

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - تخصصی

پژوهش های مهدوی

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

هیئت تحریریه:

| | |
|--|--|
| حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد صابر جعفری عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم | حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسید آقایی استاد حوزه علمیه قم |
| حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسین الهی نژاد استاد یار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم | حجت الاسلام والمسلمین نصرت الله آیتی عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم |
| حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی ربانی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم | حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی هادی زاده استاد حوزه علمیه قم |
| دکتر سید رضی موسوی گیلانی استاد یار و عضو هیئت علمی مؤسسه هنر و اندیشه اسلامی قم | حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم |
| | حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم |

| | |
|--|---|
| مترجم چکیده های عربی: ضیاء الدین خزر جی (پیراسته) | مدیر مسئول: سید مسعود پورسید آقایی |
| صفحه آرا: علی قنبری | سر دبیر: نصرت الله آیتی |
| طراح جلد و حروف نگار: ناصر احمد پور | مدیر داخلی و دبیر هیئت تحریریه: مجتبی خانی |
| مدیر پخش: مهدی کمالی | ویراستار: محمد اکبری |

دفتر نشریه: قم، خیابان شهدا (صفايييه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷
تلفن: ۰۲۵۱-۷۸۴۰۰۸۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۴۷۱
مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفايييه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۷۸۴۰۹۰۲
شمارگان: ۱۰۰۰
قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال
پست الکترونیک: pajoheshhayemahdavi@yahoo.com
سایت دسترسی به نشریه: mashreqmouood.ir

چند خصوصیت در این عقیده مهدویت هست که این
خصوصیات برای هر ملتی، در حکم خون در کالبد و در حکم
روح در جسم است. یکی، «امید» است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- دوره‌های مهدویت پژوهی مستشرقان / دکتر علی اکبر جعفری، عبدالعلی ترابی ورنوسفادرانی ۵
- مهدویت و سنت‌های رهبری الهی در قرآن / آیت‌الله محسن اراکی، ترجمه: سیدمحمدرضی آصف‌آگاه ۴۳
- تحلیل آیات و روایات مهدوی (۱) / مهدی حسینیان قمی ۶۷
- نقش مسئله انتظار در تقویت بیداری اسلامی / محمد رضایی ۸۵
- «اصول مذهب الشیعة» در ترازوی نقد (۲) / نصرت‌الله آیتی ۱۱۳
- تمدن‌سازی و هنر زمینه‌ساز؛ تصمیمی موعودگرا، راهبردی فعال / دکتر غلام‌رضا گودرزی ۱۳۵
- مبانی تحقق توسعه عدالت جهانی؛ عدالت مهدوی یا عدالت غربی؟ / سهرابعلی افروغ ۱۴۵
- چکیده مقالات به عربی ۱۶۹

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.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۱

فصل نامه علمی- تخصصی پژوهش‌های مهدوی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۷

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

دوره‌های مهدویت پژوهی مستشرقان

دکتر علی اکبر جعفری*

عبدالعلی ترابی ورنوسفادرائی**

چکیده

با تشکیل حکومت شیعی توسط صفویه در ایران، مستشرقان به اعتقادات مکتب تشیع و از جمله مهدویت توجهی ویژه کردند و با انگیزه‌های گوناگون به مطالعه آن پرداختند.

با تثبیت تشیع در ایران و غلبه تفکر اصولی در حوزه‌های دینی تشیع - که بر اساس آن فقها برای خود در دوران غیبت، نیابت عام از طرف امام عصر^{علیه السلام} قائل شدند و مرجعیت و زعامت اجتماعی شیعیان را به عهده گرفتند و در برهه‌هایی در مقابل استعمار و استبداد ایستادند - غرب بیش از پیش به خطرافرینی و توانایی آموزه مهدویت و لوازم آن پی برد. این هراس وقتی بیشتر شد که در سودان، احمد سودانی با ادعای مهدویت برای منافع استعمار در آفریقا مشکلاتی پدید آورد.

ضربه سنگینی که غرب از پرتو اندیشه مهدوی خورد، انقلاب اسلامی ایران و برپایی نظام جمهوری اسلامی است که بر پایه اندیشه ولایت فقیه در دوران غیبت، برپایی عدالت و رفع ظلم و استضعاف در جهان و فراهم‌آوری زمینه ظهور منجی بشریت، شکل یافت.

در این میان مستشرقان به عنوان اتاق‌های فکر غرب و استعمار، به ظاهر برای شناخت تفکر مهدوی و به واقع برای خدشه‌دار کردن آن و تخطئه اندیشه سیاسی و انقلابی اسلام و تشیع و اندیشه نیابت عام فقهای اصولی

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد شیعه‌شناسی. (نویسنده مسئول) (A.Torabi11@yahoo.com)

شیعه در زمان غیبت و حمله به مبانی فکری انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن، به مطالعه و نگارش پیرامون مهدویت پرداختند تا چگونگی تخریب این اندیشه خطرآفرین و یا بدل‌سازی از آن و گماشتن غرب در جایگاه منجی را بیاموزانند و از ضرباتی که تفکر مهدوی و لوازم آن، به منافع استعمار وارد می‌آورد، جلوگیری کنند و یا از شدت آن بکاهند.

در این مقاله با مطالعه نوشتارهایی که مستشرقان از دوره صفویه تا کنون درباره مهدویت و لوازم آن داشته‌اند، با روش کتاب‌خانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، نگرش و اهداف آنان نمایان خواهد شد.

واژگان کلیدی

مهدی علیه السلام، مهدویت، مستشرقان، استعمار، اندیشه سیاسی، نیابت عام، انقلاب اسلامی.

مقدمه

شرق‌شناسی، از مقوله‌هایی است که از زمان جنگ‌های صلیبی و به‌ویژه پس از دوران رنسانس به صورت وسیع در جهان غرب مورد توجه قرار گرفت. با این‌که شرق‌شناسی بر اساس تعریف لغوی باید به تمام شرق بپردازد، ولی به دلایل گوناگون، بیشتر جهان اسلام را هدف مطالعات خویش قرار داد. برای آشنایی با زوایای مختلف شرق‌شناسی می‌توان به کتب مختلفی از جمله کتاب *شرق‌شناسی* ادوارد سعید مراجعه کرد.

از زمان صفویه که تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران معرفی شد، این مکتب و اندیشه‌های درونی آن به‌طور بارزی در مقابل دیدگان جهانیان قرار گرفت. یکی از موضوعات شیعی که از این دوران به آن توجه شد و با گذر زمان به حجم مطالعات پیرامون آن افزون گردیده، تفکر «مهدویت» است.

با بررسی آثار و نوشتارهای مستشرقان در موضوع مهدویت و مباحث پیرامونی آن، بر اساس معیارهای گوناگونی همچون: ویژگی‌های سیاسی و تاریخی جهان اسلام از دوره صفویه، ویژگی‌های سیاسی و تاریخی ایران از زمان صفویه و در دوره‌های مختلف، ویژگی‌های فکری و سیاسی استعمار و فرهنگ غربی در این دوره‌ها، تفکر حاکم بر حوزه‌های علمیه شیعه و عملکرد آنان از دوره صفویه، و مهم‌تر از همه بر اساس مضامین و نوع مباحث مطرح شده توسط مستشرقان - که با چهار معیار فوق ارتباط تنگاتنگ دارد - نوع نگرش آنان به مهدویت را به چهار دوره ذیل می‌توان تقسیم کرد:

دوره اول: دوره مهدویت پژوهی مستشرقان در زمان صفویه؛

دوره دوم: دوره تأثیر غلبه تفکر اصولی بر حوزه‌های شیعی، قیام باب و تشکیل فرقه بابیت و بهاییت در مهدویت پژوهی مستشرقان؛

دوره سوم: دوره تأثیر قیام مهدی سودانی در آفریقا و اقدامات سیاسی علما و مراجع شیعی بر اساس اندیشه اصولیین شیعه مبنی بر نیابت عام فقها در دوران غیبت بر مهدویت پژوهی مستشرقان؛

دوره چهارم: دوره تأثیر انقلاب اسلامی ایران و برپایی نظام اسلامی بر اساس اندیشه «ولایت فقیه» در مهدویت پژوهی مستشرقان.

در این مقاله، با پیوند ادوار مهدویت پژوهی مستشرقان و معیارهای تقسیم این ادوار، خطوط و نقطه نظرات اصلی آنان در هر دوره مشخص می‌گردد. بر همین اساس، کوشش شده است تا اهداف فکری و سیاسی مستشرقان از لابه لای مضامین مطرح شده توسط آنان پیرامون مهدویت و از بررسی شرایط فکری، سیاسی و تاریخی حاکم بر جهان اسلام و به ویژه ایران شیعی از یک سو و جهان غرب از سوی دیگر در این چهار دوره، بیرون کشیده شود.

گفتنی است به سبب رعایت اجمال، در هر دوره تنها به چند مستشرق مطرح و مؤثر در مهدویت پژوهی پرداخته شده است که البته این گزینش به گونه‌ای انجام یافته تا تجمیعی از تمامی مضامین بیان شده توسط آنان در هر دوره باشد.

دوران صفویه و سفرنامه‌ها

با پیدایش دولت صفویه - که تشیع را به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام کرد - تعالیم تشیع امامی به طور گسترده در معرض دید جهانیان قرار گرفت. به ویژه با شروع دوران رنسانس و دوران استعمار در این زمان و تقابل اروپاییان با عثمانیان که دشمن مشترک آنان و ایرانیان صفوی بودند، اروپاییان ارتباط خود را با ایران شیعی بیشتر کردند و تعالیم شیعی امامی از طریق سفرنامه‌های نگاشته شده به غرب منتقل شد.

۷

از جمله این تعالیم، مهدویت شیعی است. در این دوره تاریخی به سبب این که دشمن اصلی غرب، امپراتوری سنی مذهب عثمانی بود و به نوعی صفویان و ایرانیان شیعی دوست آنان به شمار می‌رفتند و هم به این سبب که اولین بار بود که آنان با تعالیم شیعی به این گونه و به این شکل گسترده آشنایی می‌یافتند، توصیف مستشرقان سفرنامه نویس از تعالیم شیعی و

از جمله دربارهٔ مهدی و اعتقاد مهدویت تنها به صورت گزارش‌های سفرنامه‌ای بود که بیشتر از طریق رفتار و گفتار عوام جامعهٔ ایران و نه دانشمندان و علمای معتبر شیعی، و بدون قضاوت خاص و بدون نگاه بی‌انصافانه و هدفمند مستشرقان، بیان می‌شد؛ هرچند این گزارش‌ها به سبب نامعتبر بودن منابع اطلاعاتی یا ضعف فهم و درک سفرنامه‌نویس از آموزه‌های تشیع، دارای اشتباهاتی بود. از جمله گزارش‌هایی که در سفرنامه‌های اروپاییان به ایران دربارهٔ مهدویت آمده، می‌توان به گزارش‌های اولیاریوس، کمپفر، شاردن و کارری اشاره کرد. اولیاریوس پس از بیان اعتقاد شیعیان دربارهٔ دوازده امام، به غایب شدن امام مهدی علیه السلام اشاره می‌کند.^۱ کمپفر نیز عقیدهٔ ایرانیان شیعی را دربارهٔ ظهور و قیام مهدی بیان داشته و می‌نویسد:

شیعیان معتقدند مهدی ظهور خواهد کرد تا مخالفان خود را نابود کند و جهان را پر از ایمان به پیغمبر واقعی سازد. به همین دلیل هم امام مهدی را صاحب‌الزمان می‌خوانند.^۲

شاردن دربارهٔ عقیده ایرانیان شیعه می‌گوید:

آنان معتقدند دوازدهمین نفر از سلسلهٔ جانشینان پیامبر و آخرین امام بدون انتخاب جانشین به ارادهٔ خدا از میان خلق پنهان شد تا زمانی که به فرمان الهی ظهور کند. او کافران را مسلمان خواهد کرد و به عدل و داد پادشاهی خواهد نمود.^۳

شاردن در این جا اشتباه تاریخی مرتکب شده، بدین‌گونه که سال غیبت امام را ۲۹۶ ق دانسته است.

کارری جهانگرد ایتالیایی زمان شاه سلطان حسین صفوی، مهدویت را به اشتباه به روز رستاخیز ارتباط می‌دهد و اظهار می‌دارد که انسان‌ها پس از مرگ به عقوبتی درخور اعمالشان گرفتار می‌شوند تا «ظهور صاحب‌الامر که دجال را خواهد کشت و طرفداران و پیروان او را به دوزخ خواهد فرستاد».^۴

دورهٔ غلبه تفکر اصولی بر حوزه‌های شیعی، قیام باب و تشکیل فرق بابیت و بهائیت، تأثیر آن‌ها بر مهدویت پژوهی

پس از دوران صفویه و گذار از دوران غلبهٔ تفکر اخباری بر حوزه‌های علمی شیعی، با ظهور وحید بهبهانی و تلاش‌های او، تفکر اصولی بر حوزه‌ها تفوق یافت که این مسئله تا کنون ادامه یافته و بر قوت آن افزوده شده است. بر اساس تفکر اصولی، فقها در دوران غیبت به عنوان نایبان عام امام عصر علیه السلام می‌توانند مرجعیت و مقام افتاء را بر عهده گرفته و در امور دینی،

اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی سیاسی جامعه شیعی مداخله نظری و عملی نمایند. تأثیرات این تفکر و موضع‌گیری فقها و مجتهدان اصولی، از زمان قاجار در ایران نمایان شد. از سوی دیگر، در حالی که در دوره صفویه موقعیت ایران در مناسبات جهانی بسیار مستحکم بود و تصویری از برتری غرب و حتی تلاش آنان برای سلطه بر ایران وجود نداشت، از ابتدای دوره حکومت قاجار، اروپای از رنسانس گذشته و به دوران استعماری پا نهاده، ایران را مکانی مهم و استراتژیک برای خود دید و در پی استعمار آن برآمد تا به منافع فراوانی برسد. در پی این هدف، استعمارگران به ویژه انگلیس و روسیه، به تضعیف ایران و حکومت آن همت گماشتند و در این راه باید موانع را از جلوی خود کنار می‌زدند.

از جمله موانعی که در این دوره در پیش پای استعمارگران قرار داشت، روحانیت اصولی شیعه بود که بر پایه نظریه نیابت عام امام زمان علیه السلام و ابعاد مختلف این نظریه، قدرتی فراوان و ریشه‌دار در جامعه شیعی ایران یافته بود. این نهاد مقدس، در زمان جنگ‌های ایران و روسیه و قضایایی مانند ماجرای گریبایدوف،^۵ قدرت و صلابت خود و دلباختگی جامعه شیعی ایران به خود را در مقابل چشم استعمارگران به منصفه ظهور رسانده بود.

در برابر این مانع، حربه‌ای که انگلستان به کار برد، بدل‌سازی از تفکر اصیل مهدوی و نیابت بود تا با انحراف در این آموزه‌های تأثیرگذار و خطرناک برای استعمار، از قدرت و خطرآفرینی آن بکاهد. در این مسیر سید علی محمد باب، راه را برای آنان باز کرد و انگلیسیان، فتنه باب و مدعیات باب و بایبان را در راه تضعیف تفکر مهدوی و نهاد روحانیت اصولی شیعه که نیابت عام امام عصر علیه السلام را برای خود قائل بود و همچنین در راه تضعیف حکومت ایران، فرصت مناسبی یافتند و در رشد، ترویج و حمایت از آن قدم برداشتند، چنان‌که بعداً نیز از بهاییت برای چنین سیاستی استفاده کردند.

شمیم می‌نویسد:

عمال زیرک حکومت هند - انگلیس که در پی چنان بهانه‌هایی برای برپا کردن آشوب در ایران بودند، سید را وسیله تبلیغات سیاسی خود قرار داده، تا حدی که امکان داشت از مردم ساده لوح و طماع به عنوان مرید دور او گرد آوردند و باب بعضی از مریدان چرب‌زبان خود را به شیراز فرستاد و شروع به تبلیغات دینی نمود و در آن شهر نیز عمال انگلیسی در پرده به مقاصد باب کمک کردند.^۶

حوادثی مانند مداخله فقها و مراجع اصولی شیعه در قراردادهای رویترو و تالبوت و انقلاب مشروطیت و... که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، کشورهای استعماری به ویژه انگلستان را

و ادوات همچنان حمایت از بابت و بهائیت را در دستور کار خود قرار دهند. در این راه وظیفه مستشرقان آن بود که با مطالعه جامعه شیعی ایران و فرقه‌های بابیه و بهائیه و آموزه‌های آنان، مواد فکری لازم برای چگونگی برنامه‌ریزی در راه تضعیف حکومت ایران و نهاد روحانیت اصولی شیعی را فراهم کنند. یکی از دلایل اثبات این مدعا این است که دوگوبینو فرانسوی و سپس ادوارد براون انگلیسی - که به عنوان نخستین افراد، در همان ابتدای شکل‌گیری بابت و بهائیت به مطالعه این فرقه پرداختند - وابسته به بخش سیاسی دولت استعماری بوده و از طرف این دولت‌ها چنین مأموریتی به آنان واگذار شده بود.

دوگوبینو سه سال پس از اعدام برخی از یاران باب و تبعید برخی دیگر از آنان، در زمان ناصرالدین شاه و در سال ۱۲۷۱ قمری به عنوان وزیرمختار دولت فرانسه به ایران آمد. او سه سال در ایران ماند و کتابی با عنوان *سه سال در ایران* نگاشت که در بخشی از این کتاب به مسئله شیخیه، بابیه و بهائیه که از مسائل مورد ابتلای فضای اجتماعی و فرهنگی آن روز جامعه ایران بود پرداخت. او در این کتاب به قضاوت درباره این فرقه نمی‌نشیند و تنها به بیان اعتقادات شیخیه و بابیه و تفاوت آن با عقاید امامیه، از جمله اختلاف آنان در نوع حیات امام دوازدهم پس از غیبت کبری می‌پردازد.^۷ در این میان دوگوبینو در علل پیدایش شیخیه و بابیه نظر جالبی را بیان می‌دارد و با مقایسه وضعیت علمای شیعه با وضعیت کلیسا در آستانه عصر رنسانس، آن را به فساد روحانیت اصولی شیعه در آن دوره ارتباط می‌دهد.

در حالی که افکار بزرگان شیخیه در نگرش اعتقادی و فکری آن‌ها ریشه دارد و اگر گوبینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می‌بود، هیچ‌گاه رفتار علمای شیعه را دلیل تأسیس این فرقه‌ها نمی‌خواند، بلکه اندیشه افرادی همچون شیخ احمد احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی است که می‌توان ریشه تاریخی این مؤلفه‌ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب‌الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. برای مثال، اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، به این موضوع ربطی ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد.^۸

ادوارد براون بعد از دوگوبینو، در مورد شیخیه، بابیه و بهائیه، کنکاش داشته و تحقیقاتش را به نگارش درآورده است. او از طرف دولت انگلیس مدتی در عثمانی و یک سال نیز در ایران

حضور داشت و با رهبران بابیه و بهاییه گفت‌وگوهایی انجام داده و مطالبش دربارهٔ این فرق و عقایدشان را در کتابی با عنوان *یک سال در میان ایرانیان* نگاشته است.

همان‌گونه که بیان شد، این مستشرقان به واقع برای کمک به دولت اروپایی که در این زمان به دنبال تضعیف نهادهای قدرت سیاسی و معنوی در ایران بودند تا بهتر به مطامع استعماری خود نایل آیند، با مطالعهٔ این فرق و تفکرات مهدویتی آنان، زمینه را برای تخریب و بدل‌سازی از تفکر قدرتمند مهدویت اصیل و نیابت عام فقهای اصولی شیعه - که شور اجتماعی، انقلابی و سیاسی در مقابل استعمار و سلطهٔ کفار بر مسلمانان و شیعیان را به جامعهٔ شیعی ایران تزریق می‌کرد - فراهم می‌آوردند. پس از دوگوبینو و ادوارد براون که نزدیک فتنهٔ بابیت و بهائیت در ایران و عثمانی حضور داشتند، در سال‌های بعد نیز، مستشرقانی دیگر به این موضوع پرداخته‌اند.

تأثیر قیام مهدی‌سودانی و عملکردهای سیاسی روحانیت شیعی بر مهدویت پژوهی

در سال ۱۸۸۱ میلادی، در سودان و در آفریقا حادثه‌ای رخ داد که پس از آن، مستشرقان به‌طور آشکارا و گسترده، بی‌پرده و وقیحانه، با نگاهی خوشبینانه از روی جهالت و یا به‌طور واقع‌بینانه به سبب استراتژی دولت استعمارگر غربی، به تخریب و تحقیر عقیدهٔ مهدویت پرداختند. آنان این آموزه را از اصلی اعتقادی که در تعالیم نبوی و قرآنی ریشه دارد خارج ساخته و برساختهٔ جریان‌های سیاسی و شورش‌گر عنوان کردند. این سال را به واقع می‌توان آغاز سومین مرحلهٔ موضع‌گیری غرب و مستشرقان نسبت به موضوع مهدی و مهدویت انگاشت.

ماجرا چنین بود که در قرن نوزدهم به تدریج بر قدرت دولت اروپایی افزون گشته و از قدرت امپراتوری عثمانی کاسته می‌شد. برخی سرزمین‌ها در آفریقا از سلطهٔ واقعی عثمانیان خارج و مستعمرهٔ دولت اروپایی شدند. از جملهٔ این سرزمین‌ها مصر بود که به ظاهر در دست خدیو قرار داشت، ولی به واقع مستعمره انگلیس شده بود. کشور سودان در این زمان در تحت تسلط خدیو انگلیسی مصر بود.

در دههٔ هفتاد همین قرن، به سبب بی‌عدالتی و اجحاف عثمانیان و سلطهٔ نامیمون استعمار انگلیسی و فرهنگ غربی، شخصی به نام محمد احمد سودانی، ادعای مهدویت نمود و با فراهم شدن زمینه‌های لازم در سال ۱۸۸۱، در مقابل عثمانیان و انگلیسیان قیام کرد و

سودان را تحت تسلط خود درآورد. این قیام شوکی بزرگ برای دول اروپایی بود؛ زیرا آنان جا پای استعماری خویش را کم‌کم در منطقه آفریقا محکم می‌کردند و با ضعف عثمانی زمینه ورود به خاورمیانه برایشان فراهم می‌شد و نمی‌توانستند از منافع اقتصادی فراوان این مناطق چشم‌پوشند. اگر این قیام‌ها در میان مسلمانان رشد و توسعه می‌یافت و هیجان دینی و اسلامی آنان را برمی‌انگیخت، خطری جدی برای مقاصد استعماری محسوب می‌شد. باید افزود که در همین سال‌ها در ایران، عالمان، مجتهدان و مراجع شیعی با استناد به نیابت عام امام زمان علیه السلام در جریان امتیازات یک طرفه‌ای که دولت ایران به رویتر و تالبوت انگلیسی در بخش معادن و دخانیات داده بود، زهر چشم بزرگی به دولت انگلیس نشان داده بودند.

به هر روی، خبر قیام مهدی سودانی مانند بمبی در جهان منفجر و پخش شد و همه را علاقه‌مند کرد تا درباره مهدی و اعتقاد مهدویت، اطلاعاتی به دست آورند. در این میان مستشرقان نقشی کلیدی داشتند. شرق‌شناسی - که خط سیر کلی فکری آن به منزله اتاق فکر استعمار و غرب و فرهنگ غربی بوده و هست - باید در مقابل عقاید اسلامی نقشی مخرب و تحقیرکننده بازی می‌کرد تا از طرفی بتواند مسلمانان را از هویت اعتقادی خویش - که مانعی در مسیر منافع استعماری و هویت غربی به شمار می‌رفت - عاری سازد و فرهنگ غربی را در کشورهای اسلامی بارور کند و از سوی دیگر، غربیان را از نزدیک شدن به اسلام، هراسان سازد. نخستین مستشرقی که پس از قیام مهدی سودانی در پوشش مطالعه عقیده مهدویت و قیام مهدی سودانی، عهده‌دار تخریب و تحقیر عقیده مهدویت شد، دارمستتر فرانسوی است. او در گیرودار این قیام، در فرانسه کنفرانسی برگزار کرد و سخنرانی‌اش پس از تکمیل، به صورت کتابی با نام *مهدی، از صدر اسلام تا قرن سیزدهم* به چاپ رسید.

دارمستتر ریشه عقیده مهدویت را از ایران و در عقاید منجی‌گرایانه ایرانیان زرتشتی می‌داند و معتقد است این آموزه به وسیله ایرانیان به اسلام و تشیع راه یافته است و مبنایی در قرآن، احادیث نبوی و امامان نخستین شیعه ندارد. او می‌نویسد:

قرآن از مهدی صحبت نمی‌کند. ظاهراً مسلم است که پیغمبر اسلام آمدن او را خبر داده بود، ولی نمی‌توان گفت که در واقع چه عقیده‌ای درباره مهدی داشته است.^۹

او پس از این که حدیثی را از قول پیامبر صلی الله علیه و آله درباره این که مهدی از نسل ایشان است را از کتاب *مقدمه ابن خلدون* بیان می‌کند، در نقد آن چنین می‌نویسد:

می‌توان شک داشت که خود محمد صلی الله علیه و آله در این باره بدین وضوح بیاناتی داشته باشد.

محمد [ﷺ] پسر نداشت و هیچ دلیلی در دست نیست که در شریعت خود اصل وراثت را که عرب به واسطهٔ هرج و مرج طلبی مطلوب نمی‌دانست، قبول کرده باشد. پیغمبر [ﷺ] نه در زندگی و نه هنگام مرگ خود وارثی معین نکرد که خداوند هر کس را بخواهد انتخاب می‌کند و مجبور نیست که عطایا و مراحم خود را از راه نسب ابراز کند.^{۱۰}

دارمستتر برای این که اثبات کند در تعالیم و احادیث نبوی اثری از تعلیم مهدویت وجود ندارد به مقدمه ابن خلدون تکیه دارد. ابن خلدون در کتاب مقدمه خویش پس از ذکر احادیث نبوی دربارهٔ مهدی [ﷺ] و مهدویت از کتب صحاح سته، با توجیهاتی خاص، تمام این احادیث را ضعیف شمرده و تخطئه می‌کند^{۱۱} این در حالی است که از گذشته تا کنون تنها ابن خلدون است که همهٔ احادیث مهدوی کتب صحاح را - که منابع معتبر و مورد وثوق علمای اهل سنت به شمار می‌روند - به بهانه‌های گوناگون رد نموده و نظریاتش مورد استقبال هیچ‌کدام از علمای سنی و شیعه قرار نگرفته است. دارمستتر از تمام کتب حدیثی اهل سنت و شیعه چشم می‌پوشد و نظریات خویش را بر پایهٔ منبعی خاص و ضد شیعی بیان می‌کند.

پس از آن برای توجیه چگونگی راهیابی عقیده مهدویت از طریق ایرانیان به جهان اسلام و تشیع، به جدال علی [ع] با معاویه و بنی امیه اشاره می‌کند. در نبرد علی [ع] و بنی امیهٔ عرب، ایرانیان به دلیل اندک بودن یاران علی [ع] در مقابل اکثریت عرب و همچنین به دلیل نزدیکی عقیدهٔ فره ایزدی خود با نصب الهی امامان شیعی، به علی [ع] گرایش پیدا کردند. پس از شکست علی [ع] و شیعیان در بازی‌های سیاسی در مقابل بنی امیه، هر چند زمان حال در نظر پیروان علی [ع] تاریک می‌نمود، اما منتظر بودند که در آینده یک نفر از اولاد علی [ع] به عنوان منجی برخیزد؛ زیرا عترت پیغمبر [ﷺ] به علی [ع] سپرده شده بود.

چنان که گفته شد، ایرانیان زرتشتی معتقد بودند که سوشیانت منجی باید از نژاد پیغمبر ایرانی یعنی زرتشت ظهور کند. پس ایرانیان مسلمان تنها علایم و اسامی خاص را تغییر دادند و حکایت می‌کردند که روزی علی [ع] از پیغمبر پرسیده بود: «ای رسول خدا، آیا مهدی از ما خواهد بود یا از خانواده‌ای دیگر؟» و پیغمبر [ﷺ] چنین پاسخ داده بود: «مسلماً از ما خواهد بود...»^{۱۲}

با این بیانات، دارمستتر ریشهٔ اعتقادی مهدویت را که در قرآن، احادیث نبوی و سخنان امامان نخستین شیعه است و امامان بعدی آن را تشریح و تکمیل نموده‌اند، با هدفی مغرضانه و با تکیه بر منبعی خاص زیر سؤال برده و مهدویت را ساختهٔ حوادث تاریخی و سیاسی

می‌داند که به وسیله ایرانیان در شیعه راه یافته تا شیعیان در اقلیت را در بازی‌های سیاسی، در مقابل اکثریت عرب سنی که حاکمیت را در اختیار داشتند، امیدوار و پایدار نگاه دارد تا آنان را در زمان مناسب به عنوان عاملی تحریک‌کننده و هیجان‌بخش، در شورش علیه حاکمیت سنی عرب وارد صحنه نماید.

دارمستتر، شروع ورود اعتقاد مهدویت از طریق ایرانیان در جهان اسلام و در میان تشیع را از زمان مختار می‌داند. در این زمان، ایرانیان به طور گسترده در قیامی شیعی حضور یافتند و در مقابل حاکمیت سنی عربی قرار گرفتند. او می‌نویسد:

پیروان مختار، محمد حنفیه را - خواه ناخواه - مهدی خود قرار دادند. او هم بیش از سایر آدمیان نزیست، ولی پیروانش مرگ او را باور نکردند و خبر دادند که رجعت خواهد کرد و این نخستین دفعه بود که یکی از افسانه‌های معروف ایرانی که در علم‌الاساطیر دیده می‌شود، در اسلام داخل شد و از این پس نظیر آن را بسیار خواهیم دید.^{۱۳}

دارمستتر، ریشه عقیده منجی‌گری در مسیحیت و یهودیت را در اساطیر ایرانی می‌داند و در ادامه برخی عقاید مهدوی و آخرالزمانی در اسلام را به سبب برخی تشابهات برآمده از آیین یهودیت و مسیحیت و همچنین آیین زرتشتی و اساطیر ایرانی برمی‌شمرد. وی می‌گوید:

این اعتقاد (رجعت و مهدویت) که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودیان و عیسویان به صورت نهایی درآمد که تحت تأثیر اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودیان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از این جا پیدا شده است.^{۱۴}

اوسپس در جایی دیگر در برخی تشابهات این‌گونه می‌نویسد:

مسلمانان درباره اعتقاد به ظهور منجی، اصول عیسویان را پذیرفته‌اند و مانند ایشان معتقدند که یسوع باید در آخرالزمان شیطان یا جانور آپوکالیس یا پیغمبر دروغین یا دجال را که در ساعت بازپسین پیدا می‌شود، مضمحل و نابود سازد.^{۱۵}

این در حالی است که اگر حقیقتی مانند ظهور منجی در تمامی ادیان آسمانی ذکر شود، به معنای وام‌گیری یکی از دیگری نیست، بلکه رساندن اهمیت آن حقیقت و صحه گذاشتن بر امری واحد است.

بدین شکل، دارمستتر عقیده مهدویت در اسلام و تشیع را تحقیر و تخریب می‌کند و از اصالت اسلامی و دینی انداخته و به اساطیر شبیه می‌سازد. اما، دارمستتر که به ظاهر در پی

پژوهشی عالمانه و تاریخی است، در صفحات پایانی کتاب خویش، اهداف مغرضانه و سیاسی خویش و دول استعمارگر اروپایی را از بحث پیرامون این امر آشکار می‌سازد. او ابتدا هدف قیام مهدی سودانی که مبارزه با بی‌عدالتی و فرهنگ و تمدن غربی است را این‌گونه بیان می‌دارد:

خروج مهدی عکس‌العمل طبیعی و حقانی تضییقاتی است که مدت پنجاه سال در لباس تمدن بر آنان تحمیل شده است. تمدنی که در این کشور نیمه‌وحشی وارد کنند، مظنون و سهمناک است، اگرچه به دست اروپاییان هم در آن جا وارد شود.^{۱۶}

سپس دارمستتر نتایج شوم این قیام برای دنیای غرب را برمی‌شمرد:

بلاشک تسلط مصر بر سودان، برای مغرب و برای دانش و تجارت ما مردمان اروپایی، نافع به شمار می‌رفت، اما برای اهالی سودان جهنم بود.^{۱۷}

و در جای دیگر می‌نویسد:

باید سودان به روی اروپاییان باز بماند و اگر راه آن مجدداً مسدود شود، برای عصر ما شرم‌آور خواهد بود. محال است که اروپا میوه فداکاری و نبوغ یک لشکر بی‌مانند از سیاحان انگلیسی و فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی را از دست بدهد؛ زیرا که مثل این است که در یک روز به قدر پنجاه سال سیر قهقرایی کرده باشد.^{۱۸}

پس از دارمستتر، بیشتر مستشرقان بعدی که به مبحث مهدویت پرداخته‌اند نیز با همین نگاه نادرست تاریخ‌نگارانه، مهدویت را آموزه‌ای دانستند که در پی حوادث سیاسی و در تقابل ایرانیان و تشیع با نظام حاکم سنی مذهب عربی و به وسیله شیعیان با هدفی خاص به وجود آمد و پایه و اساس اعتقادی در قرآن، احادیث نبوی و سخنان امامان نخستین شیعه ندارد. به دلیل اهمیت این‌گونه نظریات، در ادامه به برخی از دیدگاه‌های این مستشرقان اشاره خواهد شد.

فلوتن

«فان فلوتن» در سال ۱۸۶۶ میلادی در هلند به دنیا آمد. او شاگرد دخویه بود و از مهم‌ترین کارهای او تحقیق و نشر کتاب‌های *مفاتیح العلوم خوارزمی، البخلاء جاحظ* و نگارش کتاب *عزیمت عباسیان به خراسان* به شمار می‌رود.^{۱۹}

فان فلوتن هلندی در کتابی که حسن ابراهیم حسن آن را با نام *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیه* به عربی ترجمه نموده است، نظریاتش پیرامون مهدی علیه السلام و مهدویت را بیان داشته است. این کتاب با نام *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی‌امیه* به فارسی نیز

ترجمه شده است. او به صراحت از دارمستتر نام می‌برد و تحت تأثیر اوست و مانند دارمستتر با استناد به گفته‌های ابن خلدون، آموزه مهدویت در اسلام را خالی از ریشه اعتقادی دانسته و پیامدی معرفی می‌کند که بر اساس جریان‌های سیاسی به وسیله شیعه ساخته شده است.

فلوتن درباره منشأ پیدایش تفکر مهدویت معتقد است:

مسلماً اعتقاد به ظهور مهدی و انتظار او در بدو امر مختص به آل‌البیت نبوده، بلکه فکر مهدی منتظر به واسطه گسترش نفوذ شیعه و فکر مهدویت در میان مسلمانان توسعه یافت، چنان‌که در بین اهل سنت نیز شیوع یافت.^{۲۰}

او از نظر تاریخی، پیدایش این تفکر را مقارن با قیام مختار و از شهر کوفه می‌داند که تحت تأثیر تفکرات اشراقی باستانی ایرانیان این آموزه‌ها به دنیای عرب و تشیع راه یافت.^{۲۱}

در واقع او به مانند دارمستتر، ایرانیان را وارد کننده تفکر مهدویت در شیعه می‌داند که با پیوند به قیام مختار ثقفی، به انجام این کار موفق شدند و آن را حربه‌ای می‌داند که شیعیان برای مقابله با بنی‌امیه از آن بهره گرفتند و حتی بنی‌عباس از این سیاست برای برانداختن بنی‌امیه استفاده کرده است. از دیدگاه او، امامان شیعه در ابتدا با غلو مسلمانان نسبت به خودشان مخالفت می‌کردند، مانند علی علیه السلام که غالبان را از خود راند، اما آن‌گاه که دیدند از این مسئله می‌توانند برای براندازی حکومت بنی‌امیه و نابودی مخالفان خود استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر داده و پذیرای آنان و افکارشان شدند.^{۲۲}

این مستشرق به مبارزات سنگین ائمه علیهم السلام و بعضاً احکامی مانند مهدورالدم بودن برخی غلات که از سوی ایشان مطرح می‌شده توجه نکرده است. تفکرات مهدوی نیز هیچ‌گاه از نگاه ائمه شیعه افکاری غلوآمیز نبوده و خود آنان شکل صحیح آن را مطرح می‌کردند و مبارزه آنان در این باره تنها با آموزه‌های نادرستی بود که برخی با عنوان تفکرات مهدوی مطرح می‌کردند. فلوتن با مقایسه اعتقاد به کشتار در آخرالزمان، دجال و رجعت مسیح، آموزه‌های مهدوی در اسلام و تشیع را برگرفته از ادیان پیش از اسلام - یعنی یهودیت و مسیحیت - دانسته تا اصالت این تفکر اسلامی و شیعی را زیر سؤال برد.^{۲۳}

گلدزیهر

«ایگناتس گلدزیهر» در سال ۱۸۵۰ میلادی در شهر اشتولونیزبورگ مجارستان در خانواده‌ای صاحب‌نام و متمکن یهودی به دنیا آمد. او رساله دکتری خود را زیر نظر «فلایشر» استاد شرق‌شناسی دریافت کرد و در دانشگاه بوداپست به عنوان استادیار مشغول به تدریس شد. او

در سال ۱۸۷۳ میلادی به مدت یک سال به قاهره، سوریه و فلسطین سفر کرد. پس از بازگشت به بوداپست، به سمت استاد زبان‌های سامی در دانشگاه آن شهر نایل آمد.^{۲۴} گلدزیهر معاصر با دارمستتر بوده و قیام مهدی سودانی را درک کرده است. او نظریاتش درباره مهدویت را در کتابی که با ترجمه عربی با نام *العقیده و الشریعة فی الاسلام* به چاپ رسیده، عنوان کرده است. این کتاب در زبان فارسی با نام *درس‌هایی درباره اسلام* به چاپ رسیده است.

گلدزیهر که احتمالاً تحت تأثیر نظریات ابن خلدون در رد احادیث نبوی درباره مهدویت قرار دارد، ریشه اعتقادی این آموزه را زیر سؤال می‌برد تا آن را افسانه‌ای ساخته جریان‌های سیاسی شیعه و امری تاریخی و سیاسی بداند. او می‌گوید:

پاره‌ای از خیال‌پردازی‌ها ... به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان موجب پیدایش بسیاری از اسطوره‌ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را دربر داشت؛ احادیثی که منسوب به پیامبر [ﷺ] است... و این احادیث صحیح نیست و در کتاب‌های صحیح ضبط نشده است.^{۲۵}

این در حالی است که در طول تاریخ به جز ابن خلدون هیچ عالم حدیثی شیعی و سنی‌ای تمامی احادیث پیامبر ﷺ درباره مهدویت را ضعیف و غیرقابل اعتنا نشمرده است.

وی مهدویت را اصلی ساختگی توسط شیعه می‌داند تا به وسیله آن، شورش‌هایشان را در مقابل حکومت‌های وقت توجیه دینی و شرعی نمایند.^{۲۶} به نظر می‌رسد همزمانی قیام مهدی سودانی با حیات گلدزیهر، در این طرز تفکر او که مهدویت را ساخته پرداخته جریان‌های شورش‌گر در مقابل حاکمیت بداند، مؤثر بوده است تا این‌گونه القا کند که مهدویت بهانه انسان‌های شورش‌گری است که در پی برهم زدن نظم کلی حاکم بر جوامعند و بدین سان، مسلمانان را از هرگونه طرز تفکر انقلابی در مقابل دول فاسد و استعمارگران اروپایی بر حذر دارد. گلدزیهر درباره اعتقادات مهدویت اسلامی همان کلام دارمستتر را تکرار می‌کند و می‌گوید:

اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی برمی‌گردد و در آن پاره‌ای ویژگی‌های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می‌شود.^{۲۷}

لیوٹ

«دیوید سامویل مارگولیوٹ» در سال ۱۸۵۸ میلادی در انگلستان متولد شد. او تحصیلات ابتدایی‌اش را در آکسفورد به ادبیات کلاسیک (یونانی و لاتین) اختصاص داد، ولی بعد به

مطالعه زبان های سامی روی آورد. مارگلیوٹ در سال ۱۸۸۹، به سمت استادی دانشگاه آکسفورد برگزیده شد و از آن هنگام علاقه اش به مطالعات عربی و سامی افزایش یافت. او در زمینه اسلام، کتاب هایی مانند محمد و پیدایش اسلام و اسلام را به نگارش درآورد، اما متأسفانه در همه آثار چنان روح تعصب غیرعلمی رسوخ کرده که نه تنها خشم مسلمانان را فراهم آورد، بلکه ناخشنودی بسیاری از خاورشناسان را برانگیخت.^{۲۸}

مارگلیوٹ از دایرةالمعارف نویسانی است که درباره مهدویت مقاله مستقلی با نام «مهدی» دارد که در آن به بررسی مفهوم، سابقه کلامی و تاریخی اعتقاد به مهدویت پرداخته است. نگاه مارگلیوٹ مانند دارمستتر و گلدزیهر نگاه تاریخی است؛ یعنی اساس اعتقادی و اسلامی برای مهدویت قائل نیست و آن را ساخته جریان های تاریخی و سیاسی می داند. او نیز بر این باور است که مهدویت از زمان محمد بن حنفیه - فرزند امام علی (علیه السلام) - توسط مختار بن عبیدالله و عده ای از هواداران محمد بن حنفیه - فرقه کیسانیه - به وجود آمده است که پس از کشته شدن او عنوان مهدی را به او اطلاق نموده اند.^{۲۹}

مارگلیوٹ با این که احادیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره مهدویت را که هم در کتب حدیثی اهل سنت و هم در کتب شیعی آمده نقل می کند، نتیجه متفاوتی می گیرد. او این روایات را تنها ناظر به پیشگویی هایی مبهم از آینده دانسته و می گوید:

اثبات این امر دشوار است که پیامبر اسلام در زمان حیات خود، منتظر مهدی موعود بوده باشد و تنها بعد از وفات پیامبر اسلام به جهت ایجاد تشنج و نآرامی میان مسلمانان و به وجود آمدن جنگ های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح شد و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس کردند.^{۳۰}

او سپس برای اثبات تأثیرپذیری مهدویت اسلامی از منجی گری مسیحی و یهودی به اشتراکاتی مانند انتظار ظهور عیسی بن مریم در همه این ادیان می پردازد؛ اما برای تشریح این اشتراک و این وام گیری مسلمانان یا بهتر بگوییم شیعیان از مسیحیان، مطلب جالب و درخور تأملی دارد. او به زعم خود به ریشه یابی لغوی کلمه «مهدی» می پردازد و معتقد است یکی از معانی لغوی کلمه این است که «یاء» نسبت به کلمه «مهد» به معنای «گهواره» اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» است. سپس با اشاره به این که مسلمانان نیز به سخن گفتن مسیح در گهواره باور دارند، می گوید:

مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره اقتباس نموده اند.^{۳۱}

گویا این مستشرق توجه نکرده است که «مهدی» از ریشه «هدی» و به معنای هدایت شده است و به گهواره و این گونه بافته های ذهنی ارتباطی ندارد.

گیب

«همیلتون گیب» اسکاتلندی در مصر متولد شد و از بزرگ ترین شرق شناسان به شمار می رود. او به سبب فعالیت های علمی اش از دولت انگلیس لقب «سِر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از مهم ترین کتاب های او درباره اسلام شناسی کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که در آن به بحث پیرامون مهدویت نیز پرداخته است.

او ابتدا همانند هم قطاران شرق شناس خویش به بی ریشه نشان دادن مهدویت از لحاظ اعتقادی در اسلام پرداخته و احادیث وارد شده در این مقوله را این گونه تبیین می نماید:

قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه های مختلف سده های اول و دوم را فقط می توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشتها دارند سراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محدثان... توانسته است بیشتر احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آن هایی که مؤید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی است، طرد کند.^{۳۲}

گویا منظور گیب از محدثان و ضوابط حدیثی، تنها ابن خلدون و ضوابط حدیثی اوست و او در میان تمامی محدثان والامر تبیه شیعه و سنی، تنها به نظریات او تکیه نموده است. البته ما نیز به راهیابی احادیث ساختگی درباره مهدویت و پیشگویی های گوناگون درباره آینده که به وسیله برخی خلفا و عالمان به فضای فکری و حدیثی مسلمانان راه یافته است اذعان داریم، ولی گیب با این گونه اظهار نظر می خواهد همه احادیث نبوی درباره مهدویت و اساس تفکر مهدوی را از لحاظ اعتقادی زیر سؤال برد و آن را به دور از تعالیم اصیل اسلامی و نبوی معرفی نماید.

او در ادامه این احادیث را ساخته ذهن شیعیان دانسته و می نویسد:

شیعیان در سده های بعدی کتب و مراجع خاص خود را پدید آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی [علیه السلام] و ائمه [علیهم السلام] را اعلام کردند.^{۳۳}

این مطلب با ضوابط حدیثی شیعه سازگاری ندارد و محدثان و علمای شیعه با شرایطی احادیث منقول از پیامبر ﷺ را هر چند که از مسیر ائمه [علیهم السلام] نرسیده باشد، مورد وثوق و اعتماد می داند.

پس از این‌که گیب مهدویت را مفهومی بدون ریشه اعتقادی صحیح معرفی نمود، به تشریح چگونگی راهیابی عقاید مهدوی و آخرالزمانی به شیعه و جهان اسلام می‌پردازد. او این تفکرات را برآمده از معتقدات زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان دانسته و معتقد است که عده‌ای از صوفیان که واعظان بودند، این داستان‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها را از ایرانیان، بوداییان و تورات و انجیل گرفتند و به جهان اسلام منتقل کردند. آن‌ها برای این‌که این معتقدات برای مسلمانان و جهان اسلام پذیرفتنی باشد، این‌ها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می‌کردند. در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آیین گنوسی پیش از همه خودنمایی می‌کنند، اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی ریختند... در میان این پیوندهای مهمی که به شجره اسلام زده‌اند، تبدیل شکل عقیدتی ظهور دوم مسیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلاب الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد نمود.^{۳۴}

گیب، کتاب مهم دیگری درباره اسلام و مباحث سیاسی آن با عنوان *مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام* به نگارش درآورد. این کتاب را به نوعی می‌توان در ادامه کتاب پیشین او و نظریاتش در آن کتاب درباره مهدویت دانست. او در کتاب *اسلام، بررسی تاریخی*، تفکر مهدویت را که در واقع هم برای جامعه شیعی و هم سنی، یعنی کل جامعه اسلامی، می‌توانست مرکز فکری تفکرات سیاسی اسلامی و دخالت مسلمانان در سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود و محور مبارزه با ظلم، استبداد، استعمار و بی‌عدالتی باشد، از ریشه اعتقادی عاری می‌داند تا زمینه تفکرات سیاسی را که می‌خواهد در کتاب دوم خویش به ذهن مسلمانان القا کند، فراهم کرده باشد.

او ابتدا با جمله‌ای سعی در القای تفکر جدایی دین اسلام از سیاست می‌نماید و می‌نویسد:

خارج از تعاریفات کلی، در اسلام هیچ‌گونه نظریه سیاسی، یعنی هیچ‌گونه بحثی در مورد وسایل و اسبابی که آرمان‌ها و هدف‌های اسلامی را تأمین کند، نشده است.^{۳۵}

سپس برای تزریق تفکر سازش‌کارانه به ذهن جامعه اسلامی با تمام حکومت‌هایی که برای مسلمانان - چه شیعه و چه سنی - از طرف استعمارگران طراحی می‌گردد، این‌گونه جمله‌سازی می‌کند:

شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی‌مذهبان از راه مسامحه و چشم‌پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت‌های وقت تا

ظهور مهدی موعود پرشده است.^{۳۶}

گیب، این نوع تفکر سیاسی را به شیعه بسته است، وگرنه تفکر اصیل شیعی به‌ویژه تفکر اصولیین شیعه که بر اساس تعالیم ناب نبوی و ائمه علیهم‌السلام شکل یافته، هیچ‌گاه تبعیت از هر نوع حکومتی را تا زمان ظهور، تجویز نمی‌کند و اگر زمینه‌ها فراهم شد حتی شیعیان را به قیام علیه حکومت‌های جائر و نامشروع فرامی‌خواند. اگر تمامی مسلمانان نیز به تفکرات اصیل قرآنی و نبوی بازگردند، نه شیعه و نه سنی در مقابل هر حکومتی سر تعظیم فرود نخواهند آورد. تفکر ارائه شده توسط گیب در واقع راه را برای نفوذ و تسلط استعمار بر کشورهای اسلامی از طریق گماشتن حاکمان دست‌نشانده خود باز می‌نماید.

با مطالعه و پیوند مضامین این دو کتاب، می‌توان ترس استعمار از تفکر مهدوی و پیوند عمیق آن با استقلال و اقتدار مسلمانان و فرهنگ اسلامی و غلبه اسلام و فرهنگ اسلامی بر غرب و فرهنگ غربی با محوریت این اعتقاد حرکت‌آفرین را به خوبی شناخت.

به سبب رعایت اجمال و پرداختن به مرحله چهارم چگونگی نگرش مستشرقان به مقوله مهدویت، در این مرحله به همین بسنده کرده و به مستشرقان دیگری که در همین دوره درباره آموزه مهدویت قلم‌فرسایی کرده‌اند، اشاره‌ای نمی‌کنیم. اما چارچوب فکری همه مستشرقان در این دوره درباره اعتقاد به مهدی علیه‌السلام و مهدویت در اسلام و تشیع که هنوز نیز بر ذهن مستشرقان کنونی به‌طور کلی مستولی است را در چند بند می‌توان به صورتی مجمل جمع‌بندی نمود:

۱. مستشرقان با تکیه بر آرای حدیثی ابن‌خلدون که تمامی احادیث درباره مهدویت را ضعیف شمرده و با توجه به این نکته که در قرآن به روشنی تمام از لفظ مهدی و عقاید مهدوی سخن نرفته است، باور دارند که این آموزه دارای ریشه اعتقادی نیست.

۲. آن‌ها معتقدند، «مهدویت» ساخته جریان‌های سیاسی شورش‌گر و انقلابی شیعه است و نخستین بار توسط مختار ثقفی و حامیان شیعی او با ادعای مهدویت محمد بن حنفیه وارد شد تا آن را به عنوان ابزاری دینی برای تحریک و تهییج مردم علیه حاکمان سنی به کار گیرند.

۳. به نظر مستشرقان، عقاید مهدوی و آخرالزمانی در اسلام، از عقاید، افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانیان زرتشتی، مسیحیان و یهودیان گرفته شده است. در این باره، ایرانیان - که مذهب تشیع به نوعی ساخته و حمایت شده توسط آن‌هاست - با پیوند با قیام مختار ثقفی، در راهیابی آموزه مهدوی به جهان اسلام نقش کلیدی داشتند تا با انگیزشی اعتقادی در

مقابل اکثریت عرب سنی، به شورش برخیزند.

۴. مستشرقان با بیان سه مقوله فوق، به واقع برای استعمارگری و تفوق فرهنگ غربی در کشورهای اسلامی نسخه پیچیده‌اند؛ بدین سان که با نقد مهدویت اسلامی و شیعی و بازگرداندن آن به ریشه‌ای غیراسلامی و افسانه‌ای، یکی از محورهای تفکر انقلابی و اسلامی را در جهان اسلام و به‌ویژه در جهان تشیع را زیر سؤال برند تا زمینه سازش‌کاری مسلمانان و شیعیان با حکومت‌هایی که غرب و استعمار برای آنان بنا نهاده‌اند، فراهم آمده و به بهانه برهم نزدن نظم و ساختار اجتماعی، آنان به مطامع و اهداف خویش در کشورهای اسلامی دست یابند.

اهمیت این مسئله هنگامی برای جهان غرب آشکار شد که امثال مهدی سودانی با ادعای مهدویت موی دماغ آنان شدند. در ایران شیعی نیز با تفوق جریان اصولی شیعه بر حوزه‌های علمیه، مراجع و مجتهدان شیعی با تکیه بر آموزه مهدوی و نیابت عام آنان از طرف امام عصر^{علیه السلام} در همه شوون دینی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مسلمانان، در برهه‌های مختلف مانند جنگ‌های ایران و روس، ماجرای قتل گریبایدوف، نقض قراردادهای استعماری رویترو و تالبوت انگلیسی، انقلاب مشروطه و... برای غرب و استعمار خطرآفرین شدند.

انقلاب اسلامی ایران و تأثیر آن بر مهدویت پژوهی مستشرقان

در مرحله چهارم و پایانی مهدویت پژوهی مستشرقان، به دهه چهارم شمس می‌رسیم. از این دهه، انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی^{علیه السلام} بر اساس تفکر نیابت عام فقه‌های شیعی در همه شوون مسلمین از طرف امام عصر^{علیه السلام} در زمان غیبت آغاز شد و پس از کمتر از دو دهه با تأسیس نظامی سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه توانست این آموزه را که از سده‌ها پیش در پستوی ذهن فقه‌های شیعی بود، به طور کامل و با طرحی نوین پیاده کند. این نظام جدید، بر پایه مذهب تشیع و آموزه‌های آن، نظام فکری جدیدی را در مقابل دیدگان جهانیان و به‌ویژه مسلمانان باز کرد و چالشی بزرگ برای نظام‌های استبدادی و استعماری و مبانی نظری و فکری آنان و برای فرهنگ غربی و همه شوونات و لوازم آن پدید آورد. محوریت تفکر مهدوی در برپایی این نظام چنان مشخص بود که فوکویامای امریکایی در کنفرانسی که در سال ۱۹۸۶ در اورشلیم با نام «بازشناسی هویت شیعه» برگزار شد، شیعه را دارای دو بال سرخ حسینی و سبز مهدوی دانست که اگر این دو بال آسیب ببینند، شیعه و انقلاب و نظام ایران

متزلزل خواهد شد.

از این برهه تاریخی، برخی مستشرقانی که به نوعی در پیوند با نظام فکری غرب و دول غربی بودند، در قلم‌فرسایی پیرامون مهدویت - که از این دوره به اهمیت والا و کارکرد عظیم آن بیش از پیش پی بردند - افزون بر نقد مهدویت شیعی، این مسئله را در دستور کار فکری و علمی خویش قرار دادند که تفکر اصولی شیعه را که اجازه دخالت فقها و مراجع شیعی را در فضای اجتماعی و سیاسی فراهم می‌کرد، زیر سؤال برده و این آموزه را ساخته ذهن افرادی بدانند که آن را به طمع دستیابی به مناصب اجتماعی، سیاسی و حکومتی مطرح کرده‌اند. در این راستا آنان به اخباریون و استدلال‌ات حدیثی و دینی آنان تکیه کرده‌اند تا ذهن متشرع عموم جامعه اسلامی و شیعی را با توجیهاتی شرعی با خود همراه کنند.

از دیگر موضوعاتی که از این دوره درباره تفکرات آخرالزمانی مطرح شد که با انقلاب اسلامی ایران نیز به نوعی مرتبط است، نگاه متفکران وابسته به دول غربی درباره آینده جهان است که در پایان این بخش گذری به آن خواهد شد.

بر پایه مطالب بیان شده، به طور اجمال به برخی از مستشرقان و متفکرانی که در این دوره درباره تفکر مهدوی و آخرالزمانی شیعه سخن رانده‌اند می‌پردازیم:

لوییس

«برنالد لوییس» یهودی‌مذهب، از کسانی است که افزون بر مباحث اعتقادی تشیع، درباره اندیشه سیاسی اسلام، شیعه و انقلاب اسلامی ایران مطالعات بسیاری نموده است. لوییس با نگاهی تاریخ‌نگارانه، تشیع را تنها جریانی سیاسی دانسته که علیه حاکمیت سنی قد علم کرد و در ابتدا مبانی اعتقادی خاصی نداشت. بنا بر نظر او، این نهضت ابتدا عربی بود، ولی چون به موفقیت‌های سیاسی در قرون نخست دست نیافت، کم‌کم عناصر ایرانی و موالی ناراضی از عرب را در خود جذب کرد و اعتقادات آنان را پذیرا شد تا برای خود وجهه‌ای دینی نیز بسازد. از جمله این عقاید «مهدویت» بود. لوییس در این باره می‌نویسد:

یکی از نشانه‌های ویژه تغییر تشیع عربی به تشیع موالی، پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. ... پیدایش این اندیشه معادی، به منابع مختلف نسبت داده شده است. دارمستتر این عقیده را از اصلی ایرانی می‌داند.

وی می‌گوید:

... اینان با خود اندیشه هندواروپایی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل کننده

فره یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود و سرانجام از میان آنان سوشیانتی یا مسیحی برمی‌خاست، به اسلام آوردند و این مفهوم را به خاندان پیامبر ﷺ و شخصیت علی ﷺ منتقل ساختند.^{۳۷}

لوییس معتقد است نخستین بار، مختار ثقفی بود که به سبب پیوند با ایرانیان و بهره‌گیری از عقاید منجی‌گرایانه آنان، اندیشه‌های مهدوی، غیبت، رجعت و قائمیت را به دنیای اسلام وارد نمود و محمد حنفیه را «مهدی» خواند.^{۳۸}

او به واقع مهدویت را تنها ابزار سیاسی مهیجی برای شورش شیعه علیه حاکمان سنی دانسته و با این بیانات آن را از اندیشه اعتقادی عدالت‌طلبانه به آلتی سیاسی برای شورش‌گران طالب قدرت تنزل می‌دهد.

لوییس، در تحقیقات خویش درباره اندیشه سیاسی اسلام و تشیع که در پیوند عمیق با مهدویت قرار دارد به نتایج درست و درخور تأملی دست یافته است. او در مقایسه اندیشه سیاسی مسیحیت با اسلام، این دو را کاملاً مغایر هم یافته و می‌گوید:

در سرتاسر تاریخ جهان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است: خدا و قیصر... در اسلام قبل از غرب‌گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و در نتیجه مسئله جدایی نمی‌توانست طرح شود.^{۳۹}

او به درستی فهمیده است که تا پیش از تزریق تفکر سکولاریستی غرب در ذهن مسلمانان، جدایی دین از سیاست اصلاً در جهان اسلام مطرح نبود.

این مستشرق یهودی، در تشریح اندیشه سیاسی شیعه نیز می‌نویسد:

اصولاً حاکم مسلمانی که فاقد شرایط لازم بوده یا طبق شرع انتخاب یا نصب نشده، غاصب است. در میان شیعیان این امر به عنوان مسئله‌ای اساسی باقی ماند و تمامی حاکمان... که از فرزندان علی ﷺ نبوده و جانشینان وی آن‌ها را تعیین و نصب نکرده‌اند، غاصبند.^{۴۰}

این همان اساس اندیشه سیاسی شیعه است که تنها حکومت ائمه علیهم‌السلام و در زمان غیبت حاکمیت فقهای جامع‌الشرایط مأذون از ایشان را مشروع می‌داند؛ اندیشه‌ای که امام خمینی ﷺ بر پایه آن انقلاب کرده و نظام جمهوری اسلامی را تأسیس نمود.

لوییس که از حامیان اسرائیل و صهیونیسم به شمار می‌رود، در سمیناری که در تل‌آویو درباره مبانی فکری شیعه ارائه نمود، مسئله مهدویت را یکی از مؤلفه‌های اصلی فکر شیعی

معرفی کرده است.^{۴۱}

با همپوشانی نظریات او پیرامون مهدویت اسلامی و شیعی و مطالعاتش درباره اندیشه سیاسی تشیع و انقلاب اسلامی ایران، می‌توان این‌گونه استنباط نمود که لوییس یکی از راه‌های تزلزل جمهوری اسلامی را تزلزل مبانی فکری آن می‌داند که از اساسی‌ترین آن‌ها آموزه مهدویت با تمام لوازم آن است. یکی از روش‌ها در این باره هراس افکنی در ذهن افکار عمومی جهان و غرب، از اعتقادات مهدوی و آخرالزمانی شیعیان است که لوییس سعی در استفاده از آن کرده است.

در مرداد ۱۳۸۵ شمسی برابر با ۲۷ رجب، روزی که ایران می‌خواست خبر دست‌یابی به آب سنگین را منتشر کند، او با توجه به این‌که ۲۷ رجب، لیلۃ المعراج است معتقد شد که آن روز، روز حمله موشکی ایران به اسرائیل است. او در این پیشگویی اعلام کرد:

روز ۲۲ اوت (۲۷ رجب)، روز پایان جهان است و چون ۲۷ رجب روز رفتن پیامبر از بیت‌المقدس به معراج است، مسلمانان به اسرائیل بمب هسته‌ای می‌اندازند ... و جنگ جهانی سوم رخ می‌دهد.^{۴۲}

به این شکل از این مرحله مبارزه با آموزه مهدویت و تضعیف آن با مبارزه با نظام جمهوری اسلامی و مبانی اعتقادی و سیاسی آن و هراس افکنی در غرب از اعتقاد مسلمانان و به‌ویژه شیعیان به حاکمیت نهایی اسلام بر جهان به رهبری امام عصر^{علیه السلام} ممزوج می‌گردد تا غرب و اسرائیل، آینده جهان را از آن خود و نظام فکری خود کنند.

هالم

«هاینس هالم» آلمانی، کتابی با نام تشیع نگاشت و در آن با نگاهی تاریخ‌نگارانه، سیری بر روند حرکت کلی شیعه و فرق‌گوناگون آن از جمله امامیه، زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه و غلات نمود.

او پایه نوشتار خویش را همانند تمام مستشرقان تاریخ‌نگر، بر این می‌نهد که تشیع یک حزب سیاسی و یک حادثه تاریخی است که در ابتدا ماهیت اعتقادی خاصی نداشته است و آغاز شکل‌گیری این حزب را در حادثه شورش علیه عثمان و گروه‌بندی‌های سیاسی آن دوره می‌داند.^{۴۳}

هالم درباره آموزه مهدویت نیز با نگاهی تاریخ‌نگارانه و بدون در نظر گرفتن ریشه‌های اعتقادی آن در قرآن، احادیث نبوی و بیانات امامان نخستین شیعه، اصطلاح «مهدی» و

اندیشه مهدویت و رجعت را برای نخستین بار ساخته مختار ثقفی می‌داند که این لفظ را برای محمد حنفیه به کار برد و معتقد است در این زمان هنوز دارای آن مفهوم آخرالزمانی که بعدها به خود گرفت، نبود.^{۴۴}

این مستشرق آلمانی با این‌که تشیع را دارای ماهیت عربی می‌داند، اما به نوعی تفکرات مهدوی تشیع را برگرفته از تفکرات زرتشتیان، یهودیان و به‌طور کلی خارج از حوزه اسلام می‌داند:

این‌که عقاید غیرمسلمانان یهودی، گنوسیسم و یا تفکرات ایرانی تا چه اندازه از طریق کیسانیه وارد شیعه شد، قابل بحث است. لکن حضور بخش عظیمی از موالی غیرعرب در میان نمایندگان شیعی اهل کوفه نیز در قرن دوم / هشتم شایان توجه است و در این واقعیت که در بعضی گروه‌ها و مجامع کوچک، قطعاً نظریات گنوستیکی درباره نجات جهان و تناسخ روح منتشر شده است، تردیدی وجود ندارد.^{۴۵}

هالم، تشیع را دارای سه مرحله می‌داند و در هر کدام از این مراحل به عقیده او، آموزه مهدویت توسط عده‌ای وارد مذهب شیعی گردیده و این تفکر به تدریج تکامل یافته است. همان‌گونه که بیان شد در مرحله اول تشیع که از زمان شورش عثمان شکل گرفت، اندیشه مهدویت با الهام از عناصر غیرعرب وارد تشیع گردید.

در مرحله دوم، امام صادق علیه السلام مبدع و تکامل بخش اعتقادی تشیعی که هالم «تشیع امامیه» می‌نامد، خوانده می‌شود. در این مرحله، آموزه مهدویت توسط واقفیه که معتقد به مهدویت امام موسی کاظم علیه السلام بوده‌اند وارد تفکر تشیع امامی می‌گردد و از همین فرقه است که این اعتقاد وارد مرحله سوم شکل‌گیری و تکامل تشیع می‌شود که هالم این مرحله را «تشیع دوازده امامی» می‌نامد.^{۴۶}

در مرحله سوم، او وجود امام دوازدهم را از لحاظ تاریخی، اثبات‌شده نمی‌داند و شخصیت امام دوازدهم و غیبت او را ساخته کسانی برمی‌شمرد که بعداً شیعه دوازده‌امامی و مبانی و اصول اعتقادی آن را شکل دادند. هالم می‌نویسد:

امام یازدهم... از خود پسری بر جای نگذاشت. این انقطاع در دودمان امامان، شیعیان را در بحرانی جدی فروبرد... اما سرانجام این نظر غالب شد که امام یازدهم در حقیقت پسری به نام محمد از خود بر جای گذاشته است که پدرش از روی تقیه او را از دید و دسترس خلیفه پنهان کرد.^{۴۷}

او در انکار حقیقت داشتن غیبت امام عصر علیه السلام نیز می‌گوید:

از داستان ناپدید شدن آن حضرت در سرداب منزل پدرش، در منابع قدیمی اثری دیده نمی شود.^{۴۸}

این در حالی است که غیبت امام عصر علیه السلام در احادیث نبوی و امامان شیعه علیهم السلام از پیش مطرح بوده است، هرچند که در کتب تاریخی اهل سنت از آن سخن نرفته و یا در کتب حدیثی شیعه در قرن چهارم تنها به اصل غیبت توجه و به سرداب اشاره‌ای نشده باشد. هالم به واقع در پی این است که با به میان کشیدن مراحل تکون تشیع، سلسله دوازده امام، شخصیت امام دوازدهم، غیبت و ظهور ایشان، آموزه‌های مهدوی شیعه را بدون ریشه اعتقادی صحیح دینی و اسلامی و حتی بدون ریشه تاریخی صحیح معرفی نماید. اما در این که از چه دوره‌ای این موضوعات در تشیع مطرح گردید، هالم به قرن چهارم اشاره می‌کند:

عقیده به این که امام دوازدهم در سال ۸۷۳/۲۶۰-۸۷۴ از نظرها غایب شد، به تدریج در قرن چهارم / دهم بر سایر تعالیم امامی شیعیان تفوق یافت و در آن زمان بود که امامی‌ها به صورت دوازده امامی (اثنا عشریه) درآمدند.^{۴۹}

قرن چهارم، قرن بروز دولت شیعی آل بویه در جهان اسلام است. هالم در پی اثبات این نکته است که عالمان شیعه قرن چهارم مانند شیخ صدوق، نعمانی و... با تکیه بر قدرت آل بویه چنین آموزه‌هایی را مطرح و تثبیت نمودند تا جامعه شیعی دوازده امامی را متشکل و حفظ و تحکیم نمایند. او معتقد است که آنان با ایجاد سلسله دوازده امام و بردن امام دوازدهم در غیبت، خود هم در ابتدا در گنجی و ابهام بودند و ابتدا در فکر غیبتی کوتاه بودند تا چاره‌ای برای تداوم امامت بیندیشند، اما در ادامه با طولانی شدن غیبت، سعی در پاسخ‌گویی به مخالفان خود و اثبات امکان عمری طولانی برای امام زمان علیه السلام کردند.^{۵۰}

این مستشرق، به کتب حدیثی شیعه و اصول اربع مائه (چهارصدگانه) و احادیثی که از یازده امام پیشین و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم پیش از قرن چهارم در محافل اسلامی و شیعی درباره دوازده امام، غیبت و مهدویت مطرح بوده، یا از روی مطالعه کم و یا از روی عمد توجهی ننموده است تا این آموزه‌ها را زاییده ذهن عالمان شیعی قرن چهارم و بعد آن نداند.

اما هالم، در این که چگونه و با چه انگیزه‌ای چنین مباحثی مطرح شد، نظریات تأمل برانگیزی دارد. او وارد کردن اعتقاد غیبت و تفکرات آخرالزمانی را با انگیزه‌ای سیاسی و برای آرامش بخشیدن به روحیه سیاسی سرکوب شده شیعه می‌داند تا تشکل خویش را از دست ندهد و در آینده زمینه حاکمیت شیعه فراهم گردد. او می‌نویسد:

پس از رحلت امام یازدهم، امیدواری برای یک خلافت شیعی به شکل قطعی تا آینده‌ای دور به تعویق افتاد و به صورتی روزافزون ویژگی‌های آخرالزمانی به خود گرفت.^{۵۱}

در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول چهارم در بغداد، خاندان شیعی نوبختیان که دارای مسلک عقلی و کلامی بودند از نظر علمی و فکری تسلط داشتند. آنان در دربار عباسیان دارای نفوذ بوده و مناصب سیاسی و اداری داشتند و با تکیه به تشیع و شیعیان یاری می‌رساندند. هالم معتقد است که جرقه تفکر غیبت امام عصر^ع و نیابت و سفارت امام، توسط آنان مطرح شده است. از نظر او در ابتدا نوبختیان برای جا انداختن این امر و رفع ابهامات آن و رفع این شوک در جامعه شیعی، برای امام عصر^ع چهار سفیر ساختند که وسیله ارتباط امام با شیعیان و رهبری شیعه را در غیبت بر عهده گیرند. این سفیرسازی را حسین بن روح نوبختی به انجام رساند.^{۵۲}

هالم به شکلی جالب در توجیه پایان یافتن نیابت خاص پس از علی بن محمد سمري و تفکیک دوران غیبت صغرا و غیبت کبرا آن را به این مربوط می‌داند که پس از سال ۳۲۹ قمری و مرگ نایب چهارم، عموم شیعیان نتوانستند نیابت و سفارت امام غایب را بپذیرند و آن را نشانه پایان یافتن نخستین کوشش برای رسمیت بخشیدن به نمایندگی منظم امام غایب و تعیین یک رهبر برای شیعیان می‌داند.^{۵۳}

این در حالی است که در کلامی کلینی که پیش از پایان یافتن غیبت صغرا تألیف شده، احادیثی از امامان درباره دو مرحله بودن غیبت امام عصر^ع وجود دارد و پایان یافتن غیبت صغرا هیچ ارتباطی به خواست نوبختیان نداشته است.^{۵۴}

این مستشرق برای این نظر خود به کتاب کلامی تکیه دارد؛ زیرا در این کتاب، سخنی از سفارت این چهار تن، به ویژه نوبختی و سمري نیست. اما او توجه نکرده است که کلینی کتاب خویش را در بیست سال آخر غیبت صغرا نگاشته است که مصادف با سفارت دو سفیر آخر بود و به دلیل تقیه شدید این سفرا، تنها تعداد بسیار محدودی از شیعیان آنان را می‌شناختند که آن عده نیز به علت حفظ جان و مال خویش و سفرای امام و حتی حفظ خود امام، از آوردن و نوشتن نام آنان خودداری می‌کردند.

پس از غیبت صغرا، با ورود آل بویه شیعی به بغداد، شیعیان جان تازه‌ای گرفتند. در این دوره عالمان شیعی بغداد به سبب شاگردی نوبختیان و الهام‌گیری از فضای فکری-کلامی بغداد و منش اعتقادی خویش دارای مسلک اجتهادی و اصولی شدند و پدیدآورنده این منش

فکری و فقهی، شیخ مفید بود. از زمان این عالم برجسته، تفکر اصولی و اجتهادی بر حوزه‌های علمی و فکری شیعه چیره شد و تفکر اخباری رو به افول نهاد.

هالم معتقد است که اصولیین شیعه با استفاده از ابزار عقل و اجتهاد در فقه شیعه، راه توجیه افتاء و مرجعیت و به تدریج به دست‌گیری مناصب اجتماعی و سیاسی و نهایتاً رهبری شیعیان در دوران غیبت را برای خویش باز کردند. آنان در ابتدا مباحثی مانند غیبت و سفارت و به موازات آن مفهوم امامت در تلقی ائنا عشری آن^{۵۵} را به رسمیت شناختند. به عقیده هالم، آنان در واقع با پذیرش سفارت برخی از طرف امام که نوبختیان مطرح کرده بودند ولی عموم جامعه شیعه تا مدتی آن را نپذیرفته بودند، نظریه «نیابت عام» امام عصر^{علیه السلام} در دوران غیبت و در تمامی شئون مذهبی، اجتماعی و سیاسی را برای مجتهدان و فقهای اصولی شیعه مطرح کردند. او این تفکر را که به‌ویژه پس از وحید بهبهانی و تلاش‌های او در حاکمیت بخشی نهایی تفکر اصولی بر حوزه‌های علمیه شیعی، باعث اقتدار روزافزون مرجعیت در جامعه شیعی شد، همان ابزاری می‌داند که امام خمینی^{علیه السلام} از آن استفاده مؤثری نمود و انقلاب خویش و نظام جمهوری اسلامی و نظریه ولایت فقیه را بر اساس آن برپا کرد.

در واقع از نوشته هالم این‌گونه می‌توان نتیجه گرفت که او تفکر مهدویت تشیع امامی و لوازم آن را از ریشه اعتقادی صحیح اسلامی خارج دانسته و آن را ساخته ذهن اجتهادیون و اصولیین شیعه در قرن چهارم می‌داند. به نظر او آنان وجود امام دوازدهم و سپس غیبت او را مطرح کردند تا با الگو گرفتن از تفکر سفارت نوبختیان، برای خود نیز نیابت عام از طرف امام در امور گوناگون قائل شوند و به تدریج و در طول زمان با پیش گرفتن اجتهاد و مرجعیت، اقتدار خویش را در جامعه شیعی افزون کنند و حاکمیت اجتماعی و سیاسی را به عهده گیرند. به عقیده او کسی که توانست از این تفکر به ظاهر اعتقادی و به واقع سیاسی، بهره کامل ببرد امام خمینی^{علیه السلام} بود.

در یک جمله، هدف هالم از نگاشتن فصل امامیه کتاب تشیع، زیر سؤال بردن تفکر مهدویت، نیابت عام و مرجعیت شیعی و خدشه وارد کردن به نظریه ولایت فقیه امام خمینی^{علیه السلام} و مبانی نظری و فکری انقلاب و نظام اسلامی ایران است.

نیومن

«آندره نیومن» از مستشرقان اخیر است که دارای تحقیقاتی درباره اسلام و تشیع بوده و به ایران و قم نیز رفت و آمد دارد. او کتابی با نام *مکتب قم و بغداد* دارد که آن را به نوعی می‌توان

در ادامه کتاب تشیع هالم و تحکیم بخش نظریات او دانست. نیومن در این کتاب با بررسی دو شهر قم و بغداد از لحاظ فکری و تاریخی در چهار قرن نخست هجری و بررسی سه کتاب حدیثی ابتدایی شیعه یعنی محاسن برقی، بصائر الدرجات صفار قمی و کافی کلینی که در نیمه دوم قرن سوم و دهه‌های ابتدایی قرن چهارم نگاشته شده، در پی اثبات این نظر است که با مطالعه احادیث سه کتاب نام برده شده، به این نکته خواهیم رسید که تفکر صحیح و اصیل شیعی برآمده از احادیث امامان شیعه، تفکر اخباری‌گری است و نه تفکر و مسلک اجتهادی و اصولی. او اندیشه اجتهادی و اصولی را تخطئه می‌کند تا پس از آن آموزه نیابت عام فقها در عصر غیبت، در شؤون دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و در نهایت نظریه «ولایت فقیه» امام خمینی علیه السلام و نظام اسلامی برآمده از آن را زیر سؤال برده و آن را نه اندیشه اعتقادی صحیح و برآمده از احادیث امامان شیعه، بلکه ابزاری بدانند که اصولیین و عقلیون شیعه به آن رنگ دینی داده‌اند تا به مطامع و مناصب دینی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دست یابند. به عقیده او در این گیر و دار، قم مأمون و منشأ تفکر اخباری و حدیثی و بغداد مأوا و منشأ عقلیون و اصولیین شیعه بوده است.

نیومن با تکیه بر کتاب *فرق الشیعه* نوبختی، به ذکر فرقی که در شیعه پس از رحلت امام عسکری علیه السلام حادث شده می‌پردازد و درباره شیعه دوازده‌امامی چنین اعتقاد دارد که: به هر حال شیعه دوازده‌امامی یک گروه کوچک بود.^{۵۶}

او به نقش خاندان نوبختی - که از خاندان‌های شیعی نفوذ کرده در دربار عباسی از قرن دوم بودند و در قرن سوم بر نفوذ و اقتدارشان افزوده شده بود - به‌ویژه ابوسهل نوبختی در این دوره می‌پردازد. این خاندان تفکری کلامی و عقل‌گرا داشتند. نیومن می‌نویسد:

هنگام رحلت امام یازدهم ... بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردم و بغداد تشدید یافته بود و لاقل در واکنش به این بحران‌ها، حدیث‌گرایی اهل سنت رشد یافته بود. در این دوره ابوسهل ۲۳ ساله بود. پیام نوبختی درباره غیبت امام، چاره‌ای نوین برای خط سیر شیعیان در قبال زیدیه، اسماعیلیه و غلات شیعه و جنبش‌های نخستین هواداران شیعه مانند زنگیان و قرامطه بود. ... بنونوبخت... به توضیح عقیده امامیه مبنی بر غیبت امام دوازدهم پرداختند تا مفهوم امامت را توسعه دهند. ... آن‌ها با تبحر در مباحث حکمت عقل‌گرایان، مهیای رسیدن به کاری مشترک و انتصابی سیاسی بودند با هدف حفظ مصالح جامعه و بلکه ترقی دادن و توسعه آن...^{۵۷}

او در ذکر کتب ابوسهل به مقاله‌ای در ویژگی‌های اجتهاد... چند اثر در رد ابن‌راوندی که

استفاده از اجتهاد را مورد انتقاد قرار داده بود، اشاره می‌کند.^{۵۸} با این بیان، او تفکر امامت، مهدویت و غیبت امام عصر^{علیه السلام} را ابزاری در دست نوبختیان عقل‌گرا برای توجیه اندیشه‌های کلامی و عقلی‌شان می‌داند. در واقع به عقیده نیومن، نوبختیان با توسل به این آموزه‌ها در پی مطرح کردن اندیشه اجتهادی و اصولی در میان شیعیان و سپس نیابت عام علما و فقهای اصولی و عقلی مسلک شیعه و رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی آنان در دوران غیبت بوده‌اند تا با این حربه جامعه شیعی امامی را در مقابل دیگر گروه‌ها و فرق اسلامی و شیعی شکل و سروسامان داده و حفظ نمایند. او در این باره به طور واضح می‌نویسد:

اندکی پس از رسیدن کلینی به بغداد، طرفداران مقاله عقل‌گرایان امامی، سعی کردند زعامت دینی پس از غیبت امام در سال ۲۶۰/۸۷۳-۸۷۴ را توجیه کنند.^{۵۹}

با وجود اذعان به نقش نوبختیان در ورود تفکر اصولی در شیعه، در این جا باید به این نکته اشاره کرد که فقهای اصولی شیعه برای تفکر اجتهادی و نیابت عام فقها و زعامت اجتماعی و سیاسی آنان در دوران غیبت امام، از مصادر قرآنی و حدیثی - چه احادیث نبوی و چه احادیث ائمه^{علیهم السلام} - بهره می‌برند و برای خود دلایل متقن قرآنی، روایی و عقلی دارند. این‌گونه نیست که آنان تنها تکیه بر بافته‌های عقلی ذهن خویش داشته باشند و نظریاتشان دارای هیچ بن‌مایه و اساس دینی نباشد.

در ادامه، نیومن به شهر قم و مکتب حدیثی و اخباری آن و سه کتاب حدیثی نوشته شده در آن مکتب می‌پردازد و با توجیه صحت مکتب اخباری شیعه و نشان دادن ضدیت آن با مکتب عقلی و اجتهادی بغداد، در پی آن است تا منصب افتاء و نیابت عام فقها و مرجعیت علمای اصولی شیعه در دوران غیبت را امری غیراعتقادی بخواند.

او ابتدا به بررسی کتاب محاسن برقی و احادیث آن پرداخته و چنین نتیجه می‌گیرد:

به نظر می‌رسد که برقی خصوصاً به استمرار ایمان و عمل از دوره حضور امام در اجتماع علاقه مند بوده است... و احادیث امامان را به عنوان منبع کلیدی استناد به مسائل اعتقادی و عملی... قرار داده است. تأکید به استمرار، با غیبت آشکار استناد به نیاز جامعه در طول غیبت امام زمان، در جهت مرتب‌سازی آداب مختلف اجتماعی نیز مورد تصدیق قرار گرفته است. این آداب شامل رهبری نماز جمعه و یا جمع‌آوری و توزیع مالیات‌های مختلف، انجام قضاوت، تعبیر مسائل اعتقادی و عملی می‌شد که در همگی آن‌ها نقش امامان هم تعیین‌کننده و هم متمایز می‌نمود.^{۶۰}

به اعتقاد نیومن، در احادیث شیعی نظر بر این است که در مسائل مختلف دینی، اجتماعی و عملی تنها به امامان و سخنان آن‌ها مراجعه گردد، حتی اگر آنان در غیبت باشند و هیچ‌کس و هیچ گروهی به جز آنان حق اظهار نظر دینی و اجرای حدود و شرایط دینی را ندارد. اما او در پاسخ به این‌که بالأخره در دوران غیبت که امامان حضور ندارند چه باید کرد، می‌نویسد:

فقدان چنین ارجاعاتی شگفت‌آور نیست، بلکه انتظار می‌رود - همان‌گونه که در منابع معاصر یاد شده - فرزند امام یازدهم [بعد از] مدت زمان کوتاهی ظاهر خواهد شد و امامت و جانشینی از سر گرفته خواهد شد.^{۶۱}

به این ترتیب، از نظر این مستشرق خللی به وجود نمی‌آید تا شیعیان در دوران غیبت مجبور شوند برای یافتن پاسخ به سؤالات خویش به ویژه مسائلی که در زمان امامان به طور مستقیم و خاص مطرح نبوده و برای اجرای احکام و حدود شرعی در قالب فردی یا اجتماعی و سیاسی، به کسی غیر امام مراجعه نمایند.

پس از کتاب محاسن، به بررسی کتاب بصائر الدرجات و احادیث موجود در آن پرداخته می‌شود. در این جا نیز نیومن نظر پیشین خود را چنین بیان می‌کند:

بر اساس احادیث امامان و مکتب حدیثی و اخباری قم، بازگشت امام قریب‌الوقوع بود و کسی حق بر عهده‌گیری مناصب او را در این مدت کوتاه نداشت. در همان زمان رافضیون معاصر، [مانند] سعد بن عبدالله اشعری... در مورد حضور کسانی خبر داد که بازگشت قریب‌الوقوع پسر امام یازدهم و از سرگیری جانشینی را متوقع بودند.^{۶۲}

او در ادامه برای اثبات این نظر می‌نویسد:

بصائر خود شامل سی حدیث... است که در آن، امامان، شیعیان را مطمئن کرده‌اند که خداوند افراد با ایمان را هرگز بدون امام رها نمی‌کند، حتی اگر تنها دو نفر بر روی زمین باقی مانده باشند، یکی از آن‌ها حجت (امام) است و چنانچه هیچ امامی نباشد، زمین به خودی خود پایان می‌یابد.^{۶۳}

این در حالی است که این نوع احادیث، به معنای این نیست که امامان حتماً باید در جامعه ظاهر باشند و اگر امامی در غیبت باشد نیز چنین احادیثی نقض نمی‌گردند.

مفصل‌ترین فصل کتاب نیومن، مربوط به بررسی احادیث کافی است. کلینی این کتاب را در بغداد نگاشت، ولی به سبب این‌که بیشتر احادیث آن مربوط به راویان قمی است، در قالب مکتب حدیثی قم به شمار می‌رود.

نیومن با نگاهی اخباری به احادیث کافی می‌نگرد و با بیان این‌که تنها مصدر نظر و عمل دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، امامان هستند، این سخن را تکرار می‌کند که بر اساس احادیث این کتاب، بازگشت امام قریب‌الوقوع خواهد بود و هیچ‌کس در دوران غیبت حق بر عهده گرفتن مناصب امام در حوزه‌های مختلف را ندارد و این‌ها تنها در تملک امام خواهد بود.

او در یکی از نتیجه‌گیری‌هایش می‌نویسد:

کتاب نخستین «الاصول» کافی، به عقیده متکلمان شیعه مبنی بر این‌که عقل بشر می‌تواند به مسائل اصولی و عملی جوابی قطعی بدهد، اعتراض می‌کند و امامان را به عنوان تنها مخازن علم معلوم به پیش می‌گذارد و این‌که با توسل به ایشان جواب این سؤالات مهیا خواهد شد. هر دو مجلد «الاصول» نیز بیان‌گر راهنمایی امامان در موضوعات عملی معین، به‌ویژه اعتراض به تلاش‌های متکلمان اثناعشری بغداد در جهت سازماندهی حکومتی و اداری امور جامعه در زمان غیبت و از این گذشته تقبل مسئولیت عمده مدیریت در کارهای روزانه ایشان می‌باشد.^{۶۴}

نیومن آن‌قدر در پی کوبیدن تفکر اجتهادی اصولیین شیعه است که در تشریح یک حدیث، اجتهاد نظری مورد نظر اصولیین را با اجتهاد به معنای تلاش و کوشش خلط می‌کند. معنای این حدیث این است که هرچند شما در عبادت خدا اجتهاد (تلاش) کنید، باز هم به کنه عبادت خدا نمی‌رسید. اما نیومن آن را همان اجتهاد نظری پنداشته و می‌گوید:

بنابر این حدیث امام، عمل‌کننده‌ای که به اجتهاد و کوشش شخصی همچون عبادتی شایسته بنگرد با عنوان «مقصرون غیر بالغون» محکوم کرده است.^{۶۵}

این مستشرق انگلیسی برای زیر سؤال بردن اندیشه «نیابت عام امام» که اصولیین و اجتهادیین شیعه آن را بیان و بارور نمودند، اصل وکالت و سفارت، به‌ویژه سفارت نواب اربعه در دوران غیبت صغرا را بدون ریشه حدیثی معرفی می‌نماید.

او ابتدا درباره اصل وکالت و نیابت این‌گونه اظهار نظر می‌نماید:

در طول حضور امامان در جامعه، نظام وکالت حکم فرما بوده است، اما به غیر از انتصاب شخصی وکلا از سوی امامان، هیچ گزارش مفصلی مربوط به برقراری یک نظام خاص برای تعیین وکلا وجود ندارد.^{۶۶}

و در جای دیگر می‌گوید:

در جایی ثبت نشده که امامان، هیچ شخص واحدی را به عنوان تنها نماینده خود - چه

رسد به این‌که نماینده برتر خود - منصوب کرده باشند؛ خصوصاً به این هدف که کارهای جامعه را در دوران عدم حضورشان - بالأخص غیبتی که در پیش بود - به انجام برساند.^{۶۷}

نیومن در رد نیابت خاص نواب اربعه امام، با بیان این‌که اصلاً درکافی اثری از نام سفرای سوم و چهارم نیست و از دو سفیر اول نیز تنها با عنوان دو فرد مورد اعتماد امامان یاد شده، این سیستم را ساخته نوبختیان و به طور خاص حسین بن روح نوبختی (سومین نایب خاص امام) دانسته و می‌نویسد:

ابن‌روح به نظر اولین کسی بود که چنین ادعایی نموده است و این مطلب اشاره‌ای روشن و شاید ضمنی به انکار پیشرفت بغداد با وجود چنین رهبران موقتی و طرح منطقیون در ایجاد چنین رهبرانی از میان خودشان، چنان‌که پیش از آن در «الاصول» نیز رد شده بود... را نیز تقویت می‌کند. چنین انکار صریحی فقط دیدگاه قمی را منعکس نموده... مبنی بر این‌که چنین قدرت و اعتباری به شخصی واگذار نشده و امام... هرآینه انتظار می‌رود که زودتر بازگردد.^{۶۸}

پیش از این به این‌که چرا درکافی از سفرای و نواب خاص امام عصر^{علیه‌السلام} یاد نشده، پرداخته شد.

همان‌گونه که در ابتدای مبحث گفته شد، نیومن در پی آن است تا تفکر اخباری را تفکر اعتقادی صحیح دانسته و تفکر اجتهادی و اصولی شیعه را ساخته ذهن نوبختیان عقل‌گرای بغداد معرفی نماید. به نظر او، آنان که در پیوند با دربار، طعم حکومت‌داری و مناصب سیاسی را چشیده بودند و همچنین در پی تکوّن و تشکّل جامعه شیعی امامی و استقلال آن از دیگر فرق و مذاهب اسلامی و شیعی بودند، با به میان کشاندن مسلک اجتهادی و عقلی، راه را برای رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی علما و فقهای عقل‌گرا و اصولی شیعه بر شیعیان امامی در دوران غیبت باز کردند. این عقلیون و اصولیین برای امام غیبت طولانی و کبرا قائل شدند تا زمینه حاکمیت دینی و سیاسی خویش را فراهم آورند و برای خویش مرجعیت و نیابت عام قائل شوند.

در واقع او به‌گونه‌ای غیرمستقیم، اندیشه ولایت فقیه و در پی آن انقلاب اسلامی ایران و نظام برساخته از آن را دارای مبانی غیراعتقادی و در ادامه حرکت نوبختیان دنیازده عقل‌گرا معرفی می‌نماید.

فوکویاما

همان‌گونه که در این بخش بیان شد، یکی از نگرش‌های متفکران غربی در این دهه‌ها، مباحثی است که دربارهٔ پایان تاریخ و آیندهٔ جهان مطرح کرده‌اند. این‌گونه مباحث که در قالب کتاب، مقاله، وب‌سایت و فیلم عرضه می‌شود به واقع به دلیل مقابله با تفکر آخرالزمانی مسلمانان و شیعیان دربارهٔ آیندهٔ جهان است که به‌ویژه با انقلاب اسلامی و چالش نظام جمهوری اسلامی و اصول فکری آن با جهان غرب، غربیان را به آن واداشته است. از جمله این تیوریسین‌ها، فوکویامای امریکایی است که کتابی نیز با نام *پایان تاریخ* به نگارش درآورد. «یوشی هیروفرانسیس فوکویاما» امریکایی ژاپنی‌الاصلی است که در سال ۱۹۵۲ در شیکاگو به دنیا آمد. او دکتریش را در رشتهٔ فلسفهٔ سیاسی از دانشگاه هاروارد گرفت. فوکویاما، فیلسوف، متخصص اقتصاد سیاسی، مدیر گروه توسعهٔ اقتصادی بین‌المللی دانشگاه جانز هاپکینز است و به دلیل نظریهٔ «پایان تاریخ» خود به شهرت رسید. او همچنین دارای سابقهٔ کار در ادارهٔ امنیت امریکا و نیز تحلیل‌گر نظامی در شرکت «رند» از شرکت‌های وابسته به پنتاگون است. در سال ۱۹۸۶ یعنی در اوج پیروزی‌های رزمندگان اسلام در جبههٔ مقاومت علیه استکبار جهانی، فرانسیس فوکویاما در کنفرانسی در اورشلیم با نام «بازشناسی هویت شیعه» که توسط صهیونیست‌ها برگزار شد، گفت:

شیعه پرنده‌ای است که افق پروازش خیلی بالاتر از تیرهای ماست؛ پرنده‌ای که دو بال دارد؛ یک بال سبز و یک بال سرخ. بال سبز این پرنده همان مهدویت و عدالت‌خواهی اوست؛ چون شیعه در انتظار عدالت به سر می‌برد، امیدوار است و انسان امیدوار هم شکست‌ناپذیر است.

او هم چنین گفت:

نمی‌توانید انسانی را تسخیر کنید که مدعی است کسی خواهد آمد که در اوج ظلم و جور، دنیا را پر از عدل و داد خواهد کرد. شیعه با این دو بال، افق پروازش خیلی بالاست و تیرهای زهرآگین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و... به آن نمی‌رسد.

از نظر فوکویاما، شیعه بعد سوم نیز دارد که بسیار مهم است. این پرنده، زهری به نام ولایت‌پذیری بر تن دارد. در بین همهٔ مذاهب اسلامی، شیعه تنها مذهبی است که نگاهش به ولایت فقهی است. یعنی فقیه می‌تواند ولایت داشته باشد. این نگاه، برتر از نظریهٔ نخبگان افلاطون است.^{۶۹}

شاید این استدلال‌های قوی را از نظریه‌پردازان شیعه نیز کم شنیده باشیم که فوکویاما به

عنوان یکی از معماران نظریه‌های دنیای نو به زبان می‌آورد. این اعترافات در حالی است که او می‌خواهد پایان تاریخ و آینده جهان را از آن لیبرالیسم و دموکراسی غربی بداند. وی در سال ۱۹۸۹/۱۳۶۸ در مقاله‌ای با نام «پایان تاریخ و واپسین انسان» به دفاع تاریخی از ارزش‌های سیاسی غربی برخاست و استدلال کرد که رویدادهای اواخر قرن بیستم نشان می‌دهد که اجتماعی جهانی به نفع دموکراسی لیبرال به وجود آمده است. این اجماع، مساوی است با پایان تاریخ به معنای این‌که در شکل گرفتن اصول و نهادهای بنیادی دموکراسی، پیشرفت بیشتری به وجود نخواهد آمد. البته، باز هم رویدادهایی خواهد بود، ولی تاریخ، به معنای داستان جهانی رشد و شکوفایی آدمی، خاتمه یافته است.^{۲۰}

نتیجه

مهدویت شیعی، از اندیشه‌های فراگیری است که در خود آموزه‌های ظلم‌ستیزی، عدالت‌طلبی، امید مسلمانان به حاکمیت بر جهان، رجوع به تفکرات اصیل دینی و قرآنی و ده‌ها آموزه عالی دیگر را پوشیده نگه داشته است. این اندیشه‌ها به‌طور قطع، با اندیشه استبداد و استعمارگری و رویه مستبدان و استعمارگران غربی و نیز با فرهنگ و تمدن غربی و نوع نگرش آن، همخوانی و هماهنگی ندارد و به تعبیر صحیح‌تر، مانع بزرگ و خطرآفرینی برای آن‌ها محسوب می‌گردد. این خطرآفرینی وقتی هراس‌انگیزتر می‌گردد که بر اساس تفکر مهدوی، مسلمانان و شیعیان خود باید مسیر ظهور را با مقابله با ظلم، بی‌عدالتی و تفکرات و فرهنگ‌های ضد اسلامی فراهم آورند. در این مسیر برای جامعه شیعی رهبری حرکت با فقهای عادل قرار داده شده که از طرف امام در دوران غیبت، نیابت عام در تمامی شئون دینی، اجتماعی و سیاسی را دارند.

در این راستا، مستشرقان مأمور بودند با مطالعه و شناخت اندیشه مهدوی به خوبی آن را به حاکمان و سیاست‌مداران غربی بشناسانند تا بر اساس آن برای مانع‌زدایی در مقابل اهداف استعماری‌شان، سیاست‌چینی کنند و از طرفی دیگر این اندیشه را در ذهن مسلمانان اندیشه‌ای بدون هویت صحیح اعتقادی و نبوی و تنها ابزاری در جهت شورش شیعیان یاغی نسبت به نظم و ثبات و وحدت جامعه اسلامی معرفی نمایند. از سوی دیگر نیز جهان غرب را نسبت به تفکر مهدوی که در پی حاکمیت بر کل جهان - به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران - است، با پیش‌زمینه برچسب‌سازی برای تفکر اسلامی و شیعی و اندیشه سیاسی و انقلابی اسلامی و شیعی با عناوین تروریسم و خشونت‌طلب و ضد فرهنگ و تمدن،

هراسناک سازند.

دول استعماری غرب و فرهنگ غربی و اتاق فکری آن - که مستشرقان از اعضای عالی آن به شمار می‌آیند - پس از مشاهده انقلاب اسلامی ایران که با تکیه بر تفکر مهدوی و آماده‌سازی زمینه ظهور و همچنین بر اساس اندیشه نیابت عام فقها از طرف امام در دوران غیبت برپا گشت و به ثمر نشست، بیش از پیش به قدرت این اندیشه حرکت آفرین پی بردند. از این زمان مستشرقان در مطالعات مهدی‌پژوهی خود به غیر از سه هدف فوق، برای خاص جامعه شیعی ایران این مسئله را در دستور کار قرار دادند که اندیشه نیابت عام فقها و ولایت فقیه را ساخته ذهن روحانیون دنیا طلب اصولی شیعه معرفی کنند و آن را فاقد مبنای روایی و اعتقادی قلمداد نمایند.

بر اساس آن چه بیان شد، بیشتر مستشرقان با نگاهی تاریخی، آغاز مهدویت را با نخستین شورش حامیان شیعی امامان به ویژه مختار ثقفی پیوند دادند تا آن را حربه‌ای سیاسی معرفی کنند که یاغیان، شورشیان و تفرقه افکنان برای مطامع سیاسی خود و شکاف در جامعه اسلامی از آن بهره می‌برند. بر این مبنا، مهدویت دیگر یک اندیشه اعتقادی، قرآنی، نبوی، دینی و مکتبی نیست.

به این ترتیب، یکی از محورهای اصلی اندیشه سیاسی و انقلابی اسلام و جهان تشیع را سست می‌کنند تا کسی به انگیزشی اعتقادی نتواند بر پایه اندیشه مهدوی، بر ضد مستبدان و استعمارگران، حرکت سیاسی و انقلابی به راه اندازد. بر این اساس، آنان مهدویت و همه لوازم آن چون اندیشه عدالت طلبی، ظلم ستیزی، انتظار غلبه اسلام بر کفر، نیابت عام فقهای شیعی در دوران غیبت و... را به گونه‌های مختلف و با تعبیر گوناگون، برای مخاطبان گسترده مسلمان شیعه و غیر شیعه و جهان غیرمسلمان غرب و شرق، نقد می‌کنند، خدشه دار می‌سازند، بی محتوا می‌نمایند، استحاله می‌کنند، سرکوب می‌نمایند، تغییر ماهیت و محتوا می‌دهند تا برای مسلمانان آن را ضد دینی، تفرقه آفرین، نظم شکن و عافیت زدا و برای غیرمسلمانان، هراس انگیز و ضد فرهنگ و تمدن و انسانیت معرفی نموده و در دل مردم جهان چنین رعبی بیندازند که با نگاه مهدی‌گرایانه شیعیان و ایرانیان، پایان جهان جز خرابی، وحشی‌گری و بدویت نیست و باید آینده جهان از آن غرب و فرهنگ و ایدئولوژی غربی باشد تا بشر به سرمنزل سعادت و تمدن رهنمون گردد و این آموزه را در کتب، مقالات، سایت‌ها و فیلم‌های خود عرضه می‌کنند.

منابع

۱. *اسلام؛ بررسی تاریخی*، همیلتون گیب، ترجمه: منوچهر امیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۲. *ایران در دوره سلطنت قاجار*، علی اصغر شمیم، تهران، انتشارات مدبر، چاپ دهم، ۱۳۷۴ ش.
۳. *تاریخ اسماعیلیان*، برنالد لوییس، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲ ش.
۴. *تشیع*، هاینس هالم، ترجمه: محمد تقی علی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۴ ش.
۵. *دائرة المعارف مستشرقان*، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: صالح طباطبایی، تهران نشر روزنه، ۱۳۷۷ ش.
۶. *زبان سیاسی اسلام*، برنالد لوییس، ترجمه: غلامرضا بهروز لک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
۷. *سفرنامه*، آدام اولیاریوس، ترجمه: بهپور، بی جا، مؤسسه انتشاراتی ابتکار، ۱۳۶۳ ش.
۸. *سفرنامه*، انگلبرت کمپفر، ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ ش.
۹. *سفرنامه*، شاردن، ترجمه: اقبال یغمایی، تهران، انتشارات توس، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. *سفرنامه*، کارری، ترجمه: عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. *سه سال در ایران*، دوگوبینو، ترجمه: ذبیح الله منصوری، تهران، انتشارات فرخی، بی تا.
۱۲. *السیادة العربية والشیعة والاسرائیلیات فی عهد بنی امیه*، فان فلوتن، ترجمه: حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، مصر، مکتبة النهضة المصرية، چاپ دوم، ۱۹۶۵ م.
۱۳. *شرق شناسی و مهدویت*، سید رضی موسوی گیلانی، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. «شیعه به روایت فوکویاما»، مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام، valiasr.ir، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. *المقیده والشریعة فی الاسلام*، ایگناتس گلدزیهر، ترجمه: محمد یوسف مصطفی، مصر، دارالکتب الحدیثة، چاپ دوم، ۱۹۵۹ م.

۱۶. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، همیلتون گیب، ترجمه: مهدی قاینی، قم، دارالفکر، ۱۳۵۱ ش.
۱۸. مقدمه، ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. مکتب قم و بغداد در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، آندره نیومن، ترجمه: صادق حسینی اشکوری، قم، نشر زائر، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، دارمستتر، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، نشر کتابفروشی ادب، چاپ اول، ۱۳۱۷ ش.

پی نوشت‌ها

۱. سفرنامه (اولیاریوس)، ص ۷۵۶.
۲. سفرنامه (کمپفر)، ص ۱۳۳-۱۳۴.
۳. سفرنامه (شاردن)، ص ۱۱۴۳.
۴. سفرنامه (کاری)، ص ۱۵۴.
۵. ایران در دوره سلطنت قاجار، ص ۱۰۴-۱۰۷.
۶. همان، ص ۱۵۱.
۷. سه سال در ایران، ص ۷۸.
۸. شرق شناسی و مهدویت، ج ۱، ص ۱۷۱.
۹. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۹.
۱۰. همان، ص ۱۰.
۱۱. مقدمه، ص ۶۰۷-۶۳۱.
۱۲. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۱۴.
۱۳. همان، ص ۲۱.
۱۴. همان، ص ۶.
۱۵. همان، ص ۷.
۱۶. همان، ص ۶۷.
۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۸۴.
۱۹. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۴۲۰.
۲۰. السيادة العربية والشیعة والاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، ص ۱۲۲.
۲۱. همان، ص ۷۶.
۲۲. همان، ص ۹۱-۹۲.
۲۳. همان، ص ۱۱۶-۱۲۰.
۲۴. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۵۱۹-۵۲۰.
۲۵. العقیة والشریعة فی الاسلام، ص ۲۱۸.
۲۶. همان، ص ۸۵.
۲۷. همان، ص ۱۶۲.
۲۸. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۵۹۳-۵۹۴.
۲۹. شرق شناسی و مهدویت، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳۰. همان، ص ۱۶۴.
۳۱. همان، ص ۱۶۵.
۳۲. اسلام؛ بررسی تاریخی، ص ۱۰۴.
۳۳. همان، ص ۱۰۵.
۳۴. همان، ص ۱۴۴.
۳۵. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، ص ۳۶-۳۷.
۳۶. همان، ص ۳۷.
۳۷. تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۲-۳۳.
۳۸. همان، ص ۳۴.
۳۹. زبان سیاسی اسلام، ص ۲۷.
۴۰. همان، ص ۱۸۴.
۴۱. شرق شناسی و مهدویت، ص ۲۳۱.
۴۲. همان، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۴۳. تشیع، ص ۱۵.
۴۴. همان، ص ۴۶-۴۷.
۴۵. همان، ص ۵۰-۵۱.
۴۶. همان، ص ۷۰.
۴۷. همان، ص ۷۳-۷۴.
۴۸. همان، ص ۷۴-۷۵.
۴۹. همان، ص ۸۱.
۵۰. همان، ص ۷۵.
۵۱. همان، ص ۹۱.
۵۲. همان، ص ۷۷.
۵۳. همان.
۵۴. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۹.
۵۵. تشیع، ص ۹۰.
۵۶. مکتب قم و بغداد در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، ص ۵۷.
۵۷. همان، ص ۶۶-۶۸.
۵۸. همان.
۵۹. همان، ص ۳۶.
۶۰. همان، ص ۱۲۹.

۶۱. همان، ص ۱۳۱.
۶۲. همان، ص ۱۷۲.
۶۳. همان، ص ۱۷۳.
۶۴. همان، ص ۲۷۶.
۶۵. همان، ص ۲۶۷.
۶۶. همان، ص ۲۶۱.
۶۷. همان، ص ۲۶۳.
۶۸. همان، ص ۲۶۴.
۶۹. «شیعه به روایت فوکویاما».
۷۰. همان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۱۵

فصل نامه علمی - تخصصی پژوهش های مهدوی

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

مهدویت و سنت های رهبری الهی در قرآن

آیت الله محسن اراکی *

مترجم: سید محمد رضی آصف آگاه **

چکیده

این نوشتار درصدد بررسی غیبت امام مهدی عج در پرتو سنت های تاریخی از منظر قرآن کریم است. از این رو ابتدا چهار سنت از سنت هایی که بر ارتباط بین رهبر الهی و جامعه انسانی حاکم است را برمی شمیریم که عبارتند از: سنت امامت مستمر، سنت جانشینی الهی با آغازی فردی و انتهای جمعی، سنت حضور و سنت غیبت رهبری الهی.

واژگان کلیدی

سنت های تاریخی، سنت امامت، سنت حضور، سنت غیبت، انواع غیبت، غیبت کناره گیری، غیبت هجرت، غیبت استتار.

* دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

** عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم. (Razieshkevari@gmail.com)

مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین منبع برای شناسایی سیره معصومان علیهم‌السلام به شمار می‌رود؛ زیرا ارتباط میان قرآن کریم و سیره معصومان، ارتباط بین نظریه و تطبیق آن است. همان‌گونه که شناسایی تفصیلی هر نظریه از راه تطبیق آن بر پدیده‌های خارجی به دست می‌آید، تفسیر عام و واقعی پدیده‌های خارجی نیز تنها در پرتو نظریه امکان‌پذیر است. این نوشتار درصدد بررسی مختصر یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخی پس از وفات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یعنی غیبت امام مهدی علیه‌السلام است و این واقعه مهم تاریخی را در پرتو سنت‌های تاریخی در قرآن کریم بررسی می‌کند؛ سنت‌هایی که در جهان، جامعه و تاریخ جریان دارند.

سنت‌های رهبری الهی در تاریخ

از منظر قرآن، برخی از سنت‌های تاریخی که بر جامعه انسانی حاکمند عبارتند از: سنت‌هایی که بیان‌گر ارتباط بین رهبری الهی و جامعه انسانی در طول تاریخ هستند. این سنت‌ها بسیارند و ما به اختصار به چهار سنت اشاره می‌کنیم.

۱. سنت امامت مستمر و فراگیر

از جمله سنت‌های الهی در جامعه انسانی، نظارت و مراقبت مستمر خداوند بر جامعه از طریق رهبری عادل است که خلافت خدا بر زمین را پدیدار می‌کند. خداوند می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^۱

و چون پروردگارتو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت».

روشن است که قرار دادن خلیفه در زمین عمومیت دارد و همه زمان‌ها را دربر می‌گیرد. این آیه از یک تصمیم و دستور فراگیر الهی حکایت می‌کند که بر اساس آن، خداوند بر روی زمین خلیفه دارد. حضرت آدم علیه‌السلام نخستین خلیفه الهی بود و پس از او نیز پی در پی خلافت الهی استمرار داشته است. آیات ذیل بر خلافت مستمر الهی تأکید دارند:

﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^۲

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

فرمود: «ایمان من به بیدادگران نمی‌رسد.»

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾؛^۳

ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن.

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾؛^۴

و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید: خدا را بپرستید و از طاغوت [فریب‌گر] بپرهیزید.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾؛^۵

و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن‌که به توفیق الهی از او اطاعت کنند.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾؛^۶

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب [آسمانی] و ترازو [ی شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾؛^۷

و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند.

خلافت الهی بدین معناست که خلیفه و جانشین بر اساس شریعت الهی زمین را اداره و آباد می‌کند؛ زیرا جانشینی از حاکم و صاحب امر به معنای اجرای دستورات حاکم و تحقق اهداف اوست و این مسئولیتی است که پیامبران در طول تاریخ پذیرفته و به دوش کشیده‌اند؛ چرا که آنان جانشینان خدا روی زمین بوده‌اند. هرچند نبوت با پیامبری حضرت محمد ﷺ خاتمه یافت، اما خلافت و جانشینی الهی با ائمه اطهار عليهم السلام ادامه یافت؛ زیرا تصمیم الهی بر قرار دادن خلیفه روی زمین استوار شده است.

۲. جانشینی الهی با آغازی فردی و انتهای جمعی

آغاز جانشینی انسان از خدا به صورت فردی بود، اما در نهایت این جانشینی به صورت جمعی است؛ زیرا خداوند «استخلاف جمعی» را اراده کرده و می‌فرماید:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾؛^۸

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد.

البته جانشینی جمعی با رهبری امام معصوم - که از طرف خدا مشخص می‌شود - آغاز می‌شود. او با رهبری خاص خود امتی را پرورش می‌دهد که توانایی اقامه عدل، امر به معروف و نهی از منکر دارند.

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۹

شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید؛ به کار پسندیده فرمان می‌دهید، و از کار ناپسند بازمی‌دارید، و به خدا ایمان دارید.

با گذر از این مسیر تربیتی کامل است که جانشینی جمعی شکل می‌گیرد و امت اسلامی اعم از رئیس و مرئوس، امام و مأموم دنبال حق و عدل هستند و بدین سبب جانشین خدا روی زمین هستند.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾^{۱۰}

و بدین گونه [که قبله شما، یک قبله میانه است] شما را [در حد اعتدال، میان افراط و تفریط] امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید؛ و پیامبر بر شما گواه باشد.

در واقع، اراده جمعی مردم بر یاری و پیروی از رهبری الهی است که جانشینی جمعی را محقق می‌سازد و در این هنگام، هدف بزرگ از جانشینی انسان بر زمین به دست می‌آید. آن هدف عبارت است از: آبادی زمین، آسایش و رفاه فراگیر و سعادت نهایی. خداوند می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^{۱۱}

و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.

اما اگر مردم از رهبری الهی و پیروی از او سر باز زنند، دچار عواقبی تلخ می‌شوند که در آینده گریبان آنان را می‌گیرد. در ادامه آیه گذشته می‌خوانیم:

﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^{۱۲}

ولی [آن‌ها حق را] تکذیب کردند؛ پس به [کیفر] دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم.

این عاقبت دردناک نتیجه دوری از هدایت خدا و پیروی نکردن از رهبری الهی است. بنابراین انسان، خود مسئول آثار تلخی است که از سوء اختیارش سرچشمه می‌گیرد. خداوند می‌فرماید:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^{۱۳}

بگو: «خدا و پیامبر را اطاعت کنید. پس اگر پشت نمودید، [بدانید که] بر عهده اوست آن چه تکلیف شده و بر عهده شماست آن چه موظف هستید. و اگر اطاعتش کنید راه خواهید یافت، و بر فرستاده [خدا] جز ابلاغ آشکار [مأموریتی] نیست.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ * ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الصَّرَاءُ وَالسَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^{۱۴}

و در هیچ شهری، پیامبری نفرستادیم مگر آن که مردمش را به سختی و رنج دچار کردیم تا مگر به زاری درآیند. آن گاه به جای بدی [بلا] نیکی [نعمت] قرار دادیم تا انبوه شدند و گفتند: «پدران ما را [هم مسلماً به حکم طبیعت] رنج و راحت می رسیده است.» پس در حالی که بی خبر بودند به ناگاه [گریبان] آنان را گرفتیم.

این دو آیه بر این دلالت دارند که سنت الهی بر جامعه انسانی حاکم است و به تربیت و آماده سازی او برای پذیرش مسئولیت جانشین الهی و اطاعت از رهبری الهی تا برپایی عدل و تقوا بر زمین می پردازد.

این دو آیه از آزمایش الهی نسبت به امت انبیا برای بیداری، هشیاری، تربیت و آماده سازی آنان حکایت می کنند تا شاید مسئولیت های بزرگ خود نسبت به پیامبران را جامعه عمل پوشانند و از آنان پیروی کرده و در راه تشکیل جامعه الهی عادل روی زمین به آنان یاری رسانند.

قرآن کریم، رهبری الهی - که ممت خداوند بر جامعه بشری است - را به عنوان «اتمام نعمت الهی» بر انسان معرفی می کند و بر نعمت تام بودن آن تأکید می کند؛ آن جا که یعقوب پسرش یوسف را مورد خطاب قرار داد و گفت:

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^{۱۵}

و این چنین، پروردگارت تو را برمی گزیند، و از تعبیر خواب ها به تو می آموزد، و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام می کند، همان گونه که قبلاً بر پدران تو، ابراهیم و اسحاق، تمام کرد. در حقیقت، پروردگارت تو دانای حکیم است.

خداوند پس از اعلام عمومی امامت علی عليه السلام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^{۱۶}

امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.

﴿وَإِخْسَؤُنِي وَأَلْتِمَ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾^{۱۷}

و از من بترسید تا نعمت خود را بر شما کامل گردانم، و باشد که هدایت شوید. همان طور که [با تغییر قبله، نعمت خود را بر شما کامل کردیم و] در میان شما، فرستاده‌ای از خودتان روانه کردیم، [که] آیات ما را بر شما می‌خواند.

تمامیت نعمت بر رهبر، به معنای توجه خاص خدا و هدایت ربانی به امام الهی است، به گونه‌ای که او را شایسته رهبری و جایگاه امامت می‌کند و تمامیت نعمت بر جامعه بشری، شایستگی برای به عهده گرفتن جانشینی خدا بر روی زمین است و این امر با تعیین رهبر الهی که سرپرستی جامعه را به عهده گیرد حاصل می‌شود.

۳. سنت حضور و به عهده گرفتن رهبری الهی

در قرآن کریم، سنت حضور به معنای سرپرستی فعلی و مستقیم رهبری الهی بر مردم است؛ در آن هنگام که مردم دعوت و فراخوان رهبر الهی برای یاری حق و اقامه عدل بر روی زمین را لبیک گفته و در صحنه جهاد حضور یابند و از دستورات او پیروی کرده و از رهبری او فرمان برداری کنند.

سنت حضور بدین معنا، یکی از افراد قانون الهی است که در قرآن از آن این‌گونه تعبیر شده است:

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^{۱۸}

و آن‌گاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاس‌گزارى کنید، [نعمت] شما را افزون خواهم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.

این آیه پس از آیاتی قرار گرفته که به سنت رهبری الهی - که یکی از مصادیق آن، حضرت موسی علیه السلام است - اشاره دارد. خداوند می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ * وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ ادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُدَّبُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ

نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ؛^{۱۹}

و در حقیقت، موسی را با آیات خود فرستادیم [و به او فرمودیم] که قوم خود را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آور، و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن، که قطعاً در این [یادآوری] برای هر شکیبایی سپاس‌گزاری عبرت‌هاست. و [به خاطر بیاور] هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: «نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، آن‌گاه که شما را از فرعونیان رهانید، [همانان] که بر شما عذاب سخت روا می‌داشتند، و پسرانتان را سر می‌بردند و زنانتان را زنده می‌گذاشتند، و در این [امر] برای شما از جانب پروردگارتان آزمایشی بزرگ بود.

سنت حضور رهبری در جامعه به سنت رحمت الهی برمی‌گردد؛ سنتی که پروردگار ما این‌گونه به آن اشاره می‌کند:

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^{۲۰}

و رحمت همه چیز را فرا گرفته است.

البته استمرار و دوام این رحمت بر اساس سنت دیگری است که قرآن - چنان‌که گفته شد - از آن این‌گونه تعبیر می‌کند: «اگر واقعاً سپاس‌گزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.»

معنای آیه این است که سنت رحمت واسعه الهی بر مردم جریان می‌یابد و به موجب این رحمت، نعمت الهی بر مردم شروع می‌شود و خداوند بزرگ‌ترین نعمتش را با فرستادن رهبری الهی برای رسیدن به سعادت و کمال آغاز می‌کند. اگر مردم نسبت به این نعمت سپاس‌گزاری کردند این نعمت استمرار می‌یابد و خداوند با یاری، پیروزی، تأیید و پشتیبانی بر آن نعمت می‌افزاید. اما اگر مردم نسبت به آن نعمت کفران ورزیدند، دچار «سنت غیبت» می‌شوند که در ادامه از آن سخن می‌گوییم.

سنت حضور دو طرف دارد:

طرف اول، رهبر الهی است. حضور او بین مردم، این‌گونه آغاز می‌شود؛ او مردم را به یاری‌اش دعوت می‌کند و آنان را به‌گونه‌ای تربیت می‌کند که شایستگی به عهده گرفتن خلافت الهی بر زمین برای اقامه عدل، آبادانی، رشد و پیشرفت را داشته باشند.

طرف دیگر، امتی است که برای جانشینی خدا روی زمین پرورش یافته است.

هر زمان رهبر الهی در مقام دعوت به خدا حاضر شود و مردم را به پیروی از خدا و اقامه عدل الهی بر روی زمین فرا خواند، مردم اجابت کرده و او را یاری کنند و عدل را اقامه نمایند؛ در این

صورت مقدمات نصرت الهی نسبت به آن امت کامل می‌شود. چنین مردمی مستحق دریافت نشان افتخار جانشینی خدا هستند. امداد الهی با یاری و تأیید خدا بر آنان نازل می‌شود و در جایگاه شایسته خود جای می‌گیرند؛ جایگاهی که قرآن از آن به «شهادت بر سایر امت‌ها» تعبیر می‌کند. اگر مردم چنین حضوری را حفظ کنند نعمت تامّ الهی بر آنان پایدار می‌ماند، اما اگر مردم کنار کشند بازگردند و رهبر الهی شان را یاری نکنند، نعمت الهی به همان اندازه کاهش می‌یابد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر اساس سنت حضور می‌فرماید:

أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ
مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِبْرَةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا
عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْهَانَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ
عَقْطَةِ عَنُرٍ؛^{۲۱}

سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را به کاسه اول آن سیراب می‌کردم؛ آن‌گاه می‌دیدید که دنیای شما نزد من از آب بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است.

حضور جمعی مردم و اعلام آمادگی برای پیروی از رهبر الهی و یاری او پس از کنار کشیدن و بازگشتن، موجبات بازگشت رهبر برای حضور فعلی در عرصه سیاسی و به دست گرفتن رهبری مردم را فراهم می‌سازد. این بازگشت، بر اساس سنت حضور است؛ چرا که سنت حضور بر رهبر الهی واجب می‌کند تا به مردمی که دور شده بودند ولی هم‌اکنون برگشته و اعلام حضور، یاری، پیروی و ولایت می‌کنند، لبیک بگوید، همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و... مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم.»

۴. سنت غیبت در رهبری الهی

چنان‌که گفتیم بر اساس منطق قرآنی، رهبری الهی نعمت بزرگی است که خدا بر مردم روی زمین متّ نهاده است و به اختصار اشاره کردیم نعمت تامّ الهی که در شکل رهبری الهی تجسّم یافته بعد از پیاده شدن میان مردم به عنوان سنّت الهی استقرار می‌یابد.

در این جا سزاوار است مقدمه‌ای در توضیح سنت غیبت بر اساس بیان‌های آشکار قرآن عظیم آورده شود. قرآن در موارد متعددی به این سنت توجه داده و ما در این جا به بعضی از آن موارد اشاره می‌کنیم:

الف) سوره ابراهیم با اشاره به نعمت رهبری الهی بر بنی اسرائیل که در امامت حضرت موسی علیه السلام تجسم یافته آغاز می‌شود. خداوند در این سوره با تأکید بر سنت الهی بودن این نعمت می‌فرماید:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾^{۲۲}

آیا به کسانی که [شکر] نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و قوم خود را به سرای هلاکت درآوردند ننگریستی؟ [در آن سرای هلاکت که] جهنم است [و] در آن وارد می‌شوند، و چه بد قرارگاهی است.

این آیه تقریر روشنی از سنت الهی است. همان سنتی که در اوایل همین سوره بیان می‌کند: «اگر شکرگزاری کنید، [نعمت خود را] بر شما خواهیم افزود؛ و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است.»

رهبری الهی - که نعمت بزرگ آسمانی بر مردم است - در ضمن رهبری امت استمرار یافته و با عطای الهی به شکل اداره جامعه و هدایت آن به سوی سعادت ادامه می‌یابد و این زمانی است که مردم سپاس‌گزار این نعمت باشند و از رهبری الهی پیروی کرده و او را یاری کنند. اما هرگاه مردم نسبت به این نعمت ناسپاسی کنند، از آن روی گردانده و از فرمان‌برداری رهبری الهی سر باز زنند، آن را یاری نکنند و رهبر الهی را در رویارویی با طاغوت تنها گذارند موجبات نقصان و فشرده شدن نعمت را فراهم آورده و به دنبال آن، نعمت از آن‌ها سلب می‌شود و این در حالی است که بسیار به آن نعمت نیازمندند.

گرفته شدن نعمت رهبری الهی - به دلیل ناسپاسی - درجاتی دارد؛ مهم‌ترین درجه آن، سنت غیبت رهبری الهی است و بالاترین درجه آن سنت نابودی و استیصال است. آیات متعددی به این سنت اشاره دارند، از جمله:

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا * سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾^{۲۳}

و چیزی نمانده بود که تو را از این سرزمین برکنند، تا تو را از آن جا بیرون سازند، و در آن

صورت آنان [هم] پس از تو جز [زمان] اندکی نمی ماندند؛ سنتی که همواره در میان [امت‌های] فرستادگانی که پیش از تو گسیل داشته‌ایم [جاری] بوده است، و برای سنت [و قانون] ما تغییری نخواهی یافت.

واژه «استفزاز» در این آیه به «قتل» تفسیر شده؛ بنابراین معنا این‌گونه می‌شود: مشرکان قریش تصمیم به قتل پیامبر ﷺ گرفتند و اگر این کار را می‌کردند و پیامبر ﷺ را می‌کشتند، ناپدید می‌شدند؛ زیرا از سنت‌های الهی که در قرآن بیان شده این سنت است که خدا ناخوش دارد جامعه انسانی نظام عادلانه الهی - که آسمان و زمین به واسطه آن پابرجا هستند - را زیر پا گذارد.

نظام آفرینش الهی به دو صورت جامعه انسانی را دربر می‌گیرد:

۱. جامعه انسانی با عمل به دستورات خدا و پیروی از رهبری الهی، نظام عدل الهی را برپا سازد. در این صورت با نظام آفرینش که بر تمامی وجود حاکم است، هماهنگ می‌شود؛ تمامی موجودات در خدمت او قرار می‌گیرند و حکمرانی بر هستی به او واگذار می‌شود تا به نقش جانشینی الهی جامعه عمل پوشاند.

۲. جامعه انسانی مقدمه برپایی جامعه عادل باشد و این در صورتی است که نظام عدل الهی زیر پا گذاشته شود و مردم از رهبری الهی پیروی نکنند. اما هنوز قابلیت برپایی جامعه عادل به کلی از دست نرفته باشد، در این هنگام «سنت امهال» جاری می‌شود، به شرط این‌که تشکیل جامعه صالح امکان‌پذیر بوده و جامعه بشری شایستگی تغییر و اصلاح داشته باشد و هنوز فرصت برای بازگشت به راه درست ولو در آینده باقی باشد. اما هرگاه جامعه، این شایستگی را از دست دهد، دیگر شایسته دستیابی به نعمت‌های الهی نیست؛ نعمت‌هایی که بر پایه حکمت و عدل بنا شده‌اند و در برابر ظلم و فساد قرار دارند.

این همان سنت الهی است که به اراده الهی باعث نابودی و استیصال قوم نوح علیهم‌السلام شد؛ آن‌گاه که نظام عدل را کنار گذاشته از پیروی پیامبرشان دست کشیدند و حالت طغیان پیدا کردند، شایستگی ایجاد جامعه عادل را از دست دادند و تمامی ظرفیت‌های بازگشت به نظام عدل و محدوده اطاعت و یاری رهبر الهی را به کلی نابود ساختند. قرآن کریم در بیان تاریخ قوم نوح علیهم‌السلام به روشنی به این سنت تصریح می‌کند و می‌فرماید:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا * وَإِنِّي كُنَّمَا دَعْوَتَهُمْ لِتَغْفِرَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْصَمُوا تِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا﴾

اشْتِكِبَارًا * ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا؛^{۲۴}

[نوح] گفت: «پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم، و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود. و من هر بار که آنان را دعوت کردم تا ایشان را بیامری، انگشتانشان را در گوش هایشان کردند و ردای خویشان بر سر کشیدند و اصرار ورزیدند و هر چه بیشتر بر کبر خود افزودند. سپس من آشکارا آنان را دعوت کردم. باز من به آنان اعلام نمودم و در خلوت [و] پوشیده نیز به ایشان گفتم.

تا آن جا که می فرماید:

«وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي الْآلِضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَبَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْنِي يَصْلُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا؛^{۲۵}

و نوح گفت: «پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار، چرا که اگر تو آنان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می کنند و جز پلیدکار ناسپاس نزایند.

از حضرت نوح عليه السلام به عنوان بنده صالح و مهربان نسبت به بندگان خدا، به دور است که کافران را از باب انتقام جویی نفرین کرده باشد؛ بلکه نفرین او هماهنگ با سنت نابودی جامعه به دور از فرمان خداست. چنین جامعه ای تمامی شایستگی های استمرار وجودش در ضمن نظام هستی که بر پایه حق و عدل است را از دست داده و عدالت را نابود کرده است. خداوند در سوره اسراء^{۲۶} به این سنت اشاره می کند. کشتن پیامبر خاتم صلوات الله عليه - به عنوان تنها رهبری که برگزیده شده تا از ناحیه خدا جامعه ای تشکیل دهد که به طور دائم خلیفه الهی باشد - بدین معناست که چنین جامعه ای آخرین فرصت خود را برای برپایی نظام عادلانه از دست داده است.

این بیان برای جامعه طغیان کننده ای است که شایستگی تشکیل جامعه صالح را نداشته باشد؛ اما اگر جامعه ای چنین شایستگی را داشته، ولی در برابر رهبر الهی فرمان بردار نباشد، او را یاری و حمایت نکند، بدو هدایت نجوید و از او پیروی نکند دچار سنت دیگری می شود به نام سنت انحسار و کاستی نعمت رهبری الهی؛ در این صورت رهبر از مردمی که نسبت به نعمت رهبری ناسپاسی کرده و از رهبری او سرپیچی نمودند، غایب می شود و این غیبت دو گونه است:

۱. غیبت مکانی: در غیبت مکانی، رهبر الهی به مکانی دیگر می رود تا وقتی که مردم نسبت به تعامل با او آماده شوند و به مسئولیت های خود در برابر رهبری الهی به صورت پیروی و یاری، جامعه عمل بیوشانند.

۲. غیبت زمانی: در این گونه غیبت، رهبر از دیدگان مردم برای مدتی کوتاه یا بلند پنهان می شود تا زمان و شرایط مناسب برای ظهور فرا رسد و قیام کند تا جامعه صالح بر روی زمین تشکیل دهد.

در قرآن کریم نمونه هایی را می یابیم که در آن سنت انحسار نعمت الهی و غیبت بزرگ ترین رهبران الهی در طول تاریخ اجرا شده است. از آن قبیل است اجرای سنت انحسار درباره حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان رهبر الهی مؤسس؛ در آن جا که می فرماید:

﴿وَابْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛^{۲۷}

و [یاد کن] ابراهیم را چون به قوم خویش گفت: «خدا را بپرستید و از او پروا بدارید؛ اگر بدانید این [کار] برای شما بهتر است.»

تا آن جا که می فرماید:

﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾؛^{۲۸}

و پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: «بکشیدش یا بسوزانیدش.» ولی خدا او را از آتش نجات بخشید. آری، در این [نجات بخشی خدا] برای مردمی که ایمان دارند قطعاً دلیلی است.

و نیز می فرماید:

﴿فَأَمَنْ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛^{۲۹}

پس لوط به او [ابراهیم] ایمان آورد و [ابراهیم] گفت: «من به سوی پروردگار خود روی می آورم، که اوست ارجمند حکیم.»

خداوند در بیانی دیگر نسبت به این داستان می فرماید:

﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِابْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ * ءِإِن كَأَلِهَتَكُمُ إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ تَرِيدُونَ﴾؛^{۳۰}

ابراهیم از پیروان او بود. (به خاطر بیاور) هنگامی را که با قلب سلیم به پیشگاه پروردگارش آمد. هنگامی که به پدر و قومش گفت: «این ها چیست که می پرستید. آیا غیر از خدا به سراغ این معبودان دروغین می روید.»

تا آن جایی که می فرماید:

﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ * فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ * وَقَالَ

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ»^{۳۱}؛

[بت پرستان] گفتند: «برایش [کوره] خانه‌ای بسازید و در آتشش بیندازید.» پس خواستند به او نیرنگی زنند؛ ولی [ما] آنان را پست گردانیدیم [و او از این مهلکه به سلامت بیرون آمد]. و [ابراهیم] گفت: «من به سوی پروردگارم رهسپارم، زود است که مرا راه نماید.»

این آیه، به داستان هجرت ابراهیم علیه السلام از وطنش اشاره دارد. وطنی که در آن به دنیا آمد و پرورش یافت و اولین دعوت و تبلیغ خود را آغاز نمود. این دعوت بلافاصله پراز هم‌دستی و اقدام مردم برکشتن و آتش زدن او بود. لکن عنایت الهی شامل حال او شد، نقشه آنان به هم خورد، توطئه آن‌ها شکست خورد و دست قدرت الهی از رهبری صالح و نعمت الهی حفاظت کرد. اما وضعیتی که قوم ابراهیم در برابر رهبری الهی - یعنی ابراهیم - گرفتند، ناسپاسی آشکار در برابر نعمت الهی و از بین بردن حرمت آن بود و بدین جهت سزاوار بود در حق آنان سنت انحسار نعمت الهی جاری شود و دستور خدا بر ترک آن سرزمین و آن مردم به هر جایی که خدا بخواهد صادر شد. بدین طریق سنت غیبت در رهبری الهی به شکل «هجرت» یا «غیبت مکانی» جاری شد.

ب) از دیگر نمونه‌های جریان سنت غیبت در رهبر الهی، داستان حضرت موسی علیه السلام است؛ زمانی که مردم از او سرپیچی کردند و بر چنین کاری اصرار ورزیدند. خدا در قرآن داستان را چنین بیان می‌کند:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْت أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ * يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ * قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾^{۳۲}

و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن‌گاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آن‌چه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد. ای قوم من، به سرزمین مقدسی که خداوند برای شما مقرر داشته است درآیید، و به عقب بازنگردید که زیانکار خواهید شد.» گفتند: «ای موسی، در آن جا مردمی زورمندند.»

تا آن جا که می‌فرماید:

﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ

الْفَاسِقِينَ»؛^{۳۳}

گفتند: «ای موسی، تا وقتی آنان در آن [شهر] اند ما هرگز پای در آن ننهیم. تو و پروردگارت برو [ید] و جنگ کنید که ما همین جا می نشینیم.» [موسی] گفت: «پروردگارا! من جز اختیار شخص خود و برادرم را ندارم؛ پس میان ما و میان این قوم نافرمان جدایی بینداز.

طبرسی در مجمع البیان از بعضی از مفسران نقل می کند:

موسی و هارون در بیابان نبودند، زیرا قرار گرفتن در بیابان نوعی عذاب است. بنی اسرائیل در ازای هر روزی که گوساله پرستیدند یک سال عذاب شدند در حالی که انبیا عذاب نمی شوند.

جدایی بین بنی اسرائیل و رهبر الهی آنان - یعنی موسی و هارون - با اصرار مردم بر سرپیچی و عدم پیروی از رهبر به وجود آمد. نفرین موسی و درخواست جدایی میان آن دو (موسی و هارون) و قوم فاسقشان بر اساس جریان سنت الهی بود نه به واسطه دلگیری و به ستوه آمدن موسی از قومش؛ چرا که آن قوم با گوساله پرستی سرپیچی بالاتری نموده بودند، ولی حضرت موسی علیه السلام به ستوه نیامد و درخواست جدایی بین خود و قومش را نکرد؛ زیرا در آن زمان حضرت موسی میان مردم نبود و وقتی هارون مردم را از گوساله پرستی نهی کرد، آنان از او خواستند تا زمانی که موسی می آید، صبر کند. خداوند این جریان را چنین بیان می کند:

﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي * قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾^{۳۴}

و در حقیقت، هارون قبلاً به آنان گفته بود: «ای قوم من، شما به وسیله این [گوساله] مورد آزمایش قرار گرفته اید، و پروردگار شما [خدای] رحمان است، پس مرا پیروی کنید و فرمان مرا پذیرا باشید.» گفتند: «ما هرگز از پرستش آن دست برنخواهیم داشت تا موسی به سوی ما بازگردد.»

هارون هم با آن درخواست موافقت کرد. به همین دلیل حضرت موسی علیه السلام پس از بازگشت، او را مورد بازخواست قرار داد. خداوند جریان را این گونه حکایت می کند:

﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾^{۳۵}

[موسی] گفت: «ای هارون، وقتی دیدی آن ها گمراه شدند چه چیز مانع تو شد، که از من پیروی کنی؟ آیا از فرمانم سر باز زدی؟» [هارون] گفت: «ای پسر مادرم، نه ریش مرا بگیر و

نه [موسی] سرم را؛ من ترسیدم بگویی: میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سختم را مراعات نکردی.»

حضرت موسی علیه السلام عذر هارون را پذیرفت و جریان با توبه بنی اسرائیل و پذیرش توبه از ناحیه خداوند به پایان رسید. اما موقعیت بنی اسرائیل از جریان ورود به سرزمین مقدس با موقعیت آنان در جریان پرستش گوساله تفاوت اساسی دارد؛ تفاوت در این است که در جریان ورود به سرزمین مقدس، بنی اسرائیل اصرار به مخالفت دستور رهبر الهی مبنی بر دخول به این سرزمین داشتند و صریحاً سرپیچی کرده و به رغم تأکید و دعوت مکرر به فرمان برداری از رهبری الهی، سر باز زده و مخالفت ورزیدند، چنان که خداوند می گوید:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْت أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ * يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ * قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ * قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْكُمُ عَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ * قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيمُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾^{۳۶}

و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن گاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آن چه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد. ای قوم من، به سرزمین مقدسی که خداوند برای شما مقرر داشته است درآیید، و به عقب بازنگردید که زیانکار خواهید شد.» گفتند: «ای موسی، در آن جا مردمی زورمندند و تا آنان از آن جا بیرون نروند ما هرگز وارد آن نمی شویم. پس اگر از آن جا بیرون بروند ما وارد خواهیم شد.» دو مرد از [زمره] کسانی که [از خدا] می ترسیدند و خدا به آنان نعمت داده بود، گفتند: «از آن دروازه بر ایشان [بتازید و] وارد شوید؛ که اگر از آن، درآمدید قطعاً پیروز خواهید شد، و اگر مؤمنید، به خدا توکل کنید.» گفتند: «ای موسی، تا وقتی آنان در آن [شهر]ند ما هرگز پای در آن ننهیم. تو و پروردگارت برو [ید] و جنگ کنید که ما همین جا می نشینیم.» [موسی] گفت: «پروردگارا! من جز اختیار شخص خود و برادرم را ندارم؛ پس میان ما و میان این قوم نافرمان جدایی بینداز. [خدا به موسی] فرمود: «[ورود به] آن [سرزمین] چهل سال بر ایشان حرام شد، [که] در بیابان سرگردان خواهند بود. پس تو بر گروه نافرمانان اندوه مخور.»

اصرار بر سرپیچی از فرامین رهبر الهی سبب از دست رفتن نقش او در بین مردم می‌شود و به گسست پیوند میان رهبر و پایگاه مردمی‌اش می‌انجامد. حتی از تسلط رهبر الهی بر اجرای نقش رهبری، میان مردم و جامعه‌اش جلوگیری می‌کند و این امر به طور منطقی و بر اساس اصول عقلی و قواعد حکمت موجب نقصان نعمت و ناپدید شدن رهبر الهی می‌شود تا این‌که شرایط تغییر کند و فرصت جدیدی برای اجرای رهبری الهی بین مردم فراهم آید.

ج) از دیگر نمونه‌های اجرای سنت غیبت در مورد رهبر الهی، جریانی است که درباره حضرت عیسی علیه السلام رخ داد؛ بر ضد او برخاستند و کمر به قتلش بستند، خداوند نیز او را به آسمان برد. در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا * وَبَكْفُرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا * وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾^{۳۷}

پس به [سزای] پیمان شکنی شان، و انکارشان نسبت به آیات خدا، و کشتار ناحق آنان [از] انبیا، و گفتارشان که: «دل‌های ما در غلاف است» [لعتنشان کردیم] بلکه خدا به خاطر کفرشان بر دل‌هایشان مهر زده و در نتیجه جز شماری اندک [از ایشان] ایمان نمی‌آورند. و [نیز] به سزای کفرشان و آن تهمت بزرگی که به مریم زدند، و گفته ایشان که: «ما مسیح، عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشتیم»، و حال آن‌که آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند، لیکن امر بر آنان مشتبه شد؛ و کسانی که درباره او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن دچار شک شده‌اند و هیچ علمی بدان ندارند، جز آن‌که از گمان پیروی می‌کنند، و یقیناً او را نکشتند. بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد، و خدا توانا و حکیم است. و از اهل کتاب، کسی نیست مگر آن‌که پیش از مرگ خود حتماً به او ایمان می‌آورد، و روز قیامت [عیسی نیز] بر آنان شاهد خواهد بود.

در این آیات، حکایت دیگری از سنت غیبت در رهبری الهی به نمایش گذاشته شده است؛ چرا که خداوند حجتش را از میان مردم پنهان کرد و او را به سوی خود برد. این امر پس از آن بود که مردم از اعمال رهبری او میان خود سر باز زدند و تصمیم بر کشتن او گرفتند.

سنت غیبت در رهبری الهی بعد از عیسی علیه السلام تا بعثت پیامبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و آله ادامه یافت؛ چنان‌که خداوند از آن این چنین حکایت می‌کند:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^{۳۸}

ای اهل کتاب، پیامبر ما به سوی شما آمده که در دوران فترت رسولان [حقایق را] برای شما بیان می‌کند، تا مبادا [روز قیامت] بگویید: «برای ما بشارت‌گر و هشداردهنده‌ای نیامد.» پس قطعاً برای شما بشارت‌گر و هشداردهنده‌ای آمده است. و خدا بر هر چیزی تواناست.

در روایات متعددی تأکید شده که فاصله زمانی میان حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله ما از حجت‌ها و پیامبران خالی نبوده است. جریان رهبری الهی، پی‌درپی استمرار داشته و در آن زمان پیامبران و اوصیای متعددی وجود داشته، منتهی پنهان بوده‌اند.

شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین* پس از ذکر روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام درباره جریان پیوسته مسیر رهبری الهی در زمان فترت وارد شده، می‌فرماید:

معنای فترت آن است که بین عیسی و پیامبر، رسول، نبی و وصی آشکار و مشهور همانند پیامبران گذشته نبوده است. قرآن بر این مطلب دلالت می‌کند؛ آن‌جا که می‌فرماید: پیامبر در زمان فترت رسل مبعوث شد، نه در زمان فترت انبیا و اوصیا، بلکه بین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عیسی علیه السلام پیامبران و امامان پنهان و خائف بودند، همانند خالد بن سنان عسی. او پیامبری بود که هیچ‌کس پیامبری‌اش را انکار نکرد، به دلیل آن‌که روایات از خاص و عام بر این مطلب دلالت دارد و این روایات مشهور میان آن‌هاست... و بین بعثت او و بعثت پیامبر ما پنجاه سال فاصله بود.

سنت چند مرحله‌ای بودن غیبت رهبری الهی (مراحل غیبت رهبر الهی)

غیبت رهبر الهی دارای مراحل متعددی است. این تعدد به حسب شرایطی است که رهبری الهی را دربر می‌گیرد و نیز به سبب تفاوت فرصت‌هایی است که برای عمل او مقدر شده است. مراحل غیبت به حسب آن‌چه از قرآن و سنت معصومان می‌یابیم عبارتند از:

مرحله اول: غیبت تجمید و کناره‌گیری

در این مرحله، رهبر الهی دایره فعالیت رهبری خود را جمع می‌کند و از ساحات رهبری آشکار و صریح کناره می‌گیرد و در ظاهر عزلت می‌گزیند و فعالیت‌های رهبری خود را در محدوده‌ای خاص دنبال می‌کند. این امر زمانی به وقوع می‌پیوندد که مردم در برابر قوای سیاسی مخالف رهبر الهی سر تسلیم فرود آورند، از پیروی رهبر الهی سر باز زنند، راه سرپیچی و جدایی از رهبری را برگزینند و بر مخالفت با او اصرار ورزند. اما با چنین رفتاری از مردم، تمامی روزه‌های فعالیت

برای رهبر الهی بسته نمی شود، بلکه برخی از فرصت های محدود باقی می ماند و رهبری با بهره گیری از آن فرصت ها می تواند مؤمنان رنجیده و خسته را تربیت کند و آنان را برای قیام در زمان مناسب آماده نماید. این همان سنتی است که درباره موسی علیه السلام بعد از آن که قومش دچار عذاب بیابان شدند، جاری شد.

مرحله دوم: غیبت هجرت

در این سنت، رهبر الهی محلی که در آن فعالیت رهبری خود را آغاز نموده بود، ترک می کند و به محل دیگری می رود و این زمانی است که جامعه اول، تمامی فرصت های همراهی با رهبری الهی را از دست دهد و نیروهای مخالف رهبری که زمام حکومت را در دست گرفته اند، قصد کشتن و نابودی رهبر الهی را داشته یا او را به گونه ای در محاصره قرار دهند که به طور کامل از پایگاه مردمی خود جدا شود. چنین غیبتی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق افتاد، چنان که این آیه کریمه از آن حکایت می کند:

﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^{۳۹}

و [یاد کن] هنگامی را که کافران درباره تو نیرنگ می کردند تا تو را به بند کشند یا بکشند یا [از مکه] اخراج کنند، و نیرنگ می زدند، و خدا تدبیر می کرد، و خدا بهترین تدبیرکنندگان است.

چنان که گذشت، این سنت پیش از این نیز درباره حضرت ابراهیم علیه السلام جاری شد، همان طور که درباره حضرت موسی علیه السلام در ابتدای پیامبری اش اتفاق افتاد؛ آن جا که خداوند می فرماید:

﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ * فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^{۴۰}

و از دورافتاده ترین [نقطه] شهر، مردی دوان دوان آمد [و] گفت: «ای موسی، سران قوم درباره تو مشورت می کنند تا تو را بکشند. پس [از شهر] خارج شو. من جداً از خیرخواهان توام.» موسی ترسان و نگران از آن جا بیرون رفت [در حالی که می] گفت: «پروردگارا، مرا از گروه ستمکاران نجات بخش.»

مرحله سوم: غیبت استتار

هرگاه در یک مرحله زمانی معین، تمامی مجال های عمل برای رهبری الهی بسته شود، به

گونه‌ای که به سبب تسلط نیروهای دشمن بر همه مناطق آماده پذیرش رهبری الهی، اجرای سنت هجرت نیز بی‌فایده باشد، در این هنگام نوبت غیبت استتار فرا می‌رسد و آسمان، نعمت بزرگش را باز پس می‌گیرد و از آن محافظت می‌نماید تا زمانی که مردم مجال تازه‌ای برای در آغوش کشیدن رهبر الهی و همکاری با او برای ایجاد جامعه عادلانه و اجرای سنت جانشینی صالحان در زمین فراهم آورند.

روشن شد که اجرای سنت استتار رهبری الهی، با اجرای سنت دیگری در میان مردم ملازم است؛ سنتی که موجب برانگیخته شدن رهبری می‌شود و نام آن «سنت استبدال» است. سنت استبدال بر اساس یک سری قواعدی که بر آن حاکم است جاری می‌شود. مهم‌ترین قاعده برای اجرای سنت استبدال عبارت است از این که مردم پیمانی را که با رهبری الهی بسته‌اند، نقض نکنند. در این صورت صلاحیت خلافت الهی و آمادگی برای یاری و پیروی از رهبر الهی را از دست می‌دهند.

بر این اساس، سنت استبدال و سنت استتار رهبری الهی که در عیسی علیه السلام پدیدار شده بود، در یک زمان اجرا شد. خداوند در آیات ۱۵۵ تا ۱۵۹ سوره نساء - که پیش‌تر آمد - جریان را بازگو می‌کند. بنی اسرائیل امتی بودند که خدا برای اقامه عدالت بر روی زمین در سایه رهبری الهی موسی علیه السلام گماشته بود. آیات بسیاری از قرآن کریم بر برتری بنی اسرائیل به سبب بهره‌مندی از مقام استخلاف و جانشینی اشاره دارد؛ همانند:

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^{۴۱}

ای فرزندان اسرائیل، از نعمت‌هایی که بر شما ارزانی داشتیم، و [از] این که من شما را بر جهانیان برتری دادم، یاد کنید.

اما بنی اسرائیل به سبب پیمان شکنی، کشتن ناحق پیامبران، اقدام به کشتن رهبر الهی که در عیسی علیه السلام پدیدار شده بود - و این آخرین فرصتی بود که آسمان در اختیار بنی اسرائیل قرار داده بود تا به راه راست بازگردند و به پیمان خود با خدا وفا کنند - فرصت جانشینی الهی را به طور کامل از دست دادند و عملاً ثابت کردند که آخرین شایستگی‌های خود نسبت به انجام مسئولیت خلافت الهی در زمین را از دست داده‌اند.

دست حکمت الهی، قطعه دیگری از خاندان ابراهیم و نوادگان اسماعیل که عرب نامیده می‌شدند را برای انجام مسئولیت خلافت الهی و اقامه عدل بر زمین برگزید. در ابتدای امر، آن‌ها به زیبایی به این امر مهم جامعه عمل پوشاندند و در جزیره العرب و برخی از مناطق دیگر

عدل را جاری کردند و به عنوان بهترین امت درآمدند، چنان که قرآن کریم می فرماید:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^{۴۳}

شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید.

اما همان طور که تاریخ اسف بار ما حکایت می کند، این امت راه بنی اسرائیل را پیمودند و عهد و میثاق خود را با خدا شکستند و از پیروی رهبر الهی، سر باز زدند تا آن جا که با ذبح سبط رسول اکرم ﷺ - امام حسین ﷺ - و نابودی اهل بیت ﷺ و اصحاب صالح او، دچار بدترین جرمی که تاریخ انسانی می شناسد، شدند.

به دنبال چنین امری، آسمان سنت استبدال را بر این گروه مانند پیشینیان جاری کرد و این سنت با سنت کناره گیری عملی از رهبری الهی همراه شد تا زمینه ای برای اجرای سنت استتار کامل باشد. البته سنت استتار زمانی جاری می شود که رهبری الهی، در زمان کناره گیری اش - یعنی از زمان امام سجاد ﷺ تا امام حسن عسکری ﷺ - مردم را برای اجرای چنین سنتی آماده کرده باشد. سنت استتار زمانی جاری می شود که این امت مانند امت های پیشین فرصت خلافت الهی را از دست دهند. در این زمان است که رهبر الهی، به غیبت کامل می رود و این غیبت تا زمانی طول می کشد که امت به رشد و بلوغ رسند و از نو، شایستگی های خلافت الهی را به دست آورند. در این هنگام وعده الهی جاری می شود که:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^{۴۴}

و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

و همان گونه که خدا فرمود:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾^{۴۴}

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند.

منابع

۱. کمال‌الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۲. مجمع‌البیان، فضل بن حسن طبرسی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۳. نهج‌البلاغه، شریف رضی، قم، انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

پی نوشتها

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.
۲. سوره بقره، آیه ۱۲۴.
۳. سوره ص، آیه ۲۶.
۴. سوره نحل، آیه ۳۶.
۵. سوره نساء، آیه ۶۴.
۶. سوره حدید، آیه ۲۵.
۷. سوره انبیاء، آیه ۷۳.
۸. سوره نور، آیه ۵۵.
۹. سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.
۱۰. سوره بقره، آیه ۱۴۳.
۱۱. سوره اعراف، آیه ۹۶.
۱۲. سوره اعراف، آیه ۹۶.
۱۳. سوره نور، آیه ۵۴.
۱۴. سوره اعراف، آیه ۹۴ - ۹۵.
۱۵. سوره یوسف، آیه ۶.
۱۶. سوره مائده، آیه ۳.
۱۷. سوره بقره، آیه ۱۵۰ - ۱۵۱.
۱۸. سوره ابراهیم، آیه ۷.
۱۹. سوره ابراهیم، آیه ۵ - ۶.
۲۰. سوره اعراف، آیه ۱۵۶.
۲۱. نهج البلاغه، ص ۵۰، خطبه ۳.
۲۲. سوره ابراهیم، آیه ۲۸ - ۲۹.
۲۳. سوره اسراء، آیه ۷۶ - ۷۷.
۲۴. سوره نوح، آیه ۵ - ۹.
۲۵. سوره نوح، آیه ۲۶ - ۲۷.
۲۶. آیات ۷۶ و ۷۷ که به آن‌ها اشاره شد.
۲۷. سوره عنکبوت، آیه ۱۶.
۲۸. سوره عنکبوت، آیه ۲۴.
۲۹. سوره عنکبوت، آیه ۲۶.

۳۰. سوره صافات، آیه ۸۳ - ۸۶.
۳۱. سوره صافات، آیه ۹۷ - ۹۹.
۳۲. سوره مائده، آیه ۲۰ - ۲۲.
۳۳. سوره مائده، آیه ۲۴ - ۲۵.
۳۴. سوره طه، آیه ۹۰ - ۹۱.
۳۵. سوره طه، آیه ۹۲ - ۹۴.
۳۶. سوره مائده، آیه ۲۰ - ۲۶.
۳۷. سوره نساء، آیه ۱۵۵ - ۱۵۹.
۳۸. سوره مائده، آیه ۱۹.
۳۹. سوره انفال، آیه ۳۰.
۴۰. سوره قصص، آیه ۲۰ - ۲۱.
۴۱. سوره بقره، آیه ۴۷.
۴۲. سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.
۴۳. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.
۴۴. سوره نور، آیه ۵۵.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۵

فصل نامه علمی- تخصصی پژوهش های مهدوی

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

تحلیل آیات و روایات مهدوی (۱)

مهدی حسینیان قمی*

چکیده

از ارزشمندترین و به روزترین کارهای تحقیقی، تحلیل آیات و روایات مهدوی است. در این نوشتار، برای دفاع از حدیث، به تحلیل آیات مهدوی و روایات تفسیری ذیل آن می پردازیم و بر این باوریم که این تلاش درایتی و تحلیلی در آیات مهدوی و روایات آن در کنار هم، ژرفا و لایه های قرآن و روایت را یک جا در برابر ما می گشاید.

با تأمل در مقاله، ضرورت این کار بر خوانندگان ارجمند بیش از پیش نمایان می شود. در این مقاله، آیه سی از سوره ملک بررسی می گردد و روایات مهدوی آن در کنار دیگر آیات، پرده از مفاد مهدوی آیه برمی دارد.

واژگان کلیدی

آیات مهدوی، روایات مهدوی، ماء معین.

مقدمه

با توجه به روایات مهدوی، آیات بسیاری از قرآن کریم، درباره حضرت مهدی علیه السلام و مباحث مهدوی است.^۱ تحلیل و بررسی این آیات با استمداد از روایات مهدوی ذیل آن، از جمله ضرورت‌های مباحث مهدوی است. در سایه این تحلیل و تفسیر، آیات و روایات مهدوی برایمان روشن تر خواهند شد؛ زیرا گاه در ابتدا، ارتباط آیه با امام مهدی علیه السلام و مباحث مهدوی چندان روشن نیست، ولی با تحلیل و بررسی و توجه به روایات تفسیری، این ارتباط ملموس و محسوس می‌شود. از این رو این مباحث را تحلیل آیات و روایات مهدوی نامیده‌ایم.

در این تحلیل، ابتدا آیه را با ترجمه ملاحظه می‌کنیم. آن‌گاه به روایات ذیل آیه و سپس به سوره‌ای که آیه در آن است مراجعه می‌نماییم و با دیدن قبل و بعد آیه و زمینه آن در سوره، به تحلیل آیه و روایات ذیل آیه می‌پردازیم و در کنار این تحلیل، به گفتار مفسران و دیدگاه آنان به آیه نیز نگاهی خواهیم داشت.

گفتنی است در نظر داشتن آیات مشابه آیه مورد بحث و نیز مراجعه جدی و دقیق به لغت، یاری‌گر ما در تحلیل مفاد آیه مورد بحث خواهد بود.

در پایان خواهیم دید که چگونه امامان که مفسران واقعی قرآن هستند، آیه را درست در جایگاه خود دیده‌اند و ما را به مفاد آیه رسانده‌اند. در بسیاری از این موارد مفسران اهل سنت از مفاد آیه دورند و چون با راهنمایی‌های امامان همراه نیستند، عمق آیه را نیافته‌اند و از ارتباط آیه با حضرت مهدی علیه السلام و مباحث مهدوی بی‌خبرند. ولی مفسران شیعه با درنگ در روایات، به عمق مهدوی آیه رسیده‌اند و با شیوه‌های گوناگون به تحلیل، تفسیر و تبیین آن پرداخته‌اند.

این مبحث از این نظر که به آیات مرتبط می‌شود، تفسیر و تحلیل آیات قرآنی به شمار می‌آید و از آن رو که با توجه به روایات تفسیری است، تحلیلی در روایات مهدوی محسوب می‌گردد و به نظر می‌رسد کاری دوسویه و در اوج است. آری، «أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدْرُؤٌ؟^۲ اگر در قرائت قرآن تدبیر نباشد، خیری نیست» و نیز: «خَبَرَ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَزْوِيهِ»^۳ یک حدیث را که خوب بفهمی بالاتر از آن است که هزار حدیث را تنها روایت کنی.» این‌گونه است که هم قرآن جایگاه خود را پیدا می‌کند و ارزشمندی‌اش برایمان محسوس و ملموس می‌شود و هم به ضرورت روایات در تفسیر آیات می‌رسیم. در سایه این بحث‌ها نگاه ما به قرآن و روایت

دگرگون می‌شود و عمق قرآن و روایات در حدی برایمان آشکار می‌گردد. افزون بر این، جایگاه رفیع امامت و ضرورت آن نیز بر همگان آشکار می‌شود.

آیه مهدوی سوره ملک

خداوند در آخرین آیه سوره مبارکه ملک می‌فرماید:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾^۴

بگو: به من خبر دهید، اگر آب [آشامیدنی] شما [به زمین] فرو رود، چه کسی آب روان برایتان خواهد آورد؟

روایات تفسیری آیه

در تفسیر البرهان، هفت روایت تفسیری در ذیل آیه آمده است. در تفسیر نورالثقلین دو روایت آمده که در تفسیر البرهان نیست. در معجم احادیث الامام المهدی علیه السلام ذیل آیه چند روایت آمده که روایت جدیدی در میان آن‌ها نیست. گفتنی است دو روایت از هفت روایت تفسیر البرهان نیز تکراری است، ولی ما به دلایلی روایات تکراری را هم می‌آوریم. در تفسیر علی بن ابراهیم قمی، یک روایت دیگر آمده است. بنابراین جمعاً ده روایت تفسیری برای آیه مورد بحث یافته‌ایم. به یقین با جست‌وجوی بیشتر، به موارد دیگری از روایات این آیه دست خواهیم یافت.

در این روایات منظور از «ماء» (آب)، «امام» و منظور از «ماء معین» (آب روان و گوارا)، باز «امام» به شمار رفته است. به این بیان که: «بگو: به من خبر دهید که اگر امامتان غایب گردید، چه کسی برایتان امام جدید می‌آورد» و یا «برای دست‌یابی به امام جدید چه می‌کنید؟» تنها یک روایت، «ماء معین» را بر علم امام تطبیق داده است و این هم مشکلی ندارد؛ چراکه آب روان و گوارا همان امام با توجه به علم و دانش اوست.

بنابراین اگر گفته شد چه کسی علم امام را برایتان می‌آورد، مقصود همان امامی است که دارای علم است. لذا در مجموع روایات تفسیری آیه، از آیه این‌گونه برداشت شده است که اگر امام شما غایب شد، چه کسی امام حاضر برایتان می‌آورد؟

حدیث اول

ابن بابویه، قال: أخبرنا محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني، قال: حدثنا محمد بن الحسين بن حفص الحثعمي الكوفي، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: حدثنا علي بن هاشم، عن محمد بن عبد الله، عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار، عن أبيه، عن جده

عمار، قال: كنت مع رسول الله ﷺ في بعض غزواته، و قتل علي بن أبي طالب أصحاب الألوية و فرق جمعهم، و قتل عمرو بن عبد الله الجمحي، و قتل شيبه بن نافع، أتيت رسول الله ﷺ فقلت له: يا رسول الله، إن علياً قد جاهد في الله حق جهاده. فقال: «لأنه مني وأنا منه، وإنه وارث علمي، و قاضي ديني، و منجز وعدي، و الخليفة من بعدي، و لولاه لم يعرف المؤمن المحض بعدي، حربه حربي، و حربي حرب الله، و سلمه سلمي، و سلمني سلم الله، ألا إنه أبو سبطي، و الأئمة من صلبه، يخرج الله تعالى الأئمة الراشدين من صلبه، و منهم مهدي هذه الأمة».

فقلت: بأبي و أمي يا رسول الله، من هذه المهدي؟ قال: «يا عمار، إن الله تبارك و تعالى عهد إلي أنه يخرج من صلب الحسين أئمة تسعة، و التاسع من ولده يغيب عنهم، و ذلك قوله عز و جل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ تكون له غيبية طويلة، يرجع عنها قوم و يثبت عليها آخرون، فإذا كان في آخر الزمان يخرج فيملاً الدنيا قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً، و يقاتل على التأويل كما قاتلت على التنزيل، و هو سميي و أشبهه الناس بي.

يا عمار، ستكون بعدي فتنة، فإذا كان ذلك فاتبع علياً و اصحبه، فإنه مع الحق و الحق معه؛^۵

ابن بابويه، نقل می کند: محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی، از محمد بن حسین بن حفص خثعمی کوفی، از عباد بن یعقوب، از علی بن هاشم، از محمد بن عبدالله، از ابو عبیده بن محمد بن عمار، از پدرش، از پدر بزرگش عمار روایت کرده است که: در برخی از غزوه ها همراه رسول خدا ﷺ بودم و علی پرچم داران را به قتل رساند و آن ها را متفرق ساخت و عمرو بن عبدالله جمحی و شیبه بن نافع را کشت. نزد رسول خدا ﷺ آمدم و عرض کردم: ای رسول خدا، علی، در راه خدا آن گونه که شایسته است جهاد کرد. حضرت فرمود: زیرا وی از من است و من از او هستم و او وارث علم من است و بدهی مرا پرداخت می کند و به وعده های من جامه عمل می پوشاند و جانشین من است و اگر او نبود، مؤمن واقعی پس از من شناخته نمی شد. دشمن وی، دشمن من است و دشمن من، دشمن خداست و دوست دار وی، دوست دار من است و دوست دار خداست. او پدر دو نوه من است و امامان، از نسل وی هستند. خداوند تعالی ائمه هدی را از نسل وی خارج می سازد و مهدی امت از آن هاست.

عرض کردم: ای رسول خدا، پدر و مادرم فدایت شوند! این مهدی کیست؟ فرمود: ای عمار، خداوند تعالی به من فرمود که از نسل حسین بن علی، نه امام خارج می شوند، که نهمین آن ها غیبت خواهد کرد و این همان سخن خداوند عز و جل در این آیه است: «بگو: به من خبر دهید، اگر آب شما [در زمین] فرو نشیند، کیست که برای شما آبی روان و

گوارا بیاورد؟» غیبتی بلندمدت خواهد داشت که گروهی از آن دست خواهند کشید و ناامید خواهند شد و گروهی بر آن ثابت قدم خواهند ماند و آن‌گاه که آخرالزمان فرا رسد، ظهور خواهد نمود و دنیا را پر از عدل و داد خواهد نمود، آن‌گونه که از ظلم و جور پر شده باشد و بر تأویل آیات خواهد جنگید، آن‌گونه که من بر تنزیل این آیات جنگیدم. او هم نام من است و شبیه‌ترین مردم به من است.

ای عمار، بعد از من فتنه‌ای به پا خواهد شد، بنابراین هرگاه چنین چیزی اتفاق افتاد، از علی پیروی کن و همراه وی باش؛ زیرا وی همراه حق است و حق همراه وی است.

حدیث دوم

و عنه، قال: حدثنا أبي^٦، قال: حدثنا سعد بن عبدالله، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب البجلي، وأبي قتادة علي بن محمد بن حفص، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر^٧، قال: قلت: ما تأويل قول الله عز وجل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْحَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ فقال: «إذا فقدتم إمامكم فلم تروه فما ذا تصنعون؟»^٧

و نیز او نقل می‌کند: پدرم که -رحمت خداوند بروی باد- برای ما نقل کرد: سعد بن عبد الله از احمد بن محمد بن عیسی، از موسی بن قاسم بن معاویة بن وهب بجلی و ابوقتاده علی بن محمد بن حفص، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر کاظم^٧ روایت کرده است که: به ایشان گفتم: تأویل این آیه چیست...؟ حضرت فرمود: اگر امام خویش را از دست دهید و او را نیابید، چه کار خواهید کرد؟

حدیث سوم

علي بن إبراهيم، قال: حدثنا محمد بن جعفر، قال: حدثنا محمد بن أحمد، عن القاسم بن العلاء، قال: حدثنا إسماعيل بن علي الفزاري، عن محمد بن جمهور، عن فضالة بن أيوب، قال: سئل الرضا^٨ عن قول الله عز وجل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْحَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ فقال^٨: «ماؤكم أبوابكم، أي الأئمة^٩، والأئمة أبواب الله بينه وبين خلقه ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ يعني بعلم الإمام»^٨

علی بن ابراهیم، نقل می‌کند: محمد بن جعفر، از محمد بن احمد، از قاسم بن علاء، از اسماعیل بن علی فزاری، از محمد بن جمهور، از فضالة بن ایوب روایت کرده است که از امام رضا^٨ درباره این آیه... پرسیدند. فرمود، آب شما درهای شما، یعنی ائمه است و ائمه درهای خداوند، بین او و آفریدگانش هستند. «فمن یأتیکم بماء معین»، منظور علم امام است.

در این روایات، تفسیر یا تطبیق آب روان و گوارا به امام و نیز به علم امام درباره این روایت

مشکل ساز نیست؛ چون منظور روشن است. اگر امام شما غایب شد، کیست که امام حاضری برای شما بیاورد، یا کیست که آن علم را برای شما بیاورد؛ یعنی علمی که ویژه امام و با امام است.

بنابراین مجموع روایات در این جهت هماهنگ و همخوان است و تعارض و ناسازگاری در کار نیست. امام به دلیل علمش «ماء معین» است؛ هم علم او و هم خود او. شاهد این هماهنگی و سازگاری جمع بین هر دو در روایت نهم است. در آن جا آمده: «چه کسی امام آشکاری برای شما می آورد که اخبار آسمان ها و زمین و حلال و حرام خدا را به شما بدهد؟»

حدیث چهارم

محمد بن یعقوب: ^۹ عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن موسى بن القاسم بن معاوية البجلي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، في قول الله عز وجل: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ»، قال: «إذا غاب عنكم إمامكم فمن يأتيكم بإمام جديد؟» ^{۱۰}

محمد بن یعقوب: از علی بن محمد، از سهل بن زیاد، از موسی بن قاسم بن معاویة بجلي، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر کاظم عليه السلام درباره این آیه ... روایت کرده است که: اگر امام شما غیبت کند، چه کسی برای شما امام جدیدی خواهد آورد؟

حدیث پنجم

محمد بن ابراهیم النعمانی، قال: أخبرنا محمد بن همام عليه السلام، قال: حدثنا أحمد بن بندار، قال: حدثنا أحمد بن هلال، عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب البجلي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ما تأويل هذه الآية «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ»؟ فقال: «إن فقدتم إمامكم فلم تروه، فماذا تصنعون؟» ^{۱۱}

محمد بن ابراهیم نعمانی نقل می کند: محمد بن همام برای ما نقل کرد: احمد بن بندار، از احمد بن هلال، از موسی بن قاسم بن معاویة بن وهب بجلي، از علی بن جعفر، از برادرش امام موسی کاظم عليه السلام نقل می کند: به ایشان گفتم: تأویل این آیه ... چیست؟ حضرت فرمودند: اگر امام خویش را از دست دهید و او را نبینید چه کار می کنید؟

حدیث ششم

محمد بن العباس: عن أحمد بن القاسم، عن أحمد بن محمد بن سيار، عن محمد بن خالد، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله عز وجل:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾، قال: «إن غاب إمامكم، فمن يأتيكم بإمام جديد؟»^{۱۲}

محمد بن عباس، از احمد بن قاسم، از احمد بن محمد بن سيار، از محمد بن خالد، از نضر بن سوید، از یحیی حلی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره این آیه ... پرسیدم. حضرت فرمود: اگر امام شما غایب شود چه کسی برای شما امام جدیدی خواهد آورد؟

حدیث هفتم

وعنه: بإسناده، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ما تأويل هذه الآية ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾؟ فقال: «تأويله: إن فقدتم إمامكم، فمن يأتيكم بإمام جديد»^{۱۳}

محمد بن عباس، با سند خود از علی بن جعفر، از برادرش موسی کاظم علیه السلام روایت کرده است که علی بن جعفر می‌گوید: به ایشان گفتم: تأویل این آیه ... چیست؟ حضرت فرمود: اگر امام خویش را از دست دهید، چه کسی امام جدیدی را برای شما خواهد آورد؟

حدیث هشتم

في عيون الاخبار من الاخبار المنثورة باسناده^{۱۴} الى الحسن بن محبوب عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: لا بد من فتنة صماء صيلم تسقط فيها كل بطانة ووليجة وذلك عند فقدان الشيعة الثالث من ولدي يبكي عليه أهل السماء وأهل الأرض وكل حرى وحران وكل حزين لهفان، ثم قال: بابى وأمي سمى شبيهي وشبيهه موسى بن عمران عليه السلام، عليه جيوب النور تتوقد بشعاع ضياء القدس، كم من حرى مؤمنة وكم من مؤمن متأسف حيران حزين عند فقدان الماء المعين، كأنى بهم آيس ما كانوا قد نودوا نداء يسمع من بعد كما يسمع من قرب، يكون رحمة على المؤمنين وعذاباً على الكافرين؛^{۱۵}

[شيخ صدوق] در عيون اخبار الرضا عليه السلام با سند خود تا حسن بن محبوب از حضرت رضا عليه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمود: قطعاً فتنه‌ای سخت و نابودساز تحقق می‌یابد که در آن هر تکیه‌گاه و دست‌آویزی فرو می‌ریزد و می‌شکند و این هنگامی است که شیعه سومین فرزند مرا از دست بدهد بر او آسمان‌ها و اهل زمین زن و مرد تشنه و هر محزون گرفتار می‌گیرد. سپس حضرت فرمود: پدر و مادرم به فدای هم نام جد من، شبیه من و شبیه موسی بن عمران عليه السلام (حضرت مهدی علیه السلام)! بر اوست طوق‌های نورانی که با شعاع نور قدس روشن می‌شود. چقدر زنان باایمان تشنه و چه اندازه مؤمن‌ها اسفبار و حیران و محزون هستند. در زمانی که آب گوارا و روان مفقود شده است، گویا آنان را در حالتی که از همیشه مأیوس‌تر و ناامیدترند، می‌بینم که صدایشان می‌زنند، صدایی که هم از دور و

هم از نزدیک شنیده می‌شود. این صدا برای مؤمنان رحمت و برای کافران عذاب است.

حدیث نهم

و باسناده^{۱۶} الی ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام فی قول الله عز وجل: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ»، فقال: هذه نزلت في الامام القائم يقول: ان أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرّون أين هو؟ فمن يأتيكم بإمام ظاهر يأتيكم بأخبار السموات والأرض وحلال الله وحرامه؟ ثم قال عليه السلام: والله ما جاء تأويل هذه الآية ولا بد ان يجيء تأويلها؛^{۱۷}

[شیخ صدوق در کتاب *کمال الدین وتمام النعمة*] به سند خود تا ابوبصیر از امام باقر علیه السلام درباره این فرموده خداوند عز وجل ... روایت کرده که حضرت فرمود: این آیه درباره امام قائم علیه السلام نازل شده است. آیه می‌گوید: اگر آب (امام) شما از شما غایب شد که نمی‌دانید او کجاست، چه کسی امام آشکاری برای شما می‌آورد که اخبار آسمان‌ها و زمین و حلال و حرام خدا را به شما بدهد؟ سپس حضرت فرمود: به خدا سوگند تأویل این آیه هنوز نیامده و قطعاً خواهد آمد.

دقت در این روایت ما را به وجه جمعی ذیل روایت سوم می‌رساند. امام می‌فرماید: چه کسی برای شما امام آشکاری با این خصوصیت می‌آورد که شما را با حلال و حرام آشنا سازد و خبرهای آسمان‌ها و زمین را برایتان بیاورد؟ امام با این مشخصه علم و دانش فوق‌العاده مطرح است و تفسیر و تطبیق ماء معین به امام و یا به علم امام - آن‌گونه که در این روایت هر دو در کنار هم آمده - هر دو صحیح است.

حدیث دهم

در تفسیر قمی این متن که قطعاً روایت است آمده است:

قوله: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» قال^{۱۸}: أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ إِمَامُكُمْ غَائِبًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِإِمَامٍ مِثْلِهِ؛^{۱۹}

علی بن ابراهیم قمی پس از ذکر متن آیه مورد بحث می‌نویسد: فرمود: به من خبر دهید اگر امام شما غایب شد، چه کسی برای شما امامی مانند او را می‌آورد.

نگاهی کلی به مجموعه روایات آیه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایت اول - از این روایات که مجموعه زیبا و هماهنگی را تشکیل می‌دادند و در حد استفاضه بودند - آیه را بر حضرت مهدی علیه السلام تطبیق دادند.

امام باقر، امام صادق، امام موسی بن جعفر و امام رضا علیهم السلام نیز هر کدام در روایتی آیه را بر حضرت مهدی علیه السلام تطبیق دادند.

روایات، این معنا را بسیار گویا و روان برای آیه مطرح کرده‌اند. در روایتی آمده که آیه در این باره نازل شده است و در همان روایت سخن از تأویل آیه نیز هست. در روایات دیگر نیز سخن از تأویل آیه است.

تنزیل و تأویل آیه

جمع بین تنزیل و تأویل همان است که گفته شد. منظور از تنزیل، تأویل است. وقتی که امام می‌فرماید: «آیه درباره حضرت امام قائم علیه السلام نازل شده»، منظور این است که مربوط به امام قائم علیه السلام است، به گونه‌ای که با تأویل هم سازگار باشد. در این جا منظور از تأویل، همان مصداق‌های آیه و تطبیق آیه بر مصداق‌هاست.

این اطلاق در روایات بسیاری دیده می‌شود. البته این هم ممکن است که منظور از تأویل را همان حقیقت بگیریم و در این صورت می‌تواند منظور از نزول و تنزیل همان معنای همیشگی آن باشد. آیه درباره حضرت نازل شده و حقیقت آیه همان حضرت است.

مجموعه این روایات در کتاب‌های معتبر شیعه مانند *کافی*، *الغیة نعمانی*، *کمال‌الدین* و *تمام‌النعمه*، *عیون اخبار الرضا* و *تفسیر قمی* آمده است. در میان این مجموعه، روایاتی نیز هست که اعتبار سندی دارد. گرچه همان‌گونه که بارها گفته‌ایم، بیشتر عالمان شیعه برای اعتبار یک روایت راه‌های گوناگونی را می‌شناسند و تنها اعتبار روایت را در سند آن منحصر نمی‌بینند. اما گروه اندکی نیز اعتبار روایت را تنها در سند آن می‌دانند، ولی بر پایه نظر آنان هم در این مجموعه چند روایت صحیح‌السند وجود دارد.

از این رو چه از نظر اکثریت و چه اقلیت، این تفسیر و تطبیق آیه با توجه به این مجموعه از روایات تمام است. منظور از اکثریت، عالمانی هستند که در دانش اصول به حجیت اعتبار خبر موثوق به نظر داده‌اند و منظور از اقلیت جمعی از عالمان هستند که در دانش اصول به حجیت و اعتبار تنها خبر ثقه نظر داده‌اند. اقلیت تقریباً مانند مقدس اردبیلی، صاحب *معالم*، صاحب *مدارک* و شهید ثانی و از معاصران چون حضرت آیه‌الله العظمی خویی در ادوار اخیر درس اصول، و اکثریت قریب به اتفاق عالمان و محققان شیعه، شیخ طوسی، شهید اول، محقق حلّی، وحید بهبهانی، بحر العلوم، میرزای قمی، صاحب *ریاض*، محقق همدانی، صاحب *کفایه*، و

از معاصران حضرت آیه الله العظمی بروجردی، حضرت امام و
گفتنی است حضرت آیه الله العظمی خوبی نیز در تقریرات^{۲۰} دور دوم اصولشان نیز بر نظریه اکثریت بوده‌اند.

سوره ملک در یک نگاه

با توجه به مجموعه روایات و تفسیر و تطبیق آیه بر حضرت مهدی علیه السلام اکنون زمان آن است که به تحلیل آیه بپردازیم و همه سوره ملک را بررسی کنیم و زمینه آیه را در این سوره بهتر بشناسیم و ببینیم آیا این معنا از خود آیه با زمینه‌ای که در سوره ملک دارد به دست می‌آید؟
گفتنی است امامان علیهم السلام فرموده‌اند که همیشه آیه را در یک معنا خلاصه نکنید. در این جا نیز معنای ظاهری آیه که می‌گوید: «اگر آب در زمین فرورود چه کسی آب گوارا و روان برایتان می‌آورد؟» یکی از معانی آیه است. اما آیه در این معنای ظاهری خلاصه نمی‌شود. در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است که فرمود:

یا جابر، إن للقرآن بطناً، و للبطن بطناً و ظهراً، و للظهر ظهراً؛^{۲۱}
ای جابر، ظاهر قرآن باز ظاهر دارد و باطن آن باز باطنی.

آری، قرآن معانی بسیار دارد و در یک معنا خلاصه نمی‌شود.
سوره ملک با معرفی خداوند و آفرینش آسمان‌ها به دست او و نبودن نقص در آفرینش خدا و... آغاز می‌گردد و با تهدید کسانی که این آیات الهی را می‌بینند و خدا را نمی‌پذیرند می‌گوید که جهنم برای آنان است و اضافه می‌کند که هر زمان گروهی از کافران در جهنم می‌افتند، خازنان جهنم از آن‌ها می‌پرسند: مگر برای شما پیامبری بیم‌دهنده نیامد؟ آن‌ها در پاسخ می‌گویند: «چرا پیامبر آمد، ولی ما نپذیرفتیم و گفتیم خداوند کسی و چیزی را نمی‌فرستد.» آنان می‌افزایند: «اگر ما پیام پیامبران را می‌شنیدیم و یا تعقل می‌داشتیم جهنمی نمی‌شدیم.»
در این جا به فرموده خداوند، آنان به گناه خودشان اعتراف کرده‌اند و اعتراف در قیامت به گناه، نشان از اعتراف دنیوی آنان است. در دنیا برایشان روشن شده بود که خدایی هست و پیامبری فرستاده، وگرنه به گناه اعتراف نمی‌کردند. لذا در ادامه در آیه ۱۳ و ۱۴ می‌آید که اگر شما امروز گفته خود را نهان یا آشکار کنید، خدا می‌داند. آیا کسی که آفریده نمی‌داند با این‌که لطیف و خبیر است؟

سپس آیات در ادامه خدا را معرفی می‌کنند که زمین هموار را آفریده است و به معاد اشاره

می شود که «البیه النشور». آن گاه باز کافران را تهدید می کند که شما از خداوند بیم ندارید که زمین را با شما فرو برد و باز ترسی ندارید که از آسمان بر شما سنگ ریزه بیارد؟ سپس اشاره می کند که پیشینیان نیز تکذیب می کردند و شما واکنش و کیفر مرا در مورد آنان می دانید. در ادامه به پرنده ها و قیض و بسط پروازشان اشاره می کند که این عمل با امساک الهی صورت می گیرد و باز اشاره می کند: «کیست آن کس که به شما روزی می دهد؟» و می افزاید: «اینان لج بازی می کنند و نمی پذیرند» و نیز به آفرینش انسان و قرار دادن گوش و چشم و دل برای او اشاره دارد.

آن گاه می گوید که آنان از زمان تحقق این وعده الهی که ورود به جهنم و عذاب و قیامت است می پرسند و خداوند در پاسخ می گوید: «به آنان بگو که دانش آن نزد خداست و من تنها بیم دهنده هستم» و باز در جوابی دیگر تهدید می کند که هر زمان که از نزدیک عذاب را بینند، چهره هایشان سیاه می شود به آنان گفته می شود که «این همان است که می خواستید.»

ارتباط آیه ۲۸ و ۳۰

تا این جا، بیست و هفت آیه از سوره مرور شده و سه آیه پایانی این گونه ادامه می یابد که: «به آن ها بگو اگر خداوند مرا و همراهانم را نابود سازد و یا ما را مورد رحمت خویش قرار دهد، چه کسی می خواهد کافران را از عذاب دردناک پناه دهد و نجات بخشد؟»؛ یعنی وجود پیامبری که او را انکار می کنید و انکار خود را برای خازنان جهنم نیز در قیامت نقل می کنید برای هدایت و نجات شما ضرورت دارد. در قیامت می پرسند که مگر برای شما پیامبر نیامد؟ شما در پاسخ می گویید: «چرا، ولی ما او را نپذیرفتیم.» آیه می گوید: شما باید به ضرورت وجود پیامبر پی ببرید، نه آن گونه که در شأن نزول آیه گفته شده دعا کنید که خداوند وی را بکشد. پیامبر است که مایه نجات شما از عذاب الهی است. پیامبر است که شما را به راه هدایت می کنند و از سقوط در جهنم می رهاند.

به بیان دیگر، خداوند است که با ارسال پیامبر - اگر شما بپذیرید و به او تن دهید - شما را پناه می دهد.

در آیه ۲۸ می فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمْنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» و آیه مورد بحث (آیه سی ام) به سان این آیه شروع می شود که: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ».

در آیه ۲۸ به ضرورت حضور پیامبر اشاره می‌شود و پیامبر به دستور خداوند به مردم می‌گوید: «اگر خداوند من و همراهانم را هلاک کند، چه کسی می‌تواند کافران را از عذاب نجات بخشد؟»

در آیه سی‌ام به غیبت حجت و ولیّ خدا اشاره می‌کند که اگر آب شما (کنایه از وجود امام و حجت الهی) - که مایه حیات بشر است و ضرورت دارد - فرو رود و در پشت پرده قرار گیرد، چه کسی می‌تواند امام آشکار و حاضری را برایتان فراهم آورد؟

در این دو آیه، نخست هلاکت پیامبر و حجت خدا را مطرح می‌کند تا ضرورت وجود امام را به مردم بفهماند، سپس از غیبت و مخفی شدن حجت خدا می‌پرسد تا ضرورت حضور او را بازگو کند و این چنین، ارتباط آیه با آیات پیشین روشن می‌شود و معنای مورد نظر امامان به راحتی از آن به دست می‌آید.

البته ما معنای ظاهر را که مفسران به آن توجه کرده‌اند از آیه نفی نمی‌کنیم و در مقام انکار آن نیستیم، بلکه در پی آنیم که معنای آمده در روایات را نیز از آیه بفهمیم و بیابیم که آن معنا با آیه و سوره هماهنگ است.

کوتاه سخن این‌که خداوند خودش را در این سوره با آیات و نشانه‌هایش به مردم می‌نماید و برای تحکیم این حقیقت برای مردم پیامبر می‌فرستد، ولی مردم به این همه توجه نمی‌کنند و از وجود این پیامبر بهره نمی‌برند و با این‌که می‌دانند باید بپذیرند و تن دهند و با پیامبر و حجت خداوند حرکت کنند و نیز می‌دانند که وجود و حضور او چه ضرورتی دارد، آن را انکار می‌کنند. در پایان خداوند بیان می‌دارد که اگر پیامبر و حجت او هلاک شوند، چه کسی جز خدا می‌تواند او را برای مردم فراهم آورد و اگر غایب گردد و مخفی شود، باز چه کسی او را برایشان حاضر می‌سازد؟

با توجه به سوره، آن‌قدر این تفسیر برای آیه هماهنگ، ردیف و روان است که می‌خواهد معنای ظاهری آیه را از آیه بگیرد و آیه را مخصوص این معنای عمیق سازد. از معنای ظاهر آیه زیاد سخن نمی‌گوییم؛ چون در تفاسیر بسیار از آن گفت‌وگو شده است و بیش‌تر در مقام تحلیل روایات و آیه مورد بحث در ارتباط با معنای دوم هستیم.

نگاهی به تفاسیر

در تفسیر *مهدویت*^{۲۲} می‌خوانیم: امامان راهنما، به آیه بُعدی ژرف داده و آن را به امام حق

تأویل کرده‌اند و گفته‌اند که او آب است، بدان سبب که حامل رسالت خدا و راهنمایی برای مردم است. مگر آب عصب زندگی و ستون آن نیست؟ امام نیز چنین است. از آن روی که با بصیرت‌های وحی و با هدایت به حق، پیروان خویش را در حیات خود زنده نگاه می‌دارد، مگر کفر و گمراهی مرگ نیست؟

امام صادق علیه السلام فرمودند: «این آیه در حق امام قائم علیه السلام نازل شده است و مقصود آن این است که اگر امام شما غایب شود و ندانید که او در کجاست و کیست که برای شما امام آشکاری آورد که اخبار آسمان‌ها و زمین را به شما برساند و همچنین حلال خدا و حرام او را بر شما معلوم کند؟»

امام موسی کاظم علیه السلام فرمودند: «اگر امام خود را فاقد شوید و او را نبینید، چه خواهید کرد؟»
در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، پس از بیان معنای ابتدایی آیه آمده است:

الماء فی كثير من المواضع - ولا سيما هنا، إذ يلحق ماء الحياة: الرسول الأقدس محمد صلى الله عليه وآله - إنه يشير إلى الحياة الروحية، فلئن أصبحت رجالات الوحي غوراً غائباً، بالموت وانقضاء الوحي، أم الانعزال عن بلاغ الوحي، أو فترة الغيبة عن الناس، فهل إله غير الله يرسل لكم رسلاً مبشرين و منذرين، و دعاة مصلحين؟

و هكذا تعني أحاديث الجري والتأويل، بياناً لمصداق من المصاديق المختلف فيها بين المسلمين، من الإمام الغائب المنتظر عليه السلام و علوم الأئمة، و كما يصرح الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه تأويل لا تفسير، على حدّ قوله عليه السلام: إذا فقدتم إمامكم فلم تروه فماذا تصنعون.

هذا، اعتباراً أن الأئمة من آل الرسول صلى الله عليه وآله هم - بعلومهم و بلاغهم - استمرارية الرسالة المحمدية صلى الله عليه وآله، فهو الماء المعين النضب العذب النابع الفائض المتدفق، و هم سواقيه الموصلة له إلى الأمة أجمع! اللهم صلّ عليه و على آله الطاهرين.^{۳۳}

در این عبارات بیان شده که واژه «ماء» در بسیاری از موارد به ویژه در این جا، اشاره به زندگی معنوی و روحانی است، به این معنا که آیا اگر مردان وحی غایب شوند، خدایی جز الله هست که فرستادگانی بشارت‌دهنده و انذار کننده و داعیانی اصلاح‌گر بفرستد؟ و این گونه است که روایات جری و تطبیق مصداقی را برای این واژه بیان می‌کند. مانند امام غایب منتظر، به این شکل که اگر امامتان را نیافتید و او را ندیدید چه می‌کنید؟

برخی از تفاسیر دیگر نیز به تبیین آیه بر پایه معنای دوم پرداخته‌اند، ولی چه در تفاسیری

که ارائه شد و چه در تفاسیری که در این جا نیامد، هیچ یک تحلیلی برای آیه در سوره و در ارتباط با آیات پیشین نکرده‌اند و گویا آیه را از جایگاه خود بریده‌اند که این نیز شیوه‌ای در برداشت از آیات است.

اما به نظر نگارنده، معنای مورد نظر امامان علیهم‌السلام برای آیه در این مورد با سوره و آیات پیشین هماهنگ است. از این رو این آیه نیز یکی از آیات مهدوی به شمار می‌رود.

نتیجه

در سایه این نوشتار با توجه به روایات، مفاد مهدوی آخرین آیه سوره ملک چنان ملموس و مفهوم می‌شود که معنای نخست از یاد می‌رود.

با توجه به روایات مهدوی، آیات پایانی سوره ملک مطرح می‌کند که اگر حجت خدا هلاک گردد و بمیرد و یا این که از دسترس شما دور شود و غایب گردد چه می‌کنید، و جز خداوند کیست که حجتی بفرستد و نیاز هدایتی شما را تأمین کند؟

وجود و حضور حجت خدا (پیامبر و ائمه علیهم‌السلام) برای هدایت و نجات شما ضروری است و این ضرورت جز به دست خدا برای شما فراهم نمی‌آید. چگونه است که شما خدا را انکار می‌کنید و ضرورت وجود و حضور حجت او را برای هدایتتان نمی‌پذیرید و تکذیب می‌کنید؟

منابع

۱. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
۲. البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم، مؤسسه البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، انتشارات دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
۴. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۵. تفسیر نور الثقلین، عبدعلی بن جمعة عروسی الحویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۶. تفسیر هدايت (ترجمة من هدی القرآن)، گروه مترجمان، سید محمدتقی مدرسی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۷. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، محمدصادق تهرانی، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.
۸. معجم احادیث الامام المهدي، مؤسسه المعارف الاسلامیة، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۶ ش.
۹. معجم رجال الحديث، سید ابوالقاسم موسوی خویی، نجف، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبایی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۹۴ ق.
۱۱. وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. الهدایة فی الاصول، شیخ حسن صافی اصفهانی، تقریر درس اصول حضرت آیت الله العظمی خویی (دوره دوم)، قم، مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۸ ق.

پی‌نوشت‌ها

۱. در جلد هفتم معجم احادیث الامام المهدی علیه السلام، بیش از دویست آیه قرآنی بر امام مهدی علیه السلام و مسائل مربوط به مهدویت تطبیق داده شده است.
۲. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۱۷۳، ح ۰۷.
۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۰۹۶.
۴. سوره ملک، آیه ۳۰.
۵. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۴۴۸.
۶. تمام راویان واقع در سند این روایت از اعلام ثقات هستند و به این شکل روایت از نظر سندی نیز اعتبار ویژه‌ای دارد.
۷. همان، ص ۴۴۹.
۸. همان.
۹. راویان نام برده شده در سند این روایت، همه ثقة هستند و از شخصیت‌های بزرگ شیعه تنها در سهل بن زیاد اختلاف است که وی نیز از سوی عالمان بزرگی به وثاقت شناخته شده است. در نتیجه سند روایت قابل توثیق و تصحیح است.
۱۰. همان.
۱۱. همان، ص ۴۴۹ - ۴۵۰.
۱۲. همان، ص ۴۵۰.
۱۳. همان.
۱۴. طریق شیخ صدوق، تا حسن محبوب صحیح است و حسن بن محبوب از شخصیت‌های بزرگ شیعه است در نتیجه سند این روایت صحیح است.
۱۵. تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۸۶، ح ۳۹، به نقل از عیون اخبار الرضا علیه السلام.
۱۶. طریق شیخ صدوق به ابوبصیر قابل توثیق و تصحیح است و ابوبصیر از شخصیت‌های بزرگ شیعه به شمار می‌رود. بنابراین سند روایت صحیح و قابل توثیق است.
۱۷. تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۸۷، ح ۴۱، به نقل از کمال الدین و تمام النعمة.
۱۸. در تفسیر قمی تفسیر آیه با واژه «قال» بسیار دیده می‌شود. شاید ضمیر آن به شخص علی بن ابراهیم قمی برگردد، ولی روشن است که وی جز از روایت نمی‌گوید. بنابراین متن روایت است. شاهد آن این است که در نورالثقلین، ج ۵، ص ۳۸۶، ح ۳۷ همین روایت آمده است.
۱۹. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷۹.
۲۰. الهدایة فی الاصول، تألیف مرحوم حضرت آیت‌الله العظمی صافی اصفهانی.
۲۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۶.

٢٢. تفسير هدايت، ترجمه تفسير من هدى القرآن است.

٢٣. الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ٢٩، ص ٥٤ - ٥٥.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۸

فصل نامه علمی- تخصصی پژوهش های مهدوی

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

نقش مسئله انتظار در تقویت بیداری اسلامی

محمد رضایی*

چکیده

بیداری اسلامی بر مبنای خیزش جوانان مسلمان در مقام اعتراض به وضع موجود و جست‌وجو از آینده‌ای متفاوت باعث ایجاد تحولاتی در کشورهای اسلامی شده است.

اینک پرسش اصلی ناظر به آینده‌نگری سیاسی و اجتماعی مطلوب جوانان مسلمان، این است که آیا در اسلام، طرح و گفتمانی آینده‌نگر وجود دارد که تبدیل به قدرت و راهبرد نرم بیداری اسلامی گردد؟ و آیا ردّ پای این گفتمان آینده‌نگر را در بین گفتمان‌های سیاسی-فکری رایج در میان اندیشه‌وران و احزاب اسلامی می‌توان یافت؟ آیا گفتمان مهدویت و انتظار در اسلام که برای سال‌ها به حاشیه رفته بود، اکنون می‌تواند به عنوان طرحی برای جهانی‌سازی عدالت و آینده‌نگری بر مبنای نگرش اسلامی مطرح گردد؟ در این نوشتار، اثبات خواهد شد که با نفی آینده‌گرایی سلفی و آینده‌گرایی سکولار، تنها گفتمان آینده‌نگری اسلامی گفتمان آینده‌نگر جهانی‌سازی عدالت بر محور فرهنگ انتظار است.

واژگان کلیدی

بیداری اسلامی، آینده‌نگری، مهدویت اسلامی، قدرت و راهبرد نرم انتظار.

مقدمه

آن‌گاه که طنین انداز شدن شعار «الشعب يريد اسقاط الرئيس» از سوی جوانان مسلمان در کشورهای عربی، به امواج اجتماعی نیرومندی تبدیل شد، در برخی از این کشورها به تحقق این مطالبه مهم - که ایجاد تغییر در رأس هرم قدرت‌های فاسد و ظالم در کشورهای اسلامی بود - انجامید. این جریان و نتایج نخستین آن در یک مدیریت رسانه‌ای از سوی رسانه‌های غربی و عربی، «بهار عربی» نام گرفت تا مطالبات جوانان و جمعیت‌های مسلمان در حد تغییرات شکلی و مصداقی باقی بماند و هویت سیاسی سکولار یا ناسیونالیستی حاکم بر این کشورها حفظ گردد. ولی همراهی شعار «الشعب يريد اسقاط النظام» با شعار «الشعب يريد اسقاط الرئيس» در میان انقلابیون خیلی زود مشخص کرد که این تحولات نه تنها بهار عربی نیست، بلکه در برابر یک سری از جریان‌های ناسیونالیستی عربی و تمام نموده‌های سیاسی و اجتماعی آن است.

در این شرایط نام‌گذاری تحولات جاری به «بیداری اسلامی» مناسب‌ترین نام‌گذاری و ناظر به فهم درست رویدادهای موجود بود؛ چرا که هم در متن تحقق این رویدادها مهم‌ترین رفتارهایی که از سوی معترضان به چشم آمد و هم پس از آن در نوع انتخاب اکثریت جوامع این کشورها در انتخابات‌های پسینی خود را نشان داد، جلوه‌ها، شعارها و انتخاب‌های اسلامی بوده و هست.

از منظر مطالعات پدیدارشناسی اجتماعی تحولات جاری در کشورهای عربی به معنای گذار جوانان و ملت‌های این کشورها از ارزش‌های ناسیونالیستی عربی و شعارهای سکولار غربی به سوی بازگشت به اسلام و اسلام‌خواهی است. البته همان‌گونه که از مطالعه و مشاهده میدانی رابطه بین این قیام‌ها و نوع کنش‌ها و واکنش جریان‌های سنتی اسلامی در این کشورها کشف می‌شود، بین این قیام‌های اسلامی و قرائت‌های سنتی از اسلام فاصله‌ها و گاه بیگانگی‌هایی وجود دارد؛ زیرا نهادهای منتسب به قرائت‌های سنتی از اسلام در این کشورها در طول قیام و انقلاب مردم همچنان وفادار به شعار لزوم اطاعت از ولی و حاکم در هر شرایطی و حافظ وضع موجود بودند، اما خواست جمعی مردم مسلمان این کشورها تغییر و تحول بود.

این نکته از این رو بیان می‌شود که همانند پرهیز از مغالطه^۱ عنوان «بهار عرب» بر تحولات جاری، از مغالطه تفسیر اسلام‌خواهی یا بازگشت به اسلام با عنوان «احیای اسلام تاریخی» یا

«احیای تجربه‌های تاریخی مسلمانان» نیز باید برحذر بود؛ زیرا به نظر می‌رسد بر اساس نظریهٔ تکامل تاریخی عقول و عواطف بشری، مسلمانان در تجربهٔ تاریخی خود شاهد انواع و اقسام و تفسیرها و مدل‌سازی‌ها از نظام‌های سیاسی - اجتماعی اسلامی بوده‌اند، ولی با مشاهدهٔ ناکامی‌های تاریخی‌شان از آن‌ها گذر نموده‌اند و حتی قیام اعراب مسلمان - و صد البته با حمایت کشورهای غربی - علیه خلافت عثمانی در آغاز قرن بیستم، خود به عنوان نمونه شاهد ناکارآمدی خلافت‌های اسلامی‌ای است که حتی دارای حداقل شرایط و شاخصه‌های اسلامی و انسانی نبودند. بدین جهت امروزه سخن گفتن از عناوینی همانند خلافت اسلامی بدون بازنگری در مبانی و مبادی آن از منظر اسلامی، صرفاً شعاری تبلیغاتی بیش نیست.

تحولات جاری را چه بیداری اسلامی و چه بهار عربی بنامیم، مشخص است که از جهت سلبی مطالبهٔ مشترک و همگانی قیام‌ها، نفی مطلق گفتن به تمامی مدل‌های سیاسی موجود و حاکم بر جهان اسلام و حتی نفی ضمنی به تمامی تجربه‌های تاریخی ناقص و ناکارآمد پیش از آن است؛ اما یکی از پرسش‌های فراگیر در فهم و تحلیل بیداری اسلامی این است که از منظر اثباتی و در مقام جایگزینی، به راستی بیداری اسلامی یا بهار عربی در جست‌وجوی چیست؟ چرا که حتی اگر سنجش چشم‌انداز و مطلوب هم جامعه اسلامی باشد، از این اسلام قرائت‌های سنتی و متجدد فراوانی وجود دارد؛ از این رو می‌توان و بلکه باید پرسید که کدام قرائت یا کدام راهبرد اسلامی می‌تواند به عنوان مطلوب و ایده‌آل قیام‌های اسلامی مورد توجه باشد؟

در این نوشتار بر آنیم که با نگاه به تنها عنصر آینده‌نگر و راهبرد آینده‌ساز اسلامی - یعنی مهدویت و منجی‌خواهی بر محوریت عدل و قسط جهانی و فرهنگ انتظاری که از آن متولد می‌شود - به معرفی مهدویت به عنوان بهترین پاسخ در مقام ارائه به مطالبات اثباتی قیام‌های برآمده از بیداری اسلامی بپردازیم. همچنین از منظر و چشم‌انداز مهدویت و انتظار، به بازخوانی و بازسازی هویت بیداری اسلامی به عنوان تحولی مثبت بنگریم که در صورت استمرار و امتداد می‌تواند دستاوردهای سیاسی - اجتماعی و فرهنگی مهمی برای جهان اسلام به همراه آورد. و نیز بررسی خواهیم کرد که اگر مهدویت به عنوان قدرت نرم‌افزاری و سند چشم‌انداز بیداری اسلامی قرار نگیرد، چه آسیب‌ها و مخاطراتی پیش روی بیداری اسلامی قرار خواهد گرفت.

اکنون بر مبنای این‌که تحولات جاری را باید بیداری اسلامی نامید و نه بهار عربی و از منظر

تحلیل جامعه‌شناختی تحولات جاری به نسبت‌سنجی و رابطه‌شناسی بین پدیده اجتماعی بیداری اسلامی و آموزه دینی مهدویت اسلامی می‌پردازیم.

تحلیل و فهم بیداری اسلامی از منظر انسان‌شناسی فطری

بیداری اسلامی از جهت بستر اجتماعی، وابسته به جوانان مسلمان و ابزارهای رسانه‌ای مدرن بود. اگرچه بین این جوانان مسلمان، گروه‌های بزرگی از جوانان فقیر و بی‌کار هم وجود داشت، ولی بخش اعظمی از آنان را جوانان تحصیل‌کرده تشکیل می‌داد. بازتاب تحصیلات کلاسیک باعث شده بود این جوانان بر اساس فضا و نگاه علمی آکادمیک - که نگاهی علمی، علّی و معلولی و فارغ از پیش‌فرض‌های جبرگرایانه است - ذهنیتی پرسش‌گر و روحیه‌ای آینده‌نگر داشته باشند.

وجود ابزارهای رسانه‌ای مدرن نیز در کمیت و گستره فراوان، در کنار تمام آسیب‌ها و عوارض فرهنگی باعث شده بود که به آن‌ها فرصت مطالعه مجازی جهان و نیز آسیب‌شناسی مجازی داخلی در کشورهایی را بدهد که در آن‌ها ایجاد تجمعات واقعی اجتماعی ممنوع یا محدود بود.

این گروه از جوانان مسلمان معاصر که در برزخ مدرنیته و سنت زندگی می‌کردند، از یک سو به سبب قرائت‌ها و آموزش‌های آکادمیک، دیگر حاضر به پذیرش برخی از قرائت‌های سنتی و متحجرانه از اسلام نسبت به انسان و سرنوشت نبودند، و از دیگر سو هم به سبب مطالعه مجازی جهانی اجمالاً می‌دانستند که در فراتر از اسلام نیز حرفی برای گفتن وجود ندارد.

به موازات رشد جمعیت جوانان در کنار ناکارآمدی نظام‌های سیاسی - اجتماعی سکولار حاکم و نیز ناتوانی قرائت‌های سنتی از اسلام که مروج تفکر سکوت و بی‌تفاوتی و پذیرش وضع موجود می‌بود، سرانجام عقده‌های خفته و مطالبات فطری جوانان مسلمان، آن‌ها را به خیابان‌ها کشاند. حاصل ضرب خیزش‌هایی که متکی به جوانان بود در شعارهایی که مطرح می‌شد در حقیقت ضرب روحیه تجدد و تحول‌نگر جوانی در تغییرخواهی سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رفت. البته از آن جا که جوانان عرب به خاستگاه اسلامی خود و ارزش‌های اجمالی آن واقف بودند، این روحیه تحول‌خواهی و آینده‌نگری و آن شعار تغییر را در چارچوب اسلام، البته فراتر از قرائت‌های اسلام سنتی قرار دادند.

به بیان دیگر، جهان اسلامی و به‌ویژه جغرافیای عرب مسلمان، با وجود تحولات گسترده در

اواخر قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم در بخش‌های مهمی از جهان اسلام و جهان غیراسلامی شاهد رکود و سکون و اختناق‌های عجیبی بود که اگرچه بخشی از آن از حکومت‌های پلیسی حاکم بر این کشورها برآمد، ولی یکی از علل نرم‌افزاری بقای این وضع، رضایت توده‌های اجتماعی نسبت به وضع موجود به شمار می‌آمد. این رضایت ناشی از پذیرش قرائت‌های سنتی و جبرگرایانه از اسلام و یا برآمده از یأس و ناامیدی از آینده بود؛ ولی جوانان مسلمان، متکی بر روحیه فطری تحول‌خواهی و با در اختیار داشتن ابزارهای رسانه‌ای مجازی فراتر از سلطه حاکمان و نیز در چارچوب اندیشه متریقی‌تر از اسلام که برآمده از برخی جنبش‌ها و مقاومت‌های اسلامی در منطقه بود، دیگر تحمل سکوت و سکون را نداشته و با به دست آوردن فرصتی مناسب، ناگهان فریادهای آن‌ها به امواج خروشان تغییر و تحول‌خواهی سیاسی و اجتماعی و حتی فرهنگی تبدیل شد و آن‌گاه که با حرکت جوانان و ایستادگی آن‌ها رفته‌رفته هیمنه حاکمان عرب تضعیف گردید، به سرعت توده‌های اجتماعی با آن‌ها همراه شدند و شعار تغییر و تحول به معنای گریز از گذشته و حال موجود و مطالبه آینده‌ای متفاوت از گذشته و حال، به شعارهایی فراگیر و خواسته جمعی بیشتر توده‌های این جوامع تبدیل گردید. از این منظر، ریشه بیداری اسلامی مبتنی بر تغییر درک جوان مسلمان از خود و جامعه خود بود؛ بدین معنا که جوان مسلمان با گریز از قرائت‌های سنتی که درباره انسان، اسلام و سیاست به او ارائه می‌شد و همچنین نپذیرفتن قرائت‌های آکادمیک و سکولار، به صورت اجمالی، تحت تأثیر برخی جریان‌ها و یا اندیشه‌وران، به نوعی درک اولیه از خودشناسی و خودباوری، دین‌شناسی و اندیشه‌ورزی در سیاست و جامعه اسلامی دست یافت و براساس آن پذیرفت که برای رسیدن به آینده‌ای متفاوت و گریز از وضع موجود، پس از تغییر بینش و نگرش، خود باید اقدام کند.

البته پرسشی که ممکن است در این مرحله مطرح گردد این است که منشأ و ریشه این بینش نرم‌افزاری در میان جوانان مسلمان از کجاست؟

در پاسخ باید گفت که مهم‌ترین منبع انسان‌شناسی در اسلام، قرآن است و براساس آن، مهم‌ترین ویژگی انسان فطرت آسمانی و پاک و ثابت او که معطوف به خیر و تعالی است به شمار می‌رود. بدیهی است که اگرچه این انسان‌شناسی ممکن است در قرائت‌های سنتی از اسلام به حاشیه رانده شده باشد، ولی ذهن عالمانه جوانان تحصیل‌کرده در کنار برخی تحولات مثبت در جهان اسلام مسلمان (همانند جریان انقلاب اسلامی یا تحولات ناشی از آن

همانند مقاومت اسلامی در لبنان و فلسطین) باعث معطوف شدن تدریجی جوانان مسلمان به خودشناسی قرآنی و ارزش‌ها و استعداد‌های انسانی و رسالت‌ها و مسئولیت‌های او شد. البته این معرفت‌ها اگرچه اجمالی بوده و هست، ولی در همین حد نیز باعث تغییر نگاه جوان مسلمان به خود و تبدیل او از انسانی مجبور و مطیع و ساکت و راکد به دین‌داری مسئول و دارای رسالت تاریخی و آینده‌نگر که در جست‌وجوی تعریفی جدید و مترقی از اسلام و تمدن اسلامی است، گردید. از این رو مهم‌ترین ارزش نرم‌افزاری این قیام‌ها - که از سوی جوانان مسلمان معاصر در برزخ سنت و تجدد ارائه شد و دستاورد بسیار مهمی است - ارائه تئوری دینی «عدم تحمل و اقناع از وضع موجود یا تجربه‌های سنتی و گذشته و ایجاد نگاه معطوف به آینده و مطالبه تغییر و تحول - نه ناظر به احیای گذشته یا حفظ وضع موجود بلکه - ناظر به آینده‌نگری، آینده‌خواهی و آینده‌سازی» است.

اکنون پرسش مهم این است که این آینده‌نگری که برآمده از بیداری اسلامی است، از جهت نرم‌افزاری چه شاخصه‌هایی دارد و در مقام عمل و عینیت اجتماعی، پس از مطرح شدن در جوامع اسلامی با چه پاسخ‌هایی روبه‌رو شد؟

بیداری اسلامی؛ آینده‌نگری و ابهامات پیش رو

پیروزی‌های اولیه بیداری اسلامی در برخی از کشورهای عربی که به معنای «اسقاط رئیس» بود، در گام بعدی و البته به صورت مسالمت‌آمیز درخواست و مطالبه «اسقاط نظام» را داشت؛ زیرا بر اساس نگاه گریز از وضع موجود و مطالبه آینده‌ای متفاوت، صرف تغییر مصداقی نمی‌توانست اهداف بیداری اسلامی را محقق سازد. از این رو در مرحله پس از اسقاط رئیس و در مقام اسقاط نظام و جایگزینی نظام اسلامی جدید، ناگهان موجی از پرسش‌ها، مناظرات و ابهام‌های فراوان - چه در سطح فکری و نظری و حتی در سطح عملی و اجتماعی - پیش روی این جوامع قرار گرفت که آینده مطلوب بر اساس فطرت انسانی و بینش اسلامی و رویکردهای علمی و هماهنگ با شرایط زمانه چیست؟

در این میان به نظر می‌رسد که سه پاسخ کلان در برابر مطالبه آینده‌نگری و آینده‌سازی از سوی جریان‌ها و احزاب و تشکلهای گوناگون ارائه شده است که بر معیار آینده‌نگری قرآنی در این اثر، قضاوت و سنجش هریک از این قرائت‌ها ارائه خواهد شد؛ این قرائت‌ها عبارتند از:

الف) آینده‌نگری معطوف به گذشته‌گرایی؛

ب) آینده‌نگری معطوف به زمان حال‌نگری و سکولاریسم؛
ج) آینده‌نگری معطوف به آینده‌گرایی (کلان اسلامی).

الف) آینده‌نگری معطوف به گذشته‌گرایی

این دکترین از جانب احزاب و قرائت‌های سلفی از اسلام ارائه شده است. بر اساس این قرائت بهترین ایده‌آل و الگو و مدل برای آینده جهان، بازسازی اسلام بر مبنای رجعت و کپی‌برداری مستقیم از گذشته است. بر اساس این نظریه - که منتسب به برخی از روایاتی است که اهل سنت از پیامبر روایت می‌کنند - تاریخ بشر با هبوط حضرت آدم آغاز شده و در مقطع بعثت پیامبر اسلام ﷺ به نقطه اوج خود می‌رسد. این نقطه اوج پس از پیامبر اسلام ﷺ در ظرف زمانی محدودی بین دو تا سه قرن در مرتبه‌ای پایین‌تر امتداد می‌یابد و آن‌گاه سیری انحطاطی یا روندی روزمره به خود می‌گیرد.^۲

ابن حنبل چنین روایت می‌کند:

تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة.^۳

در این دیدگاه اگرچه در مقطعی کوتاه از پایان تاریخ، دوباره تحولی مثبت رخ می‌دهد و حاکمیت و خلافتی اسلامی بر جهان حاکم خواهد شد، ولی این حاکمیت از نظر کیفیت، ارزش و جایگاه به مرتبه دوران پیامبر و حتی خلفای راشدین هم نمی‌رسد و از نظر کمیت مکانی، اگرچه گستره جهانی را شامل می‌شود^۴ اما به لحاظ این‌که از نظر کمیت زمانی (منحصر بودن به شخص مهدی موعود^۵ آن هم در سال‌هایی اندک) به شدت محدود است، شایستگی توجه ویژه و طراحی تئوری فلسفه تاریخ بر مبنای آن را نخواهد داشت. بر اساس این دیدگاه، نقطه اوج تاریخ نه در پایان آن، بلکه در میانه تاریخ است و اگر تا پیش از تحقق نقطه اوج نگاه‌ها آینده‌گراست (یعنی سراسر دوران تاریخ پیامبران)، ولی پس از این دوران که شامل دوران خاتمیت و دوران پس‌پیامبری است، تئوری گذشته‌گرایی باید حاکم گردد. این گذشته‌گرایی از یک سو بیان‌گر اهمیت اسطوره‌ای گذشته خواهد بود و همچنین تلاشی تاریخی برای حفظ این اسطوره و حماسه گذشته در بستر زمان‌های جاری در آینده است.

در نقد این دیدگاه باید گفت که از منظر قرآن، مهم‌ترین ویژگی و شاخصه انحراف در ادیان آسمانی، تبدیل نگاه آینده‌گرا به دیدگاه گذشته‌گراست. در داستان‌ها و آیاتی که قرآن کریم دربارهٔ یهود و بنی‌اسرائیل نقل می‌کند، ضمن معرفی یهود به عنوان بانیان سلفی‌گرایی دینی، به ارائه و نقد دیدگاه آن‌ها می‌پردازد.

در قرآن کریم می‌خوانیم که وقتی یهودیان در صحرای سینا (وادی تیه) به حضرت موسی علیه السلام گفتند: ﴿إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾^۵ اعلان رضایتی از سوی آن‌ها نسبت به وضع موجود و به سبب مسئولیت‌گریزی بود. وقتی این وضعیت در جامعهٔ یهود نهادینه شد، به هویتی تاریخی مبنی بر این‌که آن‌ها فرزندان خدا^۶ و یا قوم برتر هستند تبدیل گردید.

از دیدگاه یهود، محوریت و کانون تاریخی این ارزش‌های اسطوره‌ای و تاریخی، دوران پیامبری حضرت موسی علیه السلام - و نهایتاً تا دورهٔ پیامبری و پادشاهی حضرت داوود و سلیمان علیهم السلام - است. بر اساس این دیدگاه - که ناظر به اولوالعزم بودن حضرت موسی علیه السلام و جایگاه ویژه‌اش در تاریخ نبوت و تحول بزرگی است که در جامعه‌سازی برای بنی‌اسرائیل ایجاد کرده - این مقطع از تاریخ کانون هویت و فلسفهٔ تاریخی یهود قرار گرفت و پس از آن یهودیان با مسئولیت‌گریزی به امید و انتظار احیای آن دوران، آن هم نه توسط آن‌ها، بلکه توسط خداوند بودند.

قرآن کریم در نقد این دیدگاه می‌کوشد با تفکیک بین شخصیت و تاریخ وحی و نبوت از تاریخ جوامع و ملت‌ها و دین‌داران، از مغالطهٔ تسری برتری و افضلیت رهبر به اثبات افضلیت جامعه در آن مقطع از تاریخ دین‌داران جلوگیری کند. از دیدگاه قرآن، حتی خاتمیت دین که با خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم محقق می‌شود به معنای کمال و تمامیت دین است نه کمال و تمامیت مرتبه و جایگاه دین‌داران در آن مقطع تاریخی یا تحقق تجربهٔ عملی دین در جامعه. با این دیدگاه، سیر و مسیر حرکتی تاریخ و فلسفه حرکتی آن، حرکتی خطی و مستمر به سوی نقطهٔ پایان تاریخ است که ناظر به تحقق اجتماعی و در گسترهٔ جهانی دین است (توضیح بیشتر این مدعا در ادامه خواهد آمد).

از این رو قرآن کریم با هرگونه تفکر سلفی که ناشی از مغالطهٔ تسری فضیلت یا افضلیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا دین به دین‌داران باشد جلوگیری می‌کند^۷ و همواره تصریح دارد که در نگاه تاریخی به جای نگاه گذشته‌گرایی یا توقف و روزمرگی در زمان حال، باید نگاه بشر به پشتوانهٔ اندیشهٔ دینی معطوف به آینده باشد؛ از آینده‌های خرد تا کلان، از آینده‌های زمینی تا

آینده‌های ماورایی.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایتی که عامه از آن حضرت نقل کرده‌اند می‌فرماید:

و تعیش امتی فی زمانه عیشاً لم تعشه قبل ذلك.^۸

این روایت بدین معناست که نباید آینده مهدوی - اسلامی را از جهت اجتماعی - تمدنی حتی با دوران پیامبر و خلفای صدر اسلام مقایسه کرد.

ب) آینده‌گرایی ناظر به زمان حال

بازتاب رنسانس و نهضت نوزایی علمی و اجتماعی در اروپا که در طول چند قرن جهان را تحت تأثیر خود قرار داد، گریز بشر از نگاه‌ها و قرائت‌های سلفی‌گرا و گذشته‌گرا بود؛ نگاه‌هایی که پیام‌آور سکون، سکوت و رضایت به وضع موجود بود. در نتیجه این تغییر نگاه، بشر با کنار زدن نگاه‌های سنتی برآمده از ادیان ابراهیمی - و غیر ابراهیمی - می‌کوشید با نگاه به زمان حال و آینده - البته نه در افق بلندمدت و نگاهی کلان و جامع، بلکه آینده کوتاه یا میان‌مدت پیش رو در زندگی زمینی - به بازسازی نظام‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود بپردازد. این نگاه‌ها مبتنی بر دیدگاه‌های اومانستی (انسان‌گرایی) سکولاریسم (جدایی دین از زندگی روزمره بشر) و علم‌گرایی، سعی در نظام‌سازی و تمدن‌سازی برای بشر داشته و دارند. بازتاب ورود این اندیشه‌ها به جهان اسلام، ایجاد طیف‌هایی از اندیشه‌های سکولار یا روشنفکرانه دینی در جهان اسلام بود. اندیشه ناسیونالیستی پان‌عربیسم از نظر سیاسی، مهم‌ترین بازتاب این تفکر در جهان اسلام به شمار می‌رفت و اندیشه‌های روشنفکرانه اسلامی روی دیگر این سکه بود.

تجربه اندیشه ناسیونالیستی - عربی با نزدیک به نیم قرن تجربه حاکمیت سیاسی - اجتماعی خود، بهار عرب یا به تعبیر بهتر و واقعی‌تر، بیداری اسلامی را در برابر خود مشاهده کرد تا نشان دهد نگاه به حال و آینده کوتاه‌مدت و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی مبتنی بر آن بدون نگاه به هویت تاریخی و اسلامی مسلمانان منطقه، تلاش‌هایی انحرافی و محتوم به شکست است.

اما اکنون پس از حذف تدریجی تجربه‌های ناسیونالیستی، قرائتی دیگر که از این اندیشه و صدا البته با شعار و رنگ اسلامی ارائه می‌گردد، شعار و اندیشه اسلامی مترقی و روشنفکرگرایانه است که تجلی آن تا حدودی در قرائت اخوانی‌های روشنفکر از اسلام به چشم می‌آید.

در این گرایش که درصدد جمع بین اصول اسلام سنتی (از دیدگاه اهل سنت) با علم و دنیای جدید است، شعار سلفیت - همانند تجربه معاصر مسیحیت و در تلاش برای جذب حمایت قدرت‌های غربی - را به حوزه ایمانی منحصر کرده^۹ و در حوزه رفتار و اقدام سیاسی و اجتماعی مدعی شعار عمل‌گرایی است؛ بدین معنا که این جریان در مقام عمل طرفدار منش سکولار غربی در اندیشه اسلامی است.^{۱۰} اگرچه ممکن است این مدعا به سبب ابهام‌ها در گفتارها یا رفتارهای احزاب و روشنفکران مسلمان در شمال آفریقا چندان به چشم نیاید، ولی مدل اسلام ترکیه‌ای عینی‌ترین مدل و نمونه آن است. در این مدل در ساختار حاکمیت سیاسی و اجتماعی، مسلمانان قدرت را در دست دارند و حتی مدعی اجرای شریعت اسلامی - البته شریعت به معنای فقه آن هم فقه اسلامی با قرائت اهل سنت آن هم در حوزه‌های حقوقی و فردی و خانوادگی و تا حدودی روابط اجتماعی - هستند؛ اما از نظر اندیشه‌های کلان سیاسی یا در مقام سیاست‌گذاری و یا در مرحله تکلیف و اجرای راهبردهای کلان جامعه که ناظر به طراحی آینده است، بینش دینی - سیاسی اسلام چندان جایگاهی ندارد - اگرچه ممکن است منادیان این قرائت گه‌گاه از خلافت اسلامی سخن بگویند، اما از بزرگ‌نمایی آن و یا تعریف حدود و ثغور آن پرهیز می‌کنند و در زمان حال مدل‌های سیاسی غربی را می‌پذیرند - و در مقام سیاست‌گذاری یا طراحی و تعریف راهبردها به جریان سکولاریسم غربی نزدیک می‌گردد.

در مطالعه انتقادی این دیدگاه اجمالاً باید گفت، مطالبه اجتماعی بیداری اسلامی و مسلمانان، حرکت به سوی اسلام اصیل - و نه احیای تجربه‌های تاریخی مسلمانان - و حاکمیت کامل آن است و این خواسته چیزی است که تمدن و سلطه غرب از آن واهمه دارد و به شدت از تحقق آن جلوگیری می‌کند. از این منظر شاید حاکمیت تدریجی اسلام‌گرایان رادیکال در جهان اسلام در بلندمدت با هدف تخلیه انرژی اعتراض آمیز و فریاد خشم مسلمانان و طراحی نوعی اسلام سکولار برای همزیستی و همراهی با نظام تمدنی جهانی غرب باشد.

البته این بدان معنا نیست که لازمه تحقق اسلام اصیل، درگیری و جنگ مسلمانان با جهان غرب است، بلکه بدین معناست که ساختار و ساختمان تمدن اسلامی با ساختار و تمدن غربی از نظر مبانی و مبادی و از نظر اهداف و چشم‌اندازها و از منظر روش‌ها و برنامه‌ها متفاوت است. از این رو چیزی به نام اسلام التقاطی معنا ندارد، مگر آن‌گاه که این اسلام در اصول خود عقب‌نشینی کرده و در حد فروع تنزل یابد.

برای فهم بهتر، این مدعا در قالب یک مثال توضیح داده می‌شود: یکی از شاخصه‌ها و شعارهای مهم احزاب اسلامی که برآمده از بیداری اسلامی و یا ناشی از نوزایی اسلام در جهان و جغرافیای آن (سئی) است، شعار عدل و عدالت است. عناوینی همچون حزب عدالت و توسعه در ترکیه، حزب عدالت و آزادی در مصر، حزب عدالت و رفاه و... عناوینی مشترک و همگی برآمده از جریان احزاب اخوانی در منطقه به شمار می‌روند.

بدیهی است که عدالت هم از منظر فطرت انسانی و به ضرورت حکم عقل (عملی) و به ضرورت بینش اصیل اسلامی که در آیات قرآن به چشم می‌خورد، از جمله ضروریات زندگی بشر و البته مهم‌ترین آرزوی تاریخی اوست که تاکنون تلاش‌های تاریخی بسیاری برای تجربه و تحقق آن شده، ولی تاکنون بشر کمتر شاهد اجرای آن بوده است.

نکته مهم این است که این عدالت در قرائت کلامی و اندیشه دینی - تاریخی اهل سنت به موازات نفی اندیشه عقلی در دستگاه فکری اهل سنت اشاعره - ماتریدی تبدیل به عدل شرعی در برابر عدل عقلی - فطری می‌گردد و آن‌گاه بازتاب اندیشه توقیفی و شرعی بودن عدل، تعطیل شدن این اصل مهم در حوزه ارزش‌گذاری‌ها، قضاوت‌ها و مطالعات عینی و رفتاری به‌ویژه در حوزه‌های سیاست، جامعه و اقتصاد است.^{۱۱}

چنین است که نزاع تاریخی اهل سنت رسمی با معتزله (از روشنفکران تاریخی اهل سنت) و شیعه تبدیل به نزاعی بر محور عدل گردیده و بازتاب نفی عقلانی آن توسط اهل سنت، ارائه تفسیرها و تعریف‌های خاص و درون دینی از این واژه در دستگاه فکری اهل سنت است؛ به گونه‌ای که بازتاب خارجی و تاریخی آن را در نظریه‌ای همچون عدالت صحابه می‌بینیم^{۱۲} یا این‌که چون عدالت از نظر شرعی محکوم اصل حکومت و امنیت است، در تفکر و نظام سیاسی اهل سنت شرط عدالت و بقا بر عدالت، از اصول ثابت در هیچ‌یک از مسئولیت‌های خرد و کلان جامعه اسلامی نیست و اصل عدل و عدالت محکوم اصل قدرت و امنیت است.^{۱۳}

اکنون پرسش مهم از اندیشه‌وران اخوانی این است که: آیا این عدالتی که مهم‌ترین شعار شماست، شعاری دینی است یا شعاری عقلی و انسانی؟

اگر این شعار ریشه دینی دارد و اگر قرائت شما از همان دسته قرائت سنتی از دین باشد، اثبات این مدعا مشکل خواهد بود و اگر قرائت شما از دین روشنفکرگرایانه همانند معتزله در تجربه تاریخی اهل سنت باشد، این مدعا صحیح است؛ ولی شما در تجربه صدساله پیدایش و تطور خود هیچ‌گاه مدعی این روشنفکرگرایی اندیشه‌ای نبوده‌اید؟

پس آیا این شعارهای زیبای عدالت، آزادی، توسعه و رفاه برآمده از نگاه التقاطی به اندیشه غربی نیست؟ آیا تجربه ترکیه شاهدهی براین مدعا نیست که اصول کلان بینش سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در احزاب اسلامی تحت تأثیر جریان‌ها و اندیشه‌های سکولار غربی است؟ از این رو پرسش بعدی و مهم این است که مهم‌ترین سیاست‌گذاری و راهبرد آینده‌نگر احزابی که آینده سیاسی - اجتماعی کشورهای مسلمان - هرچند در کوتاه مدت - در اختیار آن‌ها خواهد بود، برای جوامع اسلامی چیست؟ و اصولاً چشم‌انداز جامعه اسلامی در تک‌تک کشورهایی که آن‌ها به حاکمیت رسیده‌اند یا منطقه اسلامی تحت حاکمیت جنبش و جریان اخوانی به کدام سمت و سو خواهد بود؟

البته در اندیشه‌های اخوانی سخنانی درباره خلافت یا احیای آن وجود دارد^۴، ولی پرسش بعدی این است که آیا این اندیشه، اندیشه‌ای سلفی است یا اندیشه‌ای اصیل و اسلامی به شمار می‌رود؟ آیا این خلافت‌گرایی مستندات دینی دارد؟ آیا این خلافت از جهت ساختار و اهداف همانند خلافت‌های گذشته است یا در مرتبه‌ای متعالی‌تر و پیشروتر قرار دارد؟ و اصولاً چه تضمینی وجود دارد که این خلافت همانند تجربه‌های پیشین خود به دیکتاتوری تبدیل نگردد؟

ج) آینده‌گرایی ناظر به آینده‌نگری اسلامی (برآمده از فلسفه تاریخ قرآنی و پیش‌بینی‌های نبوی) مهم‌ترین مطالبه اجتماعی جوانان و توده‌های مسلمان در روند بیداری اسلامی، ضرورت‌هایی از وضع موجود و تلاش برای ایجاد تغییر و تحول ناظر به تحقق آینده‌ای بهتر بود. در این مطالبه سه اصل و خواسته انسانی و فطری وجود داشت:

- نارضایتی از وضع موجود و و اعتراض به آن؛
- حق داشتن برای ابراز اعتراض و جهت‌دهی به اراده‌های اجتماعی برای تغییر؛
- جست‌وجوگری از آینده‌ای که - از نظر کمی و کیفی - جلوتر از وضع موجود باشد.
اما مشکل بزرگی که جوامع مسلمان را برای سال‌ها نسبت به اجرای این سه مطالبه و فعالیت اجتماعی زمین‌گیر کرد، وجود اندیشه‌های دینی سنتی جبرگرایانه‌ای بود که جامعه اسلامی را دعوت به سکوت و سکون می‌کرد. از این رو خاستگاه بیداری اسلامی نهاد‌های سنتی اسلامی یا حتی جریان‌ها و احزاب اسلامی نبود، بلکه خاستگاه آن جوانان مسلمان بودند که به موازات گسترش نهضت به تدریج جریان‌های اسلامی را با خود همراه کردند.
اینک پرسش اصلی این است که آیا اصولاً بر مبنای اصول اسلامی ثابت در قرآن و روایات

نبوی - حتی بر مبنای قرائت اهل سنت - جایگاهی برای مطالبات فوق وجود دارد؟ به نظر می‌رسد بازخوانی اجمالی نگاه کلی قرآن و اسلام به تاریخ از آغاز تا انجام و فلسفه‌ای که بر آن مترتب است پاسخ‌گوی پرسش بالا خواهد بود. از منظر قرآن، تاریخ بشر با هبوط آدم بر کره زمین آغاز می‌گردد و با محوریت پنج پیامبر اولوالعزم در مرحله نخست تاریخ و دوران نبوت، تلاش می‌شود دین آسمانی واحد که بر مبنای توحید و عبودیت و عدالت توحیدی است تکامل یابد. تکامل دین با رهبری پیامبران به انجام می‌رسد و با تکامل دین خاتمیت وحی اعلان می‌شود و ناظر به تکامل دین، پیامبر آخرین و دین خاتم، پیامبر برتر و دین کامل و جامع اعلان می‌گردد.

ولی در آیات فراوان، چه آن جا که به روایت داستان پیامبران و اقوام متدین گذشته - همانند بنی اسرائیل یا نصارا - می‌پردازد و چه وقتی که به توصیف و تمجید یاران پیامبر اسلام ﷺ می‌پردازد، قرآن تأکید دارد که باید بین مقام و ارزش والای پیامبر و برتر بودن حقوقی دین اسلام نسبت به دیگر ادیان، با ارزش و جایگاه جامعه دینی معاصر با آن دین تفکیک قائل شد. به دیگر سخن، تکامل دین و خاتمیت وحی به معنای برتری و کمال و جامعیت و در مرتبه اعلی بودن جامعه معاصر با پیامبر اسلام ﷺ نیست.

کثرت آماری و مفهومی آیات نفاق نسبت به آیات تمجید از صحابه و آیات بسیاری که در مقام آسیب‌شناسی جامعه اسلامی مدینه و ابلاغ احکام جدید است، بیان‌گر این است که جامعه اسلامی در زمان پیامبر ﷺ تنها در مرحله شکل‌گیری بوده است و تا رسیدن به مرحله بلوغ و رشد و کمال نهایی فاصله بسیار داشته است.

از منظر آیات قرآن، خط سیر تاریخ نه صرفاً بر محوریت پیامبران و اولیا، بلکه بر محوریت رشد و تعالی تدریجی اکثریت بشر (رابطه متقابل و دوسویه پیامبران و جوامع و استمرار آن حتی پس از خاتمیت) طراحی شده است و هدف تاریخ، رسیدن اکثریت بشر به مرحله‌ای است که هم دین‌دار راستین بوده و هم بر مبنای دین و دین‌داری به جامعه و تمدن‌سازی در گستره جهانی بپردازند.

- ۹۷ آیات قرآنی و کلیدواژه‌های قرآنی همانند: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»^{۱۵} «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ»^{۱۶} «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»^{۱۷} بیان‌گر دو نکته مهم هستند:
- طراحی مسیر تاریخی بشر به سوی آینده‌ای جهانی بر مبنای دین حق؛
- حتمیت تحقق این وعده.

از این منظر، فلسفه تاریخی که سخن مشترک همه پیامبران در قرآن به شمار می‌رود، هدف رسیدن بشر به جامعه و تمدن جهانی بر مبنای عبودیت و عدالت است^{۱۸} و صد البته این هدف در طول تاریخ بشر هیچ‌گاه محقق نشده است.

از دیدگاه قرآن کریم، حتی خلافت اسلامی سده نخست اسلامی در گستره جغرافیایی وسیعی که شامل محدوده‌ای گسترده از مرزهای چین تا اقیانوس اطلس هم باشد، نمی‌تواند نقطه و مدل و حتی الگوی ایده‌آلی از آن هدف دینی و غایت تاریخی باشد؛ زیرا تأکید شد که حاکمیت و تمدنی مطلوب اسلام است که قدرت و بن‌مایه نرم‌افزاری آن عبودیت و عدالت باشد. این در حالی است که تجربه‌های تاریخی خلافت تنها توسعه کمی اسلام و مسلمین بوده است^{۱۹} نه توسعه کیفی^{۲۰}.

بر این اساس است که پیامبر اسلام ﷺ با التفات داشتن به این که جامعه مدینه تنها به عنوان مبنا و پایه اولیه است، به طراحی نقطه هدف و غایت تاریخی اسلام و بلکه تاریخ بشر می‌پردازد که بر محوریت جهانی‌سازی عدالت است^{۲۱} و بدیهی است این عدالت نه برآمده از قرائت‌های اومانستی یا سکولار، بلکه برآمده از فطرت و قرائت دینی اسلام و بر مبنای جهانی‌سازی اسلام است^{۲۲} و چون در این مقام ممکن است پرسشی مطرح گردد که در میان قرائت‌ها و نگرش‌های گوناگون تاریخی و معاصر و محتمل کدام قرائت از اسلام است که ضمن اصیل و مستند بودن، بسترساز و زمینه‌ساز آینده جهانی اسلامی و دادگری جهانی خواهد بود، پیامبر اکرم ﷺ - طبق روایات متواتر اهل سنت و شیعه - تأکید می‌نماید که:

مَنَا اهل البیت.^{۲۳}

من ذریتی من ولد فاطمة.^{۲۴}

نگاهی تحلیلی به آینده‌گرایی ناظر به نگاه جامع به سه زمان: گذشته، حال و آینده

از منظر علوم سیاسی - اجتماعی، جوامعی پویا و بانشاط و رو به رشد هستند که دارای اهداف آینده‌نگر واضح و روشن باشند؛ اهدافی که چشم‌انداز روشن و شفاف را پیش روی جامعه قرار دهد، آن‌گاه با طراحی راهبردهای سه مرحله‌ای کوتاه، میان و بلندمدت به طراحی برنامه‌های عملیاتی پرداخته و کوشش‌ها و برنامه‌های پراکنده را معطوف به آن هدف کلان متمرکز و جهت‌دهی کند و به هماهنگی اجتماعی بینجامد. سپس ناظر به این که آینده را در سه مقطع و مرحله دیده، سه مرحله‌ای که در میان آن‌ها محوریت اصلی آینده بلند و کلان

است، باعث دمیدن روح نشاط و امید در جامعه در هر شرایط و هر وضعیت سیاسی و اجتماعی می شود و جهت حرکتی همیشگی ثابت و روشنی را در درون ملت ها و جوامع ایجاد می کند. امروزه در جهان اسلام بر اساس دانش ها و شیوه های غربی تلاش می شود با حذف هدف بلندمدت و کلان - به ادعای خیالی و شعاری بودن و امکان ناپذیر بودن آن و ناظر به پذیرش اندیشه های هرمنوتیکی و پلورالیستی که نافی هدف جهانی واحد هستند - جوامع اسلامی را با اهداف کوتاه مدت یا میان مدت آن هم ناظر به نگاه ها و بینش های غیردینی و سکولار سرگرم سازند. اما تنها اندیشه دینی و اسلامی ای که قدرت طراحی راهبرد جامع و کلان که معطوف به آینده بلندمدت و جامع همه نگرش ها و قرائت های اسلامی باشد مهدویت با قرائت اسلامی اصیل آن است.

اهداف بلندمدت مهدویت، جهانی سازی بر محوریت طوع و رغبت جهانیان به سوی عبودیت، عدالت و در نتیجه تحقق رشد استعداد های انسانی در تمام عرصه ها و زمینه هاست.^{۲۵}

در این آینده گرایی نسبت زمان ها این گونه تعریف می گردد:

گذشته

بر مبنای آیه **﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾**^{۲۶} دوره نبوت پیامبر اسلام **ﷺ** در دوران گذشته، نقطه اوج تاریخ است؛ ولی این نقطه، نقطه اوج شخص، شخصیت و سیرت و سنت پیامبر است نه جامعه اطراف او، و تجربه نبوی هم اگر در خلفای بعد استمرار یافته باشد، این استمرار به معنای همانندی با پیامبر و یا قدسی بودن آن تا اندازه ای که باعث کم مقدار شدن تجربه پایان تاریخ، آن هم در گستره جهانی شود نیست؛ زیرا تجربه گذشته، تجربه ای کمی آن هم در بخش هایی از کره زمین به شمار می رود، اما تجربه آینده به معنای جهانی سازی کمی و کیفی اسلام است.

آینده

بر مبنای آیاتی چون **﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾**^{۲۷} و روایات نبوی مانند «یخرج رجل من اهل بیتی عند انقطاع من الزمان»^{۲۸} آینده، زمان تحقق خلافت انسان بر روی زمین خواهد بود و این خلافت هم از جهت گستره کمی و هم از جهت محتوای کیفی بی نظیر و بی سابقه است. مسیر و معبر تحقق این آینده هم از منظر اجتماعی نه از معبر جنگ و شمشیر، بلکه از

معبّر خستگی‌های جهانی تدریجی، ناشی از ظلم‌های آخرالزمانی^{۲۹}، خستگی بشر از فتنه‌افروزی‌های پیاپی و گسترده^{۳۰} و معطوف شدن تدریجی اکثریت اراده‌های جهانی به سوی عدالت خواهی است.

بدیهی است با وجود این چشم‌انداز کلان آن هم در پایان تاریخ، این آینده به معنای پایان‌گری تاریخ به سرعت، آن هم در نقطه اوج تمدنی اش نمی‌تواند باشد. همان‌گونه که در برخی از روایات اهل سنت آمده که به معنای زمانی محدود و کوتاه، مثلاً هفت سال و سپس پایان تاریخ به سرعت است. بلکه این آینده به معنای شروع دورانی جدید و متکامل از تاریخ بشر خواهد بود؛ چنان‌که شاید دلالت ضمنی کلیدواژه‌های قرآنی استخلاف و وارث شدن یا خلیفه شدن بشر بر روی زمین، بسترساز ایجاد تمدنی ماندگار و و با برکت است^{۳۱}؛ زیرا از نظر عقلی معنا ندارد کره زمین و زندگی زمینی با ظلم هزاران سال دوام یابد، ولی با عدل و قسطی فراگیر، عمری به شدت کوتاه داشته باشد.

زمان حال

بر اساس برخی قرائت‌های سنتی - سلفی از اسلام و مبتنی بر احادیثی همانند حدیث «خیر القرون قرنی...» در زمان‌های پس از دوره خیر القرون همانند دوره کنونی شیوه و مدل زندگی مسلمان در برزخی از سکون و سکوت نسبت به شرایط زمانه و در حالی از غبطه و حسرت نسبت به گذشته طراحی می‌گردد.

بر اساس نگرش‌های افراطی در این مکتب، چون مدینه فاضله اسلامی در میانه تاریخ است، مفهومی به نام انتظار و جهاد و تلاش در جوامع اسلامی یا شکل نمی‌گیرد و یا این انتظار معکوس و انفعالی و سلفی‌گرایانه است؛ اما بر اساس دیدگاه آینده‌گرایی اسلامی مبتنی بر مهدویت و فلسفه تاریخی که از سوی قرآن و روایات نبوی حمایت می‌شود، زمان حال در برزخی بین گذشته الگویی و آینده هدف و چشم‌انداز قرار دارد. از این رو در زمان حال هر مسلمانی ناظر به سطوح و لایه‌های مختلف زندگی خود شامل حوزه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی همواره موظف است با الگوگیری از گذشته برای رسیدن به آن آینده و هدف کلان و مطلوب تلاش کند.

بر مبنای این دیدگاه قرآنی، فرهنگی به نام «فرهنگ انتظار و توقع» شکل می‌گیرد؛ یعنی ایجاد حالتی درونی در فرد و جامعه که هیچ‌گاه در وضع موجود متوقف نشده و به ترتیب اهداف خرد، میان مدت و کلان را در راهبردهای خود طراحی نماید و با گذشتن از هر هدف خرد

یا میان مدت به سکون یا توقف نرسیده و همواره با نگاه به چشم‌انداز بلندمدت نهایی در حال جدّ و جهد و حرکت و دارای شور و نشاط و امید فردی و اجتماعی باشد.

آینده‌گرایی منتظرانه اسلامی تنها نظریه و قدرت نرم در بستر بیداری اسلامی

چنان‌که بیان شد، خاستگاه بیداری اسلامی حرکت جوانان مسلمان ناظر به مطالبه تغییر و تحول بر مبنای اسلام - البته فارغ از قرائت‌های سنتی و تاریخی - بود. وقتی این حرکت‌ها آغاز شد، در اقداماتی داخلی و خارجی تلاش شد با راه‌اندازی انواع جنگ نرم درون‌دینی به کمک قرائت‌های سنتی نوعی رکود یا انحراف در این قیام‌ها ایجاد شود. حتی پس از دست‌یابی این قیام‌ها به پیروزی‌های اولیه، به نظر می‌رسید که موج‌سواری برخی احزاب اسلامی یا غیراسلامی با هدف کنترل یا مدیریت بیداری اسلامی برای دور کردن این بیداری از بازگشت به اسلام اصیل است.

این در حالی است که پس از پیروزی قیام در کشور مهم و مبنایی همانند مصر شاهد پیدایش احزاب با هویت‌ها و گرایش‌ها و شعارهای گوناگون اسلامی بوده و هستیم، ولی مطالعه میدانی و استقرای شعارهای اکثر این احزاب و جریان‌ها بیان‌گر نوعی از حیرت، آشفتگی، فقر، خلأ یا نگرش‌های التقاطی و یا وارداتی نسبت به آینده پیش روی بیداری اسلامی و کشورهای اسلامی تحول یافته است.

از سوی دیگر، نبود یک قدرت نرم‌افزاری اسلامی که قوی، روزآمد، عملیاتی و با ویژگی ظرفیت‌های راهبردسازی یا نظام‌سازی مدرن دینی باشد، باعث شده که بیداری اسلامی همانند کودکی یتیم هر روزه مدعیان بسیاری یابد، یا فتنه‌ها بر آن بیارد و یا مطالبات یا برنامه‌های ناخواسته بر آن تحمیل گردد.

اکنون خطر بزرگی که بینشی و فکری هم بوده و خیلی زود می‌تواند باعث گسترش فتنه‌های داخلی اجتماعی و مداخله‌های خارجی و رسوخ تفرقه و تشتت اجتماعی در جغرافیای بیداری گردد، همین فقر ایدئولوژیک روزآمد است؛ ایدئولوژی‌ای که بتواند چشم‌انداز حال و آینده‌ای اسلامی برای کشورها و ملت‌های مسلمان تعریف کند.

این آشفتگی و پراکندگی به حدّی است که حتی گرایش فکری اخوانی به عنوان گرایش غالب در این جغرافیای فراگیر وقتی گرفتار مرزهای سیاسی یا اجتماعی می‌گردد، از یک کشور تا کشور دیگر رنگ و شکل عوض کرده و گرایش‌های گوناگون آن در جغرافیای مختلف گاه در برابر هم قرار می‌گیرند و اندیشه‌ای که در مقام اندیشه و شعار قصد همگرایی و وحدت اسلامی

را داشت، عملاً به جدایی و فاصله‌زایی می‌انجامد. نمونه آن فاصله‌خوانی‌های ترکیه از خاستگاه اصیل و اولیه‌ی اخوان، یعنی مصر است و درگیری‌ها یا انشعابات درون حزبی در داخل جریان اخوان المسلمین مصر شاهد دیگر این مدعا است.

فتنه‌های جاری در جای‌جای کشورهای اسلامی - که برآمده از پیروزی‌های اولیه در جغرافیای بیداری اسلامی در حال رخداد است - ناشی از این خلأ فکری، ایدئولوژیک و تئوریک است. بدیهی است کمترین بازتاب اجتماعی قدرت‌گیری و استمرار این وضعیت، تضعیف و تحلیل اراده‌های اجتماعی‌ای است که آفریننده‌ی بیداری اسلامی بودند و بازتاب این وضعیت در نهایت مصادره‌ی بیداری اسلامی توسط مدعیان داخلی و دشمنان خارجی را به دنبال خواهد داشت.

از این منظر، اکنون بر اندیشه‌وران مسلمان است که مبتنی بر اندیشه‌های اصیل اسلامی و فارغ و آزاد از قرائت‌ها و تفسیرهای تحمیلی تاریخی به بازخوانی اندیشه‌ی اسلامی و طراحی گفتمانی فکری - سیاسی - اجتماعی بپردازند که به تدریج به قدرت و راهبرد نرم اسلامی و مشترک در جغرافیای بیداری اسلامی تبدیل شود.

در میان گفتمان‌های اسلامی که ناظر به نیازمندی جنبش بیداری اسلامی به اندیشه و گفتمان‌های آینده‌نگر و پیشرو است، تنها گفتمان اصیل اسلامی آینده‌نگر، گفتمان مهدویت اسلامی است. این گفتمان ضمن لحاظ شعارهای آرمانی و در نظر گرفتن آینده‌نگری جامع و کامل از واقع‌بینی نیز غافل نمی‌شود و برای رسیدن به آن آینده دارای طرح و برنامه مرحله‌ای بر اساس آموزه‌های دینی و اسلامی در دوره پیشاظهار است.

دستاوردها و بازتاب‌های گفتمان انتظار برای بیداری اسلامی

گفتمان انتظار در اندیشه‌ی اسلامی اصیل - برخلاف گفتمان سنتی‌ای که از خلافت وجود دارد - تحقق انتظار اجتماعی و همچنین تحقق پیروزی نهایی را منوط به اراده‌های اجتماعی می‌داند؛ زیرا با مطالعه‌ی واژه «اکثر»^{۳۳} در قرآن، درمی‌یابیم قرآن کریم در آسیب‌شناسی عدم تحقق مدینه فاضله جهانی عبودیت و عدالت، عامل اصلی را معطوف بودن اراده اکثریت جوامع به سوی باطل می‌داند و در مقابل تأکید دارد که اگر جهت این اراده‌های اکثری تصحیح شده و معطوف به حق شود، بشر به آن مدینه فاضله خواهد رسید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم...﴾.^{۳۳}

از این منظر در تحقق آینده روشن بشر، برخلاف گفتمان سنتی اسلامی که این اتفاق را متوقف بر قیام ناگهانی حضرت مهدی علیه السلام در ناکجای زمانی تاریخ می داند، از منظر قرآنی اراده‌های اسلامی اگر در حجم و کمیت اکثری معطوف به مطالبه و تحقق ارزش‌های آن جامعه ایده‌آل گردد، می‌تواند شرایط را برای تحقق آن دوران فراهم سازد:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.^{۳۴}

و از این منظر، تحقق مدینه فاضله جهانی در فضایی از ابهام و در حاشیه‌ای جدا از متن زندگی مسلمانان نخواهد بود؛ زیرا بر فرض اگر مهدی موعود علیه السلام هم بر قرائت اهل سنت متولد نشده باشد، حکایت مسلمانان در این وضعیت شبیه قوم بنی اسرائیل در مصر خواهد بود؛ بدین گونه که به فرموده امام صادق علیه السلام آن‌ها در دوره ظلم و ستم فرعون با راهنمایی علمای خود به طراحی فرهنگ انتظار و امید معطوف به دعا برای ظهور (تولد - ظهور) حضرت موسی علیه السلام پرداخته و باعث جلو افتادن تولد و ظهور حضرت موسی علیه السلام شدند. یا همانند انتظار و حرکت تاریخی گروهی از اهل کتاب به سوی حجاز که در انتظار تولد و بعثت و ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بودند و بر محوریت انتظارش ساختار و شیوه زندگی خود را طراحی نموده بودند.^{۳۴}

از این رو مهم‌ترین دستاورد طراحی فرهنگ انتظار مقدس ناظر به چشم‌انداز درون دینی و اسلامی، ایجاد شدن امیدواری فردی و اجتماعی در جهان اسلام است؛ امیدی که اگر باعث هم‌افزایی فعالیت‌ها و اقدامات اجتماعی گردد بر اساس سنت‌های قطعی قرآنی می‌تواند باعث تقدم زمانی تحقق آن جامعه آرمانی شود و این بدین معناست که اراده‌های معطوف به بیداری که در مرحله آغازین خود - همانند مطالبه اولیه بنی اسرائیل درباره سقوط فرعون - که طالب اسقاط رئیس بودند، مقدمه‌ای است تا در نهایت بستر برای اسقاط نظام فراهم گردد. اما اسقاط نظام نباید به عنوان دستاورد نهایی تلقی شود، وگرنه دوباره دچار آسیب خواهد شد - همانند آسیب تاریخی قوم موسی علیه السلام پس از عبور از دریا که دچار توقف و رکودگرایی شدند - بلکه این بیداری در سند چشم‌انداز خود باید نخست مطالبه عبودیت و عدالت در جهان اسلام و سپس مطالبه عدالت جهانی را خواستار باشد.

۱۰۳ اکنون تنها تئوری دینی که اراده‌ها را همچنان می‌تواند در صحنه نگه دارد تا مرحله اسقاط و تحول نظام فراهم گردد و هم‌همواره برای اراده‌ها و حضور اجتماعی آن‌ها نقش قائل باشد تا نظام‌های هماهنگ با آن چشم‌انداز محقق گردد، نظریه آینده‌گرایی معطوف به مهدویت و انتظار است.

از این منظر برخی از مهم‌ترین دستاوردهای آینده‌نگری مهدوی برای بیداری اسلامی چنین است:

۱. ارتقابخشی نرم‌افزاری به مطالبات بیداری اسلامی تا حدّ طراحی نظام و تمدن اسلامی جدید مبتنی بر جهانی‌سازی عبودیت و عدالت.
۲. حفظ شور و نشاط اجتماعی پایدار و مستمر و توهم‌زدایی ناشی از تفسیر بیداری اسلامی به موفقیت‌های اولیه یا نومی‌زدایی ناشی از مشاهده ریزش‌ها یا هجوم‌ها (همچنین نظر به وجود هدف بلندمدت و متعالی هیچ‌گاه خستگی و بی‌هدفی اجتماعی بر این حرکت حاکم نخواهد شد).
۳. جهت‌دهی به گزینش‌ها و انتخاب‌های جاری و پیش‌رو بر اساس لحاظ اهداف سه‌مرحله‌ای (کوتاه، میانه، بلندمدت) و پرهیز از انتخاب‌گری بر اساس شور و احساس‌های مقطعی یا ملی و سکولار یا رجعت‌گرایانه.
۴. ایجاد دیدگاه اسلامی فراملی و ارتقابخشی به هویت اسلامی مشترک بر اساس طرحی علمیاتی و به دور از نگرش‌های مداخله‌جویانه یا فرقه‌ای برای جغرافیای بیداری و جهان اسلام، بدین معنا که این طرح بدون این‌که به دنبال مداخله در دیگر کشورهای اسلامی باشد، از یک سو در هر کشور و ملت نگاه‌ها را به خودباوری اسلامی تقویت می‌کند و از سوی دیگر، ملت‌های مسلمان را به همگرایی در طراحی ارزش‌های اسلامی مشترک دعوت می‌کند.
۵. دست‌یابی برای اصول و معیاری ثابت برای محک زدن پیوسته جنبش بیداری یا نهضت‌ها و احزاب برآمده از آن تا مبادا دچار روزمرگی یا افراط و تفریط و مغالطات گوناگون فکری یا سیاسی و اجتماعی شده و از توقف و ایستایی آن‌ها در مرحله‌ای از مراحل اولیه یا میانه جلوگیری می‌نماید.
۶. طراحی قدرت نرم‌افزاری‌ای اصیل که گرچه اسلامی است، ولی به لحاظ فطری بودن و نیز به سبب هماهنگی بُن‌مایه‌های اسلام با دیگر ادیان توحیدی، ظرفیت گفتمان‌سازی جهانی بیداری بر محوریت جهانی‌سازی شعار ظلم‌ستیزی و عدل‌گرایی اسلامی را دارد؛ همان‌گونه که بیداری اسلامی در فرآیند انتقال اولین دستاورد و تجربه‌اش به انتقال شور و نشاط اجتماعی بیداری اسلامی به جهان به ظاهر متمدنی اروپا و آمریکا پرداخت و از بیداری اسلامی در ترجمه و تجربه غربی آن جنبش عدالت‌خواه ضد وال‌استریت متولد گردید.
۷. جهان غرب همواره درصدد اثبات ناکارآمدی اسلام در جهان و شرایط معاصر است.

بدیهی است اکنون که محرومان جهان همراه و هماهنگ با بیداری اسلامی به پا خاسته‌اند، تنها شعاری که به جهانی سازی اسلامی بیداری، آن هم از منظر پیام‌ها و ارزش‌های اسلامی یاری می‌رساند، گفتمان عدالت‌خواهی آینده‌گرا معطوف به منجی و مهدی‌خواهی است. این در حالی است که طرح گفتمان‌های رقیب از سوی سلفی‌ها و حتی برخی اخوانی‌ها مبنی بر آرزو یا تلاش برای احیای خلافت اسلامی در این شرایط می‌تواند فرصتی تبلیغی به غرب برای تقویت موج اسلام‌هراسی دهد؛ زیرا توده‌های غربی و حتی بسیاری از مسلمانان از مفهوم خلافت ذهنیت تاریخی منفی‌ای دارند و خلافت را از معبر تجربه‌های تاریخی یا از منظر تعریف‌ها و شیوه‌های جریان القاعده و طالبان تعبیر و تفسیر می‌کنند.

۸. گفتمان عدالت‌خواهی مبتنی بر مهدویت اسلامی، تنها راه برای تقویت وحدت بین جریان‌های اسلامی به ویژه وحدت بین شیعه و سنی است؛ چرا که حتی اگر گفتمان خلافت هم در اهل سنت مطرح باشد، از منظر پیش‌بینی‌های نبوی خلافت اسلامی در پایان تاریخ از جهت اندیشه و روش مبتنی بر قرائت اهل بیتی از اسلام است^{۳۷} و این قرائت اهل بیتی از خلافت - که از جهت مبانی و اصول و معیارها متفاوت از قرائت‌های تاریخی اموی، عباسی و عثمانی است - نقطه اشتراک شیعه و سنی به شمار می‌رود.

الزامات و اقتضائات ورود گفتمان انتظار و مهدویت به جنبش بیداری اسلامی

گفتمان‌های آینده‌نگر و پیشرو در تاریخ اسلام پس از ایجاد نظام خلافت در جهان اسلام و در مقام نهادینه شدن آن مدل‌های تاریخی از خلافت به انزوا و حاشیه رفت؛ بدین معنا که با وجود بُن‌مایه‌های قرآنی و حدیثی درباره این گفتمان و چشم انداز، نظام خلافت چون نیازمند معطوف‌سازی جامعه به پذیرش خود بود و این پذیرش نیز به ایجاد روحیه سکوت و سکون در جامعه نیاز داشت، تلاش کرد گفتمان‌هایی را که مولد اعتراض اجتماعی یا خواستار تغییر و تحول خواهی یا آینده‌نگری است را به تعطیلی و انزوا بکشاند. از این رو وقتی در یک مطالعه تطبیقی بین حدیث، کلام و فقه در فرقه‌های اسلامی با گرایش غالب اهل سنت، به مطالعه آثار مکتوب اسلامی می‌پردازیم، درمی‌یابیم با این‌که احادیث ناظر به گفتمان مهدویت و انتظار در منابع حدیثی اسلامی وجود دارد،^{۳۸} اما در دستگاه فکری - کلامی و اندیشه‌ای اهل سنت و متون کلامی، بحث مهدویت کاملاً به حاشیه می‌رود و در برابر آن مباحثی همانند لزوم اطاعت مطلق از هر حاکمی با هر نوع ظلم و فسق یا بحث این‌که از منظر تاریخی، بهترین دوران، زمان

پیامبر ﷺ و سال‌های پس از آن است و بعد از ایشان رشد و کمالی فزون‌تر متصور نخواهد بود، مورد توجه و بزرگ‌نمایی قرار می‌گیرند.

از سویی دیگر تحت تأثیر این بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی‌هاست که در فقه سیاسی - اجتماعی نیز به تدریج از یک سو فقه سکوت به جهت اولی و مقدم بودن بحث امنیت مقدم بر فقه عدالت می‌شود و به گونه‌ای غیرمستقیم شعار عدالت خواهی را مخل امنیت و ظلم حاکم را مولد امنیت می‌داند، و از سوی دیگر با عقب‌نشینی‌های مداوم در حوزه فقه سیاسی و شرایط حاکم و حاکمیت ارزش‌ها و معیارهای اصیل اسلامی، فرهنگ سکوت و ظلم‌پذیری را هر روز قوی‌تر می‌نماید، تا جایی که در دوره معاصر و تا واپسین لحظه‌های پیش از پیروزی بیداری اسلامی، بیشتر مدارس و قرائت‌های سنتی از اسلام، بر آموزه لزوم اطاعت مطلق از اولوالامر بر محوریت حاکمان سکولار و منطقه‌ای جهان عرب تأکید داشتند. شاهد این مدعا مخالفت نهادهای رسمی و سنتی دینی مصر و علمای رسمی عربستان با امواج بیداری تا آخرین لحظات پیروزی بود.

اکنون که بیداری اسلامی در یک خیزش عمومی و مطالبه اسلامی، به حق خواستار تفکیک اسلام اصیل از قرائت‌های سنتی و تاریخی مسلمانان است، بازگرداندن ارزش‌ها و شعارهای اصیل اسلامی به حوزه‌های اندیشه و رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان، از جمله پیش‌نیازهای مهم فکری و اندیشه‌ای نجات بیداری اسلامی به شمار می‌رود. بدیهی است پیش‌نیاز تحقق این مهم رواج گفتمان علمی آینده‌نگری و عدالت خواهی ناظر به مهدویت و انتظار در محافل علمی و پژوهشی در سراسر جهان اسلام در کنار رواج گفتمان انتقادی نسبت به گذشته و تجربه‌های تاریخی است تا به تدریج بر اساس این گفتمان، تولید آرا، افکار و اندیشه‌های ناب دینی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... آغاز شده و بر اساس نهضت و موجی علمی که از این گفتمان‌ها ایجاد می‌گردد، بسترهای جامعه‌سازی و تمدن‌سازی بر بستر عدالت خواهی جهانی فراهم شود و بیداری اسلامی که بر بستر فطرت‌های انسانی و شور اسلامی ایجاد شده در جوامع اسلامی نهادینه شده و به گفتمان ثابت و غالب تبدیل گردد؛ چرا که اگر - ان شاء الله - چنین شود بر اساس برخی روایات آخرالزمانی، به تدریج روند انفعال اندیشه‌ای در جهان اسلام پایان یافته و جای خود را به صدور آرا و اندیشه‌های نظام‌سازی و تمدن‌سازی از جهان اسلام و مسلمانان به سوی مردم تشنه جهان خواهد داد.

نتیجه

بیداری اسلامی بر بستر حرکت جوانان مسلمان حرکتی تحول خواه و پیشرو و بر اساس اصول و مبانی اسلامی است. این حرکت در برزخی بین نفی ها و اثبات ها، بر اساس قانون تکامل تدریجی جوامع رخ داده است و در یک خیزش مردمی که برآمده از خستگی و خشم عمومی ناشی از تحمل ظلم های فراوان بود، پس از تحقق پیروزی های اولیه توانست پس از قرن ها گفتمان عدالت، آزادی و رشد و کمال را به گفتمان اول جوامع اسلامی تبدیل کند.

بدیهی است اگر برای این گفتمان ها ریشه و مبنا و ساختاری اسلامی طراحی نگردد، خطر مصادره این بیداری و ارزش های آن توسط جریان ها و قدرت های نرم افزاری غربی و سکولاری یا احیای اندیشه های ارتجاع سلفی وجود دارد. در میان آموزه های اسلامی نیز تنها آموزه ای که ناظر به نیازهای زمانی مسلمانان در دوران پسایمپری بوده و بر مبنای گفتمان عدالت و کمال و رشد است، گفتمان مهدویت و فرهنگ انتظار است که از آن ناشی می شود. از این رو اگر گفتمان مهدویت به عنوان راهبرد بلندمدت در افق بیداری اسلامی و تئوری و قدرت نرم آن طراحی گردد، در میان مدت با طراحی فرهنگ انتظار در جوامع اسلامی ضمن حفظ ارزش های اسلامی بیداری، به حفظ و گسترش حضور اجتماعی اراده های مردمی در جوامع اسلامی می انجامد و آن ها را تا مقطع تحقق عدالت اجتماعی در جهان اسلام و جهانی سازی گفتمان عدالت اسلامی در بلندمدت در صحنه نگه می دارد. در این صورت، مهم ترین دستاورد فرهنگ انتظار برای بیداری اسلامی تبدیل کردن آن به جریان بستر ساز و زمینه سازی برای تحقق عدل جهانی، یعنی مهدویت است.

منابع

۱. بحران‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه: نظریه‌ها و روندها، محمود واعظی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۹۰ ش.
۲. «تحول اندیشه سیاسی اخوان المسلمین در جهان عرب»، گروه پژوهش مؤسسه، فصل‌نامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، ش ۴۶، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۳. جامعه مدنی در جهان اسلام، امین ب. ساجو، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه، روز، ۱۳۸۴ ش.
۴. جوان مسلمان و دنیای متجدد، سید حسین نصر، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
۵. حلیه الاولیاء، ابی نعیم احمد بن عبدالله الاصبهانی، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م.
۶. سلفیه؛ بدعت یا مذهب، رمضان البوطی، ترجمه: حسن صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۷. سنن ابی‌دود، سلیمان بن اشعث سجستانی ازدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۸. سنن ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۹. سیری در اندیشه سیاسی عرب، حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، بهرام اخوان کاظمی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. مسند احمد، احمد بن حنبل شیبانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. المصنّف، ابن ابی شیبیه، تصحیح: سعید محمد اللّخام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۴ م.
۱۳. المصنّف، عبدالرزاق بن همام الصنّعی، تحقیق: عبدالرحمن الاعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. معجم احادیث الامام المهدی، علی کورانی، قم، مؤسسه المعارف الاسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، قاهره،

مکتبه ابن تیمیه، ۱۳۸۸ق.

۱۶. «مقایسه اندیشه‌های سلفی اخوان با سلفی‌های جهادی / تکفیری»، مهدی اخلاقی نیا، فصل نامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، ش ۴۴، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور، زمستان ۱۳۸۹ش.

۱۷. مکیال المکارم، سید محمدتقی موسوی اصفهانی، ترجمه: سید محمد مهدی حائری قزوینی، تهران، دفتر تحقیقات و نشر بدر، ۱۳۷۹ش.

سایت‌ها و نرم‌افزارها

۱۸. پایگاه اطلاع‌رسانی اجلاسیه بیداری اسلامی: <http://www.islamic-awakening.ir>

۱۹. پایگاه حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری: <http://farsi.khamenei.ir>

۲۰. دایرة المعارف اینترنتی «ویکی پدیا»: fa.wikipedia.org

۲۱. وب‌سایت حزب اخوان المسلمین: <http://www.ikhwanonline.com>

۲۲. وب‌سایت حزب التحریر: <http://www.hizb-ut-tahrir.org>

۲۳. وب‌سایت دکتر فیرحی: <http://www.feirahi.ir>

۲۴. وب‌سایت دیپلماسی ایرانی: <http://www.irdiplomacy.ir/fa>

۲۵. نرم‌افزار «جامع التفاسیر»، قم، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی (نور).

۲۶. نرم‌افزار «موعود»، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیة اصفهان.

پی‌نوشت‌ها

۱. مغالطه: تعمیم ناروا.
۲. «خَيْرُ الْقُرُونِ الْقُرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِمْ، ثُمَّ الثَّانِي، ثُمَّ الثَّلَاثُ، ثُمَّ الرَّابِعُ لَا يَغْبَأُ اللَّهُ بِهِمْ شَيْئًا» (المعجم الكبير، الأوسط رقم ۳۴۲۵ والصغير رقم ۱۲۷؛ حلية الأولياء، رقم ۵۳۳۳).
- و روی البخاری عن عمران بن حُصَيْنٍ - رضي الله عنهما - قال: قال النبي ﷺ: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنين أو ثلاثة، قال النبي ﷺ: إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمِنُونَ، ويشهدون ولا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيُذَرُونَ وَلَا يَفُونَ، وَيُظْهَرُ فِيهِمُ السِّمْنُ».
۳. مسند احمد، ج ۴، ح ۱۸۴۳۰.
۴. «ثم لتملأن بعد ذلك قسطاً وعدلاً» (المصنف عبدالرزاق، ج ۱۱، ح ۲۰۷۷۶).
۵. سورة مائده، آیه ۲۴.
۶. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (سورة مائده، آیه ۱۸).
۷. قرآن در آیاتی همانند آیه «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (سورة آل عمران، آیه ۱۴۴) به مؤمنان هشدار می‌دهد از که از رجعت‌گرایی پرهیز کنند. البته این آیه هشداری نسبت به رجعت‌گرایی به سوی جاهلیت است؛ ولی همین نوع اندیشه و بینش، مبنای نگرش سلفی‌ها نیز هست.
۸. المصنف (ابن ابی شیبه)، ج ۱۵، ح ۱۹۴۸۴.
۹. «مقایسه اندیشه‌های سلفی اخوان با سلفی‌های جهادی / تکفیری»، ص ۵ - ۶.
۱۰. اصولاً اهل سنت پس از پیامبر ﷺ تحت تأثیر تجربه تاریخی خلافت به تدریج به نظریه سکولاریسم در خلافت یا حاکمیت سیاسی کشیده شدند؛ بدین معنا که دیگر در انتخاب خلیفه وجود شرایط را مهم نمی‌دیدند و ناچار بودند با هرگونه حاکمیتی کنار آمده و آن را بپذیرند. البته با وجود عدم وجود پشتوانه شرعی یا شروط شرعی برای خلفا و حاکمان، در عین حال قائل به اطاعت مطلق شرعی مسلمانان از او هستند و این از تناقض‌های نظریه سیاسی اهل سنت در سراسر دوران پس از خاتمیت است.
۱۱. نک: جامعه مدنی در جهان اسلام، ص ۸۵؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۵۷.
۱۲. بر اساس این نظریه، صحابه با این‌که معصوم نیستند و قطعاً خطاها و لغزش‌هایی داشته‌اند، ولی همگی عادل هستند! (در این باره نک: عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، ص ۳۰۵)
۱۳. همان، ص ۳۲۱.
۱۴. «تحول اندیشه سیاسی اخوان المسلمین در جهان عرب»، ص ۶۸.
۱۵. سورة اعراف، آیه ۱۲۸.
۱۶. سورة نور، آیه ۵۵.
۱۷. سورة انبیاء، آیه ۱۰۵.

۱۸. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (سوره ذاریات، آیه ۵۶): «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید، آیه ۲۵).
۱۹. «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا» (سوره حجرات، آیه ۱۴).
۲۰. «قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (همان آیه).
۲۱. «يَمَلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا».
۲۲. «يعمل في الناس بسنة نبیهم و یلقى الإسلام بجرانه فی الأرض» (سنن ابی داود، ح ۴۳۶۶).
۲۳. سنن ابن ماجه، ح ۴۰۸۵.
۲۴. سنن ابی داود، ح ۴۲۸۴.
۲۵. «یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الأرض» (مسند احمد، ح ۱۱۳۳۲).
۲۶. سوره احزاب، آیه ۲۱.
۲۷. سوره اعراف، آیه ۱۲۸.
۲۸. المصنف (ابن ابی شیبیه)، ج ۱۵، ح ۱۹۴۸۵.
۲۹. «کما ملئت ظلماً و جوراً» (سنن ابی داود، ح ۴۲۸۲).
۳۰. «عند انقطاع من الزمان و ظهور الفتن» (المصنف ابن ابی شیبیه ج ۱۵، ح ۱۹۴۸۵).
۳۱. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (سوره اعراف، آیه ۹۶).
۳۲. «أَكْثَرُهُمْ لَا...».
۳۳. سوره اعراف، آیه ۹۶.
۳۴. سوره رعد، آیه ۱۱. مفاد این آیات این است که توجه اکثریت اراده‌های بشری به سوی ظهور حداقل از شرایط و معدات ظهور می‌تواند باشد.
۳۵. امام صادق علیه السلام درباره نقش دعا در تعجیل فرج می‌فرماید: «وقتی عذاب و سختی بر بنی اسرائیل طولانی شد، چهل روز به درگاه خدا گریه و ناله کردند. خداوند متعال به موسی و هارون وحی فرمود که آن‌ها را از دست فرعون نجات دهند و این در حالی بود که از چهارصد سال عذاب، صد و هفتاد سال باقی مانده بود و خداوند به واسطه دعای بنی اسرائیل از آن صد و هفتاد سال صرف نظر کرد.» (مکیال المکارم)
۳۶. «أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۷). اصولاً در قرآن کریم یکی از موارد مذمت علمای اهل کتابی که معاصر بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و به‌ویژه در حجاز یا کشورهای همسایه هستند، این است که دارای علم غیرنافع در زمینه پیامبر آخرالزمان شناسی بودند. یا بدتر این که آن‌ها ضمن این که کاملاً هم از نظر تئوری و هم مصداقی، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را می‌شناختند، هدفشان بازداشتن مردم از اقبال به سوی او بود.
۳۷. «من عترتی، من اهل بیتی».
۳۸. البته در منابع حدیثی اهل سنت نسبت به ارائه این موضوع با نوعی آشفتگی و در هم ریختگی در ارائه احادیث روبه‌رو هستیم و مباحثی همانند بحث «اشراط الساعة» و یا بحث «دجال» بر مباحث اصیل مهدویت غالب شده است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۵

فصل نامه علمی- تخصصی پژوهش‌های مهدوی

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

«اصول مذهب الشیعة» در ترازوی نقد (۲)

نصرت الله آیتی*

چکیده

کتاب *اصول مذهب الشیعة الامامیة*؛ عرض و نقد نوشته دکتر ناصر القفاری، از کتاب‌های تفصیلی در نقد اعتقادات شیعه است که در سال‌های اخیر نوشته شده و در محافل وهابیت شأن والایی یافته 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 برخی دیگر از شبهاتی که نویسنده یادشده درباره اندیشه غیبت مطرح کرده است. وی در این قسمت ادعا می‌کند باور به وجود امام غایب در میان شیعیان باعث شده است که از یک سو شیعه عمل به برخی از احکام اسلامی را تعطیل نماید و از سوی دیگر بدعت‌هایی را در دین ایجاد کند. به گمان وی اندیشه غیبت امام مهدی (عج) سبب تعطیلی نماز جمعه و اجرای حدود و جهاد در میان شیعه شده است و نیز همین باور، تقیه را به عنوان یک آموزه اسلامی به دین وارد کرده است.

برخورد گزینشی با روایات، استناد رأی فقهی برخی از فقهای شیعه به کلیت مذهب تشیع، غفلت از دیدگاه‌های مشابه 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، شبهات ناصر القفاری، اصول مذهب الشیعة، نماز جمعه، جهاد، اجرای حدود، تقیه، شهید.

تعطیلی نماز جمعه به سبب باور به غیبت

قفاری در بخش دیگری از کتاب خود مدعی شده است که اعتقاد به غیبت امام مهدی علیه السلام از یک سو مسئله اجرای شریعت را در میان شیعیان دستخوش تحول قرار داده و به تعطیلی برخی از احکام مسلم اسلامی انجامیده است و از سوی دیگر این باور منجر به راه یافتن بدعت‌هایی در دین شده و شیعه در اثر اعتقاد به غیبت، از پیش خود احکامی را به دین اسلام افزوده است.

وی ذیل عنوان «الشیعة و غیبة مهدیه‌م» در این باره چنین می‌نویسد:

در سایه غیبتی که شیعه بدان باورمند شد و بیش از ۱۱۰۰ سال است که با آن زندگی می‌کند، شیوخ شیعه به اقتضای نیابت از منتظر، عمل به پاره‌ای از احکام دین را متوقف کرده‌اند، همچنان که اعتقادات و احکامی را ابداع کردند که خداوند سبحان به آن‌ها اذن نداده است. شیوخ شیعه به دلیل غیبت منتظر، اقامه نماز جمعه را تعطیل کردند همچنان که از برپا شدن امامت ممانعت کردند و چنین گفتند که: «جمعه و حکومت برای امام مسلمین است» و مقصودشان از امام همان منتظر است. به همین دلیل اکثریت شیعه تا به امروز نماز جمعه نمی‌خوانند تا آن‌جا که برخی از متأخرین گفته‌اند: شیعه از زمان ائمه نماز جمعه نمی‌خواندند.^۱

نقد و بررسی

پاسخ اول: طبیعی بودن اختلاف نظر در مسائل فقهی

مسئله وجود یا عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، مسئله‌ای فقهی است که اختلاف انظار فقها درباره آن پدیده‌ای نوظهور و غریب به شمار نمی‌آید و همچون بسیاری از مسائل فقهی دیگر است که گاه میان فقهای اهل سنت نیز درباره آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. بنابراین این تلقی که فقهای شیعه باید در این باره همگی بر یک فتوا، آن هم فتوایی که مورد پذیرش جناب قفاری است اتفاق نظر داشته باشند، از اساس باطل است.

پاسخ دوم: اعتقاد بسیاری از فقهای شیعه به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت

بر خلاف ادعای قفاری که معتقد است فقهای شیعه اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت تعطیل کرده‌اند، آنان در این باره رأی واحدی ندارند. برخی از آن‌ها معتقدند نماز جمعه در عصر غیبت واجب تعینی است، برخی دیگر بر این باورند که نماز جمعه در عصر غیبت واجب تخییری است و البته برخی نیز آن را نامشروع می‌دانند.^۲ روشن است که بازگشت دو دیدگاه

نخست به این است که یا اساساً وجود امام یا کسی که منصوب از طرف اوست در اقامه نماز جمعه شرط نیست همچنان که شهید ثانی مدعی شده است، و یا این که امامان معصوم به صورت عمومی این اجازه را به فقها و یا عموم مؤمنین داده اند که در عصر غیبت نماز جمعه را برپا دارند.^۳ بنابراین نسبت دادن اعتقاد به تعطیلی نماز جمعه در عصر غیبت به همه عالمان شیعه بی اساس است و نمی توان این اعتقاد را به همه شیعیان نسبت داد.

پاسخ سوم: مشروط دانستن وجوب نماز جمعه به وجود امام توسط بسیاری از فقهای اهل سنت برخلاف تصور قفاری که گمان کرده است اعتقاد به مشروط بودن وجوب نماز جمعه به وجود امام یا نایب امام از اعتقادات شیعیان است، این مسئله در میان اهل سنت نیز طرف داران بسیاری دارد؛ برای مثال، می توان به این موارد اشاره کرد:

نویسنده البحر الرائق - از فقهای اهل سنت - چنین می نویسد:

اما شرایط نماز جمعه دو گونه است، شرایط صحت و شرایط وجوب، اما دسته اول شش مورد است آن چنان که مؤلف بیان کرده است، شهر، سلطان، وقت، خطبه، جماعت و اذان عمومی.^۴

نویسنده الدر المختار نیز بر این باور است که:

و صحت آن مشروط به هفت چیز است: اول شهر، ... دوم سلطان و لو او با غلبه به زمامداری رسیده باشد، و یا زن باشد، البته در این صورت خود او نمی تواند اقامه نماز جمعه کند، بلکه باید به دستور او باشد.^۵

عبد الله بن قدامة در این باره چنین می نویسد:

روایات درباره دو شرط آخر مختلفند که عبارتند از حریت که در جای خودش بدان می پردازیم و اذن امام. و قول درست این است که چنین شرطی درست نیست. و مالک و شافعی و ابو ثور بر این عقیده اند و نظر دوم این است که نماز جمعه مشروط به اذن امام است. این مطلب از حسن و اوزعی و حبیب بن ابی ثابت و ابوحنیفه روایت شده؛ چرا که در تمام دوران ها به جزائمه کسی اقامه جمعه نمی کرده است، بنابراین این مسئله اجماعی است.^۶

ابن رشد نیز می نویسد:

و ابوحنیفه شهر و سلطان را شرط می داند ولی عدد را نه.^۷

سرخسی نیز چنین می آورد:

به نظر ما سلطان از شرایط نماز جمعه است...^۸

و ابوبکر کاشانی می‌گوید:

به نظر ما، سلطان شرط ادای جمعه است تا آن جاکه بدون حضور او یا نائش اقامه آن جایز نیست...^۹

آن چه گذشت - که دیدگاه برخی از فقهای اهل سنت درباره مشروط بودن اقامه نماز جمعه به حضور امام یا مأذون از طرف او بود - به روشنی بر این مطلب دلالت دارد که دیدگاه فقهای شیعه مبنی بر ضرورت اقامه نماز جمعه توسط امام یا نایب او دیدگاهی شاذ و متروک نیست. البته ما نیز می‌پذیریم که مقصود فقهای شیعه از امام، امام معصوم است، ولی اهل سنت امام جائز و فاسق را نیز کافی می‌دانند؛ اما به هر روی، هر دو در اصل مشروط بودن نماز جمعه به حضور امام اشتراک نظر دارند، همچنان که بسیاری از فقهای شیعه معتقدند امامان معصوم علیهم‌السلام به صورت عام به تمام فقهای عادل اذن اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت داده‌اند. بنابراین نمی‌توان اعتقاد به تعطیلی نماز جمعه در عصر غیبت را به کلیت مذهب شیعه نسبت داد.

پاسخ چهارم: ارتباط نداشتن رأی فقهی عدم وجوب نماز جمعه با غیبت

آن چه گفته شد، می‌توان این نکته را افزود که اصولاً ارتباط دادن مسئله نماز جمعه به غیبت امام مهدی علیه‌السلام از اساس اشتباه است و اگر برخی از عالمان شیعه به تعبیر قفاری معتقد به تعطیلی نماز جمعه هستند، ریشه آن نه مسئله غیبت امام مهدی علیه‌السلام بلکه مشروط بودن آن به وجود امام معصوم یا نایب اوست. توضیح این که بنا بر آن چه از یک سو به باور شیعه تنها امام معصوم یا نایب او می‌تواند اقامه جمعه کند و از سوی دیگر در دوران خفقان اموی و عباسی که امامان معصوم حضور داشتند، این امکان برای آن‌ها وجود نداشت. بنابراین طبیعی بود که شیعیان نسبت به حضور در مراسم نماز جمعه‌هایی که توسط سلاطین جور یا دست‌نشانده‌های آن‌ها اقامه می‌شد اهتمام چندانی نداشته باشند. البته در عصرهای متأخر که گاه گشایشی برای شیعیان حاصل می‌شد، در اقامه نماز جمعه کوتاهی نمی‌کردند. بنابراین عامل اصلی اهتمام نداشتن شیعیان به نماز جمعه در دوران خفقانی که پیشوایان معصوم حضور داشتند، نه اعتقاد به غیبت که اعتقاد به ضرورت اقامه نماز جمعه توسط امام معصوم یا نایب او بوده است و مطلب یادشده این ادعای قفاری را که فقهای شیعه به دلیل اعتقاد به

غیبت امام مهدی علیه السلام نماز جمعه را تعطیل کردند از اساس فرو خواهد ریخت.

قفاری در پاورقی این بخش دو ادعای دیگر نیز مطرح کرده است: نخست این که تعداد نماز جمعه‌هایی که امروزه توسط شیعیان اقامه می‌شود انگشت‌شمار است و آن را به نقل از یکی از هم‌فکرانش به یکی از عالمان شیعه نسبت می‌دهد. صرف‌نظر از این که او در این ادعایش صادق است یا نه، در نقد کلام او به همین نکته بسنده می‌کنیم که او می‌تواند برای پی بردن به صدق و کذب ادعایش سفری به کشور پهناور ایران داشته باشد تا با چشمان خود ببیند در سرتاسر آن، از شهرهای بزرگ گرفته تا شهرک‌های کوچک و حتی در مناطق دورافتاده، هر هفته نماز باشکوه جمعه اقامه می‌شود و انبوه نمازگزاران مؤمن در آن شرکت می‌کنند و برخلاف تصور او، شیعیان به اقامه نماز جمعه اهتمام تام دارند، تا جایی که معمار بزرگ انقلاب اسلامی ایران امام خمینی علیه السلام نماز جمعه را بزرگ‌ترین هدیه خداوند به نظام اسلامی برشمرده است.

ادعای دوم او این است که آیت‌الله محسن حکیم از سؤال درباره علت مشروط بودن نماز جمعه به وجود امام نهی کرده است. روشن است که مدعی این سخن از این جهت آن را نه به یک منبع مکتوب و قابل دسترسی که به سؤال مشافهه‌ای یکی از شیعیان نسبت داده است تا خود را از زحمت اثبات آن برهاند و اگر کسی از او بر این ادعایش سندی خواست، با این بهانه که این پرسش مشافهه‌ای بوده از آوردن مدرک خودداری کند و گرچه ممکن است این طرفند برای عوام کارگر بیفتد، اما رسواتر از آن است که برای اهل فن پیشیزی ارزش داشته باشد، صرف‌نظر از نکته یادشده پاسخ این سؤال نزدیک به هزار سال پیش در کلام شیخ طوسی آمده است و دیگر فقهای شیعه در طول تاریخ، استدلال شیخ طوسی را تکمیل کرده‌اند و کسی که اندک بهره‌ای از دانش فقه داشته باشد، پاسخ آن را می‌داند، چه رسد به فقیه عالی‌قدری همچون آیت‌الله محسن حکیم. کلام شیخ طوسی در این باره چنین است:

از شروط انعقاد جمعه وجود امام یا کسی است که امام به او دستور اقامه دهد، مانند قاضی یا امیر و امثال آن‌ها، و اگر بدون دستور امام برگزار شود صحیح نیست. و اوزعی و ابو حنیفه چنین گفته‌اند. و محمد گفته است: اگر امام مریض شد یا به سفر رفت و مردم کسی را برای اقامه برگزیدند درست است چرا که این‌جا مورد ضرورت است. و نماز عید در نظر اینان مانند نماز جمعه است. و شافعی گفته است: امام و دستور او از شرایط جمعه نیست، ولی اگر عده‌ای بدون دستور امام نماز جمعه را بپا داشتند جایز است. و مالک و احمد نیز بر این عقیده‌اند. دلیل ما این است که در این که جمعه با امام یا دستور او منعقد می‌شود

اختلافی نیست و بر منعقد شدن جمعه در صورتی که امام یا دستور او نباشد دلیلی نیست. پس اگر گفته شود: آیدر کتاب‌هایتان روایت نکرده‌اید که بر اهل آبادی‌ها و شهرها و مومنین جایز است که وقتی به اندازه‌ای که جمعه با آن منعقد می‌شود رسیدند نماز جمعه بخوانند؟ می‌گوییم: به چنین چیزی اذن داده شده و انجام آن مطلوب است، و این مانند آن است که امام کسی را برای اقامه جمعه نصب نماید. دلیل دیگر ما اجماع فرقه است چرا که آنان در این که از شرایط جمعه امام یا دستور اوست اختلافی ندارند. و محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که: جمعه بر هفت نفر از مسلمین واجب است و بر کمتر از آنان واجب نیست: امام و قاضی او و کسی که به حق مدعی باشد و مدعی علیه و دو شاهد و کسی که در برابر امام اجرای حد می‌کند. همچنین بر این مطلب اجماع وجود دارد، چرا که از زمان پیامبر تا زمان ما جمعه را جز خلفا و امرا و کسی که عهده دار نماز است اقامه نمی‌کند، و از این دانسته می‌شود که اجماع همه دوران‌ها بر این مطلب بوده است و اگر با مردم جمعه منعقد می‌شد این کار را می‌کردند.^{۱۰}

تعطیلی جهاد به سبب باور به غیبت

قفاری در ادامه مدعی شده است که جهاد نیز از احکامی است به دلیل غیبت در میان شیعیان تعطیل شده است. وی در این باره چنین می‌گوید:

همچنین شیعه جهاد با ولی امر مسلمین را منع می‌نماید؛ چرا که جهاد جز با امام مشروع نیست. در کافی و غیر آن از ابا عبدالله چنین روایت شده است که: «جنگ با غیر امامی که اطاعتش واجب است مانند مردار و خون و گوشت خوک حرام است» و امامی که اطاعتش بر مسلمین واجب است از سال ۲۶۰ تا امروز همان منتظری است که در سرداب غایب است و پیش از آن سایر امامان دوازده‌گانه بودند. پس جهاد با ابوبکر و عمر و عثمان و سایر خلفای مسلمین تا امروز مانند مردار و خون حرام است و به باور شیعیان، سپاهیان اسلام که از مرزها محافظت می‌کنند و در راه خدا جهاد می‌کنند و انگیزه برتری جویی و فساد ندارند و کسانی که سرزمین فارس و غیر آن را فتح کردند، گشتگانی بیش نیستند. وای بر آن‌ها! به سوی سرنوشتشان به سرعت در حرکتند. شیخ طوسی در *تهذیب* از عبدالله بن سنان چنین روایت می‌کند: به ابا عبدالله عرض کردم: فدایت شوم! درباره اینان که در این مرزها کشته می‌شوند چه می‌گویید؟ فرمودند: وای بر آن‌ها! به کشته شدن در دنیا و آخرت شتاب می‌کنند. به خداوند سوگند شهیدی نیست جز شیعیان ما، اگرچه در رختخواب بمیرند.

و تو ملاحظه می‌کنی که به اعتقاد شیعه، جهاد مسلمانان در گذشته تاریخ جهاد باطل و بدون اجر و ثواب بوده است تا آن جا که مجاهدان مسلمان را گشتگان می‌خوانند و از آن‌ها با عناوینی همچون مجاهد و شهید که از سوی خداوند بدان‌ها شرافت یافته‌اند یاد

نمی‌کنند. پس آیا هیچ عاقل بدون غرض و تعصبی در این تردید می‌کند که بنیان‌گذار این اندیشه، دشمن منتقم و زندیق کینه‌توزی بوده است که منتظر وقوع بلا بر امت اسلامی است و خواستار ضعف و سستی آن است و دوست ندارد امت اسلام در راه خدا جهاد کند و پرچم خدا را برافرازد و از دین و سرزمینش محافظت نماید. و دسیسه‌آنان برای رواج این مطلب تا به آن جا پیشرفت کرده که آن را به جعفر الصادق و سایر اهل بیت نسبت می‌دهند تا هم از یک سو میان پیروان نادان رواج پیدا کند و هم از سوی دیگر موجب بدبینی نسبت به اهل بیت پیامبر خدا شود.^{۱۱}

نقد و بررسی

پاسخ اول: سیره عملی شیعه بهترین گواه زنده بودن جهاد

درباره حکم جهاد به باور فقهای شیعه، اجمالاً باید گفت فقهای شیعه جهاد را به ابتدایی و دفاعی تقسیم کرده‌اند. جهاد ابتدایی جهادی است که به منظور ریشه‌کن کردن شرک و بت‌پرستی و دعوت به اسلام انجام می‌پذیرد و جهاد دفاعی جهادی است در برابر یورش غیرمسلمانان بر مسلمین، به منظور محافظت از آیین اسلام و سرزمین‌های اسلامی. درباره جهاد ابتدایی میان فقهای شیعه اشتراک نظر وجود ندارد؛ بسیاری از آن‌ها جهاد ابتدایی را مشروط به حضور امام معصوم می‌دانند^{۱۲} و برخی دیگر بر این باورند که برای این جهاد، حضور امام معصوم شرط نیست.^{۱۳} اما به‌رغم این اختلاف نظر درباره مشروعیت و ضرورت جهاد دفاعی و لزوم حفظ بیضه اسلام در برابر هجوم کفار و مشرکان، حتی در حال غیبت امام معصوم میان فقهای شیعه هیچ اختلاف نظری وجود ندارد و همه به وجوب جهاد دفاعی حتی در دوران غیبت امام زمان فتوا داده‌اند.^{۱۴}

در این باره به همین مقدار بسنده می‌کنیم و حساب قفاری و اتهاماتش را به کرام الکاتبین وامی‌گذاریم، اما نمی‌دانیم از آن چه قفاری در این بخش گفته باید بگیریم یا بخندیم؟! چقدر مضحک است از تعطیلی حکم جهاد در میان شیعه سخن گفتن و دعوی زنده بودن جهاد در میان اهل سنت را داشتن و برای از میان رفتن مجاهدان در راه خدا غصه خوردن و از فشل شدن جامعه مسلمین سخن گفتن و شیعه را به تعطیلی حکم جهاد متهم کردن، با این‌که اسرائیل در کمتر از یک هفته چنان شکست مفتضحانه‌ای را بر چند کشور مسلمان سنی مذهب تحمیل کرد که خاطره تلخش تا ابد از ذهن تاریخ محو نخواهد شد، اما سال‌ها پس از آن همان اسرائیل - که به مراتب قدرت مندتر و مسلح‌تر بود - در جنگی سی و سه روزه در برابر

جمعیت اندک شیعه حزب الله لبنان چنان زمین گیر و منکوب شد که داغ آن تا ابد بر سینه رژیم صهیونیستی باقی خواهد ماند و یادآوری آن، قلب هر مسلمان آزاده‌ای را مالامال از شادی و غرور خواهد کرد. به راستی آیا شیعیان ایران که بیش از سی و چند سال است در برابر زیاده‌خواهی‌های استکبار جهانی ایستادگی می‌کنند و ذره‌ای از اصول خود کوتاه نیامده‌اند، حکم جهاد را تعطیل کرده‌اند یا دولت‌های سنی مذهبی که سر در آخور استکبار دارند و با خیانت به آرمان فلسطین و هم‌دستی با اسرائیل غاصب و امریکای جهان خوار عزت و شرف اسلام و مسلمین را فدای منافع چندروزه خود کردند؟ بد نیست آقای قفاری ماجرای هجوم ددمنشانه ارتش اسرائیل به مردم مظلوم غزه در چند سال پیش را به یاد آورد که تمام دولت‌های سنی مذهب در برابر آن سکوتی مرگبار اختیار کردند و اگر در این میان دولتی وجود داشت که به فریاد «یا للمسلمین» غزه مظلوم لبیک گفت، دولت شیعه ایران بود که رهبرش گفت: «امید است کسانی که در جهاد با ارتش ددمنش اسرائیل به شهادت می‌رسند، اجر شهدای بدر و احد را داشته باشند» و مجاهد فداکار دیگرش سیدحسن نصرالله، غزه را سرزمین کربلا و جنگ آن را پرده دیگری از جنگ امام حسین علیه السلام و یزید خواند.

آن چه گفته شد اگر پاسخ قفاری را نداده باشد، قلب‌های آزاداندیشان مسلمان را حتماً قانع خواهد کرد.

پاسخ دوم: جهاد مذموم جهادی است که به انگیزه‌های مادی باشد

اما روایتی که قفاری به آن استناد کرده، ناظر به جنگ‌هایی بوده که در آن حدود الهی رعایت نمی‌شده است و نه به قصد مبارزه با شرک و بت‌پرستی، که به قصد کشورگشایی و ثروت‌اندوزی بوده است. روایات دیگری که در این باره وجود دارند، این مطلب را اثبات می‌کنند. برای مثال، می‌توان به این روایات اشاره کرد:

قَالَ رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام أَقْبَلْتَ عَلَى الْحَجِّ وَتَرَكْتَ الْجِهَادَ فَوَجَدْتَ الْحَجَّ أَلْيَنَ عَلَيْكَ؟! وَاللَّهِ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» الْآيَةَ. قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: أَقْرَأُ مَا بَعْدَهَا. قَالَ: فَقَرَأَ «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ» إِلَى قَوْلِهِ: «الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ». قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: إِذَا ظَهَرَ هَؤُلَاءِ لَمْ تُؤْتِرْ عَلَى الْجِهَادِ شَيْئاً.^{۱۵}

مردی به علی بن الحسین علیه السلام عرض کرد: به حج آمدید و جهاد را ترک کردید به نظر حج برایتان راحت تر بود در حالی که خداوند می‌فرماید: همانا خداوند از مومنان جان‌ها و اموالشان را می‌خرد... امام علی بن الحسین علیه السلام در پاسخ فرمودند: فقرات آخر آن آیه را نیز

بخوان پس چنین خواند: توبه‌کنندگان، عبادت‌کنندگان، ستایش‌کنندگان... و رعایت‌کنندگان حدود خدا. سپس علی بن الحسین علیه السلام فرمودند: وقتی چنین افرادی پدید آمدند ما جهاد را بر چیزی ترجیح نمی‌دهیم.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّمْنَدِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنِّي أَكُونُ بِالْبَابِ يَغْنِي بَابَ الْأَبْوَابِ فَيَتَأَدُّونَ السِّلَاحَ فَأَخْرُجُ مَعَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ لِي أَرَأَيْتَكَ إِنْ خَرَجْتَ فَأَسْرَتَ رَجُلًا فَأَعْظَمْتَهُ الْأَمَانَ وَجَعَلْتَ لَهُ مِنَ الْعَقْدِ مَا جَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِلْمُشْرِكِينَ أَكَانُوا يَفُونَ لَكَ بِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَا كَانُوا يَفُونَ لِي بِهِ. قَالَ: فَلَا تَخْرُجْ.^{۱۶}

محمد بن عبدالله سمندری گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من در درگاه ایستاده‌ام، درگاه اصلی شهر، که ندا می‌دهند: سلاح‌ها را برگیرید. آیا با آنان همراه شوم؟ امام فرمودند: اگر تو با آنان همراه شدی، و مردی را اسیر کردی، و به او امان دادی، و آن چه که رسول خدا برای مشرکان قرار می‌داد را برایش قرار دادی، آیا آنان به آن وفا می‌کنند؟ عرض کردم: به خدا سوگند خیر، فدایت شوم آنان وفا نمی‌کردند. امام فرمودند: پس با آنان همراه نشو.

همچنان که در روایات دیگری توضیح داده شده است که جهادکنندگانی به سوی کشته شدن شتاب می‌کنند که نیت‌های پاک نداشته‌اند و برای دست‌یابی به متاع بی‌ارزش دنیا به جبهه‌های جنگ رفته‌اند، اما کسانی که به قصد اعتلای کلمه توحید به جهاد رفته و شهید شده‌اند، برابر نیتشان پاداش می‌گیرند. برای مثال، می‌توان به این حدیث اشاره کرد:

عَنْ أَبِي غُرَّةَ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أَكْثَرَ الْغَزْوِ أَبْعَدُ فِي طَلَبِ الْأَجْرِ وَأَطِيلُ فِي الْغَيْبَةِ فَحُجِرَ ذَلِكَ عَلَيَّ. قِيلَ لِي: لَا غَزْوَ إِلَّا مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ فَمَا تَرَى أَصْلَحَكَ اللَّهُ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنْ شِئْتَ أَنْ أَجْمَلَ لَكَ أَجْمَلْتُ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ أُلْحِصَ لَكَ لَحْصَتُ. قَالَ: بَلْ أَجْمَلُ. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^{۱۷}

ابو غره سلمی می‌گوید: مردی از امام صادق پرسید: من بسیار به جهاد می‌رفتم و به دنبال ثواب بودم و غیبت‌های طولانی (از خانواده) داشتم ولی از آن منع شدم و به من گفته شد که جز با امام عادل جهاد نیست، خدا شما را به صلاح بدارد نظرتان چیست؟ امام فرمودند: اگر بخواهی به اجمال پاسخ دهم مجمل می‌گویم و اگر بخواهی به تفصیل بگویم مفصل می‌گویم. عرض کرد: مجمل بفرمایید. فرمودند: خداوند مردم را در روز قیامت بر اساس نیت‌هایشان محشور می‌کند.

و به همین دلیل است که امام سجاد علیه السلام چهارمین پیشوای معصوم شیعیان، ادعیه ذاکیه خود را این چنین نثار مرزبانان ثغور اسلامی و مجاهدان در راه خداوند می‌کند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَصِّنْ تُغُورَ الْمُسْلِمِينَ بِعَوْنِكَ، وَ أَيْدِ حَمَاتِهَا بِقُوَّتِكَ، وَ أَشْبِعْ عَطَايَاهُمْ مِنْ جِدَّتِكَ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ كَثِّرْ عِدَّتَهُمْ، وَ اشْحَذْ أَسْلِحَتَهُمْ، وَ اخْرُسْ حُوزَتَهُمْ، وَ اَمْنَعْ حَوْمَتَهُمْ، وَ أَلْفِ جَمْعَهُمْ، وَ دَبِّرْ أَمْرَهُمْ، وَ وَاثِرِ بَيْنَ مِيرِهِمْ، وَ تَوَخَّذْ بِكِفَايَةِ مُؤَنِّهِمْ، وَ اغْضُدْهُمْ بِالنَّصْرِ، وَ اعْنَهُمْ بِالصَّبْرِ، وَ الظَّفِ لَهُمْ فِي الْمُنْكَرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ عَرِّفُهُمْ مَا يَجْهَلُونَ، وَ عَلِّمُهُمْ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ بَصِّرْهُمْ مَا لَا يُبْصِرُونَ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ أَنْسِهِمْ عِنْدَ لِقَائِهِمُ الْعُدُوَّ وَ ذَكَرَ دُنْيَاهُمْ الْحَدَاغَةَ الْعُزُورَ، وَ اَمْحُ عَنْ قُلُوبِهِمْ خَطَرَاتِ الْمَالِ الْفُتُونِ، وَ اجْعَلِ الْجَنَّةَ نَصَبَ أَغْيِنِهِمْ، وَ لَوْحَ مِنْهَا لِابْصَارِهِمْ مَا أَعَدَدْتَ فِيهَا مِنْ مَسَاكِينِ الْخُلْدِ، وَ مَنَازِلِ الْكَرَامَةِ، وَ الْحُورِ الْحِسَانِ، وَ الْأَنْهَارِ الْمُنْظَرِدَةِ بِأَنْوَاعِ الْأَشْرَبَةِ، وَ الْأَشْجَارِ الْمُتَدَلِّيَةِ بِصُنُوفِ الشَّمْرِ، حَتَّى لَا يَهُمَّ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِالْإِدْبَارِ، وَ لَا يَحْدِثَ نَفْسُهُ عَنْ قِزْنِهِ بِفِرَانٍ ... اللَّهُمَّ وَ أَيُّمَا عَازٍ عَزَاهُمْ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِكَ، أَوْ مُجَاهِدٍ جَاهَدَهُمْ مِنْ أَتْبَاعِ سُنَّتِكَ لِيَكُونَ دِينُكَ الْأَعْلَى، وَ حِزْبُكَ الْأَقْوَى، وَ حَظُّكَ الْأَوْفَى، فَلَقِّهِ الْيُسْرَ، وَ هَيِّئْ لَهُ الْأَمْرَ، وَ تَوَلَّهُ بِالنُّجْحِ، وَ تَحَيَّرْ لَهُ الْأَصْحَابَ، وَ اسْتَقْوِ لَهُ الظُّهْرَ، وَ أَشْبِعْ عَلَيْهِ فِي النَّفَقَةِ، وَ مَتِّعْهُ بِالنَّشَاطِ، وَ أَظْفِ عَنهُ حَرَارَةَ الشَّقِيقِ، وَ أَجِرْهُ مِنْ عَمِّ الْوَحْشَةِ، وَ أَنْسِهِ ذِكْرَ الْأَهْلِ وَ الْوَلَدِ، وَ أَنْزِلْهُ حُسْنَ النِّيَّةِ، وَ تَوَلَّهُ بِالْعَافِيَةِ، وَ أَصْحِبْهُ السَّلَامَةَ، وَ أَغْفِهِ مِنَ الْجُبْنِ، وَ أَلْهِمَّهُ الْجُرْأَةَ، وَ أَرْزُقْهُ السِّدَّةَ، وَ أَيْدِهُ بِالنُّصْرَةِ، وَ عَلِّمَهُ السِّيَرِ وَ السُّنَنِ، وَ سَدِّدْهُ فِي الْحُكْمِ، وَ اعْزِلْ عَنهُ الرِّيَاءَ، وَ خَلِّصْهُ مِنَ السُّمْعَةِ، وَ اجْعَلْ فِكْرَهُ وَ ذِكْرَهُ وَ طَعْنَهُ وَ إِقَامَتَهُ، فِيكَ وَ لَكَ.^{۱۸}

تعطیلی اجرای حدود به سبب باور به غیبت

سومین حکمی که به گمان قفاری به دلیل غیبت در میان شیعیان تعطیل شده، اجرای حدود است. وی در این باره چنین می نویسد:

شیعیان به دلیل غیبت امامشان از اجرای حدود الهی نیز ممانعت به عمل می آورند؛ چراکه به ادعای آنان، امر حدود به امامی که به او تصریح شده واگذار شده است و به گمان آن‌ها خداوند سبحان جز به دوازده امام تصریح نکرده است که آخرین آن‌ها از نیمه قرن سوم غایب شده است و باید در انتظار بازگشت او ماند تا این که حدود را اجرا نماید. البته به حکم تفویضی که شیوخ شیعه پس از گذشت حدود هفتاد سال از غیبت برای خود قائل شدند، حق اجرای حدود منحصرأ برای آن‌ها و نه هیچ یک از قضات مسلمان وجود دارد و زمانی که در یکی از نقاط دنیای اسلام هیچ یک از آن‌ها وجود نداشته باشند اجرای حدود جایز نخواهد بود؛ چراکه کسی جز منتظر یا نایب او و یا مراجع شیعه و آیاتشان نمی تواند عهده دار این مسئله شود. ابن بابویه - بزرگ آن‌ها - و غیر او از حفص بن غیاث چنین روایت کرده اند: «از اباعبدالله پرسیدم: چه کسی حدود را اجرا می کند،

سلطان یا قاضی؟ حضرت پاسخ دادند: اجرای حدود به دست کسی است که قضاوت به دست اوست.» و مفید می‌گوید: «اما اجرای حدود به دست سلطان اسلام است که از سوی خداوند منصوب می‌شود که آن‌ها امامان هدایت از خاندان محمد هستند و همچنین امیران و حاکمانی که آن‌ها منصوب می‌نمایند و امامان اهل بیت این مسئله را به فقهای شیعه واگذارده‌اند در صورتی که امکان این کار وجود داشته باشد.»

و روایاتشان از رجوع به قضاوت و محاکم مسلمین منع می‌کند، تا آن‌جا که می‌گوید: کسی که در حق یا باطلی به آن‌ها رجوع کند به طاغوت رجوع کرده است و اگر به نفع او داوری شد آن چه می‌گیرد حرام است، اگرچه حق با او باشد؛ چراکه آن را طبق داوری طاغوت گرفته است.

این‌ها پاره‌ای از احکام اسلامی بود که شیعه به سبب غیبت مهدی‌اش آن‌ها را تحریم کرده و عمل به آن را تا زمان آشکار شدن او متوقف نموده است.^{۱۹}

نقد و بررسی

این بخش از کلمات قفاری شامل چند مطلب است: اول ادعای تعطیل شدن اجرای حدود در عصر غیبت، دوم این‌که اگر در جایی فقهای شیعه نبودند اجرای حدود تعطیل خواهد شد و سوم پرهیز شیعه از رجوع به محاکم اهل سنت.

پاسخ مطلب اول: تناقض در سخن قفاری

آقای قفاری در آغاز و پایان این قسمت از نوشته خود مدعی شده است که شیعه اجرای حدود را در زمان غیبت تعطیل کرده و معتقد است این تعطیلی تا زمان ظهور ادامه خواهد داشت. با این حال، خود وی در لابه‌لای کلماتش تصریح می‌کند که به باور شیعیان در عصر غیبت وظیفه خطیر اجرای حدود اسلامی از سوی پیشوایان معصوم به عهده فقهای شیعه واگذار شده است. اکنون روشن نیست که وی چگونه مدعی تعطیلی اجرای حدود الهی شده است؟ اگر شیعیان معتقدند در عصر غیبت، فقها متکفل اجرای حدود الهی هستند - که به واقع نیز چنین است - پس شیعیان معتقد به تعطیلی اجرای حدود نیستند، و اگر به اعتقاد قفاری شیعه به دلیل اعتقاد به امام غایب اجرای حدود را تعطیل کرده، چگونه است که خود او در کلامش تصریح می‌کند که به باور شیعیان این مهم در عصر غیبت به عهده فقها نهاده شده است؟ آیا این تناقض در گفتار نیست؟

پاسخ مطلب دوم

مضحک‌تر از ادعای نخست قفاری، این ادعاست که به اعتقاد شیعیان اگر روزی در یکی از

مناطق اسلامی از فقهای شیعه کسی نباشد اجرای حدود در آن جا جایز نیست. این ادعا از این رو مضحک است که:

اولاً اهل سنت نیز بر این باورند که کسی جز امام یا نایب او حق اجرای حدود الهی را ندارد.^{۲۰} با این حال آیا می‌توان مدعی شد اهل سنت معتقد به تعطیلی حدود اسلامی هستند؟ زیرا در نقاط دوردست دنیای اسلامی مناطق بسیاری هست که نه امام مسلمین در آن جا حضور دارد و نه نایبش و نه هیچ یک از مأموران حکومتی، بنابراین در چنین مناطقی حدود الهی اجرا نخواهد شد؛ پس اهل سنت به تعطیلی اجرای حدود معتقدند. روشن است که پاسخ منفی است. بنابراین از اجرا نشدن حدود در برخی مناطق آن هم نه به دلیل فقدان قانون، بلکه به سبب فقدان ابزار اجرای قانون نمی‌توان اعتقاد به تعطیلی حدود را استنباط کرد.

دوم این که اساساً حاکم شرعی وظیفه ندارد در کوچه و بازار به دنبال بزهکاران بگردد و بر آن‌ها حدود الهی را اجرا کند. او موظف است اگر برایش جرمی که مقتضی حد شرعی است ثابت شد، حد متناسب با آن را اجرا نماید. بنابراین اگر در منطقه‌ای هیچ یک از فقهای شیعه حضور نداشته باشند و جرمی اتفاق بیفتد، فقها درباره اجرای حد شرعی بر آن مجرم خاص وظیفه‌ای نخواهند داشت؛ زیرا نه از تحقق جرم آگاهند و نه بر اجرای آن قدرت دارند.

با توجه به آن چه گذشت، درمی‌یابیم همچنان که فقهای اهل سنت معتقدند هیچ کس خودسرانه حق اجرای حدود اسلامی را ندارد و این حق منحصراً در اختیار امام یا نایب اوست، شیعه نیز بر این باور است که حق اجرای حدود شرعی تنها در اختیار امام معصوم یا نایب اوست و این مهم در عصر غیبت به عهده فقهای شیعه نهاده شده است. البته ما و اهل سنت درباره مصداق کسانی که حق اجرای حدود الهی را دارند با یکدیگر اختلاف نظر داریم و همچنان که آنان اجرای حد توسط امامان اهل بیت و فقهای شیعه را مجاز نمی‌دانند، ما نیز اجرای حدود توسط امامان آن‌ها و نوآیشان را جایز نمی‌دانیم. اما این سخن با آن چه قفاری مدعی آن شده است بسیار تفاوت دارد. او ادعا کرده که شیعه معتقد است به دلیل غیبت امام مهدی علیه السلام اجرای حدود شرعی تعطیل شده است و با توجه به آن چه گذشت روشن شد که این ادعا بی‌اساس و دروغ است.

پاسخ مطلب سوم

از مطالب گفته شده، پاسخ این بخش از سخنان قفاری نیز روشن شد که: «روایات آن‌ها از مراجعه به دادگاه‌های مسلمانان و قضات آن‌ها منع می‌کند و می‌گوید: کسی که در حق یا

باطلی به محکمه‌های آنان رجوع کند، به طاغوت مراجعه کرده است و آن چه که بر اساس داوری آن‌ها می‌گیرد حرام است اگرچه حقش باشد؛ چراکه به حکم طاغوت آن را گرفته است.» مفاد این روایت، تعطیلی قضاوت نیست، بلکه رجوع به قاضیانی است که به اعتقاد او شایستگی داوری را دارند. افزون بر این که بی‌تردید، قاضیان اهل سنت برای داوری‌های خود بر اساس یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت داوری می‌کنند و نه مذهب جعفری. بنابراین طبیعی است که پیروان مذهب جعفری از مراجعه به محاکمی که به مذهب آن‌ها داوری نمی‌کنند، امتناع ورزند و البته این طبیعی‌ترین عکس‌العملی است که می‌توان در این باره نشان داد.

ادعای روی‌آوری شیعیان به بدعت

قفاری مدعی است که اعتقاد به غیبت امام مهدی علیه السلام باعث شده است شیعیان به بدعت روی آورده و احکامی را از پیش خود تشریح نمایند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

آن‌ها برای خودشان در دوران پنهان‌زیستی این منتظر، احکامی را تشریح کردند که خداوند به آن اذن نداده بود، از جمله آن‌ها تقیه است که در اسلام امری مجاز برای مواقع ضروری است، ولی آن‌ها آن را در دوران غیبت واجب، لازم و همیشگی می‌دانند که خروج از آن تا زمان بازگشت منتظری که هیچ‌گاه بر نمی‌گردد جایز نیست. او هیچ‌گاه بر نمی‌گردد؛ چراکه به گفته مورخان و عالمان انساب و فرقه‌های بسیاری از شیعیان، متولد نشده است و هر کس پیش از بازگشت منتظر، تقیه را ترک کند مانند کسی است که نماز را ترک کرده است.^{۲۱}

نقد و بررسی

پاسخ اول: تقیه اصلی قرآنی و عقلی

درباره دیدگاه مورخان و نسب‌شناسان درباره امام مهدی علیه السلام به زودی سخن خواهیم گفت. اما در پاسخ به ادعای نخست قفاری باید گفت اساساً لزوم عمل به تقیه در شرایط خاص نه از ابداعات شیعه، که از احکامی است که کتاب و سنت و عقل به آن حکم می‌کنند. آیت‌الله سید شرف‌الدین در این باره می‌نویسد:

عمل به تقیه هنگام ترس بر جان یا آبرو یا مال هم از نظر شرعی واجب است هم از نظر عقلی، و همه صاحبان خرد از مسلمین و غیرمسلمین بر آن اتفاق نظر دارند. بنابراین تقیه علی‌رغم تصور برخی از جاهلان مختص به شیعه نیست و روح‌الامین آن را بر قلب سرور

پیامبران علیهم السلام نازل کرده و این گونه بر او تلاوت کرده است ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ و بار دیگر بر او چنین خوانده است ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صُدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. روایات صحیحی متواتری وجود دارند که به تقیه در صورت اضطرار دستور می دهند خصوصاً از طریق خاندان مطهر پیامبر اسلام علیهم السلام و برای تو کافی است این روایتی که صحیح علی شرط الشیخین است: ابو عبیده بن محمد بن عمار بن یاسر از پدرش نقل می کند که: مشرکین عمار را دستگیر کردند و او را رها نکردند تا این که پیامبر صلی الله علیه و آله را سب کرد و از خدایان آن ها به نیکی یاد کرد آن گاه رهاش کردند پس چون به خدمت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله رسید فرمود: بر تو چه گذشت؟ عرض کرد: بد ای پیامبر خدا رها نشدم تا این که متعرض شما شدم و خدایانشان را به نیکی یاد کردم. آن حضرت فرمودند: قلب را چگونه می یابی؟ عرض کرد: مطمئن از ایمان. پیامبر فرمودند: اگر دوباره چنین کردند تو هم دوباره چنان کن. و باز در روایتی که صحیح علی شرط الشیخین است ابن عباس در تفسیر این کلام خداوند: ﴿الان تتقوا منهم تقاه﴾ می گوید: تقاه سخن گفتن به زبان است در حالی که قلب مطمئن از ایمان باشد پس در این صورت دستش را باز نکند تا کشته شود. من می گویم: این حکم شرع است که در کتاب و سنت بیان شده است و عقل هم به تنهایی بر آن حکم می کند اگر منکران انصاف داشته باشند. و شیعه به حاکمان جور و والیان ستمگری مبتلی بود که آنان را شکنجه می دادند و دست ها و پاهاشان را می بریدند و آنان را بر درخت ها دار می زدند و چشمانشان را کور می کردند و اموالشان را تصاحب می کردند، سیاستشان ارتکاب چنین جنایاتی را اقتضا می کرد و آنان در ارتکاب این جرایم تنها به ظن و اتهام اکتفا می کردند و قاضیانشان از عالمان سوء و... بودند عالمانی که با مباح کردن آن چه حاکمان انجام می دادند به آنان تقرب می جستند در این شرایط شیعه و ائمه اش از ترس انقراض به حکم عقلا و حکما و پرهیزگاران به تقیه مضطر شد و این رفتار آنان دلیل عقل و حکمت و فهم آنان بود و خداوند بلند مرتبه با چنین وضعیتی آنان را از تقیه منع نمی کرد، در حالی که او خود فرموده است: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ و پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: من به دین حنیف همراه با مسامحه و آسان مبعوث شدم. ولی اهل طغیان تقیه را از معایب شیعه می شمارند در حالی که اگر به آن چه بر شیعه گذشت مبتلی می شدند هم چون خار پشت در تقیه فرو می رفتند. همچنان که اهل سنت برای محافظت از جان خود در برابر چنگیز خان و هلاکو به تقیه پناه بردند. و ضعیف عاقل وقتی گرفتار قوی ستمگر شد چه کند؟ و وقتی مامون همه را به اعتقاد به مخلوق بودن قرآن فراخواند بسیاری از نیکان اهل سنت

با زبانشان به آن اعتراف کردند، در حالی که در قلب معتقد به قدیم بودن قرآن بودند، و از روی تقیه خلاف چیزی را که باور داشتند آشکار کردند، همان کاری که امروز مسلمانان حجاز می‌کنند و تظاهر به سخن و عملی که از نظر وهابیون مشروع نیست مانند زیارت قبور اولیا و بوسیدن ضریح مقدس نبوی و تبرک به آن و استغاثه به سرور انبیا و توسل به سبب آن حضرت به درگاه الهی برای بخشش گناهان و برطرف شدن مشکلات، نمی‌کنند و حاجیان سنی و شیعه از ترس فتنه و آزار و اذیت شدن، به هیچ یک از این رفتارها اقدام نمی‌کنند، بلکه از تظاهر به قرائت دعا‌های مستحبی در آن مکان‌های مقدس و مشاهد بلندمرتبه از روی تقیه پرهیز می‌کنند.^{۲۲}

پاسخ دوم: ارتباط نداشتن تقیه به غیبت

افزون بر آن چه گذشت باید گفت مسئله تقیه در نزد شیعیان هیچ ارتباطی با مسئله غیبت ندارد و لزوم عمل به تقیه به سبب غیبت امام مهدی علیه السلام نبوده است، بلکه شیعه پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله همواره با تقیه زندگی می‌کرده است و اگر جناب قفاری به آن چه در بخش «تقیه» کتاب خود آورده مراجعه می‌کرد، به این نکته متفطن می‌شد؛ زیرا تمام روایاتی که در آن جا آورده از نظر زمانی شامل همه زمان‌ها - به جز عصر ظهور امام مهدی علیه السلام - و از جمله عصر حضور پیشوایان معصوم سابق شیعیان نیز می‌شود. بنابراین پیوند دادن مسئله تقیه با مسئله غیبت امام مهدی علیه السلام و این ادعا که شیعیان در عصر غیبت امام مهدی علیه السلام به دلیل غیبت آن حضرت احکامی و از جمله تقیه را تشریح کردند از اساس باطل است.

پاسخ سوم: چرا شیعه به تقیه روی آورد؟

ای کاش قفاری که ده‌ها صفحه از کتاب خود را به مسئله تقیه اختصاص داده، دست‌کم چند سطر از آن را به ریشه‌یابی این مسئله اختصاص می‌داد و از زمینه‌هایی که باعث شد شیعه تقیه را به عنوان شعار خود برگزیند نیز اندکی گفت‌وگو می‌کرد! به راستی اهل سنت که در طول تاریخ اسلام همیشه در اکثریت بوده‌اند و قدرت را در اختیار داشته‌اند، با شیعیان چه کرده‌اند که آن‌ها جرأت ابراز عقاید خود را نداشته و مجبور شده‌اند در لاک تقیه فرو روند؟ آیا با این اوصاف باید شیعه را متهم کرد یا کسانی که به آن‌ها اجازه زندگی عادی را نمی‌دادند؟ به راستی که این داستان عجیبی است که از گروهی حق زندگی آزاد و ابراز عقاید گرفته شود و آن‌ها مجبور شوند برای حفظ جان خود عقایدشان را کتمان کنند، بعد همان‌ها از سوی کسانی که این شرایط را به وجود آورده‌اند مؤاخذه شوند که چرا شما به تقیه و پنهان‌کاری روی

آورده‌اید! مَثَل جناب قفاری و اشکالش، مَثَل دزدی است که بر مظلومی خنجر کشیده است و به او که از ترس به غارت رفتن اموالش آن‌ها را پنهان کرده است ایراد می‌گیرد که چرا اموال خود را پنهان کرده‌ای؟ این کار تو نفاق و دورویی است!

ادعای اعتقاد به شهید بودن شیعیان

به نظر قفاری از دیگر بدعت‌هایی که شیعه در اثر اعتقاد به غیبت در دین به وجود آورده، اعتقاد به شهید بودن شیعیان است. وی در این باره چنین می‌گوید:

آن‌ها هم چنین معتقدند که به صرف پذیرش مذهب تشیع و انتظار بازگشت غایب، شهادت در راه خدا حاصل خواهد شد، نه با جهاد در راه خدا. پس شیعه شهید است، اگرچه در بستر خود بمیرد. امام آن‌ها می‌گوید: «اگر یکی از شما پیش از خروج قائم ما بمیرد شهید است و کسی که قائم ما را درک کند و در رکابش بجنگد پاداش دو شهید را خواهد داشت.»

و بحرانی - بزرگ آن‌ها - در کتاب *المعالم الزلّیّی* بآبی با این عنوان گشوده است «باب ۵۹: در این‌که شیعیان خاندان محمد شهیدند اگرچه در بستر بمیرند» و برخی از روایاتشان را در آن جا آورده است.

سپس - همچنان که عادت آن‌هاست - بیش از این مبالغه کرده‌اند تا آن‌جا که ابن بابویه به سند خود از علی بن حسین چنین روایت می‌کند: «کسی که در زمان غیبت قائم ما بر محبت ما ثابت قدم باشد، خداوند پاداش هزار شهید از شهدای بدر و احد را به او خواهد بخشید.»^{۲۳}

نقد و بررسی

اگرچه قفاری در این بخش از کلمات خود به صراحت اشکال خود بر این روایات را بیان نکرده است، اما گویا این روایات به نظر او به دو دلیل پذیرفتنی نیستند: اول این‌که این روایات، شهادت در راه خداوند را نه به جهاد در راه او و جنگیدن با مشرکان، که به صرف پذیرش مکتب اهل بیت و قرار گرفتن در زمره شیعیان آنان می‌دانند، و شاید به گمان او این مطلب به نوعی استخفاف جهاد در راه خداوند است. دوم این‌که گویا هضم این معنا که کسی با وجود کشته نشدن در راه خداوند، در زمره شهدا قرار گیرد برای قفاری سنگین بوده است. اما منشأ این دو تصور نادرست، چیزی نیست جز این‌که اطلاعات آقای قفاری و نیز اعضای هیئتی که به رساله او نمره عالی داده‌اند، از منابع اهل سنت بسیار اندک بوده است. با مراجعه‌ای گذرا

به منابع روایی اهل سنت، به روایات متعددی برمی‌خوریم که در معنای شهید توسعه داده‌اند و بر غیر کسانی که در جهاد با کفار کشته می‌شوند نیز واژه شهید را اطلاق کرده‌اند. به عنوان نمونه، به اعتقاد اهل سنت کسی که به سبب طاعون می‌میرد، کسی که از دل درد جان می‌بازد و کسی که در آب غرق می‌شود شهید است.^{۲۴} همچنین کسی که از کوه بیفتد و درندگان او را بخورند شهید به شمار می‌رود.^{۲۵} و نیز هرکس تب کند بمیرد و یا با وضو از دنیا برود شهید است.^{۲۶} حتی بر اساس حدیثی که عینی آن را صحیح^{۲۷} و ابن حجر آن را حسن خوانده است^{۲۸} هر مسلمانی که به مرگ طبیعی بمیرد شهید است. این‌ها و ده‌ها نمونه مشابه آن، روایاتی است که در منابع معتبر اهل سنت ذکر شده است و نه هیچ‌کس آن‌ها را استخفاف به جهاد در راه خداوند و مقام مجاهدان دانسته و نه هضم آن بر هیچ عالم و جاهلی سنگین بوده است. حال پرسش ما از قفاری این است که وقتی به باور اهل سنت مبطون، طاعون زده، غریق و... شهیدند و پذیرش آن برایشان هیچ محذوری ندارد، چرا شیعیان که امام صادق علیه السلام در توصیفشان فرمودند:

شِيعَتُنَا أَهْلُ الْوَرَعِ وَالْإِجْتِهَادِ وَأَهْلُ الْوَفَاءِ وَالْأَمَانَةِ وَأَهْلُ الزُّهْدِ وَالْعِبَادَةِ أَصْحَابُ
إِحْدَى وَخَمْسِينَ رَكْعَةً فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ الْقَائِمُونَ بِاللَّيْلِ الصَّائِمُونَ بِالنَّهَارِ يُزْكَوْنَ
أَمْوَالَهُمْ وَيَحْجُونَ الْبَيْتَ وَيَحْتَنِبُونَ كُلَّ مُحَرَّمٍ.^{۲۹}

و در جایی دیگر فرمودند:

وَاللَّهِ مَا شِيعَةُ عَلِيِّ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - إِلَّا مَنْ عَفَّ بَطْنُهُ وَفَرَّجَهُ وَعَمِلَ لِحَالِقِهِ وَ
رَجَا تَوَابَهُ وَخَافَ عِقَابَهُ.^{۳۰}

از مبطون، غریق، تب‌زده و طاعون گرفته کمترند؟ و مگر نه این است که به باور اهل سنت هر مسلمانی شهید است؟ پس چرا شیعیان که از مسلمانان هستند شهید نباشند؟ احتمالاً آقای قفاری شیعیان را به مسلمانی هم قبول ندارد.

منابع

۱. اجوبه مسائل جارالله، سید عبدالحسین شرف الدین صیدا، بی جا، بیت العرفان، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.
۲. اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية عرض و نقد، ناصر القفاری، بی جا، انتشارات دارالرضا، بی تا.
۳. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفید، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۴. بدایع الصنائع، ابوبکر الکااشانی، پاکستان، المكتبة الحبيبية، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۵. البحر الرائق، ابن نجیم المصری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۶. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، حسین علی منتظری، قم، مکتبة آية الله المنتظری، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۷. تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.
۸. دراسات في ولاية الفقيه، حسین علی منتظری، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۹. الدر المختار، محمد الحصکفی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۰. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۱۱. الخلاف، محمد بن حسن طوسی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. الشرح الكبير، عبدالرحمن بن قدامه، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۱۳. صحیح مسلم، مسلم النیشابوری، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۴. الصحیفة السجادیة، قم، مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۵. صفات الشيعة، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تهران، انتشارات عابدی، بی تا.
۱۶. عمدة القاری، العینی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷. فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم، بی تا.
۱۸. فقه الصادق، محمدصادق روحانی، قم، دارالکتب، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
۱۹. کتاب الصلاة، سید ابوالقاسم خویی، قم، دارالهادی، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
۲۰. المبسوط، شمس الدین سرخسی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.

٢١. *المبسوط*، محمد بن حسن طوسي، تهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ش.
٢٢. *المجموع*، محيي الدين نووي، بيروت، دارالفكر، بي.تا.
٢٣. *مسند احمد*، احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، بي.تا.
٢٤. *المغني*، عبدالله بن قامة، بيروت، دارالكتب العربي، بي.تا.
٢٥. *مغني المحتاج*، محمد بن احمد الشربيني، بيروت، دار احياء التراث، ١٣٧٧ق.
٢٦. *المهذب*، قاضي ابن براج، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٦ق.
٢٧. *النهاية*، محمد بن حسن طوسي، قم، انتشارات قدس محمدي، بي.تا.

پی نوشتها

۱. اصول مذهب الشيعة، ص ۱۰۷۷.
۲. كتاب الصلاة، ج ۱، ص ۱۳.
۳. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ۳۲.
۴. البحر الرائق، ج ۲، ص ۲۴۵.
۵. الدر المختار، ج ۲، ص ۱۵۰، ج ۱، ص ۱۲۸.
۶. المغني، ج ۲، ص ۱۷۳.
۷. بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
۸. المبسوط، ج ۲، ص ۲۵.
۹. بدايع الصنائع، ج ۱، ص ۲۶۱.
۱۰. الخلاف، ج ۱، ص ۶۲۶.
۱۱. اصول مذهب الشيعة، ص ۱۰۷۸.
۱۲. المبسوط، ج ۲، ص ۸: المهذب، ج ۱، ص ۲۹۷.
۱۳. فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۳۴: دراسات في ولاية الفقيه، ج ۱، ص ۱۱۸.
۱۴. النهاية، ص ۲۹۰: جواهر الكلام، ج ۲۱، ص ۱۴.
۱۵. تهذيب الاحكام، ج ۶، ص ۱۳۴.
۱۶. همان، ص ۱۳۵.
۱۷. همان.
۱۸. الصحيفة السجادية، ص ۱۳۲ - ۱۳۴.
۱۹. اصول مذهب الشيعة، ص ۱۰۷۹.
۲۰. المجموع، ج ۲۰، ص ۳۴: مغني المحتاج، ج ۴، ص ۱۵۱: المبسوط (سرخسی)، ج ۹، ص ۸۱: الشرح الكبير، ج ۱۰، ص ۱۲۱.
۲۱. اصول مذهب الشيعة، ص ۱۰۸۱.
۲۲. اجوبية مسائل، ص ۷۸ - ۸۲.
۲۳. اصول مذهب الشيعة، ص ۱۰۸۱.
۲۴. صحيح مسلم، ج ۶، ص ۵۱: مسند احمد، ج ۲، ص ۵۲۲.
۲۵. فتح الباري، ج ۶، ص ۳۳.
۲۶. عمدة القاري، ج ۱۴، ص ۱۲۷.
۲۷. همان.
۲۸. فتح الباري، ج ۶، ص ۳۳.

٢٩. صفات الشيعة، ص ٤.

٣٠. همان، ص ٨.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۹

فصل نامه علمی-تخصصی پژوهش‌های مهدوی
سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

تمدن‌سازی و هنرزمینه‌ساز؛ تصمیمی موعودگرا، راهبردی فعال

دکتر غلام‌رضا گودرزی*

چکیده

امروزه در دنیای زندگی می‌کنیم که در آن «هنر» شاهد انواع تعارضات در قول و عمل است و میان اندیشه‌های ناب در هنر با جلوه‌های جذاب آن در صحنه عمل، تفاوت‌هایی وجود دارد. نمونه‌ای از این تعارضات را می‌توان در نوع نگاه و تعامل ارزش‌های غربی با هنر دانست. در این نگاه از یک سو هنر به عنوان یک ابزار مقدس و محترم برای گسترش افکار انسان‌ها به شمار می‌رود و آزاد محسوب می‌شود و از سوی دیگر، اگر همین هنر ابزاری برای انتقال مفاهیم ناب و ارزش‌های اصیل ادیان الهی باشد، مورد نکوهش قرار می‌گیرد. با وجود تمام این نکات، بی‌تردید هنر یکی از کارآمدترین و ماندگارترین شیوه‌های گسترش عقاید و تأثیرگذاری بر افکار انسان‌ها بوده و به اعتباری می‌توان آن را از مهم‌ترین الزامات تمدن‌سازی به شمار آورد. امروزه غرب نیز با درک اهمیت راهبردی این موضوع، از هنر در همه قالب‌ها استفاده می‌کند تا تمدن خویش را استحکام بخشد و آن را در سطح جهان گسترش دهد. نمونه‌های متعددی از کاربردهای هنر در این زمینه مشهود و معلوم است که با توجه به چنین جایگاه ویژه‌ای، در این نوشتار نقش هنر در تمدن‌سازی و تعالی هنرزمینه‌ساز را به عنوان تصمیمی موعودگرا و راهبردی فعال در اندیشه ناب مهدوی معرفی می‌نماییم.

واژگان کلیدی

هنر، هنرزمینه‌ساز، تمدن‌سازی، تفکر مهدویت.

* دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) تهران. (Rgodarzi@yahoo.com)

مقدمه

معمولاً وقتی از واژه تمدن یاد می‌شود، هنر، یکی از آشکارترین جلوه‌های آن خواهد بود. زندگی انسان‌ها در طول تاریخ نیز همواره با هنر همراه بوده است. تمدن‌های بزرگی چون ایران، مصر، چین، یونان و روم نیز از این قواعد برکنار نبوده و هنوز هم وجود شاعرانی توانمند در ایران زمین، اهرام ثلاثه مصر، پارچه‌های رنگین چین، هنرهای رزمی و ورزشی یونان و معماری‌های زیبای روم، برخی از جلوه‌های هنر و تمدن‌های پیشین هستند. از این روست که باید گفت هنر بر زندگی بشری سایه‌ای ژرف گسترده است.

از منظر دینی نیز هنر و علاقه به زیبایی، از امور فطری به شمار می‌روند و در حقیقت عطیه‌ای الهی قلمداد می‌شوند. ضمن این‌که هنر در اندیشه اسلامی جایگاهی ویژه داشته و مورد تأکید پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده است. البته وقتی در این جا از هنر صحبت می‌کنیم باید یادآور شویم که میان هنر دینی با هنر متداول امروزی ارتباطاتی وجود دارد. برای تبیین این تفاوت‌ها و روشن شدن موضوع، نخست باید به مفهوم «هنر» و «هنر دینی» نگاهی بیندازیم.

هنر

برای بسیاری از واژگان در حوزه علوم انسانی، ارائه یک تعریف واحد سخت و دشوار است. از جمله دلایل این موضوع، پیچیدگی مباحث حوزه علوم انسانی، تفاوت‌های فرهنگی و نقش آن‌ها در ارائه تعاریف گوناگون و نیز ریشه‌دار بودن مفاهیم این حوزه در طول تاریخ تمدن بشری است. هنر نیز از این موضوع خارج نیست و درباره آن، تعاریف گوناگونی مطرح شده است. از جمله این‌که هنر، انعکاس تخیل و تصور هنرمند، تشبیهی از جهان که ما از آن لذت می‌بریم، کوششی برای ایجاد زیبایی و عالم ایده‌آل و در نهایت شکل دادن به تجارب انسان است که بدان می‌نگریم و از آن لذت می‌بریم. به عبارتی دیگر هنر، مبتنی بر نوعی علم و معرفت باطنی است که سرچشمه‌ای آسمانی دارد.^۱

یکی از مهم‌ترین تعاریف درباره هنر، مختص به اقبال لاهوری است. وی می‌گوید:

مقصود از هنر، اکتساب حرارت و نشاط ابدی است. ملت‌ها نمی‌توانند بدون معجزه قیام کنند. هنری که خاصیت عصای موسی یا دم عیسی علیه‌السلام در آن نباشد، چه فایده‌ای بر آن مترتب خواهد بود.^۲

گفتنی است در ادبیات هنر، تقسیم بندی های گوناگونی برای هنر ارائه می شود. برای مثال، برخی هنر را به هنرهای زیبا و برخی هنرهای سنتی تقسیم بندی می کنند. هنرهای زیبا مجموعه ای از هفت هنر هستند که عبارتند از: موسیقی، هنرهای دستی، هنرهای ترسیمی، ادبیات، معماری، حرکات نمایشی و هنرهای نمایشی. از سوی دیگر، هنرهای سنتی، مجموعه ای از هنرها و صنایع ظریفه ای هستند که در طول سده های متمادی با حفظ ریشه ها و سنت های خود رشد کرده، مراحل شکل گیری خود را گذرانده یا می گذرانند.

اما در این نوشتار، تعریف دیگری برای هنر ارائه می شود که البته در مطالعاتی دقیق تر و تخصصی تر می تواند محل بحث و گفت و گو نیز باشد. بر اساس این تعریف، هنر عبارت است از یک موهبت الهی که به سبب آن، خلقی بشری که متضمن ارائه اندیشه، دیدگاه و جهان بینی خالق آن بوده و در نزد او دارای زیبایی منحصر به فردی است، حاصل می گردد.

در این تعریف، ویژگی هایی وجود دارد که عبارتند از:

- هنر در ذات خود از جانب خدا بوده و دارای بار و ارزش معنوی است.

- هنر تا زمانی که به خلقی یک ایده یا اثر نرسد و در حقیقت از بالقوه به بالفعل تبدیل نگردد،

قابل تعریف و البته سنجش نیست.

- هر هنرمندی نگاه خود به جهان را در قالب آثار هنری اش نشان می دهد. از این رو هنر را

می توان بازگوکننده ضمیر درونی انسان ها و حتی جوامع دانست.

- هر اثر هنری آن گاه ارزشمند است که نه از روی جبر و الزام که کاملاً بر پایه عمق وجود و

خواست مبدع آن خلق شده باشد؛ زیرا هنر برآمده از اختیار و علاقه درونی هنرمند، در نزد او

زیبایی ویژه ای دارد، و گرنه یک شعر به ظاهر زیبا ولی سروده شده بر اساس اجبار و فشار، قطعاً

در نزد شاعرش فاقد زیبایی منحصر به فرد است.

- هنر و آثار هنری با توجه به نظریات و سلیق گوناگون، دارای زیبایی های متفاوتند. یعنی

یک فیلم می تواند در نزد برخی از افراد بسیار هنری و غنی، و در نزد دیگران بی ارزش و سخیف

به شمار رود. دلیل این دو نوع قضاوت متعارض را نیز باید در هم راستایی یا تفاوت نگاه

ارزیابان با اندیشه و جهان بینی کارگردان فیلم جست و جو کرد.

نکته مهم در این بخش، دیدگاه رهبری به هنر است. ایشان از یک سو هنر را در متن

جامعه، حاضر و جاری دانسته و جایگاه آن را ویژه می دانند و از سوی دیگر، ویژگی های ممتازی

برای هنرمندان قائلند که مهم ترین آن عنایت الهی به آن هاست و البته نسبت به این موهبت،

رسالت و تکالیفی نیز بر عهده هنرمندان است. برای مثال، ایشان می‌فرمایند:

برخلاف تصور بعضی از دوستان، فرهنگ و هنر و ادب در کشور به هیچ وجه در حاشیه قرار ندارد. بلکه کاملاً در متن است... هنرگوهر بسیار گران بهایی است که ارزش و گران بهایی آن فقط بدین جهت نیست که دل‌ها و چشم‌هایی را به خود جذب می‌کند. خیلی از چیزهایی که هنری نیست ممکن است چشم‌ها و دل‌هایی را به خود جذب کند. نه این یک موهبت و عطیه الهی است. حقیقت هنر، هر نوع هنری یک عطیه الهی است. اگرچه بروز هنر در چگونگی تبیین است، اما این همه حقیقت هنر نیست. پیش از تبیین یک ادراک و احساس هنری وجود دارد و نکته اصلی آن جاست. بعد از آن که یک زیبایی، یک ظرافت و یک حقیقت ادراک شد از آن هزار نکته باریک تراز مو که گاهی آدم‌های غیرهنرمند نمی‌توانند یک نکته‌اش را هم درک کنند، هنرمند با همان روح هنری و با آن چراغ هنر که در درون او برافروخته شده است، ظرایف و دقایق و حقایق را ابراز می‌کند. این می‌شود هنر واقعی و حقیقی که ناشی از یک ادراک و یک بازتاب و یک تبیین است. در واقع هنر یک موهبت الهی و یک حقیقت بسیار فاخر است. به طور طبیعی کسی که این موهبت از سوی پروردگار مثل همه ثروت‌های دیگر به او داده شده است، باید بار مسؤولیتی را هم برای خودش قائل باشد.^۳

هنردینی

ارتباط بین دین و هنر از جمله مباحث مهم و اساسی است که اندیشمندان بسیاری در حوزه ادیان یا هنر درباره آن سخن گفته‌اند. البته در اصل مکاتب اصیل دینی و تحریف نشده، به علت نوع نگاه متفاوت به این دو بحث، تعارضی بین دین و هنر مطرح نیست، اما به علت وجود برخی از شباهات که در تفکرات غیردینی ریشه دارد، در ادبیات دینی به ویژه ادبیات اسلامی به موضوع ارتباط بین دین و هنر پرداخته شده است. اما آن چه در این میان بیشتر محل بحث بوده و متفکران مختلف نظرات گوناگونی را درباره‌اش بیان کرده‌اند، بحث هنر دینی است. این ترکیب که از تلفیق دو مفهوم مهم و کلیدی دین و هنر حاصل می‌گردد، در یک تعریف بسیار کلی به آثار هنری که خمیرمایه‌های دینی دارند، اطلاق شدنی است.

رهبر انقلاب اسلامی در تبیین هنر دینی مطالب مفیدی دارند؛ ایشان در این باره می‌فرمایند:

هنر دینی آن است که معارفی را که ادیان الهی و کامل تراز همه، دین مبین اسلام با هدف سعادت حقیقی بشر به دنبال ترویج آن بوده‌اند، در جوامع انسانی منتشر کند و در افکار بشر ماندگار و جاودانه سازد... در هنر دینی الزامی به استفاده از واژگان یا نمادهای مذهبی نیست، بلکه ترویج هنرمندانه مقولاتی نظیر عدالت، حقوق انسانی و مسائل

اخلاقی و پرهیز از ابتدال و استحاله هویت انسان و جامعه می‌تواند نمونه‌های خوبی از هنردینی باشد.^۴

با عنایت به این نگاه، تنها به عنوان یک نمونه و در مقام پاسداشت مقام جناب ابوطالب به ابراز ایمان ایشان، آن هم حاوی پرمغزترین و پرمعناترین مفاهیم ولی در قالب هنردینی اشاره می‌کنیم. در حقیقت قصد داریم با این مثال نشان دهیم که چگونه در شرایط سنگین و سخت ابتدای بعثت - که جو حاکم، ابوطالب را به پنهان نمودن ظاهری ایمانش به حضرت محمد ﷺ برای امکان حمایت از ایشان و در واقع کمک به شکوفایی نهال تازه اسلام وادار می‌کرد - هنر شعر که در آن زمان مورد علاقه جامعه عربی بود، بیان‌گر عمق ایمان او بوده است. در این جا به چند نمونه از مجموعه اشعاری که منسوب به ایشان است اشاره می‌کنیم:

ألم تعلموا أننا وجدنا محمداً رسولاً كموسى خط فى أول الكتب
فلسنا و رب البيت نُسلم أحمداً لعزاء من عَضُّ الزمان ولا كرب^۵
در جایی دیگر ایشان می‌سرایند که:

ليعلم خيار الناس أن محمداً وزير لموسى و المسيح ابن مريم
أنا بهدى مثل ما أتيا به فكلُّ بأمر الله يهدى و يعصم^۶

هنر زمینه‌ساز

در تفکر ناب و فعال مهدوی، جهان به سمت استقرار حکومت جهانی موعود الهی حرکت می‌کند و این حادثه و وعده بزرگ قطعاً تحقق خواهد یافت. در مقام مقایسه، در تفکرات فرجام‌شناسانه غربی، جهان به سمت استقرار نظمی نوین که بشرساز است حرکت می‌کند. به بیان دیگر، در این نگاه میل به رفاه‌طلبی و سودجویی بیشتر، سبب می‌شود آموزه‌های دینی نیز در محاسبات مادی لحاظ شده و تلاش شود برای حصول حاکمیت مطلق بر دنیا و کسب سود و رفاه بیشتر کوشش و تسریع شود. از این رو وظیفه هر فرد در این روند، فراهم آوردن مقدمات استیلای نظم نوین برگرفته از ارزش‌های غربی است. به بیان دیگر در این حالت، بشر با نفی یا محدود کردن اراده الهی و وزن دهی بسیار بالا به نقش انسان‌ها و البته در میان آن‌ها نیز نقش دادن کلیدی به قشر خاصی از مردم، عملاً به سمت آینده‌سازی حرکت می‌کند.

اما در نگاه مهدوی، میل به عدالت و تلاش برای استقرار حکومت موعود ادیان اصالت یافته، انسجام‌بخش جوامع گوناگون و اتصال‌بخش حرکت انبیای الهی می‌گردد. به عبارت

دیگر در این فرض، بشر با اصالت دادن و توجه ویژه به نقش اراده پروردگار، در قالب سنن الهی به نقش انسان‌ها می‌نگرد و برای سرنوشت تک‌تک افراد بدون تفاوت در نژاد و نسل‌ها و البته متفاوت بر اساس میزان تقوا، ارزش قائل است. از این رو باورمندان به این تفکر، عملاً به سمت زمینه‌سازی حرکت می‌کنند.

پس تصویر این دو نگاه و تفکر و در نتیجه تلاش‌ها و راهبردهای آن‌ها و همچنین نوع حرکتشان متفاوت خواهد بود. حال، هنری که می‌کوشد زمینه تفوق رویکرد نخست، یعنی آینده‌سازی را مهیا کند، هنر آینده‌ساز و در نقطه مقابل، هنری که به سمت رشد فطرت انسانی با تکیه بر اراده الهی است، هنر زمینه‌ساز خواهند بود. این جاست که نقش هنرمند آینده‌ساز یا زمینه‌ساز پررنگ‌تر می‌شود. او به سبب کفران نعمت و موهبت الهی، به توانمندی و استعدادی می‌رسد که با درک نادرست از روند حوادث و بر اساس وسوسه‌های شیطانی، مردم را با ابزار هنر به سمت نفی اراده الهی، یا به تعبیری آینده‌سازی سوق می‌دهد و یا با فهمی درست و منطبق با آموزه‌های وحیانی از موهبتی که در او نهفته است، با استعانت از هنر و قابلیت‌های آن، ضمن توجه به نقش اراده پروردگار، جایگاه و رسالت افراد بشر را در تحقق وعده الهی گوشزد نموده و جامعه را به سمت زمینه‌سازی سوق می‌دهد. مقام معظم رهبری در این باره تعبیری زیبا دارند:

من حوادثی را به چشم خود دیده‌ام که شاید چشم مادی نتوانسته آن‌ها را درک کند، اما بعد که شما هنرمندان آن‌ها را به نگارش درمی‌آورید یا در قالب نمایش نشان می‌دهید و یا به زبان قصه بیان می‌کنید، من آن حوادث را که بازبینی می‌کنم می‌بینم عجب حوادثی بوده است. تازه شروع به فهمیدن آن می‌کنم. لذا به نظر من نقش هنرمند مسلمان نقش فوق‌العاده برجسته‌ای است.^۷

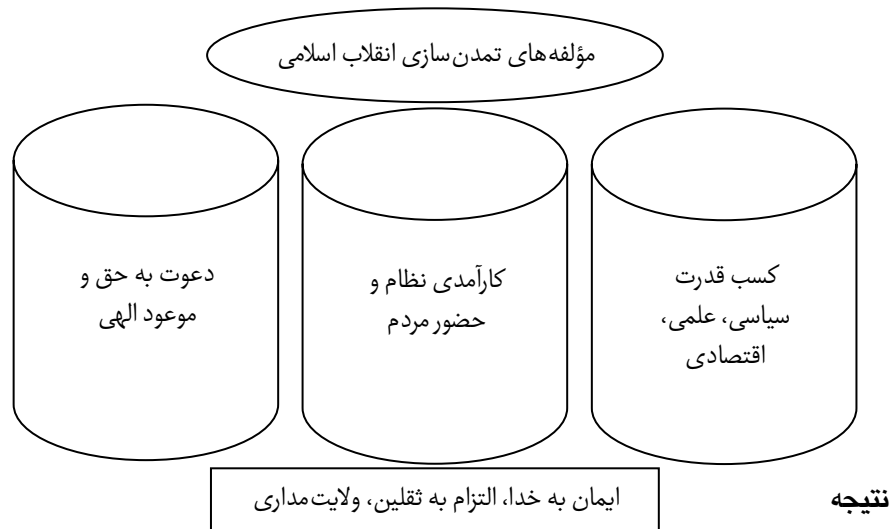
تمدن‌سازی و هنر زمینه‌ساز

تمدن‌سازی، علاقه‌مندان بسیاری را به خود مشغول کرده است. تمدن‌سازی را می‌توان حرکت هوشمندانه یک ملت، یا بخشی از یک ملت به سوی استقرار دست‌آوردهای مورد پذیرش و خواست آن‌ها دانست.^۸ ممکن است یک ملت، خود دارای تمدن باشند اما تمدن‌سازی نکنند و برعکس، ممکن است ملتی دارای تمدنی ضعیف‌تر باشند، اما به سوی تمدن‌سازی حرکت کنند.

چنان‌که در تعریف هنر گفتیم، هنر دارای ابعاد گوناگونی است که با تمدن و تمدن‌سازی پیوندی ویژه دارند. از این رو، تمدن‌سازی و هنر با هم ارتباط دارند. در حقیقت با استفاده از

هنرمی توان تمدن ساخت و البته گروه و ملتی که می خواهد تمدن ساز باشد باید به ابزار ارزشمندی چون هنر مسلح شود. حال اگر مفاهیم هنر آینده ساز و زمینه ساز را به این معادله بیفزاییم، نتیجه جالب تر خواهد شد. به بیان دیگر، هنر آینده ساز به سمت خلق تمدنی مبتنی بر ارزش های آینده سازی حرکت می کند، همان گونه که هنر زمینه ساز نیز به سوی تفکر ناب مهدویت متمایل است. از سوی دیگر، تمدن غربی برای استیلا و القای تفکرات خود به مخاطبانش نیازمند هنر آینده ساز است، چنان که تفکر مهدویت نیز برای گسترش خود و بصیرت بخشی به مخاطبش، به شناخت و به کارگیری هنر زمینه ساز نیاز دارد. برای تبیین بیشتر موضوع، به موضوع انقلاب اسلامی نگاهی می اندازیم.

انقلاب اسلامی، تنها انقلابی برای تغییر یک حکومت نبود، بلکه ویژگی هایی منحصر به فرد و متصل به منبع عظیم الهی داشته و دارد. لذا این انقلاب، یک رویکرد تمدنی و تمدن سازی بر پایه فطرت انسانی و پیام الهی است. از این منظر در عرصه جهان امروز، انقلاب اسلامی داعیه تمدنی مبتنی بر تفکر ناب و فعال مهدوی دارد. در این تفکر، ایمان به خدا، التزام به ثقلین و ولایت مداری اصول زیربنایی بوده و دعوت به حق و موعود ادیان به عنوان ممیزه تمدن انقلاب اسلامی، کارآمدی نظام و کسب اعتماد مردم و حضورشان در عرصه های گوناگون به انضمام کسب قدرتمندی سیاسی، علمی و اقتصادی از جمله مهم ترین مؤلفه های تمدن سازی به شمار می روند. شکل زیر این مؤلفه ها را در یک نگاه نشان می دهد.



جهان امروز سرشار از نشانه های هنر است. کارآمدترین و ماندگارترین شیوه ابراز عقاید و

تأثیرگذاری بردیگران با ابزارهای گوناگون هنری همچون تصویر، شعر، داستان، رمان، موسیقی، انیمیشن، امور رایانه‌ای، نقاشی، مجسمه‌سازی و نمایش صورت می‌گیرد. با توجه به همین ارزش هنر است که در دو بستر آینده‌سازی (به مفهوم ساخت آینده با نفی اراده الهی) و زمینه‌سازی (حرکت فعال برای نقش‌آفرینی بشر در آینده با توجه به اراده الهی)، دو مفهوم هنر آینده‌ساز و هنر زمینه‌ساز مطرح می‌شود.

باید توجه داشت که هنر، موهبتی الهی است که به سبب آن، خلقی بشری که متضمن ارائه اندیشه، دیدگاه و جهان بینی خالق آن بوده و در نزد او دارای زیبایی منحصر به فردی است، حاصل می‌گردد. با اتکالی به این قدرت است که هنر می‌تواند تمدن‌ساز باشد و برای ملتی که داعیه تمدن‌سازی، آن هم بر پایه تفکر ناب مهدویت دارد، هنر زمینه‌ساز به مثابه یک تصمیم راهبردی است و در حقیقت راهبردی فعال و اثربخش است و نه یک تفریح و سرگرمی.

به بیان دیگر، وقتی از منظر افق آینده و موضوع تمدن به هنر می‌نگریم، گسترش هنر دینی و هنر زمینه‌ساز در جامعه اسلامی، راهبردی اساسی است؛ راهبردی که ضمن پیچیدگی‌های ناشی از ماهیت هنر، ابعاد خاص فرهنگی دارد و در دولت زمینه‌ساز، به‌کارگیری و شناخت چنین راهبردی و طراحی مؤلفه‌ها، برنامه‌ها و زیرساخت‌های آن، خود نیازمند انتخاب مدل مناسب تصمیم‌گیری راهبردی است. این مدل می‌تواند همان مدل تصمیم‌گیری راهبردی موعودگرایی باشد که در اصول و مفروضات خود، بصیرت‌بخشی، تمدن‌سازی و آگاهی‌بخشی را لحاظ نموده و با درک نقش ممتاز هنر به دنبال حرکتی راهبردی و فعال است.

در پایان، بی‌مناسبت نیست برای تبیین نقش هنر زمینه‌ساز در تمدن‌سازی انقلاب اسلامی، به جمله‌ای از مقام رهبری استناد کنیم که می‌فرماید:

هنر بهترین وسیله برای انعکاس مفاهیم اسلامی و انسانی است. انقلاب و جامعه اسلامی برای برقراری ارتباط و ابلاغ مکنونات قلبی خود به مخاطبینش به هنر فاخر و برجسته نیاز دارد.^۹

منابع

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای:
<http://farsi.khamenei.ir>
۲. «تأملی در تعریف هنر»، مجتبی مطهری الهامی، به نقل از: <http://www.firooze.ir>
۳. «تعریف هنر و فلسفه آن»، مریم لباف‌زادی، به نقل از: <http://www.bashgah.net>
۴. «تقابل رویکرد تمدن‌سازی انقلاب اسلامی و جهانی‌سازی، تحلیلی آینده‌نگرانه»، غلام‌رضا گودرزی، تهران، همایش انقلاب اسلامی و تمدن‌سازی، ۱۳۸۸ ش.
۵. «رسانه تصمیم‌ساز موعودگرا: مقایسه موعود ادیان و موعود هالیوود»، غلام‌رضا گودرزی، رسانه، جامعه و حکومت زمینه‌ساز؛ راهبردها و راهکارها (مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ج ۱)، قم، انتشارات مؤسسه آینده‌روشن، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: «تأملی در تعریف هنر».
۲. نک: «تعریف هنر و فلسفه آن».
۳. دیدار با اصحاب فرهنگ و هنر، ۱/۵/۱۳۸۰
۴. همان.
۵. آیا نمی‌دانید ما محمد را پیامبری یافتیم مانند موسی که به پیامبری و نام او در اوّل همه کتب تصریح شده است. به خدای کعبه قسم! ما به سبب سختی‌ها و مشکلات پیامبر را با عزا عوض نمی‌کنیم.
۶. باید بدانند که محمد بهترین مردم و وزیر موسی و مسیح است. برایمان هدایتی آورد، مانند آن‌چه که آن دو آوردند، پس هر یک به امر خدا هدایت می‌کند و محفوظ است.
۷. دیدار با مسئولان و هنرمندان دفتر هنر و ادبیات مقاومت حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۲۵/۴/۱۳۷۰
۸. نک: «تقابل رویکرد تمدن‌سازی انقلاب اسلامی و جهانی‌سازی، تحلیلی آینده‌نگرانه».
۹. دیدار با خانواده شهدا، اساتید و دانشجویان دانشگاه هنر، ۱/۸/۱۳۷۰

مبانی تحقق توسعه عدالت جهانی؛ عدالت مهدوی یا عدالت غربی؟

سهرابعلی افروغ*

چکیده

این نوشتار در پی بررسی تطبیقی جایگاه عدالت از منظر اسلام و اندیشه های غربی است و در سه محور مفهوم شناختی، مبناشناختی و بررسی شاخصه های عدالت از منظر اسلام و غرب بدان می پردازد. نخست به بحث و کنکاش درباره مفهوم و چیستی عدالت می پردازیم، سپس جایگاه و ضرورت آن را از دیدگاه اسلام، تبیین می کنیم و رابطه عدالت با حق و ارزش های الهی را بررسی خواهیم کرد. در ادامه با طرح مبانی عدالت در رویکرد اسلامی و ارائه راهبردهای تضمین عدالت در جامعه به عنوان امری متعالی، درمی یابیم که مکاتب غربی با مبانی عدالت لیبرالیستی یا سوسیالیستی خود نمی توانند عدالت حقیقی و همه جانبه را محقق سازند و عدالت حقیقی با آموزه های چنین مکاتبی سازگار نیست، بلکه تنها ادیان الهی می توانند داعیه عدالت به مفهوم واقعی آن را داشته باشند.

نظریه «عدالت اسلامی - مهدوی» بر پایه جهان بینی الهی و باورهای توحیدی و تعالیم الهی محقق می شود و بین عدالت گرایی و اعتقاد به ارزش های الهی و کرامت انسانی رابطه ای عمیق، ضروری و منطقی وجود دارد و با ارائه مدارک و شواهد عقلی، قرآنی و روایی، بر این رویکرد تأکید می شود که عدالت جز بر مبانی الهی و جز با حاکمیت انسان صالح و عادل در زمین محقق نمی شود و با توجه به مقدمات و پیش فرض های الهی و دینی

* کارشناس ارشد علوم سیاسی. (Cheshmehnews@yahoo.com)

عدالت از نظر اسلام، می‌توان عدالت اسلامی و مهدوی را تنها راهبرد معقول، اجتناب‌ناپذیر و تحدی‌گرایانه برای همه فرهنگ‌های بشری در عصر حاضر دانست.

پس از نگاه تطبیقی به نظریه عدالت غربی و عدالت اسلامی، «عدالت مهدوی» به عنوان نظریه‌ای مبتنی بر عقل، فطرت و حقایق وحیانی، قدسی و منطبق با حکمت الهی تبیین شده و به عنوان تنها رهیافت ضروری و اجتناب‌ناپذیر، برای رشد و کمال بشری ترسیم می‌گردد.

واژگان کلیدی

سعادت، جامعه مهدوی، عدالت الهی، عدالت لیبرالیستی، عدالت سوسیالیستی.

مقدمه

عدالت یکی از مقوله‌های مهم و ارزشمند حیات بشری، پایه بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی و همچنین نیازی عقلانی برای فرد و جامعه انسانی است. فهم متعارف و شهود هر انسان، حسن و ضرورت آن را درک می‌کند و همواره در جوامع بشری مورد تأکید بزرگان و عقلای قوم بوده است. عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و تعالیم وحیانی و از جمله مهم‌ترین اهداف پیامبران الهی به شمار می‌رود. همچنین، عدالت از نشانه‌های عقلانیت و سلامت فکری و اخلاقی جامعه و از جمله شاخصه‌های مهم رشد و توسعه همه‌جانبه جامعه، زمینه‌ساز فضایل اخلاقی و حافظ حقوق و کرامت‌های انسانی است. از این رو، برای تحقق این مسیر تکاملی، اجرای عدالت در همه ساحت‌های حیات بشری - اعتقادات، اخلاقیات، روابط فردی و اجتماعی، حکومت و سیاست، اقتصاد و ... - ضروری می‌نماید.

از آن جا که ملت‌ها و مکاتب گوناگون برداشت‌های گوناگونی از حقیقت هستی، انسان، کمال و مقصد او دارند، هر یک تفسیری متفاوت از عدالت نیز ارائه کرده‌اند. این تنوع معرفت‌شناختی و تعدد هستی‌شناختی به دیدگاه‌های مختلفی از انسان، عدالت، آزادی و حقوق انسانی انجامیده است. بنابراین، وجود معیاری برای سنجش اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها رخ می‌نماید. بدین منظور، در بخش نخست به مفهوم‌شناسی عدالت در سنت اسلامی می‌پردازیم و جایگاه آن را از نظر قرآن و احادیث اهل بیت مورد توجه قرار می‌دهیم. در ادامه به مبانی قرآنی عدالت اشاره می‌کنیم و ضمانت‌های اجرای عدالت در همه ساحت‌های زندگی بشر از

دیدگاه اسلامی را بررسی می‌کنیم. بررسی عدالت از دیدگاه برخی متفکران غربی بخش بعدی نوشتار خواهد بود و در پایان، عدالت مهدوی را به عنوان معیار اصلی و شاخص حقیقی عدالت در جهان امروز معرفی می‌نماییم.

چیستی و مفهوم عدالت

عدالت معانی بسیاری دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) عدالت به معنای اعتدال

عالمان اخلاق در تعریف عدالت گفته‌اند که «عدل»، رعایت حد وسط در امور و پرهیز از افراط و تفریط است. البته گاهی این واژه به معنای تساوی و برابری در نظر گرفته می‌شود که این توصیف دقیق و صحیحی از عدالت نیست؛ چراکه تحقق عدالت به معنای تساوی و برابری امکان‌پذیر نیست و اگرهم ممکن باشد، در بعضی موارد عین بی‌عدالتی، ظلم و نادیده گرفتن قوانین و نظام خلقت و برخلاف منطق و عقل است. برای مثال، اگر به همه افراد بشر بگوییم مثل هم فکر کنند، مثل هم بخورند، همگی مثل هم هنرمند باشند و مثل هم کار کنند، این خود ضد عدالت و تکامل و نادیده گرفتن استعدادها و علایق و واقعیات ذاتی و تکوینی بشر است. به قول شاعری که متفطن این معنا شده است «ابروی کج، ار راست بدی کج بدی».

ب) عدالت به معنای «اعطای کل ذی حق حقه»

یعنی باید به حق هر ذی حق، به فراخور استعداد و نیاز وجودی‌اش داد. تعریف یادشده در جمله‌ای کوتاه از علی علیه السلام آمده است که می‌فرماید: «العدل یضع الأمور مواضعها». ^۱ بنابراین معنا، هرگاه چیزی را در همان جایگاه واقعی و شایسته‌اش قرار دهیم، به عدالت رفتار کرده‌ایم. درباره عدل الهی نیز همین معنا صادق است؛ یعنی خداوند هر چیزی را براساس حکمت خود، در جایگاه مناسب آن قرار داده است. براساس این تعریف، عدالت هم معنای مساوات را دارد و هم دربرگیرنده ارزش‌های متعالی و انسانی است و هم مطابق استعدادهای طبیعی و تفاوت‌های خلقت است. عادلانه بودن یک قانون یعنی این‌که تبعیض میان افراد قائل نشود و رعایت استحقاق‌ها را بکند.

مولانا می‌گوید:

عدل چه بود؟ وضع اندر موضعش ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعش
 عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را

ج) عدالت به معنای موازنه

به این معنا که میان رعایت حقوق افراد از یک سو، و حقوق اجتماع از سوی دیگر توازن ایجاد گردد و در هیچ شرایطی حقوق افراد نادیده گرفته نشود و حداقلی از حقوق برای همه شناخته شود. بر اساس این نگرش دینی، عدل الهی در سه مورد جلوه می‌کند:

یکم. عدل در آفرینش و تدبیر: یعنی خدا به هر موجودی که قابلیت و شایستگی موجود شدن را دارد، هستی بخشیده و لوازم حیات و رشد و تکامل را در اختیار آن قرار می‌دهد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ».^۲

دوم. عدل در قانون‌گذاری: یعنی قوانین الهی نسبت به افراد گوناگون یکسان نیست، بلکه هر کس را به مقدار توانایی، امکان و استعدادی مکلف می‌سازد. قرآن کریم به صراحت به این نوع از عدالت اشاره نموده و می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».^۳

سوم. عدل در مقام جزا: یعنی خداوند مزد و پاداش هر کسی را نیز بر اساس عمل خوب و بد او می‌دهد و نیکوکاران و گنه‌کاران را به تناسب اعمال و میزان استحقاقشان پاداش و کیفر می‌دهد.

از نگاه فلسفی می‌توان گفت عدالت دارای مبنایی هستی‌شناسانه است و بر حقیقتی ازلی تکیه دارد و تنها وصف اعمال و افعال آدمیان نیست، بلکه همواره با حق هم‌نشین و هم‌سو است و حقیقتی است که نشان‌دهنده نقطه تعادل و اعتدال وجود و جایگاه حقیقی و حکیمانه هر موجودی در جایگاه حق و بایسته خود است. بنابراین نمی‌توان بین حق و عدل تفکیک کرد؛ هر جا حق حاضر و متجلی است، همان جا می‌توان شاهد جلوه و خودنمایی عدالت بود. فیلسوف متفکر شهید مطهری در این باره می‌گوید:

عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است و همان‌گونه که فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت یعنی این‌که حق هر فردی به او داده شود و عدالت یعنی رعایت همین حقوق و بنابراین معنای عدالت در تمام زمان‌ها و شرایط یکی بیشتر نیست؛ بنابراین، این‌که می‌گویند: عدالت امری نسبی است، حرف درستی نیست.^۴

عدالت در قرآن کریم

قرآن کریم مهم‌ترین عاملی است که اندیشه عدالت را در میان مسلمانان گسترش داده

است. این کتاب آسمانی، اندیشه‌های فلسفی و کلامی را در دنیای اسلام بر روی عدالت و مباحث مربوط به آن متمرکز کرد و موجب ایجاد دغدغه‌های فقهی، فلسفی، اخلاقی و اجتماعی در این باره شد. قرآن کریم به ابعاد گوناگون عدل اشاره کرده است؛ عدل تکوینی، عدل تشریحی، عدل اخلاقی، عدل اجتماعی و عدالت در حکم و قضاوت، تنها نمونه‌ای از ابعاد قرآنی مسئله عدالت است. قرآن کریم در مقام تشریح بیان می‌دارد:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^۵

عدالت در قضاوت نیز از دیگر ابعاد عدل قرآن است، آن جا که می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾^۶

عدالت اجتماعی از دیگر مسائلی است که قرآن کریم درباره آن فرموده است:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^۷

به تعبیری می‌توان گفت قرآن از توحید گرفته تا معاد و از نبوت تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار است.^۸ عدالت در اسلام جایگاه و ارزش و اهمیت بسیاری دارد، چنان‌که می‌توان یکی از ویژگی‌ها و امتیازات مهم دین اسلام را اهمیت دادن به «اصل عدالت» در همه جنبه‌ها و شئون حیات بشری دانست. اصل «عدالت» در اسلام دارای چنان ارزش و اهمیتی است که هم در نظام اعتقادی اسلام به عنوان یکی از صفات خداوند شمرده می‌شود و هم در نظام خلقت و عالم تکوین، ساری و جاری است و هم در عالم تشریح رابطه انسان با جهان هستی، انسان با خداوند و انسان با هم‌نوعانش را ترسیم می‌کند.^۹

ارزش عدالت در نگاه اهل بیت علیهم‌السلام

اصل عدالت در مکتب تشیع از ممیزه‌های برجسته این مکتب الهی است و عدالت هم در اصول اعتقادی و هم در مسائل فقهی و مبانی رفتاری و اخلاقی شیعه و هم در نظام حکومتی و مسائل اجتماعی و اقتصادی و قضایی جایگاهی درخور توجه دارد. جایگاه عدالت در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام چنان مهم و والاست که همواره سرلوحه شعارها و تعالیم اهل بیت بوده است، تا آن جا که مولای متقیان علی علیه‌السلام جان شریف و عزیز خویش را در راه برقراری حق و عدالت فدا

کرده و پس از آن حضرت، فرزندان وی همواره عدالت را سرلوحهٔ همهٔ شعارها و دعوت‌ها و برنامه‌های خود ساخته‌اند. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز عدالت، مایهٔ رشد و امنیت و آسایش جامعه و عامل شکوفایی فضایل اخلاقی و کرامت انسان توصیف و معرفی شده است. امام علی علیه‌السلام دربارهٔ فلسفهٔ عدالت می‌فرماید:

جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قَوَاماً لِلْأَنْتَامِ، وَتَنْزِيهاً مِنَ الْمُظَالِمِ وَالْأَنْتَامِ وَتَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ.^{۱۰}

خداوند سبحان عدل را مایه استحکام زندگی مردم و پاک شدن آن از ستم‌ها و گناهان و موجب آسان شدن اسلام قرار داد.

همچنین آن حضرت دربارهٔ فرجام عدالت‌ستیزی و عدالت‌گریزی می‌فرماید:

مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْحُجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ؛^{۱۱}

هرکس عدالت برای او گران و تحمل‌ناپذیر باشد، بدانند که ظلم بر او بسی سخت‌تر و ناخوشایندتر خواهد بود.

از نظر امام علی علیه‌السلام عدالت مهم‌ترین عامل پیشرفت و توسعه است، آن‌جا که می‌فرماید:

مَا عُمِرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ؛^{۱۲}

شهرها با هیچ چیز بهتر از آن آباد نمی‌شود که با عدالت.

امیر مؤمنان در رهنمودی آموزنده و ارزنده دربارهٔ نقش اساسی عدالت در اصلاح همه‌جانبهٔ جامعه فرموده است:

الرَّعِيَّةُ لَا يُصْلِحُهَا إِلَّا الْعَدْلُ؛^{۱۳}

مردم را چیزی جز عدالت اصلاح نمی‌کند.

و همچنین می‌فرماید:

بِالْعَدْلِ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ؛^{۱۴}

توده‌ها فقط با اجرای عدالت اصلاح می‌شوند [و سامان می‌یابند].

مبانی اجرای عدالت در جامعه

این‌که گفته می‌شود توسعهٔ سیاسی و اقتصادی، زمینه‌ساز عدالت اجتماعی و اقتصادی است، بیشتر شبیه به شعار سیاسی و اقتصادی است تا نظریهٔ علمی؛ چه بسا جوامع نسبتاً رشدیافته و دارای تمدن و فرهنگ در اعصار قدیم و جدید را مشاهده می‌کنیم که از عدالت

واقعی بی بهره بوده‌اند. مطمئناً اوضاع عمومی و بود و نبود عدالت اجتماعی در اعمال و اخلاق مردم، و حتی افکار و عقاید مردم تأثیر دارد؛ هم در فکر و عقیده و هم در خلق و خوی و ملکات نفسانی و هم اعمال و رفتار انسان‌ها تأثیرگذار است.^{۱۵}

از نظر تعالیم اسلام، عدالت دارای مبانی عمیق فلسفی و دینی خاص خود است. اسلام افزون بر دعوت و تأکید به عدالت، مبانی فکری و عملی و زمینه‌های تحقق آن را مورد توجه قرار داده است که در این جا به مهم‌ترین این اصول و مبانی اشاره می‌کنیم:

اصل اول: عدالت از جمله اصول و ارکان نظام تکوینی عالم است؛ یعنی عدالت هم به معنای اعطای حق وجود و حیات به موجودات عالم است و هم به معنای ایجاد زمینه‌های رشد و کمال موجودات به فراخور استعداد و ظرفیت وجودی هریک. عدالت در تکوین و خلقت اقتضا می‌کند که هر چیزی در جای خود باشد و بین موجودات تعامل منطقی حاکم گردد و نظام موجودات دچار هرچ و مرج و بی‌نظمی نباشد. در نظام تکوین و خلقت، خداوند برای همه موجودات حقوقی طبیعی قرار داده است.

اصل دوم: اعتقاد به حکمت و عدالت خدای متعال و این‌که فعل خداوند حکیمانه، احسن و اکمل است، از دیگر مبانی عدالت است؛ زیرا عدالت ضرورتاً با اتقان صنع و حسن فعلی و فاعلی ارتباط دارد. مبنای این سخن همان حکمت و عدالت خداوند است که به اقتضای آن، پایان نظام این جهان بر اساس حق و عدل خواهد بود و این حقیقت جز با رفع و خرق حجب و باید بیضای حجت حق صورت نپذیرد.

اصل سوم: اصل حسن و قبح عقلی یکی دیگر از مبانی مهم عدالت به شمار می‌رود و پذیرفتن این مبنا در نظام اعتقادی و عقلی شیعه، نظام معرفتی شیعه را نظامی کامل، عمیق و پویا ساخته است، به گونه‌ای که ما در نظام اعتقادی تشیع شاهد جمع بین وحی و عقل، ایمان و علم، تعبد و تفقه هستیم.

اصل چهارم: بین حق و ذی حق رابطه فاعلی وجود دارد و بین حق و عمل (تکلیف) نیز تلازم برقرار است. در صحنه اجتماع هرکس که حق دارد، تکلیف هم دارد. حفظ حق و فعالیت برای بهره‌گیری مطلوب و بهینه از حق و جلوگیری از تضییع آن و کوشش برای استیفای آن از تکالیفی است که انسان برای گرفتن حق خویش باید انجام دهد. حق و عدل ملازم و قرین یکدیگرند. استاد شهید مطهری رحمته‌الله در این زمینه می‌گوید:

حق در اسلام خیلی محترم است، حقوق مردم فوق العاده احترام دارد و عدالت از نظر اسلام

فوق العاده مقدس است.^{۱۶}

اصل پنجم: اعتقاد به اصل همسان بودن افراد بشر در خلقت و کرامت ذاتی انسان‌ها و پذیرش کرامت انسانی در مرحله باور دینی و فرهنگی، جامعه را عدالت‌باور و عدالت‌مدار بار می‌آورد. جامعه‌ای که برای کرامت و عزت و آزادی انسان‌ها ارزش و حرمت قائل است و عدالت را راه و مبنای حفظ کرامت خود می‌داند هرگز به جای عدالت تن به بی‌عدالتی و ظلم نمی‌دهد. بنابراین جامعه‌ای که در آن حاکمیت دین و ارزش‌های الهی حاکم است، جامعه‌ای عدالت‌گرا، متوازن، متعادل، عقل‌گرا، ظلم‌ستیز و عزت‌طلب خواهد بود.

تضمین‌های الهی عدالت در اسلام

قوانین و مقررات مربوط به حقوق و آزادی‌های اجتماعی و عدالت وقتی دارای ضمانت اجرایی لازم و کافی خواهد بود که بر پایه ارزش‌های الهی و اخلاق فاضله انسانی و مبانی عقلانی و فطری بنا نهاده شده باشد. از این‌رو اصول اخلاقی و اصول انسانی و نهادهای بشری بدون اتکا به دین نمی‌توانند سعادت انسانی را تضمین کنند، مگر این‌که متکی به ایمان و توحید باشند. با دقت در قرآن کریم می‌توان به چند ملاک و اصل کلی رسید که اقامه عدالت در جامعه را ممکن می‌سازد:

الف) باور توحیدی

اجرای عدالت اجتماعی و برقراری قسط در جامعه انسانی، قطعاً نیازمند زمینه‌سازی است و آن، چیزی جز حرکت انسان و جامعه در مسیر کمال و ارزش‌های الهی نیست. اگر انسان بر اساس تعالیم وحی تربیت شود و به آموزه‌های الهی تعبد واقعی داشته باشد، برای همه انسان‌ها شأن و منزلت و کرامت و حقوق طبیعی خدادادی قائل خواهد بود و تجاوز به حقوق آن‌ها و شکستن حرمتشان را مجاز نخواهد دانست و نگاه عادلانه به همه خلق الله را وظیفه و تکلیف دینی خود برخواهد شمرد. بر اساس این معیار، اعتقاد به ارزش دینی عدالت و عدم مزیت بین افراد و بندگان خدا در حقوق حیات طبیعی سبب خواهد شد تا در عمل نیز انسان در راستای عدالت حرکت کند و عدالت را یک تکلیف قطعی و شرعی بداند نه یک شعار و یک نیاز مقطعی و اجتماعی و سیاسی صرف. عدالت از نظر اسلام، از جمله اهداف مهم انبیای الهی است و عدالت، خود راه و نشانه حرکت در صراط مستقیم، نیفتادن در ورطه افراط و تفریط و یمین و شمال است. به تعبیر امام علی علیه السلام:

الْيَمِينُ وَالشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْحَادَّةُ؛^{۱۷}

چپ و راست گمراهی، و راه میانه، جاده مستقیم الهی است.

اگر امروزه جوامعی به‌ویژه جوامع غربی از دین و ارزش‌های دینی فاصله گرفته و در گرداب رذایل اخلاقی گرفتار شده‌اند، به این سبب است که فلسفه خلقت خویش و بعثت انبیا را فراموش کرده و معنویت و ارزش‌های صحیح اخلاقی را به حاشیه رانده‌اند. چنین جوامعی به دلیل پایبند نبودن به اخلاق الهی و فضایل معنوی محکوم به زوال و شکست هستند، و هرچند تمام علوم را تحصیل کنند و همه نیروهای طبیعی را به تسخیر خویش درآورند، ولی چون از تسخیر و تسلط بر نفس خود ناتوان هستند، از رسیدن به سعادت و نیل به کمال باز خواهند ماند.^{۱۸}

از دیدگاه قرآن کریم ریشه همه بحران‌های معنوی و انحطاط‌های اخلاقی دور شدن انسان از دین و تعالیم الهی است:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ
الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.^{۱۹}

شهید مطهری رحمته الله در تبیین تفاوت دو نگرش مادی‌گرایانه و ارزش‌گرایانه می‌نویسد:

تنها با ایمان به خدای عادل و حکیم است که انسان به این اطمینان و باور می‌رسد که خدای رحیم و بخشنده و حکیم و عادل اجر و پاداش تمام کارهای خوب او را خواهد داد و تنها با ایمان به خداست که انسان می‌تواند عدالت را در خود و یا در جامعه پیاده کند. بشر واقعاً دو راه بیشتر ندارد: یا باید خودپرست و منفعت‌پرست باشد و به هیچ محدودیتی تسلیم نشود، و یا باید خداپرست باشد و محدودیت‌هایی را که به عنوان اخلاق متحمل می‌شود، محرومیت‌نشمرد و جبران شده بداند.^{۲۰}

ب) خودسازی و تحقق عدالت درون

یکی دیگر از پیش‌شرط‌های اساسی تحقق عدالت، تحقق عدالت در درون خود، و عدالت انسان درباره خویشتن است که بدون مهار کردن تمایلات نفسانی امکان‌پذیر نیست.^{۲۱} ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾.^{۲۲} نخستین شرط تصعید روح و تزکیه نفس، مهار تمایلات و تمنیات نفسانی و حیوانی است. این امر تنها با دست‌یابی به نقطه اعتدال و شاهراه کمال - یعنی عدالت - و تحقق آن در درون خود به دست می‌آید. امام علی علیه السلام در توصیف بندگانی که خدا آنان را دوست می‌دارد، رهنمودی بسیار راه‌گشا و ارزنده

ارائه فرموده است:

قَدْ أَلَزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفْيُ الْهَوَىٰ عَنِ نَفْسِهِ؛

آن‌که مراعات عدالت را بر خود لازم گرفته است، و نخستین عدل او زدودن هوی از نفس خویش است.

بنابراین عدالت‌گرایی و عدالت‌خواهی که یک ارزش والای دینی و انسانی است، باید مطلق و برای همه باشد و لازمهٔ این امر، این است که عدالت را حتی نسبت به خود و والدین و اقربین خویش نیز پیاده کرده تا عدالت واقعی قرآنی پیاده شده باشد.^{۲۳} در واقع مبنای این سخن حکیمانه این است که:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش؟
خشک‌ابری که شود ز آب تهی ناید از وی صفت آب‌دهی

مهم‌ترین و ضروری‌ترین اصل برای یک فرد و مدیریت عقلانی جامعه، همین اصل است. فردی که نتواند دربارهٔ ادارهٔ حیات خویشتن و قوا و استعدادهایی که دارد، عدالت ورزد و خود را از تباه شدن در توفان هوی و هوس‌ها نجات دهد، چگونه می‌تواند با دیگران به عدالت رفتار کند؟

بی‌گمان، از افراد هواپرست و خودخواه نمی‌توان توقع عدالت و حقیقت‌طلبی داشت. حکایت این کار حکایت بنا کردن خانه‌ای بر تار عنکبوت و در جای بی‌بنیاد است. از آن‌جا که هر نوع احسان و گذشت و ایثار، انفاق و کمک به دیگران و هم‌نوع دوستی و خیرخواهی، نوعی تحمل و محرومیت مادی و دست برداشتن از محاسبات و معیارهای مادی زندگی است، تنها بر اساس یک مبنای دینی و عقلانی است که این محرومیت‌ها و از دست دادن‌ها قابل توجیه و جبران‌پذیر است. اما بسیاری از اصول و ارزش‌های والای انسانی با منطق مادی حیات و با منطق نظام‌های مارکسیستی و لیبرالیستی همخوانی ندارد؛ زیرا اخلاق مادی مبتنی بر خودپرستی و منفعت‌پرستی است.^{۲۴}

ج) تحقق عدالت به دست انبیا و اولیای الهی

عدالت یک اصل مهم و حقیقتی الهی است که قرآن به آن اشاره و هدایت می‌نماید و این ارزش قدسی را تنها پیامبران و اولیای الهی - که از همهٔ عوامل انحراف و خودخواهی‌ها رسته‌اند - می‌توانند در اختیار بشر قرار دهند و این امر مهم از عهدهٔ هر کسی بر نمی‌آید.

از دیدگاه امام خمینی علیه السلام عدالت، جوهره‌ای الهی دارد. ایشان می‌فرماید:

این‌که انبیا دنبال این بودند که یک حکومت عدلی در دنیا متحقق کنند، برای این است که حکومت اگر عدل باشد، حکومتی باشد با انگیزه الهی، با انگیزه اخلاق و ارزش‌های معنوی انسانی، یک همچو حکومتی اگر تحقق پیدا بکند، جامعه را مهار می‌کند و تا حد زیادی اصلاح می‌کند. و اگر حکومت‌ها به دست جباران باشد، به دست منحرفان باشد، به دست اشخاصی باشد که ارزش‌ها را در آمال نفسانی خودشان می‌دانند، ارزش‌های انسانی را هم گمان می‌کنند که همین سلطه‌جویی‌ها و شهوات است. تا این حکومت‌ها برقرار هستند، بشریت رو به انحطاط است.^{۲۵}

امام خمینی علیه السلام با اشاره به این‌که برقراری عدالت از اهداف مهم پیامبران و اولیای الهی بوده، می‌فرماید:

پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت‌های جهان، لکن با انگیزه بسط عدالت اجتماعی ... و حکومت علی بن ابی طالب علیه السلام نیز با همان انگیزه، به طور وسیع‌تر و گسترده‌تر از واضحات تاریخ است.^{۲۶}

د) پذیرش شأن و کرامت و حقوق انسانی دیگران

یکی از شرایط و لوازم تحقق عدالت، اهمیت دادن به کرامت انسان‌هاست. رعایت کرامت انسانی نیز به شناخت مقام واقعی انسان بستگی دارد که این شناخت خود شامل موارد ذیل است:

۱. شناخت حقیقت انسان و ابعاد وجودی او و مسیر کمال حقیقی انسان؛
۲. توجه به دین و تعالیم وحی به عنوان مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی و غایت‌شناختی و فلسفه حیات و مهم‌ترین عامل تضمین‌کننده عدالت و کرامت انسانی؛
۳. شناخت حقوق واقعی و فطری انسان: عدل درجایی معنا می‌یابد که حقی وجود داشته باشد و آن حق شناخته شود. از این رو می‌توان گفت عدالت همواره با حق معنا پیدا می‌کند و منشأ آن حقوقی است که ما برای انسان‌ها، طبیعت و سایر موجوداتی که حق حیات دارند می‌شناسیم. در هر مکتب دینی، فلسفی یا سیاسی، برای انسان‌ها حقوقی تعیین و ترسیم می‌شود؛ مانند حق حیات، حق آزادی، حق بهره‌مندی از مواهب طبیعی، حق تفکر، حق زندگی عادلانه و شرافت‌مندانه و عزت‌مند و حقوق دیگر. لذا لازمه محترم شمردن حقوق دیگران، پذیرش این اصل است که ما انسان‌های دیگر را نیز در انسانیت مساوی خود و نظیر خود ببینیم.

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به این مطلب اشاره کرده و فرمود است:

همانا بدان که مردم، یا برادران دینی تو هستند و یا هم‌نوع و هم‌گون و مساوی تو در خلقتند.^{۲۷}

عدالت غربی با دوریکرد لیبرالیستی و سوسیالیستی

در نظام فکری فلسفی غرب، تحلیل‌ها و تفسیرهای گوناگونی از مفهوم عدالت صورت گرفته است. در فلسفه سیاسی یکی از مشکلات درباره مفهوم عدالت، گستردگی تعاریف و برداشت‌هاست. از جمله این‌که اساساً چه چیز عادلانه و چه چیز غیرعادلانه است. از نظر مکاتب غربی لازمه آزادی و تأمین حقوق مردم، و حق بهره‌مندی مردم از حقوق خود، عدالت است. از این‌رو مهم‌ترین پیش شرط‌های عدالت، به رسمیت شناختن این حقوق و نیز نبود ظلم است. ولی مفهوم ظلم، یعنی تعدی به حقوق و قلمرو آزادی‌های شخصی افراد و بی‌عدالتی در واقع به معنای نفی حقوق دیگران و به رسمیت نشناختن و به حساب نیابردن حق حیات، حق آزادی، حق بهره‌مندی مردم از حقوق اجتماعی، فکری و حق تعیین سرنوشت، و حق انتخاب زندگی برای افراد است. از همین جا ریشه‌های نگاه اومانستی به این ارزش را می‌توان دریافت. از منظر چنین نگاهی، عدالت تنها به عنوان ابزار توزیع مساوی یا عادلانه اشیا و حقوقی است که بشر غربی بر اساس نگاه اومانستی به رسمیت شناخته و برای خود ترسیم نموده است و نه بیش از آن. در بین اندیشمندان غربی نوعی عدم تیئن و تعین درباره مفهوم عدالت وجود دارد. عدالت گاهی مترادف با حقوق و گاهی متمایز و عالی‌تر و مشرف بر آن است. از این‌رو در گفتمان غرب درباره مفهوم عدالت، وفاق و اشتراک نظر دیده نمی‌شود. این فراز و فرود و منحنی پریپیچ و خم برای دست‌یابی به مفهوم واقعی عدالت اجتماعی، نوعی ابهام و نسبییت در حوزه مفهومی این مسئله را به همراه دارد.

افلاطون در طرح «جمهوریت» خود، عدالت را به معنای پرداختن هر کس به کار ویژه و وظیفه خاص خویش می‌داند. از نظر ارسطو عدل به معنای «اعطای حق به میزان لیاقت و شایستگی افراد» تعریف شده است. ارسطو عدل را نه در برابری و یکسان‌انگاری همه چیزها و همه افراد، بلکه در تناسب می‌یابد. از این‌رو به نظر او باید در تعریف عدالت، استحقاق هر چیزی را در نظر داشت. از نظر ارسطو نیز عدالت به معنای تفاوت و تبعیض نهادن در حقوق شهروندان، پس از ملاحظه تفاوت‌ها و استعداد‌های آنان تفسیر شده است.

آگوستین^{۲۸} نیز تحقق عدالت مطلق را در روی زمین ناممکن، و آن را تنها در شهر خدا عملی می‌دانست. اما جان لاک^{۲۹} که فیلسوف آزادی و پدر فلسفه سیاسی غرب به شمار می‌رود، قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می‌دانست. اصحاب اصالت فایده نیز عدالت اجتماعی را در چیزی جست‌وجو می‌کردند که به نظر آن‌ها خیر و صلاح عامه را پیش ببرد. بنابراین می‌توان گفت در نظریات فلاسفه سیاسی درباره عدالت اجتماعی وفاق نظری وجود ندارد. در یک نگاه کلی می‌توان گفت در فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن غرب، عدالت به سه معنای متفاوت زیر تبیین شده است:

۱. برابری؛ ۲. شایستگی؛ ۳. استحقاق و نیاز.

البته درباره منشأ و مبنای برابری یا حق و شایستگی نیز در گفتمان فلسفی غرب ابهام و تردیدهای بسیاری وجود دارد. تاریخ عدالت خواهی در غرب با دو مکتب بسیار مهم معاصر تکمیل و تداوم یافته است. این دو نهضت عبارتند از «لیبرالیسم» و «سوسیالیسم». اولین مکتب حول محور توزیع قدرت و دومی حول محور توزیع ثروت نضج یافته است. نهضت نخست (لیبرالیسم) از اندیشه‌ها و فلسفه‌های سیاسی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی آغاز شد و نهایتاً به مشروط کردن قدرت مطلقه انجامید. نقطه حمله دموکراسی، «قدرت» بود و شاخصه مهم عدالت نزد او «توزیع عادلانه قدرت» به شمار می‌رود.

با توجه به آن‌چه تبیین شد، مفهوم عدالت، مفهومی ارزشی است که باید در عرصه‌های مختلف اجتماعی بررسی شود و خود جنبه‌های مختلفی را دربر می‌گیرد. برای مثال، ژان ژاک روسو^{۳۰} همچون لاک، انسان ابتدایی را در وضع سعادت‌آمیزی تصور می‌کند که از عدالت، آزادی و امنیت کامل برخوردار است، اما پیدایش مالکیت خصوصی، عدالت موجود در وضع طبیعی را با تهدیدی جدید روبه‌رو ساخت؛ آزادی طبیعی از بین رفت و بی‌عدالتی‌ها و نابرابری رواج یافت. بنابراین، مردم برای صیانت و امنیت خودشان به قرارداد اجتماعی پناه بردند. بر اساس این پیمان، افراد تحت هدایت عالی اراده عمومی قرار می‌گیرند و هر عضو، بخشی جدایی‌ناپذیر از کل می‌شود و بدین ترتیب با اصلاح انحرافی که در طبیعت پدید آمده است، عدالت موجود در وضع طبیعی اعاده می‌گردد.^{۳۱}

در تفکر جدید غرب، نظریه جان رالز^{۳۲} درباره عدالت مورد توجه بسیاری قرار دارد. وی نظریات خود را در کتاب مشهور *نظریه‌ای در باب عدالت* ارائه کرده است. او می‌کوشد عدالت را متلائم با اصول لیبرالیسم غربی به نوعی با اصل اخلاقی انصاف و برابری اجتماعی پیوند زند.

تمام کوشش وی بر این محور متمرکز است که منفعت‌گرایی و فردگرایی لیبرالیسم را با اصول اخلاقی جامعه‌گرایانه آشتی دهد. بی‌گمان با توجه به مبانی فلسفی کانتی که او به آن‌ها وفادار است، چنین امری مستلزم پارادوکس در مبانی فکری و فلسفه عدالت است. اگرچه او به ظاهر می‌کوشد نگاه ابزارگرایانه و منفعت‌گرایانه افرادی مانند هیوم را رد کند، ولی خود او نیز در دام اصل آزادی فردی و اصل منفعت لیبرالی گرفتار است و نمی‌تواند از این مبانی و اصول، اصول عام اخلاقی و اجتماعی را نتیجه بگیرد. در بالاترین سطح در تفکر امروزی غرب، می‌توان عدالت را در دو حوزه عدالت اجرایی و عدالت توزیعی از یکدیگر جدا ساخت. از سوی دیگر، می‌توان عدالت را به روابط اجتماعی مختلف ناظر دانست. این روابط در سطح خرد، میانی و کلان از یکدیگر تفکیک پذیرند. همچنین در هر یک از حیطه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز می‌توان به مصداق‌یابی این مفهوم پرداخت. به هر حال، در مجموع می‌توان تصریح کرد که مهم‌ترین وجه عدالت اجتماعی در اندیشه غرب به چگونگی توزیع عادلانه منابع کمیاب جامعه، یعنی قدرت، ثروت و حیثیت ناظر است. این بحث را در ابعاد دیگری همچون نظریه‌های عدالت، رویکردهای مختلف به عدالت، شاخص‌سازی مفهوم عدالت و... می‌توان پیگیری کرد. این‌که چه مدل و معیاری برای توزیع امکانات و استیفای حقوق انتخاب می‌کنیم، در سرنوشت عدالت تأثیرگذار است؛ آیا بر اساس نگرش مادی‌گرایانه، حقوق و منافع خود را در نظر می‌گیریم یا بر اساس نگاه و ملاک‌های دینی، یا بر اساس اصل منفعت‌گرایی و یا نگاه پراگماتیستی؟ این مسئله، هم در ماهیت حق و عدالت و هم در ابعاد آن دخیل است. یعنی یک فرد لیبرال معتقد به یک دین مثل مسیحیت، گذشته از اعتقاد به اصل آزادی فردی، نوعی باور و نگرش دینی نیز دارد و ممکن است به اعتقادات و الزامات دینی خاصی نیز مقید باشد که این فرد با فرد دیگری که لیبرالیست سکولار است، قطعاً حق و خواسته‌های متفاوتی با یکدیگر خواهند داشت. همچنین مسئله عدالت در مکتب سوسیالیسم نیز تفسیر خاص خود را دارد. بنابراین می‌بینیم که عدالت با نوع نگاه ما به انسان و غایت‌مندی هستی او و دین‌دار بودن و دین‌مدار نبودن وی ارتباط پیدا می‌کند.

ماتریالیست‌ها نیز معتقدند که انقلاب‌ها و حرکت‌های عدالت‌خواهانه تنها زمینه‌های اقتصادی دارند، نه علل فکری و دینی و فلسفی. عدالت‌جویی سوسیالیسم بیشتر معطوف به ثروت و قدرت ناشی از اشرافیت و تبعیض طبقاتی بود و شاخصه مهم عدالت اجتماعی نزد او «توزیع ثروت» به شمار می‌رفت. با مطالعه سیر تاریخی مباحث مربوط به عدالت اجتماعی در

سراسر تاریخ اندیشه سیاسی، چنین برمی آید که نابرابری در ثروت، قدرت و شأن اجتماعی افراد، از مفاهیم مرتبط و دخیل در تحلیل مفهوم عدالت به شمار می روند. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه سیاسی مسئله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است. از نظر حقوقی، عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جست‌وجو می‌شود. بر این اساس، تصمیمی عادلانه است که مطابق قانون باشد.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که قانون عادلانه چیست؟ به تعبیر دیگر، یک جامعه برای تحقق عدالت همه‌جانبه نیازمند چه نهادها و ساختارهایی است؟

از دیدگاه فلسفه سیاسی، عدالت صفت نهادهای اجتماعی است، نه صفت افراد و اعمال آن‌ها.^{۳۳} توجه نکردن به ارزش‌های دینی و پایبند نبودن به ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی سبب شده برخی افراد، مبنای دینی عدالت را نادیده انگارند. بر اساس چنین مبنایی باید دید آنان چگونه می‌توانند برای دیگران ارزش، کرامت و احترام انسانی قائل باشند. کسانی که برای مردم هیچ ارزش و احترامی قائل نیستند، چگونه می‌توانند از انگیزه‌های انسان دوستانه و تعهدآمیز نسبت به دیگران سخن گویند. با چنین نگاهی به عدالت، به‌ویژه وقتی که این ایده به عنوان مبنای فکری، حقوقی و اجتماعی یک حکومت قرار گیرد و در تصمیم‌گیری‌های کلان یک جامعه پذیرفته شود، هرگز نمی‌توان حقوق واقعی و ارزش‌های ذاتی انسانی را تأمین و تضمین نمود. جامعه‌ای که بر مبنای نظام و اصول لیبرالیستی بنا نهاده شده و ساختارهای خود را شکل داده و نظام طبقاتی چندقطبی را پرورش داده، چگونه می‌تواند مدعی عدالت باشد و از حقوق عادلانه همه افراد سخن گوید؟

در مکتب لیبرال سرمایه‌داری، اصل بر آموزه‌ها و انگاره‌های مادی‌گرایانه و رقابت‌های منفعت‌طلبانه و به رسمیت شناختن اصل قدرت، ثروت و منفعت حاکم است. بر اساس دیدگاه لیبرالیستی، اصل بر آزادی فردی انسان است و در این مکتب، سخن از حقوق دیگران نیست و حق جامعه و حقوق انسان‌های دیگر اصالت و اهمیت ندارد. حقوق کودک و حقوق زن و جامعه، هیچ‌یک نمی‌توانند مستقلاً در برابر حق و خواسته من قرار گیرند. در واقع نوعی مطلق‌انگاری و اصالت حقوق فردی در برابر حقوق جمعی مطرح است، که این مبنای عدالت در مکتب لیبرال غربی به شمار می‌رود. در نظام‌های لیبرالیستی که ارزش‌های دینی و اخلاقی کنار گذاشته می‌شود، عدالت در راستای اهداف و خواسته‌ها و حقوق فردی تفسیر می‌شود و هرگز عدالت به معنای واقعی آن تحقق نمی‌پذیرد.

سرنوشت عدالت در جهان امروز

امروزه مهم‌ترین و حیاتی‌ترین دغدغه و پرسش برای همه انسان‌ها، مسئله «سرنوشت بشر در جهان کنونی» و عدالت و کرامت انسانی است. این پرسش همواره برای همه انسان‌ها در طول تاریخ مطرح بوده که عدالت چگونه و توسط چه کسانی و کدام نظام فکری تحقق پذیر است؟

چنان‌که گذشت، از نظام‌های فکری و سیاسی و اقتصادی کنونی حاکم بر جهان، هرگز نمی‌توان توقع و امید بهبودی وضع بشر را داشت. در عصر کنونی نه تنها کرامت و شأن و ارزش‌های والای انسانی، بلکه حقوق اولیه انسانی نیز به شدت در معرض زوال و تهدید قرار گرفته است. نظام‌های حاکم بر جهان سیاست و اقتصاد و فرهنگ اگرچه مدعی رشد و توسعه و تأمین حقوق اولیه بشر و عدالت و امنیت هستند، ولی از وضع جوامع بشری، آشکار است که دغدغه اصلی بیشتر حکومت‌ها رفع ظلم و تبعیض و برقراری عدالت و حفظ کرامت انسان‌ها نیست و بسی شگفت است که برخی افراد، از نظام لیبرال سرمایه‌داری توقع برقراری عدالت و تأمین حقوق و رعایت کرامت انسان را دارند! این همان پرسش اساسی است که اینک فراروی همه مدافعان حقوق بشر و کرامت انسانی و طرفداران عدالت و صلح قرار دارد: آیا می‌توان مکاتب غیردینی و الحادی و سکولار را شایسته و قادر به تأمین صلح و عدالت و برابری جهانی دانست؟

پیش‌شرط‌های عدالت مهدوی

نخستین و مهم‌ترین شرط، شرط فاعلی است. در مطالب پیشین به این اشاره شد که حکمت الهی اقتضا دارد که جهان بی‌فرجام نباشد و حیات بشری رو به کمال و هدایت به پیش رود و انسان از رحمت و هدایت و لطف الهی برخوردار باشد. خداوند از باب حکمت و لطف و رحمت، همه هدایت‌ها و تعلیم‌های لازم را در اختیار بشر نهاده و حجت‌های خویش را نیز برای ابلاغ پیام‌های الهی و هدایت بشر، یکی پس از دیگری فرو فرستاده که وجود آخرین حجت نیز مطابق همین سنت حکیمانه و سرشار از لطف اوست. از این رو علت فاعلی عدالت که همان حجت الهی و تعالیم بایسته از جانب خداوند است، تمام است.

شرط دیگر عدالت که از شرایط قابلی آن و از زمینه‌ها و لوازم تحقق عدالت است، رفع موانع آن است که عبارت است از نابودی ستمگران و ارکان کفر، شرک، طاغوت، فتنه و نفاق، و این

معنا مصداق آیه شریفه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً» است. این هدف سترگ و ضروری، از جمله اقدامات و وظایف مهم همه انبیا و اولیای الهی به شمار می‌رود. امام عصر علیه السلام نیز این هدف و وظیفه بزرگ را سرلوحه اقدامات خود خواهد ساخت. علامه طباطبایی رحمته الله علیه ذیل این آیه می‌نویسد:

جهت‌گیری تعالیم انبیا بر این است که افراد و اجتماعات انسانی بر کلمه توحید که منطبق بر فطرت آن‌هاست بگردند، و مقتضای آن وجوب تطبیق اعمال فردی و اجتماعی بر اسلام و گسترش قسط و عدل است؛ یعنی بسط تساوی در حقوق زندگی و آزادی اراده و عمل صالح. و این هدف محقق نمی‌شود، مگر به قطع ریشه‌های اختلاف و بغی و استخدام و استبعاد ضعیف از جانب اغنیا و زورگویی قوی بر ضعیف و تعبد و فرمان‌بری ضعیف از قوی؛ پس خدا و ربی جز «الله» نیست و حکم تنها از آن خداوند سبحان است.

اما بُعد دیگر، تحقق شرایط قابل‌ی به مردم مربوط و مرتبط است، به این معنا که تا مجالی برای فتنه مفتون‌کنندگان و جورورزی جباران و جورپیشگان باشد و مردم کورکورانه این مجال جولان را به جبهه طاغوت بدهند و به هزار وعده فرعون‌ها و سامری‌ها و نمرودها دل خوش داشته باشند، آن شاهد قدسی و آن بقیه‌الاولیا و وصی انبیای الهی قادر به تحقق عدالت در گستره زمین نخواهد بود و این مردم هر دم از آب حیات و سرچشمه حقیقت و عدالت دور و دورتر می‌شوند. وقتی که هنوز ایده فرهنگ‌سازان پوچ‌گرا و یاوه‌گویان پرادعایی همانند کامو^{۳۴} که می‌گوید: «عدالت الهی نمی‌تواند جان‌نشین عدالت انسانی شود و ما عدالت انسانی را با همه نقص‌های وحشت‌آورش برگزیده‌ایم، فقط با این دغدغه که آن را با شرافتی که نومیدانه در حفظ آن می‌کوشیم، اصلاح کنیم» خریدار دارد، چه کسی از آن عدالت قدسی استقبال خواهد کرد؟ چنین نگاهی به مقوله عدالت و عدم توجه به ارزش‌های دینی و الهی، هرگز نمی‌تواند انسان امروز را به سرمنزل عدالت برساند. از این‌رو شیعه، فرهنگ غرب را به دلیل آن‌که معیارهای دینی و اخلاقی و ارزش‌های انسانی را نادیده می‌گیرد، مکاتب غربی را قادر به تحقق عدالت و صلح و ارزش‌های متعالی انسانی نمی‌داند و تاریخ درازنای بشری، خود بهترین شاهد است که هیچ‌کس نتوانسته ایده جهانی صلح و عدالت را محقق سازد و همه قیام‌های مدعی عدالت‌طلبی و عدالت‌گستری در این راه ناکام مانده‌اند.

اینک سزاوار است نگاهی نیز به سیمای ملکوتی شاخصه‌های عدالت مهدوی بیفکنیم تا افزون بر مقایسه مبانی نظری عدالت مهدوی با عدالت در نگره غربی، نگاهی نیز در مشخصه‌های عینی عدالت مهدوی داشته باشیم.

سیمای مدینه فاضله مهدوی

مدینه فاضله و ملکوتی مهدی علیه السلام که حکومت او شرق و غرب عالم را فرا خواهد گرفت نمایان گراین ویژگی هاست:

۱. حکم بالعدل: بر اساس عدل حکم خواهد کرد.
 ۲. ارتفع الجور فی ایامه: ظلم و ستم به کلی برچیده می شود.
 ۳. امنت به السبل: راه ها امنیت می یابد.^{۳۵}
 ۴. اخرجت الارض برکاتها: زمین برکات خود را خارج می سازد.^{۳۶}
 ۵. و ردّ کل حق إلى أهله: حق را به صاحبان اصلی آن برمی گرداند.^{۳۷}
 ۶. حکم بین الناس بحکم داوود علیه السلام و حکم محمد صلی الله علیه و آله و سلم همانند حضرت داوود و محمد صلی الله علیه و آله و سلم حکم خواهد کرد.^{۳۸}
 ۷. یقسم المال صحاحاً: یعنی به شکل مساوی اموال را تقسیم می کند.^{۳۹}
 ۸. مردم از رشد اخلاقی بهره مند خواهند شد.
 ۹. منابع و ذخایر زمین را استخراج خواهد کرد.^{۴۰}
 ۱۰. چشمه ها و نهرها از دل زمین به جوشش در خواهد آمد و محصولات زمین فراوان خواهد شد.
 ۱۱. روحیه حرص و آزو دنیا طلبی و ثروت اندوزی از میان خواهد رفت.
 ۱۲. مساجد را به شکلی که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود می سازد، به گونه ای که همه مساجد یک شکل باشند و از نظر ظاهر همسان.
 ۱۳. «یملأ الله به الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً».
- آن حضرت به گسترش اسلام و برقراری عدل و داد جهانی می پردازد. مهدی علیه السلام عادل است و خجسته؛ او ذره ای از حق را فرو نمی گذارد. خداوند به وسیله او دین اسلام را عزیز می گرداند. در حکومت او به احدی بدی و ظلم نمی شود.
- حکومت الهی حضرت بقیة الله، حکومت عدالت، مواسات و مساوات و حکومت معنویت و فضیلت است؛ حکومتی است سرشار از عدالت و راستی، صمیمیت، انسانیت، معنویت، فضیلت و اخلاق انسانی که در آن از حاکمیت زور و زور و تبلیغات مزورانه قدرت های شیطانی خبری نیست.
- امام علی علیه السلام در این باره می فرماید:

فَيُرِيكُمْ كَيْفَ عَدَلُ السَّيْرِ؛^{۴۱}

او روش عادلانه در حکومت حق را به شما می‌نماید.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرموده است:

أُبَشِّرُوا بِالْمُهْدِيِّ قَالَهَا ثَلَاثًا تَخْرُجُ عَلَى حِينِ اخْتِلَافِ مِنَ النَّاسِ وَزَلْزَالِ شَدِيدٍ يَمَلَأُ
الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا؛^{۴۲}

شما را به مهدی بشارت می‌دهم. او در زمانی که مردم گرفتار اختلاف، درگیری و آشوب‌ها هستند، در امت من برانگیخته می‌شود و جهان را از عدالت و برابری پر می‌سازد، همچنان که از ظلم و ستم پر شده باشد.

به هنگام حکومت او، حکومت جباران و مستکبران، و نفوذ منافقان و خائن‌ان نابود می‌گردد. حضرت با تشکیل حکومت فراگیر جهانی، همهٔ امور جوامع بشری را با یک سیاست و برنامه و هدف الهی اداره می‌کند. به دست آن حضرت ﷺ، جامعهٔ بزرگ و نظام عادلانهٔ بشری تحقق می‌پذیرد و آرزوی دیرینهٔ همهٔ پیامبران، امامان، مصلحان و انسان دوستان برآورده می‌گردد. در آن دوران، تضادها، جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها بر سر منافع مادی و جاه‌طلبی‌ها از بین می‌رود و کژی‌ها، پرخاش‌گری‌ها، تحقیرها، حقارت‌ها، تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها جای خود را به صلح و صفا، برادری و برابری و عدالت می‌دهد و با نابود ساختن کانون‌های شرک، کفر، فساد، جنگ، استثمار و استعمار، عوامل اصلی جنگ و ظلم و استثمار برچیده می‌شود.^{۴۳} اسلام به عنوان یک دین کامل و یک نظام جامع که بر پایهٔ عقلانیت و علم، معنویت، کرامت انسانی و عدالت و برابری، امنیت و حقوق فطری بشری بنا نهاده شده است، طبق وعدهٔ الهی سرانجام بر همهٔ فرهنگ‌ها و ادیان پیروز و جهانی خواهد شد.

نتیجه

تحقق عدالت واقعی بدون اتکا بر مبانی دینی و الهی به دست نمی‌آید. از این رو در جامعهٔ بی‌عدالت هیچ تضمینی برای رعایت عدالت و کرامت و حقوق انسانی وجود ندارد و برقراری این ارزش بزرگ از نهادها و مبانی غیرارزشی، ناممکن است. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که عدالت در جامعهٔ بی‌عدالت، سخنی بی‌مبنا و معناست؛ زیرا عدالت شالوده‌ای الهی و عقلانی دارد، لذا یکی از مشخصه‌های جامعهٔ قرآنی و یکی از اهداف مهم انبیا و اولیای الهی کرامت‌مداری و عدالت‌محوری است. بنابراین تنها پرچم‌داران راستین عدالت رهبران الهی و امامان شیعه بوده‌اند که عدالت زمینی را از شجرهٔ قدسی آن برگرفته‌اند و رسالت الهی اجرای

آن را بردوش دارند و از این روست که عدالت‌گرایی شیعه به قامت حقیقت‌گرایی این مذهب و به راستای عمر پربهای این مکتب است. با الهام از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام به طور قطع می‌توان چنین نظریه‌ای را مطرح کرد که حکومت حق و عدل جز حکومت انبیا و اولیا الهی نیست. هر حکومتی که بر پایه تعالیم و آموزه‌های الهی شکل نگیرد، موفق به اقامه عدل به معنای واقعی آن نخواهد بود و هر حکومتی که بر پایه حق و عدل نباشد محکوم به فساد، زوال و فروپاشی از درون است. عدالت مهدوی نظریه‌ای بی‌بدیل و بی‌رقیب است و هیچ مکتب و نظریه‌ای توان احتجاج و تحدی با آن را ندارد؛ چراکه به جز نظریه عدالت مهدوی، هیچ نظریه و مکتبی دارای مبانی و پیش‌فرض‌های قدسی و الهی عدالت نیست.

مبانی تفکرات سکولاریستی، لیبرالیستی و اومانستی چنین نتیجه‌ای ندارد. مکاتب و جوامع بی‌دین هرگز نمی‌توانند تأمین‌کننده عدالت همه‌جانبه، و تضمین‌کننده کرامت و عزت واقعی انسان باشند؛ زیرا اولاً در مبانی انسان‌شناختی خود، دارای شناخت صحیح و معقولی از حقیقت انسان نیستند؛ دوم آن‌که برداشت درستی از مفهوم عدالت و کرامت انسانی ندارند و دیگر آن‌که از مبانی و زمینه عملی عدالت که از امور ضروری حیات بشری و از پیش شرط‌های لازم حفظ کرامت آدمی است، برخوردار نیستند.

بشر علم‌زده و خودپرست و عنان‌گسیخته که خود را بی‌نیاز از هر پیام و راه آسمانی می‌بیند، باید به این حقیقت برسد که انواع ایده‌ها و نظریه‌های مدعی عدالت و نجات بشری مانند لیبرالیسم و کمونیسم، ساینتیسم و اومانیسیم و سکولاریسم و... التیام و مرهمی بر این دردهای کهنه و نیاز همیشگی بشری را نمی‌توانند برآورده سازند. اگر به این حقیقت باور داشته باشیم، فلسفه غیبت و فرج را درک کرده‌ایم.

منابع

۱. الارشاد، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق.
۲. امام علی علیه السلام عدل و تعادل، محمد حکیمی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۰ش.
۳. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴. بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳ش.
۵. بیست گفتار، مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۶. «پاسخ دکتر حسین بشیریه به سؤالات میزگرد نامه فرهنگ در زمینه برابری و نابرابری»، فصل نامه نامه فرهنگ، تهران، معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال دوم، شماره هفتم، بهار ۱۳۷۱ش.
۷. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبایی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۷م.
۸. توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، صادق هدایت، تهران، نشر هستی، ۱۳۸۰ش.
۹. حکمت‌ها و اندرزها، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ش.
۱۰. الحیاة، محمدرضا حکیمی و دیگران، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ش.
۱۱. شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، محمد تقی جعفری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۱۲. صحیفه امام، سیدروح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ش.
۱۳. عدل الهی، مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۱۴. عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، بهرام اخوان کاظمی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۱۵. «عدالت در اندیشه سیاسی غرب»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۷۹۱۳، تهران.
۱۶. عقل در سیاست، حسین بشیریه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲ش.
۱۷. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد تمیمی آمدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
۱۸. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ش.

۱۹. مجموعه مقالات اخلاقی و عرفانی امام خمینی، راضیه دیباجی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. مستدرک الوسائل، حسین نوری طبرسی، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. نهج البلاغه، شریف رضی، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. وصیت نامه سیاسی و الهی، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ ش.

پی‌نوشت‌ها

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۳۷.
۲. سورة اعلی، آیه ۲ - ۳.
۳. سورة بقره، آیه ۲۸۶.
۴. عدل الهی، ص ۳۲۷.
۵. سورة نحل، آیه ۹۰.
۶. سورة نساء، آیه ۴۰.
۷. سورة حدید، آیه ۲۵.
۸. عدل الهی، ص ۲۷.
۹. همان، ص ۲۳.
۱۰. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۱.
۱۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۶، ص ۵۷.
۱۲. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۴۰.
۱۳. همان.
۱۴. ج ۱، ص ۲۹۲.
۱۵. عدل الهی، ص ۶۶.
۱۶. همان، ص ۵۴.
۱۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۷، ص ۵۸.
۱۸. مجموعه مقالات اخلاقی و عرفانی امام خمینی علیه السلام، ج ۹، ص ۲۵۲.
۱۹. سورة نحل، آیه ۹۰.
۲۰. عدل الهی، ص ۱۵۲.
۲۱. شناخت انسان در تصعید حالت تکاملی، ص ۱۱۵.
۲۲. سورة نساء، آیه ۱۳۵.
۲۳. شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی انسان، ص ۱۳.
۲۴. عدل الهی، ص ۱۵۴.
۲۵. صحیفه امام، ج ۱۶، ص ۱۶۲.
۲۶. وصیت‌نامه سیاسی الهی، ص ۳۷.
۲۷. نهج البلاغه، نامه امام به مالک اشتر.
۲۸. Saint Augustine (۳۵۴ - ۴۳۰) از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان مسیحیت در دوران باستان و اوایل قرون وسطا به شمار می‌رود. او از شکل‌دهندگان سنت مسیحی غربی است.

۲۹. John Locke: (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) از فیلسوفان سده هفده میلادی در انگلستان است. او از جمله فیلسوفان تجربه‌گرا به شمار می‌رود و از تأثیرگذارترین اندیشمندان عصر روشن‌گری است.
۳۰. Jean-Jacques Rousseau (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸) متفکر سوئیسی که در سده هجدهم، یعنی اوج دوره روشن‌گری اروپا می‌زیست.
۳۱. بنیادهای علم سیاست، ص ۱۹۶ - ۲۰۲.
۳۲. John Bordley Rawls (۱۹۲۱ - ۲۰۰۲) فیلسوف امریکایی معاصر و مشهور به دلیل صورت‌بندی یک نظریه عدالت بود. وی از چهره‌های بنام فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در سده بیستم به شمار می‌رود. اثر مشهور وی «نظریه عدالت» اکنون یکی از منابع کلاسیک فلسفه سیاسی تلقی می‌شود.
۳۳. پاسخ دکتر حسین بشیریه به سؤالات میزگرد نامه فرهنگ در زمینه برابری و نابرابری، ص ۲۶.
۳۴. Albert Camus (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) نویسنده، فیلسوف و روزنامه‌نگار فرانسوی تبار.
۳۵. الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۴.
۳۶. همان.
۳۷. همان.
۳۸. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۸.
۳۹. همان، ج ۵۱، ص ۸۱.
۴۰. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۸۲.
۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸.
۴۲. بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۸۱.
۴۳. امام علی علیه السلام عدل و تعادل، ص ۱۷۷.

مجلة فصلية علمية

تعنى بحوث ودراسات مهدوية

السنة الاولى العدد ٤ ربيع ١٣٩٢

هيئة التحرير:

حجة الاسلام والمسلمين السيد مسعود بورسيدا آقائي

استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين نصرت الله آيتي

عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين محمد تقي هادي زاده

استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور فرامرز سهرابي

عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور جواد جعفري

عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور محمد صابر جعفري

عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور حسين الهي نجاد

مساعد وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلامية في قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين محمد تقي رباني

عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلامية في قم المقدسة

الدكتور السيد رضوي الموسوي الجبلاني

مساعد وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الفن والفكر الاسلامي في قم المقدسة

تعريب خلاصة المقالات:

ضياء الدين خزرجي (بيراسته)

تصنيف:

علي قنبري

تغطية مصمم و مطبعة:

ناصر احمد بور

مدير القسم:

مهدي كمالي

المدير المسئول:

السيد مسعود بورسيدا آقائي

رئيس قسم التحرير:

نصرت الله آيتي

المدير الداخلي و سكرتير هيئة التحرير:

مجتبي خاني

مقوم النص:

محمد اكبري

مكتب النشر: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧

هاتف: ٠٢٥١-٧٨٤٠٠٨٥ فاكس: ٠٢٥١-٧٨٣٣٣٤٦

صندوق البريد: ٣٧١٨٥-٤٧١ الرمز البريدي: ٣٧١٣٧-٤٥٦٥١

مركز التوزيع والنشر: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧، هاتف: ٧٨٤٠٩٠٢

الكمية: ١٠٠٠ السعر: ٢٠٠٠٠ ريال

البريد الالكتروني: pajoheshhayemahdavi@yahoo.com

موقع الانترنتي للمجلة: mashreqmouood.ir

خلاصة المقالات

تعريب: ضياء الدين خزرجي

مراحل الدراسات المهدوية للمستشرقين

الدكتور علي اكبر جعفري*

عبدعلي ترابي ورنوسفادراني**

أولى المستشرقون لتشكيل الصفويين حكومة شيعة في إيران، ولمعتقدات المدرسة الشيعية والمهدوية تحديداً اهتماماً خاصاً، حيث تناولت دراساتهم دوافع عديدة ومختلفة، فبعد ترسيخ التشيع في إيران وغلبة الفكر الأصولي في المجالات الدينية الشيعية، تصدى فقهاء الشيعة في عصر الغيبة للنيابة العامة لإمام العصر عليه السلام، واستلموا الزعامة الاجتماعية ومقاليد الشيعة، وقاوموا برهنة من الزمن للاستعمار البغيض والاستبداد والديكتاتورية، فشعر الغرب بخطورة وقوة المعتقد المهدوي ولوازمه، وأخذ يراودهم هاجساً من الخوف والقلق عندما ازداد في السودان، وخاصة بعد ظهور أحمد السوداني الذي ادعى المهدوية للحفاظ على المصالح الاستعمارية في أفريقيا، فصعق الغرب إثر الضربة القوية التي لحقت بهجراً تنامي وانتشار الفكر المهدوي، وذلك بظهور الثورة الإسلامية في إيران وقيام نظام الجمهورية الإسلامية، مرتكزاً على فكرة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، التي تبنتي أساساً على توفير العدالة ورفع الظلم والقهر وحالات الاستضعاف في العالم، والاعداد والتمهيد لظهور منقذ البشرية.

كان المستشرقون في هذه الاثناء يشكلون غرف مباشرة لتنفيذ مآرب الفكر الغربي والاستعماري، فلجئوا في الظاهر إلى معرفة الفكر المهدوي، وهم يريدون في الواقع وبشتى الاساليب الحاق الضرر والخذشة بهذا الفكر، وتخطئة الفكر السياسي والثورة الإسلامية والتشيع

* أستاذ مساعد في قسم التاريخ بجامعة اصفهان.
** خبير بمستوى رفيع في حقل الدراسات الشيعية.

وفكرة النيابة العامة لرجال الدين الشيعة الأصوليين في زمن الغيبة، ومهاجمة الأسس الفكرية للثورة الإسلامية والنظام، فتناولوا بالنقد والتحليل والكتابة للمهدوية، ليعلّموا كيفية تدمير هذه الفكرة الخطيرة، أو استبدالها بشيء آخر، واختيار الغرب بدل المنجّي، والحد من الأضرار التي تنجم عن الفكر المهدوي ولوازمه بالمصالح الاستعمارية، أو التخفيف من شدتها. نطالع في هذا المقال، كتابة المستشرقين عن العصر الصفوي إلى عصرنا الراهن عن المهدوية ولوازمها، وتوضيح حظرتهم وأهدافهم من خلال أسلوب المكتبات والاسلوب التوصيفي والتحليلي.

المصطلحات الاصلية

المهدي عليه السلام، المهدوية، المستشرقين، الاستعمار، الفكر السياسي، النيابة العامة، الثورة الاسلامية.

المهدوية وسنن القيادة الالهية في القرآن

آية الله محسن اراكي*

المترجم: السيد محمدرضي آصف آگاه**

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل غيبة الامام المهدي عليه السلام على ضوء السنن التاريخية من منظار القرآن الكريم، فتبدأ بعدد أربع أنواع من السنن التي لها صلة بالقيادة الالهية و المجتمع الانساني الحاكم، وهي عبارة عن:

سنة الامامة المستمرة، سنة الخلافة الالهية ببداية فردية و نهاية جماعية، سنة الحضور، وسنة غيبة القيادة الالهية.

المصطلحات الأصلية

السنن التاريخية، سنة الامامة، سنة الحضور، سنة الغيبة، انواع الغيبة، غيبة الاعتزال، غيبة الهجرة، غيبة الاستتار.

* الأمين العام للمنتدى العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

** عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة.

تحليل آيات وروايات المهدوية (١)

مهدي حسينيان القمي*

يعد تحليل الآيات و الروايات المهدوية من أضمن وأحدث الاعمال التحقيقية والبحوثية في هذه الدراسة.

يدافع الكاتب هنا عن «الحديث» بتحليل الآيات المهدوية و الروايات التفسيرية في هامشها، معتقداً بأن الجهد الدرائي والتحليلي في الآيات المهدوية و رواياتها إلى جانبها، يغور إلى عمق و سطح القرآن و الروايات التي أمامنا في أن واحد. و يظهر من خلال تأمل القراء الأعزاء في المقال ضرورة هذا العمل قبل كل شيء، فتحلل الآية ٣٠ من سورة الملك على سبيل المثال في هذا المقال، وتضم رواياتها المهدوية إلى جانب الآيات، فترفع الستار عن المفاد المهدوي للآية.

المصطلحات الأصلية

الآيات المهدوية، الروايات المهدوية، الماء المعين.

دور مسألة الانتظار في تعزيز الصحة الإسلامية

محمد رضائي*

شهدت البلدان الاسلامية ظهور تطورات استنادا إلى تنامي الصحة الإسلامية لدى لشباب المسلم احتجاجا على الوضع الراهن، والبحث عن مستقبل مختلف آخر.

السؤال الرئيسي يتعلق بالمستقبل السياسي والاجتماعي المطلوب للشباب المسلموهو: هل يمكن للإسلام الذي وضع خطة ومشروع وحوار ينظر إلى آفاق المستقبل أن يستبدل إلى قوة واستراتيجية ناعمة للصحة الاسلامية؟

وهل يمكن العثور على حوار تطوعي مستقبلي بين الحوارات والخطاب السياسي-الثقافي الشائع بين المفكرين والأحزاب الاسلامية؟

وهل تستعيد الحوارات والخطاب المهدوي ومفهوم الانتظار في الاسلام الذي تم تهميشه

* استاذ الحوزة العلمية في قم.

* خبير رفيع المستوى في الدراسات المهدوية.

لسنوات-عافيتها الآن، فتعرض كمشروع ومبادرة لعولمة العدالة والنظرة المستقبلية القائمة على أساس النظرة والموقف الإسلامي؟
 أثبت الكاتب في هذا البحث: رفض المنهج السلفي والعلماني في المستقبل، وفرز منهج حوار وخطاب النظرة المستقبلية لعولمة العدالة ليكون قائماً على محور ثقافة الانتظار.

المصطلحات الاصلية

الصحة الاسلامية، الخطاب والنظرة المستقبلية، المهدوية الاسلامية، القوة و الاستراتيجية الناعمة للانتظار.

«اصول مذهب الشيعة» في ميزان النقد (٢)

نصرت الله آيتي*

كتاب «اصول مذهب الشيعة الامامية؛ عرض و نقد» تأليف الدكتور ناصر القفاري: من الكتب التفصيلية في نقد معتقدات الشيعة، وقد كتب في الأعوام الأخيرة، وحظي بمقام رفيع في المحافل الوهابية.

سعى مؤلف هذا الكتاب إلى عرض قراءة نقدية لكافة المعتقدات الشيعية ومنها: الفكر المهدوي، وقد حاول كاتب المقال أن يجيب على بعض آخر من الشبهات التي تناولها المؤلف المذكور في كتابه حول فكرة الغيبة، فادعى في هذا الجانب أن وجود الامام الغائب بين الشيعة يعطلهم عن العمل ببعض الأحكام الاسلامية من جهة، ويزرع بذور البدع في الدين من جهة أخرى، معتقداً بأن فكرة غيبة الامام المهدي عليه السلام صارت سبباً في تعطيل صلاة الجمعة وإجراء الحدود و الجهاد في الوسط الشيعي، فأدخل مفهوم التقية كمعتقد اسلامي في الدين، والتعامل الانتقائي للروايات باعتماد الرأي الفقهي لبعض فقهاء الشيعة بعموم مذهب التشيع، أدى إلى الغفلة عن الرؤية المشابهة لعلماء أهل السنة، وافتقاد الفهم الصحيح في رؤية علماء الشيعة.

هذا هو أهم نقد وجهه القفاري في حديثه عن الشيعة والغيبة.

* عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة.

المصطلحات الاصلية

الامام المهدي، شبّهات ناصر القفاري، اصول مذهب الشيعة، صلاة الجمعة، الجهاد، اجراء الحدود، التقية، الشهيد.

بناء الحضارة و الفن المعد للظهور، تصميم لمنهج الموعود، استراتيجية نشطة وفاعلة

الدكتور غلامرضا جودرزي*

نعيش اليوم في عصر يشهد فيه «الفن» اصناف التعارض في القول و العمل، فهناك فوارق واختلافات بين الفكر الأصيل «للفن» مع مظاهر آثار الأفكار الرائعة النقية في ساحة العمل، و يمكن عرض أمثلة من هذه الصراعات المتواجدة في نوع النظرة وتفاعل القيم الغربية مع الفن، ففي هذه النظرة، يكون الفن كأداة مقدسة وشريفة لتطوير العقل البشري واعتباره متحرراً من جهة، وذمه فيما إذا كان هذا الفن وسيلة للتعبير عن القيم الأصلية والنقية في الأديان الالهية من جهة أخرى، فعلى الرغم من كل هذه النقاط، مما لا شك فيه هو كون الفن الأكثر فاعلية ودائم التأثير في نشر العقائد والأفكار وفي أفكار الناس، واعتباره من أهم متطلبات بناء الحضارة.

والغرب يفهم حالياً الأهمية الاستراتيجية لهذه المسألة، ويستثمر الفن في جميع الأشكال وفي كافة القوالب، ليعزز من حضارته، ويعمل على توسيع نطاقها عالمياً، وهناك عدة أمثلة من التطبيقات في مجالات الفن واستراتيجياته، وهذا هو معلوم من خلال معرفة الدور الخاص والمهم له، لذا، يتبين في هذا البحث أن يبين دور الفن والتميز لبناء الحضارة، وتعالى الفن الممهد كقرار لمنهج الموعود، و استراتيجية نشطة وفاعلة في الفكر المهدوي الأصيل.

المصطلحات الاصلية

الفن، الفن الممهد، بناء الحضارة، الفكر المهدوي.

* استاذ مساعد في جامعة الامام الصادق (ع)، طهران.

مبادئ تحقيق تنمية العدالة العالمية، العدالة المهدوية أو العدالة الغربية؟

سهرابعلي افروغ*

تعرض هذه الدراسة تحليلاً تطبيقياً مستوفى عن العدالة في الرؤية الإسلامية والأفكار الغربية. ويناقد الكاتب هنا ثلاث محاور، هي: معرفة المفهوم، والاساس المعرفي، وتحليل معايير العدالة في الرؤية الإسلامية والغربية.

أما المحور الأول: فيقدم المؤلف فيه دراسة وتحليل حول المفهوم، وماهية العدالة، مع عرض شرح مستوفى حول موقف الإسلام ونظرتة والحاجة لذلك، وعلاقة العدالة بالحق، والقيم الالهية، ومن ثم عرض مبادئ العدالة في المنظور الإسلامي، وتقديم استراتيجيات لضمان العدالة الاجتماعية، على سبيل كونه شأنًا أعلى، لندرك أن المدارس الغربية مع مبادئ العدالة نفسها ليبرالية كانت أو اشتراكية لا يمكنها أن تحقق العدالة الحقيقية والكاملة، فالعدالة الحقيقية والطبيعية لا تتوافق مع تعاليم هذه المدارس، بل إن الأديان الإلهية هي وحدها يمكن أن تكون داعية فقط لمعناها ومفهومها الحقيقي.

تبتني نظرية "العدالة الاسلامية - المهدوية" على أساس النظرة الكونية الالهية، والعقائد التوحيدية السماوية، و التعاليم الالهية، إذ إن هناك علاقة وثيقة بين منهج العدالة والاعتقاد بالقيم الالهية، والكرامة الانسانية، ومع عرض الوثائق والشواهد والأدلة العقلية، القرآنية والروائية لهذا النهج، فإنه يؤكد على أن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا على المبادئ الإلهية وحكم الأبرار والصلحاء من البشر، ويظهر من خلال هذه المقدمات، والافتراضات الإلهية والدينية للعدالة في الرؤية الاسلامية، أنه يمكن اعتبار العدالة الإسلامية والمهدوية هي وحدها فقط الاستراتيجية المعقولة، والتي لا محذور منها، متحدية جميع الثقافات البشرية، كما هو الحال في الوقت الحاضر.

وبعد النظرة التطبيقية إلى العدالة الغربية والعدالة الاسلامية، فإن "العدالة المهدوية" كنظرية تستند على العقل، الفطرة وحقائق الوحي، والإلهية، وبما يتفق مع الحكمة الإلهية، يمكن رسمها على أنها المنهج الوحيد الضروري الذي لا يمكن التخلي عنه واجتنابه للنمو والكمال الإنساني والبشري.

المصطلحات الاصلية

السعادة، المجتمع المهدوي، العدالة الالهية، العدالة الليبرالية، العدالة الاشتراكية.

* خبير رفيع المستوى في العلوم السياسية.