



استقرار موعود

فصلنامه علمی - ترویجی

سال چهاردهم، بهار ۱۳۹۳، شماره ۴۴

تیپ شناسی و واکنوی استراتژی های شرب در ستیزش با آموزه مهدویت
دکتر صاحبزاده مهر - نجف لک زایی

سازگاری محتوایی دعای فرج (عظم البلاء) با مبانی توحیدی
اکبر ساجدی - سید ضیاءالدین عطیانی

کاوشی مفهوم شناسانه در سبک زندگی منتظرانه
حسن ملایی

اسطوره های نجات، نماد موعودخواهی ملل
روح الله شاکری زولاردی - نرجس خاتون پاشایی

بررسی کتاب «نور الانوار» علی اصغر بروجرودی در حوزه مهدویت (با تأکید بر نشانه های ظهور)
محمد شهبازیان - نعمت الله صفری فروشانی

کاوشی در بازشناسی احمدبن هلال عبرتانی از مدعیان درویشین و کالت
مسلم کامیاب - امیر محسن عرفان

شماره ۱۱۱۱۱



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):

بهروزی 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 طباطبایی
کلباسی، مجتبی	استاد حوزه و دانشگاه
محمدرضایی، محمد	استاد دانشگاه تهران

همکار پژوهشی این شماره: مسلم کامیاب

ویراستار: ابوالفضل علیدوست؛ صفحه‌آرا: رضا فریدی

مترجم انگلیسی: زینب فرجام فرد

مترجم عربی: ضیاء الزهاوی

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - شماره: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰
وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir
پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com
قیمت: ۴۰/۰۰۰ ریال

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

اسامی ارزیابان این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

عضو هیأت علمی پژوهشکده مهدویت (آینده روشن)	آبتی، نصرت‌الله
پژوهشگر مباحث مهدویت	اباذری، محمود
عضو هیأت علمی پژوهشکده مهدویت (آینده روشن)	احمدی کچائی، مجید
استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران	پوررستمی، حامد
عضو هیأت علمی پژوهشکده حج	جعفری، جواد
پژوهشگر مباحث مهدویت	صدوقی، همایون
دانشیار جامعه المصطفی	صفری‌فروشانی، نعمت‌الله
عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	کارگر، رحیم
پژوهشگر مباحث مهدویت	کفیل، محمدصادق
پژوهشگر مباحث مهدویت	نصوری، محمدرضا

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 (پر رنگ)، 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، از ۱۶ صفحه (حدود ۴۸۰۰ کلمه) کم تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش تر 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 نویسندگان اعلام خواهد شد.
۴. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
۵. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
۶. مقاله قبلا 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 صرفا 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..... تیپ شناسی و واکاوی استراتژی‌های غرب در ستیزش با آموزه مهدویت.....
رضا شجاعی مهر - نجف لکزایی
- ۳۳..... سازگاری محتوایی دعای فرج (عظم البلاء) با مبانی توحیدی.....
اکبر ساجدی - سید ضیاءالدین علیا نسب
- ۶۳..... کاوشی مفهوم شناسانه در سبک زندگی منتظرانه.....
حسن ملایی
- ۸۹..... اسطوره‌های نجات، نماد موعودخواهی ملل.....
روح الله شاکری زواردهی - نرجس خاتون پاشایی
- ۱۰۹..... بررسی کتاب «نور الانوار» علی اصغر بروجردی در حوزه مهدویت (با تاکید بر نشانه‌های ظهور).....
محمد شهبازیان - نعمت الله صفری فروشانی
- ۱۳۷..... کاوشی در بازشناسی احمدبن هلال عبرتائی از مدعیان دروغین وکالت.....
مسلم کامیاب - امیر محسن عرفان

تیپ شناسی و واکاوی استراتژی‌های غرب در ستیزش با آموزه مهدویت

رضا شجاعی مهر *

نجف لکزایی **

چکیده

آموزه مهدویت و فرهنگ انتظار، از مهم‌ترین سوبه‌های فعال‌سازی اسلام سیاسی بوده و هست. این آموزه به عنوان یکی از سیاسی‌ترین گزاره‌های اعتقادی اسلام، در شکل دهی به هیجانات و التهابات اجتماعی، در مفاصل بندی‌های سیاسی جوامع اسلامی نقش آفرین بوده است. انتظار ظهور مهدی علیه السلام، همواره زمینه‌ای برای بروز جنبش‌های مقاومت گرا در طول تاریخ پر فراز و نشیب اسلام بوده است. ماهیت انقلابی و تهاجمی این آموزه، آن را از سایر گزاره‌های دینی متمایز گردانیده است. ترکیب این اندیشه با سیاست و ایدئولوژی‌زده شدن آن، ماهیت غیر خنثی و انفجاری آن را آشکار می‌سازد. سیاست‌مداران غربی به این باور دست یافته‌اند که پدیده مهدی‌گرایی و آرزومندی پرچم‌داری تهیدستان جهان از سوی منجی موعود و ترکیب این آموزه در معادلات سیاسی و بین‌المللی را نباید پدیده‌ای اتفاقی و سطحی انگاشت. از این رو با تکنیک‌سازی و تولید استراتژی‌هایی، درصدد حذف و تقلیل‌برد اندیشه موعود‌گرایی اسلامی برآمده‌اند. تبیین و واکاوی این استراتژی‌ها، رسالت اصلی این نگارش است.

واژگان کلیدی: غرب، استراتژی، مهدویت، آرماگدونیسیم.

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تلفیق اسلام سیاسی با آموزه مهدویت، نگرانی غربی‌ها، رفته رفته شکل ایدئولوژیک به خود گرفت تغییر رویه اسلام از شکل فردی به قالب‌های سیاسی و اجتماعی مبتنی بر گزاره‌های دینی، چالشی بود که نه تنها ایران، بلکه با هم پوشانی و سازمان دهی گروه‌های انقلابی برآمده از جمهوری اسلامی در پوشش فرهنگ مقاومت، برای ثبات نظم منطقه‌ای تحت حاکمیت غرب ایجاد گردید. نقش هویتی آموزه مهدویت و فرهنگ انتظار بر شکل‌گیری انقلاب اسلامی در رادیکالیزه شدن گروه‌های مقاومت اسلامی در جهان اسلام، حتی در جوامع غیر شیعی انکارناپذیر است. ایران به عنوان سمبل اسلام سیاسی، با استفاده از پتانسیل بالای معنوی آموزه مهدویت و کاربست ادبیات آخرالزمانی در تکوین انقلاب اسلامی، در جبهه تمدنی مخالف غرب و آمریکا قرار گرفت. اگر چه این آموزه توانمند، قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز مورد توجه سیاست مداران و متفکرین غربی بوده است؛ پس از انقلاب شکوهمند ایران، این آموزه به عنوان گزاره‌ای انرژی زا و الیهیات امید بخش تشیع، مورد اقبال بیش تری واقع شد و در سیل تهاجمات ایدئولوژیک غرب قرار گرفت. جهان غرب در طول قرون متمادی، به اشکال مختلفی به دشمنی و خصومت با تمدن اسلام و آموزه مهدویت پرداخته است. این کینه ورزی‌ها گاه در عرصه رسانه‌ها و تهاجمات تصویری؛ گاه در لابه لای متون و نوشته‌ها، دایره المعارف‌ها و سفرنامه‌های مستشرقین و گاهی نیز با ایجاد انحراف از اسلام اصیل و تحریف آموزه مهدویت، سعی در حیل‌گری و ضربه زدن به آن را داشته است. به طور مشخص این منازعات و دشمنی‌ها، پیش از این که به عدم توافقات در افق‌های سیاسی دو تمدن و ناسازگاری در عرف دیپلماتیک مرتبط باشد، از ریشه‌های فکری، معرفتی و تمدنی دو فرهنگ منبعث می‌گردد که این ناسازگاری تمدنی، در شکل بندی سیاسی، خود را در قالب استراتژی‌ها و توطئه‌های تمدن تفوق طلب غرب، علیه واحدهای هویتی و هنجاری اسلام نشان می‌دهد. دشمن شناسی و آشنایی با اهداف، روش‌ها و شگردهای غرب در قبال اسلام و مبانی تئوریک نظام اسلامی و اتخاذ موضع

منطقی در قبال آن و خنثی سازی توطئه ها، ضرورت پردازش به این موضوع را دو چندان می کند. این نگارش بر این سؤال اصلی استوار است که استراتژی ها و تکنیک های تخریب و تقابل تمدن غرب علیه انقلاب اسلامی ایران و آموزه مهدویت چیست؟ در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش که بر راهبردها و ترفندهای تقابلی تمدن غرب علیه آموزه مهدویت مبتنی می باشد؛ این فرضیه اصلی مطرح می شود که آموزه مهدویت به عنوان هسته اصلی اعتقادات و انقلابات شیعی، به لحاظ ماهیت تهاجمی و چالش برانگیز برای ایدئولوژی های مخالف و ترسیم چشم انداز آرمانی اسلام، همواره مورد توجه اندیشمندان و سیاسیون غربی بوده است. این آموزه با به مخاطره انداختن نگاه موعود گرایی غربی - صهیونیستی، هدف آماج تخریب ها و ترفندهای همه جانبه از سوی جهان غرب قرار گرفته است. این مقاله روایت تیپ شناسی و تحلیل تکنیک سازی های غرب علیه مهدی گرایی اسلامی را بر عهده دارد.

سیر تاریخی آشنایی و تقابل غرب با آموزه مهدویت

آموزه مهدویت با ماهیتی پیش رو و فعال، همواره بر تحولات سیاسی و اجتماعی تأثیر گذار بوده است. این آموزه بر اثر اختلاط با گفتمان های سیاسی، جلوه هایی از ظلم ستیزی و استکبار ستیزی از خود نشان می دهد که با ماهیت استعماری کشورهای غربی ناسازگار است. بروز چالش های سیاسی برخاسته از این گفتمان، همواره آزرده گی و نارضایتی دولت مردان دولت های استعماری را در پی داشته است. لذا به فراخور درک زمان و مکان، با مطالعه و شناخت، به انزوا و انحراف این آموزه اقدام کرده اند. در یک تقسیم بندی، آشنایی تمدن غرب با آموزه مهدویت و ماهیت تعارض گونه آن را با منافع کشورهای غربی، می توان در بروز سه حادثه تاریخی بازخوانی کرد.

این حوادث و پیش آمدها، هر یک به نحوی، موجبات آشنایی هر چه بیش تر غرب، به ظرفیت های بالای آموزه مهدویت را فراهم کرده است:

۱. تأسیس فرقه بابیت و بهائیت: شاید بتوان گفت اولین اتفاقی که به صورت رسمی، جهان غرب را با اندیشه مهدی گرایی آشنا ساخت، جریان بابیت و بهائیت در ایران بود.

مسئله مهدویت و توجه غربی‌ها به این موضوع که در اعتقادات اسلامی به خصوص شیعی، یک منجی زنده حضور دارد و زمانی ظهور می‌کند؛ استعمارگران کهنه کار غربی را به سمت این عنصر پویا، به انگیزه ایجاد تشنت و اختلاف در بین شیعیان سوق داد. همه کسانی که از تاریخ معاصر ایران درک عمیق و دقیقی دارند، به این حقیقت واقف هستند که بابت و بهائیت، مسلک‌هایی هستند که دست تزویر سیاست، آن‌ها را به شمایل مذهب آراست و به جان ملت مسلمان ایران انداخت تا از رهگذر تفاسیر ارتجاعی و خرافی، هسته دینامیک و روح پویای اسلام و مذهب تشیع را منفعل گردانند و راه برای استیلاستعمار هموار گردد. آموزه مهدویت به عنوان اعتقادی حماسی و تحرک‌آفرین، همواره در طول تاریخ غیبت، با بدفهمی‌ها و سوء برداشت‌هایی مواجه بوده است. این کژ اندیشی‌ها با هدایت جریان‌های استعمارگر، روح رخوت و ناامیدی در جامعه پدید آورده‌اند. سوء استفاده استعمارگران غربی از پتانسیل بالای فرهنگ مهدویت و اعتقاد به امام زمان علیه السلام، نزد آحاد جامعه ایران، سبب شد مردم تشنه حقیقت، به مجرد شنیدن ندای بابی‌گری و بهائی‌گری، مبنی بر نزدیک بودن ایام ظهور، نیابت امام عصر علیه السلام و ... به آنان تمایل پیدا کنند. با شناخت جبهه غرب، نسبت به تأثیر و حضور این اندیشه در تمدن اسلامی و ایرانی، رفته رفته مسئله باب بودن «بابت» شکل تازه‌ای به خود گرفت. در دوره محمد شاه، یعنی دقیقاً در سال ۱۸۴۴ میلادی مطابق با ۱۲۶۰ قمری، علی محمد شیرازی، معروف به باب، با حمایت سفارت روسیه تزاری مدعی بابت امام زمان علیه السلام شد. به استناد اعتراف «کینیازدالگورکی» افسر اطلاعاتی روسیه تزاری که بعدها سفیر روسیه در ایران شد، وی، محمد علی را انتخاب کرده، راه و روش تظاهر به بابی‌گری را به وی نشان می‌دهند. براساس اسناد و مدارک تشکیلات بهائیت، حامی اصلی علی محمد باب، افسر اطلاعاتی و جاسوس انگلستان «آرتور کونولی» بوده است. بابی‌گری و بهایی‌گری که هر دو دارای یک آبشخور فکری می‌باشند، به رهبری «محمدباب» و «میرزا حسین علی نوری»، ملقب به «بهاء الله» پا در عرصه وجود نهادند (فریدونی و شهیدی، ج ۳:۴). استعمارگران انگلیسی با هدف تسلط بر ایران و منافع آن، با اختلاف افکنی و فرقه‌سازی، با خدشه وارد کردن به اصل امامت و ولایت، به عنوان اصلی‌ترین اعتقاد و مانع

آن‌ها در دستیابی به اهداف استعماری و اقتصادی؛ زمینه‌های پیدایش این جریان‌ها را به وجود آوردند و با علم کردن سید علی محمد باب در این دوره (قاجار) آشکارا از این جریان حمایت کردند.

۲. **قیام مهدی سودانی:** جنبش «محمد احمد سودانی»، معروف به «مهدی سودانی» در آفریقا یکی از حوادثی است که تقریباً همزمان با بابتی گری و بهایی گری، اذهان غربی‌ها را به آموزه مهدویت معطوف ساخت. در سال (۱۸۸۱م) فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی»، خود را مهدی موعود خواند و با ارتش استعماری انگلستان و مصر، که کشور سودان را به اشغال خود درآورده بودند، به جنگ و مبارزه برخاست. حرکت او، نظر جهانیان را به خود جلب کرد و نام او را به اروپا و دیگر نقاط غرب رسانید.

پس از این که آوازه محمد احمد سودانی به بسیاری از کشورهای اروپایی رسید، این امر موجب گردید اصل موضوع مهدویت و ادعای محمد احمد سودانی برای بسیاری از غربی‌ها، مورد کاوش و پژوهش قرار گیرد. از این رو، دانشگاه سوربن پاریس از «جیمز دار مستتر»، خاورشناس عالی رتبه و استاد دانشگاه سوربن درخواست کرد درباره مهدی سودانی و موضوع مهدویت که بر سر زبان‌ها افتاده بود، سخنرانی کند. به این جهت، دار مستتر به ایراد سخنرانی در مسئله مهدویت و ریشه تاریخی این بحث و نیز سابقه مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ اسلام پرداخت. او حتی کتاب مستقلی در این موضوع، با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» نگاشت (موسوی گیلانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). این قیام که تحت لوای ادعای مهدویت علیه غرب (امپراتوری انگلستان) رخ داد، برای سال‌ها ذهنیت غربی‌ها را به خود مشغول کرد و توانست بسیاری از چهره‌های سیاسی و فرهنگی غرب را به پدیده‌ای به نام «مهدی» متوجه کند. جریان بابت و بهائیت در ایران و قیام مهدی سودانی در آفریقا که تقریباً هم زمان اتفاق افتاد، موجبات آشنایی مستشرقین و اندیشمندان غربی را با مقوله مهدویت فراهم آوردند و اندیشمندانی نظیر هانری کربن، گلدتسیهر، ادوارد براون، ژوزف گوینو، رنه گنون، مارگولیو، به خلق آثار مکتوب و نگارش دائرة المعارف‌ها، کتاب‌ها و رساله‌های متعددی در باب شیعه و مهدویت پرداختند.

۳. پیروزی انقلاب اسلامی ایران

تجربه تاریخی نشان می‌دهد که ظهور افکار مهدی خواهانه و جنبش‌های موعودگرایانه، به طور کلی، سنتزی است که بر اثر برخورد جوامع اسلامی و شیعی با التهابات اجتماعی برآمده از عناصر بیگانه و استعمار خارجی، پدید می‌آید. در بین فرقه‌ها و مذاهب اسلامی، شیعیان اثنی عشریه (دوازده امامی)، به سبب ایستارهای عقیدتی فعال، بیش‌ترین ظرفیت آفرینش روایت‌های موعودگرایانه را داراست.

در اواخر قرن بیست میلادی، با ظهور ستاره‌های ایمان در آسمان ایران، نشانه‌های باورداشت اعتقاد به انتظار حضرت مهدی علیه السلام در میان امت‌های اسلامی، رنگ دیگری به خود گرفت. اسلام شیعی با محوریت گزاره مهدویت، توانست در فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی در ایران به نحو مطلوبی عمل کند. آموزه انتظار مهدی علیه السلام به عنوان مولد اصلی فکر انقلابی، به مثابه گفتمان غالب در انقلاب اسلامی، ایدئولوژی‌های رقیب و جریان‌های فکری همچون سوسیالیسم و ناسیونالیسم لیبرال را از سر راه برداشت. بدین سان انقلابی دینی برخاسته از بطن آموزه‌های تشیع، با امید گذار از «ایران شهر» به سمت «آرمان شهر» در ایران پدید آمد و کشتی طوفان زده انقلاب ایران، با فانوس مهدویت در اقیانوس موج و پر تلاطم تهاجمات و تحریم‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی غرب به حرکت درآمد. اوج اثرپذیری و اثرگذاری این آموزه، در انقلاب اسلامی ایران به وقوع پیوست. تبلور این اثرپذیری و اثرگذاری در انقلاب اسلامی ایران که به حذف دخالت غرب در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران و ستیزش با شیطان بزرگ انجامید، برخاسته از روح موعود گرایی شیعی است. این حقیقت مهم‌ترین اتفاقی بود که جرعه اصلی مهدی گرایی و موج بیداری مهدوی را در اذهان سیاست‌مداران و اندیشمندان غربی زده است.

پس از آشنایی اجمالی با روند حساسیت جهان غرب به مهدی گرایی اسلامی، به تبیین و واکاوی استراتژی‌های غرب در جهت تخریب و تعدیل آموزه مهدویت می‌پردازیم:

معناشناسی استراتژی

واژه «استراتژی» (Strategy) که معادل فارسی آن «راهبرد» است، به معنای «راه رسیدن به هدف» است. راهبرد، نوعی فعالیت آگاهانه است که برای مقابله با وضعیتی خاص در آینده پیش بینی می‌شود. بر این پایه، استراتژی (راهبرد) عبارت است از: «هنری که انسان را قادر می‌سازد، مسائلی را که در نتیجه برخورد دو اراده مغایر بروز نموده است، بازشناسی کند».

جهان غرب، یعنی کشورهای اروپایی و آمریکا، در برابر جهان اسلام، استراتژی‌های گوناگونی را طراحی و اجرا کرده اند. طرح راهبردی و اعمال استراتژی‌ها بر اساس اهداف مشخص شده استراتژیک شکل می‌گیرد و اهداف نیز بر اساس مبانی ارزش‌های اعتقادی، مشخص می‌شود. آموزه مهدویت به عنوان یکی از اصیل‌ترین گزاره‌های اعتقادی اسلام، به دلیل پتانسیل بالا و توان بازدهی و اثربخشی بر حوزه‌های مختلف، در تیررس طرح‌ها و تهاجمات دشمن قرار دارد.

آشکار و تبیین ساختن استراتژی‌های دشمن، مناسب‌ترین روش برای خنثی‌سازی آنهاست. از این رو، مجموعه راهبردها و استراتژی‌هایی که در پی می‌آید حاوی نوع ترفندها و تکنیک‌های جهان غرب در برابر آموزه مهدویت است که در صورت تعمیق و کاوش در این استراتژی‌ها، می‌توان راه کارهای فعال‌سازی و تجهیز طیف نخبگان و خواص را، در واکسیناسیون‌سازی این آموزه جست‌وجو کرد.

۱. استراتژی تولید نظریه‌های رقیب و موازی در عرض آموزه مهدویت

دنیای غرب با شناخت ظرفیت بالای آموزه مهدویت و جایگاه رفیع این بحث به عنوان جوهر تفکر شیعی؛ برای حداکثر سازی نظریات رقیب بامهدویت و قالب‌های هویتی اسلام سیاسی، جدال‌های تئوریک خود را آغاز کرده است. تولید و خلق نظریات موازی، در عرض آموزه مهدویت، در جهت کاهش بُرد این آموزه، از استراتژی‌های کلان استراتژیست‌های غربی است.

بر خلاف عقیده و رفتار مسلمانان و شیعیان که امام زمان علیه السلام و آرمان بلند مهدویت، در

قلمرو دینی و بُعد ایمانی شان، بیش‌ترین حضور را دارد و این عدم رها سازی ظرفیت‌های این آموزه، در تمام ابعاد و عرصه‌ها، موجب نگاه حداقلی به این آموزه گردیده است. بحث آینده‌گرایی در جهان غرب، تقریباً در همه حوزه‌های علمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، رسانه‌ای و تربیتی تسری دارد. آینده‌نگری در غرب، در روش تجربی علم ریشه دارد که به پیش‌بینی پدیده‌ها و رمزگشایی از حوادث آینده می‌پردازد. در تمدن‌های علم‌گرا، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سیاست نیز آینده‌نگر می‌شود و در پی سیستم‌هایی برای نفوذ و راهیابی به آینده هستند و انسان مدرنیزه شده و علم زده، در جست‌وجوی ساخت آینده خویش بر مدار نظریات و داده‌های علمی است. غرب در بُعد سیاسی این قضیه، حتی در صورت عدم تحقق وعده‌های کتاب مقدس و پیشگویی پیشگویان، به دنبال تغییر مسیر ارابه تاریخ، سعادت خود را در انتهای تاریخ به زلف فلاسفه، سیاست‌مداران و آینده‌شناسان گره می‌زند. جهان غرب با خلق نظریات موازی با آموزه مهدویت اسلامی، در پشتوانه سازی و آینده سازی تمدنی تلاش می‌کند. این تئوری‌های رقیب، به منزله حائل و پوششی بر روی روایت اسلامی از فرجام کارجهان و سعادت نوع بشر است.

الف) نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها

ساموئل، فیلیپس هانتینگتون (Samuel Philips Hantington)، استراتژیست اسبق آمریکایی، بی‌آن که هم‌چون برخی تحلیل‌گران، پایان جنگ سرد را ختم مناقشات ایدئولوژیک تلقی کند، آن را سرآغاز دوران جدید برخورد تمدن‌ها می‌داند. او معتقد است جهان در آینده، شاهد کنش و واکنش بین هفت یا هشت تمدن بزرگ موجود خواهد بود. او همچنین معتقد است غرب، بیش‌ترین تنش‌های تمدنی را با اسلام خواهد داشت. خصوصت اسلام و غرب در حال افزایش است و روابط میان دو تمدن اسلام و غرب، آستان بروز حوادثی خونین است. وی که همگونی و برتری فرهنگ غرب را امری مسلم فرض می‌کند، با تکیه بر این اصل که آمریکا ناگزیر است رهبری جهان جدید را به دست گیرد، به کالبد شکافی موانع موجود در مسیر یگانه‌سازی آمریکا در عرصه بی‌رقیب جهانی می‌پردازد (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۹).

هانتینگتون نتیجه می‌گیرد، تا سکولاریزه شدن کامل جوامع اسلامی و تقلیل دادن اسلام به قلمرو شعور فردی و خود آگاهی شخصی، نوعی برخورد بین تمدن اسلامی و غرب اجتناب ناپذیر است. او با توصیه به کشورهای اسلامی برای رسیدن به ارزش‌های غربی و دموکراتیزه شدن جوامع دینی و حذف الگوی مقاومت (بنیادگرایی اسلامی) به نوعی، نظریه مهدویت اسلامی را به چالش می‌طلبد. به عقیده هانتینگتون، تنها خطر تهدیده کننده غرب، اسلام است که پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی، حالتی شبه جنگ تمدنی، میان اسلام و غرب به وجود آمد. او درگیری اسلام و غرب را درگیری بنیادین می‌داند و می‌گوید:

مشکل اصلی غرب، بنیاد گرایی اسلامی نیست بلکه خود اسلام است. تمدنی متفاوت که وابستگان به آن، به برتری فرهنگی خود اطمینان دارند. مشکل اسلام نیز، سازمان سیا، یا وزارت دفاع آمریکا نیست، بلکه خود غرب است؛ تمدنی که ملت‌های وابسته به آن، در مورد جهانی بودن فرهنگ خود به یقین رسیده اند و معتقدند آن‌ها قدرت برتر جهانی هستند (همان: ۴).

برنارد لوئیس، مستشرق برجسته غرب نیز، دیدگاهی مشابه هانتینگتون، در مورد اسلام دارد. او معتقد است:

رفتار غالب بر روابط جهان اسلام و غرب، هم چنان با بی‌اعتمادی عمیق و دشمنی توأم است. لذا برای درک بهتر وضعیت غالب بر روابط دو تمدن، باید آن را در چارچوب برخورد تمدن‌ها بررسی کرد، نه درگیری بین ملت‌ها و دولت‌ها (برنارد لویز، ۱۹۹۶: ۷۴).

ب) نظریه پایان تاریخ

یوشی هیرو فرانسیس فوکویاما (Y.F.Fukuyama)، نویسنده کتاب «پایان تاریخ و آخرین انسان» است که به دلیل نظریه پرداززی «پایان تاریخ» مشهور است. تاریخ در نظر فوکویاما پایان یافته است؛ زیرا تنها، لیبرالیسم غربی بوده که توانسته است حدی از آزادی و رفاه مادی برای مردم غرب فراهم آورد که در طول تاریخ بشری بی‌سابقه بوده است. فوکویاما دموکراسی به سبک آمریکایی را به عنوان یگانه سیستم سیاسی صحیح ارائه و اذعان می‌کند که باید تمامی کشورهای جهان به گونه‌ای اجتناب ناپذیر، از این نوع سیستم خاص پیروی

کنند. او از مسلمانان و اسلام سیاسی به فاشیسم اسلامی تعبیر می‌کند. به عقیده او، اسلام گرایان تندرو که در مقابل تنوع و ابراز مخالفت، دارای هیچ گونه انعطاف پذیری نیستند، به فاشیست‌های زمان تبدیل شده‌اند و این، همان چیزی است که ما با آن در حال جنگ هستیم (فوکویاما، ۱۳۸۱: ۷۴). فوکویاما می‌گوید:

سکولارها جاذبه اسلام رادیکال را دست کم می‌گیرند. اسلام رادیکال، تنها در تعصب و آشتی ناپذیری ضد آمریکایی و دشمنی با غرب و ضد مدرنیسم خلاصه نمی‌شود؛ بلکه فراتر از این، این قرائت از اسلام، این برتری را دارد که در دل یک دین مقدس بیش از یک میلیارد هواخواه، جای گرفته که نه تنها نسل خود را تضمین کرده و آن‌ها را در مساجد و مدرسه‌های دینی آموزش داده است؛ بلکه از یک سنت دیرین و ژرف دینی، انتظار مهدی‌گری و کیش شهادت طلبی نیز بهره می‌گیرد (داود خدابخش، ۱۳۸۵: ۹۱).

او تصریح می‌کند:

پایان تاریخ، زمانی است که انسان به شکلی از جامعه انسانی دست یابد که در آن، عمیق‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشر تأمین گردد. بشر امروز به جایی رسیده است که نمی‌تواند دنیایی متفاوت از جهان کنونی را تصور کند. نظریه پایان تاریخ که در واقع با تلقی خوش بینانه از آینده تمدن غرب ارائه شده است؛ لاجرم پایان همه حکومت‌ها را به سمت لیبرالیسم می‌داند. این تلقی جبری از تاریخ، هر گونه امید و طرح تازه برای خروج از پارادایم تمدن غربی را غیر ممکن می‌سازد (فوکویاما، ۱۳۷۲: ۳۶۸).

۲. استراتژی ساخت دشمن فرضی و ترسیم جهان دو قطبی

ساخت دشمن فرضی و دشمن‌سازی را می‌توان به عنوان ضرورت اجتناب ناپذیر جهان غرب دانست. دشمن‌سازی به منزله اقدام سازمان‌یافته‌ای است که جهان غرب برای بالندگی و بقای تمدنی خود، زمینه‌های مقابله با گروه هدف را فراهم می‌سازد.

دولت آمریکا به نمایندگی از تمدن غرب، با توجه به نیازی که به خلق دشمن پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی داشت، فرهنگ و تمدن اسلامی، به ویژه کانون‌های

بنیادگرایی آن و اسلام سیاسی را به عنوان مهم ترین چالش و تهدید فرهنگ و تمدن لیبرال دموکراسی معرفی کرد.

به منظور دشمن سازی، جهان غرب به جلوه‌هایی از تعارض نیاز دارد. از آن جا که گفتمان مارکسیستی، کار ویژه خود را از دست داده و از سوی دیگر، دوران نظام دو قطبی به پایان رسیده بود، طبیعی می‌نمود که شکل جدیدی از تهدید سازی و مقابله گرایی استراتژیک جهان غرب ایجاد گردد.

بر اساس نظریات اندیشمندان غربی، بنیاد گرایی اسلامی یا اسلام گرایی، یکی از جدی ترین تهدیدات علیه غرب است. فوکویاما اظهار می‌دارد که ارزش‌های اسلامی، با فاشیسم اروپایی دارای شباهت‌های فراوانی است. (Fukuyama, 1989: 230).

غرب گرایان هژمونی گرا، مبارزه با جهان اسلام را به عنوان محور رفتار استراتژیک خود قرار دادند. آنان توانستند فضایی به وجود آورند که بر اساس آن، نیاز به دشمن در جهان غرب تقویت شود. از سوی دیگر، اسلام گرایی و همچنین جهان اسلام به عنوان نمادهای تعارض با غرب تلقی گردید (Vamik Volkan بی‌تا: ۶۸) و جهان اسلام به عنوان اصلی ترین اولویت سران غرب، در روند دشمن سازی تبدیل شد. آنان برای دستیابی به این هدف، تلاش کردند خط مقدم جدال‌های فکری، سیاسی و نظامی خود را علیه واحدهای خاورمیانه که مرکز خیزش حوادث آخر الزمانی است؛ قرار دهند. از آن جا که این کشورها در معرض افکار و اندیشه‌های انقلاب اسلامی ایران قرار داشتند، آمریکایی‌ها برای مقابله با چنین فرایندی، از الگوی محدود سازی ایران و اندیشه‌های سیاسی انقلاب اسلامی ایرن استفاده کردند. آن‌ها جدال‌های خود را با ایران گسترده کرده و آن را به سایر حوزه‌های جهان اسلام تعمیم دادند (ابراهیم متقی، ۱۳۸۷: ۴۸).

در بین واحدهای درون دینی انقلاب اسلامی، آموزه مهدویت و انتظار ظهور منجی موعود از اهمیت به سزایی برخوردار بود. استراتژیست‌ها و نخبگان سیاسی کشورهای غربی تلاش مطبوعاتی و رسانه‌ای گسترده‌ای در روند دشمن سازی انجام دادند تا زمینه‌های تعارض و تخاصم فکری فرهنگی و ادراکی کشورهای غربی علیه ایران و اسلام شیعی با مولفه موعود

گرایی اش فراهم آورند.

گسترش انقلاب اسلامی با محوریت فرهنگ مهدویت، به خصوص در جوامع شیعی که به نوعی با ایران قرابت مذهبی دارند، برای رادیکالیزه شدن و ایدئولوژیزه شدن فرایندهای انقلابی در جهان اسلام زمینه‌ای را پدید آورد. این امر سبب شد که جهان غرب نسبت به قالب‌های هویتی و محتوایی اسلام سیاسی، نظیر آموزه مهدویت و موعود گرایی، حساسیت پیدا کرده و آن را از ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران متأثر بداند. انقلاب اسلامی ایران با محوریت فرهنگ مهدویت، به گونه‌ای تدریجی در وضعیت تعارض با غرب قرار گرفت. در این دشمن سازی، مهدویت و منجی گرایی اسلامی در قالب گفتمان انقلاب اسلامی ایران، به عنوان جلوه‌ای از تهدید برای جوامع غربی معرفی گردید. الاهیات امیدبخش شیعه به دلیل استحکام درونی و ادبیات امیدوارانه، در ذات خود واجد اجزای هویت سازی است که در برابر غرب از خود مقاومت نشان می‌دهد. اندیشه موعود گرایی و مهدی باوری، جلوه‌هایی از هویت را فراهم آورده که در تعارض با قالب‌های ادراکی، تحلیلی و رفتاری غرب می‌باشد. کشورهای غربی، ادراک خود را از اسلام و مهدویت، بر اساس قالب‌های «گفتمان تعارضی» طراحی کرده اند.

این آموزه، فرهنگ مقاومت در برابر «دیگری» را به وجود می‌آورد. نشانه‌های یاد شده گویای آن است که جهان غرب در حداکثر سازی تعارض خود با مهدی گرایی، در صدد است جلوه‌هایی از مهار، مقابله و تخریب ساختار را در دستور کار خود قرار دهد.

۳. استراتژی اسلام هراسی

«اسلام هراسی» (Islamophobia) مفهومی است که به پیش داوری، هراس و تبعیض غیر منطقی علیه اسلام و مسلمانان اشاره دارد و پس از حادثه یازده سپتامبر، استفاده فراوانی از آن شده است. به عبارت دیگر، اسلام هراسی، این مفهوم را به همراه دارد که اسلام فاقد ارزش مشترک با دیگر فرهنگ هاست و در مقایسه با فرهنگ غرب در موقعیتی فرو دست قرار دارد و بیش تر نوعی «ایدئولوژی» است تا نوعی «دین». اسلام هراسی در ذات خود، نشانه مجموعه‌ای از برداشت‌های ناصواب از اسلام در تمدن غرب، آغشته با

شیطنت‌های استعماری علیه مسلمانان است. اسلام مانند هر قالب مذهبی دیگری، مجموعه‌ای از باورهای فردی و جمعی است که نظام اعتقادی جوامع را شکل می‌دهد. بنابراین، با ایدئولوژی‌زده شدن قالب‌های مذهبی، مقاومت گرایی به قالب رفتاری اسلام گرایان تبدیل گردید.

از نظر دانیل پایپس (Daniel Pipes)؛ اسلام ذاتاً با غرب مخالف است. آمریکایی‌ها به اسلام به عنوان دشمن می‌نگرند و همانند کمونیسم دوران جنگ سرد، اسلام را تهدیدی علیه غرب می‌دانند (Greenhaven Press, 1995: 192). عبدالوهاب صالح، اعتقاد دارد تفکر سیاسی امام خمینی علیه السلام که مشروب از فقه و کلام سیاسی شیعه است؛ منسجم‌ترین منطق اسلام گرایی است. با ظهور اندیشه سیاسی اسلام شیعی از سوی آیت الله خمینی علیه السلام، اسلام گرایی از حالت یک مخالفت ساده و طرح سیاسی فاصله گرفته و به یک جنبش ضد نظام حاکم تبدیل می‌شود (ابراهیم متقی، ۱۳۷۸: ۱۵۳). جهان غرب تلاش می‌کند تا واحدهای انرژی بخش و تأثیرگذار بر فرایند اجتماعی (نظیر عاشورا و مهدویت) در جهان اسلام را تحت عنوان مقابله اسلام سیاسی یا رادیکالیسم اسلامی خنثی کند! بنابراین، استراتژی اسلام هراسی، به طور غیر مستقیم و نامحسوس در جهت تعدیل آموزه مهدویت، شکل رسمی به خود گرفت و آموزه مهدویت به عنوان هسته اصلی انقلاب اسلامی ایران و نماد اسلام سیاسی، در سیل تهاجمات تبلیغاتی دشمن قرار گرفت. هدف اصلی راهبرد اسلام‌هراسی، اشاعه تصویری غیر متساهل از اسلام به منظور ترویج حسی توأم با تنفر و واداشتن ناخودآگاه مخاطبان به اتخاذ یک دیدگاه و رویکرد تعصب آمیز جانب دارانه و تبعیض آمیز نسبت به اسلام و جوامع اسلامی است. با عملیاتی شدن این استراتژی، علاوه بر حذف اسلام از صحنه رقابت‌های بین الملل، خود خواسته به تقلیل و کوچک نمایی جایگاه آموزه مهدویت در دنیای اسلام می‌انجامد.

۴. استراتژی مهار انقلاب اسلامی ایران و جداسازی تشیع از بدنه اسلام

با قدرت گرفتن جمهوری اسلامی ایران در قالب حکومت اسلامی برخاسته از اندیشه تشیع، و تداوم این روند بعد از جنگ تحمیلی؛ دیری نپایید که نظریات فیلسوفان خوش بین

تاریخ از صحنه روابط بین الملل حذف و نظریه «جنگ تمدن ها» با محوریت نزاع تمدن اسلام و غرب قوت گرفت و مفاهیمی از قبیل فاشیسم اسلامی، تروریسم، هلال شیعی، بنیادگرایی اسلامی، ایران هراسی وارد محافل سیاسی و رسانه‌های بین المللی شد. نقش هویتی آموزه مهدویت و فرهنگ انتظار منجی، بر شکل گیری انقلاب اسلامی رادیکالیزه شدن گروه‌های مقاومت دینی در جهان اسلام، غیر قابل انکار است. از همان بدو تولد انقلاب اسلامی ایران، استراتژیست‌ها و سیاستمداران غربی، متوجه ظرفیت بالای قدرت نرم شیعه در جهت جریان سازی استکبارستیزی و عدالت خواهی شدند. آن‌ها به این مطلب پی بردند که اگر گزاره‌های اعتقادی تشیع، کنترل و یا تعدیل نشوند، این اندیشه‌های فراملی به زودی حصارهای قومی و جغرافیایی ایران را شکسته، و بذر آن در جهان تکثیر خواهد شد. از این رو استراتژی کنترل شعاع انقلاب اسلامی و حذف تشیع از اسلام، به منظور مصادره مفاهیم اصیل اسلام ناب، به عنوان محتوای فرهنگی انقلاب اسلامی، در دستور کار قرار گرفت. راهبرد جدا سازی تشیع از اسلام به منظور جلوگیری از صدور و سرایت آن به دیگر مناطق، یکی از اصلی ترین سیاست‌های غرب است. نورمن پودهورتز، یکی از سیاستمداران آمریکایی، در کتاب «جنگ جهانی چهارم، نبرد طولانی علیه فاشیسم اسلامی» نوشت:

«اگر جنگ‌های جهانی پیشین علیه امپریالیسم، فاشیسم و کمونیسم بود؛ در چهارمین جنگ جهانی، آمریکا در مقابل فاشیسم اسلامی صف آرایی می‌کند. به اعتقاد او، این پدیده اولین بار پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ظهور کرد و نخستین برخورد آن با آمریکا توسط گروه مقاومت حزب الله در سال ۱۹۸۳ م در بیروت بود.

برای مبارزه با این جریانات، باید ریشه و منشأ پیدایش این الهامات (ایران شیعی) را خشکاند. بنابراین، کسی که در صدد غلبه بر فاشیسم اسلامی است، باید همانند کابل (افغانستان) و بغداد (عراق)، به تهران (ایران) حمله کند. وی همچنین در یک برنامه تلویزیونی گفته بود: «اگر رئیس جمهور آمریکا به ایران حمله کند که امیدوارم این‌گونه باشد و من برای آن دعا می‌کنم، آمریکا ستیزی و

موج دشمنی با آمریکا در جهان از بین خواهد رفت.^۱

از نظر مقامات کاخ سفید، مهار جمهوری اسلامی ایران، باتعدیل قدرت معنوی و کاهش دامنه بازی گری و نفوذ ایران در جهان اسلام و منطقه مترادف است. بر این اساس آن‌ها سعی دارند با راه اندازی جنگ سرد بین ایران و کشورهای منطقه، به ویژه کشورهای عربی، استراتژی مهار و جنگ سرد علیه ایران را اجرایی کنند. برجسته سازی موضوع هلال شیعی و مخاطره آمیز جلوه دادن آن برای کشورهای عربی و اهل سنت، ایجاد تقابل قومی – فرقه‌ای در منطقه، القای خطر ایران برای ثبات منطقه، تضعیف تشیع و تحریف آرمان‌ها و اعتقادات فرهنگی و سیاسی شیعیان و تبدیل آن‌ها به هراس بین المللی، در جهت استراتژی کنترل گرای انقلاب اسلامی ایران قابل تحلیل است. قابل ذکر است تلاش برای عدم دستیابی جمهوری اسلامی ایران به فناوری صلح آمیز هسته‌ای، بخش دیگری از این استراتژی است.

۵. استراتژی مهدی هراسی

تشیع به دلیل دارا بودن عنصر مهدویت، ماهیتی انفجاری و انقلابی داشته است و همواره خطر بالقوه‌ای برای ایادی استکبار به حساب می‌آمده است. به گفته فرانسوا تول:

مکتب تشیع که بر غایت و فرجام تاریخ در آخر الزمان استوار است، به مذهبی شورش طلب و انقلابی تبدیل گردیده است» (تول، ۱۳۸۷: ۲۱).

او معتقد است تشیع با داشتن چنین استخوان بندی فلسفی و مذهبی (انتظار ظهور مهدی عج)، قادر خواهد بود همچون اهرم بی‌مانندی برای ایجاد بی‌ثباتی در جهان عمل کند (همان: ۲۶).

ظهور پدیده «مهدی گرایی» و تبدیل شدن موعود خواهی به گفتمان غالب جهانی، تهدیدی است که اندیشمندان و استراتژیست‌های غربی آن را احساس کرده اند و راه‌گریز از این سرنوشت محتوم را در مقابله و براندازی آرمان‌های اسلام و تشیع و تبدیل این آرمان‌ها به هراس، جست‌وجو می‌کنند. این مستشرق و شیعه شناس غربی در جهت استراتژی مهدی

1. <http://www.Irannewsagency.Com/index.php?news=4462-40k.27/2/87>

هراسی غرب می‌نویسد:

در واقع مهدی گرایی در شیعه رامی توان با کمونیسیم مقایسه کرد. اقلیت‌های شیعه برای رهایی جهان می‌جنگند؛ چنان که در اندیشه مارکسیستی، پرولتاریا برای رهایی تمام انسان‌ها مبارزه می‌کرد» (همان).

او پس از تطبیق اندیشه مهدویت با اندیشه مارکسیسم، خطر تبدیل شدن این آموزه را به چالشی عمیق برای غرب، هشدار می‌دهد:

از این پس نه تنها وظیفه کارشناسان و ناظران بین‌المللی، بلکه بر عهده رهبران سیاسی است که این واقعیت را کاملاً درک کنند. استقرار صلح، نه تنها در خاورمیانه، بلکه در جهان، به برخورد صحیح با این نیروی جدید بین‌المللی بستگی دارد که همانا جوامع شیعه است (همان).

در دهه‌های اخیر، جهان غرب به موضوع آخر الزمان و آینده‌نگری تمایل بیش‌تری از خود نشان داده است. در عوض به آخرالزمان اسلامی و اندیشه مهدویت، با نگاهی معکوس و تقلیل‌گرایانه نگریسته است. حجم تولید آثار فرهنگی و تدوین استراتژی‌های سیاسی برای مهار مهدویت، انتشار مجموعه گسترده‌ای از کتاب‌ها و مقالات با این موضوع، تولید انبوه فیلم‌های سینمایی و تأسیس هزاران سایت و وب‌سایت جهت اطلاع‌رسانی مطلوب در اینترنت، تنها بخش آشکار این رویکرد عمومی غرب به موضوع مهدویت و آخرالزمان اسلامی است.

شبکه‌های بین‌المللی و پر بیننده‌ای همچون سی‌بی‌ان (CBN)، فاکس نیوز، بی‌بی‌سی (BBC)، در چند سال اخیر به تهیه، تولید و پخش اخبار و برنامه‌های تحلیلی در باب موضوع مهدویت اقدام کرده‌اند. این رسانه‌ها با سنتی و خرافی خواندن آموزه مهدویت و اعتقاد به مهدی علیه السلام رسالت ایجاد و اهمه در مخاطبین خود را نسبت به این اعتقاد اسلامی بر عهده دارند. به عنوان مثال، شبکه خبری فاکس نیوز در سال ۲۰۱۱ میلادی، به تولید برنامه مستندی با عنوان امام دوازدهم باهدف شناسایی و تخریب آموزه مهدویت اقدام کرد. که در چند برنامه متوالی با حضور کارشناسان برجسته این حوزه تهیه شده بود. در بسیاری از سایت‌های اینترنتی وابسته به لابی صهیونیست، پیشرفت‌های هسته‌ای ایران و غنی‌سازی

اورانیوم را آماده سازی سلاح هسته‌ای برای ظهور احتمالی «مهدی» و حمله به آمریکا و اسرائیل قلمداد می‌کنند. در ادامه روند استراتژی مهدی هراسی، مجله خبری آمریکایی ثرومپت، در ۱۷ بهمن ماه ۱۳۹۲، ضمن پرداختن به سخنان «جیمز کلپر»، مدیر اطلاعات ملی آمریکا، علاوه بر خطر تجهیز ایران به سلاح هسته‌ای برای آمریکا و متحدانش، یادآور شده که با بودن انگشت یک کشور افراطی (ایران) روی ماشه سلاح هسته‌ای، نه تنها آمریکا، بلکه کل جهان تهدید خواهد شد.

او هشدار داد:

به خاطر داشته باشید که اسلام افراطی و خشن، برای تسریع در بازگشت امام دوازدهم خود، در پی خشونت و ایجاد تنش است.^۱

به طور کلی، استراتژی مهدی هراسی با دو هدف کلان پی‌گیری می‌شود:

اول: استراتژی مهدی هراسی در سطح جهان اسلام که با حساس کردن و برجسته سازی منجی شیعی، به دنبال تقویت احساسات ضد شیعی و تحریک مناقشات فرقه‌ای و مذهبی است

دوم: استراتژی مهدی هراسی در سطح بین‌المللی، به دنبال ساخت دشمن فرضی و تراشیدن رقیبی برای الگوی لیبرالیسم است که به موازات هم دنبال می‌شود.

۶. استراتژی عملیات روانی و نبرد رسانه‌ای علیه آموزه مهدویت

راهبرد عملیات روانی و نبرد رسانه‌ای در قواعد روابط بین‌الملل و همچنین طراحی سیاست‌ها و برآوردهای سیاست مداران و تصمیم‌گیران سیاسی و نظامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در این استراتژی که از اولویت‌های اساسی غرب علیه گروه‌های هدف به شمار می‌رود، واحدهای روانی سازمان یافته آمریکا و غرب در دنیای معاصر، طیف وسیعی از رسانه‌های

1. www.thetrampet.com/article/11347.19.0.0/world/wnd/Iran-is-reaoly-to-build-the-bomb

دیداری و شنیداری، ماهواره‌ها و آژانس‌های تبلیغاتی را شامل می‌شوند. انگاره سازی و تکنیک تصویر سازی یکی از شیوه‌های عملیات روانی است که در نبرد رسانه‌ای از آن استفاده می‌شود. در این روش، نیروهای مهاجم سعی می‌کنند با ایجاد تصویری از خود، چهره‌ای مخدوش و ناموجه از دشمن را در اذهان مخاطبان خود ترسیم کنند.

در تصویری که رسانه‌های غربی از امام زمان علیه السلام ارائه می‌دهند، حضرت را شخصیتی بی‌رحم با عقایدی افراطی معرفی می‌کنند. به عنوان نمونه در فیلم مستند «مردی که فردا را دید» بر اساس پیش‌گویی‌های نوسترآدموس، منجم و پیشگوی فرانسوی، آموزه مهدویت و حتی شخص منجی اسلامی را به گونه‌ای تصویر می‌کند که ره آوردی جز بمب و تخریب و نابودی برای انسان‌ها نخواهد داشت و مهدی علیه السلام با ظهور خود بذر وحشت را در عالم می‌پراکند. تصویر ذهنی افکار عمومی در برابر آموزه مهدویت و حوادث آخرالزمانی، با عبور از دهلیزهای رسانه‌ای غرب مسیور است، و در نتیجه موج گسترده‌ای از تهاجم رسانه‌ای و عملیات روانی علیه مهدویت و ظهور منجی موعود، از جانب کشورهای غربی صورت می‌گیرد.

نظریه پردازان غربی در جهت تقویت برد اندیشه پایان تاریخ خود، جلوه‌هایی از اقدامات روانی و عملیات نرم افزاری را به عنوان الگوی مطلوب، در رفتار استراتژیک خود مورد تأکید قرار دادند تا افکار عمومی داخلی را مجاب سازند که نبرد آمریکا با جریان آخر الزمانی اسلام و اندیشه مهدویت، در واقع نبرد میان دو اردوگاه «خیر» و «شر» است. جهت‌گیری رسانه‌های غربی از طریق حداکثر سازی تعارض فرهنگی بین «آنان» و «دیگران» سازماندهی شده است. هانتینگتون بر هویت سازی جهان غرب برای حداکثر سازی انسجام اجتماعی تأکید همه جانبه‌ای کرده است. وی در سال ۲۰۰۴ میلادی، کتاب معروف خود را در مورد چالش‌های هویت در جهان غرب منتشر کرد او در این کتاب، بر ضرورت دو گانه سازی تأکید دارد. این دوگانگی و ظهور فضای مبتنی بر دوگانگی (Dualism) خیر و شر، برای مقابله با گروه‌های موعودگرای در جهان اسلام طراحی شده است. در این نبرد که نبردی اجتناب ناپذیر است، در صورت سرکوب نشدن اردوگاه شر، آرامش و امنیت از جهان دموکراتیزه شده غرب، سلب شده و رفاه و آسایش

آمریکایی رابه مخاطره خواهد انداخت (F.D. kassion, 2004: 131-142).

کشورهای غربی، به خصوص آمریکا، بخش قابل توجهی از جهت گیری رسانه‌ای و تولیدات تصویری خود را برای مقابله گرایي با قالب‌های فرهنگی جهان اسلام، به ویژه مهدویت و آخر الزمان برنامه ریزی کرده اند. در این ارتباط، هالیوود درمقایسه با سایر مجموعه‌های تولید کننده‌ی محتوا، نقش موثرتری دارا می‌باشد. مجموعه‌های فعال در هالیوود ضمن بهره گیری از تکنیک‌های سینمایی، در صددند تا جلوه‌هایی از تهاجم نرم نسبت به موعود گرایي اسلامی را به مرحله اجرا درآورند. به موازات هالیوود، مؤسسات متفاوت دیگری در ارتباط با اهداف فرهنگی و استراتژیک جهان غرب فعالیت می‌کنند. آنان پیام خود را از طریق تصاویر التهاب آفرین که مطلوبیت زیادی برای جوانان دارد، منعکس می‌کنند.

۷. استراتژی ساخت بازی‌های رایانه‌ای و پویا نمایی با مضمون آخر الزمان

یکی از مؤثرترین ابزارها و تاکتیک‌های استراتژیک غرب علیه کشورها و فرهنگ‌های جهان، به ویژه جوامع اسلامی، تولید بازی‌های رایانه‌ای و هنر پویا نمایی و انیمیشن (Animation) است. رسانه نوظهور بازی‌های رایانه‌ای، با توان مندی‌ها و ویژگی‌های خاص خود، به ابزاری نوین برای عملیات روانی و جنگ نرم دشمن علیه فرهنگ مهدویت و تحریف آخرالزمان اسلامی تبدیل شده است.

تولید بازی‌های کامپیوتری با روایت آخر الزمان و جنگ با اسلام، از استراتژی‌های مهم کشورهای غربی در جهت تخریب و تعدیل اندیشه مهدویت محسوب می‌شود. این کشورها در این برنامه‌های تصویری درصددند با تبدیل کردن مقوله ظهور مهدی علیه السلام به عنوان نماد خشونت، به مقوله مهدی ستیزی و مهدی هراسی دامن بزنند. معرفی اسلام و مهدویت به عنوان مکتب ترور و تئوری ترس، یکی از شیوه‌های رایج عملیات روانی غربی‌ها برای تأثیر گذاری بر افکار عمومی، داخلی و بین المللی است. در این برنامه‌های کامپیوتری و تصاویر متحرک برنامه ریزی شده، شاهد جدال‌های ایدئولوژیک و استراتژیک گروه‌های متعارضی هستیم که در قالب رویارویی غرب با مجموعه‌های جهادی اسلامی برنامه ریزی شده است.

در نشانه شناسی این بازی ها، لفظ مهدی، استفاده از شعارها و واژگان اسلامی، متون روایی، چهره‌های متعارض مسلمانان با قهرمانان غربی خود نمایی می‌کند.

روح حاکم بر این بازی ها، نشأت گرفته از منجیان متنوع آخر الزمانی است که دارای ویژگی‌های منحصر به فردی می‌باشند. بسیاری از بازی‌های تراز اول تولید شده به وسیله کمپانی‌های غربی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به بحث آخر الزمان ارتباط پیدا می‌کنند. بازی‌هایی از قبیل جهنم خلیج فارس، آیین قاتل، ندای وظیفه، IGI2، سام ماجراجو در پرسپولیس، حمله به ایران، جزیره سایه‌ها، اسلحه مرگبار، گروه ضربت، بازگشت به قلعه ولفن اشتاین، نیروی دلنا، با مضمون مهدویت ستیزی و آخر الزمان ساخته شده‌اند. هدف اصلی این بازی ها، تشریح خط مشی ها، اهداف و مقاصد سیاسی کشورهای تولید کننده است.

انیمیشن به عنوان قالبی مهم، علاوه بر تربیت کودکان، با برانگیختن احساسات کودکان، باور منجی‌گرایانه آنان را تغییر می‌دهد. تولید انبوه انیمیشن‌های آخر الزمانی با رویکردی سکولاریستی و بر اساس آموزه‌های ایوانجلیستی، شق گسترده‌ای از این محصولات است. انیمیشن‌هایی همچون نجات کودکان، سوپرمن و بتمن، آخر الزمان، آخرین باد افزار، پاندای کونگ فوکار، گالیور، لوک خوش شانس، رایبسون کروژوئه، همه ستاره‌های سوپرمن از این قبیل هستند که بیش‌ترین کارکرد آن‌ها، گسترش مصداق منجی و نفی منجی‌الاهی با ویژگی‌های خاص معنوی است. در این گونه آثار کودکانه، هر فردی قابلیت منجی‌گری را داراست. بی‌تردید تولید این بازی‌ها و کارت‌ها، ترفند دیگری است که جهان غرب علیه آموزه مهدویت اعمال می‌کند؛ اما این بار نه مخاطبین بزرگسال، بلکه اذهان خردسالان و کودکان جهان را نیز نسبت به این آموزه، منحرف و بیمار می‌کنند.

۸. استراتژی چوپان دروغگو

یکی از تکنیک‌هایی که جبهه غرب در جهت کم رنگ کردن و تنزل دادن جایگاه آموزه مهدویت به کار می‌گیرد، اتخاذ استراتژی «چوپان دروغگو» است. این استراتژی بر این پایه استوار است که اگر دروغی را مکرراً تکرار کنید، دیر یا زود آن را باور خواهند کرد. دروغ، بخشی از تاکتیک‌های جنگ روانی محسوب می‌شود. در فریب، با استراتژی دروغ

بزرگ، کوشش می‌شود مخاطب مورد نظر به سمت فضای روانی متفاوت با واقعیت سوق داده شود. این فضای درونی باید به گونه‌ای ساخته و پرداخته شود که گروه هدف، بدون مقاومت، در آن فضا قرار گیرد و مفاهیم انتقالی، مورد قبول و پذیرش او باشد.

مجریان استراتژی دروغ، باید به دشمن تلقین کنند مسیری که انتخاب کرده اند، بهترین گزینه موجود نیست. در عوض با بزرگ نمایی مدل مطلوب خویش، حریف را از اندیشیدن به الگوها و واقعی خواندن ایدئولوژی‌های جایگزین بازدارند. استراتژی فریب یکی از روش‌های اصلی دشمن برای غلبه بر حریف است. این فریب و دروغ می‌تواند در حوزه‌های مختلف، از جمله در اقتصاد، سیاست، رسانه‌ها و امور ایدئولوژیک رخ دهد.

استراتژی چوپان دروغگو بازکاوی عملیات فریب جبهه غرب در مواجهه با وقوع «ظهور امام زمان علیه السلام» در آخر الزمان است. خرافی، دروغ و غیر واقعی خواندن اندیشه مهدویت از یک سو و فریب افکار عمومی و برجسته سازی موعود گرایی و آخرالزمان مطلوب و مورد نظر غرب از سوی دیگر؛ گامی در جهت عملیات فریب و استراتژی دروغ است. تمدن در حال سقوط غرب برای بازیابی و بازسازی خود، با تمسک به استراتژی دروغ و فریب، تصویری را طراحی می‌کند که در آن سایر حوزه‌های تمدنی رقیب، در حال گسست و اضمحلال می‌باشند و با مهندسی معکوس، در یک تغییر تاکتیک، رویکردی منجی گرایانه به خود گرفته و در چهره ناجی عالم نقش آفرینی می‌کند. استراتژیست‌های غربی برای فریب افکار عمومی از دهه‌های گذشته با ارسال کد و پیام، و زمان مند کردن آخر الزمان، برای پایان تاریخ ضرب الاجل تعیین می‌نمایند. ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۷، ۲۰۱۲، ۲۰۲۵، سال‌هایی است که از سوی منابع رسمی و غیررسمی غرب برای زمان پایان دوران تعیین گردیده است. نظریه پردازان غربی می‌کوشند پایان تاریخ و مدینه فاضله‌ای جهان غرب را بر اساس قابلیت‌های درون تمدنی خود ساماندهی کنند این امر را می‌توان به منزله جلوه‌هایی از فریب استراتژیک آنان دانست.

۹. استراتژی حداکثر سازی حمایت از صهیونیسم

حمایت حداکثری و همه جانبه آمریکا و سایر کشورهای جهان غرب از اسرائیل و

قالب‌های هویتی آن کشور را می‌توان به عنوان راهبرد تمدن غرب در مواجهه با تمدن اسلام و کاهش برد موعود گرایی اسلامی دانست. زمانی که تمدن‌ها در شرایط ائتلاف سازی قرار می‌گیرند، طبیعی است گرایش آن‌ها به همکاری با قابلیت‌های فرهنگی و ایدئولوژیک خویشاوند، افزایش می‌یابد. حمایت گرایی غرب از اسرائیل و حمایت از ایدئولوژی آخرالزمانی صهیونیسم را باید در زمره استراتژی‌های کلان غرب در مقابله با اندیشه‌های مهدویت دانست. مجموعه‌های راست مسیحی طی سال‌های دهه ۱۹۹۰ میلادی به بعد، توانستند به موازات همبستگی ژئوپلیتیکی با اسرائیل و صهیونیسم بین الملل، به قالب‌هایی از پیوند ایدئولوژیک نیز دست یابند. شکل‌گیری صهیونیست مسیحی را باید دستاورد نامیمون چنین همبستگی‌هایی دانست. به طور یقین آخرالزمان گرایی صهیونیستی و موعود خواهی آمریکایی، حمایت گرایی و جهان غرب از اسرائیل و صهیونیسم را افزایش داد. صهیونیسم مسیحی واژه‌ای است که پس از روی کار آمدن محافظه کاران جدید در آمریکا، بار دیگر وارد ادبیات دیپلماسی جهان شد و به معنای حمایت مسیحیان از صهیونیسم و مسیحیان تازه حیات یافته است. به تعبیری، این جریان، جنبشی ملی است که هدف آن پشتیبانی از ملت یهود برای بازگشت آنان به فلسطین و حاکمیت آنان بر این سرزمین است. اعضای جنبش تدبیری ایمان دارند که وظیفه مهم آن‌ها فراهم کردن مقدمات ظهور حضرت مسیح علیه السلام است. لذا برای رسیدن به این مقصود، تضعیف نظامی اعراب (مسلمانان) و حمایت مالی، سیاسی، نظامی و تقویت فناوری هسته‌ای اسرائیل را از جمله وظایف خود می‌دانند. برخی از نظریه پردازان صهیونیستی بر اساس تداعی خاطرات جنگ‌های صلیبی نسبت به جهاد با مجموعه مسلمانان، بخش گسترده‌ای از حوزه‌های سرزمینی و جغرافیایی جهان اسلام را که برای جهان غرب از مطلوبیت ژئوپلیتیکی برخوردار است؛ به عنوان «سرزمین مقدس» و «ارض موعود» تلقی می‌کنند. فالول مدعی شد:

هر کس در مقابل اسرائیل بایستد، در مقابل خدا ایستاده است! (Jashua
5: 2001: 5). غربی‌ها توانسته اند به گونه‌ای تدریجی، اسرائیل و دین
یهود را به عنوان بخشی از تمدن وهویت خود جلوه دهند. بسیاری اعتقاد دارند
یهودیت و اسرائیل به بخشی از مطلوبیت‌های استراتژیک و شکل بندی تمدنی

غرب تبدیل شده است (متقی، ۱۳۸۷: ۱۱۳).

بنابراین، تمامی کشورهای جهان غرب، ائتلاف ایدئولوژیک خود را فراتراز قالب‌های سیاسی، تحت عنوان «اتحاد مقدس» سازماندهی کرده اند. آنان اعتقاد دارند اسرائیل برای ما در درجه اول اهمیت قرار دارد؛ چرا که معرف تمامیت چیزی است ما به عنوان مسیحی به آن اعتقاد داریم (Rechard Rob, 1994: 49). حمایت از اسرائیل در بین راست مسیحی بر این مبنا استوار شده که اسرائیل، ارض مقدس و یهود قوم برتر است قومی که «خدا با آن میثاق بسته» است (Allen Hertzke, 2009: 46).

۱۰. استراتژی توسعه و تقویت ایدئولوژی آرماگدونیسیم

«آرماگدون» که در کتاب مقدس با تعبیر «هرمجدون» یا «هر مجیدو» یاد شده است، واژه‌ای عبرانی است که تنها یک بار در باب شانزدهم از مکاشفات یوحنا (کتاب مقدس، یوحنا، ۶/۱۶) به کار رفته است. مسیحیان صهیونیست در تفسیر این کلام یوحنا، هارمجدون را منطقه‌ای بین اردن و فلسطین اشغالی می‌دانند و معتقدند نبرد آخر الزمان میان دو جبهه خیر و شر که به ظهور مجدد حضرت مسیح علیه السلام منجر خواهد شد؛ در آن جا انجام می‌شود و به تعبیر برخی از تفاسیر ایشان، تا دهانه اسبان، منطقه در خون غرق خواهد شد. دکترین آرماگدون حلقه‌ای است که بنیادگرایی مسیحی را به رادیکالیزم یهودی پیوند می‌زند. سپس در نبرد آرماگدون مسیح برای بار دوم از جایگاه خود در آسمان به زمین فرود می‌آید و پس از نبرد با نیروهای ضد مسیح، پیروز خواهد شد و آن گاه صلح واقعی و جهانی محقق خواهد شد. مسیح علیه السلام به پایتختی بیت المقدس و از مرکز فرمان دهی خود در معبد سلیمان (که قبلاً توسط دوستان مسیح بر خرابه‌های مسجدالاقصا ساخته شده است) صلح را در سراسر جهان محقق خواهد کرد (هال سل، ۱۳۷۷: ۷۵).

در ایالات متحده، با پیوند خوردن سیاست و مذهب از سوی راست گرایان مسیحی، زمینه‌های اجرایی سازی رسالت گرایی در غرب ایجاد شد. در این دوران اندیشه‌های موعودگرایی و مسیحاگرایی با رسالت گرایی پیوند خورده است. هسته مرکزی پیروان این فرقه، اعتقاد به نبرد دائم بین خیر و شر است گروه‌های راست مسیحی می‌کوشند ائتلاف

گرایی را با جلوه‌هایی از موعود گرایی پیوند دهند. به گفته دوايت گيسون، مديرائتلاف جهانی، انجيل‌ها خشونت‌ها مردم را به فکر انداخته که آیا مسیح در حال ظهور است؟ (Willoam Kristol, 2002: 149).

آموزه مهدویت به مثابه گفتمان غالب اسلام شیعی از ماهیت پویا و مقاومت گرا برخوردار است؛ طبیعی است در برابر گفتمان‌های غیر مقاوم و شکننده تر، در فرایند مبارزه جویانه قرار می‌گیرد. جهان غرب برای کاهش قابلیت مقاومت این آموزه، از استراتژی گسترش گفتمان متقابل بهره می‌گیرد. آرماگدونیسیم به عنوان استراتژی دامن زدن به نبرد نهایی سرنوشت ساز در سیاست خارجی غرب، به عنوان مفهومی محوری مورد توجه استراتژیست‌ها و بازیگران سیاسی قرار گرفته است. طرفداران پروژه آرماگدونیسیم، با بردن جهان به سمت جنگ آخرالزمان، رسالت خود را بستر سازی و فراهم کردن مقدمات ظهور حضرت مسیح علیه السلام می‌دانند و برای رسیدن به این مقصود، تضعیف اعراب و مسلمانان و حمایت همه جانبه از اسرائیل را از جمله وظایف خود می‌دانند. مهم ترین مولفه‌ها و ایستارهای دکترین آهنین آرماگدونیسیم که از سوی آمریکا، اسرائیل و کشورهای هم پیمانان‌ها اعمال می‌شود عبارتند از: لزوم ایجاد کشوری یهودی در فلسطین به منزله زمینه سازی برای ظهور مجدد حضرت مسیح علیه السلام؛ تضعیف و نابودی قدرت مسلمانان در جبهه آخر الزمان؛ تقسیم جهان به خیر و شر (سیاه و سفید) و ضدیت و درگیری با اسلام و آموزه مهدویت.

نتیجه گیری

در این پژوهش، به بررسی و تحلیل سیر آشنایی جهان غرب با آموزه مهدویت در سه پیش آمد تاریخی پرداختیم.

۱. در جریان تشکیل و تأسیس فرقه ی بابیت و بهائیت؛
۲. قیام محمد احمد(مهدی)سودانی؛
۳. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران.

اهمیت این موضوع فقط در این نیست که بسیاری از ملت‌ها و مذاهب جهان، موعود

باورند؛ بلکه ضرورت این بحث از آن منظر است که موعود باوری به عنوان پدیده‌ای دینی رو به رشد، بر معادلات سیاسی و فرهنگی جهان معاصر تأثیر گذار است. با پدید آمدن جریان مسیحیان صهیونیست در اواخر قرن نوزدهم و تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ میلادی؛ همچنین با قدرت گرفتن این جریان آخر الزمان گرا در لایه‌های سیاست داخلی و خارجی ایالات متحده آمریکا از یک سو و به صحنه آمدن دین اجتماعی به جای دین فردی، و ظهور اسلام سیاسی در قالب گفتمان جمهوری اسلامی ایران از سوی دیگر، تعارضات ایدئولوژیک و آخر الزمانی جبهه غرب و جهان اسلام رنگ سیاسی به خود گرفت. با سیاسی شدن و رادیکالیزه شدن آموزه مهدویت در قالب انقلاب اسلامی ایران، نه تنها قالب‌های تعارضی، معرفتی و فرهنگی دو تمدن اسلام و غرب فعال گردید، بلکه توانست ادبیات و واژگان چالشی جدیدی را بازتولید کند.

با سامان دهی جدال‌های نهفته و تفاوت‌های تاریخی - هویتی در بستر فرایندهای استراتژیک، موجبات خلق استراتژی‌های هدفمند و باز تولید تکنیک سازی‌های هوشمندانه علیه آموزه مهدویت به عنوان جوهر اسلام سیاسی پدید آمد. تولید نظریه‌های رقیب و موازی، ساخت دشمن فرضی، اسلام هراسی، مهار و کنترل گرایان انقلاب اسلامی و جداسازی تشیع از اسلام، مهدی هراسی، عملیات روانی و نبرد رسانه‌ای، ساخت و تولید بازی‌های رایانه‌ای و انیمیشن با مضمون آخر الزمان گرایی، فریب و چوپان دروغگو، حمایت حداکثری از صهیونیسم، تقویت ایدئولوژی آرماگدونیسیم از اقدامات و استراتژی‌های فعال غرب در زمینه کاهش موج مهدی گرایی در جهان است.

منابع

۱. نوال، فرانسوا (۱۳۸۷). ژئوپلیتیک شیعه، ترجمه: کتیون باصر، انتشارات ویستار؛ بی جا.
۲. خدابخش، داوود (۱۳۸۵). قدرت و میراث نومحافظه کاری در آمریکا، انتشارات مدرسه، سال دوم، شماره ۵.
۳. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۱). اسلام و جهان مدرن ماهنامه آفتاب؛ ترجمه: سعید کوشا باش، شماره ۱۳.
۴. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۲). فرجام تاریخ و واپسین انسان، ترجمه: علی رضا طیب، مجله سیاست خارجی، سال هفتم، شماره ۲۳.
۵. فریدونی، مشایخ و شهیدی، عبدالحسین، (بی تا)، مدخل باب دایرة المعارف تشیع، ج ۳.
۶. متقی، ابراهیم (۱۳۸۷). رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۸۹). شرق شناسی و مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۸. هال سل، گریس (۱۳۷۷). تدارک جنگ بزرگ، ترجمه: خسرو احمدی، انتشارات رسا.
۹. هاتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸). برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه: محمدعلی حمیدرفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

منابع انگلیسی

10. Bernard Lewis, Islam and the west (NewYork: oxford Press, 1996, p . 74).
11. Letter to President Bush on the war on Terrorism, Project.for the new American Century, تاریخ، p. 37.
12. F.Fukuyama. The End of History , The National Interests, Summer, 1989, P.230
13. Vamik Volkan, The Need to have Enemies and Allies:From clinical Practic to Inter national Relation ship, p, 68.
14. F.D.Kossin.Etal, Muslim Societies and Psychological warfare, Journal of Sociology, Washington Post, No . 18, 2004. P . 131-142.
15. Jashua creen, Goods Foreign Policy, washington monthly, nov 2001. P . 5.
16. Richards Rob, Has God Finished With Israel? Monarch: Ibid, Middle East Journd, 1994. P.49
17. Allen Hertzke, how christians fit into middle East Eguation, National Public Radio, Talk of the Nation, No . 23, April, 2009. P. 46
18. William kristol, Following God Abroad, New York Times, No 21, May 2002, p . 149.
19. Political Islam is a Threat to the West, in Islam: Opposing View Points, USA, Greanhaven press, 1995. P . 192.

سازگاری محتوایی دعای فرج (عظم البلاء) با مبانی توحیدی

اکبر ساجدی *

سید ضیاءالدین علیا نسب **

چکیده

دعای فرج: «الهی عظم البلاء...»، از دعا‌های معروف شیعیان است. این دعا غالباً در مواقع گرفتاری خوانده می‌شود و مضامین پرمحتوای آن از ارتباط تنگاتنگ دعاکننده با معصومان و به ویژه ارتباط با حضرت ولی عصر علیه السلام حکایت دارد. نکته مهمی که در دعای مزبور وجود دارد، درخواست کارهایی از معصومان است که به خداوند مختص است؛ درخواست اموری از معصومان، مثل «نصرت» و «کفایت». با عنایت به تاکید قرآن بر حصر صفات مزبور در خداوند باعث شده که توهم شرک‌آمیز بودن این دعا تقویت شود. بر اساس پژوهش و تحقیق، معلوم گردید دعای فرج، هر چند از قرن ششم به بعد مورد توجه قرار گرفته است؛ به لحاظ محتوایی با اصول توحیدی و اعتقادات اصیل اسلامی کاملاً هماهنگ است؛ در نتیجه ضعف سندی دعا با قوت محتوایی آن جبران می‌شود. در حقیقت منشأ شبهه شرک‌آمیز بودن دعا، نادیده گرفتن اموری است که با دلایل محکمی اثبات شده است. از جمله آن امور می‌توان به «جایگاه و شأن نبی مکرم و اهل بیت طاهرین»، «ولایت تکوینی ایشان» و «نظام اسباب و مسببات حاکم بر عالم» اشاره کرد. از نوآوری‌های پژوهش حاضر می‌توان به دسته‌بندی فقرات دعا اشاره کرد که هر دسته مستقلاً با معیارهای پیش‌گفته مورد بررسی قرار گرفته و نهایتاً سازگاری دعای مزبور با مبانی دینی اثبات شده است.

واژگان کلیدی: دعای فرج، دعای عظم البلاء، امام زمان علیه السلام، توحید، شرک.

مناجات و دعا مغز عبادت (حلی، ۱۴۰۷: ۲۹) و توسل نیز دستوری قرآنی است (مأئده: ۳۵). مجموعه آموزه‌های دینی مشحون از دعاهایی است که از زبان اولیای الهی نقل یا توصیه شده است. از جمله دعاهای روایی، دعایی است که به «دعای فرج»^۱ (عظم البلاء) معروف است. این دعا به دلیل شبیهه شرک‌آمیزی، در بین اندیشمندان فریقین بازتاب گوناگونی داشته است. سازگاری دعای مزبور با مبانی توحیدی فرضیه اساسی پژوهش حاضر می‌باشد.

پیشینه تحقیق

اولین شرح بر زیارت امام حسین علیه السلام، از محمد باقر بن محمد جعفر همدانی (م. ۱۳۱۹ ق) است. وی ضمن شرح زیارت امام حسین، به مقامات امامان معصوم و دعای فرج اشاره کرده و به شبیهه شرک‌آمیز بودن دعای مزبور با عبارتی کوتاه پاسخ داده است (همدانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۳۹).

کتاب «معیار توحید و شرک در قرآن» از سید عزالدین حسینی زنجانی، دومین اثری است که ضمن اشاره به دعای مزبور، شبیهه شرک‌آمیز بودن آن را رد کرده است. مولف با پژوهشی در خور قدردانی و با محوریت آیات قرآن، شرک‌آمیزی عقاید اصیل شیعه را نادرست دانسته است (حسینی زنجانی، ۱۳۸۵).

سید جعفر مرتضی عاملی نیز در پاسخ به پرسشی که درباره دعای مزبور مطرح شده، با استفاده از آیات و روایات، تبیینی ارائه کرده و شبیهه شرک‌آمیز بودن آن را رد کرده است (مرتضی عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۲: ۱۹۸ - ۲۰۷).

۱. در آموزه‌های روایی، ادعیه فراوانی به «دعای فرج» نامیده شده است (ر. ک: کلینی ۱۳۶۵، ح ۴: ۲۸۴؛ ابن اشعث، بی تا: ۲۴۸؛ راوندی، ۱۴۰۷: ۵۱؛ سید بن طاووس، الف، ۱۴۱۱: ۴ و ۲۹؛ سید بن طاووس، ب، ۱۴۱۱: ۹۰؛ شامی، ۱۴۲۰: ۶۲۴؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ۳۲۳).

مقاله «کاشی در دعای فرج» تنها اثر مستقلی است که ضمن بررسی سندی دعا، فقرات آن را شرح کرده و در نهایت به صورت بسیار کوتاه، شبهه مزبور را پاسخ داده است (بنویدی، ۱۳۹۰).

در نوشتار حاضر ضمن پژوهشی دقیق در سند دعا، دسته‌بندی جدیدی از بندهای دعا ارائه شده و به بررسی صحت و سقم محتوایی آن‌ها، به ویژه فقره‌ای که به ظاهر با مبانی توحیدی سازگاری ندارد؛ پرداخت شده است.

در این پژوهش، بنا به رعایت هماهنگی و نظم، متن دعا بر اساس نقل کفعمی (م. ۹۰۵) انتخاب شده و تمامی بررسی‌ها با محوریت آن صورت گرفته است:

اللَّهُمَّ عَظْمَ الْبَلَاءِ وَ بَرِحَ الْخَفَاءِ وَ انْكَشَفَ الْغِطَاءِ وَ انْقَطَعَ الرَّجَاءُ وَ ضَاقَتِ الْأَرْضُ وَ مُيِعَتِ السَّمَاءُ وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَ إِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَ عَلَيْكَ الْمُعْوَلُ فِي الشَّدَّةِ وَ الرَّخَاءِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ أُولَى الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضْتَ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ وَ عَرَفْتَنَا بِذَلِكَ مَنْزِلَتَهُمْ فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا قَرِيبًا كَلِمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ اكْفِيَانِي فَإِنِّي كَافِيَايَ وَ انصُرَانِي فَإِنِّي كَافِيَايَ نَاصِرَايَ يَا مَوْلَانَا يَا صَاحِبَ الزَّمَانِ الْأَمَانَ الْأَمَانَ الْغَوْثَ الْغَوْثَ الْغَوْثَ أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي السَّاعَةَ السَّاعَةَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ. خدایا! بلا سخت شد و پنهان آشکار گردید و پرده برداشته شد و امید به ناامیدی مبدل گشت و زمین با همه پهناوری بر ما تنگ آمد و آسمان رحمتش را منع کرد؛ ولی تنها کمک‌گاه، شکایت‌گاه و تکیه‌گاه ما در ناخوشی و خوشی تویی. خدایا! بر محمد و آل محمد که صاحبان امرند، درود فرست؛ آنان که ما را به اطاعتشان امر فرمودی و با آن، جایگاهشان را بر ما روشن ساختی. پس، به حق آنان از ما بگشا، گشایشی سریع! به مانند پلک چشم یا حتی زودتر. ای محمد! ای علی! ای علی! ای محمد! کفایت‌کنید که شما باید کفایت‌گران و یاری‌ام رسانید که شما باید یاری‌گران! مولای ما! ای صاحب زمان! امان! امان! امان! فریاد! فریاد! فریاد! دریابم! دریابم! دریابم! همین ساعت! همین ساعت! همین ساعت! عجله! عجله! عجله! ای مهربان‌ترین مهربانان! به محمد و آل پاکش (کفعمی، ۱۴۰۳: ۱۷۶).



بررسی سندی دعا

پیشینه نقل دعا

این دعا در منابعی که ذکر خواهد شد، به صورت‌های متفاوتی نقل شده که می‌توان تفاوت مزبور را تحت دو نوع نقل تبیین کرد: ۱. کل دعا ۲. بخشی از دعا.

۱. کل دعا

بر اساس تحقیقی که انجام گرفت، پیشینه نقل کل دعا به آثار علمای قرن هفتم هجری به بعد بر می‌گردد که در ادامه تبیین می‌شود:

الف. ابن مشهدی (م. ۶۱۰): ابن مشهدی دعای مزبور را ذیل بخش «زيارة مولانا الخلف الصالح صاحب الزمان عليه و على آباءه السلام»، مروی از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه معرفی کرده و خواندن آن را جزو دعا‌های سرداب مطهر بعد از «نماز امام زمان» مستحب دانسته است (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۹۰ - ۵۹۱).

ب. سید بن طاووس (م. ۶۶۴ ق): سید بن طاووس ذیل عنوان «صلاة الحجة القائم» دعای مزبور را نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱۳۳۰: ۲۸۰ - ۲۸۱).

ج. شهید اول (م. ۷۸۶ ق): شهید اول، دعای مزبور را ذیل بخش «تتمة فی زیارة سیدنا و مولانا حجة الله الخلف الصالح أبي القاسم محمد المهدی صاحب الزمان صلوات الله عليه و علي آباءه بسر من رأي»، مروی از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه معرفی کرده و خواندن آن را جزو دعا‌های سرداب مطهر بعد از «نماز امام زمان» مستحب دانسته است. متن دعای نقل شده از سوی شهید اول برابر با نقلی است که ابن مشهدی ذکر کرده است (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۱۰).

د. کفعمی (م. ۹۰۵): کفعمی دعای مزبور را ذیل عنوان «ادعية المسجون» با این تعبیر: «دعایی که صاحب الامر به مردی محبوس یاد داد و او نجات یافت»؛ نقل کرده است (کفعمی، ۱۴۰۳: ۱۷۶).

۲. بخشی از دعا

در برخی از کتاب‌ها، بخش‌هایی از دعای مزبور نقل شده که می‌توان ذیل عنوان «بخش آغازین دعا» و «بخش میانی دعا» ذکر کرد.

بخش آغازین دعا

الف. طبرسی (م. ۵۴۸ ق): امین الاسلام طبرسی، صاحب «مجمع البیان»، بخش آغازین دعا را در کتاب «کنوز النجاح» نقل کرده است. نسخه خطی ترجمه‌ای از این کتاب که در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود، فاقد هر گونه فهرست و شماره صفحات است. در کتاب مزبور چنین ذکر شده است:

دعایی که حضرت صاحب الزمان علیه السلام تعلیم نموده آن را به مردی که در حبس بوده است که به جهت خلاصی از حبس بخواند: **اللَّهُمَّ عَظْمَ الْبَلَاءِ وَامْتِنَعَ الرَّجَاءِ وَضَاقَتِ الْأَرْضُ وَمُنِعَتِ السَّمَاءُ وَأَنْتَ الْمُسْتَعَاثُ وَإِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَعَلَيْكَ الْمُتَوَكَّلُ فِي الشَّدَةِ وَالرَّخَاءِ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَوْلَى الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضْتَ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ وَعَرَفْتَنَا بِذَلِكَ مَنَزَلَتَهُمْ فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا قَرِيبًا كَلَّمَحَ بِالْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ** (طبرسی، ۱۱۳۰).

ب. قطب الدین راوندی (م. ۵۷۳ ق): قطب الدین راوندی در ادامه روایتی که درباره دوازده امام وارد شده (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۶۵ - ۲۶۹)؛ بخش آغازین دعا را از ادعیه امام زمان علیه السلام دانسته است:

و دعاؤه: **«اللَّهُمَّ عَظْمَ الْبَلَاءِ وَبَرِحَ الْخَفَاءُ وَانْقَطَعَ الرَّجَاءُ وَانْكَشَفَ الْغِطَاءُ وَضَاقَتِ الْأَرْضُ وَمُنِعَتِ السَّمَاءُ وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَإِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَعَلَيْكَ التَّوَكَّلُ فِي الشَّدَةِ وَالرَّخَاءِ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَوْلَى الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضْتَ طَاعَتَهُمْ وَعَرَفْتَنَا بِذَلِكَ مَنَزَلَتَهُمْ فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا قَرِيبًا كَلَّمَحَ بِالْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ** (راوندی، ب ۱۴۰۹: ۳۶۵).

بخش میانی دعا

بخش میانی دعا تعبیراتی است که از معصومان علیهم السلام نصرت و کفایت درخواست شده است. پیشینه نقل این بخش از دعا به آثار قرن پنجم هجری برمی‌گردد.

الف. محمد بن جریر طبری (م. قرن پنجم): طبری، صاحب «دلائل الامامة»، ضمن ذکر داستان یک تشرف به محضر امام زمان علیه السلام، بخشی میانی دعای مزبور را نقل کرده است: ابو جعفر، محمد بن هارون بن موسی تلکبری برای ما نقل کرد که ابو الحسین

بن ابی البغل کاتب برای او نقل کرده بود که گفت: کاری از ابو منصور بن صالحان به گردن گرفتم؛ ولی میان من و او اتفاقی افتاد که موجب پنهانی من گشت. او مرا خواست و تهدید کرد؛ ولی من همچنان پنهان می‌زیستم و بر خویشتن می‌ترسیدم تا آن که شب جمعه‌ای به طرف مقابر قریش (حرم کاظمین) رفتم و قصد کردم که شب را بیتوته کنم. آن شب، طوفانی و بارانی بود. لذا از ابو جعفر، کلیددار حرم خواستم درها را ببندد و سعی کند محلی را خلوت کند، تا من در خلوت به دعا و مسئلت از خداوند پردازم. ابو جعفر، کلیددار پذیرفت و درها را بست تا آن که شب به نیمه رسید و باد و باران، راه آمدن مردم را به حرم بست و من با فراغت بال به دعا و زیارت و نماز مشغول گشتم. در همان موقع که سرگرم دعا بودم، صدای پاییی از طرف قبر مطهر حضرت موسی کاظم شنیدم. وقتی نگاه کردم، دیدم مردی زیارت می‌کند و بر حضرت آدم و پیغمبران اولوالعزم درود می‌فرستد. سپس بر یک یک امامان درود فرستاد تا به صاحب الزمان عجل الله فرجه رسید؛ ولی او را نام نبرد، من تعجب کردم و گفتم: شاید فراموش کرد، یا این که امام زمان را نمی‌شناسد، یا این که مذهب او چنین است که امام دوازدهم را قبول ندارد.

بعد از زیارت، دو رکعت نماز گزارد. آن گاه به جانب قبر امام محمد تقی علیه السلام آمد و همان طور زیارت کرد و بر انبیا و ائمه درود فرستاد و دو رکعت نماز خواند من از او وحشت کردم؛ زیرا او را نمی‌شناختم.

ولی دیدم جوانی است کامل؛ لباس سفیدی پوشیده و عمامه‌ای خنک‌دار بر سر و ردایی بر دوش دارد. در این وقت، آن جوان مرا مخاطب ساخت و گفت: یا ابا الحسین بن ابی البغل! چرا دعای فرج نمی‌خوانی؟ گفتم: آقای من! دعای فرج کدام است؟ گفت: دو رکعت نماز می‌خوانی و سپس می‌گویی: یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح یا من لم یؤاخذ بالجریره و لم یهتک السّتر یا عظیم المنّ، یا کریم الصّبح، یا حسن التّجاوز؛ یا باسط الیدین بالرحمة یا منتهی کلّ نجوی؛ یا غایة کلّ شکوی. یا عون کلّ مستعین یا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها. سپس ده مرتبه بگو: یا ربه! و ده مرتبه: یا سیداه! و ده مرتبه: یا مولاه! و ده مرتبه: یا غایتاه! و ده مرتبه: یا منتهی غایة رغبتاه! آن گاه بگو: أسألك بحق هذه الأسماء و بحق محمد و آله الطّاهرين علیهم السلام ألّا ما کشف

کربی و نفست همی و فرجت غمی و اصلحت حالی. آن گاه هر حاجتی داری از خدا بخواه. سپس گونه راست را روی زمین بگذار و صد مرتبه بگو: یا محمد یا علی! یا علی، یا محمد! اکفیانی فأنکما کافیای و انصرانی فأنکما ناصرای! بعد از آن گونه چپ را بر زمین بگذار و صد مرتبه بگو: ادرکنی! و آن را بسیار تکرار کن. سپس با یک نفس بگو: الغوث، الغوث! آن گاه سر بردار که خداوند با کرم خود حاجت تو را روا خواهد کرد.

موقعی که من به نماز و دعا مشغول شدم، او از حرم بیرون رفت. چون فارغ گشتم، رفتم که از ابو جعفر کلیددار سراغ آن مرد را بگیرم و سؤال کنم با این که در بسته بود، آن مرد چگونه داخل شد! دیدم درها همچنان قفل است؛ تعجب کردم و پیش خود گفتم: شاید حرم در دیگر دارد که من نمی‌شناسم. رفتم به طرف ابو جعفر کلیددار؛ دیدم از اتاقی که روغن چراغ در آن گذارده‌اند، بیرون می‌آید. من سراغ آن مرد را از او گرفتم که چگونه داخل حرم شد. ابو جعفر گفت: چنان که می‌بینی درها همه بسته است و من هنوز درها را باز نکرده‌ام. من جریان را برای او نقل کردم. ابو جعفر گفت: این مرد مولا، صاحب الزمان عجل الله فرجه بوده است! مکرر در مثل چنین شبی که حرم خلوت است حضرتش را دیده‌ام. من بر آنچه از دست داده بودم تأسف خوردم. آن گاه نزدیک طلوع فجر از حرم بیرون آمدم و به جانب محله «کرخ» و جایی که در آن پنهان بودم رفتم؛ هنوز آفتاب سر زده بود که دیدم اصحاب ابن صالحان سراغ مرا می‌گیرند و محل مرا از دوستانم می‌پرسند.

آن‌ها از وزیر برای من امان آورده بودند و نامه‌ای به خط وی نشان دادند که نوشته بود: «همه چیز خوب است» من با یکی از دوستان موثقم نزد ابن صالحان رفتم، او به احترام من برخاست و مرا کنار خود نشاند و طوری با من رفتار کرد که نظیر آن را از او به یاد نداشتم. ... (طبری، ۱۴۱۳: ۵۵۲).

ب. سید بن طاووس: سید بن طاووس همین بخش از دعا را از دلائل الامامة طبری نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱۳۶۸: ۲۴۵ - ۲۴۷).

ج. کفعمی: کفعمی نیز ذیل عنوان «نماز حاجت» دعای مزبور را قریب به عبارت دلائل الامامة طبری نقل کرده است (کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۵۲).

از مطالب پیشین چنین به دست می‌آید:
 اولاً، دعا از حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه نقل شده است؛
 ثانیاً، کل دعا در ضمن «ادعیه نماز امام زمان» و بخش‌هایی از دعا در ضمن «نماز حاجت» ذکر شده است؛
 ثالثاً، دعای مزبور در آثار قرن پنجم و ششم هجری مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

اقبال عملی و نظری اندیشمندان اسلامی به دعای فرج

محتوای غنی و مضامین ژرف دعای فرج باعث شده است علمای بسیاری آن را در سیره عملی و آثار علمی خود گنجانده و عملاً هماهنگی محتوای آن را با مبانی توحیدی تأیید کنند. در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
 شیخ بهایی (۱۴۲۹: ۴۴۰ - ۴۴۱)؛ حر عاملی (۱۴۰۹: ج ۸: ۱۸۵)؛ مجلسی (۱۴۰۳، ج ۵۱: ۳۰۵؛ ج ۵۳: ۲۷۵، ج ۸۷: ۳۸، ج ۸۸: ۱۹۱، ج ۸۸: ۳۵۰، ج ۹۲: ۲۰۱، ج ۹۹: ۲۰، ج ۹۹: ۱۱۹ و همان، ۱۴۲۳: ۵۶۸)؛ علی یزدی حائری (۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶۰، ج ۲: ۴۳)؛ ابراهیم بن محسن کاشانی (۱۴۰۵: ۶۹)؛ میرزا محمدتقی اصفهانی (۱۴۲۱، ج ۱: ۲۱۷ - ۲۱۸ و همان، ج ۲: ۳۸۱)؛ امام خمینی (۱۳۷۸: ۱۶۰)؛ میرزا جواد تبریزی (۱۴۲۷، ج ۶: ۳۹۵).

بررسی محتوایی دعا

پیوند دعا با امام زمان عجل الله تعالی فرجه

دعای فرج از جهات متعددی به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه ارتباط دارد:
 اصل ورود دعا آموخته حضرت امام زمان به ابوالحسین بن ابی البغل کاتب می‌باشد که تفصیل آن گذشت (طبری، ۱۴۱۳: ۵۵۲).
 برخی از محققان اسلامی که بخشی از تحقیقات خود را به ادعیه، زیارات و توسلات اختصاص داده‌اند، دعای مزبور را به عنوان زیارت‌نامه امام زمان عجل الله تعالی فرجه شمرده‌اند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۹۰ - ۵۹۱؛ سید بن طاووس، ۱۳۳۰: ۲۸۰ - ۲۸۱؛ شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۱۰؛ کفعمی، ۱۴۰۳: ۱۷۶).

در متن دعا بخش اعظمی از توسل به درگاه معصومان، به امام زمان عجل الله تعالی فرجه اختصاص پیدا کرده و دعاکننده با عجز و انابه شدت نیاز خود را با واژگانی چون «الْعَوْتُ»، «أَذْرِكُنِي» و «الْعَجَل» بیان می‌کند.

آری؛ امام حی و حاضر در زمان ما، وجود مقدس حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه است. در دعای فرج، هم به پیامبر اکرم و هم به امیرالمؤمنان توسل می‌کنیم و از آنان حاجت می‌طلبیم؛ ولی در زمان ما امام معصوم و واسطه فیض الاهی حضرت مهدی صاحب الزمان است و برآورده شدن حاجات ما به دست مبارک آن حضرت صورت می‌پذیرد (بنویدی، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

سرانجام، آن چه دعای مزبور را با ولی عصر عجل الله تعالی فرجه زمان مرتبط می‌سازد، رفتار دینی شیعیان خالص و مومنان راستین است که نه تنها در شداید زندگی، بلکه در لحظه‌لحظه حیاتشان، پیوندی با مضامین دعای مزبور داشته و عملاً خود را متمسک به آستان حضرت می‌دانند. گواه این سخن توصیه‌های اخلاقی و عرفانی بزرگانی چون آیت الله بهجت رحمته الله است که توسل به امام زمان را در قالب دعای فرج بسیار توصیه می‌فرمودند. تعبیر ایشان در اهمیت دعای فرج چنین است:

بهترین کار برای به هلاکت نیفتادن در آخرالزمان، دعای فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه است؛ ... مخصوصاً دعای شریف «عظم البلاء و برح الخفا» را بخوانیم و از خدا بخواهیم که صاحب کار را برساند (بزرگمهرنیا، ۱۳۸۸: ۴۰۱ - ۴۰۲).

دسته‌بندی فقرات دعا

متن این دعا در یک تقسیم کلی سه بخش می‌شود: «مناجات با خدا»، «توسل به معصومان» و «بازگشت به مناجات» که هر کدام نیز به شاخه‌های فرعی تری تقسیم می‌گردد. در بخش نخست سه شاخه وجود دارد: ۱. شکایت؛ ۲. صلوات و درود بر پیامبر و آل پیامبر؛ ۳. گشایش خواهی.

در بخش دوم، دو شاخه مطرح است: ۱. توسل به پیامبر و امام علی؛ ۲. توسل به امام زمان و بخش پایانی دعا بازگشتی است به مناجات با خدا.

بخش نخست: مناجات با خدا

شکایت: بخش آغازین دعا شکایت به محضر خداوند از شداید و سختی‌های روزگار است:

اللَّهُمَّ عَظُمَ الْبَلَاءُ وَ بَرِحَ الْخِفَاءُ وَ انْكَشَفَ الْغَطَاءُ وَ انْقَطَعَ الرَّجَاءُ وَ ضَاقَتِ الْأَرْضُ وَ
مُنِعَتِ السَّمَاءُ وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَ إِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَ عَلَيْكَ الْمَعْوَلُ فِي الشَّدَةِ وَ
الرَّخَاءِ.

صلوات و درود به پیامبر و آل پیامبر: در شاخه دوم از بخش اول، دعا بر ذکر صلوات و

اقرار به اولی الامر بودن ایشان مشتمل است:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ أُولِي الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضْتَ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ وَ عَرَفْتَنَا
بِذَلِكَ مَنْزِلَتَهُمْ.

گشایش‌خواهی: در شاخه پایانی بخش اول از خدا، گشایش طلب شده و به همین

مناسبت، این دعا به نام «دعای فرج» معروف شده است:

فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا قَرِيبًا كَلِمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ.

بخش دوم: توسل به معصومان

در بخش دوم دو شاخه وجود دارد:

توسل به پیامبر و امام علی علیه السلام: در این شاخه، خطاب دعاکننده متوجه شخص پیامبر و

امام علی علیه السلام است:

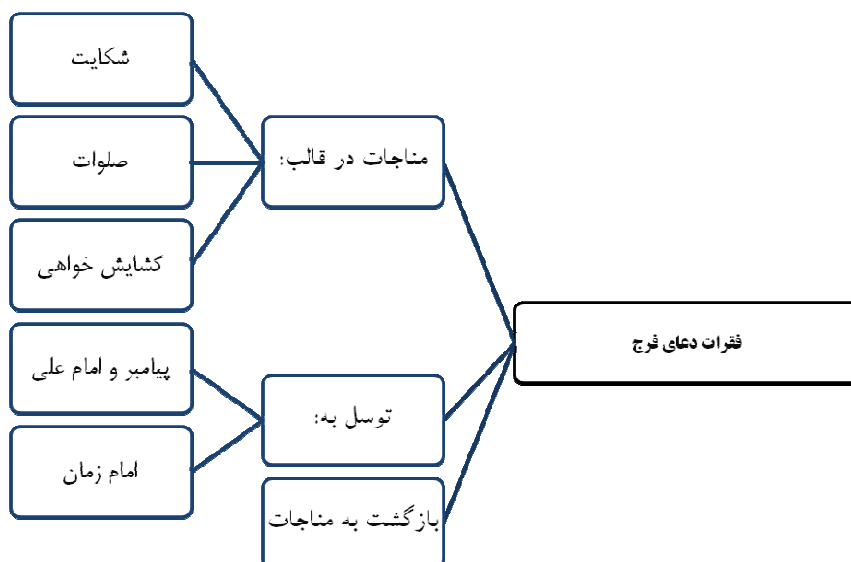
يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ اكْفِيَانِي فَإِنِ كُنَا كَافِيَايَ وَ انصُرَانِي فَإِنِ كُنَا
نَاصِرَايَ.

توسل به امام زمان: در شاخه دوم، خطاب به امام زمان متوجه است:

يَا مَوْلَانَا يَا صَاحِبَ الزَّمَانِ الْأَمَانَ الْأَمَانَ الْأَمَانَ الْغَوْتِ الْغَوْتِ الْغَوْتِ أَدْرِكْنِي
أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي السَّاعَةَ السَّاعَةَ السَّاعَةَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ.

بخش پایانی بازگشت به مناجات: بخش پایانی دعا، بازگشتی است به مناجات با خدا:

يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.



نمودار شماره ۱. دسته‌بندی فقرات دعای فرج

سنجش فقرات دعا با معیارهای دینی

برای این که سازگاری دعای مزبور با مبانی توحیدی بررسی شود، فقرات دعا را با معیارهای دینی از قبیل ۱. آیات، ۲. روایات، ۳. عقاید مسلم دینی و مذهبی می‌سنجیم:

بررسی فقره شکواییه

سنجش با آیات: فقره شکواییه با آیات قرآن سازگاری دارد. اصل مشروعیت شکایت به درگاه خداوند، از تعبیر حضرت یعقوب در فقدان فرزندش (یوسف: ۸۶) و شکایت حضرت ایوب از آسیبی که به او رسیده بود (انبیاء: ۸۳)؛ قابل برداشت است.

سنجش با روایات: در آموزه‌های روایی، شکایت و گله‌مندی به دو صورت «شکایت به خدا» و «شکایت به غیر خدا» مطرح شده است.

الف. شکایت به خدا

شکایت، مخصوصاً در امور معنوی در ادعیه معصومان فراوان دیده می‌شود؛ به

عنوان نمونه:

حضرت علی علیه السلام در دعای کمیل با خدا چنین مناجات می‌کند:

يَا أَيُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَشْكُو وَ لِمَا مِنْهَا أَضْجُ وَ أَبْكِي لِأَلِيمِ الْعَذَابِ وَ شِدَّتِهِ أَمْ لَطُولِ
الْبَلَاءِ وَ مُدَّتِهِ؛ از کدامین امور به تو شکایت کنم، و از کدام یک آن‌ها ضجه زده
گریه کنم؟! آیا از دردناکی عذاب و شدت بنالام یا بر طول بلا و مدتش؟!
(طوسی، ۱۴۱۱: ۸۴۷).

در مناجات حضرت امام سجاد نیز شکایت به پروردگار از اموری معنوی دیده می‌شود:

أَشْكُو إِلَيْكَ يَا إِلَهِي ضَعْفَ نَفْسِي عَنِ الْمُسَارَعَةِ فِيمَا وَعَدْتَهُ أَوْلِيَاءَكَ، وَ الْمُجَانِبَةَ
عَمَّا حَذَرْتَهُ أَعْدَاءَكَ، وَ كَثْرَةَ هُمُومِي، وَ وَسْوَسةَ نَفْسِي؛ ای خدای من! به تو
شکایت می‌کنم از ضعف نفسم در پیش‌دستی به آن چه به اولیایت وعده داده‌ای
و دوری از آن چه دشمنانت را برحذر داشته‌ای و از فزونی غصه‌هایم و وسوسه
نفسم! (صحیفه سجادیه، دعای ۵۱).

شکایت به خدا از سختی مصیبت‌های رسیده نیز در سیره پیامبر نقل شده است؛ به عنوان نمونه:

هنگامی که مشرکین طائف پای حضرت را با انداختن سنگ مجروح کردند، حضرت به
خدا چنین شکایت کرد:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ مِنْ ضَعْفِ قُوَّتِي وَ قِلَّةِ حِيلَتِي وَ نَاصِرِي وَ هَوَانِي عَلَى
النَّاسِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ؛ بارخدا! شکایت می‌کنم به تو از ناتوانی‌ام، بی‌چارگی‌ام،
بی‌یاوری‌ام و خواری‌ام پیش مردم؛ ای مهربان‌ترین مهربانان! (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲:
۴۱۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۳۷؛ مازندرانی، ۱۳۷۹: ج ۱: ۶۸).

رسول خدا هنگام فرار مسلمانان در جنگ احد، با خدا چنین نجوا کرده است:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ وَ إِلَيْكَ الْمُشْتَكِي وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ؛ پروردگارا! حمد از آن توست
و شکایت به سوی توست و استعانت از توست (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۸۶).

پیامبر گرامی در جنگ احد از مشاهده وضعیت دلخراش بدن حمزه، به خدا با این تعبیر

شکایت کرده است:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ وَ إِلَيْكَ الْمُشْتَكِي وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا أَرَى (عیاشی، ۱۳۸۰،
ج ۲: ۲۷۴).

ب. شکایت به غیر خدا

روایات، گله‌مندی و شکایت به غیر خدا را مذمت و ترک آن را مدح کرده است. در آموزه‌های روایی «صبر جمیل» (یوسف: ۱۸ و ۸۳)، به صبری که در آن شکایتی نباشد، تفسیر (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۹۳) و مومن به «قلیل الشکوی» وصف شده است (همان، ج ۲: ۲۲۶).

در بیان علوی نیز از شکایت به غیر خدا نهی شده است:

فَاللَّهُ اللَّهُ أَنْ تَشْكُوا إِلَيَّ مَنْ لَا يُشْكِي شَجْوَكُمْ وَلَا يَنْقُضُ بِرَأْيِهِ مَا قَدْ أُبْرِمَ لَكُمْ؛
زنهار، زنهار! شکایت خویش را نزد کسی نبرید که نمی‌تواند آن را حل کند، و قدرت ندارد با فکر خود گره از کارتان بگشاید. (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵).

شکایتی که در دعای فرج مطرح شده، شکایت به خداست؛ در نتیجه باید اذعان کرد ناسازگاری بین این بخش از دعا با آموزه‌های روایی دیده نمی‌شود.

سنجش با عقاید مسلم دینی و مذهبی: شکایت به درگاه خداوند از نابسامانی امور زندگی، یکی از اموری است که عقلا و متدینان همواره آن را جایز شمرده و با هیچ عقیده مسلم دینی و مذهبی ناسازگاری ندارد. فطرت انسان به گونه‌ای است که هنگام بروز مشکلات، شکوه نزد کسی می‌برد که قدرت حل آن را داراست. با مباحثی که طرح گردید، معلوم شد این فقره با معیارهای دینی کاملاً سازگار است.

بررسی فقره صلواتیه

سنجش با آیات: صلوات بر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور قرآنی است (احزاب، ۵۶). در قرآن دستور به صلوات بر آل پیامبر وجود ندارد. برخی از علمای اهل سنت صلوات بر غیر پیامبر را جایز نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶: ۱۳۶)؛ ولی سلام و صلوات بر غیر پیامبر در آیاتی از قرآن مطرح شده که گویای جواز صلوات بر غیر پیامبر است؛ از آن جمله:

الف. خداوند و فرشتگانش، بر شکیباییانی که هنگام مصیبت، مبدأ و معاد را فراموش نمی‌کنند، صلوات می‌فرستند (بقره: ۱۵۷). با توجه به این که آل پیامبر مصداقی از شکیباییان مزبور هستند، طبیعتاً صلوات بر ایشان موجه خواهد بود (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۳۲۳؛ مازندارنی، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۲۳۸).

ب. خداوند و فرشتگانش بر مومنان صلوات می‌فرستند (احزاب: ۴۳). اگر صلوات بر مومنان که امت پیامبر هستند، موجه است؛ به طریق اولی صلوات بر آل پیامبر موجه خواهد بود.

اطاعت از «اولی الامر» نیز دستوری قرآنی است (نساء: ۵۹). هر چند در مصداق آن، بین فریقین اختلاف مشهوری وجود دارد؛ اولاً، امر به اطاعت مطلق از «اولی الامر» گویای آن است که ایشان معصوم هستند و ثانیاً، چون شناسایی ایشان برای ما به غیر از معرفی قرآن و یا پیامبر ممکن نیست، قهراً مصداق «اولی الامر» کسانی خواهند بود که پیامبر در روایاتی به نام آنان تصریح کرده (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۸۲) و حضرتش امامان شیعه را مصداق «اولی الامر» دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۹۸).

سنجش با روایات: صلوات به صورت «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ» در آموزه‌های روایی فراوان نقل شده (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۵۸؛ صدوق: ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۹) و از صلوات ناقص، یعنی بدون «آل محمد» نهی شده است:

امام صادق فرمود: پدرم شنید [صدای] مردی را که به خانه خدا آویخته، می‌گفت: بار خدایا! بر محمد درود فرست! پس، پدرم به او گفت: ای بنده خدا! آن را ناقص گذاشته‌ای. در حق ما ستم مکن! بگو: خدایا! بر محمد و اهل بیتش درود فرست! (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۹۵).

صلوات مذکور با تکرار حرف جر «علی»، یعنی به صورت «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ عَلَيَّ آلِ مُحَمَّدٍ» در منابع شیعه (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۹) و در اهل سنت (احمدبن حنبل، بی‌تا، ج ۵: ۲۷۳؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶: ۲۷ و نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۱۶؛ مالک، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۶۶) نقل شده است.

سنجش با عقاید مسلم دینی و مذهبی: به طور کلی همه فرق اسلامی بر لزوم صلوات بر پیامبر اکرم اتفاق نظر دارند؛ اما در کیفیت آن اختلاف است.

مهم‌ترین اختلاف شیعه و سنی در کیفیت صلوات این است که شیعیان چه در تشهد نماز (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۲) و چه در غیر نماز، صلوات بر «آل محمد» را نیز لازم می‌دانند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۹۵)؛ اما عموم اهل سنت صلوات بر آل محمد را در تشهد لازم یا حداقل

متسحب می‌دانند ولی در گفته‌ها و نوشته‌هایشان فقط بر پیامبر صلوات می‌فرستند؛ مثلاً می‌گویند و یا می‌نویسند: «صلی الله علیه و سلم» و اگر احیاناً بر صلوات، عبارت «آل محمد» را بیفزایند، همراه آن، ازواج و اصحاب پیامبر را داخل می‌دانند (قاضی عیاض، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۹۱ - ۱۹۲).

نتیجه این که صلوات مندرج در دعای فرج، با عقاید مسلم دینی منافاتی ندارد.

بررسی فقره گشایش خواهی

سنجش با آیات: «تمسک به وسیله»، دستوری قرآنی است (مائده: ۳۵). دعای رفع گرفتاری نیز در آیاتی از قرآن به چشم می‌خورد. طلب نجات از شر کافران، همراه توسل به رحمت خدا (یونس: ۸۶)؛ نجات‌خواهی حضرت نوح و ایمان‌آوردگانش از شر تکذیب‌کنندگان (شعراء: ۱۱۸) و نجات‌خواهی آسیه از شر فرعون و کردارش (تحریم: ۱۱)؛ توسل به توحید تنزیهی و توسل به اقرار بر ستمکاری خویش (انبیاء: ۸۷)؛ شاهدهی بر درستی طلب متوسلانه دعای فرج است. اما آن چه تفاوت بین فقره مزبور با آیات قرآن را موجب می‌شود، مصداق وسیله مطرح شده در این دعاست. در دعای فرج «حق پیامبر و آل پیامبر» به عنوان وسیله مطرح شده که در قرآن چنین مصداقی صراحتاً ذکر نشده است. از این رو، توسل به پیامبر و آل پیامبر نیز به تبیین نیاز پیدا می‌کند.

قرآن در جریان بنای خانه کعبه، دعای حضرت ابراهیم را نقل می‌کند که حضرت از خدا به خاطر این کار نیکش حاجتی خواسته است (بقره: ۱۲۷-۱۲۸). آیات مزبور بر جواز توسل به عمل صالح دلالت دارد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

خداوند، توبه‌پذیری خود را به استغفار گنهکاران نزد پیامبر و استغفار پیامبر برای گنهکاران، منوط کرده است (نساء: ۶۴). برادران یوسف نیز بعد از پی بردن به خطای خود، نزد پدر آمده و از او خواستند برایشان از خداوند طلب آمرزش کند (یوسف: ۹۷). از آیات مزبور جواز توسل به پیامبران و اولیا قابل برداشت است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۸: ۱۵۸).

در نتیجه می‌توان گفت: توسل به حق پیامبر و آل پیامبر، هر چند در قرآن به صورت

صریح بیان نشده است؛ نمونه‌هایی از توسل که در قرآن مطرح شده است با توسل مزبور قرابت عمیقی دارد.

سنجش با روایات: در آموزه‌های روایی سه گونه توسل وجود دارد:

۱. درخواست از خدا به حق اولیای الهی

بر اساس روایاتی متعدد، لازم است دعاکننده خدا را به «حق محمد و آل محمد» قسم دهد. این نوع دعا هم درباره گرفتاری‌های معیشتی و هم در زمینه امور معنوی نقل شده است.

الف. روایت سماعه

امام کاظم به سماعه آموخت هنگام دعا چنین دعا کند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۶۲).

ب. از توصیه‌های پیامبر

در دعایی که پیامبر به امام علی آموخته، چنین ذکر شده است: «اللَّهُمَّ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ...» (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۱).

ج. توسل حضرت آدم

«کلمات» در توبه حضرت آدم و قسم دادن خدا به آن (بقره: ۳۷)؛ در روایات به «خمسه طیبه» تفسیر شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۰۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۶۰). نتیجه آن که فرج و گشایش خواسته شده از خدا به حق پیامبر و آل پیامبر، مطلب نادری نیست که باعث استبعاد دعای فرج گردد، بلکه نظیر آن در روایات فراوان است (ر. ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۹۸؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۵۰؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۸۴).

۲. درخواست دعا از اولیای الهی

دومین نوع توسل به درگاه اولیای الهی این است که آنان را مخاطب قرار داده، دعا از پروردگار طلب گردد. در این خصوص به ذکر یک نمونه که توسل حضرت ابوطالب علیه السلام به

پیامبر است بسنده می‌شود:

از انس بن مالک چنین نقل شده است: ابوطالب بیمار شد و پیامبر ﷺ به عیادتش رفت. ابوطالب گفت: برادرزاده! از پروردگاری که پرستش می‌کنی، بخواه مرا عافیت دهد! پس پیامبر گفت: بارخدا! بر عمویم شفا بخش! پس، ابوطالب برخاست؛ گویا شتر خوابیده از زمین برمی‌خیزد. پس گفت: برادرزاده! پروردگاری که تو پرستش می‌کنی، از تو اطاعت کرد. حضرت فرمود: و توای عمو جان! اگر از خدا اطاعت کنی، البته از تو اطاعت خواهد کرد (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۷۳).

البته این نحو دعا در دعای فرج نقل نشده است.

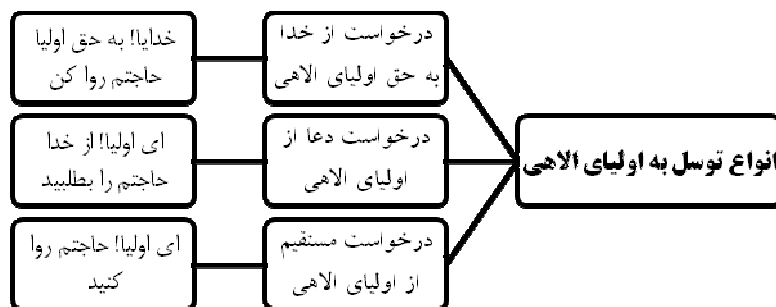
۳. درخواست مستقیم از اولیای الاهی

سومین نوع توسل، درخواست مستقیم از اولیای الاهی است. در این زمینه نیز به بیان یک

نمونه از فقرات زیارت جامعه بسنده می‌کنیم:

يَا وَلِيَّ اللَّهِ إِنِّي بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ذُنُوبًا لَا يَأْتِي عَلَيْهَا إِلَّا رِضَاكَمُ فَبِحَقِّ مَنْ
اِثْمَنَكُمْ عَلَيَّ سِرِّهِ وَاسْتَرْعَاكُمْ أَمْرَ خَلْقِهِ وَقَرْنَ طَاعَتَكُمْ بِطَاعَتِهِ لِمَا اسْتَوْهَبْتُمْ
ذُنُوبِي وَكُنْتُمْ شُفَعَائِي؛ ای ولی خدا! همانا بین من و خدای عز و جل گناहانی
وجود دارد که تنها رضای شما آن‌ها را نابود می‌کند. پس به حق کسی که شما را
امین رازش کرده و امور آفریده‌ها را به شما واگذارده و اطاعتتان را قرین اطاعتش
ساخته است؛ گناهانم را بر من بیخشید و شفیعان من باشید! (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲:

۶۱۶)



نمودار شماره ۲. انواع توسل به اولیای الاهی

حاصل سنجش فقره طلب متوسلانه دعای فرج با معیارهای دینی، گویای سازگاری این فقره با مبانی توحیدی است.

بررسی فقره توسل

سنجش با آیات: در آغاز فقره توسل نام پیامبر و امام علی علیه السلام به دو صورت مورد خطاب قرار گرفته است: ابتدا نام امام و سپس نام پیامبر (یا علی، یا محمد!) و در وهله دوم، ابتدا نام پیامبر و سپس نام امام (یا محمد، یا علی!). این نوع خطاب، به دلیل شدت ارتباطی است که بین پیامبر و امام علی علیه السلام برقرار است. شدت ارتباط مزبور را می‌توان از کاربرد قرآنی واژه «انفسنا» درباره امام علی علیه السلام (آل عمران: ۶۱) برداشت کرد. «انفسنا» به معنای جان پیامبر، کسی است که در کمالات روحی و معنوی به منزله پیامبر است. مصداق جان پیامبر نمی‌تواند غیر از علی بن ابی طالب باشد؛ چرا که پیامبر او را از کودکی در آغوش خود بزرگ کرده و روحیات و اخلاقیاتش به مانند پیامبر است. او به منزله جان پیامبر است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶: ۶۸).

در بخش میانی این فقره از دعا، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام به صفت کفایت و نصرت متصف و از امام زمان عجل الله فرجه نیز به عنوان دادرس و پناه استمداد شده است. بزنگاه دعا همین قسمت است؛ چراکه درخواست کفایت و نصرت از پیامبر و امام علی علیه السلام به ظاهر با روح توحیدی سازگاری ندارد.

قابل ذکر است، بر اساس اندیشه اسلامی، اموری چون توسل، شفاعت، استغاثه، تبرک و زیارت قبور بزرگان دین، مورد پذیرش است؛ ولی در دیدگاه وهابیت، امور مزبور شرک پنداشته شده است؛ در حالی که بسیاری از نویسندگان مسلمان از پیروان اهل بیت و حتی اهل سنت، با اصول یادشده موافق بوده و در مقابل وهابیت موضع گرفته و در آثارشان به سازگاری امور یاد شده با توحید، تصریح کرده‌اند (ر. ک: سبکی، ۱۴۱۹، ابی حامد بن مرزوق، ۱۹۷۶، سبجانی، ۱۳۷۴، علیاناسب، ۱۳۸۷).

به هر روی، قرآن، معارف خود را بر اساس توحید قرار داده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۱۲)؛

شرک را ظلم بزرگی دانسته (لقمان: ۱۳) و توحید صفاتی خدا، از قبیل توحید در کفایت، نصرت و استعانت را در آیات فراوانی مطرح کرده است: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر: ۳۶)؛ «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۱۲۶) و نیز «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵).

حال باید دید آیا «طلب کفایت و نصرت از غیرخدا» با «حصر کفایت و نصرت در خداوند» سازگار است؟ این پرسش یکی از دو پاسخ زیر را خواهد داشت:

نفی: طلب بسندگی و نصرت از غیرخدا با روش قرآن و سنت هماهنگی ندارد؛ در نتیجه دعای مزبور دعای ساختگی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵: ۳۴۰).

اثبات: طلب مزبور با حصر بسندگی و نصرت در خداوند منافاتی ندارد؛ چرا که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلَيْهِ السَّلَام وسیله بسندگی و نصرت هستند (تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۳۹۵).

پاسخ سلبی بر این نکته تأکید دارد که روش قرآن، روشی توحیدی است؛ ولی لحن دعا مشرکانه است و پاسخ ایجابی نیز چنین تبیین می‌کند که سبب حقیقی بسندگی و نصرت خداست و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلَيْهِ السَّلَام تنها وسیله آن سبب هستند، نه سببی مستقل.

در دفاع از پاسخ ایجابی چنین می‌توان گفت که قرآن دو انتقاد به شرک وارد می‌کند:

الف. این که بت‌ها موجوداتی بی‌جان‌اند (نحل: ۲۱) که نه سود دارند، نه زیان (یونس: ۱۸)؛

ب. این که بت‌پرستان برای واسطه قرار دادن بت، بین خود و خدا، دلیل روشنی از سوی خدا ندارند (یوسف: ۴۰؛ نجم: ۲۳). انتقاد دوم از انتقاد اول مهم‌تر است؛ زیرا طبق انتقاد اول این شبهه تداعی می‌شود که بت‌ها به دلیل عدم تأثیر نمی‌توانند واسطه شوند و اگر جاندار موثری مورد توسل واقع شود، اشکالی نخواهد داشت. انتقاد دوم در صدد دفع این شبهه است و بیان می‌کند توسل به هر موثری، بدون اذن خدا روا نیست. نتیجه این که اگر کسی موثر و مأذون باشد، توسل به او جایز خواهد بود (حسینی زنجانی، ۱۳۸۵: ۵۵ - ۶۵).

اما آیا در قرآن، دلیلی وجود دارد که خدا این اجازه را درباره کسی داده باشد که واسطه

بین مردم و خدا واقع شود؟

الف. «کشف ضر» از سوی حضرت موسی

با این که «کشف ضر» از صفات منحصره خداست (انعام: ۱۷؛ یونس: ۱۰۷؛ نمل: ۶۲)؛ در قرآن کریم، این مطلب در غیر خدا نیز به کار رفته است:

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَ لَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ و هنگامی که عذاب بر آنان فرود آمد، گفتند: ای موسی! پروردگارت را به عهدی که نزد تو دارد، برای ما بخوان! اگر این عذاب را از ما برطرف کنی، حتماً به تو ایمان خواهیم آورد و بنی اسرائیل را قطعاً با تو روانه خواهیم ساخت! (اعراف: ۱۳۴).

در این آیه «کشف رجز» (برطرف کردن عذاب) به حضرت موسی اسناد داده شده است؛ یعنی موسی به عهدی که دارد، «کاشف الرجز» است. در جمله مزبور، موسی، موضوع؛ کاشف الرجز، محمول و عهدداری، قید موضوع است. قید «بما عهد عندک» از دو حال خارج نیست: یا حیثیت تقییدیه است، یا حیثیت تعلیلیه. اگر حیثیت تقییدیه باشد، از باب «جسم سفید مرئی است»؛ خواهد بود و اگر حیثیت تعلیلیه باشد، از باب «انسان متعجب خندان است»؛ خواهد بود. در حیثیت تقییدیه، محمول مجازاً به موضوع اسناد می‌یابد و حقیقتاً به قید نسبت داده می‌شود؛ اما در حیثیت تعلیلیه، محمول حقیقتاً به موضوع نسبت داده می‌شود و قید تنها علت اسناد است. انتزاعی بودن عهد و پیمانی که پیش موسی است و حقیقی بودن ذات موسی، ما را به این وا می‌دارد که قید «بما عهد عندک» را تعلیلی بدانیم، نه تقییدی. در نتیجه باید اذعان کرد نفس موسی به دلیل عهدی که با خدا دارد، برطرف‌کننده بلایا است (حسینی زنجانی، ۱۳۸۵: ۱۲۷ - ۱۲۹).

ب. خلقت و هدایت در غیر خدا

خلقت و هدایت از صفات مخصوص خداست؛ با این حال، قرآن صفات مزبور را درباره غیر خدا به کار برده است. کاربرد خلقت درباره حضرت عیسی (مائده: ۱۱۰) و نیز هدایت درباره امام (رعد: ۷) و قرآن (اسراء: ۹)؛ گویای آن است که اذن خلقت و هدایت در حدی خاص به موجودات پیش‌گفته صادر شده است و خالقیت عیسوی با خالقیت الهی و نیز هدایت‌گری

نبوی و قرآنی با هدایت‌گری الهی منافاتی ندارد؛ چرا که همگی از خدا مأذون هستند. در نتیجه با تنقیح مناط می‌توان گفت اگر خلقت عیسوی با حصر خلقت در خدا منافات ندارد، بسندگی و نصرت نبوی و علوی نیز با حصر این دو صفت در خدا منافاتی نخواهد داشت.

طرح یک شبهه

دادخواهی می‌تواند دارای دو صورت باشد: بی‌اشکال و دارای مشکل:

الف. در امور عادی که اسباب آن برای انسان فراهم است (مورد بی‌اشکال)؛

ب. در امور غیر عادی که اسباب آن فقط به دست خداست (مورد دارای مشکل).

قرآن در عین دعوت به توحید استعانت (فاتحه: ۵) مومنان را به همکاری در خیرات فرا می‌خواند:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ؛ و بر سر نیکی و پرهیزگاری همکاری کنید (مائده: ۲).

اگر حصر در استعانت به این معنا باشد که از غیر خدا یاری نطلبید، با دعوت به همکاری معارض خواهد بود؛ ولی این تعارض را می‌توان با همان دو صورت پیش‌گفته حل کرد: در اموری که اسباب آن به دست انسان است، یاری‌طلبی از همدیگر بی‌اشکال است؛ ولی در اموری که اسباب آن فقط به دست خداست، یاری‌طلبی از غیر خدا کاری مشرکانه است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱: ۴۹ - ۵۰). آن چه محل کلام است، نوع دوم یاری‌طلبی است. آیا نشانه‌ای بر درستی این نوع یاری‌طلبی در قرآن وجود دارد؟

در پاسخ به این شبهه می‌توان از داستان حضرت سلیمان نیز بهره گرفت. قرآن سخنی را از سلیمان نقل می‌کند که در آن، کاری غیر عادی را از اطرافیانش خواسته است:

قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ؛ [سپس] گفت: ای سران [کشور]! کدام یک از شما تخت او را - پیش از آن که مطیعانه نزد من آیند - برای من می‌آورد؟ (نمل: ۳۸).

اجابت تقاضای حضرت سلیمان، از قدرت مخلوق خارج بود؛ در حالی که حضرت سلیمان تجهیزات فراوانی در اختیار داشت. کمک طلبیدن سلیمان در زمینه چیزی که از توان بشر

خارج است، نشانه‌ای است از جواز این دادخواهی (حسینی زنجانی، ۱۳۸۵: ۱۳۷ - ۱۳۸).
ثانیا، استمداد از خداوند به کارهای خارج از قدرت بشری محدود نمی‌شود، بلکه در مواردی نیز که همه اسباب مادی آماده باشد، برای مسلمان جایز نیست که به آن‌ها، بدون سبب‌ساز واقعی توجه کند (همان: ۱۴۶).

نتیجه این که استمداد از اولیای الهی در امور غیر عادی مثل مغفرت و گره‌گشایی از معضلات غیرقابل حل، با آیات قرآن منافاتی ندارد.

سنجش با روایات: در ادعیه و زیارات، اولیای الهی، به ویژه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلِيٌّ مخاطب قرار گرفته و از ایشان طلب حاجت شده است. با توجه به این که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلِيٌّ پدران معنوی امت اسلامی هستند: «انا و علی ابوا هذه الامة» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۷)؛ طلب از ایشان طلب از بیگانه شمرده نمی‌شود. از سویی، پیامبر در تعبیر حضرت علی به «طیب» وصف شده است (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) و طلب بیمار از طیب امری دور از انتظار نیست.

در دعای فرج نام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلِيٌّ به دو صورت مورد خطاب قرار گرفته است: ابتدا نام امام و سپس نام پیامبر و در وهله دوم، ابتدا نام پیامبر و سپس نام امام مخاطب واقع شده است. این نوع خطاب به دلیل شدت ارتباطی است که بین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلِيٌّ برقرار است. شدت ارتباط مزبور در تعابیر نبوی مشهود است: «فَأَمَّا عَلِيٌّ فَأَنَا هُوَ وَ هُوَ أَنَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۱۹)؛ «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ» (همان: ۳۲۱) و: «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَ أَنَا مِنْ عَلِيٍّ» (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۶).

تعابیر مذکور، گویای شدت ارتباط میان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلِيٌّ است (مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۱۲: ۲۶).

نظیر این گونه طلب‌ها در آموزه‌های روایی فراوان ذکر شده است که برخی از آن‌ها بیان می‌شود:

الف. روایت ربیعہ بن کعب

ربیعہ می‌گوید: شبی را در خدمت پیامبر بودم؛ مقدمات وضو را برای حضرت فراهم کردم. پس حضرت به من فرمود: «از من [چیزی] بخواه.» عرضه داشتم:

همراهی تان را در بهشت می‌خواهم. فرمود: «غیر آن را بطلب». عرض کردم: خواسته‌ام همان است. حضرت فرمود: «پس مرا بر خود با کثرت سجود یاری کن» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۵۲؛ سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۹۷؛ نسائی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۲۲۷؛ ورام، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۶).

ب. دعا بعد از نماز روزی

پیامبر در پاسخ به خواسته مردی که جهت جلب روزی دعایی از حضرت طلبید؛ دعایی به او یاد داد که در بخشی از آن چنین آمده است: «يَا مُحَمَّدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى اللَّهِ رَبِّكَ وَرَبِّي» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۵۲).

ج. دعا برای محزون

در روایت اسماعیل بن یسار، دعای آخر سجده برای برطرف شدن حزن و اندوه، تعبیر «يَا جَبْرَيْلُ، يَا مُحَمَّدُ! يَا جَبْرَيْلُ، يَا مُحَمَّدُ! اكْفِيَانِي مَا أَنَا فِيهِ فَإِنَّكُمَا كَافِيَانِ! وَ احْفَظَانِي بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِنَّكُمَا حَافِظَانِ!»؛ وارد شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۵۸ - ۵۵۹).

د. دعای نماز حاجت

يَا مُحَمَّدُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَشْكُو إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكَ حَاجَتِي! (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۴۷۶).

ه. مخاطب قرار دادن پیامبر و اهل بیت

بر روی انگشتی که امام حسن عسکری علیه السلام به ابراهیم بن مهزیار عطا فرمود، این عبارت حک شده بود: «یا الله، یا محمد، یا علی!» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۴۵).

و. روایت عثمان بن حنیف

به نقل از عثمان بن حنیف، دعایی که رسول گرامی به مردی نابینا آموخت و آن شخص بینا شد، چنین است: «يَا مُحَمَّدُ! إِنِّي قَدْ تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ وَ شَفِّعْنِي فِي نَفْسِي» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱: ۵۲۶).

همین روایت در منابع شیعه ذکر شده است (راوندی، الف. ۱۴۰۹، ج ۱: ۵۵).

ز. قنوت نماز وتر

يَا مُحَمَّدُ! أَتَقَرَّبُ بِكَ إِلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكَ لِيَسْمَعَ دُعَائِي وَيُعْطِينِي سُؤْلِي وَيَغْفِرَ
 ذُنُوبِي (مفيد، ۱۴۱۳: ۱۲۶ - ۱۲۷).

ح. زیارت‌نامه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام

يَا مُمْتَحَنَةَ امْتَحَنَكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا امْتَحَنَكَ صَابِرَةً؛
 ای آن که خدا تو را آفرید و پیش از آفرینشت بیازمود و در آن آزمایش تو را بر
 هر گونه بلا شکستیا یافت! (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۰).

ط. زیارت‌نامه امام حسین

وَ قَدْ تَوَجَّهْتُ إِلَى رَبِّي يَا سَيِّدِي فِي قَضَاءِ حَوَائِجِي وَمَغْفِرَةِ ذُنُوبِي فَلَا أَخِيبَنَّ مِنْ
 زُؤَارِكِ؛ ای مولایم! من برای گرفتن حاجاتم و بخشیده شدن گناهانم حقیقتاً به
 سوی پروردگارم توجه یافتم. پس مرا از بین زائرانت ناامید مگردان (طوسی،
 ۱۴۰۷، ج ۶: ۶۰).

ی. دعا بعد از نماز وتیره

يَا مُحَمَّدُ، يَا عَلِيُّ! بِكُمَا بِكُمَا (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۱۶).

ک. دعا بعد از نماز استغاثه

در دعای بعد از نماز استغاثه از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

يَا مُحَمَّدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا عَلِيُّ يَا سَيِّدَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِكُمَا اسْتَعِثْ إِلَى اللَّهِ
 تَعَالَى (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۰ - ۳۳۱).

ل. زیارت‌نامه امیر المومنین علیه السلام

وَ أَشْهَدُ يَا مَوْلِيَّ أَنْكُمْ تَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَ تَرَوْنَ مَقَامِي، وَ تَعْرِفُونَ مَكَانِي، وَ
 تَرُدُّونَ سَلَامِي، وَ أَنْتُمْ حُجَجُ اللَّهِ الْبَالِغَةِ، وَ نِعْمَةُ السَّابِغَةِ، فَادْكُرُونِي عِنْدَ رَبِّكُمْ، وَ
 أَوْرِدُونِي حَوْضَكُمْ، وَ اسْقُونِي بِكَاسِكُمْ، وَ اخْشُرُونِي فِي جُمَلَتِكُمْ، وَ اخْرُسُونِي مِنْ
 مَكَارِهِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَقَامًا مَحْمُودًا، وَ جَاهًا عَرِيضًا، وَ شَفَاعَةً
 مَقْبُولَةً (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۵۱).

م. دعای روز شانزدهم ماه از امام صادق علیه السلام

وَ اتَّوَجَّهْ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ وَ الصَّلَوَاتُ وَ الْبَرَكَاتُ، يَا مُحَمَّدُ يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي، اتَّوَجَّهُ بِكَ فِي حَاجَتِي هَذِهِ وَ جَمِيعِ حَوَائِجِي إِلَى رَبِّكَ وَ رَبِّي (سید بن طاووس، ۱۴۱۵: ۱۲۳).

ن. دعا بعد از نماز روز دوشنبه

يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ يَا جِبْرَائِيلُ بِكُمْ أَتَوَسَّلُ إِلَى اللَّهِ (سید بن طاووس، ۱۳۳۰: ۷۱ - ۷۲).

س. استغاثه به حضرت فاطمه علیها السلام

در سجده نماز استغاثه به حضرت زهرا علیها السلام چنین ذکر شده است: «يَا مَوْلَاتِي يَا فَاطِمَةَ أَغِيثِينِي» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۵۹).

مطالب گفته شده بخشی از روایاتی است که در آن اولیای الهی مخاطب واقع شده و حاجتی از ایشان طلب شده است. برخی از تعابیر مذکور در قالب دعا و برخی به صورت زیارت‌نامه و با عبارتهای متفاوتی نقل شده‌اند؛ ولی در این که همگی جنبه عبادی داشته و از سوی علمای اسلامی نقل شده و سیره مسلمانان و به ویژه شیعیان بر آن استوار بوده است؛ محل تردید نیست. علمایی که تعابیر مذکور را نقل کرده‌اند، خود را ناقل صرف نمی‌دانستند؛ بلکه وظیفه سنگین تشخیص درست از نادرست را بر دوش خود احساس کرده، همواره مطالبی را نقل کرده‌اند که با روح شریعت هماهنگی داشته است و اگر از تعبیری بوی شرک احساس می‌کردند، یقیناً آن را نقل نمی‌کردند (مرتضی‌العاملی ۱۴۲۶، ج ۱۲: ۲۰۴ - ۲۰۵).

سنجش با عقاید مسلم دینی و مذهبی: توسل به معصومان از نظر مذهب تشیع یکی از امور مقبول و مطلوب است. صفاتی مثل «کفایت» و «نصرت» هر چند جزو صفات انحصاری خداوند است؛ به کار بردن آن‌ها درباره معصومان هر دو حقیقی است و از باب حقیقت بعد از حقیقت است؛ مثل انتساب نوشتن به فاعل و دست فاعل که دست فاعل، از فاعل مستقل نیست؛ بلکه در طول آن است (همدانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۳۹).

ولایت تکوینی پیامبر و ائمه اطهار و نظام اسباب و مسببات

پیامبر و خاندان مکرم وی، همان گونه که در حوزه تشریح، لسان ناطق حق‌اند، در عرصه تکوین دست عطا و بازوی قدرت خداوند می‌باشند. ایشان محل ظهور قدرت کامل الاهی و مظهر سلطنت قاهر ربوبی هستند. بدین ترتیب دنیا و آخرت، به لحاظ نظام اسباب و مسببات، با یکدیگر سنخیت داشته و تشریح با تکوین هماهنگ است. اگر در آخرت (به اذن و فرمان الاهی) حسابرسی و پرونده خلق و تقسیم و سوق افراد به سوی بهشت و دوزخ، زیر نظر پیامبر ﷺ و علی علیه السلام انجام می‌گیرد، در دنیا نیز این بزرگواران، جنود پروردگار، و واسطه جریان فیض ربوبی به مخلوقات بوده و کارگزاران خداوند در هستی (فرشتگان و ...) به اذن خداوند تحت نظارت گسترده ایشان خدمت می‌کنند. در عین حال آن بزرگواران از خود استقلالی نداشته و صرفاً در دایره قدرت و مشیت الاهی عمل می‌کنند (ابوالحسنی، ۱۳۸۴: ۴۷۷ - ۴۷۸).

بر این اساس، فقره مزبور با مبانی توحیدی ناسازگار نیست.

بررسی فقره پایانی

فقره پایانی بازگشتی است به مناجات با توسل به حق پیامبر و آل پیامبر. از مطالب پیشین وضعیت این فقره نیز معلوم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

آن چه از پژوهش حاضر به دست می‌آید، این است که دعای فرج هر چند در آثار پیش از قرن ششم موجود نیست؛ به لحاظ محتوایی دربردارنده دقیق‌ترین معتقداتی است که کاملاً با مبانی دینی سازگار است. این دعا از سه قسمت تشکیل یافته که دو قسمت آن در بین عموم مسلمانان با هیچ مشکلی مواجه نیست و تنها فقره سوم با دیدگاه‌های وهابیت سازگاری ندارد و این ناسازگاری به دعای فرج منحصر نیست؛ بلکه در بسیاری از امور مثل توسل، شفاعت، زیارت، تبرک بین اندیشه اسلامی و وهابیت اختلاف عمیقی وجود دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۲. صحیفه سجادیه.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا). *الجغریات*، تهران، مکتبه النینوی الحدیثة.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*، قم، موسسه انتشارات علامه.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف، دار المرتضویة.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة مشورات محمد علی بیضون.
۷. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹). *المزار الکبیر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۸۴). *شیخ ابراهیم زنجانی، زمان، زندگی، خاطرات* (۱۳۸۴). تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۹. ابی حامد مرزوق (۱۳۷۶م). *التوسل بالنبی ﷺ و جهلة الوهابیین*، استانبول، مکتبه ایشیق.
۱۰. احمد بن حنبل (بی تا). *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.
۱۱. اصفهانی، میرزا محمد تقی (۱۴۱۲ق). *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
۱۳. بُرسی، حافظ رجب (۱۴۲۲ق). *مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. بزرگمهرنیا، عبدالحسن (۱۳۸۸). *مشتاقی و مهجوری*، تهران، موعود عصر عصر.
۱۵. بغدادی، خطیب احمد بن علی بن ثابت (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۶. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*، بیروت، دار الفکر.
۱۷. بنویدی، زهرا (بهار ۱۳۹۰). «*کاوشی در دعای فرج؛ الهی عظم البلاء*»، فصلنامه انتظار موعود، ش ۳۴، ص ۹۵ - ۱۱۷.
۱۸. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق). *دلائل النبوة*، بی جا، دار الکتب العلمیة.
۱۹. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۲۷ق). *صراط النجاة*، قم، دار الصدیقة الشهیة.
۲۰. حاکم نیشابوری، حافظ ابی عبد الله (بی تا). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار المعرفة.
۲۱. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. حسینی زنجانی، سید عز الدین (۱۳۸۵). *معیار توحید و شرک در قرآن*، قم، بوستان کتاب.
۲۳. حلی ابن فهد (۱۴۰۷ق). *عدة الداعی بی جا*، دار الکتب الإسلامی.

۲۴. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). *التعليقه على الفوائد الرضوية*، دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. راوندی، قطب الدین، الف. (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۲۶. راوندی، قطب الدین، ب. (۱۴۰۹ق). *قصص الانبياء عليهم السلام*، مشهد، مرکز پژوهش های اسلامی.
۲۷. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۷ق). *الدعوات*، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی.
۲۸. رشید رضا، محمد (بی تا). *تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۳۷۴). *الزيارة في الكتاب و السنة*، تهران، مشعر.
۳۰. _____ (۱۳۸۵). *وهايت مباني فكري و كارنامه عملي*، دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۱. سبکی، تقی الدین (۱۴۱۹ق). *شفاء السقام في زيارة خير الانام*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانية.
۳۲. سجستانی، ابی داود سلیمان بن الاشعث (۱۴۱۰ق). *سنن ابی داود*، تحقیق و تعلیق سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر.
۳۳. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۳۰ق). *جمال الاسبوع*، قم، دار الرضی.
۳۴. _____ (۱۳۶۸ق). *فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم*، قم، دار الذخائر.
۳۵. _____ (۱۴۱۵ق). *الدرع الواقية*، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۳۶. _____ (۱۴۱۱ق). *المجتبی من الدعاء المجتبی*، مصحح: کرمانی، ابوطالب قم، دار الذخائر.
۳۷. _____ (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات و منهج الدعوات*، مصحح: کرمانی، ابوطالب قم، دار الذخائر.
۳۸. شامی، یوسف بن حاتم، (۱۴۲۰ق). *الدر النظیم في مناقب الائمة اللهميم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق). *المزار*، اشراف سید محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۴۰. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۲۹). *جامع عباسی و تکمیل آن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن*، دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران، کتابچی.
۴۳. _____ (۱۳۸۹). *علل الشرايع*، نجف، کتابخانه حیدریه.
۴۴. _____ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۴۵. _____ (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی..
۴۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۸. _____ (۱۳۳۰ق). *کنوز النجاح*، نسخه خطی، اهدایی جعفر سلطان القرائی به کتابخانه مجلس شورای ملی.

۴۹. طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.
۵۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحكام*، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۱. _____ (۱۴۱۱ق). *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، موسسه فقه الشیعه.
۵۲. علیانسیب، سیدضیاء الدین (۱۳۸۷). *اسلام ابوسفیانی*، تبریز، یاس نبی.
۵۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
۵۴. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*، دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.
۵۵. قاضی عیاض (۱۴۰۷ق). *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، دوم، عمان، دار الفیحاء.
۵۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
۵۷. کاشانی، ابراهیم بن محسن (۱۴۰۵ق). *الصحیفة المهدیه*، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۵۸. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.
۵۹. کفعمی، ابراهیم (۱۴۱۸ق). *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۰. _____ (۱۴۰۳ق). *المصباح*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۱. کورانی عاملی، علی (۱۴۱۱ق). *معجم احادیث امام مهدی علیه السلام*، قم، موسسه معارف اسلامی.
۶۲. مازندرانی، ملا صالح (۱۳۸۸). *شرح اصول الکافی*، تحقیق ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۶۳. مالک، (۱۴۰۶ق). *الموطأ تصحیح و تعلیق*: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۶۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۵. _____ (۱۴۲۳ق). *زاد المعاد*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۶. مرتضی العاملی، سید جعفر (۱۴۱۳ق). *مختصر مفید*، بیروت، المركز الاسلامی للدراسات.
۶۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *المقنعة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۸. نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق). *سنن نسائی*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر.
۶۹. نیشابوری، مسلم (بی تا). *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر.
۷۰. ورام، ابن ابی فراس (۱۴۱۰ق). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام*، قم، مکتبه فقیه.
۷۱. همدانی، محمدباقر بن محمد جعفر (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی*، محقق مهدی سلیمانی آشتیانی، و محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث.
۷۲. یزدی حائری، علی (۱۴۲۲ق). *الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

کاوشی مفهوم شناسانه در سبک زندگی منتظرانه

حسن ملایی *

چکیده

کارآمدترین ایده قابل طرح درباره سبک زندگی اسلامی و عملی کردن آن، شیوه‌ای از زندگی اسلامی است که بر محور انتظار حضرت مهدی موعود^{عج} شکل گرفته و از آن به «سبک زندگی منتظرانه» تعبیر می‌شود؛ اما اثبات این مطلب، پیش از هر چیز، به تبیین مفهومی نیاز دارد. این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی، در بررسی چیستی سبک زندگی منتظرانه، با هدف جایگاه شناسی این سبک در زمینه‌سازی ظهور سامان یافته و مهم‌ترین شاخصه سبک زندگی منتظرانه را «ماهیت جهادی» آن می‌داند. از این رو و برای رسیدن به این مقصود، مفاهیم وابسته به آن، نظیر سبک، زندگی، اصطلاح سبک زندگی، انتظار و سرانجام جهاد را با روش کتابخانه‌ای بررسی کرده است.

واژگان کلیدی: مهدویت، سبک زندگی، امام زمان، سبک زندگی مهدوی، زمینه‌سازی ظهور، انتظار، منتظر.

در عصر ارتباطات و عرضه محصولات مختلف از ملل گوناگون، فرهنگ‌ها و مکاتب نیز با بهره‌گیری از رسانه‌های جمعی، در ارائه و نفوذ در شیوه زندگی انسان‌ها سعی و مدل زندگی بر مبنای ارزش‌های خود را به جامعه جهانی عرضه می‌کنند. در این بین، فراغت بال به وجود آمده به واسطه توسعه تکنولوژی، بیش از هر زمانی فرصت انتخاب را برای گزینش و تجربه انواع سبک‌های زندگی افزایش داده است. کارکردها و تأثیر فراوانی که هر یک از سبک‌ها در فرهنگ و زندگی آدمی خواهد داشت، اولاً، لزوم مطالعه درباره سبک زندگی به صورت عام و سبک زندگی اسلامی به صورت خاص و ثانیاً، ارائه تنها روش زندگی در عصر غیبت را بر مبنای اندیشه و فرهنگ غنی مهدویت (که از آن به «سبک زندگی منتظرانه» تعبیر می‌شود) به عنوان الگوی برتر و مصداق کامل سبک زندگی اسلامی در عصر غیبت امام عصر علیه السلام دو چندان کرده است.

با توجه به این‌که انسان، هویت خویش را به دلیل حرکت در خلاف جهت آفرینش در بحران‌های عصر غیبت و نفوذ سبک‌های زندگی غیر مهدوی و بعضاً ضد مهدوی از دست داده و از سویی دیگر لزوم ارائه الگویی مناسب برای زمینه‌سازی مردمی ظهور؛ ضرورت این طرح اجتناب‌ناپذیر است.

مهم‌ترین پرسشی که در طرح سبک زندگی منتظرانه طرح می‌شود، چیستی و سپس چرایی گفت‌وگو درباره این شیوه از زندگی است و این‌که اساساً صحبت از سبک زندگی منتظرانه چه ضرورتی دارد؟ به این ترتیب بایسته است از ماهیت سبک زندگی منتظرانه و آن‌گاه ضرورت این سبک در زندگی امروز، به عنوان درآمدی بر مباحث سبک زندگی منتظران، بحث و بررسی شود. رسالت این نوشتار بررسی چیستی سبک زندگی منتظرانه بوده و از چرایی آن در نوشتاری دیگری صحبت خواهد شد؛ اما قبل از آن مناسب است نخست درباره منزلت انتظار، به عنوان محور و رویکرد اصلی این شیوه از زندگی سخن به میان آوریم.

منزلت انتظار در زندگی منتظرانه

اگر بخواهیم در منزلت زندگی با محوریت انتظار حضرت موعود علیه السلام سخن بگوییم، کافی است بر انبوه آیات قرآن کریم و احادیث پیشوایان معصوم در حوزه انتظار مروری داشته باشیم تا برتری زندگی منتظرانه را در مقایسه با سایر روش‌های زندگی در نزد معصومین بباییم.

۱. محبوبیت انتظار در نزد خدا

در روایات ما در مورد انتظار فرج، فضیلت‌های قابل توجهی شمرده شده است. در سخنان حکمت‌آموز امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌خوانیم:

انْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ منتظر فرج باشید و از رحمت خدا ناامید نشوید که محبوب‌ترین کارها نزد خدا انتظار فرج است (حرانی، ۱۴۰۱: ۱۰۶).

پر واضح است که زندگی کردن به شیوه‌ای که نماد آن انتظار فرج و اولویت دادن به انتخاب‌ها و فعالیت‌ها، چشم‌به‌راه گشایش بودن از جانب خدا باشد؛ از دوست‌داشتنی اعمال نزد پروردگار متعال خواهد بود و بی‌تردید، محبوبیت در پیشگاه خدا برخلاف انسان‌ها که ممکن است منفک و از اقدام عملی جدا باشد، با رحمت و عنایت ویژه حضرت حق همراه خواهد بود و این رحمت، در موفقیت ما و ایمنی از موانع خوشبختی سهم به‌سزایی خواهد داشت.

جالب توجه این‌که انتظار فرج در این سخنان نورانی، شامل هر گونه انتظاری در زندگی ماست؛ چه رسد به انتظار فرج بزرگ همه انسان‌ها و حکومت صالحان مستضعف بر سراسر جهان از سوی امام زمان علیه السلام که آیات زیادی نیز بر آن گواه است. این مطلب را در سخن امام رضا علیه السلام می‌توان دریافت؛ آن‌جا که آن حضرت در سؤال فردی درباره انتظار فرج، به آیه بیستم سوره یونس تمسک می‌کند. امام صادق علیه السلام نیز پس از تفسیر غیب به «الحجة القائم» (بحرانی، ۱۴۱۶؛ ج ۱: ۱۲۴) در اول سوره بقره، باز به همین آیه از سوره یونس پرداخته که: «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ». بر این اساس، این دو امام بزرگوار، هم مطلق مقوله انتظار فرج و هم انتظار قائم آل محمد علیهم السلام را از یک آیه قرآن استخراج کرده‌اند.

۲. زندگی انبیا و اولیای الهی به رنگ انتظار

شوق به ظهور حضرت مهدی علیه السلام در حقیقت شوق به حاکمیت حقیقت و عدالت در زندگی بشر است و این مهم، جز با استقرار دین خدا در جهان محقق نخواهد شد. نکته جالب توجه این که به فرموده قرآن کریم، بعثت انبیا جز با همین هدف نبوده است:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ اوست کسی که فرستاده خود را با هدایت و آیین درست روانه کرد، تا آن را بر هر چه دین است، فائق گرداند؛ هر چند مشرکان را ناخوش آید» (صف: ۹).

با دقت در آنچه در تبیین حقیقت انتظار گفته می‌شود (جهاد و تلاش برای ظهور و حاکمیت حق) در می‌یابیم که زندگی پیامبران و به تبع ایشان، اولیای الهی نیز زندگی منتظرانه بوده و روح انتظار، سایه‌سار تمام حیات مبارکشان بوده است. سیری در احوال ائمه بزرگوار نیز به خوبی گویای همین مطلب است و این امر در بیان فضیلت این سبک زندگی برای ما کافی است.

۳. جایگاه انتظار در زندگی امام مهدی علیه السلام

بزرگ‌ترین فضیلت سبک زندگی منتظرانه آن است که خود مهدی منتظر علیه السلام نیز در زندگی، این رویکرد را برگزیده و بیش از هزار سال است که با چنین سبکی زندگی می‌کند؛ زیرا در ادعیه و زیارات حضرت بقیت الله - که مرجعی برای آگاهی از خواسته‌های اوست - ایشان را از طرفی مجاهد و از سویی منتظر ظهور خودشان معرفی می‌کنیم. به عنوان نمونه در ضمن بخشی از دعای منسوب به امام زمان علیه السلام در حال قنوت آمده است:

إِنَّا لِنُجَازِ وَعْدَكَ مُرْتَقِبُونَ...؛ به درستی ما به خاطر خشم تو خشم می‌گیریم و بر یاری حق تعصب می‌ورزیم و برای رسیدن فرمان تو مشتاقیم و منتظر برای برآوردن وعده تو و در انتظار فرا رسیدن عذابت بر دشمنانت هستیم (سیدین طاووس، ۱۴۱۱: ۶۷).

بنابراین، اگر بخواهیم از جنبه الگویی نیز به این امر بنگریم و به انسان کاملی که جانشین

خدا و هادی انسان‌ها در زمین است تأسی بجوییم، زندگی مطلوب و سعادت‌بخش در عصر غیبت، زندگی بر محور انتظار یا همان سبک زندگی منتظرانه خواهد بود. البته محور زندگی در عصر ظهور، مطلبی است که باید در جایی دیگر به آن پرداخت.

۴. زندگی منتظرانه و رسیدن به درجات عالی

یکی دیگر از فضیلت‌های زندگی بر محور انتظار موعود را می‌توان رهیابی «منتظر» به مقام‌های رفیع دنیوی و اخروی دانست و این مطلب با عناوین گوناگونی در احادیث پیشوایان ما مطرح شده است.

بر اساس سخنی از حضرت امام صادق (علیه السلام) کسانی که بر محور انتظار زندگی می‌کنند و با صبر خویش در تقابل با اذیت و ترسی که احياناً در این مسیر متوجه آن‌هاست، مقاومت می‌ورزند؛ در قیامت در زمره اهل بیت محشور خواهند شد:

مَنْ أَنْتَظَرَ أَمْرَنَا وَصَبَرَ عَلَيَّ مَا يَرَى مِنَ الْأَدَى وَالْخَوْفِ هُوَ غَدَاً فِي زُمْرَتِنَا
(کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۷).

امام سجاد (علیه السلام) نیز در سخنی دیگر اجر منتظران امام عصر (علیه السلام) را همسان با هزار شهید از شهدای بدر و احد شمرده و فرمودند:

مَنْ ثَبَّتَ عَلَيَّ مُؤَلَاتِنَا فِي غَيْبَةِ قَائِمِنَا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَ أَلْفِ شَهِيدٍ مِنْ شُهَدَاءِ بَدْرٍ وَأُحُدٍ (صدوق، ۱۳۹۷، ج ۱: ۳۲۳).

این تمجید از اهل انتظار به امور اخروی محدود نشده و ائمه معصومین شأن و منزلت منتظران را چنین تشریح کرده‌اند:

إِنَّ أَهْلَ زَمَانِ غَيْبَتِهِ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَتِهِ وَالْمُنْتَظِرِينَ لظُهُورِهِ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ؛
مردمان زمان غیبتش که به امامتش قائل و منتظر ظهورش باشند، برترین مردم تمام روزگاران هستند (همان: ۳۲۰).

۵. زندگی منتظرانه راه ورود به سپاه امام زمان (علیه السلام)

یکی از آرزوهای شیعیان اهل بیت و دوستداران حضرت ولی عصر (علیه السلام) آن است که توفیق سربازی و پادزرکابی قائم آل محمد (علیه السلام) را پیدا کنند و این خود، آرمان مقدسی است که

امامان ما در ادعیه گوناگون با جملاتی نظیر «وَ اجْعَلْنَا مِنْ اَنْصَارِهِ وَ اَعْوَانِهِ الدَّائِبِينَ عَنْهُ وَ الْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ وَ الْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ» (ابن المشهدی، ۱۴۱۹: ۱۰۷)؛ به ما آموزش داده‌اند. بی‌تردید یکی از آثار مبارک زندگی به سبک انتظار، رسیدن به چنین آرزویی است؛ زیرا در روایات مربوط به مهدویت علیه السلام یکی از برکات این سبک زندگی، قرار گرفتن در زمره سپاهیان آن حضرت شمرده شده؛ به گونه‌ای که امام صادق علیه السلام در این باره فرمود:

کسی که دوست دارد از یاران قائم علیه السلام باشد، باید منتظر باشد (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰).

نیز فرمود:

هر کس منتظر این امر باشد و بمیرد، مانند کسی است که با قائم علیه السلام در خیمه‌اش باشد؛ نه، بلکه مانند کسی است که پیشاروی رسول خدا صلی الله علیه و آله شمشیر زده باشد (صدوق، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۳۸).

بر این اساس، در این سخن شریف، زندگی در انتظار امر امامت و ولایت، به مثابه سربازی امام زمان علیه السلام و حتی مجاهدت همراه رسول اکرم صلی الله علیه و آله قرار داده شده است و آنان که به این شیوه زندگی کرده‌اند، حتی اگر قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام از دنیا بروند؛ می‌توانند به دنیا رجعت کرده و سعادت سربازی قائم آل محمد علیهم السلام را در کارنامه خود ثبت کنند.

ماهیت سبک زندگی منتظرانه

پس از آگاهی از منزلت انتظار و فضیلت شیوه زندگی منتظرانه، برای درک جایگاه و ضرورت این سبک زندگی باید ماهیت آن را شناخت. بدین جهت شناخت مفهوم «سبک»، «زندگی»، اصطلاح «سبک زندگی» و در نهایت، حقیقت «انتظار» در فرهنگ مهدویت، برای پی بردن به ماهیت و تعریفی از سبک زندگی منتظرانه ضروری است.

۱. معنای سبک

«سبک» در لغت در معانی گوناگونی همچون روش، متد و شیوه، کاربرد داشته و در کاربرد عموم، از حیث گستره رفتار ظاهری، بر محدودترین فعالیت‌ها، نظیر شیوه نشستن تا

گسترده‌ترین آن‌ها در تمام ابعاد زندگی، که بحث کنونی این نوشتار است، اطلاق می‌شود و البته نوعی ثبات و پایداری در آن نهفته است؛ چنان‌که هیچ‌گاه به کسی که تنها یک یا چند بار در کاری از شیوه‌ای استفاده می‌کند، گفته نمی‌شود که سبک او این‌چنین است. لذا می‌توان گفت سبک زندگی اصولاً رویکرد و روح حاکم بر رفتارهای شخص است.

۲. معنای زندگی

از جمله واژگانی که در تبیین سبک زندگی مؤثر است، شناخت معنای «زندگی» است؛ زیرا «رفتار اجتماعی و سبک زندگی، تابع تفسیر ما از زندگی است» (آیت الله خامنه‌ای در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

درباره مفهوم «زندگی»، مبتنی بر فرموده شهید مطهری: «با این‌که حقیقت حیات بر بشر مجهول و یا غیر قابل درک است، آثار حیات و زندگی از همه چیز نمایان‌تر و آشکارتر است» (مطهری، نرم افزار مجموعه آثار، ج ۳: ۳۷۰)؛ با مروری اجمالی بر کاربرد این واژه در میان مردم، در تعریفی ساده و عمومی، زنده بودن، به مدت زمان محدودی که آثار حیات، یعنی درک و تحرک در موجودی بروز می‌کند و زندگی نیز به تکاپوی موجود دارای روح اطلاق می‌شود. نکته مهمی که باید در فهم و شناخت حقیقت مفهوم زندگی مورد توجه قرار گیرد، فرق بین «زنده بودن» و «زندگی کردن» است. «زنده بودن» وصفی است برای موجودی که امکان ظهور و بروز آثار حیات در اوست؛ ولو این‌که از آن آثاری صادر نشود؛ مثل انسانی که بیهوش روی تخت خوابیده است. این شخص زنده است؛ اما چیزی درک نمی‌کند و قدرت حرکتی ندارد و در مقابل گفتار و کردار دیگران عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهد. اما «زندگی کردن» به معنای به جریان انداختن این وصف و بروز دادن آثار آن است که عبارتند از: درک و آگاهی و قدرت بر حرکت و عکس‌العمل به منظور دستیابی به هدف و آرمانی. البته این هدف در موجودات مختلف و از جمله انسان متفاوت بوده و قطعاً زندگی حقیقی انسان از سایر موجودات متمایز است.

۳. زندگی و اهداف آن

بر اساس آنچه در تفاوت بین زنده بودن و زندگی گفته شد، محور مهم و اساس زندگی، «هدفی» است که بر تعیین سبک زندگی تأثیر دارد. از همین رو این مطلب حتی در تعریف سبک زندگی دخالت داشته؛ به گونه‌ای که در نظر برخی از دانشوران:

سبک زندگی، شیوه خاص فرد در اندیشه، نگرش و احساس او نسبت به زندگی است (کاویانی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

درباره نقش «هدف» و «آرمان» در زندگی فراوان گفته شده؛ اما یکی از روشن‌ترین بیانات در این باره که به آرمان مهدویت و زندگی منتظرانه نیز مرتبط است؛ کلام حضرت آیت الله خامنه‌ای در این باره است:

دو نوع زندگی برای آحاد بشر وجود دارد: یک زندگی، زندگی برای نیازهای مادی شخص است... این، یک نوع زندگی است و خیلی از انسان‌ها این‌گونه زندگی می‌کنند. این‌گونه زندگی کردن، خصوصیت تلخی دارد... نوع دوم زندگی این است که انسان برای هدفی زندگی کند؛ هدفی که از خود او بیرون باشد... در این نوع زندگی، هرچه می‌گذرد انسان احساس می‌کند که عمرش تلف نشده است؛ چون برای یک هدف عالی زحمت کشیده است. اگر این هدف یک هدف الهی باشد؛ به بشریت برگردد؛ به آرمان‌های خدایی برگردد؛ به صلاح و خیر بشر برگردد؛ به استقرار عدالت و به مبارزه با ظلم و جور مربوط شود؛ احساس می‌کند که به هدف نزدیک‌تر شده است (دیدار با اعضای نیروی هوایی ارتش ۱۹/۱۱/۱۳۷۱).

ایشان در جایی دیگر عقیده به امام زمان را همان مصداق عینی آرمان والای انسان‌ها معرفی کرده و فرمود:

آرزوی همه بشر، وجود چنین عنصر والایی است. عقده‌های فرو خورده انسان‌ها در طول تاریخ، چشم به انتهای این افق دوخته است تا انسان والا و برگزیده‌ای از برگزیدگان خدا بیاید، تار و پود ظلم و ستم را که انسان‌های شیر در همه تاریخ تنیده‌اند، از هم بدرد (جشن بزرگ منتظران ظهور، ۳/۹/۱۳۷۸).

بدیهی است چنین آرمانی در زندگی، تغییرات قابل توجهی را در شیوه زیستن و سبک زندگی آدمی به وجود خواهد آورد.

۴. جایگاه امام در زندگی انسان

نگاهی قرآنی به مقوله حیات انسان، گویای آن است که انسان در مقایسه با موجودات دیگر دارای حیات ویژه‌ای است و تا زمانی که به آن نرسیده باشد، موجود مرده‌ای بیش نیست؛ هرچند حرکت و جنبش داشته باشد. چنین حیاتی تنها از جانب خداوند و خلیفه او (رسول و امام) پس از قبول دعوت ایشان بر ما افزوده می‌شود؛ چنان‌که قرآن کریم خطاب به خداپاوران فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که خدا و رسولش شما را به چیزی که مایه حیات شماست، دعوت می‌کنند، دعوت آن‌ها را اجابت کنید.

از این آیه شریفه، می‌توان یکی از جایگاه‌های امام و خلیفه الهی را که همانا اعطای حیات حقیقی و انسانی به انسان‌هاست استفاده کرد. به همین دلیل خطاب به امام عصر^{علیه السلام} می‌گوییم:

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَيْنَ الْحَيَاةِ؛ سلام بر تو ای چشمه زندگی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۹: ۲۱۵).

با شناخت چنین جایگاه بی‌بدیلی است که معرفت امام زمان، رمز حیات حقیقی و عدم شناخت وی عامل مرگ جاهلی شمرده شده است؛ چنان‌که فرمودند: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۷۷). این سخن نورانی، عاقبت کسی را که معرفت امام زمانش را نیافته و او را پیشوا و واجب‌الاطاعة در طول زندگی‌اش و در تمام عرصه‌هایش نداند، با حالت غیرمسلمان معرفی کرده است و اعمال چنین فردی مورد قبول حضرت حق نخواهد بود. این نکته بدان امر مبتنی است که بی‌تردید مردن به مرگ جاهلی و غیر اسلامی، ناشی از زندگی غیر اسلامی است. از طرف دیگر، دین به عنوان برنامه زندگی موفق، تنها به وسیله امام معصوم به دست می‌آید. بنابراین، خروج از محور رضایت امام عصر، حتی در رفتارهای ظاهری زندگی به نوعی خروج از زندگی اسلامی محسوب شده که نتیجه آن، مردن به گونه جاهلی، یعنی عصر قبل از اسلام خواهد بود.

۵. معنای سبک زندگی

پس از تبیین اجمالی مفهوم «سبک» و «زندگی»، تصور صحیحی از اصطلاح «سبک زندگی» ضروری است؛ چرا که ترکیب لغوی این دو واژه لزوماً مترادف با معنای اصطلاحی آن نیست. اصطلاح «سبک زندگی» (Life Style) که اولین بار از سوی روان‌شناسی به نام آلفرد آدلر (Alfred Adler) در سال ۱۹۲۹ ابداع و البته بعدها در سایر علوم کاربرد یافت؛ مفهوم خاصی دارد. از نظر وی:

سبک زندگی، یعنی کلیت بی‌همتا و فردی زندگی که همه فرایندهای عمومی زندگی، ذیل آن قرار دارد (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲۰۶).

البته بعدها تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. به عنوان مثال، زیمل (Simmel)

می‌گوید:

سبک زندگی، تجسم تلاش انسان است برای یافتن ارزش‌های بنیادی خود در فرهنگ عینی‌اش و شناساندن آن به دیگران (کاوپانی، ۱۳۹۱: ۳۴).

از نظر گیدنز (Giddens):

سبک زندگی مستلزم مجموعه‌ای از عادت‌ها و جهت‌گیری‌ها و بنابراین، برخوردار از نوعی وحدت است که علاوه بر اهمیت خاص خود از نظر تداوم امنیت وجودی، پیوند بین گزینش‌های فرعی موجود در یک الگوی کم و بیش منظم را تأمین می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۲۱).

بورديو (Bourdieu) نیز سبک زندگی را فعالیت‌های نظام‌مندی می‌داند که از ذوق و سلیقه فرد ناشی می‌شوند و بیش‌تر جنبه عینی و خارجی دارند و در عین حال به صورت نمادین به فرد هویت می‌بخشند و میان قشرهای مختلف اجتماعی تمایز ایجاد می‌کنند (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲۰۷).

این را هم باید دانست آنچه هم اکنون از این واژه در اذهان تداعی می‌شود، همان معنایی است که در جامعه‌شناسی متداول بوده و آن، هنجارها و رفتارهای ظاهری و مشهود در جامعه می‌باشد. البته در روان‌شناسی و در بحث از سبک زندگی، علاوه بر «هست‌ها» به «ریشه‌ها»، «نگرش‌ها» و «باورها»ی هویت‌بخش توجه شده است. این مطالب گویای آن

است که گرچه ما در سبک زندگی، جلوه‌های قابل مشاهده را بررسی می‌کنیم؛ این مطلب نباید ما را از توجه به مبانی و ارزش‌های بنیادینی که یک سبک زندگی بر آن استوار است؛ غافل سازد.

در مجموع، می‌توان چنین برداشت کرد که «سبک زندگی عبارت است از: رویکرد حاکم بر زندگی که بر باورهای خاصی مبتنی بوده و در رفتارهای شخص بروز پیدا می‌کند» در صورت، اولاً، تحلیل یک سبک، ما را به باورها و ارزش‌هایی که موجب گزینش این نوع سبک خاص شده است، خواهد رساند؛ ثانیاً، در تغییر یا ایجاد و ارائه سبک خاصی برای زندگی به ما کمک خواهد کرد.



۶. بازشناسی مفهوم انتظار و نسبت آن با جهاد

واژه دیگری که قبل از تعریف سبک زندگی منتظرانه و در جهت شناخت ماهیت آن باید واکاوی شود، واژه «انتظار» است که بخش قابل توجهی از روایات مهدوی را به خود اختصاص داده است. «انتظار» در فرهنگ لغات، به معنی «چشم داشتن»، «چشم‌داشت» و «چشم به راه بودن» (دهخدا، ۱۳۷۲؛ معین، ۱۳۷۵) است؛ اما باید دانست فضایل حیرت‌انگیز و کارکردهای تحیرآوری که درباره انتظار مهدی موعود علیه السلام در سخنان نورانی پیشوایان ما مطرح شده است (و در مباحث بعدی تعدادی از آن‌ها خواهد آمد) گویای این حقیقت است که صرف معنای لغوی انتظار که عبارت است از: «چشم‌به‌راهی»، قطعاً موردنظر آن بزرگواران نبوده است؛ بلکه باید معنای اصطلاحی و حتی حقیقت و ماهیت آن به‌خوبی واکاوی شود. به‌عنوان نمونه وقتی امام صادق علیه السلام انتظار را سربازی امام عصر دانسته و می‌فرماید: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ...»؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰)؛ کاملاً روشن است که برای احراز شایستگی یاوری و پا رکابی حضرت قائم علیه السلام چشم‌انتظاری صرف، کافی نیست؛ بلکه توفیق قرارگیری در زمره یاران حضرت به دارا بودن ویژگی‌ها و کارایی‌های برجسته‌ای نیاز دارد که امام صادق علیه السلام از آن با کلیدواژه «انتظار» یاد کرده است. لذا باید به جست‌وجوی معنای اصطلاحی انتظار و آنچه مقصود واقعی اهل بیت است، پرداخت.

۶-۱. نسبت انتظار و عمل

همان‌طور که گفته شد، علاوه بر شناخت معنای لغوی انتظار باید در جست‌وجوی حقیقت انتظار و معنای مورد نظر اهل‌بیت در روایات بود. به نکته بسیار مهمی در شناخت ماهیت انتظار و کاربردی کردن آن در روش زندگی، باید توجه کرد، و آن، وصف‌ها و قرینه و فضایی است که این چشم‌به‌راهی در آن فضا مطرح می‌شود. بی‌توجهی به این نکته برداشت‌های متفاوت از این آموزه را باعث خواهد شد و در نهایت، عدم جریان فرهنگ انتظار را در متن زندگی شیعیان به‌گونه‌ای شایسته و مؤثر به دنبال دارد؛ چنان‌که مروری بر برداشت‌ها و ذهنیت عوام و خواص از مقوله انتظار (که گاهی از آن به‌صرف چشم‌به‌راهی و گاهی ترکیبی از آن با دعای فرج، انجام عبادات فردی، واکنش‌های محدود اجتماعی و نظایر آن یاد می‌شود) نشانه همین سردرگمی و برداشت‌های سلیقه‌ای از مفهوم انتظار فرج و عدم آگاهی از معنای حقیقی آن است. حقیقت آن است که اگر مفاهیم واقعی واژه‌های اسلامی و معانی آن‌ها درک شد، اشتباهات و سوء تفاهماتی که در شناخت دین و مقاصد آن برای جمعی پیش آمده، مرتفع و هدف‌های واقعی و مقاصد حقیقی دین معلوم می‌گردد و اگر الفاظ و اصطلاحات دینی به‌طور صحیح درک نشود و با مفاهیم نادرست عرضه شود و نادانان یا مغرضان، آن را به صورت دیگر جلوه دهند، زیان آن از گمراهی صریح کم‌تر نخواهد بود؛ زیرا موجب سوءظن و بدگمانی و برداشت‌های غلط و ناروا از دین می‌گردد؛ تا آن‌جا که متریقی‌ترین و کامل‌ترین مکتب را عامل انحطاط، زبونی، بی‌عدالتی و نابرابری می‌پندارند؛ و حقیقتی را که عامل ایجابی و عملی و نشاط‌بخش و انقلابی است، عامل سلبی و منفی و رکود و سکون و وقوف و کناره‌گیری می‌شمارند... این مفاهیم که انحراف از درک حقایق آن‌ها با گمراهی در اصل دین، و یا رشته‌های اساسی و مهم آن مساوی است و باید نسل جوان که جویای حقیقت، و طالب کمال و ترقی و آگاهی است، در فهم آن یاری شود؛ بسیار است، مانند زهد، قناعت... و از جمله، یکی هم انتظار ظهور یا انتظار فرج و قیام حضرت مهدی و قائم آل محمد^{علیهم‌السلام} است. اگر چه اصالت مفهوم این انتظار، هنوز در اذهان، کم و بیش و به حسب مراتب معارف و آگاهی‌های افراد محفوظ مانده است؛ به گمان بسیاری، تلقی و

برداشت اکثر جامعه از آن؛ چنان که باید سازنده و مثبت نیست و جوانب سلبی و منفی آن نیز (که از تعلیمات اساسی و مترقی اسلام و مبارزات سلبی رهبران دین سرچشمه می‌گیرد) نادرست و غیر از آنچه باید باشد عرضه شده است، و در جهت جنبش و تحرک، قدم به پیش نهادن، مجاهده، امر به معروف و نهی از منکر، ثبات قدم و پایداری، حبّ فی الله (محبت به خاطر خدا) بغض فی الله (دشمنی به خاطر خدا) و قطع رابطه با اعداء الله، از آن بهره‌برداری نشده، بلکه آن را عامل سکون و سکوت، سازش کاری، وقوف، تسلیم، ساخت و باخت با ستمگران، رضایت دادن به وضع موجود و فراموش ساختن اهداف عالی اسلام معرفی کرده بودند» (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۴).

به همین جهت برای درک حقیقت انتظار و به‌منظور دستیابی به کارکردهای عظیم آن باید به جست‌وجوی معنای اصطلاحی انتظار و آنچه مقصود واقعی اهل بیت است، پرداخت. یکی از وصف‌هایی که در مورد انتظار فرج در روایات ما ذکر شده است وصف «تلازم انتظار و عمل» است. در سخنان مهدوی معصومین عباراتی شبیه «أفضل أعمال شیعتنا انتظار الفرج» (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۸۰) مشاهده می‌کنید که انتظار را از حالت درونی و ذهنی و فکری محض بیرون آورده و گویای همراهی همراهی انتظار با مقوله عمل است. در حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) جدیت و تلاش در کنار انتظار ذکر شده است. ایشان فرمود:

... فَجِدُّوا وَانْتَظِرُوا هَيِّئاً لَكُمْ أَيُّهَا الْعَصَابَةُ الْمَرْحُومَةُ؛ پس بکوشید و انتظار بکشید که گوارایتان باد؛ ای گروه رحمت شده! (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰).

علت این امر را نیز باید در عناصر انتظار بررسی کرد که یکی از آن‌ها رجا و امیدواری است. بدیهی است وقتی کسی به رسیدن به مقصودی امید داشته باشد، این امیدواری در حرکت و اقدام وی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

۲-۶. گره خوردن ماهیت انتظار با جهاد

نکته مهم دیگری که در این جهت باید توجه کرد، آن است که مطلق عمل را در فهم مقوله انتظار نمی‌توانیم مورد نظر قرار دهیم؛ بلکه سعی و عملی در درک انتظار مؤثر است که جهت‌دار و در تقابل با دشمن باشد.

نگاه تطبیقی که بین روایات مربوط به انتظار وجود دارد، گویای نوعی ارتباط و همراهی انتظار با مقوله جهاد (علاوه بر عمل) در آن هاست. همه ما این سخن پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ را شنیده‌ایم که فرمود:

أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي أَنْتِظَارُ الْفَرَجِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (صدوق، ۱۳۹۷، ج ۲: ۶۴۴).

اما جالب توجه این‌که آن حضرت در حدیث دیگری درباره انتظار فرج، قالب این عمل را جهادی معرفی کرده و می‌فرماید:

أَفْضَلُ جِهَادِ أُمَّتِي أَنْتِظَارُ الْفَرَجِ (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷).

شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: نظرتان چیست درباره کسی که ولایت ائمه را داشته و در انتظار ظهور حکومت حق بوده و در این حال از دنیا می‌رود؟

ایشان در پاسخ فرمود:

هُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ كَانَ مَعَ الْقَائِمِ فِي فَسْطَاطِهِ ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً ثُمَّ قَالَ هُوَ كَمَنْ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ؛ او همانند کسی است که با رهبر این انقلاب در خیمه او [ستاد ارتش او] بوده باشد. سپس اندکی سکوت کرد و فرمود: مانند کسی است که با پیامبر اسلام ﷺ [در مبارزاتش] همراه بوده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۳).

شبهه این مفهوم در روایات دیگری نیز نقل شده است. «این تعبیرات همگی حاکی از این است که انتظار چنان انقلابی داشتن همیشه با جهادی وسیع و دامنه‌دار همراه است. این را در نظر داشته باشید تا پس از بررسی مفهوم «انتظار»، نتیجه‌گیری کنیم. انتظار، معمولاً به حالت کسی گفته می‌شود که از وضع موجود ناراضی است و برای ایجاد وضع بهتری تلاش می‌کند. مثلاً بیماری که در انتظار بهبودی است یا پدری که در انتظار بازگشت فرزندش از سفر است، این دو نفر از بیماری و فراق فرزند ناراحت‌اند و برای وضع بهتری می‌کوشند. همچنین تاجری که از بازار آشفته ناراحت است و در انتظار فرونشستن بحران اقتصادی هست، این دو حالت را دارد: «بیگانگی با وضع موجود» و «تلاش برای وضع بهتر». بنابراین، مسئله انتظار استقرار حکومت حق و عدالت «مهدی»، در واقع مرکب از دو عنصر است: عنصر «نفی» و عنصر «اثبات». عنصر نفی همان «بیگانگی با وضع موجود» و عنصر اثبات

مطالبه «وضع بهتر» است و اگر این دو جنبه در روح انسان ریشه‌دار شود، سرچشمه دو رشته اعمال دامنه‌دار از سوی او خواهد شد. این دو رشته اعمال عبارتند از: از ترک هرگونه همکاری و هماهنگی با عوامل ظلم و فساد و حتی مبارزه و درگیری با آن‌ها از یک سو، و خودسازی و خودیاری و جلب آمادگی‌های جسمی و روحی و مادی و معنوی برای شکل گرفتن حکومت واحد جهانی و مردمی از سوی دیگر. ملاحظه می‌شود که هر دو قسمت آن سازنده و عامل تحرک و آگاهی و بیداری است.

با توجه به مفهوم اصلی «انتظار» معنی روایات متعددی که درباره پاداش و نتیجه کار منتظران نقل کردیم به خوبی درک می‌شود و روشن می‌گردد که چرا منتظران واقعی همانند کسانی شمرده شده‌اند که در خیمه حضرت مهدی عج یا زیر پرچم او هستند یا کسانی که در راه خدا شمشیر می‌زنند، یا به خون خود آغشته شده و شهید شده‌اند. آیا این‌ها گویای مراحل مختلف و درجات مجاهده در راه حق و عدالت نیست که با مقدار آمادگی و درجه انتظار افراد تناسب داشته باشد؟! یعنی همان‌طور که میزان فداکاری مجاهدان راه خدا و نقش آن‌ها متفاوت است؛ انتظار و خودسازی و آمادگی آنان درجات کاملاً متفاوتی دارد که هر کدام از این‌ها با یکی از آن‌ها از نظر «مقدمات» و «نتیجه» شباهت دارد. هر دو حالت، جهادند و هر دو آمادگی می‌خواهند و خودسازی. کسی که در خیمه رهبر چنان حکومتی قرار گرفته و در مرکز ستاد فرماندهی حکومت جهانی آماده جانبازی است، نمی‌تواند فردی غافل و بی‌خبر و بی‌تفاوت بوده باشد؛ زیرا همه افراد شایستگی چنان موقعیت و اهمیتی را ندارند. همچنین کسی که سلاح در دست دارد و در کنار رهبر این انقلاب، با مخالفان حکومت صالحان می‌جنگد، آمادگی فراوان روحی و فکری و رزمی باید داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۳۷۹-۳۸۳). با چنین توضیحی می‌توان در زمینه انتظار، معنای اصطلاحی و مورد نظر روایات را این گونه بیان کرد: «انتظار، چشم به‌راهی قیام قائم عج، توأم با جهاد و تلاش برای آمادگی فردی و زمینه‌سازی اجتماعی به منظور پذیرش بزرگ‌ترین حماسه تاریخی نبرد حق و باطل به رهبری او و شرکت در این حماسه است.» با این حساب، منتظر، همان مجاهد و مبارز؛ و زندگی او، زندگی جهادی معنا خواهد داشت.

بدیهی است چنین برداشتی حماسی و جهادی از سبک زندگی منتظرانه که می‌توان از آن به سبک زندگی زمینه‌ساز نیز یاد کرد، تأثیر فوق‌العاده‌ای در اعطای حیاتی معنوی و آسمانی به دوستداران امام زمان، خواهد داشت. به فرموده مقام معظم رهبری:

زندگی جهادی، یعنی این که ما آرمان‌ها و ارزش‌ها و هدف‌های والای زندگی را مشخص کنیم و بعد با تمام قوا برای تحقق آن بکوشیم. اصلاً زندگی جز این معنا ندارد و گرنه، اگر انسان از جهاد برای ارزش‌ها و هدف‌های والا خالی باشد به یک جماد تبدیل خواهد شد» (سخنان مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۷۰/۱۱/۲۹).

۶-۳. مفهوم جهاد

اگر ما در «ماهیت‌شناسی انتظار» آن را نه تنها با عمل که با جهاد ملازم دانسته و از انتظار جهادی سخن می‌گوییم، باید به این نکته نیز توجه کنیم که جهاد همیشه با جنگ و درگیری نظامی ملازم ندارد و این نکته در بررسی مفهوم جهاد نهفته است. واژه «جهاد» در لغت‌نامه‌های عربی به معنای زحمت، مشقت (راغب اصفهانی، بی‌تا) و تلاش توأم با رنج آمده است. جهاد همچنین نام بابی در علم فقه نیز هست و به همین جهت در شرع نیز اصطلاح خاصی یافته و آن عبارت است از: نثار جان و مال و توان در راه اعتلای اسلام و بر پا داشتن شعارهای ایمان (نجفی، ۱۳۹۱، ج ۲۱: ۳).

شاید از همین رو بوده که این واژه معنایی شبیه معنای اصطلاحی در فقه - و متفاوت از معنای لغوی در زبان عربی - یافته و آن را در فرهنگ لغات فارسی به کارزار کردن و جنگیدن در راه حق (معین: ۱۳۵۷) معنا کرده‌اند.

مقام معظم رهبری نیز که همواره از جهاد و کار و روحیه جهادی صحبت می‌کنند، در تبیین این کلمه می‌فرمایند:

جهاد یعنی مبارزه برای یک هدف والا و مقدس (بیانات در دیدار هیأت علمی و کارشناسان جهاد دانشگاهی با ایشان، ۱/۴/۱۳۸۳).

معیار جهاد همان چیزی است که امروز در زبان فارسی ما در کلمه مبارزه وجود

دارد... پس جهاد، یعنی مبارزه. در مبارزه دو چیز حتماً لازم است: یکی این که در آن جد و جهد و تحرکی باشد. انسان در رختخواب یا در پستوی خانه که نمی‌تواند مبارزه کند، در مبارزه باید جد و جهدی وجود داشته باشد... دوم این که در مقابلش دشمنی باشد. مبارزه در آن جا که دشمن نیست معنا ندارد. پس، جهاد متقوم بر این دو رکن است... اگر همه این‌ها در مقابل دشمن خدا و دشمن علی لسان‌الله و لسان رسوله و اولیائه علیهم‌السلام باشد، می‌شود جهاد فی سبیل‌الله» (سخنرانی مقام معظم رهبری در شروع درس خارج فقه ۱۳۷۳/۶/۲۰).

بنابراین، چهار عامل مهم در تبیین مفهوم جهاد از دیدگاه اسلام وجود دارد: اول. داشتن هدف والا؛ دوم. تلاش، کوشش و تحمل سختی در راه رسیدن به آن هدف؛ سوم. تلاشی که در مقابل موانع و دشمن و هجوم اوست؛ چهارم. انجام این تلاش فی سبیل‌الله و به نیت امتثال تکلیف الهی و کسب رضای خدا.

۷. معناشناسی سبک زندگی منتظرانه

بر اساس تبیین واژگان مورد نظر و بررسی ماهیت سبک زندگی منتظرانه، مشخص گردید، تلاش و جهاد برای زمینه‌سازی ظهور جزئی از ماهیت آن است. به‌جاست به تعریف سبک زندگی منتظرانه پردازیم که در نوشته‌های مهدوی، گاهی از آن به «سبک زندگی زمینه‌ساز» و زمانی نیز «سبک زندگی مهدوی» تعبیر می‌شود؛ اما قبل از آن برخی از تعاریف بیان شده را ذکر می‌کنیم:

۷-۱. نگاهی به تعاریف‌ها درباره سبک زندگی منتظرانه

در سال‌های اخیر اقبال اندیشمندان به مقوله مهدویت بیش‌تر شده و همین امر تولید متونی علمی درباره مفاهیم مرتبط با مهدویت را موجب شده است که از جمله آن‌ها موضوع مورد بحث ما است. برخی نویسندگان ضرورت این توجه را این‌گونه توضیح داده‌اند:

امروزه در عصر غیبت امام مهدی عج باید به دنبال الگویی از سبک زندگی شیعی بود که بر باور داشت مسئله انتظار و بازگشت امام مبتنی باشد. شیعه در عصر غیبت با یکی از جدی‌ترین مفاهیم حیات طولانی تاریخ امامت، یعنی مهدویت و

غیبت گره خورده است و دو مفهوم مهدویت و غیبت، با مفهوم سوم، یعنی انتظار ارتباط تنگاتنگ دارد؛ به گونه‌ای که این سه مفهوم سبک فکر و زندگی شیعه را تبیین کرده است. اعتقاد به حقانیت و مشروعیت امام مهدی عج و انتظار بر شکل‌گیری جامعه توحیدی، که مبتنی بر حاکمیت ایشان مبتنی است، تنها عامل مشروعیت‌بخشی به همه جریان‌های فکری و اجتماعی در عصر غیبت است و این امر نخستین اصل و مبنای فکری شیعه در ارائه سبک زندگی شیعی است. بنابراین، با استخراج عناصر اصلی ایده مهدویت و پرورش الگوهایی مبتنی بر این اندیشه، می‌توان نحوه زیست شیعیان را تعیین کرد و نسلی را پرورش داد که اعتقاد به امامت و مهدویت از مؤلفه‌های اساسی فکر اوست و نه تنها در شعائر و مناسبات، بلکه در اهداف و آرمان‌های خود به سوی امام معصوم توجه و گرایش دارد و جهت زندگی خویش را به سمت انسان کامل معطوف می‌سازد (موسوی‌گیلانی، ۱۳۹۲: ش ۲۵).

در همین جهت گفته شده است:

انتظار، گویای رویکرد نظری و عملی شیعیان در دوران غیبت، تا رسیدن به آرمان مهدویت است و لازمه این رویکرد خاص، در پیش گرفتن سبک خاصی از زندگی است که به نوعی خلاصه و عصاره همه ویژگی‌های مثبت مطرح شده در آموزه‌های اسلامی است (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۲: ش ۹۷).

بر همین مبنا، برخی، معنای زندگی مهدوی را (نه سبک زندگی مهدوی را که جلوه ظاهری آن است) مورد نظر قرار داده و گفته‌اند:

زندگی با حجت‌حی و حاضر را زندگی مهدوی می‌گویند. کسی که خود را وقف امام زمان عجل می‌نماید و همه نیروها و توان‌ها و امکاناتش را در راه امام صرف و خرج می‌کند، زندگی مهدوی دارد... حیاتی که روش، منش، کنش، نگرش و بینش آن بر اساس آموزه‌های مهدویت باشد؛ زندگی مطلوب مهدوی است (فؤادیان، ۱۳۹۳: ۱۶).

همچنین:

سبک زندگی منتظرانه مبتنی بر باور مذهبی و سنت الهی، خواستار حرکت و تلاش برای گذر از وضع موجود و قرار گرفتن در وضع مطلوب در جامعه است

(خادم شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۸۳).

یکی دیگر از نویسندگان، این شیوه زندگی را مورد بررسی بیش‌تری قرار داده و می‌گوید: مقصود از سبک زندگی زمینه‌ساز، مجموعه رفتارهای اجتماعی است که ضمن برآورده کردن نیازهای جاری جامعه منتظران، روایتی عمل‌گرا و فعالانه مبتنی بر تفکر موعودگرایی و مهدوی را برای هویت اجتماعی بر می‌گزیند (گودرزی، ۱۳۹۳: ش ۳۱).

۲-۷. تعریف پیشنهادی از سبک زندگی منتظرانه

بر اساس تبیین واژگان دخیل در سبک زندگی منتظرانه و تعاریف اندیشمندان مختلف در این زمینه، می‌توان برای این سبک تعریفی در نظر بگیریم. مؤلف این نوشتار با توجه با مقدماتی که بیان شد معتقد است:

سبک زندگی منتظرانه عبارت است از: مجموعه رفتارهای جهادی برخاسته از اعتقاد به امام‌حی، حضرت حجت بن الحسن علیه السلام و انتظار دولت او در عصر غیبت که با هدف زمینه‌سازی حکومت مهدوی بر اساس تعالیم اسلامی با قرائت اهل‌بیت صورت می‌گیرد.

در این تعریف چند نکته گنجانده شده است:

اول. با قید «مجموعه رفتارها»، سبک زندگی منتظرانه از آداب منتظران که تک‌گزاره‌های هر بخش این سبک است، جدا شده و مجموعه آن با هم در نظر گرفته می‌شود. همچنین از اخلاق منتظرانه، که به صفات درونی منتظران و البته از ریشه‌های رفتار منتظرانه ناظر است، جدا می‌شود.

دوم. با قید «رفتارها» تنها بخش ظاهری و قابل مشاهده زندگی مهدوی و منتظرانه مورد تأکید قرار می‌گیرد و پرداختن به سایر مؤلفه‌های زندگی مهدوی و منتظرانه، نظیر معرفت و محبت به امام زمان تنها در حد اشاره و تبیین مطلب خواهد بود.

سوم. قید «جهاد» گویای آن است که نه تنها انتظار از مقوله عمل و تلاش است، بلکه فقط تلاشی که در مقابل دشمن است، شامل می‌شود؛ نه هرگونه سعی و تلاشی را. چهارم. گرچه معمولاً سبک زندگی، رفتارهای معطوف به جامعه است؛ علاوه بر رفتارهای

مستقیم اجتماعی و معاشرت با افراد، آن دسته از رفتارهای فردی که به گونه‌ای ظهور و بروز اجتماعی داشته و بر آن مؤثر است، به سبک زندگی منتظرانه وارد می‌شود؛ زیرا زمینه‌سازی برای حکومت مهدوی چنین ملازمه‌ای را داراست.

پنجم. عبارت «اعتقاد به امام حی، حضرت حجت بن الحسن علیه السلام...» خاستگاه این شیوه زیستن را گوشزد می‌کند و صد البته اعتقاد به امام زمان در کنار باور به توحید و نبوت و معاد مطرح می‌شود.

ششم. آوردن وصف «حی» ناظر به زنده دانستن امام و آوردن اسم (لقب) او، ناظر به اعتقاد به مشخص بودن مهدی موعود است.

هفتم. قید «عصر غیبت» توجه به عنصر زمان در انتخاب این سبک و نیز محدوده زمانی اجرای آن را نشان می‌دهد.

هشتم. قید «زمینه‌سازی حکومت مهدوی» جهت و مقصود از جریان افتادن این سبک را نشان می‌دهد و علاوه بر آن، معیار و محکی است برای ارزیابی سبک زندگی موجود در خانواده و جامعه شیعی.

نهم. قید «بر اساس تعالیم اسلامی با قرائت اهل‌بیت» اولاً، گویای آن است که انتظار جهادی و زمینه‌سازی برای حکومت مهدوی فقط با تکیه بر منابع و دستورات اسلامی خواهد بود و ثانیاً، در مسیر بهره‌برداری از قوانین اسلامی فقط به تفسیر اهل‌بیت پیامبر و ائمه معصومین و علمای ربانی در عصر غیبت، اعتماد خواهد شد و بدین وسیله از سایر مکاتب و مذاهب اسلامی جدا می‌شود.

مطلب مهمی که بار دیگر بر آن تأکید می‌کنیم، آن است که اولاً، این سبک زندگی که در واقع شیوه جهادی زیستن است، تنها سبک صحیح و مورد رضایت خدا و ائمه و به ویژه حضرت مهدی برای زندگی موفق است و به قول برخی پژوهشگران:

جهادی زیستن یک شیوه در کنار ده‌ها شیوه رایج نیست؛ اصلاً تنها شیوه مورد پذیرش دین، جهادی زیستن است (کوشکی، ۱۳۹۳: ۷۳).

ثانیاً، علت انتخاب قید «منتظرانه» و نه «مهدوی» برای این سبک زندگی به خاطر دو پهلو

بودن و ابهامی است که در اصطلاح سبک زندگی مهدوی وجود دارد؛ زیرا از این اصطلاح می‌توان سبک زندگی امام مهدی را اراده کرد و هم سبک زندگی دوستان و پیروان ایشان را. همچنین در فرض دوم معلوم نیست این شیوه زیستن تنها به دوران غیبت امام زمان مربوط است و یا این‌که عصر ظهور را نیز شامل می‌شود؛ در حالی که این ابهام‌ها با جایگزینی «منتظرانه» بر طرف می‌شود و این نوع رویکرد در زندگی دقیقاً به شیوه زیست پیروان حضرت مهدی در عصر غیبت ایشان مربوط می‌شود.

ثالثاً، اضافه کردن قید «زمینه‌ساز» به این سبک زندگی، به دلیل پشتوانه اندک روایی و احادیثی است که با صراحت از خود آن لفظ- و نه معنای آن- نام برده‌اند؛ حال آن‌که کلیدواژه «انتظار» به وفور در سخنان معصومین یافت می‌شود و در صورت تبیین درست، حامل معنای زمینه‌سازی هم می‌باشد.

۸. نسبت سبک زندگی منتظرانه با سبک زندگی اسلامی و نظایر آن

پس از تعریف سبک زندگی منتظرانه- و یا مهدوی- ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که بین سبک منتظرانه یا مهدوی با سبک زندگی اسلامی، علوی، حسینی و نظایر آن چه تفاوتی وجود دارد و از دیگر سو، نسبت سبک زندگی منتظرانه با آن‌ها چیست؟ در پاسخ باید گفت: روشن است که اسلام، قرآن و مکتب شیعه دوازده امامی پشتوانه عظیم سبک زندگی منتظرانه محسوب می‌شوند؛ کما این‌که در کلام امام سجاد (علیه السلام) منتظران به شیعیان صادق وصف شده‌اند؛ چنان‌که ایشان فرمود:

مردم زمان غیبت آن امام که به امامت و ظهور او معتقد هستند، از مردم هر زمانی برترند؛ زیرا خدای تعالی عقل و فهم و معرفتی به آن‌ها عطا فرموده است که غیبت نزد آنان به منزله مشاهده است و آنان را در آن زمان همانند مجاهدین پیش روی رسول خدا ﷺ که با شمشیر به جهاد برخاسته‌اند قرار داده است، آنان مخلصان حقیقی و شیعیان راستین ما هستند (صدوق، ۱۳۹۷، ج ۳۲: ۱).

با عنایت به این نکته، در حقیقت چنین سبک زندگی، تمام رفتارها، همسو و هم‌جهت با رضایت امام زنده و پذیرش ولایت مهدوی، تعیین و تفسیر می‌شود و البته مقصود از امام،

مقام امامتی است که قبل از امامان دوازده‌گانه به حضرت ابراهیم و رسول اکرم افاضه شده است.^۱ اما در انتخاب این قید، چنانچه ادعای بین‌المللی بودن کارکرد این سبک زندگی را داشته باشیم، در صورت انتخاب قید «دینی» و «اسلامی» برای این سبک زندگی، امکان به اشتباه افتادن مخاطب از مقصود ما وجود دارد؛ زیرا همه ادیان الهی، مثل یهودیت و مسیحیت نیز ادعای سبک زندگی دینی دارند. همچنین همه مذاهب اسلامی غیر شیعی، نظیر حنفی و شافعی مطالب خود را با عنوان سبک زندگی اسلامی طرح می‌کنند. بنابراین، باید از قیدی استفاده کرد که جامع و مانع باشد.

ممکن است گفته شود می‌توان از قید «شیعی» و «ولایی» استفاده کرد؛ اما پاسخ آن است که ما به شیعی بودن جنس سبک زندگی منتظرانه معتقدیم؛ اما برای کاربردی کردن آموزه‌های شیعی و ولایی به خاطر کوتاهی شیعیان در اجرای وظایف خود نسبت به امام زمان و حاکمیت او در جامعه که غیبت هزارساله وی شاهد آن است، اصرار بر برجسته کردن واژه‌ای هستیم تا یاد امام زمان علیه السلام را پررنگ کرده و نه تنها حس مسئولیت‌پذیری شیعیان را بیش‌تر تحریک کند؛ بلکه جهت و روح حاکم بر فعالیت‌های فردی و اجتماع ایشان را که همانا ادای حقوق وی و به‌طور خاص زمینه‌سازی برای برگرداندن حق حاکمیت حضرت مهدی در جامعه جهانی است؛ مشخص کنیم. همین نکته باعث شده است برخی اندیشمندان در تحلیلی چنین اظهار کنند:

تفاوت زندگی سبک زندگی مهدوی با سبک زندگی دینی آن است که دارندگان هر دو سبک دین‌دار هستند و از امام خود اطاعت می‌کنند؛ ولی در سبک زندگی مهدوی فرد در کنار ایمان، خود را زمینه‌ساز ظهور امام زمان علیه السلام می‌داند (جعفری، ۱۳۹۲).

با این توضیح، حتی شبهه فرق سبک زندگی مهدوی با سبک زندگی علوی و حسینی و نظیر آن‌ها بر طرف می‌شود؛ زیرا ما اولاً به جای قید «مهدوی» از قید «منتظرانه» استفاده کردیم که نکته آن در قبل و نیز در تعریف پیشنهادی ما گوشزد شد و ثانیاً، با پررنگ کردن

۱. رک: «أَنْتَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»؛ بقره، ۱۲۴.

جایگاه امام زمان و حقوق او مشخص شد که سبک زندگی شیعه در هر دوره‌ای (تا قبل از ظهور) منتظرانه است؛ خواه امام زمان وی در عصری حضرت علی علیه السلام باشد و خواه امام حسین علیه السلام. بنابراین، اگر منظور از سبک زندگی علوی و حسینی آن است که ما از الگوهای منتظران آن دوران برای زمانه خود که امام زمان ما حجت بن الحسن علیه السلام است درس بگیریم و رابطه قلبی و عملی خود را با ایشان با در نظر گرفتن این عصر، مدیریت و تنظیم کنیم، حرفی نیست؛ اما باید بدانیم که توقف در امامان قبل و بی‌توجهی قلبی و عملی به وظایف خود در قبال حضرت مهدی که امام زمان و عصر ما هستند شایسته نبوده و قید منتظرانه این غفلت احتمالی را نیز برطرف می‌کند. توجه به این نکته حتی می‌تواند کیفیت مراسم بزرگداشت معصومین و به‌ویژه عزاداری حضرت سیدالشهدا علیه السلام را دگرگون کند.

نتیجه‌گیری

«سبک زندگی منتظرانه» همان «سبک زندگی دینی و اسلامی» بر مبنای رویه شیعی دوازده‌امامی است که برخلاف برداشت‌های مختلف و بعضاً عافیت طلبانه‌ای که از این شیوه زندگی شده است، جهاد، مقاومت، حماسه و مفاهیم هم‌سوی دیگری را بر محور ولایت و انتظار فرج ولی خدا و امام دوازدهم در عینیت زندگی با هدف زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام به همراه دارد. این رویکرد مستلزم آن است که با امام حیّ و حاضر تجدید عهد کنیم، خواسته‌های آن حضرت را که در واقع بر خواسته‌های خداوند مبتنی است نصب العین زندگی سازیم و برای تحقق آن، مجاهدت کنیم. به این نکته نیز باید توجه کرد که اتخاذ این رویه، مستلزم داشتن هدفی متعالی در زندگی است که محور این هدف، موجودیت و شخصیت حقوقی و حقیقی امام عصر علیه السلام است. در حقیقت سبک زندگی منتظرانه در گیر و دار مجموعه‌ای از رفتارهای جهادی است که پرهیزکاری، ولایتمداری، ظلم‌ستیزی، اعتقاد به حضور امام حی و ناظر، زمینه‌سازی حاکمیت خدا بر جهان از مهم‌ترین آن به حساب می‌آیند. این سبک زندگی، انتظار فرج را در سه مقوله «نیت»، «قول» و «عمل» ترسیم می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آنتونی گیدنز (۱۳۷۸). *تجدد و تشخص*، تهران، نشر نی.
۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تهران، مکتبه صدوق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۷ق). *کمال‌الدین و تمام النعمه*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق). *المزار الکبیر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۷. جعفری، محمد صابر (۱۳۹۲). *سبک زندگی مهدوی باید الگویی جامعه شود*، سایت خبرگزاری شبستان. ۱۳۹۲/۴/۸.
۸. حسن بن شعبه حرانی، (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۹. خادم شیرازی، فاطمه و پورعلی، سعید (۱۳۹۲). *آگاهی منتظرانه در سبک زندگی و تربیت زمینه‌ساز*. مجموعه مقالات نهمین دکتترین مهدویت، قم، موسسه آینده.
۱۰. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر*، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. خمینی، روح الله، *صحیفه امام*، (بی‌تا)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، مکتبه رضویه.
۱۴. سلیمیان، خدامراد (۱۳۸۸). *فرهنگ‌نامه مهدویت*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
۱۵. سید بن طاووس، (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات*، قم، انتشارات دار الذخائر.
۱۶. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۱). *همیشه بهار (اخلاق و سبک زندگی اسلامی)*، قم، دفتر نشر معارف.
۱۷. شفیعی سروستانی، ابراهیم (۱۳۹۳). *زندگی به سبک مهدوی در گفت‌وگو با دکتر ابراهیم شفیعی سروستانی* (تیر ۱۳۹۲). ماهنامه معارف، شماره ۹۷.
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۱). *انتظار عامل مقاومت*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۲۰. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*، قم، مؤسسه البعثة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، مؤسسه معارف اسلامی.
۲۲. فؤادیان، محمدرضا (۱۳۹۳). *زندگی مهدوی*، قم، انتشارات عطر عترت.
۲۳. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه الامام المهدی.

۲۴. کاویانی، محمد (۱۳۹۱). *سبک زندگی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۶. کوشکی، محمد صادق (۱۳۹۳). *سبک زندگی به روایت انقلاب اسلامی*، تهران، نشر معارف.
۲۷. گودرزی، غلامرضا (پاییز ۱۳۹۳). *مؤلفه‌های راهبردی اخلاق و سبک زندگی زمینه‌ساز*، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود، قم، موسسه آینده روشن. ش ۳۱.
۲۸. محبی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۹. معین، محمد (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. موسوی گیلانی، سید رضی (بهار ۱۳۹۳). *چیستی و چرایی سبک زندگی و نسبت آن با دین و مهدویت*، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود. قم، موسسه آینده روشن. ش ۲۵.
۳۲. مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۳). *مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی*، تهران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش ۱.
۳۳. نجفی، محمد حسن (۱۳۹۱). *جواهر الکلام*، تهران، موسسه نشر اسلامی.

نرم افزارها

۳۴. نرم افزار حدیث ولایت، مجموعه سخنان حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۳۵. نرم افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.

اسطوره‌های نجات، نماد موعودخواهی ملل

روح الله شاکری زواردهی *

نرجس خاتون پاشایی **

چکیده

نمادهایی در میان ملل مختلف وجود دارند که در عین تفاوت، دارای دیدگاه‌ها و آرمان‌های مشترک هستند؛ مثل نجات‌بخشی، ظلم‌ستیزی، گسترش و عدالت و ظهور و بروز منجی در اوج ناامیدی؛ که در ادبیات ملت‌ها به‌عنوان اسطوره یاد شده‌اند. نوشتار پیش‌رو، تلاشی است در برابر دغدغه‌های مهم بشر، نظیر این‌که اسطوره در نگاه اسطوره‌شناسان به چه معناست؟ آیا بین اسطوره‌ها و آموزه‌های وحیانی تعارضی است؟ آیا از این نمادها می‌توان پیامی عمومی و فطری از ملل مختلف بدون در نظر گرفتن رنگ، نژاد، طبقه اجتماعی و غیره ارائه داد؟ به نظر می‌رسد پیام مشترک در همه این نمادها و اساطیر وجود یک منجی نجات‌بخش در تاریخ‌ترین و ظلمانی‌ترین بخش تاریخ ملت‌ها؛ به ویژه در آخرالزمان است. هدف این نوشتار اثبات این فرضیه است که اسطوره‌های نجات، نماد موعودخواهی ملت‌ها است. نکته مهم این‌که در صورت اثبات این امر، می‌توان آن را در کنار دیدگاه ادیان، به عنوان یکی از مؤیدات منجی‌خواهی بشر اثبات کرد. واژگان کلیدی: قرآن، موعودخواهی، مهدویت، ملل، اسطوره‌ها، نمادها.

در میان اندیشمندان در حوزه‌های مختلف، بویژه انسان‌شناسی، درباره اسطوره به شدت اختلاف نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که تعاریفی متضاد از آن ارائه داده‌اند. به طور کلی می‌توان دو دیدگاه عمده را در این زمینه مورد توجه قرار داد: گروهی بر این باورند که اسطوره به معنای سخن پریشان، بیهوده و بی‌ریشه و به کلی خیالی و دروغ می‌باشد؛ در حالی که برخی دیگر آن را سخن راستین و حقیقی معنا کرده و اسطوره را بازگو کننده چیزی که به واقع روی داده است؛ تفسیر می‌کنند. به هر حال، در دانش اسطوره‌شناسی هر کس بر پایه فکری خویش به تعریف اسطوره پرداخته و تلاش کرده است به نتیجه دل خواه برسد. ولی به نظر می‌رسد نمی‌توان در مورد اسطوره تعریف جامعی که مورد پذیرش همگان باشد، ارائه کرده البته این بدان معنا نیست که فهم درست اسطوره میسر نباشد. تلاش ما در این نوشتار اثبات این نکته است که بین معنای حقیقی اسطوره و معنای استعمالی لفظ اسطوره تفاوت وجود دارد و سپس با تحلیلی منطقی از اسطوره‌های نجات و نمادهای عمومی میان ملت‌های مختلف، به فهم و نگاه مشترک دست یابیم که همان پیام منجی خواهی و یا موعود خواهی باشد.

در این گفتار ما درصدد آن نیستیم تا موعودخواهی بشر را بر یک اسطوره تطبیق داده و آموزه‌های دینی را به آن گره بزنیم؛ نیز مدعی نیستیم که آنچه به‌عنوان اساطیر آمده، همه نشان از واقعیات دارند؛ بلکه برآنیم طرحی جدید دراندازیم و نگاهی مبتنی بر رویکرد روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه به اسطوره‌ها بیندازیم. اساطیر که در طول تاریخ گذشته بشر شکل گرفت، بعضاً به آینده هم نظر دارند و به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، بخشی از ادبیات کهن هر ملت را، اعم از ایران، چین، یونان و روم به خود اختصاص داده، و بعضی ملت‌ها به این بخش فرهنگ خود افتخار می‌کنند و از آن به‌عنوان قدمت پرافتخار ملت و کشور خود یاد می‌کنند. سؤال اصلی این تحقیق آن است که آیا این اساطیر می‌توانند نمادین باشند؟ یعنی می‌تواند نماد یک فکر دسته‌جمعی بشر برای برآوردن نیازهای اولیه و ناخودآگاه او باشد؟ به خصوص آیا می‌توانیم از این اسطوره‌های نجات ایده‌ای آرمانی را برای آینده بشر

مشاهده کنیم؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: اسطوره‌های نجات، نماد موعود طلبی ملت‌هاست و این مطلب همان فرضیه‌ای است که در پی اثبات آن هستیم.

انواع اساطیر

اساطیر به حسب کارکردهایشان به انواع گوناگون تقسیم می‌شوند؛ نظیر اساطیر ریشه و بُن، اساطیر رستاخیزی، اساطیر نجات‌بخشی، اساطیر ایزدان، اساطیر پیامبران و قدیسان، اساطیر کاهنان و شهریاران، اساطیر بخت و تقدیر، اساطیر یاد و فراموشی، اساطیر پهلوانان، اساطیر جانوران و گیاهان (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۶۴ - ۷۲). آنچه مورد بحث ما در این نوشتار است، اساطیر نجات‌بخشی است؛ اسطوره‌هایی که درباره رستگاری (این جایی) و نجات‌بخشی انسان و جهان می‌پردازد که پیامد آن امید به نجات از ظلم و ستم در دنیا و پیروزی حق بر باطل و تشکیل مدینه فاضله الاهیة در این جان ماده قبل از روز رستاخیز می‌باشد.

واژه‌شناسی اسطوره

واژه «اسطوره» در زبان پارسی برگرفته از واژه‌های «الاسطوره» و «الاسطیره» در زبان عربی است.

اما این واژه عربی برگرفته از واژه یونانی *historia*، به معنای استفسار، تحقیق، اطلاع، شرح و تاریخ، و از دو جزء ترکیب یافته است. یکی واژه *histor*، به معنای داور و دیگری پسوند *ia* - واژه *rhisto* با مصدر یونانی *idein*، به معنای دیدن، خویشاوند است.

در زبان عربی، اساطیر جمع مکسر واژه اسطوره است. در زبان پارسی نیز این صورت جمع به کار می‌رود؛ اما از آن اغلب معنای مجموعه دستاورد یک قوم در این زمینه اعتقادی مستفاد می‌شود؛ مانند اساطیر ایرانی و اساطیر یونانی، که مقصود از آن تنها کنار هم چیدن تعدادی اسطوره پراکنده نیست، بلکه اساطیر یک قوم به صورت یک مجموعه در نظر است؛ اما این‌گونه معنا و مفهوم واژه اساطیر در زبان فارسی عمومیت ندارد و گاه اصطلاح اساطیر جز در کنار هم قرار داشتن ساده اسطوره‌ها معنایی نمی‌دهد و فقط همان جمع مکسر واژه اسطوره است.

علم‌الاساطیر و اسطوره‌شناسی دو اصطلاح هم‌معناست. با کاربردی نزدیک به اصطلاح

اساطیر و از آن مجموعه درهم تنیده اساطیر یک قوم، یا مطالعه، بررسی و تحلیل اساطیر یک قوم، یا اقوام مختلف مورد نظر است؛ اما گاه این اصطلاح هم، معنایی جز مجموعه ساده‌ای از اسطوره‌ها ندارد. این اصطلاحات در زبان فارسی تعاریفی را نمی‌توان برای آن مشاهده کرد که جامع و مانع باشند و این به‌خاطر مطالعه و ترجمه آثار پژوهندگان اسطوره‌شناسی غرب است که پایه‌گذاران مطالعات علمی اساطیر به شمار می‌آیند (بهار، ۱۳۵۴: ۳۴۳-۳۴۴).

در زبان‌های اروپایی واژه 'myth' در انگلیسی و فرانسه و myth و mythe در آلمانی، از نظر محتوایی معنایی برابر واژه اسطوره و حالت جمع آنها برابر واژه اساطیر در زبان فارسی است و اصطلاح mythology در هر سه زبان برابر اساطیر علم‌الاساطیر، یا اسطوره‌شناسی در زبان ماست. در برخی فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌ها به گونه‌های اسطوره برخورد می‌کنیم که به معنای، دگرگون شدن سخن پریشان و بی‌هوده، سخن باطل و افسانه، آمده است.^۲

هویت معرفتی و اصطلاحی اسطوره

با مروری گذرا بر آثار و نوشته‌های کسانی که در روزگار ما به شناخت اسطوره - معنای اصطلاحی آن - معروفند؛ گویای این واقعیت است که ارائه تعریفی کامل و جامع از اسطوره که دربرگیرنده همه مفاهیم آن باشد، کاری است بس دشوار. از این رهگذر پژوهشگران مختلف بنا به رویکردها و دلبستگی‌های گوناگون جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، روان‌شناسانه،

۱. واژه «myth» از اصل یونانی «muthos» به معنای سخن و افسانه گرفته شده است. احتمالاً با واژه گوتیک: «maudjan» به معنای یادآوری کردن، ایرلندی کهن: «smuasti» به معنای فکر می‌کنم، اسلاوی کهن: «mysli» به معنای اندیشه، لیتوانیایی: «mausti» به معنای با شوق چیزی را آرزو کردن، و با واژه پارسی «مُست» به معنای گله و شکایت، غم و اندوه، و «مویه» به معنای گریه و زاری هم ریشه است، در چنین، صورتی، ریشه هند و اروپایی نخستین آن «mud» به معنای اندیشیدن است. (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۴۴)

۲. ر.ک: لغت نامه دهخدا و فرهنگ فارسی محمد معین، ذیل کلمه اسطوره (جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۵۵۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۲۵۷).

ساختارگرایانه و تفاوت‌های ذهنی خویش و میزان رابطه اسطوره با مقولاتی نظیر دین و تاریخ، تبیین متفاوتی از آن ارائه دادند، که به دیدگاه‌های چندی اشاره می‌کنیم:

۱. میرچا الیاده، دین‌شناس معروف در تعریف اسطوره چنین می‌گوید:

اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است؛ راوی واقعه‌ای است که در زمان نخستین، زمان شگرف بدایت همه چیز، رخ داده است. به بیانی دیگر، اسطوره حکایت می‌کند که چگونه به برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات مافوق طبیعی، چه کل واقعیت، یا تنها جزئی از آن پا به عرصه وجود نهاده است. بنابراین، اسطوره همیشه متضمن روایت یک خلقت است. یعنی می‌گوید چگونه چیزی پدید آمده و هستی خود را آغاز کرده است. اسطوره فقط از چیزی که واقعاً روی داده و به تمامی پدیدار گشته، سخن می‌گوید. شخصیت‌های اسطوره موجودات مافوق طبیعی‌اند و خاصه به دلیل کارهایی که در زمان سر آغاز همه چیز انجام داده‌اند، شهرت دارند. اساطیر کار خلاق آن‌ها را باز می‌نمایند و قداست (یا تنها فوق طبیعی بودن) اعمالشان را عیان می‌سازند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳ و ۲۵).

۲. جان راسل هینلز درباره نقش اسطوره می‌گوید:

اسطوره‌ها همچنین می‌توانند نقش اندرزا را در یک مجموعه اخلاق والا داشته باشند و سرمشق‌هایی در اختیار بشر بگذارند که طبق آن‌ها زندگانی خویش را بسازند؛ اما اسطوره‌ها از روایات یا داستان‌های نمادین محض به مراتب بااهمیت‌ترند؛ چون اسطوره‌ها فعالیت قوای مافوق‌الطبیعه را بازگو می‌کنند و از این‌رو تصور می‌شود بر خواندن آن‌ها در مناسک دینی موجب می‌گردد که آن قوا آزاد یا دوباره فعال شوند؛ همان‌گونه که مسیحیان اعتقاد دارند با دوباره به نمایش درآوردن «شام آخرین» (last supper) در مناسک عشای ربّانی، مسیح را برای معتقدان حاضر می‌سازند. معتقدان به دین‌های دیگر نیز بر این باورند که با به نمایش درآوردن اسطوره آفرینش یا اسطوره قربانی فرجامین که به دست منجی انجام خواهد گرفت؛ همان نیروی فعال در هنگام خلقت یا در پایان جهان برای مؤمنان حاضر می‌شود؛ از طریق اسطوره و مناسک، اطمینان به حضور قدسیان حاصل می‌گردد (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۵).

۳. لوی استروس اسطوره را این‌گونه تعریف می‌کند:

مجموعه‌ای به هم پیوسته از مناسبات که در روایات مختلف با مضمونی واحد یافت می‌شوند. اساطیر با نزدیک گردانیدن هرچه بیش‌تر دو ضد به یکدیگر، به صورتی بیایی، کوششی کاملاً منطقی برای حل تضادها و تعارضات به شمار می‌روند (لوی، استروس، ۱۳۷۷: ۱۵ - ۱۸).

برخی دیگر اسطوره را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

روایت یا جلوه‌ای نمادین دربارهٔ ایزدان (ایزد)، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به طور کلی جهان شناختی [است] که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد، اسطوره سرگذشتی راست و مقدس است که در زمان ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین، ... می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۳ - ۱۴).

اسطوره مقوله‌ای است که معنای دقیق آن به تمامی روشن نیست و مشکل بتوان تعریفی برای آن برگزید که برای همه قابل قبول باشد و این نکته‌ای است که با بررسی بیش‌تر کتاب‌ها و پژوهش‌های اسطوره‌شناسی معاصر می‌توان بدان دست یافت و کم‌تر اسطوره‌شناسی است که چنین مطالبی را بر زبان نرانده باشد، شاید بتوان گفت:

دشواری درک اسطوره از یک‌سو بدین سبب است که در ذات خود گنگ و خاموش است و مبناها و کاربردهای گوناگون دارد و پیوندها و تداعی‌هایی را تعهد کرده و دربرگرفته است که گاه برای ما معنا و مقصودی ندارد. از این‌رو اسطوره در روح صرفاً خردمندانه‌ای که فقط به تشریح و توضیح منطقی گرایش دارد، کم‌تر می‌نشیند و انگار عناصر نیمه‌آگاه و ناآگاه طبیعت انسانی را بیش‌تر طلب می‌کند.

لذا می‌توان گفت پژوهشگران در یک نکته اشتراک نظر دارند و آن، این‌که آن‌ها به اسطوره از سر اعتقاد و ایمان می‌نگرند. آنان نه تنها به ساختار، بلکه به عملکرد جادویی اسطوره در جامعه، و در واقع به قدرت آن در ایجاد همبستگی قومی و ایدئولوژیکی ایمان می‌آورند و به همین دلیل برای آن‌ها اسطوره یا نماد زنده از اساطیر و نمادهای کهن بسیار مهم‌تر است. نمونه این نگرش را می‌توان در نوشته‌های میرچا الیاده، دین‌شناس امریکایی مشاهده کرد. بنابراین، اسطوره قلمرو زمانی و مکانی محدودی ندارد و نیاز دائمی بشر است.

مهم‌ترین سود از مطالعه اساطیر، عروج و تعالی آدمی از رهگذر تطبیق و همانندسازی با قهرمانان اساطیری است. همچنین تجزیه و تحلیل اسطوره‌های ملل متعدد، مبتنی بر دریافتی معقول و روشن، ما را به هم سویه کردن آرزوها، گرایش‌ها و تمایلات رهنمون می‌گرداند. مراحل تکوین اسطوره در هر سرزمینی متناسب با ساختار فکری و فرهنگی جامعه و ارزش و اهمیت آن در هر مقطع زمانی برای پرورش روحیه جنگ‌جویی، تعالی گرایش‌های اخلاقی یا رشد تفکر فلسفی متفاوت است (حجازی، ۱۳۸۵: ۲۲۰ - ۲۲۱).

دین و اسطوره

آیا بین دین و اسطوره رابطه‌ای وجود دارد؟ در فرض مثبت بودن جواب، این سؤالات به ذهن متبادر می‌شود:

بین دین و اسطوره چه رابطه‌ای است؟ آیا دین بر اسطوره مقدم است یا بالعکس؟ آیا اسطوره‌ها و دین همزمان شکل یافتند؟ برخی از دین‌شناسان در این زمینه‌ها چنین می‌گویند:

۱. آقای جان راسل هینلز:

نقشی که اسطوره‌ها در دین دارند، آن‌ها را از حکایت‌ها متمایز می‌کند. آدمی می‌کوشد که در دین خویش شناختی را از خویشتن و از طبیعت و محیط خود بیان کند. اسطوره‌ها که تفکرات انسان را درباره هستی روایت می‌کنند، قالب‌های تثبیت‌شده‌ای هستند که در آن‌ها آدمی می‌کوشد این شناخت را بیان کند (هینلز، ۱۳۸۵: ۸۵).

۲. یونگ آنتونیومورنو درباره این که آیا دین با اسطوره یکی است؛ می‌نویسد:

در بن هر دوی این‌ها غریزه دینی مشابهی نهفته است؛ با این حال، تجلیات هر یک را با آن که در هم تافته و به هم متصلند، نمی‌توان با یک دیگر جابه‌جا کرد. اسطوره ابتدایی‌تر، عاطفی‌تر، شهودی‌تر از دین و کم‌تر از آن عقلانی است و دنباله‌گونه‌ای روان‌شناسی و نگرشی بشری است که مشخصه اصلی ذهنیت انسان‌های ابتدایی است. از سوی دیگر، دین آن طور که امروز آن را می‌شناسیم، از اسطوره عقلانی و تحلیل بردارتر است و کم‌تر شهودی و احساسی و نمادین و

نیز کمتر تحت تأثیر عرفان برخاسته از امور مافوق طبیعی است (آنتونیومو رونو، ۱۳۸۰: ۲۱۰).

۳. مرداد بهار در این زمینه می‌گوید:

اساطیر، یعنی اعتقادات جوامع ابتدایی به خدایان و در پی آیین به وجود می‌آیند؛ یعنی اول آیین‌های برکت بخشی وجود دارند و بعد برای توجیه آن‌ها، اسطوره ساخته می‌شود؛ هرچند احتمالاً اسطوره و آیین همراه شکل می‌گیرند؛ نه این که اول آیین باشد، بعد اسطوره (بهار، ۱۳۷۶: ۲۹۶).

۴. در تعریف دیگر آمده است:

اساطیر، مفردش اسطوره، داستان‌های خرافی یا نیمه خرافی است درباره قوای فوق طبیعی و خدایان که به صورت روایت از نسل‌های متوالی به یکدیگر انتقال پیدا می‌کند. اساطیر با داستان‌های پهلوانی افراد بشری و نیز با افسانه‌های جن و پری که برای سرگرمی است، تفاوت دارد. اسطوره‌ها با روایات دینی ارتباط نزدیک دارد و در پاره‌ای ادیان همین اسطوره‌ها تکرار شده است (سهراب، ۱۳۷۷: ۴۳).

به اعتقاد برخی از اسطوره‌شناسان:

با بررسی و تحقیق که در باب اسطوره، از منظر مطالعات دینی به عمل آمده است، اسطوره ذیل دین گنجانده می‌شود؛ زیرا عمده استدلال اینان آن است که دین اساساً با جهان طبیعی سرو کاری ندارد و فقط به امور ماوراء طبیعی نظر دارد. دین از هرگونه تعدی از سوی علم مصون می‌ماند (سگال، ۱۳۸۹: ۸۵).

لذا نمی‌توان گفت بین علم و دین تعارضی وجود دارد.

شواهد بسیاری تقدم زمانی دین بر اسطوره را نشان می‌دهد؛ از جمله وجود رابطه‌ای دقیق و نامحسوس بین باروری زمین و افزایش خیر و برکت با اجرای مناسک دینی و پرهیز از گناهان. این باور چگونه در انسان اساطیری به وجود آمده و قوت گرفته است.

سرخ پوستان کروایی و یوتو معتقدند که حاصلخیزی مزارع آن‌ها بیش‌تر به اجرای دقیق مراسم و مناسک وابسته است تا چگونگی شخم زدن، بذر پاشیدن، آبیاری و جز این‌ها (سراب، ۱۳۷۷: ۷۵ - ۷۶).

بدون شک این باور قلبی سرخ‌پوستان امری تصادفی نیست. این آیین باید در دین منسوخ شده قبل از آن‌ها و یا در فطرت ناخودآگاهشان که منبع الهام بخش غیبی است، ریشه داشته باشد (حجازی، ۱۳۸۵: ۲۲۵).

قرآن و اسطوره

اسطوره در قرآن به چه معناست؟ این سؤال دیگری است که این پژوهش خود را متکفل جواب به آن می‌داند. در قرآن کریم واژه اساطیر، نه بار آمده که تمام موارد از زبان کفار و مشرکین در برابر پیامبران به منظور توجیه مخالفتشان به کار رفته است.

وَقَالُوا أَاسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا؛ و گفتند: افسانه‌های پیشینیان است که آنها را برای خود نوشته، و صبح و شام بر او املا می‌شود (فرقان: ۵).

یا آیه:

لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ؛ درست همین را قبلاً به ما و پدرانمان وعده دادند. این جز افسانه‌های پیشینیان [چیزی] نیست (مؤمنون: ۸۳) و آیات دیگر.^۱

در هر دو آیه مذکور از زبان مشرکین، قرآن به اساطیر معرفی شده است، و نوعاً مفسرین هم با توجه به نگاه مشرکان به قرآن همان را متذکر شدند و لذا بسیاری از مفسرین از ابتداء کلمه اسطوره و یا اساطیر را به معنای افسانه‌ها و دروغ به کار بردند؛^۲ اگرچه برخی در واژه

۱. انفال: ۳۱، انعام: ۲۵، نحل: ۲۴، احقاف: ۱۷، قلم: ۱۵، مطفین: ۱۳.

۲. به عنوان نمونه برخی تفاسر را نقل می‌کنیم:

الف) طبرسی ذیل آیه ۵ سوره فرقان می‌گوید: مشرکین گفتند: این آیات همان افسانه‌های پیشینیان و نوشته‌های دیرین و کهنه‌ای است (ترجمه مجمع البیان، ج ۱۷، ص ۱۸۱).

ب) فیض کاشانی ذیل آیه ۵ سوره فرقان می‌گوید: «ما سطره المتقدمون اکتتبه بنفسه او استکتبه...» (تفسیر صافی، ج ۴، ص ۵).

ج) حویزی در ذیل آیه ۱۵ سوره قلم، بعد از آیه «قال اساطیر الاولین» بلافاصله می‌گوید: «ای اکاذیب» (نورالثقلین، ج ۷، ص ۴۵۱).

اساطیر و یا اسطوره درنگ کرده و بعضاً آن را به سطر به معنای نوشتن یا خط و یا صف به کار گرفتند (قریشی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۶۵).

چنان که گفته‌اند:

سطر به معنی صف است از چیزی تشکیل یابد و نیز به معنی خط و نوشتن است و اصل آن مصدر می‌باشد.^۱

به نظر می‌رسد باید بین معنای مورد نظر مشرکین و واژه اسطوره تفاوت قائل شد. قائلین شرک از این کلمه نوشته‌ها و حکایت دروغ و افسانه‌های بی مغز استفاده کردند، و تلاش کردند بر اساس درک غلط خود محال را به قرآن کریم نسبت دهند و این امر استحالی نباید واژه را در یک معنای غلط حقیقت کند و هرگونه استفاده صحیح از آن را نامقدور کند البته این رویه‌ای فراگیر در همه تفاسیر نیست؛ زیرا علامه طباطبایی معتقد است کلمه «اساطیر» به معنای خبر نوشته شده است؛ ولی بیش‌تر در اخبار خرافی استعمال شده است. (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۵: ۱۴۹) و این دیدگاه بعد از المیزان در برخی تفاسیر تا حدی رعایت شده مثل آن چه ذیلاً می‌آوریم:

«اساطیر» جمع اسطوره به گفته ارباب لغت از ماده «سطر» در اصل به معنای «صف» می‌باشد. از این رو به کلماتی که در ردیف هم قرار دارند و به اصطلاح

....»

د) سیوطی در ذیل آیه فرقان بعد از نقل آیه «قالو اساطیر الاولین» بلافاصله می‌گوید: «قال: کذب الاولین و احادیثهم»، (الدرالمشور، ج ۶، ص ۲۳۶).

ه) رشید رضا ذیل آیه ۲۵ انعام می‌گوید:

اینها اصرار داشتند که قرآن کریم چیزی جز اساطیر مهم گذشته نیست یعنی مجموعه قصه‌ها و حکایات و داستان‌های خرافی که هیچ‌گونه فایده‌ای در آن نیست. (المنار، ج ۷، ص ۲۹۸).

۱. جمع سطر، اسطر، و اسطار و سطور است، اقرب الموارد اساطیر را جمع الجمع دانسته و می‌گوید: آن جمع اسطار است. و او مبرّد و نقل می‌کند که گفته: جمع اسطوره است مثل احدوثة و احادیث. راغب نیز این کلام را از مبرّد نقل می‌کند. بنابر قول مبرّد اساطیر جمع عادی است، مجمع از اخفش نقل می‌کند که اساطیر جمعی است که واحد ندارد مثل اباطیل و مذاکیر» (قریشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۲۶۶).

صف کشیده‌اند، «سטר» می‌گویند. به این ترتیب اسطوره به معنی نوشته‌های سطوری است که از دیگران به یادگار مانده، و از آن‌جا که در نوشته‌های پیش افسانه و خرافات وجود دارد، این کلمه معمولاً به حکایات و داستان‌های خرافی و دروغین گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱۴: ۲۹۷).

پس، در خود معنای اسطوره دروغ نیست. به نوشته‌ها و خبر اسطوره گویند؛ اما این لفظ در مقام استعمال در مورد داستان‌های دروغ غلبه یافت و این هم روشن است؛ زیرا مشرکین و مخالفین پیامبر اسلام ﷺ تلاش داشتند برای زیربار نرفتن مفاهیم بلند و حیانی بگویند این از اساطیر است. در حقیقت، مشرکین به وسیله این واژه، نپذیرفتن دین را توجیه می‌کردند. واژه «اساطیر الاولین» در مورد قرآن کریم، همیشه از طرف مشرکین به منظور غیر الاهی و ناحق شمردن قرآن و عقاید موجود در آن ابراز می‌شده است. با توجه به سیاق آیات مذکور، می‌توان گفت غرض مشرکین انکار دو چیز بوده است: یکی ما انزل الله و دیگری بعث و خروج از قبر و غرضی غیر این نداشتند. لذا می‌گوییم:

اولاً: آن‌چه در قرآن به‌عنوان اساطیر آمده همه از زبان کفار است؛ و الا در مفهوم واژه اساطیر کذب نیست؛ بلکه خبر است و مثل همه خبرها که احتمال صدق و کذب در آن وجود دارد؛ منتهی در مقام استعمال، بعد افسانه‌ها بر مؤلفه خبر غلبه پیدا کرده است و یا در لغت‌نامه‌های امروز، معنای آن به داستان‌های خرافی عدول کرده است.

ثانیاً: ما نمی‌خواهیم بگوییم اساطیر دروغ و یا افسانه نداریم و درصدد تطهیر اساطیر از این جهت نمی‌باشیم؛ بلکه باید رویکرد روان‌شناسانه و یا جامعه‌شناسانه و احیاناً در برخی زمینه‌ها رویکرد انسان‌شناسانه در این عرصه داشته باشیم و صرف نظر از این‌که در فرهنگ قرآن، به اساطیر چه گفته شده، و چه تفسیری از آن ارائه شده؛ بحث این است که آیا می‌توانیم از اساطیر موجود در میان ملل و نژادها پیامی عمومی دریافت کنیم یا نه؟ در حقیقت ما دنبال برخی مؤلفه‌های مشترک در اسطوره‌ها هستیم تا بتوانیم به نمادی مشترک دست پیدا کنیم.

ثالثاً: برخی از دانشمندان مسلمان در آثار خودشان از اسطوره‌ها بهره گرفته‌اند؛ نظیر شیخ

اشراق شهاب‌الدین سهروردی. او از کسانی است که اندیشه فلسفی را در حوزه فرهنگ اسلامی از اندیشه‌های یونانی ممتاز کرده و خود صاحب مکتب فلسفی است. او در نوشته‌هایش از زبان نمادین اسطوره‌ها استفاده کرده و داستان‌های کوتاهی که نوشته است، همه نمادین‌اند.

سهروردی از این اندیشه‌ها در پدید آوردن سامانه جهان‌شناختی خود به شایستگی بهره می‌برد. او حتی در پاره‌ای از داستان‌های نمادین خویش از شاهنامه بهره برده و قهرمانان شاهنامه را بر پایه دیدگاه خویش باز نموده و کارکرد ویژه‌ای در این سامانه اندیشه‌ای به آن‌ها بخشیده است؛ نظیر باورهای باستانی ایرانی درباره فرّه یا خرّه کیانی که پادشاهان نیرنگ تلقی می‌شوند (معین، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۲ و ۴۲۱)؛ و یا داستان کیومرث (شهرزوی، ۱۳۸۰، ۳۵). به‌واقع، اندیشه اشراقی سهروردی، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه اسلامی و ایرانی. او از زبان اسطوره که زبانی است نمادین در آثارش در کنار آموزه‌های گسترده دینی، بهره گرفته است.

نژاد، ملل، اسطوره‌ها

نیم‌نگاهی به تاریخ کهن ملت‌ها، صفحاتی از آن به چشم می‌خورد که می‌تواند نمادهای تاریخی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ملت‌ها را در آن دید، و همیشه به‌عنوان اسطوره‌ها و یا گاهی به‌عنوان افسانه در لایه‌های تاریخی ملت‌ها زنده است و هرچه تاریخ ملتی کهن‌تر باشد، این نمادهای اسطوره‌ای را بسیار قوی‌تر مشاهده می‌کنیم؛ مانند یونانیان، رومیان، ایرانیان و مصریان. در این‌جا ما تعدادی از اسطوره‌های نژاد و ملل را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

گروهی از ایرانیان می‌پنداشتند «کیخسرو» پس از تنظیم کشور و استوار ساختن شالوده فرمانروایی، دیهیم پادشاهی به فرزند خود داد و به کوهستان رفت و در آن‌جا آرمیده تا روزی ظاهر شود و اهریمنان را از گیتی براند.^۱

۱. فردوسی می‌گوید: پس از آن‌که کیخسرو جهان را از دشمن پاک ساخت، روی به عبادت آورد و از خداوند درخواست کرد که او را از زمین بر گیرد. آن‌گاه جهان را به لهراسب داده

انگلیسی‌ها از چندین قرن پیش آرزومند و منتظر بودند که شخصی به نام «آرتور»، روزی از جزیره «آوالون» ظهور کند و نژاد ساکسون را در دنیا غالب و سعادت جهان نصیب آن‌ها گرداند. جالب توجه این که اسطوره آرتور فقط به گذشته انگلستان مربوط نمی‌شود، بلکه بسیاری بر این عقیده‌اند که آرتور هنوز در آوالون زندگی می‌کند و هرگاه که بریتانیا (انگلستان) در معرض خطر گران قرار می‌گیرد، باز می‌گردد و کشورش را از خطر می‌رهاند (روزنبرگ، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۵۵ و ۶۲۱).^۱

اقوام اسکانندیناوی معتقدند برای مردم بلاهایی می‌رسد؛ جنگ‌های جهانی اقوام را نابود می‌سازد؛ آن‌گاه شخصی به نام «اودین» با نیروی الاهی ظهور کرده، بر همه چیره می‌شود (ر.ی. پیچ، ۱۳۸۴: ۴۲ - ۵۱).

اقوام امریکای مرکزی معتقدند که «کوتزلکوتل» نجات‌بخش جهان، پس از بروز حوادثی در جهان پیروز خواهد شد (روزنبرگ، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۴۵ - ۹۵۴).

اسکیموها معتقدند طبق پیش‌گویی پیش‌گویان قطب، مردی پوست زیتونی با مو و ریش بلند و سفید از شرق خواهد آمد.^۲

پیشگوی قرن دوازدهم اندونزی، دو جوبو جو، ظهور شاه روحانی بزرگی را از ناحیه غرب و پس از اشغال هلندی‌ها و ژاپنی‌ها، پیش‌بینی کرد (همان).

از قرن نوزدهم میلادی تا اواسط قرن بیستم افزون بر ده، دوازده تن از رؤسای مائوری‌ها در نیوزیلند مدعی عنوان موعود شده‌اند (همان).

....→

و خود با افسران ارشد به جانب کوه روان شد. پیروانش او را زنده می‌دانند که روزی قیام و ظهور می‌کند، آن‌گاه فردوسی می‌گوید:

خردمند از این کار خندان شود که زنده کسی پیش یزدان شود

۱. این کتاب ترجمه ای است از WORLD MYTHOLOGY تألیف Donna Rosender که توسط انتشارات NTC در آمریکا چاپ شده است.

۲. برگرفته از کتاب پیش‌گویی هزاره (Millennium Book of Prophecy) جزئی از دایرةالمعارف (چندرسانه‌ای) بین‌المللی وبستر ۱۹۹۹.

صحرائشینان آسیای میانه بر این اندیشه‌اند: هنگامی که مردمان استپ‌ها، خدایان باستانی خود را رها کنند، بورخان سفید خواهد آمد. او می‌آید تا به آن‌ها و به تمام نژادهای بشر، تولدی دوباره اعطا کند (همان).

در میان تارتارهای کوه آلتا در آسیای مرکزی اعتقادی آخرالزمانی وجود دارد؛ بدین مبنا که تنگیر کایراخان (Tengere kaira khen) امپراتور باوقار بهشت که زمانی بر روی زمین با انسان‌ها زندگی می‌کرد، در پایان دنیا باز خواهد گشت تا بین مردمان، طبق کردارشان قضاوت کند. او هنگام ترک زمین، یک میانجی وفادار فرستاد. در پایان دنیا، این میانجی بر اهریمن پیروز خواهد شد.^۱

پیگمه‌های گابونی (Ganonese pygmies) در منطقه استوایی غرب آفریقا بر این باورند که زمانی کموم (kmvum = مرد اصلی) با خلوص نیت با آن‌ها زندگی می‌کرده است. سپس گناه آنها، روز جدایی را برای ایشان آورد؛ اما او دوباره خواهد آمد و با خود، خوشی، فراوانی و خوشبختی را خواهد آورد (همان).

سرخ‌پوستان قبایل سالیس (Salish Indian tribes)، واقع در سواحل شمال غربی اقیانوس آرام در امریکای شمالی، معتقدند که خدای خالق پیش از آن که از زمین ناپدید شود، وعده بازگشت خود را در پایان دنیا به «ارشد» یا «رئیس» داد. هنگامی که زمین پیر شد، کایوتی (گرگ صحرائی که در امریکای شمالی زندگی می‌کند) به‌عنوان نشانه‌ای از پایان دنیا، باز خواهد گشت. به دنبال این «رئیس» نیز، به زمین باز خواهد گشت. پس از این دیگر سرزمین ارواح، وجود نخواهد داشت. تمام انسان‌ها با هم زندگی خواهند کرد؛ زمین شکل طبیعی خود را باز خواهد یافت و مانند مادری در بین فرزندان خود زندگی خواهد کرد. آن‌گاه همه چیز درست شده و خوشبختی حکمفرما خواهد شد (همان).

همچنین سرخ‌پوستان قبیله سو معتقدند مردی با ردای سرخ که از مشرق می‌آید.^۲

۱. دایرةالمعارف بریتانیکا، مدخل Eshatology، مقاله « Nonliterate cultures and nativistic move ments».

۲. کتاب پیش‌گویی هزاره: (Millennium Book of Prophecy).

نمادهای موعودخواهی یا فرجام‌خواهی نژاد و ملل ذکر شده منحصر نیست؛ بلکه این نهادها در اقوام یونانی، رومیان، اسپانیولی و... با همین اسم یا اسم‌های دیگر مشاهده می‌شود.

تحلیل و بررسی

در بررسی فرهنگ‌ها به دو پدیده باید توجه داشت: یکی آن دسته مسائل فرهنگی که در نزد همه اقوام بشری، هرچند با اختلاف‌های خاص هر محل، عمومیت دارد و زاینده طبیعت مسلط بر انسان و کیفیات مادی و معنوی مشترک میان همه جوامع انسانی است؛ و دیگری آن دسته مسائل فرهنگی که در پی خود، ارتباط‌های متنوع مادی و معنوی را از قومی به قومی منتقل می‌کند و متناسب با شرایط محیط تازه شکل می‌دهد (بهار، ۱۳۵۴: ۳۵۲). حال باتوجه به این دو پدیده، نکاتی را متذکر می‌شویم:

اولاً: اسطوره‌های ملل دارای مشترکاتی هستند:

قهرمانان در این اساطیر، مشخصات جهان‌شمولی دارند، نظیر شجاعت، شرافت، وفاداری و زیبایی، و ولادت آن‌ها غالباً معجزه آساست. پدر یا مادر و یا هر دو یک ویژگی آسمانی دارند (همان: ۳۷۱).

اساطیر همیشه به گذشته نظر ندارند، بلکه به آینده هم نظر دارند (همان).

ساختاری که اسطوره‌های یاد شده به واقعیت اجتماعی می‌دهند، به هیچ وجه متناهی نیست. اسطوره‌ها سیال هستند، همان‌طور که اسطوره‌های جدید پدید می‌آیند تا جهان در حال تغییر را توضیح دهند؛ اسطوره‌های قدیمی یا خود را با شرایط سازگار می‌کنند و یا محو می‌شوند (مرجری فرسون، ۱۳۸۳: ۸۴).^۱

وجود عناصر مشترک و متشابه در اساطیر: مثلاً در اسطوره‌های نجات در همه ملل، برخی مشترکات را مشاهده می‌کنید. این که او نیروی جسمانی، دلاوری و جرأت و مهارت خاص

۱. این مقاله مذکور ترجمه‌ای است از:

.Marjorie Ferguson. The my thology about Globalization

دارد. او دارای اعتماد به نفس و از غرور بیزار است و با نخوت و خودبینی مقابله می‌کند؛ در عین حال، با ضعف و بینواییان با دوستی و مهربانی و تفاهم کامل رفتار می‌کند. برای توده مردم مایه آرامش خاطر است و در برابر آنان که بی‌خردانه و یا غیرقانونی رفتار می‌کنند، شدت عمل به خرج می‌دهد. او انسانی است بزرگوار، گشاده‌دست و مؤدب. او اهل دانش و خرد است و رعایایش او را دوست دارند و پادشاهی او عالم‌گیر خواهد شد (روزنبرگ، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۱). البته اساطیر در ملت‌های مختلف تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دادند و این امری طبیعی است.

اساطیر دارای اغراض واحد هستند؛ زیرا اساطیر به مثابه پلی است میان انسان و پدیده‌های جهان اطرافش که از طریق ذهنی پیوند او را با جهان برقرار می‌سازد و به صورت بنیادی عقیدتی در پیوند با آیین‌ها، رفتارها، اخلاقیات و مقررات نظام سنتی اجتماعی و خانوادگی انعکاس خارجی و عینی می‌یابد. پس می‌توان گفت، اغراض اساطیر بیان و توضیح جهان پیرامون ماست (بهار، ۱۳۵۴: ۳۷۲).

ثانیاً: از آن‌چه گذشت می‌توان چنین برداشت کرد که اسطوره نه به معنای امر کذب، بلکه به‌عنوان شیوه‌ای برای دسته‌بندی کردن فرضیاتی معین درباره جهان مدرن به کار می‌رود. این فرضیات در خصوص تاریخ، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، ارتباطات و محیط زیست جهان یافت می‌شود.

اسطوره‌هایی که برای ما نقل شده‌اند و یا ما برای دیگران نقل می‌کنیم، داستان‌هایی هستند که وقتی شرایط شان تغییر می‌کند، به توضیح علت و تطبیق خود با وضع جدید می‌پردازند و تحوّل می‌یابند. همان‌گونه که انتظار می‌رود، اسطوره با واقعیت اجتماعی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و از آن‌چه تاکنون در کار بود، بهره می‌گیرد. امر واقع و امر آرمانی را درهم می‌آمیزد و چیزی از سنخ آرمان پدید می‌آورد که از آن‌چه شواهد نشان خواهد داد، فراتر می‌رود.

اسطوره‌ها از طریق هدایت تصمیم‌گیری‌ها و توجیه وقایع کمک می‌کنند که فهم خود را از تعلق به فرهنگی خاص، به جهان خودمان که «کل جهان» نیز هست، شکل دهیم (مرجری فرگوسن، ۱۳۸۳: ۸۳ - ۸۴).

ثالثاً: شالوده اسطوره نجات است، اعم از فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی. مثلاً حفظ زمین از بحران زیست‌محیطی، یکی از مصداق کوچک در این اسطوره‌هاست. اندیشه‌های آرمان‌گرایانه مستتر در آن، واحد ماهیتی میان فرهنگی و همزمانی است و توانایی اسطوره را در بازآفرینی خود در طیف زمان و مکان متجلی می‌سازد. به‌واقع نجات جهان از همه آفت‌های مادی و معنوی، باوری کهن و مقدس دربارهٔ رابطه نزدیک انسان با خدا و تعامل او با طبیعت است (همان).

نتیجه‌گیری

مجموعهٔ دیدگاه‌ها و نظریات محققان و اسطوره‌شناسان حاکی از آن است که اساطیر به مثابه تاریخ انسان پیش از تاریخ، آئینهٔ تمام‌نمای خصائص فکری و ذهنی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی انسان اولیه و بازتابندهٔ جهان‌بینی و جهان‌شناختی، دغدغه‌ها و تب و تاب‌ها و آمال و امیدهای اوست، به شیوه‌ای نمادین. از این‌روست که آشنایی با اساطیر و ورود به دنیای پُررمزوراز آن، می‌تواند ما را به دغدغه‌های اصلی بشر در طول تاریخ، صرف نظر از نژاد و رنگ و ملیت آن رهنمون باشد که مهم‌ترین آن را می‌توان در موعودخواهی او مشاهده کرد؛ زیرا برخی از اسطوره‌ها همواره دربارهٔ نجات‌بخشی انسان و جهان می‌باشد و این امر نشان‌دهندهٔ این امر است که در اساطیر ملل همیشه امید به رستگاری نهایی و پیروزی نیروهای خیر و حق بر جریان باطل وجود داشته و دارد. آنچه در اساطیر ملل آمده است وقتی در کنار وعده ظهور منجی ادیان قرار دهیم، نشان از یک سنت لایتغیر الهی است که سرانجام این جهان به ظلم و ستم ختم نخواهد شد و زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد بود و حق باوران عدالت پیشه، به کمک منجی و موعود بر جریان شیطان محور پیروز خواهند شد و این وعده خداوند است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آنتونیومورونو، یونگ (۱۳۸۰). *خدا/یان*، انسان مدرن، تهران، انتشارات مرکز نشر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث.
۳. استروس، لوی (۱۳۷۷). *جهان اسطوره‌شناسی*، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
۴. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*، تهران، انتشارات سروش.
۵. بهار، مرداد (۱۳۵۴). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران.
۶. بهار، مرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ق). *الصحاح*، دارالفکر، بیروت.
۸. حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۵). *مهدویت و اسطوره پیوند*، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، قم، مؤسسه آینده روشن.
۹. ری. پیچ (۱۳۸۴). *جهان اسطوره‌ها* (اسطوره‌های اسکاندیناوی)، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۱۰. رشید رضا، شیخ محمد (۱۴۲۳ق). *تفسیر المنار*، تعلیقه سمیر مصطفی رباب، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۱. روزنبرگ دونا (۱۳۷۹). *اساطیر جهان*، (داستان‌ها و حماسه‌ها) ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۲. سگال، آلن رابرت (۱۳۸۹). *اسطوره*، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، نشر بصیرت.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمان جلال الدین (۱۴۲۰ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، بیروت، نشر دارالفکر.
۱۴. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية.
۱۶. طبری، ابوعلی الفضل بن حسن (۱۳۸۰). *مجمع البیان*، ترجمه علی کرمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. عروسی الحویزی، شیخ عبد علی بن جمعه (۱۴۲۲ق). *تفسیر نورالثقلین*، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، نشر مؤسسه تاریخ العربی.
۱۸. فاطمیان علی (۱۳۸۱). *نشانه‌های پایان*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. فرگوسن، مرجری (۱۳۸۳). *فصلنامه ارغنون*، تهران، شماره ۲۴.

۲۰. فیض کاشانی، محسن (بی تا). *تفسیر صافی*، بیروت، نشر مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. قریشی، سید علی اکبر (۱۳۷۸). *قاموس قرآن*، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. معین، محمد (۱۳۸۸). *مزدسینا و ادب فارسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. هادی، سهراب (۱۳۷۷). *شناخت اسطوره‌های ملل*، بی جا، نشر تندیس.
۲۵. هنلز، جان راسل (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه.
۲۶. الیاده، میرچاده (۱۳۷۵). *اسطوره، روایا، راز*، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات فکر روز.

منابع لاتین

27. The Encyclopedia, Britannica, eleventh edition, copyright, in the United States of America, 1911, by Encyclopedia Britannica company.



بررسی کتاب «نور الانوار» علی اصغر بروجردی در حوزه مهدویت
(با تأکید بر نشانه‌های ظهور)

محمد شهبازیان*

نعمت الله صفری فروشانی**

چکیده

کتاب «نور الانوار» یکی از مجموعه کتاب‌هایی است که در دوران قاجاریه و از سوی یکی از روحانیون مقیم تهران نگارش شده است. این کتاب در مورد امام مهدی علیه السلام نگارش گردیده و یکی از منابع اصلی کتاب‌های پس از خود در این موضوع مانند مظهر الانوار شیخ ابوالحسن مرندی، علائم ظهور ناظم الاسلام کرمانی و وقایع الظهور عباسعلی گورتانی بوده است. در کنار وجوه قوت این کتاب، مطالبی در مورد نشانه‌های ظهور درج شده که بدون سند بوده و از اقوال شاذ و برداشت‌های اشتباه نشأت گرفته است. از این رو، لازم است با بررسی و ریشه یابی مطالب این کتاب، برخی از انحراف برداشت‌ها و نقل در فضای مهدویت را که امروزه در میان عموم جامعه وجود دارد، اصلاح کنیم. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی بوده و هدف آن بررسی سندی و دلالتی دیدگاه‌های این فرد در زمینه نشانه‌های ظهور است. واژگان کلیدی: کتاب نور الانوار، علی اصغر بروجردی، نشانه‌های ظهور، قاجاریه.

مقدمه

با ایجاد تفکر انحرافی در عرصه موعود باوری شیعی در دوران قاجار، مانند شیخیه، بابیه و بهائیه؛ عالمان دینی خود را به تبیین انحراف‌های عقیدتی و پاسخگویی به ادعاهای مدعیان دروغین موظف دانستند. از این رو، به بهانه نقد و رد ادعاهای علی محمد باب (۱۲۶۶ ق، ۱۲۲۸ ش) و حسینعلی نوری (۱۳۰۹ ق، ۱۲۷۰ ش) تالیف کتاب در خصوص امام مهدی علیه السلام در دوره قاجار شدت بیش تری به خود گرفته بود.^۱ از آنجا که موضوع نشانه‌های ظهور از مباحث مورد علاقه عموم مردم بوده؛ اما در تحلیل و کارکرد آن در اختیار عموم و حتی نزد برخی خواص وجود معیار مشخصی ندارد؛ راهی ساده و جذاب در فراخوانی متدینین جاهل به فرقه‌های انحرافی قرار گرفته و کم‌تر مدعی دروغینی را سراغ داریم که به این مقوله توجه نکرده باشد. از این رو، مبلغان فرقه بابیه و بهائیه از این دستاویز بهره برده و جامعه به ستوه آمده ایران در دوره قاجار را که با فقر اقتصادی و فرهنگی دست و پنجه نرم می‌کرد، به موعودی موهوم راهنمایی کردند و جعل، تحریف معنایی و تطبیق در نشانه‌های ظهور را در مورد بنیان‌گذاران خود به کار گرفتند. از طرف دیگر، برخی ناقدان این بدعت‌ها، در نگاشته‌های خود ضمن تمرکز بر نشانه‌های ظهور، به لغزش دچار شده و در پاسخگویی به تطبیق‌های اشتباه و یا تحریف‌های معنایی، از عملکرد اشتباه تطبیق بهره برده اند.

یکی از کتاب‌های نگاشته شده تأثیرگذار در این دوره، «نور الانوار»، تالیف شیخ علی اصغر بروجردی است. اگر چه برخی مطالب این نویسنده دارای نکات ارزشمندی در مباحث مهدویت است؛ به دلیل عدم کار تخصصی در برخی روایات و لغزیدن در دام تطبیق نشانه‌های ظهور، گزارش‌هایی غیر معتبر و تطبیق‌های غیر قطعی را متذکر گردیده که علاوه بر کاستن از اعتبار کتاب، زمینه برخی انحراف‌های نویسندگان بعدی را نیز فراهم کرده است. در این مقاله، مبتنی بر مطالب این کتاب، برخی از موارد تطبیق و غیر معتبر را عرضه می‌کنیم.

۱. برای دیدن نام کتاب‌ها در این دوره ر.ک: فصلنامه مشرق موعود، ش ۵، مقاله دوره قاجار و تالیفات درباره مهدویت، سید مهدی عرب حسینی.

مؤلف این کتاب علی اصغر بروجردی، یکی از نویسندگان قرن سیزدهم هجری و ساکن تهران بوده است. در مورد این شخص اطلاع زیادی میان شرح حال نویسان وجود ندارد. بهترین منبع معرفی ایشان شرح حال خود نوشته‌ای است که در انتهای کتاب (نور الانوار) وجود دارد که به همت محمدحسین فارسی تدوین شده است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۳۵۵). فارسی خود را به عنوان نسخه بردار نور الانوار معرفی کرده و مدعی است پس از جست‌وجوی بسیار، برای یافتن کتابی مفید در مورد مهدویت به این کتاب دست یافته است. ایشان با مؤلف کتاب معاصر بوده و پس از تصمیم جهت کتابت و نسخه برداری مطالب ایشان با او دیدار می‌کند (همان: ۳۵۶).

فارسی در ابتدا به خود نگاشته‌ای که علی اصغر بروجردی در چهل و چهار سالگی مرقوم کرده (همان: ۳۵۹)، اشاره می‌کند، که وی خود را متولد ۱۲۳۱ قمری (۱۱۹۴ شمسی) در شهر بروجرد ذکر نموده است و پس از مدتی همراه پدرش به همدان رفته و در اوایل بلوغ به تحصیل علوم دینی می‌پردازد. سپس برای ادامه تحصیل به اصفهان (از طریق کاشان)، نراق و بروجرد می‌رود. در اصفهان ده ماه و در بروجرد یک سال و شش ماه توقف کرده است. او استادان خود را در این دوره میرزا علی نقی، پسر برادر بحر العلوم نجفی طباطبایی و ملا اسد الله بروجردی معرفی کرده است. پس از شاگردی در محضر این بزرگان، به همدان و سپس کربلا می‌رود که در آن جا از استادانی مانند سید ابراهیم قزوینی صاحب الضوابط و التتایج فی الاصول (م. ۱۲۶۲ ق، ۱۲۲۴ ش)، شیخ محمد حسین صاحب فصول الاصول (م. ۱۲۶۱ قمری، ۱۲۲۳ ش) کسب فیض می‌کند. ایشان کربلا را به قصد نجف ترک کرده و محضر استادانی همچون: شیخ حسن بن شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء ۱۲۶۲ ش) شیخ محمد بن شیخ علی بن شیخ جعفر نجفی، شیخ محمد حسن بن شیخ باقر صاحب جواهر الکلام (م. ۱۲۶۶ ق، ۱۲۲۸ ش) و دیگر علمای عصر خود را درک نموده است. پس از آن به همدان، سنقر کلیائی رفته و در سال ۱۲۷۱ قمری (۱۲۳۳ ش) به زیارت امام رضا علیه السلام نایل می‌شود و در بازگشت از مشهد در تهران ساکن می‌گردد (همان: ۳۵۸-۳۶۰) و در آن جا به تبلیغ و تالیف می‌پردازد و با توجه

به گزارش آقابزرگ تهرانی، اندکی بعد از سال ۱۳۰۰ قمری وفات می‌کند (طهرانی ۱۴۰۳۰، ج ۲۱: ۵۵ و ج ۲۴: ۳۶۰).

تالیفات

تعداد آثار این نویسنده را سی و یک عدد عنوان کرده‌اند. موضوعات این کتاب‌ها را می‌توان به چهار دسته کلی اصول عقاید، فقه و اصول، اخلاق، ادبیات عرب و شعر تقسیم کرد. در ادامه عناوین این کتاب‌ها خواهد آمد:

در اصول عقاید و مذهب

۱. نور الانوار ۲. سیف الشیعة ۳. فیض الرضا ۴. ظلّمه مظلّمه ۵. معدن الحکمة ۶. بوارق اللامعة ۷. افاضات الرضویة ۸. مشکوة الانوار ۹. عقاید الشیعة ۱۰. مخزن الاسرار ۱۱. منهج الحق ۱۲. معدن الحکمة ۱۳. فرائد الشریعة ۱۴. محجة بیضاء ۱۵. اجوبه شیخ احمد فاروقی ۱۶. لؤلؤ منشور.

فقه و اصول فقه

۱. لتالی الکلام ۲. رساله تیممیه وطهارتیه ۳. رساله الرضاعیه ۴. شرح المنظومة فی الوصایا ۵. مهمات الاصول ۶. سیف المجاهدين ۷. فارق الحق ۸. رساله صلاة الجمعة ۹. رسائل مختلفه.

اخلاق

۱. درّ مکنون ۲. طرائف ۳. ضیاء النور ۴. رساله کفر و ایمان.

ادبیات عرب

غناء الادیب فی شرح معنی اللیب

شعر

ایشان دیوان اشعار هم داشته و از تخلص «نیر» استفاده کرده است.^۱

نسخه کتاب نور الانوار

این کتاب تا کنون چاپ نشده و تنها نسخه‌های خطی و سنگی آن موجود است. مبنای تحقیق این مقاله نسخه موجود در کتابخانه آیت الله بروجردی (مسجد اعظم قم) است. نویسنده نسخه اصلی، علی اصفهانی فرزند ملا محمد اسماعیل است که روز شنبه مؤرخ ۲۱ شعبان ۱۳۲۸ ق، از کتابت فارغ گردیده است.^۲ نکته مهم در مورد این نسخه، این که محمد علی فارسی مطالب را با نسخه اصلی مقابله و در پایان کتاب به بیان زندگانی خود نوشته بروجردی اشاره کرده است.

بروجردی، درخواست تعدادی از دوستان و شیعیان را در تالیف کتابی مهدوی به زبان فارسی انگیزه تالیف کتاب «نور الانوار» دانسته و سال تالیف آن را ۱۲۶۸ ق و در ۳۷ سالگی اش عنوان می‌کند^۳ (بروجردی، ۱۳۲۸: ۴۳ و ۱۳۸).

ساختار کتاب

ایشان ساختار کتاب را بر یک مقدمه، شانزده فصل با عنوان «انوار مضيئه» و خاتمه مرتب کرده است. در این کتاب پس از ذکر عنوان مقدمه انوار کتاب را به نام و کنیه حضرت، مادر آن بزرگوار، شمه معجزات ایشان، غیبت امام عصر علیه السلام، اعتقاد اقوام مختلف در مورد مهدویت، اصحاب امام زمان، حاکمیت اسلام در عصر ظهور، مکان زندگی ایشان، رجعت و... اختصاص داده است.

۱. نام تمامی کتاب‌های در پایان نسخه خطی ذکر شده است. در مورد دیوان شعر ر.ک: الذریعة، ج ۹: ۱۲۴۱.

۲. تصویر صفحه اول و پایانی کتاب در پیوست آمده است.

۳. این ایام مصادف با پادشاهی ناصرالدین شاه قاجار بوده است که در کتاب نیز بدان اشاره کرده. ر.ک: نور الانوار، ص ۱۱۳.

بر اساس اظهارات نویسنده، این کتاب در مورد امام مهدی علیه السلام و مباحث مرتبط با مهدویت نگارش گردیده و مطالب آن برگرفته از متون روایی و قرآنی است. ایشان در قسمت‌هایی از کتاب خود به نقد علی محمد باب (بنیانگذار فرقه بابیت) می‌پردازد و او را (ناباب) می‌خواند. (همان: ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۰۴ و ۱۰۹) و از ناصر الدین شاه قاجار به دلیل دستگیری وی قدردانی می‌کند (همان: ۱۰۴). سپس خواننده را برای تفصیل نقد ادعاهای بابیه به کتاب خود با نام (ظلمه مظلومه) ارجاع می‌دهد (همان: ۴۵). وی در عبارت‌هایی دیگر، از دیدن حضرت مهدی علیه السلام در عالم رویا و دریافت پول از ایشان و نیز دیدن دجال و خرش سخن می‌گوید (همان: ۸۱) و دیدگاه خود در مورد مدت حکومت حضرت علیه السلام (همان: ۸۱) و مهدیون (همان: ۲۶۸) را بیان می‌کند. در قسمتی دیگر از کتاب، پس از بیان روایاتی که به عدم وقت گذاری زمان ظهور اشاره دارد، به ذکر نام و نقد تعدادی از افراد که احتمالاتی در مورد ظهور داده اند، می‌پردازد (همان: ۱۵۵).

در بخش دیگری از کتاب به بحث برتری امام مهدی علیه السلام بر انبیا و دیگر امامان می‌پردازد و چنین نتیجه گیری می‌کند که کمالات حضرت مهدی علیه السلام از انبیای گذشته بالاتر بوده و شاهد آن نماز خواندن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر ایشان است. اما در برتری ایشان بر دیگر ائمه علیهم السلام تفصیل قائل شده و معتقد است که ایشان بر امام علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام برتری نداشته اما در مورد هشت امام دیگر میان علما اختلاف وجود دارد. او نظر نهایی خود را در این مورد ذکر نکرده و تنها به طور اختصار به ادله قائلین به افضلیت اشاره می‌کند (همان: ۳۷). وی در قسمتی دیگر از کتاب، اختلاف میان فقها در نام بردن یا عدم ذکر نام امام مهدی علیه السلام در دوران غیبت اشاره می‌کند و برای عدم ذکر نام آن حضرت دو احتمال را بیان می‌کند: اول، حفظ جان امام علیه السلام و جلوگیری از دسترسی دشمن به ایشان و دومین احتمال جلوگیری از شبهات یهودیان ذکر شده است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۴۶).

به هر روی این کتاب با توجه به ارائه و دسته بندی مباحث مهدویت و بیان موضوعات مرتبط با موعود باوری شیعی و تبیین برخی از احادیث؛ زحمتی در خور تقدیر داشته؛ اما برخی سخنان و تطبیقات در مورد نشانه‌های ظهور را داراست که نمی‌توان صحیح دانست. در ادامه

تعدادی از این اشتباهات را متذکر می‌شویم:

۱. مکان زندگی حضرت در غیبت کبرا

نویسنده کتاب زندگی حضرت را در منطقه‌ای به نام «کرعه» به روایات اهل سنت نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که در میان شیعیان، جزیره خضراء و جزیره‌ای میان نوبه و حبشه (که از چشمان مخفی است و شهرهایی با نام عناطیس، ربهه، مبارکه و طاهره) به عنوان محل زندگی حضرت گزارش شده است (همان: ۱۶۵ و ۱۶۶). همچنین معتقد است یکی از مکان‌های زندگی حضرت مهدی علیه السلام شمریخ یا شمراخ بوده و می‌گوید:

بدان که در بعضی اخبار وارد است که مکان آن حضرت در جزیره شمریخ یا شمراخ است. علی‌ای تقدیر چنان که توقیعی از خود آن حضرت ظاهر شد از برای عالم سدید، شیخ مفید رحمته الله در سنه چهارصد و دوازده یا ده که مضمون درر مشحونش این است که الآن محل استقرار ما در شمراخ است و یوشک ان یکون هیوطنا الی صحصح من غیر بعد من الدهر و نزدیک است که از آن‌جا به صحصح برویم و حال آن‌که نه شمراخ معلوم است کجاست و نه صحصح (همان: ۱۶۵).

در مورد مکان زندگی حضرت مهدی علیه السلام به ویژه «جزیره خضراء» مطالبی بیان شده است^۱ و علاوه بر مکان‌های ذکر شده، شهر مدینه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۴۰)، رضوی (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۳) و ذی طوی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶) را می‌توان اشاره کرد.

در مورد شهر «عناطیس» باید متذکر شد که اولین مصدر نقل این گزارش کتاب السلطان المفرج تالیف عبدالحمید نیلی نجفی (متوفای حدود ۸۰۳) است. (نجفی، ۱۴۲۶: ۷۵) اگر چه از عبارتی در جمال الاسبوع تالیف سید بن طاوس برداشت نموده اند که ایشان نیز روایت را دیده و قبول کرده است. (ابن طاووس، ۱۳۳۰: ۵۱۲) محدث نوری نیز از نوشته‌ای در پایان

۱. ر.ک: جزیره خضراء افسانه یا واقعیت؟ سید جعفر مرتضی عاملی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل طریقه دار، پژوهشی در مورد جزیره خضراء، مجتبی کلباسی و دلیل روشن، نصرت الله آیتی، ص ۱۸۳.

کتاب التعازی أبی عبدالله محمد بن علیّ العلویّ الحسنیّ الکوفیّ (م ۴۴۵ ه.ق) خبر می‌دهد که همان متن نیلی نجفی است.^۱

البته این گزارش در نسخه‌ای که در اختیار سید عبدالعزیز طباطبایی بوده و آقای فارس حسون با تحقیق خود چاپ کرده است، وجود ندارد و گویا نسخه در اختیار محدث نوری این گزارش را اضافه داشته است. و همان‌گونه که آقابزرگ تهرانی ذکر کرده است، این گزارش از هوامش و اضافات نسخه‌نویسان است. (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۱۰۸) باید توجه داشت:

اولاً: موضوع این کتاب مباحثی در مورد عزاداری و تعزیت است و از موضوع بحث که مکان زندگی حضرت مهدی علیه السلام می‌باشد خارج است.

ثانیاً: صاحب کتاب التعازی متوفای ۴۴۵ است، در حالی که بر اساس سند نقل شده گزارش به سال ۵۴۳ ق متعلق می‌باشد (همان).

گزارش نیلی نجفی نیز اعتبار نداشته (صدر، ۱۴۱۲: ۷۲) و احمد بن محمد بن یحیی انباری این داستان را از کسی نقل کرده که مجهول است. وی می‌گوید:

و کان فی مجلسه تلک اللیله شخص لا أعرفه و لم أکن قد رأیته من قبل؛ آن شب و در مجلس وزیر شخصی بود که او را نمی‌شناختم و قبل از این ندیده بودم (نجفی، ۱۴۲۶: ۷۲).

به هر رو، هر یک از نظریات ذکر شده به گزارش یا روایاتی استناد جسته‌اند؛ در حالی که محلی به نام شمراخ یا شمریخ در کتاب‌های علمای شیعه یافت نشد و گویا اولین مصدر این کلام و استنباط کننده از نامه منسوب امام مهدی علیه السلام، به شیخ مفید، شیخ احمد احسایی و کتاب‌های او بوده است.

شیخ احمد احسایی در مواردی به این مطلب تمسک جسته و عبارت شمراخ را با عالم هورقلیا مترادف و از مناطق یمن می‌داند و می‌گوید:

و هو فی غیبه فی السماء فی قریه یقال لها کرعة فی الیمن بواد یقال له شمروخ و شمریخ... و فی مکاتبة الحجة علیه السلام للمفید رحمته الله فنحن مقیمون بارض الیمن بواد

۱. ر.ک. مستدرک الوسائل، الخاتمة، ج ۱، ص ۳۷۱؛ بحار الانوار، ج ۵۳ ص ۲۱۳.

یقال له شمروخ و شمريخ؛ و ایشان در زمان غیبتش در آسمان در قریه‌ای به نام کرعه واقع در یمن است. و نام آن وادی شمروخ و شمريخ است... و در نامه نگاری امام مهدی علیه السلام با شیخ مفید به ایشان فرموده است که ما در سرزمین یمن و در وادی شمروخ هستیم (احسائی، (الف) بی تا: ۶۳ و (ب) بی تا: ۱۶۵).

ایشان در ادامه، مراد از یمن را منطقه‌ای غیر زمینی و معنوی دانسته و عالم هورقلیا^۱ را اراده می‌کند (احسائی (ب)، بی تا: ۶۳).

باید توجه داشت مستندی که شیخ احمد احسائی و علی اصغر بروجردی ذکر کرده‌اند، توفیق منسوب حضرت مهدی علیه السلام به شیخ مفید است که پس از دعا برای شیخ مفید، چنین ذکر شده است:

الآن من مُسْتَقَرٌّ لَنَا يُنْصَبُ فِي شِمْرَاخٍ مِنْ بَهْمَاءَ صِرْنَا إِلَيْهِ أَنْفَاءً مِنْ غَمَالِيلِ أَلْجَأْنَا إِلَيْهِ السَّبَارِيَتْ مِنْ الْإِيْمَانِ وَ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ هُبُوطُنَا إِلَى صَحْصَحٍ مِنْ غَيْرِ بَعْدِ مِنَ الدَّهْرِ وَ لَا تَطَاوُلُ مِنَ الزَّمَانِ؛ و هم اکنون در جایگاه و خیمه‌ای در قلّه‌های کوه - که بر مردم پوشیده است - برای حوایج شما دعا می‌کنم. همچنین در بیابان‌های تاریک و ظلمانی و صحراهای خشک و بی‌آب و علف که دست تطاول زمان بدان نمی‌رسد، برای شما دعا می‌کنم و به زودی از این محلّ به دشت همواری که چندان از آبادی دور نباشد فرود می‌آییم (طبرسی: ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۹۹).

۱. در تعریف لغوی واژه هورقلیا اگر چه آرای متنوعی در باب یونانی، سریانی و عبرانی بودن آن وجود دارد می‌توان دقیق‌ترین تعریف را «خوریلیا» به معنای جسم خورشیدی دانست که ریشه در فرهنگ و زبان ایران باستان دارد. در جهان‌شناسی حکمت اشراق و عالم هورقلیا را می‌توان با عالم حور معلقه، اشباح مجرد، عالم مثال و عالم خیال منفصل یکی دانست. ضمن آن‌که در مکتب شیخیه، با توجه به رویکرد کلامی آن مکتب عالم ملکوت نیز معادل هورقلیا آمده است اگر چه تفاوت‌هایی در جهان‌شناسی دین دو مکتب، به ویژه در تعداد مراتب هستی دیده می‌شود، مظاهر عالم هورقلیا نزد هر دو جریان مشترک است. برخی از این مظاهر بیشتر صبغه معرفت‌شناختی دارند و برخی صبغه هستی‌شناسی از دسته اول می‌توان به مظهر خیال، خواب و رویا و وحی و الهام اشاره کرد و از دسته دوم می‌توان چند هستی‌شناختی جن و شیطان، آینه و اصوات و روایح مثالی را نام برد.

جدا از اعتبار و یا عدم اعتبار این توقیع و منبع نقل آن (کتاب الاحتجاج)^۱ آنچه از متن توقیع به دست می‌آید، خلاف چیزی است که این افراد بیان می‌کنند؛ زیرا:

اولاً: در هیچ قسمتی از این روایت عبارت «یمن» وجود ندارد. بنابراین، سخن شیخ احمد بی‌منا است و تصرف او در معنای یمن نیز وجهی ندارد.

ثانیاً: همان‌گونه که علامه مجلسی در تبیین لغات این توقیع آورده است، ظاهر کلام حضرت علیه السلام گویای این است که این لغات برای وصف است نه اشاره به مکانی خاص. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۱۷۵) لذا مراد از «شمراخ»، قله و قسمت مرتفع کوه (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۳۶) و مراد از «صحیح»، زمین بی‌آب و علف و هموار است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۰۸) این معنا در لغت عرب جاری است و در هیچ روایت یا گزارشی به عنوان مکان استعمال نشده است و بدیهی است که انصراف از معنای مرسوم به دلیل نیاز دارد که بدان اشاره نکرده‌اند. موید سخن مذکور روایتی دیگر از امام مهدی علیه السلام است که کوه‌های سخت و دشت‌های هموار را مکان زندگی خود معرفی فرموده اند:

أَبِي أَبِي مُحَمَّدٍ عَهْدٍ إِلَيَّ أَنْ لَا أَجَاوِرَ قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَهُمُ الْخِزْيُ فِي الدُّنْيَا
وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ أَمْرِي أَنْ لَا أَسْكُنَ مِنَ الْجِبَالِ إِلَّا وَغْرَهَا وَ مِنَ الْبِلَادِ
إِلَّا قَفْرَهَا؛ پدرم، ابو محمد [امام حسن عسکری علیه السلام] از من پیمان گرفت
که مجاور قومی نباشم که خداوند بر آنها غضب کرده و در دنیا و آخرت مورد
نفرت و مستحق عذاب دردناک هستند. و امر فرمود که جز در کوه‌های سخت و
بیابان‌های هموار نمانم.

۲. نحوه وفات حضرت مهدی علیه السلام

این موضوع محل گفت‌وگو بوده است که آیا امام مهدی علیه السلام به مرگ طبیعی از دنیا خواهند رفت، یا این که به شهادت می‌رسند؟^۲ نکته مهم در این زمینه گزارشی است که

۱. (ر.ک. معجم رجال الحدیث، ج ۱۸ ص ۲۲۰، مجله فقه أهل البيت علیهم السلام و بالعریبة، ج ۳۱، ص: ۲۷۵، تاریخ غیبة الکبری، ص ۱۳۷).

۲. ر.ک. تاریخ ما بعد الظهور، ص ۶۱۶، فی رحاب حکومت الإمام المهدی علیه السلام، ص:

صاحب کتاب نور الانوار آورده است:

و چون زمان دوره سلطنت آن حضرت به آخر رسد، روزی در حال عبور آن حضرت از کوچه‌ای از کوچه‌های کوفه زنی ملیحه نام یا سعیده چیزی از بالای بام بر فرق مبارک آن حضرت زد و آن بزرگوار عظیم مقدار را به درجه رفیع شهادت برساند (بروجردی، ۱۳۲۸ق: ۲۶۶).

مهم ترین اشکال گزارش مذکور این است که بر هیچ روایتی، حتی روایتی ضعیف مبتنی نمی‌باشد. بنا بر نقل مبهم در کتاب الزام الناصب، اولین مصدر این قول، کتاب تفریح الکرّبة فی اثبات الرجعة، تالیف سید محمود بن فتح الله کاظمی^۱ (معاصر شیخ حر و زنده تا سال ۱۰۷۹) ذکر گردیده (حائری یزدی: ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۳۹) و پس از او در کتاب‌های شیخ احمد احسائی (۱۲۴۱ ق) نقل شده است. (احسائی: ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۲) پس از جست‌وجو در نسخه خطی تفریح الکرّبة^۲ این مطلب یافت نشد لذا دلیل استناد به این فرد مشخص نگردید. از طرفی شیخ احمد احسائی ادعا می‌کند که این مطلب در روایتی نقل شده، در حالی که هیچ مستندی برای آن ذکر نکرده است. او می‌گوید:

فتقتله سعیده التمیمية لعنها الله ترمیه بجاون صخر من فوق سطح و هو متجاوز فی الطریق کما روی؛ پس او را سعیده تمیمیه - که لعنت خدا بر او باد! به قتل می‌رساند. مطابق آنچه روایت شده است زمانی که امام در حال گذر از مسیری هستند بر سر ایشان هاونی سنگی انداخته و ایشان را به قتل می‌رساند (احسائی الف): ۴۵).

بر این اساس، شاهدی روایی بر این مطلب وجود ندارد و ذهنیت سازنده این داستان با زمانه خودش همسو بوده است طبعاً اگر امروزه کسی تصمیم به جعل چنین داستان‌هایی

....

۲۶۰ المعجم الموضوعی لأحادیث الامام المهدي عليه السلام، ص ۲۹۵).

۱. در مورد این شخص و کتابش (ر.ک. الذریعة، ج ۲ ص ۱۹۴ و ج ۱۵ ص ۲۳۸).

۲. این نسخه در آدرس ذیل قابل دسترسی است :

داشته باشد، به جای هاون از بمب اتم بهره خواهد برد. احتمالاً بر همین مبناست که علامه مجلسی چنین گزارشی را در بحار الانوار ذکر نکرده است.

۳. دیدگاه ایشان در باره نشانه‌های ظهور

نویسنده در نور نهم این کتاب (که به اشتباه نور هشتم ذکر شده است) به نشانه‌های ظهور اشاره می‌کند. ابتدا نشانه‌ها را به شش دسته تقسیم کرده است:

اول: حتمیه که البته باید واقع شود؛ مثل خروج دجال و سفیانی و صیحه آسمانی و این سه علامتی است که مقارنه با ظهور خواهند بود؛ حتماً.

دویم: معلقه و شرطیه به مشیت الاهی است...

سیم: علاماتی است که تا به حال که زمان تحریر این عجاله است واقع شده‌اند، متدرجاً.

چهارم: اماراتی است که هنوز واقع نشده‌اند...

پنجم: علاماتی است خاصه که مختص خود آن جناب است که بداند خدا او را اذن ظهور داده است...

ششم: علامات عامه است که از برای عامه عوام و خاصه خواص ظاهر خواهد شد (بروجردی ۱۳۲۸: ۹۵).

نویسنده در قسمت دوم بحث خود به حدود شصت و یک نشانه اشاره می‌کند و به تبیین آن‌ها می‌پردازد. در این جا به مواردی اشاره می‌کنیم که بر تحلیل خاص از نویسنده مبتنی است، یا اشتباهی در برداشت توسط نویسنده صورت پذیرفته و یا بر روایتی معتبر و موجود مبتنی نیست.

۱. خروج عوف سلمی

دویم: خروج عوف نامی است سلمی در زمین جزیره که او را «کویت» گویند و قریب «ابوشهر»^۱ است و خروج او با فتنه و فساد خواهد بود تا آن‌که می‌رود به دمشق و در آن جا کشته خواهد شد (همان، ۹۷).

۱. مراد بوشهر کنونی است.

مصدر اولیه و تنها ناقل این روایت کتاب غیبت شیخ طوسی است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶۶). نویسندگان بعدی این روایت مانند راوندی (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۱۵۵) و نیلی نجفی (نیلی نجفی، ۱۳۶۰: ۳۱) نیز از ایشان نقل کرده‌اند. شیخ طوسی این روایت را از حذلم بن بشیر که از یاران امام سجاد علیه السلام است، ذکر کرده؛^۱ اما واسطه‌های میان شیخ طوسی تا این راوی مشخص نیست. از طرف دیگر مشابه این روایت در دیگر منابع ما وجود ندارد. همچنین با مراجعه به کتاب‌های ذکر شده درمی‌یابیم که عبارت صحیح (تکریت) می‌باشد (که شهری از شهرهای عراق است) و به کویت و بوشهر ارتباطی ندارد.

۲. قتل نفس زکیه

کشته شدن پسری است از آل محمد علیهم السلام در میان رکن و مقام که نام او محمد بن حسن زکیه است و در خبر دیگر است فاصله میان کشته شدن او و ظهور فرج بیش از پانزده روز نخواهد بود و در حدیثی فاصله پنج روز خواهد بود و جمع میان هر دو ممکن است بر حمل یکی را بر نفس ظهور و دیگری را بر مقدمات او و این علامت هنوز نیامده است. (بروجردی، ۱۳۲۸: ۹۷).

در مورد قتل فردی با نام «نفس زکیه» در میان رکن و مقام و فاصله پانزده شبی آن با ظهور، در روایات ما اشاراتی وجود دارد؛^۲ اما برای این سخن که فاصله ممکن است پنج روز باشد، مستندی به دست نیامد. و چه بسا اشتباه ایشان به افتادن کلمه (عشر) در روایت، بیان کننده فاصله پانزده شبی بر گردد.

همچنین در ادامه بحث احتمال می‌دهد که امام مهدی علیه السلام در خواب به نفس زکیه دستور می‌دهد که پیام ایشان را برای اهل مکه ببرد و بعد از ابلاغ این پیام اهل مکه او را بین رکن

۱. شرح حالی با این عنوان در کتب رجالی یافت نشد.

۲. ر.ک. کمال الدین، ج ۲ ص ۶۴۹ و سرور اهل الایمان، ص ۹۴. جهت نقد و بررسی روایت های نفس زکیه ر.ک. تحلیل تاریخی نشانه های ظهور، ص ۱۲۵ و تاملی نو در نشانه های ظهور (۲) مباحث آیت الله نجم الدین طوسی در مورد نفس زکیه.

خروج رجل یقال له عوف السُّلَمیُّ بأرض الجزیره و یكون مأواهُ تکریت و قتلُهُ بمسجد دمشق.

و مقام می‌کشند (بروجردی، ۱۳۲۸ق: ۹۷).

در این جا نیز با مراجعه به اصل روایت متوجه می‌شویم این امر در بیداری اتفاق افتاده، نه در خواب؛ چنان که در روایت می‌گوید:

فَيَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: يَا قَوْمِ، إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ لَا يُرِيدُونَنِي، وَ لَكِنِّي مُرْسَلٌ إِلَيْهِمْ لِأَحْتِجَّ عَلَيْهِمْ بِمَا يَنْبَغِي لِمِثْلِي أَنْ يَحْتَجَّ عَلَيْهِمْ، فَيَدْعُو رَجُلًا مِنْهُمْ فَيَقُولُ لَهُ: امْضُ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ فَقُلْ: يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَنَا رَسُولُ فَلَانٍ إِلَيْكُمْ؛ قَائِمٌ بِهِ يَارَانِ خُودِ مِي گويد: ای مردم! اهل مکه مرا نمی‌خواهند؛ ولی من برای هدایت فرستاده شدم تا آنچه شایسته است که شخصی مثل من به آن‌ها بگوید؛ آن را گفته و با آن‌ها اتمام حجت کرده‌ام. آن‌گاه مردی از یاران خود را می‌طلبد و به او می‌گوید: نزد اهل مکه برو و بگو ای اهل مکه! من فرستاده فلانی هستم (نیلی نجفی، ۱۴۲۶: ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ح ۳۰۷: ۵۲).

عبارت «فیدعو رجلا منهم» و «فیعول له»، به ارائه این امر در بیداری صراحت دارد. ایشان کشته شدن مردی هاشمی بین رکن و نفس زکیه‌ای پشت شهر کوفه را نشانه‌ای دیگر دانسته و معتقد است این‌ها با محمد بن حسن نفس زکیه که کشته شدنش فاصله‌ای پانزده روزی با ظهور دارد، متفاوت هستند (نورالانوار، ۱۳۲۸: ۹۹ و ۱۰۰) و احتمال می‌دهد مراد از کشته شدن هفتاد نفر در کوفه به حمله وهابیون به عراق (۱۲۱۶ق) اشاره دارد و مراد از پشت کوفه، نجف و کربلا باشد (همان: ۹۹).

۳. خروج مغربی

شیخ مفید به خروج مغربی از مصر و حاکمیت او بر شام اشاره کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۶۸) و بروجردی احتمال می‌دهد مراد از آن «محمد علی پاشا» باشد که مدتی بر شام و حجاز مسلط بوده است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۰) محمدعلی پاشا (۱۸۴۹م، ۱۲۲۸ ش) از سال ۱۸۰۵م تا زمان مرگ، والی مصر بود. او را بنیانگذار مصر نوین می‌دانند و علاوه بر مصر، بر منطقه شام حکمرانی می‌کرد. سلسله‌ای که وی بنا نهاد تا انقلاب سال ۱۹۵۲ مصر بر این کشور حکمرانی می‌کرد.

گزارش شیخ مفید درباره مجموعه نشانه‌های ظهور به معنای پذیرفتن آن‌ها از سوی او

نیست، بلکه به قصد جمع آوری و تذکر، آن‌ها را برشمرده است؛ زیرا در ابتدا و انتهای کلام خود می‌گوید:

خبرهایی در باره علامت‌های ظهور قائم رسیده؛ اما خداوند به آنچه خواهد شد، آگاه‌تر است و من بنا بر آن چه در کتاب‌های پیشین بیان بوده است؛ آن‌ها را ذکر کردم (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۶۹).

آنچه شیخ مفید فهرست کرده بر اساس اطلاعاتی است که از کتاب‌های پیشین بیان ارائه کرده است. بنابراین مستند همه آن‌ها در دست نیست؛ ولی آنچه بدیهی است بسیاری از آن‌ها در تاریخ اسلام اتفاق افتاده و احتمالاً پیش بینی رویدادهای آینده از سوی معصومان علیهم‌السلام به شمار می‌رود. (صادقی، ۱۳۸۵ ش: ۸۶) همچنین این احتمال را درباره گزارش شیخ مفید می‌توان داد که مراد از حاکم مغربی «معز فاطمی» (م ۱۳۶۵ ق)^۱ است که دعوتش را از شمال آفریقا آغاز کرده پس از تسلط بر مغرب و مصر با قرامطه نبرد نمود (ابن کثیر، ۱۹۸۶ م، ج ۱۱: ۲۷۲) و بر شام تسلط پیدا کرد (همان: ۲۷۷).

در مجموع سخن بروجردی علاوه بر این که مستندی روایی ندارد نوعی تطبیق است که در نشانه‌های ظهور روشی اشتباه تلقی می‌گردد. البته احتمال دارد مستند شیخ مفید روایت منسوب به امام رضا علیه‌السلام باشد که چنین نقل شده است:

گویا پرچم‌های سبز رنگ را که از مصر رو آورده، می‌بینم که به شامات آید و به فرزند صاحب وصیت‌ها راهنمایی می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۷۶).

در این صورت به یقین تطبیق بروجردی اشتباه بوده و حرکت محمد علی پاشا با ظهور امام مهدی علیه‌السلام هیچ سنخیتی ندارد. افزون بر این مطلب، شاید این روایت به پرچم فاطمیون اشاره داشته باشد که رنگ آن سبز بوده و پس از تسلط بر مصر، شام را تصرف نمودند.

۱. او حدود ۲۰ سال از حکومت ۲۳ ساله خود را در مغرب حکومت نموده است. رک: البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۲۸۴.

۴. طلوع ستاره‌ای از مشرق

نشانه‌ای دیگر که برای ظهور شمرده شده، طلوع ستاره‌ای است در طرف مشرق. (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۱) این نشانه را شیخ مفید بدون ذکر روایتی بیان کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ۲: ۳۶۸) و مشابه آن را در کتاب‌های اهل سنت به نقل از کعب احبار می‌توان پیدا کرد. (ابن حماد، ۱۴۱۸ق: ۱۳۳) این نشانه را می‌توان از منظر سندی و تاریخی به چالش کشید و علاوه بر این که سند آن به معصوم علیه السلام نمی‌رسد، نعیم بن حماد آن را از جمله نشانه‌های سقوط بنی العباس ذکر کرده است؛ لکن نکته مهم بیان دیدگاه صاحب کتاب بوده است. ایشان در تبیین و تطبیق احتمالی این نشانه چنین می‌گویند:

احتمال دارد این علامت وقوع یافته باشد و احتمال واقع شدن بعد هم در آن می‌رود و در سنه هزار و دویست و شصت و یک هجری داعی مشاهده کردم از سمت قبله چند شب در اول شب روشنایی مستطیله بسیار بزرگی حادث می‌شد (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۱).

۵. رایات سیاه از خراسان

شیخ مفید این سخن را در ادامه نشانه‌های خود می‌شمارد (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲: ۳۶۹) در احتمال وقوعش چنین می‌گوید:

و رایات سیاه خراسان شاید علم‌های افغانه و ازبکیه اشرف و محمود افغانیه باشند که در زمان صفویه بر ایشان و بر ایرانیان مسلط شدند و شاید بعد از این، وقوع یابند» (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۲).

این مورد نیز از تطبیق‌های احتمالی ایشان است؛ علاوه این که روایت‌های وارد شده در مورد پرچم‌های سیاه از خراسان ضعف و تعارض دارد و تعدادی از محققین، آن‌ها را از موارد منطبق با لشکر کشی ابومسلم خراسانی و دوران بنی العباس می‌دانند و بر نظریه خود چنین پافشاری می‌کنند:

بنابر این، مطلب مورد نظر و مظنون ما این است که مقصود از پرچم‌های سیاه همان پرچم‌های ابو مسلم خراسانی است (صدر: ۱۴۱۲: ۴۵۶؛ صادقی، ۱۳۸۵: ۹۷).

۶. انشعاب نهري از فرات و جاري شدن در كوچه‌هاي كوفه

این گزارش را نیز شیخ مفید به دو تعبیر نقل کرده^۱ و در کتاب‌های دیگر نیز با تعبیری متفاوت ذکر شده است. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۱) البته علی بن مطهر حلی جدا شدن آب از فرات را از جمله نشانه‌های به وقوع پیوسته و جاری شدن آب در کوفه را در آینده نزدیک ذکر کرده است.^۲ (حلی، ۱۴۰۸ق، ۷۷) صاحب کتاب نور الانوار ضمن اعتقاد به این مطلب، چنین می‌گوید:

و این علامت ظاهر شده است و الحال هم جاری است، بلکه جسر هم بر روی آب در کوفه بسته شده است؛ بلکه کشتی‌ها بر روی آب روان است در کوفه و اطراف او به واسطه آن که نهر هندیه را که حفر نمودند آب از شط جدا شده و زور آور شده در میان بیابان افتاد و آن صحرا را تا پشت کربلای معلا تا پشت مسجد کوفه را آب گرفته است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۲).

۷. پل کرخ

نویسنده کتاب، سخن شیخ مفید، بستن پلی در محله کرخ (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۶۹) را چنین تحلیل می‌کند:

بستن جسر است در محله کرخ بغداد و این واقع شده است و الآن هم موجود است و آن، همین جبری است که در بغداد بسته شده است و به همین یک جسر منحصر است و در زمان عباسیین خاصه در زمان مستعصم که آخر خلفای عباسیه بود، هفت جسر در بغداد بسته شده بود (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۰۵).

۱. وَ بَيَّنَّ فِي الْفُرَاتِ حَتَّى يَدْخُلَ الْمَاءُ أَرْقَةَ الْكُوفَةِ (الارشاد، ج ۲ ص ۳۶۹).

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَنَةَ الْفَتْحِ يَنْبِقُ الْفُرَاتُ حَتَّى يَدْخُلَ عَلَى أَرْقَةِ الْكُوفَةِ (الارشاد، ج ۲ ص ۳۷۷ و الغيبة طوسی، ص ۴۵۱).

۲. قَدْ ظَهَرَ مِنَ الْعَلَامَاتِ عِدَّةٌ كَثِيرَةٌ مِثْلُ ... وَ انْتِشَاقِ الْفُرَاتِ وَ سَيِّلِ الْمَاءِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ إِلَى أَرْقَةِ الْكُوفَةِ.

۸. مرگ سریع

در عبارت شیخ مفید چنین آمده است:

وَمَوْتُ ذَرِيْعٍ فِيْهِ؛ مرگی سریع در عراق خواهد بود. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۶۹) ایشان این مرگ را به طاعون و وبا تفسیر کرده و می‌گویند:

این احوالات در طاعون و وبای کبیر و صغیر تخمیناً بیست سال قبل از این شد و آن طاعون و وبا عالم گیر شده بود؛ خاصه در ملک ایران و روم و حجاز و الی‌الآن در کار است که سال به سال عهدی تازه می‌نماید و در میان مردم باقی است و از ایشان دور نمی‌شود (بروجردی، ۱۳۲۸، ۱۰۶).

۹. حمله ملخ‌ها

شیخ مفید در ادامه نشانه‌هایی که برای ظهور شمرده است، می‌گوید:

پیدایش ملخ در فصل خود و بی‌موقع که زراعت و غلات را نابود کند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۶۹).

بروجردی نیز این مطلب را با رخدادی در دوره خود تطبیق داده و می‌گوید:

در سنه هزار و دویست و پنجاه و چهار، چنان هجوم جیوش و جنود جراد منتشر را در کربلای معلا داعی ملاحظه نمودم که نشانه از اجرده قبطیان بود؛ به حدی که در خانه و بازارها و کوچه‌ها ابدان دواب و انسان را فرو گرفته بودند... و در سنه یکهزار و دویست و شصت و هفت هم در شیراز جراد منتشر بی‌پایان به عرصه ظهور رسید؛ به حدی که مجموعه توابع و لواحق و محلات او را خالی نگذاشته، حتی بیلاقات آن‌جا را که به حسب عادت نباید برود و به شدتی ظهور به هم رسانید که تا پنج سال در همان‌جا شکم و بچه می‌گذاشتند؛ الخ (بروجردی، ۱۳۲۸، ۱۰۶).

این سخن تطبیقی دیگر از بروجردی است که قرینه‌ای بر اثبات آن وجود ندارد؛ اما نکته عبرت آموز این که امروزه برخی از گروه‌ها و فرقه‌ها برای اثبات این ادعا که در دوره ظهور قرار داریم به این موارد اشاره کرده و حمله ملخ‌ها را به منطقه‌ای از کره زمین مصداق این گزارش شیخ مفید دانسته‌اند. باید به این نکته توجه داشت که ده‌ها مورد از این قبیل

رخدادها در طول تاریخ بوده است و چه بسا تا کنون هجومی مانند دوره بروجردی اتفاق نیفتاده باشد.

۱۰. خروج سید حسنی

در برخی روایات ذکر شده است که فردی با حدود دوازده هزار یاور به حضرت مهدی علیه السلام می‌پیوندد و پس از درخواست معجزه از ایشان، به امامت حضرت ایمان می‌آورد (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۲۹۵) و گزارش این نشانه را می‌توان از کتاب‌های متعددی مطالعه کرد.^۱ در کتاب (نور الانوار) نیز چنین می‌گوید:

از جمله علامات که حتمیه قریب به ظهور است، خروج سید حسنی است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۴۳).

ایشان پس از معرفی این فرد، در تبیین معنای حسنی می‌گوید:

و این جوان سید حسنی یا از اولاد امام حسن بن علی بن ابی طالب است یا آن که حسن نام دارد یا ملقب به حسنی خواهد بود و ادعای نیابت و باییت حضرت مهدی علیه السلام را نمی‌کند، بلکه شیعه اثنی عشریه است (همان: ۱۴۵).

نکته‌ای که در مورد این نشانه باید توجه کرد این‌که در هیچ گزارشی آن را از جمله نشانه‌های حتمی نشمرده و مستند برداشت بروجردی مشخص نیست. همچنین تمامی گزارش‌های نقل شده در مورد حسنی و پیوستن او به لشکر حضرت مهدی علیه السلام دارای ضعف اسناد و عدم ذکر در منابع اصلی است^۲ (شهبازیان، ۱۳۸۹: ۲۰ و صادقی، ۱۳۸۵: ۲۲۹).

۱۱. علامت‌هایی در شعر منسوب به حضرت علی علیه السلام

اشعاری از حضرت علی علیه السلام بدین صورت نقل شده است:

فرزندم! هنگامی که قبائل ترک به حرکت درآمدند، منتظر سلطنت مهدی باشید

۱. به عنوان نمونه ر.ک. تاملی نو در نشانه‌های ظهور (۱)، تقریر درس آیت الله نجم‌الدین طبسی، محمد شهبازیان، و تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور، مصطفی صادقی.
۲. تاملی نو در نشانه‌های ظهور (۱)، ص ۲۰ و تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور، ص ۲۲۹.

که قیام می‌کند و به عدل حکومت می‌کند. پادشاهان دودمان هاشم خوار گردند [گویا مقصود بنی عباس است] بجهای که نه رأی و نه تدبیر و نه عقل دارد به سلطنت رسد و افراد عیاش و بی‌مصرف با او بیعت کنند، آن‌گاه قائم به حق از دودمان شما قیام کند. او به حقیقت بیاید و به حق عمل نماید. او همنام پیغمبر خداست. جان من فدای او باد! او را خوار مسازید و با شتاب او را بپذیرید (مبیدی، ۱۴۱۱: ۳۵۵).

نویسنده کتاب در مورد این اشعار می‌گوید:

پنجاه و دویم علامتی است که حضرت امیر المومنین، علی علیه السلام او را به طریق نظم می‌فرماید:

بنی إذا ما جاشت الترتک ولایة مهدی یقوم فیعدل فانتظر
 یعنی ای پسرک من! زمانی که غلبه نماید ترک و به هیجان بیایند؛ پس منتظر باش ولایت مهدی را که برمی‌خیزد و به عدالت در میان مردم رفتار می‌کند و لفظ ترک مطلق است و شامل جمیع اتراک می‌شود و مراد از هیجان ایشان احتمال دارد اغتشاش و فتنه و فساد نمودن ایشان باشد و شاید مراد از هیجان اتراک رومیه یا روسیه یا ماوراءالنهر باشند یا سلاطینی که از آذربایجان بر می‌خیزند باشند اگرچه احتمال روسیه اقوا است (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۵۳).

در تبیین بیت دوم نیز می‌گوید:

و ذکر ملوک الظلم من آل هاشم و بویع منهم من یلد و یهزل
 احتمالاً که مراد این باشد که پادشاهان زمین از آل هاشم ذلیل می‌شوند و مردم به یک هاشمی از اهل التذاذ که لاغر و ضعیف و نحیف باشد، بیعت نمایند و احتمال دارد پادشاهان آل هاشم ذلیل و خوار شوند و آخر کار به جایی برسد که بیعت به اهل لذت و هزل و لهو و لعب واقع شود که موجب فنای دولت ایشان باشد و بنابر این، مراد پادشاهان صفویه باشند که ضعف به هم رسانیده منقرض شدند (همان: ۱۵۳).

در عبارت‌های ایشان تطبیق‌های احتمالی رخ داده که شواهد و قرائنی بر آن ارائه نگردیده است. این اشعار می‌تواند بر ساقط شدن حکومت بنی العباس از سوی ترکان و مغولان نیز

دلالت داشته باشد. افزون بر این، اعتبار این اشعار محل تامل است.^۱ علامه مجلسی صحت تمامی اشعار را مشکل دانسته (مجلسی: ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۲) و آقابزرگ طهرانی نیز از تعدادی کتاب با عنوان دیوان اشعار حضرت علی علیه السلام نام می‌برد و اذعان می‌کند تعداد اشعار در هریک با دیگری تفاوت دارد. در عموم این کتاب‌ها برای اشعار سندی ذکر نکرده اند و طریق رسیدن این شعر به حضرت علی علیه السلام مشخص نیست. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۰۱) این اشعار در کتاب الزام الناصب (حائری یزدی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۹۹) به عنوان قسمتی از بخش‌های خطبة البیان ذکر شده است که عدم اعتبار سند و محتوای خطبه بر محققین پوشیده نیست.^۲

۱۲. بخش‌های از خطبه تنجیه

نویسنده در ادامه مباحث خود در خصوص نشانه‌های ظهور به ذکر بخش‌هایی از خطبه «تنجیه» نیز پرداخته است و احتمال می‌دهند مراد از عبارت حضرت علی علیه السلام که فرموده اند: «وای از پرچم‌های بنی کمام!»؛ سفیانی و لشکرش می‌باشد (بروجردی، ۱۳۲۸ق، ۱۵۶). این احتمال در حالی است که این خطبه از سخنان منسوب به حضرت علی علیه السلام می‌باشد و اولین بار در کتاب المجموع الرائق، سید هبة الله موسوی (۷۰۳) و پس از آن در مشارق انوار الیقین؛ حافظ رجب برسی (۸۱۳) ذکر شده است. (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۲۰۱) برداشت ایشان نیز بدون هیچ مستندی صورت گرفته و ضمن بر آن که این خطبه سندی ندارد؛ اشکالات متعددی به محتوای آن وارد شده است.^۳

۱۳. بخش‌هایی از خطبة البیان

خطبة «البیان» یکی از خطبه‌هایی است که در مورد آن سخن فراوان گفته شده و شروحن بر آن نگارش گردیده است. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۲۰۰) در میان کتاب‌های متاخر، «الزام

۱. ر.ک. دانشنامه امام علی علیه السلام، مقاله دیوان امام علی علیه السلام، مهدی مهریزی، ج ۱۲، ص ۲۲۰.
 ۲. ر.ک. بیان الائمة و خطبة البیان فی المیزان، سید جعفر مرتضی عاملی.
 ۳. ر.ک. نگاهی به خطبة الافتخار و خطبه تنجیه، بید آبادی، مسعود، علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۱- شماره ۲۵، ص ۶۹.

الناصر» به بیان سه نسخه از این خطبه می‌پردازد (حائری: ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۷۸ و ۲۱۳ و ۲۳۲) که دو مورد آن فاقد سند می‌باشد و در نقلی که دارای سند است، شواهدی بر جعلی بودن سند ارائه شده است. علاوه بر اشکال سندی، اشتباهات محتوایی دارد که گویای ساختگی بودن یا ایجاد تغییرات متعدد در خطبه است.^۱ با وجود ضعف این خطبه، بخش‌هایی از آن در دوره‌های مختلف مورد عنایت افرادی بوده است که نشانه‌های ظهور را از مهم‌ترین مباحث مهدویت دانسته‌اند. این امر شامل مدعیان دروغین نیز می‌شود. صاحب کتاب (نور الانوار) نیز بدین خطبه توجه کرده و وصف‌هایی در مورد آن داده است:

الف) و تکلم الجاموس... سیم حرف زدن گاو می‌باشد و این کلام چند احتمال دارد: اول آن که گاو می‌باشد که حیوان زبان بسته‌ای است، به زبان بیاید و حرف بزند؛ مثل حرف زدن مردمان دویم آن که بزرگ صاحب شوکتی در عالم پیدا شود که حرف او حرف باشد و هر چه بخواهد به عمل بیاورد و کسی نتواند او را از عزم او برگرداند. سیم آن که مردی بزرگ جنه و تنومند پر خوراکی در دنیا پیدا شود که مثل گاو چیزی را نفهمد و با وجود این حالت در عالم سلطنت و حکومت نماید. چهارم آن که مرد احمق خر بی‌فهم بی‌ادراک و شعوری مثل گاو می‌باشد در دنیا حرف زن شود و احداث مذهب و ملت تازه نماید و مردم از روی جهالت و حماقت مطیع و منقاد او شوند (بروجردی، ۱۳۲۸: ۱۵۹).

ب) أثار النار بأرض نصیبین و ظهرت رایة العثمانیة بوادی سود و اضطربت البصرة.

و اما نصیبین: ولایتی است که در میان شام و عراق واقع شده است و روشن شدن آتش در او دو احتمال دارد: اول آن که آتش در او بیفتد که آن ولایت سوخته شود؛ خواه با آتش زمین بسوزد و خواه با آتش آسمانی؛ مثل برق یا باریدن آتش از آسمان. دویم آن که آتش فتنه و فساد چنان در او افروخته شود که به هیچ آبی خاموش نشود و مراد از آن افراختن علم عثمانی است در وادی سود

۱. بیان الائمہ و خطبه البیان فی المیزان، سید جعفر مرتضی. ترجمه ای نیز از مطالب سید جعفر مرتضی صورت گرفته که با نام (جزیره خضرا در ترازوی نقد) توسط محمد سپهری ترجمه شده و بوستان کتاب چاپ نموده است.

و احتمال دارد که علم سفیانی باشد که در آن بیابان بی‌آب و علف ظاهر شود و منصوب گردد؛ زیرا که اسم آن ملعون عثمان است و احتمال دارد که علم آل عثمان جوق باشد که در آن بیابان نصب شود و سلطنت و دولت ایشان باشد که تا به مکه و حوالی او از طرف مغرب بگیرد و اضطراب بصره به هم خوردن اوست که فتنه در او حادث می‌شود. (همان)

۱۴. پر آب شدن دریاچه ساوه

ایشان می‌گویند:

و دیگر از جمله علائم ظهور، آب بر آوردن دریاچه ساوه است و او در زمان تولد حضرت رسول ﷺ خشک شد و در زمانی که قریب به ظهور حضرت قائم است، پر آب خواهد شد. (همان: ۱۶۳)

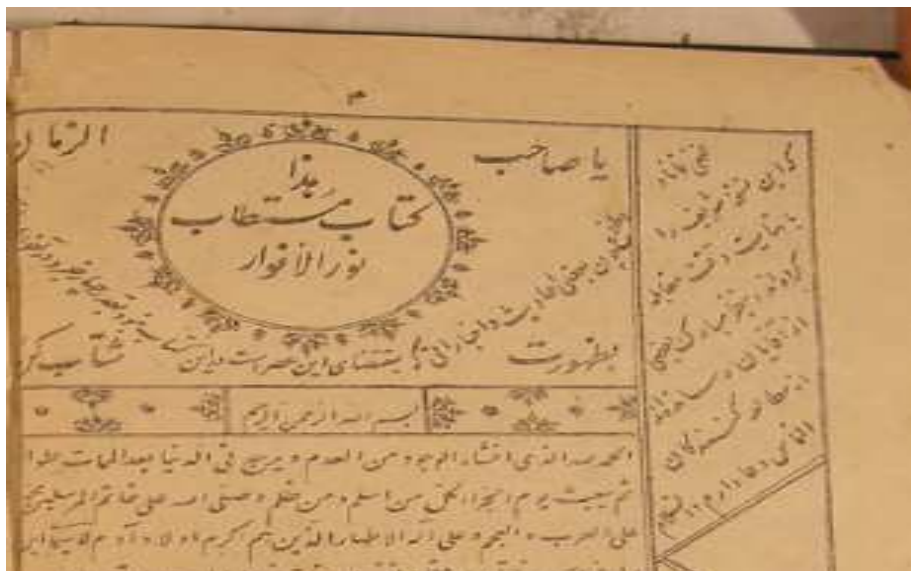
واقعه خشک شدن دریاچه ساوه در کتاب‌هایی مانند کمال الدین شیخ صدوق ذکر شده و این واقعه را رخدادی عجیب در شب ولادت حضرت محمد ﷺ بیان کرده اند. (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۹۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۸۵) اما پر شدن مجدد آن به عنوان نشانه‌های نزدیک زمان ظهور، مستندی ندارد و وجه استناد جناب بروجردی مشخص نیست. باید توجه داشت که بنا بر گزارش‌های تاریخی مراد از دریاچه ساوه همان دریاچه قم یا حوض سلطان است که اکنون در آزادراه قم - تهران قرار داشته و «دریاچه نمک قم» معروف شده است. این دریاچه بیش از هزار سال پیش و قبل از خشکسالی به گونه‌ای بوده است که قایق‌های حمل بار از ورامین به سمت چشمه شور قم و از آنجا به ساوه حرکت می‌کرده اند. ^۱ آب گیر شدن دریاچه تا این میزان، شرایط کنونی بعید به نظر می‌رسد؛ اگر چه هیچ چیز از قدرت الهی خارج نیست.

۱. آثار العباد و اخبار البلاد، ص ۴۵۶، و نیز ن. ک. کیهان اندیشه، مقاله نگاهی نو به روایت خشکیدن دریاچه ساوه، مرتضی ذکایی ساوجی، شماره ۶۸، ص ۱۹۰. جهت دیدن نقد این گزارش ر. ک: نقد و بررسی گزارش‌های زندگانی پیش از مبعث پیامبر نوشته رمضان محمدی.

نتیجه گیری

کتاب نورالانوار یکی از مفصل ترین کتاب‌های نگارش یافته در زمینه مهدویت است که با وجود نکاتی قابل استفاده، ضعف‌هایی مانند عدم بهره گیری از مطالب مستند، استفاده از اقوال شاذ و عدم تحلیل مناسب در اعتبار برخی روایات داراست. لذا در نقل از این کتاب باید نهایت دقت را اعمال کرد و به مصادر اولیه مراجعه کرد.

پیوست



پیوست شماره ۱. عکس اول کتاب



۱۳۳
 انتظار موعود
 بررسی کتاب «نور الانوار» علی اصغر بروجردی

پیوست شماره ۲. عکس آخر کتاب

منابع

- قرآن کریم.
۱. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *دلیل روشن*، قم، آینده روشن.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران، کتابچی.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال السدین و تمام النعمه*، علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
 ۴. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۸هـ.ق). *الفتن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
 ۵. ابن طاوس، علی بن موسی (۱۳۳۰ق). *جمال الاسبوع*، قم، دار الرضی.
 ۶. ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق). *التشريف بالمتن فی التعریف بالفتن*، بی جا، مؤسسه صاحب الامر.
 ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ.ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
 ۸. احسائی، احمد (۱۴۲۴ق). *شرح زیارة الجامعة الکبیرة*، بیروت، دارالمفید.
 ۹. احسائی، احمد (بی تا). *العصمة و الرجعة* (ب)، بی نا، بی جا، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکز تخصصی مهدویت قم.
 ۱۰. احسائی، احمد، *جوامع الکلم* (الف)، بی تا، بی نا، بی جا، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکز تخصصی مهدویت قم.
 ۱۱. بروجردی، علی اصغر (۱۳۲۸ق). *نور الانوار*: نسخه بردار علی اصفهانی؛ مسجد اعظم.
 ۱۲. بیدآبادی، مسعود (۱۳۸۱). *نگاهی به خطبة الافتخار و خطبه تطنجیه*، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۵، دانشکده دارالحدیث، پاییز.
 ۱۳. جمعی از نویسندگان زیر نظر علی اکبر رشاد، (۱۳۸۹). *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۴. حائری یزدی، علی (۱۴۲۲ق). *إلزام الناصب فی إثبات الحجّة الغائب عجل الله تعالی فرجه الشریف*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
 ۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
 ۱۶. حلی، رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر (۱۴۰۸ق). *العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۱۷. خزرجی، صفاء الدین (بی تا). *من فقهائنا الشیخ المفید*، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، شماره ۳۸.
 ۱۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳هـ.ق). *معجم رجال الحدیث*، بیروت، مدینة العلم.

۱۹. ذکایی ساوجی، مرتضی (۱۳۷۵). *نگاهی نو به روایت خشکیدن دریاچه ساوه*، ش ۶۸، کیهان اندیشه، موسسه کیهان، مهر و آبان.
۲۰. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹هـ.ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۲۱. زهیر، احمد (۱۳۵۵). *المورد مقاله (رايات العرب و المسلمين و بنودهم و أعلامهم و بیارقهم)*، شماره ۱۹، وزارت فرهنگ و ارشاد عراق، پاییز.
۲۲. السادة، مجتبی (۱۴۲۱ ق). *الفجر المقدس*، دارالخليج العربي، بیروت.
۲۳. شهبازیان، محمد (۱۳۸۹). *تاملی نو در نشانه‌های ظهور (۱)*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۲۴. صادقی، مصطفی (۱۳۸۵). *تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۲۵. صدر، سید محمد (۱۴۱۲ق). *تاریخ الغيبة الكبرى*، بیروت، دارالمعارف.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۲۷. طوسی، نجم الدین (۱۴۲۵ ق). *فی رحاب حکومت الإمام المهدی علیه السلام*، قم، دلیل ما.
۲۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *کتاب الغيبة*، محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، المعارف الاسلامیه.
۳۰. طهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالأضواء، ج ۲۶.
۳۱. عاملی نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق). *الصراط المستقیم الی مستحقى التقدیم*، نجف، المكتبة الحیدریة.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰هـ.ق). *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۳. قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳). *آثار البلاد و اخبار العباد*، تهران، امیر کبیر.
۳۴. کرد علی، محمد (۱۴۰۳ ق). *خطط الشام*، دمشق، مكتبة النوری.
۳۵. کلباسی، مجتبی (۱۳۸۵). *پژوهشی در مورد جزیره خضرا*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۷. کورانی، علی (۱۴۲۶ هـ.ق). *المعجم الموضوعی لأحادیث الامام المهدی علیه السلام*، بی جا.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۱۱۱.
۳۹. مرتضی، سید جعفر (۱۳۸۰). *جزیره خضرا افسانه یا واقعیت؟ ترجمه و تحقیق ابوالفضل طریقه دار، قم، بوستان کتاب.*

٤٠. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣هـ ق). الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، كنگره شيخ مفيد.
٤١. مبيدي، حسين بن معين الدين (١٤١١ق). ديوان منسوب به اميرالمؤمنين عليه السلام، قم، دارالنداء الاسلام.
٤٢. نوري، حسين (١٤٠٨ ق). مستدرک الوسائل، قم، آل البيت.
٤٣. نيلي نجفي، علي بن عبدالكريم (١٣٦٠). منتخب الانوار المضيئة، قم، خيام.
٤٤. نيلي نجفي، علي بن عبدالكريم (١٤٢٦هـ ق). سرور أهل الايمان، قم، دليل ما.
٤٥. نيلي نجفي، علي بن عبدالكريم (١٤٢٦ق). السلطان المفرج، قم، دليل ما.

کاوشی در بازشناسی احمدبن هلال عبرتائی از مدعیان دروغین وکالت

مسلم کامیاب*

امیر محسن عرفان**

چکیده

پیدایش مدعیان دروغین مهدویت از چالش‌های مهم امامیه در روزگار غیبت صغرا بوده است. «احمد بن هلال عبرتائی»، از جمله مدعیان شناخته شده در این روزگار است. در این پژوهش با هدف بررسی ادعاهای دروغین وکالت در روزگار غیبت صغرا، طرح ادعای دروغین احمد بن هلال عبرتائی بیان گردیده است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته و برحسب هدف تحقیق از نوع اکتشافی و به لحاظ نوع داده‌های مورد استفاده، یک تحقیق کیفی است.

همچنین سعی شده است ضمن طرح زیست‌نامه احمد بن هلال عبرتائی، به عوامل پیدایش چنین ادعایی از سوی وی اشاره شود. رفتارشناسی امام عصر^{علیه السلام} در تقابل با او، از جمله مباحث طرح شده در این پژوهش است. در پایان نیز به بازکاوی شخصیت رجالی احمدبن هلال عبرتائی می‌پردازیم. بحث پایانی نیز به انبوه روایات نقل شده از وی اختصاص دارد. به دلیل برخورد قاطع امام عصر^{علیه السلام} با او، ادعای وی پیروان چندانی به خود جذب نکرد. البته مرگ وی در همان سال ادعای دروغین در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است.

واژگان کلیدی: مدعیان دروغین، نیابت خاصه، سازمان وکالت، احمدبن هلال عبرتائی، غیبت صغرا.

* دانش‌آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت. moslemkamyab@yahoo.com.

** دانش‌آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت و دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن دانشگاه معارف اسلامی.

Amir.m.erfan62@gmail.com.

در روزگار غیبت صغرا، ادعای دروغین وکالت و نیابت بازار داغی داشت. برای نمونه می‌توان به افرادی همچون ابومحمد حسن شریعی، احمد بن هلال عبرتایی، محمد بن علی بن بلال، محمد بن نصیر نمیری و محمد بن علی شلمغانی اشاره کرد. (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۷ - ۴۱۹). این ادعاهای دروغین در حوزه نیابت، سرانجامی جز رسوایی نداشت؛ زیرا شیعیان ملاک‌های سنجش و تشخیص را در دست داشتند و مدعیان وکالت را برای یافتن نشانه‌هایی بر صدق گفتارشان می‌آزمودند. نظارت دقیق امام زمان علیه السلام بر مسئله وکالت و نیابت سبب شد در قبال این ادعاهای باطل، نامه‌هایی مبنی بر دروغ بودن آن‌ها صادر شود.

نکته اساسی در خور یادکرد این‌که کار این عده ابتدا با نیابت خاص امام دوازدهم شروع می‌شد و پس از مدتی مدعی مقامات بالاتری می‌شدند که اعتقاد به تناسخ و حلول از جمله آن‌ها است. برای نمونه درباره عقاید محمد بن نصیر نمیری از مدعیان دروغین نیابت آمده که او به تناسخ ارواح و حلول، قائل و معتقد بود که خداوند در وجود امام علی علیه السلام حلول کرده است! او ادعای نبوت داشت و امام عسکری علیه السلام را خدا می‌پنداشت و اباحی‌گری را در فرقه خود مرسوم کرده بود (ر.ک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۵).

احمد بن هلال عبرتائی از جمله مدعیانی است که با انکار وکالت محمد بن عثمان و ادعای وکالت دروغین از مسیر هدایت منحرف شد. افزون بر اهمیت که بر بازشناسی مدعیان دروغین مترتب است، شناخت وی به سبب کثرت روایاتش در منابع شیعی و حضور وی به عنوان دانشمند و محدث شیعی در روزگار حیرت شیعه، از اهمیت و ضرورت خاصی برخوردار است.

این جستار پس از بیان زیست‌نامه احمد بن هلال عبرتائی با رویکردی رجالی، تاریخی در تلاش است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. چه عواملی سبب طرح ادعای دروغین از سوی وی شد؟
۲. امام دوازدهم و وکیل دوم در مواجهه با او چه عکس‌العملی از خود نشان دادند؟
۳. آیا با توجه به طرح ادعای دروغین از سوی وی، روایات نقل شده از وی قابل پذیرش است؟

زیست نامه احمد بن هلال عبرتائی

احمد بن هلال عبرتائی، که نجاشی کنیه وی را ابوجعفر برمی شمرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳)؛ در سال ۱۸۰ ق. به دنیا آمد. وی از قبیله بنی جنید^۱ است (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳) و در بین رجال یون به عبرتائی^۲ شهرت دارد؛ «عبرتتا» نام روستایی است از نواحی نهر روان بین بغداد و واسط^۳ (حموی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۷۸). برخی نیز او را به کرخ^۴ (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹) و بغداد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴) نسبت داده‌اند.^۵ وی روزگار امام رضا علیه السلام تا سال هفتم غیبت صغرا را درک کرد و در سال ۲۶۷ ق. در ۸۷ سالگی در بغداد فوت کرد (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳). از محل دفن او در بغداد گزارشی نقل نشده است. شیخ طوسی در رجال خود وی را جزء اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام برمی شمرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴ و ۳۹۷) و با توجه به جو خفقان و فشار سیاسی بنی عباس در آن زمان، از معدود کسانی بود که در زمان حیات امام یازدهم، حضرت

۱. یکی از قبایل بزرگ عراق که در نواحی نهر روان، بین بغداد و واسط ساکن بوده‌اند. ابن جنید اسکافی، فقیه و متکلم امامی سده چهارم قمری، از چهره‌های سرشناس خاندان بنی جنید می‌باشد (ر.ک: حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۲۵۲).
۲. البته به غیر از احمد بن هلال، نجاشی از رجاء بن یحیی عبرتائی نیز نام می‌برد (ر.ک: رجال نجاشی، ص ۱۶۶، رقم ۴۳۹).
۳. «واسط» نام منطقه‌ای میان کوفه و بصره است که از سوی حجاج در سال ۸۳ ق تأسیس شد (ابن الفقیه، البلدان: ۲۶۰ و ابن اثیر، کامل، ج ۱۳، ص ۱۰۲).
۴. «کرخ» نام محله‌ای در بغداد است که در سمت غربی دجله واقع شده و محله‌ای آباد و محل سکنای بازرگانان ثروتمند بوده است و این محل از آغاز بنای بغداد شیعه‌نشین بوده است (تاریخ بغداد، ص ۷۸) در عراق امروزی منطقه‌ای با نام «کرخ» در غرب بغداد کنار دجله وجود دارد.
۵. در برخی منابع، از جمله الغیبه، شیخ طوسی در یک جا از وی با عنوان عبرتائی (الغیبه، ص ۳۵۳) و در جایی دیگر با عنوان کرخی (الغیبه، ص ۳۹۹) نام می‌برد. البته این اختلاف در تعبیر، گویای دو شخص متفاوت نیست؛ زیرا منابع رجالی هر دو تعبیر را بر یک شخص تطبیق داده‌اند و حتی متعرض احتمال تعدد آن دو نشده‌اند. علاوه بر این می‌توان گفت لقب کرخی برگرفته از کرخ ناحیه‌ای از بغداد و عبرتتا هم ناحیه‌ای در نزدیکی بغداد بوده است و بعید نیست احمد بن هلال مدتی را در کرخ و مدتی را در عبرتتا زندگی کرده باشد.

مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ را ملاقات کرد (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷).

ملازمت وی با امامین عَلَيْهِمَا السَّلَامُ و نقل احادیث از آن بزرگواران سبب شده وی را جزء عالمان و راویان حدیثی شیعه برشمردند. او از استادانی همچون محمد بن ابی عمیر^۱ که از ثقات امامیه و صاحب کتاب نوادر و حسن بن محبوب^۲ (که از اصحاب اجماع و صاحب کتاب المشیخه است) بهره برده و احادیثی نقل کرده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۲).

نجاشی دو کتاب «یوم و ليله» و «النوادر»^۳ را از تألیفات وی ذکر می‌کند و طریق خود به آن دو کتاب را ذکر می‌کند^۴ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۴: ۳۲۳) جاسم حسین وی را از معدود متکلمانی می‌داند که بیش تر کتاب‌های شیعه را روایت کرده است (جاسم حسین، ۱۳۷۷: ۱۶۳).

شیخ صدوق بر انحراف عقیده وی تأکید می‌کند. شیخ صدوق در کمال‌الدین او را «ناصبی»^۵ (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۷۶) و شیخ طوسی در فهرست (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳) و رجال

۱. ابواحمد محمد بن ابی عمیر بغدادی، از امام کاظم و امام رضا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ روایات فراوانی را نقل کرده است. نجاشی او را بزرگ مرتبه و دارای منزلت نزد شیعیان و مخالفان می‌داند (ر.ک: رجال نجاشی، ص ۳۲۶).

۲. حسن بن محبوب السراد، به وثاقت و جلیل القدر بودن وی تصریح شده است. برای وی کتاب‌های بی‌شماری نقل شده است (ر.ک: رجال الطوسی، ص ۳۳۴؛ الفهرست، ص ۱۲۲؛ خلاصه الأقوال، ص ۳۷). کشی او را از اصحاب اجماع می‌داند. (ر.ک: کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۵۵۶). او در سال ۲۲۴ ق فوت کرد. (ر.ک: تفرشی، نقدالرجال، ج ۲، ص ۵۶).

۳. «نوادر» عنوانی کلی است که بیش تر به روایاتی که به خاطر کم بودن یا نادر بودن در یک باب قرار نمی‌گرفتند (جدیدی نژاد، ۱۳۸۰: ۱۸۴) از این رو، تا قرن چهارم مرسوم بوده است که این سنخ احادیث را در یک کتاب مستقل به نام «النوادر» تدوین کنند. آقابزرگ طهرانی از ۱۸۶ کتاب نوادر سخن به میان می‌آورد (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۴، ص: ۳۱۶).

۴. أخبرنی بالنوادر أبو عبد الله بن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر عنه به و أخبرني أحمد بن محمد بن موسى ابن الجندي قال حدثنا ابن همام قال حدثنا عبد الله بن العلاء المذاري عنه بكتاب يوم و ليلة. (ر.ک: نجاشی، رجال، ص ۸۳).

۵. شیخ صدوق به نقل سعد بن عبدالله می‌نویسد: «مَا رَأَيْنَا وَلَا سَمِعْنَا بِمُتَشَبِّعٍ رَجَعَ عَنِ التَّشْبِيعِ إِلَى النَّصَبِ إِلَّا أَحْمَدَ بْنَ هِلَالٍ» (کمال‌الدین، ج ۱، ص ۷۶).

(طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴) او را «غالی» معرفی کرده‌اند. البته مامقانی کاربرد واژه ناصبی را در چنین مواقعی به دلیل غلو احمد بن هلال می‌داند. وی دلیل اطلاق چنین واژه‌ای را بر غالیان به جهت گستره معنایی اصطلاح «ناصب» می‌داند (مامقانی، ۱۴۲۴، ج ۸: ۲۱۵).
بنابر تمایز این دو واژه در چرایی علت غلو یا نصب وی، مطلبی در مجامع تاریخی و یا رجالی یافت نشد.

مقام وکالت از ویژگی‌های او بیان شده است که از عبارت شیخ طوسی در کتاب الغیبه سابقه وکالت او برداشت می‌شود؛ زیرا وی را جزء وکیلان مذموم در فصل سفرای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه برشمرده است و در ذیل آن، تویق وارد شده از ناحیه مقدسه را نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳)؛ اما در نقلی که کشی از تویق می‌آورد، به درستی دانسته می‌شود وی سابقه وکالت نداشته و به دروغ ادعای وکالت کرده است:

... لَّا رَحِمَهُ اللَّهُ بِمَا قَدْ عَلِمْتَ لَمْ يَزَلْ لَّا عَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذَنْبَهُ وَلَا أَقَالَهُ عَثْرَتَهُ دَخَلَ
[یداخل] فِی أَمْرِنَا بَلَا إِذْنِ مِنَّا؛ خدا او را نیامرزد و هرگز از گناه او نگذرد و خطایش را چشم‌پوشی نکند! بدون این که ما بپذیریم، خود را به ما بست (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۵).

عبارت مذکور گویای این نکته است که وی اساساً وکیل نبوده و با توجه به جایگاهی که داشته ادعای وکالت نموده و در امور اهل بیت علیهم السلام بدون اذن آن‌ها دخالت کرده است. جالب توجه آن که در بخش دیگری از کتاب الغیبه نیز نام وی جزء مدعیان دروغین نیابت ذکر شده است (طوسی ۱۴۱۱: ۳۹۹) که موید و گویای ادعای دروغین او است.

زه‌دگرایی افراطی از دیگر ویژگی‌های شخصیتی وی بوده است. کشی در شرح حال او به سفرهای متعدد وی به حج اشاره می‌کند که بیست بار آن با پای پیاده صورت پذیرفته است (کشی، ۱۳۴۸، ۵۳۵). شاید بر اساس همین ترفند وی بوده که امام در تویق خود خطاب به شیعیان، آن‌ها را از رابطه با او بر حذر می‌دارد و تعبیر «اِحْذَرُوا الصُّوفِيَّ الْمُتَّصِنَّ» از این صوفی ریاکار بر حذر باشید؛ را در مورد او به کار می‌برد. (همان). آنچه در این زمینه جالب توجه به نظر می‌رسد این است که در میان مدعیان دروغین روزگار غیبت صغرا که تویقی بر رد آنان

صادر شده؛ فقط در مورد احمد بن هلال عبارت «صوفی ریاکار»^۱ به کار برده شده که گویای اتخاذ شیوه و طریقه خاصی از سوی وی برای جذب مخاطب بوده است. ریاکاری‌های وی چنان جایگاهی به وی داده بود که برخی از شیعیان انحراف وی را نپذیرفتند تا این که از ناحیه مقدسه سه توقیع در طرد او صادر شد و این امر انحراف او را برای همگان باورپذیر کرد (همان). به هر روی، درخواست امام عَلَيْهِ السَّلَام برای دوری شیعیان از او و نیز کاربرد واژه ریاکار برای او بر مذمت وی اشاره دارد.

احمد بن هلال پس از رحلت عثمان بن سعید، منکر وکالت محمد بن عثمان شد. بنا بر گزارش ابوعلی محمد بن همام اسکافی، از چهره‌های سرشناس امامیه در روزگار غیبت صغرا و از دستیاران سفیر دوم و سوم، احمد بن هلال صرفاً به دلیل نشنیدن وکالت محمد بن عثمان منکر وکالت وی شد؛ اگرچه عثمان بن سعید را وکیل منصوص امام می‌دانست (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹).

این در حالی است که وکالت محمد بن عثمان از قبل به شیعیان گوشزد شده بود و امام حسن عسکری عَلَيْهِ السَّلَام فرموده بودند:

اشهدوا علی أن عثمان بن سعید العمري وکيلي و أن ابنه محمداً وکيل ائني مَهْدِيكُمْ؛ گواه باشید عثمان بن سعید عمری وکیل من است و فرزندش، محمد بن عثمان وکیل فرزند من، مهدی است (همان: ۳۵۶).

افزون بر آن، عثمان بن سعید پیش از وفات به دستور امام به پسرش، محمد وصیت و او را به عنوان وکیل پس از خود تعیین کرده بود (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۳۳). از جمله تصریحات بر

۱. به نظر می‌رسد واژه صوفی در قرن دوم کاربرد داشته است. جاحظ (متوفای ۲۵۵ ق.) در البیان و التبيين واژگان صوفی و صوفیه را به کار برده است و برخی همچون ابوهاشم کوفی را از جمله صوفیان خوانده است (جاحظ، ۱۳۵۱ ق، ج ۱، ص ۲۸۳) ابونصر سراج از حسن بصری (متوفای ۱۱۰) و سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱) جملاتی را نقل می‌کند که حاکی از رواج واژه صوفی در قرن دوم است. (ابونصر سراج، بی‌تا، ص ۲۱). نجاشی نیز واژه صوفی را در کنار اسم احمد بن یحیی بن حکیم به کار می‌برد و وی را ثقه برمی‌شمرد (ر.ک: رجال نجاشی، ص ۸۱) که نشان می‌دهد صرف اتصاف به صوفی سبب رد روایت نیست.

وکالت وکیل دوم توقیعی است که به دست محمد بن عثمان رسید که در آن وفات پدر به او تسلیت گفته شده او را جانشین پدر معرفی می‌کنند:

وَ كَانَ مِنْ كَمَالِ سَعَادَتِهِ أَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كَدًّا مِثْلَكَ يَخْلُقُهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ يَقُومُ مَقَامَهُ بِأَمْرِهِ وَ از کمال سعادت اوست که خدای تعالی فرزندی مثل تو به او ارزانی فرموده که جانشین و قائم مقام وی باشد (همان: ۵۱۰).

با توجه به موارد ذکر شده بهانه‌ای برای انکار وکالت محمد بن عثمان از سوی احمد بن هلال باقی نمی‌ماند، مگر این که بگوییم وی از وکالت محمد بن عثمان واقعاً اطلاعی نداشته که این مدعا باتوجه به این که وی از محدثین بوده و با سازمان وکالت در ارتباط بوده است، قابل پذیرش نمی‌باشد.

این نکته افزودنی است که رجالیون، بیش‌ترین اهتمام را در بازشناسی شخصیت وی داشته‌اند. در میان متقدمین، در کتاب‌های رجال نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۳)؛ الفهرست (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳) و در رجال طوسی در میان اصحاب امام هادی علیه السلام (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴) و امام عسکری علیه السلام (همان: ۳۹۷) و در رجال کشی (اختیار معرفة الرجال، ۱۴۰۹: ۵۳۵)؛ رجال ابن داود (ابن داود حلی، جزء دوم، باب همزه: ۴۲۵)؛ خلاصة الاقوال (علامه حلی، فصل اول، باب چهارم: ۲۰۲ و خاتمه فایده ششم: ۲۷۴) و ابن الغضائری به نقل علامه حلی (همان)؛ از اوسخن به میان آمده است و از متاخرین و معاصرین نیز می‌توان به کتاب‌های الوجيزة فی الرجال (مجلسی، ۱۴۲۰: ۲۵)؛ منتهی المقال (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ج ۱: ۳۲۶)؛ خاتمة المستدرک (محدث نوری، ۱۳۲۰، ج ۴: ۵۸)؛ قاموس الرجال (تستری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۶۷۱)؛ تنقیح المقال (مامقانی، ۱۴۲۴، ج ۸: ۲۰۷)؛ معجم رجال الحدیث (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۵)؛ مستدرکات علم رجال الحدیث (نمازی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۵۰۵)؛ نقد الرجال (تفرشی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۷۸) و موسوعه طبقات الفقهاء (سبحانی، بی تا، ج ۳: ۱۱۱ و ۱۱۲) اشاره کرد. که برخی از متأخرین تنها به نقل قول قدما بسنده کرده‌اند.

چرایی طرح ادعای دروغین نیابت از سوی احمد بن هلال عبرتایی

امامان شیعه در تعیین و نصب وکلا، با توجه به شرایط خاص، از جمله وثاقت و عدالت، آن‌ها را انتخاب می‌کردند. تردیدی نیست که ریشه اصلی انحرافات و خیانت‌ها، فقدان نفس سلیم است. صرف نظر از این نکته، انحراف احمد بن هلال را می‌توان در چند امر برشمرد:

۱. سوءاستفاده از شرایط زمانه

غیبت امام دوازدهم در سال ۲۶۰ق، تحولی جدید در جامعه شیعه پدید آورد که تا مدتی دست کم بخش عمده‌ای از جامعه شیعه را به حیرت و سردرگمی دچار کرد. پیش از این، شیعیان همواره بر لزوم وجود امامی زنده و حاضر در هر عصری، به عنوان اصلی اساسی در دین تأکید داشتند و با غیبت آن حضرت، می‌بایست از مستور شدن امام خود دفاع کنند. برای درک وضعیت پیش آمده، باید به انشعابات شیعه در این روزگار توجه کرد. نوبختی چهارده فرقه (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۹) و مسعودی بیست فرقه (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۹۹) برای شیعیان ذکر می‌کنند. شاید به همین جهت بوده که از این روزگار به «روزگار حیرت» تعبیر شده است. این مشکل، محدثان و متکلمان امامی را بر آن داشت به تفصیل درباره مسئله غیبت و رفع حیرت به تألیف و خلق آثاری در این باره بپردازند و ابعاد آن را روشن کنند.

در کتاب‌هایی که در این دوره نوشته شده، به وجود و وقوع حیرت در این روزگار تصریح شده؛ حتی کتاب‌هایی تحت همین نام و یا با اشاره به مسئله حیرت و وقوع آن، نگارش یافته است. ابن بابویه قمی (متوفای ۳۲۹) کتاب «الامامة و التبصرة من الحيرة» را نگاشت. وی در مقدمه کتابش می‌نویسد:

دیدم بسیاری از کسانی که پیمان دینی آن‌ها درست بود، و بر دین الاهی ثابت قدم بودند و خشیت آن‌ها به درگاه خدا آشکار بود، امر غیبت آنان را به حیرت واداشته و این دوران بر آن‌ها طولانی شده؛ به طوری که وحشتی بر آن‌ها داخل شده و اخبار وارد شده و آثار مختلف، ایشان را به تفکر واداشته است... از این رو، اخباری را گرد آوردم که پرده از این حیرت بردارد و اندوه را برطرف سازد و درباره عدد (امامان) خبر دهد و وحشت طول دوران غیبت را به انس بدل کند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۹).

عبدالله بن جعفر حمیری از اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما السلام است و از مشایخ قم کتاب الفتره و الحیره را نگاشت (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۱۴۰) و سلامة بن محمد ارزنی (۳۳۹م)، از بزرگان و فقهای امامیه که در عصر غیبت صغرا می زیسته است، کتاب الغیبه و کشف الحیره را تألیف کرد.^۱ به هر رو، این شرایط، فضا را برای سوءاستفاده مدعیان و کالت و نیابت مهیا می کرد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۷۷).

از سویی دیگر، با بررسی تطبیقی روزگار وکیل اول و دوم متوجه می شویم روزگار وکیل دوم آغاز طرح ادعاهای دروغین نیابت بوده و برخلاف آن، عثمان بن سعید با مشکل چندانی از سوی مدعیان دروغین مهدویت مواجه نبوده است. این امر به شخصیت و جایگاه ویژه او در بین و کلا برمی گردد. او مورد اعتماد امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام بوده و نزد مردم سابقه طولانی و پیشینه نیکویی داشته است و شخصیت والا و مسلم وی نزد شیعیان هر ادعای دروغینی را با پیامد انکار از سوی شیعیان مواجه می کرد. از دیدگاه سید محمد صدر، روزگار نیابت عثمان بن سعید، روزگار ابتدایی غیبت صغرا بوده و حاکمان عباسی و مزدورانشان در پی یافتن امام مهدی علیه السلام بودند و فشارها بر امامیه در این زمینه مشهود و طبیعی بود سفارت و نیابت از امام در روزگار وکیل اول به منزله جهادی بزرگ و فداکاری برجسته ای بود. با این اوصاف، کسی جرأت ادعای دروغین نیابت را نداشت و چنین کاری هزینه زیادی را در برداشت. علاوه بر این، مردم در آغاز غیبت صغرا، با منصب سفارت چندان آشنایی نداشتند، بلکه این مسئله به زمان نیازمند بود (صدر ۱۴۱۲: ۴۹۶).

۲. اهمیت و جایگاه ویژه منصب وکالت

با توجه به مقام و منزلت والای وکالت و نیابت از امام در جامعه اسلامی و در میان مردم و این که شخص به این وسیله می توانست از امکانات مالی یا معنوی زیادی بهره مند شود؛

۱. ر.ک: نجاشی، رجال، ص ۵۱۴ پس از او محمد بن احمد صفوانی که در ۳۴۶ق زنده بود، نیز کتابی به همین نام نگاشت. در این زمینه (ر.ک: آقابزرگ طهرانی، الذریعه، ج ۱۶، ص ۸۴).

اشخاص زیادی ادعای منصب وکالت را در سر خویش می‌پرورانیدند و می‌توان فرض کرد احمد بن هلال مترصد استفاده از این منصب بوده که لازمه آن در ابتدا انکار وکالت محمد بن عثمان و سپس ادعای دروغین وکالت بوده است.

۳. حسادت

در ریشه‌یابی علل و منشأ حسادت عواملی دخیل می‌باشد که می‌توان به مواردی همچون دشمنی و کینه‌توزی، به خود نازیدن، غرور و تکبر، اظهار شگفتی از داشته‌های دیگران، ترس از دست دادن داشته‌های خود، و خبث نفس اشاره کرد.^۱ در منابع تاریخی به صراحت به این علت در مورد احمد بن هلال اشاره شده است و حداقل می‌توان به عنوان فرضیه به این علت اشاره کرد؛ چرا که وی از دانشمندان و محدثین شیعه محسوب می‌شد و با توجه به سابقه وکالت و سنش نسبت به نیابت وکیل دوم حسادت ورزید و مخالفت خود را اعلام کرد. بعدها نیز حسادت محمد بن علی شلمغانی به سفیر سوم سبب طرح ادعای دروغین از سوی وی شد. منابع کهن به حسادت وی تصریح کرده‌اند.^۲ چنین تصریحی فرضیه حسادت احمد بن هلال را تقویت می‌کند.

یکی از پژوهشگران معاصر معتقد است ارتقای رتبه برخی از اعضای سازمان وکالت موجب تحریک روحیه حسادت در دیگران می‌شد. آنان با اخذ رویه مخالفت و کارشکنی کینه و حسادت درونی خود را نسبت به این دسته از وکلا و اعتراضشان را نسبت به امام معصوم علیه السلام بروز می‌دادند. از دیدگاه وی، احمد بن هلال از این گونه افراد است (ر.ک: جباری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۴۳).

۴. انگیزه‌های مالی

یکی از مهم‌ترین وظایف سازمان وکالت اخذ وجوهات شرعی از مردم و فرستادن آنها برای امام بود. در برخی مواقع این وجوهات به مبالغ کلانی می‌رسید. از سوی دیگر،

۱، جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۵.

۲. مفید، الفصول العشرة، ص ۱۶، رجال نجاشی، ص ۳۷۸.

پراکندگی جمعیتی شیعیان و عدم تمرکز باعث شده بود این وجوهات مدتی در دست و کیلان باقی بماند. این امر سبب تحریک برخی از وکلای فزون طلب و دنیاطلب می‌شد و گاه به سرقت اموال دست می‌زدند.

در این زمینه گفتنی است سران اولیه واقفیه با طرح ادعای زنده بودن امام هفتم و توقف بر امامت او، اموال زیادی را به دست آوردند. سه تن از وکیلان، به نام‌های علی بن ابی‌حمزه بطائنی^۱، زیاد بن مروان قندی^۲ و عثمان بن عیسی رؤاسی^۳ از سران اولیه وقف بودند که فقط نزد دو نفر از آنان، صد هزار دینار جمع شده بود.^۴ آنان برای این که دنیاطلبی‌شان برای مردم آشکار نشود، به کمک همین اموال، به ترویج عقاید بدعت‌آمیز خود پرداختند و درصدد جذب دیگران بر آمدند. اگرچه بزرگان اصحاب ائمه علیهم‌السلام، نظیر یونس بن عبدالرحمان و صفوان بن یحیی فریب واقفه را نخوردند (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۹۷).

احمد بن هلال عبرتانی نیز براساس فزون‌طلبی و زیاده‌خواهی منکر نیابت وکیل دوم شد؛

۱. ابوالحسن علی بن ابی‌حمزه سالم بطائنی کوفی که نجاشی برای وی تعبیر «أحد عُمد الواقفه» را به کار می‌برد؛ و کتاب‌های صلاه، زکات و تفسیر را از جمله کتاب‌های وی برمی‌شمرد (ر.ک: نجاشی، رجال، ص ۲۴۹) و نیز (ر.ک: طوسی، الفهرست، ص ۹۶، و طوسی، رجال، ص ۳۳۹). وی وکیل امام کاظم علیه‌السلام در کوفه بوده است. او ابتدا با انکار شهادت امام کاظم علیه‌السلام و ادعای بازگشت حضرت طی هشت ماه و عدم تحقق چنین پیش‌بینی اعتبار خود را از دست داد (همان).

۲. از روایات برمی‌آید که زیاد بن مروان قندی همچون علی بن ابی‌حمزه بطائنی تا آخر عمر بر عقاید انحرافی خویش پایبند بوده است. آن دو هیچ‌گاه حاضر نشدند وجوهات مالی را که تصرف کرده‌اند، به امام رضا علیه‌السلام مسترد کنند. آنان تمامی اموال را نزد خویش نگاه داشتند (ر.ک: طوسی، الغیبه، ص ۳۸).

۳. بنا به برخی از اخبار، وی سرانجام به توبه موفق شد و اموال و وجوهات را به امام رضا علیه‌السلام تحویل داد؛ و بنابر خوابی که دیده بود، به همراه دو پسرش از کوفه خارج و به حیره (کربلا) رفت و تا آخر عمر در آنجا به عبادت مشغول بود. وی در همان‌جا مرد و دفن شد و فرزندانش به کوفه بازگشتند (ر.ک: کشی، ص ۵۹۸، ح ۱۱۲۰).

۴. ر.ک: طوسی، الغیبه، ص ۶۴؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۱۰۳؛ علی بن حسین بن بابویه قمی، الامامة و التبصرة من الحيرة، ص ۷۵.

چرا که امام در مورد او فرمود:

فَيَتَحَامَى مِنْ دُونِنَا لَأَيُّ مَضَى مِنْ أَمْرِنَا إِيَّاهُ إِلَّا بِمَا يَهْوَاهُ وَيُرِيدُ؛ وجوہات را برای خود نگه داشته و از اجرای فرامین ما سر باز زده است؛ جز آن‌هایی را که به مذاق وی خوش آمده باشد (کشی، ۱۳۴۸: ۸۱۶).

رفتارشناسی امام و وکیل دوم در مواجهه با احمد بن هلال عبرتانی

رفتارشناسی مواجهه امامان معصوم علیهم‌السلام با مدعیان دروغین، به معنای شناسایی شیوه برخورد آنان با پدیده مدعیان دروغین در زمان‌های مختلف است. به عبارتی، پاسخ‌گویی به این پرسش که امامان معصوم علیهم‌السلام با تکیه بر اصول، چه شیوه مناسبی برای مقابله با مدعیان دروغین مهدویت به کار می‌گرفته‌اند. در موضوع مورد نظر نیز به دنبال فرایند نوع مواجهه با احمد بن هلال در روزگار غیبت صغرا هستیم. نوع مواجهه با وی در این فرایند قابل طرح است:

۱. تلاش برای هدایت و اتمام حجت با وی

بر اساس آیات نورانی قرآن، از جمله آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ یکی از اهداف امامان علیهم‌السلام انذار و هدایت و زدودن ضلالت و انحراف در جامعه است امام باقر علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیم‌دهنده است و در هر دورانی از ما رهبری است که آن‌ها را بدان چه پیغمبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورده رهبری کند. سپس رهبران پس از وی علی علیه‌السلام است و اوصیای بعد از او یکی پس از دیگری (کافی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۱).

در منابع متقدم گزارش یا روایتی مبنی بر تلاش امام برای هدایت و اتمام حجت با احمد بن هلال یافت نمی‌شود؛ اما امام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در یکی از توقیعات عبارتی به کار می‌برد که این عبارت گویای تلاش‌ها برای هدایت وی یا اتمام حجت با وی بوده است. امام وی را «يَسْتَبِدُّ بِرَأْيِهِ» (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۵) به معنای «خود رأی» می‌خواند. آن‌چه از این عبارت به ذهن متبادر می‌شود، گویای وجود مذاکراتی بین احمدبن هلال و امام یا فرستادگان امام بوده است؛ اما وی به دلیل پافشاری بر عقیده باطل خویش از ادعای دروغین و کالت خویش برنگشته و از

پذیرش وکالت و کیل دوم نیز سرباز زده است. طبیعی است استبداد در نظر و عقیده یک شخص در گفت و گوها مشخص می‌شود.

۲. برخورد شدید در قالب طرد، لعن و نفرین

برخورد شدید در زمانی صورت می‌گردد که ارشادهای امام مورد پذیرش مدعی قرار نگیرد، در مورد احمدبن هلال نیز نوع مواجهه امام از تویعاتی که درباره او صادر شده است؛ مشخص می‌شود. با عدم پذیرش وکالت سفیر دوم، امام او را مورد لعن قرار دادند (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹) و یا در تویع دیگری که از سوی قاسم بن علاء به دست اصحاب رسید، امام فرمودند:

ما درباره این ریاکار و متظاهر، ابن هلال، نظر خویش را اعلام داشتیم؛ چنان‌که می‌دانی خداوند گناهان او را نخواهد آمرزید و هرگز گناهان او را نخواهد بخشید.

در بیان علت این امر، امام می‌فرماید:

او بدون اجازه و رضایت ما، در کار ما دخالت می‌کند، مستبد و خود سر است و وجوهات امام را برای خود نگه داشته است.

در جایی دیگر نیز خواص شیعه را در مواجهه با او برحذر داشتند و فرمودند: «إِحْذَرُوا الصُّوفِيَّ الْمُتَصَنِّعَ» (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۵). امام در ادامه تویع می‌فرماید:

... در زمان حیاتش به عده قلیلی از دوستداران نزدیکمان اطلاع دادیم و به آن‌ها سفارش کردیم آن را به پیروان صمیمی ما ارائه دهند. ما برائت و دوری می‌جوئیم از او؛ خدا او را رحمت نکند و برائت می‌جوئیم از کسانی که از او کناره‌گیرند (همان: ۵۳۵).

یا در تویعی که درباره شلمغانی صادر شد، امام ضمن اعلام انزجار از شلمغانی از احمدبن هلال نیز اعلان انزجار نمود (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۱). در تویع دیگری امام او را نفرین کرد که به واسطه نفرین امام، او به هلاکت رسید^۱ (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۹).

۱. «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ الصُّوفِيِّ الْمُتَصَنِّعِ يَعْنِي الْهَلَالِيَّ فَبَتَرَ اللَّهُ عُمْرَهُ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ وَ فَقَدْ قَصَدْنَا فَصَبَرْنَا عَلَيْهِ فَبَتَرَ اللَّهُ تَعَالَى عُمْرَهُ بِدَعْوَتِنَا».

در بیان چرایی این برخورد شدید در تقابل با احمد بن هلال، باید گفت امامان معصوم علیهم‌السلام در مواجهه با مدعیان دروغین مهدویت، میان کسانی که فریب مدعیان را می‌خوردند و کسانی که با یقین به حقیقت، ادعای دروغی را مطرح می‌کردند، تفاوت قائل بودند. ائمه در مواجهه با فریب‌خوردگان، سعی داشتند، حتی الامکان با برهان و دلیل و بیان عقاید صحیح و مناظره آنان را هدایت کنند. امام هنگامی که این امور در مورد سران ادعاگر کارساز نبود، تصمیمات شدیدتری اتخاذ می‌کردند. البته به نظر می‌رسد در تقابل ائمه علیهم‌السلام با جریان‌های انحرافی درون شیعی، این تصمیمات اتخاذ می‌شده است و در مورد کسانی که از اعیان شیعه بوده و دارای اعتقادات انحرافی بودند، به شدت اجرا می‌شده است. به عنوان نمونه فارس بن حاتم قزوینی^۱ را می‌توان مثال زد که از وکلا و علمای شیعه بود؛ سپس منحرف شد، به غالبان پیوست، بدعت‌های فراوانی گذاشت و بسیاری از مردم را فریب داد. امام هادی علیه‌السلام ابتدا بسیار محتاطانه با وی برخورد کردند و شیعیان را از معاشرت و مشورت با وی برحذر داشتند (کشی، ۱۳۴۸: ۳۲۷). با استمرار انحراف و فساد فارس بن حاتم، امام هادی علیه‌السلام طی دو مکتوب او را لعن و طرد کردند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ۲۱۳). شدت حساسیت و اهمیت این مسئله از تصمیم امام دانسته می‌شود که خون وی را هدر اعلام کرد و فرمود: هر کس مرا از دست او راحت کند و او را بکشد، من بهشت را برای او ضامن می‌شوم (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۵).

عناد احمد بن هلال عبرتایی، از جمله مواردی است که قاطعیت در تصمیم‌گیری را در مواجهه با وی توجیه‌پذیر می‌کند؛ زیرا وی نه تنها در مقابل وکالت سفیر دوم سر تعظیم فرود نیاورد؛ بلکه بالاتر از آن، با مراجعه شیعیان به او و بیان نیابت محمد بن عثمان، او در برابر آنان موضع گرفت و به شیعیان گفت: «أَنْتُمْ وَمَا سَمِعْتُمْ؛ شما را با گفته هایتان!» و این در

۱. «فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی» از جمله وکلای شناخته شده امام هادی علیه‌السلام در سامرا، و رابط میان حضرت و شیعیان مناطق جبال و قزوین بود. وی به همراه دیگر وکیلان، نظیر «علی بن جعفرهمانی» و «عثمان بن سعید عمری» به فعالیت در سامرا مشغول بود؛ ولی وی با «علی بن جعفرهمانی» اختلاف پیدا کرد و انحراف خود را با اختلاس وجوهات شرعی آغاز کرد (ر.ک: طوسی، الغیبه، ص ۲۱۳).

حالی است که وکالت سفیر دوم سالیان قبل به آن‌ها گوشزد شده بود.

زمانه‌شناسی روزگار غیبت صغرا و نیز زمانه طرح ادعای دروغین احمد بن هلال ما را در چرایی اتخاذ چنین تصمیم قاطعی رهنمون می‌کند؛ زیرا در روزگار سفیر دوم موجی از ادعاهای دروغین وکالت به وقوع پیوست که در آن برهه زمانی سه تن از شخصیت‌های سابقه‌دار، یعنی احمد بن هلال، ابوطاهر محمد بن علی بن بلال و محمد بن نصیرالنمیری ادعای نیابت کردند که طبیعی است این ادعا، برخورد شدید امام را می‌طلبید. مضافاً این‌که با غیبت امام دوران حیرت شیعه آغاز گشته و انشعاباتی در درون شیعه شکل گرفته، یا در حال شکل‌گیری است و عدم مقابله امام با خواص منحرف و آگاه‌سازی مردم از نوع انحرافات، احتمال تشکیل انشعابات دیگری را در درون شیعه تشدید می‌کرد.

پیامدهای ادعای دروغین احمد بن هلال عبرتانی

ادعاهای دروغین وکالت در روزگار غیبت صغرا خواسته و ناخواسته پیامدهای خاص خود را به دنبال دارد. برخی از این ادعاها، به پیدایش فرقه‌های انحرافی منجر شد. به عنوان نمونه فرقه «نصیری»^۱ منتسب به محمد بن نصیر فهري نمیری است که از مدعیان دروغین وکالت در روزگار غیبت صغرا می‌باشد. اما آنچه درباره احمد بن هلال عبرتانی گفتنی است، این‌که ادعای او به تشکیل انشعاب و فرقه‌ای خاص منجر نشد. عباس اقبال در کتاب «خاندان نوبختی»، به نقل از کشی به فرقه «هلالیه» اشاره می‌کند و ظاهراً مشکور نیز به همین جهت نام این فرقه را در فرهنگ اسلامی ضبط کرده است اما در منابع اولیه، از جمله کشی از فرقه‌ای به نام هلالیه نام نبرده و به نوشته برخی از پژوهشگران معاصر انحراف وی به گونه‌ای نبوده است که برای خود دار و دسته‌ای تشکیل بدهد و فرقه‌ای به نام هلالیه راه‌اندازی کند (صفری فروشانی: ۱۳۸۰، ص ۷۵).

۱. در زمینه اعتقادات، باورها و سیر تاریخی این فرقه (ر.ک: ابوموسی حریری، العلویون النصیریون: بحث فی العقیده و التاریخ؛ علی عزیز ابراهیم، العلویون فی دائرة الضوء؛ هاشم عثمان، العلویون بین الأسطورة و الحقیقة؛ همو، تاریخ العلویین: وقایع و احداث).

با این که فرقه‌ای مبتنی بر ادعای وی در زمان او تاسیس نشد؛ پیامدهایی برای ادعای وی متصور است که برخی مثبت و برخی منفی هستند. از جمله پیامدهای مثبت ادعای وی، بازنمایی اصالت جایگاه وکالت در روزگار غیبت صغرا بود؛ چرا که احمد بن هلال با وجود این که وکالت سفیر دوم را قبول نکرد؛ اصل وکالت را منکر نشد؛ بلکه شخص محمد بن عثمان را منکر گردید. شاید بتوان گفت عدم انکار نیابت به این دلیل بود که خود بتواند ادعای نیابت داشته باشد و از همین رو، خود ادعای نیابت کرد و با تلاش امام و محمد بن عثمان و سایر وکلا در ادعای خود ناکام ماند. ادعاهای دروغین نیابت در روزگار غیبت صغرا بهترین شاهد بر اصالت نیابت خاصه در این روزگار است.

از پیامدهای منفی ادعای وی، می‌توان به ایجاد شک و تردید در بین شیعیان اشاره کرد. وی از چنان شخصیت و جایگاهی برخوردار بود که انحراف وی برخی از شیعیانی که تحت تأثیر شخصیت وی بودند؛ به شک و تردید فروربرد. شک و تردید شیعیان را می‌توان از گزارش احمد بن ابراهیم مراغی متوجه شد. وی روایت می‌کند عده‌ای از شیعیان پس از صدور توقیعی در مذمت احمد بن هلال که به دست قاسم بن علاء رسیده بود، پس از دیدار با احمد بن هلال آن را انکار کردند و صدور توقیع دیگری را خواستار شدند (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۶). عدم پذیرش مذمت احمد بن هلال از سوی برخی از شیعیان خود شاهی است بر شک و تردید آنان در این زمینه.

ایجاد چالش در برابر وکیل دوم، از دیگر ابعاد منفی ادعای وی بود؛ با توجه به این که جامعه شیعی که در آن زمان از سوی وکلا اداره می‌شد، آنان با سختی‌هایی روبه‌رو بودند. آنان از سویی دغدغه حفظ جان و مکان امام را بر عهده داشتند و از سویی دیگر باید به مسائل دینی مردم و مشکلات معیشتی آنان اهتمام می‌ورزیدند و حل و فصل این امور در زمان محمد بن عثمان همچنان ادامه داشت؛ اما دغدغه و مشکل بزرگ وی بروز مدعیان دروغین نیابت و باییت بود. ادعای دروغین وکالت از سوی احمد بن هلال از آن جهت که وی دارای سابقه ممتازی بود، چالش بزرگی برای وکیل دوم به حساب می‌آمد.

گونه‌شناسی روایات نقل شده از احمد بن هلال عبرتانی

در معجم رجال الحدیث در بیان تعداد روایات وی، به بیش از شصت روایت اشاره شده است (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۵). برخی از این احادیث فقهی در ابواب مختلف، از جمله ابواب وضو (وسائل ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۱۰)، غسل (همان، ج ۲: ۲۵۲)؛ صلاه (همان، ج ۴: ۳۷۶) و حج (همان، ۱۴: ۷۱) نقل شده است. البته برخی از روایات نقل شده از وی به موضوعات تفسیری (رک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۰۷) و اعتقادی (نعمانی، ۱۳۹۷: فصول مختلف) مربوط می‌شود. با بررسی صورت گرفته در کتاب‌های روایی، بیست و پنج روایت از احمد بن هلال در عرصه مهدویت نقل شده است که موضوعات زیر را شامل می‌شوند:

ضرورت وجود امام در هر زمان، دو روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۲)؛ امامت امامان دوازده‌گانه، دو روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۲۹)؛ امام مهدی علیه السلام امام دوازدهم؛ یک روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۶)؛ نص بر امامت امام مهدی علیه السلام سه روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۲۴ و همان، ج ۲: ۳۳۳؛ طبری، ۱۴۱۳: ۴۵۳)؛ مسئله غیبت، علل غیبت و دوران حیرت، چهار روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۰ و همان: ۱۷۶ و همان: ۱۸۵)؛ وجود سنت انبیای الهی در مورد امام مهدی علیه السلام، دو روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۴۵ و همان، ج ۱: ۳۱۸)؛ امامت در سنین کودکی، یک روایت (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۲)؛ رؤیت حضرت در کودکی، یک روایت (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳)؛ نشانه‌های ظهور، چهار روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۵۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۸۱ و همان: ۳۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۴۰)؛ ویژگی‌ها و دستاوردهای عصر ظهور، دو روایت (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۶ و نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۰)؛ نزول حضرت عیسی علیه السلام، یک روایت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۳۶۶)؛ یاران حضرت، دو روایت (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱ و بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۶۶).

تمامی این روایات قبل از انحراف وی از او نقل شده است و در محتوای روایات نقل شده

از وی مشکلی وجود ندارد.

باز کاوی شخصیت رجالی احمد بن هلال عبرتانی

در مورد پذیرش و عدم پذیرش روایات او در بین فقها و رجالین گفت‌وگو فراوان است؛ چرا که در توثیق و عدم توثیق وی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در مجموع به سه دیدگاه کلی می‌توان اشاره کرد: در دیدگاه اول تمامی روایات احمد بن هلال تضعیف و پذیرش روایات وی انکار شده است. شیخ صدوق^۱، شیخ طوسی در کتاب‌های استبصار^۲ و تهذیب الأحکام^۳ و علامه حلی^۴ چنین دیدگاهی دارند.

دیدگاه دوم، روایات او را مورد پذیرش قرار می‌دهد. نجاشی در مورد احمد بن هلال می‌نویسد: «صالح الروایه، يعرف منها و ینکر، و قد روی فیہ ذموم من سیدنا اُبی محمد العسکری علیه السلام» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳).

مرحوم خویی در مدخل احمد بن هلال عبرتایی، پس از بیان اقوال علمای علم رجال؛ ضمن اشاره به فساد عقیده احمد بن هلال، قائل است فساد عقیده به پذیرش و عمل روایات او لطمه‌ای نمی‌زند؛ چرا که نجاشی او را «صالح الروایه» می‌داند. ذکر نام او در اسناد تفسیر قمی، کامل الزیارات^۵ و نیز تفصیل شیخ طوسی مبنی بر پذیرش روایات او قبل از انحراف که

۱. شیخ صدوق در کمال الدین در مورد او به نقل از سعد بن عبد الله می‌گوید: عمل به هر روایتی که تنها احمد بن هلال آن را روایت کرده باشد، جایز نیست و در جایی دیگر بعد از نقل روایتی می‌نویسد: این روایت از احمد بن هلال است، و او نزد مشایخ ما مجروح و غیر موثق است (صدوق، کمال الدین، ج ۱، ص ۷۶).

۲. «أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُتَّقَتُ إِلَى حَدِيثِهِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِنَقْلِهِ»؛ احمد بن هلال از راویان ضعیف و فاسد المذهب است و به احادیث وی اعتناء نمی‌شود (ر.ک: طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۸).

۳. «أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ فَإِنَّهُ مَشْهُورٌ بِالْعُلُوِّ وَاللُّعْنَةِ وَ مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ لَأَنْعَمَلُ عَلَيْهِ» (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۲۰۴).

۴. علامه حلی در کتاب خلاصه الأقوال می‌نویسد: «عندی آن روایت غیر مقبوله» که کنایه از عدم توثیق و عدم پذیرش روایت‌های اوست (ر.ک: حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصه الاقوال فی معرفة احوال الرجال، ص ۲۰۲).

۵. . . یکی از توثیقات عام - طبق نظر کسانی که این توثیق عام را قبول دارند - توثیق راویان

خود دلیل بر توثیق احمد بن هلال از سوی شیخ طوسی است؛ از جمله قراین موجود در زمینه توثیق او می‌باشد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۸).

در این زمینه افزودنی است که آیت الله شبیری زنجانی ضمن اشاره به انحراف وی، روایتش را می‌پذیرد و دلیل آن را تعبیر «صالح الروایه» از سوی نجاشی و مقبولیت وی در میان طایفه می‌داند (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۰: ۶۳۲۷).

نکته اساسی در خور یادکرد این که در علم رجال میان فساد عقیده و عدم پذیرش روایت تلازمی نمی‌باشد. در بسیاری از موارد که به فساد عقیده راوی تصریح شده؛ ولی توثیق شده است. این مهم را می‌توان در مورد راویان واقفی در رجال نجاشی به وضوح مشاهده کرد. نجاشی برای عبدالکریم بن عمرو بن صالح خثعمی که از راویان واقفی است، عبارت «ثقة ثقة» را به کار می‌برد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۴۵) و برای هفت نفر که عبارتند از: ابراهیم بن صالح انماطی اسدی (همان: ۲۴)؛ حسن بن محمد بن سماعه (همان: ۴۰)؛ احمد بن حسن بن اسماعیل (همان: ۷۴)؛ ادريس بن فضل بن سلیمان (همان: ۱۰۳)؛ حمید بن زیاد (همان: ۱۳۲)؛ عبدالله بن جبلة (همان: ۲۱۶)؛ وهیب بن حفص (همان: ۴۳۱) نیز عنوان ثقة به کار برده است.

دیدگاه سوم در مورد وی به تفصیل قائل می‌شود. ابن غضائری در این زمینه می‌گوید: در احادیث منقول از احمد بن هلال باید توقف کرد؛ مگر روایاتی که احمد بن هلال از حسن بن محبوب از کتاب مشیخه و از محمد بن ابی عمیر از کتاب نوادر نقل کرده باشد؛ چرا که بیش تر اصحاب، این دو کتاب را دیده و بدان اعتماد دارند (حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۲).

مامقانی به ابن غضائری خرده می‌گیرد که وجود روایتی در کتاب‌های معتبری چون مشیخه و نوادر دلیل بر اعتبار و اعتماد به آن روایت نیست (مامقانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۲۵۷). به نظر می‌رسد روایات منقول از احمد بن هلال عبرتانی را نمی‌توان به طور مطلق ردّ

→→→

تفسیر علی بن ابراهیم قمی و توثیق راویان واقع در اسناد کامل الزیارات است.

کرد؛ بلکه اگر بین روایات منقول از وی قبل و بعد از انحراف تفصیل دهیم و روایات قبل از انحراف را پذیرفته و روایات بعد از انحراف او را نپذیریم، به صواب نزدیک‌تر است؛ چرا که قدما روایات منقول از احمد بن هلال را قبول کرده‌اند. در این جا می‌سزد شواهدی که این نظریه را تقویت می‌کند، بیان کنیم:

شیخ طوسی با این که وی را فاسد المذهب می‌داند؛ در بحث حجیت خبر واحد دیدگاهی بر این اساس مطرح می‌سازد که روایاتی که غالیان آن‌ها را نقل می‌کنند، اگر معلوم شود راوی، آن روایت را قبل از انحراف یا بعد از انحراف نقل کرده، به روایاتی که قبل از انحراف نقل شده عمل می‌شود و اگر بعد از انحراف نقل شده باشد، آن روایت ترک می‌شود. شیخ طوسی، احمد بن هلال عبرتایی را به عنوان نمونه مطرح می‌کند که به روایات او قبل از انحراف عمل می‌شود (خاتمة المستدرک، ۱۴۱۷، ج ۷: ۸۶).

شیخ صدوق در کمال‌الدین در سلسله اسناد یک روایت، در خصوص احمد بن هلال عبرتایی تعبیر «فی حال استقامته» دارد که گویای پذیرش چنین دیدگاهی از سوی وی می‌باشد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۴). همچنین مجلسی اول در شرح «مشیخه من لا یحضره الفقیه» در بررسی شخصیت رجالی احمد بن هلال می‌گوید:

شیخ با این که وی را ضعیف دانسته؛ روایاتی که از او نقل نموده است به صحت آن‌ها یقین داشته است؛ چرا که اخبار قبل از انحراف وی نزد ایشان ضبط شده و ملاک پذیرش روایات زمان نقل بوده و او در آن زمان صلاحیت نقل روایات را داشته است (محمد تقی مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴۷: ۱۴).

از جمله شواهدی که پذیرش روایات احمد بن هلال را یاری می‌کند، وجود روایات وی در دو کتاب «کافی» و «من لا یحضره الفقیه» است؛ زیرا مبنای نویسندگان این دو کتاب، همان‌گونه که در مقدمه کتاب خود ذکر کرده‌اند؛ نقل روایات صحیح بوده است (کلینی، ج ۱: ۱۶؛ صدوق، ج ۱: ۳).

افزون بر این، با جست‌وجو در روایات، روایتی از احمد بن هلال یافت نمی‌شود که دارای غلو، یا اندیشه‌ای انحرافی باشد و این شواهدی است بر این که کسی بعد از انحراف او به وی

توجه نکرده و از او روایتی نقل نکرده است.

آنچه قابل توجه است این که او در همان سال (۲۶۷ق) که انحراف عقیده پیدا کرد، از دنیا رفت (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۴) و قاعدتا با توجه به توقیعات صادر شده کسی از او روایت نقل نمی‌کند. بنابراین، می‌توان دریافت بیش‌تر روایات منقول از او در زمان استقامت وی نقل شده است. به هر رو، اگر قرینه‌ای وجود داشت که او روایتی را بعد از انحراف خودش نقل کرده است، روایت او پذیرفته نمی‌شود.

تبیین رجالی عبارت نجاشی در خصوص احمد بن هلال عبرتانی

آنچه در تبیین کلام نجاشی - از آن جهت که مورد استناد برخی معاصرین واقع شده - ضروری به نظر می‌رسد؛ توضیح عبارات وی در خصوص احمد بن هلال است. در گام اول باید عبارت «صالح الروایه» را توضیح داد. این عبارت در رجال وی تنها در مورد احمد بن هلال استفاده شده و به معنای عدم جعل روایت از راوی (احمد بن هلال) است. طبق نظر برخی رجال‌یون این اصطلاح به زمان استقامت راوی اشاره دارد (مامقانی، ج ۸: ۲۱۸). نجاشی از عبارت «یُعرف و یُنکر» نیز در مورد احمد بن هلال بهره می‌برد. در تبیین این عبارت نجاشی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است.^۱ برخی این عبارت را به معنای عدم خلل در عدالت راوی دانسته‌اند (حسینی کاظمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۶۴؛ کنی، ۱۳۷۹: ۲۱۱). برخی دیگر، این عبارت را ذم روایت منقول از راوی می‌دانند؛ اگرچه بر ذم شخص راوی دلالتی ندارد (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۹۹).

برخی دیگر عبارت «یُعرف و یُنکر» را به معنای اختلاف علما در عمل به روایات منقول از وی می‌دانند و این عبارت را دلیلی بر ضعف روایت نمی‌دانند (صدر، ۱۳۲۳: ۴۳۷). از دیدگاه برخی رجال‌یون، این لفظ از اسباب جرح و ضعف حدیث نمی‌باشد؛ ولی اگر در روایات تعارض به وجود آمد و در آن روایت در وصف راوی این عبارت به کار رفته باشد، یکی

۱. آنچه در نقل قول علما در عبارت یُعرف و یُنکر در ادامه می‌آید از کتاب مصطلحات رجال و درایه تالیف آقای جدیدی نژاد نقل شده است.

از اسباب مرجوحیت روایت، هنگام تعارض با دیگر روایات همین لفظ است. آنچه در تبیین موضوع مورد بحث اهمیت فراوان دارد، این است که در علم رجال، گاهی از صفات عملی راوی سخن به میان می‌آید؛ مثل وثاقت، عدالت، فسق و بار دیگر از صفات علمی او سخن به میان می‌آید؛ مثل دقت در ضبط، تخلیط، خبط و یک بار نیز به لحاظ مضمون اخباری که نقل می‌کند، راوی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ همانند عبارت «یُعرف و یُنکر» که از میان این‌ها، تنها در مورد اول است که حجیت اخبار منقول از راوی زیر سؤال می‌رود. اما در دو مورد دیگر به طور مطلق نمی‌توان گفت این الفاظ بر جرح روای دلالت دارند. لذا اخبار از حجیت ساقط است و زمانی که این تعبیر در کنار تعبیر «صالح الروایه» قرار گیرد که بر توثیق و مدح راوی دلالت دارد؛ می‌توان به روایات او عمل کرد.

نجاشی عبارت سومی در مورد احمد بن هلال دارد که گویای مذمت او از سوی امام حسن عسکری علیه السلام است. در این زمینه افزودنی است بنابر شواهد تاریخی موجود، تنها منبع طرد و ذم او توقیعات است که تمامی آن از ناحیه مقدسه، پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام صورت گرفته است؛ چرا که با صدور توقیع در مذمت وی، شیعیان انحراف وی را نپذیرفتند و به همین دلیل سه توقیع از سوی قاسم بن علاء که از وکیلان ناحیه بود، به دست شیعیان رسید و اگر مذمت وی در زمان امام عسکری بود، برای پذیرش انحراف وی به توقیعات سه‌گانه نیازی نبود. از سویی دیگر، انحراف وی با انکار نیابت سفیر دوم و بعد از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام آغاز گردید (بحرانی، ۱۴۲۹: ۲۷۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، مهم‌ترین نتایج بحث عبارتند از:

۱. احمد بن هلال عبرتائی در روزگار غیبت صغرا با انکار نیابت وکیل دوم، مورد طرد و لعن امام عصر علیه السلام و شیعیان قرار گرفت. ادعای وی پیروان چندانی به خود جذب نکرد و خیلی زود به رسوایی او انجامید. این امر به سبب برخورد قاطع امام عصر علیه السلام در تقابل با وی بود. البته مرگ وی در همان سال ادعای دروغین در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است.

۲. سوءاستفاده از شرایط زمانه، اهمیت و جایگاه ویژه منصب سفارت، دنیاپرستی و حسادت از جمله علل و عوامل پیدایش چنین ادعایی از سوی وی می‌باشد.

۳. در پذیرش و عدم پذیرش روایات وی، با توجه به نظریه‌ای که اختیار نمودیم، باید میان قبل و بعد از انحراف وی تفصیل دهیم؛ بدان معنا که روایات قبل از انحراف وی پذیرفته می‌شود. تشخیص نقل روایت در زمان استقامت به قرینه نیاز دارد و با توجه به این که احمد بن هلال در همان سال ادعا از دنیا رفته است و فضای جامعه هم طوری بوده که پس از انحراف کسی از او روایت نقل نکرده است؛ خود قرینه بر این است که روایات منقول از او در زمان استقامت وی بوده است.

۴. توجه به سنخ رفتار امامان معصوم علیهم‌السلام در مواجهه با انحرافات و به خصوص روزگار غیبت صغرا، دارای اهمیت ویژه‌ای است که می‌تواند به مثابه الگویی برای جامعه امروزی شیعیان نقش‌آفرینی کند.

۵. به هر رو، ضرورت‌های اهتمام به چنین موضوعاتی، علاوه بر ویژگی‌های خاص روزگار غیبت صغرا، نظیر وجود وکلای اربعه و موقعیت خاص زمانی که شیعیان اولین بار با آن مواجه می‌شدند؛ به نقش الگویی آن در مواجهه با مدعیان دروغین مهدویت در روزگار کنونی را پررنگ می‌کند.

۶. واپسین نکته آن که تنها مذهبی که توانست در میان شیعیان خود را در مرکز خلافت اسلامی حفظ کرده و حضور خود را نگه دارد، مذهب امامیه بود. این نکته گویای آن است که اقدامات صورت گرفته و مقدماتی که از پیش برای چنین تحولی ترتیب داده شده بود، و نیز مدیریت و رهبری امام زمان علیه‌السلام، از چنان دقت و استحکامی برخوردار بود که به راحتی از گرفتاری اکثر شیعه در وادی فرقه‌سازی‌های مخرب جلوگیری کرده است. این موضوع زمانی اهمیت پیدا می‌کند که متوجه شویم شیعه امامی تنها مذهبی بود که به وجود مصداق متعین و مشخص برای عینیت رهبر خود اعتقاد داشت.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیم، علی عزیز (۱۴۱۹ق). *العلویون فی دائرة الضوء*، بیروت، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۳. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵ق). *الکامل*، بیروت، دارالصادر.
۴. ابن الفقیه، عبدالله احمد بن محمد اسحاق (۱۴۱۶ق). *البلدان*، تحقیق: یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب
۵. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق). *الامامة والتبصرة من الحيرة*، قم، مدرسه امام مهدی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۷. ابونصر سراج، (بی تا). *اللمع فی التصوف*، چاپ افست تهران، بی تا.
۸. اصفهانی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، دوم، قم، موسسه فرهنگي هنري کوشانپور.
۹. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
۱۰. بحرانی، محمد سند (۱۴۲۹ق). *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم، مکتبه فذک
۱۱. تستری، محمد تقی (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*، موسسه نشر اسلامی.
۱۲. تفرشی، مصطفی (۱۴۱۸ق). *تقد الرجال*، قم، موسسه آل البيت.
۱۳. تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۸ق). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی تهران.
۱۴. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۵۱ق). *البيان والتبيين*، قاهره، حسن سندوبی.
۱۵. جاسم، حسین (۱۳۷۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه محمدتقی آیت اللهی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۶. جباری، محمد رضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. جدیدی نژاد، محمد رضا (۱۳۸۰). *معجم مصطلحات الرجال و الدرایه*، قم، موسسه دارالحديث.
۱۸. حائری، ابوعلی (۱۴۱۹ق). *منتهی المقال*، بیروت، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۹. الحریری، ابوموسی (۱۹۸۴م). *النصیریون*، بیروت، دارالاجل المعرفه.
۲۰. حسینی کاظمی، محسن (۱۴۱۵ق). *عده الرجال*، قم، موسسه الهدایه الاحیاء التراث.

۲۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱ق). خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال، قم، دارالذخائر.
۲۲. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). الهدایه الکبری، بیروت، البلاغ.
۲۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۲۴. زنجانی، سید موسی شبیری، (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (زنجانی)، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۵. سبحانی، جعفر، (بی تا). موسوعة طبقات الفقهاء، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. صدر، سید حسن (۱۳۲۳ق). نهایه الدرایه فی شرح الوجیزه، بی جا، مطبع عمادالاسلام.
۲۷. صدر، سید محمد (۱۴۱۲ق). تاریخ الغیبه الصغری، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، مصحح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۲۹. _____ (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۳۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). دلائل الامامة، مصحح قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثه، قم، بعثت.
۳۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.
۳۲. _____ (۱۳۹۰ق). الاستبصار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. _____ (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. _____ (۱۴۱۱ق). الغیبه، مصحح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
۳۵. _____ (۱۴۲۰ق). الفهرست، مصحح عبدالعزیز طباطبائی، قم، مکتبه محقق طباطبائی.
۳۶. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۳۷. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی) مصحح: طوسی، محمد بن الحسن مصطفوی، حسن، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامی.
۳۹. کنی، علی (۱۳۷۹). توضیح المقال فی علم الرجال، قم، دارالحدیث.
۴۰. مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی احوال الرجال، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۴۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق). مقیاس الهدایه، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۲. _____ (۱۴۲۴ق). تنقیح المقال، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۴۴. _____ (۱۴۲۰ق). الوجیزه، مصحح محمد کاظم رحمان ستایش، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهاودی علی پناه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیپور.
۴۶. غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۷ق)، احیاء علوم الدین، بیروت، بی نا.
۴۷. محمدهدی بن ابی ذر نراقی (۱۹۶۷م)، جامع السعادات، نجف، چاپ محمد کلانتر.
۴۸. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴). مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). الفصول العشره فی الغیبه، تحقیق فارس حسون، بیروت، دارالمفید.
۵۰. _____ (۱۴۱۳ق). الاختصاص، مصحح: غفاری، علی اکبر و محرمی زرنندی، محمود، قم، المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید.
۵۱. موسوی، سید حسن (۱۳۸۶). زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم، بوستان کتاب.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). رجال نجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.
۵۳. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۲ق). مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، حسینیه عماد زاده.
۵۴. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). فرق الشیعه، بیروت، دارالأضواء.
۵۵. نوری، میرزا حسین (۱۴۱۷ق). خاتمه المستدرک، قم، موسسه آل البيت.
۵۶. هاشم عثمان (۱۹۸۰م). العلویون بین الاسطوره و الحقیقه، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۷. _____ (۱۹۹۷م). تاریخ العلویین وقائع و احداث، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

التصنيف وتحليل الإستراتيجية الغربية فى معاداتها

مع التعاليم المهديّة

رضا شجاعى مهر^١ نجف لك زائى^٢

من الواضح فقد كانت وستبقى التعاليم المهديّة وثقافة الإنتظار هى من أهم الجوانب والعوامل التى من شأنها تفعيل الإسلام السياسى ، وبالطبع فإن هذه التعاليم وتلك العملية هى واحدة من أكثر الإنارات والمقولات والتعاليم سياسة فى المعتقدات الإسلامية التى تلعب دوراً مفضلياً فى بلورة العواطف والحماسات والإلتهااب الإجتماعى فى المشتركات السياسية للمجتمعات الإسلامية . وقد كانت عملية إنتظار ظهور المهدي الموعود ﷺ على مدى تاريخ الإسلام المتأرجح دوماً ممهدة لأرضية مناسبة لظهور وبروز الحركات والتيارات المقاومة .

إن الماهية والطبيعة الثورية والجهادية لهذه التعاليم أفرزتها وجعلتها متميزة عن سائر التعاليم الدينية الأخرى، وإن الجمع بين هذه العقيدة مع السياسة وايدولوجية تحققها تظهر ماهية عدم حيادتها وثوريتها.

وقد وصل السياسيون فى الغرب الى رؤية وهى عدم النظر الى مسألة المهديّة ورفع راية الدفاع عن المحرومين والمظلومين فى العالم من قبل المنقذ الموعود وتركيب تلك التعاليم وربطها فى المعادلات السياسية الدولية على إنه امر وظاهرة عرضية وسطحية لايجب الأعتناء بها ومن هذا المنطلق عملوا ومن خلال بناء التقنيات الحديثة وإيجاد الأستراتيجيات الجديدة على حذف وتقليل شأنية نظرية طلب الموعود الإسلامى وكان الهدف من كتابة هذه المقالة هى بيان تلك الأستراتيجيات والغور فيها ومن ثم تفنيدها .

المصطلحات المحورية: الغرب ، الأستراتيجية ، المهديّة ، آرماكدونيسم (معرفة الصهيونية) .

١٦٣
استظار موعود

سال چهاردهم / شماره ٣٤ / بهار ١٣٩٣

١. يدرس فى السطح الثالث فى مركز المهديّة التخصصى
٢. معيد فى قسم العلوم السياسية فى جامعة باقر العلوم ﷺ .

تلائم وتناعم محتوى دعاء الفرج (عظم البلاء)

مع الأسس التوحيدية

أكبر الساجدي^١ السيد ضياء الدين عليان^٢

يعتبر دعاء الفرج «إلهي عظم البلاء...» من الأدعية المعروفة للشيعة . ويُقرأ هذا الدعاء عادة في الشدائد والمحن التي تمر على الإنسان وتلم به ، ويحتوي على مضامين متعالية في خصوص العلاقة والإرتباط الوثيق بين الداعي والمعصومين الأطهار^{عليهم السلام} وخاصة الإرتباط بمولانا صاحب العصر والزمان (ارواحنا لمقدمه الفداء) ولاشك فإن النقطة البارزة والمهمة فيه هي طلب حاجات وأعمال من المعصومين هي من إختصاص وشؤونات الباري عز وجل من امثال «النصرة» و «الكفاية» .

ولاشك فإننا حينما نرجع الى القرآن الكريم نرى تأكيد الدائم على حصر تلك الصفات بالله تبارك وتعالى وهذا الامر يبعث ويقوى الظن والشك بإحتمالية الشرك في هذا الدعاء .

وحسب البحث والتحقيق نصل الى نتيجة مفادها هي إن هذا الدعاء ومع إنه قد وقع في دائرة الإهتمام والتوجه في القرن السادس ولكنه وبلحاظ المحتوى فإنه يتلائم ويتناغم وينطبق مع الأصول التوحيدية والإعتقادات الإسلامية الأصيلة بشكل كامل وعليه فإن قوة ذلك المحتوى يجبر ضعف سنده.

وفي الحقيقة والواقع فإن شبهة الشرك الواردة على هذا الدعاء مصدرها ومنشأها هي عدم الأخذ بنظر الإعتبار الأمور التي تم إثباته بالادلة الموثقة والقوية من جملة تلك الامور يمكن الإشارة الى < مكانة وشأن ومنزلة النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت^{عليهم السلام} والولاية التكوينية لهم و نظام الأسباب والمسببات الحاكمة على العالم > ويجدر إنه من جديد نقاط هذا الدعاء هي الإشارة الى تقسيم فقرات الدعاء الى مقاطع ويبحث في كل فقرة ويشرح مضامينها إضافة الى التطرق الى المعايير والاسس التي قيلت بصورة مستقلة وبالتالي إثبات تلائم مضامين ومفاهيم ذلك الدعاء مع الأسس والمباني الدينية .

المصطلحات المحورية: دعاء الفرج ، دعاء عظم البلاء ، الامام صاحب العصر و الزمان ، التوحيد ، الشرك .

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف في جامعة العلوم الطبية في تبريز .

٢. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف في جامعة العلوم الطبية في تبريز .

دراسة فى معرفة المفاهيم فى نمط حياة الإنتظار

حسن الملائى^١

لاندو الحقيقة إذا قلنا بأنه من أجدر وأنسب النظريات التى يمكن طرحها حول أسلوب وطريقة ونمطية الحياة الإسلامية وتطبيقها بالشكل العملى والواقعى كأنموذج من تلك الحياة التى تبتنى وتتمحور على محور إنتظار الإمام المهدي الموعود عليه السلام ولعل التعبير المناسب لها هو تسميتها بإسم نمطية حياة الإنتظار ولكن إثبات ذلك الأمر يتطلب أولاً وقبل كل شىء توضيح وتبيان بعض المفاهيم الخاصة الممهدة لها وتأخذ هذه المقالة على عاتقها دراسة شكلية وهيكلية نمط حياة الإنتظار وذلك من خلال أسلوب توصيفى - تحليلى والهدف من ذلك هو معرفة مكانة تلك النمطية والطريقة فى تهيئة أرضية الظهور والتوطيد لها وتعتقد الدراسة بأن أهم علامة بارزة لإسلوب وطريقة هذه الحياة هى «الماهية الجهادية لها» وعلى هذا الاساس قامت ومن أجل الوصول الى ذلك المقصد بدراسة المفاهيم التى لها ارتباط وعلاقة وثيقة بها من قبيل النمطية والحياة وإصطلاح نمط الحياة والإنتظار وفى النهاية الجهاد وذلك بإسلوب مكتبى .

المصطلحات المحورية: المهدوية ، نمطية الحياة ، الإمام صاحب العصر والزمان ، نمطية الحياة المهدوية ، تهيئة أرضية الظهور ، الإنتظار ، المنتظر .

١٦٥
استقرار موعود

سال چهاردهم / شماره ٣٤ / بهار ١٣٩٣

١. طالب فى المستوى الرابع فى الحوزة العلمية فى قم المقدسة.

المهدوية ملاحم النجاة والخلاص عنوان لموعود

الشعوب

روح الله الشاكري الزواردهي^١

نرجس خاتون باشائي^٢

مما لاشك فيه فإن هناك رموز ومظاهر مختلفة بين الشعوب والملل ومع إنها تتفاوت وتتقاطع في ذات الوقت ولكنها تحمل رؤى وأهداف وقواسم مشترك وذلك في ادبياتها وثقافتها على إنها تذكرها وتتطرز في تواريخها بعنوان ملحمة واسطورة من قبيل المنقذ ورفض الظلم والظالم ونشر العدالة وظهور المنقذ والمنجي في قمة اليأس والقنوط وأشداد العذابات .

والمقالة التي نحن في صدها تسعى الى التطرق والبحث في الإجابة على الإبهامات التي تقفز الى ذهن البشر في هذا المضمار من نظير ماهو المعنى الذي تتضمنه الملحمة والأسطورة من وجهة نظر علماء الأساطير ؟ هل هناك نوع من التعارض بين تلك الأساطير والتعاليم الإلهية ؟ وهل ياترى يمكن ومن خلال تلك الرموز إيجاد قاسم عام وفطرى من الشعوب المختلفة بعيد عن اللون والعرق والطبقة الإجتماعية وغيرها ؟ وكما يبدو فإن ذلك القاسم المشترك في جميع تلك الرموز والأساطير والملاحم هو وجود منقذ ومخلص في احلك الظروف واقساها في تاريخها وخاصة في آخر الزمان .

وهدف هذه المقالة هو إثبات نظرية «أساطير وملاحم الخلاص رمز وقاسم مشترك لموعود الشعوب» والنقطة المهمة في هذا الخصوص هي إنه في حالة إثبات هذا الامر ودعم تلك النظرية بالادلة الوافية يمكن وضعها الى جانب نظريات وآراء الأديان على إنها واحدة من الثوابت والأدلة التي تدعم وتؤيد وجود مسالة المنقذ والمخلص .

المصطلحات المحورية: القرآن ، طلب الموعود ، المهدوية ، الشعوب ، الأساطير ، الرموز .

١. استاذ مساعد في جامعة طهران - برديس فارابى .

٢. ماجستير في الفلسفة الأخلاق .

دراسة فى كتاب نور الأنوار لعلى أصغر البروجردى فى مجال المهدوى (التاكيد على علامات الظهور)

محمد شهبازيان^١

نعمة الله صفرى القروشانى^٢

يعتبر كتاب «نور الأنوار» واحدة من مجموعة من الكتب التى تام كتابتها فى عصر القاجاريين وتم تأليفها من قبل احد رجال الدين المقيمين فى مدينة طهران وجرى التطرق فيه حول مسألة الإمام المهدي عليه السلام ولاشك فإنه احد المصادر الأصلية للكتب التى جاءت من بعده فى هذا المضمار من امثال كتب مظهر الأنوار لمؤلفه الشيخ ابو الحسن المرندى وكتاب علائم الظهور لمؤلفه ناظم الإسلام الكرمانى وكتاب وقائع الظهور لمؤلفه عباس على الكورتانى . وعلى الرغم من قوة الكتاب فقد طرحت مواضيع حول علامات الظهور لم يتطرق المؤلف الى ذكر سندها وعادة ماكان مصدرها إما من قول شاذ وإما من استنتاجات لاساس لها من الصحة ومن هذا المنطلق لابد من دراسة ومعرفة جذور مواضيع الكتاب وإصلاح بعض من تلك الإستنتاجات والنتائج التى خرج بها والتى تم تدولها ونقلها فى الأجواء والمناخات المهدوية فى وقتنا الحاضر بين عامة المجتمع وكان الاسلوب الذى اعتمده هذه المقالة هو الأسلوب التوصيفى – التحليلى والهدف من ورائها من دون شك هو دراسة السند والإدلة التى اوردها هذا الشخص فى مجال علامات الظهور .

المصطلحات المحورية: كتاب نور الأنوار ، على اصغر البروجردى ، علامات الظهور ، القاجارية .

١٦٧
اسطرار موعود

سال چهاردهم / شماره ٣٤ / بهار ١٣٩٣

١. طالب فى السطح الثالث فى مركز المهدوية التخصصى.

٢. معيد فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية – قم المقدسة.

تحقيق عن معرفة أحمد بن هلال العبرتائي

من مدعى النيابة كذباً

مسلم كامياب^١

امير محسن عرفان^٢

لقد كانت من المعضلات والتحديات المهمة التي واجهت المذهب الشيعي والتشيع في عصر الغيبة الصغرى هي مسألة ظهور المدعين للمهدوية كذباً ، و «أحمد بن هلال العبرتائي» هو واحد من هؤلاء الذين يروا في تلك البرهة الزمنية .

إن الهدف من كتابة هذه المقالة هو البحث في قضية المدعين للنيابة كذباً وبهتاناً في عصر الغيبة الصغرى ومن ثم إثبات مسألة قضية إدعاء أحمد بن هلال العبرتائي لهذا الأمر وقد جرى التطرق الى ذلك عبر الأسلوب التوصيفي - التحليلي ، ويكون حسب الغرض التحقيقي لمثل هذا النوع الأستكشافي وبلحاظ نوع المعطيات التي تم الإستفادة منها تحقيقي - نوعي .

وكذلك فقد سعت المقالة وبعد التطرق الى الأبعاد الحياتية والسيرة الذاتية لاحمد بن هلال الإشارة الى العوامل المؤثرة في ظهور مثل تلك الإدعاءات الواهية والكاذبة ومن جملة البحوث التي بحثتها المقالة هي بحث معرفة سلوك الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام في الندية وردت فعله إتجاه وفي النهاية جرى البحث في دراسة شخصية هذا المدعى من الناحية الرجالية وايضاً الروايات الكثيرة التي نقلها ونتيجة المعاملة القاطعة التي ابدها مولانا الإمام المهدي عليه السلام ووقوفه بشكل صارم ضد مادعاة فلم يستطيع من جمع أنصار وأتباع له وبالطبع فإن موته وهلاكه في السنة التي ادعى فيها هذا الامر شكلت عاملاً ودافعاً آخرأ في هذا الإتجاه .

المصطلحات المحورية: المدعين الكذبة ، النيابة الخاصة ، نظام النيابة ، أحمد بن هلال العبرتائي ، الغيبة الصغرى .

١. طالب في السطح الثالث في مركز المهدوية التخصصي .
٢. طالب في السطح الثالث في مركز المهدوية التخصصي وطالب جامعي في مرحلة الدكتوراه في قسم التاريخ والحضارة في جامعة العلوم .

Typology and Analysis of West Strategies in its Struggles with Messianic Teaching

*Rezā ShojāieMehr*¹

*Najaf Lak Zāie*²

Messianic teaching and culture of waiting were and are the most important strains of activating political Islam. This doctrine as one of the most political Islamic beliefs has played an important role in shaping the social emotions and agitations and political configuration of Islamic communities. Expecting the appearance of Imam Mahdi has always been the basis for the emergence of resistance-oriented movements in all along the ups and downs of history of Islam. The revolutionary and aggressive nature of this doctrine has made it distinct from other religious items. The combination of this thought with politics and the idealization of this doctrine reveal the non-neutral and explosive nature of the Messianic doctrine. Western politics have believed that they should not assume the phenomenon of Messianic orientation and the willingness of world's poor people to be led by Imam Mahdi and the combination of this doctrine in political and international equations to be casual and superficial. Thus, they have tended to eliminate and reduce the range of Islamic messiah-oriented thought using the production of techniques and strategies. The main aim of this writing is to explain and analyze these strategies.

Keywords: west, strategy, Messianism, Armageddonism.

1 Graduate Student of Level 3 at Specialized Center of Messianism

2 Associate Professor of Political Sciences at Baqir Al-Ulum University

The Content Agreement of Faraj Duā Azom –alBalā with Theistic Fundamentals

*Akbar Sājede*¹

*Seyyed Zyā'eddeenOliā Nasab*²

The Faraj dua, “ElāhiAzomal-Balā”, is one of the famous Shia prayers. The prayer is often called in the times of trouble and its rich content indicates the close connection between the worshiper and the Infallibles specially Imam Mahdi. One important point in the above-mentioned prayer is asking for doings which belong exclusively to God, like “victory” and “sufficiency” from the Infallibles. Considering the great emphasis of Quran on the restriction of such attributes to God only has strengthened this idea that this prayer is blasphemous. According to the research, it has become clear although the Faraj dua has been taken into consideration from the sixth century onward; it is aligned with the principles of monotheism and genuine Islamic beliefs in terms of content. As the result, the dua’s lack of evidence is compensated with its strong content. In fact, the origin of being a blasphemous prayer is in ignoring the matters which have been proven with strong reasons. Among these matters, we can point to “the status and dignity of the holy Prophet and his pure Household”, “his existential guidance”, and “the system of causes and means governing the world”. Among the innovation of this research we can point to the classification of dua’s entries each of which is investigated independently with the aforementioned criteria and finally, the consistency of the above-mentioned prayer with religious basis is approved.

Keywords: Faraj Duā, Azomal-BalāDuā, Imam of the Time, Divine Oneness, idolatry.

1 Assistant Professor Of Islamic Teachings at Tabriz University of Medical Sciences

2 Assistant Professor Of Islamic Teachings at Tabriz University of Medical Sciences

A Concept-Based Exploration on the Awaiting-Messiah Lifestyle

*Hasan Mollāie*¹

The most efficient and offerable idea in Islamic lifestyle which is practical, is a way of Islamic life that is formed around the axis of waiting for the promised Mahdi which is referred to as “awaiting-Messiah lifestyle”, but to prove it, before anything, we need to clarify its concept. The present paper with a descriptive-analytic method to investigate the nature of awaiting-messiah lifestyle is based on the aim to recognize the position of this type of lifestyle in paving the way for the appearance (of messiah) and believes the most important factor in the awaiting lifestyle is its “Jihadi nature”. Thus, in order to achieve this purpose, we investigate the concepts related to it such as style, life, lifestyle, awaiting and finally Jihad with a library method.

Keywords: Messianism, lifestyle, Imam of the Time, messianic lifestyle, paving the way for the appearance, awaiting, expectant.



1 Graduate Student of Level 4 at Qom Seminary.

Salvation Myths: Symbol of Nations Demanding a Messiah

*Rouhollāh Shākerie Zavārdehi*¹

*Narjes Khātoun Pāshāie*²

There are symbols among various nations which in spite of their differences have common views and aspirations, such as salvation, fight against oppression, and spread of justice and appearance of a Messiah in total despair which has been mentioned as the myth in the nations' literature. The present paper is an attempt for humans' major concern that what is myth in the view of mythologists? Is there any conflict between the myths and the Divine teachings? Can we present a public and instinctive message based on these myths from various nations regardless of their color, race, social class, etc.? It seems the common message in all these symbols and myths is the presence of a saving savior in the darkest and most obscure part of nations' history, especially in the Apocalypse. The purpose of this paper is to prove the hypothesis that the "myths of salvation" are the symbol of demanding a Messiah for the nations. The important point is in the case of being proven, it can be presented as one of the endorsements of humans' demand for a messiah alongside the religions' view.

Keywords: Quran, demanding a Messiah, Messianism, nations, myths, symbols.

1 Assistant Professor at Tehran University- Farabi Campus.

2 Master of Philosophy and Ethics.

**Reviewing the Book of “Nour-Al-Anwār” Written by Ali Asghar
Boroujerdie in the Realm of Messianism
(With an Emphasis on the Appearance Signs)**

*Mohammad Shahbāziyān*¹

*Ne'matollāh Safarie Foroushānie*²

The book of “Nour-Al-Anwār” is one of the books written at Qajar era and by a clergyman in Tehran. The book is about Imam Mahdi and one of the main sources for the books of this subject such as “Mazhar-Al-Anwar” by SheykhAbolhasanMarandie, “The Signs of Appearance” by Nazem-Al-Islam Kermānie, and “Waghaye-Al-Zohour” by Abbas-Ali Gourtānie. Beside the strong aspects of the book, there are topics about the signs of appearance written which have no evidence and are originated from the uncommon sayings and wrong perceptions. Thus, it is necessary to correct some of the perceptions’ deviation and their narrations in messianic space which are currently present in the general public. The research follows a descriptive-analytic method and its aim is to investigate the documentaries and reasons of his views (Ali AsgharBoroujerdie) in the field of messianic signs.

Keywords: the book of “Nour-Al-Anwar”, Ali AsgharBoroujerdie, appearance signs, Qajar.

1 Graduate Student of Level 3 at Specialized Center of Messianism

2 Associate professor of history at al-Mostafa open university

A Research in Recognitions of Ahmad Ibn HelālAbartāie, One of the False Claimants of Imam Mahdi's Deputyship

*Moslem Kāmyāb*¹

*Amir Mohsen Erfān*²

The emergence of the false messianic claimants was the major challenge of Imamites at the time of minor Occultation. "Ahmad Ibn HelālAbartāie" was one of the well-known false claimants at that period. The present research with an aim to investigate the false claims of deputyship of Imam Mahdi at the minor Occultation explains the false claims of Ahmad Ibn HelālAbartāie. This paper is organized on the basis of descriptive-analytic method and based on the research's aim, it is an explanatory research and in terms of data used, it is exploratory-qualitative. Moreover, while we present the biography of Ahmad Ibn HelālAbartāie, we point to the reasons that caused the emergence of such claims by him. The Imam Mahdi's ethology in confrontation with him is among the issues raised in this study. At the end, we explore Ahmad Ibn HelālAbartāie's dignity's character. The ending discussion is devoted to the mass of traditions transmitted from him. Due to Imam Mahdi's decisive encounter with him, his claims did not attract enough followers to itself. However, that he died in the same year as of his false claims has affected this area.

Keywords: false claimants, special deputyship, advocacy organization, Ahmad Ibn HelalAbartaee, minor Occultation.

1 Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Messianism.

2 Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Messianism and PHD Student of History and Civilization at the University of Islamic Sciences.



Entizar-e-Moud (aj) [Awaiting the Promised]

Journal Quarterly
Vol. 14, No.44, spring 2014
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.

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۴۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰	۴۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰	۴۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰
دوره یک ساله	۱۶۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰	۱۶۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰	۱۶۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت واریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

قم، فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۴۱۶۶



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 کنید.



فرم اشتراک فصلنامه علمی - ترویجی انتظار موعود

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 امضا