نیز به نوعی به همین نگرش برمی‌گردد، با این تفاوت که خلط میان کلام و فلسفه دین است. اینان ماهیت کلام را با کلام کلاسیک یکی می‌دانند و تنها تفاوت را به حیطة مسائل و انگیزه‌های متکلمان برمی‌گردانند. آقایان قراملکی و خسروپناه نیز کلام جدید را علمی مستقل در کنار کلام سنتی می‌دانند. ایشان کلام سنتی و دست‌آورد متکلمان گذشته را برای عصر حاضر به هیچ روی مفید نمی‌دانند و معتقدند باید شالوده کلام و الهیاتی نو پایه‌ریزی گردد.<sup>۱۹</sup> آقای شبستری بر خلاف دیگران، میان کلام جدید و قدیم تفاوت جوهری قائل است. ایشان با تلقی خاصی که از وحی و کلام اسلامی با توجه به گرایش‌های هرمنوتیکی دارند، کلام سنتی را به کلی ناکارآمد می‌دانند.

### نظریه برگزیده

پاره‌ای از مسائل شبهه‌هایی‌اند که از مغرب‌زمین مطرح شده‌اند. تحولات چشم‌گیر پس از رنسانس در غرب، و نوع نگاه آنان به دین و آموزه‌های دینی، سبب تلقی خاص آنان از دین و دین‌داری شده است. در دوران معاصر، به دلیل گسترش ارتباطات و تعامل جهان اسلام با غرب، تفکرات روشنفکران غربی به جوامع اسلامی راه پیدا کرد. روحیه استعماری و استکباری غرب در ترویج آموزه‌هایشان، سبب نوعی تزلزل در بن‌مایه‌های دین‌داری مردم مسلمان گردید. از آن‌جا که وظیفه اصلی متکلم حفظ اعتقادات و باورهای دینی و دفاع از آن‌هاست، با توجه به وظایفی که در ابتدای مقاله بیان گردید، لازم است متکلمان ما در عصر حاضر برای

دفاع از حریم دین و دین‌داری، به علم کلام و بیان پاسخ به شبهات نگاهی نو کنند. برای دفاع از دین، با توجه به شبهات فعلی، شاید نتوان با نگاه و زبان کلام گذشته و سنتی پاسخ گفت. برخی از این پرسش‌ها و شبهات را می‌توان با کلام سنتی پاسخ گفت، اما بسیاری از پرسش‌های فعلی، پاسخ‌های جدید می‌طلبند.

در مغرب‌زمین، تولید مفاهیم جدید در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، به خصوص در فلسفه دین، به مفاهیم هم‌سنخ خود به تازگی و نو بودن در کلام نیاز دارد. توجه به مسائل حسی، از خصوصیات دوران معاصر پس از رنسانس، و رویکردی مخالف و گاهی متعارض با نگاه ماوراءالطبیعی است. در کلام کلاسیک، غالباً به مسائل الهیات به معنای اخص آن پرداخته می‌شد. اما در کلام غربی، امروزه بیش‌تر بر مسائل انسانی توجه می‌شود. «امروزه بیش‌تر نظام‌های کلامی در غرب با تفکر اومانستی، انسان‌شناسی را بر خداشناسی مقدم ساخته‌اند.»<sup>۲۰</sup>

از این رو، بر حسب وظیفه متکلم و برای دفاع از دین‌داری صحیح، لازم است متکلم معاصر، نخست با کلام سنتی کاملاً آشنا باشد؛ دوم غرب را خوب بشناسد و تحولات مغرب‌زمین را، به خصوص پس از دوران رنسانس، پی‌گیری نماید تا با توجه به تحولات جدید، بتواند راه‌حل‌هایی مناسب در مباحث کلامی برگزیند. بنابراین می‌توان به کلام جدید قائل شد؛ زیرا تفاوت ماهوی در برخی مسائل بین این دو کلام وجود دارد. البته بیش‌تر مسائل جدید خاستگاه غربی دارند.

صرف نظر از نزاع بر سر لفظ، یا این‌که واقعاً کلام جدید را غیر از کلام کلاسیک بدانیم یا یکی، باید به این چند نکته توجه کنیم:

یکم. نباید در بررسی مسائل جدید پیش‌روی کلام، به دلیل تجددگرایی، سنت‌زدایی کنیم و خود را از میراث پانزده قرن تفکر کلامی پیشینیان محروم سازیم.<sup>۲۱</sup>

دوم. نباید برای دفاع از کلام سنتی، از مسائل جدید کلامی چشم‌پوشید و در دفاع از آن منحصرأ در چارچوب شیوه و بررسی کلام سنتی به آن مسائل پرداخت.<sup>۲۲</sup>

سوم. با احترام به تمام نظرات در باب کلام جدید، دعوت به نو کردن کلام را ارج‌نهمیم و آن را به معنای گشودن افق‌های جدید در میدان منازعات کلامی قلمداد کنیم تا کلام اسلامی از برکت این چالش‌های نو، بالنده‌تر گردد.<sup>۲۳</sup>

در ادامه، توضیحاتی در مورد دین‌پژوهی، الهیات جدید در غرب، کلام فلسفی، فلسفه دین

و تناسب آن با کلام و مسائل کلام جدید مطرح خواهد شد.

### دین پژوهی<sup>۲۴</sup>

دین پژوهی از رشته‌های متعددی شکل می‌گیرد که با روش‌های گوناگون، به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد مختلف دین می‌پردازد. شاخه‌های دین پژوهی عبارت‌اند از: روان‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی دینی، هنر دینی، ادبیات دینی، اسطوره‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، تاریخ ادیان، دین‌شناسی تطبیقی، پدیدارشناسی دین، کلام جدید یا کلام فلسفی، معرفت‌شناسی دین و فلسفه دین.<sup>۲۵</sup>

متکلم معاصر باید بر شاخه‌های متعدد دین پژوهی تسلط داشته باشد، و از کلیات شبهات مطرح در این شاخه‌ها مطلع باشد.

### الهیات جدید در غرب

در مغرب‌زمین، کلام جدید به این شکل که در جامعه ما رایج است، به کار نمی‌رود. در غرب، واژه «theology Modern» برای الهیات جدید به کار می‌رود.<sup>۲۶</sup> معمولاً شلایر ماخر را پدر این نوع از الهیات جدید مسیحی می‌دانند. الهیات جدید مسیحی گونه‌ای از الهیات اعتدالی یا لیبرالیسم کلامی است. بنابراین، ماخر هم از پیش‌تازان کلام جدید مسیحی است و هم بنیان‌گذار نوعی خاص از الهیات جدید، به نام لیبرالیسم کلامی.<sup>۲۷</sup>

خلط بین «کلام جدید» و «الهیات جدید مسیحی»، از آفات پیش روی کلام جدید است.<sup>۲۸</sup> نکته قابل توجه آن‌که معمولاً در زبان فارسی کلمه «theology» را به «کلام» ترجمه می‌کنند. «کلام»، اصطلاح خاص اسلامی است که شبیه آن مسائل، در الهیات تنزیهی یا نقلی<sup>۲۹</sup> وجود دارد، اما «تئولوژی» به معنای عام در فرهنگ مسیحی دقیقاً مترادف با کلام اسلامی نیست. از این رو، بهتر است کلام اسلامی به صورت آوایی کلام<sup>۳۰</sup> یا «dialectical theology» که حاکی از روش جدلی کلام است، ترجمه شود.

### کلام فلسفی<sup>۳۱</sup>

کلام فلسفی، شاخه جدید دین پژوهی و حلقه اتصال کلام و فلسفه است. رابطه خدا با جهان، جهان‌های ممکن، شرّ، انسجام علم مطلق خداوند و اختیار انسان از موضوعات کاوش شده در این علم است.<sup>۳۲</sup>

کلام فلسفی، معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی، در تبیین، تحکیم و دفاع از یک نظام اعتقادی دینی می‌کوشد. بنابراین، کلام فلسفی از نظر روش، تابع فلسفه است و از حیث غایت، به کلام تعلق دارد.<sup>۳۳</sup>

کلام فلسفی غیر از فلسفه دین است. در توضیح فلسفه دین بیان خواهد شد که فلسفه دین با کلام فلسفی ارتباط دارد.

در ایران، وقتی نام «کلام جدید» برده می‌شود، منظور از آن «کلام فلسفی» در غرب است. کلام فلسفی در غرب شاخه‌ای از الهیات عقلی یا طبیعی و در مقابل الهیات ملتزم به وحی یا الهیات نقلی است. کلام جدید را نمی‌توان شاخه‌ای از الهیات عقلی دانست.

### فلسفه دین<sup>۳۴</sup>

تحلیل و بررسی بعد اعتقاد عقلانی دین، محور فلسفه دین است. فلسفه دین عبارت است از تأملات عقلی درباره مفاهیم، گفتارها، دعاوی، باورهای دینی و شواهد و دلایلی که به سود و زیان آن‌ها مطرح می‌شود.<sup>۳۵</sup> بنابر نظر جان هیک، فلسفه دین، مفاهیم نظام‌های اعتقادی دینی و پدیدارهای اصلی تجربی دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مطالعه می‌کند.<sup>۳۶</sup>

در واقع، فلسفه دین همواره به بررسی عقلانی مدعیات دینی و گاهی به ارزیابی عقلانی پیش فرض‌های عمومی ادیان و مسائل مشترک آن‌ها می‌پردازد.

### فلسفه دین و کلام جدید

فلسفه دین، به دلیل این‌که شاخه‌ای از فلسفه است نه کلام، وظیفه دفاع از آموزه‌های دینی را به عهده ندارد. از این‌رو، نباید آن را از علوم دینی یا وسیله آموزش معارف دینی، به حساب آورد. بنابراین، خلط فلسفه دین با کلام جدید ضربه‌ای به اندیشه کلامی معاصر است.<sup>۳۷</sup> فلسفه دین، اهداف و روش مخصوص فلسفه را دارد و نگاهش به دین درجه دومی است، ولی کلام جدید، از شاخه‌های الهیات به شمار می‌آید و اهداف و روش خاص خود را دارد. بیش‌تر مباحثی که در فلسفه دین مطرح می‌شوند، برای متکلم دغدغه می‌آفریند و باید تکلیف خود را با آن‌ها روشن کند، اما روش بحث او و در نهایت نتایجی که از آن‌ها می‌گیرد، متفاوت با فیلسوف دین است. البته ممکن است برخی از مسائل کلام جدید با فلسفه دین هم‌پوشانی داشته باشد، ولی این امر سبب خلط این دو علم نمی‌شود.

بنابر نظر جان هیک، ویژگی‌های فلسفه دین عبارتند از:

۱. سیر آزاد عقلانی؛
  ۲. فلسفه دین، ابزاری برای آموزش دین نیست. در واقع، نگاه دین‌مدارانه به آن لازم نیست؛
  ۳. فلسفه دین، جزئی از دین نیست، بلکه نگاهی بی‌طرفانه و از بیرون به مقولات، موضوعات و عناصر دینی است؛
  ۴. فلسفه دین، شاخه‌ای از الهیات (کلام) نیست، بلکه شعبه‌ای از فلسفه به شمار می‌رود.
  ۵. نسبت فلسفه دین به علم کلام، همانند نسبت فلسفه حقوق به علم حقوق یا فلسفه اخلاق به علم اخلاق یا فلسفه علم به علم تجربی است.
  ۶. فلسفه دین، تک‌روشی، ولی علم کلام چندروشی است.
  ۷. فیلسوف دین، به مطالعه دین از موضعی مستقل و بیرون از دین می‌پردازد، ولی متکلم از درون دین به تحقیق می‌پردازد.
  ۸. ضوابط وحی در علم کلام وجود دارد. بر اساس این ملاک، اندیشه‌های بشری به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: اندیشه‌های سازگار با تعالیم وحی، اندیشه‌های ناسازگار با تعالیم وحی و اندیشه‌هایی بی‌طرف نسبت به تعالیم وحی. در علم کلام، اندیشه‌های ناسازگار و معارض با وحی، شبهه نامیده می‌شود. دفع شبهات از وظایف عمده متکلم است. فیلسوف دین چنین التزامی ندارد، ولی می‌تواند بر اساس اندیشه‌های رایج فلسفی، اندیشه دینی را بازسازی کند و فهمی جدید و سازگار با تعالیم وحی ارائه نماید. این عمل از نظر متکلم ممکن است میراندن دین یا التقاط تلقی گردد.<sup>۳۸</sup>
- مسائل فلسفه دین عبارتند از تعریف دین، منشأ دین، انتظار بشر از دین، کثرت‌گرایی دینی، ایمان، اثبات خدا، صفات خدا، ادله عدم اعتقاد به خدا، گوهر و صدف دین، شرّ و وجود و تجرّد نفس و جاودانگی آن، رستگاری، نجات، معجزه، زبان دین، تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی و....

### مسائل کلام جدید

شبهات جدید، سبب پیدایی مسائل تازه‌ای در حوزه کلام می‌شوند. وظیفه متکلم بررسی و پاسخ به این شبهات است؛ گرچه زبانی تازه و متفاوت از زبان کلام سنتی می‌طلبد.

همان طور که اشاره شد، ممکن است برخی از مسائل فلسفه دین با کلام جدید هم‌پوشانی داشته باشد، اما نوع نگاه فیلسوف دین با نگاه متکلم متفاوت است. این مسائل از این شمارند: خداواری، ایمان، رابطه خدا با جهان، جهان‌های ممکن، شر، انسجام علم مطلق خداوند، اختیار انسان، اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، تعریف دین، منشأ دین، صدف و گوهر دین، انتظار بشر از دین، زبان دین، علم و دین، اخلاق و دین، ادله اثبات خدا، ادله عدم اعتقاد به خدا، جاودانگی و حیات پس از مرگ، عقل و وحی، دعاوی متعارض ادیان، برهان نظم، معجزه، ایمان و عقلانیت، قلمرو دین، کارکردهای دین، صفات خداوند، معرفت‌شناسی دین، دین و دنیا.

فرآیندهایی هم به شکل مشترک با کلام و سایر علوم (مانند علوم سیاسی، علوم اجتماعی، فلسفه و حقوق) مطرح هستند، مانند: هرمنوتیک، پلورالیسم، مدرنیسم و پست مدرنیسم، سکولاریسم، معنای زندگی، دین‌گریزی، جهانی‌سازی، اومانیزم، عقلانیت، عدالت، آزادی، آینده تاریخ، دین و تمدن و فرهنگ.

### مهدویت و کلام جدید

بحث از مهدویت، به معنای خاص آن که بحث از امامت حضرت صاحب علیه السلام است، در کلام کلاسیک مطرح می‌شود، اما به کلام جدید و آموزه‌های آن نیز مرتبط است. بحث از منجی نهایی، آینده تاریخ و امت واحد جهانی در الهیات مسیحی هم مطرح بوده و گاهی صبغه فلسفی گرفته، فیلسوفان بزرگی همچون هگل، فوکو، نیچه، هایدگر را به پژوهش در این عرصه کشانده است.

بسیاری از آموزه‌های کلام جدید با بحث مهدویت مرتبط است، از جمله: جهانی‌سازی و امت واحد جهانی، عقلانیت در جهان مدرن و عقل‌مداری در عصر ظهور، آینده تاریخ، فمینیسم و نگاه به زن در عصر ظهور، دموکراسی و نوع و نقش حضور مردم در انقلاب مهدی علیه السلام، دنیاگرایی در غرب و نگاه جامعه مهدوی به نقش دین و دنیا، اخلاق حاکم بر مدرنیسم و شیوه‌های اخلاقی در عصر ظهور، علم‌گرایی عصر مدرن و نقش علم در جامعه مهدوی، شیوه برخورد امام علیه السلام با تکنولوژی مدرن، اومانیزم و نگاه حکومت مهدوی به انسان، پلورالیسم دینی و حکومت مهدوی، هرمنوتیک و نقش مفسر در زمان حضور معصوم علیه السلام، لیبرالیسم و نگاه جامعه مهدوی به آزادی و ...

پیش از آن که آموزه‌های کلام جدید را با مهدویت تطبیق کنیم، به چند نکته باید توجه کنیم:

۱. پیش از تطبیق، باید با مبانی دو طرف تطبیق کاملاً آشنا شویم؛
  ۲. باید شباهت‌هایی میان دو امر مورد تطبیق یافت شود، گرچه تنها برای بحث باشد. برای مثال، در بحث سکولاریسم، قطعاً میان حاکمیت مهدویت و این مقوله تعارض وجود دارد، اما در تطبیق، که نقش دین بر ساحت دنیا باشد، مشترکند.
  ۳. نباید از اصول حاکم بر هر یک از دو طرف امر تطبیقی غافل باشیم، چون نمی‌توانیم نتیجه درست را بگیریم؛
  ۴. باید روایات موجود در مورد مهدویت را استقصاء نماییم تا بتوانیم آموزه‌های مهدویت را با مسائل کلام جدید تطبیق دهیم.
- اکنون به برخی از مسائل تطبیقی، به طور مختصر اشاره‌ای می‌شود تا سرآغاز تحقیقی در تطبیق مسائل کلام جدید با مباحث مهدویت باشد.

#### جهانی‌سازی حاکم بر جهان معاصر و حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام

اصطلاح جهانی شدن<sup>۳۹</sup> معمولاً در علوم اجتماعی و سیاسی و اخیراً این اصطلاح در حوزه علوم اقتصادی به کار می‌رود، اما بررسی ریشه‌های فلسفی و کلامی آن در حیطه علم کلام است.

در بحث کلامی و فلسفی جهانی شدن، باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: آیا حرکت به سمت جامعه جهانی واحد به لحاظ دینی مورد قبول است؟ در جهانی‌سازی مهدوی، وضعیت ادیان چگونه خواهد بود؟ در عصر ظهور و جهانی شدن مدنظر جامعه مهدوی، وضعیت ارزش‌های معنوی چگونه خواهد بود؟

جهانی‌سازی در ابعاد و رویکردهای مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مطرح است. پژوهش در ابعاد جهانی شدن در حوزه دین و فرهنگ به عهده متکلم است، گرچه این بحث در حوزه جامعه‌شناسی نیز مطرح است. همان‌طور که در ابتدای تحقیق در بخش وظیفه متکلم بیان شد، حفظ اعتقادات و باورهای دینی و پاسخ به شبهات اعتقادی، از وظایف علم کلام است. در مسئله جهانی شدن نیز شبهات ناظر به دین و نقش آن در جامعه جهانی واحد، در قلمرو علم کلام جدید می‌گنجد.

جهانی شدن به معنای فرآیندی اجتماعی است که از مدت‌ها پیش آغاز شده و رو به



گسترش است، و در آن قید و بندهای جغرافیایی که بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است از بین می‌رود، و مردم به طور فزاینده‌ای از زوال این قید و بندها آگاه می‌شوند. واژه جهانی شدن، حرکت به سوی یک جامعه جهانی واحد را نوید می‌دهد.<sup>۴۰</sup>

جهانی سازی<sup>۴۱</sup>، حیث فاعلی و ارزشی پدیده جهانی شدن است. این پدیده ابعاد مختلفی دارد و در ساختار سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، خود را نمایان می‌سازد.

در بحث جهانی شدن که از محصولات و پیامدهای مدرنیسم است، پس از بررسی دقیق و شناخت پیدایی و بستر تاریخی آن، باید به رویکردها و ابعاد مختلف آن اشاره کرد و ضعف و قوت‌های آن را مشخص ساخت.

یکی از بحث‌های مهم، در مسئله حکومت مهدوی، حاکمیت جهانی و فراگیر حضرت صاحب‌العلوه است.

بنابر روایت‌های معتبر، جهانی بودن، از ویژگی‌های دولت مهدوی است. برای نمونه، در روایت آمده است: امام باقر علیه السلام فرمود:

... یملك القائم ثلاث مئة سنة و یزداد تسعاً كما لبث أهل الكهف فی كهفهم میلاً الارض عدلاً و قسطاً، كما ملئت ظلماً و جوراً، فیفتح الله له شرق الارض و غربها...<sup>۴۲</sup>

بنابر قسمت پایانی این روایت (فیفتح الله له شرق الارض و غربها)، جهانی شدن دولت مهدوی، قطعی است.

آیا منظور از جهانی شدن حکومت حضرت مهدی علیه السلام همان پدیده جهانی شدن است یا تنها اشتراک لفظی میان این دو پدیده وجود دارد؟ آیا مؤلفه‌های جهانی شدن در عصر مدرن، همان مؤلفه‌های جهانی سازی مهدوی است؟ به نظر نگارنده، جهانی شدن حاکم بر عصر مدرن، غیر از پدیده حکومت واحد جهانی در عصر ظهور است و مؤلفه‌های آن دو با هم متعارضند.

مؤلفه‌های جهانی شدن عبارت است از:

۱. فرسایش اقتدار کشورها؛

۲. به چالش کشیدن مفاهیم ملی؛

۳. حاکمیت فرهنگ غرب بر دیگر فرهنگ‌ها و حذف خرده فرهنگ‌ها.

از نظر نگارنده، اصل حرکت جهانی سازی را که حرکت به سوی جامعه جهانی واحد است، می‌توان مطلوب دانست، اما حاکمیت فرهنگ غربی بر دیگر فرهنگ‌ها و حذف

خرده‌فرهنگ‌ها، نامطلوب است. در عصر ظهور، فرهنگ‌های دیگر جذب فرهنگ اصیل اسلامی می‌شوند و دین اسلام حاکمیت مطلق بر دیگر ادیان خواهد داشت؛ خرده‌فرهنگ‌ها حذف نخواهند شد.

### عقلانیت در عصر مدرن و عقل‌گرایی عصر ظهور

از مهم‌ترین مؤلفه‌های مدرنیسم، مسئله عقلانیت است. واژه «rationalism» در غرب به معنای اصالت عقل یا خردباوری است. سه رویکرد اصلی در عقلانیت مطرح است:

۱. رویکرد فلسفی: در این رویکرد عقلانیت در مقابل تجربه‌گرایی<sup>۴۳</sup> قرار داد. این رویکرد در جهان اسلام نیز مطرح است؛
۲. رویکرد کلامی: در این رویکرد، عقلانیت در برابر ایمان‌گرایی<sup>۴۴</sup> قرار دارد. در این رویکرد، عقلانیت به معنای تقدم عقل بر ایمان است.
۳. عقلانیت به معنای عقل ابزاری، که منظور ما از عقلانیت، در عصر مدرن و عصر ظهور همین قسم است.

اندیشمندان عقل‌گرای روشنفکری، بر خلاف بسیاری از رویکردهای جدیدی که علم را اسارت‌آور می‌دانند، عمدتاً علم‌گرا بودند و علم را رهایی‌بخش بزرگ می‌شمردند. در آن عصر، تصور می‌شد که به مدد علم تجربی می‌توان سعادت و فضیلت را در همه شئون زندگی تحصیل کرد و بهشت موعود را بر زمین برپا کرد. در آن عصر، خرد نه تنها در عرصه علم، بلکه در عرصه اخلاق، سیاست و دین، یگانه مرجع است.<sup>۴۵</sup>

عصر ظهور و زمان حکومت مهدوی نیز عصر عقلانیت و حکومت خرد نام دارد،<sup>۴۶</sup> اما چه تفاوت‌هایی میان عقلانیت حاکم در عصر مدرن و عقل‌گرایی در عصر ظهور وجود دارد؟ منظور از عقل‌گرایی در عصر ظهور چیست؟ آیا در عصر حاکمیت حضرت مهدی علیه السلام تنها به داده‌های علم تجربی اکتفا می‌شود؟

عقلانیت در عصر مدرن، نافی معارف و حیانی است و دین را کنار می‌گذارد و تنها به داده‌های علمی ارجح می‌نهند. عقل نیز فقط در حوزه‌های داده‌های حسی کاوش می‌کند. در عقلانیت مهدوی، عقول انسان‌ها کمال می‌یابد و سراسر عقل رحمانی می‌شود.

با حاکمیت امام معصوم، مغزها و افکار در مسیر کمال به حرکت در می‌آیند و به شکوفایی می‌رسند. با شکوفایی این عقل، تمامی حوزه‌های معرفتی مورد اهتمام و توجه قرار خواهند گرفت و عقل به حد و توان هر ساحت معرفتی، اقرار خواهد کرد.

عقل‌گرایی مهدوی، مسائل دینی و فلسفی و اخلاقی را انکار نمی‌کند. در عقلانیت عصر روشن‌گری، عقل در همه حوزه‌های اخلاقی، علمی، سیاسی و دینی، حجت به شمار می‌آید و هر آن‌چه فراتر از درک عقلی باشد، بی‌معنا یا خارج از محدوده بحث خواهد بود. عقل، در دوران حاکمیت مهدوی، حجت است، اما یگانه مرجع نیست. در عصر ظهور، عقل ابزاری مورد توجه نیست، بلکه ابزاری است برای شناختن در کنار سایر ابزار شناخت. از ویژگی‌های بارز عقلانیت عصر مدرن، آن است که «خداوند در حد یک ساعت‌ساز لاهوتی تنزل یافته بود.»<sup>۴۷</sup> و همه چیز را در طبیعت و علوم تجربی خلاصه کرده بودند، اما در عقلانیت عصر ظهور، خداوند مبدأ و منتهاست و خالق جهان هستی محسوب می‌شود و انسان و عقل او، مخلوق خداوندند. خداوند، خالق عقل، عاقل‌ترین موجودات و رئیس‌العلاء است. امام باقر علیه السلام فرمود:

إذا قام قائمنا وضع يده على رءوس العباد، فجمع بها عقولهم و كملت بها احلامهم؛<sup>۴۸</sup>  
 هنگامی که قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان قرار می‌دهد (و با دست کشیدن بر سر مردم) عقل آنان فزونی می‌یابد و فهمشان بالا می‌رود.

مراد از زیاد شدن فهم بشری در این روایت، آن است که در حکومت مهدوی دریاهای بی‌کران از دانش‌های تجربی، فطری و شهودی و عرفانی به روی بشر گشوده خواهد شد، انسان‌ها به تمامی راه‌های علم و دانش دست خواهند یافت، تمام دشواری‌های علوم آشکار می‌گردد، گره از مجهولات بشری برداشته خواهد شد، انسان‌ها، خوبی‌ها را از بدی‌ها تمییز می‌دهند و به کمالات انسانی می‌رسند.

آن‌چه در روایات متعدد تحت عناوین آثار کمال عقل یاد شده است، در دوران ظهور حضرت علیه السلام بشر به تمامی آن‌ها دست خواهد یافت.

#### علم‌گرایی عصر مدرن و علم‌مداری در عصر ظهور

علم‌گرایی از مؤلفه‌های مدرنیسم است. «علم‌گرایی یعنی الگو قرار دادن و پارادایم کردن روش علوم تجربی در همه عرصه‌های معارف بشری و در تمامی شئون زندگی.»<sup>۴۹</sup> علم‌گرایی، رویکردی است که در تمامی حوزه‌های دانش بشری سایه افکنده و نگاه آدمی را در تمامی عرصه‌ها، علم محور کرده است؛ یعنی جهان بینی انسان‌ها را علمی کرده است و از جهان بینی‌های دیگر، همچون فلسفی، دینی و عرفانی و شهودی، خود را بی‌نیاز دانسته است. بشر غربی، در سایه پیشرفت و توسعه علم و تکنولوژی، به این نتیجه رسیده که همه

چیز در علم تجربی خلاصه می‌شود و معرفت حقیقی فقط از راه تجربه حسی به دست می‌آید و باقی حوزه‌های معرفتی، اعتبار ندارند.

در بحث‌های فلسفی و کلامی راه‌های شناخت عبارت‌اند از: حس و تجربه، عقل، وحی، شهود و عرفان، اما در علم‌گرایی، راه شناخت منحصر در شیوه حسی و تجربی است. آیا علم جدید با توجه به روش، موضوع، غایت، قلمرو و ابزارهایی که در اختیار دارد، توانایی پاسخ‌دهی به همه پرسش‌ها و مجهولات آدمی را دارد؟

از نظر الیاده،<sup>۵</sup> علم‌زدگی با هر دینی که شالوده مابعدالطبیعی معناداری دارد، قطع نظر از ادعای وحی آسمانی، ناسازگاری به بار می‌آورد. سرانجام ساینتیسم، شکل یک دین را به خود گرفته، به صورت علم‌پرستی درآمده است.

در رویه کلامی علم‌گرایی، باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود:

در عصر علم‌گرایی و تکنولوژی جدید، دین و اعتقادات دینی چه جایگاهی دارند؟ در عصر مدرن که علم یک‌ه‌تاز میدان است، بشر امروز چه نیازی به تفسیر دینی و معنوی از جهان دارد و دین در این راستا چه خدمتی می‌تواند به انسان‌ها ارائه کند؟ چگونه می‌توان میان داده‌های علمی و باورهای دینی جمع کرد؟ دین و علم چه نسبتی با هم دارند؟ و...

در حکومت مهدوی، علم و تکنولوژی چه جایگاهی دارند؟ علم‌گرایی در عصر ظهور چگونه است؟ آیا حوزه‌های دیگر معرفتی در عصر ظهور از اعتبار نخواهند داشت؟

در بخش عقلانیت بیان کردیم که در عصر ظهور، فهم بشری به رشد و شکوفایی می‌رسد، معارف عقلانی به حد اعلی می‌رسد و جهان بینی علمی به همان مقدار رشد می‌یابد که جهان بینی فلسفی و عرفانی رشد خواهند یافت و هیچ‌کدام جای یکدیگر را نخواهند گرفت و هر یک در ساحت خود بروز می‌کند.

در علم‌گرایی عصر مدرن، تنها به علم تجربی و داده‌های حسی اکتفا می‌شود و مرجعیت هر آن‌چه غیرعلمی باشد، پذیرفتنی نیست، اما در علم‌گرایی عصر ظهور، علم، منحصر به داده‌های حسی نیست.

علوم در زمان حکومت حضرت صاحب‌العلو<sup>علیه‌السلام</sup> رشد خواهند کرد. بنابراین روایت‌های متعدد، شعبه‌های مختلف علوم در آن روزگار آشکار خواهند شد. امام صادق <sup>علیه‌السلام</sup> فرمود:

العلم سبعة و عشرون حرفاً، فجميع ما جاءت به الرسل حرفان، فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين، فاذا قام قائمنا، اخرج الخمسة والعشرين حرفاً، فبيها في الناس و

ضم اليها الحرفين حتى بيثها سبعة وعشرين حرفاً؛<sup>۵۱</sup>

دانش ۲۷ حرف است. تمام آن چه پیامبران الهی برای مردم آوردند، دو حرف بیش نبود و مردم تا کنون جز آن دو حرف را نشناخته‌اند؛ ولی هنگامی که قائم ما قیام کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار و در میان مردم منتشر می‌سازد و دو حرف دیگر را به آن ضمیمه می‌کند تا ۲۷ حرف کامل منتشر گردد.

این روایت حاکی از آن است که تمام دشواری‌های دانش، برای بشر، معلوم می‌شود. در زمان حضرت مهدی علیه السلام زمین پر از عدل و داد و امنیت می‌شود، دانش، جهانی می‌شود و بشر به چنان پیشرفتی از علم و دانش می‌رسد که در هیچ دوره‌ای از تاریخ جهان، حتی در دوران حضرت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و دیگر انبیای الهی، سابقه نداشت.

امام صادق علیه السلام فرمود:

ان قائمنا اذا قام مد الله عزوجل لشيعتنا في اسماعهم و ابصارهم حتى لا يكون بينهم و بين القائم برید، يكلمهم فيسمعون و ينظرون اليه و هو في مكانه؛<sup>۵۲</sup>

هنگامی که قائم ما قیام کند، آن چنان گوش و چشم شیعیان ما را تقویت می‌کند که میان آنان و قائم، نامه‌رسان نخواهد بود. او با آنان سخن می‌گوید، و آنان سخنش را می‌شنوند و او را می‌بینند، در حالی که او در مکان خویش است و آنان در نقاط دیگر.

نیز فرمود:

ان المؤمن في زمان القائم و هو بالشرق ليري اخاه الذي في المغرب و كذا الذي في المغرب يري اخاه الذي في المشرق؛<sup>۵۳</sup>

مؤمن در زمان قائم، در حالی که در مشرق است، برادر خود را در مغرب می‌بیند. همچنین کسی که در غرب است، برادرش را در شرق می‌بیند.

شاید بتوانیم روایات فوق را نشانه پیشرفت رسانه‌های دیداری و شنیداری در عصر ظهور بدانیم.

امام باقر علیه السلام فرمود:

۱۷۳

و ذخر لصاحبكم الصعب، قال: قلت: وما الصعب؟ قال عليه السلام: ما كان من سحاب فيه رعد و صاعقة، أو برق فصاحبكم يركبه، أما انه سيركب السحاب و يرقى في الاسباب اسباب السماوات السبع و الارضين السبع؛<sup>۵۴</sup>

برای صاحب شما، [حضرت مهدی علیه السلام] وسیله سرکش ذخیره شده است. سؤال شد: وسیله سرکش چیست؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: ابری است که در آن غرش رعد و شدت

صاعقه است. او بر این وسیله سوار می‌شود. آگاه باشید او به زودی بر ابرها سوار می‌شود و به آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه صعود می‌کند.

روایت فوق در مورد حضرت صاحب‌الزمان است، اما با توجه به روایت‌های پیشین که نشان‌گر همگانی بودن توسعه علوم در عصر ظهور است، می‌توان از فحوای روایت به دست آورد که این توانایی‌ها در اختیار عموم مردم قرار خواهد گرفت.

پس امام زمان علیه السلام در زمان حکومت خود به علم و تکنولوژی توجه خواهد کرد. توسعه علوم در آن زمان با آن چه پیشرفت علم و صنعت در عصر مدرنیسم خوانده می‌شود، تفاوت ماهوی دارد. در عصر مدرن، هرچه انسان‌ها پیشرفته‌تر می‌شوند، سقوط اخلاقی در جامعه بشری بیش‌تر خود را می‌نماید، اما در زمان حضرت صاحب‌الزمان علیه السلام بشر در عین این‌که به بالاترین رشد علمی و صنعتی می‌رسد، به تعالی اخلاقی و رشد روحی نزدیک می‌شود.

#### فمینیسم و نگاه به زن در عصر ظهور

در ابتدا به نظر می‌رسد که پدیده فمینیسم بیش‌تر جنبه فقهی و حقوقی دارد و در جایگاه بررسی مقولات و مؤلفه‌های این پدیده در علم فقه و حقوق است، اما پس از بررسی دقیق و موشکافی عمیق، متوجه می‌شویم که فتوای فقیهان درباره حقوق زنان در مسائل مختلفی مانند جنسیت، جلوگیری از آبستنی و سقط جنین، مرجعیت و قضاوت زنان و... ریشه در مباحث فلسفی و کلامی دارد. دفاع استاد شهید مطهری از حقوق زن در کتاب *نظام حقوق زن در اسلام* و سخنان آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *زن در آئینه جلال و جمال* کاملاً با رویکردی کلامی است و این بزرگواران و متکلمان در صدد دفاع از شبهات درباره حقوق زن برآمده‌اند.

به تازگی سخن از فلسفه «فمینیست دینی» یا «فمینیست اسلامی» به میان آمده، حتی کتاب‌هایی نیز در این مورد نوشته شده است.<sup>۵۵</sup> بررسی اشکالات وارد بر دین در مورد نگاه به زن و پاسخ به آن‌ها، قطعاً وظیفه متکلم است و در دسته مقولات کلام جدید می‌گنجد.

ستم‌های فراوان به مقوله زنان در طول تاریخ در جهان، به خصوص در مغرب‌زمین، سبب شد تا در قرن نوزدهم نهضت فمینیسم در غرب شکل بگیرد. طرح نظریه برابری زن و مرد به قرن هفدهم بازمی‌گردد؛ اما نهضت زنان در قرن نوزدهم در فرانسه شکل گرفت.

از نگاه فمینیسم، زنان مانند مردان می‌توانند در تمامی حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حضور یابند. فمینیسم رویکردها و گرایش‌های متعددی دارد. در همه گرایش‌های فمینیسم، دو اصل مسلم وجود دارد: ظلم تاریخی به زن باید جبران شود و تبعیض میان زن و

مرد باید از صحنه هستی حذف شود.

فمینیسم، پیامدهای مثبتی به دنبال داشت، اما پیامدهای منفی آن بروز بیش تری یافت؛ پیامدهایی مانند: فروپاشی خانواده‌ها، کاهش میل به ازدواج در میان جوانان و ازدواج‌های غیررسمی.

نگاه جامعه مهدوی به زن چگونه است؟ آیا زنان در حکومت مهدی علیه السلام نیز نقش خواهند داشت؟ آیا اهمیت به مقوله زن در حاکمیت معصوم، تأییدی بر فمینیسم است؟ رویکرد اصلی جامعه مهدوی به مقوله زن، همان است که ائمه علیهم السلام بیان و عمل کرده‌اند. در اسلام، هیچ تبعیضی میان زن و مرد وجود ندارد.

روایت‌های معتبری وجود دارد که حاکی از حضور زنان در حکومت مهدوی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی علایم ظهور حضرت مهدی علیه السلام فرمود:

فيعوذ عائذ من الحرم فيجتمع الناس اليه كالطير الواردة المتفرقة، حتى يجتمع اليه ثلاث

مائة و اربعة عشر رجلاً فيهم نسوة فيظهر على كل جبار و ابن جبار؛<sup>۵۶</sup>

پناهنده‌ای به حرم امن الهی پناه می‌آورد و مردم همانند کبوترانی که از چهار سمت به یک سو هجوم می‌برند، به سوی او جمع می‌شوند تا این‌که ۳۱۴ نفر نزد آن حضرت گرد می‌آیند که برخی از آنان زنانی هستند که بر هر جبار و جبارزاده‌ای پیروز می‌شوند.

این روایت به صراحت بیان می‌کند تعدادی از سران قیام و حکومت حضرت صاحب علیه السلام زن هستند. هنگام رجعت نیز برخی زنان در آستانه ظهور حضرت صاحب علیه السلام به این دنیا برمی‌گردند و به یاری آن حضرت می‌پردازند.<sup>۵۷</sup>

اهتمام حضرت مهدی علیه السلام به نقش زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، به معنای تأیید فمینیسم نیست. پیامدهای مثبت فمینیسم، یعنی برابری زن و مرد و تبعیض قائل نشدن میان این دو قشر، در حاکمیت مهدوی مورد توجه است، اما قطعاً پیامدهای منفی آن، هیچ جایی در این حکومت نخواهد داشت. «اصولاً فمینیسم محصول لیبرالیسم و سکولاریسم است.»<sup>۵۸</sup> از آن جا که لیبرالیسم و سکولاریسم در تعارض و چالش جدی با حاکمیت دینی هستند، پس هیچ تناسبی میان فمینیسم غربی و نقش زنان در حاکمیت مهدوی وجود ندارد.

### آینده تاریخ

آینده پژوهی، از مباحثی است که از گذشته‌های دور، حتی در میان فلاسفه یونان باستان،

مطرح بوده است. فرجام تاریخ چه خواهد شد؟ فلاسفه متعددی در پاسخ به این پرسش به نظریه‌پردازی پرداختند. توین بی، کانت، هگل و مارکس، نظرات خاصی در این زمینه دارند. اخیراً در علوم سیاسی، مسئله آینده تاریخ به مسئله سرانجام دولت تبدیل شده است. از آن جا که مسئله آینده تاریخ به نوعی با اعتقادات بشری، به خصوص مسلمانان، مرتبط است و یک سوی مسئله بُعد فلسفی و کلامی دارد، ما در این جا به آن اشاره می‌کنیم.

در بُعد فلسفی - کلامی آینده تاریخ، باید قبل از هر چیز، پاسخ برخی از پرسش‌ها مشخص شود؛ پرسش‌هایی مانند: آیا بر تاریخ و جوامع بشری، قانون علیت حکم فرماست؟ آیا پذیرش قانون علیت و تأثیر آن بر تاریخ، به معنای جبر تاریخی است؟ اگر تن به جبر تاریخی دهیم، تکلیف آزادی و اختیار انسان‌ها چه می‌شود؟ آیا حوادث تصادفی منشأ تحولات تاریخی می‌گردند؟

عده‌ای از فلاسفه همچون هگل و مارکس، از جبر تاریخی حمایت می‌کنند، اما از نظر فلاسفه اسلامی، حوادث جبری، سرنوشت تاریخی را متغیر نمی‌سازد، بلکه قواعد ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت اقوام حاکم است. از این رو، در عین آن که تاریخ با یک سلسله سنت‌های قطعی تخلف‌ناپذیر اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ وجه محو نمی‌گردد.<sup>۵۹</sup> نظرگاه اسلام در مورد فرجام تاریخ چیست؟ دیدگاه ادیان الهی درباره آینده تاریخ چه تفاوتی با هم دارد؟

فلسفه تاریخ از دید اندیشه اسلامی، حرکت به سوی کمال است. مسیر و مکانیسم این حرکت در قرآن و روایات مشخص شده است، که نهایتاً پیروزی حق بر باطل خواهد بود و عاقبت تاریخ به دست مؤمنان خواهد رسید: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».<sup>۶۰</sup> از نظر اسلام، پایان تاریخ یا «آخر الزمان»<sup>۶۱</sup> با جامعه آرمانی مهدوی متحقق خواهد شد. جامعه آرمانی مهدوی، مدینه فاضله‌ای است که انسان‌ها در طول تاریخ آرزوی آن را در دل‌ها می‌پروراندند. استاد مطهری درباره آینده تاریخ می‌فرماید:

اندیشه پیروزی نهایی نیروی حق و صلح بر نیروی باطل و ستیز و ظلم، گسترش جهانی ایمان اسلامی، استقرار کامل و همه‌جانبه ارزش‌های انسانی، تشکیل مدینه فاضله و جامعه ایده‌آل و بالاخره این ایده عمومی و انسانی به وسیله شخصیتی مقدس و عالی‌تر که در روایات متواتر اسلامی از او به مهدی علیه السلام تعبیر شده است، اندیشه‌ای است که کم و بیش همه مذاهب و فرق اسلام، با تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، بدان معتقد و مؤمنند؛ زیرا این اندیشه به حسب اصل و ریشه، قرآنی است. این قرآن مجید است که با قاطعیت تمام،



پیروزی نهایی ایمان اسلامی ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾، غلبه قطعی صالحان و متقیان ﴿الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ کوتاه شدن دست جباران و ستم‌گران برای همیشه ﴿نَجْعَلُهُمْ أُتَمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ و آینده درخشان و سعادت‌مندانه بشریت ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ را نوید داده است.<sup>۶۲</sup>

پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

يملك رجل من اهل بيتي؛<sup>۶۳</sup>

مردی از اهل بیت من مالک و حاکم دنیا می‌شود.

آینده تاریخ از نظر اسلام خصوصیتی دارد که از جمله آن‌ها امنیت و آسایش، گسترش عدالت و توسعه علم و فن‌آوری است.

چه نسبتی میان پایان تاریخ از دید اندیشه اسلامی با اشکال دیگر آن در اندیشه‌های ادیان رسمی جهان و اندیشه‌های غیردینی وجود دارد؟

آن چه تحت عنوان آینده تاریخ در آپانیشادها، وداها، انجیل و تورات یا در سخنان و نوشته‌های متفکران جهان آمده، با آن چه در منابع اسلامی مطرح شده است، شباهت‌هایی دارد، اما نظریه اسلام در باب فرجام تاریخ بسیار شفاف‌تر، دقیق‌تر و جامع‌تر از دیگر نظرگاه‌هاست. تمامی اهداف، شعارها، نحوه انقلاب و چگونگی حاکمیت در پایان تاریخ، در اندیشه اسلامی مطرح شده است.

از خصوصیات اصلی مسئله پایان تاریخ در اندیشه اسلامی، آن است که بحث فرجام جهان تنها بیان و ترسیم وضعیت آینده جهان نیست، بلکه کاملاً در ارتباط با وضعیت فعلی مسلمانان است. انتظار به معنای حقیقی آن، یعنی تلاش برای برپایی مقدمات ظهور. به عبارت دیگر، انتظار یعنی ایجاد جامعه اسلامی برای تحقق آرمان‌های عصر ظهور.

**و) دموکراسی حاکم بر جهان معاصر و نقش مردم در عصر حاکمیت مهدوی**

دموکراسی یا مردم‌سالاری در یک معنای بسیط عبارت است از: «حکومت به وسیله مردم»، اما در یک معنای وسیع عبارت است از: «شیوه زندگی جمع یا جامعه‌ای که در آن به افراد حق داده می‌شود برای مشارکت آزادانه، از فرصت‌های مساوی برخوردار باشند.»<sup>۶۴</sup>

دموکراسی از گذشته‌های دور در تاریخ مطرح بوده است، اما آن چه امروز در نظر و عمل مطرح می‌شود، چیزی است که از چند قرن اخیر در مغرب‌زمین مطرح شده، که می‌توان آن را از ویژگی‌های دوران مدرن و مؤلفه‌های مدرنیسم به حساب آورد. دموکراسی، گونه‌های

مختلفی دارد. اصول مشترک همه دموکراسی‌ها عبارتند از: مقبولیت عمومی، مشارکت عمومی، یکسان بودن افراد در استفاده از فرصت‌ها در همهٔ زمینه‌ها، برخورداری از آزادی در ابعاد مختلف و حاکمیت قانون و مردم. بحث از دموکراسی و حاکمیت، در قلمرو علوم سیاسی می‌گنجد، اما قطعاً رویکرد کلامی نیز دارد؛ چون بن‌مایه‌های بحث دموکراسی و هر نوع حکومت دیگری، مبتنی بر اصول فلسفی و کلامی است. یک بعد قضیه در مسئله دموکراسی، به رابطه انسان و جامعه برمی‌گردد. آیا انسان می‌تواند بدون هدایت الهی، حاکم سرنوشت خود شود، یا نیازمند راهنمایی خداوند برای اداره جامعه است؟ اگر دین، انسان را برای تعیین سرنوشت خود در جامعه، مختار می‌داند، این اختیار تا چه حدودی است؟ پاسخ این سؤالات را باید در فلسفه و کلام، جست‌وجو کرد.

در مسئلهٔ مهدویت، سخن از نوعی حکومت فراگیر جهانی است. آیا این حکومت، همان دموکراسی است؟ انسان‌ها در حکومت حضرت مهدی علیه السلام نقش خواهند داشت. خاستگاه این نقش به چه چیز باز می‌گردد؟ پاسخ این پرسش‌ها نیز از حیثی کلامی خواهد بود. از این رو، ما بحث از دموکراسی را با رویکرد کلامی در این نوشتار آوردیم.

در جامعهٔ مهدوی، دموکراسی چه جایگاهی دارد؟ آیا اصلاً میان دین و دموکراسی سازگاری وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا تمامی اصول دموکراسی در جامعه دینی مهدوی پدیدار می‌شود؟ جامعهٔ مهدوی، همچون جامعهٔ نبوی و علوی، با محوریت امامت و ولایت خواهد بود؛ یعنی اصل بر امام‌محوری است. حاکمیت معصوم علیه السلام، بدون مقبولیت و حضور مردم بی‌معناست. ولی خدا مشروعیتش را از خدا می‌گیرد، اما مقبولیت او از سوی مردم خواهد بود. در جامعهٔ مهدوی، اصل بر امامت و ولایت است، اما مردم نیز در حکومت حضرت حجت علیه السلام نقش خواهند داشت. در حکومت ولایی، ولایت یک بعد قضیه است و بعد دیگر آن، حاکمیت بر انسان‌هاست.

امام برای رساندن انسان به سعادت می‌آید. قطعاً یک طرف حکومت حضرت علیه السلام مردم خواهند بود. بحث حضور انسان‌ها در انقلاب و حکومت مهدوی، در روایات متعددی بیان شده است، از جمله:

قال ابو جعفر علیه السلام: فیدعور رجلاً من اصحابه، فيقول له: امض الى اهل مكة، فقل: يا اهل مكة! انا رسول فلان اليكم، وهو يقول لكم: انا اهل بيت الرحمة، ومعدن الرسالة و الخلافة و نحن ذرية محمد و سلاله النبيين، و انا قد ظلمنا و اضطررنا، و قهرنا و ابتزمتنا

حَقْنَا مَنْذُ قَبْضِ نَبِيِّنَا إِلَى يَوْمِنَا هَذَا، فَنَحْنُ نَسْتَنْصِرُكُمْ فَانصُرُونَا؛<sup>۶۵</sup>

امام صادق علیه السلام فرمود: مهدی، یکی از یاران خود را فرامی خواند و به او می فرماید که نزد مردم مکه برو و بگو ای مکیان، من فرستاده مهدی ام. مهدی می گوید ما خاندان رحمتیم، ما مرکز رسالت و خلافتیم. ما ذریه محمد و سلاله پیامبرانییم. مردم به ما ستم کردند و بر ما جفا روا داشتند، و از هنگام درگذشت پیامبر تا امروز، حق ما را از ما ستاندند. اکنون من از شما یاری می طلبم. به یاری من بشتابید!

بنابراین روایت، حضرت مهدی علیه السلام برای تشکیل حکومت خود، از مردم یاری می طلبد. در حکومت مهدوی، نقش مردم در حد مقبولیت و مشارکت است. مشروعیت ولایت حضرت مهدی علیه السلام از سوی خداوند متعال است. حضرت مهدی علیه السلام به مردم سالاری دینی پایبند است، نه به دموکراسی غربی. در حکومت مهدوی، مقبولیت عام و مشارکت عمومی در حد اعلی معنا می یابد. این اصول در دموکراسی غربی مطرح هستند، اما در عمل هیچ یک از آن ها به نحو کامل وقوع نمی یابند.

#### ز اخلاق در عصر مدرن و اخلاق حاکم در عصر ظهور

یکی از محصولات مدرنیسم، اخلاق حاکم بر جهان معاصر است. ضعفی که در شیوه های برخوردی و رفتاری مشاهده می شود، ناشی از حاکمیت مدرنیسم است. قتل و غارت، خودکشی، عدم پایبندی به اصول رفتاری، ناپهنجاری ها و نابسامانی هایی که بر جهان حاکم است، عدم امنیت عمومی، وفادار نبودن به وظایف زندگی و سستی در بنیان های خانوادگی، از مشکلاتی است که بر اثر حاکمیت ماشینیسم، مدرنیسم و دور ماندن از دین و معنویت بر جوامع امروز جهان سایه افکنده است.

اخلاق در عصر ظهور چگونه است؟ در روایات می خوانیم که در سایه حکومت عدل معصوم علیه السلام همه انسان ها به هم نیکی می کنند،<sup>۶۶</sup> خردها کمال می یابند،<sup>۶۷</sup> بدن ها سالم و زیبا می شوند،<sup>۶۸</sup> هیچ فقری یافت نمی شود،<sup>۶۹</sup> همه مردم به آرامش و امنیت و زندگی خوب خواهند رسید.<sup>۷۰</sup> همه این دست آوردها، تنها در سایه رعایت اصول رفتاری، و مراعات هنجارهای اجتماعی خواهد بود.

دولت اخلاقی امام زمان علیه السلام بدین معناست که هم خود آن حضرت دارای تمام محاسن اخلاقی است و هم در مقام عمل، همه فضایل اخلاقی را در جامعه محقق می سازد. آن حضرت در دولت خود، جامعه را به سمت تعالی و تکامل، پیشرفت و رفاه جهت می دهد.

## سکولاریسم و نگاه جامعه مهدوی به دنیا

سکولاریسم یا دنیاگرایی، از اساسی‌ترین مؤلفه‌های مدرنیسم به حساب می‌آید. معمولاً سکولاریسم را به جدایی دین از سیاست ترجمه می‌کنند، اما معنای دقیق آن عبارت است از: اندیشه‌ای فراگیر که تا سر حد توان می‌خواهد به اتکای خرد و علم، نفوذ و تأثیر دین، خصوصاً از عرصه اجتماع و نهادهای اجتماعی، اعم از سیاست، تعلیم و تربیت، اخلاق و هنر و... زدوده شود، و بدین ترتیب انرژی‌های جامعه در مسیر پیشرفت، آزاد گردد. فرآیند دنیوی شدن یا سکولاریزاسیون در برخی مقاطع تاریخ مدرنیته، به شکل دین‌ستیزی بروز کرده است.<sup>۷۱</sup>

مؤلفه‌های اصلی سکولاریسم، همان مؤلفه‌هایی است که در مدرنیسم نقش دارند که عبارتند از اومانیزم، عقلانیت، فردگرایی و علم‌گرایی. آیا در جامعه مهدوی، دین از دنیا جداست و کاری به عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ندارد؟

در تعلیمات اسلامی، هیچ‌گاه دین و دنیا از یکدیگر تفکیک‌شدنی نیستند. دین مبین اسلام برای رساندن انسان به سعادت، هیچ‌گاه مروج رهبانیت‌گرایی و صومعه‌نشینی نبوده است. اسلام، دنیاگرایی را ترویج نمی‌کند، بلکه دنیا را ابزاری می‌داند که انسان‌ها باید از آن برای رسیدن به تعالی و سعادت استفاده کنند.

مبانی سکولاریسم، قبل از آن‌که با بحث مهدویت، به چالش بیفتد، با مبانی دین اسلام در تعارض است. بر همین اساس، در عصر ظهور و حاکمیت مهدوی، سکولاریسم نفی می‌شود، چون حضرت مهدی علیه السلام حاکمیت دینی را شکل خواهد داد و حاکمیت دینی خواهان حضور در تمامی عرصه‌های اجتماعی است. سکولاریسم ماهیتی ضد دینی دارد و مروج عدم نقش دین در عرصه‌های مختلف، از جمله سیاست و اجتماع است.

مؤلفه‌های سکولاریسم نیز به معنایی که در عصر روشن‌گری مطرح بودند، در حاکمیت مهدوی جایی نخواهند داشت. دو مؤلفه اصلی علم‌گرایی و عقلانیت، به معنایی که در عصر مدرن مطرح هستند، در عصر ظهور معنای خاصی می‌یابند که در بخش‌های قبلی آمد.

سکولاریسم با الهام از انسان‌گرایی، بر محوریت نقش انسان در جهان تأکید می‌کند.<sup>۷۲</sup> در حاکمیت مهدوی، انسان به شرط بندگی خداوند، محور خواهد بود. از این رو، مؤلفه‌های سکولاریسم در حاکمیت مهدوی معنایی غیر از معنای عصر مدرن می‌یابند.

دولت مهدوی، تمام توان خود را برای احیای وضع معیشت مردم به کار خواهد بست؛ زیرا دنیا از نگاه اسلام، مقدمه‌ای برای آخرت است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد توجه حضرت مهدی علیه السلام به عمران و آبادانی دنیا فرمود:

انه یبلغ سلطانه المشرق و المغرب و تظهر له الكنوز و لایبقی فی الارض خراب الا  
عمر؛<sup>۷۳</sup>

سلطنت او شرق و غرب عالم را فرا خواهد گرفت. تمامی گنجینه‌ها برای او آشکار خواهد شد و در زمین، نقطه ویرانی باقی نمی ماند، مگر این که او آن جا را آباد می کند.

### اومانیسیم و نگاه حکومت مهدوی به انسان

اومانیسیم به معنای انسان و انسان گرایی است. یکی از مؤلفه‌های مهم مدرنیسم، اومانیسیم است. از نگاه اومانیسیم، انسان باید در جایگاهی قرار داشته باشد که همه چیز در خدمت او باشد.

تفکر اومانیستی مدرن راه تعالی و کامیابی انسان و راه شکفتگی توانایی‌های او را تنها در این می داند که او با متد کارآمد علمی و با اتکا به عقل خود، سالار بر جهان پیرامون، مسلط و قاهر شود و آن را لذیذ و مطبوع طبع و مطیع خویش سازد.<sup>۷۴</sup>

اومانیسیم افراطی از نظر اخلاقی، نه از حیث ما بعد الطبیعی، برای انسان شأن خدایگانی قائل می شود.<sup>۷۵</sup>

چگونگی نگاه جامعه مهدوی به انسان و جدایی یا پیوستگی حق و تکلیف در حاکمیت امام معصوم

در نگاه امام معصوم، انسان، خلیفه الله است، اما این بدان معنا نیست که انسان در جهان هستی به خود واگذار شده است. انسان در میان دیگر موجودات، در مرتبه‌ای عالی و در مقام کسب سعادت و قرب الهی، عبدالله است. انسان در ارتباط با مبدأ و مقصد معنا می یابد. طبق این نگرش، انسان و ارزش‌های انسانی و اخلاقی معنا دار می شود و همه چیز رنگ مادی و شهوانی به خود نمی گیرد. مفاهیم ارزشی همچون عدالت، آزادی، حقوق بشر، رشد، ترقی و توسعه در راستای نگاه الهی به انسان رنگ و بوی معنوی می یابد، وگرنه با نگاه اومانیستی، همه این‌ها صبغه مادی و دنیوی می گیرند.

حق و تکلیف در جامعه مهدوی، بر خلاف آن چه در نگاه اومانیستی مطرح می شود، دو امر متضایند؛ یعنی هیچ کدام بدون دیگری تحقق پیدا نمی کند. کسی که از یک جهت نسبت به

دیگران حق دارد، از جهت دیگر تکلیف و وظیفه دارد. در حکومت حضرت مهدی علیه السلام، انسان‌ها ارزش خاصی دارند. این نگاه به انسان، به معنای تأیید اومانیسیم نیست. در زمان ظهور، اومانیسیم الحادی و مدرن هیچ جایگاهی نخواهند داشت، چون با اصل دین اسلام در تعارض است.

### تجربه دینی و ملاقات با حضرت صاحب علیه السلام در عصر غیبت

بحث از تجربه دینی از جمله رویکردهای کلام جدیدی است که شلایرماخر آن را در مغرب‌زمین مطرح کرده، گرچه پیش از او نیز این رویکرد در اندیشه‌های کلامی و فلسفی غرب وجود داشته است.

از نظر ماخر که این مفهوم خاص را نو آورد، قلب و هسته دین را تجربه شکل می‌دهد و گوهر و صدف دین، تجربه‌های عرفانی و عاطفی است. متفکران غربی درباره این که تجربه دینی از چه سنخی است و گوهر دین را چه چیز شکل می‌دهد، نظر واحدی ندارند؛ عده‌ای همچون ماخر و اتو، تجارب دینی را از نوع احساس می‌دانند، برخی مانند آلستون، تجربه دینی را نوعی ادراک حسی می‌دانند، بعضی همچون پراودفوت، دینی دانستن یک تجربه را به آن معنا می‌دانند که شخص صاحب تجربه معتقد باشد تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی نارسا و غیرکافی است و به تبیین فوق طبیعی تجربه دینی نیازمندیم.<sup>۷۶</sup>

تجربه دینی از مسائل بسیار مهم و تازه‌ای است که امروزه در الهیات مسیحی و فلسفه دین مطرح است و فلاسفه‌ای همچون جان هیک، استیس و سویین برن به بحث از آن پرداخته‌اند.

تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی مختلفی از تجارب دینی صورت گرفته که مهم‌ترین آن‌ها طبقه‌بندی دیویس است که تجربه‌های دینی را در شش طبقه قرار می‌دهد: تجارب تفسیری، تجارب شبه‌حسی، تجارب وحیانی، تجارب احیاگر، تجارب مینوی و تجارب عرفانی.<sup>۷۷</sup>

در مسئله مهدویت، پرسش‌ها و مباحث متعددی درباره ملاقات با حضرت مهدی علیه السلام مطرح است. برای نمونه، آیا در زمان غیبت، امکان ملاقات با حضرت مهدی علیه السلام برای همه مردم وجود دارد یا فقط افراد خاصی می‌توانند با آن حضرت دیدار نمایند؟

بنا به برخی از دیدگاه‌ها، تجربه دینی نوعی احساس یا ادراک حسی است. مراد از حس، اعم از حواس ظاهری و باطنی است. بنابراین دیدگاه، هرگونه تجربه‌ای در خواب یا بیداری یا در حالت کشف و شهود صورت گیرد، تجربه دینی محسوب می‌شود. بنابراین، تمامی

ملاقات‌ها با حضرت صاحب‌الزین (علیه‌السلام) در زمان غیبت در زمره یکی از طبقات تجربه دینی جای می‌گیرد. در صورت ممکن بودن دیدار با آن حضرت،<sup>۷۸</sup> آیا تمام دیدارها واقعی‌اند؟ چه معیاری برای تشخیص تجربه واقعی از تجربه پنداری و خیالی وجود دارد؟ نکته‌ای که در پایان این بحث باید متذکر شویم، این است که در عرفان اسلامی بحث از شهود و مکاشفه عرفانی، علم حضوری، رؤیای صادقانه و شهود رحمانی و راه تمییز آن از مکاشفات شیطانی سابقه دارد. لذا نباید پنداشت که تمامی آن چه در تجربه دینی مغرب‌زمین مطرح شده، بحث‌های ابتکاری آنان است.

### پلورالیسم دینی و کثرت‌گرایی ادیان در عصر ظهور

پلورالیسم به معنای کثرت‌گرایی است و در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، معرفتی و دینی مطرح می‌شود. جان هیک پلورالیسم دینی را در مغرب‌زمین مطرح و ترویج کرد.

مدعای پلورالیسم دینی چیست؟ در واقع، پلورالیسم دینی یکی از پاسخ‌هایی است که در برابر پرسش از چرایی کثرت ادیان و پرسش‌های دیگری که حول این محور به وجود می‌آید، داده می‌شود.<sup>۷۹</sup>

کدام دین حق است؟ کدامین دین انسان‌ها را به سعادت می‌رساند؟ در پاسخ به این دو سؤال، بحث «حقانیت دین» و «نجات» مطرح شد و چهار نظریه ابطال‌گرایی، انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی<sup>۸۰</sup> ارائه گردید. بنابر نظریه کثرت‌گرایی (پلورالیسم دینی)، حقیقت و رستگاری در دین خاصی منحصر نشده است و همه ادیان بهره‌مند از حقیقتند، نتیجه این نگرش آن است که پیروی از برنامه‌های هر یک از ادیان مایه نجات است.

در عصر حاکمیت حضرت مهدی (علیه‌السلام) پلورالیسم دینی چه جایگاهی دارد؟ رفتار امام با پیروان سایر ادیان چگونه خواهد بود؟

در پاسخ به پرسش نخست باید گفت که اعتقاد به پلورالیسم دینی قبل از آن‌که با مسئله مهدویت در چالش باشد، با اسلام در تعارض است. از این رو، پلورالیسم دینی در حاکمیت مهدوی هیچ جایگاهی نخواهد داشت.

دین اسلام که تنها دین حق است بر دیگر ادیان پیروز خواهد شد: ﴿يُنْظِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾.<sup>۸۱</sup>

بنابر روایات، این آیه در زمان ظهور حضرت صاحب‌العلو<sup>علیه السلام</sup> تحقق خواهد یافت. امام صادق<sup>علیه السلام</sup> فرمود:

فوالله یا مفضل لیرفع عن الملل و الادیان الاختلاف و یکون کله واحداً، كما قال الله عزوجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>۸۲</sup>

به خدا سوگند، ای مفضل، اختلاف از میان ادیان برداشته خواهد شد و همه به صورت یک دین درمی‌آیند؛ همان‌گونه که خداوند عزوجل می‌گوید: «در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است».

در پاسخ به پرسش دوم باید گفت که حضرت مهدی<sup>علیه السلام</sup> در سایه حکومت خود شرایط را به گونه‌ای فراهم خواهد کرد که پیروان همه مذاهب زندگی مسالمت‌آمیز با یکدیگر خواهند داشت. شیوه رفتاری امام زمان<sup>علیه السلام</sup> با پیروان مذاهب ادیان دیگر به معنای تولرانس (تساهل و تسامح)<sup>۸۳</sup> نیست. تولرانس در حکومت حضرت نفی می‌شود.

#### نتیجه

در باب کلام جدید، قرائت‌ها و دیدگاه‌های چندگانه‌ای در میان اندیشمندان حوزه دین مطرح است. ضمن رد و نفی دیدگاه یکسان‌انگاری و دیدگاه نفی کلام جدید، به بیان دیدگاه صواب درباره کلام جدید پرداختیم. رهیافت‌های مختلف و شبهات جدید سبب ایجاد دانشی به نام کلام جدید در حوزه دین خواهد شد. در مسئله مهدویت که از مباحث اصلی حوزه کلام کلاسیک بوده، سؤالات و شبهات جدیدی در عصر کنونی مطرح می‌شود. این شبهات سبب می‌شود برای پاسخ‌دهی به آن‌ها دنبال دانشی به نام کلام جدید باشیم. در عرصه تطبیق میان مسائل کلام جدید و مهدویت، موضوعات گوناگونی قابل طرح است. برای نمونه، به برخی از آن‌ها اشاره کردیم که جهانی‌سازی، عقلانیت، علم‌گرایی، آینده تاریخ، فمینیسم، دموکراسی، سکولاریسم، اخلاق‌گرایی، اومانیزم و پلورالیسم از آن جمله‌اند.



## منابع

۱. *آشنایی با علوم اسلامی* (بخش کلام)، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، بی تا.
۲. *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۳. *بولتن مرجع فمینیسم*، مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۸ ش.
۴. *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، محمد تقی فعالی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ ش.
۵. *خورشید مغرب*، محمدرضا حکیمی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۲ ش.
۶. *درآمدی بر علم کلام*، علی ربانی گلپایگانی، قم، دارالفکر، ۱۳۷۸ ش.
۷. *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، ابوالقاسم فنایی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، چاپ الهادی، ۱۳۷۵ ش.
۸. *دین پژوهی*، میرچا الیاده، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۹. *عقل و اعتقاد دینی*، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. *علم و دین*، ایان باربور، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. *علم و دین در خلقت انسان*، احد فرامرز قراملکی، تهران، آرایه، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. *فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی*، جعفر سبحانی، قم، توحید، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. *فرهنگ واژه‌ها*، عبدالرسول بیات و جمعی از نویسندگان، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. *فلسفه دین*، جان هیک، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. *قبسات* (فصل نامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵ ش.
۱۶. *قبض و بسط تئوریک شریعت*، عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. *قیام و انقلاب مهدی* علیه السلام، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. *کلام اسلامی* (فصل نامه تخصصی در زمینه علم کلام و عقاید)، قم، مؤسسه امام

- صادق علیه السلام، ش ۳۵، پاییز ۱۳۷۹ ش.
۱۹. کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. کلام جدید در گذرانندیش‌ها، علی اوجبی، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. کلام فلسفی، الوین پلنتینجا و دیگران، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۲۳. معجم احادیث امام مهدی علیه السلام، الهيئة العلمية فی المؤسسة المعارف الاسلامية، نشر مؤسسه معارف اسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. نقد و نظر (فصل نامه علوم انسانی)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ش ۹، زمستان ۱۳۷۵ ش.
۲۵. هرمنوتیک کتاب و سنت، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. هندسه معرفتی کلام جدید، احمد فرامرز قراملکی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.

## پی‌نوشت‌ها

\* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی.

۱. آشنایی با علوم اسلامی (بخش کلام)، ص ۹.
۲. وی کلام را علم به قواعد شرعی - اعتقادی می‌داند که از دلایل یقینی به دست می‌آید. (شرح مقاصد، ج ۱، ص ۱۶۵)
۳. ایچی در تعریف کلام می‌نویسد: «علم کلام، دانشی است که به انسان کمک می‌کند تا با اقامه دلیل و رد شبهات، عقاید دینی را اثبات کند.» (الموقف، ص ۷)
۴. فصل نامه نقد و نظر، ش ۹، «ماهیت کلام جدید»، ص ۹۱.
۵. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.
۶. وظایف اصلی و وظایف فعلی حوزه‌های علمیه، ص ۴۸؛ درآمدی بر کلام جدید، ص ۵۷.
۷. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۲۳.
۸. کلام جدید در گذراندیشه‌ها، ص ۲۲.
۹. فصل نامه نقد و نظر، ش ۹، «ماهیت کلام جدید»، ص ۹۴.
۱۰. درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، ص ۸۹.
۱۱. علم و دین در خلقت انسان، ص ۲۷.
۱۲. هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۱۶۳.
۱۳. کلام جدید، ص ۱۸ - ۲۰.
۱۴. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۳۷ - ۳۸.
۱۵. هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۶۸.
۱۶. قبض و بسط تنویریک شریعت، ص ۱۲ - ۱۳.
۱۷. هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۴ - ۱۲۳.
۱۸. درآمدی بر علم کلام، ص ۱۴۹ - ۱۵۳؛ کلام جدید در گذراندیشه‌ها، ص ۵۵.
۱۹. علم و دین در خلقت انسان، ص ۲۷؛ کلام جدید، ص ۲۰.
۲۰. کلام جدید، ص ۱۹.
۲۱. هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۱۵.
۲۲. همان، ص ۱۵.
۲۳. فصل نامه نقد و نظر، ش ۹، «ماهیت کلام جدید»، ص ۱۰۳.

24. study of religion.

۲۵. برای توضیح بیش‌تر نک: تجربه دینی و مکاشفه عرفانی؛ دین‌پژوهی.

۲۶. ما نیز در ابتدای این مقاله از کلام جدید با همین تعبیر یاد کردیم و در ادامه خواهیم گفت که بهتر است به جای «theology» از خود واژه کلام به صورت آوایی (kalam) یاد شود.
۲۷. علم و دین، ص ۱۳۱.
۲۸. هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۱۷۵.
29. theology revealed.
30. Kalam.
31. philosophical theology.
۳۲. تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۹۵.
۳۳. برای مطالعه بیش تر در مورد کلام فلسفی، نک: کتاب کلام فلسفی.
34. philosophy of religion.
۳۵. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۸ - ۲۳.
۳۶. فلسفه دین، ص ۱۶.
۳۷. هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۱۷۶.
۳۸. نک: همان، ص ۱۸۱ - ۱۸۳؛ درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، ص ۷۲ - ۷۸.
39. Globalization.
۴۰. فرهنگ واژه‌ها، ص ۲۴۶.
41. Globalizing.
۴۲. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۹۰.
43. Ampireism.
44. Fideism.
۴۵. فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۸۷.
۴۶. خورشید مکه، ص ۳۲۹.
۴۷. فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۸۸.
۴۸. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸.
۴۹. فرهنگ واژه‌ها، ص ۵۳۱.
۵۰. دین پژوهی، ص ۴۱۲ - ۴۱۴.
۵۱. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۶.
۵۲. همان، ص ۳۳۶.
۵۳. همان، ص ۳۹۱.
۵۴. همان، ص ۳۲۱.

۵۵. مانند فلسفه فمینیست دینی، نوشته پاملا سر اندرسن که در کتاب *بولتن مرجع فمینیسم* چکیده‌ای از آن آمده است. (نک: *بولتن مرجع فمینیسم*، ص ۸۴۸)
۵۶. *معجم احادیث امام مهدی* علیه السلام، ص ۵۰۰.
۵۷. *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۲۲۳.
۵۸. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۴۳۳.
۵۹. نک: *قیام و انقلاب مهدی*، ص ۱۶ - ۱۹؛ *مجموعه آثار*، (بخش جامعه و تاریخ)، ص ۳۷۷ - ۳۸۲.
۶۰. *سوره اعراف*، آیه ۱۲۸.
۶۱. در غرب، از آخرالزمان به «فوتوریسم» تعبیر می‌شود.
۶۲. *قیام و انقلاب مهدی* علیه السلام، ص ۱۳.
۶۳. *بحار الانوار*، ج ۵۱، ص ۸۳.
۶۴. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۲۷۱.
۶۵. *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۳۰۷.
۶۶. همان، ص ۳۱۶.
۶۷. همان، ص ۳۲۸.
۶۸. همان، ص ۳۳۵ و ۳۶۴.
۶۹. همان، ص ۳۳۷.
۷۰. همان، ص ۳۱۶.
۷۱. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۵۳۸.
۷۲. همان، ص ۳۳۴.
۷۳. *بحار الانوار*، ج ۵۱، ص ۶۸.
۷۴. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۵۳۴.
۷۵. همان.
۷۶. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۱۸۳ - ۱۹۲.
۷۷. همان، ۱۹۵ - ۲۰۱.
۷۸. عده‌ای از علما، همچون نعمانی، فیض کاشانی، کاشف الغطاء، براین باورند که امکان دیدار حضرت علیه السلام وجود ندارد و برابر با دستور آن حضرت، مدعی دیدار را باید تکذیب کرد. در مقابل، عده‌ای از علمای شیعه، همچون سیدمرتضی، محدث نوری و شیخ طوسی، قائلند که امکان دیدار آن حضرت وجود دارد.
۷۹. *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۱۴۵.

۸۰. همان، ص ۱۴۷.

۸۱. سوره توبه، آیه ۳۳.

۸۲. بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۴.

۸۳. تساهل و تسامح معنای دیگری هم دارد. تساهل و تسامح در حوزه اخلاق و دین، مورد قبول اسلام نیست، ولی تساهل و تسامح به معنای وجود زمینه‌ها و فضاهای آزاد در ارائه اندیشه‌ها، پذیرفتنی و پسندیده است. تولرانس در حوزه دین نیز قابل تقسیم است. برای نمونه، در مورد پذیرش اصل دین، در مقام تشریح و قانون‌گذاری احکام، در ناحیه روابط پیرامون ادیان الهی و رابطه همه انسان‌ها با یکدیگر، در مورد روابط مسلمانان با یکدیگر و... (برای اطلاع بیشتر تر نک: فرهنگ واژه‌ها، ص ۲۱۴ -

(۲۲۸)

## عصمت و اختیار

قنبرعلی صمدی\*

### چکیده

عصمت و صیانت انبیا و ائمه علیهم‌السلام از خطا و اشتباه، از مهم‌ترین موضوعات کلامی است که متکلمین اسلامی نظریات مختلفی را درباره آن ابراز نموده‌اند. این نوشتار، ضمن معرفی چپستی «عصمت» و «اختیار»، به بیان دیدگاه‌ها پیرامون ماهیت عصمت و مؤلفه‌های آن پرداخته، سپس رابطه عصمت و اختیار و نظریات ارائه شده در تحلیل سازگاری عصمت و اختیار، تبیین گردیده، آن‌گاه مبانی نظری سازگاری عصمت و اختیار و برخی شبهات مربوط به این موضوع، بررسی شده است.

### واژگان کلیدی

عصمت، اختیار، مصونیت، جبر، نظریه، علم، اراده، ملکه.

## مقدمه

یکی از مباحث مهم کلامی در عرصه امام‌شناسی و پیامبرشناسی، موضوع «عصمت» و ضرورت صیانت و دوری برگزیدگان الهی از هرگونه خطا و گناه است. این بحث به دلیل ریشه قرآنی آن، جزو اعتقادات دینی مسلمانان در باب نبوت پیامبران علیهم‌السلام و اصلی‌ترین شرط امامت و جانشینی بعد از پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نزد شیعیان به شمار می‌رود.

چگونگی رابطه عصمت و اختیار و توجیه فلسفی - کلامی آن، از شاخصه‌های بحث‌انگیز مسئله عصمت است که اندیشه‌ورزان اسلامی از دیرباز بدان توجه نموده‌اند. امروزه گرچه در اثر تلاش‌های علمی - پژوهشی متفکران بزرگ شیعی، از دشواری‌های اولیه فهم این بحث عمیق کاسته شده اما به دلیل عمق و پیچیدگی این بحث، مبانی فلسفی - کلامی آن هنوز هم به بررسی و تأمل جدی نیاز دارد تا ابهامات آن برطرف و لایه‌های پنهان بحث، به خوبی روشن گردد.

پرسش اصلی بحث این است که آیا عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام از خطا و گناه، آگاهانه و از روی اراده و اختیار است، یا امری جبری و قهری است؟ توجیه علمی سازگاری عصمت با اختیار چگونه است؟

آن‌چه در پی می‌آید، رهیافتی است برای پاسخ به پرسش‌های مطرح پیرامون حقیقت عصمت پیشوایان الهی و رابطه آن با اراده و اختیار، که در چند محور بررسی شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی عصمت و اختیار

در ابتدا به منظور تبیین مبادی تصویری بحث، لازم است مفاهیم لغوی و اصطلاحی هر یک از دو عنوان «عصمت» و «اختیار» از نظر لغت‌شناسان و متکلمان، بررسی شود.

## الف) «عصمت» در لغت و اصطلاح

کلمه «عصمت» اسم مصدر و از ریشه «عصم» است که در زبان عربی به معنای منع و امساک به کار می‌رود. ابن فارس می‌گوید:

عصم اصل واحد صحیح یدل علی امساک و منع.<sup>۱</sup>

راغب نیز در *مفردات*، همین معنا را بیان می‌کند و می‌گوید: «العصم الامساک».<sup>۲</sup> لغت‌شناسان دیگری همچون: ابن منظور در *لسان‌العرب*،<sup>۳</sup> جوهری در *الصحاح*،<sup>۴</sup> زبیدی در *تاج‌العروس*،<sup>۵</sup> فیروزآبادی در *قاموس‌المحیط*<sup>۶</sup> و ... کلمه «عصم» را به معنای منع و نگهداری



تفسیر کرده‌اند.

ظرافت تعبیر «امساک» در معنای عصمت، چنان‌که در کلمات امثال راغب و ابن فارس دیده می‌شود، در این است که واژه امساک به نوعی بیان‌گر حالت خود نگهداری و امتناع از روی آگاهی و اختیار است. بنابراین، پیامبران به این دلیل معصوم‌اند که از گناه می‌پرهیزند. طریحی در مجمع‌البحرین می‌گوید:

معصوم کسی است که از تمام محرّمات الهی اجتناب نماید.<sup>۷</sup>

این ماده در قرآن نیز به معنای منع و نگهداری به کار رفته است، مانند آیه‌های «وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»<sup>۸</sup> «سَاوِي اِلٰى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ»<sup>۹</sup> در این‌گونه آیات کلمه «يعصم» به معنای «يمنع» و «يحفظ» و کلمه «عاصم» به معنای «حافظ» و «مانع» است.<sup>۱۰</sup>

از مجموع گفته‌ها و تعبیرهای علمای اهل کلام، استفاده می‌شود که عصمت در اصطلاح عبارت است از: ملکه و قوه نفسانی برخاسته از علم ویژه‌ای خدادادی که با وصف قدرت بر انجام معصیت و ترک طاعت، سبب مصونیت دائم صاحب آن از خطا و ارتکاب گناه می‌گردد. شاید این کامل‌ترین تعریفی باشد که بتوان آن را برآیند تعاریف ارائه شده عنوان نمود.<sup>۱۱</sup> گفتنی است تکیه اصلی در تعریف اصطلاحی عصمت، بر مصونیت دایمی معصوم از ارتکاب گناه و معصیت است؛ زیرا آن چه با مقام عصمت منافات دارد، معصیت، یعنی ترک واجب یا فعل حرام است، ولی رعایت مستحبات و مکروهات، شرط عصمت به شمار نمی‌آید، گرچه شأن معصوم فراتر از آن و عمل معصوم خود معیار استحباب و کراهت نیز خواهد بود.

بر این اساس، اولاً عصمت موهبت و تفضل خاص خداوند است که ریشه در ملکوت و عالم غیب دارد، نه آن‌که اکتسابی و ره‌آورد تلاش و نبوغ بشری باشد؛ ثانیاً عصمت بر اساس توضیحی که خواهد آمد، هماهنگ و همساز با اختیار است؛ ثالثاً صفت عصمت، انسان را در هر شرایطی از گناه حفظ می‌کند. برتری نفسانی عصمت بر دیگر ملکات، مانند: عدالت و تقوا در دو چیز است؛ اولاً ملکات نفسانی در دور شدن از گناه و ملازمت بر طاعت، با مسئله عصمت اشتراک دارند، ولی تفاوت اساسی در این است که دیگر ملکات نفسانی مانند عدالت، منشأ درونی دارند و معلول کسب علم، تربیت و میزان تقوای فرد به شمار می‌روند، ولی عصمت امری موهبتی و غیراکتسابی است. ثانیاً ترک گناه و ملازمت بر طاعت، برای دارنده ملکه عدالت، امری نوعی و غالبی است و هرگز پیوسته و تضمین شده، نخواهد بود؛ برخلاف نیروی

عصمت که موجب صیانت قطعی می‌شود. یعنی در هیچ شرایطی اعم از شرایط عادی یا شرایط غیرمتعارف، عوامل گناه نمی‌تواند در اراده مستحکم انسان معصوم نفوذ کند.<sup>۱۲</sup> همین تضمین قطعی عامل اصلی اعتماد عمومی به پیامبران و تبعیت از رهبران الهی است؛ زیرا هیچ تردیدی را در مورد آنان باقی نمی‌گذارد.

با توجه به آن چه بیان شد، مفهوم لغوی واژه عصمت، در کاربرد اصطلاحی آن نیز لحاظ گردیده است؛ چون تعریف اصطلاحی آن نیز ناظر به حالت ممانعت و امساک نفس از وقوع در گناه است.

#### ب) واژه «اختیار»

کلمه «اختیار» و «تخییر» در لغت به معنای گزینش و انتخاب است. ابن منظور می‌گوید: «الاختیار الاصطفاء و كذلك التخییر».<sup>۱۳</sup> طریحی نیز در مجمع البحرین می‌گوید: «الاختیار الاصطفاء»؛<sup>۱۴</sup> یعنی اختیار به معنای برگزیدن و انتخاب است.

اما در اصطلاح فلسفه و کلام، به معنای تساوی نسبت فعل و ترک برای اراده انسان و توانایی او بر هر کدام از دو گزینه فعل و ترک است. در مقابل، «جبر» در مفهوم فلسفی عبارت است از ناگزیری و اجتناب‌ناپذیری انسان. البته جبر نه به مفهوم فقهی و حقوقی که به معنای انجام کار از روی زور و اکراه است.<sup>۱۵</sup>

تفکر کلامی شیعی، اعتقاد به «الامر بین الامرین» دارد که فعل را حقیقتاً به اراده فاعل نسبت می‌دهد، با وجود آن که انتساب حقیقی آن به اراده و مشیت الهی بیش‌تر در برابر اصطلاح «تفویض» اعتزالی و «جبر» اشعری به کار می‌رود. در تفکر کلامی شیعی، عنصر «اختیار» ویژگی ذاتی انسان است؛ بدین معنا که خداوند طبیعت و خلقت انسان را به گونه‌ای قرار داده که صدور فعل یا ترک آن از مجرای اراده و مشیت انسان بگذرد و هیچ‌گاه اراده او در برابر فعل و یا ترک یک امر، مقهور نباشد، بلکه اراده و تصمیم انسان است که به اذن الهی، علت صدور فعل است.

بنابراین، این ویژگی ذاتی و خدادادی، یعنی نیروی اراده و اختیار، موقعیتی ممتاز و بسیار مهم را به انسان می‌دهد که هیچ عملی بدون تصویب و اراده انسان، امکان تحقق ندارد و فقط پس از اختیار و مشیت او حتمیت می‌یابد.

از آن چه گذشت، تا حدی زمینه برای فهم رابطه عصمت و اختیار هموار گردید.

## ۲. رابطه عصمت و اختیار

درباره چگونگی رابطه عصمت و اختیار، میان کسانی که اصل مسئله ضرورت عصمت انبیا و معصومان را پذیرفته‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. منشأ این اختلاف نظر نیز اختلاف در توجیه همخوانی عصمت با قدرت بر انجام دادن گناه یا تنافی آن دو است. در این باره چندین نظریه قابل طرح است که هر کدام طرفدارانی نیز دارند:

مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ق) در شرح تجرید<sup>۱۶</sup> با اشاره به اختلاف موجود در مسئله عصمت، در این باره چهار نظریه را مطرح کرده است که عبارتند از: نظریه عدم قدرت بر معصیت و توانایی بر طاعت، نظریه کنترل جسمی و تفاوت خصوصیات بدنی معصومان، نظریه لطف مقرب و نظریه ملکه نفسانی.

بعضی از این گفته‌ها به نظریه جبر باز می‌گردد و نتیجه آن، عصمت جبری است. برخی نیز می‌تواند برای رفع تنافی میان عصمت و اختیار توجیه بپذیرد که در این جا با توضیحی کوتاه به طرح و ارزیابی آن می‌پردازیم:

### الف) نظریه تبعیض در اختیار

این نظریه که ابوالحسن بصری سردمدار آن است،<sup>۱۷</sup> پیامبران را نسبت به فعل طاعت، صاحب قدرت و اختیار می‌داند، ولی نسبت به فعل معصیت قدرت و اختیاری برای آنان در نظر نمی‌گیرد. به همین سبب، آنان را متفاوت از انسان‌های دیگر می‌شناسد؛ یعنی معصیت نکردن آنان را ناشی از قدرت نداشتن بر انجام دادن معصیت می‌داند؛ مانند فرشتگان.

### نقد و بررسی

باید گفت مهم‌ترین اشتباه طرفداران این دیدگاه، پندار نادرست آنان نسبت به مفهوم عصمت و چگونگی مصونیت معصومان علیهم‌السلام از خطا و گناه است. این اشتباه اساسی، سبب شده است که نظریه نخست از چند جهت پذیرفتنی نباشد:

اولاً تبعیض در اختیار؛ یعنی قدرت بر طاعت و جبر در معصیت که نتیجه آن انکار اختیار پیامبران و دیگر معصومان خواهد بود؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، انسان‌های معصوم در اعمال و رفتار خود، همواره در یک جاده یک طرفه حرکت می‌کنند؛ یعنی فقط مسیر و گزینه طاعت بر روی آنان گشوده است و راه گناه را بر آنان بسته‌اند. بدیهی است که چنین چیزی به معنای نفی قدرت و اختیار در بخش طاعت نیز خواهد بود؛ زیرا اساساً اختیار و قدرت تنها در فضای

انتخاب و گزینش، یعنی حالت دوگزینه‌ای بودن، معنا و مفهوم خواهد داشت. ثانیاً این نظریه هیچ توجیه عقلانی قابل قبولی ندارد؛ زیرا تبعیض پذیرفتنی نیست و اثبات یا نفی اختیار بعضی مستلزم اثبات یا نفی اختیار در کل خواهد بود. ثالثاً از نظر نقلی نیز هیچ دلیل و پشتوانه‌ای ندارد، بلکه چنانچه خواهد آمد، دلایل نقلی بر نفی آن استوار است.

### ب) نظریه عصمت اتوماتیک

دیدگاه دوم که ما آن را «عصمت اتوماتیک» می‌نامیم، پیامبران و معصومان را تافته جدا بافته می‌داند که خداوند خلقت جسمی و روحی و بافت بدنی آنان را به گونه‌ای طراحی کرده است که به طور خودکار، مانع ارتکاب آنان به گناه می‌شود.

### نقد و بررسی

این دیدگاه نیز از جهاتی مخدوش و ناپذیرفتنی است: اولاً ادعایی است که هیچ دلیل و شاهدهی ندارد.

ثانیاً این نظریه نیز به نوعی به جبر معصومان بازمی‌گردد؛ زیرا مضمون آن این است که خداوند در وجود پیامبران ابزارهای کنترل‌کننده‌ای قرار داده است که هنگام اراده گناه، فعال می‌شود و آنان را از انجام گناه ناتوان می‌کند. معنای این سخن، عصمت تکوینی و اتوماتیک پیامبران است که نتیجه آن نیز جبر خواهد بود؛ چیزی که هرگز نمی‌توان آن را پذیرفت.

ثالثاً آن‌چه این دیدگاه را بی‌اعتبار می‌سازد، ناهم‌خوانی آن با ساختارشناسی انسان است؛ زیرا پیامبران و معصومان نسبت به دیگران، انسان‌هایی والاتر هستند، ولی غیر انسان نیستند. اصولاً تمام کمال و منزلت رفیع آنان ناشی از حیثیت انسانی آنان است که سبب برتری آنان حتی نسبت به فرشتگان نیز می‌شود. از این نظر پیامبران مانند دیگرانند و همچون آنان مکلف به شمار می‌آیند، بلکه تکالیف شدید و منحصر به فردی نیز دارند. به همین سبب، ساختار وجودی معصومان، مانند افراد دیگر، تمایلات نفسانی و کشش‌های متضاد طبیعی و بشری دارد. پیامبران نیز خود را همانند دیگران می‌دانستند.

﴿قَالَتْ هُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾.<sup>۱۸</sup>

﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾.<sup>۱۹</sup>

﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾.<sup>۲۰</sup>

اگر تفاوتی وجود دارد، در دریافت وحی و برگزیده بودن آنان است که عالی‌ترین صفات انسانی را دارند.

بنابراین، پیامبران از نظر نوعی با دیگران یکسانند؛ همانند آنان انگیزه‌های طبیعی و نفسانی دارند و مانند دیگران تصمیم می‌گیرند و از اراده و انتخاب بهره‌مندند. پس توجه پروردگار به آنان به معنای تغییر طبیعت نوعی پیامبران نیست. به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی، ملکه عصمت، هیچ‌گاه طبیعت مختار انسان را در کارهای ارادی و اختیاری، تغییر نمی‌دهد<sup>۲۱</sup> و اراده و اختیار نیز جزو خلقت نوع انسان است. همین نیروی اراده و قدرت انتخاب، معیار تکالیف و ثواب و عقاب انسان‌ها است، اعم از انبیا و دیگر افراد.

#### ج) نظریه لطف مقرب

این نظریه که رگه‌های آن در کلمات بزرگانی چون شیخ مفید<sup>۲۲</sup> نیز یافت می‌شود،<sup>۲۳</sup> به این معناست که چون خداوند می‌داند که پیامبران و دیگر معصومان دست به گناه نمی‌زنند، لطف و موهبت ویژه‌ای به نام «عصمت» به آنان می‌بخشد تا آنان را به سوی طاعت و ترک گناه هدایت کند. این لطف مقرب در درجه‌ای نیست که به اضطرار و اجبار آنان بیانجامد. این نظریه و نظریه بعدی بر هماهنگی میان عصمت و اختیار تأکید می‌کنند.

#### د) نظریه کنترل همیشگی نفس

این نظریه که بیش‌تر علمای اهل کلام آن را پذیرفته‌اند، عصمت را یکی از ملکه‌های نفسانی صیانت بخش می‌داند. این صیانت بخشی نیز امر قهری بیرونی و تحمیل بر شخص معصوم نیست، بلکه جوشیده از درون و معلول علم و اراده خود وی است. بر اساس این نظریه، عصمت یک مصونیت درونی است که برخاسته از کنترل همیشگی نفسانی شخص معصوم است. این حفاظت همیشگی نیز از مجرای اراده و اختیار می‌گذرد. بر این اساس، عصمت نه تنها با اختیار منافات ندارد، بلکه موجب تقویت اراده و اختیاری می‌شود. این نظریه به لحاظ اهمیت خاص آن، به پردازش بیش‌تری نیاز دارد که در قسمت‌های بعد به تبیین آن خواهیم پرداخت.

#### رابطه عصمت و اختیار در آیات قرآن

آیه‌های قرآنی نیز به روشنی بر مختار بودن پیامبران و معصومان دلالت دارند که در زیر به چند آیه اشاره می‌کنیم. گفتنی است، بیش‌تر این آیه‌ها نیز درباره سرور پیامبران، رسول

اکرم عَلَيْهِ السَّلَامُ است:

خداوند در سوره حاقه، درباره پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾<sup>۲۳</sup>

و اگر [پیامبر] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

خداوند در سوره مائده، پس از این که پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ را به ابلاغ امامت و جانشینی امیرالمؤمنین

علی عَلَيْهِ السَّلَامُ امر می‌فرماید:

﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾<sup>۲۴</sup>

و اگر [این فرمان را اجرا] نکنی، [گویا هرگز] پیامش را نرسانده‌ای.

در سوره انعام، درباره امکان شرک پیامبران گذشته می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>۲۵</sup>

و اگر آنان شرک ورزیده بودند، قطعاً آن چه انجام می‌دادند از دستشان می‌رفت.

و دیگر آیاتی که لحن تهدید و یا توصیه در آن به کار رفته است.

در این گونه آیه‌ها، تهدیدها و تردیدهای صوری و فرضی نیست، بلکه حقیقی و واقعی است؛ یعنی واقعاً پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌تواند محتویات وحی و احکام نازل شده خداوند را - العیاذ بالله - دست‌کاری کند و همچنین می‌تواند موضوع امامت و معرفی جانشینی علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به تأخیر اندازد یا از ابلاغ آن خودداری کند، ولی به حسب وقوع خارجی و تحقق عملی، چنین چیزی از پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بنا به اقتضای مقام عصمت آنان امکان تحقق ندارد و آنان از روی اختیار از مخالفت با فرمان‌های الهی پرهیز می‌کنند. باید گفت، تمام امر و نهی‌های قرآن نسبت به پیامبران به ویژه رسول گرامی اسلام، مانند: ﴿وَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>۲۶</sup> و ﴿وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾<sup>۲۷</sup> و ﴿وَإِنْ تُطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ﴾<sup>۲۸</sup> و ...، برای این است که پیامبران نیز مانند افراد دیگر مکلفند و راه انجام دادن گناه بر روی آنان باز است. تأکیدها و شدت تهدیدهای قرآن نسبت به آنان، با توجه به حساسیت موقعیت و شأن و مقام آنهاست. بنابراین، اعلام خطر درباره عواقب کار آن‌ها جدی‌تر و شدیدتر است. تنها درباره پیامبر اسلام سه بار این هشدار (با اندک تفاوت) به کار رفته است:

﴿وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>۲۹</sup>

و پس از علمی که تو را [حاصل] آمده، اگر از هوس های ایشان [یهود و نصارا] پیروی کنی، در آن صورت جداً از ستمکاران خواهی بود.

بنابراین، هماهنگی عصمت و اختیار به معنای توانایی پیامبران بر انجام گناه، از نظر قرآن امری قطعی و روشن است. از نظر مفهوم لغوی و اصطلاحی نیز هیچ گونه تضادی میان معنای عصمت و ویژگی اختیار وجود ندارد، ولی چگونگی این سازگاری و منافات نداشتن، مطلبی است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

### رابطه عصمت و اختیار از دیدگاه متکلمان شیعه

بحث «عصمت» و چگونگی آن به لحاظ این که با مسئله «امامت» رابطه ای عمیق و ناگسستنی دارد، بیش تر در بستر امام شناسی کلامی شیعه، رشد و توسعه پیدا کرده است؛ زیرا کسانی که به این موضوع پرداخته اند و رابطه عصمت با مسئله اختیار را بررسی کرده اند، از متکلمان و مفسران شیعه هستند. به همین سبب، ضرورت دارد برای روشن شدن مسئله، دست کم به بخشی از دیدگاه های بزرگان علمی شیعه اشاره شود:

۱. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) که از معماران اندیشه کلامی شیعه به شمار می رود، درباره رابطه عصمت و اختیار چنین می گوید:

ولست العصمة مانعة من القدرة على التبيح ولا مضطرة للمعصوم على الحسن ولا يلتجئه اليه؛<sup>۳۰</sup>

ویژگی عصمت مانع از قدرت و توان بر انجام معصیت نیست و نه موجب اجبار معصوم بر انجام کارهای نیک، بلکه دست وی در انجام کارهای نیک و بد باز است.

ایشان ویژگی عصمت را لطف ویژه خداوند به انسان معصوم می داند که تکالیف خاصی را در پی دارد. به همین سبب، شخص معصوم را «مکلف» یاد می کند:

العصمة لطف من الله الى المكلف بحيث يمنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما.<sup>۳۱</sup>

در این جمله، تعبیر «الی المكلف» گویای مختار بودن معصوم و منافات نداشتن عصمت با قدرت بر گناه است.

در جای دیگر، با اشاره به وحدت پیامبران و ائمه عليهم السلام در مسئله عصمت می افزاید:

ولا يدخل في مفهوم العصمة سلب القدرة على المعاصي ولا كون المعصوم مضطراً الى

الفعل الطاعات فان ذلك سيستدعي بطلان الثواب والعقاب؛<sup>۳۲</sup>

در معنای عصمت، نفی قدرت لحاظ نشده است. همچنین نمی‌توان گفت، شخص معصوم ناگزیر از کار خیر است؛ زیرا چنین چیزی مستلزم بی‌معنا بودن ثواب و عقاب درباره آنان خواهد بود.

۲. سید مرتضی (م ۴۳۶ق) در کتاب الشافی فی الامامة می‌نویسد:

العصمة لطف یمتنع من یختص بها عن فعل المعصية مع قدرته علیها؛<sup>۳۳</sup>

عصمت لطف خاص خداوند است که مانع از عمل گناه شخص معصوم می‌شود، در عین این که وی قدرت بر گناه را دارد.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) می‌گوید:

ولا تنافی العصمة القدرة.<sup>۳۴</sup>

۴. علامه حلی (م ۷۲۶ق) می‌نویسد:

المعصوم قادر علی فعل المعصية وإلا لم يستحق المدح علی ترکها ولا الثواب ولبطل

الثواب والعقاب فی حقه فكان خارجاً عن التکلیف و ذلك باطل بالاجماع؛<sup>۳۵</sup>

معصومان در عین مصونیت از گناه، قادر بر انجام گناه هستند و اگر چنین نباشد، نه مستحق تجلیلند و نه دارای پاداش؛ زیرا اساساً پاداش و عقاب در مورد آنان معنا نخواهد داشت و در این صورت، آنان خارج از حوزه تکالیف خواهند بود. در حالی که این مطلب به اتفاق همه مسلمانان باطل است و پیامبران و ائمه نیز مثل دیگران مکلفند.

و نیز در باب حادی عشر چنین می‌آورد:

العصمة لطف بالمکلف بحيث لا یكون له داع الی ترک الطاعة و ارتکاب المعصية مع

قدرته علی ذلك.<sup>۳۶</sup>

و این مشابه کلام شیخ مفید است.

۵. شاید سخن علامه طباطبایی، صاحب المیزان، کامل‌ترین و دقیق‌ترین سخن درباره

رابطه عصمت و اختیار باشد. تعبیر ایشان چنین است:

ان ملكة العصمة لا تغير الطبيعة الانسانية المختارة فی افعالها الارادية ولا تخرجها الی

ساحة الاجبار و الاضطرار! کیف و العلم من مبادئ الاختیار و مجرد قوة العلم لا یوجب

لا قوة الارادة؛<sup>۳۷</sup>

نیروی نفسانی عصمت، هرگز طبیعت مختار انسان را در کارهای ارادی آن، عوض



نمی‌کند و هیچ‌گاه وی را به سرحد اجبار و ناچاری نمی‌رساند؛ زیرا علم قوی که جزو مقدمات اختیار است، نتیجه‌ای جز تقویت اراده ندارد و اراده انسان را تعطیل نمی‌کند.

از میان علمای متأخر و معاصران نیز شخصیت‌های علمی مانند: علامه شیخ عبدالحسین،<sup>۳۸</sup> محمدرضا مظفر،<sup>۳۹</sup> جواد مغینه،<sup>۴۰</sup> آیت‌الله جعفر سبحانی<sup>۴۱</sup> و ... هر کدام با تعبیرهای گوناگون، منافات نداشتن عصمت و اختیار را یادآور شده‌اند.

### ۳. مبانی سازگاری عصمت و اختیار

تبیین سازگاری عصمت و اختیار، نیازمند آن است که مبانی نظری این سازگاری از نظر ماهیت و عوامل عصمت و نیز تأثیر آن در فرایند افعال اختیاری انسان، تحلیل و بررسی شود.

#### حقیقت عصمت

باید گفت عصمت از نظر ماهیت و حقیقت، آن‌گونه که هست برای ما قابل درک نیست؛ زیرا درک این حقیقت، فرع بر دارا بودن و احاطه بر آن است، چیزی که دست ما از آن کوتاه و در اختیار عده خاصی از برگزیدگان الهی است و با ابزار نارسای علم حصولی نمی‌توان به این حقیقت راه یافت، بلکه درک این حقیقت، ذائقه و گوش و چشم دیگری را می‌طلبد. مرحوم علامه طباطبایی در *المیزان*، در تفسیر آیه شریفه «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ»<sup>۴۲</sup> به این واقعیت اشاره می‌کند و می‌فرماید:

وهو خطاب خاص لا تفقهه حقیقه الفقه اذ لا ذوق لنا فی هذا النحو من العلم و  
الشعور<sup>۴۳</sup>

یعنی محتوای این دسته از آیه‌ها که تعلیم خاص الهی به پیامبر ﷺ و دیگر معصومان علیهم‌السلام است، برای ما فهمیدنی نیست؛ چون ما از چنین ذوق و شعوری بی‌بهره‌ایم، ولی از بعد نظری و اعتقادی، شناخت مسئله عصمت از جهت نوع، سنخیت و آثار، مانند اصل مسئله نبوت و امامت برای دیگران نیز میسر است. ما در پی چیستی گزاره‌هایی مثل عصمت و بررسی جنبه‌های نظری قضیه هستیم، نه واقعیت فراذهنی دست نیافتنی آن.

#### سنخیت عصمت

ملکه عصمت، از کدام سنخ ملکات نفسانی است؟ این پرسش مهم دیگری است که پاسخ به آن به دقت و تأمل نیاز دارد.

در این زمینه، مرحوم علامه طباطبایی از جمله اندیشمندان بزرگ معاصر است که بیش از دیگران به این مسئله توجه کرده است. ایشان در تفسیر شریف المیزان به مناسبت‌های گوناگون به این مسئله پرداخته‌اند. وی عصمت را نوعی از علم دانسته است. در تعریف عصمت می‌گوید:

العصمة الالهية التي هي صورة علمية نفسانية تحفظ الانسان عن باطل الاعتقاد و سيئ العمل؛<sup>۴۴</sup>

عصمت الهی نوعی از صورت علمی نفسانی است که هم در حوزه اندیشه، انسان را از افکار باطل حفاظت می‌کند و هم در حوزه رفتار و عمل، جلو کردار بد را می‌گیرد.

در ذیل آیه ۱۱۳ سوره مبارکه نساء نیز می‌فرماید:

ظاهر الآیة ان الامر الذي تتحقق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطاء و بعبارة اخرى علم مانع عن الضلال؛<sup>۴۵</sup>

ظاهر آیه دلالت دارد که آن چه پدیده عصمت را به دنبال دارد، نوعی از علم است که دارنده آن را از آلودگی به گناه و خطا نگه می‌دارد؛ یعنی علم مانع گمراهی است.

پرسش دیگر این که آیا علم از سنخ دیگر علوم متعارف است؟ ایشان می‌فرماید:

فهذا العلم من غير سنخ ساير العلوم والادراكات المتعارفه التي تقبل الاكتساب.

این علم غیر از علوم تحصیلی معمولی است که محصول تلاش فکری بشری است. دلیل این تفاوت نیز این است که در این علم، هیچ‌گاه اشتباه راه ندارد و اثر صیانت بخشی آن نیز همیشگی است.

ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من الاقسام الشعور والادراك لتسرّب اليها التخلف و خبطت في اثرها احياناً.<sup>۴۶</sup>

زیرا علوم و ادراکات متعارف از نظر مطابقت با واقع و اثر صیانت بخشی، هیچ‌گاه قاعده‌ای همیشگی ندارد.

وی در جای دیگری می‌فرماید:

ان هذا العلم يخالف ساير العلوم في ان اثره العلمی و هو صرف الانسان عما لاينبغي الي ما ينبغي، قطعی غیرمتخلف بخلاف ساير العلوم فان الصرف فيها اكثری غير دائم وان كان متعلق العلمين واحدا من وجه؛<sup>۴۷</sup>

تفاوت اساسی این علم با علوم متعارف در این است که اثر صیانت فکری و عملی در آن

استثنانپذیر است، در حالی که در دیگر علوم چنین اثری، نوعی و حداکثری است نه  
همیشگی. هر چند هر دو علم از نظر متعلق اشتراک داشته باشد.

وی در جمع بندی نهایی خود تأکید می‌کند:

العصمة نوع من العلم والشعور بغایر سایر انواع العلوم فی انه غیر مغلوب لشیء من  
القوی الشعوریة البتة بل هی الغالبة القاهرة علیها المستخدمة ایاها و كذلك تصون  
صاحبها من الضلال والخطیئة مطلقاً؛<sup>۴۸</sup>

نیروی عصمت از سنخ علم و شعور آگاهی بخش است، مغایرت آن با دیگر علوم در این  
است که همیشه بر دیگر قوای شعوری و انگیزه‌های نفسانی غلبه دارد و آن‌ها را به  
خدمت می‌گیرد. به همین جهت، در همه حالات انسان را از هر نوع گمراهی فکری و  
عملی حفظ می‌نماید.

با توجه به سخنان مرحوم علامه، می‌توان نتیجه گرفت که: عصمت از سنخ علم است،  
منتها علم خاصی که از نظر منشأ و آثار با دیگر علوم تفاوت‌های بنیادین دارد. در این جا به  
برخی تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم:

(الف) موهبتی و غیراقتسابی است؛

(ب) دیگر نیروهای شعوری و قوای نفسانی در برابر آن مغلوب و مقهورند؛

(ج) اثر صیانت بخشی آن، چه در حوزه اندیشه و فکر و چه در حوزه رفتار و عمل، همیشگی و  
استثنانپذیر است.

البته این نیروی فوق‌العاده علمی و شعور قاهر، به گونه‌ای نیست که خنثی‌کننده قدرت و  
اختیار انسان باشد تا شخص معصوم را در حالت مصونیت خودکار قرار دهد، بلکه دقیقاً  
هماهنگ با اختیار و در راستای توسعه قدرت تصمیم‌گیری و اراده انسان است. مرحوم علامه  
نیز با اشاره به این که نیروی عصمت، هرگز طبیعت مختار انسان را تغییر نمی‌دهد، تصریح  
می‌کند:

والعلم من مبادئ الاختیار و مجرد قوة العلم لا یوجب الا قوة الارادة؛<sup>۴۹</sup>

نه تنها این علم فوق‌العاده با اختیار منافات ندارد، بلکه خود از مقدمات اختیار و  
تقویت‌کننده اراده نیز به شمار می‌رود.

### ریشه‌یابی مصونیت در عصمت

بررسی و شناخت وجه مصونیت و بازدارندگی در عصمت و ریشه‌یابی کارکردهای آن، یکی از

نکات مهم دیگری است که در این مقوله قرار می‌گیرد. در این باره، از میان نظریه‌ها و بیانات گوناگونی که درباره منشأشناسی مسئله عصمت وجود دارد، سه تقریر طرح شدنی است:<sup>۵۰</sup>

الف) عصمت ناشی از توجه همیشگی به عظمت مقام ربوبی و معرفت اعلای شهودی انسان‌های معصوم است. این حضور همیشگی و فنای در محبت الهی، از هر گونه سلوک و عملی که منافعی با رضای محبوب باشد، جلوگیری می‌کند.

ب) عصمت نتیجه تقوا و مراتب شدید انقیاد افراد معصوم است. این نیروی تقوا و روحیه ورع و خداترسی در وجود آنان چنان ریشه‌دار و نیرومند است که آنان حتی فکر گناه را نیز در سر نمی‌پروراندند تا چه رسد به انجام گناه.

ج) عصمت، نتیجه علم قطعی به عواقب و آثار اعمال است. این علم یقینی در نفس انسان حالتی را پدید می‌آورد که تصمیم بر گناه و انجام آن را غیرممکن می‌نماید. البته نه به معنای محال ذاتی و فلسفی، بلکه به معنای عدم امکان عادی و وقوعی.

با اندک تأمل در این سه تقریر معلوم می‌شود که این سه تقریر از نظر محتوا تفاوت چندانی با هم ندارند و تفاوت در نوع نگاه به مسئله است. در تقریر اول، با نگاه و بیان عرفانی به مسئله آن را نوعی معرفت و شهود تلقی کرده‌اند. در تقریر دوم که صبغه اخلاقی دارد، عصمت را ناشی از رسوخ ملکه تقوا دانسته است و در تقریر سوم، آن را نتیجه علم و یقین به آثار و پیامدهای تباه‌کننده گناه، معرفی می‌کند. از این رو، می‌توان تقریر اول را تفسیر عرفانی، دومی را تفسیر اخلاقی و سومی را تفسیر کلامی دانست.

از این میان، علما و اهل تحقیق، تقریر اخیر را که بنا بر آن عصمت نتیجه اثر عمیق نوعی خاص از علم در نفس است، بیشتر پسندیده‌اند که اکنون به چند مورد آن اشاره می‌کنیم:

۱. فاضل مقداد (م ۸۲۶ ق) از جمله چهره‌های شاخص علمی است که این دیدگاه را پذیرفته است. وی در کتاب *اللوامع الالهیه* درباره ریشه‌یابی ملکه عصمت می‌فرماید:

و تتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس و اضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاء و في الطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجب لرسوخها في النفس فيصر ملكة؛<sup>۵۱</sup>

ملکه عصمت، برخاسته از علم به پیامدهای ناگوار گناهان و نتایج نیک کارهای نیک است؛ چون وقتی جوهر نفس انسان، مصفا و طاهر گردید و علم و بصیرت نسبت به عواقب سوء گناهان و پیامدهای سعادت‌آفرین اعمال نیک در روح انسان تأبید و ضمیر انسان را نورانی و روشن کرد، طبیعی است که چنین علمی در نفس انسان رسوخ می‌یابد

و به ملکه دائمی تبدیل می‌شود.

۲. علامه طباطبایی رحمته‌الله از کلمات ایشان چنین برداشت می‌شود که از نظر ایشان ملکه عصمت، خود از سنخ علم یا دست‌کم ناشی از علم است. تعبیرهایی مانند: «ان الامر الذی تتحقق به العصمة نوع من العلم»<sup>۵۲</sup> چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، ظهور در منشأ علمی عصمت دارد و تأکید بر تقریر سوم به شمار می‌آید. با این تفاوت که ایشان با دقت ویژه‌ای، مرزبندی و تفاوت‌های این نوع علم را از نظر منبع و آثار، با دیگر علوم متعارف نیز یادآوری کرده‌اند و حق مطلب نیز همین است.

۳. از افکار و آثار شهید مطهری رحمته‌الله نیز معلوم می‌شود که وی در تحلیل ریشه‌یابی عصمت، بر عنصر علم تکیه می‌کند و آن را عامل اصلی مصونیت می‌داند. وی درباره‌ی صیانت فکری معصومان می‌گوید:

مصونیت از اشتباه مولود نوع بینش پیامبران است. اشتباه همواره از آن جارخ می‌دهد که انسان به وسیله‌ی یک حس درونی یا بیرونی با واقعیتی ارتباط پیدا می‌کند و یک سلسله صورت‌های ذهنی از آن‌ها در ذهن خود تهیه می‌کند و با قوه عقل خود آن را تجزیه و ترکیب می‌کند و انواع تصرفات در آن می‌نماید. آن‌گاه در تطبیق صورت‌های ذهنی با واقعیت‌های خارجی و یا در چینش ترتیب صورت‌ها، گاهی خطا و اشتباه رخ می‌دهد. اما آن‌جایی که انسان به وسیله‌ی یک حس خاص درونی، مستقیماً با واقعیت‌های عینی مواجه است، و ادراک واقعیت عین اتصال به واقعیت است، نه صورت ذهنی اتصال با واقعیت، دیگر خطا و اشتباه معنا ندارد، چون در متن واقعیت اشتباه فرض نمی‌شود. پیامبران الهی از درون خود با واقعیت‌های هستی ارتباط و اتصال دارند.<sup>۵۳</sup>

ایشان علم پیامبران را از سنخ علم تصویری و ذهنی نمی‌دانند، بلکه آن را از نوع ادراکات شهودی برمی‌شمارد، ولی به هر حال عصمت را دارای منشأ علمی می‌دانند.

درباره‌ی آثار عملی چنین علمی نیز شهید مطهری، با تشبیه علوم پیامبران به علم یقینی ما نسبت به سوزندگی آتش و پرهیز از دچار شدن به آن، می‌گوید:

انبیا به همان اندازه که ما به سوزندگی آتش ایمان داریم به سوزندگی گناه ایمان دارند و لهذا آنان نسبت به گناه معصومند.<sup>۵۴</sup>

برآمد

به نظر می‌رسد که در بحث از عوامل بازدارندگی، در میان سه تقریر یادشده، هیچ تعارضی دیده نمی‌شود، بلکه با اندک تأملی معلوم می‌شود که دو تقریر نخست نیز به تقریر اخیر

بازمی‌گردد.

بنابراین، با توجه به مطالب و برخی دیدگاه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که بینش و علم که خداوند به پیامبران و اولیا داده، آنان را از گناه باز می‌دارد. این نیروی علمی بازدارنده که حقیقت آن برای ما فهمیدنی نیست، هم آنان را از خطا و اشتباه باز می‌دارد و هم ثبات قدم آنان را در عمل تضمین می‌کند. البته در بیان این حقیقت، ممکن است تعبیرها و نگاه‌ها متفاوت باشد.

#### ۴. مبادی صدور فعل اختیاری

محور دیگری که درک همسویی رابطه عصمت و اختیار را در اذهان، آسان می‌کند، مبدأشناسی و تحلیل فرایند صدور عمل ارادی است. در این باره می‌توان، ترکیب دو عنصر «علم» و «اراده» را مبدأ فاعلی یک فعل اختیاری، در نظر گرفت:

##### الف) علم

نقش عنصر «علم» و آگاهی در پیدایش پدیده «عمل» و شکل‌گیری حرکت اختیاری انسان، امری بدیهی و تعیین‌کننده است؛ زیرا فضای ذهن انسان بدون شناخت و آگاهی نمی‌تواند تصمیم‌گیری کند. علم و آگاهی با این حال که مبدأ نخستین حرکات ارادی و تصمیم‌گیری انسان است، نقش رهبری و قانون‌گذاری را نیز ایفا می‌کند؛ زیرا نیروی علم است که ضرر و نفع را تشخیص می‌دهد و با تصویب یا تصویب نکردن آن، دستور کار را معین می‌کند.

##### ب) اراده

اصل وجود «اراده»، یعنی حالت آزادی و اختیار، و احساس آن در نفس، جزو ادراکات بدیهی هر انسان است که به ضرورت آن را در خود می‌یابد. در اصل شاخصه انسانیت انسان، در مختار بودن اوست که در اصطلاح از وی به عنوان «فاعل بالاراده» یاد می‌شود. دیگر شئون وجودی انسان نیز بدون در نظر داشتن این ویژگی ذاتی (اراده و اختیار) تفسیرشدنی نخواهد بود.

از نظر سلسله مراتب علیت فاعلی، عنصر «اراده» که از آن به «عزم»، «اختیار»، «تصمیم»، «انتخاب» و ... نیز تعبیر می‌شود، در مرحله بعد از شناخت و آگاهی قرار دارد و حتی مبتنی بر آن است. بنابراین، از نظر محتوا و شدت و ضعف، تابع نوع تشخیص و آگاهی و وسعت و عمق آن است. به همین دلیل، آن چه در فرایند افعال اختیاری انسان اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد،

مبادی معرفتی و علمی یک فعل است. هر اندازه که شعاع معرفت و آگاهی در وجود انسان ریشه دار باشد، به همان میزان، اراده و عمل برخاسته از آن نیز، قوت و ارزش بیش تری خواهد داشت.

بنابراین، اعمال و رفتار انسان، بازتاب عینی ترکیب دو عنصر: علم و اراده است. ترکیب این دو عنصر، انسان را در موضع قدرت و تصمیم‌گیری قرار می‌دهد و راه پیش روی او را هموار می‌سازد. اوست که با ابزار علم، تشخیص می‌دهد و انتخاب می‌کند و با نیروی اراده، مطابق خواست و میل خود حرکت می‌کند.

شهید مطهری، در این زمینه می‌گوید:

اعمال و رفتار بشر از آن سلسله حوادثی است که سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارد؛ زیرا بستگی به هزاران علل و اسباب و از جمله انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها که از خود بشر ظهور می‌کند، دارد ... انسان قادر است عملی را که صد درصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ مانع خارجی در برابر آن نیز وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت‌اندیشی، ترک کند و قادر است کاری را که صد درصد مخالف طبیعت او است و هیچ عامل اجبارکننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت‌اندیشی و نیروی خرد آن را انجام دهد. انسان در مقابل محرکات نفسانی و رغبت‌های درونی همانند حیوان، دست بسته و مسخر نیست، بلکه از یک نوع حرّیتی برخوردار است؛ یعنی اگر همه عواملی که یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاماً او را وادار به حرکت می‌کند، برای انسان نیز فراهم باشد باز هم راه فعل و ترک برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. انجام چنین عملی مشروط است به این‌که قوه تمیز و تشخیص او همانند یک شورای عالی آن را به تصویب برساند و قوه اراده او مانند یک قوه اجرایی، به کار بیفتد.<sup>۵۵</sup>

همه انسان‌ها، اعم از پیامبران و افراد عادی، در ویژگی مختار بودن با هم مساویند؛ زیرا به حکم خلقت و سنت تکوینی الهی، همه افراد بشر در صورت سلامت، این ویژگی را در حد لازم دارند. تفاوت احتمالی را نیز باید در شدت و ضعف آن جست‌وجو کرد که این مسئله نیز از عوامل ثانویه ناشی می‌شود.

تفاوت پیامبران با دیگران در این مقوله، یعنی مبدأ علمی افعال است، زیرا مهم‌ترین امتیاز پیامبران از دیگران در این است که آنان افزون بر آن‌چه دیگران دارند، پنجره‌ای برای دریافت و شهود داده‌های غیبی نیز بر روی آنان گشوده شده است؛ علومی که هرگز از رهگذر تلاش‌های فکری به دست نمی‌آید و مستقیماً از منبع غیب دریافت می‌شود. آن‌چه پیامبران و ائمه را از خطا و اشتباه بازمی‌دارد، این نوع از علم است که آن را «علم لدنی» نیز می‌نامند.

این علم، از نظر ماهیت و کیفیت با علوم ذهنی متفاوت است، ولی در اصل روشنی بخشی، با هم اشتراک دارد؛ زیرا این علم نیز در سلسله مبادی صدور افعال قرار دارد. به همین سبب، این آگاهی فوق‌العاده نه تنها با اختیار منافاتی ندارد، بلکه عامل اصلی استحکام و قوت اراده انسان‌های معصوم نیز به شمار می‌رود.

پیامبر و دیگر معصومان به دلیل بهره‌مندی از چنین بصیرت نافذی، عمق زشتی و پلیدی گناه را درک می‌کنند. بنابراین، هرگز اجازه نمی‌دهند انگیزه‌های گناه در دستور کار آنان قرار گیرد؛ زیرا عوامل گناه در وجود آنان محکوم به شکست است و هرگز نمی‌تواند در اراده محکم آنان کارساز باشد، یا در برابر دید آنان پرده غفلت و اشتباه قرار دهد.

تمام گرفتاری‌های افراد عادی به این دو نکته بازمی‌گردد: یا به دلیل جهل به حقایق، کوتاه‌فکری و ضعف بصیرت، در مقام شناخت، دچار غفلت، تردید و گمراهی می‌شوند، یا به سبب نبود اراده لازم، در کشاکش تعارض‌های مادی و معنوی، در تشخیص و انتخاب خود اشتباه می‌کنند. آنان بیش‌تر با خواست‌های طبیعی و نفسانی همراه می‌شوند و چون آن را محسوس و زودرس می‌بینند، به آن اهمیت می‌دهند. بنابراین، هرچه این دو عامل ضعیف باشد، امکان آلودگی به گناه بیش‌تر می‌شود و هرچه این دو عامل نیرومند باشد، دایره گناه تنگ و تنگ‌تر خواهد شد تا این‌که به صفر برسد. به هر حال، راه بر روی انسان گشوده است. امیرمؤمنان در توصیف متقین آنان را کسانی می‌داند که هم‌اکنون با چشم بصیرت بهشت و جهنم را می‌بینند.<sup>۵۶</sup>

از توضیحات گذشته روشن گردید که مجموعه پدیده‌های رفتاری و اعمال انسان، معلول علم و اراده اوست. هرچه این دو عنصر، در انسان قوی باشد، تسلط و کنترل انسان بر نفس نیز کامل‌تر و شدیدتر خواهد بود.

این حالت در افراد عادی معمولاً در نوسان است. تنها پیامبران و معصومان هستند که هم از درجات و مراتب والای علم و اراده بهره‌مندند و هم ثبات قدم آنان در عمل، همیشگی و خدشه‌ناپذیر است. این خدشه‌ناپذیری نیز امری قهری نیست تا مستلزم نفی اختیار و یا کم‌رنگ شدن آن باشد، بلکه درست همسو با توسعه قلمرو قدرت و اختیار است، چنان‌که اندیشمندان بزرگ شیعی نیز با تعبیرهای گوناگون بر آن تأکید کرده‌اند که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. سیدمرتضی در پاسخ به اشکال جبر می‌گوید:



ان العبد معصوم لأنه اختار عند هذا الداعي الامتناع من القبيح؛<sup>٥٧</sup>  
عصمت بنده معصوم در این است که خود وی با وجود انگیزه و داعی بر گناه، با اختیار  
خود از آن اجتناب می‌کند.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی:

العصمة هي ان يكون العبد قادرا على المعاصي غيرمريد لها مطلقا... فهو لا يعصى الله  
لا لعجزه بل لعدم إرادته؛<sup>٥٨</sup>  
معنای عصمت این است که شخص معصوم قدرت بر انجام گناه داشته باشد، ولی هرگز  
مرتکب آن نگردد. این مصونیت و پاکدامنی به دلیل آن نیست که وی عاجز از ارتکاب  
گناه است، بلکه به دلیل اراده نکردن آن است.

۳. علامه طباطبایی:

فالإنسان المعصوم إنما ينصرف عن المعصية بنفسه و عن اختياره وإرادته؛<sup>٥٩</sup>  
اگر انسان‌های معصوم از آلودگی به معصیت برکنارند به دلیل آن است که خود آنان با  
اراده و اختیار خود از آن خودداری می‌کنند.

بنابراین، روشن می‌شود که مصونیت و پاکی معصومان، نتیجه خودداری و امساک از  
موضع قدرت است، نه امری قهری و از روی ناچاری.

۵. پاسخ به چند پرسش

از دقت در مطالب گذشته معلوم می‌شود که آن‌چه در مسئله عصمت لازم است، وجود غرایز  
نفسانی و قدرت بر انجام گناه است، نه لزوم انجام آن. و لذا هیچ تلازمی میان این دو امر وجود  
ندارد و آن‌چه موجب لغزش در این مورد می‌شود عدم تفکیک میان این دو امر است.  
بی‌توجهی در این مورد، افرادی مانند احمد امین مصری<sup>٦٠</sup> را در تحلیل رابطه عصمت و  
اختیار، به بن‌بست کشانیده و به نفی و انکار عصمت وادار کرده است. منشأ چنین روی‌کردی  
نیز ناتوانی از حل سازگاری عصمت و اختیار است که پرسش‌ها و شبهات مربوط به آن در دو جا  
خودنمایی می‌کند: یکی درباره ارزش کارکرد معصومان و دوم درباره اصل پذیرش عصمت و  
استبعاد آن.

این دو شبهه که ما از اولی به «شبهه نفی فضیلت» و از دومی به «شبهه انکار» تعبیر  
می‌کنیم، با توجه به ارتباط مستقیم آن با موضوع بحث، لازم است قدری شکافته شود تا  
ابهامات آن برطرف گردد.

## الف) نفی فضیلت در عصمت

شاید یکی از پرسش‌های چالش برانگیز در این باره، وجود این ذهنیت باشد که با توجه به موهبتی بودن ملکه عصمت، برکناری و دوری پیامبران و معصومان از گناه، نمی‌تواند برای آنان فضیلت و برتری به شمار آید؛ زیرا طبیعی است که هر فرد دیگری نیز اگر از چنین نیروی غیبی و خدادادی بهره‌ای داشت، چنین می‌بود. پس از این نظر، عصمت و پاکی از گناه را نباید به حساب آنان گذاشت و دلیل برتری و فضیلت آن‌ها برشمرد.

در مقام ریشه‌یابی و پاسخ‌گویی به این شبهه‌ها که ممکن است تا حدی در اذهان سطحی، موجه و مقبول جلوه کند، باید توجه داشت که چنین ذهنیتی خود معلول دو شبهه و پرسش دیگر در این زمینه است: یکی شبهه «تبعیض در موهبت» که پاسخ آن را در بحث عصمت و ضوابط حکیمانۀ الهی در انتخاب و گزینش پیامبران و ائمه باید جست‌وجو کرد. دوم شبهه جبر که منشأ اصلی این شبهه به شمار می‌آید.

در این باره باید گفت، اصل اعطای عصمت مانند دیگر توانایی‌های فطری و برجستگی‌های شخصیتی، امری تفضلی و موهبتی است که منشأ بیرونی و غیبی دارد. «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»<sup>۶۱</sup> وجود این استعداد و صفات در افراد معصوم، گرچه ذاتاً کمال است، ولی اراده خود آنان در به دست آوردن آن نقشی ندارد به همین جهت این امر کمال فعلی آنان به شمار نمی‌آید، بلکه کمال ذاتی است که از سوی خداوند به آنان اعطاشده تا زمینه دریافت موهبت عصمت فراهم گردد؛ یعنی آنان زمینه و استعداد دریافت چنین موهبتی را دارند که دیگران ندارند و از روی اراده و اختیار این موهبت الهی را هیچ‌گاه ضایع نخواهند کرد و خداوند نیز از ازل می‌دانست که آنان با وجود قدرت بر گناه، هرگز خلاف رضایت الهی اراده نمی‌کنند و این خود بالاترین فضیلت و کمال است.

در بحث عصمت و اختیار، درباره‌ی توصیف فعلی عصمت، یعنی استفاده و به‌کارگیری چنین نیرویی گفت‌وگو می‌شود که در مرحله بعد قرار دارد و از اراده و اختیار شخص معصوم سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا جایگاه ارزش‌یابی اعمال و صفات انسانی در این مرحله است. معیار ارزش و فضیلت بودن و یا عکس آن، وابسته به نوع شناخت و مبادی اختیاری یک عمل است. هر آن‌چه از اراده و اختیار انسان برخاسته باشد، توصیف‌پذیر به فضیلت و کمال یا ضد آن است، خواه فاعل آن، معصوم از گناه باشد یا نباشد.

عصمت، به معنای تعطیلی خواسته‌های طبیعی و میراندن غرایز نفسانی نیست و با

طبیعت اختیار آدمی مغایرت ندارد، چنان‌که امثال احمد امین مصری پنداشته‌اند، بلکه عصمت به معنای تعدیل و کنترل انگیزه‌های نفسانی و هدایت آن به سوی اهداف متعالی انسانی است. عصمت، خودداری آگاهانه نفس از آلودگی به گناه و معصیت الهی، در عین قدرت و توانایی برانجام آن است. چه فضیلتی بالاتر از این است که عده‌ای به نام پیامبر و اولیا به دلیل بهره‌مندی از علوم غیبی و بصیرت نافذ نسبت به عواقب شقاوت بارگناه، در دوره زندگی خود حتی یک بار هم دست به گناه نیالیند و همیشه خود را از هر گونه آلودگی و ناپاکی، دور نگه دارند؟ آیا این اوج فضیلت و کمال نیست؟

### ب) تضاد پایدار کشش‌های نفسانی

پندار دیگری که می‌تواند ره‌زن اندیشه عصمت باشد و اصل پذیرش آن را در اذهان به چالش بکشاند، پیدایش این شبهه در ذهن است که چگونه با وجود کشش‌های طبیعی و تمایل‌های شهوانی برانگیزاننده به گناه و قدرت و توانایی برانجام آن، هیچ‌گاه کسی در تمام زندگی خود، حتی یک بار مرتکب گناه نمی‌شود؛ زیرا لازمه آن این است که چنین انسانی با نبود تضاد طبیعی کشش‌های نفسانی تبدیل به فرشته شود یا امکان خطا و لغزش در او وجود داشته باشد.

این شبهه گرچه ممکن است انسان را به انکار عصمت وادارد، ولی در حقیقت چیزی جز یک استبعاد ذهنی نیست. این استبعاد ناشی از مغالطه‌ای ظریف است که چنین معمایی را پی‌ریزی می‌کند. در این جا به طور فشرده به ریشه‌یابی آن اشاره می‌کنیم:

برای گشودن این مغالطه و رفع استبعاد، گفتنی است در مقام پدیده‌شناسی به لحاظ فلسفی آن، برای پیدایش یک پدیده، تنها وجود مقتضی کافی نیست، بلکه افزون بر لزوم آن، نخست، این مقتضی باید «تام» باشد و دوم، مانعی جلوی تأثیر آن را نگیرد.

پدیده افعال اختیاری انسان‌ها به ویژه پیامبران و معصومان، نیز از این قاعده برکنار نیست. از این رو، صرف داشتن گزینه و انگیزه‌های نفسانی، مستلزم صدور گناه نخواهد بود؛ چون این غرایز از مرز مقتضی بودن تجاوز نمی‌کند. تنها زمانی میان این عوامل و انجام گناه رابطه علیت و حتمیت برقرار خواهد شد که نخست این عوامل و انگیزه‌ها متعلق اراده و عزم انسان قرار گیرد، دوم موانع خنثی‌کننده در برابر آن نباشد؛ زیرا «اراده» و تصمیم انسان، مهم‌ترین جزو علل پیدایش عمل اختیاری به شمار می‌آید.

در افراد معصوم، به دلیل بهره‌مندی آنان از مقام عصمت، این انگیزه‌ها و غرایز نفسانی هرگز به منظور معصیت و گناه، متعلق اراده و خواست آنان قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل، این عوامل هرگز به بار نمی‌نشینند. افزون بر این که این نوع گرایش‌های طبیعی و حیوانی نفس انسان، در مقابل موانع جدی و نوعی دیگری از گرایش‌های انسانی قرار می‌گیرد. حال این که گرایش‌های معنوی و فطری خداخواهی، کمال جویی و سعادت‌طلبی در انسان فوق‌العاده نیرومند و ریشه‌دار است.

این دو دسته از گرایش‌های درونی، همواره در تعارض و نزاع به سر می‌برند؛ یعنی همین تزامم و اصطکاک میان این دو نوع عامل برانگیزاننده است که زمینه‌ساز حرکت اختیاری انسان می‌گردد و تا حدی کار را بر او دشوار می‌کند؛ چون همواره خود را در مقام گزینش و پاسخ‌گویی می‌بیند. آن‌گاه فضای دید بسیاری از افراد غبارآلود می‌شود، جوهر واقعی افراد، خود را نشان می‌دهد و عصمت پیامبران و برگزیدگان الهی از دیگران جدا می‌شود. بنابراین، وجود انگیزه و داعیه گناه، با پاکی و دوری از گناه، حتی در افراد عادی نیز هیچ منافاتی ندارد تا چه رسد به پیامبران الهی. البته این اجتناب و دوری در دیگر افراد غالبی و حداکثری است، نه همیشگی؛ چون برکناری همیشگی از مطلق گناه در دیگران نایاب و دست‌کم نامطمئن است، ولی در صاحبان مقام عصمت با توجه به ارتباط غیبی و ویژگی‌های منحصر به فرد آنان، این مصونیت و پاکی، همیشگی، صددرصد و تضمین شده است. آنان نه تنها در مقام علم از هرگونه لغزش عمدی و سهوی به دورند، بلکه در مقام تلقی و درک حقایق، مقام ضبط و نگه‌داری معارف، احکام و قوانین الهی و مقام اظهار و ابلاغ آن که شرح و تفصیل هر کدام خارج از رسالت این اثر است نیز مصونیت کامل دارند. این‌گونه استبعادها و شبهات، ناشی از نشناختن مقام عصمت در پیامبران و ائمه و تنزل آنان در حد یک فرد عادی است، در حالی که بر اساس فرمایش امام رضا علیه السلام<sup>۶۲</sup> تمام حکما، نوابغ و خردمندان عالم، از توصیف واقعی شأن و فضیلت مقام امامت و عصمت عاجزند.

### نتیجه

از آن چه گذشت، روشن شد که ملک عصمت، برخاسته از علم و بصیرت ویژه‌ای است که به موهبت و پشتیبانی الهی متکی بوده و سبب صیانت دائم شخص معصوم از خطا و ارتکاب گناه می‌گردد.

اختیار به معنای برگزیدن و انتخاب و توانایی برانجام یک امر است و چون «علم» و «اراده» منشأ صدور فعل اختیاری انسان است، نیروی عصمت با اختیار انسان منافات نخواهد داشت؛ به دلیل این که توانایی و قدرت انتخاب در شخص معصوم نیز وجود دارد و برگزیدگان الهی با وجود قدرت برانجام گناه، از روی اختیار و آگاهی از آن دوری گزیده و بصیرت و احاطه علمی آنان سبب می شود تا هرگز دچار خطای علمی و لغزش عملی نگردند؛ زیرا با وجود ملک عصمت، انگیزه ها و عوامل غفلت و خطا و گناه در آنان کارساز نخواهند بود.

## منابع

۱. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، حسن بن یوسف حلّی (علامه حلّی)، تحقیق: مهدی رجالی، به اهتمام: سید محمود مرعشی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی العامه، ۱۳۶۳ ش.
۲. اقطاب الدوائر فی آیه التطهیر، عبدالحسین صانعی، تحقیق: علی فاضل قائنی، قم، دارالقرآن، ۱۴۰۳ ق.
۳. الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق: سید محمد باقر خراسانی، نجف، دارالنعمان، بی تا.
۴. الالهیات، جعفر سبحانی، قم، مرکز العالمی لدراسات الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۲.
۵. انسان و سرنوشت، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۶. أوائل المقالات، محمد بن النعمان العکبری البغدادی (شیخ مفید)، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم، گنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۷. الباب الحادی عشر، علامه حلّی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.
۸. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، بی تا.
۹. تاج العروس، سید محمد بن محمد حسینی زبیدی، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. تجرید الاعتقاد، نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. تلخیص المحصل، نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. رسائل المرتضی، علی بن حسین علم الهدی، قم، دارالقرآن الکریم، بی تا.
۱۳. الشافی فی الامامة، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. الشیعة فی المیزان، محمد جواد مغنیه، بیروت، دارالشروق، چاپ چهارم، ۱۳۹۹ ق.
۱۵. الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. صحیفه عصمت، حسین یوسفیان و احمد حسینی شریفی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.

١٧. *عقائد الامامية*، محمدرضا مظفر، قم، انتشارات انصاريان، بی تا.
١٨. *قاموس المحيط*، محمّد بن يعقوب فيروزآبادی، بيروت، دارالفكر، بی تا.
١٩. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، علامه حلي، تحقيق: جعفر سبحاني، بی جا، بی نا، بی تا.
٢٠. *گفتارهای معنوی*، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ١٣٦٤ ش.
٢١. *لسان العرب*، محمّد بن مكرم مصری انصاری (ابن منظور)، بيروت، دارصادر، چاپ اول، ١٤١٠ ق.
٢٢. *اللواع الالهية*، فاضل المقداد السيوري، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٣٨٢ ش.
٢٣. *مجمع البحرين*، فخرالدين طريحي، تحقيق: سيّد احمد حسيني، تهران، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، چاپ دوم، ١٤٠٨ ق.
٢٤. *محاضرات في الالهيّات*، جعفر سبحاني، تلخيص: رباني گلپايگاني، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٧٣ ش.
٢٥. *مع الشيعة الامامية في عقائدهم*، جعفر سبحاني، قم، چاپ دوم، ١٤٢٥ ق.
٢٦. *معجم مقائيس اللغة*، احمد ابن فارس، مصر، شركة مكتبة مصطفى البابي و اولاده، بی تا.
٢٧. *مفردات الفاظ القرآن*، حسين بن محمد راغب اصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت، دارالقلم، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
٢٨. *مقدمه برجهان بيني اسلامي* (رساله وحی و نبوت)، مرتضی مطهری، گفتار دوم، دفتر انتشارات اسلامي، بی تا.
٢٩. *الميزان في تفسير القرآن*، محمد حسين طباطبائي، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، چاپ اول، بی تا.
٣٠. *النكت الاعتقادية*، شيخ مفيد، بيروت، دارالمفيد، چاپ سوم، ١٣٧٢ ش.

## پی نوشتها

- \* پژوہش گر مؤسسہ آیندہ روشن (پژوہشکدہ مہدویت).
۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۳۱.
  ۲. المفردات، ص ۵۶۹.
  ۳. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۰۳.
  ۴. الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۸۶.
  ۵. تاج العروس، ج ۸، ص ۳۹۸.
  ۶. قاموس المحيط، ص ۳۴۷.
  ۷. مجمع البحرين، ج ۶، ص ۳۶۸.
  ۸. سورة مائدہ، آية ۶۷.
  ۹. سورة هود، آية ۴۳.
  ۱۰. نک: اقطاب الدوائر فی آية التطهير، ص ۸۰.
  ۱۱. نک: الميزان، ج ۸، ص ۱؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۱۰؛ مع الشيعة الامامية فی عقائد، ص ۵۷.
  ۱۲. نک: الميزان، ج ۱۱، ص ۱۶۵.
  ۱۳. لسان العرب، ج ۴، ص ۳۳۶، کلمه «اختيار»، ماده «خير».
  ۱۴. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۲۹۶، کلمه «اختيار»، ماده «خير».
  ۱۵. نک: مقدمه بروجهان بينی اسلامي، ص ۱۴۴.
  ۱۶. كشف المراد فی شرح التجريد الاعتقاد، ص ۴۹۴.
  ۱۷. همان.
  ۱۸. سورة ابراهيم، آية ۱۱.
  ۱۹. سورة مؤمنون، آية ۳۳.
  ۲۰. سورة فصلت، آية ۵.
  ۲۱. الميزان، ج ۱۱، ص ۱۶۷.
  ۲۲. النکت الاعتقادية، ص ۳۷.
  ۲۳. سورة حاقه، آية ۴۴ - ۴۶.
  ۲۴. سورة مائدہ، آية ۶۷.
  ۲۵. سورة انعام، آية ۸۸.
  ۲۶. سورة احزاب، آية ۱.
  ۲۷. سورة انعام، آية ۱۱۶.



٢٨. سورة شوري، آية ١٥.
٢٩. سورة بقره، آية ١٤٥ و نيز به همين مضمون در آية ١٢٠ همين سوره و سورة رعد، آية ٣٧.
٣٠. تصحيح الاعتقادات الامامية، ص ١٢٨.
٣١. النكت الاعتقادية، ص ٣٧: اقطاب الدوائر، ص ٨.
٣٢. اوائل المقالات، ص ٦٥، (به نقل از: مع الشيعة الامامية في عقائدهم، ص ٥).
٣٣. الشافي في الامامة، ج ١، ص ١٣٨.
٣٤. تجريد الاعتقاد، ص ٢٢٢.
٣٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٨٨.
٣٦. الباب الحادي عشر، ص ٣٧.
٣٧. الميزان، ج ١١، ص ١٦٧.
٣٨. اقطاب الدوائر في تفسير آية التطهير.
٣٩. عقائد الامامية، ص ٦٧.
٤٠. الشيعة في الميزان، ص ٢٧٢.
٤١. الالهيات، ج ٣، ص ١٧٢.
٤٢. سورة نساء، آية ١١٣.
٤٣. الميزان، ج ٥، ص ٨٠.
٤٤. همان، ج ١، ص ٣١٢.
٤٥. همان، ج ٥، ص ٨٠.
٤٦. همان، ص ٨١.
٤٧. همان، ج ١١، ص ١٦٦.
٤٨. همان، ج ٥، ص ١٦٧.
٤٩. همان، ج ١١، ص ١٦٧.
٥٠. نك: الالهيات، ج ٣، ص ١٥٧ - ١٦٣.
٥١. اللوامع الالهية، ص ١٦٩ و ١٧٠ (به نقل از: محاضرات في الالهيات، ص ٢٨٦).
٥٢. الميزان، ج ٥، ص ٨٠.
٥٣. مقدمه بر جهان بيني اسلام، ص ١٤٥.
٥٤. گفتارهاي معنوي، ص ٨٧.
٥٥. انسان و سرنوشت، ص ٧١ - ٧٢.
٥٦. «هم و الجنة كمن قد رآها و هم فيها منعمون و هم و النار كمن قد رآها و هم فيها معذبون».

- (نهج البلاغه، خطبه متقين، ۱۹۳)
۵۷. رسائل المرتضى، ج ۳، ص ۳۲۳؛ بحار الانوار ج ۱۷، ص ۹۴.
۵۸. تلخیص المحصل، باب العصمة، ص ۵۲۵، (به نقل از: العصمة فی النبوة والامامة، ص ۲۷)
۵۹. المیزان، ج ۱۱، ص ۱۶۶.
۶۰. احمد امين مصرى، مسئله عصمت را مغاير با قدرت بر گناه و وجود غرايز و قواى شهوانى و مخالف طبيعت آدمى پنداشته و درصدد انكار آن برآمده است. (ضحى الاسلام، ج ۳، ص ۲۲۹ - ۲۳۰، به نقل از: صحيفه عصمت، ص ۴۰)
۶۱. سورة انعام، آية ۱۲۴.
۶۲. «تحييرت الحكما و حصرت الخطبا و جهلت الالباب و ... عن وصف شأن من شؤونه و فضيلة من فضائله ...» (الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۲۸)

## ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی

مریم محمدی آرانی\*

### چکیده

درباره ختم ولایت مطلقه و مقیده، میان بزرگان و محققان عارف، اختلاف نظرهایی وجود دارد، به گونه‌ای که بعضی حضرت علی علیه السلام، برخی حضرت مهدی علیه السلام یا حضرت عیسی علیه السلام یا حتی ابن عربی را خاتم ولایت می‌دانند. با استدلال دلایل عقلی و نقلی می‌توان گفت: صاحب ولایت مطلقه، حضرت علی علیه السلام و خاتم آن، حضرت مهدی علیه السلام است و امامان معصوم علیهم السلام همگی در ذات و صفات یک نور و یک حقیقت هستند و تفاوت آنان در ظهورها و شئونی است که براساس حکمت بالغه الهی در زمان‌های مختلف ظهور کرده‌اند. هر یک از اولیای خدا در عصر خود می‌تواند در اثر سیر و سلوک و طریقه مقامات، مظهر یکی از اسمای الهی شود. به بیان دیگر، ولایت مطلقه هم به حضرت علی علیه السلام و هم به حضرت مهدی علیه السلام ختم خواهد شد و ولایت خاصه، ختم ندارد؛ بلکه همیشه استمرار دارد و در هر زمان، شخصی از اولیای الهی که جزو ابدال و اوتاد به شمار می‌آید صاحب آن ولایت است.

### واژگان کلیدی

ختم ولایت، ولایت، ولایت خاصه، ابن عربی، عرفان.

## مقدمه

ابن عربی در برخی از کتاب‌ها و نوشته‌های خود، به ویژه در *الفتوحات المکیة* و *فصوص الحکم*، درباره مقام امیرالمؤمنین علیه السلام، ولایت، اولیا، خاتم الاولیا، خاتم الاولیاء المحمّدین و قطب، سخنانی ذکر کرده که سبب شده است عرفا در توضیح، شرح و تفسیر آن‌ها، دو دسته شوند: یک دسته، علامه قیصری و جندی و دسته دیگر، ملا عبدالرزاق کاشانی، سیدحیدر آملی، آقامحمد رضا قمشه‌ای و سیدجلال الدین آشتیانی. گفتنی است که در بحث مهم و حساس «ختم ولایت»، میان اصحاب شهودی و عرفانی، در تعیین خاتم ولایت مطلقه و مقیده، اختلاف نظرهای جدی و تفسیرهای اساسی وجود دارد، به طوری که بعضی خاتم ولایت مطلقه را حضرت عیسی علیه السلام و خاتم ولایت مقیده را ابن عربی، و برخی دیگر خاتم ولایت مطلقه را حضرت علی علیه السلام و خاتم ولایت مقیده را حضرت مهدی علیه السلام دانسته‌اند. در ضمن، مراد ما از خاتم الاولیا این نیست که بعد از او ولی نباشد، بلکه مقصود کسی است که به *حَسَبِ حَيْطَةٍ* ولایت و مقام اطلاق و احاطه، بر جمیع ولایات و نبوات محیط باشد. نزدیک‌ترین موجودات به حق را اصطلاحاً خاتم ولایت می‌نامیم که از آن به «ولایت خاصه» نیز تعبیر نموده‌اند.<sup>۱</sup> در این مقاله، مقام خاتم ولایت و مقام خاتم ولایت مطلقه و مقیده از دیدگاه برخی عرفا بررسی شده است.

## تعریف ولایت

قیصری می‌گوید:

ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه‌ای است که شأنی از شئون ذاتیه حق، و منشأ ظهور و بروز و مبدأ تعینات و متصف به صفات ذاتیه الهیه و علت بروز و ظهور حقایق خلقیه، بلکه مبدأ تعین اسمای الهیه، در حضرت علمیه است. حقیقت ولایت به مذاق تحقیق، نظیر وجود، متجلی در جمیع حقایق است. مبدأ تعین آن، حضرت احدیت وجود، و انتهای آن عالم ملک و شهادت است. سریان در جمیع حقایق از واجب و ممکن و مجزّد و مادی است. ولایت به معنی قرب، درجات متفاوت و ظهورات مختلف دارد تا به مقام قرب حقیقت حق به اشیا منتهی شود که با جمیع مظاهر وجودی معیت قیومیه و سریانیه دارد.<sup>۲</sup>

امام خمینی علیه السلام درباره حقیقت ولایت می‌فرماید:

ولایت تامه، عبارت است از فانی کردن رسوم عبودیت. پس این ولایت، همان ربوبیتی

است که گُنه عبودیت به شمار می‌رود.<sup>۳</sup>  
ولایت مطلقه علویه، همه شئون الهی است.<sup>۴</sup>

ظهور الوهیت حقیقت خلافت و ولایت است و آن اصل وجود و کمال آن به شمار می‌رود و هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آن که حقیقت و ولایت است، حظی دارد و لطیفه الهیه در سرتاسر کائنات - از عوالم غیب تا منتهای شهادت - بر ناحیه همه ثبت است و آن لطیفه الهیه، حقیقت وجود منبسط و نفس الرحمان و «حق مخلوق به» محسوب می‌شود که به عینه، باطن خلافت ختمیه و ولایت مطلقه علویه است.<sup>۵</sup>

حقیقت ولایت در نزد اهل معرفت عبارت از «فیض منبسط مطلق» است و آن فیض، خارج از همه مراتب حدود و تعینات به شمار می‌رود و از آن به «وجود مطلق» تعبیر می‌شود و فطرت، به آن حقیقت متعلق است اما تعلق تبعی، چنانچه خود آن حقیقت، حقیقت مستظله است و آن را به «ظل الله» تعبیر کنند، و آن را مشیت مطلقه و حقیقت محمدیه و علویه دانند، و چون فطرت، فنای در کمال مطلق را خواهد، حصول آن حقیقت، که حقیقت ولایت است، حصول فنای در کمال مطلق محسوب می‌شود، پس حقیقت ولایت نیز از فطریات است؛ لذا در روایات شریفه «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» - یعنی فطرت خداوند، همان که خلق را بر آن آفریده است - را گاهی به فطرت معرفت<sup>۶</sup> و گاهی به فطرت توحید<sup>۷</sup> و گاهی به فطرت ولایت<sup>۸</sup> و گاهی به اسلام تفسیر فرموده‌اند.<sup>۱۰</sup>

امام باقر علیه السلام فرمود:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، لا إله إلا الله و محمد رسول الله و على أمير المؤمنين  
ولی الله را دربر می‌گیرد و تا این جا توحید است.<sup>۱۱</sup>

این حدیث شریف، شاهدهی بر حرف ماست که ولایت از شعبه توحید است؛ زیرا حقیقت ولایت، «فیض مطلق» است و فیض مطلق، ظل وحدت مطلقه، و فطرت بالذات، متوجه کمال اصلی و به تبع، متوجه کمال ظلی است. پس معلوم می‌شود که معرفت توحید و ولایت، از امور فطری است.<sup>۱۲</sup>

## انواع ولایت

ولایت بر دو قسم است: عامه و خاصه. ولایت عامه، میان همه مؤمنان مشترک و عبارت است از قرب به حق که همه مؤمنان به لطف او قریبند؛ چرا که این‌ها را از ظلمت کفر بیرون آورده و به نور ایمان مشرف ساخته است. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ...»<sup>۱۳</sup> و

ولایت خاصه، مخصوص اصلان ارباب سلوک است، یعنی در مبتدیان و متوسطان از ارباب سلوک یافت نمی‌شود و عبارت است از فنای بنده در حق و بقای او به حق. فنای در حق، سقوط شعور است از غیر، و بقای به حق، شعور است به حق یا نبود شعور به غیر.<sup>۱۴</sup> از دیدگاه ابن عربی، ولایت بر سه قسم است: ولایت الهیه، ولایت بشریه و ولایت ملکیه. در واقع، دو مورد اخیر دو قسم ولایت الهیه‌اند و جز ولایت حق تعالی، ولایتی نیست.<sup>۱۵</sup> ولایت الهیه از سویی، یاری رساندن به ماسوی‌الله<sup>۱۶</sup> و از سوی دیگر، تصدّی تکوینی عالم وجود است.<sup>۱۷</sup> دایره شمول ولایت الهی، مثل همه صفات الهی، عمومیتی فراگیر دارد؛ یعنی در همه مخلوقاتش جاری است.<sup>۱۸</sup> خداوند علاوه بر این ولایت عامه، بر بعضی بندگانش ولایت خاصه دارد:<sup>۱۹</sup> «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»<sup>۲۰</sup>. ولایت ملکیه نیز به معنای نصرت است. ملائک سه نوع (صنف) هستند: ملائک مهیمه، ملائک مسخّره، ملائک مدبّره.<sup>۲۱</sup> ولایت بشریه بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه، در آرای عرفا، ولایت عامه حداقل به سه معنا استعمال شده است:

۱. ولایت عامه به معنای تولّی و تصدّی بعضی از مردم بر بعضی دیگر. گروهی از مردم می‌توانند مصالح گروه دیگر را تأمین کنند. این، تسخیر طرفینی است. برای مثال، هم شاه در تسخیر رعایاست و هم رعایا در تسخیر شاه هستند.<sup>۲۲</sup>
  ۲. ولایت عامه یعنی ولایت عموم مؤمنان صالح بر حسب مراتبشان.<sup>۲۳</sup> از آن جا که قرب، امری اضافی است، دو طرف دارد؛ وقتی خداوند ولیّ مؤمنان باشد، مؤمنان نیز اولیای خداوند خواهند بود.<sup>۲۴</sup>
  ۳. ولایت عامه به معنای ولایت مطلقه.<sup>۲۵</sup> مراد از ولایت عرفانی «ولایت بشریه خاصه» است و هرگاه در عرفان به شکل مطلق از ولایت یاد می‌شود، مراد از آن ولایت بشریه خاص است. مراد از ولایت بشریه خاص این است که عارف در سلوک معنوی خود، پس از طیّ سفر اول (سفر از خلق به حق)، به مقام رفیع «فنای در حق» برسد؛ تعینات نفسانیه او به انوار خداوندی متجلّی و جهات بشری او در اقیانوس ربوبیت حق تعالی مستغرق شود.<sup>۲۶</sup>
- فنای سالک در حق، موجب می‌گردد که حق تعالی در او تجلّی کند و عارف متخلّق به صفات ربوبی، و با حق متحد شود؛ اتحاد رقیقه و حقیقه، و در نتیجه، متعیّن به تعینات ربّانیه و به مقام «بقاء بالحق» و «صحو» بعد از «محو» نائل گردد. پس ولایت خاصه «فناء فی الله ذاتاً و صفتاً و فعلاً» و ولیّ «هو الفانی فی الله، القائم به، الظاهر بأسمائه و صفاته» است.<sup>۲۷</sup>

رسیدن به مقام قرب الهی و وصول به مرتبه ولایت، تنها بهره سالکانی می شود که خانه دل را از همه رذایل و هواهای نفسانی پاک، و به جناب حق توجه کرده، از تمامی اغیار حق، بریده و یک سره دل به او سپرده باشند. دشواری رسیدن به چنین مقامی، باعث می شود تا آن را ولایت خاصه بنامند، یعنی مختص سالکان واصل و فانیان جمال حق.<sup>۲۸</sup>

### ابن عربی و ختم ولایت

ابن عربی در باب ۷۳ فتوحات درباره مقام پیامبران می گوید:

الرسل ﷺ و لهم مقام النبوة والولاية والایمان، فهم ارکان بیت هذا النوع، والرسول افضلهم مقاماً واعلاهم حالاً... وهم الاقطاب والائمة والوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم... كما يحفظ البيت ياركانه... (البيت هو الدین و اركانه هي الرسالة والنبوة والولاية والایمان)... ذلك الرسول وهو القطب...؛<sup>۲۹</sup>

مقام نبوت و ولایت و ایمان، از آن رسولان است و اینان ارکان خانه این نوع هستند و رسول از جهت مقام و رتبه، با فضیلت تر و برتر است... و اینان اقطاب و اوتاد و ائمه ای هستند که خداوند جهان را به واسطه اینان حفظ می کند... (خانه، همان دین و ارکانش رسالت و نبوت و ولایت و ایمان است)... و این رسول همان قطب است....

ابن عربی در مورد ختم نیز می گوید:

او (خاتم) فقط در عرفان، یکی نیست؛ بلکه در کل عالم، یکی است و خداوند «ولایت محمدیه» را به او ختم می کند و در اولیای محمدیین، هیچ کس بزرگ تر و برتر از او نخواهد بود و سپس ختم دیگری هست که خداوند ولایت عامه را از آدم تا خاتم به آن ختم می کند؛ او عیسی ﷺ خاتم الاولیا است.<sup>۳۰</sup>

وی همچنین در باب ۵۵۷ به معرفی ختم پرداخته و حضرت عیسی ﷺ را «ختم الرسل و الانبیاء» ذکر کرده و چنین سروده است:

ألا إن ختم الاولیاء رسول و لیس له فی العالمین عدیل  
هو الروح و ابن الروح و الامّ مریم و هذا مقام ما الیه سبیل<sup>۳۱</sup>  
همانا خاتم الاولیاء، رسولی است که هیچ کس در عالم به او نمی رسد و همانند او کسی نیست. او روح و پسر روح و مادرش مریم است و به هیچ کس این مقام راه ندارد.

ابن عربی در فصوص الحکم، ذیل فص شیثی نوشته است:

ولیس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراه أحد من الانبیاء و الرسل إلا

من مشکوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشکوة الولي الخاتم؛ حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشکوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة، اعنى نبوة التشريع ورسالته منقطعان، والولاية لا ينقطع ابداً، فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشکوة خاتم الاولياء، فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعاً فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فلذلك لا يقدر فى مقامه؛ اين علم، خاص خاتم رسولان و خاتم الاولياست و هيچ يك از انبيا و رسل آن را درك نكرده‌اند؛ مگر از طريق مشكات خاتم رسولان و همچنين هيچ يك از اوليا نيز آن را نمى‌توانند درك كنند؛ مگر به واسطه مشكات خاتم الاولياء و يا حتى رسولان نيز آن را از طريق خاتم الاولياء درك خواهند كرد، و نبوت (نبوت تشريع) و رسالت منقطع است ولى ولايت هميشه استمرار دارد و امرى ازلى و ابدى است. رسولان نيز از جهت اين كه ولى هستند آن را از طريق خاتم الاولياء مى‌بينند، حتى ولى كامل نيز بايد از پيامبر اين علم را بگيرد، چه برسد به ولى ناقص. اگرچه خاتم الاولياء از نظر حكمتى از خاتم الرسل تبعيت مى‌كند، اين باعث نمى‌شود كه به مقام شريفش خدشه‌اى وارد شود.<sup>۳۳</sup>

اين كه گفته شده خاتم ولايت بايد از شريعت صاحب خاتم رسالت پيروي كند و اين متابعت براى مقام وى هيچ نقص و قدحى در پي نخواهد داشت، باعث نقض سخن در متابعت او نمى‌شود؛ چون شايد فردى از وجهى تابع باشد و از وجهى متبوع، چنان كه خاتم ولايت از جهت ولايت متبوع است كه همه از وى ولايت مى‌گيرند و از وجه شريعت، تابع، كه بايد از شريعت مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم پيروي كند.<sup>۳۳</sup>

### شرح علامه قيصرى بر نظر ابن عربى

داوود قيصرى در شرح بخشى از مطالب بالا مى‌نويسد:

ان الانبياء مظاهر امهات اسماء الحق، و هى داخله فى الاسم الاعظم الجامع؛ و مظهره الحقيقه المحمدية؛ لذلك صارت امته خير الامم و شهداء عليهم يوم القيامة؛ و هو صلى الله عليه و آله و سلم يُرَكَّبُهم عند ربهم و قال صلى الله عليه و آله و سلم: «علماء امتى كانبيا بنى اسرائيل» فلما كان شأن النبوة و الرسالة مأخوذاً من مقامه صلى الله عليه و آله و سلم و قد اختتمت مرتبتها و بقيت مرتبة الولاية التى هى باطن النبوة و الرسالة لاتها غير منقطعة، فيظهر هذه المرتبة فى الاولياء بحسب الاستعدادات التى كانت لهم شيئاً فشيئاً الى ان يظهر بتمامها فيمن هو مستعد لها؛ و هو المراد بخاتم الاولياء و هو عيسى صلى الله عليه و آله و سلم؛

پيامبران صلى الله عليه و آله و سلم مظاهر ريشه‌هاى اسماء و مادران صفات و اسماء حق تعالى به شمار مى‌روند. ريشه‌هاى اسماء همگى در اسم اعظم حق گرد آمده و مظهر اسم اعظم، حقيقت



محمدیه علیه السلام است. از این رو، امت او بهترین امت‌ها و در قیامت شاهد سایر امت‌ها هستند و آن حضرت امت خویش را نزد پروردگار تزکیه خواهد کرد؛ چنان‌که فرمودند: «دانشمندان امت من مانند پیامبران بنی اسرائیل هستند.» و چون مقام نبوت و رسالت از مقام و مرتبه حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم گرفته شده و پایان پذیرفته و بعد از نبوت او نبوتی باقی نخواهد ماند، به ناچار مرتبه «ولایت» که باطن نبوت و رسالت است، باقی خواهد بود؛ زیرا مرتبه ولایت، هرگز پایان پذیر و ختم‌پذیر نیست. بنابراین، مرتبه ولایت در ولی خدا به تدریج و به حسب استعدادهایش ظهور خواهد کرد و تنها کسی که استعداد ذاتی برای ولایت تامه دارد، حضرت عیسی علیه السلام است که ابن عربی ایشان را «خاتم الاولیاء» یاد کرده است.<sup>۳۴</sup>

### نقد مرحوم قمشه‌ای بر بیان علامه قیصری در باب ختم ولایت

آقامحمد رضا قمشه‌ای ذیل «فص شیئی» آورده است: این‌که علامه قیصری «خاتم الاولیاء» را به کسی تفسیر کرده که مظهر تام ولایت رسول خاتم باشد، سخن درستی است. اما این‌که مصداق «خاتم الاولیاء» حضرت عیسی باشد صحیح نیست، زیرا مظهر هر قدر به ظاهر نزدیک تر باشد، تمام تر و کامل تر است، و در میان اولیا هیچ کس به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نزدیک تر از امیرالمؤمنین علیه السلام نیست، زیرا خداوند در آیه «...أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ»<sup>۳۵</sup> امیرالمؤمنین علیه السلام را جان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خوانده و چیزی به انسان نزدیک تر از جان او نیست. از سوی دیگر، ابن عربی در فتوحات گفته است:

اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب، امام العالم<sup>۳۶</sup> و اسرار الانبیاء اجمعین؛<sup>۳۷</sup>  
 نزدیک ترین مردم به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم علی بن ابی طالب علیه السلام، پیشوا و امام جهانیان و سر نهان و راز پیچیده همه پیامبران است.

پس مراد ابن عربی در فصوص، همان علی بن ابی طالب علیه السلام است، نه عیسی، و هرگز منافات ندارد که حضرت صاحب عصر علیه السلام نیز خاتم الاولیا به این معنا باشد، زیرا علی بن ابی طالب و صاحب عصر علیه السلام هر دو یک حقیقت، بلکه همه پیشوایان معصوم علیهم السلام، یک حقیقتند.<sup>۳۸</sup>  
 علامه قیصری پس از آن‌که حضرت عیسی را خاتم الاولیاء می‌داند، می‌افزاید:

صاحب این مقام و مرتبه (خاتم الانبیاء بودن) به حسب باطن نیز همان خاتم رسولان است؛ زیرا ولی خاتم، مظهر اسم اعظم جامع است و آن‌گونه که خداوند از پشت حجاب‌های اسماء برای خلق تجلی می‌کند، همان‌گونه این ولی خاتم از عالم غیب الوهی، به صورت خاتمیت اولیاء برای خلق تجلی می‌کند. بنابراین، ولی خاتم مظهر

«ولایت تامّه» است.<sup>۳۹</sup>

مرحوم قمشه‌ای بیان فوق را دلیل بر عقیده خود دانسته است:

این سخن قیصری، مذهب ما را که امیرالمؤمنین علیه السلام ولی خاتم و مظهر ولایت تامه است، استحکام می‌بخشد؛ زیرا حضرت علی علیه السلام حقیقت تجسم یافته حقیقت غیبیه همه اولیاست، چنان‌که ابن عربی به این نکته توجه داشته و گفته است: «سرّ الانبیاء اجمعین»؛ در حالی‌که رسول خدا از انبیاست، در نتیجه، علی علیه السلام سرّ رسول الله صلی الله علیه و آله است. سرّ رسول خدا و باطن غیبی او، همه از ولایت او نشأت گرفته و ولایت علی علیه السلام ختم ولایت است؛ از این رو، در شب معراج با پیامبر صلی الله علیه و آله بود و از رازهای آن شب و آن سفر به گونه‌ای با اطلاع بود که پیش از آن‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله لب به سخن بگشاید، علی علیه السلام جریان را گزارش می‌کرد.<sup>۴۰</sup>

ابن عربی می‌گوید: «خاتم الاولیاء از حسنات خاتم الانبیاست»؛ منظورش آن است که علی علیه السلام از شئون و ظهورات پیامبر است. لذا گفت «أنا عبدٌ من عبید محمد؛ من بنده‌ای از بندگان محمد هستم»،<sup>۴۱</sup> و مسلم است که بنده کسی بودن از ظهورات و شئون آن کس به حساب می‌رود، آن‌طور که همه ملک و ملکوت که بندگان خدایند، از ظهورات حق تعالی به شمار می‌آیند؛ چنان‌که ربوبیت خداوند و عبودیت ماسوی الله جز در ظاهریت و مظهریت امکان پذیر نیست.<sup>۴۲</sup> از این رو فرمود:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛<sup>۴۳</sup>

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

ابن عربی چنین نتیجه می‌گیرد:

فالمُرسلون من كونهم اولیاء لا یرون ما ذکرناه إلا من مشکوة خاتم الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء وان كان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل...؛<sup>۴۴</sup> انبیا به دلیل این‌که ولی هستند، این علم را از طریق مشکات خاتم الاولیاء دریافت می‌کنند، «ولی کامل» باید این علم را از پیامبر کسب کند، چه برسد به ولی ناقص و خاتم الاولیاء نیز اگرچه از نظر حکمی تابع رسولان است، این خدشه‌ای به مقام او وارد نمی‌کند.

### تفسیر ملاعبد الرزاق کاشانی

ملاعبد الرزاق کاشانی در شرح سخن ابن عربی می‌گوید:

خاتم الاولیاء از ناحیه شریعت و حکم، پیرو خاتم پیامبران است؛ آن‌سان که حضرت

مهدی علیه السلام در آخرالزمان خواهد آمد و از ناحیه احکام شرعی پیرو حضرت محمد صلی الله علیه و آله است؛ ولی از ناحیه معارف و علوم حقیقی، همه پیامبران، تابع او هستند؛ زیرا باطن او، باطن حضرت محمد صلی الله علیه و آله است.

لذا گفته شده او حسنه‌ای از حسنات سید المرسلین است، و پیامبر در حدیثی فرمود:

اسمه اسمی و کنیته کنیتی فله المقام المحمود؛<sup>۴۵</sup>

نام او، نام من و کنیه او، کنیه من و دارای مقام و منزلت پسندیده است.

همه پیامبران، هرچه دارند از مشکات حضرت خاتم الانبیاء گرفته‌اند؛ گرچه زمان او متأخر است، اما او قبلاً و حقیقتاً موجود بوده است؛<sup>۴۶</sup> چنان‌که فرمود: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین».<sup>۴۷</sup>

نیز می‌گوید:

خاتم نبوت که نبوت با وی پایان می‌پذیرد، تنها یک نفر و او پیامبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و آله است و همچنین خاتم ولایت که مقامات را طی نموده و به نهایت کمالات رسیده، جز یک نفر نخواهد بود و او همان است که صلاح دنیا و آخرت به دست وی به نهایت کمال رسیده و نظام دنیا با مرگ وی خلل می‌یابد. او همان مهدی موعود علیه السلام در آخرالزمان است.<sup>۴۸</sup>

## دلایل علامه قیصری بر مدّعی خود

### دلیل اول

ابن عربی می‌نویسد: ختم دو گونه است: یکی ختم ولایت مطلقه و دیگری ختم ولایت محمدیه. اما ختم ولایت علی الاطلاق، حضرت عیسی علیه السلام است. وی به نبوت مطلقه در زمان این امت، ولی است.<sup>۴۹</sup>

زمان، میان نبوت تشریح و رسالت او فاصله انداخته است، اما او «وارث خاتم» است و در آخرالزمان نازل می‌شود و بعد از او دیگر ولی‌ای وجود ندارد. بنابراین، آغاز امر نبوت با پیامبری آدم علیه السلام شروع می‌شود و با پیامبری حضرت عیسی علیه السلام پایان می‌پذیرد.

اما ختم ولایت محمدیه<sup>۵۰</sup> ویژه مردی از عرب است که از نظر اصل و نسب، گرامی‌ترین آنان و از ناحیه سخاوت نیز همین ویژگی را دارد و آن مرد در زمان ما موجود است، و من در سال ۵۹۵ به او معرفی شدم و او را شناختم و آن علامتی را که حق تعالی از چشم بندگان پنهان داشته بود، در او دیدم. خداوند آن نشانه را در شهر فاس برایم آشکار ساخت، تا این‌که «خاتم

ولایت» را به او دیدم و «هو الخاتم النبوة المطلقة».<sup>۵۱</sup> خداوند او را به اهل انکار مبتلا ساخته، چرا که حق از او متحقق خواهد شد که اهل افکار علیه آنند و همان گونه که خداوند به واسطه محمد ﷺ نبوت تشریح را پایان بخشید، بدان سان حق تعالی به واسطه ختم محمدی، ولایتی را که از وارث محمدی ﷺ فقط حاصل می‌آید پایان بخشیده است،<sup>۵۲</sup> نه آن ولایتی که از سایر پیامبران حاصل می‌آید؛ زیرا برخی اولیا از حضرت ابراهیم، موسی و عیسی علیهم‌السلام وراثت دارند که اینان بعد از ختم محمدی وجود نخواهند داشت و بر قلب محمد ﷺ نخواهند بود. این معنای ختم ولایت محمدیه است.<sup>۵۳</sup>

### نقد مرحوم قمشه‌ای بر دلیل اول علامه قیصری

مرحوم قمشه‌ای سخنان ابن عربی را درباره «ولایت مطلقه» می‌پذیرد و می‌گوید:

مراد ابن عربی از این سخن که: «ختم ولایت محمدیه، ویژه مردی از عرب است که از نظر اصل و نسب گرمی‌ترین آنان به حساب می‌آید...» حضرت مهدی ﷺ است. گواه این مطلب آن است که خود ابن عربی گفته: «من اکرمها أصلاً و يداً؛ زیرا اصل و نسب حضرت مهدی ﷺ از قریش است» و قریش از کریم‌ترین طوایف عرب و از سادات آنان به شمار می‌روند و نیز آن حضرت از ناحیه بخشش و کرامت هم این چنین است؛ زیرا ابن عربی تصریح کرده و گفته است: «للولایة المحمدیة المخصوصة بهذا الشرع المنزل علی قلب محمد ﷺ ختم خاص هو المهدی و هو فی المرتبة فوق عیسی؛<sup>۵۴</sup> برای ولایت محمدی مخصوص شرع اسلام، که بر قلب محمد ﷺ نازل گشته، ختم خاصی به نام حضرت مهدی ﷺ وجود دارد که در مقام و مرتبه، فوق حضرت عیسی است؛<sup>۵۵</sup> زیرا این مرتبه، اعلی مراتب ولایت، و لازمه چنین مقامی آن است که «اکرم العرب یداً» باشد؛ زیرا آن حضرت از طینت و سلالة رسول خدا ﷺ، و پیامبر ﷺ صاحب خلق عظیم است.

ابن عربی ویژگی‌های نام برده را در ابیات زیر آورده است:

الا ان ختم الاولیاء شهید	و عین امام العالمین فقید
هو القائم المهدی من آل احمد	هو الصارم الهندی حین تبید
هو الشمس تجلو کل غیم و ظلمة	هو الوابل الوسمی حین تجود <sup>۵۶</sup>

همانا که خاتم اولیا شاهد و ناظر است ولیکن شخص حضرت، امام عالمیان، اکنون پنهان و نایاب است. او سرور ما، مهدی ﷺ از خاندان رسول خدا، احمد مختار ﷺ است که وقتی آشکار شود مانند شمشیر هندی تیز و آب دار است. او بسان خورشید، هراندوه و ظلمتی را برطرف می‌کند و در هنگام عطا و بخشش، مانند باران تند و شدید است.

مصراع آخر اشاره به سخاوت و خلق عظیم حضرت مهدی علیه السلام دارد و مصراع اول ناظر است به این مطلب که او در زمان وی موجود بوده و او را شناخته است و این که گفت: «خداوند او را به اهل انکار مبتلا کرده»، در حق او صحیح و همین امر سبب غیبت او شده است لذا ابن عربی می‌گوید: «و عین امام العالمین فقید». مراد از این سخن محیی‌الدین: «كما انّ الله بمحمد نبوة الشرايع كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي»<sup>۵۷</sup> عبارت است از ختم امامان مهديين و اوصياء مرضيين، یعنی نظر ما را تأیید می‌کند که منظور او حضرت مهدی علیه السلام خاتم اولیاء محمدیه است.

پس اگر ولایت عامه را بر حضرت عیسی علیه السلام انطباق دهد، منظورش ختم ولایت به حسب زمان است که این ختم، در مقابل ولایت محمدیه قرار دارد.  
مرحوم قمشه‌ای می‌گوید:

کلام ابن عربی درباره ختم ولایت، اشاره‌ای به خود ندارد، خلاف آن چه قیصری ختم ولایت را اشاره به ابن عربی دانسته است بلکه ابن عربی خود را «ختم ولایت مقیده محمدیه» به حساب آورده و این غیر از ختم ولایت مطلقه محمدیه است. علاوه بر این، بحث در این جا درباره ختم ولایت به حسب زمان است، و ابن عربی ختم به حسب زمان نیست و حضرت مهدی علیه السلام پس از او خواهد آمد.

افزون بر این، عبارات ابن عربی دال بر ختم ولایت نبودن خود اوست، زیرا اولاً او از اکرم عرب نیست، بلکه از بنی طئ است و قریش، اکرم از بنی طی است. ثانیاً، ابن عربی «اکرم یداً» در عرب نیست، بر فرض که بپذیریم او از سلاله و ریشه‌های معنوی پیامبر باشد، باز هم از بخشنده‌های مشهور عرب نیست. ثالثاً، ویژگی‌های یاد شده در سخنان او جز بر حضرت مهدی علیه السلام تحقق نمی‌یابد. بنابراین، ابن عربی ختم ولایت نیست.<sup>۵۸</sup>

## دلیل دوم

علامه قیصری، دلیل دیگری بر مدّعی خود مبنی بر انطباق «ختم ولایت محمدی» بر ابن عربی را این سخنان محیی‌الدین می‌داند:

فانزل فی الدنيا من مقام اختصاصه، واستحقّ أن یکون لولایتیه الخاصّة ختم بیوای  
اسمه اسمُهُ علیه السلام و یحوز خلقه و ما هو بالمهدی المسمی المعروف المنتظر، فان ذلك من  
سلالته و عترته، و الختم لیس من سلالته الحسیّة، و لکنّه من سلالة اعراقه و اخلاقه  
صلوات الله علیه...<sup>۵۹</sup>

سپس قیصری افزوده است:

همه این‌ها به خود ابن عربی اشاره دارد. بنابراین، او دارای «ولایت خاصه محمدی» است.<sup>۶۰</sup>

### نقد مرحوم قمشه‌ای بر دلیل دوم

آقامحمدرضا قمشه‌ای در مقام نقد دلیل دوم قیصری به توضیح و تفسیر عبارات ابن عربی می‌پردازد: «انزل» به صیغه مجهول و «من»، موصول است. «مقام»، مبتدایی است که به «اختصاصه» اضافه شده و خبرش جمله «استحق»<sup>۶۱</sup> است. پس معنای این عبارت چنین است: کسی در دنیا نازل شده که مقام و جایگاه ویژه او استحقاق دارد و می‌طلبد که برای «ولایت خاصه» او فردی که «ختم» محسوب می‌شود، وجود داشته باشد. مراد از این فرد حضرت محمد ﷺ است. مقام و جایگاه ویژه او هم مقام جامعیت همه اسمای الهی اوست، و ولایت خاصه او در برابر ولایت عامه است. بر این پایه، چنین استحقاقی وجود دارد که برای او ولی و ختم جامعی باشد که در او نبوت کلیه پیامبر، شامل، تعریف و تشریح آشکار شود، و باید آن ولی جامع، از سلاله، طینت و سرشت و ریشه‌های او (پیامبر) باشد. چنین ختم جامعی از شخصی که تنها از ریشه‌های او محسوب می‌شود، اکمل است، و آن ولی و ختم جامع، عبارت است از حضرت مهدی؛ چنان که عبارت ابن عربی بدان اشاره دارد.

این استحقاق برای حضرت محمد ﷺ هست که پس از او ختمی باشد وجود دارد تا «ولایت مقیده» او که از اسماء متفرقه الهی نشأت گرفته است، در او به منصفه ظهور برسد. این ختم غیر از ختم اول است و لذا از طینت و سرشت پیامبر نیست. نام هر یک از این دو ولی (اول و دوم) نام پیامبر یعنی محمد است و خلق و خوی او را دارد؛ زیرا ولی اول، صاحب مرتبه ولایت است؛ اما ولی دوم، نزدیک به حضرت محمد ﷺ است.<sup>۶۲</sup> اسم او با مسمی مطابق است، و برای این که توهم نشود که ولی دوم همان ولی اول است، ابن عربی گفته: «ولی دوم، مهدی معروف منتظر نیست.» او میان این دو ولی فرق گذاشته و بیان می‌دارد که حضرت مهدی از سلاله و عترت پیامبر است؛ اما ختم از سلاله حسی او نیست، یعنی حضرت مهدی از سلاله، ریشه و سرشت اوست و اما آن ختم، تنها از سلاله و ریشه‌های اخلاقی وی به شمار می‌آید، و از این جاست که یکی از ختم‌ها را بدون «ال» و دیگری را با «ال» ذکر کرده است.

مرحوم قمشه‌ای پس از اثبات مدّعی خود، این سروده ابن عربی را ذکر می‌کند:

إذا دار الزمان علی حروف      بیسم الله فالمهدی قاما

و يظهر بالحطيم عقيب صوم

الافاقرئه من عندى سلاما<sup>۶۳</sup>

سپس می گوید:

مراد ابن عربی از «سلام»، تسلیم شدن او به این حقیقت است که آن حضرت «خاتم ولایت مطلقه محمدیه» به حساب می آید.

بنابراین، برخلاف آن چه قیصری گفت: «سخنان ابن عربی در این کلام بلند، همه اشاره به خویش است»، می گوییم: بخش اول، اشاره به حضرت مهدی و بخش دوم، اشاره به خویش است.<sup>۶۴</sup>

### نظر سیدحیدر آملی درباره ختم ولایت

یکی از حکمای متألّه که به بیان و شرح ختم ولایت مطلقه و مقیّده ابن عربی، توجه گسترده ای داشته، سیدحیدر آملی است. در همه آثار سیدحیدر، پایبندی ایشان به اصل ولایت علوی و محبت اهل بیت عترت نبوی دیده می شود. او نه تنها در ضمن توضیحات مفصل تمهیدات از کتاب المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، صراحتاً و مکرراً، حضرت علی علیه السلام را ختم ولایت مطلقه دانسته، بلکه در تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم از بیان حق در باب ختم ولایت فروگذار نکرده و نوشته است:

خاتم الاولیاء، وارث خاتم الانبیا و حسنه ای از حسنات اوست و هر عاقلی می داند که همانا این مقام سزاوار کسی نیست مگر امام علی علیه السلام؛ چراکه او نفس و جانشین و حسنه ای از حسنات اوست.<sup>۶۵</sup>

سیدحیدر، حضرت علی علیه السلام را آدم الاولیا و خاتم الاولیا علی الاطلاق دانسته است. وی حضرت عیسی علیه السلام را با تمام منزلتش لایق مقام خاتمیت ولایت مطلقه نمی داند، بلکه ایشان را خاتم ولایت عامه ای<sup>۶۶</sup> دانسته که مخصوص انبیا مقیّده است و با شیث بن آدم آغاز گشته، و خاتمیت را در حق وی تنها به این معنا صحیح شمرده و چنین نوشته است:

عیسی علیه السلام خاتم ولایت عامه ای است که مخصوص انبیاست و نه دیگران. پس عیسی علیه السلام پایان دهنده آن ها و شیث آغاز کننده شان است.<sup>۶۷</sup>

ایشان حضرت علی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه و حضرت مهدی علیه السلام را خاتم ولایت مقیّده می داند.

سیدحیدر از ابن عربی و کتاب های فصوص و فتوحات او به بزرگی یاد می کند، اما در باب

ختم ولایت به دیدگاه او می‌تازد و از جهت عقلی و نقلی و کشفی، به ردّ مدّعی او می‌پردازد. وی در ردّ نقلی بر مدّعی ابن عربی و اثبات ختم ولایت مطلقه برای امام علی علیه السلام به شواهدی از قرآن، احادیث نبوی، سخنان امام علی علیه السلام و نظر بزرگان تمسک می‌جوید و در ردّ عقلی، از شواهد نقلی مدد می‌گیرد و برهان‌هایی اقامه می‌کند. در این جا به چند دلیل نقلی و عقلی از سید حیدر، در باب ختم ولایت مطلقه و مقیده اشاره می‌کنیم:

### الف) دلایل نقلی

۱. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.<sup>۶۸</sup> این آیه، ولایت را منحصر به خدا، پیامبرش و مؤمنان می‌داند؛ آنانی که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند. به اتفاق اکثر مفسران، از جمله محیی‌الدین،<sup>۶۹</sup> این آیه دربارهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شده است. پس آن چه به ولایت خدا و پیامبر برمی‌گردد، به ولایت مولی‌الموحدین نیز برگشت داده می‌شود، لذا اقرار به ولایت او همانند اقرار به ولایت پروردگار کریم و رسول مکرم صلی الله علیه و آله و سلم واجب و ضروری است.<sup>۷۰</sup>

۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

خلق الله تعالی روحی و روح علی بن ابی طالب قبل ان یخلق الخلق بالقی الفی عام؛<sup>۷۱</sup>  
خداوند متعال، روح من و روح علی بن ابی طالب را هزاران هزار سال پیش از آفرینش خلق آفرید.

این حدیث دلالت دارد بر این که روح امام علی علیه السلام روح پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، نور او، نور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حقیقت او، حقیقت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است.<sup>۷۲</sup>

### ب) دلایل عقلی

۱. بنابر گواهی قرائن نقلی و برهان‌های عقلی - چه به لحاظ معنوی و چه به لحاظ قرب صوری - کسی نزدیک‌تر از حضرت علی علیه السلام به رسول اکرم نبوده و او وارث ظاهری و باطنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده است.<sup>۷۳</sup>

۲. نبوت مطلقه و ولایت مطلقه، به حقیقت محمدیه اختصاص دارد و این حقیقت دارای دو اعتبار است: ظاهر و باطن. اعتبار اول، مخصوص نبوت و اعتبار دوم، خاص ولایت است. ولایت مطلقه، به خاتم اولیا اختصاص دارد و نبوت مطلقه از آن خاتم الانبیاست. بنابراین، خاتم ولایت به طور مطلق، حضرت علی علیه السلام، مظهر باطن نبوت است و خاتم نبوت مطلقه نیز



رسول اکرم ﷺ، مظهر ظاهر، یعنی مظهر ظاهر نبوت مطلقه و مبدأ کل و مرجع جمیع کائنات است. شیخ اکبر به طور مکرر حکم کرده که این ولایت به موجب ارث محمدی (ارث معنوی علوم و معارف) برای خاتم ولایت حاصل است و ارث صوری در این امر دخالتی ندارد؛ هرچند ارث صوری یعنی ملک و مال و امثال این‌ها نیز به علی علیه السلام و اولاد او باز می‌گردد؛ زیرا آن حضرت خطاب به امیرمؤمنان فرموده است:

انت و زیری فی حیوتی و خلیفتی و من بعدی وارث علمی و قاضی دینی. <sup>۷۵، ۷۴</sup>

سید حیدر پس از اثبات ختم ولایت مطلقه برای حضرت علی علیه السلام، راه را در اثبات ختم ولایت مقیّده برای حجة بن الحسن علیه السلام هموار می‌کند و از حیث نقل و عقل به ردّ مدّعی ابن عربی همت می‌گمارد.

#### دلایل نقلی

۱. خداوند علیم در قرآن کریم می‌فرماید:

«فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ <sup>۷۶</sup>  
به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامت‌گری نمی‌ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می‌دهد، و خدا گشایش‌گر داناست.

بیش تر مفسران، شأن نزول این آیه را حضرت مهدی علیه السلام می‌دانند. شایان ذکر است که بعد از این آیه، آیه ولایت آمده است. <sup>۷۷</sup>

۲. دلیل دیگر سید حیدر، این سخنان محیی‌الدین در فصل «حکمة الهیة فی کلمة آدمیة» است:

پس خدا او را برای حفظ ملک خود، خلیفه قرار داده است و جهان تا زمانی که این انسان کامل در او هست، محفوظ خواهد بود. آیا نمی‌بینی وقتی مهر او زایل و از خزانه دنیا برداشته شود، در آن چیزی جز آن چه حق تعالی، پنهان کرده باقی نخواهد ماند و آن چه در او هست، بیرون آورده شده، بعضی به بعضی دیگر پیوسته و کار به آخرت منتهی می‌شود. <sup>۷۸</sup>

سید حیدر می‌گوید:

چه دلیلی از این بزرگ‌تر که می‌بینیم محیی‌الدین درگذشت و رفت و کار دنیا به آخرت منتهی نشد؛ بلکه چنان‌که گفته شده، ختم ولایت مقیده، حضرت مهدی علیه السلام است که پس از او قیامت برپا می‌شود.<sup>۷۹</sup>

### دلایل عقلی

۱. باید تناسب صوری و معنوی میان این مقام و دارنده آن وجود داشته باشد و داناترین و کامل‌ترین و شریف‌ترین مردان و نزدیک‌ترین آن‌ها بودن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کمترین لازمه و تناسب برای این مقام است و بنابر گواهی نقل و شهادت عقل، این شرایط جز در وجود حضرت مهدی علیه السلام جمع نمی‌شود و مهم‌ترین شاهد بر این مدعا، علم آن حضرت به تمام قرآن است؛ چنان‌که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِكِتَابِ اللَّهِ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي مِنْ عَتْرَتِي؛<sup>۸۰</sup>

همانا سزاوارترین مردم به کتاب خدا، من و اهل بیتم از عترت من هستیم.

هر چند ابن عربی گفته باشد:

أنا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لا روح الاوانی<sup>۸۱</sup>

من قرآن و فاتحة الكتاب و روح و روح و ازلی؛ نه روح قالب‌های این زمانی.

۲. بالا بردن دست علی علیه السلام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در غدیر خم و نزول آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...»<sup>۸۲</sup> بیان‌گر این است که وظیفه نبی با تعیین ولی و سامان دادن کار ولایت، به انجام رسید و راه برای مردمان روشن شد. روایات وارده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام درباره نشانه‌ها و وقایع آخرالزمان و ظهور حضرت مهدی علیه السلام مانند علایمی است که اعتمادها را به سمت خاتمیت ولایت مقیده حضرت مهدی علیه السلام رهنمون می‌شود.<sup>۸۳</sup>

### دیدگاه آقا محمد رضا قمشه‌ای در باب ختم ولایت

ابن عربی در فتوحات می‌نگارد:

پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که نخستین پدیده در عالم هستی است، علی علیه السلام نزدیک‌ترین مردم به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ پیشوا و امام جهانیان، سرّ نهان و راز پیچیده همه پیامبران است.<sup>۸۴</sup>

شایان ذکر است که بیان شود: سخن ابن عربی دلالت دارد که خاتم ولایت مطلقه الهیه نزد او - همان‌گونه که ما معتقدیم - حضرت علی علیه السلام است، نه حضرت عیسی علیه السلام؛ به چند دلیل:

۱. اطلاق واژه «اقرّب» شامل قرب صوری و معنوی یعنی شهودی و غیبی است و از دو حال

خارج نیست: یا قرب او زیادتر از مفضل علیه (سایر مردم) است یا زیادتر نیست. در صورت اول، قرب او به پیامبر از همه جهانیان بیش تر است. در صورت دوم نیز چنین است؛ زیرا اصل و ریشه ولایت مطلقه الهیه، وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله است. پس کسی که به او اقرب از دیگران باشد، خاتم همان ولایت به شمار می آید و «خاتم» تنها یک شخص است و متعدّد نیست و قهراً قرب او زیادتر از دیگران است. بر این اساس، او ختم ولایت است و دیگران پایین تر از او و تحت لوای او هستند، از این رو، جبرئیل از علی علیه السلام و سایر اولیا، دانش می آموزد و علی علیه السلام معلم او به حساب می آید، و این چیزی است معروف و مشهور. پس حضرت عیسی علیه السلام که از نفخ جبرئیل پدید آمده - «روح من»<sup>۸۵</sup> - هرچه دارد از حضرت علی علیه السلام گرفته است.<sup>۸۶</sup>

۲. ابن عربی تصریح کرد که علی علیه السلام امام و پیشوای عالمیان است و حضرت عیسی علیه السلام نیز از جمله عالمیان به شمار می رود. پس او امام عیسی علیه السلام است. در نتیجه، حضرت علی علیه السلام خاتم است، نه حضرت عیسی علیه السلام.

۳. ابن عربی همچنین به صراحت بیان می کند که علی علیه السلام سرّ و حقیقت وجودی همه انبیاست و حضرت عیسی علیه السلام نیز از جمله انبیا به شمار می آید. در نتیجه، علی علیه السلام سرّ حضرت عیسی علیه السلام است و سرّ پیامبران عبارت است از ولایت آنان. پس علی علیه السلام از ناحیه ولایت مطلقه در حضرت عیسی علیه السلام و سایر پیامبران صلی الله علیهم و آلهم و سلم ساری و جاری است. از این رو، ولایت مطلقه او جاری در ولایت های مقیده است و ولایت های مقیده از قبیل شئونات و ظهورات او به شمار می روند و همه ولایت را از او اخذ کرده اند. پس او خاتم ولایت مطلقه محسوب می شود و حضرت عیسی علیه السلام نیز ولایت را از او اخذ کرده است.

اگر گفته شود که ابن عربی در چندین جا آشکارا گفته که حضرت عیسی علیه السلام خاتم الاولیاست، این گونه بیان می شود که مراد او از ختم، ولایت عامه در مقابل ولایت خاصه است. بنابراین، مراد و منظور از ختم الاولیا، آن ولایت عامه نیست که شامل هر دو قسم باشد.<sup>۸۷</sup>

بنابر آن چه بیان شد، صحیح است که حضرت عیسی علیه السلام خاتم ولایت نبوده و ختم ولایت مطلقه، حضرت مهدی علیه السلام است و ولایت خاصه، ختم ندارد و هر زمان شخصی از اولیای الهی که جزو ابدال و اوتاد محسوب می شود، دارای آن ولایت است و همیشه استمرار دارد.

### ختم ولایت از منظر سید جلال الدین آشتیانی

استاد سید جلال الدین آشتیانی می نویسد:

کلمات شیخ درباره ختم ولایت گاهی مبهم و در مواردی مشتت و در برخی از موارد، قابل تطبیق بر حضرت علی و حضرت مهدی و حضرت عیسی علیه السلام است؛ ولی با تأمل و دقت کامل در عبارات مختلف ابن عربی، خاتم ولایت مطلقه به حسب رتبه، یعنی بعد از غروب شمس نبوت، ولایت محمدیه در مشکات علی بن ابی طالب علیه السلام طالع و به حضرت مهدی علیه السلام زماناً ختم می‌شود و حضرت عیسی علیه السلام خاتم ولایت عامه<sup>۸۸</sup> یعنی ولایت موروثه از انبیای پیش از خود است و اگر به آن، ختم ولایت مطلقه یا علی الاطلاق گفته شود، مراد از مطلق، عام است در مقابل ختم ولایت خاصه محمدیه یعنی ولایتی که موروث از خاتم الاولیا علی الاطلاق است که نفس نفیس خاتم الانبیاست، زیرا آن حضرت هم خاتم الانبیا و هم خاتم الاولیاست و ولایت او فلک محیط بر جمیع ولایات است و قهراً خاتم او نیز باید از وارثان امت محمد باشد که آن حضرت او را معین کرده‌اند.

ایشان می‌افزاید:

ابن عربی، علی علیه السلام را خاتم اکبر، مهدی علیه السلام را خاتم کبر، عیسی علیه السلام را خاتم صغرا و خودش را خاتم اصغر (ولی نه ختمیت موروث از خاتم ولایت محمدیه)<sup>۸۹</sup> معرفی می‌کند. یعنی ولایت حضرت امیر و یکی از عترت در هر دوری از ادوار، ولایت شمسیه و ولایت اولیای امت محمد، ولایت قمریه یا نجمیه است. اگر ولایت شخص حضرت ختمی مقام را ولایت شمسیه، و وارثان احوال و علوم و مقامات او را قمریه بدانیم، ولایت ارباب عرفان از امت آن حضرت، ولایت نجمیه است.

مرحوم صدرالدین قونوی در تفسیر سوره فاتحه بیان می‌دارد:

خداوند، خلافت ظاهری را در امت پیامبر، به حضرت مهدی علیه السلام و مطلق خلافت را به حضرت عیسی علیه السلام ختم کرده و ختم ولایت محمدیه برای کسی است که متحقق به برزخیت بین ذات و الوهیت باشد.<sup>۹۰</sup>

استاد آشتیانی می‌نویسد:

مراد قونوی از متحقق به برزخیت بین وجوب و امکان، که همان برزخیت بین ذات و مقام غیب‌الغیوب و بین الوهیت است، به ختم ولایت خاصه محمدیه اختصاص دارد که مصداق آن به حسب زمان، مهدی موعود علیه السلام و به حسب رتبه، حضرت علی علیه السلام است.<sup>۹۱</sup>

دلیل ایشان، این است که قونوی در فکوک تصریح کرده که حضرت مهدی علیه السلام خلیفه الله و صاحب ولایت مطلقه موروثه از خاتم الانبیاست و متحقق به مقام برزخیت، به حضرت ختم انبیا و ورثه احوال و مقامات و علوم آن حضرت اختصاص دارد و عیسی علیه السلام متحقق به برزخیت کبرا و صاحب مقام «آو آدنی» نیست و مراد از خلافت مطلقه مضاف به عیسی علیه السلام همان خلافت

عامه است که عیسی علیه السلام وارث آن از انبیای قبل از خود به شمار می‌رود، نه آن که عیسی علیه السلام وارث خلافت خاص محمد صلی الله علیه و آله باشد، و مراد قونوی از ختم ظاهر در امت محمدیه آن است که حضرت مهدی علیه السلام هم خاتم خلافت ظاهری است و خلافت او به نص حضرت نبوی ثابت شده که: «إِنَّ لِلَّهِ خَلِيفَةً يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا»<sup>۹۲</sup> و هم ولی متصرف در باطن و هم متصرف در ظاهر و صاحب تمکین و دعوت نبوی است و دلیل بر آن که حضرت مهدی علیه السلام جامع بین خلافت ظاهری و باطنی است، آن است که قونوی بر آن استدلال کرده و فرموده:

تعبیر از امامتی که بی واسطه و مستقیم باشد مثل قول خداوند درباره حضرت ابراهیم است که فرمود: «همانا تو را امام برای مردم قرار می‌دهم»<sup>۹۳</sup> و امامتی که با واسطه باشد مثل خلافت موسی علیه السلام و هارون علیه السلام و یا مثل آن چه درباره ابوبکر گفته شده که او خلیفه پیامبر است،<sup>۹۴</sup> و این برخلاف خلافت حضرت مهدی علیه السلام است؛ چون رسول خدا صلی الله علیه و آله خلافتش را به حضرت مهدی علیه السلام اضافه نکرده، بلکه او را خلیفه الله نامید؛ خلیفه‌ای که زمین را بعد از این که از ظلم و ستم پر شده، پراز عدل و داد می‌کند و به عمومیت خلافت و حکمش خبر داد و همانا او خلیفه الله بی واسطه است.<sup>۹۵</sup>

از شئون صاحب ولایت مطلقه، تصرف در ظاهر و باطن است و در ولایت صاحب تصرف در باطن، اخبار از جانب نبی واجب نیست، برخلاف خلافت خلیفه و ولی متصرف در ظاهر، که تعیین آن از اهم واجبات است. به همین دلیل خداوند تعالی به زبان رسولش فرمود: «همانا برای خداوند، خلیفه‌ای است که نامش هم نام من و کنیه‌اش، کنیه من و او صاحب مقام محمود است.»<sup>۹۶</sup> مقام محمود، مقام «او ادنی» است و صاحب این مقام به برزخیت اولی بین ذات و مقام الوهیت متحقق است و صاحبان ولایت مطلقه، مظهر اسم الله ذاتی هستند، نه الله صفتی.

استاد جلال‌الدین آشتیانی در ضمن این بحث در باب خاتم‌الانبیاء و خاتم‌الاولیاء بیان می‌دارد:

جهت نبوت در هر نبی، جهت خلقی است و روح آن جهت، ولایت است و هر پیغمبری که دایره ولایت او اوسع از ولایت دیگر انبیاست، جهت نبوت او نیز اوسع و درجات نبوتش اکمل است. به همین جهت، ولی، وارث نبی‌ای می‌شود که ولایت او اوسع از دیگر انبیاست و افضل از نبی‌ای است که مفضول محسوب می‌شود. در این صورت، ولایت اولیا محمدیین که خاتم ولایت محمدیه‌اند، مطلقه است و آنان افضل از انبیایی هستند که به حسب زمان بر حضرت رسالت مقدم‌اند.<sup>۹۶</sup>

نیز می‌افزاید:

از شیخ بعید است که خود را خاتم اولیا بداند و امکان ندارد شیخ معتقد باشد که فیض وجود از باطن او به همه انبیا و اولیا برسد. مراد او عیسی علیه السلام نیز نیست، چون عیسی به دو درجه متنزل از مقام ختم خاص ولایت محمدی است که از مقامات صاحب مقام «او ادنی» و از درجات دارای درجه اکملیت و تمخض و تشکیک است و حسنات او نهایت ندارد. جناب عیسی از سلسله اکمل انبیا و جزو عالم وجود است، ناچار نسبت به علی علیه السلام مأموم است و حق از ناحیه تجلی به اسم جامع الله در مقام حقیقت علویه، عیسی را خلق کرده است و عیسی صورت و ظاهر، و علی علیه السلام ملکوت و باطن و روح و معناست.

آن چه شیخ فرموده عبارت است از تعیین خلقی ختم انبیا و ختم اولیا علیهم السلام؛ ولی به اعتبار آن که باطن و حقیقت حضرت محمدیه و علویه، فیض اقدس است و از مقامات، مقام «او ادنی» و از درجات، درجه اکملیت و از بطون قرآنی، بطن هفتم و سهم و نصیب آن هاست و حقیقت هبائیة<sup>۹۷</sup> در کلام شیخ اکبر که فیض مقدس<sup>۹۸</sup> نام دارد، همان حقیقت محمدیه است در قوس نزول و صعود. ربّ آن‌ها، ربّ فیض اقدس و تعیین اول است که حقیقت علویه و محمدیه در آن مقام ولوج کرده‌اند و عیسی علیه السلام در مرتبه روحیه قرار دارد و ولوج او به مقام واحدیت و تعیین ثانی برای آن حضرت محال است، نه مقام و حقیقت ختم انبیا و ختم اولیا متحقق است به مقام واحدیت و نیز مقام احدیت آن هم به اسم جامع کلی مقاماً نه حالاً.

پس به نصّ کلام شیخ در فتوحات، امیرالمؤمنین علیه السلام از لحاظ رتبه خاتم الاولیاست و نیز به نصّ کلام شیخ، حضرت مهدی علیه السلام خاتم الاولیا علی نحو الاطلاق، است و چون دایره ولایت آن حضرت از دایره ختم ولایت عامّه اوسع است که عیسی علیه السلام خاتم آن محسوب می‌شود، ناچار مهدی علیه السلام خاتم حقیقی مقام سرّ و باطن عیسی، یعنی شخص خاتم ولایت محمدی است. بنابراین بیان قبلی، عیسی علیه السلام خاتم ولایت عامّه موروثه انبیا قبل از خویش است و اگر در جایی ابن عربی از عیسی علیه السلام به خاتم ولایت مطلقه نام می‌برد، مراد از اطلاق، عموم است. ختم ولایت مطلقه یکی از افراد عترت است که شخص اول اهل بیت، علی علیه السلام است که به حسب رتبه خاتم ولایت مطلقه محمدیه است و صاحب الامر و الزمان، خاتم است زماناً.<sup>۹۹</sup>

### نتیجه

نتیجه‌ای را که از مجموع بحث درباره خاتم ولایت مطلقه و مقیده به دست می‌آید می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

ختم ولایت در عرفان ابن عربی، مفهومی مقول به تشکیک دارد. این چیزی است که برخی بدان توجه نکرده و ابن عربی را متهم کرده‌اند که گاهی خودش و گاهی هم حضرت رسول ﷺ، صاحب الزمان ﷺ، حضرت عیسیٰ ﷺ، حضرت امیرالمؤمنین ﷺ را ختم ولایت می‌داند.

ابن عربی، ولایت را در نسبت با نبوت مطرح می‌کند و آن را باطن نبوت می‌داند. آن‌گاه بر اساس تقسیمات نبوت، ولایت تقسیم می‌پذیرد.

یک «نبوت مطلقه عام» داریم که شامل همه پیامبران الهی می‌شود. باطن این نبوت، «ولایت مطلقه عام» است که باز همه پیامبران از آن بهره دارند؛ ولی همین ولایت، ختم و سرآمدی دارد که به نظر ابن عربی، حضرت عیسیٰ ﷺ است. بنابراین، حضرت عیسیٰ ﷺ «ختم ولایت مطلقه عامه نبویه» است در کنار نبوت خاصه‌ای که پیامبر بزرگوار اسلام دارد و به همین جهت خاتم الانبیا نام گرفته است. یک «ولایت خاصه محمدیه» شکل می‌گیرد که باطن نبوت خاصه‌ای است که پیامبر اسلام ﷺ دارد. حالا این ولایت خاصه، با استفاده از آیات و روایات، دو وجه پیدا می‌کند: یک وجه عام و یک وجه خاص. وجه عام ولایت خاصه محمدیه به اعتبار فراگیری و شمولی که دارد، «ولایت عامه» نامیده می‌شود و شامل همه پیروان دین اسلام و پیامبر خاتم است که مسلماً بر سایر امت‌ها برتری دارند و لذا قرآن کریم آن‌ها را «خیر امة» نامیده است. پس همه پیروان پیامبر اسلام می‌توانند دارای ولایت عامه محمدیه بشوند؛ چنان که همه پیروان پیامبران الهی دیگر نیز می‌توانستند از ولایت عامه پیامبر خود بهره گیرند. خداوند نیز از همین «ولایت عامه» در قرآن یاد کرده است و می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»<sup>۱۰۰</sup> که این نشان می‌دهد هر انسان مؤمن و خداپاوری می‌تواند از این ولایت برخوردار، و «ولی الله» شود. این «ولایت عامه محمدیه» می‌تواند در هر عصری یک خاتم و یک سرآمدی داشته باشد. عالمان و بزرگان هر عصری از میان مؤمنان امت ختمی، به نوعی «خاتم ولایت عامه محمدیه» هستند یعنی تدبیر، سرپرستی و وساطت فیض سایر اولیای الهی و مردمان مؤمن را در عصر خویش بر عهده دارند؛ چنان‌که در روایات آمده است:

إذا مات المؤمن الفقيه تلم في الاسلام تلمة لا يسدها شيء؛<sup>۱۰۱</sup>

آن‌گاه که یک دانشمند مؤمن فقیه از دنیا می‌رود، صدمه و شکافی در بنای اسلام وارد می‌شود که جبران ناپذیر است.

منظور ابن عربی از «ختم ولایت» در مورد خویش همین است، لذا می‌گوید:

بنای کعبه را در عالم رؤیا دیدم که از آجرهای طلا و نقره ساخته شده و جای دو آجر در آن جا خالی مانده و من در جای آن دو آجر قرار گرفتم و بدین وسیله بنای کعبه کامل گردید.<sup>۱۰۲</sup>

همان طور که فقدان یک عالم و دانشمند عارف، موجب ایجاد شکاف در بنای اسلام می شود، مانعی ندارد کسی خود را مشاهده کند که در اثر خدماتش، شکافی از این بنا را پر کرده است و به همین معنا «ختم ولایت» می شود؛ ولی این ختم ولایت عامه محمدیه است. ولایت خاصه محمدیه که به اعتبار انقسام آن به دو وجه عام و خاص، ولایت عامه نامیده می شد و به اعتبار ولایت سایر پیامبران، ویژه بود، در وجه خاص خود، بر مردم و عامه مؤمنان تعلق ندارد، بلکه مخصوص اولیای محمدیین معصومین است و ختم این ولایت، حضرت مهدی علیه السلام و حضرت علی علیه السلام نیز ختم همان ولایت عامه ای است که شامل دو وجه خاص و عام بود. بنابراین، «ختم ولایت» در هر کجا متفاوت می شود و نباید میان آن ها خلط کرد و جناب محیی الدین خود را بر حسب خدمات و آثارش ختم ولایت محمدیه در عصر خود می داند. بنابراین، نسبت بین نبوت و ولایت در نظر وی این است که نبوت از شئون اسم ظاهر و «ولایت» از شئون اسم باطن است یعنی نبوت تکرارپذیر نیست و ختم پذیر است، ولی ولایت همیشه استمرار دارد و باب مقام ولایت مفتوح بوده و آن امری باطنی است و هرکس در هر زمانی می تواند صاحب ولایت شود، ولی مراتب و شدت و ضعف دارد. ابن عربی، ولایت مطلقه کلیه را برای وجود مقدس حضرت امیر و حضرت حجت علیهما السلام قائل است ولی برای خود ولایت مطلقه و کلیه قائل نیست. وی ولایت حضرت امیر علیه السلام را آن چنان گسترده می داند که زمان ها و مکان ها را درمی نوردد.

به بیان دیگر، صحیح است که گفته می شود ولایت مطلقه بنابر حدیث «کلهم نور واحد» هم به امام علی علیه السلام و هم به حضرت مهدی علیه السلام ختم خواهد شد و ولایت خاصه، ختم ندارد؛ بلکه همیشه استمرار دارد. در هر زمانی شخصی از اولیای الهی که از ابدال و اوتاد است، آن ولایت را دارد. پس اختلاف و تناقضی ایجاد نخواهد شد. نیز درست است که بیان شود در بحث صاحب مقام ولایت و خاتم آن، حضرت علی علیه السلام صاحب مقام ولایت مطلقه و حضرت مهدی علیه السلام خاتم آن است.



## منابع

۱. *آداب الصلاة*، سیدروح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۲. *الاحتجاج*، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳. *اعجاز البیان فی تفسیر آرم القرآن*، محمد بن اسحاق صدرالدین قونوی، مقدمه و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۴. *البرهان فی تفسیر القرآن*، سید هاشم حسینی بحرانی، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۳ق.
۵. *التجلیات الالهیه*، محیی الدین ابن عربی، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۶. *التوحید*، ابوجعفر محمد بن علی صدوق، تصحیح: سید هاشم بحرانی طهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۷. *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص*، سیدحیدر آملی، تصحیح: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، توس، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.
۸. *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ش.
۹. *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ابوجعفر بن فروخ الصفار قمی، تصحیح: محسن کوچه باغی، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*، سید شرف الدین علی حسینی استرآبادی غروی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۱. *تعلیقات علی الفصوص و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
۱۲. *تفسیر القرآن الکریم*، محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، تصحیح: محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۷۹ش.
۱۳. *تفسیر القرآن الکریم*، محی الدین ابن عربی، تحقیق: مصطفی غالب، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول، بی تا.
۱۴. *تفسیر قمی*، علی بن ابراهیم قمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۱۵. *تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، سیدحیدر آملی، مقدمه و تعلیق: سیدمحسن تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

۱۶. ختم ولایت در اندیشه ابن عربی، سیدجلال الدین آشتیانی، اصفهان، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، کانون پژوهش، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. رسائل قیصری، محمد بن داوود قیصری، حاشیه: محمدرضا قمشه‌ای، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. رسائل قیصری، رساله فی التوحید والنبوة والولاية، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. شرح حدیث جنود عقل و جهل، سیدروح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. شرح دعای سحر، سیدروح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. شرح فصوح الحکم، محمد بن داوود قیصری، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. شرح فصوص الحکم ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، مصر، مکتبه الازهریة للتراث، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. شرح منازل السائرين، عبدالله انصاری، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بی نا، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. شرح منازل السائرين به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، عبدالرزاق کاشانی، مقدمه حامد ربانی، تهران، کتابخانه حامدی، ۱۳۹۵ ق.
۲۶. الفتوحات المکیة، محیی الدین ابن عربی، بیروت، دار صادر، بی تا.
۲۷. فصوص الحکم، محیی الدین ابن عربی، تعلیقات: ابو العلاء عقیفی، تهران، الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶ ش.
۲۸. فصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین)، رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی، به اهتمام: رجبعلی مظلومی، تهران، مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
۲۹. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران، دارالکتب

الاسلاميه، تهران، بی تا.

۳۰. *كشاف اصطلاحات فنون...*، محمد بن علی تهبانوی، ترجمه: مقدمه قیصری، مترجم:

منوچهر صدوقی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۳۱. *مسافری غریب*، اسماعیل منصورى لاریجانی، تهران، چاپ و نشر بین الملل امیرکبیر، چاپ

اول، ۱۳۸۱ ش.

۳۲. *مصباح الشریعة فی حقیقة العبودیة*، ترجمه و شرح: حسن مصطفوی، قم، ۱۳۶۳ ش.

۳۳. *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون*، محمد علی التهبانوی، تصحیح: محمد وجیه مولوی و

دیگران، هند، کلکته، ۱۸۶۲ م.

۳۴. *ینابیع المودة لذوی القربى*، سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی، بی جا، دار الاسوة للطباعة و

النشر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

## پی نوشتها

- \* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.
۱. رسائل قیصری، ص ۶۴؛ شرح فصوص الحکم، ص ۸۹۲.
  ۲. شرح فصوص الحکم، ص ۸۶۵ - ۸۶۶.
  ۳. تعلیقات علی الفصوص ومصباح الانس، ص ۴۰. اشاره به حدیث امام صادق علیه السلام است که می فرماید: «العبودية جوهره کنهها الربوبية، فما فقد العبودية وُجد في الربوبية و ما خُفي...؛ بندگی گوهری است که باطن آن ربوبیت است. پس هرچه از بندگی به دست نیامده باشد در ربوبیت یافت می شود و هرچه از ربوبیت پوشیده و پنهان باشد، در بندگی حاصل می گردد». (مصباح الشریعة فی حقیقة العبودية، ص ۴۵۲)
  ۴. شرح دعای سحر، ص ۱۴۹.
  ۵. آداب الصلاة، ص ۱۴۱.
  ۶. سورة روم، آیه ۳۰.
  ۷. التوحید، ص ۳۳۰.
  ۸. همان، ص ۳۲۸، ح ۱، ۲، ۴ و ۵.
  ۹. تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ص ۴۲۷.
  ۱۰. التوحید، ص ۳۲۹.
  ۱۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۶۲.
  ۱۲. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹۹ - ۱۰۱.
  ۱۳. سورة بقره، آیه ۲۵۷.
  ۱۴. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۵۲۹.
  ۱۵. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۴۶.
  ۱۶. همان، ص ۲۴۹.
  ۱۷. همان، ص ۲۴۷.
  ۱۸. همان.
  ۱۹. همان.
  ۲۰. سورة بقره، آیه ۲۵۷.
  ۲۱. همان، ص ۲۵۰.
  ۲۲. همان، ص ۲۴۹.
  ۲۳. شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.
  ۲۴. رسائل قیصری به همراه رساله فی التوحید والنبوة والولاية.

۲۵. همان، ص ۶۳.
۲۶. شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۶ - ۱۴۸.
۲۷. التجلیات الالهية همراه با کشف الغایات فی شرح ما اکتتفت علیه التجلیات، ص ۲۹۹ - ۳۰۱؛ شرح منازل السائرين، ص ۴۹۲ - ۴۹۵.
۲۸. رسائل قیصری، رساله فی التوحید والنبوة والولاية، ص ۲۶؛ شرح فصوص الحکم، ص ۸۶۶ - ۸۶۷.
۲۹. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵.
۳۰. همان، ج ۲، ص ۹.
۳۱. همان، ج ۴، ص ۱۹۵.
۳۲. شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۶ - ۴۳۸.
۳۳. فصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین)، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.
۳۴. شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۷.
۳۵. سورة آل عمران، آیه ۶۱.
۳۶. کلمه «امام العالم» در نسخه قمشه ای در رسائل قیصری، صفحه ۷۷ آمده، ولی در چاپ های دیگر فتوحات این واژه مشاهده نشده است.
۳۷. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۹.
۳۸. رسائل قیصری، ص ۷۷.
۳۹. همان، ص ۷۷؛ شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۳.
۴۰. همان.
۴۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۱۰.
۴۲. شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۳.
۴۳. سورة حدید، آیه ۳.
۴۴. شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۸.
۴۵. همان، ص ۴۳۸.
۴۶. شرح فصوص الحکم ابن عربی، ص ۵۷ - ۵۸.
۴۷. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ نایب الموده لذوی القربی، ج ۱، ص ۴۶.
۴۸. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۹۱۴.
۴۹. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۹.
۵۰. همان.
۵۱. در بعضی از نسخ چاپ سنگی تهران، «وهی الولاية الخاصة» ذکر شده و در نسخه شیخ محمدرضا «و هو

- الخاتم الولاية المطلقة» آمده است، مراد از ولایت خاصه، ولایت مختص به مقام ختمی مرتبت است که قهراً ولایت مطلقه محسوب می‌شود، لذا باطن نبوت مطلقه است. (رسائل قیصری، ص ۸۰؛ شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۵)
۵۲. همان.
۵۳. همان؛ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۹.
۵۴. همان، ج ۱، ص ۱۸۵.
۵۵. آقا محمدرضا قمشه‌ای در مسئله ولایت کلیه ذیل فص شیخی می‌نویسد: «در فتوحات چاپ عصر ما واژه "المهدی" حذف و کلمه "فوق" هم به "دون" تحریف شده است: للولاية المحمدية بهذا الشرع المنزل علی قلب محمد ختم خاص هو المهدی و هو فی المرتبة فوق عیسی». (رسائل قیصری، ص ۸۲)
۵۶. الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۲۸.
۵۷. همان‌گونه که خداوند، نبوت تشریح را به محمد ﷺ ختم فرموده، ولایت محمدیه را هم که از طریق وراثت محمدی حاصل می‌شود، به او ختم فرموده است. (الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۹)
۵۸. رسائل قیصری، ص ۸۴.
۵۹. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۰؛ تحقیق در مسئله ولایت کلیه، ص ۸۴.
۶۰. شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۹؛ تحقیق در مسئله ولایت کلیه، ص ۸۵.
۶۱. حاشیه شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۸؛ حاشیه رسائل قیصری، ص ۸۴.
۶۲. رسائل قیصری، ص ۸۴.
۶۳. شرح فصوص الحکم، ص ۸۹ - ۴۵۹؛ رسائل قیصری، ص ۸۴ - ۸۵.
۶۴. همان، ص ۸۵.
۶۵. تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ص ۹۱۶.
۶۶. فرق ولایت عامه با مطلقه در این است که «ولی» در ولایت عامه، خاتم بالوراثه نیست. خاتم بالوراثه حضرت علی علیه السلام و بعد از او اولاد معصومین علیهم السلام هستند و سایر انبیا و اولیا در اثر کسب معارف و حقایق می‌توانند به افق ولایت آنان نزدیک‌تر شوند. (مسافری غریب، ص ۳۷۳)
۶۷. المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص، ج ۱، ص ۲۰۴.
۶۸. سوره مائده، آیه ۵۵.
۶۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۴۴.
۷۰. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۸۸.
۷۱. تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۲۳.
۷۲. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۹۲.

۷۳. همان، ص ۲۱۰.
۷۴. برای اطلاع از احادیثی با همین مضامین و کمی اختلاف، نک: تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۹۳.
۷۵. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۷۲ و ۲۱۱.
۷۶. سوره مائده، آیه ۵۴.
۷۷. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۲۳۹.
۷۸. فصوص الحکم، ص ۵۰.
۷۹. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۲۴۴.
۸۰. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، ص ۱۱۹.
۸۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹.
۸۲. سوره مائده، آیه ۳.
۸۳. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۲۵۰.
۸۴. رسائل قیصری، ص ۷۲؛ الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۹.
۸۵. سوره نساء، آیه ۱۷۱.
۸۶. رسائل قیصری، ص ۷۳.
۸۷. همان، ص ۷۳ - ۷۴.
۸۸. استاد آشتیانی درباره مقام ولایت عامه که از آن حضرت عیسی علیه السلام است، می نویسد: «ما از باب مماشات با خصم، عیسی علیه السلام را صاحب ولایت عامه می دانیم، در حالی که عیسی علیه السلام از این جهان رحلت نموده و به جهان دیگر پیوسته است: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ و عروج عیسی علیه السلام به آسمان دلیل قاطع است بر این که دوره نبوت و ولایت او تمام شده. واژه «توفی» عبارت از موت است و عروج به آسمان نیز بر موت آن حضرت دلالت دارد، چه آن که مراد از "السما" سماوات برزخی است که بدون موت تحقق نمی یابد. جان کلام همین است که اگر دلیل نقلی به ظهور عیسی در آخرالزمان موجود باشد، مراد از ظهور، قطعاً ظهور در ایام رجعت است که ظهور مثالی است. (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۹۱۶)
۸۹. ولایت او، ولایت در امت محمد است، نه در عترت؛ چون ممکن است ولی ای به این وصف موجود باشد، ولی از خاندان اهل بیت عترت نباشد.
۹۰. اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۳۴۲.
۹۱. همان، ص ۳۴۲.
۹۲. احادیثی با همین مضامین: الکافی، ج ۱، ص ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۲۴۵.
۹۳. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۹۴. دلیلش این است که خلافت خلیفه اول نه از جانب خداوند بود و نه از ناحیه رسول خدا ﷺ.

۹۵. شرح منازل السائرین به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، ص ۲۸۸.

۹۶. ختم ولایت در اندیشه ابن عربی، ص ۱۱۱.

۹۷. ابن عربی در تفسیر «هباء» بر آن است که هباء به منزله گچی است که معمار برای نقشه ساختمان طرح می‌کند، و فلاسفه اسم آن را «هیولای کل» گذاشته‌اند و به‌گونه‌ای است که همه جهان هستی در آن بالقوه موجود است. نزدیک‌ترین موجود به هباء، حقیقت محمدیه است که عقل نام گرفت. از این رو، وجود حضرت محمد ﷺ از انوار الهی و از هباء که حقیقت کلیه است، بوده و نزدیک‌ترین مردم به او، امام علی علیه السلام است. بنابراین، تکوین و پیدایش هر حقیقتی از حقایق عالم به وسیله گوهر هباء است. وی تصریح می‌کند: سید کائنات از نور الهی از آن هباء حقیقت کلیه است و در هباء است که عین ثابت آن سرور پدید آمده و عین عالم از تجلی او بر هباء موجود شده و نزدیک‌ترین مردان به او علی بن ابی طالب و اسرار انبیا است. (نک: الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۲۱ - ۱۱۸)

۹۸. فیض، تجلی الهی در هستی و بر دو نوع است: فیض اقدس و مقدس. فیض اقدس یعنی تجلی حق به حسب اولیت ذات و باطنیت اوست که همواره به واسطه فیض مقدس که تجلی به حسب ظاهریت و آخریت حق و قابلیت اعیان است، به اعیان و اسماء واصل شود. به تعبیر دیگر، فیض اقدس، فیضی است که به ماهیات و اعیان ثابت می‌رسد و باعث بروز مقتضیات و استعدادات آن می‌شود. فیض مقدس، مترتب بر فیض اقدس است؛ زیرا به واسطه فیض اقدس، اعیان ثابت و استعدادهای اصلی آن‌ها در عالم علم تحصیل می‌یابند. از فیض مقدس، به نفس رحمانی و وجود منبسط هم تعبیر شده است. بالجمله مرتبه تجلیات اسماء که موجب ظهور و بروز مقتضیات اعیان در خارج است، فیض نامیده‌اند. به عبارت دیگر، فیض مقدس عبارت از تجلی وجودی است که موجب ظهور «ما تقتضیه تلک الاستعدادات» در خارج می‌شود و منزه از شوائب کثرت اسمائی است. (کشاف اصطلاحات فنون...، ص ۱۲۷ - ۱۲۸؛ برای اطلاع بیشتر، نک: مرصاد العباد، ص ۳۵۹؛ رساله نقد التقود ضمیمه جامع الاسرار، ص ۶۸۲ - ۶۸۴)

۹۹. ختم ولایت در اندیشه ابن عربی، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۱۰۰. سوره بقره، آیه ۲۵۷.

۱۰۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۸.

۱۰۲. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ - ۳۱۹؛ فصوص الحکم، تعلیقات ابو العلاء عقیفی، ص ۶۳.