



استطار موعود

فصلنامه علمی - ترویجی

سال سیزدهم، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۴۱

امامت اهل بیت علیهم السلام در آیینه حدیث ثقلین / علی ربی گلبانگی

گونه شناسی وجود حجت حی با تأکید بر واژه مندر و هاد / مجنی کلباسی

بررسی سیر تحول شیبت پژوهی امامیه از لویختی تا شیخ علوسی / مجید احمدی کجایی، نعمت‌الله صفیری فروشانی

بررسی تحلیلی جایگاه آموزه مهدویت در اندیشه نبوی / امیر محسن عرفان

بررسی ادعای ولادت مهدی موعود علیه السلام در آخر الزمان در روایت ام هانی (با تأکید بر نقد ادعای بهائیت)

محمد علی فلاح علی آبادی، عزالدین رحمة‌زاد

ویژگی های زعامت از اسلامی در عصر شیبت، از منظر قرآن و روایات / خنار شامدی

محورهای انبید در ادیان ابراهیمی / محسن شریعتی، مهتاب صادق‌نیا

شماره ۱۰۰۰



صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم
بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین محسن قرائتی

سر دبیر: حجت الاسلام دکتر روح الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی: محسن رحیمی جعفری

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهریزی لک، غلامرضا	دانشیار دانشگاه باقرالعلوم
جباری، محمدرضا	دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
خسروپناه، عبدالحسین	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
رضانژاد، عزالدین	دانشیار جامعه المصطفی العالمية
رضایی اصفهانی، محمدعلی	دانشیار جامعه المصطفی العالمية
زارعی متین، حسن	استاد دانشگاه تهران
شاکری زواردهی، روح الله	استادیار دانشگاه تهران
عیوضی، محمدرحیم	دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
کلباسی، حسین	استاد دانشگاه علامه طباطبائی
کلباسی، مجتبی	استاد حوزه و دانشگاه
محمدرضایی، محمد	استاد دانشگاه تهران

همکاران پژوهشی:

نصرت الله آیتی - محمدصابر جعفری - رحیم کارگر - محمدرضا نصوری

همکار این شماره: مسلم کامیاب

ویراستار: ابوالفضل علیدوست؛ صفحه‌آرا: رضا فریدی

مترجم انگلیسی: زینب فرجام فرد

مترجم عربی: ضیاء الزهاوی

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱
وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir
پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com
قیمت: ۳۵/۰۰۰ ریال

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه آمار، مرکز تخصصی مهدویت، دفتر فصلنامه انتظار موعود

با استناد به نامه شماره ۳۱/۵۶۵۷ شورای اعطای مجوزها و
امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۱/۵/۱۸ فصلنامه
انتظار موعود به رتبه علمی - ترویجی ارتقا یافت.

فصلنامه انتظار موعود از طریق پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
(ISC) به نشانی:

www.isc.gov.ir (بخش ایران ژورنال)

و سایت‌های:

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

www.entizar.ir

به طور تمام متن قابل دریافت است.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود^ع» نشریه‌ای علمی ترویجی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی معارف مهدوی و ایجاد فضای نقد و بررسی بین محققان و اندیشمندان حوزه مهدویت به نشر مقالات علمی - پژوهشی می‌پردازد. مخاطبان اصلی نشریه متخصصان و صاحب نظران معارف مهدوی بوده و فصلنامه تلاش می‌کند آخرین دستاوردهای علمی را در این زمینه به جامعه دینی عرضه کند. مقالاتی در این نشریه منتشر خواهد شد که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسأله محور بوده و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. دارای قدرت استدلال بوده و تبیینی باشد؛
۳. به منابع معتبر اسلامی و بویژه معارف اهل بیت علیهم‌السلام مستند باشد؛
۴. دارای نوآوری و ابتکار در تبیین آموزه‌های مهدوی بوده و تبیین‌ها و استدلال‌های جدیدی در عرصه مهدویت عرضه کند؛
۵. به شبهات و مسائل علمی پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد

- الف. مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب. چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد؛
- ج. واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د. تیتراهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه. نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و. شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۴)؛
- ز. در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر، تعداد جلد (مثل ج ۳)، نوبت چاپ.
- ح. برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات

۱. مقالات، کم‌تر از ۱۶ صفحه (حدود ۴۸۰۰ کلمه) و بیش از ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) نباشد.
۲. دو نسخه از مقاله تایپ شده (در قالب WORD در صفحات A4) به همراه لوح فشرده آن به دفتر فصلنامه ارسال شود.
۳. نتیجه ارزیابی مقالات حداکثر تا ۳ ماه به نویسنده اعلام خواهد شد.
۴. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
۵. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
۶. مقاله قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جدا خودداری شود).
۷. مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.
۸. فصلنامه در چاپ مقاله هیچ تعهدی ندارد و تنها مقالاتی که امتیاز لازم از نظر ارزیابان مجله دریافت دارند، چاپ می‌شود.
۹. فصلنامه در ویرایش مقالات (با رعایت حفظ مفهوم مطلب) آزاد است.
۱۰. مطالب مندرج در فصلنامه صرفاً دیدگاه نویسنده بوده و بازتاب دیدگاه فصلنامه نیست.
۱۱. نقل و اقتباس از مطالب فصلنامه به شرط ذکر دقیق و کامل منبع بلا مانع است.

فهرست مقالات

- ۷..... امامت اهل بیت علیهم السلام در آینه حدیث ثقلین
علی ربانی گلپایگانی
- ۴۳..... گونه شناسی وجود حجت حی با تأکید بر دو واژه مُنذر و هاد.....
مجتبی کلباسی
- ۶۱..... بررسی سیر تحول غیبت پژوهی امامیه، از نوبختی تا شیخ طوسی
نعمت‌الله صفری فروشانی، مجیداحمدی کچایی
- ۸۷..... بررسی تحلیلی جایگاه آموزه مهدویت در اندیشه نبوی.....
امیرمحسن عرفان
- ۱۱۱..... بررسی ادعای ولادت مهدی موعود علیه السلام در آخرالزمان، در روایت أم هانی (با تأکید بر تقد ادعای بهائیت)
محمد علی فلاح علی آباد، عزالدین رضانزاد
- ۱۲۹..... ویژگی های زمامدار اسلامی در عصر غیبت، از منظر قرآن و روایات
غفار شاهدی
- ۱۵۷..... محورهای امید در ادیان ابراهیمی.....
محسن شریعتی، مهرا ب صادق‌نیا
- ۱۷۴..... ترجمه خلاصه مقالات به عربی و انگلیسی.....

امامت اهل بیت علیهم السلام در آینه حدیث ثقلین

علی ربانی کلپایگانی *

چکیده

«حدیث ثقلین»، از احادیث بسیار مهم نبوی است که بیش از سی نفر از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله، شمار بسیاری از تابعین و عالمان اسلامی در قرن های مختلف، آن را روایت کرده اند. اهتمام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این حدیث تا حدی است که در مکان ها، زمان ها و مناسبت های مختلف آن را بیان کرده و با تاکید بسیار، آن را یادآور شده است. ایشان قرآن و عترت خویش را به عنوان دو میراث گرانبها در میان امت اسلامی باقی می گذارد. آن دو، تا قیامت هرگز از هم جدا نخواهند شد و هدایت مسلمانان در گرو تمسک به آن دو می باشد. مفاد روشن حدیث، عصمت و افضلیت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ لذا جز بر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام قابل انطباق نخواهد بود. از طرفی، عصمت و افضلیت از شرایط اساسی امامت است. لذا حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام دلالت می کند. مضافاً این که وجوب تمسک به آنان که مدلول دیگر حدیث است، دلیل دیگری بر امامت آنان است. از سوی دیگر، جدایی ناپذیری عترت از قرآن کریم و بالعکس، گویای آن است که زمین و زمان، هرگز از امامت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام خالی نخواهد بود. بدین جهت، این حدیث شریف از دلایل روشن بر وجود امام عصر علیه السلام می باشد.

واژگان کلیدی: حدیث ثقلین، عترت پیامبر صلی الله علیه و آله، اهل بیت پیامبر علیهم السلام، عصمت، افضلیت، امامت اهل بیت علیهم السلام، وجود امام عصر علیه السلام.

مقدمه

«حدیث ثقلین» یکی از احادیث مهم نبوی است که بسیاری از عالمان اسلامی در منابع حدیثی، تفسیری، تاریخی، کلامی و لغوی آن را نقل کرده و در باره‌اش سخن گفته‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث که آن را در مکان‌ها، زمان‌ها و مناسبت‌های مختلف بیان کرده، به مسلمانان درباره رعایت حرمت قرآن کریم و خاندان گرامی خود، و تمسک به آن دو مؤکداً سفارش کرده است. عالمان اسلامی از فرقه‌های مختلف بر این مطلب اتفاق نظر دارند که حدیث ثقلین بر فضیلت و حرمت ویژه اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت می‌کند. اما در این که مقصود از اهل بیت چه کسانی‌اند و این که آیا این حدیث شریف بر امامت اهل بیت نیز دلالت می‌کند یا نه؛ همداستان نیستند. عالمان شیعه بر این باورند که مقصود از اهل بیت در حدیث ثقلین، افراد خاصی‌اند که عبارتند از: علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام، حسین علیه السلام و نه امام معصوم از فرزندان امام حسین علیه السلام. عده‌ای از عالمان اهل سنت نیز در این باره، به ویژه در مورد چهار شخصیت نخست، با شیعه موافقت؛ ولی دیگران دایره آن را وسیع‌تر گرفته، خویشاوندان نسبی و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز مشمول آن دانسته‌اند.

دلالت حدیث بر امامت اهل بیت نیز مورد اتفاق شیعه است؛ اما دیگران به دلالت حدیث بر امامت و زعامت سیاسی اهل بیت معتقد نیستند؛ گرچه برخی از آنان، دلالت آن را بر امامت علمی اهل بیت و وجوب پیروی از آنان پذیرفته‌اند. این نوشتار پس از بیان متن و بررسی اعتبار سند حدیث ثقلین، به پژوهش درباره مدلول و مفاد آن و بررسی اعتبار و تواتر آن از دو جهت یاد شده پرداخته و به شبهه‌هایی که درباره دلالت حدیث بر امامت اهل بیت مطرح شده است، پاسخ می‌دهد.

متن حدیث ثقلین

از بررسی نقل‌های حدیث ثقلین به دست می‌آید که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این حدیث را در زمان‌ها، مکان‌ها و مناسبت‌های مختلف بیان کرده است: در بازگشت از طائف، در سفر حجة‌الوداع در عرفه، در منا و غدیر خم، در مسجد النبی و هنگامی که در حجره خود در بستر

بیماری منتهی به رحلت، قرار داشتند (هیتمی، ۱۴۲۵: ۱۸۸ و آمدی، ۱۳۹۱: ۳۲۱ - ۳۶۷). از این رو طبیعی است که در بیان آن، الفاظ و عبارات متفاوتی به کار رفته باشد؛ چنان که به کار گیری الفاظ و عبارات متفاوت، برای بیان یک مطلب، حتی در زمان و مکان واحد به انگیزه تبیین بیش تر مطلب و یا تأکید بر آن، متعارف است. از سوی دیگر، ویژگی‌های فکری و روحی راویان و شرایط متفاوت، هنگام شنیدن، حفظ کردن و نقل کردن یک مطلب، خود از اسباب عادی پیدایش پاره‌ای تفاوت‌ها در نقل احادیث بوده است و این امر، به حدیث ثقلین اختصاص ندارد. یکی از راویان حدیث ثقلین زید بن ارقم است. در نقل‌های مختلفی که از وی شده است، در عبارت‌های حدیث تفاوت‌های زیادی دیده می‌شود؛ ولی مجموع آن‌ها، همان مطالبی است که در دیگر روایات از راویان حدیث ثقلین مانند جابر بن عبدالله انصاری، ابوسعید خدری، حذیفه بن یمان و دیگران بیان شده است. بر این اساس، روایت‌های مختلف حدیث ثقلین با تفاوت‌هایی که در الفاظ و عبارات آن‌ها وجود دارد، با یکدیگر ناسازگاری نداشته و مؤید و مکمل یکدیگر هستند. در این جا نمونه‌هایی از نقل‌های حدیث ثقلین را به روایت زیدبن ارقم بیان می‌کنیم:

۱. أنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي؛ من در میان شما دو شیء گرانبها را باقی می‌گذارم: نخستین آن دو، کتاب خداست که در آن، هدایت و نور است. پس، کتاب خدا را بگیرید و به آن تمسک کنید. پس، مردم را نسبت به کتاب خدا تشویق کرد، سپس گفت: و [شیء گرانبهای دوم] اهل بیت من است؛ [آن‌گاه سه مرتبه فرمود: خدا را نسبت به اهل بیتم به شما یادآور می‌شوم (مسلم، بی تا، ج ۴: ۱۸۷۳).

۲. روایت دیگر در این باب:

إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، لن يفترقا حتى يردا على الحوض، ثم قال: إن الله مولاي و أنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت

ولیه فهذا ولیه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه؛ من در میان شما دو شیء گرانبها را باقی گذاشتیم؛ یکی از آن دو، از دیگری بزرگتر است: کتاب خدا و عترتم؛ یعنی اهل بیتم را. پس، بنگرید که پس از من با آن دو چگونه رفتار می کنید! آن دو، هرگز از هم جدا نخواهند شد تا [در قیامت] نزد حوض [کوثر] بر من وارد شوند. سپس فرمود: خدا، مولای من و من، ولی هر مؤمنی هستم. آن گاه دست علی علیه السلام را گرفت و فرمود: هر کس که من ولی او هستم، این [علی علیه السلام] ولی اوست. خدایا! دوستان او را دوست بدار و دشمنان او را دشمن شمار! (حاکم نیشابوری، ۱۹۷۸، ج ۳: ۱۱۸ و طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۸۵).

۳. روایتی دیگر در این مقوله ذیلاً تقدیم می شود:

إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا بعدى، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الأرض و عترتي أهل بيتي، و لن يتفرقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما؛ من چیزی را در میان شما باقی می گذارم که تا وقتی به آن تمسک جویند، هرگز پس از من گمراه نخواهید شد؛ یکی از آن دو از دیگری بزرگتر است: کتاب خدا که ریسمانی است آویخته از آسمان به سوی زمین و عترتم؛ اهل بیتم؛ و آن دو هرگز از هم جدا نخواهند شد تا [در قیامت] نزد حوض [کوثر] بر من وارد شوند. پس، بنگرید که پس از من با آن دو چگونه رفتار می کنید (ترمذی، بی تا، ج ۴: ۵۰).

۴. روایت چهارم در این زمینه را ملاحظه فرمایید:

إني لكم فرط و إنكم واردون على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين: قيل: و ما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الأكبر كتاب الله عزوجل، سبب طرفه بيدالله و طرفه بأيديكم، فتمسكوا به لن تضلوا و لا تضلوا، والأصغر عترتي و إنهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض، و سألت لهما ذلک ربّي، فلا تقدّموهما فتهلكوا و لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم؛

من پیش از شما از دنیا می روم و شما در قیامت نزد حوض کوثر بر من وارد می شوید. پس، بنگرید که پس از من با ثقلین چگونه رفتار می کنید. گفته شد: ثقلان چیستندای رسول خدا؟ پیامبر فرمود: ثقل اکبر، کتاب خداست؛ سببی که یک طرف آن به دست خدا و طرف دیگر آن به دست شماست، پس، به آن

تمسک نمایند تا به لغزش و گمراهی دچار نشوید و ثقل اصغر، عترت من است و آن دو هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد تا نزد حوض برمن وارد شوند. من این مطلب را از پروردگارم خواسته‌ام. پس، بر آن دو تقدم نگیرید که هلاک خواهید شد، و آنان (عترت) را تعلیم ندهید که از شما داناتر هستند (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۶۹؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۸۶ - ۱۸۷ و متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۶۶)

قابل ذکر است، نقل‌های مزبور از حدیث ثقلین، بر اساس روایت زیدبن ارقم که از منابع اهل سنت نقل کردیم؛ در منابع شیعه نیز آمده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۲۳۴ - ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۲۳: ۱۱۳ - ۱۵۴؛ آمدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۲۱ - ۳۶۴).

از روایت‌های یاد شده و روایت‌های بسیار دیگر حدیث ثقلین به دست می‌آید که در آن‌ها چهار مطلب نقش محوری دارد:

الف) اِنِّی تَارِکٌ فِیْکُمْ الثَّقَلِیْنِ: کتاب الله و عترتی اهل بیته؛

ب) مَا اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهَمَّا لَنْ تَضَلُّوْا بَعْدِی؛

ج) اِنَّهَمَا لَنْ یَفْتَرِقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلٰی الْحَوْضِ؛

د) فَاَنْظُرُوْا کِیْفَ تَخْلَفُوْنِیْ فِیْهَمَا.

جمله نخست گویای دو مطلب است: دو میراث گرانبها که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای امت اسلامی باقی می‌گذارد و مطلب دوم، معرفی آن دو میراث گرانبهاست که عبارتند از: قرآن و اهل بیت آن حضرت. در جمله دوم بر این مطلب تأکید شده است که نجات امت از گمراهی در گرو تمسک به قرآن و اهل بیت پیامبر است و در جمله سوم، جدایی ناپذیری قرآن و عترت تا روز قیامت بیان شده است و جمله چهارم هشدار می‌دهد که مسلمانان مراقب رفتار خود با این دو میراث گرانبهای نبوی باشند.

اعتبار حدیث ثقلین

حدیث ثقلین، از احادیث متواتر اسلامی است. خبر متواتر آن است که تعداد و شرایط ناقلان آن به گونه‌ای است که از نظر عقل متعارف، خطای سهوی و تبانی بر جعل آن عادتاً ممکن نیست و در نتیجه به درستی آن، علم حاصل می‌شود. عده‌ای از محققان عدد خاصی را

در خبر متواتر شرط ندانسته‌اند؛ ولی عده‌ای دیگر برای تواتر عدد نیز معین کرده‌اند. چهار، پنج، هفت، ده، دوازده، بیست، چهل، پنجاه، و هفتاد، اقوال مختلفی است که درباره تعداد ناقلان در خبر متواتر گفته شده است (عمر هاشم، بی تا: ۱۴۳-۱۴۴). سیوطی قول کسانی که تعداد لازم در خبر متواتر را ده نفر دانسته‌اند، ترجیح داده است^۱. ولی دیدگاه اول راجح است (سبحانی، ۱۴۱۶: ۳۳)؛ و از نظر تعداد، نسبت به وضعیت ناقلان و عوامل دیگر متفاوت خواهد بود. ابن حجر عسقلانی، حدیث «تقتلک الفئة الباغية» را که به عمار یاسر مربوط است و از عمار، عثمان، ابن مسعود، حذیفه، ابن عباس و برخی دیگر روایت شده، متواتر دانسته است (احمدبن علی، بی تا: ج ۶، ۱۳). ابن کثیر، درباره حدیثی که حضرت علی علیه السلام از پیامبر روایت کرده و دوازده نفر آن را از امام علی علیه السلام روایت کرده‌اند؛ گفته است که چنین حدیثی متواتر است.^۲ ابن حجر مکی، حدیث مربوط به نماز ابوبکر را که از هشت نفر از صحابه روایت شده، متواتر دانسته است (هیتمی، ۱۴۲۵: ۳۲). ابن حزم، حدیث «الائمة من قریش» که از شش نفر از صحابه روایت شده، متواتر دانسته است (ابن حزم اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۸۹).

حدیث ثقلین در منابع اهل سنت، از بیش از سی نفر از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و شمار بسیاری از تابعین و عالمان اسلامی در قرن‌های مختلف روایت شده است (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۱: ۱۹۹ - ۲۱۰ و ج ۲: ۸۷-۹۷). ابن حدیث، در منابع شیعه امامیه نیز از امامان اهل بیت علیهم السلام و شماری از صحابه روایت شده است. در کتاب *غایة المرام* بیش از هشتاد روایت در این باره نقل شده است (آمدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۲۱-۳۶۷).

بنابراین، در متواتر بودن حدیث ثقلین جای کم‌ترین تردیدی وجود ندارد. برخی از عبارات‌های آن، متواتر لفظی و برخی دیگر متواتر معنوی است. بر این اساس، مناقشه‌های امثال ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۶۸) و ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ج ۸: ۲۱۵) در سند آن، ارزش علمی ندارد؛ زیرا حدیث متواتر، قطع نظر از سند آن، مفید علم و اطمینان بوده

۱. «و قوم حدّوا بعشرة و هو لدی أجود» (الفیة السیوطی فی علم الحدیث: ۴۶).

۲. «رواه علی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم و یرویه عن علی اثنا عشر رجلا و مثل هذا یبلغ التواتر» (البداية والنهاية، ج ۷: ۳۲۱).

وحجیت عقلایی و شرعی دارد.^۱

مضافاً این که محققان به مناقشات سندی حدیث ثقلین پاسخ داده و بر صحت آن تأکید و تصریح کرده‌اند. سبط بن جوزی، حدیث ثقلین را از کتاب فضایل احمد بن حنبل نقل کرده و گفته است:

در سلسله سند این حدیث هیچ یک از کسانی که جدم آن‌ها را تضعیف کرده است، وجود ندارد (ابن جوزی، بی تا: ۴۰۷). ابن کثیر پس از نقل حدیث ثقلین که نسائی آن را روایت کرده، گفته است: شیخ ما، ابو عبدالله ذهبی گفته است: این حدیث صحیح است (دمشقی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۵۰).

حاکم نیشابوری حدیث ثقلین را از دو طریق از زیدبن ارقم نقل کرده که در یکی جمله «فانظروا کیف تخلفونی فیهما فانهما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض» و در دیگری، جمله «إنی تارک فیکم أمرین لن تضلوا ان اتبعتموهما و هما کتاب الله و أهل بیتی» آمده است (حاکم نیشابوری، ۱۹۷۸، ج ۳: ۱۱۸) و ذهبی تصحیح حاکم را نسبت به حدیث اول پذیرفته است (ذهبی، بی تا، ج ۳: ۱۰۹).

ابن حجر عسقلانی، پس از نقل حدیث ثقلین در کتاب «المطالب العالیة» گفته است: «هذا إسناد صحیح».^۲

جلال الدین سیوطی در «الجامع الصغیر»، پس از نقل حدیث ثقلین^۳ گفته است: «والحدیث صحیح». عبد الرؤوف مناوی در «فیض القدیر» که شرح «الجامع الصغیر»، است افزوده است: «هیثمی رجال آن را موثق دانسته؛ چنان که ابویعلی نیز به سندی که بی اشکال است آن را نقل کرده، و کسی چون ابن جوزی که آن را ضعیف شمرده به توهم دچار شده است (مناوی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۸-۱۹).^۴

۱. «حکم المتواتر أنه مقبول و يجب العمل به دون البحث عن رجاله»، (قواعد اصول الحدیث: ۱۴۸).

۲. المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانية، ج ۴: ۶۵.

۳. متن حدیث: «إنی تارک فیکم خلیفتین: کتاب الله حبل ممدود ما بین السماء والارض و عترتی أهل بیتی و انهما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض».

۴. فیض القدیر، ج ۳: ۱۸-۱۹، حدیث ۲۶۳۱.

ابن منظور، این کلام ازهری را نقل کرده که پس از نقل حدیث ثقلین از زیدبن ثابت گفته است: «قال محمد بن اسحاق: «هذا حدیث صحیح» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۰: ۲۵). از ظاهر کلام ابن منظور و ازهری به دست می‌آید که سخن محمد بن اسحاق را در تصحیح حدیث ثقلین در مقام تأیید نقل کرده‌اند. محمد بن اسحاق از بزرگان علم حدیث به شمار می‌رود.^۱

نیز ناصرالدین البانی بر صحت حدیث ثقلین تصریح کرده است (البانی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۵۵).^۲

امامت اهل بیت علیهم‌السلام

حدیث ثقلین، از جهات مختلف بر امامت اهل بیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت می‌کند که همتایی اهل بیت با قرآن، وجوب پیروی از اهل بیت، عصمت و افضلیت اهل بیت از ابعاد آن است:

الف) همتایی اهل بیت با قرآن

عبارت «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ» و عبارتهای مشابه، با توجه به این که سخن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که حضرتش رهبری علمی، معنوی و سیاسی امت اسلامی را برعهده داشته است؛ گویای امامت اهل بیت است. امت اسلامی پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دو چیز نیاز مبرم داشته است: نخست قانونی جامع و کامل که خطوط اساسی و شیوه زندگی فردی و اجتماعی

۱. محمد بن اسحاق بن یسار المدنی مؤلف «السيرة النبوية». شعبه بن الحجاج او را امیر المؤمنین در حدیث لقب داده و احمد بن حنبل حدیث وی را حسن شمرده؛ سبکی گفته است: او امام و مورد اعتماد است و به توثیق او عمل می‌شود. (طبقات الشافعية، ج ۱: ۸۵) و ذهبی او را از درباهای علم و صدوق دانسته است (الكاشف، ج ۳: ۱۹، ر.ک: نفاتح الازهار، ج ۱: ۲۳۰).
۲. سلسله الاحادیث الصحيحة؛ ج ۴: ۳۵۵ حدیث ۱۷۶۱. محمد ایمن شیراوی که احادیث منهاج السنة را تخریح کرده، درباره حدیث ثقلین به روایت ترمذی گفته است: «صحیح بشواهد» (منهاج السنة، ج ۸: ۲۱۵، پاورقی). فیصل نور نیز گفته است: «حدیث ثقلین از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با الفاظ مختلف و طرقی که یکدیگر را تقویت می‌کنند، روایت شده است و با توجه به شواهد از درجه صحت برخوردار است (الامامة و النص: ۵۴۷).

امت را ترسیم کند، و آن کتاب خداست؛ و دیگر کسانی که معارف و مفاهیم کتاب خدا را به طور کامل بدانند و در پرتو چنین علم گسترده و استواری بتوانند امت اسلامی را رهبری کنند و آن، اهل بیت پیامبر است. سنت پیامبر ﷺ نیز به کتاب الاهی ملحق است؛ چرا که تبیین آن می‌باشد: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ». (نحل: ۴۴) قرآن از آن جهت که وحی الاهی است و مشتمل بر نور و حکمت است، حجت الاهی برای بشر است. سنت پیامبر ﷺ نیز به حکم این که «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) و به مقتضای این که «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ همانند قرآن حجت خدا و راهنمای وحیانی برای بشر است. بنابراین، عبارت «کتاب الله و سنتی» که در برخی روایات آمده است، جدا از آن که روایات فاقد اعتبار سندی هستند (خلیفات، ۱۴۲۶: ۴۲۵-۴۲۹)؛ با حدیث «کتاب الله و عترتی اهل بیتی» منافات ندارد؛ زیرا به فرض درستی این روایت، حدیث ثقلین مصداق سنت و پیامبر ﷺ است که باید به آن عمل شود.

اما نقش اهل بیت پیامبر ﷺ در رهبری امت در دو قالب است:

۱. نقش علمی و معرفتی: زیرا اهل بیت حافظ و حامل کتاب و سنت است.
۲. نقش نظارتی و اجرایی که در زمان پیامبر اکرم ﷺ، آن حضرت، عهده دار آن بود: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»؛ و نیز: «لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء: ۱۰۵)؛ و: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا فِي شَجَرِ بَيْنِهِمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵).

در حقیقت مفاد حدیث ثقلین این است که وجود قرآن، پس از پیامبر اکرم ﷺ به عنوان منشور الاهی هدایت بشر استمرار می‌یابد؛ ولی پیامبر اکرم ﷺ که از دنیا می‌رود، نقش ویژه

۱. ابن حجر مکی گفته است: «در حدیثی کتاب الله و سنتی آمده است و در روایاتی که کتاب ذکر شده و سنت ذکر نشده است نیز، سنت مراد است؛ زیرا سنت مبین کتاب است. لذا ذکر کتاب معنی از ذکر سنت است و حاصل این است که بر تمسک به کتاب، سنت و عالمان به آن دو از اهل بیت، تحریر و تشویق شده است» (الصواعق المحرقة: ۱۸۸).

او در هدایت بشر به اهل بیت آن حضرت سپرده می‌شود و آنان، همانند پیامبر، رهبری عمومی جامعه را در امور دنیوی و دینی آنان بر عهده دارند.

ب) وجوب پیروی از اهل بیت پیامبر ﷺ

حدیث ثقلین بر وجوب پیروی از اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ در همه اموری که در قلمرو هدایت الهی و دینی قرار دارد، دلالت می‌کند؛ یعنی شیوه زندگی انسان در ارتباط با خدا، با خود، با جهان و با همنوعان خود؛ و این، همان معنای امامت در جهان‌بینی توحیدی و اسلامی است که در عرف متکلمان اسلامی به «رهبری عمومی مسلمانان در امور دینی و دنیوی» تعریف شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۱۰؛ جرجانی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۴۵ و تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۳۳۴). وجوه دلالت حدیث ثقلین بر وجوب پیروی از اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ بدین قرار است:

۱. **عطف اهل بیت بر قرآن:** پیامبر اکرم ﷺ نخست از باقی گذاردن دو میراث گرانبها در میان مسلمانان سخن گفته؛ قرآن کریم را به عنوان نخستین میراث گرانبها نام برده؛ آن‌گاه اهل بیت خود را بر آن عطف کرده و دومین میراث گرانبها معرفی کرده است. در این‌که پیروی از قرآن کریم بر هر مسلمانی واجب است، تردیدی وجود ندارد. بنابراین، عطف اهل بیت بر قرآن گویای وجوب پیروی از آنان خواهد بود. لذا این سخن ابن تیمیه که در روایت مسلم تنها به تمسک به قرآن توجه شده، و درباره اهل بیت فقط سه بار جمله «واذکرکم الله فی اهل بیتی» آمده است، و نه توصیه به پیروی از آنان و بنابراین از منظر وی، حدیث ثقلین بر وجوب پیروی از اهل بیت دلالت نمی‌کند؛^۱ بی‌پایه است؛ زیرا همان‌گونه که بیان گردید متفاهم عرفی از عطف «اهل بیتی» بر «کتاب الله» این است که شأن و منزلت اهل بیت نزد خداوند همان شأن و منزلت قرآن کریم است؛ و لذا حفظ حرمت اهل بیت پیامبر و عمل به دستورات آنان، همانند حفظ حرمت قرآن و عمل به دستورات آن واجب می‌باشد، و جمله

۱. «هذا اللفظ يدل على ان الذي أمرنا بالتمسك به و جعل المتمسك به لا يضل هو كتاب الله». (منهاج السنة، ج ۷: ۲۱۵).

«اذکر کم الله فی اهل بیته» که سه بار تکرار شده است، بر تأکید ویژه نسبت به رعایت حکم مزبور در مورد اهل بیت دلالت می‌کند. وجه این تأکید، آن است که شناخت درست و کامل قرآن، جز از طریق اهل بیت پیامبر به دست نخواهد آمد. لذا تمسک به قرآن از رهگذر تمسک به اهل بیت پیامبر علیهم السلام ممکن خواهد بود. از طرفی، زمینه‌های مخالفت با اهل بیت نیز نسبت به مخالفت با قرآن بیش‌تر است؛ چرا که اهل انحراف می‌توانند برای درست جلوه دادن فکر و عمل خود به مشابهات قرآن تمسک جویند؛ ولی وجود اهل بیت در کنار قرآن و معیار بودن فهم و عمل آنان در شناخت قرآن و پیروی از آن؛ چنین زمینه‌ای را از دست آنان خواهد گرفت؛ و این امر، عامل مخالفت با اهل بیت خواهد شد. لذا توصیه مؤکد در حفظ حریم و حرمت اهل بیت و پیروی از آنان، حکیمانه بوده است.^۱

۲. **وجوب تمسک به اهل بیت:** در بسیاری از روایات حدیث ثقلین، عبارت «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلّوا ابدأ؛ تا وقتی به آن دو تمسک جویند، گمراه نخواهید شد»؛ آمده است. مفاد روشن این عبارت وجوب تمسک به قرآن و اهل بیت است و تمسک به قرآن و اهل بیت معنایی جز پیروی از دستورات آن‌ها در امور دنیوی و اخروی ندارد. زعامت و رهبری سیاسی امت اسلامی یکی از مسایل دینی است که باید درباره آن، مطابق رأی اهل بیت پیامبر علیهم السلام عمل کرد. آنان امامت را حق شرعی خود می‌دانستند که دیگران، به ناحق متولی آن شده‌اند؛ چنان‌که امیر المؤمنین علیه السلام در خطبه شفشقیه فرموده است:

أما والله لقد تمصصها فلان (ابن ابی قحافة) و إنّه لیعلم أنّ محلی منها محلّ القطب من الرّحا...؛ به خداوند سوگند، فلانی [فرزند ابو قحافه] پیراهن خلافت را برتن کرد با این که می‌دانست جایگاه من در باب خلافت، جایگاه محور نسبت به سنگ آسیاب است... (نهج البلاغه، خطبه ۳). در ادامه فرموده است:

۱. شهاب الدین خفاجی (متوفای ۱۰۶۹هـ) در کتاب «نسیم الریاض فی شرح الشفاء للقاضی عیاض» گفته است: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از طریق وحی به آنچه پس از او در امر خلافت و فتنه‌ها رخ خواهد داد، آگاه بود. لذا مقام اقتضا می‌کرد که به طور خاص و مؤکد به رعایت اهل بیت سفارش کند» (نفحات الازهار، ج ۲: ۲۹۱).

من بر سر دو راهی قرار داشتم: یکی این که بر گرفتن حق خود به زور متوسل شوم، و دیگر این که شکیبایی را پیشه سازم، و من در نهایت سختی و تلخی، راه دوم را برگزیدم (همان).

آن گاه که از او خواستند با عثمان بیعت کند، فرمود:

شما می‌دانید که من به خلافت از دیگران سزاورترم؛ ولی به خدا سوگند تا وقتی که امور مسلمانان به سلامت سپری شود و فقط بر من ستم روا داشته شود، خاموش خواهم بود (نهج البلاغه، خطبه ۷۴).

بنابراین، وجوب تمسک به اهل بیت، هم بر امامت علمی آنان دلالت می‌کند و هم بر امامت سیاسی آنان. از این‌جا نادرستی این سخن که وجوب تمسک به اهل بیت با رهبری سیاسی آنان ملازمه ندارد (مظفر، بی تا، ج ۲: ۴۷۲)؛ روشن گردید.

۳. جدا ناپذیری اهل بیت از قرآن: در بسیاری از روایات حدیث ثقلین، تصریح شده است که اهل بیت و قرآن تا روزی که در قیامت نزد حوض کوثر بر پیامبر ﷺ وارد می‌شوند؛ از هم جدا نخواهند شد: «إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ» جدانشدن اهل بیت از قرآن در همه جهات است که پیروی از قرآن از آن جمله است. بنابراین، پیروی از اهل بیت، همانند پیروی از قرآن تا روز قیامت واجبی است مستمر.

۴. پیروی از اهل بیت شرط هدایت: در برخی از روایات حدیث ثقلین، تصریح شده است که پیروی از قرآن و اهل بیت شرط نجات از گمراهی است. حاکم نیشابوری از زیدبن ارقم روایت کرده که پیامبر اکرم ﷺ در غدیر خم خطاب به مردم فرمود: «من دو چیز را در میان شما باقی می‌گذارم که اگر از آن دو پیروی کنید، هرگز گمراه نخواهید شد. آن دو عبارتند از: کتاب خدا و اهل بیت من» (حاکم نیشابوری، ۱۹۸۷، ج ۳: ۱۱۸). ابن حجر مکی نیز حدیث مزبور را روایت کرده و بر صحت آن گواهی داده است (هیتمی، ۱۴۲۵: ۱۸۸).

در برخی از روایات حدیث ثقلین آمده است که پیامبر اکرم ﷺ پیشی گرفتن بر اهل بیت یا فاصله گرفتن از آنان را همانند پیشی گرفتن بر قرآن یا فاصله گرفتن از آن، سبب هلاکت دانسته‌اند: «فَلَا تَقْدَمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا، وَلَا تَقْصُرُوا عَنْهُمَا فَتَهْلِكُوا» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵:

۱۸۶-۱۸۷). این تعبیر گویای پیشوایی قرآن و اهل بیت پیامبر برای مسلمانان است؛ زیرا مقتضای امامت این است که مأموم در عقیده و عمل، و گفتار و کردار تابع امام خویش باشد.

ج) عصمت اهل بیت علیهم السلام

حدیث ثقلین از جهاتی بر عصمت اهل بیت دلالت می‌کند:

۱. اهل بیت قرین و همتای قرآن می‌باشند: قرآن کریم حق خالص است و باطل در آن راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲). بنابراین، اهل بیت نیز از هرگونه باطلی در گفتار، رفتار، علم و اعتقاد مصون‌اند.

۲. قرآن و اهل بیت هرگز از هم جدا نمی‌شوند: یکی از وجوه جدایی ناپذیری آن دو، این است که در هدایت‌گری بشر موافق یکدیگرند، و قرآن هیچ‌گاه برخلاف حکم اهل بیت حکمی ندارد و هیچ‌گاه گفتار و رفتار و نیز علم و اعتقاد اهل بیت بر خلافت قرآن نخواهد بود (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۳۵).

۳. تمسک به اهل بیت، همانند تمسک به قرآن، انسان را از ضلالت و گمراهی می‌رهاند: لازمه این مطلب آن است که در اهل بیت (همانند قرآن) ضلالت و گمراهی راه نداشته باشد و علم و اعتقاد، قول و فعل آنان یکپارچه هدایت باشد.

محمد معین سندی در این باره گفته است:

در حدیث ثقلین با تأکیدی ویژه بیان شده است که اهل بیت همانند قرآن برحق بوده و همان گونه که وحی منزل از خطا مصون است، اهل بیت همواره از خطا مصون می‌باشند.^۱

با توجه به دلایل عقلی و نقلی بر لزوم عصمت امام^۲ و عدم دلیل بر عصمت غیر اهل بیت، امامت آنان ثابت می‌شود.

۱. در اسات اللیبیب: ۲۳۳.

۲. در این باره به کتاب «امامت در بینش اسلامی» فصل‌های ۱۰ و ۱۱ رجوع شود.

د) افضلیت اهل بیت علیهم السلام

همتایی اهل بیت با قرآن کریم از یک سو گویای وجوب پیروی همه جانبه از آنان است و از سوی دیگر، مبین معصوم بودن آنان از هرگونه خطا و گناه است؛ چنان که پیش از این بیان شد و از سوی سوم، گویای افضلیت اهل بیت بر دیگران به جز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می باشد. مضافاً این که در برخی از روایات حدیث ثقلین، بر اعلیت اهل بیت بر دیگران تصریح شده است: «ولا تعلموهم فإنهم أعلم منکم» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۸۶-۱۸۷ و آمدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۴۱-۳۴۲). شماری از عالمان اهل سنت بر اعلیت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بر دیگران تصریح کرده اند. ابن حجر هیتمی (متوفای ۹۷۳هـ) گفته است:

مقصود از کسانی که به تمسک به آنان تشویق شده است، عالمان اهل بیت به کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند؛ زیرا آنان کسانی اند که تا قیامت از کتاب الاهی جدا نخواهند شد، و عبارت «ولا تعلموهم فإنهم أعلم منکم» در روایت پیشین، مؤید این مطلب است. آنان با این ویژگی از دیگر عالمان متمایزند؛ زیرا خداوند پلیدی را از آن ها دور کرده و آنان را پاکیزه ساخته است و باکرامت های نمایان و مزایای فراوان که برخی از آن ها پیش از این بیان شده، به آنان شرافت داده است (هیتمی، ۱۴۲۵: ۱۸۹).

ملاعلی قاری (متوفای ۱۰۱۳هـ) نیز گفته است:

اظهر این است که اهل بیت غالباً نسبت به صاحب بیت از دیگران آگاه ترند. پس، مراد از اهل بیت، عالمان از آنان است که برسیرت و طریقت پیامبر آگاه و به حکم و حکمت او عارفند و به این جهت، صلاحیت آن را دارند که همتای قرآن باشند (قاری، بی تا، ج ۵: ۶۰۰).

افضلیت یکی از شرایط اساسی امامت است. به گفته تفتازانی، معظم اهل سنت و بسیاری از فرق اسلامی برآنند که امامت، حق افضل افراد یک عصر است؛ مگر آن که مستلزم هرج و مرج و فتنه باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۹۱).^۱ از نظر عقل، با وجود فرد افضل، امامت

۱. شرح المقاصد، ج ۵: ۲۹۱.

مفضول قبیح است؛ چنان که آیه شریفه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمَّنْ لَّا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس : ۳۵)؛ بر آن دلالت می‌کند (ربانی گلیایگانی، ۱۸۷: ۱۳۸۶-۲۰۲).

با توجه به افضلیت اهل بیت علیهم السلام و شرط افضلیت در امامت، دلالت حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت، ثابت و آشکار است.

ه) ولایت امیر المؤمنین در حدیث ثقلین

در شماری از روایات حدیث ثقلین که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام، زیدبن ارقم، حذیفه بن اسید، عامر بن لیلی، جابر بن عبدالله انصاری و ام سلمه روایت شده، آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از سفارش به تمسک به ثقلین، اولویت خود بر مؤمنان از خود آن‌ها را یادآور شد؛ آن‌گاه فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه»؛ یعنی همان ولایتی که من بر شما دارم، علی بر شما دارد.^۱

از این که ذیل حدیث، گویای امامت امیر المؤمنین علی علیه السلام است و بر اساس قاعده وحدت سیاق کلام؛ به دست می‌آید که حدیث ثقلین گویای امامت اهل بیت علیهم السلام است و طبعاً ذکر امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام ناظر به اولین و برجسته‌ترین مصداق امامت اهل بیت علیهم السلام است. ابن حجر مکی در این باره گفته است:

سزاورترین شخص از اهل بیت که به او تمسک می‌شود و عالم آنان، علی بن ابی طالب است؛ به دلیل آنچه پیش از این در مورد علم فراوان و دقایق استنباط‌های او بیان کردیم. از این جاست که ابوبکر گفته است: علی عترت رسول خدا است؛ یعنی کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله به تمسک به آنان تشویق کرده است. ابوبکر به دلیل ویژگی‌های علی علیه السلام که اشاره کردیم، او را به طور خاص عترت

۱. رک: المستدرک علی الصحیحین، ج ۳: ۱۱۸، حدیث ۴۵۷۶ و ۴۵۷۷؛ الصواعق المحرقة، ۵۵. ابن حجر مکی این حدیث را از معجم طبرانی و دیگران نقل کرده و آن را صحیح شمرده است (کنز العمال، ج ۱: ۱۶۸؛ الفصول المهمة، ۴۰؛ کمال الدین، ۲۳۴ و ۲۳۸ و نیز رک: نفعات الازهار، ج ۲: ۲۷۹-۲۸۲).

پیامبر دانسته و نیز به دلیل آنچه پیش از این [از پیامبر اکرم ﷺ درباره ولایت علی علیه السلام] در روز غدیر خم بیان شد (هیثمی، ۱۴۲۵: ۱۸۹).

مطلب مزبور را نور الدین سمهودی نیز در کتاب «جواهر العقدين» بیان کرده است (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۸۲).

و) روایت خلیفتین

در برخی از روایات، به جای کلمه ثقلین، واژه «خلیفتین» به کار رفته است. احمد بن حنبل از زیدبن ثابت نقل کرده که پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

إني تارك فيكم خلیفتین، کتاب الله حبل ممدود بین السماء الی الارض، و عترتی أهل بیتی و إنهما لن یتفرقا حتی یردا علیّ الحوض؛ من در میان شما دو جانشین می‌گذارم: یکی کتاب خدا که ریسمانی است آویخته میان آسمان و زمین و عترت، یعنی اهل بیتم و آن دو تا وقتی نزد حوض بر من وارد شوند، از هم جدا نخواهند شد (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱۶: ۲۸).

نورالدین هیثمی، آن را از طبرانی در «المعجم الکبیر» روایت کرده و گفته است: «رجال آن ثقه‌اند» (هیثمی، بی تا، ج ۹: ۱۶۳). شمار دیگری از عالمان و محدثان اهل سنت نیز این حدیث را روایت کرده‌اند (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۸۴ - ۲۸۵)؛ چنان که در منابع شیعی نیز نقل شده است (صدوق، ۱۴۱۶: ۲۳۹).

«خلیفه»، به معنای جانشین است. جانشینی قرآن کریم برای پیامبر اکرم ﷺ، به این معناست که مجموعه معارف و احکام الهی که به صورت تدریجی به پیامبر اکرم ﷺ وحی شده است، در اختیار مسلمانان قرار دارد، و جانشینی اهل بیت به این معناست که مسئولیت تبیین قرآن و رهبری امت اسلامی که توسط پیامبر اکرم ﷺ انجام می‌گرفت؛ پس از پیامبر اکرم ﷺ به اهل بیت آن حضرت سپرده شده است. شهاب الدین دولت آبادی در کتاب «هدایة السعداء» گفته است:

رسول خدا ﷺ هنگام بازگشت از حجة الوداع در غدیر خم دستور داد تا از پالان شترها منبری درست کنند. سپس بر بالای آن رفت. مسلمانان گفتند: ای رسول خدا! پس از شما چه کسی را جانشین شما قرار دهیم؟ پیامبر فرمود: قرآن

و فرزندان من دو جانشین من بر شما هستند. تا وقتی به آن دو تمسک کنید، گمراه نخواهید شد. این حدیث بر بقای اهل بیت تا روز قیامت و هدایتگری آنان به حق دلالت می‌کند (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۸۸).

بر اساس برخی روایات، امیر المؤمنین علیه السلام در مواردی به حدیث ثقلین احتجاج کرده است. یکی از آن موارد، در جلسه شورای خلافت بود که به دستور عمر بن خطاب تشکیل شده بود. ابن مغزلی از عامر بن واثله روایت کرده که گفته است:

روز شورا من در آن جلسه شرکت داشتم و شنیدم که علی با اعضای شورا احتجاج کرد. سپس موارد بسیاری را برشمرد؛ از آن جمله گفت: شما را به خدا سوگند می‌دهم، آیا می‌دانید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: من در میان شما دو شیء گرانبها، یعنی کتاب خدا و عترتم را باقی می‌گذارم که تا وقتی به آن دو تمسک جویند هرگز گمراه نخواهید شد، و آن دو تا وقتی نزد حوض برمن وارد شوند، از هم جدا نخواهند شد؟! آنان گفتند: آری (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۱۱۲).

شیخ قندوزی حنفی از ابوذر روایت کرده که گفته است:

امام علی علیه السلام به طلحه، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص فرمود: آیا می‌دانید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: من ثقلین، یعنی کتاب و اهل بیت را باقی می‌گذارم...؟! گفت: آری (قندوزی، ۱۴۱۸: ۴۳).

احتجاج امیر المؤمنین علیه السلام به حدیث ثقلین با گروهی از مهاجران و انصار در مسجد مدینه و در زمان خلافت عثمان نیز روایت شده است (همان: ۱۳۵-۱۳۷). با توجه به این که موضوع بحث در جلسه شورا، خلافت بوده است؛ احتجاج امیر المؤمنین علیه السلام به حدیث ثقلین در آن جلسه، طبعاً ناظر به مقام خلافت بوده است.

ح) حدیث ثقلین و آیه اولی الامر

از سلیم بن قیس چنین روایت شده است:

فردی از امیر المؤمنین علیه السلام پرسید: نزدیک‌ترین چیزی که انسان به واسطه آن گمراه می‌شود، چیست؟ امام علیه السلام پاسخ داد: این است که حجت خداوند بر بندگانش را که اطاعت از او و ولایتش را بر او واجب کرده است؛ نشناسد. آن فرد

از امام خواست آنان را وصف کند. امام علیه السلام فرمود: آنان کسانی‌اند که خداوند قرین خود و پیامبرش قرار داده و فرموده است: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء: ۵۹). آن فرد توضیح بیش‌تری خواست؛ امام علیه السلام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله در مواضع مختلف و در آخرین خطبه‌ای که روز رحلتش ایراد کرد، فرمود:

من در میان شما دو چیز را باقی می‌گذارم که اگر به آن دو تمسک جویند، هرگز گمراه نخواهید شد؛ آن دو عبارتند از: کتاب خدا و اهل بیت. خداوند به من عهد کرده که آن دو تا وقتی نزد حوض بر من وارد شوند، از هم جدا نخواهند شد. پس، به آن دو تمسک جویند و بر آنان تقدم نگیرید که گمراه می‌شوید! (قندوزی، ۱۴۱۸: ۱۳۷-۱۳۸ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۱۴).

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله

در روایات حدیث ثقلین، ثقل اول که در برخی روایات از آن به «ثقل اکبر» تعبیر شده، قرآن کریم معرفی شده است؛ ولی روایات درباره ثقل دوم، یا «ثقل اصغر»، سه دسته‌اند: در برخی ثقل دوم به عترت و در برخی به اهل بیت معرفی شده و در بیش‌تر آن‌ها عبارت «عترتی اهل بیته» به کار رفته است. کلمه اهل بیته در این تعبیر بدل یا عطف بیان برای عترت است.^۱

برای عترت در لغت سه معنا یا کاربرد گفته شده است:

۱. خویشاوندان: «عترة الرجل، أفرباؤه» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۲۵: ۱۰ و فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵).
۲. خویشاوندان نزدیک: «عترة الرجل: رهطه و عشیره الأذنون؛ أخصّ أقاربه» (جوهری، ۱۴۳۱، ج ۱: ۵۹۷ و فیروز آبادی، ۸۳۸: ۱۴۳۲).^۲
۳. فرزندان و ذریه: «عترة الرجل: ولد الرجل و ذریته و عقبه من صلبه».^۳

۱. «و عترتی اهل بیته، تفصیل بعد إجمال بدلا أو بیانا» (فیض القدر، ج ۳: ۱۸).

۲. رجوع شود به الصحاح، ج ۱: ۵۹۷ و القاموس المحیط، ۸۳۸.

۳. این قول از ابن الاعرابی نقل شده است (المصباح المنیر، ج ۲: ۴۵ و السان العرب، ج ۲۵: ۱۰).

در هر حال، با توجه به این که عترت پیامبر در حدیث ثقلین به اهل بیت پیامبر تفسیر شده است؛ باید دید مقصود از اهل بیت پیامبر چه کسانی‌اند؟ از سخنان لغت شناسان عرب به دست می‌آید که کلمه «اهل» بر نوعی رابطه و پیوند میان یک انسان با انسان یا چیز دیگری دلالت می‌کند. همسر یک مرد اهل وی می‌باشد؛ چنان که نزدیک‌ترین افراد به او نیز اهل او هستند. امت هر پیامبری اهل او به شمار می‌روند. ساکنان خانه یا شهر و آبادی، اهل خانه یا شهر و آبادی‌اند. پیروان هر دین و آیینی اهل آن دین و آیین‌اند (ابن فارس، ۱۴۱۸، ج ۱: ۹۳؛ فیومی، بی تا، ج ۱: ۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۸۶ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۸: ۲۹). بنابراین، اهل بیت در لغت، به معنای ساکنان یک خانه است؛ ولی در عرف مسلمانان معنای خاصی دارد که بر نوعی ارتباط با پیامبر اکرم ﷺ دلالت می‌کند و چهار کاربرد اعم، عام، خاص و اخص دارد. کاربرد اعم آن، مسلمانانی را شامل می‌شود که با پیامبر هیچ‌گونه پیوند خویشاوندی ندارند؛ ولی در پیروی از آن حضرت صادق و ثابت‌قدمند؛ چنان که سلمان (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۴، ج ۱: ۸۵ و هیتمی، ۱۴۲۵: ۲۸۱) و ابوذر غفاری (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۵۹)، به عنوان اهل بیت معرفی شده‌اند.

کاربرد عام اهل بیت، همه خویشاوندان نسبی پیامبر ﷺ را در بر می‌گیرد. آنان کسانی‌اند که صدقه واجب (زکات) بر آنان حرام شده است (نیشابوری، بی تا، ج ۴: ۱۸۷۳ و هیتمی، ۱۴۲۵: ۲۸۱). کاربرد خاص اهل بیت، به همسران پیامبر ﷺ مربوط است. بدون شک، همسران پیامبر ﷺ مطابق معنای لغوی و عرفی، اهل بیت پیامبرند.

کاربرد اخص اهل بیت، به گروهی از اهل بیت پیامبر ﷺ اختصاص دارد که از ویژگی عصمت برخوردار بوده و از نظر فضایل و کمالات بر دیگران برتری دارند. اهل بیت در احادیث مربوط به شأن نزول آیه مباهله و آیه تطهیر و نیز حدیث سفینه و ثقلین به این معنا می‌باشد.

شمس الدین سخاوی گفته است:

اهل بیت دو کاربرد اعم و اخص دارد: کاربرد اعم آن، همسران پیامبر و خویشاوندان نسبی او را شامل می‌شود که صدقه واجب (زکات) بر آنان حرام شده

است و نیز صحابه‌ای چون سلمان که در پیروی از پیامبر ﷺ صادق بودند. کاربرد اخص آن به کسانی اختصاص دارد که آیه تطهیر در شأن آنان نازل شده است (اصحاب کسا) (هیتمی، ۱۴۲۵: ۲۸۱).

با توجه به دلالت حدیث ثقلین بر عصمت و افضلیت اهل بیت و جدانپذیری آنان از قرآن کریم تا قیامت، اهل بیت علیهم السلام در حدیث ثقلین بر کاربردهای اعم، عام و خاص آن منطبق نبوده، و فقط بر کاربرد اخص آن منطبق است؛ چنان که در روایات نیز به این مطلب تصریح شده است:

۱. وقتی پیامبر اکرم ﷺ حدیث ثقلین را بیان کرد، جابر بن عبدالله انصاری پرسید: عترت شما چه کسانی‌اند؟ پیامبر ﷺ پاسخ داد: علی، حسن، حسین علیهم السلام، و امامان از فرزندان حسین تا روز قیامت (صدوق، ۱۳۶۱: ۹۱؛ همان، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۴۵).

۲. از امیر المؤمنین علیهم السلام درباره مقصود از عترت در حدیث ثقلین سؤال شد؛ امام پاسخ داد: مقصود من، حسن، حسین و نه امام از فرزندان حسین علیهم السلام است که آخرین آنان مهدی و قائم آنهاست» (صدوق، ۱۳۶۱: ۹۰ - ۹۱).

۳. امام حسن مجتبی علیهم السلام خطاب به مردم عراق فرمود: «ما اهل بیتی هستیم که خداوند آیه مبارکه تطهیر را درباره آنان نازل فرموده است» (دمشقی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۵۸).

روایات شیعه در این باره بسیار است (آمدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۲۱-۳۶۷).

گروهی از عالمان اهل سنت نیز به این مطلب اذعان کرده‌اند:

۱. سبط بن الجوزی حدیث ثقلین را ذیل عنوان «ذکر الأئمة» آورده و سپس به معرفی امامان نه گانه از نسل امام حسین علیهم السلام پرداخته است (ابن جوزی، بی تا: ۴۰۷).

۲. گنجی شافعی گفته است:

اهل بیت، علی، فاطمه، و حسن و حسین هستند.

وی به حدیث کسا و مباحله استشهاد کرده است (گنجی، ۱۴۰۶: ۵۴).

۳. سعید الدین کازرونی گفته است: «از حدیث ثقلین و حدیث مباحله به دست می‌آید که تا وقتی قرآن باقی است، فرزندان فاطمه باقی خواهند بود» (میلانی،

۱۴۳۲، ج ۲: ۳۴۲).

از این که وی حدیث مباحله را در کنار حدیث ثقلین ذکر کرده است، به دست می‌آید که مقصود وی از فرزندان فاطمه علیها السلام کسانی‌اند که از ویژگی عصمت برخوردارند؛ زیرا اهل بیت علیهم السلام در حدیث مباحله، اصحاب کسا هستند که معصوم‌اند.

۴. شهاب الدین دولت آبادی در موارد متعدد از کتاب خود، «هدایة السعداء» عترت پیامبر صلی الله علیه و آله را به فرزندان او تفسیر کرده است.

۵. کاشفی، حدیث ثقلین را در فضیلت اهل بیت گرامی پیامبر که پیشوایان دین و مقتدایان در علم و یقین‌اند، نقل کرده و با استناد به حدیث مباحله گفته است: «اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله عبارتند از: علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام»^۱.

۶. سمهودی گفته است:

«از حدیث ثقلین به دست می‌آید که تا روز قیامت همواره فردی از اهل بیت طاهرین که شایستگی آن را دارد که به او تمسک شود، وجود خواهد داشت. بدین جهت آنان؛ چنان که خواهد آمد، برای اهل زمین امان می‌باشند و هنگامی که از دنیا بروند، اهل زمین از دنیا خواهند رفت» (مناوی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۹).

۷. مناوی گفته است:

و عترتی اهل بیته، تفصیل پس از اجمال، یعنی کلمه اهل بیته بدل یا بیان کلمه عترتی است، و آنان اصحاب کسا هستند که خداوند پلیدی را از آنان زدوده و آن‌ها را پاکیزه ساخته است» (همان: ۱۸).

۸. عبدالحق دهلوی:

«کلمه اهل بیته پس از کلمه عترتی در حدیث ثقلین، گویای آن است که مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله از عترت اخص خویشاوندان، فرزندان و ذریه او می‌باشد» (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۳۴۵)^۲.

۹. ابن ابی الحدید معتزلی:

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب الرسالة العلیة فی الأحادیث النبویة، ۲۹-۳۰.

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب أشعة اللمعات، ج ۴: ۶۸۱.

«پیامبر اکرم ﷺ در حدیث ثقلین، عترتش را به اهل بیتش تفسیر و در حدیث کسا اهل بیت خود را معرفی کرده است» (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱، ج ۶: ۲۹۷). وی در ادامه یادآور شده است که کلام امیر المؤمنین علیه السلام درباره اهل بیت که فرموده است: «هم أئمة الحق و السنة الصدق»؛ بر عصمت اهل بیت دلالت می‌کند.

شیخانی قادری در «الصراط السوی»، زرقانی در «شرح المواهب»، سهارنپوری در «المرافض»، شبراوی در «الإتحاف بحب الأشراف»، سندی در «دراسات اللیب»، عجیلی در «ذخیره المال»، محمد مبین لکهنوی در «وسيلة النجاة»، ولی الله لکهنوی در «مرآة المؤمنین»، قندوزی حنفی در «ینایع المودة» و حسن زمان در «القول المستحسن» بیان کرده‌اند که مقصود از اهل بیت معنای اخص آن است (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۴۵-۲۴۷).

پاسخ به یک اشکال

از آنچه درباره مقصود از عترت و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث ثقلین بیان شد، پاسخ این اشکال که «عترت در کلام عرب به معنی خویشاوندان است و لازمه دلالت حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت این است که همه خویشاوندان پیامبر امام بوده و اطاعتشان واجب باشد، که لازمه‌ای است باطل»؛^۱ روشن گردید؛ زیرا معلوم شد که مقصود از عترت و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اخص خویشاوندان و کسانی‌اند که از ویژگی عصمت و افضلیت برخوردارند که اصحاب کسا مصادیق موجود در زمان پیامبر بودند و به حکم جدایی ناپذیری اهل بیت، واجد ویژگی‌های یاد شده از قرآن کریم می‌باشند. امامان معصوم از نسل امام حسین علیه السلام نیز مصادیق اهل بیت در زمان‌های بعد بوده‌اند.

افشای یک مغالطه

فیصل نور، نویسنده وهابی کتاب «الامامة و النص» در نقد استدلال شیعه به حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت، روایات بسیاری را از منابع شیعی نقل کرده است که در آن‌ها عترت و

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب مختصر التحفة الإثنی عشریة: ۱۷۴.

اهل بیت پیامبر کاربرد گسترده‌ای دارد و به اهل کسا یا امامان دوازده‌گانه شیعه اختصاص ندارد. در برخی از این روایات، از عموم خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان عترت و اهل بیت او یاد شده است. عباس بن عبدالمطلب، حمزه بن عبدالمطلب، شیبۀ بن عبدالمطلب، جعفر بن ابی طالب، فرزندان عقیل، زبیر، زید بن علی از آن جمله‌اند. در روایات دیگری نیز کسانی چون سلمان، ابوذر و مقداد اهل پیامبر صلی الله علیه و آله به شمار آمده‌اند (نور، بی تا: ۵۴۹-۵۵۷).

با توجه به مطالبی که پیش از این درباره مقصود از اهل بیت در حدیث تقلین بیان شد، پرده از مغالطه مزبور برداشته خواهد شد؛ زیرا در بسیاری از روایات شیعه، تصریح شده است که مقصود از اهل بیت در حدیث تقلین، امامان دوازده‌گانه شیعه‌اند که همگی از ویژگی عصمت و افضلیت برخوردارند. فیصل نور البته از نقل آن روایات خودداری و روایاتی را نقل کرده است که ناظر به کاربرد اعم اهل بیت است و به اهل بیت در حدیث تقلین ربطی ندارد. آنجا که سخن از وجوب محبت و احترام به اهل بیت پیامبر و یا حرمت دادن زکات به آنان است؛ کاربرد عام اهل بیت مقصود است و روایاتی که فیصل نور نقل کرده، ناظر به آن می‌باشد؛ ولی آنجا که سخن از وجوب اطاعت از اهل بیت و تمسک به آنان در علم و عمل برای دستیابی به اسلام اصیل و نجات و رستگاری است؛ کاربرد خاص اهل بیت مقصود است و شمار زیادی از روایات شیعه ناظر به این کاربرد می‌باشد، و اما از آنجا که نقل آن‌ها باب مغالطه را بر فیصل نور می‌بسته، از نقل آن‌ها چشم پوشی کرده است.

وی در این باره تنها یک روایت را نقل کرده که گمان می‌کرده می‌تواند آن را علیه شیعه به کار گیرد و آن، این که:

امام باقر علیه السلام درباره سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: اوصیکم بکتاب الله و اهل بیتی؛ گفته است: آل عقیل و آل فلان و فلان، آن [وصیت] را در حق خود ادعا می‌کردند؛ ولی هنگامی که آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن و حسین علیهما السلام را به کسا وارد نمود و فرمود: خدایا! هر پیامبری را ثقل و اهلی است و این‌ها ثقل و اهل من هستند. ام سلمه گفت: آیا من اهل تو نیستم؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: تو برخیر هستی، ولی این‌ها ثقل و اهل من می‌باشند (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۳۵: ۲۱۱).

فیصل نور در نقد این روایت گفته است:

مفاد این روایت آن است که حدیث ثقلین قبل از نزول آیه تطهیر (که پیامبر ﷺ پس از نزول آن اهل بیت خود را معرفی کرده) صادر شده است. در این جا این سؤال مطرح می شود که مقصود از اهل بیت که پیامبر در غدیر خم، اصحاب خود را به تمسک به آنان در کنار قرآن سفارش کرده است؛ چه کسانی بوده اند؟ یعنی در فاصله میان صدور حدیث ثقلین و نزول آیه تطهیر (نور، بی تا: ۵۵۲).

گویا فیصل نور، خود به نادرستی نقد خویش آگاه بوده و این مطلب را صرفاً برای گمراه کردن خواننده ناآگاه بیان کرده است؛ زیرا سخن خود را با کلمه «فتأمل» پایان داده است. وجه تأمل این است که در روایت مزبور نیامده است که پیامبر ﷺ نخست حدیث ثقلین را بیان کرده و سپس آیه تطهیر نازل شده و حدیث کسا بیان گردیده؛ بلکه گفته شده است که اگر پیامبر اهل بیت را معرفی نمی کرد، آل عباس و آل عقیل و ... می توانستند چنان ادعایی را مطرح کنند. حال، ممکن است پیامبر نخست اهل بیت خود را معرفی کرده و سپس حدیث ثقلین را در غدیر خم که گویای سفارش به تمسک به اهل بیت در کنار قرآن است؛ بیان کرده است. گواه این مطلب روایاتی است مبنی بر این که پیامبر اکرم ﷺ پس از نزول آیه تطهیر مدت شش یا هفت یا نه ماه، هنگامی که می خواست برای نماز به مسجد برود، بر در خانه علی و فاطمه علیها السلام می ایستاد و بر آنان سلام می داد و با تلاوت آیه تطهیر آنان را به نماز فرا می خواند (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۵۳۳-۵۳۵)؛ در حالی که فاصله زمانی صدور حدیث ثقلین در غدیر خم تا رحلت پیامبر ﷺ حداکثر سه ماه بوده است.^۱

ثانیاً بر اساس قاعده عقلایی اجمال و تفصیل، می توان گفت پیامبر اکرم ﷺ نخست به طور مجمل، صحابه خود را به تمسک به اهل بیتش سفارش و سپس مصداق آن را معرفی کرده است.

۱. این مدت، مطابق نقلی است که تاریخ رحلت پیامبر ﷺ را دوازدهم ربیع الاول سال یازده هجری می دانند؛ اما مطابق نقل مشهور میان شیعیه که رحلت پیامبر ﷺ در ۲۸ صفر سال ۱۱ هجری می دانند؛ کم تر خواهد بود.

فرضیه اجماع اهل بیت

عبدالجبّار معتزلی، در نقد استدلال به حدیث تقلین بر امامت اهل بیت، گفته است:

مفاد حدیث این است که اجماع اهل بیت حق است، نه این که هریک از اهل بیت برحق می‌باشد؛ زیرا اولاً؛ کلمه اهل بیت بر عموم اهل بیت دلالت می‌کند، نه بر هریک از آنان؛ و ثانیاً؛ چه بسا در میان اهل بیت اختلاف رخ می‌دهد؛ چنان که واقعیت گواه بر آن است؛ و این اختلافات گاهی از قبیل تضاد است که قابل جمع نیست و چنین اقوال ناسازگاری نمی‌توانند همگی حق و با قرآن هماهنگ باشند. پس، مقصود این است که اجماع اهل بیت حق است، و اجماع به امامت ربطی ندارد؛ زیرا امامت [در هر زمان] مخصوص یک فرد است. این سخن که حدیث تقلین بر عصمت اهل بیت دلالت می‌کند و کسی جز امیر المؤمنین علیه السلام و امامان از ذریه او دارای ویژگی عصمت نبودند؛ پس امامت آنان اثبات می‌شود؛ درست نیست؛ زیرا می‌توان گفت مقصود عصمت اهل بیت در مسئله‌ای است که بر آن اجماع دارند. این احتمال با ظاهر کلام سازگارتر است (همدانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۹۲).

ابن تیمیه نیز به این اشکال اشاره کرده است.^۱

ارزیابی

تفسیر اهل بیت در حدیث تقلین به این که مقصود حقانیت اجماع اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، نه افرادی معین از آنان؛ بی‌اساس است؛ زیرا وقوع اجماع، مطلبی حتمی و همیشگی نیست تا این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رستگاری و نجات مسلمانان از ضلالت را به آن وابسته کند. از طرفی دیگر، مسائل اجماعی نسبت به مسائل اختلافی اندک است و نمی‌تواند پاسخگوی نیاز هدایتی مسلمانان در همه مسایل دینی باشد. از سوی دیگر، در مسایلی که اهل بیت پیامبر در آن‌ها آرای ناسازگار داشته باشد، از قرآن جدا خواهد شد و این، برخلاف

۱. «و قد أجاب عنه طائفة بما يدل على أن اهل بيته كلهم لا يجتمعون على ضلالة، قالوا: ونحن نقول بذلك» (منهاج السنة، ج ۷: ۲۱۵).

نص حدیث است که گویای جدا ناپذیری اهل بیت و قرآن از یکدیگر می‌باشد. بنابراین، افراد خاصی از اهل بیت مقصود است که از ویژگی عصمت برخوردارند، و هر یک از آنان در زمان خاص در کنار قرآن کریم، امت را راهنمایی و رهبری می‌کند، و پیروی از او رهایی بخش از ضلالت و گمراهی خواهد بود (علی بن الحسین، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۷-۱۲۸ و طوسی، بی تا: ج ۲: ۱۴۶-۲۴۵).

شبهه روایات معارض

در برابر استدلال به حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت، روایاتی به عنوان معارض مطرح شده است:

۱. اقتدوا باللذین من بعدی اَبی بکر و عمر؛ پس از من به ابوبکر و عمر اقتدا کنید.
۲. ان الحق ینطق عل لسان عمر؛ حق با زبان عمر سخن می‌گوید.
۳. اصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم؛ اصحاب من همانند ستارگانند؛ به هر یک از آنان که اقتدا کنید، هدایت شده‌اید.
۴. اهتدوا بهدی عمار و تمسکوا بعهد ابن ام عبد؛ از هدایت عمار هدایت بجویید، و به عهد ابن ام عبد تمسک کنید.
۵. اعلمکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل؛ معاذ بن جبل، داناترین شما به حلال و حرام است.
۶. علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدی تمسکوا بها و عضوا علیها بالتواجد؛ بر شما با که به سنت من و سنت خلفای رشد یافته و هدایت یافته؛ پس از من تمسک جویید، و بر آن اصرار بورزید (همدانی، ۱۳۸۲، ج ۲۰: ۱۹۳).

پاسخ شبهه

۱. روایات یاد شده، اگر از نظر سند و دلالت پذیرفته باشند، تنها از طریق اهل سنت روایت شده است و با حدیث ثقلین که مورد قبول فریقین است؛ معارض نخواهد بود (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۳۰۹ و سید مرتضی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۹).

۲. عده‌ای از عالمان برجسته اهل سنت بر نادرستی یا ساختگی بودن حدیث اقتدا به ابوبکر و عمر گواهی داده‌اند. ابن حزم اندلسی (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۷)، برهان الدین عبری فرغانی (میلادی، ۱۴۳۲، ج ۳: ۱۰۳)، شمس الدین ذهبی (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۵-۱۴۱ و ج ۳: ۶۱۰)، ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۸۸ و ج ۵: ۲۳۷) و شیخ الاسلام هروی^۱ از آن جمله‌اند.

دلالت حدیث اقتدا بر امامت ابوبکر و عمر نیز از جهاتی مخدوش است. اولاً: با این سخن عمر که گفته است: «اگر کسی را به جانشینی خود تعیین نکنم، کسی که از من بهتر است، یعنی رسول خدا ﷺ نیز کسی را به جانشینی خود تعیین نکرد» (بخاری، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۸)؛ سازگاری ندارد. ثانیاً: اگر حدیث اقتدا بر امامت ابوبکر و عمر دلالت می‌کرد، وی در سقیفه برای مجاب کردن انصار به جای استدلال به حدیث «الأئمة من قریش»، به حدیث اقتدا که به نام او تصریح شده است، استدلال می‌کرد؛ و در پاسخ اعتراض طلحه در نصب عمر به جانشین خود، به آن استناد می‌نمود و نیز چنین آرزو نمی‌کرد که از پیامبر می‌پرسید چه کسی پس از وی متولی امر امامت خواهد بود، تا کسی با او مخالفت نمی‌کرد (سید مرتضی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۰).

۳. لازمه روایت «انَّ الحقَّ ینطق علی لسان عمر»؛ این است که سخنان عمر در همه موارد حق بوده باشد؛ در حالی که او خود در موارد بسیاری به نادرستی سخنان خود اعتراف کرده و در یک مسئله آرای مختلف و متعارضی صادر کرده است (امینی، ۱۴۲۱، ج ۶: ۱۲۰-۱۴۰) مضافاً این که اگر چنین مطلبی در مورد عمر درست بود، صحابه پیامبر نمی‌بایست در هیچ مسئله‌ای با او مخالفت کنند؛ در حالی که واقعیت برخلاف آن است.

۴. بسیاری از عالمان برجسته اهل سنت، سند حدیث «أصحابی کالنجوم...» را ناتمام دانسته‌اند. احمد بن حنبل، ابوبکر بزار، ابن عدی، ابوالحسن دارقطنی، ابن حزم، ابوبکر بیهقی، ابن عبدالبر، ابن عساکر، شمس الدین ذهبی، ابن قیم جوزیه، ابن حجر عسقلانی، سخاوی

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب الدر التضیید: ۹۷.

مصری، جلال الدین سیوطی، ملاعلی قاری، شهاب الدین خفاجی و قاضی شوکانی از آن جمله‌اند (میلانی، ۱۴۲۸: ۱۷-۴۸).

مدلول حدیث نیز قابل قبول نیست؛ زیرا در میان اصحاب پیامبر ﷺ اقوال، آرا و اعمال متعارض بسیاری واقع شده است. لازمه حدیث مزبور این است که همه آن‌ها حق و هدایت باشد که نادرستی آن بدیهی است. از باب مثال، باید هر دو گروه متخاصم در جنگ‌های جمل، صفین و نهروان، و شورش‌گران علیه عثمان و مدافعان او برحق بوده باشند!! مضافاً این‌که این حدیث منافات ندارد با احادیث متعدد و معتبری که به انحراف و ارتداد بسیاری از صحابه دلالت می‌کنند.^۱

۵. اگر حدیث «اهدوا بهدی عمار»، صحیح باشد؛ با حدیث تقلین منافات نخواهد داشت؛ زیرا عمار از پیشتازان در تمسک به قرآن و عترت واز خواص اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بود و در راه یاری او به شهادت رسید. این حدیث مبنای اهل سنت را در باره عدالت صحابه مخدوش می‌سازد؛ زیرا شماری از آنان با عمار مخالفت کردند و حتی او را آزار داده و با او از در خصومت و جنگ وارد شدند. بدون شک این افراد به هدایت عمار عمل نکرده‌اند و در نتیجه به ضلالت رفته‌اند (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۳: ۹-۶۳).

اشکال مزبور بر حدیث «تمسکوا بعهد ابن ام عبد (عبدالله بن مسعود)» نیز وارد است؛ زیرا برخی از اصحاب، بویژه خلیفه دوم و سوم، باوی مخالفت کرده‌اند. عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود را از روایت (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۶) و افتا (دارمی، بی‌تا، ج ۱: ۶۱) منع کرد و حتی او را به زندان افکند (ابی یعقوب، ۱۴۳۱، ج ۱: ۶۱). در جریان یکسان سازی قرآن‌ها به دستور عثمان، عبدالله بن مسعود از دادن قرآن خود به عثمان و نابود کردن آن، امتناع کرد، و لذا به دستور عثمان به شدت مضروب واقع شد و در حال خشم از عثمان از دنیا رفت (ابی یعقوب، ۱۴۱۴، ج ۲: ۶۶-۶۷).

۱. رک: صحیح بخاری، بحاشیه السننی: ج ۴، باب فی الحوض، احادیث ۱، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ و باب غزوة الحديبية، و کتاب الفتن، باب اول، حدیث ۲.

۶ علاوه بر مناقشات سندی در حدیث «اعلمکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۳: ۷۹-۸۸ و ج ۱۱: ۲۵۷ - ۲۷۷)؛ از نظر مدلول در حدی نیست که با حدیث تقلین معارض باشد؛ زیرا لازمه آن، این است که معاذبن جبل در علم حلال و حرام بر همه اصحاب پیامبر برتر بوده باشد؛ در حالی که قطعاً چنین نبوده است. لذا برخی از عالمان اهل سنت گفته‌اند: مقصود این است که او پس از انقراض بزرگان صحابه چنین جایگاهی خواهد داشت؛ زیرا ابوبکر، عمر و علی نسبت به حلال و حرام دانایتر از معاذ بودند» (مناوی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵۷۴).

۷. حدیث «علیکم بستتی و سنة الخلفاء الراشدين» با فرض صحت،^۱ با حدیث ثقلین ناسازگار نیست؛ زیرا مفاد حدیث ثقلین، چنان‌که بیان شد، این است که پس از پیامبر اکرم ﷺ تا روز قیامت، همواره از اهل بیت او کسانی هستند که از ویژگی عصمت برخوردارند و افضل و اعلم مردمان عصر خود به قرآن و سنت نبوی می‌باشند. آنان همان خلفای راشدین هستند که در این حدیث از آن‌ها نام برده شده است؛ چنان‌که حدیث مشهور «دوازده خلیفه» مؤید همین مطلب است. اما این‌که در بین اهل سنت از خلفای سه‌گانه یا چهارگانه، به «خلفای راشدین» تعبیر می‌شود؛ هیچ دلیل و مستند معتبری ندارد؛ برخلاف «خلفای دوازده‌گانه» که در حدیث نبوی مشهور و معتبر و روایات دیگر، مطرح شده است (قندوزی، ۱۴۱۸: ۳۰۳-۴۹۹). لام عهد در «الخلفاء الراشدين المهدیین» نیز مؤید همین تفسیر است (امینی، ۱۴۲۱، ج ۶: ۴۶۶).

شبهه شورای مهاجران و انصار

گفته شده است:

اگر حدیث ثقلین بر امامت عترت پیامبر ﷺ دلالت می‌کند، چگونه حدیثی که شیعه از امیر المؤمنین علیؑ به صورت متواتر نقل کرده مبنی بر این‌که شورا از آن مهاجران و انصار است؛ صحیح خواهد بود.^۲

۱. در باره نقد سندی حدیث رک: نفحات الازهار، ج ۲: ۳۱۱-۳۲۷.

۲. مختصر التحفة الاثنی عشریة: ۱۷۴-۱۷۵.

پاسخ

نقل این کلام از امیرالمؤمنین علیه السلام از طریق شیعه متواتر نیست؛ ولی از سخنان مشهور امام علیه السلام است و سید رضی آن را در بخش نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است (نهج البلاغه، نامه ۶). در هر حال، این سخن امام علیه السلام به هیچ وجه با دلالت حدیث ثقلین بر امامت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و دیگر نصوص عام و خاص امامت آنان، منافات ندارد؛ زیرا بر اساس عقل و قرآن، دعوت دیگران به حق، بر سه شیوه مبتنی است که عبارتند از: حکمت، موعظه پسندیده و جدال احسن.^۱

در شیوه جدال احسن، دعوت به حق از طریق الزام مخاطب و دعوت شونده بر اساس آنچه وی به آن معتقد و ملتزم است، انجام می‌گیرد؛ زیرا او یا توان درک و هضم حکمت را ندارد و یا به آن معتقد و ملتزم نیست. روشن است اگر امیرالمؤمنین علیه السلام با استناد به نصوص امامت خود، معاویه را به بیعت و پذیرش امامت خود دعوت می‌کرد، معاویه می‌توانست با استناد به روش گذشتگان از پذیرش آن سرباز زند و عمل خود را در اذهان عمومی موجه جلوه دهد؛ اما امام علیه السلام با استفاده از روش جدال احسن، راه هرگونه اعتذاری را بر معاویه بست. معنای سخن امام علیه السلام این است که شورایی که معاویه و دیگران در باب امامت و خلافت به آن معتقدند، توسط جمعی از مهاجران و انصار حاضر در مدینه رقم خورده است. این روش، اکنون در شکلی نمایان‌تر نسبت به امامت آن حضرت واقع شده است. لذا معاویه و دیگران حق مخالفت نخواهند داشت.

روشن است این منطق، با منصوص بودن امامت امیرالمؤمنین علیه السلام هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد.

وجود امام زمان علیه السلام

حدیث ثقلین وجود امام زمان علیه السلام را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا مفاد آن، جدایی ناپذیری اهل بیت معصوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از قرآن کریم است. بنابراین، همواره فردی از اهل بیت در کنار

۱. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» نحل: ۱۲۵.

قرآن کریم وجود دارد که نسبت به کتاب الاهی و سنت نبوی آگاهی کامل دارد و از هرگونه خطا و لغزش در علم و عمل و گفتار و رفتار پیراسته است و تمسک به او، در کنار قرآن نجات بخش بشر از گمراهی خواهد بود؛ زیرا اگر در برهه‌ای از زمان، چنین فردی از اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود نداشته باشد، در گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین خلل راه خواهد یافت که این، با مقام عصمت او، به ویژه در دریافت، حفظ و بیان پیام‌های الاهی منافات دارد. پیامبر در حدیث ثقلین یادآور شده است که خداوند او را آگاه ساخته که کتاب الاهی و اهل بیت نبوی تا وقتی در قیامت بر آن حضرت وارد شوند، هرگز از هم جدا نخواهند شد. حکمت خداوند و عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله اقتضا می‌کند که این وعده الاهی بدون هیچ‌گونه خللی تحقق یابد. پس، وجود فردی معصوم از اهل بیت در کنار قرآن کریم در هر زمانی قطعی است.

چنین فردی، پس از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام کسی جز حجت بن الحسن علیه السلام نیست؛ یعنی اگر وجود حضرت حجت علیه السلام پذیرفته نشود، با توجه به این که فرد دیگری در میان امت اسلامی وجود ندارد که مصداق عترت معصوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کنار قرآن کریم باشد؛ سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، مبنی بر جدایی ناپذیری قرآن و عترت تا روز قیامت، کذب خواهد بود و چون این پیامد قطعاً باطل است؛ وجود حضرت حجت علیه السلام قطعی است و چنان که در بحث‌های پیشین بیان گردید، در شماری از روایات که به معرفی اهل بیت پرداخته‌اند، حضرت مهدی موعود علیه السلام به عنوان آخرین امام از خاندان رسالت، معرفی شده است.

برخی از عالمان اهل سنت نیز بر دلالت حدیث ثقلین بر وجود فردی از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله در همه زمان‌ها که شایستگی تمسک به او را داشته باشد؛ تصریح کرده‌اند. نور الدین سمهودی (متوفای ۹۱۱هـ) گفته است:

از این خبر وجود فردی از اهل بیت و عترت طاهره که شایستگی تمسک به او را دارد، در همه زمان‌ها تا روز قیامت، فهمیده می‌شود، تا توصیه و ترغیب به تمسک به اهل بیت موجه باشد؛ همان گونه که قرآن مجید این‌گونه است [همواره وجود دارد و می‌توان به آن تمسک کرد] به همین جهت است که آنان

برای اهل زمین، امان می‌باشند^۱ و هرگاه [همگی] از دنیا بروند، اهل زمین نیز از بین خواهند رفت (مناوی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۹).

از این که عبدالرئوف مناوی، سخن سمهودی را بدون هیچ مناقشه‌ای نقل کرده است، دلیل بر مقبولیت آن نزد او است (همان). زرقانی نیز در «شرح المواهب اللدنیة» کلام سمهودی را نقل کرده است (میلائی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۶۲).^۲
ابن حجر مکی نیز گفته است:

احادیثی که بر تمسک به اهل بیت تشویق و ترغیب می‌کنند، به این مطلب اشاره دارند که همان‌گونه که کتاب عزیز تا قیامت باقی است، همواره فردی شایسته تمسک به وی از اهل بیت نیز، تا قیامت وجود خواهد داشت. بدین جهت چنان که پس از این خواهد آمد؛ آنان برای اهل زمین، امان می‌باشند؛ همان‌گونه که این خبر گواه آن است: «فی کل خلف من أمتی عدول من اهل بیتی ینفون عن هذا الدین تحریف الضالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین، ألا و إن أمتکم و فدمکم الی الله عزوجل فانظروا من توفدون؛ در هر نسلی از امت من، عادلانی از اهل بیت من وجود دارند که تحریف گمراهان، و گرایش‌های باطل گرایان و تأویل جاهلان از دین را نفی می‌کنند. آگاه باشید که پیشوایان شما نمایندگان شما در پیشگاه خداوند بزرگ می‌باشند. پس، بیندیشید که چه کسی را به پیشوایی و نمایندگی خود برمی‌گزیند» (هیتمی، ۱۴۲۵: ۱۸۹).

عجیلی شافعی در «ذخیره المال» در شرح حدیث ثقلین گفته است:

۱. اشاره است به حدیث: «التجوم أمان لأهل السماء فاذا ذهب أتاها مایوعدون و أهل بیتی أمان لأمتی فاذا ذهب أهل بیتی أتاها مایوعدون» (المستدرک علی الصحیحین، ج ۲: ۴۸۶-۴۸۷، حدیث ۳۶۷۶؛ فرائد السمطین، ج ۲: ۲۵۲-۲۵۳، حدیث ۵۲۲؛ ینایع المودة: ۲۶، باب سوم به نقل از مناقب احمد بن حنبل و منابع دیگر؛ الصواعق المحرقة، ۱۹۰) سیوطی حدیث التجوم را در الجامع الصغیر، حدیث ۹۳۱۳ از سلمة بن اکوع نقل کرده و آن را حسن دانسته است. مناوی افزوده است: طبرانی، مسدد و ابن ابی شیبہ آن را باسندهای ضعیف روایت کرده‌اند؛ ولی تعدد طرق آن چه بسا آن را در رتبه حدیث حسن قرار می‌دهد (فیض القدر، ج ۶: ۳۶۷).
۲. شرح المواهب اللدنیة، ج ۷: ۸ به نقل از نفاتح الازهار، ج ۲: ۲۶۲.

اهل بیت پیامبر ﷺ حافظان کتاب خدا و خلافت رسول خدا می‌باشند و تا روز قیامت از آن جدا نخواهند شد و از وجود حجتی الهی از آنان که وارث نبوت و خلافت رسول اکرم ﷺ باشد؛ گریزی نیست. برخی از آنان ظاهر و برخی پنهان‌اند تا این که آخرین آنان قیام کند (میلانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۶۳).

شهاب الدین دولت آبادی و حسن زمان در «القول المستحسن» و دیگران نیز چنین مطالبی را بیان کرده‌اند (همان).

نتیجه

حدیث تقلین که در صحت و تواتر آن مجال تردید وجود ندارد از جهات مختلف بر امامت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام دلالت می‌کند؛ چنان که بر وجود امام زمان ﷺ نیز دلالت روشنی دارد.

منايع

قرآن كريم.

١. آمدى، سيف الدين (١٣٩١هـ.ق). *غاية المرام فى علم الكلام*، القاهرة، المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية.
٢. ابن ابى الحديد، هبة الله بن محمد (١٤٢١هـ.ق). *شرح نهج البلاغة*، بيروت، دارالسياقة للعلوم.
٣. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (١٤٢٥هـ.ق). *منهاج السنة النبوية*، قاهره، دارالحديث.
٤. ابن جوزى، شمس الدين مظفر يوسف (بى تا). *تذكرة الخواص*، بى جا، بى نا.
٥. ابن حزم اندلسى، على بن احمد (١٤٢٢هـ.ق). *الفصل فى الملل و الاهواء و النحل*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٦. ابن سعد، محمد بن سعد (١٤١٠هـ.ق). *الطبقات الكبرى*، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
٧. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن على (١٤١٢هـ.ق). *مناقب آل ابى طالب*، بيروت، دارالأضواء.
٨. ابن فارس، احمد (١٤١٨هـ.ق). *معجم المقاييس فى اللغة*، بيروت، دارالفكر.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤٠٨هـ.ق). *لسان العرب*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
١٠. ابى يعقوب، احمد (١٤١٤هـ.ق). *تاريخ يعقوبى*، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
١١. ابى يعقوب، محمد (١٤١٣هـ.ق). *تذكرة الحفاظ*، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
١٢. احمد بن حنبل (١٤١٦هـ.ق). *المسند*، شرحه و صنع فهارسه احمد محمد شاكر، القاهرة، دارالحديث.
١٣. احمد بن على، ابن حجر عسقلانى، (بى تا). *تهذيب التهذيب*، بيروت، دارالفكر.
١٤. ألبانى، محمد ناصر (١٤٠٥هـ.ق). *سلسلة الاحاديث الصحيحة*، بيروت، المكتب الإسلامى.
١٥. امينى، عبدالحسين (١٤٢١هـ.ق). *الغدير*، قم، مركز الغدير للداراسات الاسلاميه.
١٦. بخارى، ابو عبدالله (بى تا). *صحيح البخارى*، حاشية السندى، بيروت، دارالمعرفة.
١٧. ترمذى، محمد بن عيسى (بى تا). *سنن ترمذى*، بيروت، دار احياء التراث.
١٨. تفتازانى، سعد الدين (١٤٠٩هـ.ق). *شرح المقاصد*، قم: منشورات الرضى.
١٩. جرجانى، مير سيدشريف (١٤١٢هـ.ق). *شرح المواقف*، قم، منشورات الشريف الرضى.
٢٠. جوزى، عبدالرحمن (١٤٠٣هـ.ق). *العلل المتناهية فى الاحاديث الواهية*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٢١. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٤٣١هـ.ق). *الصاحح*، بيروت، دارالفكر.
٢٢. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (١٩٧٨م). *المستدرک على الصحيحين*، بيروت، دارالكتب العلمية.

٢٣. حموي، علي بن محمد (٤٠٠هـ). *فرايد السمطين*، بيروت، بي نا.
٢٤. خليفات، مروان (٤٢٤هـ). *ورگيت السفينه*، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه.
٢٥. الخوارزمي، الموفق بن احمد (٤١٤هـ). *المناقب*، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
٢٦. دارمى، عبدالله بن عبدالرحمن (بى تا). *سنن الدارمى*، داراحياء السنة النبويه، بى جا، دار احياء السنة النبويه.
٢٧. دمشقى، اسماعيل بن كثير (٤١٦هـ). *تفسير ابن كثير*، بيروت، دارالاندلس.
٢٨. دمشقى، اسماعيل بن كثير (٤١٧هـ). *البيداه و النهايه*، العربى، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٢٩. ذهبى، محمد بن احمد (٤٣٠هـ). *الكاشف فى معرفة من له روايه فى الكتب الستة*، بيروت، دارالكتب العلميه.
٣٠. ذهبى، محمد بن احمد (بى تا). *تلخيص المستدرک*، المطبوع ذيل المستدرک، بيروت، دارالمعرفة.
٣١. ذهبى، محمد بن احمد (بى تا). *ميزان الاعتدال*، بيروت، دارالفكر.
٣٢. راغب اصفهانى، حسين بن محمد (٤١٨هـ). *المفردات فى الفاظ القرآن*، بيروت، دارالكتب العلميه.
٣٣. ربانى گلپايگانى، على (١٣٨٦). *امامت در بينش اسلامى*، قم، مؤسسه بوستان كتاب.
٣٤. سبحانى، جعفر (٤١٤هـ). *اصول الحديث و احكامه فى علم الدرليه*، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
٣٥. سبكي، عبدالوهاب بن على (بى تا). *طبقات الشافعيه*، القاهرة: دار احياء التراث العربيه.
٣٦. سيد الرضى، محمد بن الحسين (١٣٦٩). *نهج البلاغه*، قم، نشر امام على عليه السلام.
٣٧. سيد مرتضى، على بن الحسين (٤١١هـ). *الذخيره فى علم الكلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلام.
٣٨. سيوطى، جلال الدين (٤١٢هـ). *الدر المنثور*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٩. سيوطى، جلال الدين (٤٣٠هـ). *القيه سيوطى فى علم الحديث*، القاهرة، دارالسلام.
٤٠. صدوق، محمد بن على (١٣٦١). *معانى الاخبار*، قم، منشورات جامعه المدرسين.
٤١. صدوق، محمد بن على (٤١٦هـ). *كمال الدين و تمام النعمه*، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
٤٢. طبرانى، سليمان بن احمد (٤١٥هـ). *المعجم الكبير*، القاهرة، مكتبة ابن تيميه.
٤٣. طبرسى، الحسن بن الفضل (١٣٩٢هـ). *مكارم الاخلاق*، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.
٤٤. طبرى، محمد بن جرير (٤١٢هـ). *جامع البيان (تفسير طبرى)*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٤٥. الطوسى، محمد بن الحسن (بى تا). *تلخيص الشافى*، قم، مؤسسه انتشارات مبین.
٤٦. عسقلانى، احمد بن على ابن حجر (٤٠٦هـ). *لسان الميزان*، بيروت، مؤسسه الأعلمى.

٤٧. عسقلاني، احمد بن علي بن حجر (بي تا). *المطالب العاليه بزوائد المسانيد الثمانيه*، بيروت، دارالمعرفة.
٤٨. علي بن الحسين (سيد مرتضى) (١٤٠٧هـ ق). *الشافى فى الامامه*، تهران، مؤسسه الصادق.
٤٩. علي بن محمد، ابن الصباغ (١٤٢٢هـ ق). *الفصول المهمه فى معرفة الائمة*، تحقيق: سامى الغريرى، اول، قم، دارالحديث للطباعة و النشر.
٥٠. عمر هاشم، احمد (بي تا). *قواعد اصول الحديث*، بيروت، دارالكتاب العربى.
٥١. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (١٤٣٢هـ ق). *القاموس المحيط*، بيروت، دارالمعرفة.
٥٢. فيومى، احمد بن محمد (بي تا). *المصباح المنير*، قاهره، بي نا.
٥٣. قارى، علي بن سلطان (بي تا). *المرفاة فى شرح المشكاة*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٥٤. قندوزى، سليمان (١٤١٨هـ ق). *ينابيع المودة*، بيروت، مؤسسة الاعلمى.
٥٥. كنجى، محمد بن يوسف (١٤٠٤هـ ق). *كفاية الطالب فى مناقب على بن ابي طالب*، طهران، داراحياء التراث لأهل البيت.
٥٦. كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧هـ ق). *الكافى*، تهران، دارالكتب الاسلامية.
٥٧. متقى هندی، علاء الدين (١٤٠١هـ ق). *كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال*، بي جا، مؤسسة الرسالة.
٥٨. مجلسى، محمدباقر (١٣٧٠). *مرآة العقول*، تهران، دارالكتب الإسلامية.
٥٩. مجلسى، محمدباقر (١٣٩٠هـ ق). *بحار الأنوار*، تهران، المكتبة الإسلامية.
٦٠. مناوى، محمد عبدالرؤوف (١٤١٦هـ ق). *فيض القدير*، بيروت، دارالفكر.
٦١. ميلانى، السيد على (١٤٣٢هـ ق). *نفحات الأزهار فى خلاصة عبقات الأنوار*، قم، مركز نشر آلاء.
٦٢. ميلانى، سيد على الحسينى (١٤٢٨هـ ق). *الرسائل العشر فى الاحاديث الموضوعة*، قم، مركز الحقائق الإسلامية.
٦٣. نور، فيصل (بي تا). *الامامة و النص*، بي جا، دارالصادق.
٦٤. نيشابورى، مسلم بن الحجاج (بي تا). *صحيح مسلم*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٦٥. همدانى، عبدالجبار (١٣٨٢هـ ق). *المغنى فى ابواب التوحيد و العدل*، بيروت، دارالكتب.
٦٦. هيثمى المكى، ابن حجر (١٤٢٥هـ ق). *الصواعق المحرقة*، بيروت، المكتبة العصرية.
٦٧. هيثمى، نورالدين (بي تا). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقيق حسام الدين القدسى، القاهره، مكتبة القدسى.

گونه شناسی وجود حجت حی با تأکید بر دو واژه مُنذر و هاد

مجتبی کلباسی *

چکیده

موضوع بسیار مهم امامت و پیشوایی جامعه مطلبی نیست که قرآن مجید از کنار آن به سادگی عبور کرده و به آن نپرداخته باشد. از این رو، آیات متعددی از کتاب الاهی، زوایای مختلف این موضوع را مورد بحث قرار داده و در عرصه‌های گوناگون آن اصول، قواعد و معارف متنوعی را ارائه فرموده است. از جمله این قواعد، تأکید بر ضرورت حضور امام و هادی در هر زمان است. این مقاله در صدد ترسیم یکی از این قواعد اساسی با استناد به جمله «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» از آیه ۷ سوره رعد است. در این نوشتار، با بررسی و نقد آرای مفسران در این زمینه و ارائه دیدگاهی نو با استناد به آیات قران و دیگر منابع، موضوع را بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: تفسیر منذر، هادی، اُمّت، معنای قوم، حجت حی، امامت.

طرح مسئله

یکی از آیات، قابل استناد در باره اثبات حضور حجت حی الاهی در هر زمان، این آیه است:
 وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَأُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ وکافران می‌گویند: چرا آیه‌ای [معجزه‌ای] از پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟! همانا تنها تو بیم دهنده هستی و برای هر قومی هدایت کننده‌ای خواهد بود (رعد: ۷).

انذار یکی از برنامه‌های اصلی رسالت انبیا است؛ چنان که در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم:
 إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ؛ ما تو را به حق بشیر و نذیر فرستادیم و هیچ امتی نیست، مگر آن که در آن نذیری حضور یافته است (فاطر: ۲۴).

قواعد کلی

جمله آخر آیه مذکور «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)، استثنای در سیاق نفی است و افاده حصر می‌کند؛ یعنی هیچ امتی نیست که نذیری برای آن نباشد.
 این که انذار از برنامه‌های انبیا است، قابل مناقشه نیست؛ چنان که از القاب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نذیر و بشیر است. همچنین در آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ می‌فرماید: تو منذر هستی؛ ولی جمله دیگری نیز در پی آن آمده است: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» و برای هر قومی هدایت کننده‌ای هست». در مورد منذر در آیه دیگر فرمود: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) بنا براین، با توجه به آیات ذکر شده، دو قضیه موجب کلیه در دست داریم:
 ۱- هر امتی نذیر دارد؛ ۲- هر قومی هادی‌ای دارد.

اکنون بایستی دلالت و مناسبت این آیات با یکدیگر سنجیده شود که آیا نسبت این دو، تساوی است؛ یعنی منذر و هادی یک مصداق دارند؛ یا تباین و یا نسبت دیگر؛ یعنی منذر و هادی دو مصداق متفاوت دارند و در هر صورت چه نتایجی از معنا و دلالت آیات مذکور حاصل می‌گردد؟ کاوش در باره این آیه شریفه را ضمن چند مبحث ادامه می‌دهیم:

مبحث اول: واژه شناسی

۱. منذر

ریشه این کلمه «نذر»، ۱۳۰ مرتبه، در ۱۱۵ آیه قرآن به کار رفته است که بیش تر موارد آن در باره رسالت انبیا و بیم دادن از کیفر و عذاب الاهی است. نذیر، به معنای منذر؛ یعنی اعلام کننده‌ای که بیم دهنده است. منذر کسی است که اخباری هشدار دهنده می‌دهد.

خلیل بن احمد فراهیدی در العین می‌نویسد:

و نَذِرَ بِالشَّيْءِ وَ بِالْعَدُوِّ، بِكَسْرِ الذَّالِ، نَذْرًا: عَلِمَهُ فَحَذَرَهُ وَ أَنْذَرَهُ بِالْأَمْرِ إِنْذَارًا وَ نَذْرًا؛ عَنِ كِرَاعٍ وَ اللَّحْيَانِيِّ: أَعْلَمَهُ.
نذر بالعدو، به کسر ذال: دانست و از آن برحذر شد و انذره بالامر: آگاهی داد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۸۰).

وی «نذر» ثلاثی را به معنای دانستنی عنوان کرده که موجب حفاظت و مراقبت می‌شود و «انذر» را «اعلمه» معنا کرده است.

بر این اساس، «ترساننده»، معنای مستقیم منذر نیست؛ بلکه لازمه معنای آن است؛ چون کسی که به دیگری خبری هشدار دهنده می‌دهد، او را از عاقبت امر می‌ترساند، نه این که بخواهد کسی را ابتدا بترساند. لذا اگر گاهی «منذر» در ترجمه‌ها «ترساننده» معنا شده است، لازمه معنا به عنوان معنا ارائه شده است.

۲. امت

راغب درباره معنای «امت» می‌نویسد:

كُلُّ جَمَاعَةٍ يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ مَا؛ إِمَّا دِينَ وَاحِدٌ أَوْ...؛ هِرْ جَمَاعَتِي كِهْ چيزِي آن‌ها را مجتمع‌کند: دین واحد، زمان واحد، مکان واحد یا... حال، این امر چه تسخیری باشد و چه اختیاری: وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ (انعام: ۳۸). پس، امت مجموعه‌ای است که چیزی آن‌ها را مجتمع‌کند (مفردات راغب اصفهانی: ۸۶).

مردم یک زمان که تابع پیامبری هستند؛ امت آن پیامبر محسوب می‌شوند. همچنین مردمی که در یک زمان مجتمع‌اند، امت آن زمان به شمار می‌آیند. مردمی که در یک دین مشترک‌اند، امت پیامبر آن دین محسوب می‌گردند. بنابراین، همه مسلمانان از زمان پیامبر ﷺ تا آخرین نفوس آنان که به دنیا می‌آید، امت پیامبر ﷺ و امت اسلام هستند؛ بلکه همه مردم آخرالزمان، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، امت پیامبر آخرالزمان محسوب می‌گردند؛ چون «يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ مَا» دین یا زمان یا مکان واحد است.

در آیه مورد بحث آمده است: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ؛ تو منذر هستی» و آیه دیگر فرمود: «وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ؛ هر امتی باشد نذیری در آن هست» (فاطر: ۲۵)؛ حال، آیا این امت به معنای همان امت وسیع است؛ یعنی مشتمل بر تمام مردمی که از زمان پیامبر آمده اند تا آخر؛ یا این که این جا امت معنای اخصی دارد؟

واژه امت این کشش را دارد که بر مردم یک زمان و یا یک مکان اطلاق گردد. مثلاً صحیح است که به مردم مکه و مدینه گفته شود: «امت پیامبر ﷺ». همچنین به مردمی هم که در عصرهای متمادی هستند، امت اطلاق می‌گردد. بنابراین، واژه «امت» از نظر مصادیق گستره متفاوتی دارد و با عبارات مختلف، محدوده‌ها و مصادیق متنوعی را پوشش می‌دهد.

۳. قوم

آیه، پس از جمله «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ»، می‌فرماید: «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ؛ تو منذری و هر قومی هم هادی‌ای دارد.» جمله اول پُست و جایگاه منذر را تعریف می‌کند و به پیامبر ﷺ می‌گوید: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ» و نمی‌گوید: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ هَادٍ؛ بلکه فرموده است: «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ؛ هر قومی هادی‌ای دارد.»

«قوم» به چه کسانی گفته می‌شود و فرق آن با «امت» چیست؟ ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «وَ قَوْمٌ كُلُّ رَجُلٍ شِيعَتُهُ وَ عَشِيرَتُهُ» قوم هر کس پیروان و قبیله اویند، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۰۵) در تاج العروس آمده است: «وَ الْقَوْمُ الْجَمَاعَةُ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ مَعًا» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۵۹۰). از قرآن هم شاهد می‌آورد که «لَا يَسْخَرُ

قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ « (حجرات: ۱۱)؛ یعنی جماعت (همان).

قرآن نیز در آیات مختلف، از عنوان «قوم شعیب» (اعراف: ۸۸)؛ «قوم لوط» (هود: ۷۰)؛ «قوم موسی» (قصص: ۷۶) و «قوم نوح» (توبه: ۷۰) استفاده کرده است. از کاربرد این کلمه در آیات قرآن چنین بر می آید که معنای قوم همانند امت نیست. امت به اندک اعتباری قابل اطلاق بر مصادیق متفاوت از نظر دامنه است: «يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ مَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶)؛ ولی قوم کسانی هستند که در یک محدوده زمانی با فرد مرتبطاند. به عبارت دیگر، «امت» فقط یک قید دارد و آن حداقل ماده اجتماع است: «يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ ما»؛ ولی قوم قیدی دیگری نیز دارد و آن قید «همزمانی» است.

تفاوت کاربرد واژه قوم با امت

به مردم این عصر، «امت پیامبر ﷺ» اطلاق می شود؛ ولی به مردم این زمان، «قوم پیامبر ﷺ» گفته نمی شود. قرآن مجید وقتی انبیا را با قومشان یاد می کند، مقصود مردم زمان حضور آن نبی است.

دهها مرتبه کاربرد کلمه قوم در قرآن شاهد این مطلب و مدعا است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ؛ اگر از دین برگردید، خداوند، قومی را می آورد که پروردگار آنان را دوست دارد و آنان نیز او را دوست دارند؛ یعنی آن ها قوم دیگری اند (مائده: ۵۴).

ممکن است گفته شود مردم این زمان هم، قوم پیامبرند؛ ولی به چند دلیل این ادعا

صحیح نیست:

۱. قرآن انبیا را به قومشان متصل کرده است: قوم نوح عليه السلام، قوم لوط عليه السلام، قوم موسی عليه السلام و...؛
۲. به امت پیامبر ﷺ می گوید: « مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ » (همان)؛
۳. لغت، این معنا را که «قوم» به مردم پس از پیامبر ﷺ اطلاق گردد؛ نمی پذیرد؛ به ویژه آن که فاصله آنان با پیامبر ﷺ زیاد باشد.

پس، قوم، مردم هر زمان هستند. کاربرد وسیع کلمه «قوم» در قرآن شاهد روشن این

مطلب است.

این فرق امت با قوم است. پس، امت به دلیل این که با حد اقل وجه جامع قابلیت اطلاق دارد، شامل مردم همهٔ اعصار می‌تواند باشد؛ بر خلاف کلمهٔ قوم که نوعاً با پیوست خود، حیثه خاص و محدودی را دربرمی‌گیرد.

دو اصل اساسی

مفاد دو جمله مورد بحث از دو آیه « **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** » (رعد: ۷) و: « **وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** » (فاطر: ۲۴)؛ دو اصل اساسی است. حال آیا هادی در « **وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** » همان منذر است؟ اگر همان باشد، تکرار است. اگر می‌خواست بفرماید که ای پیامبر! تو هم منذری و هم هادی؛ می‌توانست بفرماید: « **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ هَادٍ** ». این‌جا معنایی اضافه مطرح شده است: « **وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** ». قوم هم که معنای زمانی دارد؛ یعنی مردم صد سال بعد و قطعاً مردم ۵۰۰ و ۱۰۰۰ سال بعد را در بر نمی‌گیرد.

از این‌جا معلوم می‌شود که چیزی زاید بر « **وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** » (فاطر: ۲۴) هست. هر قومی هادی‌ای می‌خواهد؛ این هادی کیست؟

قابل ذکر است اگر ادعا می‌کنیم که در جمله « **وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** »، مراد مصداقی متفاوت از « **انت منذر** » است؛ بدین معنا نیست که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هادی نیستند؛ چون این موضوع مفروض و مسلم است: « **وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** » (شوری: ۵۲)؛ یعنی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم منذر است و هم هادی؛ چنان که شاهد، مبشر، داعی و سراج است. آنچه محل بحث است این که آیا مفاد « **وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** » تکرار همان موارد است یا این که مطلب و نکته‌ای زاید بر آن موارد را بیان می‌کند.

نقد و بررسی آرای مفسران

در این باره مفسران آرای مختلفی مطرح کرده اند:

فخر رازی در باره این آیه می‌نویسد:

و اعلم أن أهل الظاهر من المفسرين ذكروا هاهنا أقوالاً:

الأول: المنذر و الهادی شيء واحد و التقدير: إنما أنت منذر و لكل قوم

منذر علی حده و معجزة كل واحد منهم غير معجزة الآخر.
الثانی: المنذر محمد صلی الله علیه و سلم و الهادی هو الله تعالی روى ذلك عن ابن عباس رضی الله عنهما و سعید بن جبیر، و مجاهد، و الضحاک.

و الثالث: المنذر النبى و الهادى على، قال ابن عباس رضی الله عنهما: وضع رسول الله صلی الله علیه و سلم يده على صدره فقال: «أنا المُنذر» ثم أوماً إلى منكب على رضی الله عنه و قال: «أنت الهادى يا على بك يَهْتَدَى الْمُهْتَدُونَ مِنْ بَعْدِي»؛ بدان که اهل ظاهر از مفسرين، در این جا اقوالی ذکر کرده اند:

۱. منذر و هادی یک چیز هستند. بر این اساس، چنین معنا می شود: همانا تو منذر هستی و برای هر قومی منذری جداگانه هست و هر کدام معجزه ویژه ای دارد.

۲. منذر، محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و هادی خداوند عزوجل. این قول از ابن عباس و سعید و مجاهد و ضحاک نقل شده است.

۳. منذر، نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و هادی، علی عَلِيٌّ است. ابن عباس می گوید: پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستش را بر سینه خود نهاد و فرمود: من منذر هستم. سپس به شانه علی عَلِيٌّ اشاره کرد و فرمود: تو هادی هستی و هدایت جویان، پس از من، به وسیله تو هدایت خواهند شد (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۴).

نقد و بررسی کلام فخر رازی؛ احتمال اول

اگر مقصود از «هاد» در این آیه انبیا باشند، به مقتضای قضیه کلی «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، بایستی هر قومی پیامبری داشته باشد و این احتمال طولاً و عرضاً باطل است؛ چون نه مقبول است که به صورت همزمان برای اقوام مختلف پیامبری علیحده باشد و نه این که مردم هر زمان که قومی مجزا و مستقل هستند، پیامبری جدا داشته باشند؛ زیرا قطعاً پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تصریح قرآن مجید، پیامبر خاتم است. آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا» و اگر می خواستیم در هر آبادی نذیری مبعوث می کردیم» (اعراف: ۵۱)؛ بر بطلان چنین نظری تصریح کرده است.

این اصل، مسلم است که هر امتی نذیر دارد: « وَ إِنِّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ » (فاطر: ۲۴)؛ ولی امت، چنان که گفته شد، از نظر معنا و شمول با قوم متفاوت است و این نکته‌ای اساسی در دریافت معنای آیه و پرهیز از ارائه احتمالات بی‌پایه است.

بنابراین، با توجه به تعدد و تکرر اقوام در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، اگر مقصود از «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، بعثت انبیا باشد، لازمه آن، تکرر و تجدد انبیا در طول زمان و عرض مکان است که با توجه به دلایل قطعی باطل است؛ در نتیجه بطلان معنای مفروض (احتمال نخست فخررازی) آشکار می‌گردد.

احتمال دوم

باید از قائلین به چنین اقوالی سوال کرد که در کجای قرآن، ذکر رسول بر خداوند مقدم شده است و چه توجیهی دارد؟ در بیش از پنجاه مورد در آیات قرآن که الله و رسول کنار هم ذکر شده‌اند، همواره ذکر خداوند متعال بر رسول مقدم شده است.

چه اتفاقی افتاده و چه نکته‌ای وجود داشته که رویه قرآن دگرگون شده است؟ اساساً آیا ترکیب «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» که بیانی انحلالی است؛ با شأن وحدانیت ذات اقدس الاله سازگار است؟ به بیان دیگر: مفاد «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» تعدد هادی، با تعدد اقوام همراه است و این با رویه و بیان قرآن در تأکید مستمر بر وحدانی بودن خداوند ناسازگار است. برای کسانی که بارویه بیانی قرآن، به ویژه در موضوع الاهیات آشنا هستند، این نکته کاملاً واضح است. شگفت آن که مفسرانی چون فخررازی این اقوال را بدون توجه به اشکالات متعدد آن و بدون نقد ذکر کرده‌اند.

احتمال سوم

با توجه به اشکالات وارد بر دو نظریه مذکور، نظریه سوم به چند دلیل موجه به نظر می‌رسد:

۱. این نظریه با لغت و ترکیب آیه کاملاً سازگار است؛ چنان که در سطور گذشته به آن

اشاره شد؛

۲. چون جمله « لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ » (رعد: ۷)، دال بر تعدد هادی است، روشن است معرفی حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به عنوان مطلع و سررشته هادیان بوده است؛
 ۳. حدیث متواتر ثقلین، نص دیگری دال بر هادی بودن عترت و برگردان دیگری از معنای آیه است.

ألوسی نیز در تفسیر خود چنین آورده است:

وقالت الشيعة: إنه على كرم الله تعالى وجهه و روبا في ذلك أخبارا، و ذكر ذلك القشيري منا. و أخرج ابن جرير و ابن مردويه و الديلمي و ابن عساكر عن ابن عباس قال: لما نزلت «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ» الآية، وضع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يده على صدره فقال: أنا المنذر و أوما بيده إلى منكب على كرم الله تعالى وجهه فقال: أنت الهادي يا على بك يهتدي المهتدون من بعدى؛ شيعه می گوید: همانا منظور از «هادی» در آیه، علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است و روایاتی نقل کرده اند و این مطلب را قشیری از اهل سنت هم ذکر کرده است. نیز روایتی را ابن جریر، ابن مردویه، دیلمی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کردند که او گفت: وقتی آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ» نازل شد، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دستش را روی سینه علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گذاشت و فرمود: «من منذر هستم و با دست به علی عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره کرد و فرمود: ای علی! شما هادی هستی و به واسطه شما بعد از من، اهل هدایت، هدایت می شوند (ألوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۱۰۳).

و أخرج عبد الله بن أحمد في زوائد المسند و ابن أبي حاتم و الطبرانی في الأوسط و الحاكم و صححه و ابن عساكر أيضا عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال في الآية: رسول الله صلى الله عليه و سلم المنذر و أنا الهادي، و في لفظ و الهادي رجل من بني هاشم - يعني نفسه.... قصارى ما فيه كونه كرم الله تعالى وجهه به يهتدي المهتدون بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم و ذلك لا يستدعي إلا إثبات مرتبة الإرشاد و هو أمر و الخلافة التي نقول بها أمر لا تلازم بينهما عندنا؛ عبدالله بن احمد در زوائد المسند روایتی آورده، و ابن ابی حاتم و طبرانی در اوسط و حاکم، آن را صحیح دانسته و ابن عساکر هم از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در مورد این آیه نقل کرده که فرمود: «منذر، پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و هادی، من هستم» و در نقل دیگری: «و الهادی» فردی از

بنی هاشم است؛ یعنی خودش.... این عبارت که اهل هدایت، به واسطه حضرت علی علیه السلام هدایت می‌یابند، به مرتبه‌ای از مقام او دلالت می‌کند و این مورد، با امر خلافت متفاوت است که از نظر ما (اهل سنت) ملازمه‌ای نیست (همان).

ألوسی ضمن قبول احادیث، موضوع خلافت را پیش می‌کشد و دلالت آیه بر خلافت بلا فصل علی علیه السلام را نفی می‌کند؛ ولی بر هادی و مرشد بودن صحه می‌گذارد.

ثعلبی نیشابوری، متوفای قرن پنجم هجری در تفسیر آیه می‌نویسد:
«وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» داع يدعوهم إلى الله عزَّ و جلَّ إمام يأتون به؛ «هاد» دعوت‌کننده مردم به سوی خداوند عزوجل و او امامی است که مردم به او اقتدا می‌کنند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۵: ۲۷۱).

این همان مطلبی است که روایات فریقین بر آن تصریح دارند.

مؤید این معنا آیه « وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبْدِينَ » (سوره انبیاء: ۷۳) می‌باشد. بعد از این که در آیات قبل زندگی حضرت ابراهیم علیه السلام: « يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ » (انبیاء: ۶۹) و حضرت لوط علیه السلام را ذکر می‌کند: « وَ نَجَّيْنَاهُ وَ لُوطًا إِلَى الْآرَضِ الَّتِي بَارَكْنَا » (انبیاء: ۷۱) و می‌فرماید: « وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ » (انبیاء: ۷۲) و سپس ادامه می‌دهد: « وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا » (انبیاء: ۷۳)؛ این، بعد از حضرت ابراهیم علیه السلام تا زمان حضرت موسی علیه السلام است که شریعت تازه‌ای نیامده است؛ ولی امامان هادی حضور دارند و هدایت می‌کنند. این هدایت به امر است. مرحوم علامه علیه السلام با استشهاد به آیات مختلف قرآن، این مطلب را بیان می‌کند که این هدایت به امر، نوعی هدایت خاص و از عالم امر است و در رابطه با این آیه می‌فرماید: آیه چنین دلالت دارد که زمین از هدایت‌کننده‌ای که مردم را به حق دلالت کند، خالی نیست؛ از نبی‌منذر و یا هدایت‌کننده‌ای که به امر خداوند هدایت کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۰۵).

این هدایت به امر در حال حاضر نیز موجود است و هدایت دل‌های مستعد و دستگیری‌های معنوی خاص را انجام می‌دهد. این کار فرمانده‌ای دارد که در آیات « لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ » (رعد: ۷) و: « وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا » (انبیاء: ۷۳)؛ به آن تصریح شده است.

نقد و بررسی اقوال دیگر

در کتاب‌های تفسیر، احتمالات دیگری نیز مطرح شده است: طبرسی در مجمع البیان می‌نویسد: «أن المراد بالهادی كل داع إلى الحق؛ همانا مراد از هادی هر دعوت کننده به حق است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۴۲۸).

ابو حیان اندلسی در تفسیر خود می‌نویسد:

و قالت فرقة: الهادی علی بن أبی طالب، و إن صح ما روی عن ابن عباس مما ذكرناه فی صدر هذه الآیة، فإنما جعل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ علی بن أبی طالب مثالا من علماء الأُمَّة و هدايتها إلى الدین، فكأنه قال: أنت یا علی هذا وصفك، لیدخل فی ذلك أبو بكر و عمر و عثمان و سائر علماء الصحابة رضی اللهُ تعالی عنهم، ثم كذلك علماء كل عصر، فیکون المعنی علی هذا: إنما أنت یا محمد منذر، و لكل قوم فی القديم و الحدیث دعاة هداة إلى الخیر؛ و فرقه‌ای گفته اند: هادی، علی بن ابی طالب عليه السلام است. گرچه این نقل از ابن عباس صحیح است؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ این را به عنوان مثال و نمونه برای علما و هادیان دین معرفی کردند و گویا حضرت فرموده‌اند: یا علی! این صفت تو است و در این وصف ابوبکر و عمر و عثمان و سایر علمای صحابه نیز داخل هستند. همچنین علمای هر عصر، بر این اساس معنای آیه چنین می‌شود: ای پیامبر! تو منذر هستی و برای هر قومی در عهد قدیم و عصر جدید دعوت کنندگان به خیر خواهند بود (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۵۵).

نقد و بررسی

۱. اگر این معنا مراد بود، باید می‌فرمود: «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادِيْن»؛ اما گفته است: «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»؛ یعنی هدایت کننده‌ای می‌خواهد؛ همانند منذر که مفرد است.
 ۲. این‌جا سخن از منصبی الهی است که در ردیف رسالت انبیا است: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) و معنا ندارد که دو منصب، یکی خاص و بسیار ویژه و دیگری عام، در کنار هم ذکر شده باشند.
- به عبارت دیگر، جوار و همسایگی «مُنذِرٌ وَ هَادٍ» این اقتضا را دارد که متقارب و هم‌وزن

باشند؛ نه این که یکی منصبی الهی و مهم و دیگری مسؤولیتی عمومی باشد. بنابراین، دو منصب منذر و هادی که از نظر وزن و جایگاه نزدیک یکدیگرند، در کنار هم مطرح شده‌اند.

۳. این هادی را خداوند متعال، کنار پیامبر ﷺ قرار داده است: «أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»؛ یعنی کسی است که همان خصوصیات را دارد. اگر مراد علما باشند، چند پرسش باید پاسخ داده شود: ۱. علما در بسیاری موارد در هر زمان منشأ اختلافات هستند؛ ۲. علمای کدام فرقه و کدام دسته، آن هم با آن همه اختلافات و تفاوت‌ها و نگاه‌هایی که دارند؟ با این اوصاف، چگونه می‌توان گفت: «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، در مورد علماست؟ به همین جهت، قرآن می‌فرماید: در هر زمان و برای هر قوم، هادی‌ای خواهد بود که وظیفه خود را انجام می‌دهد. اگر مقصود از «هادی»، علما باشند، باید بگوییم قرآن مجید انسان‌ها را به اطاعت از فرامین و برنامه‌های متضاد دعوت کرده است!

آیا چنین احتمالی معقول و مقبول است؟! آیا آیات قرآن ما را از اطاعت علمای سوء باز نداشته است؟! این احتمالات تنها می‌تواند موجب مستور شدن حقیقت شود، چنان که گفته‌اند: «اذا ازدحم الجواب خفی الصواب؛ وقتی پاسخ‌ها متعدد شد، سخن صواب پنهان می‌شود».

تحلیل روایات تفسیری

آنچه در تفسیر آیه گفته شد، در روایات نیز به صراحت آمده است. روایات در این مسئله در منابع شیعه و اهل سنت مذکور است. در ابتدا به برخی منابع شیعه اشاره می‌شود: عن حنان بن سدیر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول في قول الله تبارك و تعالی: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» - فقال: قال رسول الله ﷺ: «أَنَا الْمُنْذِرُ وَ عَلِيُّ الْهَادِ، وَ كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِ؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمود: من، انذار دهنده و علی عليه السلام، هدایت کننده است، و هر امامی هدایت کننده قومی است که در بین آن‌ها زندگی می‌کند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۴).

۱. و القرن من الناس، اهل زمان واحد «لسان العرب ماده قرن»؛ «قرن»؛ یعنی مردمی که در یک زمان زندگی می‌کنند.

در اُمالی صدوق علیه السلام با استناد به عبد الله بن عبد الله چنین نقل می کند:

قال علی علیه السلام: ما نزلت من القرآن آیه الا و قد علمت أين نزلت و فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و فی سهل نزلت أو فی جبل نزلت، قیل: فما نزل فیک؟ قال: لولا انکم سألتمونی ما أخبرتکم، نزلت فی هذه الآیه: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» فرسول الله صلی الله علیه و آله و سلم المنذر، و أنا الهادی الی ما جاء به؛ من هر آیه ای که نازل شده، می دانم کجاست و درباره چه کسی است و درباره چیست؛ در بیابان نازل شده و یا در کوه. پرسیدند، در باره شما چه نازل شده است؟ فرمود: اگر سوال نمی کردید به شما خبر نمی دادم؛ این آیه در حق من نازل شده است. «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ». پس، رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم منذر و من، هدایت کننده هستم به آنچه بر ایشان نازل شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۸۲).

شیخ صدوق در تفسیر این آیه چنین نگاشته است:

«وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» فالنذر هم الرسل و الأنبياء و الأوصياء هداة و فی قوله عز و جل «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» دلیل علی أنه لم تخل الأرض من هداة فی كل قوم و كل عصر تلزم العباد الحجة لله عز و جل بهم من الأنبياء و الأوصياء؛ منذر رسل و انبیا هستند و اوصیا، هادیانند و جمله «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»؛ دلیل است بر این که زمین هیچ گاه از هادی در هر قومی و در هر عصری خالی نیست و حجت از جانب خداوند برای آن ها از انبیا و اوصیا لازم است (کمال الدین صدوق، ج ۲: ۶۶۷).

فالهداة من الأنبياء و الأوصياء لا يجوز انقطاعهم ما دام التكليف من الله عز و جل لازما للعباد لأنهم يؤدون عن النذر و جائز أن تنقطع النذر كما انقطعت بعد النبي صلی الله علیه و آله و سلم فلا نذیر بعده؛ روا نیست که سلسله هادیان از انبیا و اوصیا منقطع شود، مادام که تکلیف الاهی بر بندگان لازم است؛ زیرا آنان سخن رسول نذیر را می رسانند؛ اما رواست که سلسله نذیران منقطع گردد؛ چنان که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منقطع گردید و هیچ نذیری پس از او نیست (همان).

محمد تقی مدرسی در تفسیر خود مدعی استفاضه احادیث در این مورد است.

نامبرده می‌نویسد:

«وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» هذه الآية نزلت في رسول الله ﷺ و علي بن أبي طالب عليه السلام إذ هو الهادي لأمة محمد ﷺ بعده، وقد بلغت الروايات في هذا المجال حد الاستفاضة؛ اين آيه در رابطه با پیامبر اکرم ﷺ و امير المؤمنين، علي عليه السلام نازل شده است؛ زیرا ایشان هدايت کننده امت رسول الله ﷺ بعد از رحلتشان هستند؛ و اخبار ذکر شده در اين مورد در حد استفاضة است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۳۰۱).

در منابع اهل سنت، به نقل از ابن عباس و سعيد ابن جبیر نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، پیامبر ﷺ دست خود را بر سینه علی عليه السلام نهاد و فرمود: من منذر من المنذر؛ سپس با دست به شانه علی عليه السلام اشاره نمود و فرمود: یا علی! تو هادی می‌باشی که به وسیله تو این امت راهنمایی می‌شوند.

سیوطی در تفسیر خود چنین آورده است:

وأخرج ابن مردويه والضياء في المختارة عن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المنذروالهادي علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ وأخرج ابن جرير وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة والديلمی و ابن عساکر وابن النجار قال لما نزلت «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال أنا المنذر وأوماً بيده إلى منكب علي رضي الله عنه فقال أنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدى؛ ابن مرويه و ضياء راجع به این آیه از ابن عباس نقل کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرمود: منذر و هادی، علی بن ابیطالب عليه السلام است. ابن جریر و ابن مردويه و ابونعیم در کتاب «المعرفة» و دیلمی و ابن عساکر و ابن نجار گفتند: وقتی آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» نازل شد، پیامبر خدا ﷺ دست خود را بر سینه او [علی بن ابیطالب عليه السلام] گذاشت و فرمود: من، منذر هستم و با دست به شانه علی عليه السلام اشاره کرد و فرمود، تو هادی هستی، ای علی عليه السلام! به واسطه تو افراد قابل هدايت بعد از من هدايت می‌شوند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۵).

طبری نیز در تفسیر خود حدیث را بدین صورت آورده است:

حدثنا أحمد بن يحيى الصوفى، قال: حدثنا الحسن بن الحسين الأنصارى، قال: حدثنا معاذ بن مسلم، حدثنا الهروى، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس، قال: لما نزلت «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» وضع عليه السلام يده على صدره، فقال: أنا المنذر و لكل قوم هادٍ، وأوماً بيده إلى منكب على، فقال: أنت الهادى يا على، بك يهتدى المهتدون بعدى (طبرى، ۱۴۱۵، ج ۱۳: ۱۴۲).

حاکم حسانى نیز از طرق متعدد و اسانید مختلف این مضمون را از حضرت على عليه السلام و ابن عباس و ابوبرزه اسلمى و ابوهريره و... چنین آورده است: حدثنى الوالد عليه السلام، عن أبى حفص بن شاهين، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني قال: حدثنا أحمد بن يحيى الصوفى وإبراهيم بن خيرويه، قالوا: حدثنا حسن بن حسين و أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد العزيز الجورى قال: أخبرنا الحسن بن رشيق المصرى قال: حدثنا عمر بن على بن سليمان الدينورى: قال: حدثنا أبو بكر محمد بن ازداد الدينورى قال: حدثنا الحسن بن الحسين الأنصارى قال: حدثنا معاذ بن مسلم عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبیر: عن ابن عباس قال: لما نزلت: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ [و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ]» قال رسول الله عليه السلام: أنا المنذر وعلى الهادى من بعدى و ضرب بيده إلى صدر على فقال: «أنت الهادى بعدى يا على بك يهتدى المهتدون»؛ ابن عباس گفت: هنگامى که این آیه نازل شد، پیامبر خدا عليه السلام فرمود: من، منذر هستم و على، بعد از من هادى است و با دست خود بر سينه على عليه السلام زد و فرمود: تو هادى بعد از من هستى؛ وای على! به واسطه تو هدايت شونندگان بعد از من هدايت مى شوند.

أخبرنا أبو يحيى الحيكاني قال: أخبرنا أبو الطيب محمد بن الحسين بالكوفة قال: حدثنا على بن العباس بن الوليد، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن الحسين قال: حدثنا حسن بن حسين، قال: حدثنا معاذ بن مسلم الفراء، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر: عن ابن عباس قال: لما نزلت: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» أشار رسول الله عليه السلام بيده إلى صدره فقال: أنا المنذر «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» ثم أشار بيده إلى على فقال: يا على بك يهتدى المهتدون بعدى.

ابن عباس می گوید: وقتی این آیه نازل شد، پیامبر خدا ﷺ با دست به سینه خودش اشاره کرد و فرمود: من، منذر هستم و با دست به علی علیه السلام اشاره کرد و فرمود: ای علی به واسطه تو، هدایت شوندهگان بعد از من، هدایت می شوند.

حدثني أبو الحسن الفارسي قال: حدثنا أبو محمد عبد الله بن أحمد الشيباني قال: حدثنا أحمد بن علي بن رزين الباشاني قال: حدثنا عبد الله بن الحرث، قال: حدثنا إبراهيم بن الحكم بن ظهير، قال: حدثني أبي، عن حكيم بن جبیر: عن أبي برزة الأسلمي قال: دعا رسول الله ﷺ بالطهور وعنده علي بن أبي طالب، فأخذ رسول الله ﷺ بيد علي - بعد ما تطهر - فألقها بصدرة، فقال: (إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ) ثم ردها إلى صدر علي ثم قال: (وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) ثم قال: إنك منارة الأنام و غاية الهدى وأمير القراء [كذا]، أشهد على ذلك أنك كذلك؛

ابی برزة اسلمی گفت: پیامبر خدا ﷺ هنگام وضو گرفتن مردم را فراخواند و علی علیه السلام نزد او بود بعد از وضو، دست علی بن ابیطالب علیه السلام را گرفت و به سینه چسباند و فرمود: همانا من انذاردهنده هستم. پس از آن، دست علی را بر سینه او قرار داد و فرمود، برای هر قومی هدایت کننده است و به علی علیه السلام فرمود: همانا تو چراغ هدایت مخلوقات و انتهای هدایت و بزرگ امت هستی، و شهادت می دهم بر این که تو دارای تمام آن اوصاف هستی (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۸۱).

آشکار است که این حدیث در منابع اهل سنت نیز در حد استفاضه بوده؛ لذا بحث سندی جایگاهی ندارد. در یک حدیث «رجل من بنی هاشم» آمده که برخی محدثان در پی آن جمله «یعنی نفسه» را آورده اند که قطعا از اضافات راویان است و چون این احادیث در مورد امیرالمؤمنین، علی علیه السلام روایت شده، مقصود آن است که مراد از «هادی» پس از پیامبر ﷺ، حضرت علی علیه السلام است.

نتیجه

در قرآن مجید تعبیر منذر و نذیر داریم: «وَ إِنِّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)؛ هر امتی نذیر دارد. امت شامل همه مردم می شود؛ اگرچه در زمان واحد نباشند؛ چرا که

«يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ مَا» و لذا الآن هم می‌توان گفت مردم جهان امت پیامبرند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ». این آیه علاوه بر «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ»، می‌فرماید: «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ». این هادی بودن منزلت و مقام دیگری غیر از نذیر است؛ یعنی هر قومی هادی‌ای دارد و حداقل آن است که قومی که در یک زمان هستند هادی می‌خواهد. این هادی، هم به دلیل لغت و هم به دلیل شواهد دیگر نمی‌تواند علما باشند. احتمالات دیگری نیز که در تفاسیر ذکر شده است، با توجه به قراین موجود در این آیه و مباحثی که گذشت قابل قبول نیست. موید این معنا در سوره انبیاست که راجع به جانشینان حضرت ابراهیم می‌فرماید: «وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳).

روایات فریقین نیز مصداق هادی را پس از پیامبر ﷺ معرفی کرده است. مجموعه روایات در این زمینه اگر از حد استفاضه نگذاشته باشد، لاقلاً مستفیض و از بررسی سندی بی‌نیاز است.

منابع

قرآن کریم.

١. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤هـ.ق). *لسان العرب*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر.
٢. اندلسی، ابو حیان محمد بن يوسف (١٤٢٠هـ.ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
٣. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (١٤٢٢هـ.ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
٤. حسکانی، عبیدالله بن احمد (١٤١١هـ.ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
٥. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (١٤١٤هـ.ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
٦. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢هـ.ق). *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالقلم - الدارالشامیة.
٧. سیوطی، جلال الدین (١٤٠٤هـ.ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی رحمته.
٨. شیخ صدوق، محمد بن علی (١٣٩٥هـ.ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامی.
٩. طباطبایی، محمد حسین (١٤١٧هـ.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، پنجم، قم، جامعه مدرسین.
١٠. طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ٣، تهران، ناصر خسرو.
١١. طبری، محمد بن جریر (١٤١٧هـ.ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
١٢. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه (١٤١٥هـ.ق). *تفسیر نور الثقلین*، چهارم، قم، اسماعیلیان.
١٣. عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠). *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
١٤. فخرالدین راضی، ابو عبدالله محمد بن عمر (١٤٢٠هـ.ق). *مفاتیح الغیب*، ج ٣، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
١٥. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩هـ.ق). *کتاب العین*، ج ٢، قم، نشر هجرت.

بررسی سیر تحول غیبت پژوهی امامیه، از نوبختی تا شیخ طوسی

مجید احمدی کجایی *

نعمت‌الله صفری فروشانی **

چکیده

موضوع این نوشتار، بازخوانی «غیبت نگاری امامیه، از نوبختی تا شیخ طوسی» است؛ عصری که غیبت نگاری امامیه، دوران مقدماتی خویش را پشت سر گذراند و در زمان شیخ طوسی به بالندگی رسید و از آن‌جا که دیدگاه امامیه در این زمینه پس از شیخ طوسی از روش ابداعی وی و پیشینیانش متأثر بوده است؛ بررسی آثار بعدی ضروری دیده نشد. در این مسیر، سعی شده است غیبت نگاری دوره مورد نظر، به دو دوره غیبت صغرا و پس از آن تقسیم شود و هر اثری در دوره زمانی خویش مورد ارزیابی قرار گیرد؛ چراکه بسیاری از این نگاشته‌ها از فضا و جریان‌های حاکم بر عصر خویش متأثر بوده است. بی شک پدیده‌هایی همچون نوغالیان، سازمان و کالت، حاکمیت سیاسی عباسیان، شبهات زیدیه در زمینه غیبت علیه امامیه، از جمله این جریان‌ها شمرده می‌شدند. به نظر می‌رسد آثار امامیه در زمینه غیبت نگاری در این دوره، سیر تکاملی داشته که این امر می‌توانسته معلول شرایط آن دوره باشد؛ به طوری که در ابتدا داده‌های نقلی، در تک نگاره‌های محدود شکل گرفت؛ اما بعدها و در پی شرایط جدید این آثار با حجم بیش‌تر و آمیخته شدن با داده‌های عقلی تکامل یافت. واژگان کلیدی: غیبت، غیبت نگاری، غیبت صغرا، امامیه، نوبختی، شیخ طوسی.

غیبت صغرا را می‌توان با انگاره‌های ناهمگون خویش یکی از دشوارترین ادوار تاریخ شیعیان امامی باز شناخت؛ عصری که به هر دلیلی پدیده غیبت برای امام ایشان حاصل گشت و عملاً پیروان آن مذهب بی سرپرست ماندند.

این شرایط سبب شد بسیاری از ایشان به تحیر و سرگشتگی دچار شوند، و گروه‌هایی از ایشان با عدم پذیرش امام غایب راه خویش را جدا از هم کیشان خود پی بگیرند؛ گرچه حوادث بعدی غیبت صغرا نشان داد که عمده این گروه‌ها پس از مدتی به امامی‌ها بازگشتند. اما این همه ماجرا نبود؛ بلکه پیروان دیگر فرقه‌های شیعه، خصوصاً زیدیه با طرح سئوالات جدیدی علیه باورهای امامیه سبب ساز مشکلات فکری برایشان شدند. مجموعه این چالش‌ها سبب شد غیبت صغرا به عنوان یکی از مراحل دشوار در تاریخ امامی‌ها مطرح شود؛ به طوری که بسیاری از عالمان امامی از آن به عصر تحیر و سرگردانی یاد کرده‌اند (ر: ک، نعمانی، ۱۳۹۰: مقدمه). همین انگاره‌های ناهمگون در آن دوره سبب شد اندیشمندان امامی نیز در صدد رفع چنین مشکلاتی برآیند.

به همین دلیل، مطالعات گوناگونی در آن دوره صورت پذیرفت که «غیبت‌نگاری» از جمله آن دسته از بازخوانش مطالعات بوده است؛ گرچه می‌توان مدعی شد پژوهش در زمینه غیبت، در ادبیات روایی عصر پیش از خود ریشه داشته است.

نگرش به غیبت‌نگاری امامیه در ابتدا به صورت نقل‌های محدود و غالباً به عنوان بخشی از مجامع روایی مطرح شده؛ اما با ورود بحث‌های گوناگون و سئوالات جدید، این حجم رو به افزایش نهاد و علاوه بر گزاره‌های نقلی باورهای عقلی بدان افزوده شد. باز خوانی این دسته از غیبت‌نگاری از عصر نوبختی تا شیخ طوسی، ما را به این باور می‌رساند که چگونه با ضرورت‌های زمانه چنین تحولی در این دسته از غیبت‌نگاری‌ها صورت پذیرفت و چه مباحثی برحجم این دسته از مطالعات افزوده شد.

پژوهش حاضر، بر آن است با بررسی این دسته از نگاه‌ها عالم‌ان امامی، رد پای تحول غیبت‌نگاری را کشف و مشخص سازد که چه مباحثی و در چه فرآیندی بر این آثار

افزوده شده است؛ ضمن این که سعی شده از کتاب‌های با رویکرد روایی - تاریخی استفاده شود و از آثاری که صرفاً نگرش کلامی داشته‌اند، احتراز گردد.

بررسی آثار مفقود غیبت نگاری شیعیان

در ابتدا باید به آثار مربوط به شیعیان در غیبت نگاری که امروزه از میان رفته است؛ اشاره شود و سپس به بررسی منابع موجود در این زمینه توجه گردد. این نگاشته‌ها را بر اساس تاریخ نگارش آن‌ها می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

الف: آثار پیش از غیبت صغرا

برخی از این آثار با نقل احادیثی از پیامبر و امامان شیعی، به غیبت امام دوازدهم توجه داشته‌اند. در عین حال، این روایات، زمان شروع غیبت را مشخص نمی‌کند. ابهام موجود در احادیث مذکور، سبب شده تا دسته‌ای از شیعیان این‌گونه روایات را در مورد امامان مختلف به کار برند. از این رو، فرقه واقفه، امام موسی کاظم علیه السلام (۱۸۳ هـ.ق) را امام غایب دانسته‌اند؛ در حالی که امامیه، امام دوازدهم علیه السلام را امام غایب می‌دانند. فرقه واقفیه با افرادی همچون انماطی (ابراهیم بن صالح کوفی) که از اصحاب امام محمد باقر علیه السلام (۱۱۴ هـ.ق) شمرده می‌شد، به این گمانه‌ها دامن می‌زد. انماطی در این زمینه کتابی به عنوان «الغیبه» نگاشت که باورهای واقفیه را تقویت می‌کرد (طوسی، ۱۴۲۰: ۹-۱۰)؛ در عین حال، سایر علما، مانند احمد بن علی بن نوح (۴۲۳ هـ.ق) و طوسی، اطلاعات او را در حمایت از دیدگاه امامیه به کار برده‌اند. یکی دیگر از افراد این فرقه، طائی طاطری (علی بن حسن) بود که در کتابی به نام «الغیبه»، امام موسی کاظم علیه السلام را امام غایب نامید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۴-۲۵۵).

از زیدیه نیز عده‌ای در این زمینه دست به تألیف بردند که می‌توان به این افراد اشاره کرد: ابو سعید عباد بن یعقوب رواجینی عصفری (۲۵۰ هـ.ق). وی کتابی از احادیث را گردآوری کرد و آن را کتاب «ابو سعید عصفری» نام نهاد. اهمیت کتاب وی به این نکته است که نویسنده احادیثی در زمینه غیبت را حد اقل ده سال پیش از رویداد آن ذکر می‌کند. وی به روایات دیگری نیز اشاره دارد که بر تعداد امامان و ختم ایشان به امام دوازدهم توجه داده و او

را قائم می‌داند. با وجود این، اسامی امامان دوازده‌گانه را ذکر نمی‌کند (همان: ۲۹۳). همچنین آثاری از امامیه در زمینه غیبت تألیف شد که امروزه از بین رفته است. از این جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: علی بن مهزیار اهوازی دستیار نزدیک امام نهم بود؛ امام جواد علیه السلام او را به عنوان نماینده خود در اهواز منصوب کرد و در دوران امامت امام دهم علیه السلام همچنان این وظیفه را عهده‌دار بود. وی دو کتاب با عناوین کتاب «الملاحم» و «کتاب القائم علیه السلام» را نوشت (همان: ۲۵۳) که هر دو غیبت امام و قیام او را با شمشیر مورد بحث قرار می‌دهند. از این‌رو، بین سال‌های ۲۶۰ و ۳۲۹ هـ.ق. دو پسرش، ابراهیم و محمد نمایندگان امام دوازدهم در اهواز شدند (عاملی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۲۳۱). کلینی (۳۲۹ هـ.ق) و صدوق (۳۷۱ هـ.ق) به استناد نوشته آن‌ها، اطلاعات مهمی را درباره روش‌های ارتباطی مورد استفاده در فعالیت‌های مخفی امامیه به دست می‌دهند. حسن بن محبوب سراد (۲۲۴ هـ.ق) در اثر خود، در موضوع غیبت با عنوان «المشیخه»، چندین حکایت را که اغلب به امامان منسوب است، ثبت می‌کند. گرچه این اثر از بین رفته است؛ نقل قول‌هایی از آن در مآخذ موجود امامیه در دست است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲). فضل بن شاذان نیشابوری (۲۶۰ هـ.ق) از علمای معروف امامیه است که کتابی تحت عنوان «الغیبه» گردآوری کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۷). فضل دو ماه قبل از رحلت امام یازدهم در سال (۲۶۰ هـ.ق) در گذشته است. اهمیت اثر او در احادیثی که نقل کرده و امام دوازدهم را قائم علیه السلام می‌داند، نهفته شده است. بسیاری از نویسندگان بعدی، همچون طوسی (۴۶۰ هـ.ق) در اثر خود تحت عنوان «الغیبه»، بر اثر فضل تکیه کرده‌اند.

در این باره در دوره غیبت صغرا نیز آثاری نگاشته شده، که امروزه از میان رفته است؛ از جمله در سال (۲۶۲ هـ.ق) ابراهیم بن اسحاق نه‌اوندی (۲۸۶ هـ.ق) مدعی نیابت امام دوازدهم در بغداد شد. وی کتابی در باب غیبت نوشت که دیدگاه غالیان را منعکس می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۶).

همچنین از آثار از میان رفته در دوره غیبت کبرا می‌توان به این موارد اشاره کرد: در سال (۴۲۷ هـ.ق) کراچکی اثری تحت عنوان «البرهان علی صحة طول عمر الامام صاحب الزمان» گردآوری کرد که در آن، اسامی بسیاری از افراد را ذکر می‌کند که عمر ایشان بیش‌تر از طول عمر افراد عادی محسوب می‌شده است. هدف وی، همچون صدوق و مفید، این بود که ثابت

کند طول عمر امام دوازدهم در دوران غیبت پدیده‌ای خارق العاده نبوده است (آقا بزرگ تهرانی، ج ۳: ۹۲). طوسی اطلاعات تاریخی موثقی را در مورد فعالیت‌های مخفی چهار نماینده امام دوازدهم با نقل از کتاب مفقود شده‌ای تحت عنوان «اخبار الوكلاء الاربعه»، نوشته احمد بن نوح بصری به دست می‌دهد که امروزه از بین رفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۶-۸۷). اثر شیخ طوسی مأخذ اصلی نویسندگان بعدی امامیه درباره غیبت امام دوازدهم، به ویژه مجلسی (۱۱۱۰ هـ.ق) در بحار الانوار شد (ر.ک: جاسم حسین، ۱۳۶۷: ۲۰-۳۰).

در بررسی آثار نگاشته شده که امروزه باقی مانده، این نکته حائز اهمیت است که نگاشته های این دوره به طور عمده تحت تأثیر فضای «تقیه» شکل گرفته‌اند. بنا براین، در این زمان امامی‌ها دست کم با دو مشکل اساسی در آستانه غیبت صغرا روبه‌رو بودند:

الف): با روی کار آمدن متوکل عباسی در سال ۲۳۲ هـ.ق. اوضاع برای شیعیان بسیار سخت شد؛ به طوری که وی از طرفی با حبس دو امام هادی علیه السلام و عسکری علیه السلام سبب کاهش روابط شیعیان با امام خویش شد و از طرف دیگر، شدیداً علیه وکلای امام هادی برخورد کرد. متوکل در اقدامی، چند تن از وکلا را دستگیر کرد و در زندان خود به قتل رساند (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۱۰)

عامل دیگری که حساسیت هیأت حاکمه علیه شیعیان را تحریک می‌کرد، تشکیل حکومت زیدی علویان در سال ۲۵۰ هـ.ق. در طبرستان بود. این افراد دارای گرایش‌های شیعی (زیدی) بارز بودند و عملاً از سیطره حاکمیت عباسی خارج شدند و آن را به رسمیت نشناختند (طبری، ۱۳۵۸، ج ۳: ۱۸۵۷ و جاسم حسین، ۱۳۶۷: ۱۷۶).

همچنین قیام صاحب زنج در سال‌های ۲۵۵-۲۷۰ هـ.ق. از آن دسته شورش‌هایی محسوب می‌شد که عباسیان را تحت فشار قرار داد. این قیام موقعیت امامیه را نیز در خطر انداخت؛ چرا که علی بن محمد رهبر این شورش مدعی بود نسبش به زید (۱۲۱ هـ.ق) می‌رسد. به همین دلیل، بخش قابل ملاحظه‌ای از علویان به او پیوستند. (همان). گرچه امام عسکری علیه السلام رهبر قیام زنج را از اهل بیت ندانست (اربلی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۴۲۸)؛ این امکان وجود داشت که حکومت، این دسته از قیام‌ها را به باورهای امامیه گره بزند و چه بسا دامنه برخورد با این

شورش‌ها را به امامی‌ها نیز بکشاند. در این زمان به گفته شیخ طوسی (۴۶۰هـ.ق) چنان فضای نامناسبی علیه شیعیان شکل گرفت که شیعیان نمی‌توانستند مناسک دینی خود را به طور آشکار تبلیغ کنند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۱۱ و ۱۱۲).

همچنین در همین زمان، دست‌کم دو جریان اسماعیلی (قرامطه و اسماعیلیه) فعالیت‌های زیرزمینی خود را شدت بخشیدند. گرچه این گروه‌ها امامی نبودند؛ از شیعیان شمرده می‌شدند (ر. ک: جاسم حسین، ۱۳۶۷: ۱۷۶).

این گروه‌ها درست همان زمان که شیعیان امامی به غیبت امام خویش معتقد بودند، و چنین می‌اندیشیدند که وی روزی ظهور خواهد کرد؛ روایاتی از پیامبر اکرم مبنی بر غیبت مهدی نقل می‌کردند؛ به طوری که با نقل این دسته از روایات و فعالیت‌های گسترده خود، توانستند در شمال آفریقا حکومت مستقلی از عباسیان با مناسبات فکری کاملاً مخالف شکل دهند.

این نکته را باید افزود که در این زمان، قرامطه تحركات خود را گسترش دادند؛ به طوری که نوبختی از جمعیت انبوه ایشان در اطراف کوفه خبر داد (نوبختی، ۱۳۸۶: ۷۶). این گرایش شیعی فعالیت‌های تبلیغی خود را در سواحل غربی خلیج فارس و یمن انجام دادند (اشعری، ۱۹۶۳: ۸۶) و توانستند قیام خویش را در روستاهای کوفه رقم بزنند (طبری، ۱۳۵۸، ج ۳: ۲۱۲۴).

همگی این موارد با توجه به آن‌که امامیه نیز چنین روایاتی را نقل می‌کرد و با قرامطه و در یک ناحیه می‌زیستند و مراسم مذهبی یکسان داشتند؛ سبب تحریک خلافت عباسی علیه شیعیان امامی نیز می‌شد.

در این شرایط و کلاً، مخصوصاً وکیل اول، عثمان بن سعید (۲۶۷هـ.ق) سعی می‌کند به دنبال تقویت این نظریه باشد که از امام عسکری علیه السلام فرزندی باقی نمانده و خیال عباسیان را از بابت آن‌که ممکن است شیعیان با امام غایب خویش برایشان دردسر ساز باشند؛ آسوده سازد (کلینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۶۹ و ۳۷۰).

تحلیل عده‌ای از محققان از برخی روایات آن است که به علت شکنجه‌های

معتضد (۲۸۹ هـ.ق) و مکتفی (۲۹۵ هـ.ق) و سختگیری‌های آنان بر امامیه بین سال‌های ۲۷۸ تا ۲۹۵ هـ.ق. امام، مقر خود را از سامرا به حجاز تغییر داد؛ به طوری که شیخ طوسی از هجوم به منزل امام عصر علیه السلام برای دستگیری حضرت در دوره غیبت صغرا خبر می‌دهد (طوسی ۱۳۸۷: ۴۲۲؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۶۷ و جاسم حسین، ۱۳۶۷: ۱۸۱). این خبر و موارد مشابه آن نشان از شدت عمل حکومت و پیگیری جدی عباسیان برای دستیابی به امام بوده است و تا آن‌جا پیش رفته بودند که مکان و زمان حضور حضرت را نیز کشف کرده بودند. در این شرایط باید عالمان امامی در پوششی به نام «تقیه» مسیر را ادامه می‌دادند.

ب): مشکل دیگری که در آن زمان بر شدت بحران در امامیه افزود، فقدان امام حاضر بود. در این زمان، شیعیان با پدیده‌ای روبه‌رو شدند که قبل از آن تجربه نشده بود. همین امر چند دستگی در میان شیعیان امامی را سبب شد؛ به طوری که عده‌ای، حتی از پذیرش امام دوازدهم سر باز زدند. نوبختی (۳۱۰ هـ.ق). گروه‌های منشعب در شیعیان امامی را در آغاز غیبت صغرا ۱۴ فرقه مختلف می‌داند (نوبختی، ۱۳۸۶: ۸۴).

این، در حالی بود که امام عسکری علیه السلام فرزند خویش را به خاطر شرایط سیاسی پدید آمده، فقط به افراد انگشت شماری نشان داد (طوسی: ۱۳۸۷: ۴۱۷). همین امر بر این دسته از گمانه زنی‌ها افزود. آنچه بر شدت بحران در عصر غیبت صغرا دامن زد، وجود وکیلان خائن امام عصر بود. این افراد با نفوذ در بعضی از خاندان‌های شیعی انحراف فکری آنان را فراهم آوردند. در شدیدترین این موارد، شلمغانی توانسته بود قبیله بنی بسطام را جذب آرای غالیانه خویش کند (همان: ۷).

شرایط پدید آمده را علما به «عصر حیرت و سرگستگی شیعیان» تعبیر می‌کردند؛ به طوری که نعمانی (۳۴۳ هـ.ق) چنین آورده است: بیش‌تر شیعیان امامی درباره امام دوازدهم و غیبت ایشان در تردید بوده‌اند (نعمانی ۱۳۹۷: ۸) و صدوق انگیزه تألیف کتاب خویش را تردید شیعیان نسبت به امام خویش می‌داند (صدوق، ۱۳۸۷: ۴).

شاید به همین دلیل است که عالمان امامی در صدد بودند با استفاده از راهکار تقیه به امور شیعیان بپردازند و این مهم، در زندگی وکیلان اصلی امام زمان به طور عیان مشخص

بود؛ از جمله آن که شغل سفرا، خود پوششی برای پیشبرد اهداف سازمان وکالت بود؛ چنان که نقل شده که وکیل اول و دوم، هر دو پیشه روغن فروشی داشتند (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۱۵) و نامه‌ها را در ظروف و خیک‌های روغن، جاسازی کرده و به امام می‌رساندند (همان: ۶۱۵). شاید به همین دلیل بوده که عمدتاً سفرا در مباحث عالمانه شیعیان، به طور جدی مشارکت نداشتند. چه بسا در صورت شهره شدن ایشان در این گونه مباحث، نظرها به ایشان جلب می‌شد؛ امری که سفرا از آن احتراز داشتند.

توجه عجیب حسین بن روح در پنهان کاری اعتقادات اولیه تشیع، بدون شک مخفی کاری سازمان وکالت و در جهت تقیه صورت پذیرفته؛ به طوری که شیخ طوسی با نقل سه روایت، شدت عمل وی به تقیه را تبیین کرده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۶۸ - ۶۷۱). در هر صورت، چنین فضایی می‌توانسته بر کلیه عملکرد امامیه، از جمله منابع علمی ایشان اثر گذار باشد. در این بخش سعی خواهد شد با توجه به منابع امامی به سیر غیبت نگاری توجه شود.

فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰ ه.ق)

وی خواهرزاده ابوسهل نوبختی بوده، و از بزرگان شیعه امامیه و از متکلمان ایشان شمرده می‌شود. همچنین به غیر از اثر حاضر، آثاری نگاشته که تنها کتاب حاضر به دست ما رسیده است (رک: نوبختی، ۱۳۸۶: ۸۱).

اثر حاضر به فرقه‌های مختلف شیعیان از آغاز رحلت پیامبر خدا تا غیبت صغرا اختصاصی داشته است. وی به انگیزه تألیف کتاب خود اشاره‌ای ندارد؛ گرچه می‌توان چنین تحلیل کرد که اساساً نگارش این دسته از کتاب‌ها در آن دوره امری رایج بوده، به همین دلیل، نوبختی به نگارش آن توجه داشته است.

او که خود شاهد تجزیه شدن شیعیان امامی در ابتدای دوره غیبت صغرا بوده، با شیوه‌ای کاملاً تاریخی و با استفاده از روش ملل و نحل نویسان هم عصر، به فرقه‌های شیعی اشاره و توانست با به تصویر کشیدن این فرقه‌ها در آن عصر، اطلاعات بسیار مفیدی به دست ما برساند. نوبختی فرق منشعب از شیعه را بعد از شهادت امام عسکری چهارده مورد می‌داند و

به معرفی همگی آن می‌پردازد (همان: ۸۴) در این بخش، به شاخه‌های اصلی این فرقه‌ها که خود دارای چندین انشعاب بودند به طور خلاصه اشاره می‌شود:

۱. نو واقفه: آنچه افراد این فرقه را به هم پیوند می‌داد، اعتقاد آنان به این مطلب بود که امام یازدهم، حضرت عسکری علیه السلام، قائم (مهدی) علیه السلام است؛ گرچه در کیفیت آن با هم اختلاف نظر داشتند.

۲. جعفریه: نمایندگان این انشعاب مدعی بودند که جانشین امام عسکری علیه السلام برادر جوان ترش، جعفر است؛ ولی در چگونگی انتقال امامت به او اختلاف نظر داشتند. از این‌رو، خود به چهار فرقه منشعب می‌شدند.

۳. محمدیه: این فرقه، امامت جعفر و حضرت عسکری علیه السلام را منکر می‌شدند و محمد را که در زمان حیات پدر در گذشته بود؛ امام می‌دانستند. آنان چنین استدلال می‌کردند که امام دهم علیه السلام، نه امام عسکری علیه السلام و نه جعفر، هیچ‌یک را به عنوان وصی تعیین و معرفی نکرده بود. بنابراین، هیچ‌یک حق نداشتند خود را امام بدانند و چون امام بدون جانشین از دنیا نمی‌رود و امام عسکری علیه السلام نیز در گذشته و آشکارا پسری را معرفی نکرده است؛ امامت او از درجه اعتبار ساقط است.

۴. قطعیه: این فرقه، بخش بزرگ‌تری از امامیه را در بر می‌گرفت. ایشان معتقد بودند امام عسکری علیه السلام رحلت کرده و پسری به جانشینی خود باقی گذاشته؛ ولی در زمان تولد، نام و این‌که آیا او مهدی است یا نه، اختلاف نظر داشتند. به همین جهت، به شش گروه تقسیم می‌شدند.

۵. انقطاع امامت: این گروه، بر این باور بود که بعد از رحلت امام عسکری علیه السلام دیگر امامی وجود ندارد (ر. ک: همان: ۸۴).^۱

نوبختی، یکی از اولین فرقه‌شناسان امامی است که به جریان‌های پدید آمده در غیبت صغرا اشاره داشته است. وی با ابتکاری در خور توجه، به بررسی تفرق شیعیان پرداخته و

۱. نیز برای اطلاع بیشتر ر. ک: جاسم حسین: ۱۳۶۷، ص ۱۰۱.

اطلاعات ارزشمندی در اختیار نسل‌های پس از خود قرار داده است. تعدد این فرقه‌ها، خود حکایت از اوضاع نا به سامان شیعیان در آن دوره را دارد و چه بسا با داده‌های تاریخی که نوبختی و امثال او در اختیار عالمان امامی قرار دادند؛ سبب ساز ورود ایشان در این عرصه شده باشند.

از مطالب ارزشمند این کتاب، آن است که وی با توجه به روایات وارد شده به دو غیبت اشاره دارد؛ در صورتی که نوبختی خود در همان دوره اول غیبت درگذشته است (نوبختی، ۱۳۵۳: ۹۷). داده‌های تاریخی وی، خصوصاً در دوره غیبت بسیار مفید است. وی توانسته است باورهای این فرقه‌ها را نیز تا اندازه زیادی منعکس کند.

وی به رغم ذکر فرقه‌های دوره آغازین غیبت صغرا، به سرانجام این گروه‌ها اشاره‌ای ندارد. همچنین گزارش‌های نوبختی بدون ذکر منبع آورده شده؛ روشی که به طور عمده فرقه نگاران آن دوره بر اساس آن، عمل می‌کردند.

در هر صورت، این اثر نتوانسته است به موضوعات گوناگون در زمینه غیبت توجهی ویژه داشته باشد و به گزارش‌های کوتاه درباره فرق منشعب از امامیه بسنده کرده است.

التنبیه فی الامامه، ابوسهل نوبختی (۳۱۱هـ.ق)

ابوسهل، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی‌سهل نوبختی، از بزرگان شیعه امامی و از متکلمین ایشان محسوب می‌شود. نجاشی او را «شیخ المتکلمین» و دارای جلال عظیم در دین و دنیا می‌داند (نجاشی، ۱۳۹۷: ۳۱). ابوسهل در دوران نیابت حسین بن روح نوبختی در هدایت شیعیان و برخورد با غالیان و مدعیان دروغین نیابت امام عصر علیه السلام نقش عمده‌ای به عهده داشت. همچنین وی دستیار وکیل دوم محمد بن عثمان شمرده می‌شود؛ چنان‌که نقل شده است سفیر دوم در حضور او و تعدادی دیگری، حسین بن روح را به جانشینی خود انتخاب کرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۴۵). برای ابوسهل آثار زیادی نقل شده که کلیه این کتاب‌ها از بین رفته است و تنها صفحاتی از کتاب «التنبیه فی الامامه» او بر جای مانده است (صدوق، ۱۳۸۸: ۱۷۸-۱۸۸).

کتاب وی دست کم در دو موضوع اثبات وجود امام زمان و امامت ایشان بوده که در غیبت صغرا نگاشته شده است. ابو سهل بر دو غیبت امام عصر که یکی از دیگری شدیدتر خواهد بود، اشاره کرده است. وی در کتاب خود به جهت شرایط سیاسی حاکم بر آن دوره، فقط کنایه وار درباره وکلای اربعه (البته تا زمان خود) اشاره و از ذکر نام ایشان خودداری می کند (همان).

از آن جا که از مجموع آثار ابو سهل فقط نگاشته‌های چند سطری باقی مانده است؛ بدرستی نمی‌توان اندیشه وی را در غیبت پژوهی باز یافت؛ اثر باقی مانده نیز فاقد داده‌های ارزشمندی در غیبت نگاری می باشد.

کافی، کلینی (۳۲۹هـ.ق)

ابو جعفر، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، فقیه، محدث بزرگ شیعه، یکی از مؤلفان کتب اربعه شیعه می‌باشد. وی در روستایی به نام کلین (فشافویه) در ۳۸ کیلومتری ری زاده شد و پس از گذراندن نوجوانی، برای کسب دانش به ری رهسپار شد و در آن جا با اندیشه‌ها و نظرات فرقه‌هایی چون اسماعیلیه و مذاهبی چون شافعی، حنفی آشنا گشت، و پس از آن برای جمع آوری احادیث به قم رهسپار شد و در درس احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن ادريس قمی، معروف به «معلم» حاضر و سپس راهی کوفه شد. کلینی نخستین محدثی از امامیه شمرده می شود که به گردآوری و نظم و ترتیب احادیث شیعه همت گماشت، و شاگردان زیادی تربیت کرد که از جمله معروف‌ترین ایشان ابن ابی رافع، احمد بن احمد کاتب کوفی، جعفر بن محمد قولویه قمی، محمد بن ابراهیم نعمانی است. کلینی در سال ۳۲۹هـ.ق. درگذشت. از جمله تألیفات وی، «کافی»، «کتاب رجال»، «رد بر قرامطه» و «رسائل ائمه علیهم السلام» می باشند (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵: ۲۵).

همان طور که ذکر شد، شیعیان امامی با ورود به دوره غیبت صغرا با پدیده جدیدی روبه‌رو شدند و آن فقدان امام حاضر بود و از طرفی با هجوم گسترده‌ای از فرقه‌های رقیب مواجه گردیدند. این مشکلات سبب شد عالمان امامی، از جمله کلینی در اقدامی همه جانبه به جمع

آوری میراث شیعیان بپردازند. وی به جهت گرایش‌های روایی خود به مکتب قم متعلق بوده است؛ در عین حال، به شهرهای مختلف، از جمله بغداد سفر کرد و کتابی به روش حدیثی نگاشت که دارای سه بخش می‌باشد: اصول، شامل روایات اعتقادی؛ فروع، حاوی روایات فقهی و روضه، شامل احادیث متفرقه.

بخش قابل توجهی از اصول کافی به عنوان «کتاب الحجّه» به نقل روایات و مسائل مربوط به امامت اختصاص پیدا کرده است. این روایات به طور عمده در مسائل کلامی و ضرورت وجود امام است که حاکی از شرایط حاکم بر عصر امامان شیعه می‌باشد (کلینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۶۷). کلینی همچنین احادیثی منسوب به امامان را درباره غیبت امام دوازدهم ثبت کرده است. او این اطلاعات را از نویسندگان قدیمی واقفیه و امامیه، همچون حسن بن محبوب (۲۲۴هـ.ق). عبدالله بن یعقوب عصفری (۲۵۰هـ.ق). روایت می‌کند.

روش وی در گزارش‌های تاریخی از طریق نقل روایات بوده است و البته از احادیثی که رنگ و بوی کلامی دارند نیز، سود جسته است. یاد کرد این نکته ضروری است که فضای تقیه بر نگاشته‌های تاریخی وی سایه افکنده، و همین امر سبب شده است در نقل اخبار دوره خویش (غیبت صغرا) با احتیاط زیادی رفتار کند؛ به طوری که کلینی با آن که مقداری از کتاب خود را در بغداد نگاشته؛ از طرح گسترده شبکه وکالت و خصوصاً وکلای اربعه دوری جسته است. وی حتی از ذکر نام امام دوازدهم اجتناب ورزید، و در ضمن روایتی به حرمت نام معتقد بوده است (همان، ج ۱: ۳۷). به همین جهت، سعی کرده از القاب آن حضرت سود برد. در کافی حدود نه لقب برای امام عصر عجل الله فرجه آمده است که این موارد می‌باشد: صاحب دار (همان: ۳۸۷)، الحجّه من آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم (همان: ۳۶۷)، صاحب (همان: ۵۸۷)، م ح م صلی الله علیه و آله و سلم (همان: ۳۶۸)، غلام (همان: ۳۷۸)، ناحیه (همان: ۵۹۱)، رجل (همان)، قیل (همان: ۵۹۳)، غریم (همان: ۵۹۶). در شرایطی که وی از ذکر نام امام به دلیل حفظ جان آن حضرت اجتناب می‌ورزد؛ یادکرد نام افرادی که با امام عصر عجل الله فرجه مرتبط هستند، خود خطر دیگری برای آن حضرت خواهد داشت. به همین دلیل در موارد بسیار اندک به ایشان توجه می‌کند. در این بخش نیز کلینی رحمه الله عمدتاً اسامی وکلایی را متذکر می‌شود که در زمان تألیف کتاب یا انتشار کافی در

قیدحیات نبودند (نیومن، ۱۳۸۶: ۲۷۰؛ و ر.ک: احمدی، مشرق موعود، شماره ۲۴).

در این شرایط اخبار وی از غیبت به صورت اجمالی و در پاره‌ای از مواقع در هاله‌ای از ابهام می‌باشد. در هر صورت، بحث نسبتاً مفصل وی درباره چگونگی تولد امام دوازدهم و کسانی که آن حضرت را ملاقات کرده‌اند، و نیز طرح وکلا، توانسته است داده‌های تاریخی ارزشمندی در اختیار آیندگان قرار دهد.

بنابراین، روش وی در غیبت نگاری، نقل روایات تاریخی به صورت روشمند بوده و سعی داشته به طور اجمال به تاریخ امامان شیعه، از جمله امام دوازدهم بپردازد که چنین روشی بی‌سابقه بوده، و در این مسیر دیدگاه امامیه را با آمیختن روایاتی با رویکرد نقلی تقویت کرده است.



۷۳

استار موعود

بررسی سبب تحول غیبت پژوهی امامیه...

بررسی آثار غیبت نگاری در دوره غیبت کبرا

این دسته از غیبت نگاری‌ها در شرایطی تدوین گشت که ضرورت حفظ تقیه از میان رفته بود؛ امری که پیش از آن، در دوره غیبت صغرا عمدتاً به خاطر صیانت از شبکه وکالت و در رأس آن، محافظت از شخص امام شکل یافته بود (ر.ک: صفری فروشانی و احمدی کچایی، مشرق موعود، ۱۳۹۲). با شرایط کنونی و خاتمه یافتن شبکه وکالت به دستور امام، دوران تقیه در این زمینه نیز به پایان کار خود رسید. بنابراین، منابع غیبت نگاری جدید می‌توانستند در شرایط نسبتاً مطلوبی به بررسی این پدیده همت بگمارند؛ در عین حال، این منابع نیز با چالش‌های دیگری مواجه بودند که می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. مفهوم غیبت، در میان توده شیعیان امامی به طور کامل نهادینه نشده بود. گرچه زحمت اندیشمندان امامی در دوره پیشین تا اندازه زیادی توانسته بود سبب گسترش این مهم شود؛ همچنان عده‌ای در تحیر و سرگردانی به سر می‌بردند؛ پدیده‌ای که نعمانی (نعمانی، ۱۳۹۰: مقدمه) بدان اشاره دارد.

۲. چالش دیگری که همچنان بر امامیه سایه افکنده، طرح سئوالات فراوان بود که گروه‌های رقیب شیعیان امامی علیه ایشان طرح می‌کردند و با گذشت زمان و طولانی شدن غیبت امام بر دامنه این شبهات افزوده می‌شده؛ به طوری که در سئوالات جدید، عمر

طولانی امام زیر سؤال رفته بود و این مهم طرح می گشت که چگونه یک انسان می تواند دارای عمری بیش از یک انسان معمولی داشته باشد!

با گسترش این دسته از سئوالات، اندیشمندان امامی باید با فرآیند جدید به پاسخگویی می پرداختند. به همین دلیل، این دسته از غیبت نگاری‌ها ناظر بر چالش‌های موجود تدوین گشت. بررسی این آثار ما را به این هدف رهنمون می کند که تحول در غیبت نگاری در این دوره معلول این دسته از چالش‌های اساسی بوده است، که سعی خواهد شد به اشاره شود.

غیبت، نعمانی

ابوعبدالله، محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب نعمانی، از اهالی شهر نعمانیه واسط بود. وی به بغداد هجرت کرد و در آنجا از کلینی (۳۲۹هـ.ق) و ابن عقده (۳۳۳هـ.ق) حدیث نقل کرد. سپس به سوریه رفت و در حدود سال ۳۶۰هـ.ق. از دنیا رفت. از آثار مهم او کتاب تفسیر قرآن، معروف به «تفسیر نعمانی» است. در این تفسیر انواع آیات و اقسام آن‌ها تا شصت نوع با ذکر مثال‌ها بیان شده است. در این کتاب به طریق خبر واحد و مستند از حضرت علی - علیه السلام - نقل شده است. از تألیفات وی «التفسیر»، «الغیبة»، «الفرائض» و «الرد علی الاسماعیلیة» را می توان نام برد (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۳: ۲۶).

وی که بخشی از دوره غیبت صغرا را درک کرده بود و شاگردی عالمان بزرگی همچون کلینی را در سابقه کاری خود داشت، با فهم مشکلات زمان خویش، از جمله تحیر و سرگستگی شیعیان به تألیف این کتاب همت گماشت. زمینه تألیف کتاب وی را باید در بیان وی جست‌وجو کرد که معتقد بود، بسیاری از شیعیان زمان وی به افراط و تفریط دچار و نسبت به امام دوازدهم دچار شک و تحیر گشته اند (نعمانی، ۱۳۹۰: ۸). وی در آسیب شناسی این دسته از شیعیان، علت انحراف ایشان را عدم ورود به حوزه حدیث دانسته است (همان: ۱۰). همچنین علت‌های دیگری را بر انحرافشان مؤثر می‌داند که می‌توان به این موارد اشاره کرد: جهل ایشان به مبانی تشیع، پیروی از هواهای نفسانی و ضعف ایمان (همان: ۱۲). وی در کتاب خویش به نقل اخبار توجه ویژه داشته است و سعی وافری کرده تا از همه امامان شیعی در زمینه غیبت روایت نقل کند.

نعمانی کوشیده است ضرورت غیبت امام دوازدهم را با نقل احادیثی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام که غیبت آن بزرگوار را پیش‌بینی کرده‌اند، اثبات کند و در این مسیر بیش‌تر داده‌های روایی خود را از نویسندگان قدیمی که در زمینه غیبت کتاب نگاشته‌اند، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های عقیدتی و آیینی ایشان کسب نمود. در این میان، نویسندگان قدیمی، حسن بن محبوب امامی (۲۲۴هـ.ق)، فضل بن شاذان نیشابوری (۲۶۰هـ.ق)، حسن بن سماعه واقفی (۲۶۳هـ.ق)، ابراهیم بن اسحاق نهاوندی، (غالی ۲۸۶هـ.ق)، کلینی، (۳۲۹هـ.ق)، ابن عقده، فقیه مشهور زیدی (۳۳۳هـ.ق) و مسعودی (۳۴۵هـ.ق) دیده می‌شوند (نعمانی، ۱۳۹۰: ۶-۸۲) کتاب وی را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان چنین گونه شناسی نمود:

وی در ابتدا به دیدگاه امامیه در باورهای کلامی امامت پرداخته و سعی کرده با گمانه‌های عقلانی به اثبات آن بپردازد (نعمانی، ۱۳۹۰: ۶۵). سپس تعداد امامان شیعی را با توجه به روایات شیعیان و اهل سنت دوازده نفر (اثنا عشر) دانسته و در این زمینه روایات قابل توجه‌ای از هر دو مذهب نقل کرده است (همان: ۷۱-۱۵۱). در ادامه هر گونه ادعای امامت و قیام با عنوان مهدویت را منکر شده و آن را پرچم طاغوت دانسته است (همان: ۱۶۱). در بخشی دیگر، مباحث خود را در زمینه دوره حضور امام و مسائل مرتبط با آن تصور کرده است (همان: ۲۰۸-۳۰۵).

وی اولین عالم امامی است که به طور ویژه، اثری مستقل در زمینه غیبت دارد که با رویکرد نقلی به این پدیده توجه دارد؛ به طوری که می‌توان مدعی شد تا قبل از نعمانی نگاشته‌ای با این حجم گسترده و به صورت تک‌نگاری در امامیه وجود نداشته است. وی سعی داشته با چینش روایات امامان شیعه در زمینه باور به مفهوم مهدویت، به رفع تحیر کمک کند. نعمانی با نقل مستقیم روایات سعی کرده از داده‌های کلامی کم‌تر بهره بگیرد. البته به نقل روایات بسنده نکرده؛ بلکه خود نیز در بخش‌های مختلف کتاب در تبیین برخی از مفاهیم در خصوص روایات سعی کرده است.

علاوه بر موارد مذکور، باید تأکید داشت به رغم آن که به دوره غیبت صغرا نزدیک بود؛ اثری از داده‌های تاریخی آن دوره در کتاب خویش نیآورده است که این، از جمله کاستی‌های

تاریخی این اثر می‌باشد؛ در صورتی که بر فرض ورود وی به آن دوره می‌توانسته اطلاعات بسیار مهمی را به آیندگان منتقل کند. همچنین در برخی از موارد به محتوای روایات توجه نداشته است؛ به طور مثال در روایتی (همان: ۲۸۶)؛ از قول امام رضا علیه السلام نقل کرده است که امام به غیبت فرزند سوم خویش اشاره دارد؛ در صورتی که طبق باورهای امامیه، این غیبت برای فرزند چهارم حضرت پدید آمده است. البته این احتمال وجود دارد که نسخه برداران بعدی چنین اشتباهی را مرتکب شده‌اند.

در هر صورت، وی سعی داشته غیبت امام را از منظر روایت باز شناسد و شاید به همین دلیل است که نقل تاریخی و رویکرد کلامی را ناکارآمد می‌داند و به روایات در این زمینه بسنده کرده است.

کمال الدین و تمام النعمه

ابو جعفر، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، مشهور به صدوق (۳۸۱هـ.ق)، شیخ و فقیه امامیه در قرن چهارم هجری می‌باشد. تألیفات وی را در حدود سیصد اثر در حوزه‌های گوناگون برشمرده‌اند که می‌توان به این موارد اشاره کرد: در کلام همچون «الاعتقادات»، و «ابطال الغلو والتقصیر»، در فقه «من لایحضره الفقیه»، «علل الشرایع»، «عیون اخبار الرضا»، و «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال» (مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۶). وی کتابی در مسئله غیبت تحت عنوان «کمال الدین و تمام النعمه» نگاشت. صدوق بر مآخذ اصلی شیعه (الاصول) که قبل از سال ۲۶۰هـ.ق گردآوری شده بود، تکیه داشت؛ به طوری که معمولاً به نویسندگانی همچون حسن بن محبوب، فضل بن شاذان، حسن بن سماعه، صفار، حمیری و ابن بابویه (پدر خود) که با سومین و چهارمین سفیر امام دوازدهم رابطه نزدیکی داشته‌اند؛ ارجاع می‌داد. صدوق از آن جهت که پدرش از فقهای بزرگ و وکیل امام در قم بوده، توانست اطلاعات ذیقیمتی درباره ارتباطات پنهانی بین وکلا و امام علیه السلام به وسیله چهار سفیر ارائه دهد. شیخ صدوق علیه السلام علت اصلی تألیف «کمال الدین» را تحیر و سرگستگی شیعیان امامیه در موضوع غیبت و وجود حضرت مهدی علیه السلام می‌داند، و چنین آورده که شبهات برخی از

مخالفین، حتی سبب تحیر عده ای از بزرگان در زمان وی شده است (صدوق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴-۶).

شیخ صدوق رحمته الله علیه با مقدمه ای طولانی به مباحثی می پردازد که می توان چنین تقسیم بندی کرد: طرح مسائل کلامی در زمینه درستی دیدگاه امامیه در باوربه امام قائم رحمته الله علیه و پاسخ به شبهات زیدیه و اسماعیلیه و دیگر فرقه ها که در این زمینه طرح کرده بودند؛ وجوب عصمت امام (همان: ۲۰)؛ وجوب شناخت حضرت مهدی رحمته الله علیه (همان: ۳۹)؛ اثبات غیبت و فلسفه آن (همان: ۴۱). شیخ صدوق مجدداً به نقد باورهای زیدیه و کیسانیه در خصوص مهدویت (همان: ۶۳) اشاره داشته و سپس به وجود سابقه غیبت در انبیا، از ادریس رحمته الله علیه تا بشارت های انبیای الهی به ظهور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (همان: ۲۵۴ و ۳۱۶-۳۷۹) اشاره داشته، و نیز به نیازمندی جامعه به امام (همان: ۳۸۴) و در ادامه به روایات مربوط به حضرت مهدی رحمته الله علیه و موضوع غیبت ایشان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تا امام عسکری رحمته الله علیه پرداخته (همان: ج ۲: ۱۱۷) و به بررسی مباحث تاریخی در زمینه دوره غیبت صغرا، همچون تولد حضرت، مادر حضرت، افرادی که آن حضرت را دیده اند، توجه داشته است (همان: ۱۳۲). در بخش پایانی، به معمرین (کسانی که عمر طولانی داشته اند) و حکایت طولانی بلوهر و بوذاسف (همان: ۳۰۷) پرداخته و نشانه های ظهور، آخرین بخشی است که در کتاب خویش آورده است.

جایگاه این کتاب در غیبت پژوهی را می توان به انگیزه تالیف آن گره زد. شیخ صدوق از طرفی با انبوهی از شبهات غیر امامی ها روبه رو می شود؛ از طرف دیگر، با بسیاری از امامی ها مواجه است که به حیرت درباره امام عصر گرفتار شده اند (ر.ک: همان، ج ۱: ۵).

شیخ صدوق رحمته الله علیه یکی از اولین عالمان امامی است که به پدیده غیبت با اثری کاملاً مستقل توجه دارد. از طرفی شیوه نگارش وی با کتاب «الغیبه» نعمانی متفاوت است؛ چراکه نعمانی به طور عمده در خصوص باورهای غیبت پرداخته است؛ در صورتی که شیخ صدوق علاوه بر گمانه های روایی در این زمینه از گزارش های تاریخی سود برده است.

صدوق با فهم این مشکل که عمر امام از متعارف بشر بیش تر می باشد؛ سعی کرده با گنجاندن بخشی از کتاب خود به عنوان «معمرین»، مخاطب خود را به این امر توجه دهد که

چنین پدیده ای در تاریخ سابقه داشته است، و افراد زیادی عمری طولانی داشته‌اند. وی در این مسیر سعی کرده است، با روش خاصی به نقل اخبار پردازد و روایات را همراه با سند بیاورد و از آنجا که به شهرهای گوناگونی در جهان اسلام سفر می‌کرد، در اخذ اخبار کم‌تر به وسواس دچار شده است. در عین حال، همین امر سبب ورود برخی اخبار غیر واقع در متن کتاب شده و همچنین سبب ساز بحث‌های غیر ضروری و طولانی شده است که می‌توان به داستان بلوهر و بوذاسف اشاره کرد (ر.ک: همان، ج ۲: ۴۰۳-۵۳۶).

در هر صورت، اثر وی با بهره بردن از دو شیوه تاریخ نقلی و پردازش روایت و همچنین ورود گمانه جدیدی به عنوان معمرین، نگاشته ای استثنایی تا زمان خویش بوده است.

الغیبه، شیخ طوسی

محمد بن حسن بن علی، مشهور به شیخ طوسی، از بزرگان عالمان امامی در سده پنجم هجری بوده است که تألیفات متعددی بدو منسوب می‌باشد. وی در سال ۳۸۵ ه.ق. در شهر نوقان طوس متولد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در آن دیار به شهرهای نیشابور، ری، قم و سپس بغداد مهاجرت کرد.

در سال ۴۰۸ ه.ق در درس شیخ مفید (۴۱۳ ه.ق) حضور یافت، و پس از رحلت استاد خویش در درس سیدمرتضی (۴۳۶ ه.ق) حاضر شد. در پی درگذشت سید مرتضی، خود زعامت تشیع امامی را بر عهده گرفت. پس از انقراض حکومت شیعی آل بویه در سال ۴۴۷ ه.ق. توسط سلجوقیان سنی، و دشوار شدن حضورش در بغداد، به ترک آن شهر و عزیمت به نجف مجبور شد، و در آنجا حوزه درسی تأسیس کرد که بعدها به حوزه علمیه نجف شهره شد. وی در همان شهر و در سال ۴۶۰ ه.ق. وفات کرد (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵: ۴۰).

شیخ طوسی کتابی در موضوع غیبت نگاشت که تا اندازه زیادی از روش شیخ صدوق در کمال الدین متأثر بوده است؛ به طور مثال وی در روش نقل غیبت انبیا و اخبار معمرین از کمال الدین متأثر بوده؛ اما در بین افرادی که نقل کرده اند؛ تفاوت‌های آشکاری دیده می‌شود (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵۴-۳۱۶ و همان، ج ۲: ۳۰۷-۳۵۷ و طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۸-).

(۲۷۲). در این بخش سعی خواهد شد به طور اجمال اثر وی معرفی شود:

در ابتدا با مقدمه‌ای مختصر وارد بحث‌های اصلی کتاب می‌شود. در فصل اول باورهای کلامی پدید آمده دوره غیبت مورد بررسی قرار گرفته؛ بنابراین، احتیاج به امامی به دور از هرگونه اشتباه و گناه (معصوم) را یک فرض عقلی از پیش اثبات شده می‌داند (همان: ۳۷). باور شیخ طوسی بر آن است که حاکم جامعه همراه با زعامت سیاسی باید ملکه عصمت را داشته باشد (همان: ۷۰). پس از آن، به نقد فرقه‌های دیگری که امامت را از آن شخص دیگری می‌دانند، همت گماشته است (همان: ۷۴-۱۶۳).

شیخ طوسی به فلسفه غیبت اشاره داشته و به طور مفصل به اثر بخشی امام در دوره غیبت پرداخته است. همان‌طور که بیان شد، وی سعی کرده غیبت را امری تکرار پذیر در انبیای الهی بداند (همان: ۱۹۲-۲۵۱). وی در ابتکاری جالب توجه از شیوه حدیثی، تاریخی جهت عادی نشان دادن عمر طولانی امام استفاده کرده؛ به همین دلیل، به کهنسالانی از عرب اشاره می‌کند (همان: ۲۵۳-۲۷۲) و روایات اثناعشر از طریق اهل سنت و شیعیان را آورده است (همان: ۱۹۲-۲۷۸).

وی در نقد فرقه‌هایی همچون سبائیه، کیسانیه، ناووسیه، واقفیه، که به مهدی، جدا از این‌که فرزند امام عسکری علیه السلام است، باور دارند؛ به طور مفصل پرداخته و دیدگاه این دسته از فرقه‌ها را بر اساس آن‌که عدد امامان ایشان را که با روایات اثناعشر تجانس ندارد، مردود می‌داند (همان: ۳۵۳-۴۰۸). در فصل دوم در صدد اثبات تولد امام زمان می‌باشد و در این مسیر به افرادی که تولد آن حضرت را متوجه بوده‌اند، اشاره می‌کند (همان: ۴۱۱).

در فصل بعدی به افرادی توجه کرده که امام را ملاقات کرده‌اند (همان: ۴۸۹-۴۴۹) و در فصل چهارم به معجزات آن حضرت اشاره داشته و همچنین توقیعات (نامه‌ها) امام را نقل کرده است (همان: ۴۹۹-۵۷۵۹).

وی در فصل پنجم به موانع ظهور پرداخته است (همان: ۵۷۷-۵۸۶). در فصل ششم، اطلاعات تاریخی موثقی را در مورد فعالیت‌های مخفی چهار نماینده امام دوازدهم با نقل از کتاب مفقودشده‌ای تحت عنوان «اخبار الوکلاء الاربعه»، نوشته احمد بن نوح بصری به دست

می‌دهد. همچنین در این فصل به وکلای منحرف اشاره داشته است (همان: ۵۵۹-۷۲۱).
در فصل هفتم به بیان عمر حضرت و نیز زمان ظهور ایشان و علائم ظهور اشاره داشته
است (همان: ۷۲۷-۷۴۵).

در فصل پایانی به سیره و صفات آن حضرت پرداخته است (همان: ۷۸۳).
شیخ طوسی در اثبات تولد امام زمان دست به ابتکاری جدید زده است و دست کم از دو
روش استفاده کرده است:

الف: عقلی و اعتباری

در این شیوه، بنابر دیدگاه پیشین خویش که امامت امام عصر را مفروض دانسته؛ چنین
استدلال آورده است: اگر خبری هم بر تولد امام زمان اقامه نگردد، ولادت ایشان با روش
کلامی اثبات پذیر است.

ب: نقلی و اخباری

در این بخش ضمن نقل روایات متعدد و گوناگون از گروه‌های مختلف فکری که به دیدار
امام عصر موفق شده‌اند؛ آورده است که این گروه‌ها را می‌توان به دو گروه شیعی و غیر شیعی
تقسیم کرد.

شیخ طوسی رحمته‌الله در اقدامی در خور توجه، توقیعات (نامه‌های) امام را نقل می‌کند که این
امر خود سبب حفظ این میراث گرانبگر شده است. همچنین وی به وکلایی اشاره کرده که
پیش از امام زمان علیه‌السلام می‌زیسته‌اند. این امر گویای آن است که مولف، جریان وکالت را از
دوره امام صادق علیه‌السلام پذیرفته است. شیخ طوسی در ابتکاری عجیب به روایاتی اشاره دارد که از
رحلت امام زمان پیش از ظهور آن حضرت خبر می‌دهد. البته این دسته از روایات را چنین
تحلیل کرده که بر فرض پذیرش، این احادیث بر یاد و نام امام پیش از ظهور ناظر می‌باشد
(همان: ۴۰۳-۴۰۶).

نگارنده بر این باور است که با توجه به آن که این روایات فقط از دو امام باقر علیه‌السلام و امام
صادق علیه‌السلام نقل شده و هیچ امامی مشابه این کلام را ندارد؛ جعلی بودن آن توسط واقفی‌ها

علیه باورهای امامیه محتمل است. همچنین احادیث پس از این روایات، وفات امام را بشدت مردود دانسته و تأکید دارند که دیگران چنین گمانی دارند؛ حال آن که چنین نمی‌باشد (همان: ۴۰۷ - ۴۰۹).

همچنین از روایاتی استفاده کرده که از وقوع دو غیبت خبر می‌دهد که اولی از دیگری طولانی‌تر می‌باشد. نکته جالب توجه این روایات آن که ناقل آن ابوسهل نوبختی می‌باشد. وی در دوره غیبت صغرا وفات نمود و دوره غیبت کبرا را درک نکرد (همان: ۳۱۹).
وی در ابتکاری دیگر به بررسی سازمان وکالت در دوره غیبت صغرا و خصوصاً با حجم بیش‌تری به زندگی وکلای اربعه پرداخته که این امر اطلاعات نسبتاً جامعی را به دست ما رسانده است.

«الغیبه»، به دور نمای محققانه‌ای از جریان‌های سیاسی، اجتماعی، دوره غیبت اشاره داشته و به هر دو زاویه عقل و نقل توجه وافر کرده است؛ خصوصاً به چگونگی تولد امام زمان علیه السلام توجه ویژه داشته و سعی کرده آن را به صورت روشمند بررسی کند.
در عین حال، شیخ طوسی رحمته الله علیه کتاب حاضر را به صورت نقل از افراد با سلسله سند تدوین کرده؛ اما در برخی موارد به سند اشاره نداشته و با ذکر این که اصحاب چنین روایت کردند، نام این دسته از اصحاب و منبع خویش را از قلم انداخته است. برای نمونه روایت کهنسالان عرب که در کتاب آمده است، دارای چنین مشکلی می‌باشد (همان: ۸۶).

شیخ طوسی رحمته الله علیه در روایت تولد امام زمان علیه السلام به داستان چگونگی ازدواج نرجس خاتون با امام عسکری علیه السلام پرداخته است؛ در عین حال، در بخش‌های دیگر کتاب، داستان مادر امام و چگونگی تولد امام زمان را به نقل‌های گوناگونی آورده و مشخص نکرده که کدام‌یک از آن روایات مورد پذیرش وی می‌باشد. به طور مثال، دو روایت ۲۰۸ و ۲۱۰ دو نقل کاملاً متفاوت از داستان تولد امام عصر علیه السلام ارائه کرده و او بدون تعیین قول مورد نظرش، هر دو داستان را نقل کرده است. شیخ طوسی رحمته الله علیه غیر از کیسانیه به سرانجام دیگر فرقه‌های شیعی که باور به مصداق مهدی علیه السلام جدای از فرزند امام عسکری علیه السلام دارند، اشاره‌ای نداشته است. همچنین این کتاب به جریان‌های غالبانه دوره غیبت صغرا اشاره اندکی دارد و در این میان، فقط به

شلمغانی و باورهای وی و اثر گذاری او بر بنی بسطام پرداخته است. شیخ طوسی روایاتی را نقل می‌کند که بر تعداد سال حکومت امام ناظر است و بدون آسیب شناسی این دسته از روایات نقل کرده، در صورتی که ممکن است این‌گونه روایات به تأثیر دیگر گروه‌های شیعیان در ادبیات روایی امامیه وارد شده است.

بعد از گذار از دوره غیبت صغرا و ورود به زمانه‌ای که از آن به غیبت کبرا تعبیر می‌کنند، عالمان امامی در اقدامی پر شتاب به تألیفات گسترده در حوزه‌های مختلف فکری دست زدند. بررسی محتوایی این دسته از نوشته‌ها عمدتاً حاکی از آن است که بر اساس گرایش‌های خاص جغرافیایی تدوین گشته است؛ به طوری که می‌توان شهر قم را به عنوان یکی از داعیه داران مکتب امامی دارای تمایلات بیش‌تری به حوزه نقل دانست. این مکتب با عالمان برجسته‌ای همچون ابن بابویه (۳۲۹هـ.ق)، ابن ولید (۳۴۳هـ.ق) و شیخ صدوق (۳۸۱هـ.ق)، آشکارا تمایلات خویش را به نقل نشان می‌داد. در مقابل اندیشمندان امامی بغداد را باید با توجه بیش‌تری به دیدگاه عقلی و کلامی در نظر گرفت.

به نظر می‌رسد، شیخ طوسی علیه السلام با درک هر دو مدرسه قم و بغداد، در جمع بین آن دو مدرسه و ایجاد مکتب واحدی که پایه‌های آن، بر اساس مبانی عقلی و نقلی استوار بود؛ تلاش کرد. بدین منظور وی با پذیرش مرام نقل‌گرایی و ورود به حوزه حدیث به تدوین آثاری در این زمینه دست زد که دو اثر وی «استبصار» و «تهذیب» از جمله چهار کتاب اصلی روایی شیعه امامی می‌باشد. بلند اندیشی شیخ طوسی وی را به نقلیات محدود نمی‌کرد؛ به طوری که در حوزه‌های رجالی و کلامی از وی آثار برجسته‌ای بر جای مانده است. کتاب «الغیبه» نیز بر همین اساس تدوین گشت. وی در این کتاب سعی کرد از هر دو شیوه عقلی و نقلی استفاده کند و به نحوی سبب ساز ورود کلام در حوزه نقلیات شود. این نکته داری اهمیت است که آثار بعدی نگاشته شده در این زمینه از روش ابداعی وی متأثر بوده است.

نتیجه

با توجه به نوشتار حاضر می توان به این نتایج اشاره کرد:

۱. در ابتدا غیبت نگاری امامیه به صورت ابتدایی و در قالب نقل گزاره‌های تاریخی صورت پذیرفت.

۲. غیبت نگاری در دوره غیبت صغرا از فضای حاکم متأثر بوده؛ به همین دلیل، منابع نگاشته شده در این عصر با حاشیه «تقیه» همراه بودند و در قالب جزئی از مجامع روایی تدوین گشتند.

۳. با توجه به شبهات جدید علیه امامیه در دوره غیبت کبرا، اندیشمندان امامی سعی کردند علاوه بر داده های تاریخی، از کلام در غیبت نگاری بهره بگیرند. همچنین در این دوره از آن جا که گمانه تقیه از میان رفته بود کتاب‌های مستقل در این زمینه تدوین شد که به همه زوایای تاریخی غیبت صغرا اشاره داشت.

۴. در عصر شیخ طوسی رحمته الله علیه و با تلاش‌های وی، سیر تحول غیبت نگاری به کمال خود رسید؛ به طوری که وی دو مکتب عقل و نقل را در غیبت نگاری در هم آمیخت. آثار نگاشته شده در این زمینه، به هر دو مدرسه کلام و تاریخ توجه ویژه داشتند.

در نتیجه می بایست در سیر تحول غیبت نگاری در امامیه به عنصر زمان نیز توجه کرد که به مرور و با ضرورت زمان، وارد ادبیات غیبت نگاری امامیه شده است.

منابع

۱. ابن بابویه، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی (۱۴۰۴ه.ق). *الامامه والتبصره من الحیره*، تحقیق و نشر مدرسه الامام المهدي ﷺ، قم، بی نا.
۲. ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، بی نا.
۳. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح (۱۳۶۴). *كشف الغمه فی معرفة الاثمه*، بی جا، نشر ادب الحوزه و کتابفروشی اسلامی.
۴. اشعری، ابوالقاسم سعد بن ابی خلف، (۱۹۶۳م). *المقالات والفرق*، مترجم محمد جواد مشکور، تهران، بی نا.
۵. بروجردی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *جامع احادیث الشیعه*: اول، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۶. حسین، جاسم (۱۳۶۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، مترجم سید محمدتقی آیت اللهی، تهران، امیرکبیر.
۷. راوندی، ابوالحسن سعید بن هیبة الله (۱۴۰۹ه.ق). *الخرائج والجرائح*، تحقیق مؤسسه الامام المهدي ﷺ، قم، مؤسسه المهدي ﷺ.
۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی (۱۳۸۸). *کمال الدین و تمام النعمه*، ترجمه منصور پهلوان، ششم، قم، مسجد مقدس جمکران.
۹. صفری فروشانی نعمت الله؛ احمدی کجایی، مجید، *چگونگی طرح و کلاء در منابع امامی دوره غیبت صغری*: قم، مجله مشرق موعود: شماره ۲۴.
۱۰. طبری، محمد بن جریر طبری (۱۳۵۸ه.ق). *تاریخ طبری*، قاهره، مطبعه الاستقامه.
۱۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۲ه.ق). *تهذیب الاحکام*، تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف، مطبعه النعمان.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *کتاب الغیبه*، ترجمه مجتبی عزیزی، دوم، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، تابستان.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ه.ق). *فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*: اول، قم، ناشر مکتبه المحقق الطباطبایی.
۱۴. عاملی، سید محسن امین (۱۴۰۳ه.ق). *اعیان الشیعه*، بیروت، ناشر دارالتعارف.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب کلینی الرازی (۱۳۷۶). *اصول کافی*، اول، تهران، دارالاسوة للطباعة و النشر.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۷۶ه.ق). *بحار الانوار*، تهران، بی نا.

۱۷. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی اسدی (۱۳۹۷ هـ. ق). رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)، قم، مکتبه الداوری.
۱۸. نجاشی، (۱۳۶۵ هـ. ق). -----
ششم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. نویختی، حسن بن موسی، (۱۳۸۶). فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. نیومن، آندروجی، (۱۳۸۶). دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، اول، قم، انتشارات شیعه‌شناسی.

بررسی تحلیلی جایگاه آموزه مهدویت در اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

امیر محسن عرفان *

چکیده

این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی می‌کوشد مبانی نظری و ابعاد آموزه مهدویت را از نظرگاه اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شناسایی کند. بررسی انگاره‌های نبوی در تبیین آموزه مهدویت، آغازگاهی است که نویسنده برای ارائه تصویری روشن از بحث بر می‌گزیند. در این جهت به تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت در چارچوب نظام امامت و ولایت، تبیین این اندیشه در قالب ستیزش تاریخی جبهه حق و باطل و تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت در قالب سامانه اجتماعی امام و امت اشاره می‌شود.

در ادامه نیز به شاخصه‌ها و ویژگی‌های آموزه مهدویت از دیدگاه اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اشاره می‌شود. جهان‌شمولی اندیشه مهدویت؛ عدالت، مهم‌ترین رکن اندیشه مهدویت؛ تعین و تشخص منجی و حتمی بودن تحقق حکومت مهدوی؛ از جمله یافته‌های نگارنده در این زمینه است. در پایان نیز «محاسبه مبتنی بر تکلیف‌محوری»؛ «رویکرد فرصت‌محور در تبیین اندیشه مهدویت»؛ «تأکید بر نقاط مهم و راهبردی در تبیین آموزه مهدویت» و «نمادپردازی در تبیین امامت و مهدویت»، از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های بیان و بلاغ اندیشه مهدویت در سیره نبوی معرفی می‌شوند.

به هر رو، مطلوب این جستار، آن است که معلوم سازد جوهر اصلی آموزه مهدویت از نظرگاه اندیشه نبوی چیست. ثمره این بررسی، در وهله نخست آشکار کردن میزان اصالت این اندیشه در اسلام و در مرحله بعدی، می‌تواند به تعیین مبنایی برای بررسی هر چه بهتر این اندیشه در اسلام بینجامد.

واژگان کلیدی: منجی، موعود، مهدی، مهدویت، اندیشه نبوی، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

* دانش‌آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت و دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی.
amir.m.erfan62@gmail.com

موعودباوری یا اندیشه منجی موعود، آموزه‌ای است که می‌شود گفت در تمام ادیان وجود دارد؛ هر چند گستردگی و نوع این موعودباوری در ادیان مختلف متفاوت است. «مهدویت» نیز عنوان شناخته شده‌ای برای موعودباوری در اسلام است. در اسلام از موعود نجات‌بخش با عنوان «مهدی» یاد می‌شود و در این خصوص میان فرقه‌های شیعه و سنی تفاوتی وجود ندارد. این آموزه در تاریخ و متون روایی و کلامی تمام فرق اسلامی، چه اهل سنت و چه فرق شیعی، بازتاب گسترده‌ای داشته است.

نیک می‌دانیم رسول خدا ﷺ با طرح و تبیین آموزه مهدویت، سال‌ها قبل از تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه‌ه به تقویت این باور پرداخت و بن‌مایه‌های فکری این اندیشه را بتدریج بنیان نهاد. اهتمام گسترده پیامبر اکرم ﷺ در پررنگ نمودن خطوط فکری مسلمانان بیش‌ترین نقش را ایفا نمود.

مهم‌ترین منبع در ویژگی‌شناسی منجی در اسلام، روایات صادر شده از پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام است. به عبارتی، اگر نبود احادیث مختلفی که در این باره آمده است، اکنون آگاهی صحیح و کاملی از مهدویت وجود نداشت و این مجموعه گران‌بهای حدیث است که چنین هدفی را تأمین می‌کند. با این حال، بنیان‌های فکری و نیز اصول تبلیغی رسول خدا ﷺ در تبیین و تفسیر این اندیشه بدرستی واکاوی نشده است.

در این نوشتار، فرض بر این بوده است که آموزه مهدویت از دیدگاه پیامبر ﷺ دارای شاخصه‌ها و ویژگی‌های منحصر به فردی است و ایشان با محاسبه مبتنی بر تکلیف محوری و با رویکردی فرصت‌محور به تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت پرداختند. از این‌رو برای راستی‌آزمایی این فرضیه تلاش می‌شود که نشان داده شود:

۱. به طور مشخص آموزه مهدویت از نظرگاه پیامبر ﷺ بر چه مبانی‌ای استوار است؟
۲. شاخصه‌ها و ویژگی‌های آموزه مهدویت در اندیشه نبوی چیست؟
۳. اصول حاکم بر بیان و بلاغ این آموزه در اندیشه نبوی چیست؟

انگاره‌های نبوی در تبیین و تفسیر اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت

آموزه‌های نبوی درباره مهدویت که در جامه روایات متعددی بر صفحه تاریخ ضبط شده، جوامع روایی را پر برگ و بار کرده است. برخی از نویسندگان، این روایات را بدون عنوان خاص در کتاب‌های خود نقل کرده^۱ و بعضی دیگر، آن‌ها را در «باب» خاصی گرد آورده‌اند.^۲ برخی نیز، در این زمینه تألیف خاصی از خود به جا نهاده‌اند.^۳ در بیش‌تر این کتاب‌ها روایات مهدوی بدون رویکرد تحلیلی ارائه شده است. با بازکاوی روایات نبوی با برخی از مهم‌ترین انگاره‌های نبوی در این زمینه مواجه می‌شویم که عبارتند از:

۱. تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت در چارچوب نظام امامت و ولایت

در چشم‌انداز اندیشه نبوی، پس از رسول خاتم^ص و خاتمه^ص زنجیره حجت‌های الهی در ساختار «نظام امامت» نمود یافت که خدای متعال با ارزانی داشتن آن، نعمت خویش را بر امت اسلامی به اتمام رساند. محور پر اهمیتی که روایات پیامبر اکرم^ص عهده‌دار بیان آن هستند، بیان امامت مهدی موعود^ع است و صریح‌ترین راه شناخت مصداق امام، ذکر نام وی توسط پیامبر یا امام قبلی است. در روایات بسیاری از پیامبر^ص بر امامت و خلافت مهدی موعود^ع در کنار یازده امام دیگر اشاره شده است. این روایات به روایات «اثنی عشر» شهرت یافته‌اند. پیامبر اکرم^ص در بیش‌تر روایاتی که از شماره امامان سخن گفته است، نام امام اول و آخر را هم برده است:

امامان پس از من دوازده نفر هستند که اولین آن‌ها علی^ع و آخرین آن‌ها قائم^ع است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۹).



۱. نظیر احمد بن حنبل در مسند خود که احادیث او در این زمینه را سید محمد جواد حسینی جلالی گردآوری و به طور مستقل با نام «احادیث المهدی من مسند احمد بن حنبل» به چاپ رسانده است.
۲. برای آشنایی با نام تعدادی از این نویسندگان ر.ک: عبدالعلیم البستوی، «المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث و الآثار الصحیحه»: ۱۱۹ - ۱۲۵.
۳. برای آشنایی با نام تعدادی از این نوشته‌ها ر.ک: همان: ۱۲۶ - ۱۳۸.

در روایتی دیگر، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

ای علی عَلِيٍّ! آن زمان که یازده نفر از فرزندان تو و من به امامت رسیدند؛ یازدهمین ایشان مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است (نعمانی، ۱۴۲۲: ۹۲). در برخی از روایات، در گزارش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از شب معراج بر امامت دوازده شخص به همراه نام تصریح شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۷۲).

تمایز مهم‌تر و اصلی موعودباوری در اندیشه نبوی با دیگر ادیان و فرق در جوهر مهدویت است. در اندیشه نبوی، مهدویت در ذات و جوهر خود به ظهور و تحقق حقیقت در زمین، در سایه ظهور خلیفه و حجت الاهی می‌انجامد، و اگر هم از برپایی عدالت، رفاه و امنیت اجتماعی سخن می‌گوید، همه را از نتایج و لوازم ظهور و تحقق حق در زمین می‌داند.

در دیدگاه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مهدی عَلَيْهِ السَّلَام از مقام «امامت» برخوردار است. شاید در هیچ کدام از اندیشه‌های موعودی ادیان و مکتب‌های مختلف دیگر جهان، موردی را نتوان یافت که موعودش الزاماً «امام» باشد. باید برای درک این مقام و ویژگی‌های آن، در مدلول آیات و روایات ناظر به آن‌ها درنگ کرد. از جمله این مقامات و ویژگی‌ها «نصب» امام است؛ یعنی مقام امامت تنها با جعل و نصب خدای متعال ممکن است. (علامه حلی رَحِمَهُ اللهُ، ۱۴۱۷: ۴۹۵) «عصمت»^۱ و «علم»^۲ است. از جمله ویژگی‌های امامت، «برتری مقام امامت از نبوت» است که این برتری به دلیل عظمت و رتبه والای مقام امامت است که با الهام از تعالیم قرآن کریم و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام به دست می‌آید.^۳ این معارف از مفاد آیه «إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ اللَّهِ لِلَّهِ لِيُعْزِمَهُ الْوَعْدَ»^۴ بخوبی قابل اثبات

۱. بدین معنا که واجب است امام از جمیع گناهان کبیره و صغیره و خطا و نسیان معصوم باشد. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد: ۴۹۲.

۲. امام باید به تمام آنچه مردم در امور دین و دنیای خود نیاز دارند، عالم باشد. همان: ۴۹۵.

۳. شیخ مفید در بابی با عنوان «القول فی المفاضله بین الائمه و الانبیاء» می‌نویسد: «برخی از امامیه بر برتری ائمه از آل محمد بر دیگر انبیا و پیامبران پیشین جز پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باور دارند». ر.ک: مفید، اوائل المقالات: ۷.

۴. «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». بقره: ۱۲۴.

خواهد بود. شیعیان، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه را از اهل بیت علیهم السلام می‌دانند، و براین اساس، جایگاه، اوصاف و حقوق اهل بیت علیهم السلام چون «حق مودت»^۱، «حقوق مالی»^۲، «حق وراثت کتاب»^۳، «حق مرجعیت علمی»^۴، «حق ولایت»^۵ را که برگرفته از قرآن کریم و روایات است؛ برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه قائلند.

وجه اهمیت پیوند تفکیک‌ناپذیر مهدویت و امامت در این است که مهدی عجل الله تعالی فرجه، «حجت»^۶ است و در عموم موارد، حجت، به معنای برهان، دلیل و نشانه است. در این صورت، تأکید تفکر نبوی صلى الله عليه وآله وسلم بر امام بودن مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه تأکیدی است آشکار بر اهمیت و ذات موضوع ظهور حق در عصر موعود. بنابر روایات شیعه، حجت خدای متعال کسی است که در عین مخلوق بودن، احوال و اوصافش کاملاً الهی است؛ چنان که کلینی رحمته الله در اولین روایت «کتاب الحجبه» از «کافی» در وجه نیاز به حجت آورده است:

امامان با وجود شباهت با مردم در خلقت، در هیچ یک از احوال با مردم شبیه نیستند. امامان به وسیله حکمت از سوی خدای متعال تأیید شده‌اند. پس، چنین چیزی در هر زمانی در پرتو دلایل و برهان‌هایی که رسولان آورده‌اند، برقرار است تا زمین خدا خالی نباشد از حجتی که دارای علمی است که سخشنش را تصدیق و عدالتش را قطعی می‌کند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۸).

۱. «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». شوری: ۲۳.
۲. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى...». انفال: ۴۱.
۳. «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...». فاطر: ۳۲.
۴. «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». انبیا: ۷.
۵. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...». نساء: ۵۹.
۶. احادیث فراوانی بر این نکته تأکید دارند که زمین از حجت خالی نخواهد ماند. در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که زمین از حجت خدای متعال خالی نمی‌گردد؛ این حجت یا ظاهر و معلوم است یا خائف و پنهان. شیخ طوسی، الغیبه: ۸۷.
- در احادیث دیگری بر این نکته تأکید شده است که اگر در زمین تنها دو نفر باقی مانده باشند، یکی از آن دو حجت خواهد بود. همان: ۹۰.
- این دو دسته حدیث گویا تأکید زیاد بر این دارند که زمین، هرگز از امام خالی نخواهد بود و اگر امام آشکار و ظاهر نباشد، دلیل فقدان وی نیست؛ بلکه دلیل غیبت او خواهد بود.

نباید از نظر دور داشت که مهدی موعود عجل الله فرجه نزد بیش تر اهل سنت، فقط خلیفه، حاکم و مسلمان عادل است از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که بعدها به گونه‌ای طبیعی متولد خواهد شد و عدل را در سراسر جهان خواهد گستراند.^۱ البته باورهایی نظیر نماز خواندن عیسی مسیح به امامت مهدی عجل الله فرجه نیز به سبب کثرت روایات، مورد پذیرش و باور اهل سنت است (مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ۲۹۲). در این جا می‌سزد اشاره کنیم که اقتدای عیسی مسیح عجل الله فرجه به عنوان پیامبر اولوالعزم به مهدی موعود عجل الله فرجه در صورتی صحیح است که ما مهدی موعود عجل الله فرجه را دارای مقام امامت بدانیم؛ اما بر اساس آنچه اهل سنت معتقدند و مهدی عجل الله فرجه را خلیفه آخرالزمان می‌دانند، این اقتدا صحیح نمی‌باشد. به نظر می‌رسد همین امر سبب شده فخر رازی، اقتدای عیسی عجل الله فرجه به مهدی عجل الله فرجه را فقط در یک نماز بداند. از دیدگاه وی، در بقیه نمازها، مهدی عجل الله فرجه به عیسی عجل الله فرجه اقتدا می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۶۴۰). ابن حجر در این زمینه نکته لطیفی دارد. وی می‌نویسد:

نماز گزاردن حضرت عیسی عجل الله فرجه پشت سر مردی از این امت که در آخرالزمان و نزدیک برپایی قیامت ظهور، بر صحت این دیدگاه دلالت دارد که زمین از کسی که به حجت و دلیل، دین خدا را برپا می‌دارد؛ تهی نمی‌ماند. (ابن حجر، بی تا، ج ۶: ۴۹۴)

برآیند آنچه گذشت این که مهدی عجل الله فرجه از نگاه اهل سنت انسانی عادی است که دارای مقام خلافت است؛ بدون ویژگی‌های فوق طبیعی، نظیر علم غیب و عصمت و از دیدگاه شیعیان، مهدی عجل الله فرجه دارای مقام امامت و ویژگی‌های منحصر به فرد این مقام است.

یک نکته اساسی در خور یادکرد، این که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با ارائه آموزه مهدویت در قالب امامت در صدد بودند این اندیشه را با امتیازات ویژه امامت به جامعه مسلمین معرفی کنند. رتبه

۱. از آن جا که «امامت» از منظر اهل سنت، همان گونه که عبدالرحمن ایچی در مواقف اذعان دارد؛ از مسائل فرعی بر شمرده می‌شود؛ جایگاهی در علم کلام ندارد و در نتیجه مهدویت نیز جایگاهی در مباحث کلامی اهل سنت پیدا نمی‌کند. به همین دلیل در کتاب‌های کلامی آنان، برخلاف منابع روایی، بحث‌های مفصل و مستقل در موضوع مهدویت، یافت نمی‌شود. ر.ک: ایچی، مواقف، ج ۸: ۳۴۴.

امامت حضرت مهدی عجل الله فرجه موجب می‌شود تا حدیث «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمَيِّتُهُ مَيِّتَةُ جَاهِلِيَّةٍ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۶ و ابن‌حنبل، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۹۱) و احادیث شبیه به آن، که در مصادر فریقین نقل شده است. واقع بینانه‌تر معنا شوند.

۲. تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت در قالب ستیزش تاریخی جبهه حق و باطل

اسلام، مسیر حرکت تاریخ را درست‌ساز جویی‌های حق و باطل و غلبه حق را فرجام این ستیزش تاریخی می‌داند. بر مبنای مکتب اسلام، موضع‌گیری ارادی انسان در برابر دو جریان ولایت حق و باطل قرار دارد. اراده‌های انسانی هنگامی که یک جامعه را تشکیل می‌دهند، یا در جهت حق پیش می‌روند و یا جهت‌گیری باطل دارند. از این رو، دو قطب و نظام تاریخی حق و باطل، یکی بر محور اولیای الهی و پیامبران و دیگری بر محور فراعین و طواغیت و مستکبرین تاریخ شکل می‌گیرد.

از مجموع آیات و روایات استنباط می‌شود که قیام مهدی عجل الله فرجه آخرین حلقه از مجموعه حلقه‌های مبارزات حق و باطل است که از آغاز جهان برپا بوده است.

از آیات قرآن، استفاده می‌شود که ظهور مهدی عجل الله فرجه حلقه‌ای است از حلقه‌های مبارزه اهل حق و اهل باطل که به پیروزی نهایی اهل حق منتهی می‌شود. سهیم بودن یک فرد در این سعادت، موقوف به این است که آن فرد عملاً در گروه اهل حق باشد. آیاتی که به آن‌ها در روایات استناد شده است، نشان می‌دهد مهدی عجل الله فرجه مظهر نویدی است که به اهل ایمان و عمل صالح داده شده و مظهر پیروزی نهایی اهل ایمان است (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۴).

در منابع امامیه و اهل سنت نیز، روایات زیادی بر این مبنا از پیامبر اکرم ص نقل شده است که حضرت مهدی عجل الله فرجه در موقعیتی ظهور خواهد کرد که فساد و بی‌عدالتی جوامع را فراگرفته باشد: عن رسول الله ص «لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الارض ظلماً و عدواناً، قال: ثم يخرج رجل من عترتي، أو من أهل بيتي، يملأها قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و عدواناً». (ر.ک: مسند أحمد، ج ۳: ۳۶؛ مسند ابی یعلی، ج ۲: ۲۷۴، ج ۹۸۷ و عقد الدرر: ۳۶). بر این اساس، اشارت‌ها و نویدهای مکتب آسمانی اسلام، رکن و شالوده اساسی

حرکت و قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه را ظلم ستیزی و اجرای عدالت راستین و زیست سعادت‌مندان به بشر و برافراشتن کلمه توحید می‌داند.

در این روایات، به ریشه‌کنی نمودها و نشانه‌های شر و ناراستی‌ها از اجتماع از سوی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه اشاره شده است؛ زیرا روزگار پیش از ظهور، دوران گسترش ناهنجاری‌های اخلاقی و غرق شدن انسان در فساد است و این ناشی از گسترش فعالیت جبهه باطل و نفوذ آنان در میان انسان‌هاست.

جهت دیگری که باید بدان توجه کرد، این که با توجه به روایات نبوی، نقطه پایانی تضاد و درگیری حق و باطل، غلبه و پیروزی ایمان و حق و نابودی کفر و باطل است؛ و فرجام نزاع حق و باطل، تشکیل جامعه آرمانی، تأسیس حکومت جهانی عدل، نابودی ستمکاران و مفسدان با ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه و پیروزی نهایی و غلبه کامل او رقم می‌خورد؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این زمینه فرمود:

مردم در میان رکن و مقام با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه بیعت می‌کنند و خداوند متعال به واسطه او، دین را به جایگاه خودش بر می‌گرداند و پیروزی‌هایی برای او به وجود می‌آورد تا بدان جا که هیچ کس بر زمین نماند، جز آن که بگوید: لا اله الا الله (مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ۴۰).

به نظر می‌رسد در اندیشه نبوی، غیبت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه نیز، در این جهت فهم‌پذیر است. به عبارتی، غیبت مهدی عجل الله تعالی فرجه برای فراهم آمدن شرایط شناخت، پذیرش حقیقت و امکان ظهور حق در زمین است. تجربه تاریخی غیبت، این شرایط معرفتی و انفسی را فراهم خواهد آورد که اهل حق، حق را از باطل بشناسند و از دل و جان تسلیم آن شوند و اگر در روایات نبوی، بر خوف امام از کشته شدن اشاره شده است (صدوق، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۴۳)؛ در حقیقت خوف از ظهور ناتمام حق و کشته شدن در شرایطی است که هنوز صف‌ها از هم جدا نشده است.

در هر رو، با توجه به روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، به دست می‌آید که نقطه پایانی تضاد و درگیری حق و باطل، غلبه و پیروزی ایمان و حق و نابودی کفر و باطل است.

۳. تبیین و تفسیر اندیشه مهدویت در قالب سامانه اجتماعی امام و امت

نظام امامت، محور و سامانه امت است که با نادیده انگاشتن آن، هویت جامعه اسلامی از هم خواهد پاشید. از این رو، مادام که امت برجای است، به امام نیازمند خواهد بود. امت، نخست موظف است امام زمان خود را بشناسد و در گام بعد، از او پیروی کند. در غیر این صورت، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است (علی بن بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۲۱۹ و مسلم بن حجاج، ۱۴۰۱۶، ج ۶: ۲۲).

تبیین جایگاه امامت در امت اسلامی، به معنای احترام به حق پیش‌آهنگی کسی است که پیش‌آهنگ مردم در سیر صعودی خلق به سوی خدای متعال است و نیز به معنای استفاده از ظرفیت وجودی او است، برای تضمین سلامت و صحت این سیر. اصل «امامت» تدبیر هوشمندانه‌ای است برای جلوگیری از پیدایش و پیروزی حرکت‌های ارتجاعی در جامعه مسلمانان. معرفی پیشروترین فرد امت به نام امام، آن‌قدر اهمیت داشت که خدای متعال در خطاب به پیامبرش، عدم ابلاغ این پیام را به منزله عدم ابلاغ رسالتش تلقی می‌کند.

برای این که امت از شر و خطر «بودن» و «ماندن» به جای «شدن» و «رفتن» و نیز خطر «خوشی» به جای «خوبی» در امان باشد؛ به عامل حیاتی و حتمی و نیرومندی نیاز دارد که نگذارد امت، به بیماری، ماندن به جای رفتن و رفاه به جای کمال، گرفتار شود و به اضمحلال برود. این عامل، امامت و رهبری است که عامل حیات و حرکت امت است. بر پایه ادله قطعی، حلقه نخستین زنجیره امامان امت اسلامی، «ابوالائمه»، امیرالمؤمنین علیه السلام و حلقه پایانی آن، «خاتم الائمه»، امام مهدی عجل الله فرجه است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نخستین وصی را «سید الاوصیاء» و واپسین امام را «ظاهر و باطن ائمه» نامید (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۳).

عباراتی نظیر «مهدی هذه الأمة»، «لأبد لهذه الأمة منه»، «بیعت لهذه الأمة»، «یکون فی أمّتی المهدی» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۲۸ و اربلی، ۱۴۲۱، ج ۳: ۲۵۷)؛ در روایات نبوی، گویای این مهم هستند که موعود اسلامی به لحاظ کارکرد، نجات‌بخشی جمعی است؛ یعنی نجات‌بخشی موعود اسلامی در سطحی گسترده عمومی، با حرکتی جمعی به همراه تحول و

تحرک جمعی صورت می‌گیرد (موحدیان عطار و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۲)؛ بر خلاف موعودهایی که نجات‌بخشی آنان صرفاً به طور فردی صورت می‌گیرد و ایجاد هیچ تحول یا تحرک جمعی را به آن نسبت نمی‌دهند.^۱

شاخصه‌ها و ویژگی‌های آموزه مهدویت از نظرگاه اندیشه نبوی ﷺ

۱. جهان‌شمولی اندیشه مهدویت

از دیدگاه پیامبر اکرم ﷺ، منجی موعود، فراگیر و جهان‌شمول است:

«لو لم یبق من الدهر إلا یوم لبعث الله رجلاً من أهل بیتی یملاًها عدلاً کما ملئت جوراً». (ر.ک: اربلی، کشف الغمه، ج ۳: ۲۲۷).

تعبیر به کار رفته در روایات نبوی، از قبیل «فراگیری عدل و قسط در زمین»، همگی ظهور در فراگیری وعده نجات موعود دارد، و حتی اگر بر فراگیری و جهان‌شمول بودن این وعده دلالت صریحی نداشته باشد، تحقق کامل آن‌ها فقط در صورتی است که در سراسر زمین محقق گردد؛ نه در ناحیه‌ای خاص از زمین.

تعبیر «یملاً الأرض» حکایت از آن دارد که رسالت او سرتاسر زمین و همه مردم را در بر می‌گیرد، و به منطقه یا قوم و ملت خاصی محدود نمی‌باشد. نکته دیگری که از این روایات استفاده می‌شود این‌که تعابیری چون به دست گرفتن امر امت و برپا داشتن عدل و قسط، نشان دهنده این مهم است که موعود اسلام صرفاً کارکردی معنوی ندارد و کارکرد اجتماعی نیز دارد (علی موحدیان عطار و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۸۰).

افزون بر آن‌چه گذشت، حدیث معروفی از رسول خدا ﷺ در منابع اهل سنت نقل شده است که حضرت فرمودند: «... فیبلغ سلطانه المشرق و المغرب». (ر.ک: فرائد السمطين،

۱. شاید بتوان نجات‌گری مسیح در طول تاریخ و پیش از آن را که به مثابه داوری جهانی از آسمان رجعت می‌کند؛ از این قبیل دانست. ر.ک: علی موحدیان عطار و دیگران، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان: ۲۲.

ج ۲: ۳۱۲؛ که بر فراگیری فرمانروایی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه بر شرق و غرب عالم هستی تأکید می‌کند.

در حقیقت، در اندیشه نبوی، نجات بخشی موعود اسلامی انحصاری و قوم مدارانه نبوده، که فراگیر و جهان شمول است. از این رو برخی از گرایش‌های اسلام سنی که نجات موعود را در اصل، شامل حال قوم و ملت و یا منطقه خاصی می‌دانند؛^۱ علاوه بر این که چندان مستند نیست و صرفاً تفسیر و تعبیری خاص از این اندیشه است؛ با اندیشه نبوی در تعارض است.

۲. عدالت، مهم‌ترین رکن اساسی اندیشه مهدویت

در روایات نبوی تأکید فراوانی بر پرسیختن زمین از عدل و داد است. گویی برجسته‌ترین کار موعود اسلامی همین نکته می‌باشد. این حقیقت به طور مکرر در روایات آمده است.

«عدالت»، مهم‌ترین مشخصه حکومت مهدوی و رکن اساسی آن، در اندیشه نبوی به

شمار می‌رود. پیامبر اکرم ص در شرح دادگری حضرت حجت ع می‌فرماید:

«ثُمَّ يَظْهَرُ فِيْمَا لَ الْأَرْضِ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا وَ ظُلْمًا؛ امام مهدی ع زمین را از عدل و داد آکنده می‌سازد؛ چنان که از ظلم و ستم مالا مال شده است (کمال‌الدین، ج ۲: ۳۷۶).

براساس این روایت، حرکت و قیام حضرت مهدی ع در سطحی کلان رخ می‌دهد. آن چه بیش از همه، در تبیین عدالت محوری قیام مهدی موعود ع در اندیشه پیامبر

۱. به لحاظ دایره شمول، اگرچه بنا به مدلول آیات و روایاتی که نقل شده، نجات مهدی موعود ع جهان شمول است؛ با تصریح‌ها و تبیین‌هایی که اهل حدیث در میان اهل سنت دارند؛ باید گفت اینان نجات موعود را صرفاً امت‌مدار و در محدوده جهان اسلام تلقی می‌کنند. به عبارتی، منجی این گروه، از موعودهای منطقه‌ای بوده و رسالتش جهانی نیست. بنابر تصریح این طیف از اصحاب حدیث، منظور از زمینی که در احادیث آمده و مهدی ع آن را از عدل پر خواهد کرد، همانا محدوده جهان اسلام است. در روزگار کنونی سلفیان و وهابیون چنین عقیده‌ای دارند. به عنوان نمونه محمد احمد اسماعیل در کتاب «المهدی و فقه اشراط الساعة» با مراجعه به چهارصد منبع درصدد تبیین اندیشه مهدویت با رویکردی سلفی است.

اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مهم می‌نماید، کاربست واژه «یملأ» می‌باشد. بنابر چنین اندیشه‌ای، عدالت در زمان حاکمیت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام عدالت در همه سطوح جامعه و برای تمامی مردم در سرتاسر دنیا اجرا خواهد شد و هیچ نهاد و مجموعه کوچک و بزرگی نمی‌ماند، مگر این که عدالت در آن حاکم و روابط افراد با یکدیگر براساس آن پی‌ریزی خواهد شد.

۳. تعیین و تشخیص منجی

«تعیین و تشخیص منجی» و موعود، یکی از مهم‌ترین نکات در روایات صادر شده از آن حضرت در زمینه اندیشه مهدویت می‌باشد. بدین معنا که منجی موعود را، به صورت انسانی خاص با مشخصات فردی منحصر به فرد می‌یابیم. به عبارتی، این وعده به دست یک شخص محقق می‌شود؛ نه این که وعده‌ای آرمانی باشد. از طرفی، چنان نیست که تحقق این وعده به دست هر کسی انجام گیرد؛ بلکه انجام دهنده این کار، شخصیتی از پیش تعیین شده و متعین است؛ به گونه‌ای که نام پدر و مادر، حسب و نسب وی معلوم است. منجی موعود در اندیشه نبوی، چنان مشخص و متعین است که فقط بر یک شخصیت خاص و معلوم دلالت می‌کند.^۱ از این رو، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تبارشناسی امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و ابهام‌زدایی از نسب امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام اهتمام فراوانی داشتند. بدین جهت در گفتار پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نام موعود،^۲ لقب^۳، کنیه^۴، نسب^۵، قبیله و تبار^۱، شمایل و حتی ویژگی‌های جسمانی^۲ همگی به صراحت

۱. در مقابل «موعود نامتعیین» و «موعود نوعی» موعودی است که فقط صفات و ویژگی‌های او بیان شده است. بدین سان صفت موعود بر هر کسی که آن ویژگی را داشته باشد، قابل اطلاق است. موعود اندیشی زرتشتیان ایرانی معاصر چنین ویژگی را دارد. ر.ک: جمعی از نویسندگان، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان: ۲۱.

۲. «يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ رَجُلٌ مِنْ وَادِيٍّ، اسْمُهُ كَاسِمِيٌّ،...» مقدسی شافعی، عقد الدرر، باب ۲: ۵۶.

۳. «المَهْدِيُّ يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ». طوسی، الغيبة: ۱۷۸، حدیث ۱۳۵.

۴. «...حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ دُرَيْتِي اسْمُهُ كَاسِمِيٌّ، وَ كُنْيَتُهُ كَكْنَيْتِي...» ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ج ۴، ۹۱: ح ۱۲۵.

۵. «المَهْدِيُّ حَقٌّ، وَ هُوَ مِنْ وَادِيٍّ فَاطِمَةَ». ابن حماد، الفتن، ج ۱: ۳۷۴، حدیث ۱۱۱۲. طوسی، همان، ۱۸۵. «مَنَا مَهْدِي الْأَمَّةِ الَّذِي يُصَلِّي عَيْسَى خَلْفَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ عَلَيَّ مَنَكَبِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَام»

بیان شده است. این‌ها همه، علاوه بر این‌که منجی موعود متعینی را ترسیم می‌کند، نشان‌دهندهٔ اهتمام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دربارهٔ معرفی شخص منجی موعود است.

برخی از احادیث اهل سنت که ساختگی بودن آن‌ها مشهود است، گویای این هستند که مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام از نسل عباس است. از جمله این روایت :

«وَاللَّهِ إِنَّ مَنَا بَعْدَ ذَلِكَ السَّفَاحِ، وَ الْمَنْصُورِ، وَ الْمَهْدِيِّ، يَدْفَعُهَا إِلَى عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ» (ر.ک: ابن حماد: ۱۱۰). به اجمال در پاسخ باید گفت: این گونه روایات افزون بر این که با روایت‌های متواتر مخالف هستند، اعتبار سندی ندارند و رجال اسناد این احادیث، مشکلات زیادی دارند. به همین دلایل مفاد این روایات مورد انکار صریح دانشمندان اهل سنت قرار گرفته است (ر.ک: بستوی، ۱۴۲۰: ۱۲ و ۱۸) به نظر می‌رسد این‌گونه روایات ساختهٔ خلفای بنی‌عباس است.

از مهم‌ترین موارد اختلافی میان شیعه و اهل سنت، «ولادت» مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام است. بیش‌تر اهل سنت به دنیا آمدن آن حضرت را نپذیرفته‌اند. آنان بر این باورند که مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام که در احادیث اسلامی به آن نوید داده شده، هنوز متولد نشده و در آخرالزمان به دنیا خواهد آمد. البته برخی از علمای اهل سنت^۱ به دنیا آمدن فرزند امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَام را

....

فَقَالَ: مِنْ هَذَا مَهْدِيَّ الْأَمَّةِ. «طوسی، همان: ۱۹۱.

۱. «المَهْدِيُّ حَقٌّ؟ قَالَ: حَقٌّ، قَالَ: قُلْتُ: مِمَّنْ هُوَ؟ قَالَ مِنْ قَرِيْشٍ، قُلْتُ: مِنْ أَيْ قَرِيْشٍ؟ قَالَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، قُلْتُ: مِنْ أَيْ بَنِي هَاشِمٍ؟ قَالَ: مِنْ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، قُلْتُ: مِنْ أَيْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ قَالَ: مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ». ابن حماد، همان، ج ۱: ۳۶۸، حدیث ۱۰۸۲.

۲. « الْمَهْدِيُّ رَجُلٌ أَرْجَ أَبْلَجَ أَعْيَنَ...» ابن حماد، الفتن، ج ۱: ۳۶۶، حدیث ۱۰۷۲. « الْمَهْدِيُّ مِنْهَا أَهْلَ الْبَيْتِ، أَسْمَ الْأَنْفِ، أَقْنَى، أَجْلَى،...» ابن حماد، همان، ج ۱: ۳۶۴، حدیث ۱۰۶۳. « يَقُومُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ رَجُلٌ مِنْ عِرَّتِي شَابٌ حَسَنُ الْوَجْهِ، أَجْلَى الْجَبِيْنِ، أَقْنَى الْأَنْفِ...». مقدسی شافعی، عقدا الدرر: ۶۵.

۳. به عنوان نمونه عبدالمحسن العباد استاد دانشگاه مدینه در این زمینه می‌نویسد: «احادیث فراوان دربارهٔ مهدی... بدون شک بربیک حقیقت ثابت دلالت دارند و آن این که مضمون این احادیث در آخرالزمان تحقق می‌یابند و این فکر، هیچ ارتباطی با عقیدهٔ شیعه پیرامون مهدی
←

پذیرفته، و یا آن را به شکل گزارش تاریخی نقل کرده‌اند.^۲ مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ابن اثیر جزری (۶۳۰هـ) در «الکامل فی التاریخ»، محمدبن طلحه شافعی (۶۵۲هـ) در «مطالب السؤل»، سبط ابن جوزی (۶۵۴هـ) در «تذکره الخواص»، کنجی شافعی (۶۵۸هـ) در «البيان فی اخبار صاحب الزمان»، ابن خلکان (۶۸۱هـ) در «وفیات الاعیان»، علی بن محمد بن صباغ المالکی (۸۵۵هـ) در «الفصول المهمه»، شمس الدین ذهبی (۷۴۸هـ) در «العبر فی خبر من غبر»، ابن حجر هیتمی (۹۷۴هـ) در «الصواعق المحرقة»، سلیمان بن ابراهیم القندوزی (۱۲۹۴هـ) در «ینابیع الموده» و خیر الدین زرکلی (۱۳۹۶هـ) در کتاب «اعلام» (ر.ک: عبدالمحسن العباد و ابوالاعلی مودودی، ۱۳۸۶: ۸۳ و فقیه ایمانی، ۱۴۱۸: ۹۹-۴۰۰).

یکی از دلایل حقانیت اعتقاد شیعه به غیبت منجی موعود، پیشگویی‌ها و پیش‌بینی‌هایی است که در این مورد، از سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ صورت گرفته است. از معتبرترین این پیشگویی‌ها، روایاتی است که از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ده‌ها سال پیش از غیبت، صادر شده است^۳ که خود، گویای چند امر است: نخست، گستره دانش نبوی؛ حقانیت تاریخی غیبت و تأیید اعتقاد رسمی شیعه امامیه در این باب و زمینه‌سازی برای پذیرش بهتر غیبت از سوی شیعیان.

منتظر که او را محمد بن الحسن می‌نامند، ندارد...». ر.ک: محسن العباد، عقیده اهل السنه و الاثر فی المهدي المنتظر: ۵۸.

۱. یکی از نویسندگان معاصر از ۶۶ نفر از عالمان اهل سنت یاد کرده است. ر.ک: عسکری، المهدي الموعود المنتظر عند علماء اهل السنه و الشيعه، ج ۱: ۱۸۲. لطف الله صافی گلپایگانی از ۶۸ نفر یاد می‌کند. ر.ک: منتخب الاثر، ج ۲: ۳۶۹.

۲. علمای امامیه در تأیید آموزه مهدویت در تشیع، عمدتاً به این گروه نظر داشته و از آنان به عنوان موافق نام برده‌اند. به عنوان نمونه میرزا حسین نوری در کتاب «کشف الاستار عن وجه الغایب عن الابصار» از این عده نام می‌برد. ر.ک: کشف الابصار: ۲۰-۸۶.

۳. «المهدی من ولدی، اسمه اسمی، و کنیته کنیتی، أشبه الناس بی خُلُقاً و خُلُقاً، تَكونُ به غیبه و حیره تضلُّ فیهِ الأمم...». ر.ک: شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۱: ۲۸۶.

فرصت را در یادآوری این نکته مغتنم می‌شمرم که اهتمام کلان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به آموزه مهدویت، سبب باورداشت این آموزه به مثابه اصلی مسلم در اسلام گشت. اگرچه در میان قدامی اهل سنت ابن خلدون و در میان متأخرین، محمد رشید رضا در تفسیر «المنار» و احمد امین مصری در «ضحی الاسلام» با استناد به چند ادعای کلی که آن‌ها را مستدل نساخته و تنها در حد ادعا باقی گذارده‌اند؛ در آموزه مهدویت تشکیک کرده‌اند.^۲ «تعارض روایات مهدویت» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۹: ۴۹۹)؛ «عدم ذکر روایات مهدوی در کتاب بخاری و مسلم» (اکبرنژاد، ۱۳۸۶: ۳۰۷)؛ «تبعات منفی مهدی باوری در تاریخ اسلام» (همان: ۵۰۰)؛ «بنیان شیعی تفکر مهدویت» (احمد امین، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۴۱) و «خرافی بودن مهدویت» (همان: ۲۴۳)؛ از مهم‌ترین نکاتی است که رشیدرضا و احمد امین در رد آموزه مهدویت به آن‌ها استدلال می‌کنند.^۳ نکته

۱. بیش‌تر مطالبی که رشید رضا پیرامون امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام دارد، در تفسیر المنار جلد‌های ۶، ۹ و ۱۰ و در ذیل آیات ۱۵۷ سوره نساء، ۱۸۷ اعراف و ۳۳ توبه است. احمد امین نیز در ضحی الاسلام فصلی را اختصاص داده با عنوان «عقیده المهدی عندهم (شیعه)» که با تحلیلی بی پایه به نقد مهدویت می‌پردازد. وی کتاب مستقل دیگری در این زمینه دارد با عنوان «المهدی و المهدویه».

۲. اینان از معروف‌ترین منکران مهدویت می‌باشند. در این جهت «محمد محیی الدین عبدالحمید» احادیث مهدویت را از اسرائیلیات می‌پندارد. «سعد محمد حسن» در کتاب «المهدیه فی الاسلام»، آن‌ها را ساخته شیعیان می‌داند. «عداب محمود الحمش» در کتاب المهدی المنتظر فی روایات اهل السنه و الشیعه درسه حدیثیه نقدیه و «محمد فرید وجدی» در دایرة المعارف «القرن العشرين» تمامی روایات مهدوی را ضعیف السند و مجعول می‌دانند. برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: مهدی اکبرنژاد، بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت: ۳۰۷.

۳. در میان اهل سنت عبدالمحسن بن حمد العباد با نگارش کتاب «الرد علی من کذب بالأحادیث الصحیحه الوارده فی المهدی» در صدد پاسخ‌گویی به منکران مهدویت بوده است. این کتاب با عنوان «مصلح جهانی» توسط سیدهادی خسروشاهی ترجمه شده است. پاسخ مبسوط در نقد این دلایل را می‌توان در این کتاب جست‌وجو کرد.

حائز اهمیت در پاسخ این عده، اعتراف انبوهی از دانشمندان حدیث‌پژوه اهل سنت است که به حجیت، بلکه تواتر احادیث مهدویت اعتراف دارند.^۱ به هر جهت، خدشه در روایات مهدوی در ترازوی تحقیق امروزیین مقبول نمی‌افتد و چنان وزنی نمی‌آرد.

از سوی دیگر، تعیین و تشخیص مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه در اسلام خط بطلانی است بر طرح این قضیه با مشرب‌های صوفیانه که با عنوان «مهدویت نوعیه» مطرح گردیده است. بر اساس این نگرش و تفکر صوفیانه، مهدویت مفهوم و عنوانی است که مصادیق متعددی دارد. برای نمونه آنچه از ظاهر برخی ابیات مولوی در باب مهدویت بر می‌آید،^۲ این است که ولی هر زمانه پیشوای زنده‌ای است که می‌تواند از نسل علی یا عمر یا از اقوام و ملل دیگر باشد و منظور از «مهدی» و «هادی» نیز، شخصی است دارای صفت هدایت‌شدگی و هدایتگری، که به عنوان دو صفت عام‌اند؛ نه به صورت لقب خاص؛^۳ یعنی قطب و ولی هر زمانه‌ای، از جانب حق، هدایت یافته، و خود هدایت‌کننده دیگران است (زمانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۲۹).

۴. حتمی بودن تحقق حکومت مهدوی

افزون بر این، یکی دیگر از شاخصه‌های آموزه مهدویت از دیدگاه اندیشه نبوی، «حتمیت»

۱. مهدی اکبرنژاد در کتاب بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت نام بیست تن از حدیث‌پژوهان سنی را با متن عبارت آن‌ها درباره حجیت این روایات به دست می‌دهد. و سپس از سیزده تن از دانشمندان و حدیث‌شناسان سنی نام می‌برد که به تواتر احادیث مهدویت باور دارند. ر.ک: مهدی اکبرنژاد، بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت: ۷۱-۷۵.

۲. پس به هر دوری ولی‌ای قائم است تا قیامت آزمایش دائم است/ هر که را خوی نکو باشد برست هر کسی کاو شیشه دل باشد شکست/ پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از نسل علی‌ست/ مهدی و هادی وی است ای راه جو هم نهان و هم نشسته پیش‌رو/ ر.ک: جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی و معنوی، دفتر دوم: ۲۱۳.

۳. علامه محمدتقی جعفری معتقد است که ابیات ذکر شده از مولوی گویای اعتقاد وی به ولایت نوعیه است. ر.ک: جعفری، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، ج ۳: ۴۰۶.

آن است. از دیدگاه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ این وعده قطعی خداوند متعال به مردم جهان است که حکومت را در برهه حساسی از زمان به دست بندگان صالح و برگزیده خواهد داد. این بشارتی قطعی است که می‌تواند باعث تسکین خاطر بشر و زنده شدن امید به آینده پرافتخار شود. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در تبیین حتمیت تحقق این وعده تأکید می‌کردند که اگر از عمر دنیا^۱ یا روزگار^۲ یک روز باقی بماند، خدای متعال آن روز را آن قدر طولانی می‌گرداند تا مهدی عَجَّلَ اللهُ وَجْهَهُ ظهور کند. در برخی دیگر از روایات، حضرت تأکید می‌کنند که دنیا تمام نمی‌شود،^۳ و یا قیامت بر پا نمی‌شود،^۴ مگر این که مهدی ظهور کند.

ویژگی‌شناسی بیان و بلاغ اندیشه مهدویت در سیره نبوی

برای آن که آموزه مهدویت را از دیدگاه اندیشه نبوی روشن سازیم، بایسته است ویژگی‌های بیان و بلاغ اندیشه مهدویت را در سیره نبوی بدرستی بشناسیم؛ چرا که آگاهی از این مبانی، وقوف بر آن، به فهم دقیق این مسئله، کمک فراوانی می‌کند. از این رو، در قسمت پایانی این نوشتار کوشیده می‌شود این مسائل بیان شود که مهم‌ترین آن عبارتند از:

۱. محاسبه مبتنی بر تکلیف‌محوری

یکی از ویژگی‌های اساسی تبیین اندیشه مهدویت در سیره نبوی، اصل «تکلیف‌محوری» است. لذا در چنین نظام معرفت‌شناسانه‌ای، سعی می‌شود زمینه محاسباتی جدیدی خلق شود که هدایت جامعه در این زمینه صورت پذیرد. بنابر چنین اصلی، سطح معرفتی پیروان در حوزه معارف مهدوی ارتقا و توسع داده می‌شود. در حقیقت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در جهت هدایت امت اسلامی و تبیین امر امامت به طرح اندیشه مهدویت اقدام کردند.

جایگاه گسترده و آشکار روایات «اثنی عشر» و معرفی مهدی موعود عَجَّلَ اللهُ وَجْهَهُ در ضمن این

۱. «لو لم يبق من الدنيا ألا يومٌ واحد...». ر.ک: طوسی، الغیبه: ۱۱۲.

۲. «لو لم يبق من الدهر ألا يوم...». ر.ک: اربلی، کشف الغمّه، ج ۳: ۲۲۷.

۳. «لا تذهب الدنيا...». ر.ک: مقدسی شافعی، عقد الدرر: ۲۹.

۴. «لا تقوم الساعة...». ر.ک: طوسی، الغیبه: ۲۷۲.

دوازده نفر و نیز تبارشناسی دقیق مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه در اندیشه نبوی، نمونه‌ای از محاسبه مبتنی بر تکلیف‌محوری از سوی پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم است. در حقیقت، در این شیوه بر بیان جنبه‌هایی از معارف مهدوی تکیه می‌شود که راه را بر مدعیان دروغین مهدویت تنگ می‌کند. بر این اساس، نگاه تیزبین به وقایع پیش‌رو، و پیش‌بینی روند اقدامات مدعیان دروغین مهدویت و تشخیص ظرفیت‌های باورداشت مهدویت از الزامات برگرفته از این رویکرد پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم است.

۴. رویکرد فرصت‌محور در تبیین اندیشه مهدویت

پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم از هر فرصت یا موقعیت مطلوبی برای تبیین هرچه بهتر آموزه مهدویت استفاده می‌کردند. این رویکرد، از یک سو با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بی‌شمار آموزه مهدویت دارای تناظر خاصی است و از سویی دیگر بر توانایی‌های ممتاز پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم مبتنی است و در صورت احصای چنین وضعیتی، بایستی با حداکثر استفاده از هر فرصت ممتازی، برای تبیین معارف مهدویت استفاده کرد. به این ترتیب، «فرصت‌محوری» با اصل «توانایی و تحقق اهداف از پیش تعیین شده و کلان» ارتباط بسیار نزدیکی دارد. مبتنی بر چنین رویکردی است که امامان معصوم علیهم‌السلام نیز در موقعیت‌های گوناگون و در زمان‌های خاص به تبیین اندیشه مهدویت می‌پرداختند.

شاید بتوان تبیین اندیشه مهدویت و بیان خصوصیات و ویژگی‌های مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه را در خطبه غدیر از نمونه‌های بارز استفاده از بهترین فرصت‌ها در تبیین اندیشه مهدویت از سوی پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم دانست. در این خطبه، رشته‌الاهی امامت و ولایت در آغاز، امیرالمؤمنین علیه‌السلام و در انجام، مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه می‌باشد و از او به عنوان انتقام‌گیرنده از ظالمان، فتح‌کننده دژهای مستحکم شرک و فساد، یاری دهنده دین خدای عزیز و... نام برده می‌شود.^۱

۱. «ألا إنه الظاهر على الدين، ألا إنه المنتقم على الظالمين، ألا إنه فاتح الحصون و هادمها و...» در خطبه غدیر ۲۱ ویژگی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه بیان می‌شود.

۵. تأکید بر نقاط مهم و راهبردی در تبیین آموزه مهدویت

از آنجا که بیان همه جزئیات در آموزه مهدویت ممکن نیست و چنین کاری ضرورتی هم ندارد؛ پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ توجه خود را بر نقاط حساس و راهبردی در تبیین اندیشه مهدویت معطوف کردند. منظور از «نقاط راهبردی و حساس»، نقاطی است که انحراف و اشتباه در آن‌ها موجب صدمات سنگینی می‌شود و بیان آن‌ها موجب کارایی بیش‌تر می‌گردد. البته پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ افزون بر ورود به مباحثی که به مبانی اصلی اندیشه مهدویت مرتبط بود؛ در شناسایی، استخراج و رصد موضوعات مهدوی، به نحوی اقدام می‌کردند که اعلام نظر در آن زمینه و تحقق یک ممیزه فکری، به گونه‌ای با مقاصد اصلی اندیشه مهدویت مرتبط باشد و از ورود به مباحثی که نتیجه عینی و عملی مشخص نداشت؛ پرهیز می‌کردند.

به نظر می‌رسد با این دیدگاه، بایستی در انبوه روایات نسبت داده شده به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در مورد حوادث آخرالزمان با رویکردی نقادی نگریست. قابل ذکر است که در چاپ هشت جلدی «معجم احادیث المهدی»، ۵۶۳ روایت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در موضوع مهدویت استقرا شده است که بخش قابل توجهی از این روایات در زمینه حوادث آخرالزمان است. نکته قابل تأمل این که بسیاری از روایات علائم ظهور، سندی متصل به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ندارد. گردآورندگان «معجم احادیث الامام المهدی» نیز با عبارت «لم یسنده إلی النبی» به این حقیقت اشاره کرده‌اند. این روایات حدود ۱۳۰ عدد می‌باشد. این گونه به نظر می‌رسد که از زمان پیامبر، اجمالاً پیشگویی‌هایی دربارهٔ حوادث آینده و ظهور مهدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ صورت گرفته است؛ ولی این روایات طی چند صد سال به تحریف دچار شده و با انگیزه‌های فراوانی، مطالبی بر آن‌ها افزوده شده است.^۱ به عنوان نمونه، نعیم بن حماد (۲۲۸هـ ق) در باب‌های ۲۹-۴۴ کتاب

۱. گفتنی است گاهی اوقات آمارهای غیر واقعی از روایات مهدوی ارائه می‌شود. برای نمونه محقق کتاب کنز الفوائد در پاورقی تعداد روایات مهدوی را شش هزار روایت می‌داند. که به نظر می‌رسد که با احتساب تقطیع روایات و ارجاع بخش‌ها به عنوان‌ها، این آمار گرفته شده است. ر.ک: کنز الفوائد، ج ۱: ۲۴۶.

«الفتن»^۱ که در خصوص مهدی عجل الله تعالی فرجه و سفیانی است، حدود ۱۷۰ روایت نقل می‌کند که حدود ۲۵ روایت به معصوم می‌رسد و دیگر اسناد کتاب به افرادی چون سعید بن سنان، کعب الاحبار، زهری و ارطاه بن منذر ختم می‌شود. این گونه‌سندها از نظر اهل سنت موقوف می‌باشد؛ یعنی حجت نمی‌باشد؛ زیرا سند آن به صحابی متوقف است (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴: ۱۸۶-۲۰۵).

عبدالعظیم بستوی در کتاب «المهدی المنتظر فی ضوء الأحادیث و الآثار الصحیحه و الضعیفه»، کوشیده است با استناد و استشهاد از منابع رجالی و حدیث‌شناسی، حدیث‌های صحیح یا حسن را در عرصه مهدویت معرفی کند که در مجموع ۴۶ حدیث را با این ویژگی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جلد اول این کتاب گردآوری کرده است.

بنابراین، لازم است لااقل در موضوع علائم ظهور، با روشی علمی، آنچه احتمالاً به نفع اشخاص یا گروه‌هایی جعل یا تحریف شده است، از آنچه واقعی است، بازشناخته و تفکیک شود. همچنین لازم است «علائم ظهور» را از «اشراف الساعه» تفکیک کنیم.

۶. نمادپردازی در تبیین اندیشه امامت و مهدویت

چنانچه مفاهیم عالی به صورت ساده و قابل فهم برای عموم بیان نشود، غالباً از سوی مردم دریافت نمی‌شود و این پیام‌ها با همه حساسیت‌شان در جامعه متروک می‌مانند و مخاطبی نمی‌یابند. یکی از مهم‌ترین روشی که در سیره نبوی نمود آشکار دارد، به کارگیری

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

«نماد» و «تمثیل» است. نمادها و تمثیلات به کار گرفته شده در سیره تبلیغی رسول خدا ﷺ در عین سادگی، درک واقعی آنها به تدبّر و تفکر بسیار نیازمند است و طبیعی است با تأمل دقیق در همین امثال و نمادها می‌توان تصویری بسیار پیچیده از رسالت نبوی به دست آورد که بر ابعاد نهفته و مستور نمادها مبتنی است.

برای نمونه، پیامبر اکرم ﷺ برای آن که در ذهن و قلب مردم تعداد امامان دوازده‌گانه جای بگیرد و به نسل‌های بعدی منتقل شود و مانع از انحراف آنها گردد؛ از مثال‌هایی قریب به ذهن سود می‌جوید و می‌فرماید: عدد اوصیا و نقبای من «عدد بروج و شهور سنه»، «به عدد حواری عیسی» (خزاقمی، ۱۴۰۱: ۱۸)؛ «به عدد اسباط موسی» (همان) و «به عدد نقباء بنی اسرائیل» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۸) است. با نگاهی به تاریخ فرق اسلامی در می‌یابیم که غیر از شیعه امامی، وجه مشترک اکثر آنان این بوده است که به روایاتی که بیان‌کننده «عدد ائمه» است؛ توجه نکرده‌اند. به رغم آن که پیامبر اکرم ﷺ تأکید بسیاری بر «ائتسی عشر» دارند؛ این فرقه‌ها یا ائتسی عشر را ناقص کرده و در عددی کم‌تر از آن توافق کرده‌اند و یا حریم ائتسی عشر را رعایت نکرده و از آن فراتر رفته‌اند.^۱

نتیجه

با اندیشه در آنچه گذشت، به ویژه با پرسشی‌هایی که در پیوند با هر یک، ذهن را درگیر

۱. کیسانیه، مخیریه، حسنیه، فطحیه، ناووسیه، واقفیه، اسماعیلیه خالصه، باقریه از دسته اول و برخی از اسماعیلیه و زیدیه از دسته دوم هستند. در این زمینه ر.ک: نوبختی، فرق الشیعه: ۱۵۸، ۱۷۸، ۱۸۰؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱: ۲۱۸، ۲۲۰. غلامحسین زینلی در کتاب «دوازده جانشین» با عنوان فرعی «پژوهشی در باب احادیث ائتسی عشر» به تفصیل به توجیهای اهل سنت، به این روایات اشاره می‌کند. او توجیهای اهل سنت را به سه گونه توجیه‌های چاره‌اندیشانه، ترتیبی و گزینشی می‌داند و مهم‌ترین نقدهای وارد بر این توجیهای را «منطبق نبودن با ویژگی امامان در احادیث»، «نداشتن دلیل»، «نداشتن شرایط خلافت» و «عدم وحدت رویه» می‌داند. برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: غلامحسین زینلی، دوازده جانشین، ص ۴۵.

می‌کند، به مهم‌ترین نتایج به دست آمده از بحث اشاره می‌کنم:

۱. چون آموزه مهدویت را با سنت نبوی محک بزنیم؛ در می‌یابیم، آموزه مهدویت در اندیشه نبوی با «امامت» گره خورده است. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ این مهم را به گونه‌های مختلف بیان کرده‌اند. طبیعی است هر تفسیری از اندیشه مهدویت که با مقام امامت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در تعارض باشد، در حقیقت نفی اندیشه نبوی است. به هر رو، فهم جوهر مهدویت به تفسیر و شرح مفهوم امامت نیازمند است؛ چنان‌که پیش‌تر گذشت اقتدای عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در این جهت قابل فهم است.

۲. نگاه فراتاریخی و به عبارتی دیگر، رویکرد فلسفه تاریخی به اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت، از بن‌مایه‌های فکری اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در تحلیل آموزه مهدویت است.

۳. بن‌مایه اندیشه مهدویت در دورنمای اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌شود که در کذب منکران این اندیشه با خصوصیات زیر جای تردید باقی نمی‌ماند: منکران اصل وجود اندیشه مهدویت در اسلام؛ منکران تبار فاطمی مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام؛ مخالفان زنده‌بودن حضرت؛ منکران امامت مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام؛ منکران مهدویت شخصی (قائلین به مهدویت نوعی)؛ منکران رسالت جمعی مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام در امت اسلامی؛ منکران جهان‌شمول‌بودن اندیشه مهدویت.

همچنین اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در تبیین آموزه مهدویت خط بطلانی بر تمامی مدعیان دروغین مهدویت در گستره تاریخ اسلامی است.

۴. واپسین نکته این‌که مبانی و شاخصه‌های آموزه مهدویت از دیدگاه اندیشه نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ای است که می‌تواند شکل دهنده مطالعات جدیدی گردد. از این رو، به جای تمرکز بر روایات ضعیف‌السند در زمینه حوادث و علائم آخرالزمان امید است با پژوهش‌های مؤثر و عمیق‌تر بتوان جوهر مهدویت را از دیدگاه اندیشه نبوی بازشناخت.

منابع

۱. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (۲۰۰۱م). *مُعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ*، بيروت، دار إحياء التراث العربی.
۲. ابن بابویه قمی، علی بن الحسين (۱۴۰۴ه.ق). *الامامه و التبصره من الحیره*، قم، تحقیق و نشر مدرسه الامام المهدي عليه السلام.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۷ق). *مسند الامام احمد بن حنبل*، بيروت، الرساله.
۴. ابن ماجه، محمد بن يزيد (۱۴۱۹ه.ق). *سنن ابن ماجه*، تحقيق حسن نصار، بيروت، دارالكتب العلميه.
۵. احمد امين (۱۹۹۹م). *ضحى الاسلام*، مصر، مكتبة الاسره.
۶. اربلي، علی بن عيسى (۱۴۲۱ ه.ق). *كشف الغمّه*، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۷. اكبر نژاد، مهدي (۱۳۸۶). *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم: بوستان کتاب.
۸. ایجی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ ه.ق). *المواقف*، تصحیح محمد بدرالدین النعسانی الحلبي، مصر، ۱۴۲۵ق.
۹. بستوی، عبدالعلیم (۱۴۲۰ ه.ق). *المهدی المنتظر عليه السلام فی ضوء الأحادیث و الآثار الصحیحه*، بیروت، دار ابن حزم.
۱۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۰). *تفسیر و تقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ه.ق). *تاج اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۲. حموی، ابراهیم بن محمد المؤید (۱۴۰۰ ه.ق). *فرائد السمطین*، بیروت، مؤسسه المحمود.
۱۳. حلّی، ابومنصور حسن بن یوسف (۱۴۱۷ ه.ق). *كشف المراد*، تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ ه.ق). *کفایه الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.
۱۵. راشد محصل، محمد تقی (۱۳۸۱). *نجات بخشی در ادیان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۳۲). *المفردات*، تهران، مرتضوی.
۱۷. رشید رضا، محمد (بی تا). *المنار*، بیروت، دارالفکر.
۱۸. الزبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ه.ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
۱۹. زمانی، کریم (۱۳۸۲). *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۲۰. زینلی، غلامحسین (۱۳۸۶). *دوازده جانشین؛ پژوهشی در باب احادیث «خلفای اثنی عشر»*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. شهرستانی، محمد (بی جا). *الملل و النحل*، تحقیق محمد سعید کیلانی، بیروت، بی نا.

۲۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۶). *الغیبه*، قم، انتشارات مسجد جمکران.
۲۳. صافی گلپایگانی (۱۴۲۲ ه. ق.). *منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر*، قم، سلمان فارسی.
۲۴. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ ه. ق.). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
۲۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی (۱۴۲۶ ه. ق.). *علل الشرایع*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵ م.). *مجمع البحرین*، بیروت، مکتبه الهلال.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ه. ق.). *الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۸. عباد، عبدالمحسن و مودودی، ابوالاعلی (۱۳۸۶). *مصلح جهانی ازدیدگاه شیعه و اهل سنت*، ترجمه و تحقیق سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ه. ق.). *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فقیه ایمانی، مهدی (۱۴۱۸ ه. ق.). *الامام المهدی علیه السلام عند اهل السنه*، قم، المجمع العالمی لاهل البيت.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران، نور.
۳۲. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۷۵). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۳۳. مسلم، مسلم بن الحجاج (۱۴۱۶ ه. ق.). *صحیح مسلم*، بیروت، دار ابن الحزم للطباعه و النشر.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *قیام و انقلاب مهدی*، تهران، صدرا.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ه. ق.). *أوائل المقالات*، بی جا، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ه. ق.). *الإرشاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۷. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ ه. ق.). *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قم، انتشارات نصایح.
۳۸. موحیدیان عطار، علی (۱۳۸۸). *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۹. نباطی بیاضی، علی بن یونس (۱۳۸۴). *الصراف المستقیم الی مستحق التقدیم*، نجف، کتابخانه حیدریه.
۴۰. نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ه. ق.). *الغیبه*، قم، منشورات انوار الهدی.
۴۱. نعیم بن حماد، ابو عبدالله مروزی (۱۴۱۴ ه. ق.). *الفتن*، تحقیق سهیل ذکار، بیروت، دارالفکر.
۴۲. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۶۸). *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ ه. ق.). *کشف الاستار عن وجه الغایب عن الابصار*، بیروت، منشورات مؤسسه النور للمطبوعات.

بررسی ادعای ولادت مهدی موعود علیه السلام در آخرالزمان، در روایت أم هانی (با تأکید بر نقد ادعای بهائیت)

محمد علی فلاح علی آباد *

عزالدین رضانزاد**

چکیده

از شگردهای فرقه‌های انحرافی، بهره‌گیری از روایات، در جهت تثبیت اغراض فرقه‌ای است. ابوالفضل گلپایگانی، مبلغ بهائیت در کتاب «فراند»، در بیان روایات مبشر ظهور «باب»، به روایتی از أم هانی تمسک می‌کند و این روایت را که بر تعبیر «مولود فی آخر الزمان» در حق حضرت مهدی علیه السلام مشتمل است؛ بر ادعای سید علی محمد شیرازی، ملقب به «باب» قابل تطبیق دانسته و آن را از اشارات ظهور و آیتی بر حقانیت ادعای وی شمرده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ادعای مذکور پرداخته شده است. با تحلیل سندی و محتوایی این روایت و در نظر گرفتن دو روایت دیگر از أم هانی که همگی مشابه و در ذیل آیه ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر وارد شده است؛ و با در نظر گرفتن معنای تعبیر «آخرالزمان»؛ این نکته حاصل شد که این روایت بر حضرت حجت علیه السلام قابل تطبیق است؛ در غیر این صورت، در تعارض با دو روایت دیگر فاقد ارزش استناد علمی خواهد بود.

واژگان کلیدی: آخرالزمان، أم هانی، ولادت موعود، ابوالفضل گلپایگانی، بهائیت.

عقیده به امام غایب، یکی از اساسی ترین و مهم ترین عقائد شیعه اثنی عشریه می باشد. از این رو روایاتی که در شأن آن حضرت صادر شده، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. از سویی دیگر، برخی از روایات، مورد دستبرد رهنزان و مدعیان دروغین قرار گرفته است. گروه ها و فرقه های انحرافی به دلیل جایگاه روایت در منظومه فکری مسلمانان و به غرض موجه جلوه دادن ادعاها همواره سعی دارند از گنجینه روایی شیعه، روایاتی را در راستای ادعاهای خود بهره برداری کنند. ابوالفضل گلپایگانی مبلغ بهائیت در فصل دوم از کتاب «فرائد» در باب «کیفیت احتجاج به احادیث و بشارات» به چندین روایت در بشارت ظهور باب تمسک کرده است که روایت أم هانی یکی از این روایات می باشد. این روایت که مشتمل بر تعبیر «مولود فی آخر الزمان» است، دستاویزی برای ابوالفضل گلپایگانی قرار گرفته تا آن روایت را بر علی محمد باب حمل و ادعا کند که علی محمد باب که مولود آخرالزمان و همان موعود اسلام است.

بررسی و نقد ادعای بهائیت در تمسک به این روایت در کتاب های ردیه ای که بر کتاب فرائد نوشته شده به صورت عمومی و در کنار سایر ادعاها در دسترس می باشد؛ اما امتیاز این مقاله در پژوهش مستقل این روایت با نگاهی جامع همراه با بررسی محتوایی و سندی این روایت می باشد. در ادامه این نوشتار، پس از طرح ادعا به تحلیل و بررسی آن می پردازیم و در جهت پاسخ به این شبهه و بیان مفهوم صحیح روایت أم هانی، این روایت را در کنار دو روایت دیگر از أم هانی که دارای مضامین مشترک بوده و همگی از امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ» «الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۵ و ۱۶) وارد شده است، مورد بررسی قرار می دهیم و با مرجحات سندی و محتوایی صحیح ترین نقل را انتخاب، و به شبهه بهائیت در این روایت پاسخ داده خواهد شد.

ادعای گلپایگانی

ابوالفضل گلپایگانی در کتاب «فرائد» بعد از نقل روایات حوادث سن قائم بشارت دیگر بر ظهور

باب را اینگونه نقل می‌کند:

و كذلك مجلسی در بحار، در باب ماروی عن الباقر عليه السلام از أم هانی ثقیفه روایت نموده است که بامدادی خدمت حضرت باقر مشرف شدم و عرض کردم: یا سیدی! آیه‌ای از کتاب الله بر قلب من وارد شده است و مرا مضطرب کرده و از خواب باز داشته. فرمود پیرس آن را یا أم هانی! گفتیم: قول خداوند عز و جل که فرموده است: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ». فرمود: نیکو مسئله‌ای سؤال نمودی یا أم هانی! این کسی است که در آخر الزمان متولد شود و او مهدی این عترت است او را حیرت و غیبتی است که در آن گروهی گمراه شوند و گروهی هدایت یابند. پس، خوشا به حال تو اگر او را دریابی و خوشا بحال کسی که او را در یابد! (گلپایگانی، ۲۰۰۱: ۵۸).

وی مدعی است این روایت که مشتمل بر تعبیر «مولود فی آخر الزمان» می‌باشد بر ظهور محمدعلی باب در سال ۱۲۶۰ مطابق است.

روایت أم هانی در آئینه روایات

در کل مجامع روایی شیعه تنها سه روایت از أم هانی نقل شده است که همگی در تبیین آیات ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر وارد شده است:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الرَّبِيعِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ ثَعْلَبَةَ عَنْ أُمِّ هَانِيٍّ: قَالَتْ لَقِيتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ عليه السلام فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَ «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» قَالَ الْخُنَّسُ إِمَامٌ يَخْنَسُ فِي زَمَانِهِ عِنْدَ انْقِطَاعِ مِنْ عِلْمِهِ عِنْدَ النَّاسِ سِتِّينَ وَمِائَتَيْنِ ثُمَّ يَبْدُو كَالشَّهَابِ الْوَاقِدِ فِي ظِلْمَةِ اللَّيْلِ فَإِنْ أَدْرَكَتْ ذَلِكَ قَرَّتْ عَيْنُكَ^۱.

۱. این روایت در منابع روایی زیر روایت شده است: (کافی، ج ۱، ۳۴۱: ح ۲۳؛ الامامة و التبصرة من الحيرة: ۱۱۹؛ الغيبة طوسی: ۱۵۹؛ کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ۳۲۴: ح ۱؛ الغيبة نعمانی: ۱۵۰، ح ۷ و: ۱۴۹، ح ۶؛ الوافی، ج ۲: ۴۱۸؛ کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۴: ۱۵۳؛ مرآة العقول، ج ۴: ۵۶؛ تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵: ۵۹۵، ش ۱۱۴۲۳ و ش ۱۱۴۲۵؛ تفسیر

ام هانی گوید: اباجعفر محمد بن علی را ملاقات کردم و راجع به آیه «۱۵ و ۱۶ سوره تکویر» از آن حضرت سؤال کردم، فرمود: خنس (ستارگان غروب کننده) امامی است که در زمان خود هنگامی که مردم از او خبر ندارند [برخی از علمش از مردم گرفته شود] در سال ۲۶۰ پنهان می‌شود، سپس مانند شعله درخشان در شب تاریک ظاهر می‌شود، اگر آن زمان رادارک کنی چشمت روشن شود (کلینی، ۱۳۶۹: ج ۲: ۱۴۲).

۲. علی بن محمد عن جعفر بن محمد عن موسی بن جعفر البغدادی عن وهب بن شاذان عن الحسن بن أبي الربیع عن محمد بن إسحاق عن أمّ هانی: قالت سألت أبا جعفر محمد بن علی عليه السلام - عن قول الله تعالى «فلا أقسمُ بالخنس الجوار الكنس» قالت فقال إمام یخنس سنة ستین و مائتین ثم ینظر كالشهاب یتوقد فی اللیلة الظلماء فإن أدركت زمانه قرّت عینک .
ام هانی گوید: از حضرت اباجعفر محمد بن علی عليه السلام راجع به قول خدای تعالی «سوگند به ستارگان غروب کننده، همان سیارات نهان شونده «آیه ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر» پرسیدم، فرمود: آن امامی است که در سال ۲۶۰ غایب شود؛ سپس مانند شعله‌ای در شب تاریک فروزان شود، اگر زمان او را درک کنی چشمت روشن شود (همان).

۳. و بهذا الإسناد عن محمد بن مسعود عن نصر بن الصّبّاح عن جعفر بن سهیل قال حدّثنی أبو عبد الله أخو أبي علی الكابلی عن القابوسی عن نصر بن السنّدی عن الخلیل بن عمرو عن علی بن الحسین الفزّاری عن إبراهيم بن عطیة عن أمّ هانی الثّقفّیة: قالت غدوت علی سیّدی محمد بن علی

نور الثقلین، ج ۵: ۵۱۷، ح ۲۰؛ منتخب الانوار المضمیّه: ۲۰؛ الزام الناصب، ج ۱: ۹۹ و ۴۲۹ و بحار الانوار، ج ۵۱: ۵۱، ح ۲۶ و ۱۳۷، ح ۶).
۱. این روایت در منابع روایی زیر روایت شده است: کافی، ج ۱: ۳۴۱، ح ۲۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵: ۵۱۷، ح ۱۹؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۴: ۱۵۳ و ۱۵۵؛ الوافی، ج ۲: ۴۱۷؛ تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵: ۵۹۵، ش ۱۱۴۲۴ و ۵۹۶، ش ۱۱۴۲۷؛ مرآة العقول، ج ۴: ۵۵؛ اثبات الهداة، ج ۵: ۵۸، ح ۳۲ و ۱۹۲؛ تفسیر صافی، ج ۵: ۲۹۲؛ تأویل الایات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة: ۷۴۴؛ بحار الانوار، ج ۲۴: ۷۸، ح ۱۸؛ الهدایة الكبرى: ۳۶۲ و اثبات الوصیة للامام علی بن ابیطالب: ۲۶۵.

الباقر عليه السلام فقلت له يا سيدي آية في كتاب الله عز وجل عرضت بقلبي فأقلقتني وأسهرت ليلي قال فسلي يا أم هاني قالت قلت يا سيدي قول الله عز وجل «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنْصِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» قال نعم المسألة سألتيني يا أم هاني هذا مولود في آخر الزمان هو المهدي من هذه العترة تكون له حيرة و غيبة يضل فيها أقوام و يهتدى فيها أقوام فيا طوبى لك إن أدركتيه و يا طوبى لمن أدركه^١.

ام هانی تقفیه گوید: بامدادان خدمت آقایم محمد بن علی باقر عليه السلام رسیدم و عرض کردم: ای آقایم! یک آیه از کتاب خدای عزوجل به دلم عرضه شده است و مرا پریشان دل ساخته و چشمم را بی خواب کرده؛ فرمود: ای ام هانی! بیس! عرض کردم: ای آقای من! گفته خدای عزوجل: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنْصِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ». فرمود: ای ام هانی! چه مسئله خوبی از من پرسیدی! این مولودی است در آخرالزمان. او است مهدی از این خاندان. برای او یک حیرت و غیبتی باشد که مردمی در آن گمراه شوند و مردمی هدایت یابند. خوشا به حال تو اگر او را دریابی و خوشا به حال کسی که او را دریابد! (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴۶).

بررسی سندی ودلالتی روایات أم هانی

به لحاظ اعتبار سنجی سندی، هر سه روایت دارای ضعف است: دو روایت اول با این که در بسیاری از منابع روایی شیعه به طرق مختلف نقل شده است؛ برخی از راویان آن مجهولند. روایت سوم که مورد تمسک گلیایگانی و بهائیت قرار گرفته، تنها دارای یک طریق (کمال الدین) است و به مراتب دارای ضعف بیش تری می باشد.

«أم هانی» که هر سه روایت به واسطه او از معصوم نقل شده است، مجهول است و به غیر از این سه روایت، هیچ حدیثی از او نقل نشده و در کتابهای رجال نامی از او برده نشده است (خوئی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۱۸۱). «اسید بن ثعلبه» مجهول است (خوئی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۱۲) و

۱. این روایت در کتابهای زیرهمگی به نقل از کمال الدین آمده است: (تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۴: ۱۵۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵: ۵۱۷؛ اثبات الهداة، ج ۵: ۸۴ و بحار الانوار، ج ۵۱، ۱۳۷: ۴).

«حسن بن الربیع» که نامش در ۷ طریق آمده، به اضطراب شدیدی از لحاظ شهرت دچار است؛ به نحوی که در سه جا با وصف «الهمدانی» و در دو جا «المدائنی» و در چهار جا «ابی الربیع» و در یک جا «حسین بن الربیع»^۱ آمده و مجهول است (خوئی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۳۲۹)؛ اما در مورد روایت سوم که مرحوم صدوق خود به ضعف روات آن حدیث تصریح کرده؛^۲ ضعف شدیدتری متوجه سند آن است؛ چراکه راویان این روایت، نه تنها مجهولند و هیچ شرح حالی از آن‌ها موجود نیست؛ بلکه روایات دیگری نیز از آن‌ها در کتاب‌های روایی وجود ندارد. به عنوان مثال، «ابو علی کابلی» و «خلیل بن عمرو» تنها در این روایت و «نصر بن سندی» و «علی بن الحسین الفزاری» غیر از این روایت تنها در سند یک روایت دیگر به چشم می‌خورند (بحرانی، ۱۳۷۸: ۴۷۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۶۶).

تبیین دلالتی روایات ام هانی

چنان‌که اشاره شد، روایات ام هانی در پاسخ به سؤالی از معنای آیه ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر، وارد شده است: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَّارِ الْكُنَّسِ؛ نه، نه! سوگند به اختران گردان؛ [کز دیده] نهان شوند و از نو آیند» بنابراین، این سه روایت در چند چیز مشترک هستند:

۱. هر سه روایت در تفسیر آیه ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر وارد شده که از اختران نهان شونده سخن گفته‌اند.

۲. هر سه روایت این دو آیه را به حضرت حجت تأویل کرده‌اند.

۳. در هر سه روایت به غیبت امام عصر اشاره شده است.

۴. هر سه، سعادت‌مندی را در درک آن حضرت دانسته‌اند.

بنابراین، این روایات از لحاظ محتوایی و دلالتی مشکلی ندارند. از لحاظ محتوایی و دلالتی،

۱. حسن بن ابی الربیع در کافی، ح ۲۲، حسن بن الربیع الهمدانی، در کافی، ح ۲۳؛ حسین بن الربیع المدائنی در کمال الدین؛ حسن بن ابی الربیع الهمدانی در الهدایه الکبری؛ حسن بن الربیع در تأویل الایات و ابی الحسن بن ابی الربیع المدائنی در غیبه طوسی.
۲. «السند مشتمل علی مجاهیل و مهملین»؛ شیخ صدوق، «کمال الدین»: ۳۳۰.

روایت اول و دوم در کمال متانت وقوت قرار دارند و با قرآن، سنت و عقل و سایر معیارهای سنجش هیچ تنافر و تنافی ندارند؛ اما روایت سوم با توجه به معنای آخرالزمان در روایات و قرآینی که در این روایت وجود دارد؛ بر حضرت حجت عجل الله فرجه کاملاً منطبق است. اما در صورت اصرار گلیپایگانی بر مدعای خویش: این روایت در امر ولادت با دو روایت اول متعارض خواهد بود؛ چراکه در روایت سوم، ولادت حضرت را در آخر الزمان (زمانی متأخر از زمان ائمه) دانسته است. دو روایت اول و دوم به غیبت حضرت در سال ۲۶۰ هـ ق تصریح دارند که حاکی از ولادت ایشان قبل از این تاریخ است.

حل تعارض (یکم):

این که تعارض بین روایت سوم و دو روایت دیگر، تعارضی بدوی است و مقصود از آخر الزمان، زمانی است که هم شامل حضرت حجت عجل الله فرجه می شود؛ به چند قرینه:

۱. چنان که بحث خواهد شد، آخرالزمان در این روایت بر زمان ولادت امام زمان قابل تطبیق خواهد بود؛
۲. دو روایت اول به خاطر صراحت در زمان غیبت، قرینه بر آخرالزمان در این روایت باشد و این واژه گنگ توسط آن دو روایت تفسیر شود؛
۳. اماره هایی از متن روایت وجود دارد: اولاً، سؤال از ستاره های پنهان شونده بازگشت کننده است؛ ثانیاً، در روایت به «له غیبة» تعبیر شده که این دو تعبیر حاکی از آن است که حضرت غیبتی دارند و این البته با ولادت در آخرالزمان سازگار نیست.

حل تعارض (دوم):

بر فرض این که تعارض مستقر باشد و ما بخواهیم بین روایت سوم یا دو روایت دیگر، یکی را برگزینیم مرجحات زیادی وجود دارد که باعث ترجیح دو روایت اول خواهد شد. در این جا به برخی از این مرجحات اشاره می شود:

۱. مرجح سندی: مجموع دو روایت دارای ۷ طریق (روایت اول ۳ طریق: کافی، تأویل الآیات، هدایة الکبری و روایت دوم ۴ طریق: کافی، کمال الدین، غیبة طوسی و غیبة

نعمانی) است؛ اما روایت سوم، تنها دارای یک طریق (کمال الدین) است و چنان که اشاره شد، برخی از راویان این روایت غیر از این روایت در سلسله سند هیچ روایتی واقع نشده‌اند.

۲. چنان که اشاره شد، هر کدام از دو روایت اول و دوم در بیش از ده منبع از منابع شیعی وارد شده است؛ اما روایت سوم از کتاب‌های قدما تنها در کمال الدین وارد شده و مولف آن شیخ صدوق به ضعف روایت تصریح دارد. اما دو روایت اول و دوم در کتاب‌های شیخ طوسی، شیخ کلینی و شیخ صدوق و نعمانی وارد شده‌اند. بنابراین، اعتماد قدما دلیل بر ترجیح آن دو است.

۳. مرجح دلالتی: دو روایت کاملاً با سایر روایات و اعتقاد شیعه مطابق است؛ اما روایت سوم با انبوهی از روایات که حاکی از ولادت امام زمان در سال ۲۵۵ هـ ق و با اصل اعتقادی شیعه مبنی بر ولادت و غیبت آن حضرت، تعارض دارد که طبعاً چنین روایت ضعیفی تاب مقابله ندارد.

۴. مرجح مخالفت با عامه: روایت سوم، مطابق نظر عامه در ولادت موعود در آخرالزمان است؛ اما آن دو روایت، خلاف آن است و ترجیح با روایتی است که با نظر عامه مخالف باشد.
حل تعارض (سوم):

بسیار بعید است أم هانی، سه مرتبه به محضر امام باقر (علیه السلام) مشرف شده و هر بار یک سؤال را مطرح کند و یک جواب بشنود و با توجه به این که غیر از این روایات، روایت دیگری از ام هانی وارد نشده است؛ ایشان قطعاً مکرر خدمت امام باقر (علیه السلام) نرسیده و کسب روایت نکرده است و با لحاظ ضعف سندی و محتوایی روایت سوم و مشترک بودن مضمون هر سه روایت، به این نتیجه می‌رسیم که می‌تواند بازگشت سه روایت، به یک روایت باشد.

بنابراین، با توجه به این که روایت ۲۲ کافی، بیش‌ترین اشتراک را در بین روایات دارد و از لحاظ سندی دارای مجهولین کم‌تری است، آن را انتخاب می‌کنیم و اختلاف نقل سایر روایات را داخل پراتز می‌آوریم:

سألت أبا جعفر محمد بن علیّ عليه السلام عن قول الله تعالى «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنسِ الْجَوَارِ الْكُنسِ» قالت فقال إمام يخنس (أو يفقد أو يغيب أو يختنس) (نفسه في

زمانه عند انقطاع (أو أنقضاء) من علمه عند الناس) سنة ستين و مائتين ثم يظهر
 كالشهاب يتوقد (أو الواقد أو الوقاد أو الثاقب) في الليلة الظلماء (أو ظلمة
 الليل) فإن أدركت زمانه (أو ذلك الزمان) قررت عينك (أو عيناك)
 (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۴۱، ح ۲۲).

آخر الزمان در روایات

«آخر الزمان» به معنای پایان زمان، تعبیری است که در فرهنگ ادیان بزرگ با منجی و
 موعود گره خورده و در فرهنگ دینی ما جایگاه عظیمی به خود اختصاص داده است؛ به
 صورتی که روایات بسیار زیادی در مورد آخر الزمان وارد شده و حتی ریشه هایی از آن را در
 سایر ادیان آسمانی مشاهده می کنیم. برای مثال، در «انجیل» آمده است:

... و این را بدان که اوقات صعب در زمان آخر خواهد رسید؛ زیرا که خواهند بود
 مردم خود دوست و زرپرست و مغرور و متکبر و کفرگو و نافرمان والدین و
 حق ناشناس و بی دین، و بی الفت و بی وفا و خبت کننده و بی پرهیز و بی حلم و با
 خوبان بی اعتنا، و خائن و کم حوصله و عبوس کننده و عیش را بر خدا ترجیح
 می دهند (سلیمان، ۱۳۸۳: ۱۵).

آخر الزمان، از لحاظ لغوی به معنای پایان دوران است؛ اما از لحاظ اصطلاحی در فرهنگ
 شیعی دارای معنایی وسیع است و از نبوت حضرت ختمی مرتبت تا برپایی قیامت را شامل
 می شود. کاربرد آخر الزمان در روایات به چند دسته تقسیم می شود:

أ. منظور از آخر الزمان دوران نبوت خاتم الانبیا و دین اسلام باشد؛ چراکه بعد از پیامبر
 اسلام، پیامبری و بعد از دین اسلام، دینی نیست. پس، حضرت محمد ﷺ پیامبر آخر الزمان
 و دین اسلام، دین آخر الزمان، و امت اسلامی، امت آخر الزمان می باشد. این تعبیر در روایات
 زیادی وارد شده؛ از جمله:

۱. روایتی از ابن عباس که در ذیل آیه ۹۷ بقره وارد شده است:

قال ابن عباس كان سبب نزول هذه الآية ما روى أن ابن صوريا و جماعة
 من يهود أهل فدك لما قدم النبي ﷺ المدينة سأله فقالوا يا محمد كيف
 نومك فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يأتي في آخر الزمان فقال تمام عيناى

و قلبی یقظان قالوا صدقت یا محمد...؛ این عباس سبب نزول این آیه را این دانسته که گروهی از یهودیان اهل فدک، هنگام ورود پیامبر ﷺ به مدینه نزد پیامبر ﷺ آمدند و به پیامبر عرض کردند: ای محمد! خوابت چگونه است؟ چرا که ما از خواب پیامبری که در آخرالزمان می‌آید، آگاهیم. پیامبر ﷺ فرمودند: چشمانم می‌خوابد، در حالی که قلبم بیدار است. گفتند: راست گفتی ای محمد!..... (طبرسی، ۱۳۷۲: ذیل آیه ۹۷ بقره، ج ۱: ۳۲۶).

۲. در روایتی یهود نشانه پیامبری را که در آخرالزمان مبعوث می‌شود، این دانسته اند که قبله اش کعبه است.^۱

۳. بسیار شده در لسان پیغمبر ﷺ و امیرالمؤمنین علی که وقایع آخر الزمان را بیان می‌فرمودند و وقایعی را می‌شمردند که در زمان ائمه علیهم السلام متأخره و اواخر ازمنه ائمه واقع شده یا قریب به آن زمان، مانند غلبه بنی عباس و انقراض ایشان (شاهرودی، ۱۳۳۳: ۴۳۴).

۴. سایر روایاتی که صراحتاً پیامبر ﷺ را پیامبر آخرالزمان دانسته است.^۲

ب. آخرالزمان در بخشی از روایات به زمان ظهور حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - و احداث قبل و بعد از آن مربوط می‌باشد. در روایات زیادی زمان ظهور حضرت، آخرالزمان

۱. «...قد عرفوا أن النبی المبعوث فی آخر الزمان قبلته الکعبه...» الطبرسی، «تفسیر مجمع البیان» ج ۱: ۴۲۸.

۲. «...من أنه سیخرج فی آخر الزمان نبی من العرب...» الطبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۹: ۱۴۷.

«...بأنه یبعث نبیا فی آخر الزمان یكون مخرجه بمکه...» نورالثقلین، ج ۴: ۲۴۷ و فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۴: ۱۷۳.

«...وقد مضی من ذلك سبعة ألف عام ومائتان وأنتم فی آخر الزمان...» تفسیر عیاشی، ج ۱: ۳۲ و البرهان فی تفسیر القران، ج ۱: ۱۶۷.

«... اللهم انصرنا بالنبی المبعوث فی آخر الزمان الذی نجد نعته فی التوراة...» بحارالانوار، ج ۲۲: ۶۳.

«...هم أصحاب المهدی (علیه السلام) فی آخر الزمان...» تاویل الایات، ۳۲۷ و بحارالانوار، ج ۱۵: ۱۷۸.

دانسته شده از جمله این روایت:

قال أمير المؤمنين عليه السلام و هو على المنبر : يخرج رجل من ولدى فى آخر الزمان؛ اميرالمومنين عليه السلام بر روی منبر فرمودند: مردی از فرزندانم در آخرالزمان خروج می کند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۵۳).

ت. آخرالزمان در بخشی دیگر از روایت به زمانی خاص اشاره ندارد؛ بلکه به ضعف ایمان و تضعیف شعائر دینی در آینده اشاره دارد؛ از جمله این روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم:
يأتى فى آخر الزمان ناس من أمتى يأتون المساجد يقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا؛ در آخرالزمان، مردمی از امت من می آیند در مساجد حلقه هایی می زنند. حرفشان دنیا و محبت به دنیاست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۲۷).



ث. آخرالزمان در برخی از روایات به زمانی نزدیک به قیامت و وقوع نشانه های آن اشاره دارد. ذیل آیه «فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ» (یس: ۵۰). این مسئله (صیحه اول و مرگ همه موجودات قبل از برپایی قیامت) به قدری سریع و برق آسا و غافلگیرانه است که حتی بر وصیت و سفارش توانایی نخواهند داشت، و حتی فرصت مراجعت به سوی خانواده و منزل های خود را پیدا نمی کنند! (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۰۰).

علی بن ابراهیم قمی ذیل آیه شریفه در تفسیرش می گوید:
ذلک فی آخر الزمان. یصاح فیهم صیحة وهم فی أسواقهم یتخاصمون، فیموتون کلهم فی مکانهم، لا یرجع أحد إلی منزله ولا یوصی بوصیة (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۶).

یعنی این واقعه در آخر الزمان است که صیحه ای بر مردم واقع می شود، در حالی که مردم در بازارها به تجارت و معامله مشغول هستند. پس، همگی در مکانی که حضور دارند، می میرند و کسی نمی تواند به منزلش برگردد و کسی نمی تواند وصیتی بکند.

خداوند در داستان ذوالقرنین، پس از ساختن سدی که قوم یاجوج و ماجوج را محصور کرد، در آیه ۹۸ سوره کهف می فرماید:

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا؛

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است، و [لی] چون وعده پروردگارم فرا رسد، آن [سد] را درهم کوبد، و وعده پروردگارم حق است (ترجمه فولادوند: ۳۰۴).

امیرالمومنین در روایتی مفصل که داستان ذوالقرنین را بیان می‌کنند، در ذیل این آیه می‌فرمایند:

.... إذا كان قبل يوم القيامة في آخر الزمان إنهدم ذلك السد...؛ قبل از قیامت در آخر الزمان، آن سد شکسته می‌شود... (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۱؛ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۶۴).

آخرالزمان در روایت ام هانی

تا این‌جا نتیجه این‌که تعبیر «آخر الزمان» در روایات، دارای معنایی وسیع و مصادیق چهارگانه‌ای برای آن متصور است؛ اما این‌که تعییناً کدام مورد مقصود است، به قراین حالی و مقالی روایت وابسته است.

بنا بر قرائن موجود، مقصود از آخرالزمان در روایت ام هانی، معنای اول، یعنی بازه زمانی دین مبین اسلام است. برخی از قرائن به این نحو است:

اول: تأویل «خنس» و «کنس» در آیه شریفه به مهدی موعود عجل الله فرجه است؛ چراکه او دارای غیبتی است، همانند ستارگان پنهان شونده. به این صورت که اگر آخرالزمان نزدیک قیامت باشد، دیگر غیبت و بازگشت از آن معنا ندارد.

دوم: تعبیر «هو المهدی من هذه العترة»؛ اولاً، حضرت را با نام معرفی کرده است؛ ثانیاً، مهدی این عترت، اشاره دارد به سلسله ائمه علیهم‌السلام و این‌که از خاندان امامت و ولایت مهدی عجل الله فرجه خواهد بود.

سوم: تعبیر «طوبی لک ان ادرکتہ؛ خوشا به حالت اگر او را درک کنی، به ام هانی که با حضرت امام باقر علیه‌السلام معاصر است؛ به تحقق آن در آینده نزدیک اشاره دارد.

چهارم: در روایت اول و دوم، تعبیر «امام یخنس سنة ستین و مأتین» آمده است؛ یعنی امامی که در سال ۲۶۰ غایب می‌شود، که این دو روایت قرینه بر این نکته است که مراد از

آخرالزمان در روایت سوم نیز، همان زمان ولادت حضرت مهدی است. این پیشگویی معجزه‌های از امام باقر علیه السلام می‌باشد که بیش از ۱۲۰ سال قبل از ولادت، آن را به أمهانی بشارت می‌دهد.

احتمالات دیگر

احتمالات دیگری نیز در معنای آخرالزمان در این روایت وجود دارد:

اول این که آخر الزمان به معنای زمان‌های متأخر باشد؛ اما متعلق «فی آخرالزمان»، یظهر یا یقوم باشد؛ به این معنی که «مولود فی آخرالزمان»؛ یعنی «مولود یظهر أو یقوم فی آخرالزمان»، مولودی که در آخرالزمان ظهور می‌کند یا قیام می‌کند به قرینه روایاتی که چنین مضمونی در آن وارد شده است (شاهرودی، ۱۳۳۳: ۴۳۴).

دیگر این که تعبیر آخرالزمان را به معنای لغوی آن و «ال» آن عهد و اشاره به زمان ائمه معصومین دارد و منظور از آن مهدی‌ای است که در آخر زمان ائمه علیهم السلام متولد می‌شود؛ یعنی او آخرین امام از نسل ائمه علیهم السلام می‌باشد (حسینی شیرازی، ۱۳۲۰: ۶۴).
بنابراین، فرمایش امام باقر علیه السلام: «مولود فی آخر الزمان»، طبق چندین احتمال، با مبانی کلامی شیعه مطابق بوده و بر حضرت ولی عصر - روحی له الفدا - منطبق می‌باشد.

مروری دگر بار بر ادعای ابوالفضل گلپایگانی و جواب آن

گلپایگانی به نقل حدیث و ترجمه آن بسنده کرده و از ذکر نحوه استدلال به این روایت امتناع کرده است؛ یعنی ایشان نحوه استدلال را به خواننده واگذار کرده است. گویا استدلال چنین است:

طبق بیان امام باقر علیه السلام، مهدی موعود علیه السلام، مولود آخر الزمان است؛ یعنی در آخر الزمان به دنیا می‌آید و علی محمد باب که متولد ۱۲۳۵ هـ. ق. است، طبعاً متولد آخرالزمان است. پس، علی محمد باب مهدی موعود است!

البته این استدلال که تنها وجه تمسک به این روایت است، آن قدر سخیف است که گلپایگانی خود را به زحمت نینداخته و نخواسته شأن کتاب استدلالی خود را با آن ضایع کند.

جواب:

۱. با در نظر گرفتن مجموع روایات مهدی و ادله و قراین بی‌شمار بر ولادت حضرت حجت عجل الله فرجه، دیگر جایی برای تمسک به روایتی ضعیف دال بر ولادت موعود در آخرالزمان نیست.
۲. این که هر کس در آخرالزمان متولد شود مهدی باشد، ادعایی است بدون دلیل. آخرالزمان عنوانی کلی است که بر افراد زیادی قابل تطبیق است. بنابراین، این تطبیق نمی‌تواند معیار صحت ادعای مدعیان باشد.
۳. این استدلال به روایت، زمانی درست است که منحصرأ آن معنا، از روایت فهمیده شود؛ اما با وجود احتمالات در معنای آخرالزمان، قابل استدلال نیست: (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال). جدا از این که با دقت در تعبیر این روایت و ملاحظه قراین (که ذکر شد) انسان را به این یقین می‌رساند که قطعاً مراد از مهدی، حضرت ولی عصر عجل الله فرجه است.
۴. چنان که در مباحث گذشته گفته شد، این روایت، با دو روایت دیگر از ام هانی تفسیر می‌شود و یا این که در نهایت با آن دو تعارض می‌کند و ذکر شد که در صورت تعارض ساقط می‌شود.
۵. از آن جا که بهائیت سلسله ظهور مظاهر الاهی بعد از بها را مستمر می‌داند؛^۱ تعبیر آخرالزمان برای آن‌ها بی‌مفهوم است و معنای حقیقی (نابودی دنیا) و حتی اصطلاحی آخرالزمان را مورد نظر ندارند. بنابراین، باید آخرالزمان را به معنای پایان اسلام به تأویل ببرند. در این صورت، تعبیر آخر الزمان مطابق عقیده شیعه به خاطر ظهور لفظی آن، بر معنای تأویلی اولویت دارد.
۶. اگر بهائیت در جواب بگوید با توجه به این که صد و اندی سال از زمان امام باقر عجل الله فرجه

۱. تهرانی، جواد در صفحه ۱۰۲ کتاب «بهایبی چه می‌گوید»: می‌فرماید: پس از گذشتن هزار سال دیگر از زمان حسینعلی بهاء، باز هم مظهر امری از جانب خدا پیدا خواهد شد؛ بلکه به همین قسم بعد از آن هم باز ظهورات آخری الی ما لا نهائیه خواهد بود. پس سال تولد سید باب هم از آخرالزمان نمی‌باشد.

آخرالزمان محسوب نمی‌شود، اگر منظور از تعبیر «آخر الزمان» زمان‌های متأخر نباشد، ذکرش لغو است؛ یا این که بگویید در روایات حضرت مهدی علیه السلام هر جا ذکر از آخرالزمان باشد، منظور زمان‌های متأخر از عصر معصومین است؛ در جواب می‌گوییم: علت تعبیر «مولود فی آخرالزمان» شبهه‌ای بوده که موعود را از امت‌های پیشین می‌دانسته‌اند. آیت الله جواد تهرانی می‌فرماید:

مولود در ازمنه سابقه بر زمان خاتم انبیا و از عترت پیشینیان که قبل از خاتم انبیا در دنیا متولد شده باشد (مثلاً عیسی بن مریم؛ چنان که بعضی توهّم نموده‌اند) نیست؛ بلکه او مولود در آخرالزمان (یعنی ازمنه نبوت خاتم انبیا) و مهدی از این عترت یعنی عترت و ذریه‌ی خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد (تهرانی، ۱۳۴۶: ۱۰۳).

۷. اگر مدعی بهائیت در تطبیق این روایت بر سید علی محمد باب را بپذیریم و از ضعف سندی و دلالتی آن چشم‌پوشی کنیم؛ این روایت با جمع‌کنندگی از روایات که شامل روایات صحیحه نیز می‌باشد متعارض است و در این صورت این روایت قطعاً ساقط خواهد شد.

نتیجه

روایتی از أم هانی که در آن از حضرت مهدی به «مولود فی آخر الزمان» تعبیر شده بود بر ولادت قائم موعود در زمان‌های متأخر از عصر امامت هیچ دلالتی ندارد و این تعبیر بر سال ولادت مهدی در سال ۲۵۵ هـ.ق. کاملاً قابل تطبیق خواهد بود. این امر با دقت در معنای «آخرالزمان» در روایات و وجود دو روایت دیگر از أم هانی که همگی دارای یک مضمون هستند و مفسر این روایت هستند؛ روشن خواهد بود؛ اما در صورت اصرار مدعی بر دلالت روایت بر ولادت در ازمنه اخیر، بین این روایت و دو روایت دیگر تعارض است که در این صورت مرجحات سندی و دلالتی، حاکی از سقوط این روایت خواهد بود. بنابراین، هیچ‌مجالاً بر این ادعای بهائیت نخواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ه.ق). الامامة و التبصرة من الحيرة، اول، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ه.ق). کمال الدین و تمام النعمة، مصحح غفاری، علی اکبر، دوم، تهران، اسلامیة.
 ۳. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ه.ق). تأویل الايات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، اول، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
 ۴. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴). تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، اول، قم، قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثة.
 ۵. تهرانی، جواد (۱۳۴۶). بهایی چه می گوید، سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 ۶. حسین بن حمدان (۱۴۱۹ه. ق). الهدایة الكبرى، بیروت، ابلاغ.
 ۷. حسینی شیرازی، ابوطالب (۱۳۲۰). اسرار العقائد در اثبات امامت دوازده امام ورد بر طائفه بابیه، اول، بمبئی، چاپخانه مظفری.
 ۸. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۳ه.ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، دوم، بیروت، مدينة العلم.
 ۹. سلیمان خدامراد (۱۳۸۳). فرهنگ نامه مهدویت، اول، قم، بنیاد فرهنگي حضرت مهدي عليه السلام.
 ۱۰. شاهرودی، أحمد (۱۳۳۳). حق المبین، نشر الماهر، مشهدی خداداد، نسخه الکترونیک.
 ۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
 ۱۲. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ه.ق). کتاب الغیبة للحجة، اول، قم، دار المعارف الاسلامیه.
 ۱۳. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن (۱۴۲۵ه.ق). اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، اول، بیروت، اعلمی.
 ۱۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵ه.ق). تفسیر نور الثقلین، مصحح: رسولی محلاتی، هاشم، چهارم، قم، اسماعیلیان.
 ۱۵. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ه.ق). تفسیر الصافی، دوم، تحقیق: اعلمی حسین، تهران، مکتبه الصدر.
 ۱۶. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶ه.ق). الوافی، اول، اصفهان، کتابخانه الامام امیر المومنین عليه السلام.
 ۱۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۴ه.ق). تفسیر التمی، سوم، قم، دار الکتب.
 ۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ه.ق). الکافی، اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 ۱۹. کورانی، علی (جمعی از محققین)، معجم احادیث الام المهدي، نرم افزار مکتبه الشامله.

۲۰. گلپایگانی، ابولفضل (۲۰۰۱م). *فرائد*، هوفهایم، آلمان، موسسه مطبوعات امری آلمان، ۱۵۸ بدیع،
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳هق). *بحار الانوار*، دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴هق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، دوم، رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۳. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶هق). *اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب علیاً*، سوم، قم، انصاریان.
۲۴. مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، اول، تحقیق: در گاهی حسین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲). *برگزیده تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. نعمانی، ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷هق). *الغیبة*، تهران. صدوق.
۲۷. نیلی نجفی، بهاء الدین (۱۳۶۰). *منتخب الأنوار المضيئة فی ذکر القائم الحجة*، قم، مطبعة الخيام.
۲۸. یزدی حایری، علی (۱۴۲۲هق). *إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب*، اول، مصحح عاشور علی، بیروت، مؤسسة الاعلمی.

ویژگی‌های زمامدار اسلامی در عصر غیبت، از منظر قرآن و روایات

غفار شاهدی *

چکیده

در این مقاله سعی شده است ویژگی‌ها و شرایط زمامدار اسلامی در عصر غیبت از منظر قرآن و سنت مورد بررسی قرار گیرد. برای رسیدن به این مقصود، پس از تعریف سیاست، نظام سیاسی و حکومت اسلامی؛ این ادعا مطرح شده که بر اساس دلایل عقلی و اصول قانون اساسی، حاکم اسلامی باید حداقل سه شرط اساسی «فقاہت»، «عدالت» و «کفایت» را داشته باشد. سپس به اثبات آن دلایل در قرآن و سنت با روش کتابخانه‌ای پرداخته شده است؛ به این صورت که نخست ادله قرآنی در دو بخش ادله اثباتی و سلبی مورد بررسی قرار گرفته؛ سپس ادله روایی به همین شکل مطرح و ثابت گردیده که مشروعیت زمامدار اسلامی در عصر غیبت، با احراز شرایطی چون فقاہت، عدالت و کفایت به دست می‌آید و با مقبولیت مردمی به فعلیت و کارآمدی می‌رسد.

واژگان کلیدی: زمامدار، حکومت اسلامی، فقاہت، عدالت، کفایت، عصر غیبت.

«سیاست» در لغت، به معنای اصلاح امور خلق و اداره کردن کارهای مملکت، حکومت کردن بر مردم، حسن تدبیر و... است (خلیل جر، ۱۳۷۳: ۱۲۲۸ و عمید، ۱۳۶۱: ۶۴۶). سیاست در اصطلاح غیر اسلامی، به معنای مدیریت و تدبیر امور جامعه برای اصلاح دنیای مردم است. در این اصطلاح:

سیاست علمی است که همه شکل‌های رابطه‌های قدرت را در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون بر می‌رسد و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۳۳).

در این تعریف، سیاست با حکومت مترادف است.

از آن‌جا که رشد و کمال و سعادت در دیدگاه‌های اعتقادی نظام‌های سیاسی یکسان نیست؛ برخی آن را به رشد و تعالی از طریق ارزش‌های الهی و برخی دیگر به بهره‌برداری از امکانات مادی دنیا تعریف می‌کنند. با این پیش‌فرض می‌توان معنای عامی را برای سیاست در نظر گرفت و سپس بر اساس دیدگاه‌های اعتقادی نظام‌های سیاسی، آن را به صورت خاص معنا کرد. سیاست در معنای عام خود، تدبیر امور جامعه بر اساس قانون مشخص به رهبری افرادی مشخص برای رسیدن به هدفی مشخص است. با توجه به این تعریف عام، اگر محتوای قانون، الهی باشد یا بشری؛ قانون‌گذار، خدا باشد یا انسان؛ هدف، قرب الهی باشد یا سود و لذت؛ تعریف سیاست متفاوت خواهد شد و لذا چندین نوع سیاست خواهیم داشت که یکی از آن‌ها سیاست در اصطلاح خاص اسلامی است؛ که محور بحث ما در این مقاله است. سیاست در اصطلاح اسلامی به معنای مدیریت صحیح و تدبیر امور جامعه برای اصلاح دنیا و آخرت مردم است که بر اساس قانون الهی و حاکمان مآذون از طرف خدا برای رسیدن به کمال نهایی انسان اعمال می‌شود. در این تعریف، سیاست با ولایت و امامت مترادف می‌باشد.

در تعریف سیاست اسلامی، بر خلاف نگرش غربی و غیراسلامی آن، بر عنصر هدایت، اصلاح و ارشاد جامعه در سایه هدایت‌های الهی تاکید می‌شود. لذا دانشمندان

اسلامی در تعریف سیاست گفته اند:

سیاست، یعنی اصلاح و تربیت مردم از طریق ارشاد و هدایت کردن آن‌ها به سوی راهی که باعث سعادت دنیا و آخرت آن‌ها می‌گردد.^۱

افلاطون می‌گوید:

حکومت خوب، حکومتی است که بتواند افعال و سنت‌ها و ملکات ارادی را که در پرتو آن‌ها می‌توان به سعادت حقیقی رسید؛ در مردم جایگزین کند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۰۸).

غزالی می‌نویسد:

سیاست، در استصلاح مردم [است] و نمودن بدیشان راه راست که نجات دهنده است در دنیا و آخرت... (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۵).

امام خمینی علیه السلام نیز در این باره می‌نویسد:

سیاست، این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد؛ تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان است. صلاح ملت هست؛ صلاح افراد هست و این مختص به انبیا است. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند؛ این مختص به انبیا و اولیا است (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۲۱۸).

با توجه به تعریف سیاست اسلامی، نظام سیاسی اسلامی نیز به معنای کیفیت تنظیم، سازماندهی و اداره امور ارتباطی، فرهنگی و اقتصادی جامعه اسلامی، بر مبنای دین و شریعت اسلامی برای رسیدن به کمال و ارزش‌های والای انسانی است.^۲

بر همین اساس، حکومت نیز، در معنای اسلامی خود عبارت است از مجموعه افراد، منصب‌ها و ارگان‌هایی که دست اندرکار اداره کشور می‌باشند؛ ارگان‌هایی که در کشور ما،

۱. «انَّ السِّيَاسَةَ الْمَطْلُوقَةَ هِيَ اسْتِصْلَاحُ الْخَلْقِ بِارْشَادِهِمْ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُنْجِي فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ عَلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ فِي ظَوَاهِرِهِمْ وَبَوَاطِنِهِمْ»؛ ر.ک: سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی.
۲. در مقابل آن، نظام سیاسی غیر دینی قرار دارد که بر مبنای مادی استوار است و هیچ گونه ارتباطی با دین و ترویج و اجرای شریعت نداشته، بلکه به مقررات غیر دینی مقید است.

رهبری، قوای سه گانه و نهادهای وابسته به آن‌ها و نیز ساختارهای امنیتی جامعه را شامل می‌شود.

بنابراین، نظام سیاسی و سیاست در تعریف خاص خود که ویژه جامعه دینی است، با تشکیل حکومت اسلامی ملازمه دارد؛ زیرا تحقق سیاست اسلامی در جامعه، جز با تشکیل حکومت اسلامی امکان پذیر نیست.

استدلال این ادعا نیز چنین است:

۱. اسلام، دین جهانی و جاودانی است و احکام آن برای همه زمان‌ها و از جمله زمان حاضر و جامعه ما قابلیت اجرایی دارد.

۲. اسلام بر خلاف ادیان دیگر، دارای احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، قضایی و غیره است که باید در جامعه اجرا شوند؛ احکامی مانند عدالت، مبارزه با ظلم، اجرای حدود و دیات، آمادگی دفاعی و جهاد.

در نتیجه، اجرای قوانین مذکور بدون تشکیل حکومت اسلامی ممکن نیست.

امام خمینی علیه السلام در این باره می‌نویسد:

احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی، تا روز قیامت باقی و لازم الاجراست... این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت احکام را تضمین کرده، عهده دار اجرای آن‌ها شود؛ چه، اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت الهی امکان پذیر نیست (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۲۳).

حکومت اسلامی نیز، حکومتی است که قوانین آن از اسلام و منابع اسلامی منتج است و مجریان قانون نیز از طرف خداوند مأذون می‌باشند و حاکمان آن، علاوه بر رفع نیازهای مادی مردم، در جهت تربیت دینی و معنوی آنان همت می‌گمارند و جامعه را به سوی تامین سعادت پایدار هدایت می‌کنند.

سوال اساسی این است که حاکمان نظام سیاسی اسلام و مجریان قانون در جامعه اسلامی، چه کسانی اند؟ آیا در عصر غیبت امام معصوم، هر حاکمی می‌تواند احکام سیاسی اجتماعی اسلام را در جامعه اسلامی اجرا کند یا برای حاکم اسلامی شرایطی خاص لازم

است؟ پاسخ به این پرسش، محور اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. بنابراین، موضوع تحقیق حاضر و سوال اصلی آن، این است که شرایط زمامدار اسلامی در عصر غیبت چیست؟ علت انتخاب مسئله این است که متأسفانه بر اثر تبلیغات گسترده‌ای که با شگردهای مختلف درباره جدایی دین از سیاست صورت گرفته و می‌گیرد، ابعاد مختلف حکومت اسلامی، بویژه شرایط اساسی زمامدار اسلامی مورد غفلت واقع شده است؛ به گونه‌ای که نظام ولایت فقیه با نظام‌های استبدادی و توتالیتر و غیره مقایسه می‌شود و مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. بی‌تردید این امر از عدم درک صحیح شرایط زمامدار اسلامی ناشی می‌شود. بنابراین، تبیین شرایط زمامدار در نظام اسلامی با استناد به متون دینی از رسالت‌های ضروری نخبگان است که باید مورد توجه جدی آنان قرار گیرد. مقاله حاضر در همین جهت تدوین شده است.

این بحث دارای پیشینه تاریخی طولانی است؛ از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده و در آیات و روایات نیز به آن اشاره شده و کتاب‌ها و مقالات زیادی توسط اندیشمندان قدیم و معاصر در این زمینه نگاشته شده؛ اما در عموم این نوشتارها به مستندات قرآنی آن کم‌تر توجه شده یا حداقل به صورت مستقل مطرح نشده است. در این مقاله سعی شده است شرایط زمامدار اسلامی در عصر غیبت با استفاده از آیات و روایات به صورت مستقل، منسجم تر و عمیق تر مورد بررسی قرار گیرد.

فرضیه‌های تحقیق چنین است:

وظیفه اول: بین اجرای احکام اسلامی و حکومت اسلامی ارتباط وجود دارد.

وظیفه دوم: حکومت اسلامی بدون زمامدار واجد شرایط نمی‌تواند احکام اسلامی را با موفقیت اجرا کند.

وظیفه سوم: شرایط زمامدار اسلامی از منابع دین اسلام بروشنی قابل استخراج است.

روش تحقیق در این مقاله، به اعتبار روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و به اعتبار

ماهیت روش، توصیفی و تحلیلی است.

ویژگی‌های زمامدار اسلامی

حاکمان نظام سیاسی اسلام و مجریان قانون در جامعه اسلامی چه کسانی اند؟ آیا در عصر غیبت هر کسی مجاز است احکام سیاسی اجتماعی اسلام را اجرا کند یا برای حاکم اسلامی شرایط خاصی لازم است؟

ادعا این است که با توجه به اهداف نظام سیاسی اسلام که شامل توسعه بستر و زمینه‌های تقرب الاهی (قمر: ۵۴)^۱؛ به عنوان هدف اصلی و اقامه قسط و عدل (حدید: ۲۵)؛ ارتقای فرهنگی (جمعه: ۲)؛ برقراری نظم و امنیت (مائده: ۳۳) و تامین رفاه عمومی^۲ به عنوان اهداف فرعی می‌شود؛ زمامدار اسلامی باید از «مشروعیت الاهی» و «مقبولیت مردمی» برخوردار باشد تا بتواند این اهداف را بخوبی محقق سازد.

منظور از مقبولیت مردمی آن است که رهبری واجد شرایط، تا مورد قبول جامعه اسلامی قرار نگیرد، نمی‌تواند ولایت خود را اعمال کند (نهج البلاغه: خطبه ۳). بنابراین، مقبولیت مردمی، شرط تحقق حاکمیت است، نه این که در مشروعیت تصرفات حاکم اسلامی دخالتی داشته باشد. این دیدگاه در برابر دیدگاه دیگری قرار می‌گیرد که به دیدگاه «انتخاب» معروف است؛ دیدگاهی که مشروعیت ولایت فقیه و حاکم اسلامی را در عصر غیبت، به انتخاب مردم باز می‌گرداند و رای مردم را موجد حق تصرف و مشروعیت بخشی به رهبری اجتماعی می‌داند و با این نظر، ارتباط ولایی انسان با خدا را قطع می‌کند.^۳ مبنای نظریه انتخاب آن است که چون خداوند به کسی حق حاکمیت اعطا نکرده و از طرف او برای حکومت در زمان

۱. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «هدف از حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الاهی است (والی الله المصیر) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها، به منظور تجلی ابعاد خداگونگی انسان، فراهم آید».

۲. احکام اقتصادی اسلام و تمهیداتی که برای توزیع عادلانه ثروت و امکانات بین همگان و رفع رنج‌های مردم شده است گویای این مطلب است. مانند احکام زکات، خمس، انفاق، قرض الحسنه و...

۳. در زمینه نظریه انتخاب ر. ک: ک: دراسات فی ولایه الفقیه، حسینعلی منتظری، ج ۱: ۴۰۹ و حمیدرضا شاکرین، حکومت دینی، مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی: ۳۵ به بعد.

غیبت حکمی صادر نشده است؛ این امر به مردم واگذار شده تا با مشورت با یکدیگر، فرد اصلح را انتخاب کنند.

در نقد این مبنا باید گفت، حاکمیت، حق مردم نیست تا بخواهند آن را به کسی واگذار یا کسی را وکیل کنند؛ بلکه حاکمیت، حق خداست و هیچ کس حق تصرف در آن را بدون اذن الاهی ندارد و این اذن را خداوند به فقهای واجد شرایط داده که این مطلب در جای خود به اثبات رسیده است.^۱

منظور از مشروعیت الاهی که در حاکمیت اسلامی لازم است، آن است که در زنجیره ولایت الاهی، تنها خداوند رب و مالک مطلق هستی است (شوری: ۹؛ رعد: ۱۶؛ سجده: ۴؛ اعراف: ۳ و آل عمران: ۳۲) و غیر از او، تنها با اذن او می‌تواند به اعمال ولایت و حاکمیت بپردازد. بر همین مبنا خداوند، نخست به پیامبران، به ویژه پیامبر اسلام ﷺ (احزاب: ۶ و ۳۶؛ نساء: ۵۹ و ۶۵ و ۱۰۵؛ نور: ۵۶ و ۶۲ و محمد: ۳۳) و پس از او به اهل بیت معصوم (مائده: ۵۵ و نساء: ۵۹) به صورت خاص تصرف در شئون انسان‌ها را اذن داده است.

در عصر غیبت، بر اساس دلایل عقلی و اصول قانون اساسی، به کسی که حداقل دارای سه شرط اساسی فقهت، عدالت و کفایت باشد، اذن عام داده شده تا به نیابت از پیامبر ﷺ و امامان معصوم در شئون اجتماعی مردم تصرف کند؛ چنان‌که عقل بر اساس تناسب بین شغل و شاغل چنین اقتضا می‌کند:

۱. پذیرش مسئولیت‌های مهم، مستلزم داشتن سه شرط است: آگاهی به اصل مسئولیت و چگونگی اجرای آن؛ توانایی بر اجرای مسئولیت و امانت داری در اجرای مسئولیت و عدم خیانت.

۲. اداره جامعه اسلامی یکی از مسئولیت‌های مهم است؛ زیرا اجرای قوانین اسلامی، اجرای عدالت و گسترش فضایل اخلاقی، تعلیم و تربیت اسلامی را شامل می‌گردد.

۱. رک: جوادی آملی، ولایت فقیه زیربنای حکومت اسلامی: ۱۲۰ و مجله حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۳، پاییز ۷۶.

در نتیجه کسی که مسئولیت اداره جامعه اسلامی را عهده‌دار می‌شود، باید سه شرط مذکور (فقاہت و عدالت و کفایت) را دارا باشد و چنین کسی جز ولی فقیه واجد شرایط نیست. همچنین طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی درباره شرایط زمامدار اسلامی، شرایط و صفات رهبر چنین است:^۱

۱. صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه (اجتهاد مطلق، نه متجزی)؛
۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام؛
۳. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.

در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد، مقدم است».

بنابراین، مهم‌ترین شرایط زمامدار اسلامی، بر اساس عقل و قانون اساسی عبارتند از:

۱. فقاہت (علم به قوانین اسلامی با اجتهاد مطلق و ضابطه مند)^۲؛
۲. عدالت و تقوا (به عبارت دیگر، استقرار عدالت در وجود خود با غلبه بر هواهای نفسانی)؛
۳. کفایت (کاردانی، مدیریت بالا، بینش سیاسی و اجتماعی و زمان شناسی، شجاعت و قاطعیت و....).

منظور از «فقاہت»، توانایی استنباط احکام اسلامی از منابع دین اسلام است و مقصود از «عدالت در محدوده فردی»، خودداری از گناهان و حاکمیت بر هوای نفس است؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید:

نخستین نشانه عدالت، آن است که [شخص عادل] هوا و هوس را از دل برداشته، حق را می‌شناساند و به آن عمل می‌کند. کار نیکی نیست، مگر این‌که به آن قیام می‌کند و هیچ‌جا گمان خیری نبرده، جز آن‌که به سوی آن شتافته

۱. اصل یک صد و نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. البته اعلی‌ت در اجتهاد، شرط رهبری نیست.

است (نهج البلاغه : خطبه ۸۷).

مراد از «عدالت در محدوده اجتماعی»، رنگ خدایی دادن به رفتار و وظایف اجتماعی خود و اهتمام به مصالح عامه و نظام اسلامی داشتن است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: خداوند بر پیشوایان دادگر واجب کرده است که خود را با مردم ناتوان، برابر نهند تا مستمندی، فرد تنگدست را پریشان و نگران نسازد (همان: ۲۰۹).

مراد از «کفایت»، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری است.

تمام این شرایط از آیات و روایات اسلامی، به خوبی قابل استنباط است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ادله اثبات شرایط زمامدار اسلامی از دیدگاه قرآن و روایات

۱. ادله قرآنی

روش قرآن این است که معمولاً به جزئیات یک موضوع وارد نمی‌شود و به رئوس کلی آموزه‌های خود می‌پردازد، مگر این‌که مسئله جزئی دارای خصوصیتی باشد که ورود به آن را اقتضا کند. بنابراین، در آیات قرآن صریحاً به موضوع ولایت فقیه اشاره نشده است؛ چنان‌که به امامت امامان معصوم به صراحت پرداخته نشده و نامی از آنان ذکر نگردیده؛ اما با تأمل در آیات قرآن و مراجعه به تفاسیر اهل بیت و راهنمایی‌های عقل می‌توان در باب ویژگی‌های افرادی که شایستگی رهبری مسلمانان را داشته باشند، به رهنمودهای مهمی دست یافت. در ادامه به برخی از آنها می‌پردازیم:

قرآن کریم در آیات گوناگون، در خصوص حاکمیت سیاسی و ویژگی‌های زمامدار سخن گفته است. این آیات را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

دسته اول) آیاتی که ویژگی‌هایی را برای زمامدار اسلامی اثبات می‌کند (ویژگی‌های اثباتی).

دسته دوم) آیاتی که ویژگی‌هایی را از زمامدار اسلامی سلب می‌کند (ویژگی‌های سلبی).

الف. ویژگی‌های اثباتی:

برخی از آیات قرآن، شرایطی را به طور مطلق برای کسی اثبات می‌کند که اطاعت از او لازم است. این ویژگی‌ها برای حاکم اسلامی نیز به عنوان کسی که باید از او اطاعت شود؛ قابل اثبات است. به این‌گونه شرایط، «ویژگی‌های اثباتی» می‌گوییم؛ ویژگی‌هایی که شامل زمامدار اسلامی در هر دو زمان: عصر حضور و غیبت را شامل می‌شود. نمونه‌هایی از این آیات عبارتند از:

۱. أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؛ آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود، مگر هدایتش کنند؟! شما را چه می‌شود؟! چگونه داوری می‌کنید؟! (یونس: ۳۵).

بر اساس آیه شریفه، فقط خداست که به حق، هدایت می‌کند؛ اما این، به معنای انحصار هدایت در خداوند نیست، بلکه در مرحله اول، هدایت کار خداست و در رتبه بعد، غیر خدا؛ یعنی پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام که تنها از طریق هدایت او (با علم الهی) به راه‌های هدایت آگاه گشته‌اند؛ می‌توانند دیگران را هدایت کنند.

علامه طباطبایی رحمته‌الله در ذیل آیه مذکور می‌نویسد:

در جمله احق ان يتبع، تعبیر به فعل تفضیل کرده و تعبیر مزبور دلالت بر آن دارد که پیروی از کسی که به حق هدایت می‌کند، رجحان دارد و این رجحان مطلق است و نمی‌رساند که پیروی از خدا انحصاری است؛ به گونه‌ای که فقط پیروی از خدا حق است و پیروی از دیگران به هیچ وجه بهره‌ای از حق ندارد؛ ولی این تعبیر، صرفاً ناظر به مقام ترجیح و برای آن است که بدین ترتیب بدون برانگیختن عصبیت و تهییج جهالت مشرکان، پذیرش آنان را آسان کند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۰: ۹۲).

از آیه شریفه استفاده می‌شود که یکی از برنامه‌های اصلی پروردگار در برابر بندگان، هدایت آن‌ها به سوی حق است که این کار از طریق بخشیدن عقل و خرد و دادن درس‌های گوناگون از راه فطرت و ارائه آیات و نشانه‌هایش در جهان آفرینش؛ همچنین از طریق

فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی صورت می‌گیرد.

هر چند ظاهر آیه بر پیروی از خدا و معصومین دلالت دارد؛ می‌توان از آیه استنباط کرد که یکی از معیارهای پیروی کردن، این است که پیروی شونده باید حق را خوب بشناسد. البته شناخت حق، دارای درجات است؛ یعنی در مورد معصومین بی‌واسطه (با علم الهی) است؛ اما غیر معصومین، به واسطه آموزه‌های قرآن و سنت قادر به شناخت حق هستند. به عبارت دیگر، خداوند از ما می‌پرسد چه کسی را قصد دارید رهبر خود قرار دهید و از دستورات او اطاعت کنید؟ کسی که به حق راه یافته نیست یا کسی که توان هدایت به سوی حق را دارد؟ یعنی لازمه هدایت به سوی حق، علم و آگاهی به حق است. در خصوص حاکم اسلامی نیز به جهت آن که شهروندان باید از دستورات وی اطاعت کنند، این شرط به طور مطلق جاری است و تمام زمان‌ها، از جمله عصر غیبت را نیز شامل می‌شود. بنابراین، آگاهی به حق، برای حاکم اسلامی در عصر غیبت لازم است و این آگاهی، کیفیت استنباط احکام اسلامی، کیفیت اداره جامعه و نیز و اشراف بر مسائل سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه را در برمی‌گیرد.

۲. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا؛ ای پدر! دانشی برای من آمده که برای تو نیامده است. بنابر این، از من پیروی کن تا تو را به راه راست هدایت کنم (مریم: ۴۳).

«هدایت» در این آیه، به معنای ارائه طریق است؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبر بود و شان پیامبران تنها نشان دادن راه است، نه به راه رساندن که شان امام است. نیز «علم» در این آیه، به معنای علم به راه مستقیم است که همان علم به حق و راه هدایت می‌باشد؛ علمی که عمومی حضرت ابراهیم علیه السلام از آن غافل بود. لذا حضرت ابراهیم به عمویش می‌گوید: باید مرا پیروی کنی تا تو را به راه مستقیم هدایت کنم.

گویا حضرت ابراهیم می‌گوید: چون تو ناگزیری راهی را طی کنی، بر اثر نادانی راه غیر

۱. پدر در این آیه، عمو می‌باشد.

مستقیم را طی نکن؛ بلکه از من پیروی کن تا تو را به راهی که مستقیم است، راهنمایی کنم؛ چون من آن راه را بلدم و تو از آن غافل (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۴: ۸۲).

هرچند حضرت ابراهیم علیه السلام از طریق وحی به راه حق، علم پیدا کرده بود؛ دلیلی وجود ندارد که آیه در صدد بیان انحصار پیروی از کسی باشد که علم به راه هدایت را مستقیماً از طریق وحی دریافت می‌کند؛ بلکه معیاری کلی، مبنی بر ضرورت پیروی از عالم به راه هدایت را بیان می‌کند؛ چه عالم، این علم به راه هدایت را مستقیماً از طریق وحی دریافت کرده باشد و یا غیر مستقیم با مراجعه به متون وحیانی آن را به دست آورده باشد؛ چنان که تفسیر التحریر و التنویر، در این باره می‌نویسد:

وتفريع أمره بأن يتبعه على الإخبار بما عنده من العلم دليل على أحقية العالم بأن يتبع مركوزة في غريزة العقول لم يزل البشر يتقصون مظان المعرفة و العلم لجلب ما ينفع و اتقاء ما يضر، قال تعالى: فَسُئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ (ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱۶: ۴۶).

این که حضرت ابراهیم علیه السلام امر به متابعت از خود را متفرع بر وجود علم در نزد خود نموده است، دلیل می‌شود که ارتکاز عقلی مردم همین بوده است؛ یعنی بشر همیشه در جایی که احتمال علم را می‌دهد، برای جلب منفعت و دفع ضرر از عالم پیروی می‌کند؛ چنان که خداوند در سوره نحل می‌فرماید: از اهل ذکر سوال کنید، اگر نمی‌دانید! (نحل: ۴۳)

بنابراین، «علم»، معیار اطاعت و تقلید است^۱ و مردم نیز موظفند از شخص عالم تبعیت نمایند و از آن‌جا که مهم‌ترین نقش زمامدار در سیاست اسلامی هدایت به سوی حق، است داشتن علم به راه حق و راه هدایت برای او ضروری است. به عبارت دیگر، در این آیه، به علت مشروعیت پیروی و اطاعت اشاره شده و ملاک آن، علم و آگاهی ذکر گردیده است. در واقع، علت وجوب تبعیت از ابراهیم، علم اوست. این ملاک که همان رجوع جاهل به عالم و پیروی از اوست، عام بوده و شامل اطاعت از الزامات سیاسی و دستورات حکومت نیز می‌شود؛

۱. ان مقياس الطاعة و التقليد هو العلم... ر.ك: تفسير من هدى القرآن، ج ۷: ۵۶.

یعنی افراد در جامعه اسلامی باید علم و دین شناسی را ملاک تبعیت قرار دهند و برای اجرای شریعت از کسی پیروی کنند که همانند ابراهیم، عالم باشد و بدیهی است این، مستلزم آن است که شخص حاکم اسلامی بتواند مسیر هدایت را خودش بشناسد و از دانش کافی برخوردار باشد؛ یعنی عالم و مجتهد باشد، نه کسی که نمی‌داند و باید مقلد مجتهد دیگری باشد.^۱

تفسیر هدایت نیز در این باره می‌نویسد:

میزان و مقیاس اطاعت و تقلید، علم است... ابراهیم با چنین شهامتی با پدر(عمو) رو به رو می‌شود، و از او می‌خواهد پیرو او باشد؛ زیرا او دارای علم است. از این جا به این نکته پی می‌بریم که شرط رهبری جامعه، نه افزون بودن سن است و نه مقام و منزلت اجتماعی؛ بلکه شرط اصلی، داشتن علم است و بس (مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۷: ۷۶).

۳. قَالَ اجْعَلْنِي عَلِيَّ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (یوسف: ۵۵): [یوسف] گفت: مرا سرپرست خزائن سرزمین [مصر] قرار ده که نگهدارنده و آگاهم.

علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل این آیه می‌نویسد:

و قد علل سؤاله لذلک بقوله انی حفیظ علیم فان هاتین الصفتین هما اللّازم وجودهما فیمن یتصدی مقاما هو سائله و لاغنی عنهما له...؛ حضرت یوسف علیه السلام برای درخواست خود(قرار گرفتن در پست وزارت اقتصاد) به حفیظ و علیم بودن خویش استدلال کرد؛ زیرا این دو صفت برای تصدی این مسئولیت (زامداری) لازم است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۱: ۲۰۱).

همچنین تفسیر هدایت می‌نویسد:

یوسف آشکارا گفت که وی بهترین فردی است که امور مالی را اداره می‌کند و کاردان و امین است. با کاردانی خود برنامه ریزی و با امانت خود بی‌آن که خیانت و فساد ورزد، کار می‌کند (مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۸۲).

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: محمد حسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲: ۱۵۳ به بعد.

اگر برای تصدی وزارت مالیه، داشتن صفاتی چون حفیظ و علیم بودن لازم است؛ برای پذیرش رهبری جامعه اسلامی، داشتن چنین شرطی به طریق اولی ضروری است.

۴. هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ آیا چنین کسی، با کسی که به عدل و داد فرمان می‌دهد و بر راهی راست قرار دارد، برابر است؟! (نحل: ۷۶). هر چند علامه طباطبایی علیه السلام در تفسیر المیزان، با توجه به سیاق مطلب، آیه مذکور را به خداوند و بت‌ها منحصر می‌داند؛ (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۲: ۴۶۰)؛ با توجه به روایاتی که در تفسیر این آیه از اهل بیت نقل شده است، مانند «الذی یامر بالعدل امیرالمومنین والائمة علیها السلام» (عروسی حویزی، ۱۳۴۰، ج ۳: ۷۰)؛ می‌توان آن را به بیان تشبیهی برای مشرکان و مومنان نیز تعمیم داد؛ چنان که تفسیر هدایت می‌نویسد:

این دو مثل را می‌توان بر نادان و دانا نیز تطبیق کرد؛ بدان سبب که سیاق از علم نیز سخن می‌گوید (مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۶: ۱۰۱).

تفسیر نمونه نیز در این باره می‌نویسد:

روشن است که همه این‌ها، از قبیل بیان مصداق‌های واضح و مهم می‌باشد و هرگز دلیل بر انحصار نیست. این تفسیرها ضمناً مشخص می‌کند که آیات فوق درصدد بیان تشبیهی برای مشرکان و مومنان است، نه بت‌ها و خداوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۳۳۲).

علامه طباطبایی علیه السلام نیز با قطع نظر از سیاق مطلب، آیه را با این توجیه ناسازگار نمی‌داند. از این رو «ومن یامر بالعدل» کسی است که اولاً، حرف می‌زند و گویاست؛ ثانیاً، در سخن گفتن نیز حق و عدل را رعایت کرده و در عین حال از لحاظ فکر و اعتقاد قلبی مستقیم بوده و منحرف نیست (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۲: ۹۱) بنابراین، شخص عادل که در صراط مستقیم است، بر شخصی که این‌گونه نیست، اولویت دارد و این اولویت عام است و در واقع تمام موارد، از جمله انتخاب رهبر و اطاعت از او را به عنوان زمامدار شامل می‌شود.

۵. قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ؛ [پیامبرشان] گفت: خدا او را بر شما برگزیده و او را در علم و [قدرت] جسم وسعت بخشیده است و خداوند ملکش را به هر کس بخواهد، می‌بخشد (بقره: ۲۴۷).

«بسط»، یعنی وسعت و توانایی و بر اساس ظاهر این آیه، شرط فرماندهی بر سپاه در میدان جنگ، داشتن دانش جنگیدن و توانمندی جسمی است؛ اما از باب اولویت، زمامدار اسلامی که فرمانده کل جامعه است، باید از وسعت و توانایی بیش‌تری در علم و تا حدودی قدرت جسمانی برخوردار باشد. علامه طباطبایی رحمته‌الله در این باره می‌نویسد:

برای تدبیر امور مردم و رساندن هر فرد به کمال لایق خود و رفع موانع پیشرفت آنان، دو چیز لازم دارد: یکی علم به مصالح و مفاسد زندگی، و دیگری نیروی جسمانی برای اجرای نظریات اصلاحی (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۵).

تفسیر لاهیجی نیز می‌نویسد:

و زاده بسطه فی العلم، یعنی افزونی داد او را به بسیاری علم سیاست و تدبیر مملکت و حفظ عدالت... از این آیه استدلال می‌توان کرد که اعلم و اشجع را تفضیل است بر غیر او (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۱).

ع. مَا مَكْنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ؛ آنچه پروردگارم در اختیارم گذاشته، بهتر است (کهف: ۹۵).
ذوالقرنین می‌گوید:

خدا به من نیرو بخشیده و زندگی را مسخر من ساخته است تا به خدمت شما و دیگر محرومان و مستضعفان بپردازم؛ و سپس در پی آنم که از راه‌های مشروع و پسندیده به بهره‌گیری از زندگی بپردازم. این جملات پاسخ ذوالقرنین به مردم است، هنگامی که اموالی را به او پیشنهاد کردند. این پاسخ گویای آن است که رهبر الهی باید به مال و مادیات بی‌اعتنا باشد، و به آنچه خدا در اختیارش گذارده، قناعت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۵۴۰).

درباره پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌فرماید: «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛

(شوری: ۲۳؛ مومنون: ۷۲؛ هود: ۵۱) آری؛ رهبران الهی مزد و پاداش مادی را خواهان نیستند.

۷. قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي؛ [حضرت موسی علیه‌السلام هنگام رفتن نزد فرعون] گفت:

پروردگار من! سینه مرا گشاده بدار! (طه: ۳۵).

این نکته را حضرت موسی علیه‌السلام در امر رسالتش (نه نبوتش) که به رساندن رسالت خدا به

فرعون و درباریان‌ش و نجات بنی اسرائیل و اداره امور ایشان مربوط بود؛ از خدا درخواست

کرد؛ چنان که علامه طباطبایی رحمته الله علیه در ذیل این آیه می‌نویسد:

حضرت موسی علیه السلام از پروردگارش درخواست کرد برای حل مشکلات، به او سعه صدر بدهد تا تحملش زیاد شود و محنت‌هایی که بر رسالت، برایش به بار می‌آید و شدایدی که در پیش رویش و در مسیر دعوتش دارد؛ آسان گردد. لذا عرضه داشت: رب اشرح لی صدری (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۴: ۲۲۱).

به عبارت دیگر، حضرت موسی علیه السلام به مسائل متعدد عبادی، سیاسی، انقلابی، اجتماعی، اخلاقی فردی و جمعی مامور بود و طبعاً پرداختن و توجه به هر کدام، انسان را از سایر امور غافل می‌سازد. لذا سعه صدر برای رسیدن به همه این موارد کاملاً ضرورت دارد. بر اساس این آیه، پذیرش هر مسئولیت مهمی به داشتن سعه صدر و تحمل‌پذیری بالا نیازمند است: آری؛ نخستین سرمایه برای رهبر انقلابی، سینه گشاده، حوصله فراوان، استقامت و شهامت و تحمل بار مشکلات است و به همین دلیل در حدیثی از امیر مومنان علی علیه السلام می‌خوانیم: آله الریاسه سعه الصدر؛ وسیله رهبری و ریاست سینه گشاده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۸۶).

از مجموع این آیات، استفاده می‌شود که زمامدار اسلامی باید فقیه و عالم، حفیظ و امانتدار و متعهد، عادل، رهرو صراط مستقیم، هدایت شده، قوی و توانمند، بی‌اعتنا به مال و مادیات، دارای شرح صدر و صفاتی از این دست باشد.

شرایط سلبی در آیات

برخی دیگر از آیات قرآن، صفاتی را از زمامدار سلب می‌کند و کسانی را که دارای چنین صفاتی باشند، شایسته زمامداری نمی‌داند. به این گونه آیات، «آیات سلبی» می‌گوییم. نمونه‌هایی از این آیات عبارتند از:

۱. وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتَمَسَّكُمُ النَّارُ (هود: ۱۱۳): بر ظالمان تکیه نکنید که

موجب می‌شود آتش، شما را فرا گیرد.

«رکون»، یعنی اطاعت و اتکا و اعتماد. آیه خطاب به عموم مسلمانان است مبنی بر این که

به کسانی که ستم کرده‌اند، تکیه نکنند.

علامه طباطبایی رحمته الله در معنای رکون می‌نویسد:

رکون به این معناست که فردی در امر دین و یا حیات دینی، طوری به ستمکاران نزدیک شود که نزدیکی‌اش توأم با نوعی اعتماد و اتکا باشد و دین خدا و یا حیات دینی را از استقلال در تاثیر انداخته و از آن پاکی و خلوص اصلی‌اش ساقط کند» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۱: ۸۰).

خداوند سبحان در این آیه، ما را باز می‌دارد از این که به ظالمان بگراییم و با آنان دوستی بورزیم و طرف مشورت ایشان باشیم، و آنان را اطاعت و نیز تقویت مادی کنیم. همه این‌ها سبب می‌شود که در گناه ایشان شریک باشیم؛ آن گاه عذابی که فراگیر است، ما را نیز خواهد گرفت؛ چه؛ رکون و تکیه‌ای بی‌اساس تر از این نیست که انسان به رهبری و زمامداری طاغوت اعتماد یا از او اطاعت کند. بنابراین، عدالت از شرایط اصلی زمامدار اسلامی محسوب می‌شود.

۲. لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد (بقره: ۱۲۴).

خداوند متعال پس از آزمودن حضرت ابراهیم عليه السلام با آزمایشی دشوار، او را به پیامبری برگزید. سپس چون آن حضرت از خدا پیشوایی برای فرزندان خود را خواستار شد، خداوند به وی می‌فرماید که در فرزندان و ذریه تو کسانی وجود دارند که ستمگرند و در گزینش امر امامت رد می‌شوند؛ در حالی که پیشوایی، پیمانی خدایی است و این پیمان به ستمگران نخواهد رسید.

این آیه یکی از آیاتی است که پشتوانه فکری و اعتقادی شیعه قرار گرفته، مبنی بر این که امام باید معصوم باشد و کسی که لقب ظالم بر او صدق کند، به مقام امامت نخواهد رسید. اما می‌توان ادعا کرد که امامت تامه؛ یعنی امامت با مراتب سه گانه اش (مرجعیت دینی، زعامت سیاسی و ولایت باطنی (تکوینی))، به دارا بودن عصمت مشروط است و خاص معصومین می‌باشد؛ اما امامت با مرتبه رهبری سیاسی جامعه که شرطش عصمت نیست؛ باید حداقل به عدالت و ظلم نکردن مشروط باشد؛ چنان که در تفسیر المنار آمده است: ابو حنیفه به استناد این آیه، با حکومت وقت (منصور عباسی) مخالف بود و مقام قضاوت آنان را قبول نمی‌کرد. سپس می‌گوید: ائمه اربعه اهل سنت، با حکومت‌های زمان خود مخالف بودند؛ زیرا آنان را ظالم می‌دانستند (رشید رضا، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۵۷).

۳. وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ؛ فرمان مسرفان را اطاعت نکنید؛ همان‌ها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند (شعراء: ۱۵۱ و ۱۵۲).

«اسراف»، یعنی تجاوز از حد قانون تکوین و تشریح که موجب فساد می‌شود. بنابراین، اسراف، علاوه بر اسراف و پرخرجی و ولخرجی در مال، اسراف در فساد و ریختن خون مردم را در برمی‌گیرد؛ چنان‌که در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: مسرفان کسانی‌اند که حرام‌ها را حلال می‌شمارند و خون‌ها را می‌ریزند (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۴: ۴۴۷).

اسرافکاری برای رهبران جامعه دارای حساسیت بیش‌تری است. لذا اسرافکار، صلاحیت رهبری جامعه را ندارد؛ زیرا چنانچه حالت تبهکاری بر انسان غلبه پیدا کند؛ مصلح و اصلاح‌کننده نیست، و آنچه در ظاهر اصلاح می‌نماید، فراخوانی به هوای نفس است.

۴. وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است (نساء: ۱۴۱).

این تسلط عام است و شامل سلطه سیاسی نیز می‌شود. لذا حاکم و زمامدار کافر، نایبستی بر جامعه اسلامی مسلط شود. زمامدار اسلامی باید از عدالت و ایمان و تقوا برخوردار باشد. بر اساس این دسته از آیات، زمامداری ظالمان، کافران، مفسدان و فاسقان در جامعه اسلامی ممنوع است.^۱

ادله روایی

روایات فراوانی در مورد شرایط زمامدار وجود دارد.^۲ این روایات به دو دسته کلی قابل تقسیم است:

۱. برای آگاهی بیش‌تر ر.ک: ذوعلم، علی، نگاهی به مبانی قرآنی ولایت فقیه، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر: ۱۳۷۹.
۲. برای آگاهی بیش‌تر ر.ک: جوادی آملی، ولایت فقیه: ۱۸۸ به بعد.

دسته اول: روایاتی که شرایط اثباتی را برای حاکم ثابت می‌کند؛
دسته دوم: روایاتی که شرایط سلبی را برای حاکم بیان می‌کند.

الف. ویژگی‌های اثباتی در روایات

پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید:

امامت و زمامداری شایسته نیست، مگر برای کسی که دارای سه ویژگی باشد: تقوایی که او را از گناهان باز دارد؛ حلمی که باعث کنترل غضبش شود و نیک حکومت راندن بر زیر دستان؛ به گونه‌ای که برای آنان همانند پدر مهربان باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۷).

۲. پیامبر اسلام ﷺ همچنین می‌فرماید:

کسی که عهده دار مسئولیتی در جامعه اسلامی می‌شود؛ در صورتی که بداند دانای از او به کتاب خدا و سنت پیامبر وجود دارد [و حکومت را به او نسپارد]، به خدا و رسول او و همه مسلمانان خیانت کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱۵).

۳. امام صادق علیه السلام در روایت مقبوله ابن حنظله، در نهی از مراجعه به سلاطین و قضات ناحق در مسائل اختلافی می‌فرماید:

باید در پی کسی باشند که احادیث ما را روایت می‌کند و حلال و حرام الهی را بررسی کرده و در احکام اسلامی صاحب نظر گشته است. آن‌گاه باید داوری چنین کسی را بپذیرند؛ زیرا من، او را حاکم بر شما قرار داده‌ام (حر عاملی، ج ۸: ۹۹).

ظاهر این حدیث درباره قضاوت وارد شده است؛ اما چون در این روایت، هر دو سلطان و قاضی، طاغوت شمرده شده و مراجعه به آنان نهی شده است؛ این نکته به قضاوت منحصر نیست و ویژگی‌های حاکم را نیز شامل می‌شود؛ ضمن این که کسی که به مقام حکومت نصب شده، مقام قضاوت را نیز خواهد داشت. چنین حاکمی باید فقیه و مجتهد باشد؛ زیرا در این حدیث عبارت «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» آمده که شامل کسی می‌شود که که آگاهی او از احکام اسلامی از روی نظر و اجتهاد باشد یعنی قدرت استنباط داشته و بالفعل

در احکام اسلام مجتهد باشد.^۱

چنانکه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

ای مردم سزاوارترین اشخاص به خلافت آن کسی است که در تحقق حکومت نیرومند تر و در آگاهی از فرمان خدا داناتر باشد... (نهج البلاغه: خ ۱۷۳).

۴. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

اللهم ارحم خلفایی: قیل یا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذین یاتون من بعدی و یروون حدیثی و سنتی (حر العاملی، ج ۲۷: ۹۱). خدایا! جانشینان مرا مورد رحمت قرار ده! پرسیدند یا رسول الله جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که بعد از من می‌آیند و حدیث مرا روایت می‌کنند و سنت مرا به مردم می‌رسانند.

از این حدیث شریف استفاده می‌شود که:

اولا، واژه خلافت و خلیفه غالبا در شئون زمامداری و رهبری به کار می‌رود و خلیفه کسی است که به طور مطلق همه مناصب و اختیارات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را در امر خلافت بر عهده دارد مانند، تبلیغ و تفسیر دین، قضاوت، حکومت و...

ثانیا، خلیفه پیامبر کسی است که راوی حدیث باشد و راوی کسی است که دارای شرایطی مانند آنچه در مقبوله عمر بن حنظله آمده باشد، یعنی با بررسی حلال و حرام الاهی در احکام اسلامی صاحب نظر گشته و قدرت تفسیر و تعلیم و استنباط از حدیث را دارا باشد؛ ضمن این‌که در برخی از نقل‌های همین روایت پیامبر، جمله «فیعلمونها الناس من بعدی» (همان: ۹۲)؛ یعنی بعد از من احادیث و سنت مرا به مردم تعلیم دهند، آمده که با راوی صرف بودن سازگار نیست. بنابراین، کسی که صرفا به نقل حدیث بپردازد و تفقه را با آن همراه نسازد، نمی‌تواند خلیفه و مرجع رسیدگی به امور مردم باشد:

کسی که می‌خواهد سنن رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نشر دهد باید تمام احکام الاهی را بداند،

۱. برای آگاهی بیش‌تر رک: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱: ۳۹۵ و علی ربانی گلپایگانی، حکومت اسلامی: ۱۱۳.

صحیح را از سقیم تشخیص دهد، اطلاق و تقیید، عام و خاص و جمع‌های عقلایی را ملتفت باشد... آن حضرت نمی‌خواسته فقط قال رسول الله و عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، گر چه دروغ باشد و از آن حضرت نباشد- در بین مردم رواج پیدا کند... (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۶۲)

مصدق روشن این حدیث، امامان معصوم اند که علاوه بر راوی بودن، خزانه دار علم الاهی هستند؛ اما در عصر غیبت، مصداق راویان حدیث، فقهای واجد شرایط می‌باشند.
۵. امام علی عَلِيٌّ می‌فرماید:

يحتاج الامام الى قلب عقول و لسان قوول و جنان على اقامه الحق صؤول
(خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۶: ۴۷۲). رهبر، به قلبی اندیشمند، زبانی گویا و دلی که بر اقامه حق استوار باشد، نیازمند است.

آن حضرت، مصداق بارز آن را شخص خود معرفی می‌کند و می‌فرماید:
من، فقیه ترین شما در دین و داناترین شما به عواقب امور و قاطع ترین شما در گفتار و قوی ترین شما در قلب و دل می‌باشم. (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۵).

۶. امام حسین عَلِيٌّ می‌فرماید:
مجارى الامور و الاحكام بايدى العلماء بالله و الامناء على حلاله و حرامه
(الحرانی، ۱۴۱۶: ۲۴۲). مجاری امور، یعنی عهده داری امور امت و نظام اسلامی، در دست عالمان به خدا و امینان بر حلال و حرام الاهی است.

نشانه امین بودن و امانتداری نیز در نهج البلاغه این‌گونه بیان شده است:
سه ویژگی است که در هر پیشوایی باشد نشانه امانتداری اوست: در حکمش عدالت روا دارد؛ از مردم، خود را نپوشاند و قوانین الاهی را درباره اشخاص دور و نزدیک یکسان برپا دارد (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۷۶۴).

۷. امام حسین عَلِيٌّ در پاسخ به نامه‌های مردم کوفه می‌فرماید:
و لعمري ما الامام الالعمال بالكتاب و الآخذ بالقسط والدائن بالحق و الحابس نفسه على ذات الله (شریفی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۵۲). به جانم سوگند، امام و رهبر نیست، مگر آن کس که به قرآن عمل کند و عدل را به پا دارد و حق را اجرا کند و خود را وقف راه خدا سازد.

طبق این حدیث، ویژگی حاکم اسلامی آن است که در برابر دستوره‌های خدا و پیغمبر او تسلیم‌باشد و به دلخواه و مصلحت سنجی‌های بی‌اساس، حریم قوانین و مقررات الهی را نشکند و در دین بدعت نگذارد.

۸. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

بر والی است که اگر به زیادتی رسید، یا نعمتی مخصوص وی گردید، موجب دگرگونی او نشود (نهج البلاغه: خطبه ۵۰).

۹. امام علی علیه السلام در عهد نامه مالک اشتر می‌فرماید:

در برابر خداوند و مردم از جانب خود و از سوی خویشاوندان نزدیکت و از سوی گروه مورد علاقه ات انصاف به خرج ده که اگر به انصاف عمل نکنی، ستم کرده‌ای (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

۱۰. امام علی علیه السلام در نامه‌ای به برخی از کارگزاران خود نیز چنین سفارش می‌کند:

در برابر مردمان فروتن باش و آنان را با گشاده رویی و نرم‌خویی بپذیر و با همگان یکسان رفتار کن (نهج البلاغه: خطبه ۴۶).

۱۱. امام زمان علیه السلام نیز می‌فرماید:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و... و اما در حوادثی که [در عصر غیبت] برای شما رخ می‌دهد، به راویان حدیث ما مراجعه کنید که آن‌ها حجت ما بر شما هستند... (حر العاملی، بی‌تا، ج ۱۸: ۱۰۱).

امام علیه السلام در این روایت، مردم را در «اصل حوادث»، یعنی امور سیاسی و اجتماعی (نه حکم حوادث که برای همگان روشن باشد) به فقها ارجاع می‌دهد که با این کار، علاوه بر بیان وظیفه مردم، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکم اسلامی را در عصر غیبت که همان فقاہت است؛ بیان می‌کند؛ ضمن این که امام علیه السلام در این روایت، فقها را حجت بر مردم قرار می‌دهد؛ یعنی کسی که پیروی از او در همه مسائل دینی و دنیوی لازم است؛ زیرا برداشت همگان از حجت بودن معصومان همین است. بنابراین، مردم نباید در عصر غیبت، با وجود حجت که همان فقها هستند، به سراغ غیر حجت بروند (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۷۲).

از مجموع روایات مذکور استفاده می‌شود که حاکم اسلامی باید از تقوا، حلم، نیک

حکومت راندن، نیرومندی، آگاهی از فرمان خدا، امین بر حلال و حرام الاهی، تسلیم در برابر دستوره‌های خدا و پیغمبر، قلبی اندیشمند، زبانی گویا و دلی استوار بر اقامه حق، انصاف، فروتنی، گشاده رویی و نرمخویی بر خوردار باشد.

ب. ویژگی‌های سلبی در روایات

۱. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

لا ینبغی ان یکون الوالی... الجاهل فیضلهم بجهله؛ جایز نیست که نادان، زمامدار مسلمانان گردد تا به دلیل نادانی خویش آنان را به گمراهی برد (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۱).

در جای دیگر می‌فرماید:

اگر رهبر جامعه اسلامی به احکام الاهی اعلم نباشد؛ حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده؛ بدین وسیله مردم را گمراه ساخته و خود نیز گمراه خواهد شد (نهج البلاغه: خطبه ۳۱).

۲. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

سزاوار نیست بخیل، بر ناموس و جان و غنیمت‌ها و احکام مسلمین، ولایت و رهبری یابد، تا در اموال آن‌ها حریص گردد؛ و نادان نیز لیاقت رهبری ندارد تا با نادانی خود مسلمانان را به گمراهی کشاند؛ و ستمکار نیز نمی‌تواند رهبر مردم باشد که با ستم حق مردم را غصب و عطاهای آنان را قطع کند؛ و نه کسی که در تقسیم بیت المال عدالت ندارد؛ زیرا در اموال آنان حیف و میل می‌کند؛ و نه رشوه خوار در قضاوت؛ زیرا برای داوری با رشوه گرفتن حقوق مردم را پایمال می‌کند؛ و آن کس که سنت پیامبر را ضایع می‌کند، لیاقت رهبری ندارد؛ زیرا امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۲).

۳. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

کسی که سینه اش تنگ باشد، بر ادای حق تاب نیاورد (کراچکی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۸).

این معنا در کلام دیگر حضرت نیز مورد تاکید قرار گرفته؛ چنان که فرمود: آله الریاسه

سعة الصدر (نهج البلاغه: حکمت ۱۷۶)؛ وسیله رهبری و ریاست سینه گشاده است. از مجموع روایات مذکور استفاده می‌شود حاکم اسلامی نباید نادان، بخیل، ستمکار، ناعادل در تقسیم بیت المال، رشوه خوار، ضایع کننده سنت پیامبر ﷺ و کم ظرفیت باشد. تمام این ویژگی‌ها در برابر همان شرایط سه گانه یعنی «فقاہت» و «عدالت» و «کفایت» قرار می‌گیرند که وجود این سه ویژگی در حاکم اسلامی در عصر غیبت لازم است. با توجه به شرایطی که قرآن و روایات، برای زمامدار بیان کرده‌اند، «مشروعیت» که همان حق حاکمیت است از جانب خداوند به زمامدار واجد شرایط داده می‌شود و در عصر غیبت، زمامدار واجد شرایط، همان «ولی فقیه» است و نباید در آن تردید نمود؛ چنان‌که صاحب «جواهر الکلام» در این باره می‌نویسد:

فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانه ما ذاق من طعم الفقه شیئا...؛ وسوسه برخی از مردم در ولایت فقیه در عصر غیبت بسیار غریب است؛ بلکه کسی که در این مساله تردید نماید، گویا طعم فقه را نچشیده است (نجفی، بی تا، ج ۲۱: ۳۹۷).

اما همان‌گونه که بیان شد، زمامدار اسلامی که همان ولی فقیه است، اصل ولایت و مشروعیت خود را از طرف خداوند دریافت می‌کند؛ ولی در حاکمیت بالفعل و کارآمدی اش به مقبولیت مردمی نیازمند است؛ یعنی حاکم مشروع، بدون حمایت و مقبولیت مردم نمی‌تواند به قدرت برسد. بنابراین، حکومت اسلامی دو بعد دارد: یکی بعد الاهی (مشروعیت) و دیگری بعد مردمی (مقبولیت).

این دو بعد در کلام امیر المؤمنین علیه السلام به زیبایی بیان شده است؛ آن‌جا که فرمود: ای مردم! سزاوارترین اشخاص به خلافت، کسی است که در تحقق حکومت نیرومند تر و در آگاهی از فرمان خدا داناتر باشد... به جانم سوگند، اگر شرط انتخاب رهبر، حضور تمامی مردم باشد، هرگز راهی برای تحقق آن وجود نخواهد داشت؛ بلکه آگاهان دارای صلاحیت و رای، و اهل حل و عقد (خبرگان ملت) رهبر و خلیفه را انتخاب می‌کنند که عمل آن‌ها نسبت به دیگر مسلمانان نافذ است. آن‌گاه نه حاضران بیعت کننده حق تجدید نظر دارند و نه آنان که در انتخاب حضور

نداشتند حق انتخابی دیگر را خواهند داشت... (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۳).

وظیفه شرعی و تکلیف الاهی مسلمانان این است که در به کارگیری حق انتخاب خود، رضایت و خواست خداوند را لحاظ و کسی را انتخاب کنند که خدا به او اذن داده و واجد شرایط رهبری جامعه اسلامی است؛ زیرا خداوند فرمود:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا؛ (نساء: ۵۸)؛ یعنی حکومت، یکی از امانت‌های الاهی است که باید آن را به اهلهش سپرد، نه به هرکسی.

همچنین قرآن، اقامه قسط را وظیفه مردم می‌داند و می‌فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (فاطر: ۱۵ و ۱۶).

مردم نیز با تشکیل حکومت اسلامی و اطاعت از ولی مآذون، می‌توانند قسط و عدالت را اقامه کنند.

نتیجه

حکومت اسلامی، حکومتی است که قوانین آن برگرفته از اسلام و منابع اسلامی است و مجریان قانون نیز از طرف خداوند مآذون می‌باشند. در چنین حکومتی، به دلیل عقل و قانون اساسی، حاکم اسلامی باید از شرایط خاصی چون فقاقت، عدالت و کفایت برخوردار باشد. شرایط حاکم اسلامی در آیات و روایات اسلامی به خوبی بیان شده است. قرآن کریم، در خصوص حاکمیت سیاسی و شرایط زمامدار در آیات مختلف، به دو شیوه سخن گفته است: در برخی آیات شرایط ایجابی و در برخی دیگر شرایط سلبی را برای حاکم بیان کرده است. از مجموع آیات قرآنی استفاده می‌شود که زمامدار اسلامی باید فقیه و عالم، حفیظ و امانتدار و متعهد، عادل، رهرو صراط مستقیم، هدایت شده، توانای در علم و جسم، قوی و توانمند، بی‌اعتنا به مال و مادیات، دارای شرح صدر و برخی دیگر از ویژگی‌ها باشد؛ نه از ظالمان، کافران، مفسدان و فاسقان.

در روایات اسلامی نیز شرایط حاکم به دو صورت ایجابی و سلبی بیان شده است. از مجموع روایات استفاده می‌شود که حاکم اسلامی نباید نادان، بخیل، ستمکار، ناعادل در

تقسیم بیت المال، رشوه خوار، ضایع کننده سنت پیامبر ﷺ و کم ظرفیت باشد. در مقابل، باید از تقوا، حلم، نیک حکومت راندن، نیرومندی، آگاهی از فرمان خدا، امین بر حلال و حرام الاهی، تسلیم در برابر دستورهای خدا و پیغمبر، قلبی اندیشمند، زبانی گویا و دلی استوار بر اقامه حق، انصاف، فروتنی، گشاده رویی و نرمخویی بر خوردار باشد.

ویژگی‌های مذکور که در آیات و روایات بیان شده است، به طور کلی در سه شرط «فقاہت»، «عدالت» و «کفایت» خلاصه می‌شود.

با توجه به شرایطی که قرآن و روایات برای زمامدار بیان کرده‌اند، استفاده می‌شود که مشروعیت و حق حاکمیت، از جانب خداوند به زمامدار داده می‌شود و زمامدار اسلامی علاوه بر مقبولیت مردمی، از مشروعیت الاهی برخوردار است. البته مردم که وظیفه آن‌ها اقامه قسط در سایه حکومت اسلامی است، باید هزینه تشکیل حکومت اسلامی و نگهداری آن را که همان مبارزه، جهاد و شهادت طلبی است، بپردازند.

متأسفانه به دلیل کوتاهی مردم در اقامه قسط، هیچ‌گاه در طول تاریخ پس از پیامبر اسلام ﷺ به جز دوره پنج ساله حکومت امام علی علیه السلام و دوره شش ماهه حکومت امام حسن علیه السلام شاهد حکومت اسلامی نبوده ایم. لذا در ارزیابی کارآمدی حکومت اسلامی، نباید عملکرد حکومت‌های طاغوتی که به اسم اسلام پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تشکیل شد، معیار قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۳۸۴ه.ق). *التحریر و التنبیر*، قاهره، مطبعه عیسی بابی حلبی.
۲. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰). *میانی سیاست*، ششم، تهران، توس.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۵). *شؤون و اختیارات ولی فقیه*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۸). *صحیفه نور*، تهران، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۵. جرّ، خلیل (۱۳۷۳). *فرهنگ لاروس*، ترجمه سید حبیب طبیبیان، پنجم، تهران، امیرکبیر.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *ولایت فقیه*، سوم، تهران، مرکز نشر و فرهنگ رجاء.
۷. حرالعالمی، محمد بن حسن (بی تا). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، بتصحیح و تحقیق عبدالرحیم الربانی الشیرازی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۸. حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه (۱۴۱۶ه.ق). *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. حسینی تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۴ه.ق). *ولایت فقیه در حکومت اسلام*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۱۰. خوانساری، محمد (۱۳۶۶). *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، عبد الواحد بن محمد آمدی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. ذوعلم، علی (۱۳۷۹). *نگاهی به میانی قرآنی ولایت فقیه*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۲. رشید رضا، محمد (۱۴۲۸ه.ق). *تفسیر المنار*، قم، دارالذکر.
۱۳. سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۷). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، شرکت مولفان و مترجمان ایران.
۱۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تهران، دفتر نشر داد.
۱۵. شریفی، محمود و دیگران (۱۳۷۳). *فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیّه*، ترجمه کتاب موسوعه کلمات الامام الحسین علیّه، گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، قم، نشر معروف.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۱ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۳ه.ق). *الاحتجاج*، قم، اسوه.
۱۸. عروسی الحویزی، شیخ عبد علی جمعه (۱۳۴۰). *نور الثقلین*، چهاردهم، قم، موسسه اسماعیلیان.

۱۹. عمید، حسن (۱۳۶۱). فرهنگ عمید، هفدهم، تهران، امیرکبیر.
۲۰. غزالی، ابوحامد (۱۳۸۴). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. فارابی، ابونصر (۱۳۴۸). *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۲. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*.
۲۳. کراجکی، محمد بن علی (۱۳۸۷). *کنز الفوائد*، قم، دار الذخایر.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸هـ.ق). *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. مترجمان (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۶. متقی هندی (۱۴۰۹هـ.ق). *کنز العمال فی احادیث الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۷. محقق نراقی (۱۴۱۰هـ.ق). *عوائد الایام*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۸. محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق) (۱۴۰۴هـ.ق). *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲). *میزان الحکمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). *تفسیر نمونه*، بیست و هفتم، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸هـ.ق). *دراسات فی ولایه الفقیه*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۳. نجفی، محمد حسن (بی تا). *جواهر الکلام*، تصحیح شیخ محمد آخوندی، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.

محورهای امید در ادیان ابراهیمی

محسن شریعتی*

مهراب صادقی نیا**

چکیده

«امید»، از مسائل مهم و اساسی در عرصه فرد و اجتماع است و برای بسیاری از مسائل اجتماعی نقشی محوری دارد؛ و محرک ذاتی و اصلی زندگی و عامل پویایی روان انسان است.

بدیهی است، موضوع امید در ادیان، مخصوصاً ادیان ابراهیمی که داعیه اصلاح فرد و اجتماع را دارند، به نحو ویژه‌ای مطرح گردد، این امید در ادیان ابراهیمی در سه مقوله اصلی: امید به آینده، امید به آخرالزمان، و امید به آمدن منجی، قابل دسته بندی است. به عبارت دیگر، آموزه‌های دینی مرتبط با موضوع امید در ادیان ابراهیمی در جهت ایجاد امید در این سه محور می‌باشد:

۱. امید به آینده: این آموزه‌ها در صدد ایجاد روحیه امید به آینده و عدم یاس از وضعیت موجود است.
 ۲. امید به آخرالزمان: این دوره میعادگاه امید بشر و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در بخش اول آن، تاریکی و خطر و آسیب و در بخش دوم، سراسر نور و زیبایی و عدالت است.
 ۳. امید به آمدن منجی: این امید، بر آمدن فردی الهی از نسل پاکان منطبق و متصور می‌گردد و نسبت به دو امید قبل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چون از طرفی مکمل مقوله امید است و از طرفی مهم‌ترین مصداق برای امید به آینده و آخرالزمان می‌باشد. امید به منجی است که پویایی و نشاط و معنابخشی در جامعه ایجاد می‌شود و پناهگاهی معنوی برای مردم و زمینه‌ساز رشد و تعالی بشر و محرکی برای نبرد با ظلم و ستم و انقلاب می‌گردد و تسکین دهنده‌ای قوی برای مصائب و مشکلات می‌باشد و طبعاً از عوامل مهم انسجام اجتماعی به شمار می‌رود.
- بدیهی است هر کدام از ادیان که تصور واضح‌تری نسبت به امید و منجی ارائه کند، در رسیدن به

کارکردهای فردی و اجتماعی موعود باوری، توفیق بیش‌تری (هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی) می‌یابد. در این بین، مذهب شیعه، نسبت به مقوله امید‌نگرشی خاص و ویژه ارائه می‌کند که از همه ادیان و مذاهب متمایز است. این امید به آینده و آخرالزمان و منجی، در نگرش شیعی، در بسیاری از مسائل فردی و اجتماعی نقش محوری و کلیدی به خود گرفته است. واژگان کلیدی: امید، منجی، ادیان ابراهیمی، آخرالزمان، آینده، مسیحیت، یهودیت.

مقدمه

امید، محرک ذاتی و اصلی زندگی و عامل پویایی روان انسان بوده و برای به فعلیت رسیدن خواسته‌های بشر، بستری مناسب می‌باشد. تنها با کمک امید است که می‌توان به قوا و پتانسیل‌های نهفته درونی، جامه عمل پوشاند. امید، زندگی را زیبا و هدفمند می‌کند و برای مواجهه با مشکلات و سختی‌ها اینای بشر را مجهز می‌سازد. امید، از نعمت‌های الهی و رحمتی از جانب حق تعالی برای بندگان است؛ چنان که نبی مکرم ﷺ می‌فرمایند:

امید، رحمت خدا برای امت من است. اگر امید نبود، مادری فرزند خود را شیر نمی‌داد (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۴۴).

انسان امیدوار، در رویارویی با پدیده‌ها و جهان اطراف خود نگرشی مثبت و سازنده دارد و انسان نا امید، چون از آینده خویش مایوس است، زندگی را خسته کننده و ملال آور می‌داند و اگر با نور امید، خود را از تاریکی ناامیدی نجات ندهد، کم‌کم پایه‌های عقیده و زندگی او سست و شکننده می‌شود. اهمیت این مطلب، زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم افسردگی، به عنوان بیماری قرن، شایع‌ترین و دشوارترین اختلالی است که انسان معاصر با آن مواجه است.^۱ امید، در ادیان ابراهیمی به نحوی خاص، مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. با بررسی آموزه‌های مرتبط با موضوع امید، می‌توان این آموزه‌ها را در سه مقوله اصلی: امید به آینده، امید به آخرالزمان و امید به منجی، دسته بندی کرد. به عبارت دیگر، آموزه‌های دینی

۱. ر ک : شرفی، محمدرضا، مقدمه ای بر آثار تربیتی و روان شناختی انتظار، موعود، شماره ۳۸:۲۲.

مرتبط با موضوع امید در ادیان ابراهیمی در جهت ایجاد امید، در این سه محور است. از آن‌جا که بستر این امید در فرد، به نوع نگاه او به قدرت لا یزال الاهی وابسته است؛ هر دینی که تصویری والاتر و جامع از این قدرت الاهی برای پیروان خود ترسیم کند، نور امید را در دل پیروان خود فروزان‌تر خواهد ساخت و در نتیجه از کارکردهای مهم آن بهره‌ای بیش‌تر و والاتر خواهد برد.

طبیعی است موضوع امید در ادیان، مخصوصاً ادیان ابراهیمی که داعیه اصلاح فرد و اجتماع را دارند، به نحوی خاص و ویژه مطرح گردد و در مذهب شیعه که نسبت به قدرت الاهی بهترین نگرش را ارائه کرده و بالاترین برنامه را برای اصلاح فرد و اجتماع در دستور کار خود دارد، موضوعاتی چون امید و انتظار فرج و گشایش، از جایگاه والایی برخوردار باشند.

۱. امید به آینده

انسان امیدوار همواره مسیری رو به جلو دارد و آینده نگر است. او آینده را روشن و دست‌یافتنی دانسته و خواسته امروز خود را در فردا می‌جوید. او می‌داند که باید از وضعیت نامطلوب امروز گذر کند و فردا را بطلبد و روحیه خمودی و تنبلی، آفت اصلی راه است. دوآن شولتس، سلامت روانی را پیش‌نگر می‌داند، نه پس‌نگر. او دورنما را وضعیتی می‌داند که شخص امیدوار است روی دهد، نه آن‌چه پیش‌تر روی داده است و دگرگون‌پذیر نیست (حاتمی، ۱۳۸۵: ۱۵۹). آلپورت، نیز معتقد است افراد سالم کسانی هستند که به آینده می‌نگرند و حتی در آینده زندگی می‌کنند او می‌گوید:

راهنمای اشخاص بالغ، زمان حال و هدف‌ها و انتظارهایی است که از آینده دارند. افراد سالم به آینده می‌اندیشند و در آینده زندگی می‌کنند (پور سید آقایی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

هاکس، امید را آرزو و انتظار برای چیزهای نیک و مقاصد پسندیده می‌داند و معتقد است که امید، مؤمنین را بر احتمال امتحانات حالیه این جهان تقویت می‌دهد و ایشان را غیور می‌سازد (هاکس، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

انسان همواره تشنه معارف و معنویتی است که امید به آینده در راس آن تجلی کند. از

این رو همه ادیان و مذاهب اخلاق محور، با ترسیم آینده‌ای روشن، به انسان امید به آینده و به خواسته‌های متعالی‌اش نوید وصال داده‌اند؛ مخصوصاً برای مدیریت بحران‌ها و سختی‌های بزرگ، به ایجاد روحیه امید در دل پیروان خود همت گماشته و در صدد برافروخته‌تر کردن این شعله کم فروغ بوده‌اند.

در این بین، ادیان ابراهیمی که طلایه دار ایجاد چنین روحیه‌ای در بین پیروان خود می‌باشند، همواره نور امید را در ضمیر پیروان خود فروزان نگه داشته و فرا رسیدن فرج و گشایش و عبور از وضعیت نا مطلوب و بد موجود را نوید داده‌اند و با ترویج فرهنگ امید به آینده و آموزه انتظار، بحران‌ها را مدیریت کرده و متذکر شده‌اند که در آینده‌ای نه چندان دور، همه چیز به کام آن‌ها خواهد بود.

الف - امید به آینده در آیین یهود

آیین یهود با سابقه‌ای بیش از چهار هزار سال، ترسیم خاص قومی نسبت به آینده ارائه می‌کند. به عبارت دیگر، خود را قوم برگزیده الهی می‌دانند و معتقدند آینده‌ی روشنی در انتظار آن‌هاست و این عبارت کتاب مقدس میان یهودیان رایج است:

اگر چه ابتدایت صغیر می‌بود؛ عاقبت تو بسیار رفیع می‌گردید (ایوب ۸: ۷).

و نویسنده کتاب انتظار مسیحا در این باره می‌نویسد:

یهودیان با گذشته‌ای تیره و تار در انتظار آینده بهتر بودند که پایان رنج‌های خود را در آن بجویند. کامیابی و فضیلت را نه در دوران طلایی گذشته، بلکه در آینده می‌جویند (گرینستون، ۱۳۸۷: ۱۸).

و تورات این امید را به این نحو ذکر می‌دهد:

اهالی اورشلیم را دلداری دهید و به آنان بگویید که روزهای سخت ایشان به سر آمده و گناهانشان بخشیده شده است (اشعیا ۴۰: ۲).

امید به آینده در یهودیان با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است که دوران اوج این امید را بعد از اسارت‌های بابلی در سال ۵۸۶ قبل از میلاد باید دانست و از آن دوران، همواره رسیدن به آرمان نجات خود را امید دارند و نقش انبیا در این دوران، برای ایجاد این روحیه پر رنگ

است.

یکی از پیامبرانی که در این زمینه نقش مهمی برای یهودیان داشته است، حزقیل بود. او اسیران را به داشتن ایمان به خداوند و نجات او فرا می‌خواند تا دوباره به یهودا بازگردند (کلاپرمن، ۱۳۴۹، ج ۱: ۱۹۲). به اعتقاد برخی، حتی هدف کتاب دانیال به عنوان اول کتاب مکاشفه‌ای، ایجاد و تقویت روحیه امید به رهایی قوم از ناملایمات و تحقق وعده الاهی و تحول و تغییر وضعیت آن‌ها بوده است (کلباسی اشتری، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

این امید، به قدری برای یهود اهمیت داشت که در سده اخیر به انحراف و سوء برداشت از این اعتقاد منجر گردید و جریان صهیونیسم مذهبی شکل گرفت. این جریان، صرف امید به رهایی یهودیان را در آخرالزمان کافی نمی‌داند، بلکه در کنار این امید، وظیفه‌ای برای خود تعریف می‌کند که باید خود به تشکیل حکومت و تصرف ارض موعود بپردازند تا این امید هرچه زودتر محقق گردد.

ب- امید به آینده در آیین مسیحیت

هرچند آیین مسیحیت در بسیاری از موارد، همچون متون دینی و اعتقاد به انبیا و برخی قوانین با دین یهود مشترک است و به نحوی برآمده از آن دین می‌باشد؛ با گذر زمان در هویت دینی جدید و متفاوت با آیین یهود گسترش یافت.

در مسیحیت، امید و مژده به آینده جایگاه ویژه‌ای دارد؛ حتی بنا بر نظر میشل، نویسنده کتاب «کلام مسیحی»، نام کتاب مقدس (انجیل) هم گویای این امر است. ایشان معتقد است واژه انجیل برگرفته از واژه یونانی euangelion به معنای مژده است (میشل، ۱۳۸۷: ۴۳)؛ بدان معنا که باید این مژده و امید را در آینده جست‌وجو کرد و امیدوار بود.

بنابر آموزه‌های انجیل، آنچه بستر امید است و آن را ایجاد می‌کند، ایمان است. به عبارت دیگر، ایمان به خداوند زمینه ساز امید است. در رساله عبرانیان چنین آمده است: از آن جهت که شریعت هیچ چیز را کامل نمی‌گرداند؛ هم برآوردن امید نیکوتر، که به آن تقرّب به خدا می‌جوئیم (عبرانیان ۷: ۱۹).

مراد از ایمان، همان آمادگی برای اعتماد به وعده‌های خداوند و نیز اعتماد به صداقت

و خوش عهدهی خدایی است که چنان وعده‌هایی داده است (مک گراس، ۱۳۸۴: ۴۶۱). کارل لوت، الاهی‌دان اُرتدکس روسی اندیشه مسیحیت را بر امید به پایان تعارضات و مصیبت‌ها متکی می‌داند و ضمن آنکه این امید را مقبول همه نسل‌ها دانسته؛ آن را بستر اعتقاد به معاد معرفی کرده است (کنت، جان، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹). به عبارت دیگر امید در مسیحیت نقش محوری و دارای کارکردی ویژه است که هرچند یک مسیحی از این امید فاصله بگیرد در واقع از عقاید مهمه و اصلی ائین خود دور شده و موجبات بی‌اعتقادی در او فراهم گردیده است.

ج- امید به آینده در آیین اسلام

اسلام برای مبارزه با خمودگی و ناامیدی، مسئله «انتظار فرج» را تبیین^۱ و همواره موجبات رسیدن به بالاترین مرتبه امید را فراهم می‌کند تا درون انسان، چون دژی محکم در برابر ناملایمات سخت گردد و مدیریت برون رفت از مشکلات را فرا گیرد.

شهید مطهری معتقد است که اصل «انتظار فرج» از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی دیگر استنتاج می‌شود و آن اصل «حرمت یأس از روح الله» است. مردم مؤمن، به عنایات الاهی، هرگز و در هیچ شرایطی امید خویش را از دست نمی‌دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده‌گرایی نمی‌گردند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۴: ۴۰۶).

اگر بستر اعتقادی مسلمان بر مبنای آموزه‌های وحیانی و صحیح شکل گیرد، نور امید به آینده و انتظار فرج و گشایش برای او فراهم می‌گردد و هرچه این اعتقاد از عمق بیش‌تری برخوردار باشد، بی‌شک نور امید به آینده فروزان‌تر خواهد بود و موجبات بهتری برای کاهش فشارهای درونی را فراهم می‌کند.

در متون دینی اسلام، امید خود موضوعیت دارد:

انتظار الفرج من اعظم الفرج (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۰).

۱. «انتظار فرج»، مفهوم وسیعی دارد و فرج و ظهور و حضرت مهدی علیه السلام از مصادیق اهم این مقوله است.

این نکته، به عنوان عملی که محبوب الاهی است، بر شمرده شده؛ چنان که امیر المومنان علیه السلام می‌فرماید:

همانا دوست‌داشتنی‌ترین کارها در پیشگاه خداوند انتظار فرج است تا وقتی که مؤمن این حالت خود را حفظ کند (مجلسی، ۱۳۷۸: ۸۹۴).

انتظار فرج در بیانات مبارک نبی اسلام صلی الله علیه و آله خود عبادت است:
انتظار الفرج عبادة (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۵).

حتی بالاترین عبادت دانسته شده است:

افضل اعمال امتی انتظار الفرج (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴).

نبی مکرم و ائمه اطهار علیهم السلام عملاً همواره مومنین را به امیدوار بودن نسبت به آینده و پایان‌پذیری مشکلات توجه داده‌اند؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام در این باره می‌فرماید:

إِنَّ لِلْمَحْنِ غَايَاتٍ وَ لِلغَايَاتِ نَهَايَاتٍ؛ به درستی که از برای محنت‌ها مدت‌هاست، و از برای مدت‌ها پایان‌هاست (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۰۲).

آنان همواره در هنگامه‌های سختی و بروز مشکلات به پیروان خود، امیدوار بودن به آینده را دستور داده‌اند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ فَرْجًا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۵۰).

نتیجه این امید را جستن هدف و رسیدن به آن برشمرده‌اند؛ چنان که امام علی علیه السلام می‌فرماید:
فَإِنَّ كُلَّ رَاحٍ طَالِبٍ؛ هر امیدواری جوینده است (همان، ج ۲: ۳۴۳).

۲. امید به آخرالزمان

بشر همواره نسبت به سرنوشت خود نگران بوده است. این دغدغه و نگرانی با نگرشی کوتاه به تاریخ گذشته حیات بشر به دست می‌آید. انسان بر مبنای فطرت الاهی خود و مبانی دینی، آینده را روشن می‌داند؛ اما نسبت به آخرین برهه از آینده که به آخرالزمان شهرت یافته است؛ نگرش ویژه‌ای دارد؛ چون در این برهه از زمان است که آخرین امید بشر محقق می‌گردد.

ادیان ابراهیمی، ضمن تایید و تبیین این دوره، امید بشر را به این قطعه زمانی معطوف کرده و آخرالزمان را برهه‌ای خاص و متمایز از گذشته می‌دانند که این، خود به دو دوره

تقسیم می‌شود:

الف - دوره اول: مشخصه اصلی آن، ظلم و ناعدالتی در همه ابعاد و عرصه‌های زندگی بشر است. این دوره آستن حوادث و لغزشگاه‌های بسیاری است. این ادیان ضمن تبیین این دوره و تذکر به پیروان خود، برای برون رفت از مشکلات این دوره، راهکارهایی ارائه کرده‌اند. ب- دوره دوم: همان دوره زیبا و سرشار از عدالت در همه عرصه‌های زندگی بشر است. در این دوره به تمام امید و خواسته‌های والای انسان در سایه‌سار حکومت عدل الهی جامه عمل پوشانده خواهد شد.

برای مباحثی در زمینه آمدن موعود، جاودانگی روح، پایان این جهان و فرارسیدن جهان دیگر، واژه «اسکاتولوژی» به کار می‌رود.

الف - امید به آخرالزمان در آیین یهود

باور رایج قوم یهود این است که ظهور «ماشیح» در آخرالزمان صورت می‌گیرد و در این دوره است که عزت از دست رفته قوم یهود باز می‌آید و آن‌ها به ارض موعود و مقدس خود باز گشته، به باز سازی هیکل سلیمان می‌پردازند. پیشگویی‌های حزقیال نبی در تورات، ترسیم کننده آخر الزمان است.

در بیش تر عبارات کتاب مقدس یهود، آخرالزمان به معنای «روز خداوند» و «روز انتقام از گنهکاران و پاداش به نیکوکاران» است که هم به معنای پایان جهان و شروع قیامت و عالم جدید و هم به معنای پیروزی قوم برگزیده خداوند و حکومت آن بر سرتاسر جهان و شکست اهریمن است؛ دورانی که انتظار قوم یهود به سر می‌آید و وعده الهی تحقق می‌یابد (محمدی، ۱۳۹۰: ۶۰).

در تومارهای بحر المیت، «روز داوری» و «روز خداوند» بسیار نزدیک تصور شده است. نویسندگان این تومارها، از پیروان خود می‌خواهند هر لحظه منتظر فرارسیدن آن روز باشند. یکی از این تومارها، «جنگ فرزندان نور با فرزندان ظلمت» نام دارد. این تومار جنگ بزرگی را شرح می‌دهد که در آخر الزمان میان نیروهای خیر و شر در خواهد گرفت و سرانجام پس از چهل سال، فرزندان نور به یاری خداوند و فرشتگان، بر فرزندان ظلمت و نیروهای شیطانی

پیروز خواهند شد. تومار دیگری به نام «سرود شکرگزاری» از داوری بزرگ و پاک شدن جهان از گناه، فساد، مرگ و نو شدن هستی سخن می‌گوید و حتی در نوشته‌های پس از اسارت بابل، بازگشت الیاس نبی، با آخر الزمان پیوند خورده است. او به منزله پیشاهنگ ماشیح مطرح می‌شود. الیاس در واداشتن یهود به توبه و پی‌ریزی صلح و آرامش میان طبقات مختلف و برگرداندن دل‌های پدران و فرزندان به یکدیگر نقش مهمی خواهد داشت (رسول زاده، ۱۳۸۹: ۶۷).

ب- امید به آخرالزمان در آیین مسیحیت

حیات مسیحیت بر اعتقاد به بازگشت دوباره «مسیح» در آخرالزمان استوار است و خود، عاملی مهم برای پویایی و تحرک این دین به شمار می‌رود. مسیحیان معتقدند مسیح برای کفاره گناه نخستین به صلیب شد و به آسمان بازگشت و برای کارکرد آخرت شناسانه خود، به زمین باز می‌گردد که این بازگشت، در آخرالزمان صورت می‌پذیرد. از این رو همواره امید فرد مسیحی به آخرالزمان پیوند خورده است.

آخر الزمان در مسیحیت، دوره‌ای است که در آن، عیسی بازمی‌گردد و «روز عظیم» آغاز می‌شود. در آن روز، داوری نهایی انجام می‌شود و انسان به پاداش و کیفر کار نیک و بد خود می‌رسد. بنابراین، آخر الزمان و آخرت انطباق دارند (رسول زاده، ۱۳۸۹: ۶۷). مکاشفه توحنا تبیین‌کننده دوران آخرالزمان در دین مسیحیت می‌باشد.

و بر، معتقد است که امید به آخرالزمان، در مسیحیان اولیه در اوج بوده است. او می‌گوید: مسیحیان اولیه سرشار از امید به معاد و دل‌بستگی به آخرت بودند (شجاعی زند، ۱۳۷۹: ۱۱۱) اما در قرون بعد، با انحرافات که در میان آنان مخصوصاً در قرون وسطا صورت پذیرفت، این امید شیب نزولی به خود گرفته و کم رنگ شده است.

ج- امید به آخرالزمان در آیین اسلام

با مطالعه متون اسلامی به دو نگاه آخرت شناسانه بر می‌خوریم:

الف- آخرتی به معنای معاد و قیامت که مراد، رستخیز نهایی و قیامت کبراست که آن،

با رستاخیز همه مردگان و حضور در دادگاه عدل الاهی شروع می‌شود و سرآغاز زندگی جاودانه انسان است.

ب- آخرتی به معنای آخرالزمان که این دوره، در همین دنیا و قبل از برپایی قیامت صورت می‌گیرد و خود به دو بخش تقسیم می‌گردد:

(۱) بخش اول که با ظلم و انحطاط واقعی بشر همراه است.

(۲) بخش دوم که با ظهور مهدی علیه السلام از نسل پیامبر خاتم صلوات الله علیه شروع می‌گردد و به حاکمیت دین مبین اسلام منجر خواهد شد. این دوره، دوره تجلی واقعی حق و عدالت در همین دنیا است.

امتیاز دین اسلام نسبت به دو دین دیگر، در آن است که نجات بشر و پیروزی دین حق در نهایت، هم در دنیا و هم در آخرت است و این باعث امیدواری بیش‌تر مردم و جامعه می‌گردد (محمدی، ۱۳۹۰: ۲۷۶).

همه مسلمانان، بر مبنای قرآن و احادیث نبوی، امید خود را به بخش دوم آخرالزمان معطوف کرده‌اند و به مهدی‌ای معتقد هستند که در آخرالزمان ظهور می‌کند و: «هو إمامٌ یَخْرُجُ فِی آخِرِ الزَّمانِ» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۹) و به دورانی امیدوارند که در سایه قدرت الاهی حکومت صالحان و عدل برپا خواهد شد. امام علی علیه السلام در وصف یاران منجی عالم بشریت می‌فرماید:

رجال مؤمنون عرفوا الله حق معرفته و هم أنصار المهدی فی آخر الزمان
(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۲۲۹).

۳. امید به آمدن منجی

امید به آمدن مصلحی بزرگ در آینده و استقرار عدل و عدالت از مشترکات همه ادیان است و از آن‌جا که این نکته بر آمده از فطرت انبای بشر است، مورد قبول و اتفاق همه مردم می‌باشد و این اندیشه، با وجود آدمی، آمیخته شده و به قوم یا دین یا مذهب منحصر نمی‌شود.

از اصلی‌ترین آموزه‌های پیامبران در ادیان جهان، نوید و ایجاد نور امید در دل پیروان خود،

نسبت به آمدن مصلحی الهی برای برپایی حکومت شایستگان است. ادیان غیر الهی نیز برای این خواسته فطری بشر راهکاری ترسیم کرده و مصداقی برای این ندای درونی ارائه کرده‌اند. امید به مردی الهی از نسل پاکان که برای رهایی بشر سرخورده و ستم دیده پا به عرصه خواهد گذاشت و حکومت عدل الهی را پایه‌گذاری خواهد کرد و به امید بشر به آینده و آخرالزمان جامه عمل خواهد پوشاند؛ از اصول حتمی در ادیان ابراهیمی است و نسبت به دو امید قبل جایگاه ویژه و بالاتری دارد و به نحوی مکمل و مصداقی برای امید در آینده و امید به آخرالزمان می‌باشد.

الف - امید به منجی در آیین یهود

یهودیان همواره به آمدن موعود (ماشیح) امیدوارند تا واسطه رساندن آنان به ارض موعود گردد. آن‌ها به آمدن موعودی امیدوار هستند که تایید یافته از طرف «یهوه» و دارای موهبت و قدرت الهی است. او می‌آید تا قوم برگزیده یهوه را با عزت به ارض موعود رهنمون گردد. ظهور مسیحا و امید به آینده‌ای روشن، از اصلی‌ترین آموزه یهود است (طاهری، ۱۳۹۰: ۲۱۶). یهودیان از زمان حضرت داوود، همواره منتظر ظهور ماشیح بوده و می‌باشند و پیش از او «الیاهو»، منادی ظهور ماشیح خواهد بود (کلاپرمن، ۱۳۴۹، ج ۲: ۱۵۴). آنان بر اساس باوری دیرینه معتقدند که خدا از میان همه ملت‌ها، آنان را برگزیده است و تیره‌روزی‌های آنان با آمدن فرزندی از نسل داوود به پایان خواهد رسید. آنان با وجود این باور و امید به آن آینده، سختی‌هایی چون اسارت، تبعید، پراکندگی و غارت همسایگان را تحمل کرده‌اند (صادق‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

یهودیان همواره به این جمله کتاب ارمیا امیدوار بوده‌اند «اینک روزی فرا خواهد رسید که من شخص عادل را از نسل داوود به پادشاهی منصوب خواهم کرد. او پادشاهی خواهد بود که با حکمت و عدالت حکومت کرده، در سراسر دنیا، عدالت را اجرا خواهد نمود (ارمیا ۳۳: ۵).

کتاب مقدس یهودیان، روزگار آمدن موعود را این‌گونه وصف کرده است:

او با عدالت و صداقت حکومت خواهد کرد. در آن زمان گرگ و بره در کنار هم به سر خواهند برد؛ پلنگ و بزغاله با هم خواهند خوابید؛ گوساله با شیر راه خواهد

رفت و یک کودک، آن‌ها را به هر جا که بخواهد، خواهد راند. گاو در کنار خرس خواهد چرید؛ بچه خرس و گوساله در کنار هم خواهند خوابید، و شیر مانند گاو علف خواهد خورد. بچه شیرخوار در میان مارها، بدون خطر بازی خواهد کرد؛ و طفلی که از شیر گرفته شده باشد، دست خود را داخل لانه افعی خواهد کرد، بی آن که آسیب ببیند (اشعیا، ۱۱: ۹-۶).

ب- امید به منجی در آیین مسیحیت

از آن‌جا که شکل‌گیری مسیحیت بر مبنای بازگشت دوباره مسیح است؛ در این آیین، امید و شوق به بازگشت مسیح (در قالب منجی) از جایگاه ویژه و با اهمیتی برخوردار است. در واقع، اعتقاد به رستاخیز عیسی بود که گروهی از یهودیان سده اول میلادی، با قبول و ترویج آن، راه را از آموزه‌های یهودی جدا کرده و دینی جدید (مسیحیت) تاسیس کرده و همواره نور امید به آمدن دوباره مسیح را در دل پیروان خود روشن نگه داشته‌اند. این اعتقاد، به سنگ زیر بنای ایمان فردی مسیحی تبدیل گشت:

زیرا انسان با قلب، ایمان می‌آورد و نیک محسوب می‌گردد و با لب‌های خود به ایمانش اعتراف می‌کند و نجات می‌باید (رومیان ۱۰: ۹).

موضوع بازگشت مسیح، در انجیل، بیش از سیصد مرتبه مورد بررسی قرار گرفته که گویای اهمیت والای آن است. فرد مسیحی مؤمن، همواره در انتظار بازگشت شکوهمند مسیح خواهد بود تا با او در ملکوت الاهی همراه گردد.

جامعه مسیحیت در آغاز، باور داشت که عیسی به زودی با شکوه تمام باز می‌گردد و به این دلیل، بی‌صبرانه منتظر روز پایانی بودند (میشل، ۱۳۸۷: ۱۰۰). نویسنده کتاب قاموس کتاب مقدس می‌گوید:

مسیح امید تمام مؤمنین است؛ زیرا تمام اعتماد ایشان بر اوست و در آمدن دوباره او، امید جلال ایشان صورت می‌گیرد و تحقق فعلی پیدا می‌کند (هاکس، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

فرد مسیحی همواره به تحقق این فراز کتاب مقدس امیدوار است که دیگر طولی نخواهد

کشید و آن که قرار است بیاید؛ خواهد آمد و درنگ نخواهد کرد (رساله به عبرانیان ۱۰: ۳۷). او می‌آید تا به همه ایمان و امید آن‌ها جامه عمل پوشانده و آنان را به کمال برساند:

در روزی که او می‌آید، از مقدّسین خود جلال خواهد یافت و تمام ایمانداران از دیدن او متعجّب خواهند شد و شما نیز جزء آن‌ها خواهید بود؛ زیرا به شهادت ما ایمان آوردید. به این سبب، ما همیشه برای شما دعا می‌کنیم که خدای ما، شما را شایسته دعوت خود گرداند و همه آرزوهای نیکوی شما را برآورد و فعالیت‌های شما را که از ایمان سرچشمه می‌گیرد، با قدرت خود به کمال برساند! (دوم تسالونیکیان ۱: ۱۰-۱۱).

ج- امید به منجی در آیین اسلام

از آن‌جا که پیروزی جریان حق و عدالت بر باطل و ظلم، خواسته فطری هر انسان است؛ ادیان بزرگ ظهور فردی را برای به ثمر رساندن این خواسته بشر نوید داده‌اند. در این بین، دین اسلام، مخصوصاً با نگرش شیعی آن، نسبت به این انگاره تبیین گسترده‌تری صورت داده است. ظهور مردی از اهل بیت پیامبر ﷺ به نام مهدی علیه السلام که عدالت را در گستره عالم اجرایی کند، همواره مورد انتظار و امید مسلمانان بوده است.

قرآن و سنت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم مهم‌ترین منبع و خواستگاه شکل‌گیری این اندیشه می‌باشد. در قرآن، به منجی مورد نظر اسلام توجه ویژه شده؛ مانند، پیروزی حق بر باطل (فتح: ۲۸؛ توبه: ۳۳؛ مجادله: ۵۶؛ انفال: ۷؛ صافات: ۱۷۲ و انبیاء: ۱۸) و تشکیل حکومت مستضعفان و صالحان (انبیاء: ۱۰۵؛ اعراف: ۱۲۸؛ قصص: ۵ و نور: ۵۵) نوید داده شده که مصداق اتم و اکمل آن «مهدویت» تلقی می‌شود.

سنت نبوی در اسلام، در بردارنده تمام چیزی است که برای تاسیس آموزه منجی موعود در مجموعه آموزه‌های دین لازم است. روایات فراوانی آشکارا منجی موعود اسلام را با اسم و عنوان معرفی می‌کند. این احادیث در بر دارنده جزئیات بسیاری درباره شخص منجی، حوادث پیش از او، مقارن ظهور او، و ثمرات و نتایج قیام اوست (محمدی مظفر، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

این اندیشه می‌تواند برای ایجاد روحیه امید و پویایی بهترین نقش را داشته باشد که خود

عاملی برای رشد اجتماع، آن‌هم در همه عرصه‌ها خواهد بود. به عبارت دیگر، باور به مهدویت است که بستر و پیام‌آور این امید است.

اما امید به منجی، در نگرش شیعه اثنا عشری، از جایگاه والاتری برخوردار است؛ زیرا از طرفی شیعیان، مهدویت را در امتداد امامت و وحی و رابطه‌ای بین خود و خدا و نیز موعود را آخرین امام و واسطه فیض می‌دانند و از طرفی منجی خود را متولد شده و موجود می‌دانند که بر جامعه اثر دارد و در نامالایمات و سختی‌ها دستگیر آن‌هاست و از طرفی اعتقاد به انتظار و امید به فرج را امری مقدس و وظیفه‌ای شرعی دانسته‌اند؛ امری در ردیف شهادت و جهاد می‌باشد:

المنتظر لأمرنا كالمتشحط بدمه في سبيل الله؛ منتظر امر ما مانند کسی است که در راه خدا به خون خود درگلتند (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۴۸).

موضوع انتظار ظهور حضرت حجت، آخرین امام زنده و حاضر شیعیان در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین عناصر تفکر شیعی می‌باشد. این عنصر است که شیعه را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌سازد و به عنوان مهم‌ترین عامل تحرک و پویایی شیعیان و امید آنان به آینده روشن جهان شمرده می‌شود. به همین دلیل، بزرگ‌ترین دغدغه و آرمان انسانی آنان، فرارسیدن زمان قیام حضرت بقیت الله الأعظم علیه السلام است که موجب می‌شود همواره با شوق فراوان، تعجیل در ظهور آن مصلح جهانی از خداوند بخواهند (صمدی، ۱۳۸۶: ۵۷). به عبارت دیگر، هدف اصلی از انتظار، زنده نگه داشتن روح امید و نشاط، احساس تعهد و مسئولیت و پیوند روحی با امام موعود است (حاتمی، ۱۳۸۵: ۱۶۹).

نتیجه

«امید»، از مسائل مهم و اساسی در عرصه فردی و اجتماع است و برای بسیاری از موضوعات اجتماعی نقش محوری دارد. طبیعی است موضوع امید در ادیان، مخصوصاً ادیان ابراهیمی که داعیه اصلاح فرد و اجتماع را دارند، به نحو خاص و ویژه‌ای مطرح گردد. این موضوع در سه محور مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

۱. امید به آینده: این نگاه، برای ایجاد روحیه امید به آینده و عدم یاس از وضعیت موجود

است تا ضمن ایجاد بارقه‌های امید، آن‌ها را از خمودی رهایی دهد و با ترسیم آینده‌ای بهتر از امروز، موجبات گذر از وضعیت موجود را فراهم سازد.

۲. امید به آخرالزمان: این محور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در قسمت اول آن تاریکی و خطر و آسیب‌های فراوانی به چشم می‌خورد. ادیان ابراهیمی برای حفظ ایمان و برون رفت از این ورطه، راهکارهایی ارائه کرده‌اند. قسمت دوم سراسر نور و زیبایی و عدالت است که این دوره میعادگاه امید بشر است.

۳. امید به آمدن منجی: در این محور، امید به آمدن فردی الهی از نسل پاکان متصور می‌گردد. این امید نسبت به دو امید قبل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چون از طرفی مکمل مقوله امید است و از طرفی مهم‌ترین مصداق برای امید به آینده و آخرالزمان می‌باشد. این امید به منجی است که موجب پویایی و نشاط و معنابخشی در جامعه می‌شود؛ پناهگاهی معنوی برای مردم و زمینه‌ساز رشد و تعالی بشر و محرکی برای نبرد با ظلم و ستم و انقلاب قلمداد می‌گردد؛ تسکین دهنده‌ای نیرومند برای پیروزی بر مصایب و مشکلات می‌باشد و از عوامل مهم برای انسجام اجتماعی به شمار می‌رود.

بدیهی است هر کدام از ادیان که نسبت به امید و منجی تصور واضح‌تری ارائه کنند، در رسیدن به موارد مذکور، هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی توفیق بیش‌تری دارند. در این بین، نگرش شیعه از مقوله امید بیش از همه ادیان و مذاهب است که این امید و منجی در بسیاری از مسائل نقش محوری و کلیدی خود را نشان داده، دارای کارکردهای بسیاری است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ه.ق). *الغیبة*، ترجمه علی اکبر غفاری، اول، تهران، نشر صدوق.
۲. پاینده، ابو القاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحة*، چهارم، تهران، دنیای دانش.
۳. پور سید آقایی، زهرا سادات (۱۳۸۸). *بررسی تطبیقی شخصیت انسان منتظر با شخصیت سالم از دیدگاه روان شناسی کمال*، مشرق موعود، شماره ۱۲، سال سوم، قم، آینده روشن.
۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات.
۵. حاتمی، محمدرضا، *تعجلی امید در فرهنگ مهدویت*، قم، فصلنامه مشرق موعود، پیش شماره، سال اول، تابستان ۸۵.
۶. رسول زاده، عباس (بهار ۱۳۸۹). *آخر الزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت*، شماره ۲، قم، معرفت ادیان.
۷. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۷۹). *آنک مسیح... اینک انسان*، قم، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۸، سال دوم.
۸. شرفی، محمدرضا (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر آثار تربیتی و روان شناختی انتظار*، شماره ۳۸، قم، موعود.
۹. شیخ صدوق (۱۳۸۰). *کمال الدین و تمام النعمه*، ترجمه پهلوان، اول: قم، دار الحدیث.
۱۰. شیخ صدوق (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، اول، قم، کتاب فروشی داوری.
۱۱. شیخ صدوق (۱۳۹۵ه.ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، دوم، تهران، اسلامیه.
۱۲. صادق‌نیا، مهرباب (۱۳۸۶). *درآمدی بر آموزه نجات بخش در مسیحیت*، مشرق موعود، شماره ۴، سال اول، قم، آینده روشن.
۱۳. صمدی، قنبرعلی (۱۳۸۶). *تأثیر مردم در تعجیل در ظهور*، مشرق موعود، شماره ۴، سال اول، قم، آینده روشن.
۱۴. طاهری، محمد حسین (۱۳۹۰). *یهودیت*، اول، قم، مرکز بین المللی المصطفی.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ه.ق). *الأمالی*، اول، قم، دار الثقافة.
۱۶. کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی (۱۳۴۹). *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، اول، تهران، نشر گنج دانش.
۱۷. کتاب مقدس (۱۸۹۵م). *ترجمه قدیم*، سوم، ایلام، بی‌نا.

۱۸. کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۵). *عناصر و نوشته‌های پیش‌گویانه در عهد عتیق*، مجله پژوهش‌های فلسفی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ه.ق). *الکافی*، چهارم، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۰. کنت، جان (۱۳۸۳). *ویژگی و امکان‌الهیات مسیحی در روزگار ما*، ترجمه: محمدرضا بیات، شماره ۲۱، سال ششم، قم، هفت آسمان.
۲۱. گرینستون، جولیوس (۱۳۸۷). *انتظار مسیحا در آیین یهود*، دوم، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۸). *مهدی موعود، ترجمه بحار الأنوار*، بیست و هشت، تهران، اسلامیه.
۲۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الأنوار*، دوم، بیروت، دار إحياء التراث.
۲۴. محمدی مظفر، محمد حسن (۱۳۸۹). *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در قرآن و سنت نبوی*، اول، قم، دانشگاه ادیان، ۱۳۸۹ش.
۲۵. محمدی، محمد حسین (۱۳۹۰). *آخرالزمان در ادیان ابراهیمی*، دوم، قم، بنیاد حضرت مهدی، چاپ دوم.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۲۷، تهران، صدرا.
۲۷. مک‌گراس، آلیستر (۱۳۸۴). *الهیات مسیحی*، اول، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۲۸. میشل، توماس (۱۳۸۷). *کلام مسیحی*، سوم، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان.
۲۹. وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۹). *درآمدی بر آیین پروتستان*، اول، قم، نشر ادیان.
۳۰. هاکس، جمیز (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، اول، تهران، اساطیر.

﴿إمامة أهل البيت عليهم السلام في حديث الثقلين﴾

على الريانى الكلبي يكانى^١

يعتبر حديث «الثقلين» من الأحاديث النبوية المهمة وقد روى ذلك الحديث أكثر من ثلاثين صحابى وحشد كبير من التابعين والعلماء المسلمين الذين عاشوا فى القرون المختلفة وكان إهتمام الرسول الأعظم ﷺ بحدّ كان يبيّنه ويذكره فى مختلف الأماكن والأزمنة والمناسبات وكان يؤكّد عليه كثيراً فجعل كتاب الله القرآن الكريم وعترته أهل بيته الأطهار بعنوان موروثين لهما قيمة عظيمة وأمانة كبيرة قد تركها بين ظهرانى الأمة الإسلامية ولن ينفصلا حتى قيام القيامة وان هداية هذه الأمة ونجاتها يكمن فى ظل التمسك بهما وعدم فصل احدهما عن الآخر. ولاشك فإن المفسد الواضح من الحديث والنقطة التى يمكن استنتاجها منها تشير الى أفضلية عترة النبى ﷺ ومن هذا المنطلق لايمكن بحال من الأحوال انطباقه على غيرهم. وإيضاً بما ان العصمة والأفضلية هى من الشروط اللازمة والأساسية للإمامة فإن هذا الحديث له دلالة صريحة على هؤلاء الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وعلاوة على ان هذا الحديث له وجوب فى التمسك بهم فهو دليل صريح على إمامتهم وقيادتهم للأمة ومن جهة اخرى فإن عدم انفصال العترة عن القرآن وبالعكس دلالة على عدم خلو الأرض والزمان من إمامة أئمة أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام وعليه فإن هذا الحديث من الأدلة الواضحة على وجود الإمام صاحب العصر والزمان ﷺ.

المصطلحات المحورية: حديث الثقلين، عترة النبى الأكرم ﷺ، العصمة، الأفضلية، إمامة أهل البيت عليهم السلام، وجود الإمام صاحب العصر والزمان ﷺ.

ضرورة معرفة وجود الحجة الحى من خلال التأكيد

على مصطلح المنذر والهادى

مجتبى الكلباسى^١

ان موضوع الإمامة هو موضوع فى غاية الأهمية ولم يكن بالشىء الهين واليسر الذى يمكن للقرآن الكريم تجاهله والعبور منه عبور الكرام ومن هنا نجد ان هناك العديد من الآيات التى بحثت وتناولت ذلك الموضوع من زوايا وأبعاد مختلفة وقدمت فيه العديد من الأصول والقواعد والعلوم المتنوعة التى توضح السبيل إليها ومن جملة تلك القواعد التى تثبت ذلك الموضوع الحيوى والهام هى قاعدة التأكيد على ضرورة حضور ووجود الإمام والهادى فى كل زمان. واخذت هذه المقالة على عاتقها تبين وتوضيح تلك القاعدة وذلك من خلال الاستناد على الآية الشريفة (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) الآية ٧ من سورة الرعد والخوض فى التفاسير الواردة فيها ومن ثم العمل على نقدها وتقديم رؤى جديدة بالاعتماد على الآيات الأخرى والمصادر المختلفة.

المصطلحات المحورية: تفسير المنذر، الهادى، الأمة، معنى القوم، الحجة الحى، الإمامة.

١٧٥
استاذ موعود

سال سبزهدهم / شماره ٤٠ / بهار ١٣٩٢

١. استاذ فى الحوزة العلمية.

دراسة منهجية لمراحل تدوين الغيبة من النوبختي

وحتى الشيخ الطوسي رحمته الله

مجيد احمدى الكجائى^١

و نعمة الله صفوى القروشاني^٢

تناولت هذه المقالة دراسة كتابة الغيبة من زمن النوبختي وحتى زمن الشيخ الطوسي رحمته الله حيث كان ذلك العصر هو العصر الذي مرت به تلك الكتابة بمراحلها الأولية وقد وصلت فى زمن الشيخ الطوسي الى مراحل متقدمة وعليه فقد تبلورت رؤية إمامية واضحة المعالم فى هذا المجال من بعده كان حصيلة اسلوبه الإبداعى ودعمه المتواصل ومن هنا لانجد حاجة وضرورة لدراسة الآثار من بعده.

وفى هذا المسير تم تقسيم كتابة الغيبة فى المرحلة الزمنية المراد بحثها الى دورتين للغيبة الصغرى ومن بعدها ويتم دراسة كل اثر فى زمانه ؛ باعتبار ان الكثير من تلك التاليفات تأثرت بالظروف والمناخات والتيارات الحاكمة فى زمانها، ولاشك فإن من جملة تلك التيارات والظواهر التى نشأت يمكن الإشارة الى الغلاة ونظام الوكالة والحاكمية السياسية للعباسيين والشبهات الزيدية التى وردت ضد الإمامية فى مجال الغيبة.

ويبدو وحسب المؤشرات التاريخية فإن اثار الإمامية فى مجال كتابة الغيبة فى هذه الفترة الزمنية التى اشرنا لها قد اخذت سيراً تكاملياً وهذا الأمر يمكن ان يكون معلولاً للشروط والظروف التى وُجدت فيه بشكل تبلورت معه فى البداية المعطيات الثقيلة بصورة محدودة ومن ثم وصلت بعدها تلك الآثار الى مستوى راقى واخذت مساحة واسعة وحجم أكبر فى ظل الشروط الجديدة السائدة حتى وصلت الى مرحلة التكامل بعد مزجها بالمعطيات العقلية.

المصطلحات المحورية: الغيبة، كتابة الغيبة، الغيبة الصغرى، الإمامية، النوبختي، الشيخ الطوسي.

١. طالب فى مرحلة الدكتورا فى قسم التاريخ والحضارة

٢. استاذ فى قسم التاريخ فى جامعة المصطفى العالمية

﴿دراسة تحليلية لمكانة التعاليم المهدوية في الفكر والعقيدة النبوية﴾

امير محسن عرفان^١

سعت هذه المقالة ومن خلال استخدام الأسلوب التوصيفي - التحليلي الى معرفة القواعد والاسس النظرية وابعاد التعاليم المهدوية من منظار الرؤية النبوية الشريفة ودراسة الرؤى النبوية في تبيان التعاليم المهدوية وينتخب كاتب هذه المقالة مقدمة لاجل توضيح وتشخيص الخطوط العريضة لذلك البحث وعلى اساس ذلك يدخل في تفاصيله فيتناول فيه تفسير الرؤية المهدوية في إطار نظام الإمامة والولاية وتشريح تلك الرؤية والعقيدة في قالب الصراعات التاريخية لجهة الحق والباطل وايضاً تحليل تلك الرؤية في قالب النظام الإجتماعي للإمام والأمة.

وتابعت المقالة دراستها بالتطرق الى السمات والخصوصيات التي تحويها التعاليم المهدوية وذلك من خلال منظار الرؤية النبوية ومن تلك المواضيع التي غارت في سبرها واثبتتها في هذا المضمار هي الرؤية المهدوية وشموليتها العالمية، والعدالة والتي تعتبر أهم ركن من اركان تلك الرؤية وتعين وتشخيص المنجى والمنقذ وحتمية تحقق الحكومة المهدوية.

وفي نهاية تلك المقالة جرى الحديث عن أهم الوظائف والآليات التي أوضحتها الرؤية النبوية ولعل من ابرزها هي «المحاسبة المبتنية على التكليف المحورى» و «عملية توفير الفرصة في تبين الرؤية والعقيدة المهدوية» و «التأكيد على النقاط المهمة والأستراتيجية في بيان التعاليم المهدوية» و «رسم الخطوط والآليات الواضحة في تبيان الإمامة والمهدوية».

على اى حال فإن الحاصل من تلك المقالة هي معرفة الجوهر الأسمى للتعاليم المهدوية من خلال الرؤية النبوية وثمره هذه المقالة فى الوهلة الأولى هي إظهار ميزان إصالة تلك الرؤية والعقيدة فى الإسلام وفى المرحلة التالية التطرق الى تعيين القواعد والاسسس لاجل دراسة وبحث تلك الرؤية بشكل أفضل وأحسن.

المصطلحات المحورية: المنقذ، الموعود، المهدي، المهدوية، الرؤية النبوية، النبي الأكرم ﷺ

١. طالب فى السطح الثالث لمركز المهدوية التخصصى وطالب فى مرحلة الدكتورا فى فرع التاريخ والحضارة الإسلامية.

التأكيد على نقد وتفنياد ادعاء البهائية

محمد على فلاح الآبادي^١

وعز الدين رضا نجاد^٢

لعل من الطرق والاساليب الملتوية التي تتمسك بها الفرق الضالة والمنحرفة والتي تراهن عليها هي الأستفادة من الروايات الشريفة وذلك لاجل توسعة وترويج مبادئها وأهدافها المشؤومة وإيجاد حواضن ومريدين لها. ومن هنا نرى تمسك ابو الفضل الكلبيكاني المبلغ للفرقة البهائية في كتابه الموسوم «الفرائد» في بيان الروايات المبشرة بظهور «الباب» برواية واردة عن أم هانئ وتشتمل هذه الرواية على تعبير (مولود في آخر الزمان) الواردة في حق الإمام المهدي عليه السلام وإنه يعتقد إنها تنطبق على ادعاء السيد على محمد الشيرازي الملقب (بالباب) وعدّها من إشارات الظهور وآية جليه على أحقية إدعائه وشرعية إتباعه، وتطرت هذه المقالة ومن خلال أعمال الأسلوب التوصيفي - التحليلي الى دراسة ذلك الإدعاء المذكور وبعد التحليل والدراسة المفصلة لسند ودلالة ومضمون الرواية وكذلك دراسة الروايتين الواردتين عن أم هانئ والمتشابه جميعها والتي جاء ذكرها في ذيل الآية ١٥ و١٦ من سورة التكوير وايجاد نوع من المقايسة بينها وتوضيح المعنى من تعبير (آخر الزمان) تم التوصل الى نتيجة مفادها ان هذه الرواية لايمكن تطبيقها وإيجاد مصداق بارز لها إلا في الإمام الحجة عليه السلام وفي غير تلك الصورة فإنه يحدث تعارض بينها وبين تلك الروايتين وهذا مايجعلها تفقد إعتبارها العلمي.

المصطلحات المحورية: آخر الزمان، أم هانئ، ولادة الموعود، ابو الفضل الكلبيكاني، البهائية.

١. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهدوية التخصصي
٢. معيد في قسم الكلام الإسلامي في جامعة المصطفى العالمية.

خصوصيات الحاكم والقائد الإسلامى فى عصر الغيبة من المنظار القرآنى والروايات

غفار الشاهدى^١

لقد تم فى هذه المقالة السعى لدراسة الخصائص والصفات والشروط التى يجب ان يتمتع بها الحاكم الإسلامى فى زمن الغيبة وذلك من وجهة نظر قرآنية والسنة النبوية الشريفة ومن اجل ذلك بدأت فى تعريف السياسة والنظام السياسى والحكومة الإسلامية ومن ثم جرى التأكيد على الشروط الأساسية التى ينبغى توفرها فيه وذلك على اساس الدلائل العقلية واصول القانون الأساسى ومن هنا فقد ذكرت ثلاثة شروط كحد أقل وهى «الفقاهة» و«العدالة» و«الكفاية» ومن ثم تطرقت الى البحث فى الأدلة القرآنية والسنة من خلال الاسلوب المكتبى، حيث قسمت فى البداية الأدلة القرآنية الى قسمين وهما الأدلة الإثباتية والسلبية وبعدها تناولت الأدلة الروائية بنفس الشكل ومن ثم الخروج بحصيلة مفادها ان الشرعية التى يتمتع بها الحاكم الإسلامى فى عصر الغيبة تتحقق بعد إحرازه شروط معينة من جملتها الفقاهة والعدالة والكفاية ويصل الى الفعلية والحصانة بعد نيله المقبولية الشعبية.

المصطلحات المحورية: مقاليد الحكم، الحاكم الإسلامى، الفقاهة، العدالة، الكفاية، عصر الغيبة.

١٧٩
استاذ موعود

سال
سبتمبر / شماره ٤٠ / بهار ١٣٩٢

١. استاذ فى الجامعة الحرة فى مدينة تنكابن.

مباحث الآمل في الأديان الإبراهيمية

١ محسن شريعتي

٢ مهرب صادق نيا

لاشك ولاريب فإن (الآمل) هو من المسائل المهمة والأساسية في مجال الفرد والمجتمع ويعلب دوراً مهماً ومحورياً ومحركاً فعالاً وذاتياً في العديد من المسائل الاجتماعية وهو منبعاً للحياة وعملاً روحياً كبيراً للنفس الإنسانية.

ومن الطبيعي بمكان ان يطرح الآمل في الأديان ويأخذ مساحة واسعة من تعاليمها وخاصة في الأديان الإبراهيمية باعتبارها داعية للإصلاح الفرد والمجتمع وتم تقسيمه في تلك الأديان الى ثلاثة أقسام أصلية وهي الآمل بالمستقبل والآمل في آخر الزمان والآمل بمجئ المنقذ والمصلح وبعبارة أخرى قُسمت التعاليم الدينية التي لها ارتباط وثيق مع موضوع الآمل في الأديان الإبراهيمية في مجال إيجاد الآمل الى ثلاثة محاور وهي:

١- الآمل بالمستقبل: وهذه التعاليم هي بصدد إيجاد روحية الآمل بالمستقبل وعدم الياس والقنوط من الوضع الحالي.

٢- الآمل بآخر الزمان: وهذه الفترة هي ميعاد آمل الإنسانية ومحط أنظارهم وتمتع بإهمية خاصة وفي قسمها الأول هناك الظلمة والخطر والضرر وفي القسم الثاني منها النور والجمال والعدالة.

٣- الآمل بمجئ المنقذ: ويتصور وينطبق ذلك الآمل بمجئ شخص إلهي من نسل طاهر ويحظى بأهمية أكبر من النقطتين السابقتين لانه من جهة المكمل لمقولة الآمل ومن جهة ثانية فإنه من أهم مصاديق الآمل للمستقبل وآخر الزمان وبالطبع فإن الآمل بوصول المنجى يزرع حالة النشاط والحيوية في المجتمع وملجأ وحصن معنوي للأمة وأرضية خصبة لرشد وتعالى الإنسان ومحرك لمواجهة الظلم والجور والفساد ويسكن النفس أمام المصائب والمشاكل ويعدّ من العوامل المهمة لحصول الإنسجام والوئام الاجتماعي.

ومن الواضح فإن كل دين من تلك الأديان قد اعطى تصوراً شفافاً بالنسبة الى الآمل والمنجى يساعد في وصول الأعمال الفردية والاجتماعية لعقيدة الموعود ونيل النجاحات الأكثر (بالحافظ الكمي والكيفي) وفي هذا المضمار فإن المذهب الشيعي ينظر الى ذلك الموضوع نظرة خاصة يجعله متميزاً عن سائر المذاهب الأخرى وقد استطاع بالفعل من ضم العديد من المسائل والقضايا الفردية والاجتماعية تحت مظلة ذلك الآمل وشكل المحور الأساسي للوصول بها الى أعلى المستويات والنجاحات.

المصطلحات المحورية: الآمل، المنجى، الأديان الإبراهيمية، آخر الزمان، المستقبل، المسيحية، اليهودية.

١. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهدوية التخصصي.

٢. استاذ في جامعة الأديان والمذاهب

Imamate of the Ahl-Albayt (People of the House) in the Mirror of Two Weighty Things

Ali Rabbánie Golpáyegánie¹

“The Two Weighty Things” tradition is one of the most important Prophet’s Traditions, which has been narrated by over thirty of Prophet’s Companions, and a large number of followers and Islamic scholars in various centuries. The Prophet’s diligent effort in relation to the “Two Weighty Things” tradition was to the extent that he stated the tradition in various places, times and occasions and reminded it with special emphasis. He has left Quran and his Household as two precious heritages among the Islamic nation. They will never separate from each other till the doomsday, and the guidance of Muslims is guaranteed by resorting to them. The clear content of the tradition is the infallibility and excellence of the Prophet’s Household, so the tradition is just conformable with the Household of Infallibility and Purity. At one hand, infallibility and excellence are the basic requisites of Imamate. Thus, the “Two Weighty Things” tradition implies the Imamate and purity of the Prophet’s Household. Moreover, the necessity of resorting to them which itself is the signification of another tradition, is another reason for their Imamate. On the other hand, the inseparability of the Household from Quran and vice versa indicates the fact that the earth and time is never empty from Imamate of the Household of Infallibility and Purity. Therefore, this noble tradition clearly implies the existence of Imam of the time.

Keywords: Two Weighty Things tradition, Prophet’s Family, Prophet’s Household, infallibility, excellence, the Imamate of the Household, the existence of Imam of the time.

1. Professor at the Seminary of Qom.

Typology of the Existence of a Living Proof of Allah with an Emphasis on the Words “Warner” and “Guide”

Mojtabá Kalbásie¹

The very important issue of Imamate and leadership of community is not something that the Holy Quran passes by it easily and does not deal with it. Hence, several verses in the Book of God has discussed this issue from different angles and has presented a variety of principals, rules and realized knowledge in different areas. Among these rules is the emphasis on the necessity of the presence of Imam and the guide at any time. This article seeks to draw one of these basic rules with reference to the 7th verse of the surah of Ra'ad: "إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ". The present paper investigates the reviews and critics of commentators in this regard and presents a new approach with reference to Quranic verses and other resources.

Keywords: warner interpretation, the guide, Ommuah (Muslim community), the meaning of nation, the living proof of God, Imamate.



سال سیزدهم / شماره ۴۱ / تابستان ۱۳۹۲

1. Professor at the Seminary of Qom.

Examining the Course of Evolution in Occultation Studies of Imamate from Nobakhti to SheykhTusi

Majid Ahmadi Kacháee¹; Ne'mat Allah Safarie Forousháni²

The subject of this article is reviewing “the Occultation-writing from Nobakhti to SheykhTusi”; an era when writing Imamates Occultation passed its initial period and developed at the time of SheykhTusi and since then the Imamate view after SheykhTusi in this regard has been affected by his invented method and his predecessors; there was no need to investigate further writings.

In this way, we have tried to divide the Occultation-writings to two periods: the lesser Occultation writings, the great Occultation ones, and the writings are assessed in relation to their own period, because they are mostly affected by the atmosphere and dominant flows of their times. Undoubtedly, phenomena such as new extremists, advocacy organizations, political ruling of the Abbasids, Zeidite doubts about the Imamates Occultation are among these trends.

It seems Imamates writings in the field of Occultation-writing in this era have evolved and it could be the result of the conditions of that era in a way that at the beginning, transmitted data was formed, but later, in the wake of the new conditions, these writings with greater size have evolved by blending with rational data.

Keywords: Occultation, Occultation-writing, Lesser Occultation, Imamates, Nobakhti, SheykhTusi.

-
1. PHD Student of History and Culture.
 2. Associate Professor of History at Al-Mostafa Open University

Investigating the Claims of the Birth of the Promised Mahdi in An Analytical Study of the Status of Messianic Teachings in Prophetic Thought

Amir Mohsen Erfán¹

The present paper with a descriptive-analytic method investigates the theoretical principals and aspects of Messianic teachings from the standpoint of prophetic thought. Studying the prophetic tents in explaining the Messianic teachings is a starting point to present a clear image of the discussion. In this regard, we point to the explanation and interpretation of Messianic thought in the context of Imamate and guardianship system, the explanation of this thought in the form of historical fight between right and wrong and explanation and interpretation of Messianic thought in the form of social system of Imam and Ummah (Islamic nation). Further, we mention the characteristics and features of Messianic teachings from the prophetic viewpoint. The universality of Messianic ideas, justice as the most important pillar of Messianic thought, determination and dignity of the Savior and inevitable fulfillment of Messianic government are all among the findings of the writer in this regard. At the end, “calculation based on the centrality of religious obligation”, “opportunity-driven approach to the explanation of Messianic thought”, emphasis on the important and strategic points in the explanation of Messianic teachings” and symbolism in explaining Imamate and guardianship are among the most important features of statement and communication of Messianic thought in the Prophet’s biography. However, the optimal query of this paper is to determine the essence of Messianic teachings from the standpoint of prophetic

1. Graduated Student of Level 3 at the Specialized Center of Messianism and PHD Student of Islamic History and Culture.

thought. The fruit of this survey is revealing the authenticity of this thought in Islam at the first place and at the next stage, explaining the fundamentals for investigating this thought in Islam in the best possible way.

Keywords: the Savior, the promised, Mahdi, Messianic, Prophetic thought, Holy Prophet.



سال سیزدهم / شماره ۴۰ / بهار ۱۳۹۲

Apocalypse in UmmaHáni's tradition (with an Emphasis on Baha'ie's Claim' Assessment)

Mohammad Ali Falláh Ali *Ābád*¹; Ezzodeen Rezánezhad²

One of the techniques of deviant sects is using the narratives in order to stabilize their own sectarian purposes. AbolfazlGolpáyegáni, the missionary of Baha'I, in his book "Fará'ed", adheres to UmmaHáni's narration, one of which bear the good news of the advent of Báb and considers this narration, which includes the interpretation of "the born in the Apocalypse" for Imam Mahdi, conformable to the claims of Seyyed Ali Mohammad Shirazi, known as "Báb" and as a signal for his advent and a sign for the legitimacy of his claim. In this paper, by the use of descriptive-analytic method we investigate the above-mentioned claim. By analyzing its authority and content and with considering the other two narrations by UmmeHáni which are all similar and narrated following the verses 15 and 16 of surah "Takwir" and by comparing this narration and considering the meaning of the interpretation of "Apocalapse", this result is gained that this narration is conformable to Imam Mahdi; otherwise, it contradicts the other two narrations and lacks the scientific citation.

Keywords: Apocalapse, UmmaHáni, the birth of the promised, AbolfazlGolpáyegáni, Baháism.

-
1. Graduated Student of Level 3 at the Specialized Center of Messianism
 2. Associate Professor of Islamic Scholastic Philosophy at Al-Mostafa Open University

The Features of Islamic Ruler in Occultation Period from Qur'an and Narrations' Viewpoint

Ghaffár Sháhedi¹

In this paper, we have investigated the features and conditions of Islamic ruler at the time of Occultation from Qur'an and Sunnah's point of view. To achieve this purpose, after defining politics, political system and Islamic government, it has been claimed that the Islamic ruler based on rational reasons and the principals of constitution should have the least three basic features such as "expertise", "justice", and "competence". Then, we prove their evidences in the Qur'an and Sunnah based on library research method. In this case, at first we examine Qur'anic evidences in two parts of affirmative and negative evidences, and then the validity of narrative evidences is proved the same way. The legitimacy of the ruler at the time of Occultation is achieved with the fulfillment of conditions such as expertise in Islamic laws, justice and competence, and is actualized with people's acceptability.

Keywords: ruler, Islamic government, expertise in Islamic law, justice, competence, Occultation period.

1. Assistant Professor at Azad University- Tonekábón Branch.

Hope Axes in Abrahamic Religions

Mohsen Shari'ati¹; Mehráb SádeqhNiyá²

“Hope” is one important and key issue in the realm of individual and society and plays a central role in many social issues, and is the human’s innate and primary motive and the dynamics of human psyche. Obviously, the issue of hope in religions, especially Abrahamic religions which claim they reform individuals and society, is raised in a special way. Hope in Abrahamic religions is divided into three categories: hope to the future, hope to the Occultation period, and hope to the Savior to come. In other words, religious teachings related to the topic of hope in the Abrahamic religions along with the creation of hope fall into three axes:

1. Hope to the future: these teachings seek to create a spirit of hope to the future and lack of despair from the present situation.

2. Hope to Apocalypse: this period is the tryst of human’s hope and has a special importance. In the first part, there is darkness, danger and harm and in the second section is the light, beauty and justice.

3. Hope to the advent of the Savior: this hope is conformed and imagined with the advent of a Godly person and has a special place in comparison to the previous hopes, because at one hand, it is a supplement to the issue of hope and on the other hand is the most important instance of hope to the future and Apocalypse. It is the hope to the Savior which causes dynamism, vitality and meaningfulness in society and becomes a spiritual safe place for people and paves the ground for human growth and excellence and is the motive to fight

1. Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Messianism.

2. Assistant Professor at the University of Religions.

oppression and revolution and is a powerful and strong soothing for the hardships and problems and is considered as one of the important factors in social cohesion. It is clear that each of the religions which offer a more clear image of hope and Savior is more successful in achieving individual and social functionalities of believing savior, both in terms of quality and quantity. Meanwhile, the Shia religion offers a special attitude toward hope which makes it distinct from all religions. The hope to the future, Apocalypse and the savior, in Shia point of view, has taken a key and central role in many of individual and social problems.

Keywords: hope, Saviorm Abrahamic religions, Apocalypse, future, Christianity, Jewish.



Entizar-e-Moud (aj) [Awaiting the Promised]

Journal Quarterly
Vol. 13, No.41, summer 2013
*Specialized Center for Mahdaviat Studies
Islamic Seminary of Qom*

Managing Director: Mohsen Gharaati
Chief Editor: Ruhollah Shakeri Zavardehi

Entizar- Moud [Awaiting the Promised] Quarterly, issued by the Cultural foundation of the Promised Mahdi (may God hasten his appearance), is the first scientific journal in the field of the *Mahdiism*, with the following aims:

- Dissemination of the culture of the Mahdiism
- Elucidation of the status of the Mahdiism in Islamic studies.
- Introducing the most important researches and researchers in the Mahdiism field.

The expressed Opinions in this journal are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the foundation.

A paper which is submitted for publication must be double spaced and on one side of the paper. Length should be 15 to 25 pages for articles.

۱۹۰
انتظار موعود
سال سیزدهم / شماره ۴۱ / تابستان ۱۳۹۲

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۳۵۰۰۰ + ۸۰۰۰	۳۵۰۰۰ + ۲۰۰۰۰	۳۵۰۰۰ + ۳۰۰۰۰
دوره یک ساله	۱۴۰۰۰۰ + ۳۲۰۰۰	۱۴۰۰۰۰ + ۸۰۰۰۰	۱۴۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۱۰۵۶۴۱۹۳۴۰۰۹) بانک ملی شعبه حجتیه قم کد ۲۷۱۱ به نام بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام واریز نموده و اصل فیش بانکی را همراه با این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس نمایید.

قم / فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شما (۲۲ه) (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۴۱۶۶۱



یادآوری:

از ارسال وجه نقد به نشانی مرکز خودداری فرمایید. در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را به این مرکز اطلاع دهید. تعداد و نوع سفارش خود را دقیقاً مشخص نمایید.



فرم اشتراک فصلنامه علمی - ترویجی انتظار موعود علیه السلام

نام خانوادگی نام میزان تحصیلات

شغل نشانی

کد پستی تلفن

تعداد درخواستی شروع اشتراک از شماره

مبلغ پرداختی

تک شماره‌های

نوع درخواست حواله

کد اشتراک نوع درخواست: پست عادی سفارشی پیشتاز

محل امضاء