



شماره ۲۹۴۲ - ۲۴۷۶

# انظر موعود

فصلنامه علمی - ترویجی  
سال پانزدهم، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۴۹

تحلیل و البات تنقی طلوع مجدد انوار ختمی آلهی در ابدان طبیعی  
محمد علی اردستانی

گونه شناسی آثار عقلانی عصر ظهور  
جواد جعفری - روح - در بگونه‌ای

تأملی بر نظریه وجود اهل کتاب در دوران حکومت جهانی امام زمان (عج)  
حسین الهی نژاد

خواتنی نو از محادق به منجی در تاریخ کیش زردشت  
ابوالقاسم جعفری

تحلیل و بررسی شاخصها و نوآندهای بابیت در ادعای پیشگویی زمان ظهور در روایت افضل بن عمر  
عبدالرزاق رضا نژاد - محمد علی قلاح علی آباد

پیشینه ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام و الوهیت سران بابیت در جریان‌های حروفیه و نقلویه  
محمد علی پرهیزگار

سَمَاءُ الْحَرَمِ الْحَرَامِ



**صاحب امتیاز:**  
**مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم**

**مدیر مسئول:** حجت الاسلام و المسلمین محسن قرآتی  
**سر دبیر:** حجت الاسلام دکتر روح الله شاکری زواردهی

**مدیر داخلی:** محسن رحیمی جعفری  
**هیأت تحریریه** (به ترتیب حروف الفبا):

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

**همکار پژوهشی:** مسلم کامیاب  
**ویراستار:** ابوالفضل علیدوست؛ **صفحه‌آرا:** رضا فریدی  
**مترجم انگلیسی:** زینب فرجام‌فرد  
**مترجم عربی:** ضیاء الزهاوی

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - شماره: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰  
وبسایت فصلنامه: [www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)  
پست الکترونیکی: [Entizarmagg@gmail.com](mailto:Entizarmagg@gmail.com)  
قیمت: ۵۰/۰۰۰ ریال

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

اسامی ارزیابان این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

اسحاقیان، جواد	دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه
سلیمیان، خدامراد	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
شاکری زوردهی، روح الله	استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی
صادق نیا، محراب	استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم
فؤادیان، محمد رضا	دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه
لطیفی، رحیم	استادیار جامعه المصطفی العالمیه
محمدرضایی، محمد	استاد دانشگاه تهران پردیس فارابی

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](http://www.isc.gov.ir)

بخش ایران ژورنال))

و سایت‌های:

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir)  
[www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)

به طور تمام متن قابل دریافت است.

## راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود» نشریه‌ای علمی - ترویجی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی 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/ نویسنده‌گان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد؛
- ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د) تیتراهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه) نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و) شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر، تعداد جلد (مثل ۳-ج)، 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.....تحلیل و اثبات عقلی طلوع مجدد انوار ختمی الاهی در ابدان طبیعی.....  
محمد علی اردستانی
- ۲۷.....گونه شناسی آثار عقلانی عصر ظهور.....  
جواد جعفری - روح‌الله دریکوندی
- ۵۳.....تأملی بر نظریه وجود اهل کتاب در دوران حکومت جهانی امام زمان علیه السلام.....  
حسین الهی نژاد
- ۷۷.....خوانشی نو از مصادیق سه منجی در تاریخ کیش زردشت.....  
ابوالقاسم جعفری
- ۱۰۳.....تحلیل و بررسی شاخصه‌ها و تفرندهای بهائیت در ادعای پیشگویی زمان ظهور در روایت مفضل بن عمر...  
عزالدین رضا نژاد - محمدعلی فلاح علی‌آباد
- ۱۲۹.....پیشینه ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام و الوهیت سران باییت در جریان‌های حروفیه و نقطویه.....  
محمد علی برهیزگار
- ۱۴۷.....ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی.....



## تحلیل و اثبات عقلی طلوع مجدد انوار ختمی الاهی در ابدان طبیعی

محمد علی اردستانی<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از بنیادی‌ترین باورهای مذهب امامیه، اعتقاد به بازگشت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم‌السلام به ابدان طبیعی آنان در فضای دنیا و پیش از رستاخیز است که از آن به «رجعت» تعبیر می‌شود. حقیقت رجعت در ساحت‌های عقلی و نقلی توسط عالمان تبیین شده و به اثبات رسیده است. از مجموع دلایل عقلی و نقلی فراوان، نه تنها امکان رجعت فهمیده شده، بلکه به وقوع آن یقین حاصل می‌شود. باید دانست به تصریح برخی از عالمان، یکی از باورهای امامیه بازگرداندن روح گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه‌السلام بعد از مفارقت از بدن است؛ اما مقصود از رجعت در این نوشتار، خصوص بازگشت ارواح نورانی ائمه هدی علیهم‌السلام است که نمایندگان ختمیه الاهی‌اند؛ زیرا وصایت ائمه هدی علیهم‌السلام ختمیه است؛ همان‌طور که نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ختمیه است. مسئله رجعت در ساحت عقلی تحلیل و اثبات شده است و نتیجه آن تنها امکان وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است.

واژگان کلیدی: بازگشت، رجعت، نفوس، ارواح، روح اعظم، روح جزئی، امامیه.



امامیه بر رجعت اتفاق و اجماع دارند، و ظاهراً قائلی به رجعت از غیر شیعه امامیه وجود ندارد. اخبار مربوط به مقوله رجعت، متواتر است و دلایل نقلی و عقلی بسیاری بر رجعت وجود دارد که از مجموع آنها نه تنها «امکان» رجعت فهمیده می‌شود، بلکه به وقوع آن «یقین» حاصل می‌گردد. شیخ حر عاملی تصریح می‌کند که اخبار مربوط به رجعت متواتر و ادله عقلی و نقلی بر امکان و وقوع آن بسیار و متظاهر است (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳). از منظر علامه مجلسی گمان نمی‌رود با وجود این همه دلایل و آیات و روایات درباره رجعت، بتوان در مورد آن تردید روا داشت. شیعه در همه زمان‌ها به رجعت قائل بوده و بر آن اجماع داشته و این عقیده میان آنها همچون خورشید نیم روز مشهور است، تا آن‌جا که آن را در شعرهای خود به نظم کشیده و در تمام شهرهایشان بر مخالفین خود بدان احتجاج کرده‌اند و مخالفین نیز در این عقیده شیعه را سرزنش کرده‌اند. چگونه کسی که به حق بودن ائمه اطهار علیهم‌السلام ایمان دارد، می‌تواند در مطلبی که در حدود دویست روایت صحیح از آنها تواتر شده و بیش از چهل نفر از ثقات عظام و علمای اعلام در بیش از پنجاه تألیف خود آن را روایت کرده‌اند، تردید کند؟! و اگر مثل این مسئله متواتر نباشد، پس در چه چیزی ادعای تواتر امکان دارد؛ با وجود این که کافه شیعه پشت به پشت آن را روایت کرده‌اند؟! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۱۲۲).

در این نوشتار ابتدا معنای حقیقی رجعت بیان می‌گردد و سپس به تواتر روایی و اجماع علمای امامیه بر رجعت اشاره می‌شود. آن‌گاه به تفصیل، به تحلیل و اثبات رجعت از منظر عقل که موضوع اصلی این نوشتار است، پرداخته می‌شود.

### ۱. معنای حقیقی و مراد از رجعت

مراد از رجعت در این‌جا حیات بعد از مرگ و پیش از قیامت است و این نکته از معنای رجعت متبادر می‌گردد و تصریح عالمان نیز همین است. به این نکته در احادیث تصریح شده

و عالمان بزرگ و لغت‌شناسان نیز به آن تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup> لذا این معنای حقیقی آن است. از این رو، عدول از آن، در جایی که قرینه‌ای بر عدول نیست، جایز نمی‌باشد (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۲۹-۳۰). عالمان بزرگی همچون سید مرتضی به رجعت تصریح داشته و آن را در مورد گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه السلام، هنگام ظهور آن حضرت بیان داشته‌اند. به گفته سید مرتضی، شیعه امامیه بر این باور است که خدای متعال قومی را از شیعه بعد از مفارقت روح آن‌ها از بدن آنان، برای فائز شدن به ثواب یاری و کمک آن حضرت و مشاهده دولت او، و گروهی از دشمنان آن حضرت را بعد از مفارقت روح از بدن آنان، برای انتقام گرفتن از آن‌ها باز می‌گرداند. آن‌گاه آن شیعیان، از ظهور حق و اعتلای کلمه اهل آن خشنود می‌شوند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵). با این وصف، آنچه موضوع این نوشتار است، تحلیل و اثبات عقلی بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به ابدان طبیعی آنان در فضای دنیا است، و نتیجه آن، تنها «امکان» وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است.

## ۲. تواتر روایات و اثبات رجعت

روایات رجعت، از دلایل رجعت به حساب می‌آید که عالمان متعددی آن‌ها را متواتر دانسته‌اند. در این زمینه به دو حدیث اشاره می‌شود:

۱. حدیث شریفی که شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

۱. «فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۲۱۶)؛ «الرُّجُوعُ: العود إلى ما كان منه البدء، أو تقدير البدء مكانا كان أو فعلا، أو قولاً، و بذاته كان رجوعه، أو بجزء من أجزائه، أو بفعل من أفعاله. فَالرُّجُوعُ: العود، و الرَّجْعُ: الإعادة، و الرَّجْعَةُ و الرَّجْعَةُ فِي الطَّلَاقِ، و فِي العود إلى الدُّنْيَا بَعْدَ المَمَاتِ، و يُقَالُ: فلان يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۲)؛ «هُوَ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ: أَيْ بِأَنَّ المَيِّتَ يَرْجِعُ قَبْلَ يَوْمِ القِيَامَةِ» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۲۰)؛ «الرُّجْعَةُ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الرُّجُوعِ وَ فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ أَيْ بِالْعُودِ إِلَى الدُّنْيَا» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۲۰)؛ «يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، أَيْ: بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۶)؛ «فَلان يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ: أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۳۴) و «فَلانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، بِالْفَتْحِ أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ، كَمَا فِي الصَّحَاحِ» (زبیدی، ۱۳۰۶، ج ۱۱: ۱۵۲).

«لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِكَرَّتِنَا وَ يَسْتَحِلَّ مُتَعَنَّا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۴۵۸).

شیخ حر عاملی نقل می‌کند که شیخ صدوق به‌طور قطع و جزم و بدون حواله بر سندی از امام صادق علیه السلام روایت فرموده است که حضرت فرمودند: «هر کسی به رجعت ما ایمان نداشته باشد و متعه را حلال نداند، از ما نیست». آن‌گاه شیخ حر عاملی در توضیح می‌گوید: ضمیر متکلم مع‌الغیر در «کرتنا» به طریق حقیقت بر این دلالت دارد که امام صادق علیه السلام در رجعت داخل بوده و جماعتی از اهل عصمت یا همه آن‌ها با او داخل در رجعتند، و با عدم قرینه بر خلاف ظاهر، در وجوب حمل بر حقیقت اختلافی وجود ندارد (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۰۰).

۲. حدیث شریفی که شیخ صدوق از امام هادی علیه السلام روایت کرده و آن، زیارت جامعه کبیره می‌باشد که در بخشی از آن آمده است:

«... مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِذَوَلَّتِكُمْ...»<sup>۱</sup>

در مورد احادیث رجعت باید دانست که به نظر محدثان بزرگی همچون شیخ حر عاملی، قوت احادیث و ادله رجعت به حد تواتر رسیده، بلکه به مراتبی از آن بالاتر رفته است. از این‌رو، موجب قطع و یقین است، بلکه هر حدیثی از آن‌ها موجب قطع و یقین است؛ زیرا قرائن قطعی بسیاری بر آن‌ها وجود دارد که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد: موافقت قرآن و ادله و سنت نبوی با احادیث رجعت؛ و تعاضد احادیث رجعت؛ کثرت احادیث رجعت؛ صراحت احادیث رجعت؛ و اشتمال احادیث رجعت بر ضرورت تأکیدات؛ موافقت احادیث رجعت با اجماع امامیه و اطباق جمیع راویان و محدثان بر نقل احادیث رجعت؛ وجود احادیث رجعت در همه کتاب‌های مورد اعتماد؛ عدم معارضی صحیح بر احادیث رجعت؛ عدم احتمال تقیه در احادیث رجعت؛ استحاله اتفاق راویان احادیث رجعت بر کذب؛ عدالت اکثر راویان احادیث رجعت و جلالت آن‌ها؛ صحت طرق بسیاری از احادیث رجعت؛ بودن بیش‌تر راویان احادیث رجعت از

۱. «... وَ مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِذَوَلَّتِكُمْ ... وَ يَرُدُّكُمْ فِي أَيَّامِهِ وَ يُظْهِرُكُمْ لِعَالِهِ وَ يَمَكِّنُكُمْ فِي أَرْضِهِ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لَا مَعَ عَدُوِّكُمْ ... وَ يَكُرُّ فِي رَجْعَتِكُمْ وَ يَمْلِكُ فِي ذَوَلَّتِكُمْ وَ يُسْرِفُ فِي غَافِيَتِكُمْ ...» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۰۹-۶۱۵).

اصحاب اجماع که امامیه بر تصحیح آنچه به طریق صحیح از آن‌ها روایت شده و تصدیق آن‌ها اجماع نموده و به علم و فقه آن‌ها اقرار کرده‌اند؛ علم قطعی به این‌که بسیاری از این احادیث در اصولی که اجماع بر صحت آن وجود دارد و بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و آن را صحیح شمرده و به عمل به آن‌ها امر کرده‌اند، روایت شده است؛ عدم قول احدی از مخالفین امامیه به رجعت؛ کثرت تصانیف عالمان امامیه بر اثبات رجعت و عدم تصریح احدی از عالمان امامیه به رد و انکار رجعت تا چه رسد به این‌که تألیفی در انکار و رد آن نگاشته باشند (همان: ۴۲۸-۴۲۹). به گفته شیخ حر عاملی، جماعتی از علمای ما، اجماع امامیه بر اعتقاد به صحت رجعت و اطلاق شیعه اثنا عشری بر نقل احادیث و روایت آن را نقل کرده و معارض شاذ و نادر آن را حمل بر تقیه کرده‌اند؛ زیرا قائلی به آن از غیر شیعه امامیه وجود ندارد. به نظر ایشان، این خود دلیلی واضح بر درستی رجعت و برهانی آشکار بر ثبوت آن و نقل روایت آن است (همان: ۳).

### ۳. اجماع علمای امامیه و اثبات رجعت

سید مرتضی به رجعت تصریح دارد، و دلیل بر اثبات آن را اجماع علمای امامیه می‌داند. ایشان در دو مرحله امکان و وقوع رجعت را به اثبات می‌رساند:

**مرحله اول:** رجعت، فی نفسه امری محال نبوده و مقدور خدای متعال است و هیچ عاقلی در این نمی‌تواند شبهه‌ای داشته باشد. با این وصف، بسیاری از مخالفین ما رجعت را انکار کرده‌اند؛ به گونه‌ای که گویا آن را محال و غیر مقدور شمرده‌اند! روشن است که ایشان با تأمل عقلی در رجعت، از جهت «قابلی»، چیزی را که محال یا مستلزم محال باشد، مشاهده نکرده است. از این رو، استحالة ذاتی آن را منتفی دانسته است، و از جهت «فاعلی»، به دلیل قدرت نامحدود خدای متعال، آن را مقدور خداوند دیده است. از این رو، برای هیچ عاقلی در مرحله امکان رجعت شبهه‌ای را متصور ندانسته است.

**مرحله دوم:** سید مرتضی، اجماع علمای امامیه را در این مقوله حجت می‌داند. ایشان مبنای خاصی در این زمینه دارد که در مباحث اصول فقهی به تفصیل بیان شده است. اجمال

مطلب این که به نظر ایشان، در فرض اجماع علمای امامیه، قول امام علیه السلام داخل در آن است و آنچه در بین اقوال مشتمل بر قول معصوم است، قهرا باید درست و صواب باشد. اکنون با توجه به این که با تأمل عقلی در رجعت، امر محالی در رجعت مشاهده نشد و لذا استحاله ذاتی آن منتفی گردید، و امکان رجعت و دخول آن در دایره مقدرات اثبات شد؛ (زیرا نفی استحاله ذاتی، امکان ذاتی را اثبات می‌کند)، با توجه به این موارد، به نظر سید مرتضی، از راه اجماع امامیه می‌توان وقوع رجعت را اثبات کرد؛ زیرا به عقیده ایشان امامیه بر رجعت اتفاق داشته و بر آن اجماع دارند و طبق مبنای خاص سید مرتضی، با وجود اجماع علمای امامیه، قول معصوم داخل در آن است، و با وجود قول معصوم در این اجماع، در وقوع آن تردیدی باقی نمانده و وقوع رجعت به اثبات می‌رسد.

سید مرتضی تأویل رجعت، به «بازگشت دولت و امر و نهی» را صحیح ندانسته است. گویا کسانی از اصحاب ما معنای رجعت را به رجوع دولت و امر و نهی تأویل کرده‌اند؛ بدون آن که رجوع اشخاص و احیای اموات را بپذیرند، و گروهی از شیعیان به دلیل آن که در دفاع از رجعت و بیان امکان آن ناتوان شده و آن را با تکلیف منافی دانسته‌اند، بر تأویل یاد شده نسبت به اخبار وارده در رجعت اعتماد کرده‌اند. سید مرتضی این تأویل را صحیح نمی‌داند. ایشان بر مبنای خود، وجه عدم درستی تأویل اخبار وارد مربوط به رجعت را این می‌داند که رجعت به ظواهر اخبار منقول اثبات نشده است تا تأویلات در آن راه یافته و وارد شود. چگونه چیزی که درستی آن قطعی و یقینی است، به واسطه اخبار آحاد که موجب علم نیست، اثبات می‌شود؟ آنچه در اثبات رجعت مورد اعتماد است، صرفاً اجماع امامیه بر معنای آن است، مبنی بر این که خدای متعال، هنگام قیام حضرت قائم علیه السلام امواتی از دوستان و دشمنان آن حضرت را زنده می‌فرماید؛ حال چگونه ممکن است چیزی که تا این حد روشن و معلوم است، تأویل شود؟! بنابراین، احتمال این تأویل و چنین معنایی منتفی است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵ - ۱۲۶).

#### ۴. دلیل عقلی و ضرورت وقوع رجعت

گفته شد که موضوع این نوشتار، تحلیل و اثبات عقلی بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به ابدان جسمانی در فضای دنیا است و نتیجه آن، تنها «امکان» وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است. حال، پیش از ورود به بحث عقلی باید دانست که هر حقیقتی از حقایق اعتقادی تا به مقام ادراک عقلانی برهانی نرسد و حدود و شئون آن در عقل سنجیده نشود، اعتقاد یقینی به آن محال است. رجعت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به بدن‌های عنصری در فضای دنیا؛ از حقایقی است که از اعتقادات حقه امامیه است که آشکارسازی حقیقت آن برای عقل‌ها و رفع و دفع تاریکی‌های شبهه‌ها و اوهام در این زمینه امری ضروری است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۰ - ۳۱). با توجه به این مطلب باید دانست که بیانات عقلی گوناگون و متعددی بر رجعت وجود دارد که ارائه همه آن‌ها با مقدمات به‌کار رفته در آن‌ها به مقالات متعدد نیاز دارد. از این رو، به ارائه یکی از دلایل عقلی در خصوص بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی خدا، به ابدان جسمانی و مقدمات به‌کار رفته در آن دلیل، به تفکیک بسنده کرده‌ایم و دلایل عقلی دیگر و همچنین دلایل نقلی را به نوشتارهای دیگری می‌سپاریم.

#### ۴-۱. ربط ذاتی قوه روحانیه و قوه مادیه

روح، به بدن عنصری علاقه تمام دارد، و حقیقت این علاقه، به ربط ذاتی طبیعی بین قوه روحانی و قوه مادی طبیعی بر می‌گردد. قوه روحانی گاهی کلی است و گاهی جزئی. قوه روحانی کلی، قوه مؤثر کلی است که مجموع عالم طبیعت، در نظام اراده آن حرکت و سیر می‌کند، و قوه روحانی جزئی، قوه‌ای است که نظام شخصی طبیعی بدن، در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است. پس، می‌توان گفت: تمامت طبایع کلیه عالم از علوی و سفلی در نفوذ قوه روحانی کلی (روح اعظم)، مثل طبیعت بدن عنصری در سلطنت و حکومت نفس ناطقه است که روح جزئی می‌باشد (همان: ۱۷). به سخن دیگر: همان‌طور که نفس جزئی، جان جسم مخصوص محدودی است، نفس کلی الاهی، جان عالم است و چنان‌که هر نفسی، در بدن خود هر تصرفی می‌کند؛ عالم هستی امکانی به منزله بدن نفس کلی الاهی می‌باشد و

هر تحول و انقلابی در آن بخواهد، محقق می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۶: ۲۲۸ - ۲۲۹). با این وصف، باید دانست که میان روح کلی (روح اعظم) و روح جزئی تفاوت‌هایی وجود دارد که برخی از آن‌ها از این قرار است:

**یکم:** روح کلی (روح اعظم)، فقط صورت‌ها و فعلیت‌ها را اعطا نمی‌کند، بلکه مواد و صورت‌های عالم را اختراع می‌کند و ماده و صورت هر دو به ایجاد آن موجود است؛ اما روح جزئی و نفس ناطقه، ماده اولیه بدن را در بدن عنصری ایجاد نمی‌کند، بلکه کمالات و فعلیات، از قبیل حفظ، ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوا به واسطه آن است؛ زیرا فیض، از مجرا و معبر نفس به بدن می‌رسد؛ به این معنا که خدای سبحان، به واسطه نفس که مدبر بدن است، اعطا می‌کند.

**دوم:** روح کلی (روح اعظم) در استکمال خود به ماده کلی عالم احتیاج ندارد؛ اما روح جزئی و نفس ناطقه در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود، به ماده بدن نیاز دارد (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۷).

اکنون باید دانست که انسان، شریف‌ترین انواع است، و شریف‌ترین اصناف انسان، انبیا و اولیا هستند و شریف‌ترین انبیا، اولوالعزم از آنان و شریف‌ترین فرد اولوالعزم، حضرت «خاتم» است که در تن «انسان کبیر»، همانند قلب در تن «انسان صغیر» و همانند عقل در روح او است. همان‌طور که اگر قلب نبود، حیات تن نبود و روح قدسی به فعلیت نمی‌رسید؛ همه عوالم، «انسان کبیر» است، و حضرت خاتم صلی الله علیه و آله چون قلب او، و روحانیت آن حضرت، چون جان او، و حق سبحان چون جانِ جان است مطلقاً. اگر حضرت خاتم نبود، عالم طبیعی خلق نمی‌شد، و اگر روحانیت او نبود، عالم عقول نبود؛ زیرا عقل کلی او خلیفه الله در عالم مجردات، و شخص او خلیفه الله در عالم اجسام و جسمانیات است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۶).

#### ۴-۲. قهاریت نفس ناطقه نسبت به بدن مادی

ارتباط و توجه یاد شده که موجود عالی (نفس) در مراتب وجود، نسبت به موجود سافل (ماده بدن) دارد؛ نوعی قهاریت و قدرت مخصوصی است که ممکن است درجه این ارتباط در ابتدا این‌گونه نباشد؛ اما در نهایت کار در حرکت جوهریه نفس، ارتباط به گونه‌ای شود که

نفس، از کمال قدرت، بتواند ماده بدن را در هر عصری به مقتضای اراده خود، صورتی مخصوص بدهد و از توجه خاص نفس، حیات و جانی در ماده ظهور یابد.

بر این اساس، می‌توان گفت در مرگ طبیعی محسوس، مشهور این است که علاقه نفس به بدن، به کلی باطل می‌شود؛ اما این سخن با معیار علمی صحیح نیست؛ زیرا با تأمل روشن شد که علاقه نفس به بدن، همان قوه وجود نفس ناطقه و استعلای وجود آن به بدن، و ضعف و مقهوریت بدن در تحت نفوذ نفس است. این گونه از علاقه به شئون ذاتیه نفس باز می‌گردد. از این رو، انقلاب و زوال آن با فرض باقی بودن نفس بعد از مرگ امکان ندارد؛ با این تفاوت که نفس در حالت حیات طبیعی، طبق همین علاقه و ارتباط ذاتی، افعال مخصوص هم دارد که در حقیقت اعمال و به کار انداختن همان علاقه است؛ اما بعد از مرگ، صرفاً بروز افعال زندگی نیست؛ ولی اصل علاقه وجود دارد. با این وصف، انسان‌های خالی از تحقیق و تعمق، علاقه نفس به بدن را همان افعال و کارفرمایی نفس در بدن می‌دانند؛ در حالی که این دیدگاه، عامیانه بوده و به حقایق عقلیه مربوط نیست.

برهان بر این که نفس، بر بدن قوت و استعلا داشته و بدن، مقهور نفس و برای آن خاضع است؛ روشن است؛ زیرا همواره تصورات و خواطر و اراده‌های نفس ناطقه، بدن را به حرکت در می‌آورد و بدن در تغییرات خود، تابع تغییرات نفسانی است، و این مطلبی بسیار عمیق است. به هر حال سرایت احکام نفس، مانند شادی، اندوه، ترس، اطمینان، حیا و وقاحت در بدن جسمانی آشکار است.<sup>۱</sup> پس احکام نفس، همیشه از مطلع حقیقت آن طلوع کرده و در

۱. طبیبان در عهد قدیم اغلب به تدبیر نفسانی، مرضی را علاج کردند. بیان شیخ الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد»، چنین است: «... أن من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة و برودة و حركة و سکون علی سبب مقتضی الامور الطبیعیة، و یكون ذلك متولدا عن أسباب قبل أسباب و فی مدة محدودة، و قد لا یعرض عن أسباب طبیعیة، بل عن توهمات نفسانیة. كالغضب، فإنه يحدث حرارة فی الأعضاء لیس سببها طبیعیًا. و كذلك الخیال الشهوانی یحرک الأعضاء، و إن لم یکن ذلك عن امتلاء طبیعی و يحدث ریحا و ان لم یکن ذلك عن أسباب متقدمة طبیعیة. و الدلیل علی ذلك أن هذه كلها تحدث عما ذکرناه فی وقت لو لم یکن ما ذکرناه لم يحدث. و كذلك الوجل يحدث رعدة و نافضا قویًا. فعلی هذه حال النفس التي للعالم عند بدنه» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۷ - ۸۸).



افق بدن که به منزله زمین بسیط و پهناور اوست، ظهور و تجلی می‌کند. از این بیان روشن می‌شود که هر گاه بعد از مرگ، توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی به نحو اتم حاصل شود؛ زندگی جدید ممکن بوده و این، امری است که از نظر عقلی محال نیست. بنابراین، از لحاظ قوت علاقه ذاتیه نفس، بازگشت آن به بدن ممکن است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۷ - ۱۸).

#### ۳-۴. نفس ختمیه الاهیة و تعلیم و تهذیب کلی

مرتبه نفس کلیه الاهیة همان است که در اصطلاح اسلام از آن به «نبی» و «امام» تعبیر می‌کنند و گاهی آن را «ولایت کلیه» می‌خوانند که تشریح و تبیین آن از این قرار است: هر حقیقتی را خاصیت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی آن است و این، همان اثری است که حکمای الاهی در مورد آن می‌گویند: وجود خارجی ماهیت، مقام و موطنی است که اثر مقصود از آن ماهیت، در آن مقام و موطن بر آن ماهیت مترتب شود،<sup>۱</sup> و اثر و خاصیت، لازمه هر وجودی است که فعلیتی را داراست؛ بلکه در حقیقت، آثار وجود، مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ چنان که وجود، مقام جمع و قبض آثار خود است، و مرحله اثر و خاصیت، یکی از ممالک و منازل همان وجود است. برای مثال: طبیعت مادی که صورت ماده جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبایع، اثر مخصوصی دارد. نفس نباتی نیز آثار مخصوصی دارد که تغذیه و تنمیه (رشد کردن) و نشو طبیعی و تولید مثل است. همچنین نفس

۱. بر پایه براهین متعددی که اقامه شده، وجود است که اعتباری نبوده و امر متحقق در اعیان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۸ - ۳۹). «المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية» (همان: ۲۸). به سخن دیگر: واقع خارجی، مابه ازاء و معادل وجود است، و وجود است که منشأ ترتب اثر بوده و موجود بالذات می‌باشد. «خروجها من حد الاستواء الى مستوى الوجود - بحيث ترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۵). «الوجود هو الأصل الموجود بالذات و الماهية موجودة به» (همان: ۱۶). «الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة بالعرض» (همان: ۱۷). «الوجود هو الأصل دون الماهية، أي أنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۴). «أن الوجود اصیل و الماهية اعتبارية ... أي أن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به» (همان: ۱۵) و «اصیل یعنی منشأ ترتب آثار» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۶).

حیوانی و قوا و مشاعر جزئی آن، هر یک شایسته ادراک مخصوصی‌اند که همان اثر آن است. اثر نفس ناطقه انسانی که مرتبه قوه عقلانی و رسیدن به حقیقت مدرکات است، در ابتدای امر، انفعال و تأثر و فرا گرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلی خود می‌باشد و در نهایت کار که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید و صاحب تمکین و رسوخ در معقولات شد، آفریننده و نوردهنده علوم خواهد شد و در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب از وجود او، روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم، یا تأثیر در جماعتی محدود است که به حسب بعثت انبیا علیهم‌السلام و مصاحبت نفوس کلیه الاهیة، مختلف می‌شود؛ زیرا درجات همین مرتبه از وجود مختلف است و وظایف تعلیمی انبیا علیهم‌السلام تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و سخن و حسن کلام و طلاقت و شیرینی لسان است. اکنون اگر همین مقام از نفس ناطقه بالا برده شد تا به بالاترین مراتب عقل بسیط و نور بخشی و تهذیب و تکمیل عموم نفوس بشری رسید، روح خاتمیت محقق می‌شود. به سخن دیگر: معلم کل و ربط دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات، به حضرت واجب الوجود بالذات و مبدأ کل، نمایان می‌شود. در این مقام، خاصیت این مرتبه وجود و اثر طبیعی و شایسته آن، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب همه نفوس در همه دوره‌ها و زمان‌ها و همه گردش‌های افلاک است تا روزی که نفوس، به باطن عالم طبع بازگشت کنند و بساط طبیعت و حرکت استکمالی زمانی برچیده شود، و قیامت کبرا پدیدار گردد. پس، معنای خاتمیت، همان قوه تکمیل و تعلیم شخص خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت به جمیع مراتب مختلف بشر و خارج کردن نفوس آنان در کمال از حد قوه به فعلیت محض تا روز قیامت است. البته مقام «امام» نیز که خلافت از همین مقام منبع و محیط است، در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی شریک است؛ زیرا معنای امامت و خلافت از مقام خاتمیت، ادامه دادن و ابقای تعلیم کلی و حفظ علوم و آدابی است که برای این تعلیم و تهذیب عمومی شایسته بوده و لازم است، و از جانب پیغمبر تشریح گردیده است. برهان بر این حقیقت، آن است که در نهاد وجود شریف خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و وارثین مقام آن حضرت علیهم‌السلام، قوه تعلیم عمومی نسبت به افراد معاصر و غیر معاصر آنان تا انقراض عالم طبیعی قرار داده شده است. پس، از عموم بعثت و رسالت عامه حضرت خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

فهمیده می‌شود که به ضرورت عقل چنین عمل بزرگ و فعل خطیر، مبدأ تکوینی مناسب با بزرگی عمل و اهمیت فعل، لازم دارد (همان: ۱۸ - ۱۹).

#### ۴-۴. استحالة قسر دائم در تعلیم و تهذیب کلی

در حکمت الاهی ثابت و برهانی شده است که «قسر» دائمی امکان ندارد.<sup>۱</sup> قسر به حسب اصطلاح، منع کردن و ممنوع شدن موجودی از بروز اثر طبیعی خود است که موجود طالب بروز آن اثر طبیعی است و به حسب جعل الاهی، روی به سوی آن دارد. برای نمونه جسم سنگین که به حسب طبع خود یا به دلیل انجذاب زمین که آن هم طبیعی است، به مرکز میل دارد، اکنون اگر آن جسم سنگین، به قهر و قسر به سمت بالا پرتاب شود، این حرکت قسری نامیده می‌شود؛ زیرا خلاف میل طبیعی است. همچنین تغییر بدن از صحت به سوی بیماری که انحراف غیر طبیعی بوده و به سبب خارج از طبع بدن و قوای آن حادث شده، قسری است. همچنین نوع حیوان که به حسب جعل و وضع الاهی، مبدأ طبیعی برای مشتتهیات و لذایذ حیوانی در خود دارد، اگر به گونه‌ای بشود که در نظام عالم، همواره از کمال خویش محروم باشد، قسری است. در همین جهت، یکی از علل کراهت رهبانیت از منظر شرع انور اسلام، همین است که قوای حیوانی در وجود انسانی که رهبانیت پیشه کرده، لغو و عاطل می‌گردد.

برهان بر استحالة قسر دائم و عدم دوام آن در نظام عالم این است که به صنع الاهی، در هر موجودی قوه مخصوصی قرار داده شده که رویکرد طبیعی آن قوه، بروز و ظهور و نمایاندن خاصیت و اثر خویشتن است. این قوه در غیر نبات و حیوان، طبیعت و طباع و صورت نوعیه، و در نبات، نفس نباتی، و در حیوان، نفس حیوانی نامیده شده، و در عقل محض، همان قوه جوهری تعقل و دانش، و در نبی و امام، تعلیم و ارشاد عمومی و تهذیب

۱. در حکمت الاهی بیان شده است: «أن الأصول الحکمیة دالة علی أن القسر لا یدوم علی طبیعة». (برای نمونه، ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۳۱۳؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۸۰؛ همان، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۳۴۷ و فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۷۶).

است. اکنون باید دانست که بدیهی و ضروری است که قرار دادن این قوه در نهاد هر موجودی، به سبب نظام اتمّ عالم کبیر، مطابق حکمت و در غایت اتقان صنع می‌باشد؛ به این معنا که چون وجود چنین قوه‌ای در نظام عالم، لازم و واجب بوده، جعل و آفریده شده است. بنابر این، در حقیقت هر چیزی، چنین جوهری به ودیعت نهاده شده است. اکنون اگر این قوه و جوهر، همواره از کمال خویش محروم بوده و اثر آن در عرصه عالم کبیر نمایان نشود، و به جهت دوام قاسر و مانع، همواره در حجاب منع و حبس مکتوم بماند، و خلقت سرتاسر حکمت عالم هستی، زمانی او را به مطلوب خویش نرساند؛ لغویت و عبثیت لازم می‌آید؛ زیرا به حکم عقل فطری، قرار دادن چنین قوه‌ای در حقیقت آن موجود و ایجاد اشتیاق در آن نسبت به اثر خود از طرفی و فراهم کردن علل و موجبات محرومیت آن موجود در نظام وجود، لغو صرف و عبث محض بوده و با حکمت حضرت واجب الوجود و مُبدع کل، منافات دارد. پس به ضرورت عقل، جمع بین قرار دادن مبدأ طبیعی و قوه اثر در نهاد هر موجودی، با دائمی کردن مانع و منع آن موجود از پیدایش آن اثر در نظام عالم؛ ممتنع و محال است و این رویکرد از حکیم مطلق هرگز صادر نمی‌شود. بدین جهت است که بزرگان علم و حکمت و معرفت فرموده‌اند که قسر دائم، بلکه قسر اکثری هم در نظام عالم محال است.<sup>۱</sup>

۱. «به نظر مرحوم قزوینی، قانون امتناع قسر دائم و اکثری با قانون دیگر در علم مابعد طبیعت تطابق دارد و آن قانون می‌گوید: شرّ محض، و شرّ غالب و شرّ مساوی، در عالم، امکان ندارد. آنچه موجود است، یا خیر محض است یا خیر غالب. اکنون اگر قسر دائم یا اکثری در میان باشد، شرّ محض یا شرّ غالب تحقق می‌یابد، و چون تالی این شرطیه محال است، مقدم آن نیز محال می‌باشد. حال اگر انسان به دقت تأمل کند، می‌فهمد که قاعده امتناع دوام قسر مطابق قاعده دیگری است که حکمای الاهی در جای دیگر گفته‌اند که موجود در کلیه عوالم هستی، اعم از صقع و جوب ذاتی و ممکنات، از دو قسم خارج نیست: نخست؛ موجودی که خیر محض است؛ به این معنا که نظام طبیعی وجود او در کمال تمام و حسن است، و همیشه برقرار بوده و در منطقه حقیقت خود محفوظ است و نظام دهنده سایر مراتب وجود و شرافت دهنده به همه حقایق است؛ همچون حضرت واجب الوجود و باری تعالی، و سپس بعضی از مقربین او که مجردات عقلیه‌اند که حالت انتظار کمال نداشته و در وجود و کمالات وجود، فعلیت محض دارند، و به افاضه حق تعالی، به مراتب نازله وجود احسان دارند.

دوم؛ موجودی که خیر وجود در آن، بر شر آن غالب بوده و بیش‌تر است و در نظام طبیعی الاهی خود

#### ۴-۵. ضرورت عقلی رجعت انوار کلیه الاهیة

اینک روشن می‌شود که «رجعت»، یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه حضرت پیامبر ﷺ و ائمه طاهیرین علیهم‌السلام به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیوی خویش، «ممکن» بوده؛ بلکه به ضرورت عقل، «واجب» است. این ضرورت عقلی با توجه به مطالب گفته شده و نکاتی که بیان می‌شود، روشن است:

**یکم:** توجه دوباره روح به بدن عنصری که از احکام و لوازم و قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی است؛ ممکن می‌باشد؛ بلکه چنان‌که بیان شد، علاقه قاهریت، بعد از مرگ باقی بوده و زوال آن ممتنع است.

**دوم:** روح پیامبر خاتم ﷺ و ائمه طاهیرین علیهم‌السلام معلّم و مهذب همه افراد بشر و رساننده عموم انسان‌ها به سعادت عظما و اتحاد کلمه و یگانگی در پیمودن طریق توحید می‌باشند، و به مقضای این قاعده که هر موجودی را خاصیتی است، خاصیت وجودی ایشان، همین تعلیم و تهذیب عمومی است.

**سوم:** انسان‌های آگاه و مطلع بر تواریخ و اخبار، می‌دانند که بروز اثر و طلوع آفتاب سعادت کبرا در حوزه مدینه انسانی، به واسطه وجود موانع و قواسر گوناگون در زمان خود

....»

برقرار بوده و اختلال نظم وجودی آن نسبت به حالت انتظام وجودش نادر است، و نسبت به غیر خود نیز چنین است. ثابت شده که چنین موجودی در عالم عنصری و جسمانی قبول کون و فساد می‌کند و گاهی به مضاده و تضاد، موجب تباهی موجود دیگر می‌گردد، مانند وجود آتش که گاهی موجب ضرر و زیان است؛ اما در قبال منافی که در نظام کل از آن ظاهر است؛ ضرر و زیان آن چیزی نیست. حکمای الاهی سه قسم موجود دیگر را محال دانسته‌اند: نخست؛ موجودی که همه وجود آن شر باشد و همیشه در نظام وجودی خود مختل بوده و نسبت به همه عالم و اجزای آن مضر باشد. این موجود را «شر محض» می‌گویند. دوم؛ موجودی که شر بودن آن بر خیر بودن آن غالب باشد. سوم؛ موجودی که هر دو جهت خیر و شر در آن مساوی هم باشند. حکمای الاهی این سه قسم را «ممتنع» می‌دانند. اکنون می‌توان گفت: بر انسان آگاه پوشیده نیست که قسر دائمی یا اکثری، داخل در اقسام سه گانه بوده و وجود آن «مستحیل» است؛ زیرا یا همیشه یا اکثر اوقات از کمال طبیعی خود محروم بوده و نظام وجودی آن مختل خواهد بود» (ر.ک: قزوینی، رجعت و معراج، ۱۳۶۸: ۱۹-۲۱).

آن‌ها ممکن نشد؛ چنان‌که حال کنونی حوزهٔ بشر، بهترین شاهد و برهان بر این مطلب است. **چهارم:** پس به ضرورت عقل و این حکم محقق که قسر و منع از کمال و اثر طبیعی، محال است دائم باشد؛ باید در عرصهٔ نظام طبیعی عالم و بنیاد حکیمانهٔ حضرت حق تعالی، ایام و دوره‌هایی ظاهر شود که نفوس کلیهٔ الاهی و معلمان مدرسه دنیا، در مقام تعلیم عمومی برآیند؛ به این معنا که ارواح رؤسای تعلیم، به بدن‌های خود توجهی نموده، خود را در جامعه نمایان کنند و موانع و قواسر از مقابل آثار و نفوذ خاصیت این قوای الاهیة رفع شده و قسر باطل گردد، و معلمان الاهی که وظیفهٔ ذاتی آنان، تعلیم همهٔ مردم دنیا است، در مقام تعلیم و تهذیب سرتاسر نفوس بشر برآیند و مولود انسانی را به مقام کمال و تمام فعلیت خود رسانند، و هر نفسی از نفوس حجج الاهیة، به حقیقت اثر و مطلوب خود نایل گردد، و عالم نورانی شود، و بر همهٔ عالمیان، ابواب بهشت معنوی و سیر در عالم روح و اطمینان، مفتوح شود، و ذائقهٔ همگی به شیرینی حقیقت انسانی که با علم و عرفان و اخلاق فاضله تخمیر است؛ شیرین گردد. حال اگر چنین عصری و ایامی نیاید، قرار دادن قوای عالی و مبادی تعلیمات عمومی و دستگیری نوعی در نهاد روح مبارک ختمی علیه السلام و خلفای آن حضرت، لغو و عبث بوده و با حکمت الاهی منافی است.

**پنجم:** هنگامی در مسئلهٔ رجعت بحث می‌شود که حقیقت دین اسلام و عموم بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و خاتمیت او و صحت مذهب شیعه و امامت دوازده امام علیهم السلام و تجرد و بقای روح بعد از مرگ، مسلم شده و به برهان پیوسته است. از این رو، به همهٔ این مباحث پرداخته نشد؛ زیرا این مباحث هر یک مسئله‌ای جدا و عنوانی مستقل دارند که ذکر همهٔ آن‌ها با توجه به محدودیت نوشتار امکان پذیر نیست.

**ششم:** نفس کلیهٔ الاهیة در پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام دارای دو نوع اضافه و علاقه است: الف) علاقه و ارتباط خاص با بدن مبارک خود، مثل همهٔ نفوس نسبت به ابدان و اجساد آنان؛ ب) علاقه و ارتباط و استیلای نفس کلیه به مجموع عالم کبیر.

این علاقه و ارتباط روح و حقیقت امامت و نیابت کلیه است، و بر اثر همین ارتباط کلی است که فرمودند آب‌ها به برکت ما جاری است و درختان به یمن ما اوراق و برگ‌ها دارند، و

میوه‌ها می‌رسند، و نظیر این امور که در اخبار بسیار است. در موت ظاهری امام، علاقه اول به حسب صورت باطل می‌شود و گفته می‌شود که امام از دنیا رفت؛ اما علاقه دوم، به موت، باطل نشده و ربط و اضافه و علاقه نفس کلیه الاهیه به بدن عالم کبیر مثل قبل از موت ثابت و باقی است.

**هفتم:** اگر حقیقتی از حقایق وجودی، در عالم مادون عوالم عالیه متحقق شود، و وجود آن به قدر همان عالم باشد، روشن است که به عوالم فوق احاطه ندارد، و با تعیین خاصی که در عالم پایین دارد، در مافوق آن عالم ظهور و تجلی نخواهد داشت؛ اما اگر آن حقیقت، در عا و عالم محیط بر عوالم نازله، موجودیت و هستی دارد، قهرا نسبت به عوالم نازله مستولی است و می‌تواند خود را در آن عوالم، ظاهر و متجلی سازد. برای مثال: آفتاب و ماه در عالم شهادت، به جهت آن که مرکزیت وجود آن‌ها در فوق عالم عنصری است، همواره در عالم عنصری و کره خاکی، ظهور و تجلی داشته و احکام و آثار آنان در مرکز خاک، جاری و ساری است؛ اما این معنا در موجودات زمینی نسبت به عالم افلاک محقق نبوده و بر عالم مافوق خود حکومت ندارند؛ مگر بعضی از ساکنان کره خاک که از لحاظ معنویت، فوق عالم آسمانی و نفوس آسمانی هستند. این موجودات به جهت آن که از حیث روحانی و معنوی برتر هستند، بر عالم حکومت دارند؛ چنان که در قضیه بازگشت خورشید برای امیر المؤمنین علیه السلام و سایر امور این گونه است. این مطلب نیز برای رفع استبعاد و تقریب مسئله رجعت به ذهن، مؤثر و مفید است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۲۱-۲۳).

### نتیجه گیری

در این نوشتار، مراد از رجعت و معنای حقیقی آن بیان شد و روشن گردید که مراد از رجعت، حیات بعد از مرگ و پیش از رستاخیز است که احادیث به آن گویاست و عالمان بزرگ به آن تصریح کرده‌اند. رجعت در مورد گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه السلام بعد از مفارقت روح از بدن آنان، مورد تصریح برخی علمای امامیه قرار گرفته است؛ اما مقصود از رجعت در این نوشتار خصوص بازگشت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم السلام است

که آنان نمایندگان ختمیه الاهی‌اند. در این نوشتار، یکی از بنیادی‌ترین باورهای مذهب امامیه که اعتقاد به رجعت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم‌السلام و نمایندگان ختمیه الاهی‌ه است؛ در ساحت عقلی تحلیل و اثبات گردید که این رجعت، نه تنها «امکان» وقوع دارد، بلکه وقوع رجعت «ضروری» است.



## منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۲ق). *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم؛ تصحیح و تحقیق: کریم فیضی*، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *رسائل، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی*، تهران، انتشارات اسوه.
۸. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
۱۰. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۸). *رجعت و معراج به ضمیمه هفت مقاله دیگر*، به اهتمام محمد رضا بندرچی، بی جا، انتشارات طه با همکاری نشر میراث فرهنگی قزوین.
۱۱. صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰ق) *بداية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*، قم، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامعه مدرسین.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق) *نهاية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*، قم، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامعه مدرسین.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *بررسی های اسلامی*، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۷. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، تهران، مکتبه المرتضویة.
۱۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق). *القاموس المحيط؛ بیروت، دار احیاء التراث العربی*.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۰۶ق). تاج العروس، بیروت دار المکتبة الحیة.



تخلیل و اثبات عقلی طلوع مجدد انوار ختمی الاهی در بدن‌های طبیعی



## گونه شناسی آثار عقلانی عصر ظهور<sup>۱</sup>

جواد جعفری<sup>۲</sup>

روح‌الله دریکوندی<sup>۳</sup>

### چکیده

«عصر ظهور»، دوران تبلور استعدادهای انسانی است؛ دورانی که حقیقت انسان، فرصت نمایان شدن خواهد یافت. منابع روایی شیعه خبر از رویدادی شگرف در عصر ظهور داده است که این رویداد می‌تواند منشا و بنای درخشش استعداد انسان باشد. تمرکز و تکامل عقول، اتفاقی مهم در عصر ظهور خواهد بود. چگونگی این پدیده خود موضوع پژوهشی مستقل است که نگارنده در مقاله‌ای دیگر بدان پرداخته است.

مساله مهمی که اینک در پی پاسخ دادن بدان هستیم، روشن کردن حوزه‌های تاثیر پذیر از تکامل عقول است. به بیانی دیگر: زمانی که عقول کامل شد، آثار این تکامل در چه ابعادی خود را نشان خواهد داد.

بر اساس این تحقیق، در حوزه معرفتی، مردمان به معارفی همچون خودشناسی، خداشناسی و دین‌شناسی نایل می‌شوند. در بعد ارزشی و اخلاقی به ارزش‌هایی نظیر عبادت، عدالت و پرهیز از گناه آراسته می‌گردند. رهاورد تکامل عقل ابزاری نیز به تحولی عظیم در حوزه‌هایی مانند اقتصاد، مدیریت، سیاست، امنیت و بهره‌گیری از طبیعت خواهد انجامید.

واژگان کلیدی: آثار تکامل عقول، مهدویت، عصر ظهور، امام مهدی علیه السلام

---

۱. برگرفته از پایان نامه سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت - حوزه علمیه قم.

Javad1350jafari@gmail.com

۲. عضو هیات علمی پژوهشکده حج و زیارت.

Derik.1358@yahoo.com

۳. دانش آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت، «نویسنده مسئول»

از منظر اسلام، «عقل» دارای جایگاهی ویژه و مهم در مؤلفه‌های انسانی و الهی است.<sup>۱</sup> شکوفایی عقل رسالت همه انبیا و اولیا است (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۳). در عصر ظهور، اهداف انبیا و اولیای الهی به ثمر می‌نشیند؛ مردم بر اثر تجربه و بلوغ تاریخی از آمادگی لازم برای تمرکز و تکامل عقول برخوردار می‌شوند (صدر، ۱۴۲۵، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۸) و امام علیه السلام رسالت خویش را با تمرکز و تکامل عقول آغاز می‌کند. ابزار جمع و تکمیل عقول، دستان پر توان ولایت است (امامی کاشانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۵) و مفهوم تمرکز و تکامل عقول به جمع شدن عقل فرد انسان‌ها ناظر است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۶۶-۵۶۷) و رسیدن به اتحاد و اجماع نتیجه آن است (امامی کاشانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۳-۷۵). کیفیت جمع و تکامل عقول با تبلیغ و تربیت تدریجی امام میسر است و تأثیر عنایت امام، عادی و طبیعی است، نه از طریق اعجاز (صدر، ۱۴۲۵، ج ۲: ۲۰۶-۲۱۰). زمان تمرکز و تکامل بعد از ظهور است (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۶۶-۵۶۷).

یکی از مسائل مهم دوران ظهور که به تحقیق و تبیین نیاز دارد، مسئله دستاوردهای کامل شدن عقل انسان‌هاست. نوشتار حاضر در پی تبیین آن است که تکامل عقل در عصر ظهور در بعد معرفتی چه رهاوردهایی دارد؛ دستاوردهای ارزشی و اخلاقی کامل شدن عقول کدامند و شکوفایی عقل در حوزه ابزاری و معاش اندیش، چه دستاوردهایی دارد. فرضیه تحقیق آن است که انسان‌ها در عصر ظهور در حوزه نظری و معرفتی که از مقوله شناخت و معرفت است، به حقایق و معارفی دست پیدا خواهند کرد. از جمله آن معارف، «شناخت» نفس و از دیگر معارف، «معرفت خداوند متعال» و «دین‌شناسی»، یکی دیگر از معارف ارزشمندی است که مردمان آن دوران از آن بهره‌مند خواهند شد. «آراستگی به ارزش‌های معنوی»، همچون روی آوردن به عبادت، پذیرش عدالت و دوری جستن از معصیت، از رهاوردهای

۱. در قرآن آیات متعددی به این امر اشاره دارد، از جمله: بقره: ۴۴ و ۷۶؛ آل عمران: ۶۵؛ انعام: ۳۲؛

اعراف: ۱۶۹؛ یونس: ۱۶؛ هود: ۵۱؛ یوسف: ۱۰۹، انبیاء: ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون، ۸۰ و قصص: ۶۰.

عقل عملی به شمار می‌آیند. «شکوفایی همه جانبه امور اجتماعی»، مانند اقتصاد، مدیریت، رشد سیاسی، امنیت کامل و بهره‌مندی صحیح از مواهب طبیعی، از رهاوردهای رشد عقل ابزاری است.

### رهاوردهای جمع و تکمیل عقول در عصر ظهور

تمرکز و تکامل عقول موجب می‌گردد تا سطح عقلانیت جامعه در سه حوزه «عقلانیت معرفتی»، «اخلاقی» و «عقلانیت ابزاری»، شکوفا شود. این شکوفایی دستاوردهایی دارد که در ادامه به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود:

### ره‌آورد معرفتی

خودشناسی، خداشناسی و دین‌شناسی از جمله دستاوردهای معرفتی تکامل عقل هستند.

#### ۱. خودشناسی

شناخت و معرفت انسان به خود، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در ادیان توحیدی، به ویژه در دین اسلام از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. علامه مصباح یزدی «خودشناسی» را از جمله محوری‌ترین مسائل ادیان دانسته که انسان را به حقایق طبیعت و اسرار خلقت رهنمون می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۲۰).

می‌توان گفت خودشناسی، یعنی این که انسان به هویت و حقیقت انسانی و جایگاه رفیع خویش در هستی واقف گردد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸۵) و بداند که خالق هستی، سرمایه‌های ارزشمند و به عبارتی ذخایری در اختیار او گذاشته است که تعالی و تکامل او را فراهم می‌کنند.

با توجه به آیات و روایات (مائده: ۱۰۵ و تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲) و سخنان عالمان دین (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۸ و ۹ و جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹)؛ روشن می‌شود که معرفت نفس، در آموزه‌های اسلامی بسیار مورد تأکید قرار گرفته و از اهمیت، ارزش و جایگاه والایی برخوردار است. مهم بودن این مقوله به دلیل نقشی است که این مؤلفه در تحقق کمال آدمی

دارد. از بیان اهمیت خودشناسی روشن می‌شود که تنها دلیلی که انسان به دنبال خودشناسی نمی‌رود و بالتبع از این نعمت بزرگ محروم می‌شود، همان عاقلانه نیندیشیدن اوست. و در واقع، چون عقل آدمی کامل نیست منفعت خود را به درستی تشخیص نمی‌دهد و تکامل خود را در کسب مال و مقام دنیوی می‌بیند. اما اگر عقل انسان کامل شود، از منفعت اصلی خود نیز آگاه می‌شود و با تمام توان به دنبال آن می‌رود.

بر این اساس، مردمان عصر ظهور با کنار رفتن پرده‌های غفلت از برابر عقل‌هایشان و شکوفا شدن عقول، به جایگاه و منزلت واقعی و خطیر خودشناسی و نقش آن در هدایت و تکامل انسان واقف می‌شوند. و به مرتبه‌ی والای خویش در هستی پی می‌برند. می‌فهمند که حقیقت انسان همان بعد روحانی انسان است. بنابراین، مانع جولان و تاخت و تاز نیروهای شیطانی و نفسانی و غلبه‌ی آن‌ها بر حقیقت وجودی خود می‌شوند.

آنان با بالا رفتن سطح درک و معرفتشان، توان اندیشیدن در مورد حقایق هستی را کسب می‌کنند و در سایه‌ی خردورزی، به‌عنوان خاستگاه اصلی خودشناسی و در پرتو راهنمایی‌های حجّت‌الاهی، به درون خود نگرش و تأمل دیگری خواهند داشت و برای شکوفا کردن استعدادها و سرمایه‌های نهفته‌ی در خود حرکتی جدی و مستمر خواهند کرد. مردمان عصر ظهور با شناخت نیروها، سرمایه‌های ارزشمند و ابزار و امکانات روح به خودشناسی و در نهایت به کمال و رشدی که لایق و شایسته‌ی مقام و منزلت انسان است، خواهند رسید و در واقع به رتبه ارزشمند «خودشناسی» نایل می‌شوند.

امام علی علیه السلام دستیابی به خودشناسی را از رهگذر خرد دانسته‌اند که کارکردی نظری است. امام فرموده‌اند:

هر کس خود را شناخت خرد ورزیده [از عقل بهره‌جسته] و آن‌که خود را نشناخت گمراه شد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۲).

## ۲. خداشناسی

«معرفت خداوند» متعال از موضوعات بسیار اساسی و حائز اهمیت است. امام صادق علیه السلام اولین علم و معرفتی را که همه‌ی مردم باید به آن آگاه باشند، «خداشناسی» می‌دانند (کلینی،

۱۳۶۵: ۵۰) و این اولین علم را مهم‌ترین علوم نیز دانسته‌اند (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۶۲). در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام معرفت به خداوند متعال سرآغاز دین (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹) و همچنین پایان راه عنوان شده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۳۱).  
به همین دلیل است که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اگر مردم می‌دانستند در خداشناسی چه ارزشی وجود دارد، هرگز به شکوفه‌های زندگی دنیا و نعمت‌های آن که خداوند متعال دشمنان خود را با آن‌ها بهره‌مند ساخته است، نظر نمی‌افکندند و دنیایشان در نظر آن‌ها پست‌تر و بی‌ارزش‌تر از چیزی بود که بر آن پا می‌نهند و از نعمت شناخت خداوند متعال بهره‌مند می‌شدند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۲۴۷).

منظور از شناخت حضرت حق، رسیدن به حقیقت ذات باری تعالی نیست؛ زیرا شناخت ذات او به هیچ وجه در حیطه علم ممکنات قرار نمی‌گیرد (همان، ج ۱: ۹۲). این نوع شناخت برای هیچ موجودی، از جمله انسان ممکن نیست. این مقام، مقام غیب الغیوبی است که خداوند به هیچ موجودی آگاهی به این منطقه را اجازه نداده است. همچنین احاطه تام پیدا کردن به اسما و صفات الاهی کما هو حقّه، میسر و ممکن نیست، به دلیل این که ممکنات متناهی و محدود، قدرت اشراف کامل بر نامتناهی را ندارند (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۸۸). اما شناخت ناپذیری ذات خداوند متعال و همچنین نبود توان بر احاطه تام نسبت به اسما و صفات باری تعالی به این مفهوم نیست که هیچ گونه شناختی نسبت به حضرت حق، مقدور و میسر مخلوق نیست، بلکه می‌توان گفت گونه دیگری از شناخت در مورد حق تعالی وجود دارد (همان). انسان می‌فهمد که جهان هستی دارای آفریدگاری است که از اسما و اوصافی برخوردار است و اگر چه وی به دلیل محدودیت عقل، توان احاطه کامل بر اسما و اوصاف او را ندارد؛ هر شخصی به قدر توان، سعه و ظرفیت وجودی خویش، به این مسائل به آگاهی و شناخت دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۷۰۰-۷۰۱).

از ابتدای آفرینش بشر، همواره پیامبران و اوصیای آن‌ها، انسان‌ها را به شناخت و ایمان به وجود خالق هستی فرا خوانده‌اند؛ با این همه تأکید و ترغیب به مقوله خداشناسی، بیش‌تر انسان‌ها با زیر پا گذاشتن دستورات رهبران الاهی، فطرت خداجویی و خداشناسی خویش را



با حجاب‌ها و زنگارهای جهل و تردید پوشانده‌اند و در صفوف کفر و بی‌دینی و شرک قرار گرفته‌اند.

انسان‌های عصر ظهور با بهره‌گیری از عقل به دنبال کسب حقایق، از جمله خداشناسی که از مهم‌ترین کارکردهای شناختی عقل است، خواهند رفت و نهایتاً معرفت و شناخت آن‌ها به خداوند متعال در تمام سطوح خداشناسی ارتقا می‌یابد. در این صورت، با تالّوُ عقل، یکی از محورها و برنامه‌های اصلی رسالت پیامبران الهی در جامعهٔ عصر ظهور به ثمر خواهد نشست.

هر اندازه عقل بشر کامل‌تر شود، شناختش به عالم کاینات، اعم از موجودات مادی و مجرد بیش‌تر می‌شود. انسان در سایهٔ این شناخت، هرگونه استقلال را از غیر خدا نفی می‌کند و می‌فهمد که آن‌ها عین نیاز بوده و به وجود مستقلی متکی هستند و با اراده و خلقت خداوند پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند. به طور طبیعی وقتی انسان به چنین ارتباطی بین کاینات و خالق هستی واقف گردد، معرفت و شناخت او به پروردگار بیش‌تر شده، به او نزدیک و نزدیک‌تر می‌گردد. برخی از نویسندگان نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

یکی دیگر از خاصیت‌های عقل این است که با رشد خود، عامل جدایی حق از باطل می‌گردد (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۹۸) و چون خداوند متعال حق محض است، طبعاً با رشد عقل، نور خدا بیش‌تر نمایان می‌شود. انسان با جلوه‌گری حق، بیش از پیش خدا را احساس کرده و معرفتش به او افزون‌تر می‌گردد که حاصل آن قرب به خداوند متعال است. در بخشی از حدیث قدسی معراج که به بیان حالات مؤمن هنگام مرگ و ورودش به بهشت می‌پردازد، آمده است:

خداوند! چگونه رضایت تو را نجویم و حال آن که تو عقل مرا کامل کردی تا تو را شناخته و تشخیص حق از باطل را دانستم (همان: ۳۰۳-۲۰۴).

رسول خدا ﷺ در مورد خداشناسی به عنوان یکی از کارکردهای شناختی و نظری عقل؛ می‌فرماید: «پروردگار ما به وسیلهٔ عقل شناخته می‌شود» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴).

آیت‌الله مکارم شیرازی سرچشمه معرفت نسبت به حق تعالی را رشد عقلانی بشر می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

### ۳. دین‌شناسی

آشنایی با دین، به عنوان یکی از مهم‌ترین شناخت‌ها، عاملی قدرتمند و تأثیرگذار بر زندگی انسان است؛ به گونه‌ای که سعادت دنیوی و اخروی انسان در سطح فردی و اجتماعی به آن وابسته است.

در مورد دین، تعاریف متعددی از سوی جامعه‌شناسان و اندیشمندان دینی صورت گرفته است و هر کدام از زاویه خاصی به دین نظر کرده‌اند. آنان در صدد بوده‌اند تا مهم‌ترین ویژگی‌های دین را بیان کنند. لذا به نظر می‌رسد ارائه تعریفی جامع و کامل از دین امری دشوار است؛ به گونه‌ای که شاید برخی از این تعاریف قابل جمع نباشند. از سوی دیگر با توجه به مباحث گذشته روشن است که مراد ما از دین، دین روشن‌نگر اسلام است که در دوران باشکوه ظهور، مردم به دلیل رشد عقول، پذیرای آن خواهند بود. به همین دلیل از نقل و بررسی تعاریف دین و ورود به مباحث جزئی و اختلافی صرف نظر می‌کنیم و همین مقدار را متذکر می‌شویم که دین مورد نظر در این‌جا خصوصاً اسلام است (آل عمران: ۱۹) و کلام تنی چند از عالمان و اندیشمندان که دین را شامل سه قسم: اعتقادات، اخلاق و احکام دانسته‌اند؛ همچون (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵ و جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶)؛ را ملاک قرار داده‌ایم.

خداوند متعال در قرآن کریم و معصومین علیهم‌السلام با سفارش‌های اکید، انسان‌ها را به سوی این شناخت مهم تشویق و ترغیب کرده‌اند (توبه: ۱۲۲ و برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۲۵). این مهم متأسفانه با ورود موانعی، از مسیر واقعی خود که اجرای شایسته آن در سایه حکومت رهبران الهی است خارج شده است. بیش‌تر انسان‌ها، جز گروهی اندک، از محتوای دین و تعالیم روشن، مستحکم و استوار آن دور شده‌اند و زندگی کفر آلود و مشرکانه‌ای برای خود رقم زده‌اند. این جریان در آخرالزمان فزونی یافته و روز به روز شناخت دین و دین‌داری کم‌رنگ‌تر و بدعت‌ها و تحریف‌ها افزون‌تر خواهد شد (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۵۰، خ ۱۰۳).

ولی خداوند متعال از جهانی شدن دین مبین و پیروزی کامل آن بر تمام ادیان عالم خبر داده است (توبه: ۳۳).

این وعده الهی در عصر حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام که هدف ظهورش احیای دین خداست (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۷۹) تحقق خواهد یافت و آیین واحدی بر جهان حاکم می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۸).

اما سؤال اساسی آن است که چرا در عصر ظهور دین رونق می‌یابد؟ پاسخ را باید در درخواست درونی تمام انسان‌ها جست و جو کرد و آن، درخواست «سعادت» است. هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که مشتاق رسیدن به سعادت نباشد؛ اما مشکل اصلی آن جاست که شیاطین انس و جن، راه رسیدن به سعادت را از انسان‌ها دریغ کرده و مسیرهای منحرفی را که سرانجام آن شقاوت است، به عنوان راه سعادت معرفی کرده‌اند؛ اما وقتی ظهور واقع می‌شود، تمام این حباب‌ها نابود می‌شوند (رعد: ۱۷). مردمان آن عصر در سایه رشد عقلی، آگاه می‌شوند و راه اصلی را به‌وضوح می‌بینند. آنان می‌فهمند که تنها از مسیر شناخت دین و دین‌داری است که می‌توانند به سعادت در دنیا و آخرت نایل شوند. به عبارت دیگر: می‌توان گفت رونق یافتن دین در عصر ظهور به دلیل رشد و تکامل عقول است؛ زیرا دین راه رسیدن به رستگاری است و هنگامی که غبار جهل و گناه، کنار رود، راه از بی‌راهه تشخیص داده می‌شود و انسان تشخیص می‌دهد اومانیسیم و سکولاریزم او را به خوشبختی نمی‌رساند و سعادت دنیا و آخرت تنها در سایه اطاعت محض از حضرت حق و گوش جان فرادادن به دستورات او فراهم می‌آید.

به همین دلیل، در عصر ظهور مقوله دین‌شناسی و دین‌داری؛ جایگاه و ارزش والای خود را باز می‌یابد.

بنابراین، دین‌شناسی یکی از مهم‌ترین کارکردهای شناختی عقل است.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «دین و ادب نتیجه عقل است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۸۴).

علامه جوادی آملی دست یافتن به موضوع دین‌شناسی را از رهگذر رشد عقلانی بشر در عصر ظهور دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۹).

## اثر اخلاقی

«عبادت»، «عدالت» و «دوری از گناه»، از جمله دستاوردهای ارزشی و اخلاقی تکمیل عقول است که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

### ۱. عبادت

«عبادت» که در فطرت و سرشت انسان ریشه دارد؛ در ادیان توحیدی، به‌ویژه دین روشننگر اسلام از جایگاهی مهم و اساسی برخوردار است؛ به گونه‌ای که تکامل حقیقی و همه جانبه بشر به وسیله عبادت صورت می‌پذیرد. دعوت به بندگی حضرت حق، رسالت مشترک همه پیامبران الهی بوده است (نحل: ۳۶). همه انسان‌ها مأمورند در مسیر بندگی که همان صراط مستقیم است (یس: ۶۱)؛ حرکت کنند؛ به این معنی که افعال عبادی و دیگر شئون زندگی را تنها به قصد اطاعت خالق هستی انجام دهند و چیزی را شریک او قرار ندهند (نساء: ۳۶)؛ اما بیش‌تر انسان‌ها با بی‌اعتنایی به این پیام الهی که همان هدف و غرض خلقت بشر است (ذاریات: ۵۶)؛ عبادت و پرستش خالق هستی را چنان که شایسته است، به جا نمی‌آورند. آنان با پذیرش بندگی دیگر انسان‌ها و پیروزی عبودیت شهوت و محبت مال و ثروت؛ عنان خویش را به دست غیر خدا سپرده‌اند؛ به طوری که در آخرالزمان، عبادت که نتیجه همه معارف دینی و خلاصه همه دستورات خداست، وسیله‌ای برای برتری طلبی بر مردم قرار می‌گیرد (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۸۵-۴۸۶).

اما در دوران ظهور، مردم با بهره‌گیری از تربیت امام و در نتیجه رشد و شکوفایی عقول، توفیق خواهند یافت که تنها خداوند متعال را عبادت کرده و هیچ چیز و هیچ کس را شریک او قرار ندهند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۹)؛ اما سؤال این است که چگونه بندگی خدا عقل تبیین می‌شود؟ شاید بتوان چنین گفت: با رشد عقل، غبار از عرصه ایمان فرد کنار می‌رود و انسان حقیقت را درک می‌کند. حقیقت این است که عزت تماماً در دست خداوند است (نساء: ۱۳۹). روزی تنها در دست خداوند متعال است (ذاریات: ۵۸). حکومت و قدرت فقط تحت قدرت اوست (ملک: ۱ و مجادله: ۲۱). وقتی انسان دریافت که اگر طالب عزت و مال و حکومت و قدرت است باید مطیع خداوند باشد؛ دیگر بندگی مال و مقام را نمی‌پذیرد؛ چرا که می‌فهمد

این امور تنها به دست خداست و با بندگی خدا همه را در اختیار می‌گیرد و مهم‌تر آن که انسان، با رشد عقل، بی‌ارزش بودن عزت و قدرت و مال و حکومت دنیا را درک می‌کند و دیگر دل به آن‌ها نمی‌سپرد.

بنابراین، در عصر ظهور، از رهگذر رشد عقل عملی و رهایی مردم از بندگی دیگران است که روح تشنه جامعه بشری با شعاع روح‌بخش عبادت، سیراب و کامیاب می‌گردد.  
امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«عاقل‌ترین شما، فرمان‌بردارترین شما از [حق تعالی] است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۳).  
علامه جوادی آملی روی آوردن به عبادت را از رهگذر عقل عملی میسر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

## ۲. عدالت

«عدالت» از جمله آثار رشدیافتگی عقل در حوزه عملی است. عدالت‌خواهی، امری فطری به شمار می‌آید و برقراری عدالت در تمام زمینه‌ها از آرمان‌ها و آرزوهای انسان در طول تاریخ بوده است. این مهم از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند متعال در قرآن کریم، یکی از اهداف بعثت پیامبران و نازل کردن کتاب‌های آسمانی و قوانین و موازین استوار و محکم الهی را اقامه عدالت در میان جامعه و از بین بردن ظلم و ستم در میان آنان دانسته است (حدید: ۲۵).

بشر بر اثر پیروی از هوای نفس و عدم پذیرش ولایت و سرپرستی حاکمان الهی و دور بودن از معارف دینی و در نتیجه عدم آمادگی لازم برای پذیرش عدالت، در طول تاریخ؛ حتی در حکومت رهبران الهی، شاهد بی‌عدالتی در جنبه‌های فردی و اجتماعی بوده است.  
امام خمینی اجرای عدالت در سراسر گیتی را رسالت همه انبیا دانسته که در عصر خویش، به این امر موفق نشده‌اند (خمینی، بی‌تا، ج ۱۲: ۴۸۰).

به بیان روایات، این بی‌عدالتی در آخرالزمان به اوج خود خواهد رسید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۳۸)؛ چرا که برقراری عدالت در میان جوامع تنها با حضور رهبران الهی و وجود معارف دینی، به سرانجام نمی‌رسد، بلکه تحقق این مهم علاوه بر حضور حاکم عدالت گستر و وجود

قوانین محکم الاهی، به یارانی مخلص و کارآمد و مردمی پذیرای عدالت نیازمند است؛ ولی بیشتر مردمان با تقویت نیروهای نفسانی، نیروهای عقلانی خویش را تضعیف می‌کنند و با خاموشی نور عقل و فطرت، همواره با عدل و داد مخالفت ورزیده، زیر بار عدالت و گسترش آن در میان جوامع نمی‌روند.

اما مردمان عصر ظهور که از آمادگی لازم برخوردارند، به دلیل بهره‌مندی از تعلیم و تربیت امام عصر علیه السلام و تکامل عقولشان و برگشت به فطرت سالم خود، پذیرای حکومت امام خواهند شد و به سوی عدل و عدالت و برقراری آن در میان جوامع روی می‌آورند. بنابراین، یکی از بارزترین ویژگی‌ها و دستاوردهای مهم حکومت مهدوی که نشان دهنده رشد یافتگی عقل عملی است؛ گسترش عدل و داد در تمامی جنبه‌های زندگی و برچیده شدن ظلم و ستمگری از صحنه گیتی خواهد بود (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۱۸).

امیرالمؤمنین علیه السلام در تعبیری گهربار فرموده است:

«عدالت، حاصل و نتیجه عقل است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۶).

### ۳. دوری از گناه

دیگر مصداق رشدیافتگی عقل، در حوزه عملی؛ دوری جستن از گناه است؛ زیرا پرهیز از گناه به عقل عملی مربوط است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵۶).

بدون تردید گناه و مداومت بر آن آثار زیان‌بار فراوانی دارد و تمام شئون حیات فردی و اجتماعی آدمی را دست‌خوش نابودی می‌کند و در نتیجه بین انسان گناهکار و خالق هستی حجابی آویخته می‌شود؛ در نتیجه رابطه انسان با خالق متعال قطع می‌شود.

آیات و روایات متعددی انسان‌ها را از سقوط در پرتگاه گناه و عواقب شوم آن، بر حذر داشته‌اند (احزاب: ۳۶ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۶۸).

اما بیش‌تر مردم با زیر پا نهادن دستورات و آموزه‌های الاهی، شخصیت معنوی و انسانی خویش را در خدمت شهوات و تمایلات حیوانی درآورده‌اند؛ چرا که آنان از نعمت عظیم عقل بهره‌مند نشده‌اند. با تعطیلی عقل و حاکمیت غرایز و شهوات، آدمی توان تشخیص سود و زیان دنیوی و اخروی خود را از دست می‌دهد. در این صورت، زشتی و پستی گناه را درک

نمی‌کند و طبعاً با ارتکاب گناه و مداومت بر آن، از آثار شوم گناه در امان نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

طوفان سهمگین گناه به تدریج جنبه معنوی بشر را از بین می‌برد؛ به گونه‌ای که در آخرالزمان به اوج خود می‌رسد (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۵۷-۱۵۸).

در عصر ظهور که انسان از عقل رشد یافته‌ای برخوردار می‌گردد، مضرات و منافع خود را می‌شناسد و درمی‌یابد که بزرگ‌ترین خسارتی که متوجه انسان می‌شود و او را از رسیدن به قرب الاهی باز می‌دارد؛ از ناحیه ارتکاب معاصی است. طبیعتاً چنین انسانی، دیگر نه تنها عمداً به سراغ گناه نمی‌رود حتی به فکر گناه کردن نمی‌افتد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«به درستی که خردمندی در دوری کردن از گناه و نظر کردن در عاقبت‌ها و به کار بردن دوراندیشی است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۸۱۷).

آیت الله جوادی آملی ارتکاب معاصی و مداومت بر آن‌ها را به دلیل مشکل عقلی و عدم بهره‌مندی از آن دانسته و دوری جستن از گناه را نشانه حیات عقلی می‌داند که دارای مراتبی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۲۲-۵۲۳).

البته این بدان معنی نیست که در عصر ظهور، گناه به طور مطلق از بین خواهد رفت؛ بلکه می‌توان گفت به واسطه رشد عقلانیت و خردورزی در مردم، انگیزه‌های ارتکاب گناه و در نتیجه ارتکاب معاصی بسیار کم خواهد شد. در عصر ظهور، حضرت ریشه‌های فساد و گناه را از بین خواهند برد؛ در عین حال، ممکن است افرادی در جامعه آرمانی حضرت، به گناه و انحراف دچار شوند؛ زیرا طبق برخی روایات گرچه ابلیس کشته خواهد شد (بهاء‌الدین نیلی نجفی، ۱۴۲۶: ۸۲-۸۳). و مردم از شر وسوسه‌های او نجات خواهند یافت؛ این، به معنای از بین رفتن همه شیاطین نیست؛ زیرا شهوت و غضب و دیگر شیاطین وسوسه‌گر در زمان ظهور نیز وجود دارند. به دیگر سخن: مردمان عصر ظهور نیز از حق انتخاب و اختیار برخوردار هستند. به همین دلیل ممکن است برخی گرفتار ارتکاب معاصی نیز بشوند.

## نتایج ابزاری

یکی دیگر از کارکردهای عقل که مورد ستایش اسلام است، «کارکرد ابزاری عقل» است. عقل در این نوع کارکرد؛ که از آن به «عقل معاش» نیز تعبیر می‌شود، نیرویی است که مردمان با به کارگیری آن به تأمین، تدبیر و تنظیم امور زندگی و معاش خود می‌پردازند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

البته عقل ابزاری یا عقل معاش مورد تأیید اسلام، با عقل ابزاری مطرح شده توسط برخی اندیشوران غربی متفاوت است. آنان عقل معاش را در طول شهوت و هوای نفس می‌دانند که از خدمت به دین و معنویت و آخرت انسان شانه خالی می‌کند و تنها معطوف به دنیای مادی است و در مقابل عقل نظری و عملی قرار دارد (برنجکار، ۱۳۸۰: ۳۸ و الهی نژاد، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

عقل ابزاری در این نوع کارکرد در خدمت عقل نظری و عملی بوده و زمینه‌ساز زندگی سعادت‌مندان در دنیا و آخرت است.

در ذیل به نمونه‌ای از روایات در این مقوله اشاره می‌شود. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «بهترین مردم از نظر عقل، بهترین آنان از لحاظ تأمین معاش و با همت‌ترین آن‌ها نسبت به اصلاح معاد خود است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۲).

با نگاهی به روایات معصومین علیهم السلام در مورد زندگی مردمان عصر ظهور، در می‌یابیم که مقوله‌هایی نظیر اقتصاد، مدیریت و سیاست به رشد بی‌سابقه‌ای خواهند رسید. این دریافت ما را به این نکته رهنمون می‌شود که رشد جامعه بشری در این موارد گویای رشدیافتگی عقل ابزاری در آن جامعه است.

در ادامه به برخی مصادیق که گویای رشد شاخصه‌های عقل ابزاری در دوران ظهور است، خواهیم پرداخت:

### ۱. اقتصادی

«اقتصاد»، یکی از مصادیق رشد یافتگی عقل ابزاری است. در آن عصر بر اثر رشد نیروی عقلانی بشر و نقش هدایتی و نظارتی امام علیه السلام و فراهم شدن همه زمینه‌های علمی و عملی؛ تمام ظرفیت‌های اقتصادی جهان، به کار گرفته خواهند شد؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ



بی‌سابقه بوده است (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷۸). در سایه حکومت عدالت گستر آن حضرت و از بین رفتن نظام طبقاتی و فاصله‌های اقتصادی، وضع اقتصاد عمومی بهبودی کامل می‌یابد. مهم این است که چگونه با تکامل عقل، وضع اقتصادی بهبود می‌یابد؟ در این مورد به چند نکته که از روایات استفاده می‌شود، می‌توان اشاره کرد:

۱. پایان دادن به رقابت‌های ناسالم اقتصادی: با رشد عقل ابزاری، فرد در می‌یابد که رقابت‌های ناسالم، در اصل به ضرر اقتصاد خواهد بود؛ هرچند ممکن است سود مقطعی داشته باشد. لذا از چنین کارهایی پرهیز می‌کند و این به نوبه خود به اقتصاد جامعه رونق و بهبود می‌بخشد. امام باقر علیه السلام فرموده است:

تمام ثروت‌های اهل دنیا، از درون زمین گرفته تا روی زمین به سوی او جمع می‌گردد. پس به مردمان می‌گوید: بیایید به سوی آنچه به خاطرش قطع رحم می‌کردید؛ خون‌های حرام [به ناحق] را می‌ریختید و مرتکب آنچه خدا حرام کرده بود، می‌شدید. پس او [از مال و منال] به مردمان چنان بخشش می‌کند که قبل از او احدی آن‌گونه عطا نکرده است (نیلی نجفی، ۱۴۲۶: ۱۱۴).

۲. پرداخت حقوق مالی: وقتی عقل معاش کامل شد، فرد در می‌یابد که برای رونق اقتصاد باید حقوق مالی را پرداخت کند و این را ضروری برای خود نمی‌بیند؛ بلکه آن را موجب تقویت اقتصاد جامعه می‌بیند.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

خداوند متعال از زمین، بذرش را بیرون می‌آورد و از آسمان بارانش را نازل می‌کند و مردم [از روی رغبت] مالیات خود را بر دوش گرفته به سوی مهدی علیه السلام می‌برند و خداوند به شیعیان ما [در امور زندگی] وسعت می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۱).

۳. غنای باطنی: وَ يَجْعَلُ اللَّهُ الْغِنَى فِي قُلُوبِ هَذِهِ الْأُمَّةِ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷۴)؛ یعنی

افراد با تکامل عقلشان، احساس نیازهای کاذبشان کنترل می‌شود و دیگر برای جمع‌آوری اموالی که خارج از نیاز آنها است، حرصی ندارند. لذا با آن که مستمند و نیازمند هستند؛ از پذیرش زکات سر باز می‌زنند و به کم خویش قناعت می‌کنند.

در روایت مفضل از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

هنگامی که قائم ما قیام کند، زمین گنج‌های خود را آشکار می‌گرداند؛ به نوعی که مردم آن‌ها را بر روی زمین می‌بینند و مردی از شما کسی را جست‌وجو می‌کند که از مالش به او عطا کند و زکات مالش را از او بپذیرد؛ اما چنین شخصی که این‌ها را از او قبول کند، نمی‌یابد و مردم به سبب آنچه خداوند متعال از فضل خویش به آن‌ها روزی نموده [از دیگران] بی‌نیاز می‌گردند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۱).

بنابراین می‌توان گفت تغییراتی از این دست موجب رونق اقتصادی می‌شود.

## ۲. مدیریتی

«مدیریت»، خواه به مفهوم خاص (مدیریت سازمان‌ها و نهادها) و خواه به مفهوم عام آن (گرداندن و اداره کردن در هر سطح و هر مجموعه‌ای) اصلی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای ادامه حیات بشر به حساب می‌آید (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۱). مدیریت با اتخاذ تصمیم در شرایط مختلف، به عنوان عمده و وظیفه‌اش در هدایت مجموعه تحت پوشش، می‌تواند عاملی باشد برای رشد و اعتلای آن مجموعه یا به انحطاط کشاندن آن سازمان. در عصر ظهور، حکومت جهانی اسلام و تمام مجموعه‌های تحت پوشش آن، با محوریت و بهره‌مندی از امام معصوم علیه السلام بر اساس کارآمدترین شیوه مدیریتی اداره و هدایت خواهند شد. در آن روزگار، مدیران و کارگزاران حضرت- در پرتو کمال عقل و سلامت- از شایستگی و توانایی مدیریتی فوق‌العاده‌ای برخوردار هستند. دیگر مردمان نیز حاکمان و زمامداران حکومتی را یاری می‌دهند. روایتی از امام باقر علیه السلام به بخشی از مدیریت بانوان در جامعه عصر ظهور اشاره می‌کند که این نکته گویای فراگیر بودن قدرت مدیریت (مرد و زن) در عصر ظهور است.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

تَوْتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّىٰ إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. در زمان حکومت امام مهدی علیه السلام به شما حکمت خواهند داد، تا آن‌جا که زن در خانه‌اش بر اساس کتاب خدا و سنت رسول خدا، حکم خواهد کرد. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۹).

«قضا» فقط؛ به معنای قضاوت رایج نیست، بلکه به معنای حکم کردن متقن، مستحکم و استوار در هر کاری است (ابن فارس، بی تا، ج ۵: ۹۹).

با عنایت به این نکته، در زمینه این روایت دو دیدگاه وجود دارد: یک نگاه معتقد است که بانوان در تمام اموری که به خانه و خانواده مربوط است و در حیطه مسئولیت آنان قرار دارد، به تصمیم‌گیری و حکم کردن قادر خواهند بود. به دیگر سخن: بانوان در محیط خانواده در سه محور: خانه‌داری، بچه‌داری و شوهرداری، مدیریت داخلی این واحد کوچک؛ اما مهم را بر عهده می‌گیرند. اموری نظیر شوهرداری نیکو، مادری، پاسداری از کیان انسانی و دینی خانواده، نظارت بر روابط اعضای خانواده نسبت به هم، تنظیم دخل و خرج و اعتدال و حسن تدبیر در مصرف را برای تأمین مایحتاج زندگی می‌توان از جنبه‌های مهم مدیریتی بانوان عصر ظهور به شمار آورد.

دیدگاه دیگر این که به مردمان عصر ظهور به اندازه‌ای حکمت داده می‌شود که زن خانه‌دار در خانه خود، بلکه در مسائل بیرون از خانه هم تصمیم‌گیری و حکم می‌کند و در واقع در عصر ظهور، انقلابی علمی صورت می‌گیرد؛ به گونه‌ای که زنان در خانه خود، توأم با مدیریت خانه، می‌توانند در عالی‌ترین سطوح جهانی در مورد همه مسائل نظریه‌پردازی، تصمیم‌گیری و داوری کنند (رحیم پور ازغدی، ۱۳۸۸: ۶۰-۶۱).

به هر حال، با توجه به دو نگاه موجود، می‌توان این واقعیت را دریافت که وقتی زنان خانه‌دار با اتخاذ تصمیم درست، امور خود را مدیریت می‌نمایند، در سطح کلان جامعه و مدیریت‌های فراگیرتر، در پیشرفت نظم و دقت در مدیریت، اتفاقات بزرگی خواهد افتاد. تمام مدیریت‌ها بر پایه‌های قوی علمی و دینی استوار خواهند شد و در عین حال، با تقوا و خداترس خواهند بود؛ چنان که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

آن گاه که قائم علیه السلام قیام نماید، در هریک از مناطق زمین فردی را بر می‌گزیند و به او می‌فرماید: عهد تو [دستورالعمل تو] در کف دست تو است. هرگاه کاری برای تو روی دهد که آن را نفهمیدی [ندانستی که حکمش چیست] و شیوه داوری آن را ندانستی، به کف دست خود نگاه کن و بر اساس آن عمل کن [که آنچه در آن مشاهده کردی، همان تکلیف تو است] (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۹-۳۲۰).

در روزگار ظهور، مردمان عصر ظهور در سایه رشد و شکوفایی عقل و بهره‌مندی از این گوهر گران‌مایه، به جایگاه دنیا و سرای آخرت واقف خواهند شد و لذا از تصمیم‌گیری و حکم نمودن جاهلانه و نابخردانه پرهیز می‌کند و با بهره‌گیری از موهبت بی‌بدیل عقل، تمام کارهای مربوط را ساماندهی و مدیریت می‌کنند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۷۷). بنابراین، مدیریت صحیح، بخشی از کارکرد عقلانیت و خردورزی است. به دیگر سخن: عقل پایه و اساس مدیریت است.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده است:

«بهترین دلیل بر بسیاری عقل، حسن تدبیر است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۵۴).

### ۳. سیاسی

«بلوغ سیاسی»، به معنای رشد فکری و آگاهی در مسائل سیاسی جامعه و داشتن خط فکری صحیح و اطاعت از رهبران شایسته است.

رشد بینش سیاسی در میان مردم، یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین پایه‌های استقامت و استواری حکومت دینی است. حاکم اسلامی زمانی می‌تواند اصول و ارزش‌های اسلامی را در جامعه اجرا کند که مردمان آن جامعه، احکام و قوانین مطرح شده از سوی رهبر الهی را بپذیرند و او را در این مسیر پیروی و همراهی کنند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۶)؛ و رهبری الهی از این رهگذر جامعه اسلامی را در مسیر اهداف، برنامه‌ها و اندیشه‌های الهی پیش ببرد.

در بیش‌تر جوامع، مردم بر اثر پیروی از تمایلات نفسانی و عدم رشد سیاسی، از پذیرش ولایت و سرپرستی حاکمان الهی سرباز زده و سلطه و نفوذ افرادی را پذیرفته‌اند که در بند هوای خود هستند. روایات گویای آن است که عدم بینش سیاسی مردمان و عدم احساس مسئولیت آنان در قبال سرنوشت خویش و جامعه و در نتیجه پذیرش دیگر حاکمیت‌ها، در دوران پیش از ظهور شدت می‌یابد (شریف الرضی ۱۴۱۴: ۴۸۵-۴۸۶).

تکیه افرادی بر اریکه قدرت که شایسته این جایگاه نیستند، نشان دهنده این واقعیت است که از سوی جامعه مورد پذیرش واقع شده‌اند و این حقیقت نشان دهنده عدم بینش سیاسی مردم است.

مردمان عصر ظهور، در بعد سیاسی و فهم دقیق مسائل نیز به رشد و بالندگی مطلوبی خواهند رسید. برخی روایات، ویژگی‌هایی برای مردمان عصر ظهور ذکر کرده‌اند که می‌توان گفت تحقق چنین خصوصیتی در مدینه فاضله نشان دهنده رشد و بلوغ سیاسی مردمان آن جامعه است، چنان که امام رضا علیه السلام فرمودند:

ای دعبل! ... امام پس از حسن علیه السلام فرزندش، حجت قائم علیه السلام است که در عصر غیبتش انتظار او را خواهند کشید و در دوران ظهورش از ایشان اطاعت می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۶۶).

علاوه بر مطیع بودن مردمان جامعه؛ موارد دیگری وجود دارد که تحقق هر کدام از این موارد در جامعه اسلامی، نوع تعامل مردم را با حاکم و حکومت اسلامی نشان می‌دهد. این نوع تعاملات ما را به این نکته رهنمون می‌سازند که اگر در جامعه چنین شاخصه‌هایی عینیت یابند، نشان دهنده رشد عقلانیت مردم و در نتیجه بلوغ سیاسی آن جامعه است. در فرمایش ذیل گرچه به دوران ظهور تصریح نشده است؛ از آن جا که به تعامل صحیح بین حکومت اسلامی و مردم مربوط است؛ شامل دوران حکومت مهدوی و جامعه رشد یافته عصر ظهور نیز می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

أما حق من [حاکم] بر شما این است که در بیعت خویش با من وفادار باشید و در حضور و نهان نسبت به من خیرخواهی کنید و هنگامی که شما را فراخواندم، اجابت کنید و هنگامی که به شما دستوری دادم، از آن اطاعت نمایید! (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۷۹).

در عصر ظهور که عصر شکوفایی و رشدیافتگی مردمان، در تمام جنبه‌های زندگی است، مردمان از رشد و بلوغ سیاسی نیز برخوردار می‌شوند.

اما این که چگونه با شکوفایی عقل، رشد و بلوغ سیاسی حاصل می‌شود، می‌توان گفت با رشد عقل، برای مردم، جایگاه و مقام امام روشن می‌شود و در واقع انسان در سایه رشد عقل، درک می‌کند که امام سیاستمداری است که سیاست او بسان دیگر اعمالش بر محور عصمت است و حاکمی است مجری تعالیم و قوانین هدایت‌گر الهی، نه مجری هوس‌ها و

خواسته‌های خویش. از سوی دیگر انسان عصر ظهور با رشد عقلش به ضعف و ناتوانی خویش و نیازش به انسان کامل و تعالیم روح‌بخش الهی پی می‌برد؛ و لذا ولایت و سرپرستی او را با جان و دل می‌پذیرد، که این نشان دهنده نهایت شعور و آگاهی و رشد و بلوغ سیاسی اوست.

#### ۴. امنیت

«امنیت کامل و همه جانبه» از مسائل مهم و حیاتی برای هر جامعه است. امنیت در جنبه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... به عنوان یکی از احتیاجات اساسی بشر (حرّانی، ۱۴۰۴: ۳۲۰)، نعمتی است که بدون آن حیات مردمان مختل می‌شود. در بیشتر جوامع بر اثر نبود عقلانیت و پیروی از تمایلات نفسانی و عدم تبعیت از رهبران الهی، تجاوز به حقوق افراد و در نتیجه بروز مظاهر ناامنی نظیر فساد، غارت اموال و جنگ را شاهد هستیم. رفته رفته هرج و مرج، خوف و ترس و عدم آرامش خاطر در مردمان افزایش می‌یابد؛ به گونه‌ای که در آخرالزمان به نهایت حد خود خواهد رسید (خزازه‌ری، ۱۴۰۱: ۶۳-۶۴).

بر اثر خوی تجاوز طلبی قدرت‌های حاکم، امنیت از میان حکومت و ملت‌های ضعیف پیش از ظهور برجیده خواهد شد (طیسی، ۱۳۸۲: ۳۴).

اما در عصر نورانی ظهور، امنیت در همه ابعاد و در حد اعلای خود ظهور می‌یابد و سرتاسر جهان را فرا می‌گیرد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۹۸). در آن دوران، قانون بر جامعه حکم‌فرما می‌شود و مانع زورگویی و تجاوز به حقوق دیگران می‌شود. در سایه رشد عقل و حاکمیت قانون الهی، علل و عوامل و مظاهر ناامنی از جامعه رخت می‌بندد. حقوق افراد رعایت می‌شود، خوف‌ها زایل می‌شوند و جامعه‌ای امن پدید می‌آید که در آن، منافع همه مردم تأمین می‌شود و مردمان با آرامش خاطر زندگی می‌کنند (نور: ۵۵).

امام صادق علیه السلام فرموده‌اند این آیه شریفه در باره امام عصر علیه السلام و یاران او نازل شده است. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۰).

اما سرّ این که چگونه با رشد عقل امنیت کامل و همه جانبه در میان مردمان و جامعه حاکم می‌گردد، می‌توان گفت آدمی با رشد عقل می‌فهمد که آنچه مایه آرامش و خوشبختی

است، امنیت واقعی و فراگیر است. لذا امنیتی جزیره‌ای که تنها شامل ثروتمندان و قدرتمندان باشد دوام و کارایی نخواهد داشت و قانون‌گریزی، سبب هرج و مرج، بی‌نظمی و ایجاد مظاهر ناامنی می‌شود. راه صحیح و شایسته؛ همان دین‌داری و تکلیف محوری و تبعیت از قوانین الهی و رعایت حقوق دیگران خواهد بود و این درک، بر اثر رشد عقلانی او است. علامه جوادی آملی حاکمیت امنیت و آرامش در جامعه مه‌دوی را حاصل عبور از مرحله حیوانی و کمال عقل دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۴).

نیز با توجه به این که عصر ظهور، عصر مردمان عاقل و خردمند است، تعامل میان آن‌ها نیز آرامش بخش است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«همدمی و هم‌نشینی با شخص خردمند، همراه با امنیت و آرامش است و ضرر و زیانی به مصاحب او نمی‌رسد» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۲۹).

#### ۵. بهره‌گیری از طبیعت

«طبیعت» موهبتی الهی است که مکتب اسلام، ارزش و جایگاه ویژه‌ای برای آن قائل شده است. در قرآن و احادیث بسیار (هود: ۶۱ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۲۸)؛ درباره طبیعت و منابع طبیعی و محیط زیست؛ گویای نقش و اهمیت این موهبت الهی در بقای نسل بشر، پرورش و کمال او و حیات دیگر آفریده‌های خداوند است.

میان انسان و طبیعت پیوندی ناگسستنی وجود دارد و دین مقدس اسلام انسان‌ها را به بهره‌گیری از منابع طبیعی توصیه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹).

انسان‌ها در بهره‌برداری از این نعمت الهی مسئول هستند و ضمن بهره‌مندی از مواهب طبیعی، باید همواره در راه حفظ سلامت و پایداری این سرمایه عظیم بکوشند (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۲۴۲).

اما متأسفانه بشر در طول تاریخ، به‌ویژه با پیشرفت فن‌آوری، با تصرفات خودخواهانه و غیر مسئولانه و بهره‌وری نادرست از طبیعت و منابع آن؛ به جای عمران و آبادانی زمین (هود: ۶۱)، سبب نابسامانی‌هایی در طبیعت شده است؛ اما در دوران ظهور، در سایه تعالیم امام

زمان ﷺ و رشد عقل، دگرگونی شگفت‌انگیزی در طبیعت رخ خواهد داد و اوضاع نابسامان آن تغییر خواهد یافت. در آن روزگار، از تمام امکانات، نیروها و ظرفیت‌های زیست محیطی، بهره‌برداری صحیح و استفاده کامل به عمل خواهد آمد. طبیعت حیاتی تازه می‌یابد و عمران و آبادانی سراسر گیتی را فرا می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۹۴).

اما این مهم در عصر ظهور چگونه امکان خواهد یافت؟ این اتفاق مبارک به دو شکل قابل تبیین است: بیان معنوی و الهی و بیان مادی و طبیعی. در تبیین دینی و الهی می‌توان گفت: بشر در عصر ظهور از رهگذر رشد عقل، در مسیر صحیح بندگی خداوند متعال قرار می‌گیرد. و لذا خداوند متعال او را از مواهب طبیعت بهره‌مند و برکات آسمانی و نعمت‌های زمینی خود را بر او نازل می‌کند (اعراف: ۹۶). بشر در پرتو رشد عقل و بندگی راستین خالق هستی، از همه امکانات و ظرفیت‌های زیست محیطی بهره کامل می‌برد. در واقع سرسبز شدن تمام مناطق جهان و آمدن باران‌های کافی و به‌موقع، نبود آفات و مشکلات؛ همه و همه بر اثر تقوا و قدرت معنوی جامعه خواهد بود (فقیه ایمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

در تحلیل دوم که بیانی زمینی و طبیعی است، می‌توان گفت که مردمان عصر ظهور بر اثر رشد عقلانی و پیشرفت علمی به لزوم بهره‌برداری درست و منطقی از مواهب طبیعت، نظیر: زمین‌ها، آب‌ها، مراتع و جنگل‌ها پای بند می‌شوند. و ضمن استفاده از مواهب طبیعی از تخریب محیط زیست می‌پرهیزند.

علامه جوادی آملی، سامان بخشیدن به محیط زیست و بهره‌مندی از مواد خام زمین را حاصل بهره‌مندی از هدایت‌های وحی، رشد عقلانی بشر و به کارگیری هوش، استعداد، فناوری و خلاقیت انسان‌ها می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۷-۲۸).

### نتیجه گیری

در این تحقیق، بر اساس آیات و روایات، معلوم گردید که تمرکز و تکامل عقول دارای دستاوردهایی است. مردمان عصر ظهور در پرتو تکامل عقل، به حقایق و معارف ارزشمندی



همچون شناخت خود و خالق هستی می‌رسند و به دین معرفت کافی پیدا می‌کنند. آنان همچنین از رهگذر رشد عقل به ارزش‌هایی نظیر عبادت، عدالت و دوری جستن از گناه آراسته می‌شوند که نشان تعالی عقل عملی مردم آن جامعه است. مردمان عصر ظهور علاوه بر رشد در حوزه معرفتی و ارزشی، در بعد ابزاری و ساماندهی امور دنیوی به رشد مطلوبی خواهند رسید و اقتصاد، مدیریت، سیاست، امنیت و بهره‌گیری از طبیعت، متحول خواهد شد. بدیهی است تغییرات ناشی از ظهور است که بر محوریت حضور امام معصوم استوار است و در واقع این فرایند را باید در استمرار لطف خداوند بر انسان‌های عصر ظهور جست و جو کرد.



## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، (بی تا). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: هارون، عبدالسلام محمد، قم، مکتب الأعلام الإسلامی.
۲. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق). - المزار الکبیر، محقق: قیومی اصفهانی، جواد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق) کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تحقیق: رسولی محلاتی، هاشم، تبریز، بنی هاشمی.
۴. الهی نژاد، حسین (زمستان ۱۳۸۷). مهدویّت و عقل گرایی، فصلنامه علمی - تخصصی انتظار موعود، شماره ۲۷.
۵. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۶). خطّ امان، پژوهشی در موعود ادیان، تهران، مؤلف.
۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. محقق: محدث، جلال الدین، قم، دارالکتب الإسلامیة.
۷. برنجکار، رضا (۱۳۸۰). عقل و تعقل، فصلنامه علمی - پژوهشی قیاسات، شماره ۱۹، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام، قم، دارالحدیث.
۹. بهاء الدین نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۴۲۶ق). سرور أهل الإيمان فی علامات ظهور صاحب الزّمان علیه السلام، محقق: عطار، قیس، قم، دلیل ما.
۱۰. پکلیس، ویکتور داویدوویچ (۱۳۷۰). تواناییهای خود را بشناسید، مترجم: فرامرز، محمدتقی، تهران، مترجم.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غررالحکم ودرر الکلم، محقق: درایتی، مصطفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). امام مهدی علیه السلام موجود موعود، تحقیق: مخبر، محمد حسن، قم، اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). اسلام و محیط زیست، تحقیق: رحیمیان، عباس، قم، اسراء.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). انتظار بشر از دین، تحقیق: پور مصطفی، محمدرضا، قم، اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان، محقق: الهی زاده، محمد حسین، قم، اسراء.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم، محقق: عابدینی، عبدالکریم، قم، اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). شمیم ولایت، محقق: صادقی، سید محمود، قم، اسراء.

۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: واعظی، احمد، قم، اسراء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) *دین‌شناسی*، محقق: مصطفی پور، محمدرضا، قم، اسراء.
۲۰. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). *تحف العقول*، محقق: غفاری، علی اکبر، قم، جامعه مدرسین.
۲۱. حکیمی، محمد (۱۳۸۱). *عصر زندگی و چگونگی آینده انسان و اسلام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، محقق: حسینی کوهکمری، عبد اللطیف، قم، بیدار.
۲۳. خمینی، روح الله (بی تا). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۴. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب*، قم، الشریف الرضی.
۲۵. رحیم پور ازغدی، حسن (۱۳۸۸). *مهدی علیه السلام، ده انقلاب در یک انقلاب*، تهران، طرح فردا.
۲۶. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۴۱ق). *نهج البلاغة*، محقق: صالح، صبحی، قم، هجرت.
۲۷. صافی، لطف الله (۱۳۹۱). *سلسله مباحث امامت و مهدویت*، قم، دفتر نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی.
۲۸. صدر، سید محمد (۱۴۲۵ق). *موسوعة الامام المهدي علیه السلام*، قم، انتشارات ذوی القربی.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*، محقق: خواجه‌سوی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: غفاری، علی اکبر، تهران.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، محقق: لاجوردی، مهدی، تهران، نشر جهان.
۳۲. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۰). *آموزش عقاید و دستورهای دینی*، تهران، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: بلاغی، محمد جواد، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۴. طبسی، نجم الدین (۱۳۸۲). *چشم اندازی به حکومت مهدي علیه السلام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، تحقیق: تهرانی، عباد الله و ناصح، علی احمد، قم، دار المعارف الإسلامية.
۳۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، محقق: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران - المطبعة العلمية.

۳۷. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، انتشارات رضی.
۳۸. فقیه ایمانی، محمد باقر (۱۳۸۹). *دوران با شکوه ظهور*، تحقیق: ظریف، محمد، قم، عطر عترت.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. لثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق: حسنی بیرجندی، حسین، قم، دارالحديث.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *پندهای امام صادق علیه السلام به رهجویان صادق*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا.
۴۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد*، تحقیق: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *آفریدگار جهان*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، تحقیق: غفاری، علی اکبر، تهران، نشر صدوق.



## تأملی بر نظریه وجود اهل کتاب در دوران حکومت جهانی امام زمان علیه السلام

حسین الهی نژاد<sup>۱</sup>

### چکیده

در زمینه وجود ادیان در عصر ظهور و حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام سه نظریه مطرح است: ۱. نظریه اثباتی؛ ۲. نظریه سلبی؛ ۳. نظریه تلفیقی. در نظریه اثباتی وجود اهل کتاب در این دوران و در نظریه سلبی نفی اهل کتاب ثابت می‌شود و در نظریه تلفیقی وجود اهل کتاب در عصر ظهور و نفی آن‌ها در حکومت جهانی مطرح می‌شود. در این نوشتار، در میان سه دیدگاه مذکور، تنها به دیدگاه اثباتی توجه شده و ثمره آن که تنوع ادیان و وجود دین مسیحیت و یهودیت در عصر ظهور و حکومت جهانی است؛ مستدل می‌شود. صاحبان این نظریه برای اثبات مدعای خویش به دلایل مختلف عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند؛ مثلاً تمسک به آیات قرآنی که با رویکردی عام و خاص به توجیه مسئله پرداخته است. محتوای آیات عام آزادی و اختیار انسان و نفی کننده جبر و قسر آن در امور اعتقادی است و آیات خاص صریحاً به وجود ادیان مسیحیت و یهودیت و پیروان آن‌ها تا روز قیامت تأکید می‌کنند. نیز از جمله دلایل ارائه شده در این خصوص، دلایل عقلی، نظیر اصل «آزادگی انسان» و اصل «تکلیف محوری» در دنیا است که این دو اصل تا ابد بشر را همراهی می‌کنند. دلیل دیگر ایده همسانی سیره رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و سیره امام مهدی علیه السلام است که اقتضای این همسانی، تسالم رفتاری امام مهدی علیه السلام با اهل کتاب بوده و این تسالم رفتاری پذیرش مسیحیان و یهودیان را در حکومت جهانی امام مهدی به عنوان اقلیت‌های دینی اقتضا می‌کند.

واژگان کلیدی: امام مهدی علیه السلام، عصر ظهور، حکومت جهانی، دین مسیحیت، دین یهودیت.

---

۱. استادیار گروه آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی hosainelahi1212@gmail.com

در مورد وجود، یا عدم ادیان آسمانی، نظیر مسیحیت و یهودیت در عصر حکومت جهانی مهدوی، میان اندیشمندان و صاحب نظران اسلامی اختلاف دیدگاه است. برخی بر این باورند که دین‌های مسیحیت و یهودیت در عصر حکومت مهدوی وجود داشته و پیروان آن‌ها به عنوان اقلیت دینی به حیات خود ادامه می‌دهند و برخی دیگر ضمن مخالفت با این نظریه، به فراگیری اسلام و مسلمان شدن همه آن‌ها قائل شده‌اند. در این میان، دیدگاه سومی مطرح است مبنی بر این که در عصر ظهور، قبل از تشکیل حکومت جهانی، ادیان مسیحیت و یهودیت وجود دارند؛ ولی بعد از تثبیت نظام مهدوی و تشکیل حکومت جهانی، وحدت عقیدتی حاصل شده و مردم یک پارچه به دین اسلام اعتقاد پیدا می‌کنند و به اجرای آموزه‌های آن التزام عملی می‌دهند. این نوشتار با لحاظ اجتناب از طولانی شدن مقاله، تنها به بیان یکی از دیدگاه‌های مذکور، یعنی دیدگاه موافقین وجود ادیان پرداخته و از طرح دو دیدگاه دیگر صرف نظر کرده است. صاحبان این دیدگاه برای اثبات ادعای خویش، به بیان دلایل مختلفی پرداخته‌اند؛ نظیر اصل آزادی و اختیار و اصل تکلیف و ایده همسانی سیره پیامبر اکرم ﷺ و امام مهدی ﷺ و همچنین آیات و روایاتی که به نحوی به تدوام حیات اهل کتاب تا قیامت اشاره دارند.

قبل از پرداختن به دلایل و مستندات موافقین، به اجمال به پیشینه بحث پرداخته می‌شود. در بیان پیشینه بحث یک بار پیشینه اصل «مسئله» و بار دیگر پیشینه «تحقیق در مسئله». اگر پیشینه اصل مسئله را در نظر بگیریم، بحث مورد نظر دارای سابقه طولانی و دیرینه است و خاستگاه آن به صدر اسلام باز می‌گردد؛ زیرا با نزول آیات قرآن که در آن‌ها به وجود پیروان ادیان مسیحیت و یهودیت تا روز قیامت اشاره شده و با وجود روایات مختلف از پیامبر گرامی اسلام ﷺ که به بیان اندیشه مهدویت، دین مداری، خدا محوری و گسترش دین در عصر ظهور پرداخته است؛ برای همه مسلمانان در طول تاریخ اسلامی، بالاخص مسلمانان صدر اسلام پرسش‌هایی در این خصوص مطرح بوده و خواهد بود که اولاً، در میان ادیان آسمانی، امام مهدی ﷺ مجری و مبلغ کدام دین بوده؛ ثانیاً، آیا همه ادیان آسمانی در عصر ظهور دارای

مشروعیت و مقبولیت بوده و حضرت به صورت یکسان با آنها برخورد می‌کند؛ یا این که مشروعیت تنها به دین اسلام متعلق بوده و بقیه ادیان تنها دارای مقبولیت (پیروان) می‌باشند؟ بی‌تردید طرح این نوع مسائل در کتاب‌های تفسیری و غیر تفسیری<sup>۱</sup> به صورت سطحی و جزئی آمده و اندیشمندان و مفسران اسلامی به صورت محدود، در قالب پاسخ‌های کوتاه بدان توجه کرده‌اند. بنابراین، می‌توان چنین ادعا کرد که پیشینه این نوع مسائل به صدر اسلام باز می‌گردد. اما این ادعا را نمی‌توان در مورد پیشینه «تحقیق در مسئله» نیز به کار برد، زیرا تحقیق و پژوهش در این مسئله اولاً؛ بسیار اندک و در حجم بسیار محدود صورت گرفته است، نظیر پایان نامه‌ای با عنوان «دین در عصر ظهور» از آقای آیتی، پایان نامه‌ای با عنوان «ادیان و مذاهب در حکومت ولی عصر (عج)» از نگارنده و کتابی با عنوان «تأملی بر وضعیت ادیان در عصر ظهور» تألیف آقای عبدی که تحقیق اول و سوم، بر خلاف تحقیق حاضر، بیش‌تر با رویکرد نقل محوری دنبال شده است. ضمناً این تحقیقات اندک نیز تنها در بازه زمانی مشخص و محدود مثل معاصر صورت گرفته است و دارای عقبه پژوهشی طولانی و دیرین نمی‌باشد.

#### آیات و روایات

اثبات وجود پیروان ادیان یهودی و مسیحی در دوران حکومت جهانی مهدوی، بر آیات و روایاتی مبتنی است که به صورت صریح و تلویح بدان پرداخته‌اند. با این نگاه می‌توان آیات اثبات‌گر وجود ادیان را در دو قالب عام و خاص قرار داد.

#### یکم. آیات عام

برخی آیات مستقیماً به ماندگاری پیروان دین مسیحیت یا یهودیت اشاره ندارند؛ اما به صورت کلی و مطلق به سنت الاهی که همان عدم اجبار در پذیرش دین باشند، اشاره دارند و آزادی و اختیار بشر را در انتخاب دین و پذیرش آیین مورد قبولشان، از جمله سنت دائمی خداوند قلمداد می‌کنند.

۱. (ر. ک. تفسیر المیزان، ج ۱۰: ۱۲۱؛ تفسیر طبرسی، ج ۱: ۲۳۶؛ تفسیر نمونه، ج ۶: ۴۲۹؛ تاریخ ما بعد الظهور: ۵۲۰؛ حکومت جهانی: ۲۸۹ و ...).



بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در سنت الاهی اجبار و اکراه در هدایت بخشی و سعادت‌مندی بشر نیست و در واقع، خداوند مردم را برای پیمودن مسیر کمال و سعادت مجبور نمی‌کند. بی‌شک وقتی که در امر هدایت از ناحیه خدا اکراه و اجباری نباشد؛ هدایت مطلق مردم مورد درخواست تکوینی خداوند نمی‌باشند. پس بر اساس سنت تکوینی الاهی، هرگز هدایت به صورت مطلق در جامعه اجرایی نشده و در آینده نیز نخواهد شد. وقتی از این منظر به جریان هدایت انسان‌ها در پرتو دین بنگریم منطقاً مانعی نیست که ادیان مسیحیت و یهودیت در عصر ظهور وجود داشته باشند.

آیاتی که به صورت عام به این موضوع پرداخته‌اند، همین نکته را متذکر شده‌اند که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است، همه آن‌ها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگروند؟! (یونس: ۹۹).

آیه مذکور از جمله آیاتی است که اجبار در مسائل اعتقادی را نفی و بیان می‌کند که خداوند قدرت مجبور کردن مردم را در پذیرش دین حق داراست؛ اما این کار را انجام نخواهد داد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۳۶)؛ زیرا با مسئله تکلیف منافات دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۳۱).

یقیناً وقتی که انجام دادن کاری با مسئله تکلیف در تهاافت افتد، خداوند آن کار را انجام نخواهد داد. در نتیجه وقتی که اجبار عمومی از ناحیه خدا تکویناً منتفی باشد، ایمان عمومی و فراگیر نیز منتفی بوده و صورت نخواهد گرفت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۲۱).

در تفسیر نورالثقلین در این زمینه روایتی از امام رضا علیه السلام از قول رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم

نقل شده است:

قَالَ: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنَّا كَثْرًا عَدَدُنَا وَ قَوِينَا عَلَى عَدُوِّنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا كُنْتُ لِأُلْقَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِيَدَعَةٍ لَمْ يُحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئاً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ»

فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: يَا مُحَمَّدُ وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً - عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَالِإِضْطِرَّارِ فِي الدُّنْيَا - كَمَا يُؤْمِنُ عِنْدَ الْمُعَايَنَةِ وَ رُؤْيَةِ الْبَاسِ فِي الْآخِرَةِ وَ لَوْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُّوا مِنِّي ثَوَاباً وَ لَأَ مَدَحاً وَ لَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحِقُّوا مِنِّي الزُّلْفَى وَ الْكَرَامَةَ وَ دَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ؛ مسلمانان به رسول خدا گفتند: اگر نسبت به افرادی که بر آنان تسلط داری، آن‌ها را در پذیرش اسلام مجبور کنی، نفرات و توان ما نسبت به دشمنان بیش‌تر می‌شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله در جواب فرمودند: من چیزهایی را که خدا نفرموده است، انجام نمی‌دهم تا سخت‌گیر و بدعت‌گذار باشم. خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله آیه نازل شد که اگر خدا بخواهد، همه انسان‌های روی زمین از روی جبر و قسر در دنیا ایمان خواهند آورد؛ آن‌گونه که هنگام دیدن قیامت و سختی‌های آن ایمان می‌آوردند و اگر این کار را انجام دهیم، استحقاق ثواب و مدح از ناحیه من بی‌معنا خواهد شد؛ و لکن من اراده کرده‌ام تا انسان‌ها از روی میل و اختیار ایمان آورند تا از ناحیه من استحقاق پاداش و کرامت و خلود در بهشت جاوید پیدا کنند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۳۱).

در آیات دیگر می‌خوانیم:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ ما راه را بدو نمودیم یا سپاسگزار خواهد بود و یا نا سپاس (دهر: ۳)؛  
 ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنِ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾؛ پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند (کهف: ۲۹)؛  
 ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾؛ و اگر می‌خواستیم حتماً به هر کس [از روی جبر] هدایتش را می‌دادیم (سجده: ۱۳).

نکاتی که از آیات مذکور قابل استنباط است، به قرار ذیل است:

۱. در مسائل اعتقادی، مشیت الاهی بر مجبور نبودن انسان استوار است؛
۲. مشیت دائمی الاهی، همان سنت دائمی خدا است؛<sup>۱</sup>

۱. زیرا در جهان، سنت‌های الاهی همیشه مجرای تحقق اراده خداوند بوده و اراده الاهی نیز همیشه در قالب سنت‌های الاهی تبلور پیدا می‌کند.

۳. از مشیت و سنت دائمی الهی، می‌توان نتیجه گرفت که هدایت عمومی و فراگیر، دست یافتنی نیست؛ زیرا لازمه هدایت عمومی و فراگیر، مشیت قسر و جبر خدا است و این با حکمت الهی و عقل ناسازگار است (سبحانی، ۱۴۲۳: ۱۲۳). پس هدایت عمومی که از روی جبر و قسر باشد، نه در گذشته تحقق پیدا کرده و نه در آینده تحقق پیدا می‌کند. بر اساس آیات مذکور که در قالب آیات عام تعریف می‌شوند، وجود ادیان مسیحیت و یهودیت در دوران حکومت جهانی مهدوی توجیه پذیر می‌شود؛ زیرا:

اولاً؛ انسان‌ها بر اساس شاخصه‌های آزادی و اختیار در انتخاب دین آزاد هستند. ثانیاً؛ با درس آموزی از تاریخ و بر اساس قانون «تعمیم»، به خوبی این نکته قابل برداشت است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵: ۱۶۹ و ۸۴۰) که در طول تاریخ، بشر به دلیل وجود سلایق و فرهنگ‌های گوناگون، به اتحاد عقیدتی و دینی نرسیده و در آینده نیز نخواهد رسید. ثالثاً؛ برای رسیدن به وحدت عقیدتی تنها یک راه وجود دارد و آن جبر و قسر الهی است که این راه نیز به جهت تنافی با تکلیف و تنافی عقل و حکمت الهی، منتفی است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که در دوران حکومت جهانی مهدوی، مردم دارای آزادی و اختیار و تکلیف هستند و البته حکمت الهی آزادی و اختیار و تکلیف بشر را اقتضا می‌کند. پس پیروان ادیان غیر اسلام نظیر مسیحیان و یهودیان آزاد بوده و به پذیرش اسلام مجبور نخواهند بود.

### دوم. آیات خاص

آیات خاص آیه‌ای هستند که می‌توان از آن‌ها وجود پیروان ادیان مسیحیت و یهودیت در دوران حکومت جهانی مهدوی را استنباط کرد که در ذیل به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت:

#### ۱. کیفر یهودیان تا قیامت ادامه دارد

﴿وَإِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت اعلام داشت که تا روز قیامت بر آنان [یهود] کسانی را خواهد گماشت که بدیشان عذاب سخت بچشانند. آری، پروردگار تو زود کیفر است و نیز او آمرزنده بسیار

مهربان است (اعراف: ۱۶۷).

این آیه در حقیقت به قسمتی از کیفرهای دنیوی جمعی از یهود اشاره دارد که در برابر فرمان‌های الهی قد علم کرده و حق، عدالت و درستی را زیر پاگذارده‌اند. از این آیه استفاده می‌شود که این گروه سرکش هرگز آرامش کامل نخواهند داشت؛ هر چند برای خود حکومت دولتی تأسیس کنند، بازتحت فشار و ناراحتی مدام خواهند بود (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۶: ۴۲۹). مدت زمان وعده عذابی که خداوند در این آیه به قوم یهود داده است، تا هنگامه قیامت است. برخی از مفسران قید «الی یوم القیامه» را نص دانسته؛ یعنی در مقوله مدت زمان کیفر الهی بر قوم یهود که تا قیامت می‌باشد، هیچ‌گونه شکی وارد نیست (رازی، ۱۴۲۳، ج ۱۵: ۴۰) و برخی دیگر قید «الی یوم القیامه» را تداوم عذاب و رنج در دنیا تعبیر کرده‌اند؛ یعنی تا زمانی که دنیا به آخر نرسیده است عذاب قوم یهود ادامه پیدا خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۲۹۳). در برخی از کتاب‌های تفسیری، افرادی که بر قوم یهود تسلط پیدا کرده و آن‌ها را زیر سیطره خود در می‌آورند، پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۹: ۱۳۶).

در برخی از کتاب‌های تفسیری دیگر آمده است. پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان که به قوم یهود مسلط می‌شوند، آن‌ها را در فشار و تنگنا قرار می‌دهند، تا این‌که گروهی از یهودیان تسلیم می‌شوند و گروه دیگر «جزیه» می‌دهند (بغوی، بی تا، ج ۲: ۲۰۹)؛ یعنی افرادی که جزیه دادن را می‌پذیرند می‌توانند با حفظ آیین و مسلک خود که یهودیت باشد، در جامعه اسلامی ادامه حیات بدهند.

پرسشی در این‌جا مطرح می‌شود که شاید عذاب سختی که خداوند در آیه مذکور وعده داده است، عذاب برزخی باشد، نه عذاب دنیایی و طبعاً در این صورت، نمی‌توان به این آیه برای ادعای مورد نظر سود جست.

در پاسخ گفته می‌شود: اولاً، واژه «لیبعثن» که فعل مضارع است، بر انجام دادن کار در آینده، دلالت دارد؛ یعنی خداوند افرادی را در آینده بر قوم یهود می‌گمارد تا آن‌ها را به سختی کیفر دهند و حال این‌که اگر مقصود از عذاب، عذاب برزخی باشد، موکول کردن کار به آینده

بی‌معنا است؛ زیرا قوم یهود، در گذشته یعنی قبل از نزول قرآن و بعد از آن، به دلیل انحرافاتشان در عالم برزخ، در عذاب الاهی به‌سر می‌برند. پس موکول کردن عذاب به آینده بی‌معنا است. ثانیاً، واژه «لسریع العقاب» که بر سرعت کار دلالت دارد، قرینه‌ای است بر این‌که موطن عذاب قوم یهود در همین دنیا است؛ زیرا موکول کردن عذاب آن‌ها به برزخ، نوعی تاخیر در انجام دادن کار تلقی می‌گردد. ثالثاً، وعده عذاب برزخی وعده‌ای است که شامل حال همه انسان‌های بی‌دین و سست ایمان شده و در این مورد، استثنایی وجود ندارد و این‌که خداوند، قوم یهود را به دلیل شدت انحرافشان و مخالفت آن‌ها با تعالیم اسلامی، وعده عذاب می‌دهد؛ به نظر می‌رسد باید عذابی خاص و ویژه باشد و نه عذاب عمومی برزخی؛ بر این اساس باید عذاب وعده داده شده، عذاب دنیایی باشد.

## ۲. وجود کینه و دشمنی در میان مسیحیان تا قیامت

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ و از کسانی که گفتند: «ما نصرانی هستیم»؛ از ایشان [نیز] پیمان گرفتیم و [لی] بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند، فراموش کردند و ما [هم] تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکندیم (مائده: ۱۴).

مفهوم آیه چنین است که پیمان شکنی نصارا و خلاف کاری‌های آن‌ها سبب شد که عوامل عداوت و دشمنی و بذر نفاق و اختلاف در میان آن‌ها پاشیده شود و هم اکنون کشمکش‌های فراوانی بین دولت‌های مسیحی وجود دارد و تاکنون سرچشمه دو جنگ جهانی شده و همچنان دسته‌بندی‌های توأم با عداوت و دشمنی در میان آن‌ها ادامه دارد که ناشی از نا فرمانی آن‌ها از خدا است.

بعضی از مفسران احتمال داده‌اند که منظور از آیه مذکور، ادامه عداوت و دشمنی بین یهود و نصارا تا پایان جهان می‌باشد، ولی ظاهر آیه همان بروز عداوت در میان مسیحیان است (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۴: ۳۱۸).

پس، از قید «الی یوم القیامه» در آیه پیش گفته، برداشت می‌شود که مسیحیان به مذهب

واحد اجتماع نکرده، بلکه تا روز قیامت این عداوت و چند مذهبی در میانشان مطرح است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۹۹).

### ۳. ایجاد کینه و دشمنی میان یهودیان تا قیامت

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالتَّيْنَةُ بَيْنَهُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ و یهود گفتند: «دست خدا بسته است.» دست‌های خودشان بسته باد و به [سزای] آنچه گفتند از رحمت خدا دور شوند! بلکه هر دو دست او گشاده است. هر گونه بخواهد می‌بخشد و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو فرود آمده، بر طغیان و کفر بسیاری از ایشان خواهد افزود و تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکنندیم (مائده: ۶۴).

در این که منظور از این عداوت و بغضا چیست؛ در میان مفسران گفت و گو است؛ ولی صرف نظر از وضع استثنایی و ناپایدار کنونی یهود و البته با بررسی تاریخچه زندگی پراکنده و توأم با دربه دری آن‌ها ملاحظه می‌شود که یک عامل مهم برای این وضع خاص تاریخی، عدم اتحاد و صمیمیت در میان آن‌ها در سطح جهانی است؛ زیرا اگر اتحاد و صمیمیت در میان آن‌ها وجود می‌داشت؛ در طول تاریخ این همه شاهد پراکندگی و بدبختی و دربه دری نبودند (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۴: ۴۵۱).

از آیه مذکور چنین بر می‌آید که تا قیامت یعنی تا پایان دنیا، یهودیان از این عداوت و دشمنی دست برداشته و همچنان بر طبل چند دستگی و کینه‌ورزی می‌کوبند؛ زیرا یکی از واژگانی که در آیه بالا آمده است، قید «الی یوم القیامه» است. از این قید دو نکته قابل برداشت است:

- آمد و زمان تداوم عداوت و بغضا، تا هنگامه قیامت پا برجاست (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۵۷۹).
- شاخصه‌های عداوت و بغضا وصف است که به موصوف نیاز دارد. وقتی که گفته می‌شود عداوت و بغضا تا هنگامه قیامت ادامه دارد؛ پس موصوف آن‌ها که یهودیان باشند نیز، تا پایان تاریخ ادامه حیات می‌دهند (السمعی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۵۱).

#### ۴. برتری مسیحیان بر یهودیان تا قیامت

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَاعِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ [یاد کن] هنگامی را که خدا گفت: «ای عیسی! من تو را برگرفته و به سوی خویش بالا می‌برم و تو را از [آلایش] کسانی که کفر ورزیده‌اند، پاک می‌گردانم و تا روز رستاخیز کسانی را که از تو پیروی کرده‌اند، فوق کسانی که کافر شده‌اند، قرار خواهم داد (آل عمران: ۵۵).

در آیه مذکور، خداوند به این مسئله اشاره می‌کند که بعد از توطئه یهود در کشتن حضرت عیسی، خداوند او را از دست کافران یعنی (یهودیانی که نسبت به رسالت حضرت عیسی کفر می‌ورزیدند) نجات داد و به سوی خودش بالا بُرد و لذا خداوند:

سپس به حضرت عیسی علیه السلام فرمود: پیروان تو را تا روز رستاخیز بر کافران برتری می‌دهم. این بشارتی است که خداوند به مسیح و پیروان او داد تا مایه دلگرمی آنان در مسیری که انتخاب کرده بودند، گردد و در واقع این آیه، یکی از آیات اعجاز‌آمیز و از پیشگویی‌های غیبی قرآن است که می‌گوید: پیروان مسیح همواره بر یهود که مخالف مسیح بودند، برتری خواهند داشت. هم اکنون در دنیای امروز این حقیقت را با چشم خود می‌بینیم که یهود و صهیونیست‌ها بدون وابستگی و اتکالی به مسیحیان حتی نمی‌توانند یک روز به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه دهند (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۲: ۴۳۲).

وعده‌ای که خداوند به برتری پیروان حضرت عیسی بر مخالفین و کافرین نبوتش داده است، تا پایان دنیا ادامه خواهد یافت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۰).

علاوه بر صاحب‌المیزان، مفسران دیگر، اعم از شیعه و اهل سنت، به تفوق مسیحیان بر یهودیان تا قیامت نظر داده‌اند که در ذیل به نام برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

سمعانی در تفسیر خودش (السمعانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۲۴)؛ ابن تیمیه در دقائق التفسیر (ابن تیمیه، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۱۱)؛ ابن عطیه اندلسی در المحرز الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۴۴)؛ البغوی در تفسیر خودش (البغوی، بی تا، ج ۱: ۳۰۸) نظریه مذکور را تأیید کرده‌اند.

از مجموع آیات، اعم از آیات عام و آیات خاص به یک نتیجه روشن که همان وجود ادیان گوناگون در دوران حکومت جهانی است؛ رهنمون می‌شویم.

اما در خصوص آیات عام، باید گفت سنت الاهی در مورد انسان‌ها، بر اساس آزادی و اختیار معنا و مفهوم پیدا می‌کند و همسو با این آزادی و اختیار است که مقوله «تکلیف» توجیه پذیر می‌شود. اگر به هر دلیل، آزادی و اختیار را از زندگی بشر نفی کنیم، به طور قهری تکلیف نیز از زندگی بشر نفی می‌شود. در این جا پرسشی مطرح می‌گردد و آن این‌که آیا انسان‌های دوران حکومت جهانی مهدوی، دارای تکالیف و باید و نبایدهای دینی هستند یا خیر؟ اگر پاسخ را به صورت سلبی دنبال کنیم، با قوانین و نوامیس دنیا که همان دارالتکلیف بودن است، فاصله گرفته‌ایم و اگر پاسخ را به صورت ایجابی دنبال کنیم، لازمه وجود تکالیف، بهره‌مندی انسان از آزادی و اختیار است. بنابراین، نتیجه را به صورت اجمال چنین می‌توان بیان کرد:

از آن جا که انسان‌های دوران حکومت جهانی مهدوی، دارای تکالیف و باید و نبایدهای دینی هستند؛ دارای آزادی و اختیار در امور دینی و اعتقادی نیز خواهند بود. اما از نظر آیات خاص، با توجه به ظاهر آن‌ها به این نتیجه می‌رسیم که خداوند به صورت واضح و صریح (بنابر اقوال برخی از مفسران) مدت زمان کیفر (عداوت و بغضای) ملل مسیحی و یهودی را تا پایان دنیا دانسته است. از آن جا که عداوت و بغضا وصف انسان است، بی‌شک تداوم وصف بدون تداوم موصوف، بی‌معنا می‌باشد و لذا وقتی که شاخصه‌های عداوت در میان اهل کتاب تا پایان دنیا تداوم داشته باشد؛ موصوف آن وصف که اهل کتاب هستند نیز تا هنگامه قیامت با آیین خود ادامه حیات خواهند داد.

#### نقد و نظر

بر اساس آیات عام و خاص به اثبات وجود ادیان مسیحی و یهودی در دوران حکومت جهانی مهدوی پرداختیم. در عین حال لازم است به نکاتی چند در مقوله خلاف نظریه پیش گفته بپردازیم:

۱. آمد و زمان ذکر شده در آیات مذکور، آمد و زمان حقیقی و خارجی نیست، بلکه خداوند



با بیان چنین مطلبی، شدتِ کیفر و عذاب خویش را نسبت به اقوام یهود و مسیحیت عنوان می‌کند.

۲. واژه «الی یوم القیامه» قیدی است که بعضاً بر حقیقت و قطعیت «مقید» دلالت دارد. از این رو، آیاتِ مورد نظر، به دلیل نافرمانی و مخالفت غیر منطقی پیروان اهل کتاب با انبیای خویش، وعده قطعی خدا به عذاب دنیایی، یعنی وجود دشمنی و کینه دائمی را به یهودیان و مسیحیان داده است.

۳. تعیین زمان در آیاتِ پیش گفته، تعیین زمان حقیقی نیست، بلکه بر اساس گفتار عرفی که زمان طولانی مدت را به «همیشگی» و «ابدی» تعبیر می‌کنند، قابل توجیه است. یعنی عداوت و کینه در میان یهودیان و مسیحیان به مدت طولانی ادامه خواهد داشت؛ چنان که تا زمان حال، نزدیک دو هزار سال از آن می‌گذرد.

برای اثبات نکات مذکور می‌توان به آیات ذیل تمسک جست:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ بگو: هان! چه می‌پندارید اگر خدا تا روز قیامت شب را بر شما جاوید بدارد؟! بگو: هان! چه می‌پندارید اگر خداوند تا روز قیامت روز را بر شما جاودان بدارد؟! (قصص: ۷۱-۷۲).

در آیات مذکور، قید «الی یوم القیامه» در کنار واژه «سرمد» که به معنای همیشگی و دائمی است (اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۰۸)؛ قید توضیحی است که در واقع همان معنای «سرمدی» را تداعی می‌کند.

بنابراین، از مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که زمان تعیین شده در آیات مذکور، زمان خارجی و حقیقی نیست، بلکه به معنای شدت، حتمیت و دوام عذاب الهی نسبت به اهل کتاب است و این دشمنی و کینه‌ورزی در میان اهل کتاب با ظهور امام زمان علیه السلام و تشکیل حکومت جهانی به پایان می‌رسد؛ زیرا در دوران حکومت جهانی، معرفت و آگاهی مردم و نیز عقل و عقلانیت آن‌ها گسترش پیدا می‌کند و طبعاً با گسترش پایه‌های معرفتی و عقلانی مردم، جهل و نادانی از آنان رخت بر خواهد بست و با روشن شدن حقیقت و واقعیت و با از

بین رفتن جهل و نادانی، وحدت عقیدتی و دینی با محوریت اسلام در جوامع تحقق پیدا خواهد کرد.

در پاسخ می‌توان مدعی شد که اگر در آیات مورد استشهاد قرینه‌ای وجود داشت، می‌توانستیم دست از ظاهر آیه برداشته و آن را به معنای مجاز حمل کنیم؛ چنان‌که در دو آیه مذکور با وجود قرینه، دست از ظاهر آیه شسته و آن را می‌توان به معنای مجازی حمل کرد. نتیجه این که قید «الی یوم القیامه» در آیات مورد استشهاد حمل بر معنای حقیقی می‌شود؛ یعنی به معنای همیشگی، نه به معنای طولانی بودن زمان و شدت عذاب الاهی.

۴. جزیه گرفتن امام زمان علیه السلام از اهل کتاب

از جمله آیاتی که می‌توان از آن وجود پیروان اهل کتاب را در دوران حکومت جهانی مهدوی ثابت کرد، آیه ذیل است:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾؛ با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز باز پسین ایمانی نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند، حرام نمی‌دارند و به دین حق متدین نمی‌گردند؛ کارزار کنید تا با خواری [تمام] به دست خود جزیه دهند (توبه: ۲۹).

آیه مذکور به یکی از احکام اسلامی، یعنی «جزیه»<sup>۱</sup> اشاره دارد. جزیه مالیات مخصوصی است که حکومت اسلامی از اهل کتاب (یهودی، مسیحی و مجوسی) که در حمایت جامعه اسلامی هستند، می‌گیرد (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۱: ۲۲۷).

دین اسلام برای اهل کتاب سلسله احکامی را تشریح کرده که شامل حال مشرکین نمی‌شود (چون اهل کتاب، در واقع حد وسط مسلمانان و مشرکین هستند) زیرا آن‌ها از نظر پیروی از یک دین آسمانی، با مسلمانان شباهت دارند؛ ولی از جهتی شبیه مشرکان هستند. به همین دلیل، اجازه کشتن آن‌ها داده نمی‌شود؛ در حالی که این اجازه درباره بت‌پرستانی که مقاومت به خرج می‌دهند، وجود دارد؛ زیرا سیاست اسلام، سیاست ریشه‌کنی بت‌پرستی از

۱ «جزیه» به معنای مالیات سرانه‌ای بود که در قرارداد ذمه قید می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۴: ۱۴۶).

روی کره زمین بوده است.

[اسلام] در صورتی اجازه زندگی و تداوم حیات اهل کتاب را می‌دهد که آن‌ها حاضر شوند به صورت اقلیت مذهبی با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ اسلام را محترم شمرده و دست به تحركات بر ضد مسلمانان و تبلیغات مخالف اسلام نزنند، و یکی دیگر از نشانه‌های تسلیم آن‌ها در برابر این نوع همزیستی مسالمت‌آمیز آن است که به حکومت اسلامی «جزیه» بپردازند (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۷: ۳۵۰).

پرسشی که در این جا مطرح است این که آیا حکم جزیه در آیه مورد نظر، مطلق است یا به زمان خاصی مقید است؟ به تعبیر دیگر: آیا حکم جزیه از لحاظ گستره زمانی محدود است، یعنی تا قبل از ظهور و حکومت جهانی مهدوی است و بعد از آن دیگر جزیه مطرح نیست و اهل کتاب میان قتل و اسلام مخیر می‌شوند؛ یا این حکم قرآنی تا ابد جاری و ساری است؟ بی‌شک اگر به محدود بودن زمان اجرای جزیه قائل شویم، یعنی حکم قرآن در مورد جزیه را تا قبل از زمان ظهور محدود کنیم؛ در این صورت؛ نسخ آیه مورد نظر را قائل شده‌ایم که چنین ادعایی، ادعای بزرگی است؛ زیرا اولاً، ادعای نسخ به دلیل محکم نیاز دارد و ثانیاً، چنین ادعایی با ظاهر آیه مورد نظر همخوانی ندارد.

بنابراین، از ظاهر آیه شریفه و از اطلاق آن می‌توان استنباط کرد که حکم جزیه در همه زمان‌ها قابل اجرا است؛ حتی در زمان حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام؛ و لازمه چنین نکته‌ای، این است که اهل کتاب می‌توانند در دوران حکومت جهانی در قالب اقلیت و تحت الحمایه نظام جهانی اسلام با دادن جزیه به زندگی خود ادامه دهند. برای اثبات این مطلب می‌توان به روایتی که در این زمینه آمده است، تمسک جست:

ابا بصیر از امام صادق علیه السلام در مورد کیفیت بر خورد امام مهدی علیه السلام با اهل کتاب سوال می‌کند که حضرت می‌فرماید:

يُسَالِمُهُمْ كَمَا سَالَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ يُؤَدُّونَ الْجَزِيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ؛ مانند پیغمبر با آن‌ها صلح می‌کند و آن‌ها نیز با ذلت تمام به وی جزیه می‌دهند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۱۳۵).

پس، بر اساس اصل دوام و ابدیت احکام اسلامی و عدم تقید آن‌ها به زمانی خاص، حکم جزیه همچنان که در زمان قبل از ظهور اجرا می‌شده است، در زمان ظهور و حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام به همان روال عمل خواهد شد و امام زمان به عنوان حاکم جهانی که تحقق بخش احکام و تعالیم اسلامی است، به اهل کتابی که به دین اسلام نگرویده‌اند، به شرط دادن جزیه اجازه زندگی خواهد داد.

#### الف. عدم کیفر دنیایی به موجب انحرافات عقیدتی

قبل از ورود به این بحث لازم است به پرسش مهمی در این زمینه پاسخ داده شود و آن این که آیا انحرافات عقیدتی، نظیر کفر (یعنی کفر به رسالت پیامبر گرامی) علاوه بر عذاب آخروی، عذاب دنیایی را به همراه دارد؟ یعنی کافر (در صورت عدم پذیرش اسلام) قبل از آن که به کیفر آخرت دچار شود، در این دنیا توسط رهبران الهی به عذاب و کیفر الهی دچار می‌گردد؟

اگر پاسخ پرسش مذکور مثبت باشد، برخورد امام مهدی علیه السلام با اهل کتاب و از بین بردن آن‌ها به دلیل انحرافات عقیدتی قابل توجیه است؛ ولی اگر پاسخ منفی باشد، نفی وجود ادیان و پیروان آن‌ها در دوران حکومت جهانی مهدوی، چندان توجیه پذیر نیست. در این زمینه، برخی از آیات به نفی کیفر در دنیا به دلیل شرک و انحرافات عقیدتی می‌پردازند که به یک مورد اشاره می‌شود:

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾؛ و پروردگار تو [هرگز] بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش اصلاح‌کنند، به ستم هلاک کند (هود: ۱۱۷).

این آیه به دو معنا تفسیر شده است که طبق تفسیر درست، مفهوم مورد نظر بر محور «مدارا» است و آن، عبارت از این است که خداوند هیچ قوم و قبیله‌ای را تنها به دلیل شرک و کفرشان نابود نمی‌کند؛ بلکه هرگاه علاوه بر آن، به فسادهای اخلاقی و اجتماعی دچار شده باشند، به غضب او گرفتار خواهند شد (حسینی، ۱۳۸۳: ۲۷۹).

طبری در جامع البیان بعد از بیان تفسیر مورد نظر خود از این آیه، به قول دیگری نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: معنای آیه این است که خداوند هیچ قومی را به دلیل شرک هلاک

نمی‌کند و ظلم در این آیه به معنای شرک است و «اهلها مصلحون» یعنی خودشان به یکدیگر ظلم نکرده و در عین شرک ورزیدن به خدا، بین یکدیگر به شایستگی و طبق موازین حق رفتار می‌کنند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۷: ۱۳۷). در واقع این نکته بدان مفهوم است که صرف شرک به خدا سبب نابودی اقوام نیست؛ بلکه وجود رفتار شایسته میان اقوام ولو با اعتقاد مشرکانه، جوامع را از هلاکت می‌رهاند.

مطالب بالا را چنین می‌توان تبیین کرد که ظلم بر دو نوع است: «ظلم عقیدتی و نظری» و «ظلم عملی و اجتماعی» و تمایز میان آن دو این است که ظلم عقیدتی عذاب اخروی را به همراه دارد؛ ولی ظلم اجتماعی، کیفر دنیوی را علاوه بر کیفر اخروی در پی دارد.

صاحب تفسیر مراغی، ضمن تأیید این نظریه گفته است: از سنت خداوند این نیست که مردمان شهرهایی را که در رفتارهای اجتماعی و آبادانی و تمدن اصلاح‌گر هستند و در حقوق مردم تعدی نمی‌کنند (آن چنان که قوم شعیب و اقوام دیگر بودند) هلاک کند؛ بلکه باید آن‌ها علاوه بر شرک در رفتارها و قوانین اجتماعی، به فساد دچار شده باشند و ظلمی را که نابود کننده آبادانی‌ها است، انجام دهند و به همین دلیل گفته‌اند: امت‌ها با کفر باقی می‌مانند؛ اما با ظلم و ستم بقایی ندارند (مراغی، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۹۸).

در تأیید این تفسیر می‌توان به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ تمسک جست: «وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ أَيْ يُنْصَفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ، یعنی [در رفتار اجتماعی] با یکدیگر انصاف را رعایت می‌کنند» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۰۳).

بر اساس این نگاه که انحرافات عقیدتی در انسان گویای آزادی و اختیار انسان است و نیز آزادی و اختیار از جمله سنت‌هایی دائمی خداوند در دنیا می‌باشد؛ می‌توان نتیجه گرفت که انحرافات عقیدتی سبب نمی‌شود که خداوند، انسان‌ها را در دنیا کیفر دهد.

حال اگر قانون مذکور را به عنوان قانون کلی الهی در نظر بگیریم، در همه زمان‌ها و مکان‌ها، بدون استثنا، جاری و ساری خواهد بود؛ یعنی میان صدر اسلام، دوران غیبت، دوران ظهور و تشکیل حکومت جهانی تفاوتی نیست. البته در صورتی می‌توان آن را به زمانی غیر زمان دیگر اختصاص داد که دلیل قوی و محکمی ارائه شود. در غیر این صورت، بر اساس

قانون مورد نظر ادعای وجود ادیان (یهودیت و مسیحیت و پیروان آنها) در حکومت جهانی مهدوی، ادعای موجهی است.

ب. همسانی سیره امام مهدی علیه السلام با سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند (احزاب: ۲۱).

سیره و رفتار رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در ابعاد مختلف قابل توجه است؛ یعنی در بحث سیره، یک بار به رفتار فردی توجه می‌شود و بار دیگر به رفتار اجتماعی و رفتار اجتماعی نیز دارای تقسیماتی است؛ مانند رفتارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دینی.

در این قسمت از نوشتار به بیان رفتار سیاسی - اجتماعی پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با اهل کتاب می‌پردازیم تا رابطه آن با سیره و رفتار اجتماعی امام مهدی علیه السلام در دوران حکومت جهانی با اهل کتاب مقایسه و ارزیابی شود.

خداوند در قرآن خطاب به مسلمانان می‌فرماید: با اهل کتاب با تندی و خشونت برخورد نکنید، بلکه با ملاحظت و نرمی با آنان به بحث و مجادله بپردازید:

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛ و با اهل کتاب جز به [شیوه‌ای] که بهتر است، مجادله نکنید (عنکبوت: ۴۶).

بر این اساس، رفتار پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با اهل کتاب با نرمی و مهربانی صورت می‌گرفت؛ به پرسش‌ها و بعضاً شبهات آنها با آرامی و نرمش پاسخ می‌داد؛ با اهل کتاب به منزله یک شهروند جامعه اسلامی برخورد می‌کرد و در امور اجتماعی، نظیر عیادت از بیمار و شرکت در تشییع جنازه‌شان حضور پیدا می‌کرد. به عنوان نمونه:

روزی پیامبر صلی الله علیه و آله در تشییع جنازه یکی از یهودیان مدینه شرکت کرده بود. گروهی از صحابه که همراه او بودند، ناخشنودی خود را از این کار ابراز داشتند. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله اصحاب خود را مخاطب قرار داد و پرسید: آیا این یهودی انسان نبوده است؟ یاران او خاموش شدند (بخاری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۸۲).

در روایات بسیاری که در منابع حدیثی آمده به مشابهت عملکرد امام مهدی علیه السلام با رسول گرامی اسلام اشاره شده است. یعنی امام مهدی علیه السلام در شیوه و روش اجتماعی و در ابعاد مختلف آن، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تبعیت می‌کند. چنان که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

الْقَائِمُ مِنْ وَالدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي وَ سَمَائِلُهُ سَمَائِلِي وَ سُنَّتُهُ سُنَّتِي يُقِيمُ النَّاسَ عَلَى مِلَّتِي وَ شَرِيْعَتِي وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى كِتَابِ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ؛ قائم علیه السلام از فرزندان من است نامش نام من و کنیه‌اش کنیه من است. شمایل او شمایل من و روش او روش من می‌باشد و مردم را بر آیین، دین و کتاب پروردگار من فراخواند (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۱۱).

امام صادق علیه السلام نیز در این زمینه می‌فرماید:

إِذَا أَدَانَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْقَائِمِ فِي الْخُرُوجِ صَعِدَ الْمِنْبَرَ وَ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَ نَاشَدَهُمْ بِاللَّهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَى حَقِّهِ وَ أَنْ يَسِيرَ فِيهِمْ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ يَعْمَلَ فِيهِمْ بِعِلْمِهِ؛ هنگامی که خدای تعالی به قائم اذن ظهور داد، قائم بالای منبر رفته و مردم را به خویشتن دعوت می‌کند و آن‌ها را به سوی حقانیت و خدا می‌خواند و بر اساس روش رسول خدا در بین مردم حکم کرده و بر اساس عملکرد رسول خدا صلی الله علیه و آله در بین آن‌ها عمل می‌کند (مفید، ۱۴۱۴: ۳۹۱).

نتیجه مطالب و روایات مذکور این که امام مهدی علیه السلام در راه و روش اجتماعی و فردی از پیامبر صلی الله علیه و آله تبعیت می‌کند؛ یعنی همان مؤلفه‌هایی که در سیره رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مطرح بود، در سیره و روش امام مهدی علیه السلام نیز وجود خواهد داشت و امام مهدی علیه السلام بر اساس آن‌ها سیستم حکومتی و ساختار دولت خویش را تنظیم می‌کند. پس وقتی که بر اساس شواهد تاریخی در حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله، ادیان دیگر، نظیر یهودیت و مسیحیت و پیروان آن دو وجود داشته و در کنار مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته‌اند؛ همان روش و همان برخورد نیز در سیستم حکومتی امام زمان علیه السلام اجرایی می‌شود.

### ج. آزادی انسان

«آزادی» از حقوق فطری و طبیعی انسان است که خداوند متعال در وجود انسان قرار داده و تحقق و شکوفایی آن را از جمله رسالت‌های مهم انبیاء قلمداد کرده است تا بشر را از اسارت‌های نفسانی برهانند.

امیر مؤمنان، علی (علیه السلام) آمیختگی آزادی با فطرت انسان را به خلقت بشر مرتبط دانسته و فرموده است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ برده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید» (دستی، ۱۳۸۱: ۷۶).

انسان در طول تاریخ تلاش‌های فراوانی برای به‌دست آوردن آزادی کرده است؛ اما سؤال مشخص آن است که آزادی چیست که آدمی برای رسیدن به آن این همه فداکاری کرده است؟ دانشمندان تعریف‌های مختلفی از این واژه ارائه کرده‌اند که همه این تعاریف بر جهان‌بینی و نوع نگرش آنان به جهان هستی و انسان مبتنی است.

به طور کلی ایده‌های گوناگون در مقوله آزادی انسان در دو نگرش «توحیدی» و «الحادی» خلاصه می‌شود:

نگرش الحادی که در قالب «سکولار» قرار می‌گیرد، آزادی را در امور مادی و دنیایی بر اساس مکتب «اومانیزم» تعریف می‌کند؛ ولی آزادی در نگرش توحیدی و الهی آزادی در قالب امور مادی و معنوی بر اساس مکتب «توحیدی» تعریف می‌شود.

علاوه بر روایت مذکور که بر فطری بودن آزادی برای انسان دلالت دارد؛ آیات فراوانی به این مسئله اذعان داشته و انسان را در پذیرش و عدم پذیرش دین آزاد می‌دانند؛ از جمله:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است (بقره: ۲۵۶)؛

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند (کهف: ۲۹).

﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ بگو برهان رسا و ویژه خداست و اگر [خدا] می‌خواست قطعاً همه شما را هدایت می‌کرد. (انعام: ۱۴۹).

در حقیقت آیه مذکور «قل فله...» گویای آن است که خداوند می‌تواند همه انسان‌ها را اجباراً هدایت کند؛ چنان که هیچ‌کس را یارای مخالفت نباشد؛ ولی در این صورت، نه چنین ایمانی دارای ارزش است و نه چنین اعمالی که در پرتو این ایمان اجباری انجام گرفته‌اند، فضیلت آور؛ بلکه فضیلت و تکامل انسان در آن است که راه هدایت و پرهیزکاری را با پای خود به اراده و اختیار خویش بی‌ماید (مکارم، ۱۳۵۷، ج ۶: ۲۵).



- آیات فراوان دیگری نیز (به صورت صریح یا به صورت تلویح) بر آزادی و اختیار انسان دلالت دارند که می‌توان آن‌ها را در قالب چند گروه قرار داد:
۱. آیاتی که اعمال انسان‌ها را از نیک و بد، ایمان و کفر، طاعت و عصیان، همه را به خود آنها نسبت می‌دهد؛
  ۲. آیات معاد و همه آیاتی که در سرتاسر قرآن از حساب و بهشت و جهنم و پاداش اعمال نیک و کیفر اعمال بد سخن می‌گوید. این آیات، که ثلث قرآن را به خود اختصاص داده‌اند؛ همه دلیل آزادی اراده انسان است؛
  ۳. آیات مشتمل بر تکلیف و امر و نهی؛ زیرا تکلیف در صورتی صحیح است که انسان در انجام دادن اعمال مختار باشد؛
  ۴. آیاتی که مؤمنان و نیکوکاران را مدح و کافران و بدکاران را مذمت می‌کند؛
  ۵. آیات بعثت و ارسال پیامبران؛ چرا که این امور بنا بر اعتقاد به جبر، لغو و بی‌فایده خواهد بود؛
  ۶. آیاتی که دلالت می‌کند خدا بندگان را در انتخاب ایمان و طاعت یا کفر و عصیان امتحان می‌کند؛
  ۷. آیاتی که مردم را به سبقت و شتاب در کارهای خیر دعوت می‌کند؛
  ۸. آیاتی که در مورد اعتراف کفار و گنه‌کاران به تقصیر خویش می‌باشد؛
  ۹. آیاتی که برای انسان‌ها ایمان و هدایت و ترس از خدا و تضرع به سوی او و سایر افعال نیک را می‌خواهد.
- با عنایت به حکم عقل و آیات و روایات مبنی بر خطر آزادی؛ نتیجه‌ای که به دست می‌آید، در قالب نکاتی چند قابل ذکر است:
۱. فطری بودن آزادی؛ یعنی آزادی بر اساس مصلحت الاهی، همزمان با آفرینش انسان، در وجود بشر نهادینه شده است.
  ۲. فطری بودن آزادی؛ یعنی مقوله آزادی هیچ وقت از بین نمی‌رود و از انسان جدا نمی‌شود.
  ۳. همراهی آیات و روایات با عقل؛ در تایید فطری بودن آزادی، دلیل بر راستین بودن گرایش‌های آزادی در وجود انسان است.

بر اساس مطالب مذکور، می‌توان نتیجه گرفت که حضرت مهدی علیه السلام در حکومت جهانی خویش، نه تنها با خواسته‌های فطری انسان که خواسته‌های متعالی بوده و در واقع جزء افعال الاهی می‌باشد؛ مبارزه نخواهد کرد؛ بلکه در جهت تحقق آرمان‌های بلند انسانی که از طرف خدا در وجود همه انسان‌ها نهادینه شده است، تلاش می‌کند، و آزادی و حریت را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد.

چنان‌که امیر مؤمنان، علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

أَلَا وَإِنَّ مَنْ أَدْرَكَهَا مِنَّا يَسْرِي فِيهَا بِسِرَاجٍ مُنِيرٍ وَ يَخْذُو فِيهَا عَلَى مِثَالِ الصَّالِحِينَ  
لِيَحُلَّ فِيهَا رِبْقًا وَيُعْتِقَ فِيهَا رِقًا؛ آگاه باشید که هر کس او [حضرت مهدی علیه السلام] را  
درک نماید، او را مشعل فروزانی می‌یابد که بر اساس صالحان رفتار می‌کند تا  
بندها را بگشاید و بردگی و اسارت را از بین ببرد (دستی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

البته بحث در مورد غیر اهل کتاب نیست؛ زیرا در مورد وجود نداشتن غیر اهل کتاب، مثل کافرین و مشرکین در زمان حاکمیت امام مهدی علیه السلام اتفاق نظر وجود دارد.

بر این اساس، بی‌معناست که گفته شود راه و روش حضرت مهدی علیه السلام در راستای فطرت و گرایش‌های فطری همسو نیست و مردم از روی اجبار که از ناحیه حکومت جهانی مهدوی بر آنان تحمیل می‌شود، اسلام را می‌پذیرند؛ یعنی ایمان و اسلام برخی افراد در دوران حکومت جهانی مهدوی، ایمان و اسلام واقعی نیست، بلکه از روی جبر و ترس، اسلام را پذیرفته‌اند. این خلاف آموزه برخی از آیات است؛ چنان‌که مشرکان چنین تقاضایی را از خدا داشته‌اند که اگر شرک ورزیدن ما خلاف رضایت خداست، پس چرا خداوند ما و پدران ما را به سوی دین مجبور نمی‌کند تا ما دین‌دار شویم:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا  
حَرَمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ  
الْمُبِينُ﴾؛ و کسانی که شرک ورزیدند، گفتند: اگر خدا می‌خواست، نه ما و نه  
پدرانمان، هیچ چیز را غیر از او نمی‌پرستیدیم و بدون [حکم] او چیزی را حرام  
نمی‌شمردیم. کسانی که پیش از آنان بودند [نیز] چنین رفتار کردند و [لی] آیا جز  
ابلاغ آشکار بر پیامبران [وظیفه‌ای] است؟ (نحل: ۳۵).

پس آزادی اراده، اساس آفرینش انسان و دعوت همه انبیا است و اصولاً بدون آن، انسان حتی یک گام در مسیر تکامل (انسانی و معنوی) پیش نخواهد رفت. به همین دلیل در آیات متعددی که ذکر آن گذشت، تأکید شده است که اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست همه را به اجبار هدایت کند؛ اما چنین نخواست. کار خداوند تنها دعوت به مسیر حق و نشان دادن راه و هشدار در برابر بیراهه و تعیین کردن راهبر و برنامه‌طریق است. از این رو قرآن می‌گوید:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾؛ بر ما نشان دادن راه راست است و همانا هدایت بر ماست (لیل: ۱۲)؛

﴿فَذَكَرْنَا إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لِّسِتِّ عَلَيْهِمْ بِمُصِطِرٍ﴾؛ تو فقط یادآوری کننده‌ای، نه اجبار کننده که تو تذکر دهنده‌ای، بر آنان تسلط نداری (غاشیه: ۲۱).

بنابراین، آیات مورد بحث از روشن‌ترین آیاتی است که بر آزادی اراده انسان و نفی جبر تأکید می‌کند.

### نتیجه‌گیری

بر اساس نظریه موافقین وجود ادیان در زمان ظهور و در حکومت حضرت مهدی علیه السلام، تنوع اعتقادی و تساهل و تسامح اجتماعی در این دو دوره، امری طبیعی است. شاهد این ادعا که یهودیان و مسیحیان با همان آیین مسیحی و یهودی شهروند نظام جهانی بوده و در کنار مسلمانان تحت قیومیت حکومت مهدوی به عنوان اقلیت دینی زندگی می‌کنند، دلایل و براهینی است که بر عقل، قرآن و روایات مبتنی است. دلایل عقلی اصل آزادی و حریت انسان و اصل تکلیف محوری را مشتمل است و دلیل نقلی که متشکل از آیات مختلف قرآنی است، با رویکرد عام و خاص توجیه‌گر وجود اهل کتاب در نظام جهانی مهدوی است که البته با آیات عام آزادی اعتقادی انسان به‌طور مطلق و با آیات خاص تداوم وجود اهل کتاب به‌طور خاص تا روز قیامت توجیه می‌شود و همچنین آیاتی که بر جزیه دلالت دارد، دلیل دیگری است بر اثبات وجود اهل کتاب در نظام جهانی مهدوی و ضمناً به مسئله همسانی سیره رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امام مهدی علیه السلام پرداخته می‌شود. این همسانی که بر روایات متعدد مبتنی است، دلیل دیگری بر وجود یهودیان و مسیحیان در حکومت جهانی امام زمان علیه السلام است.

## منابع

### قرآن کریم

۱. دشتی، محمد (۱۳۸۱). *نهج البلاغه*، قم، موسسه انتشارات میراث ماندگار.
۲. ابن تیمیه (۱۴۰۴ق). *دقائق التفسیر*، تحقیق: محمد السید ابجلیند، دمشق، موسسه علوم القرآن.
۳. ابن طاووس، علی (بی تا). *الملاحم و القتن*، تهران، انتشارات اسلامی.
۴. ابن عطیة الاندلسی (۱۴۱۳ق). *المحرز الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق: عبدالسلام عبد الشافی، لبنان، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶. اصفهانی، راغب (۱۳۸۲ق). *مفردات قرآن*، قم، ذوی القربی.
۷. ابن مشهدی، محمد (۱۴۱۹ق). *المزار الکبیر*، قم، جامعه مدرسین.
۸. بخاری، محمد (۱۳۷۸ق). *صحیح البخاری*، مصر، نشر الشعب.
۹. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۰۷ق). *تفسیر بغوی*، تحقیق: خالد عبدالرحمن العک، بیروت، دارالمعرفة.
۱۰. حسینی، سید صادق (۱۳۸۳). *مدار بین مذاهب*، قم، موسسه بوستان کتاب.
۱۱. حویزی، عبد علی (۱۳۸۲). *تفسیر نور الثقلین*، قم، دارالتفسیر.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۴۲۳ق). *تفسیر کبیر رازی*، بیروت، دارالفکر.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). *الهیات*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. سمعانی منصور بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر سمعانی*، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بی عباس بن غنیم، ریاض، دارالوطن.
۱۵. صدر، محمد (۱۳۸۴). *تاریخ ما بعد الظهور*، تهران، موعود عصر.
۱۶. صدوق، محمد (۱۳۶۲). *خصال*، قم، جامعه مدرسین.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *کمال الدین و تمام النعمه*، موسسه نشر اسلامی، قم.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، منشورات موسسه الاعلمیه للمطبوعات، قم.
۱۹. طبرسی، فضل (۱۳۷۷). *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
۲۱. طبری، ابن جریر (۱۴۱۵ق). *جامع البیان*، لبنان، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۲. طوسی، محمد (۱۴۰۹ق). *التبیان*، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.

۲۳. کورانی، علی (۱۴۱۱ق). *معجم الاحادیث الامام المهدي*، قم، مؤسسة المعارف اسلامية.
۲۴. مراغی، احمد مصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسیر مراغی*، بیروت، دار الفکر.
۲۵. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۱). *آموزش عقاید*، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار (فلسفه تاریخ)*، تهران، صدرا.
۲۷. مفید، محمد (۱۴۱۴ق). *الارشاد*، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۷). *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامية.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *حکومت جهان مهدی ﷺ*، قم، انتشارات نسل جوان.
۳۰. نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱م). *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

## خوانشی نو از مصادیق سه منجی در تاریخ کیش زردشت

ابوالقاسم جعفری<sup>۱</sup>

### چکیده

نوشتار حاضر بر آن است که نشان دهد سنت انتظار موعود منجی در کیش زردشت وجود داشته و در متون این دین به آمدن سه منجی موعود خبر داده شده است. همچنین می‌توان این سه موعود را به ترتیب، با حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و منجی موعود آخرالزمان در تمام ادیان الاهی مطابق دانست. در مورد دو موعود نخست، در تواریخ مسلمین از خود زردشت نقل و تصریح وجود دارد؛ اما در مورد منجی سوم، لفظ «استدیریکا» به معنای «مرد عالم» آمده است که عالمان مسلمان در کتاب‌های تحقیقی که در مورد سوشیانت‌ها در آیین زردشت نوشته شده است، به تعیین مصداق آن‌ها در تاریخ این دین نپرداخته‌اند. که این، می‌تواند یا ناشی از کم توجهی تاریخ نگاران مسلمان در این زمینه باشد؛ یا این که مفهوم موعود آینده را نوعی اسطوره بدون مصداق تلقی کرده‌اند. بر اساس نوشتار حاضر اندیشه موعود منجی در زمان زردشت اندیشه‌ای شناخته شده بوده است و زردشت با توجه به شناخت مردم از مفهوم منجی، آمدن سه تن از آن‌ها را تایید کرده که طبق برخی متون تاریخی پس از اسلام، نخستین سوشیانت بر حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام منطبق است؛ دومین سوشیانت بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سومین سوشیانت، بر امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام انطباق دارد. به این ترتیب، نتیجه چنین است که در آیین زردشت همانند سایر ادیان الاهی، فقط آمدن یک منجی موعود مورد نظر است.

واژگان کلیدی: سوشیانت، هوشیدر، هوشیدرماه، منجی موعود.

در متون دینی زردشت از سه منجی موعود یاد شده است که عبارتند از: «هوشیدر»، «هوشیدر ماه» و «سوشیانت». «سوشیانت» در لغت به معنای «سود رسان» است و به همین دلیل، گاهی هر سه موعود را «سوشیانت» خوانده‌اند. تاکنون کتاب‌ها و مقالات گوناگونی در مورد این سوشیانت‌ها به نگارش درآمده؛ اما تا کنون کسی در صدد تعیین مصداق تاریخی برای این سوشیانت‌ها نبوده است. دلیل این مسئله آن است که در خود متون زردشتی، از اوستای متقدم و متاخر تا متون پهلوی، چنین تلاشی صورت نگرفته و این مسئله در این متون مبهم مانده است. اما با مراجعه به منابع تاریخی که پس از اسلام نوشته شده‌اند، اطلاعات جدیدی در می‌یابیم که تصور ما را به آیین زردشت و مفهوم سوشیانت تغییر می‌دهد. به طور حتم، تاریخ نگاران مسلمان در نقل آنچه به کیش زردشت مربوط بوده، از منابعی استفاده می‌کرده‌اند که امروزه در دسترس نیست. از این رو، آنچه در این کتاب‌ها در مورد ایران باستان گفته می‌شود، منحصر به فرد است. ایران شناسان معروف، مانند مری‌بویس، جراردو نیولی، فیلیپ ژینیو و ریچارد زینر که به تفصیل به شرح مفاهیم زردشتی پرداخته‌اند؛ کم‌تر به مقایسه این مفاهیم با آنچه در منابع اسلامی آمده است، اقدام کرده‌اند.

### انتظار در تاریخ کیش زرتشت

ادبیات «انتظار» برای ظهور پیامبران، یا موعودهای دیگر در ایران باستان وجود داشته است. در کتاب تاریخ سیستان، متعلق به قرن ششم یا هفتم هجری از نویسنده‌ای نامشخص، آمده است که دانایان دربار گرشاسب شاه از آینده چنین خبر دادند که مردم سیستان نخستین مردمانی از عجم خواهند بود که دین مصطفی ﷺ را خواهند پذیرفت (بهار، ۱۳۶۶: ۳). همچنین در این کتاب آمده است: هنگامی که اعراب به حومه شهر زرنگ در ایران رسیدند، مرزبان شهر با موبد بزرگ آن‌جا در مورد جنگ با مسلمین مشورت کرد. موبد گفت: کسی توان ندارد قضای آسمانی را تغییر دهد. پس تدبیر آن است

که صلح کنیم. در نتیجه مرزبان شهر، نامه‌ای به فرمانده لشکر اسلام فرستاد و در آن نوشت:

ما به جنگ کردن عاجز نیستیم؛ چه این شهر، شهر مردان و پهلوانان است. اما با خدای تعالی حرب نتوان کرد و شما سپاه خدایید و ما را اندر کتاب‌ها درست است خروج شما، و آن محمد ﷺ و این دولت دیر باشد. پس صواب صلح باشد تا این کُشتن از هر دو گروه برخیزد (بهار، ۱۳۶۶: ۸۰ و چوکسی، ۸۰: ۱۳۸۱)

گرشاسپ چوکسی و مری بویس، دو ایران شناس معروف، هر دو این قطعه تاریخی را نقل کرده و تایید می‌کنند که عبارت «اندر کتاب‌ها» در این روایت، اشاره به متون باستانی ایرانیان است و در آن منابع، علاوه بر سوشیانت‌های دیگر، ظهور یک پیامبر از میان عرب پیشگویی شده بود (بویس، ۱۳۷۷: ۳۴ و ۲۳۵).

پس از ورود اسلام به ایران، انتظار موعود در میان ایرانیان همچنان ادامه می‌یابد. برای مثال، گزارش شده است که در زمان شاه عباس صفوی، در قرن یازدهم هجری، مصادف با ۱۶۳۰ میلادی، زرتشتیان همچنان در انتظار ظهور سوشیانت بودند؛ زیرا مطابق تقویم زرتشتی، هزاره دهم سال کیهانی سلطنت یزدگرد سوم بود که در پایان آن، سوشیانت می‌بایست می‌آمد. آنان در نامه‌ای به پارسیان هند نوشتند: «هزاره اهریمن به پایان رسیده است و هزاره اهرمزد نزدیک است و ما امیدواریم چهره شاه بهرام شکوهمند را ببینیم و هوشیدر و پشوتن، بی‌گمان خواهند آمد» (بویس، ۱۳۸۱: ۲۱۶).

منظور از شاه بهرام، شاه پیروز است که پیش از ظهور هوشیدر، نخستین منجی زردشتیان ظهور خواهد کرد و پشوتن، یکی از بی‌مرگان و یاوران هوشیدر و از تبار زردشت است که او نیز طبق پیشگویی‌های متون زرتشتی، هنگام ظهور نخستین سوشیانت از کنگ دژ، دژ اسطوره‌ای در تاریخ کیش زردشت، بیرون آمده، به منجی در نابودی پیروان اهریمن یاری خواهند کرد (رضی، ۱۳۸۹: ۴۵). می‌گویند: سال ۱۶۳۰ میلادی (۱۰۰۹ شمسی)، بدون ظهور سوشیانت بر زردشتیان گذشت و این ضربه‌ای سهمگین بر آنان بود؛ اما آنان از ظهور سوشیانت‌های خود هرگز ناامید نشدند (بویس، ۱۳۸۱: ۲۱۶).



این شواهد تاریخی، به همراه شواهد بسیاری که از تاریخ ایرانیان برجای مانده، ثابت می‌کند که سوشیانت‌ها افرادی مشخص و معین، با نشانه‌های خاصی بودند که زردشتیان، ظهور آنان را برای احیای دین خود انتظار می‌کشیدند. به عقیده مری بویس، زردشتیان ایران به تشیع بیش‌تر گرایش پیدا کردند که یکی از علل آن، انطباق روایت ظهور آخرین امام شیعیان علیه السلام با روایت سوشیانت زرتشتیان بوده است (بویس، ۱۳۸۱: ۱۸۴). همچنین در فرهنگ زرتشتی، آمدن عیسی‌ای ناصری و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به دقت پیشگویی شده بود که در ادامه به تبیین آن‌ها خواهیم پرداخت.

### زمان و زادگاه زردشت

در مورد زمان زندگی زردشت روایات بسیاری وجود دارد که منبع آن‌ها چنین است: تاریخ سنتی خود زردشتیان؛ کتاب‌های نویسندگان یونانی، مانند هرودت؛<sup>۱</sup> روایت ابوریحان بیرونی و قرائن و شواهد زبان شناختی. خانم ژاله آموزگار و آقای احمد تفضلی در کتاب اسطوره زندگی زردشت، در تحقیقی جامع، همه این نقل‌ها و نیز نظر ایران شناسان بزرگ و شواهد تاریخی، باستان شناختی و زبان شناختی را در این زمینه بررسی کرده و سرانجام به این نتیجه رسیده‌اند که زردشت حدود ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد می‌زیسته است: از مجموع این نظریات و با در نظر گرفتن اختلاف زبانی اوستای گاهانی با دیگر بخش‌های اوستا، می‌توان حدس زد که زردشت میان ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد می‌زیسته است (آموزگار، ۱۳۸۰: ۲۲).

این تاریخ گذاری با آخرین تحقیقات مری بویس، ایران شناس مشهور نیز مطابق است که در مقدمه کتاب خود، زردشتیان، باورها و آداب آن‌ها به آن تصریح کرده و از نظریه پیشین خود که زردشت را به ۱۴۰۰ تا ۱۷۰۰ پیش از میلاد متعلق می‌دانست، برگشته است (بویس، ۱۳۸۱: مقدمه).

پس اگر زردشت را (حدوداً) به هزار سال پیش از میلاد مسیح متعلق بدانیم، فاصله او

1. Herodout

با حضرت عیسی علیه السلام، هزار سال و فاصله او با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، حدود ۱۶۰۰ سال خواهد شد. همچنان که توضیح خواهیم داد زردشت به آمدن نخستین موعود (اوشیدر یا هوشیدر) در فاصله هزار سال پس از خود خبر داده بود که با عیسی ناصری مطابق است. این مطلب را تاریخ مختصر الدول ابن عبری (۶۲۳-۶۸۵ ق) نیز تایید می‌کند (ابن عبری، ۱۳۷۷: ۶۴)؛ که به آن خواهیم پرداخت.

همچنین، ابن اثیر (۵۵۸-۶۳۷ ق) در کتاب کامل التواریخ از زبان زردشت آورده است: آنچه را من برای شما آورده‌ام، نگاه دارید و دریابید تا هنگامی که مردی دارای شتری سرخ [یعنی محمد صلی الله علیه و آله و سلم] به نزد شما بیاید و او درست در هزار و ششصد سال دیگر پدیدار خواهد شد (ابن اثیر، ج ۳: ۱۰۶).

پیشگویی ظهور انبیای مختلف توسط زردشت، در کتاب‌های دیگری مانند دساتیر آسمانی، متعلق به زردشتیان پارسی هند نیز موجود است که اصل این کتاب، از ایران به هند برده شده است. برخی از محققان به دلیل تصریح این متن زردشتی به ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، در اعتبار این کتاب تردید کرده‌اند؛ اما برخی دیگر مانند رشید شهمردیان، در تحقیقاتی تازه‌تر، اعتبار آن را تایید می‌کنند (رضی، ۱۳۸۹: ۴۰).

در مورد زادگاه زردشت نیز اختلاف دیدگاه بسیاری وجود دارد. مری بویس در کتاب چکیده تاریخ کیش زردشت، همه احتمالات را در این زمینه بررسی کرده و مکان‌هایی مانند آذربایجان را به عنوان زادگاه زردشت رد می‌کند و سرانجام بر اساس زبان‌شناسی گاتاها، نتیجه می‌گیرد که زردشت به منطقه خوارزم باستان (مطابق بخشی از قزاقستان، تاجیکستان و ازبکستان امروزی) متعلق بوده است (بویس، ۱۳۷۷: ۶۲).

### اوستای متقدم و متاخر

برای شناخت جایگاه اندیشه موعود در آیین زردشت، باید اهمیت اوستای متقدم و متاخر را مشخص کرد. اوستا را به دو بخش متقدم و متاخر تقسیم می‌کنند. بخش نخست آن «گاتاها» نام دارد که شامل هفده سرود از بخش یسنه‌ها است که زردشتیان امروز آن

را «گاهان» می‌نامند. نخستین بار زبان شناس معروف آلمانی، مارتین هوگ<sup>۱</sup> ثابت کرد که زبان گاتاها با زبان سایر بخش‌های اوستا تفاوت دارد و از آن‌ها قدیمی‌تر است؛ اما محتوای گاتاها از بخش دوم جدیدتر است. زردشتیان نیز از این کشف مارتین هوگ به شدت استقبال کردند و یافته‌ او را پذیرفتند (بویس، ۱۳۷۴: ۹). گاتاها را که محتوایی جدید؛ اما زبانی قدیمی‌تر از باقی قسمت‌های اوستا دارد، «اوستای متقدم» و باقی قسمت‌های اوستا را که شامل یسنه‌ها (غیر از گاتاها)، یشت‌ها، ویسپرد، خُرده اوستا و ونیداد است، «اوستای متاخر» می‌نامند. واژه سوشیانت در هر دو بخش گاتاها و اوستای متاخر آمده است؛ اما از آن‌جا که محتوای اوستای متاخر، به ویژه یشت‌ها، به دوران پیش از زردشت مربوط است، به تفصیل به سه موعود اشاره کرده است. پس می‌توان دریافت که مفهوم سوشیانت و موعود منجی در دوران پیش از زردشت نیز کاملاً مطرح بوده و زردشت با توجه به این ذهنیت و آگاهی عمومی که درباره سوشیانت وجود داشت، آمدن آن‌ها را تایید کرده و گاهی نیز خود را به معنای عام، سوشیانت می‌خواند، تا نشان دهد سوشیانت‌ها از جنس انبیا و در ارتباط با دین و خدا هستند. به این ترتیب، این عقیده که گفته شود اصطلاح سوشیانت در تمام اوستا به موعودهایی در آخرالزمان اشاره ندارد، بلکه منظور از آن‌ها فقط زردشت و یاران او می‌باشد؛ عقیده درستی نیست (رضی، ۱۳۸۹: ۱۰)؛ زیرا اگرچه پیشگویی سوشیانت‌های آینده به زردشت نسبت داده شده است؛ چون محتوای یشت‌ها از گاتاها در بخش یسنه‌ها قدیمی‌تر است؛ احتمالاً خود زردشت واضع اصل این اصطلاح نبوده؛ ولی به طور جدی صحت این اندیشه را در گاتاها تایید کرده است و جزئیات بیشتر راجع به ظهور موعودهای بعدی را خاطر نشان کرده که نه در گاتاها، بلکه در برخی تواریخ اسلامی باقی مانده است.

## دوران جهان

در سنت زردشتی برای جهان هستی یک دوره دوازده هزار ساله در نظر گرفته شده

1. Martin Huag

است که به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود. سه هزار سال اول، دوره فرَوهران و عصر مینوی و مثالی جهان بوده است. در این دوره همه چیز در حالت مینوی (و نه مادی) بودند. دوره دوم، سه هزاره آفرینش جسمانی و گذران بی‌گزند و خوش زندگی و عصر طلایی تاریخ دینی مَزَدَیَسنان (مزدا پرستان) بود. در این دوره اجسام طبیعی آفریده شد، بدون این که هیچ یک از آن‌ها آفتی داشته باشد. سه هزاره سوم، دوره شهریاران شهریاران و خلقت بشر و تسلط اهریمن دانسته شده است. در این دوره، انسان آفریده شد و شهریاران اسطوره‌ای ایران، مانند کیانیان و پیشدادیان در ایران و بیج حکومت می‌کردند و در پایان این دوره، اهریمن به آفریده‌های نیکی که اهورامزدا آفریده بود، رشک برد و آن‌ها را به آفت دچار کرد. سه هزار سال چهارم، دوره‌ای بود که زردشت در ابتدای آن زاده شد و به فاصله هزار سال بعد از او قرار بود که یکی از فرزندانش به نام هوشیدر ظهور کند. هزار سال پس از هوشیدر، منجی دیگری به نام هوشیدرماه و هزار سال پس از هوشیدرماه، آخرین منجی به نام سوشیانت قرار است که ظهور کند و پس از او قیامت (فَرشوکرَتی یا نوشدگی جهان) اتفاق خواهد افتاد (رضی، ۱۳۸۹: ۱۲).

مطابق آنچه در کتاب‌های دینی، مانند بُندَهش آمده است، نطفه زردشت در دریاچه کیانسه که همان دریاچه هامون در شرق ایران است، توسط تعداد زیادی از فروشی‌ها نگهداری می‌شود. وقتی زمان ظهور هر یک از منجیان سه گانه نزدیک شد، یکی از دوشیزه‌هایی که به طور سنتی هر ساله به این دریاچه می‌روند و در آن شست و شو می‌کنند، نطفه موجود در آب را گرفته، باردار می‌شود. این اتفاق سه بار و هر یک به فاصله حدود هزار سال روی خواهد داد و سه منجی به فاصله هزار سال از یکدیگر از مادرانی باکره زاده خواهند شد و زمین را از بدی‌ها پاک خواهند کرد (همان: ۱۳).

#### معنای لغوی سوشیانت

صورت گاهانی این کلمه «سِئوشینته<sup>۱</sup>» است و در زبان پهلوی هر دو صورت

«سوشیانت» و «سوشیانس» رواج دارد (رضی، ۱۳۸۹: ۹). این کلمه اسم فاعل مضارع است، به معنای «سود رساننده» (بویس، ۱۳۷۴: ۳۲۵). بویس می‌گوید: شاید اگر سوشیانت را که صفت است به جای اسم به کار ببریم، معنای تحت اللفظی آن این باشد: «کسی که سود خواهد رساند»؛ زیرا اسم فاعل مضارع بر آینده دلالت دارد؛ یعنی سودرسانی او در آینده اتفاق خواهد افتاد (همان). زردشت در گاهان چند بار خود را و به صورت جمع یاران خویش را سوشیانت به معنای عام خوانده است (رضی، ۱۳۸۹: ۱۰). اوستای متاخر، معنای سود رسان را برای آخرین سوشیانت چنین تایید می‌کند: «... از این جهت سوشیانت [نامیده خواهد شد] [یعنی استوت یرته]؛ زیرا سراسر جهان مادی را سود خواهد داد» (فروردین یشت، بند ۱۲۹). این لغت بعدها در ایران به صورت «سیاوشان» و «سیاوش» نیز تلفظ شد.

#### سوشیانت در اوستای متاخر

بر اساس این نظریه که محتوای اوستای متاخر از گاتاها قدیمی‌تر است؛ ابتدا مفهوم سوشیانت را در اوستای متاخر و پس از آن، این مفهوم را در گاتاها بررسی می‌کنیم تا مشخص شود زردشت چه مقدار از این عقیده و دکترین را مهر تایید زده است. زامیاد یشت در اوستای متاخر، در مورد آخرین سوشیانت به یارانی اشاره می‌کند که نیک اندیش، نیک کردار و نیک دین‌اند. سوشیانت با یارانش چنان شکستی بر دُروچ وارد خواهند کرد که اهریمن بد کنش، رو در گریز نهد (زامیاد یشت، فصل ۱۵، بند ۹۴-۹۵). شکست اهریمن در پایان جهان، ثابت می‌کند که سوشیانت و یارانش به رویدادی کیهان شناختی کمک خواهند کرد که طی آن، دنیایی بدون اهریمن شکل خواهد گرفت. پس، انقلاب سوشیانت‌ها در اوستای متاخر، ماهیتی روحانی و دینی دارد. هر یک از سوشیانت‌ها در پایان جهان یارانی دارد. در یشت سیزدهم، بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹ از نه نفر یاد شده و روان‌شان ستایش شده است که شش نفر از آن‌ها از یاوران سوشیانت در آخرالزمان خواهند بود و سه نفر دیگر، خود منجیان سه گانه هستند. این سه نفر عبارتند از:

اَوْخَشِيَّتْ اِرْتَه: امروزه به نام هوشیدر یا اوشیدر معروف است و به معنای «برپا دارنده راستی و عدالت» است. «ارته»، یا «اشه» به معنی «راستی»، «عدالت»، «حق» و مانند آن است. از آن جا که ارته یا اشه به بُعد اخلاقی دین اشاره دارد؛ شاید به کنایه منظور، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام باشد که بنابر تاریخ، وجهه‌ای اخلاقی داشت و در شریعت از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام پیروی کرد و برپا دارنده راستی و اخلاق شد.

اَوْخَشِيَّتْ نِمَه: امروزه «هوشیدرماه» یا «اوشیدر ماه» نیز تلفظ می‌شود و به معنای «برپا دارنده نماز و نیایش» است. نِمَه واژه‌ای است گویای فقه و شریعت و واژه امروزی «نماز» را تشکیل می‌دهد. از آن جا که رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخش فقهی و حقوقی دین الهی را به کمال بیان کرد، می‌توان این استعاره را بر ایشان منطبق کرد و ایشان را برپا دارنده شریعت کامل الهی دانست.

اَسْتَوْتْ اِرْتَه: به معنای «تجسم راستی و عدالت» است که همان سوشیانت نهایی است. عبارت تجسم راستی یا حق، گویای ظهور دین حقیقی یا حقیقت ادیان الهی در ابعاد مختلف آن است. مکارم اخلاقی و دین فطرت که انبیای مختلف برای آن ظهور کرده بودند، به دست سوشیانت نهایی به منصف ظهور خواهد رسید (رضی، ۱۳۸۹: ۱۷). در قرآن کریم آیه شریفه **﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾**؛ اوست خدایی که پیامبر خود را همراه با هدایت و دین راستین بفرستاد تا او را بر همه ادیان پیروز گرداند؛ هرچند مشرکان را ناخوش آید» (صف: ۹)؛ ظهور کل دین یا تجسم کامل دین الهی را به دست امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام می‌داند (طباطبایی، ج ۹، بی تا: ۱۴۶).

همچنین، در یشت سیزدهم، نام مادران هر سه منجی ذکر شده و برای هر یک از آن‌ها وصفی آمده است. در وصف مادر سوشیانت نهایی چنین می‌خوانیم:

فروهر پاک دین دوشیزه اِردَت فِذری را می‌ستاییم، کسی که هم چنین ویسپه تَنوروییری نیز نامیده خواهد شد. از این جهت که کسی را خواهد زایید که همه آزارهای دیوها و مردمان را دور خواهد کرد، تا از آزار جهی (ماده دیو بدکارگی) جلوگیری شود (رضی، ۱۳۸۹: ۲۰).

این وصف‌ها بسیار کلی و مبهم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را بر شخص خاصی تطبیق داد. شاید فقط باکره بودن مادران منجی نکته‌ی تامل برانگیزی است که به احتمال بسیار، ابتدا وصفی برای مادر یکی از سوشیانت‌ها (هوشیدر) بوده و به مرور زمان، به وصفی برای مادران هر سه سوشیانت تبدیل شده است.

سوشیانت و یارانش در یشت نوزدهم، با صفت فرّشوکرتر، یعنی برانگیزنده‌ی رستاخیز و برانگیزنده‌ی مردگان (کسی که موجب رجعت می‌شود) معرفی شده‌اند (رضی، ۱۳۸۹: ۲۲). در پایان یشت نوزدهم نیز آمده است:

فرّکیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستاییم... که برتر از سایر آفریدگان است و به سوشیانت پیروزگر و یارانش تعلق خواهد داشت، هنگامی که گیتی را نوسازد یک گیتی پیرنشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نپوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده و کامروا، در آن هنگامی که مردگان دگرباره برخیزند و به زندگان بی‌مرگی روی دهد. پس آن‌گاه او، سوشیانت به در آید و جهان را به آرزوی خود زنده کند... او با دیدگان بخشایش سراسر جهان مادی را خواهد نگریست و نظرش سراسر جهان را فنا ناپذیر خواهد ساخت. یاران استوت ارتّه پیرومند به در خواهند آمد، نیک پندار، نیک گفتار، نیک کردار و نیک دین‌اند و هرگز سخن دروغ به زبان نیاورند. در مقابل آنان، [دیو] خشم خونین سلاح بی‌فرّ رو به گریز نهد، راستی بر دروغ زشت تیره‌ی بد نژاد غلبه کند... اهریمن ناتوان بدکنش رو به گریز خواهد نهاد (یشت نوزدهم، از بند ۸۹ به بعد).

در آرد یشت بند ۱۱ نیز آمده است: «در آن هنگام که مردگان باز خیزند و زندگان را بی‌مرگی آید؛ او [سوشیانت] بیاید و جهان را به خواست خویش نو کند».

برخی از محققان، پس از بررسی بخش‌هایی که اوستای متاخر درباره‌ی سوشیانت سخن می‌گوید، فهرست ویژگی‌های سوشیانت را چنین خلاصه کرده‌اند: خردمندترین مردمان، درستکار (اشو)، دارای فرّکیانی، همیشه پیروز، دارای اندیشه‌ی نیک، نابود کننده‌ی دیو خشم، از مادری باکره و از نژاد و نطفه‌ی خود زردشت (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۷). شاید مراد از این که هر سه سوشیانت باید از نژاد خود زردشت باشند، این است که سوشیانت‌ها در کل باید از

اصلاب شامخه باشند و نباید نسب آن‌ها به کدورت کفر و الحاد آلوده شده باشد. توجه کنیم که متن یشتها بسیار قدیمی و سرشار از استعاره و ابهام است و این ابهام و رمزگویی، ویژگی همه متون پیشگویانه ادیان جهان است.

### سوشیانت در گاتاها

در گاتاها، شش بار واژه سوشیانت، سه بار به صورت مفرد و سه بار به صورت جمع به کار رفته است. سوشیانت در گاتاها از نظر صرفی، اسم فاعل مضارع است و به معنای «آن کسی که سود خواهد رساند» است (بویس، ۱۳۷۴: ۳۲۵). چنان که گفته شد، محققان گاتا شناس معتقدند زرتشت در گاتاها خودش را از جنس سوشیانت‌ها می‌داند و از سوشیانت‌هایی سخن می‌گوید که در آینده خواهند آمد و همانند خود او دعوی اقامه راه راست خواهند کرد. در یسنه ۴۸، بند ۹ زردشت خطاب به اهورامزدا می‌گوید: «بگذار سخنان راست اندیشه نیک بر من گفته شود؛ [زیرا] سوشیانت باید بدانند که پاداشش چگونه خواهد بود». در این جا منظور از سوشیانت، سودرسان به معنای کلی کلمه، خود زردشت است.

در یسنه ۵۳ بند ۲ زردشت می‌گوید:

بگذار کی گشتاسب، زردشت، پسر سپیتمان و فرشوستر، پیوسته شناختشان را همراهی کنند و نیز نیازشان را، با گفتارها و کردارهای هماهنگ با چنین اندیشه [نیکی] برای فرّه او، ای مزدا! برای خدمت در راه‌های مستقیم و آن دینی که اهورا به سوشیانت خود بخشید.

آقای راشد در توضیح این بند، سوشیانت را آفریده‌ای می‌داند که با وجدان پاک (فطرت) و بی‌آلایش خویش که عطیه هُرمزدی (الاهی) است، راه درست را می‌پیماید و پیروان با ایمان و راستکارش نیز به او می‌گروند (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۵).

مری بویس، در مورد این اصطلاح دین سوشیانت که در یسنای ۴۵، بند ۱۱ نیز بدان اشاره شده است، می‌گوید: اکثر پژوهشگران بر این باورند که مراد از آن، دین الهام شده



به خود زردشت است؛ اما محققى به نام لومل<sup>۱</sup> مى‌نویسد: زردشت در این بخش به پیامبر بزرگ‌تری اشاره می‌کند که انتظار دارد پس از او ظهور کند تا تلاش‌های او را به ثمر برساند (بویس، ۱۳۷۴: ۳۲۶). بویس در توضیح سخن لومل می‌گوید: اگر تنها به بخشی از متن دقت شود، نمی‌توان برای این تعبیر ارزش چندانی قائل شد؛ اما این گونه تفسیر، با این واقعیت که در طول تاریخ، زردشتیان به گونه‌ای عمیق و شدید در آرزوی پیدا شدن مسیح موعود بوده‌اند؛ مطابقت دارد (همان). قابل توضیح است که مبنای بویس و محققانی مانند ایشان این بود که بخش‌های گاهان و دیگر بخش‌های اوستا را باید با کمک آنچه در متون پهلوی و سنت زردشتی آمده است، تفسیر کرد؛ زیرا زردشتیان، خود بهترین مفسر آثار خویش بوده‌اند. لومل بر اساس سخنی یسنای ۴۳، بند ۳ را چنین ترجمه کرده است: «کسی که خواهد آمد، بهتر از مردی نیک است؛ کسی که هم برای هستی دنیوی و هم برای هستی مینوی صراط مستقیم را خواهد آموخت». در این جا به عقیده لومل، زردشت به سوشیانت و پیامبر بزرگی در آینده اشاره مستقیم و صریح دارد (همان). واژه سوشیانت به صورت جمع نیز سه بار در گاهان به کار رفته است که به رغم اختلافی که بر سر مصادیق آن وجود دارد، افرادی مانند بویس معتقدند به کسانی اشاره است که پس از وی خواهند آمد و برای نوشدگی و فراشگرد جهان (و شکست اهریمن) تلاش خواهند کرد. به طور مثال این یسنه: «ای مزدا! چنین خواهند بود رهانندگان سرزمین‌ها [سوشیانت‌ها] که با منش نیک خویشکاری می‌ورزند و کردارشان بر پایه آشه و آموزش‌های توست. به راستی آنان به درهم شکستن خشم برگماشته شده‌اند» (یسنه ۴۸، بند ۱۲)؛ یا این عبارت: «ای مزدا! کی سپیده دم آن روز فرا خواهد رسید که با آموزش‌های فرح بخش خردمندان رهانندگان [سوشیانت‌ها]، آشه (راستی) به نگاهداری جهان بدرخشد» (یسنه ۴۶، بند ۳)؛ آری، این یسنه‌ها چنین مقصودی را بیان می‌کنند. در عبارتی دیگر زردشت آرزو می‌کند که جزو آن سوشیانت‌ها باشد: «باشد که ما از آنانی باشیم که گیتی را شگفت آور (فراشا) می‌کنند» (یسنای ۳۰، بند ۹). معنای این بند مطابق رستاخیز و

1 . Lomel

رجعت است؛ زیرا زردشت می‌دانست که لااقل تا سه هزار سال دیگر زنده نخواهد ماند تا نوشدگی جهان (فراشکرد) را به چشم خود مشاهده کند.

همچنین زردشتیان در نیایش‌های گاتایی روزانه خود می‌خوانند:

بشود که ما همچون سوشیانت‌ها شویم! بشود که پیروز شویم! بشود که از دوستان ارجمند اهورامزدا شویم! ما مردان آشویی که به اندیشه نیک می‌اندیشیم... (یسناوی ۷۱، بند ۴).

همچنین، زردشتیان آرزو دارند همانند سوشیانت‌ها از دوزخ به دور باشند: «همچون سوشیانت‌ها دوزخ را از خود خواهیم راند» (یسناوی ۶۱، بند ۵ و بویس، ۱۳۷۴: ۳۲۷).

به عقیده محققان، منظور از صورت جمع واژه «سوشیانت» در گاتاها، یک بار یاران وفادار زردشت‌اند که او را در کار کشورها یاری می‌کنند و یک بار به سالکانی اشاره دارد که برای دریافت پاداشی که مزدا برای آنان در نظر گرفته، تلاش می‌کنند و سرانجام در یسنه ۴۶، بند ۳ به راست اندیشانی اشاره دارد که هدف آنان استقرار جهان راستی است: «ای مزدا! چه هنگام گاوهای آسمان [اهورامزدا و یارانش] برای برقراری جهان راستی طلوع خواهند کرد؟ هدف‌های سوشیانت‌ها با آموزش‌های کامل تو هماهنگ است» (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۶). طبیعی است که استعاره گاوهای آسمان برای اهورامزدا و یارانش در این بند محل بحث و مناقشه بوده است؛ ولی محتوای قدیمی متن، راجع به معنای لغوی آن نظر متقنی به دست نمی‌دهد (همان).

### سوشیانت در متون پهلوی

متون مختلف پهلوی به سوشیانت‌ها پرداخته‌اند و گویا آنچه در گاهان و اوستای متاخر آمده، توسط نویسندگان این متون تفصیل بیش‌تری داده شده و به داستانی کامل تبدیل شده است. در متون پهلوی برای هر یک از سوشیانت‌ها، یارانی در نظر گرفته شده که برخی از آنها از شخصیت‌های اسطوره‌ای در تاریخ آیین زردشت هستند. همچنین، رابطه سوشیانت با قیامت یا نوشدگی جهان (فرشوکریتی) بیش‌تر توضیح داده شده است. طبق متون پهلوی، هر یک از سوشیانت‌ها، در سی سالگی به همپرسگی اهورامزدا رسیده و

مبعوث می‌شود و ترویج آیین بهی را شروع می‌کند. آنان در شرایطی قیام می‌کنند که ایرانشهر دستخوش فساد و آشوب و هرج و مرج است. کی بهرام، در زمان نخستین موعود، یعنی هوشیدر، از نژاد کیان زاده شده و در صد سالگی، از وی بهرام ورجاوند زاده می‌شود تا هوشیدر را یاری و معاونت کند. هنگام زاده شدن بهرام ورجاوند، در زمین و آسمان نشانه‌هایی پدیدار می‌شود که از آن جمله باریدن ستاره از آسمان است: «آن هنگام از سوی کابلستان یکی آید که بدو فره از دوده خدایان است و او را کی بهرام خوانند»

دینکرد، بندهش، سد در نثر و صد در بُندهش، زند بهمن یسن و جاماسب نامه، از جمله کتاب‌های پهلوی (فارسی میانه) اند که به داستان سوشیانت پرداخته‌اند. جاماسب نامه، رساله‌ای است منسوب به جاماسب، برادر فرشوشتر و وزیر گشتاسپ است که در قسمت‌های پایانی آن، پیشگویی‌هایی درباره آینده جهان و موعودهای مَرَدیَسنان دارد که در دنیای باستان بسیار معروف بوده است. گشتاسپ از جاماسب درباره آینده جهان پرسش‌هایی می‌کند و جاماسب چنین پاسخ می‌دهد:

در زمان هوشیدر، هجده پادشاه باشند. در آن دروغ و دشمنی و زشتی بر می‌افتد و دیوان و دست یاران اهریمن متواری خواهند شد و داد و دادگری جایگزین بیداد می‌شود. چون هزاره هوشیدر بدین گونه پانصد سال سر برود، هوشیدرماه ظهور می‌کند. دیوان برافزاده می‌شوند و دین و آیین روا می‌شود. پس دیو ملکوس، زمستان سختی برآرد؛ چنان که همه دام‌ها و جانوران و مردمان تباه شوند. آن گاه دگرباره زندگی از وَرَجَم‌کرد [مکان اسطوره‌ای] آغاز شود؛ چون این باغ جمشید گشوده شده و مردمان و جانوران دگرباره روی زمین پراکنده شوند. رویداد مهم دیگر، طغیان آزی دهاک (ضحاک) و کشته شدن وی به دست کرشاسپ است. پس واپسین هزاره عمر جهان و هزاره ظهور سوشیانس فرا رسد. ابتدا وی از جانب اُورمَرَد دین پذیرفته، آماده کار می‌شود. ایزد نریوسنگ و ایزد سروش به برانگیختن یاوران سوشیانس می‌پردازند. این یاوران عبارتند از: کی خسرو، پسر سیاوش؛ توس، پسر نوذر؛ گیو، پسر گودرز و دیگران. اهریمن و

۱. داتستان دینیک، پرسش ۹۰، به نقل از رضی، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۷.

یارانش دیگر نتوانند کاری به شر انجام دهند. پس سوشیانس سه بار عبادت کند و رستاخیز پدید آید و مردگان زنده شوند و مردم از روی رودی از روی گذاخته بگذرند و چونان خورشید، تابان و پاک شوند و چون جوانانی پانزده ساله برای جاودانه زندگی بهشتی کنند... (رضی، ۱۳۸۹: ۳۹).

طبق داتستان دینیک هنگامی که در آخرالزمان سوشیانت ظهور کند، قیامت مردگان به مدت ۵۷ سال به طول خواهد انجامید. در این مدت، سوشیانت در مرکز جهان، یعنی خونیرس در ایرانشهر فرمانروا خواهد بود و شش تن از یارانش در شش کشور دیگر حکومت خواهند کرد (همان).

#### هوشیدر، نخستین موعود زردشتی

در متون پهلوی آمده است: چون زردشت اراده کرد تا به ایران ویج شود، سه بار در آب دریاچه هامون شست و شو کرد. پس نطفه او در آن آب قرار گرفت. ایزد نریو سنگ و ایزدبانو آناهیتا، به نگهبانی آن پرداختند و نود و نه هزار و نه صد و نود و نه هزار فرّوشی نیز بر این آب موکل گشتند؛ چون این داستان در کتاب صد در نثر نسبت به بهمن یشت و جاماسب نامه به صورت مختصرتر آمده است؛ ادامه آن را از این منبع ذکر می‌کنیم:

و دختری باشد که او را نام «بُد» باشد، و آن دختر از آن آب [دریاچه هامون] آبستن شود... پس، هوشیدر از او بزاید و چون سی ساله شود، به نزدیک اُرمزد شود. به ایزد تعالا همپُرسه کند و ده شبانه روز خورشید در میان آسمان بایستد، فرو نشود تا همه کسان بدانند که کار نو پدیدار خواهد آمدن - پس چون دین بپذیرد و بیاید به ایرانشهر روا بکند و دیگر باره دین تازه شود؛ هم چنان که در آن روزگار که کسی چیزی از کسی نیایش نکند یا گاهنبار نسازد [آداب دینی انجام نهد] او را به داور برند و بادافراه [مجازات] نمایند و مردم در راحت ایمنی باشند - و چون تیرست سال از روزگار هوشیدر بگذرد، همه دد و دام هلاک و نیست شوند - پس گرگی پدیدار آید سخت بزرگ و سهمناک و مردمان از آسیب آن گرگ به رنج آیند و بنالند و بسیار کس هلاک کند - پس به هوشیدر شکایت کنند و هوشیدر یَرشن [نیایش] یزدان بکند - مردمان را گوید: شما سلاح

بردارید و به جنگ او شوید! مردم به جنگ او روند و آن گرگ هلاک کنند - و بعد از آن هیچ دد و دام چون گرگ و شیر و پلنگ و مانند ایشان هیچ نباشد و جهان از همه بلاها پاکیزه و صافی شود - و چون تیرست سال از روزگار هوشیدر بگذرد، دیوی پدیدار آید که آن دیو ملکوس خوانند - و مردمان را گوید: پادشاهی عالم به من دهید؛ و مردمان او را گویند: دین بیذیر تا پادشاهی تو را دهیم او نپذیرد و قبول نکند - و پس بر آن، ستیزه و لجاج سه سال به جادویی برف و باران پدیدار آورد و این جهان خراب کند؛ چنان که هیچ کس درین جایگاه نماند - و چون سه سال برآید، آن دیو بمیرد و برف و باران باز ایستد و ورمکرد و ایران ویج و کنگ دژ و کشمیر اندرون، راهها و گذرها گشاده شود؛ بدین کشور آیند و عالم آبادان کنند و دیگر باره دین در ایرانشهر روا شود (سد در بندهش، به نقل از: رضی، ۱۳۸۹: ۳۴ و ۳۵).

در مورد یاران هوشیدر همچنان که گفته شد، بهرام ورجاوند و پشوتن از یاران او خواهند بود. پشوتن یا پشیوتن که نام دیگر او چهرومیان است، فرزند گشتاسب است که او را نیز از بی‌مرگان شمرده‌اند که در مکانی به نام کنگ دژ منتظر است تا هوشیدر ظهور کند و او به کمکش بشتابد (بندهش، ۱۳: ۱۶۸). آنچه گفته شد خلاصه داستان هوشیدر در منابع زردشتی است؛ اما با نگاهی به برخی منابع اسلامی، داستان هوشیدر معنای نوینی پیدا می‌کند. در این‌جا به آنچه ابوالفرج ابن العبری، تاریخ نویس قرن هفتم هجری (۶۲۳-۶۸۵ ق) در کتاب خود، تاریخ مختصر الدول آورده است، اشاره می‌کنیم. وی اصل کتاب را به سریانی نوشته و در سفر به ایران آن را به عربی ترجمه کرده است:

زرتشت، ایرانیان را از ظهور حضرت مسیح خبر داد و گفت: نزد او هدایا و قربانی‌ها برند و گفت که در آخرالزمان دوشیزه‌ای شوی نادیده آستن می‌شود و به هنگام ولادت آن کودک، ستاره‌ای پدید می‌آید که در روز، نور می‌افشاند و در وسط آن، چهره دختری دوشیزه نمایان است و شما ای فرزندان من! پیش از امت‌های دیگر از ظهور او آگاه می‌شوید. چون ستاره را دیدید به آن‌جا که شما را راه می‌نماید، بروید و در برابر آن مولود سر فرود آورید و هدایا و قربانی‌های خود تقدیم کنید. او است کلمه‌ای که در آسمان جای دارد (ابن العبری، ۱۳۷۷: ۶۴).

این سخن، مطابق است با گزارشی که در انجیل متی، باب دوم آمده است که می‌گوید: هنگامی که حضرت عیسی علیه السلام در بیت لحم به دنیا آمد و آن هنگام پادشاهی هیرودیس<sup>۱</sup> بود؛ تعدادی مجوسی از مشرق (ایران)، به اورشلیم رسیدند و پیوسته می‌پرسیدند: کجاست آن مولود که پادشاه یهود است؛ زیرا ستاره او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او آمده‌ایم؟ اما هیرودیس پادشاه، چون این را شنید مضطرب شد و تمام اورشلیم با وی [مضطرب شدند]. پس، همه رؤسای کهنه و کاتبان قوم را جمع کرده، از ایشان پرسید: « مسیح کجا باید متولد شود؟ » بدو گفتند: « در بیت لحم یهودیه؛ زیرا که از نبی چنین مکتوب است... » و به خانه درآمده، طفل را با مادرش مریم یافتند و به روی در افتاده، او را پرستش کردند و ذخایر خود را گشوده، هدایای طلا و کُنْدُر و مُر به وی گذرانیدند و چون در خواب وحی بدیشان در رسید که به نزد هیرودیس بازگشت نکنند؛ پس از راه دیگر به وطن خویش مراجعت کردند (متی، باب ۲: ۱ تا ۱۲).

به طور حتم ابن العبری که در ارمنستان می‌زیسته، به منابعی از پیشگویی‌های زرتشت دسترسی داشته است که امروزه در دست نیست؛ زیرا ارمنستان یکی از مناطق زردشتی نشین باستانی بود که بلافاصله پس از ظهور حضرت عیسی علیه السلام به دین او گروید و از این نظر، منحصر به فرد است. شاید وجود منابعی پیشگویانه به تسریع این امر کمک کرده باشد. مطابق با فرهنگ مغرب زمین، دانش ستاره شناسی در میان مغان ایران سابقه بسیار داشت و حتی آنان نام زرتشت را با دانش نجوم (آسترونومی) مرتبط می‌دانستند. این گزارش دلیلی است که در ایران باستان، انتظار موعودی فرخنده، حدود هزار سال پس از زندگی زرتشت از مادری باکره رواج داشته است.

#### هوشیدرماه، دومین موعود زردشتی

داستان هوشیدرماه را نیز از صد در نثر نقل می‌کنیم:

و چون هزاره برآید، سی سال مانده باشد؛ دیگر بار دختران در آب نشینند. دختری

باشد که او را نام «وه بُد» باشد که از آن رود آبستن شود. - چون نه ماه بر آید، هوشیدرماه از وی بزاید - چون سی ساله شود. به همپُرسه دادار (یعنی با خدای دادار هم سخن شود) اورمزد شود - بیست روز و شبان خورشید در میان آسمان بایستد و فرو نشود - و مردم عالم بدانند دیگر باره عجایی پدید خواهد آمدن و چون دین بپذیرد و بیاید در همه جهان روا بکند و مار سرده [انواع مار] جمله هلاک شوند - و اژدهایی پدیدار آید سخت بزرگ که مردمان به رنج شوند - بیایند و معلوم کنند و هوشیدرماه یژشن امشاسفندان بکند و مردمان را فرماید شما سلاح برگیرید و به کارزار شوید - و مردمان به حرب او روند و او را بکشند و جهان از همه خرفستران و جمندگان پاکیزه و پاک شود و مردم از بلاها ایمن شوند - و دار و درخت که در جهان بوده باشد، باز پدیدار آید و دیگر هیچ به نخوشد [نخشکد] و بریان نشود و تا رستاخیز برجای باشد - و مردمان چنان سیر شوند که هیچ حرکتی و قوت در ایشان نباشد - و اگر به نمیرند و نان و آب به کار نیاید و بی آن که چیزی خورند، سیر شوند - و همه مردم دین به مزدیسان دارند، به پیغامبری زراتشت اسفتمان انوشه روان باد را اوشیدر، اوشیدر ماه، اقرار آوردند. دین به مزدیسان بستایند و بپذیرند و کیش های دیگر همه باطل شود، و خشم و کین و آز و نیاز و شهوت کم شوند. مردم اندر راحت و آسانی باشند (سد در بندهش، به نقل از: رضی، ۱۳۸۹: ۳۴ و ۳۵).

در دیگر متون پهلوی نیز آمده است که از شکفتگی هوشیدرماه، دیو گرسنگی و تشنگی نزار گردند و مردم از یک غذا شبانه روز سیر باشند. اما این دوران نیز همانند دوره نخستین منجی، چندان پایدار نیست. در پایان هزاره هوشیدرماه، ضحاک که در کوه دماوند در بند بود، با کمک دیو آشموغ می رهد و عالم دوباره به تباهی کشیده می شود. در پی این تباهی، موجوداتی از قبیل آب، آتش و گیاه نزد اهورامزدا رفته و درخواست می کنند تا به این وضع خاتمه دهد (دینکرد هفتم: فصل ۹، بند ۱). از این رو، اهورامزدا همراه با امشاسپندان به ایزد نریوسنگ فرمان می دهد که گرشاسب را بار دیگر زنده کند تا او نیز به جنگ ضحاک رفته، او را از پا درآورد و این فرمان عملی می شود (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

آنچه گفته شد خلاصه گزارشی بود که در منابع زردشتی درباره هوشیدرماه آمده است. در منابع اسلامی نیز مطلبی درباره دومین موعودی که زردشت به آمدن او خبر داده، نقل شده است. برای نمونه ابن اثیر، مورخ مشهور دوره اسلامی (۵۵۸-۶۳۷ ق) در کتاب خود، کامل التواریخ نکته‌ای دارد که بسیار قابل توجه است. او می‌نویسد:

در کتاب زرتشت آمده است: آنچه را من برای شما آورده‌ام، نگاه دارید و دریابید تا هنگامی که مردی دارای شتری سرخ [یعنی محمد ﷺ] به نزد شما بیاید و او درست در هزار و ششصد سال دیگر پدیدار خواهد شد (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۰۶).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، مطابق آخرین تحقیقات، فاصله زمانی بین زردشت و پیامبر اسلام ﷺ حدود هزار و ششصد سال تخمین زده شده است و انطباق، نکته بسیار شگفتی است. آنچه ابن اثیر آورده، در برخی منابع پهلوی نیز نقل شده است که یکی از مشهورترین آن‌ها، همچنان که گفته شد، کتابی به نام دساتیر آسمانی، از متون زردشتی متعلق به قرن شانزدهم میلادی است.

در تاریخ ساسانیان، گواه بسیاری بر این پیشگویی وجود دارد که روزی اعراب بر شاه ایران پیروز خواهند شد و از این رو، آن‌ها با اعراب دشمنی خاصی داشتند. نقل است که شاپور، معروف به ذوالاکتاف، شاه ساسانی، با اعراب کینه خاصی داشت و به همین دلیل، هنگامی که عرب‌ها را به اسارت می‌گرفت، کتف‌های آنان را سوراخ کرده و حلقه از آن‌ها می‌گذرانید. تاریخ نویسان اشاره کرده‌اند که دلیل کینه او نسبت به عرب‌ها، همین پیشگویی‌ها درباره آخرالزمان و فتح ایران به دست اعراب و ظهور پیامبری از میان آنان بود که باعث افول آیین زرتشت می‌شد (اسدی، ۱۳۸۳: ۶۷).

### سوشیانت، آخرین موعود زردشتی

داستان سومین و آخرین سوشیانت زردشتی را نیز از کتاب صد در نثر می‌آوریم: و چون روزگار اوشیدرماه به سر شود، دختران بروند بر آب کیانسه [هامون] نشینند- دختری باشد که نام او «اردبد» باشد، از آن آب آبستن شود و چون نه



ماه برآید «سیاوشانس» از وی بزاید و چون سی ساله شود، به هم پرسه اورمزد افزونی رسد- و سی شبانروز خورشید در میان آسمان بایستد و فرو نشود- و مردمان بدانند که دیگر باره شگفتی پدیدار خواهد آمدن. پس، سیاوشنس بیاید و مردم به یکبارگی دین مزدیسنان بپذیرند و هر جایگاهی که منافقی یا آشموغی [بدعت گذار] باشد، نیست شود و همه مردمان به یکبار بر دین مزدیسنان بایستند. پس، ایزد تعالی به قدرت خویش آمرمن را نیست کند و سیاوشانس فرماید تا یزشن کند به گاه اوشهین [سحرگاه] که بامداد باشد، گاه هاوَن [بامداد] گیرد و مردم همه جمع باشند، به گاه هاوَن حرکت و جنبش تمام پدیدار آید- و چون نماز پیشین باشد، همه زنده شوند و خرم و با نشاط باشند و بعد از آن نماز، دیگر شب نباشد و مردمان همه به نزدیک دادار اورمزد باشند و جمله دین بپذیرند، پاکیزه شوند و از همه بلاها و دردها برهند: کی خسرو و گیو و توس و پشوتن و سام و نریمان و جمله آهوشان «= جاویدانان» آن جا حاضر باشند (رضی، ۱۳۸۹: ۳۴ و ۳۵).

در دیگر متون پهلوی نیز آمده است که سوشیانت دارای چهره‌ای نورانی است و از فره کیانی بهره مند است. اگرچه او در جهان گیتی زندگی می‌کند؛ مینوی است (دینکرد هفتم: فصل ۹، بند ۲). در جاماسب نامه نیز آمده است:

در روزگار سوشیانت سی روز خورشید در میان آسمان ایستد و این دفعه خورشید به جایگاه خویش شود و بعد از سیصد و شصت روز راست شود و آفتاب از سر حمل تا سر حمل رسد؛ چنان که اکنون چهار یک شبانروز آن زمان نباشد، کیسه نکنند (جاماسب نامه: ۸۹).

اما علائمی نیز در آن زمان وجود خواهد داشت که یکی از آنها ظهور دیو آشموغ است. این دیو نماد فساد و تباهی و جلوه دروج و گمراهی و بدعت است که به دعای سوشیانت از بین خواهد رفت.

آنچه گفته شد خلاصه داستان سوشیانت نهایی در تاریخ کیش زردشت است؛ اما در منابع اسلامی به این سوشیانت با لفظ «استدیریکا» اشاره شده است. قطب الدین اشکوری در کتاب تاریخ الحکما و محبوب القلوب از اخباری که زردشت درباره آخرالزمان دارد،

چنین آورده است:

و مما اخبر الحکیم الزرادشت فی کتاب الزند و استا ان قال: سیظهر فی آخرالزمان رجلٌ اسمه «استدريکا» و معناه الرجل العالم. یزین العالم بالدين و العدل...؛ و از جمله اخبارات حکیم زرادشت در کتاب زند و استا این است که در آخرالزمان مردی ظاهر خواهد شد که اسمش «استدريکا» باشد و معنی استدريکا، «مرد عالم» است که عالم را به دین و عدل مزین خواهد نمود و در زمان او پتیاره [دجال] ظاهر خواهد شد و آفت در ملک او خواهد انداخت و امر او بیست سال طول خواهد کشید. پس، استدريکا بر اهل عالم غالب خواهد شد و عدل را زنده خواهد گردانید و جور را خواهد میرانید و سنتی که تغییر یافته است، به اصل خود برخواهد گردانید و پادشاهان او را منقاد خواهند شد و امور بر او آسان می‌گردد و دین حق را یاری می‌نماید و در زمان او امنیت و آرامشی حاصل می‌شود و فتنه ساکن می‌گردد و محنت‌ها زایل می‌شود.

مؤلف کتاب محبوب القلوب در ادامه می‌افزاید:

گویا مراد حکیم از آن مرد عالم، مولای ما، صاحب الامر<sup>علیه السلام</sup> است که در آخرالزمان خروج خواهد کرد و صفاتی که برای آن مرد ذکر کرده است، در احادیث و اخبار در شان آن حضرت وارد شده است و پتیاره کنایه از دجال است، والله اعلم (اشکوری، ۱۳۷۸: ۳۵۹ و رضی، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

به این ترتیب مشخص می‌شود که در منابع اسلامی، برای هر یک از سه منجی موعود در کیش زردشت مصداق‌های مشخصی ذکر شده است.

#### ادبیات پیشگویانه از ایران باستان تا عصر قاجار

کتاب ویدن گرن به نام دین‌های ایران، در زمینه آشنایی با ادبیات پیشگویانه در ایران باستان منبع مهمی به شمار می‌رود؛ زیرا این ایران شناس سوئدی، به دلیل آشنایی با زبان‌های سامی، سریانی، ارمنی، ماندایی و زبان‌های ایران باستان، از منابع فراوانی استفاده کرده است که تا کنون به زبان فارسی و حتی انگلیسی ترجمه نشده‌اند. ویدن گرن در کتاب خود از مغانی در ایران باستان سخن می‌گوید که برای اطلاع از آینده تلاش

می‌کردند با نوعی ریاضت به دیدار «ایزد میتره» (مهر) برسند و از ظهور پیامبران آینده و یا اتفاقی که در آینده رخ خواهد داد، مطلع شوند. به گزارش این کتاب در طی دو قرن آخر پیش از میلاد مسیح، مجموعه‌ای از پیشگویی‌های کاهنانه تحت عنوان «سروش‌های غیبی هیستاسپ[گشتاسپ]» در خاور نزدیک دست به دست به گردش درآمد که در اصل، به زبان یونانی نگارش یافته بود؛ اما عنوان آن‌ها ثابت می‌کرد که منشا ایرانی دارند. این مجموعه، سرشار از دشمنی نسبت به رومی‌ها بود و سعی داشت این باور را تلقین کند که مهرداد اُپاتور، که در آن زمان دشمن امپراتوری روم بود، همان «شاه بزرگ» (شاه جهان) و منجی موعودی است که تجسم ایزد میتره بوده و امپراتوری روم را نابود خواهد کرد. علایم آمدن او چنین بیان شده است:

این زمانی خواهد بود که عدالت منسوخ شده است و بی‌گناهی منفور، و بدان که از خوبان نفرت دارند، آنان را به بدبختی می‌اندازند. نه کسی قانون را رعایت کند و نه نظم را به هنگام جنگ. هیچ‌کس مراعات حال سگ‌ها را نکند و ترحم به زنان و کودکان ننماید. همه چیز درهم و برهم و بر ضد حق [الاهی] و حق طبیعی خواهد شد. بدین گونه سراسر زمین بر اثر راهزنی همگانی همچون ویرانه‌ای خواهد گردید. هنگامی که این وضع پدید آید، پارسایان و پیروان حقیقت از افراد شریر جدا خواهند شد و به بیابان‌ها خواهند گریخت. کافر، پس از آگاهی بر این امر، از سر خشم، پس از گردآوری سپاهیان خود، با ارتشی بزرگ فراخواهد رسید و کوهی را که پارسایان در آن پناه گرفته‌اند، برای غلبه بر آن‌ها محاصره خواهد کرد؛ اما هنگامی که پارسایان از همه‌سو خود را در احاطه و محاصره می‌بینند، با صدای بلند به سوی خداوند فریاد برآورند و با استغاثه از آسمان یاری خواهند و خداوند خواهش آنان را اجابت کند و «شاه بزرگ» را برای نجات و آزادی آنان و نابودی بی‌دینان، با آتش و شمشیر دودم بفرستد (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۲۸۵).

این ادبیات پرشور هم در دوره پارتی در ایران جریان داشت؛ یعنی درست پیش از ظهور حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و هم در اواخر دوره ساسانی؛ یعنی درست پیش از ظهور پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سروش‌های غیبی توضیح می‌دادند که چگونه رهایی به کمک «شاه بزرگ»

انجام خواهد گرفت:

ناگهان شمشیر دودمی از آسمان فرو خواهد افتاد تا نیک کرداران بدانند که فرمانده «جنگ مقدس» می‌خواهد پایین بیاید. او همواره با فرشتگان تا مرکز زمین پایین خواهد آمد و آتشی مقدس پیشاپیش او خواهد بود و به قدرت فرشتگان، جماعتی را که کوه را محاصره کرده‌اند به پارسایان تسلیم خواهد کرد و از ساعت سوم تا غروب، زدو خورد در خواهد گرفت و خون، بسان آبشار سرازیر خواهد شد و هنگامی که همه گروه‌ها نابود شوند، شخص کافر تنها خواهد گریخت و قدرت از او سلب خواهد شد. در این متن گفته شده است که این شاه جهان، از مادری انسان زاده خواهد شد و پسر خدا است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۲۸۷).



سپس مردی از ناحیه نیمروز برخیزد که پادشاهی خواهد و سپاه و لشکر آرآید و کشورها را با چیرگی بگیرد و بسیار خونریزی کند تا کارش به کام رود... سپس از ایدیشخوارگر [گیلان و طبرستان] از نزدیکی دریابار مردی ایزد مهر را ببیند و ایزد مهر رازهای نهان بسیاری بدان مرد گوید. این مرد مامور می‌شود تا از طرف ایزد مهر به آن پادشاه این پیغام را برساند که چرا پادشاهی را کر و کور کرده‌ای و مانند پدرانت پادشاهی نمی‌کنی؟ آن مرد از ایزد مهر راهنمایی می‌خواهد و ایزد مهر به او گنج بسیار می‌بخشد و آن پادشاه متحول می‌شود و دشمنان را در نبردی شگفت شکست می‌دهد. با پیروزی او، بدی و زمانه گرگ به سرآید و زمانه میش، همراه با شادی و رامش و خرمی آغاز شود (احمدی، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۷).

همچنین نقل است که امید زردشتیان به قیام بهرام ورجاوند که طبق پیشگویی‌های آنان قرار بود از خاک هند قیام کند؛ باعث شد که گروهی از ایرانیان در قرن نهم میلادی به کشور هند مهاجرت کنند و امروزه به نام «پارسیان» معروفند. سیطره این ادبیات پیشگویانه قرن‌ها ادامه یافت و در آثار مختلف جهانگردان و سیاحان که با زردشتیان ایران ارتباط داشتند، انعکاس یافته است. به طور مثال: ژوزف آرتور کنت دوگو بینو، جهانگرد و سیاست‌مدار فرانسوی (۱۸۱۶-۱۸۸۱) که از سال هشتم سلطنت ناصرالدین شاه قاجار در

ایران بود، در سفرنامه خود با عنوان «سه سال در آسیا» می‌نویسد:

همه زردشتیان ایران منتظر ظهور سوشیانت هستند؛ کسی که گمان دارند به زودی خروج نموده، دین باستان و فره از دست رفته ایران را به ایران باز گردانیده، ایشان را نیز از چنگال قاجاریان نجات خواهد داد. به همین سبب، چندی پیش یک زردشتی از اهالی یزد چنان پنداشت که اعلام ظهور سوشیانت را دریافته و سوشیانت با لشکریانی انبوه از مرز افغانستان گذشته و به سوی تهران در حرکت است و طولی نخواهد کشید که ایران را از جفای قاجارها نجات خواهد داد. از این رو، با خود اندیشید، اکنون که سپاه نجات از خاک بیگانه عازم سرزمین ایران است، ناگزیر باید به اندازه کافی «کُشتی» (کمر بند مخصوص زردشتیان) در اختیار داشته باشند و لذا تمام دارایی خود را فروخت و از بهای فروش آن دوازده هزار کُشتی تهیه کرد؛ چندین شتر کرایه گرفت و به راه افتاد. در راه، راهزنان افغان دارایی او را غارت کردند و او را از انتظار موعود به در آوردند (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۲).

### نتیجه گیری

از آنچه درباره «سوشیانت‌ها» در تاریخ ایران باستان و آیین زردشت گفته شد، مشخص می‌شود که اندیشه منجی موعود، قبل از زمان زردشت تا حدودی در میان مردم شناخته شده بود؛ اما تایید زردشت باعث شد تا این اندیشه در میان آنان اهمیت خاصی پیدا کند. او نیز با توجه به ذهنیتی که مردم آن زمان از منجی موعود داشتند، خود را از جمله سوشیانت‌ها، به معنای کلی کلمه (هر سود رسانی که به دین سود رساند) نامید. البته او خود را مصداق یکی از سه موعود آینده ندانست؛ بلکه خودش را از جنس سوشیانت‌ها نامید تا مردم بدانند سوشیانت‌ها، با احیای دین و وحی و الهام ارتباط خواهند داشت و هر احیاگری را نمی‌توان سوشیانت نامید. در اوستای متاخر، سوشیانت‌ها سه نفر اعلام شده‌اند و القاب آن‌ها و نام مادر آن‌ها نیز آمده است. این مادران باکره، نطفه زردشت را از دریاچه کیانسه خواهند گرفت. احتمالاً منظور از این که همه سوشیانت‌ها باید از فرزندان مستقیم زردشت باشند؛ کنایه از طهارت نسل بوده باشد. در گاتاها به سوشیانت اشاره‌های اندکی

شده است؛ ولی راه، مقصد و اصالت آن‌ها تایید می‌شود. در متون پهلوی، داستان مربوط به سوشیانت‌ها تفصیل بیش‌تری پیدا می‌کند و یاران آن‌ها نام و نشان می‌یابند و تشخیص بیش‌تری پیدا می‌کنند. به هر رو، در تاریخ آیین زردشت مصداقی برای سه موعود منجی نیامده است. از این رو، باید در این باره از منابع دیگری همانند منابع تاریخی که پس از اسلام به نگارش در آمده است، استفاده کرد. با مراجعه به این منابع که از دید محققان ایران شناس غربی مغفول مانده است؛ مشاهده می‌کنیم که زردشت به آمدن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و همچنین، موعود آخرالزمان، ملقب به «استدیریکا» خبر داده است که پس از او قیامت (فراشکرت) برپا خواهد شد. البته نباید این اخبار و منابع را جعلی دانست؛ بلکه این تواریخ، از منابعی استفاده می‌کرده‌اند که امروزه در دسترس نیست و نباید در وثاقت و امانت داری تاریخ نویسان بزرگ اسلامی تردید کرد. این اخبار تایید می‌کنند که در ایران باستان، ادبیاتی پیشگویانه راجع به ظهور منجی یا تعدادی منجی موعود مطرح بوده و شیوع داشته است. مغان ایران به روش‌های خاصی این اخبار را به دست می‌آوردند که به حد تواتر از ایران باستان نقل شده است. منابع یونانی، سریانی، عربی، عبری، پهلوی و مانند آن، هر یک بخشی از این ادبیات پیشگویانه را نقل کرده‌اند.

## منابع

۱. آذر فرنیغ (۱۳۶۹). *بندهش*، بهار، مهرداد، تهران، توس.
۲. آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (۱۳۸۰). *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، چشمه.
۳. ابن عبری، ابوالفرج (۱۳۷۷). *تاریخ مختصر ادول*، مترجم: محمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰). *الکامل فی التاریخ*، تهران، اساطیر.
۵. احمدی، داریوش (۱۳۸۵). *هزاره های پرشکوه*، قم، گرگان.
۶. اسدی، ابو نصر علی بن احمد (۱۳۸۳). *مجمل التواریخ*، تصحیح: محمد تقی بهار، تهران، علی اصغر، دنیای کتاب.
۷. اشکوری، قطب الدین (۱۳۷۸). *محبوب القلوب (المقاله الاولى)*، تصحیح: دیباجی، ابراهیم و صدقی، حامد، تهران، میراث مکتوب.
۸. نامعلوم (۱۳۶۶). *تاریخ سیستان*، مصحح: محمد تقی بهار، تهران، خاور.
۹. بویس، مری (۱۳۸۱). *زردشتیان*، آداب و باروها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، ققنوس.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران، صفی عیشاه.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۸۰). *بندهش*، تهران، توس.
۱۳. پورداد، ابراهیم (۱۳۸۴). *گات ها*، تهران، اساطیر.
۱۴. چوکسی، جمشید گرساشب (۱۳۸۱). *ستیز و سازش*، تهران، ققنوس.
۱۵. دابار (۱۹۰۹). *صد درنشر در بندهش*، بمبئی، بی نا.
۱۶. دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). *اوستا*، تهران، مروارید.
۱۷. راشد محصل، محمد تقی (۱۳۶۶). *زند بهمن یسن*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۸۱). *نجات بخشی در ادیان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. رضی، هاشم (۱۳۸۹). *سوشیانت*، تهران، بهجت.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعة المدرسین.
۲۱. مصطفوی، علی اصغر (۱۳۸۱). *اسطوره سوشیانت*، تهران، فرهنگ دهخدا.
۲۲. مشکور، محمد جواد (۱۳۲۵). *دینکرد*، تهران، پاکتچی.
۲۳. هدایت، صادق (۱۳۲۰). *یادگار جاماسبی*، بی جا، بی نا.
۲۴. ویدن گرن، گنو (۱۳۷۷). *دین های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.

## تحلیل و بررسی شاخصه‌ها و ترفندهای بهائیت در ادعای پیشگویی زمان ظهور در روایت مفضل بن عمر

عزالدین رضا نژاد<sup>۱</sup>  
محمدعلی فلاح علی‌آباد<sup>۲</sup>

### چکیده

گنجینه روایی شیعه، آکنده از روایاتی است که تصویرگر جریان‌ات‌ آخرالزمانی است. این روایات که از آن به روایات پیشگویی ظهور یاد می‌شود، مورد توجه فرقه‌ها و گروه‌های انحرافی بوده است. این گروه‌ها ضمن سعی در تطبیق روایات بر مدعای خویش از جایگاه روایات در منظومه فکری مسلمانان در جذب توده‌های مردم و اقناع فرقه‌ای از روایات نهایت بهره را برده‌اند. «روایت مفضل بن عمر» از جمله روایاتی است که برای بشارت ظهور علی-محمد باب به عنوان موعود دین اسلام و خاتمه بخش این دین معرفی شده است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی این ادعا را بررسی کرده است. با بررسی محتوایی و سندی این روایت و ضعف آشکار آن و عدم شایستگی در اثبات امر امامت و بررسی نقل‌های متعدد آن، بطلان ادعای بهائیت، مبتنی بر این روایت روشن گردیده و برخی از شاخصه‌ها و ترفندهای بهائیت در تمسک به این روایت از جمله تحریف واقعیات، عوام‌فریبی و بهره‌گیری از نصوص متشابه مبرهن می‌شود.

واژگان کلیدی: پیشگویی، توقیت، زمان ظهور، سنة الستین، حسین بن حمدان خصیبه، الهدایة الکبری.



آموزه مهدویت، اصل بنیادی و مترقی اسلام و دارای نقش بسیار مهمی در آینده انسان‌ها است و همواره به آن به عنوان پایان خوش عالم نگریسته شده است. نیاز به مصلح و قیام-کننده در رفع ظلم، برپایی عدالت، ظاهر شدن ذخایر زمین و برخورداری از مواهب دنیوی و آرزوی روزگاری که ولی معصوم الهی بر دنیا حکمرانی کند، انگیزه‌ای برای اصحاب امامان ایجاد می‌کرد تا از قائم بودن آن امام، یا زمان ظهور موعود بپرسند. علاوه بر این که پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت علیهم‌السلام دوره اسلام را دوره آخرالزمان شناساندند و مردم را به ظهور مصلح جهانی نوید دادند تا آمادگی غیبت و ظهور آن امام همام را برای عموم مردم فراهم سازند. از این رو، روایات زیادی در گنجینه روایی شیعه و اهل سنت در پیشگویی حوادث آخرالزمانی وارد شده و در مجامع روایی متعدد جمع‌آوری شده است.

همان طور که روایات پیشگویی ظهور، مایه هدایت در هنگامه ظهور و تسهیل کننده پذیرش عمومی نسبت موعود حقیقی است؛ به همان میزان مورد توجه فرقه‌ها و جریان‌های دروغین مدعی مهدویت، نظیر مهدی سودانی و أحمد قادیانی قرار گرفته است. بسیاری از این گروه‌ها با تطبیق معارف مهدوی، پیشگویی‌ها و نشانه‌های ظهور موعود، خویش را چنان بزرگ کردند که بسیاری از مردم که در آرزوی ظهور موعود و جانبازی در راه حضرت مهدی ﷺ بوده‌اند، به آن‌ها گرایش پیدا کرده و آن‌ها را همان موعود حقیقی و مصلح جهانی پنداشته‌اند! از این رو، ضرورت بحث در این موضوعات به منظور پندگیری و سنجش جریان‌ات پیش رو، بیش از پیش احساس می‌شود.

بابت و بهائیت که آیینی خود ساخته است، حدود دو قرن پیش، ادعای دروغین خویش را بر مبنای ظهور موعود اسلام پایه‌ریزی کرد و سید علی محمد شیرازی، معروف به باب را همان موعودی دانست که اسلام بیش از هزار سال در انتظار آن نشسته است (اشراق خاوری، ۱۳۲۸: ۵۳ و ۱۳۹ و بدیع: ۱۵۷)<sup>۱</sup> و در این سو به مجموعه‌ای از آیات و روایات تحت عنوان

۱. اشراق خاوری در کتاب «رساله ایام تسعه» به نقل از باب می‌نویسد: «من همان قائم موعودی هستم که هزار سال منتظر ظهور او هستید» (ص ۱۵۷). همچنین در کتاب «منتخبات آیات از آثار حضرت

بشارات ظهور دست انداخته است. این ادعا در بسیاری از منابع بهائی، خصوصاً کتاب فرائد ابوالفضل گلپایگانی، به عنوان اثر معتبر بهائیت در این زمینه جمع‌آوری شده است (گلپایگانی، ۲۰۰۱: ۵۲-۵۳ و نوری، ۱۳۷۷: ۱۵ به بعد).

روایت «مفضل بن عمر» از کتاب «الهدایة الکبری»، نوشته «حسین بن حمدان خصبی» از این دسته از روایات است. بهائیت برای تطبیق این روایت بر مدعای علی‌محمد باب تلاش بسیاری انجام داده است و به منظور تحقق منافع فرقه‌ای، روایت را مورد سوء استفاده قرار داده است (شیرازی، بی‌تا: ۴۹؛ نوری، ۱۳۷۷: ۱۶۸؛ فیضی، ۱۳۵۲: ۱۴۱ و شوقی افندی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۵۷). حدیث مفضل بن عمر روایتی است بس طولانی (حدود ۸۰۰۰ کلمه) و با مضامین بسیار متنوع؛ از جمله وقایع بعد ظهور، مباحث ادیان شناسی، احکام و تاریخ متعه، پاره‌هایی از تاریخ و مظلومیت اهل بیت علیهم‌السلام، فضائل ائمه و جایگاه شیعیان ایشان که برخی از آن‌ها در سنجش محتوایی این روایت اشاره خواهد شد و در آن، بیش از پنجاه مرتبه به آیات قرآنی تمسک می‌شود. باید توجه داشت که این روایت در منابع روایی با تفاوت‌هایی در واژگان و تعبیر نقل شده است؛ چنان‌که مرحوم مجلسی، به تفاوت در نقل اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۳۵). از این رو، با نظر داشت خصوصیات ساختاری و محتوایی، قضاوت در مورد این روایت مشکل خواهد بود.

ادعای بهائیت در این روایت در کتاب‌های ردیه‌ای که در پاسخ به شبهات و ادعاهای بهائیت نگاشته شده؛ خصوصاً ردیه‌های بر کتاب فرائد، مورد نقد قرار گرفته است (تهرانی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۷۳؛ شاهرودی، ۱۳۴۳: ۱۰۰ و یزدی اردکانی، بی‌تا: ۹) البته با این‌که در نقد ادعای بهائیت تلاش ارزنده‌ای شده است؛ کماکان نواقصی در بین است که برای رفع آن باید اقدام شود؛ علاوه بر این‌که نگاه جامع، مقایسه نسخه‌ها، بسنده نکردن به بررسی استنادی و توجه به سنجش محتوایی روایت، بیان شاخصه‌ها و ترفندها؛ این پژوهش را ممتاز کرده است.

...»

نقطه اولی عز اسمہ الاعلی» آمده است: «در ظهور نقطه بیان اگر کل یقین کنند به این‌که همان مهدی موعودی است که رسول خدا خبر داده ...» (خاوری، رساله ایام تسعه: ۷۸).

با این بیان، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با نگاهی جامع به این روایت و ادعای آن، سعی دارد صحیح‌ترین نسخه را بازشناسی کرده، به اعتبارسنجی استنادی و دلالتی جایگاه استنادی روایت در قاموس روایی شیعه بپردازد تا معنای صحیح روایت و میزان پذیرش آن روشن شود؛ سپس ترفند شناسی بهائیت را در تمسک به این روایت عرضه و میزان صداقت و راستی این فرقه را بازشناسی کند.

### روایت مفضل بن عمر در بحار الانوار

أقول: روی فی بعض مؤلفات أصحابنا، عن الحسين بن حمدان، عن محمد ابن إسماعيل وعلي بن عبد الله الحسني، عن أبي شعيب [و<sup>۱</sup>] محمد بن نصير، عن عمر بن الفرات، عن محمد بن المفضل، عن المفضل بن عمر قال: سألت سيدي الصادق عليه السلام هل للمأمور المنتظر المهدي عليه السلام من وقت موقت يعلمه الناس؟ فقال: حاش لله أن يوقت ظهوره بوقت يعلمه شيعة، قلت: يا سيدي ولم ذاك؟ قال: لأنه هو الساعة التي قال الله تعالى: ويستلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض. الآية وهو الساعة التي قال الله تعالى يستلونك عن الساعة أيان مرساها وقال عنده علم الساعة ولم يقل إنها عند أحد.....

قلت: أفلا يوقت له وقت؟ فقال: يا مفضل لا اوقت له وقتا ولا يوقت له وقت، إن من وقت لمهدينا وقتا فقد شارك الله تعالى في علمه، وادعى أنه ظهر على سره.....

قال المفضل: يا مولاي! فكيف بدؤ ظهور المهدي عليه السلام وإليه التسليم؟ قال عليه السلام يا مفضل يظهر في شبهة ليستبين، فيعلو ذكره، ويظهر أمره، وينادي باسمه وكنيته ونسبه ويكثر ذلك على أفواه المحقين والمبطلين والموافقين والمخالفين لتلزمهم الحجة بمعرفتهم به على أنه قد قصصنا ودللنا عليه، ونسبناه وسميناه وكنيناه، وقلنا سمى جده رسول الله صلى الله عليه وآله وكنيه لثلا يقول الناس: ما عرفنا له اسما ولا كنية

۱. در نسخه خطی، شماره ۷۴۰۲ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی «واو» وجود ندارد؛ یعنی ابوشعيب، کنیه محمد بن نصير دانسته شده است، نه این که راوی مستقلى باشد.

ولا نسباً. والله ليتحقق الايضاح به وباسمه ونسبه وكنيته على ألسنتهم، حتى  
 ليسميه بعضهم لبعض، كل ذلك للزوم الحجة عليهم، ثم يظهره الله كما وعد به  
 جده ﷺ في قوله عز وجل هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على  
 الدين كله ولو كره المشركون. قال المفضل: يا مولاي فما تأويل قوله تعالى:  
 ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون قال ﷺ هو قوله تعالى وقاتلوهم حتى  
 لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فوالله يا مفضل ليرفع عن الملل والأديان  
 الاختلاف ويكون الدين كله واحدا كما قال جل ذكره إن الدين عند الله الإسلام  
 وقال الله ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من  
 الخاسرين... (مجلسي، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۳).



### ۱. بازمینی و تحلیل فرازهای ابتدایی روایت مفضل بن عمر

ضمن صرف نظر از ترجمه این بخش از روایت (به علت کمی مجال) تنها بخش‌هایی از  
 روایت که در فهم مراد ما مفید خواهد بود، اشاره می‌شود:

#### ۱-۱. سؤال از تعیین وقت ظهور

سألتُ سيدي الصادقَ عليه السلام هل للمأمور المنتظر المهدي عليه السلام من وقتٍ موقتٍ يعلمه  
 الناس؛ از مولایم، امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا برای ظهور حضرت مهدی  
 منتظر ﷺ وقتی تعیین شده به صورتی که مردم آن را بدانند؟

#### ۲-۱. رد شدید حضرت

حاشَ اللهُ أَنْ يُوقَّتَ ظُهُورُهُ بِوَقْتٍ يَعْلَمُهُ شِيعَتُنَا؛ منزه است خداوند از این که برای  
 ظهور حضرت، وقتی تعیین کند که شیعیان ما بدانند.

#### ۳-۱. بیان علت عدم تعیین وقت

لأنه هو الساعة التي قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا  
 عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَأَاجِلِيهَا لَوْ قُتِلَ لَأَنَّا هِيَ تَقُلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية وهو

۱. «از تو در باره قیامت می‌پرسند [که] وقوع آن چه وقت است. بگو: علم آن، تنها نزد پروردگار من  
 است. (اعراف: ۱۸۷) جز او [هیچ کس] آن را به موقع خود آشکار نمی‌گرداند. [این حادثه] بیرون

الساعة التي قال الله تعالى يسئلونك عن الساعة أيان مرساها وقال عنده علم الساعة ولم يقل إنها عند أحد؛ چراکه ظهور همان تعبیر «الساعة» است که خداوند در قرآن علمش را به خود منحصر دانسته است و نفرموده این علم، نزد دیگری هم هست.

#### ۴-۱. اصرار مفضل برای تعیین وقت ظهور

قلت: أفلا يوقت له وقت؟ فقال: يا مفضل لا اوقت له وقتا ولا يوقت له وقت؛ مفضل باز خواسته خود را مطرح می‌کند: آیا وقتی برای ظهور تعیین نمی‌شود؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: من وقت ظهور را تعیین نمی‌کنم.

#### ۵-۱. وقت ظهور قابل تعیین نیست

لا يُوقَّتُ لَهُ وَقْتُ: وقتی برای ظهور تعیین نمی‌شود؛ گویا قانون الاهی بر آن تعلق گرفته که هیچ وقتی برای آن تعیین نشود.

#### ۶-۱. تعیین وقت ظهور به مثابه شرک

إِنَّ مَنْ وَقَّتَ لِمَهْدِينَا وَقْتًا فَقَدْ شَارَكَ اللَّهَ تَعَالَى فِي عِلْمِهِ، وَادَّعَى أَنَّهُ ظَهَرَ عَلَي سِرِّهِ؛ هر کس برای ظهور مهدی ما وقتی تعیین کند، همانا ادعا کرده که در علم الاهی با خداوند شریک شده و بر سر الاهی آگاهی یافته است.

#### ۷-۱. سؤال از کیفیت ظهور و تسلیم مردم

يا مولاى! فكيف يدري ظهرو المهدى عليه السلام وإليه التسليم؛ ای مولای من! شروع ظهور مهدی عليه السلام و تسلیم مردم به آن حضرت چگونه است؟

#### ۸-۱. ظهور در شبهه

يَظْهَرُ فِي شُبُهَةٍ لَيْسَتَيْنِ؛ امام زمان در وضع شبهه‌ناکی ظهور می‌کند، تا این که امرش روشن شود (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴۶).

....»

آسمان‌ها و زمین گران است؛ جز ناگهان به شما نمی‌رسد. [باز] از تو می‌پرسند گویا تو از [زمان وقوع] آن آگاهی! بگو: علم آن، تنها نزد خداست؛ ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند».

## ۹-۱. علت ظهور در شبهه

لِتَلْزَمَهُمُ الْحُجَّةَ بِمَعْرِفَتِهِمْ بِهِ... لئلاَّ يَقُولُ النَّاسُ: مَا عَرَفْنَا لَهُ اسْمًا وَلَا كُنْيَةً وَلَا نَسَبًا؛ تا این که با شناخت او حجت بر همگان تمام شود... برای این که مردم نگویند ما اسم و کنیه و نسب او را نشناختیم.

## ۱۰-۱. اسلام یگانه دین بعد از ظهور

لِيُرْفَعَ عَنِ الْمِلَلِ وَالْأَدْيَانِ الْأَخْتِلَافِ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ وَاحِدًا كَمَا قَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ ای مفضل! تا این که اختلاف از ملل و ادیان دور شود و دین یکی باشد؛ کما این که خدای عزوجل فرموده است دین نزد خدا اسلام است.

## ۲. بازشناسی معناپذیری تعبیر فی شبهة لیستیین

تمسک بهائیت به روایت مفضل بن عمر در تأیید موعود بودن باب با قیام در سال ۱۲۶۰ قمری بر اثبات تعبیر «یظهر فی سنة الستین» مبتنی است و بهائیت مهم‌ترین دلیل در نفی تعبیر «فی شبهة لیستیین» و اثبات تعبیر «فی سنة الستین» را مفهوم‌ناپذیری تعبیر «فی شبهة لیستیین» دانسته است. بدین روی، در بحث مفهوم‌شناسی روایت مفضل بن عمر، لازم است تعبیر «یظهر فی شبهة لیستیین، فیعلوا ذکره، ویظهر أمره» بازشناسی شود.

با ملاحظه بخش‌های روایت مفضل بن عمر باید گفت: پس از این که درخواست مفضل و اصرار او برای تعیین وقتی برای ظهور از سوی امام صادق علیه السلام بی نتیجه می‌ماند (بخش‌های ۱ تا ۶)؛ مفضل از چگونگی آغاز ظهور سؤال می‌کند و امام صادق علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: [امام مهدی] در وضع شبهه ناکی ظهور می‌کند تا این که امرش روشن شود (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴۶).

از آن جا که «لام» وارد بر فعل مضارع، به معنای «تعلیل» است (جمعی از اساتید، ۱۳۸۰: ۱۷۵)؛ «استبانة» علت ظهور در شبهه است؛ یعنی امام زمان علیه السلام در شبهه ظهور می‌کند تا این که «استبانة» شود و «استبانة» در اشیا، به معنای انکشاف و وضوح (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲:



۷۰) و در ذوی العقول، انکشاف به معنای شناخته شدن شخص است؛ یعنی در بدو امر ماهیت قیام حضرت برای جهانیان امری ناشناخته است. طبیعتاً جهان با چنین شخصیتی آشنایی ندارد و از آرمان جهانی او بی‌خبر است. این شبهه ابتدایی باعث می‌شود تا به سرعت خبر او در همه جا بالا بگیرد و شناخته شود. همان طور که علم معانی و بیان ایضاح بعد الابهام دارای تأثیر بیش‌تر و أوقع فی النفوس است، در عالم خارج نیز ظهور پس از وضع شبهه ناک، به شناخت و گسترش رسالت جهانی حضرت کمک می‌کند. شاهد بر این معنا، فای تفریح در «فیعلو ذکره و یظهر امره» است؛ یعنی بالاگرفتن یاد حضرت و آشکار گشتن امر ایشان متفرع است بر «استبانه» و روشنی که پس از وضع شبهه ناک ایجاد می‌گردد.

البته احتمالی دیگر در این بخش روایت وجود دارد و آن این‌که این تعبیر به اوضاع زمان ولادت حضرت مربوط باشد و شواهدی نیز بر آن وجود دارد؛ یعنی در زمان ولادت حضرت، خفقان شدیدی حاکم بوده و حکومت در صدد شناسایی حضرت بود و امام حسن عسکری علیه السلام برای مخفی سازی وجود مبارک امام زمان علیه السلام بیش‌ترین تلاش را داشتند. حتی آثار حمل در نرجس خاتون ظاهر نگشت. در این شرایط شبهه ناک بود که حضرت پا به عرصه وجود گذاشت؛ اما چیزی نگذشت که ایشان شناخته شد؛ خبرش بالا گرفت و امر ظاهر گشت و مردم او را به نام و کنیه و نسب شناختند.

#### شواهد

اسم و کنیه حضرت: بعد از ولادت است که حجت را تمام می‌کند و مردم به ولادت و وجود او ایمان می‌آورند ( حاج محمد کریمخان، ۱۳۲۲: ۱۷۴).

اوضاع محیطی زمان ولادت امام: چرا که در ابتدا ولادت امام مخفی بوده؛ اما پس از آن، چنان شناخته می‌شود که خلیفه نیز در صدد یافتن امام بر می‌آید.

در ادامه روایت این تعبیر وارد شده است: «والله لیتحقق ایضاح به وباسمه ونسبه وکنیته علی ألسنتهم، حتی لیسمیه بعضهم لبعض، کل ذلك للزوم الحجة علیهم، ثم یظهره

۱. «بَیِّنٌ وَ تَبَیِّنٌ وَ اسْتَبَانَ کُلُّهَا بِمَعْنَى الوُضُوحِ وَ الْاُنْکِشَافِ».

الله كما وعد به جده». از تعبیر «ثمَّ يظهره» روشن است که ابتدا امام به اسم و کنیه و نسب مشهور می‌شود؛ به طوری که افراد به نام‌های حضرت نامگذاری می‌شوند و حجت بر همه تمام می‌شود؛ سپس خداوند او را طبق وعده جدش ظاهر می‌کند.

### ۳. بررسی استنادی و دلالتی روایت مفضل بن عمر

#### ۳-۱. سندشناسی روایت مفضل بن عمر

روایت مفضل بن عمر در کتاب‌های الهدایة الكبرى (حسین بن حمدان، ۱۴۱۹: ۳۹)؛ مختصر البصائر (حلی، ۱۴۲۱: ۴۳۵)؛ بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۳)؛ حلیة الابرار (بحرانی، ۱۴۱۱، ج ۶: ۳۷۳)؛ الحجّة فیما نزل فی الحجّة (همان، ۱۳۹۸: ۲۲۶) با تفاوت‌هایی در سلسله اسناد وارد شده است:

المحجة	الهدایة الكبرى	مختصر البصائر	بحار الانوار
الحسین بن حمدان الخضینی	الحسین بن حمدان الخضینی	الحسین بن حمدان	الحسین حمدان
محمد بن اسماعیل و علی بن عبد الله الحسینیان	محمد بن اسماعیل و علی بن عبد الله الحسینیان	محمد بن اسماعیل علی بن عبد الله الحسینیان	محمد بن اسماعیل و علی بن عبد الله الحسینی
ابی شعیب - محمد بن بصیر	ابی شعیب محمد بن نصیر	ابی شعیب محمد بن نصر	ابی شعیب محمد بن نصیر
عمر بن الوان	ابن فرات	عمر بن الفرّات	عمرو بن الفرّات
محمد بن الفضل	محمد بن مفضل	محمد بن المفضل	محمد بن المفضل
مفضل بن عمر	المفضل بن عمر	المفضل بن عمر	المفضل بن عمر

با مقایسه سلسله اسناد روایت مفضل بن عمر، اضطراب در این سلسله اسناد روشن است؛ چراکه ابی شعیب در المحجة راوی مستقل است؛ اما کنیه او در بحار الانوار و الهدایة الكبرى و مختصر البصائر، محمد بن نصیر است و کنیه محمد بن نصیر در مختصر البصائر، بن نصر و در المحجة، ابن بصیر است و نام ابن الفرّات در مختصر البصائر، عُمَر و در بحار الانوار، عَمَر و در المحجة، ابن الوان است.

از بین این اسناد، سند المحجة خدشه بیش‌تری دارد و در مورد چهار راوی (ابوشعیب و





محمد بن بصیر، عمرو بن الوان و محمد بن فضل) تصحیف وجود دارد و اسامی آنان اشتباه درج شده است، خصوصاً ابو شعیب که به عنوان یک راوی مستقل، از محمد بن نصیر روایت کرده است. لکن باتوجه به این که محمد بن نصیر در برخی از منابع با کنیه ابوشعیب معرفی شده است (رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۷۴) و این که راوی شناخته شده‌ای با کنیه ابوشعیب جز ابوشعیب المحاملی وجود ندارد و وی به علت این که در طبقه امام کاظم علیه السلام قرار دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۶)؛ نمی‌تواند مقصود باشد. از این رو، با توجه به نقل بحار الانوار و الهدایة الکبری و مختصر البصائر به احتمال قوی ابوشعیب کنیه محمد بن نصیر بوده و سلسله سند کتاب المحجة از این جهت نیز تصحیف شده است.

روایت مفضل بن عمر به لحاظ بررسی وثاقت راویان، ضعیف ارزیابی می‌شود. هیچ یک از راویان این روایت به غیر از مفضل بن عمر توثیق نشده است. یعنی راویان سلسله سند یا ضعیف و مورد قدح علمای رجال هستند یا این که مجهول‌اند:

- مفضل بن عمر: نجاشی، علامه حلّی و ابن داوود وی را تضعیف کرده‌اند (همان؛ علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۳۴ و ابن داود، ۱۳۴۲: ۵۱۸). هرچند برای توثیق وی تلاش‌هایی انجام گرفته است (خویی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۲۹۲-۳۰۵)؛ گویا سوء استفاده غلات از نام وی قطعی است و این نکته، پذیرش روایات وی را دشوار کرده است.
- محمد بن مفضل: مجهول است.
- ابن الفرات: عمر بن فرات، غالی (مازندرانی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۳۷) و ذو مناکیر<sup>۱</sup> بوده است (علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۲۴۰ و طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۲).
- محمد بن نصیر النمیری، غالی (علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۲۷۴) و مورد لعن امام هادی علیه السلام بوده (کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۰) و در دوران غیبت صغرا ادعای بابیت حضرت را داشته (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۸) و پایه‌گذار فرقه نصیریّه بوده است.<sup>۲</sup>

۱. دارای افکار انحرافی بوده است.

۲. شیخ طوسی در کتاب الغیبه: «قال ابن نوح: أخبرنا أبو نصر هبة الله بن محمد قال: كان محمد بن نصیر النّمیری من أصحاب أبي محمد الحسن بن علي، فلما توفي أبو محمد ادعى مقام أبي جعفر محمد بن...»

• محمد بن اسماعیل و علی بن عبدالله الحسنی مجهول هستند.

• حسین بن حمدان: با توجه به این که تمامی کتاب‌هایی که روایت مفضل بن عمر را نقل کرده‌اند، این روایت را به کتاب حسین بن حمدان استناد داده‌اند؛ توثیق وی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ ولی وی نیز تضعیف شده است. نجاشی و ابن غضائری (نجاشی ۶۷: ۱۳۶۵ و خویی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۲۵) و رجال ابن داود (ابن داود، ۱۳۴۲: ۴۴۴)، او را فاسد المذهب و علامه، او را کذاب دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۱۷).

### ۲-۳ محتوایشناسی روایت مفضل بن عمر

محتوایشناسی تمامی مضامین روایت مفضل بن عمر، به علت طولانی بودن آن و خروج از محل بحث ممکن نیست. وجود برخی مفاهیم این روایت، در روایات دیگر، هرچند ممکن است از نقاط قوت آن به‌شمار آید؛ ولی چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از مطالب آن در هم آمیخته و در قالب یک روایت مطرح شده است؛ یعنی مشخص نیست کدام بخش از روایت دقیقاً از معصوم نقل شده و کدام بخش ناشی از افزوده‌های راوی است؛ یعنی ممکن است که بتوان بر برخی از مطالب روایت، احادیثی را ارائه کرد؛ باید توجه داشت که این سبک از روایت نویسی به هیچ وجه مطلوب نیست و چه بسا روش غلات این بوده که برخی مطالب باطل خویش را در بین روایات مأثوره قرار می‌دادند تا ادعاها و جریبان فکری خویش را در جامعه دینی آن روز گسترش دهند. البته دلیلی قاطع بر این مطلب قابل ارائه نیست؛ اما می‌توان برخی شواهد تاریخی و روایی را بر این مطلب جست که در ادامه به برخی اشاره می‌شود.

مواردی در این روایت قابل تأمل است، از جمله این که امام زمان علیه السلام در وقت شهادت پدر دو سال واندی داشته است؛ یعنی سال تولد حضرت ۲۵۷ بوده، یا این که ولادت ایشان را در هشتم ماه شعبان قید کرده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۶) که هر دو خلاف مشهور می‌باشد. از دیگر مواردی که سوء ظن را برمی‌انگیزد، ذکر نام خلفا و طعن و لعن آن‌ها است که با مذاق

اهل بیت علیهم السلام و تقیه، سازگار نیست (همان: ۱۳، ۱۷ و ۳۱).

نکته دیگر این که طبق این روایت، امام دارای دو نوع غیبت است که یکی تا سال ۲۶۰ هجری طول می کشد که مومنین حقیقی ایشان را می بینند؛ اما شاگین و کسانی که ایمان متزلزلی دارند، قادر به دیدن ایشان نیستند. و غیبت دیگر از سال ۲۶۰ هجری آغاز می شود و از آن پس هیچ کس او را نخواهد دید. این کلام نیز خلاف مشهور و شاذ است و کسی به آن قائل نیست (همان: ۶).

اما آنچه ضعف دلالت حدیث را آشکار و جعلی بودن آن را تقویت می کند، مشاهده رگه هایی از عقیده تناسخ است که در بین غلات رواج داشته (همان: ۱۳-۱۴) و نیز ذکر شدن یکی از راویان در متن حدیث در قالب مدح و تأیید ادعای بابیت او است. بر اساس این روایت، محمد بن نصیر (که غالی و مورد لعن امام هادی علیه السلام قرار گرفته و ادعای بابیت امام زمان علیه السلام را داشته است) هنگام غیبت حضرت کنار در خانه حضرت در صابّر (کوچه ای پهن در مرو) نشسته است (همان: ۶).

### ۳-۳. واکاوی نقل روایت مفضل بن عمر در کتاب المحجة فی ما نزل فی الحجة

مرحوم محدث بحرانی در کتاب المحجة فیما نزل فی القائم الحجة، روایت مفضل را با تقطیع این گونه نقل می کند:

قال المفضل: یا مولای فکیف یدری ظهوره ﷺ قال: یا مفضل یظهر فی سنة الستین امره و یعلو ذکره... ویظهره کما وعده جده... فوالله یا مفضل لیفقدن الملل والادیان و الآراء و الاختلاف و یكون الدین کله لله کما قال تعالی: «ان الدین عند الله الاسلام»... (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۰).

از آن جا که تعبیر «یظهر فی سنة الستین» در هیچ یک از منابع روایی اصیل که این حدیث را به طور کامل نقل کرده اند، سابقه نداشته است؛ شاید بتوان آن را تعبیری دانست که

۱. «تخاطبه الملائکة والمؤمنون من الجن و یخرج امره و نهیه ألی ثقاته و ولاته و وکلائه و یقعد بیابه محمد بن نصیر التمیری فی یوم غیبتہ بصابر».

از این کتاب وارد روایت شده و سپس وارد کتاب‌های شیخ أحمد أحسائی<sup>۱</sup> و دیگران شده است. لکن با ملاحظه منابع روایی‌ای که روایت مفضل بن عمر را نقل کرده‌اند، این بخش از روایت غیر از تعبیر «یظهر فی سنة الستین» به سه گونه دیگر نقل شده است:

- «یظهر فی شبهة لیستین، فیعلوا ذکره، ویظهر أمره»: بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۳)؛ مختصر البصائر (حلی، ۱۴۲۱: ۴۳۵) و الزام الناصب (یزدی حایری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۰۸).
- «یظهر فی سنة من السنین امره و یعلوا ذکره»: حلیة الابرار (بحرانی، ۱۴۱۱، ج ۶: ۳۷۳) و ریاض الابرار (جزائری، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۱۳).
- «یظهر فی سنة یکشف لستر أمره»: الهدایة الکبری (حسین بن حمدان، ۱۴۱۹: ۳۹).

نکته قابل توجه این است که مرحوم محدث بحرانی، این بخش حدیث را در دو کتاب خود، دو گونه نقل کرده است. ایشان در حلیة الابرار «فی سنة من السنین» و در المحجة «فی سنة الستین» نگاشته است. همین اختلاف در نقل، احتمال خطای نسخه بردار در نقل را تقویت می‌کند و از آنجا که در حلیة الابرار، حدیث را کامل و در المحجة حدیث را تقطیع کرده است؛ شاید بتوان اصالت را به حلیة الابرار داد. البته باید توجه داشت تصحیف «سنة من السنین» به «سنة الستین» بسیار محتمل است. بنابراین، با اغماض از آنچه گفته شد، با وجود احتمالات مختلف در روایت «فی شبهة لیستین» «فی سنة من السنین، فی سنة الستین»، لاقلاً این بخش از حدیث مجمل است و قابلیت استناد ندارد. از این‌رو، حاصل بررسی استنادی و دلالتی این شد که روایت مفضل بن عمر سنداً و دلالتاً ضعیف و بی اعتبار و با اغماض از ضعف سند و دلالت، مجمل می‌باشد.

#### ۴. بازشناسی روایت مفضل بن عمر در منابع بهایی

حدیث مفضل در بسیاری از کتاب‌های بابیت و بهائیت مورد تمسک واقع شده است (فیضی، ۱۳۵۲: ۱۴۱ و شوقی افندی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۵۷). در این‌جا لازم است نحوه تمسک

۱. سنة الستین در آثار شیخ أحمد أحسائی در کتاب «جوامع الکلم» (احسائی، بی‌تا: ۸۳) و «کتاب الرجعة»، (احسائی: ۱۵۳-۱۵۴) آمده است.

بهائیت به روایت مفضل بن عمر در مهم‌ترین منابع این فرقه بازشناسی گردد:

#### ۴-۱. علی محمد باب، در کتاب دلائل السبعة

واز أن جملة است حدیث مفضل الی أن قال و یظهر فی سنة ستین امره و یعلوا ذکره (شیرازی، بی تا: ۴۹).

#### ۴-۲. حسین علی نوری، در ایقان

ملاحظه فرمایید که در اخبار، سنه ظهور آن هویت نور را هم ذکر فرموده‌اند. مع ذلک شاعر نشده‌اند و در نفسی از هوای نفس منقطع نگشته‌اند. فی حدیث المفضل «سئل عن الصادق فكيف يا مولاي في ظهوره؟ فقال عليه السلام: في سنة الستين يظهر أمره و یعلوا ذکره». باری، تحیر است از این عباد اشارات که چگونه با این واضح لایحه از حق احتراز نموده‌اند (نوری، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

#### ۴-۳. ابوالفضل گلپایگانی، مبلغ برجسته بهایی

و همین است مقصود از عبارت حدیث مفضل بن عمر که از حضرت صادق علیه السلام روایت نمود که آن حضرت در میعاد ظهور فرمود: و فی سنة الستین یظهر امره و یعلوا ذکره، یعنی در سنه شصت امر آن حضرت ظاهر گردد و ذکر ظهورش انتشار و استعلا یابد (گلپایگانی، ۲۰۰۱: ۵۲-۵۳).

#### ۵. شاخصه‌شناسی فرقه بهائیت در تمسک به روایت مفضل بن عمر

روش بهائیت در تمسک به روایت مفضل بن عمر، دارای شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی است که شناخت این ویژگی‌ها، در شناخت عملکرد فرقه بهائیت مفید خواهد بود. مقصود از شاخصه‌ها و ویژگی‌ها عملکرد آن‌ها در زمینه مطالعات دینی است که به آسیب منجر شده است.

#### ۵-۱. عدم رعایت اصول علمی

در بحث‌های علمی، رعایت چارچوب‌های نظری بحث بسیار مهم است. اقناع طرف مقابل و غلبه بر او، به دلیلی قوی نیازمند است تا راهی جز پذیرش مدعی نداشته باشد. از این رو، اگر در استدلال، از مقدمات متقن و یقینی استفاده نشود؛ طبعاً استدلال ضعیف و غیر قابل استناد

خواهد بود. بهائیت زمانی می‌تواند از روایت مفضل بن عمر به عنوان دلیل صحت مدعای باب بهره برد که اصول علمی بحث در این استدلال رعایت شده باشد؛ در حالی که اصول علمی از جهات متعدد رعایت نشده است:

#### ۱-۱-۵. ضعف استناد

یک روایت زمانی مورد استدلال قرار می‌گیرد که یا صحیحه باشد، یا قرائن محکمی بر صحت آن وجود داشته باشد. از این رو، با توجه به ضعف شدید روایت مفضل بن عمر، برای پذیرش آن به عنوان دلیلی بر صحت ادعای مدعی امامت، راهی وجود ندارد. ضعف شدید روایت به جهت حضور راویان غالی، مدعیان دروغین و فاسد المذهب و آشفتگی سلسله سند و همچنین نقص‌های متعدد محتوایی است که به آن‌ها اشاره شد.

#### ۲-۱-۵. تناقض در متن

تعبیری از روایت مفضل بن عمر که مورد تأکید بهائیت است. باعث تناقض در متن روایت است و اگر در روایتی دو فقره متناقض وجود داشته باشد؛ به نحوی که هر کدام از فقرات نفی دیگری باشد؛ استدلال به این بخش روایت مشکل خواهد بود. چنان‌که اشاره شد، بخش‌های متعددی از روایت در نفی توقیت سخن گفته است؛ حال اگر در فقره‌ای از آن، توقیت شده باشد؛ قابل استناد علمی نخواهد بود. یعنی تعیین سال شصت، به عنوان سال ظهور با صدر روایت در تناقض است؛ چراکه امام علیه السلام درخواست تعیین وقت ظهور و اصرار مفضل را بی‌پاسخ می‌گذارد، و تعیین وقت را به منزله شرک به خدا می‌داند. حال چگونه چند سطر بعد برای ظهور تعیین وقت می‌کند؟! در این صورت، چنین روایتی فاقد اعتبار است.

#### ۳-۱-۵. عدم تمامیت دلیل در مدعا

در صورتی که یک دلیل برمدعای خویش صراحت و آن مدعا وضوح داشته باشد، به عنوان دلیل قابل طرح خواهد بود و چون سال شصت دارای مصادیق فراوانی است، بر مدعا صراحت ندارد؛ بلکه چه بسا مصادیق دیگری نیز در این روایت ادعا شود؛ مثلاً سال ۲۶۰ که همان سال آغاز غیبت صغرا است.

## ۲-۵. عدم جامع‌نگری

روایات مهدویت مجموعه‌ای است که باید همگی را در کنار هم ملاحظه کرد. همچنین دارای اصول مسلمی است که مخالفت با آن به ادله بسیار قوی نیازمند است. بنابراین، اگر یک روایت با مجموعه‌ای از روایات یا اصول مسلم مذهبی در تعارض و تضاد قرار گیرد؛ در این صورت، بسندگی به آن روایت و عدم ملاحظه سایر ادله و روایات صحیح نخواهد بود. روایت مفضل بن عمر در صورتی که سال شصت را به عنوان سال ظهور معرفی کند، با انبوهی از روایات منع توقیت و تکذیب وقت‌گذاران<sup>۱</sup> متعارض خواهد بود.

## ۳-۵. عدم توجه به فقه الحدیث

سیر منطقی روایت این است که پس از جواب ردّ امام صادق علیه السلام در تعیین زمانی برای ظهور و این که ظهور نظیر قیامت است و زمان آن را کسی نمی‌داند؛ نوبت به سؤال از چگونگی آغاز ظهور است. از سویی دیگر، قاعده در تفهیم و تفهم عرفی بر نوعی هماهنگی و مطابقت سؤال و جواب است؛ یعنی زمانی که سؤال از زمان ظهور باشد، جواب از زمان منطقی است و چنانچه سؤال از کیفیت ظهور باشد، جواب از زمان منطقی نیست. آنچه در همه نقل‌ها بلا استثنا آمده است، سؤال از «کیفیت ابتدای ظهور» است (که در نقل المحجة همین طور است: یا مولای فکیف یدری ظهوره صلوات الله علیه)؟ و طبعاً پاسخ آن، سال ظهور نمی‌تواند باشد؛ بلکه کیفیت شبهه ناک ابتدای ظهور بهترین و مناسب‌ترین جواب آن است.

## ۴-۵. سنجش غلط روایت

منابع روایی آکنده از روایات صحیحه است؛ در عین حال دارای روایات ضعیف، مهمل و حتی جعلی نیز می‌باشد. از این رو، لازم است تمامی روایات سنجیده شود تا اصالت آن روایت مورد محک قرار گیرد. شناخت و به کارگیری سنجه‌های علمی و مناسب در جای خود مطرح

۱. محدثین در کتاب‌های روایی، ابوابی را مخصوص روایات ممنوعیت توقیت ایجاد کرده‌اند، مانند کلینی ج ۱: ۳۷۰ (باب کراهیه التوقیت)؛ نعمانی: ۲۸۸ باب ۱۶ (ما جاء فی المنع عن التوقیت) و طوسی: ۴۲۵ (ذکر الاخبار الواردة فی انه لا تعیین لوقت خروجه).

است. در برخی از اظهارات مبلغین بهائیت از نشانه‌های ضعف تعبیر «فی شبهة لیستیین»، عدم تعبیر «لیستیین» در هیچ روایت دیگری عنوان شده است و حتی به نرم افزارهای حدیثی نور اشاره دارد که جست و جو در آن برای مخاطب نیز ممکن است (<http://www.newnegah.org>). اما باید دانست که هیچ‌گاه یک روایت بر اساس میزان مشارکت و تطابق لفظی با سایر روایات، مورد سنجش قرار نمی‌گیرد. در واقع چه بسیار روایات متقن و صحیحی وجود دارند که الفاظ و تعابیر آن روایات صحیحه در سایر روایات وجود ندارد.

سنجه دیگری که بهائیت در این روایت به کار برده، آن است که تعبیر «فی شبهة لیستیین» به کلام عرب نمی‌ماند (گلیپایگانی، ۱۹۹۵: ۲۳۰). باید گفت در سنجش علمی یک روایت، چنانچه معنای یک فقره از حدیث روشن نباشد، یا این که به کلام عرب نماند، دلیل بر آن نیست که آن روایت را مجعول بدانیم و این، در علم درایة الحدیث دلیلی بر تغییر کردن روایت محسوب نمی‌شود.

#### ۵-۵. تعارض عملکردی

بهائیت در مسئله رعایت ادبیات عرب و مفهوم پذیری روایت، به نوعی تعارض درونی دچار گشته است. عدم سازگاری با عرف زبان عربی دلیلی بر نفی تعبیر «فی شبهة لیستیین» دانسته شده است و از این رو، رعایت ادب و عرف زبان عرب را به عنوان ملاکی مهم پذیرفته است؛ لکن در آثار بهائی و در خصوص این روایت، به ادبیات عرب بی‌توجهی شده است.

بهائیت در تأیید ادعای حسین علی نوری (بهاء) در مورد روایت مفضل بن عمر، حضور وی را در منطقه عرب‌زبان مایه برائت وی از اشتباه معرفی کرده است:

نفهمد که عبارت و فی شبهة لیستیین معنی ندارد و به کلام عرب نمی‌ماند. با این مبلغ از علم در کمال جهل و وقاحت بر کلمات صاحب ظهور اعتراض می‌کنند و بر کسی که الیوم در نفس عربستان و مجمع فصحای این اوان جالس و باعلاء امر قائم است، در غایت بی‌شرمی ایراد می‌نمایند (همان).

با این حال، بهاء در استدلال به روایت مفضل بن عمر و نقل این روایت به اغلاط فاحش



ادبی دچار گشته است:

فِي حَدِيثِ الْمُفْضَلِ: «سَأَلَ عَنِ الصَّادِقِ فَكَيْفَ يَا مَوْلَايَ فِي ظُهُورِهِ؟ فَقَالَ ﷺ: فِي سَنَةِ السَّتِّينِ يَظْهَرُ أَمْرُهُ وَيَعْلَوُا ذِكْرَهُ (نوری، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

باید توجه داشت در لغت عرب «سأل» مفعول اول خود را بدون واسطه و مفعول با واسطه را با حرف «عن» می‌گیرد: «سألتُ علياً عن موضوع؛ از علی درباره موضوعی پرسیدم»؛ بر خلاف فارسی که مورد سؤال با «از» (معادل «عن») به کار می‌رود. از این‌رو، تعبیر «سئل عن الصادق»، تعبیری غلط و برخلاف ادبیات عرب است. ثانیاً تعبیر «فکیف یا مولای فی ظهوره» غلط است؛ چراکه کیف استفهام و خبر مقدم است و فی ظهوره نیز خبر است. پس دو خبر بدون مبتدا آمده که در لغت عرب مرسوم نیست. از این‌رو، در کلام بهائیت تعارض عملکردی روشنی وجود دارد. از یک‌سو ادعای سکونت در دیار عرب و دانایی به ادبیات عرب دارند و از سوی خود به اغلاط فاحش دچار می‌شوند.

#### ۶-۵. عدم تطبیق با گزاره‌های روایت

روایت مفضل بن عمر، بر گزاره‌هایی مشتمل است که موعود مورد نظر خود را توصیف می‌کند؛ یعنی هرچند این روایت از ظهور موعود در سال شصت خبر داده است؛ موعود مورد نظر این روایت، دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که هیچ‌کدام بر موعود ادعایی بهائیت قابل تطبیق نیست. در واقع، این نکته بدان معناست که موعودی که در سال شصت ظهور می‌کند، با همه خصوصیات ذکر شده، هنوز محقق نشده است. به عنوان مثال فراگیر شدن دین اسلام در روایت چنین وارد شده است:

...فوالله يا مفضل ليفقدن الملل والاديان والاراء والاختلاف ويكون الدين كله لله  
كما قال تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۴).

این که همه ملت‌ها و ادیان و آرای مختلف از بین بروند و تنها دین اسلام باقی بماند، با ادعای آن‌ها مبنی بر نسخ اسلام، سازگار نیست. لذا به این روایت نباید تمسک کنند.

## ۶. ترفندشناسی بهائیت در تمسک به روایت مفضل بن عمر

یکی از ویژگی‌های فرقه‌های انحرافی، بهره برداری از متون مقدس به جهت اهداف فرقه‌ای است. بهائیت به عنوان فرقه‌ای که مدعی ظهور موعود دین اسلام است، در صد توجیه عقاید خویش، از طریق تطبیق پیشگویی ظهور در روایت مفضل بن عمر بر مدعای خویش است. از این رو، ترفندهایی به کار بسته است تا این روایت را بر مدعای خویش منطبق جلوه دهد. در این قسمت برخی از این ترفندها بازشناسی می‌شود:

### ۱-۶. اغواگری

جایی که پای اعتقاد در میان است لازم است، مطالب با «اقتناع علمی» کافی مطرح شود و در واقع باید «عقلانیت» حکمفرما باشد. در این صورت دیگر توهین به مخاطب جایی ندارد. بهائیت در مواردی که در برابر سوآلی جواب کافی و مستدل نداشته باشد، با جوسازی و اهانت برای مغلوب جلوه دادن حریف تلاش می‌کند. ابولفضل گلپایگانی، مبلغ بهائی در جواب شخصی که روایت مفضل بن عمر را در کتاب بحارالانوار فاقد تعبیر «فی سنة الستین» دانسته است، چنین می‌نگارد:

از وقایع عجیبه‌ای که دلالت ظاهره بر جهل و ظلم و بی انصافی علمای قوم دارد، این است که چون به این عبارت حدیث مفضل که ذکر شد در کتاب مستطاب ایقان استدلال فرموده‌اند؛ یکی از رؤسای کرمان از اوراق شجره ملعونه فی القرآن در جواب گفته است که عبارت حدیث وفی سنة الستین نیست، بلکه و فی شبهة لیستین است. زهی شگفت که انسان به این پایه ابله و جاهل باشد و یا خلق را ابله و نادان شمارد (گلپایگانی، ۱۹۹۵: ۲۳۰).

### ۲-۶. فضا سازی کاذب

«فضا سازی کاذب» در متقن جلوه دادن مبادی استدلال، به منظور اقناع مخاطب، از ترفندهای فرقه‌های انحرافی است. از این رو، بهائیت، ادعای تمسک به روایات صحیح و متفق علیه بین شیعه و اهل تسنن دارد (همان، ۲۰۰۱: ۵۱) و سعی دارد به دلیل شهرت و خوش‌نامی علامه مجلسی، تعبیر ادعایی «فی سنة الستین» در روایت مفضل بن عمر را به

کتاب بحار الانوار مستند سازد:

در بحار الانوار مجلد سیزدهم، تألیف مرحوم مجلسی نیز فی سنة الستین نقل شده و مؤلف می‌فرماید که مقصود از سنة الستین درست معلوم نیست و شاید فی شبهة لیستیین باشد. از این جهت، برخی از علماء، جمله اخیره را نگاشته‌اند؛ ولی محققین فی سنة الستین نگاشته‌اند... (اشراق خاوری، ۱۲۱، بدیع: ۲، هفته شانزدهم، ۷۴۷).

باید توجه داشت این ادعا که مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار چنین احتمالی را مطرح کرده باشد؛ کذب محض و ناشی از خیالات فرقه‌ای این گروه است.

### ۶-۳. القای شبهه جعل و تحریف

از آن‌جا که تعبیر روایت مفضل بن عمر در کتاب بحار الانوار، «فی شبهة لیستیین» است و این امر بر خلاف مدعای بهائیت است؛ با القای احتمال تحریف و تغییر عمدی این تعبیر در کتاب بحار الانوار، تهمت بزرگی به فرهنگ شیعی وارد کرده‌اند. آنان در مورد روایت مفضل چنین القا می‌کنند که در حال حاضر، «سنة الستین» در کتاب‌های اینترنتی یافت نمی‌شود؛ اما در کتاب‌های چاپی قبل از انقلاب به ندرت وجود داشته است:

به عنوان مثال: حدیث «فی سنة الستین» را در کتب اینترنتی نمی‌توان یافت و حتی در کتب چاپی قبل از انقلاب هم به ندرت می‌توان دید که حدیث سنه ستین که به حدیث مفضل بن عمرو معروف است، در بسیاری از کتب حدیثی نقل شده؛ ولی در حین چاپ و نوشتن، سنه ستین را به قصد یا به سهو به «فی شبهة لیستیین» تبدیل کرده‌اند که نه تنها جمله‌ای بی‌معنی است، بلکه در کتب حدیثی که اخیراً به صورت نرم افزار تحت عنوان جامع الاحادیث و گنجینه روایت که حدوداً چهارصد جلد کتب حدیثی را در بر دارد و در دسترس همگان هم هست، واژه «لیستیین» در هیچ حدیثی جز حدیث مفضل دیده نشده است... (<http://www.newnegah.org>).

این که «سنة الستین» در نرم افزارهای علوم اسلامی یافت نمی‌شود؛ بدان دلیل است که این نرم افزارها شامل کتاب‌های مرجع و دست اول شیعه بوده و کتاب‌های فرعی همچون

المحجة را شامل نمی‌باشد. بسیاری از کتاب‌های این گونه‌ای، حتی به مرحله چاپ نرسیده‌اند. این که در حین چاپ «سنة الستین» تبدیل شده، تهمت بزرگی است و مراجعه به کتاب‌های خطی بزرگ‌ترین دلیل بر کذب چنین ادعایی است.<sup>۱</sup> علاوه بر این که شیعه همیشه برای حفظ آثار منقوله در مجامع روایی خود اهتمام حداکثری داشته است؛ ولو این که مخالف عقایدشان باشد. شاهد این ادعا کثرت چنین روایاتی در مجامع است. با توجه به ضعف‌های سندی و دلالتی حدیث و احتمال قوی مجعول بودن، به این تغییر و تبدیل هیچ نیازی نبوده؛ جدا از این که امکان جمع این تعبیر در روایت مفضل با عقاید شیعه ممکن است.

#### ۶-۴. ادعای شهرت تعبیر فی السنة الستین

بهائیت در جهت تقویت شبهه جعل و ادعای تغییر عمدی روایت مفضل بن عمر و برای اصیل جلوه دادن تعبیر «فی سنة الستین»، این تعبیر را به روایات پیامبر و ائمه علیهم‌السلام و مورد توجه محدثین و علمای شیعه مستند دانسته است. اشراق خاوری در این باره چنین می‌نویسد: در احادیث مرویه از حضرت رسول و ائمه اطهار علیهم‌السلام مذکور گردیده، حضرت صادق علیه‌السلام در جواب کسی که از میقات ظهور قائم سؤال کرده بود، فرمودند: «و فی سنة الستین» یظهر امره و یعلوا ذکره (اشراق خاوری، ۱۳۲۸: ۴۶). یکی از حاضرین فرمود: علما و محدثین معروف شیعه، عده بسیاری «و فی سنة الستین» را نقل کرده‌اند؛ از جمله در کتاب غایة المرام، تألیف محدث شهیر، سید هاشم بحرینی... در بحار الانوار مجلد سیزدهم، تألیف مرحوم مجلسی نیز فی سنة الستین نقل شده است (همان، ۱۲۱، بدیع: ۲، هفته شانزدهم: ۷۴۷).

اما چنان که دانسته شد، این تعبیر تنها در کتاب المحجة محدث بحرانی قابل مشاهده است و جدا از احتمال تصحیف روایت در این نقل، اصلا شهرت ادعا شده را ندارد.

۱. نسخه خطی جلد ۱۳ بحار الانوار، به شماره ۷۴۰۲ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی از نسخه‌های نزدیک به عصر مؤلف است. این اثر در تاریخ ۱۱۶۳ قمری به تملک محمد بن مکی از نوادگان شهید اول در آمده است. تعبیر «فی شبهة لیستین» در صفحه (۱۹۶پ) قابل مشاهده است.

## ۵-۶. بهره گیری از روایات متشابه و ضعیف

یکی از شگردهای فرقه‌های انحرافی، بهره گیری از نصوص متشابه و ضعیف است؛ در حالی که در مباحث امامت که از اصول دین محسوب می‌شود، باید از نصوصی بهره برد که دارای صراحت باشد تا مخاطبان به گمراهی نیفتند. از این رو، بر فرض پذیرش حدیث مفضل، و با توجه به این که سال شصت در هر قرن وجود دارد؛ مثلاً از زمان امام صادق علیه السلام تا امروز سیزده قرن گذشته است، (۱۳۶۰، ۱۲۶۰، ۱۱۶۰، ۱۰۶۰، ۹۶۰، ۸۶۰، ۷۶۰، ۶۶۰، ۵۶۰، ۴۶۰، ۳۶۰، ۲۶۰، ۱۶۰ و...)؛ آیا هرکس در چنین سال‌هایی ادعای مهدویت کند، باید تصدیق شود؟!

## ۶-۶. ادعای مفهوم ناپذیری تعبیر فی شبهة لیستین

بهائیت مهم‌ترین دلیل در تثبیت تعبیر فی سنة الستین و رد تعبیر «فی شبهة لیستین» را عدم معناپذیری تعبیر اخیر دانسته است. یعنی از آن جا که تعبیر «فی شبهة لیستین» به کلام عرب نمی‌ماند (گلپایگانی، ۱۹۹۵: ۲۳۰) و معنای آن روشن نیست؛ پس تعبیر «فی سنة الستین» درست است؛ زیرا معناپذیری دارد. برخی مبلغین بهائیت با اشاره به ترجمه فارسی این روایت، چنین نوشته‌اند:

در بحار الانوار جلد سیزده نیز فقط روایت شده که فقال يظهر فی شبهة لیستین امره و یعلی ذکره (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴۶)؛ یعنی در وضع شبهه ناکی ظاهر می‌شود تا امرش روشن گردد و ذکرش معروف شود که معنی امرش روشن شود کاملاً بی معنی است؛ زیرا امر آشکار می‌شود، روشن نمی‌گردد (http://www.newnegah.org).

صرف نظر از تبیین معنایی تعبیر «فی شبهة لیستین» در این مقاله، این اشکال مبلغ بهایی که «امر آشکار می‌شود، روشن نمی‌گردد» مطلبی سخیف و حاکی از ضعف علمی مستدل است.

## ۷-۶. تحریف واقعیت

اگر نقل المحجة و تعبیر «سنة الستین» دارای اصالت باشد، مصداق بارز «سنة الستین» سال آغاز امامت حضرت ولی عصر علیه السلام است. در این سال امام، بعد از سال‌ها مخفی ماندن،

علناً در ملاء عام حاضر شده، عمومی خود، جعفر را از نماز بر پدر باز می‌دارد و خود به نماز می‌ایستد و در این زمان است که نام ایشان بالا می‌گیرد و همه او را به نام و کنیه و نسب می‌شناسند تا حجت بر همه تمام شود. صاحب کتاب اسرار العقائد در تأیید این بیان و نفی ادعای بهائیت چنین می‌نگارد:

ظهور امر و استعلای ذکر حضرت بقیت الله تعالی در آن سنه به مقداری گردید که معتمد عباسی، خلیفه آن زمان با رجال دولتش سعی بسیار و تفحص و تفتیش بی‌شمار در پیدا نمودن آن جناب نمودند (حسینی شیرازی، ۱۳۲۰: ۹۷).

ترفند بهائیت در بهره‌گیری از روایت مفضل بن عمر، بر انکار و تحریف این واقعیت است که مصداق روشن این روایت مطابق عقیده امامیه، امام دوازدهم شیعه خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

«روایت مفضل بن عمر» از سوی بهائیت به عنوان بشارتی بر ظهور سید علی محمد باب، به عنوان موعود اسلام مطرح شده است. بنابر ادعای بهائیت، روایت مفضل بن عمر با تعبیر «یظهر فی سنة الستین امره» زمان ظهور را در سال شصت پیشگویی می‌کند و با توجه به آغاز ادعای باب در سال ۱۲۶۰، این روایت دلیلی بر مدعای وی می‌باشد.

با مراجعه به کتاب شریف بحار الانوار که این روایت از آن نقل شده است، در می‌یابیم که این تعبیر، «یظهر فی شبهة لیستین» است؛ اما با مراجعه به سایر منابعی که این روایت را نقل کرده‌اند، اختلاف تعابیر بیش از این مقدار است. باید گفت از بین منابع روایی این حدیث تنها در کتاب «المحجة فیما نزل فی الحجة»، نوشته محدث بحرانی تعبیر «سنة الستین» آمده است که از این طریق به کتاب‌های شیخ احمد احسایی راه یافته و سپس مورد تمسک بابیت قرار گرفته است. اما قرآینی وجود دارد که تعبیر «سنة الستین» نسبت به سایر تعابیر دارای اصالت کمتری است و آن، به دلیل احتمال تصحیف تعبیر «سنة من السنین» در کتاب «حلیة الابرار» به «سنة الستین» است؛ خصوصاً این که محدث بحرانی اصل روایت را در کتاب «حلیة الابرار» و سپس مقطوعی از آن را در المحجة نقل کرده است و با توجه به این که سلسله سندی این روایت، در کتاب «المحجة» اضطراب بیش‌تری دارد و با اضافه شدن انبوهی از

اشکالات سندی، مانند حضور غالیان و منحرفان و مدعیان دروغین نیابت در سند و ضعف محتوایی این روایت، مانند این که در متن روایت تأییدی بر نیابت دروغین یکی از راویان وجود دارد؛ آری، با توجه به این موارد، ضعف استنادی این روایت بیش از پیش روشن می‌گردد و طبیعی است که این روایت توان اسناد در اصول اعتقادی را نخواهد داشت.

بهائیت در تمسک به روایت مفضل بن عمر از مسیر حق و حق‌طلبی خارج شده است. از جمله شاخصه‌های بهره‌گیری بهائیت را می‌توان موارد ذیل دانست: عدم رعایت اصول علمی؛ سنجش غلط روایات و عدم جامع‌نگری و از ترفندهای این فرقه موارد ذیل را می‌توان برشمرد: اغواگری، فضاسازی کاذب و تحریف واقعیت‌ها.

## منابع

قرآن کریم

۱. آحسایى أحمد (بى تا). *جوامع الكلم* (چاپ سنگى زمان ناصرالدين شاه).
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م). *كتاب الرجعة*، بيروت، الدار العالميه.
۳. اشراق خاوری، عبدالحمید (۱۲۱ بدیع). *محاضرات*، بى جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۰۶ بدیع، ۱۳۲۸). *تلخیص تاریخ نبیل زرندى*، طهران، لجنه ملی نشر آثار امری.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹ بدیع). *رساله ایام تسعه*، آمریکا، لجنه ملی امور احبای ایرانی.
۶. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۱ق). *حلیة الأبرار فی أحوال محمد وآله الأطهار علیهم السلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق). *المحجة فیما نزل فی الحجّة*، تحقیق: محمد منیر المیلانی، قم، بى نا.
۸. تهرانی، جواد (۱۳۴۶). *بهایى چه مى گوید*، بى جا، دار الکتب الاسلامیه.
۹. جزائری، نعمت الله بن عبد الله (۱۴۲۷ق). *ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۱۰. جمعی از اساتید (۱۳۸۰). *مغنی الأديب*، قم، انتشارات نهاندى.
۱۱. حاج محمد کریمخان (۱۳۲۲ق). *شمس المضيئة در رة شبهات بابیه*، به خط احمد بصیرت، بى جا، بى نا.
۱۲. حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الكبرى*، بیروت، البلاغ.
۱۳. حسینی شیرازی، ابوطالب (۱۳۲۰). *اسرار العقائد در اثبات امامت دوازده امام ورد بر طائفه بابیه*، بمبئی، مظفری.
۱۴. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، مترجم: قیومی جواد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. حلّی، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲). *الرجال*، محقق: محمدصادق بحر العلوم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۳ق). *معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة*، بیروت، مدینة العلم.
۱۸. دوانی، علی (۱۳۷۸). *مهدي موعود*، ترجمه جلد ۵۱ بحار الانوار، تهران، اسلامیه.
۱۹. رحمتی، محمدکاظم (تابستان ۱۳۸۵). *حسین بن حمدان خصیصی و اهمیت وی در تکوین نصیریّه*، مجله هفت آسمان، شماره ۳۰، قم.



۲۰. شاهرودی، احمد (۱۳۴۳). *راهنمای دین در دفع شبهات مبطلین* (موسوم به تنبیه الغافلین فی دفع شبهات المبطلین)، تهران، چاپخانه حیدری.
۲۱. شوقی افندی (ولی امر الله) (۱۹۸۵م و ۱۹۸۶م). *امر و خلق، آلمان، لجنه نشر آثار امری، لانگنهاين.*
۲۲. شیرازی، علی محمد (بی تا). *دلایل السبعه فارسی، بی نا، بی جا.*
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه للحجة، قم، دار المعارف الاسلامیه.*
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). *رجال الطوسی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.*
۲۵. فیضی، محمد علی (۱۳۲۲ بدیع ۱۳۵۲). *حضرت نقطه اولی، بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.*
۲۶. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، مؤسسه دار الهجرة.*
۲۷. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، مصحح: حسین مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.*
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). *الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.*
۲۹. گلپایگانی، ابوالفضل (۱۵۱ بدیع، ۱۹۹۵م). *فصل الخطاب، بی جا، مؤسسه معارف بهایی.*
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۵۸ بدیع، ۲۰۰۱م). *کتاب القرائد، آلمان هوفهایم، لجنه ملی نشر آثار امری.*
۳۱. مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۹ق). *منتهی المقال فی احوال الرجال، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.*
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.*
۳۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه.*
۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبه، تهران، صدوق.*
۳۵. نوری، حسینعلی (بهاء) (۱۵۵ بدیع، ۱۳۷۷). *ایقان، آلمان، هوفهایم، لجنه ملی نشر آثار بهایی، نشر جدید.*
۳۶. یزدی اردکانی، علی اصغر (بی تا). *الهدایة المهدویة فی رد طائفه البایبة، نرم افزار به سوی حقیقت، مرکز تحقیقات یارانه ای حوزه علمیه اصفهان.*
۳۷. یزدی حایری، علی (۱۴۲۲ق). *إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیهم السلام، مصحح: عاشور علی، بیروت، مؤسسه الاعلمی.*

## پیشینه ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام و الوهیت سران باییت در جریان‌های حروفیه و نقطویه

محمد علی پرهیزگار<sup>۱</sup>

### چکیده

«علی محمد شیرازی» از جمله مدعیان باییت و مهدویت است که از نسخ شریعت اسلام، آوردن کتاب جدید و الوهیت خود سخن می‌گوید و چنین می‌نماید که آیینش بدیع و تازه است؛ لیکن بر اساس شواهد موجود، در بسیاری از ادعاهایش از جریان‌های «حروفیه» و «نقطویه» الگو گرفته است.

این نوشتار با بررسی ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام، کتاب‌آوری و الوهیت سران باییت؛ به پیشینه‌شناسی این دعاوی پرداخته و برای مخاطب روشن می‌سازد که این گونه ادعاها در آثار سران جریان‌های حروفیه و نقطویه سابقه دارد و در حقیقت ادعای به‌ظاهر تازه سران باییت، بازگوی سخنان کهنه این دو جریان است که این دو جریان، قرن‌ها پیش از باییان می‌زیستند.

واژگان کلیدی: باییت، مهدویت، نسخ اسلام، الوهیت، حروفیه، نقطویه، علی محمد شیرازی.

## مقدمه

«باییت» فرقه‌ای است که با ادعای علی محمد شیرازی پدید آمد. وی از مدعیان معاصر مهدویت است که ادعاهای بسیاری همچون ذکریت، باییت، مهدویت، نبوت و الوهیت را در کارنامه خود دارد. او با وعده ظهور شخصی با عنوان «من یظهره الله»، سبب پیدایش بهائیت شد.

این نوشتار بر آن است که پیشینه ادعاهای باییت، مهدویت و نسخ اسلام سران باییت را در جریان‌های حروفیه و نقطویه بررسی کند؛ زیرا آنان مدعی بداعت و نوآوری هستند؛ لیکن شواهد بسیاری وجود دارد مبنی بر این که سران باییت از جریان‌های حروفیه و نقطویه الگوسازی کرده‌اند. به عنوان مؤید می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«دانشنامه جهان اسلام» گرایش نقطویان به باییت و در واقع یاری‌رساندن به علی محمد شیرازی در دین‌سازی را نقل می‌کند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۷۹: ۶۵۲). صاحب «حروفیه» نیز از قرائن الگوگیری باییت از حروفیه و نقطویه پرده برمی‌دارد (خیایوی، ۱۳۷۹: ۲۱). مقاله حاضر به پیشینه برخی ادعاهای باییت، مهدویت، نسخ اسلام (با تأکید بر فتنه بدشت) و الوهیت سران باییت پرداخته و با بیان شواهدی از تشابه‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسان، سابقه آنان را در بعضی جریان‌های حروفیه و نقطویه جست و جو می‌کند تا برای مخاطب روشن شود که پیش از باییت نیز جریان‌هایی بودند که چنین ادعاهایی را مطرح کرده و در نتیجه از بدنه تشیع جدا شدند.

### ۱. ادعاهای مهدویت

ادعاهای «مهدویت» علی محمد شیرازی به جریان‌های حروفیه و نقطویه شباهت بسیاری دارد. از این‌رو، در این نوشتار به بررسی و تبیین دیرینه این ادعای او در جریان‌های حروفیه و نقطویه می‌پردازیم:

## تصریح در ادعا

علی محمد شیرازی در سال ۱۲۶۱ قمری با نوشتن رساله «خصائل سبعة» و رساندن آن به دست ملاصادق خراسانی، از ادعای بابت خود پرده برمی‌دارد. وی در این نامه، از وجوب افزودن جمله «اشهد أن علیاً قبل نبیل<sup>۱</sup> باب بقیه الله»<sup>۲</sup> به اذان نماز جمعه سخن می‌گوید (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۱۳۰)، که گویای اعلام عمومی ادعای بابت است. او در سال ۱۲۶۴ قمری ادعای مهدویت و قائمیت خود را آشکار ساخت و در میان علمای تبریز گفت:

من همان قائم موعودی هستم که هزار سال است منتظر ظهور او هستید و چون اسم او را می‌شنوید، از جای خود قیام می‌کنید و مشتاق لقای او هستید و عجل الله فرجه بر زبان می‌رانید. به راستی می‌گویم: بر اهل شرق و غرب اطاعت من واجب است! (همان: ۲۸۳ و میرزا جانی کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۳۵).

وی ادعای بابت امام زمان علیه السلام را که پیش از آن به تصریح ادعا کرده بود؛ به بابت علم الاهی تأویل کرد (حسینی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۷ - ۱۸). او در جای دیگر از مخاطبان می‌خواهد در اذان به مهدویت او شهادت دهند: «نام مرا در اذان و اقامه داخل کنید و بگویید: اشهد انّ علی محمد بقیه الله» (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۱۲۲). وی در الواح خود با کاربست واژه «مهدی»، آشکارا از مهدویت خود سخن می‌گوید: «فانی أنا المهدی» و در نامه ادعایی به شهاب الدین آلوسی<sup>۳</sup> خود را «مهدی موعود» می‌خواند: «و اینی أنا المهدی» (بلاغی، ۱۳۸۱: ۵۲).

او هنگام خروج از شیراز، بشرویه را احضار کرده، به او دستور می‌دهد به میان مردم برود با طرح مسئله تبلیغ، آنان را برای شورش آماده سازد:

۱. نبیل به حساب ابجد با لفظ «محمد» برابر است. از این رو، مراد از «علیاً قبل النبیل»، علی محمد است.
۲. این عبارت را علی محمد فیضی چنین آورده است: «اشهد ان علیاً قبل محمد عبد بقیه الله» (فیضی، ۱۹۸۷: ۱۵۳).
۳. وی از سلفی‌های متعصب ضد شیعه است. تفسیر روح المعانی و اقوال خاص وی در آن معروف است (زرکلی، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۷۶).

صبح هدایت در نهایت روشنی دمیده و حضرت موعود آشکار گشته؛ ای امت‌های روی زمین! راه ورود موعود را آماده و مهیا سازید و خود را از فضل و احسانش بی‌نصیب نکنید! ( اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۶۸).

پیش از علی محمد شیرازی نیز گزارش‌های فراوانی از ادعاهای مهدویت در جریان‌های حروفیه و نقطویه رسیده است که موارد ذیل چند نمونه از آنها است:

#### أ) حروفیه

فضل‌الله نعیمی استرآبادی (سرکرده جریان حروفیه) از مدعیان مهدویت است که آشکارا خود را دوازدهمین امام شیعه می‌دانست و در نامه‌ای که شاه اویس به امیر ولی<sup>۱</sup> فرستاده، از قول فضل‌الله چنین شاهد می‌آورد: «بسم الله الرحمن الرحيم، انی رأیت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان» (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۲۴).

ممکن است دستور افزودن جملاتی به اذان که دال بر بابت یا مهدویت علی محمد شیرازی است؛ برگرفته از جمله «اشهد ان لا اله الا فضل الله» (ثبوت، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۸۶) باشد که حروفیان در اذان خود می‌گفتند.

#### ب) نقطویه

بر اساس گزارش‌های موجود، محمود پسیخانی نیز از جمله مدعیان مهدویت است. مشکور در گزارش فرقه «پسیخانیه» (نقطویه) می‌نویسد:

محمود پسیخانی مانند فضل‌الله استرآبادی خود را مهدی موعودی می‌خواند که پیغمبر اسلام ﷺ به آمدن وی مژده داده است (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۱۷ و اسفندیاری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۷۵).

#### اقدامات همسان مدعیان

علی محمد شیرازی در دوره شش ساله ادعاهای خود، اقداماتی کرد که نمونه‌های مشابهی از آنها در تاریخ حروفیه و نقطویه مشاهده می‌شود. برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ممکن است شیخ ولی، رئیس قبیله اوس باشد (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۲۴).

## ادعاهای پی‌درپی

علی‌محمد شیرازی در فاصله میان سال‌های ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۶ قمری جایگاه‌های گوناگونی همچون بابیت، مهدویت، نبوت، مظهریت و الوهیت را ادعا کرد که این گونه ادعاها در جریان‌های حروفیه و نقطویه سابقه دارد. وی در توجیه ادعاهای خود می‌نویسد:

نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آن‌ها را نجات دهد. مقامی که اول خلق است و مظهر آنی انا الله و گونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرموده و با احکام قرآن در کتاب اول حکم فرمود تا آن‌ها که مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و مشاهده کنند که این امر مشابه است با خود ایشان لعل محتجب نشوند و از آنچه برای آن خلق شده‌اند، غافل نمایند (شیرازی، بی‌تا: ۲۹).

نویسندگان بهایی نیز با الگوگیری از توجیه علی‌محمد شیرازی، درباره تعدد ادعاهای وی می‌نویسند: «علی‌محمد شیرازی در چند مرتبه ادعاهای خویش را تغییر می‌دهد و دلیل آن را هم جلوگیری از هرج و مرج و تشنج معرفی می‌نماید» (اسلمنت، ۱۹۸۸: ۲۲).

لازم است در کنار این توجیها، به سیره پیامبران الهی نیز توجه کنیم. آنان نه تنها از الوهیت و ربوبیت سخن نگفته‌اند، بلکه پیش از عنوان رسالت، خود را بنده خدا خوانده‌اند. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به پیروان خود نیز می‌آموزد که او را پیش از رسول بودن، بنده خدا بدانند: «اشهد ان محمداً عبده و رسوله». بر پایه این آموزه نبوی است که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لا ترفعونی فوق حقّی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲۶۵)؛ پس چگونه است که علی‌محمد شیرازی خلاف سیره پیامبران الهی گام برداشته، از نردبان ادعا بالا می‌رود؟

بر این اساس، این ادعاهای پی‌در پی علی‌محمد شیرازی، در جریان‌های حروفیه و نقطویه ریشه دارد:

## أ) حروفیه

فضل الله نعیمی استرآبادی، از جمله مدعیانی است که جایگاه‌های گوناگونی را برای خود برشمرده است. «ذکواتی» در گزارش جریان حروفیه می‌نویسد:

دعوت فضل الله بر این پایه بود که او همچون آدم و عیسی علیهما السلام و محمد صلی الله علیه و آله خلیفه خداست و تمام آرمان‌های صوفیانه و شیعیانه درباره نجات عالم به‌وسیله خون، در او جمع است و درعین‌حال، مهدی و ختم الاولیا و پیغمبر و خداست (الشیبی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

### ب) نقطویه

ذکاوتی درباره تتابع ادعاهای محمود پسیخانی می‌نویسد: «شاگرد فضل الله حروفی مردی دانشمند و از دین‌آوران و مدعیان مهدویت یا نبوت به معنای خاص بوده است» (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۱۷۵).

### بشارت ظهور من یظهره الله

علی محمد شیرازی پیش از مرگش، وعده ظهور شخصی را با عنوان «من یظهره الله» داده بود: اهل این جنت در این جنت متلذذ هستند؛ الی اول ظهور من یظهره الله. قسم به ذات الاهی که از برای ایشان، در حین ظهور ایشان هیچ جنتی اعظم‌تر از ایمان به او و طاعت او نیست ... وصیت می‌کنم کل اهل بیان را ... اگر شنیدید ظهوری ظاهر شده به آیات قبل از عدد اسم الله الاغیث (۱۵۱۱) که کل داخل شوید و اگر نشده به عدد اسم الله المستغاث (۲۰۰۱)؛ (شیرازی، بی‌تا: ۶۱).

این‌گونه بشارت دادن و موعودگرایی‌ها، در نقطویه پیشینه دارد. نقطویان خیلی پیش از آن که شاه عباس بر تخت بنشیند، بشارت ظهور موعود نقطوی را می‌دادند<sup>۱</sup> و حتی شاه‌طهماسب را مهدی می‌خواندند و چنین می‌سرودند:

در نهصد و هشتاد و نه از حکم قضا      از پرده برون خرامد آن شیر خدا  
(ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۵۴).

۱. در هر زمان کسانی مدعی تطبیق عصر خود با عصر ظهور بوده‌اند که از جمله می‌توان به تطبیق‌هایی اشاره کرد که صفویه را از زمینه‌سازان ظهور شمرده است؛ از جمله می‌توان به تحلیل‌های علامه مجلسی در این زمینه اشاره کرد که در ذیل روایاتی در این‌باره می‌نویسد: «لا یبعد أن یكون إشارة إلى الدولة الصفویة شیدها الله تعالی و وصلها بدولة القائم علیه السلام» (نک: علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۴۳).

## ۲. ادعاهای نسخ اسلام و کتاب آوری

ادعاهای نسخ اسلام و کتاب آوری سران بابت را می‌توان در جریان‌های حروفیه و نقطویه ملاحظه کرد.

### ادعاهای نسخ اسلام

سران بابت در مناسبت‌های گوناگونی از نسخ اسلام و ظهور دیانت جدید سخن گفته‌اند که در این نوشتار به ادعای آن‌ها مبنی بر نسخ شریعت اسلام در فتنه بدشت می‌پردازیم:

ا. شوقی افندی نسخ اسلام را یکی از اهداف اصلی فتنه بدشت می‌داند:

هدف اصلی و اساسی این اجتماع عظیم (بدشت) آن بود که اولاً به وسایل مقتضی استقلال امر بیان و انفصال شریعت رحمان از رسوم و آداب و سنن و شرایع قبلیّه به نحو مؤثر و نافذ اعلام گردد (افندی، ۱۹۹۲: ۹۳).

وی در جای دیگر می‌نویسد:

یک روز هنگامی که هیکل مبارک به علّت نقاهت ملازم بستر بودند، جناب طاهره که در نظر بایبان مظهر عفت و عصمت و در تقوا و طهارت رجعت حضرت فاطمه علیها السلام محسوب می‌گردید، ناگهان بی‌ستر و حجاب در محضر مبارک در مقابل اصحاب ظاهر شد و در جانب راست جناب قدّوس که آثار خشم و غضب از رخسار ایشان هویدا بود جالس گردید و با کلمات آتشین حلول دور جدید را اعلام و نسخ سنن و شعائر قدیمه را علی‌رؤوس الاشهاد ابلاغ نمود (همان: ۹۴ - ۹۵).

ب. آیتی نیز در گزارش از گردهمایی بدشت می‌نویسد:

در موضوع احکام فروعیه سخن رفت. بعضی را عقیده این بود که هر ظهور لاحق اعظم از سابق است و هر خلفی اکبر از سلف و بر این قیاس نقطه اولی اعظم است از انبیای سلف و مختار است در تغییر احکام فروعیه ... قرّة العین از قسم اول بود؛ اصرار داشت که باید به عموم اخطار شود و همه بفهمند که قائم دارای مقام شاریت است و حتی شروع شود به بعضی تصرفات و تغییرات، از قبیل افطار صوم رمضان و امثال‌ها (آیتی، بی‌تا: ۱۲۹).



ج. اشراق خاوری نیز در گزارش شیوه نسخ اسلام در بدشت می‌نویسد: «در ایام اجتماع یاران در بدشت هر روز یکی از تقالید قدیمه الغا می‌شد» (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۲۶۲). وی همچنین آورده است:

جناب طاهره حاضرین را مخاطب ساخته، فرمودند: خوب فرصتی دارید، غنیمت بدانید، جشن بگیرید امروز روز عید و جشن عمومی است؛ روزی است که قیود تقالید سابقه شکسته شده، همه برخیزید، با هم مصافحه کنید. باری آن روز تاریخی تغییر عجیبی در رویه و عقاید حاضرین داد. روز پرهیجانی بود. در عبادات طریقه خاصی ایجاد شد و رویه و عقاید قدیمه متروک گشت (همان: ۲۶۴).

پس از اعلام قره‌العین، بسیاری از پیروان علی‌محمد شیرازی دست از او کشیدند. حضار از ملاحظه این منظره سخت دچار حیرت و دهشت گشتند و حضور وی را به نحو مذکور در جمع نفوسی که حتی مشاهده سایه اش را مردود و ناصواب می‌شمردند خلاف عفاف و معارض با اراده حضرت خفی‌الاطاف محسوب داشتند. خوف و غضب افنده را فرا گرفت و قدرت تکلم از جمیع سلب شد؛ به حدی که عبدالخالق اصفهانی از کثرت هیجان و اضطراب با دست خویش گلوی خود را چاک داد و درحالی که آغشته به خون بود، دیوانه‌وار خود را از آن صحنه مهیب دور ساخت. برخی دیگر از اصحاب نیز مجلس را ترک گفته و دست از امر الهی کشیدند و رفض آداب و سنن سالفه را نپسندیدند (افندی، ۱۹۹۲: ۹۵ و آیتی، بی‌تا: ۱۳۰).

پس از فتنه بدشت و نسخ اسلام توسط قره‌العین نیز پیروان علی‌محمد شیرازی دست از اسلام برنداشتند، از این رو آیتی می‌نویسد:

قدوس فرمان داد که زودتر از شب‌های دیگر به اذان و مناجات و تلاوت قرآن پردازند؛ چه که عادت هر شبه ایشان بر آن بود که قبل از صبح کلاً برخاسته با صدای بلند به تلاوت قرآن و دعا می‌پرداختند و حتی گاهی صدای ایشان به گوش سپاهیان می‌رسید و یکی از منصفین ایشان گفته بود که انصافاً اگر کفر آن است که اهل قلعه دارند و اسلام این است که ما سپاهیان داریم، باید از اسلام بیزار و کفر را خریدار شد، زیرا از قلعه هر شب صدای دعا و نماز و قرآن به گوش

می‌رسد (آیتی، بی‌تا: ۱۶۳). در جای دیگری می‌نویسد: بعد از ظهور قائم و چون اصحاب نقطه اولی معتقد به مهدویت آن حضرت بودند، لهذا نماز جمعه را به رسم و جوب می‌خواندند (همان: ۱۹۵). این گزارش آیتی به این معناست که خود بایان نیز نسخ اسلام اتفاق افتاده در فتنه بدشت را قبول نداشتند.

شایان توجه است که علی‌محمد شیرازی که از نگاه قره‌العین مقام شاریت دارد، از فاجعه نسخ اسلام در بدشت آگاه نبوده است؛ بلکه پس از نسخ اسلام است که مهر تأیید بر آن می‌زند:

حضرت باب بنفسه المقدّس هنگامی که هنوز در مخالف اعدا اسیر و مبتلا بودند، در حضور ولیعهد زمان و جمعی از علمای اعلام و رؤسای شیخیه در عاصمه آذربایجان دعوی خویش را اعلان و با اظهار مقام قائمیت و اثبات استقلال و اصالت امر مبارک قیام پیروان خود را در احتفال بدشت تأیید و نظرات و معتقدات آنان را نسبت به شریعه الاهیة تقویت و تصویب فرمودند. باری در اثر این اجتماع نفخه صور دمیده شد و طلوع دور بدیع افول شرع قدیم را اعلام نمود و تحوّل چینی عظیم و متین که در تاریخ ادیان عالم بی‌مثل و قرین است، خالی از هرگونه رسوم و تشریفات و فارغ از طنطنه و دبدبه ظاهره صورت گرفت. این انفصال که امر الاهی را از ظلمات حالکه<sup>۱</sup> تعصبات و اوهام و نفوذ شدید رؤسا و پیشوایان قوم مستخلص نمود، به درجه‌ای سریع و کامل و قاطع و نافذ تحقق پذیرفت که ابدأ تصوّر آن نمی‌رفت و به هیچ وجه با سکون و طمأنینه‌ای که شریعة الله با آن آغاز شده بود، مشابهت نداشت (افندی، ۱۹۹۲: ۹۷).

آری، نخست پیروان بابیت تصمیم گرفتند و اعلام استقلال امر کردند؛ بعد علی‌محمد شیرازی را مطلع کرده و به تصویب و تأیید او رساندند. آیتی در این باره می‌نویسد: «در خاتمه قرار شد که قضیه را به ماکو بنویسند و حکم فاصل از خود باب بطلبند و چنین کردند» (آیتی، بی‌تا: ۱۳۰ - ۱۳۱).

۱. بسیار سیاه، بسیار تیره.

این گونه از نسخ اسلام را می‌توان در جریان نقطویه نیز یافت. ذکاوتی در گزارش باورهای پسیخانیه می‌نویسد:

محمود پسیخانی می‌گفت: دین اسلام برافتاد و دور عرب به پایان رسید و از این پس دین، دینی است که او آورده و دور، دور عجم است و این دور هشت هزار سال خواهد بود و در آن هشت مبیئن خواهند آمد که نخستین ایشان خود اوست (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۱۷). مشکور نیز از محمود پسیخانی گزارش می‌کند که می‌گفت:

دین اسلام برافتاد و دور عرب به پایان رسید (همان). وی همچنین می‌گفت: «دین محمد ﷺ منسوخ شد و اکنون دین، دین محمود است؛ چنان که گفته‌اند: رسیدن نوبت زندان عاقبت محمود گذشت آن که عرب طعنه بر عجم می‌زد (همان: ۱۱۸).

علی محمد شیرازی پس از معرفی آیین خود، از کتابی به نام «بیان» پرده برداشت که از جهات گوناگونی با آثار حروفیان و نقطویان شباهت‌های بسیاری دارد. این نوشتار به نمونه‌هایی از این شباهت‌ها اشاره می‌شود:

#### تشابه در کتاب‌آوری

علی محمد شیرازی با تألیف کتاب «بیان» و پس از او، حسین علی نوری با تدوین کتاب «اقدس»، از کتاب‌های آسمانی خود رونمایی کردند! پیشینه کتاب‌آوری این دو مدعی را از چند جهت می‌توان بررسی کرد:

#### مکان تدوین

علی محمد شیرازی «بیان» را در زندان نوشت و مدعی آسمانی بودن آن شد. حسین علی نوری نیز با الگوگیری از علی محمد شیرازی، ادعا می‌کند که «اقدس» در زندان بر او نازل شده است. فضل‌الله استرآبادی نیز کتاب اساسی یا آسمانی خود «جاویدان نامه کبیر» (رفیعی، ۱۳۷۶: ج ۶ ۲۴۳) را در سال ۷۹۶ هجری در زندان شروان نوشت (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

## توجیه نواقص

علی محمد شیرازی درباره غلط‌های ادبی و اعرابی کتاب خود می‌نویسد: «صرف و نحو گناهی کرده و تا کنون در بند می‌بود؛ ولی چون می‌خواستیم، خدا گناهشان را بخشیده و آزادش گردانید» (افراسیابی، ۱۳۸۸: ۱۵). وی در جای دیگر غلط‌های ادبی کتاب خود را گردن علما انداخته و می‌گوید: علما، قواعد صرف و نحو را از کتاب خدا می‌گیرند، نه کتاب خدا از آنان: «و ان ما تشاهدون غیر قواعد النحویین و الصرفیین، هولاء یستنبئون علمهم من کتاب الله و ما یتلی الکتاب من عند الله لایستنبثن من علمهم» (شیرازی، بی‌تا: ک).<sup>۱</sup> او در جای دیگری غلط‌های آثارش را اثبات درس نخوانده بودنش می‌داند:

این‌که در بعضی مقامات تبدیل کلمات و در بعضی به خلاف قواعد جاری گشته، لأجل این است که مردم یقین نمایند که صاحب این مقام بر سبیل تحصیل اخذ آیات و علوم نکرده؛ بلکه به نور الله صدر منشرح به علوم الاهیة شده و حکم تبدیل را بشأن بدیع و خلاف قواعد را به قاعده الاهیة راجع نمایند (مازندرانی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۱۰۲ - ۱۰۳).

حسین علی نوری درباره غلط‌های ادبی آثار علی محمد شیرازی، خطاب به محمد کریم خان می‌نویسد:

تو و امثال تو گفته‌اند که کلمات باب اعظم و ذکر اتم غلط است و مخالف است به قواعد قوم؛ هنوز آن قدر ادراک ننموده که کلمات منزله الاهیة میزان کل است و دون او میزان او نمی‌شود و هر یک از قواعدی که مخالف آیات الاهیة است از درجه اعتبار ساقط (همان: ۱۰۸ - ۱۰۹).

ملاحسین بشرویه نیز درباره غلط‌های آشکار علی محمد شیرازی می‌گوید:

صرف و نحو در کند و زنجیر قواعد جای گرفتند و مجازات شدند. باب هم که چنین دید به شفاعت و رحمت این بندگان را آزاد کرد و کند و زنجیر قواعد و اعراب را از پای آنان برداشت و اکنون باکی بر کسی نیست که مرفوع را منصوب و منصوب را مجرور بخواند (زعیم الدوله: ۱۳۴۰ و ۱۳۷؛ افراسیابی، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

۱. شماره صفحه در این کتاب ابتدا با حروف الفبای فارسی شروع شده است.

پیشینه این گفتار و نوشتار علی محمد را می‌توان در حروفیه جست و جو کرد. محمود پسیخانی درباره اشتباه‌های نوشتاری خود می‌نویسد: «حتی غلط‌های املائی این علم (کتاب میزان) را نباید دست زد و باید به حال خود گذاشت» (ذکاوته، ۱۳۹۳: ۵۸).

### ادعای جامعیت

علی محمد شیرازی کتاب خود را کامل و بی‌نیاز کننده از علوم دیگر می‌داند. از این‌رو، نابودی آثار دیگران را دستور می‌دهد: «فی حکم محو کل الکتب کلها الا ما انشئت او تنشئ فی ذلک الامر» (شیرازی، بی‌تا: واحد ۶، باب ۶). این ادعا نیز از نوشتار محمود پسیخانی بهره برده است. ذکاوته در گزارش خود آورده است که محمود پسیخانی درباره کتاب میزان می‌نویسد: «دیگر این که این علم از دیگر مطالب کفایت می‌کند» (ذکاوته، ۱۳۹۳: ۵۸).

### تجانس ادبیات آثار مدعیان

ادبیات نوشتاری علی محمد شیرازی همسان آثار مکتوب محمود پسیخانی است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

### موزون نویسی

علی محمد شیرازی با جملاتی موزون در کتاب پنج‌شأن می‌نویسد:  
 اللهم انزل علیه فضالا فضیلا فی العالمین؛ اللهم انزل علیه عدالا عدیلا فی  
 العالمین؛ اللهم انزل علینا انتصارا منتصرا؛ اللهم انزل علینا افتتاحا مفتتحا؛ اللهم  
 انزل علینا اقتدارا مقتدرا ... (شیرازی، بی‌تا: ۱۱۱ - ۱۱۲).

همچنین آورده است:

الحمد لله الذی قد اطرز ذاتیات الحمدیات باطرز طرز طراز طرازیته و اشرق  
 کینونیات الذاتیات باشراق شوراق شرق شراقیته و الاح ذاتیات الساذجیات بطوالح  
 بدایع رفایع منایع مجد قدس مناعیته و ... (همان: ۱۸۷ - ۱۸۸).

پیشینه این ادبیات نوشتاری را می‌توان در کتاب «میزان» محمود پسیخانی یافت. وی در

این کتاب می‌نویسد:

الحمد لله الذي اظهر نفسه صغياً و فياً كوكباً طينياً إلهياً اديماً نبوياً أولياً. ثم اوضح نفسه في نفسه من نفسه صوفياً عربياً فرقانياً للهياً ماءياً واسطياً امياً قمرياً. ثم وجد نفسه لنفسه صورياً اعجمياً عامياً كتابياً شمسياً ترابياً أخرباً (اسفندیاری، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۳۳ - ۲۳۴).

بر اساس شواهد موجود و تشابه نوع ادبیات، این احتمال، قوی می‌نماید که علی محمد شیرازی ادبیات نوشتاری خود را از محمود پسیخانی الگو گرفته باشد.

#### اختلاط فارسی و عربی

علی محمد شیرازی در متون فارسی، واژگان عربی به کار می‌برد و متقابلاً آثار عربی خود را به کلمات فارسی آغشته می‌سازد. وی در بیان فارسی از الفاظ و جملات عربی غیرمعمول (در ادبیات فارسی) استفاده می‌کند:

ملخص این باب آن که خداوند عالم، کل شیء را خلق فرموده، لمن یدل علیها و او است مرآت حقیقت که لم یزل و لایزال مدل علی الله بوده و هست کل شیء به او خلق شده و می‌شود او است قائم به نفس خود بالله و کل شیء قائم به او است و ما یشیء من شیء الا به و لذا انه احق من کل شیء و ما سواى او ملک او هستند به تمیلک ذات اقدس کل شیء را و او است احق از کل شیء بکل شیء از نفس کل شیء .... (شیرازی، بی‌تا: ۷۴ - ۷۵).

وی در بیان عربی نیز گاه فارسی می‌نویسد: «در هر زمان، خداوند جل و عز کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می‌فرماید و در سنه ۱۲۷۰ از بعثت محمد رسول الله، کتاب را بیان و حجت را ذات حروف سبع قرار داده» (همان: ۳)؛ و گاه از برخی واژگان فارسی بهره می‌گیرد که حروفش نیز با ادبیات عربی بیگانه است؛ برای نمونه می‌نویسد: «انتم اذا استطعتم کل آثار النقطة تملکون و لو کان چاپاً فان الرزق ینزل علی من یملکه مثل الغیث ...» (همان: ۴۲ - ۴۳). او در جایی دیگر چنین آورده است: «و لتعلمن خط الشکسته فان ذلک ما یحیه الله و جعله باب نفسه للخطوط لعلکم تکتبون» (همان: ۲۶).

بهائیان در پاسخ اشکالاتی که در این باره بر آنان وارد می‌شود، توجیهاتی می‌کنند که

پرداختن به تفصیل آن نوشتار دیگری می‌طلبد.

ریشه این‌گونه نگارش را می‌توان در آثار فضل‌الله حروفی استرآبادی یافت که ادعای مهدویت خود را با نوشته‌ای عربی آغاز می‌کند و به جمله‌ای فارسی به پایان می‌برد: «بسم الله الرحمن الرحیم، انی رأیت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان» (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۲۴).

### ۳. ادعاهای الوهیت

علی محمد شیرازی از جمله مدعیانی است که علاوه بر ادعای مهدویت و نبوت، مدعی الوهیت شده است؛ لیکن بهائیان در پاسخ اشکال‌هایی که درباره این ادعا بر آنان وارد می‌شود، این ادعا را تأویل می‌کنند؛ در حالی که خود از کاربست تأویل نهی کرده‌اند (نوری، بی‌تا: ۱۰۲).

در این نوشتار سابقه ادعاهای الوهیت او در جریان‌های حروفیه و نقطویه را بررسی می‌کنیم:

#### ریشه ادعا

علی محمد شیرازی در پی ریاضت کشیدن‌های خود (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۶۲ - ۶۴ و آیتی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴) ادعاهای بابت تا الوهیت را مطرح کرد. این کار او برگرفته از باور فضل‌الله نعیمی است. او در این باره می‌گوید: «آدمی در نتیجه ریاضت و کمال می‌تواند به درجه الوهیت برسد» (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

فضل‌الله حروفی پس از بازگشت از مکه دوباره به خوارزم رفت و مدتی نامعلوم در آن‌جا ماند. در این هنگام بود که پس از اهتمام جدی به عبادت و ریاضت، رؤیاهای مهمی دید که در آن‌ها درباره مأموریت آینده، بزرگی شأن خود و اهمیت کاری که بر عهده دارد، اشاراتی یافت (ذکاوتی، ۱۳۹۱، ج ۲۰: ۳۷۸ - ۳۷۹).

#### تصریح در ادعا

علی محمد شیرازی بی‌پرده ادعای ربوبیت و الوهیت کرده و خود را ذات الله می‌نامد: «شهد الله انه لا اله الا هو الملك ذو الملاکین و ان علی قبل نبیل ذات الله و کینونیه»

(شیرازی، بی تا: ۵). او درباره ظهور ربوبیتش می نویسد:

چون که ظهور سر ظهور الله نه ظهور به شأن نبوت و ولایت، بل به ظهور ربوبیت از این جهت بود که ظاهر شد به ظهور انی انا الله لا اله الا انا در حین ظهور اول کسی که به من بیعت کرد، محمد ﷺ بود، چنانچه نص حدیث است، بعد امیرالمؤمنین علیه السلام بود و بعد ائمه سلام الله علیهم (شیرازی، بی تا: تفسیر نقطه باء زیر بسم الله).

عباس افندی (دومین سرکرده بهائیت و معروف به عبدالبهاء) نیز در گزارشی از ادعاهای الوهیت قدوس و قره العین خبر می دهد که از سران جریان بابت بودند:

حضرت قدّوس روحی له الفداء یک کتاب در تفسیر صمد نازل فرمودند از عنوان کتاب تا نهایتش انی انا الله است و جناب طاهره انی انا الله را در بدشت تا عنان آسمان باعلی النداء بلند نمود (افندی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۲۵۵).

با بررسی جریان های پیش از بابت روشن می شود که این ادعاها در انحرافات فکری جریان هایی همچون حروفیه و نقطویه ریشه دارد:

#### حروفیه

بر اساس برخی گزارش ها، حروفیان در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل الله نعیمی شهادت می دادند: «اشهد ان لا اله الا فضل الله» (ثبوت، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۸۶).

#### نقطویه

نقطویان در گزارش های خود آورده است که محمود پسیخانی نیز آشکارا از خدایی دم می زد: «لا اله الا انا» (ذکاوته، ۱۳۹۳: ۱۳۷). خیابوی نیز نوشته است: نعیمی در سروده های خود از الوهیت دم می زند:

پنبه غفلت ز گوشش، خواجه چو آرد برون بشنود از کاینات انی انا الله ما (خیابوی،

۱۳۷۹: ۱۹۶).



## نتیجه‌گیری

بر اساس پیشینه‌ای که از ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام، کتاب‌آوری و الوهیت سران باییت بیان شد و ادعاهای مشابه، ادبیات متجانس و اقدامات همسانی که سیره آنان با آثار سران دو جریان حروفیه و نقطویه دارد، روشن می‌گردد که ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام، کتاب‌آوری و الوهیت سران باییت نه تنها تازگی و بداعت ندارد، بلکه دارای سابقه و الگوسازی شده از آثار سران حروفیه و نقطویه، مانند فضل الله استرآبادی و محمود پسیخانی است که پیش از پیدایش باییت می‌زیستند. این تشابه در ادعاهای آن‌ها مصداق دارد، هم در ادبیات آن‌ها و نیز در فرایند ادعاهای آنان، مانند باییت و ربوبیت. آنچه در این مقوله بیش‌تر حائز اهمیت است، این که سران فرقه‌های انحرافی با کاوش و جست و جو در تاریخ حربه‌ها و ابزارهای تاریخی را برای به انحراف کشاندن جامعه اسلامی در اختیار گرفته، از این رهگذر به اهداف خود نائل می‌شوند و البته آگاهی جامعه اسلامی از این رویکرد و از این نحوه استفاده تاریخی، کید و مکر و حيله و فرقه‌ها و مکاتب انحرافی را روشن می‌سازد و مردم را از غلتیدن در دام این مارهای خوش خط و خال مصون می‌دارند.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. آیتی، عبدالحسین (بی تا). *الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه*، بی جا، بی نا.
۲. اسفندیاری، کیخسرو (۱۳۶۲). *دیستان مذاهب*، تهران، کتابخانه طهوری.
۳. اسلمنت، ج. ای. (۱۹۸۸م). *بهاء الله و عصر جدید*، ع. بشیر الهی، هـ رحیمی، ف. سلیمانی، برزیل، دار النشر البهائیه فی البرازیل.
۴. اشراق خاوری، عبد الحمید (۱۹۹۱م). *مطالع الانوار*، بی جا، مؤسسه مرآت.
۵. افراسیابی، بهرام (۱۳۸۸). *تاریخ جامع بهائیت*، تهران، نشر مهر فام.
۶. افندی، عباس (۱۳۴۰). *مکاتیب عبدالبهاء*، مصر، بی نا.
۷. افندی، شوقی (۱۹۹۲م). *قرن بدیع*، کانادا، مؤسسه معارف بهایی.
۷. آیتی، عبدالحسین (بی تا). *الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه*، بی جا، بی نا.
۸. بلاغی، محمد جواد (۱۳۸۱). *نصایح الهدی و الدین الی من کان مسلماً و صار بابیاً*، قم، دلیل ما.
۹. ثبوت، اکبر (۱۳۸۸). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل حروفیه، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۰. حسینی طباطبائی، مصطفی (۱۳۸۶). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل باب، سید علی محمد شیرازی، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۱. خیابوی، روشن (۱۳۷۹). *حروفیه* (تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید)، تهران، نشر آتیه.
۱۲. ذکاوتی قراگزلو علی رضا (۱۳۹۳). *جنبش نقطویه*، قم، نشر ادیان.
۱۳. ذکاوتی قراگزلو، علی رضا و فاطمه لاجوردی (۱۳۹۱). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل حروفیه، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. زعیم الدوله تبریزی، میرزا محمد مهدی خان (۱۳۴۰). *مفتاح باب الابواب*، مترجم: حسن فرید گلپایگانی، تهران کتابخانه شمس.
۱۵. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۷۹). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل پسیخانیه، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۶. رفیعی، علی (۱۳۷۶). *دایرة المعارف تشیع*، مدخل اهل حق، تهران، نشر سازمان دایرة المعارف تشیع.
۱۷. زرکلی، خیرالدین (۱۹۹۰م). *الاعلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۸. شبیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، مترجم: علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۹. شیرازی، علی محمد (بی تا). *بیان فارسی*، بی جا، بی نا.

۲۰. \_\_\_\_\_ . بیان عربی، بی جا، بی نا.
۲۱. \_\_\_\_\_ . پنج شأن، بی جا، بی نا.
۲۲. \_\_\_\_\_ . دلائل السبعه، بی جا، بی نا.
۲۳. \_\_\_\_\_ . لوح هیکل الدین، به ضمیمه بیان عربی، بی جا، بی نا.
۲۴. \_\_\_\_\_ . تفسیر سوره حمد، تفسیر نقطه باء زیر بسم الله، بی جا، بی نا.
۲۵. فیضی، محمد علی (۱۹۸۷م). حضرت نقطه اولی، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی.
۲۶. مازندرانی، فاضل (۱۹۸۵م). امر و خلق، آلمان غربی، لجنه نشر آثار امری به زبان فارسی و عربی.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵). فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۹. میرزا جانی کاشانی (۱۳۲۸). نقطه الکاف، ادوارد برون، مطبعه بریل، لیدن از بلاد هلاند.
۳۰. نوری، میرزا حسین علی (بی تا). اقدس، بی جا، بیت العدل.

## التحليل والإثبات العقلي لرجوع الأرواح النورانية للأئمة الأطهار عليهم السلام الى أبدانهم الطبيعية

محمد علي الأردستاني<sup>1</sup>

من الملاحظ فإن واحدة من الاسس الأساسية والمباني العقدية المهمة التي يؤمن بها المذهب الإمامي هي رجوع الأرواح الطاهرة والنورانية للأئمة الأطهار عليهم السلام الى أبدانهم في الدنيا وقبل قيام القيامة وقد تم التعبير عن ذلك الموضوع «بالرجعة» وقد جرى بيان وتوضيح حقيقة الرجعة وإثباتها عن طريق الأدلة العقلية والتقليية بواسطة الكثير من العلماء الأعلام ويمكن من مجموع تلك الأدلة الكثيرة ليس إثبات فهم ودرك إمكانية الرجعة فحسب وإنما حصول الأمر اليقيني بحدوثها ويجب العلم بأن بعض العلماء يؤمن بأن واحدة من عقائد الإمامية الحقة هي رجوع أرواح قسم من الشيعة وقسم من أعداء الإمام المهدي عليه السلام وذلك بعد خروجها من الجسم، وأما المقصود من الرجعة في هذه المقالة فهي تختص برجوع الأرواح النورانية لائمة الهدى عليها السلام الذين هم في الواقع يمثلون الخاتمة الإلهية؛ باعتبار إن خلافة هؤلاء الأبرار الأخيار هي الخاتمية كما هو الحال في خاتمية نبوة جدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد ثبتت مسألة الرجعة بالتحليل والدليل العقلي ويمكن الوصول من ذلك الى نتيجة مفادها هي حتمية وضرورة وقوعها ناهيك عن إمكانية حدوثها. المصطلحات المحورية: العودة، الرجعة، النفوس، الأرواح، الروح الأعظم، الروح الجزئية، الإمامية.

١٤٧  
انظر موعود

سال بانزدهم / شماره ٤٩ / تابستان ١٣٩٤

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في مركز التحقيقات الثقافية والرؤية الإسلامية.

## معرفة الآثار والنتائج العقلية لعصر الظهور

جواد الجعفرى<sup>١</sup> - روح الله دريكوندى<sup>٢</sup>

لاشك ولاريب فإن عصر الظهور هو العصر الذى تتبلور وتتكامل فيه الإستعدادات والقدرات والتنمية الإنسانية ووصولها الى اعلى مستوياتها، وهى فرصة لنمو وإبراز حقيقة الإنسان وظهورها على السطح، وقد جاءت روايات كثيرة فى المصادر الشيعية تؤكد على وجود حوادث فى منتهى الروعة والعظمة، ويمكن ان تكون تلك الحوادث منشأً ومصدراً فى بناء وتكامل النوع الإنسانى والمثل الإنسانية العليا، ومن جملة الحوادث المهمة لهذا العصر المتألق هو مسألة التمركز وتكامل العقول وإما كيف يمكن ان تحصل هذه الظاهرة فهو بحث مستقل تطرق إليه الكاتب فى مقالة تحقيقية ثانية.

إن المسألة المهمة التى نحن بصدد الإجابة عليها هى توضيح المجالات التى يمكن لها أن تتأثر من عملية تكامل العقول وبعبارة أخرى أكثر دقة نقول: ماهى المجالات التى يظهر فيها ذلك التكامل حينما يصل العقل الى قمة عطائه وتكامله. وحسب هذه الدراسة فإن الناس يصلون وفى المجال المعرفى الى علوم جملة من قبيل المعرفة النفسية ومعرفة الله ومعرفة الدين ومعايره الحقيقة، وأما فى البعد الأخلاقى والقيمى فإنهم يتحلون بقيم مثالية مثل العبادة والعدالة وإجتناى المعاصى والآثام، وسوف تتحول عملية التكامل العقلى فى ذلك الزمان الى وسيلة وطفرة نوعية تؤدى بالتالى الى إيجاد تغيرات عظيمة فى مجالات متعددة منها المجال الإقتصادى والإدارة والإشراف والسياسة والأمن والإستفادة من الموارد الطبيعية على أحسن وجه.

المصطلحات المحورية: آثار تكامل العقول، المهدوية، عصر الظهور، الإمام المهدي عليه السلام.

١. عضو فى الهيئة العلمية فى مركز الدراسات والتحقيقات لمنظمة الحج والزيارة.
٢. طالب فى المرحلة الثالثة فى مركز المهدوية التخصصى، «الكاتب المسؤل»

## تأمل في نظرية وجود أهل الكتاب في زمن حكومة الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام العالمية.

حسين الهى نجاد<sup>1</sup>

هناك ثلاثة نظريات شائعة في مجال وجود الأديان في عصر الظهور وحكومة الإمام المهدي عليه السلام العالمية وهي أولاً: النظرية الإثباتية ثانياً: النظرية السلبية ثالثاً: النظرية التلقينية. وقد أكدت النظرية الإثباتية على وجود أهل الكتاب في تلك الحقبة الزمنية وأما في النظرية السلبية فقد نفت ذلك الأمر بشكل قاطع وأما النظرية التلقينية فهي أكدت وجودهم في زمان عصر الظهور ونفت ذلك في زمان إستقرار الحكومة العادلة والكريمة للإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام وقد قامت هذه المقالة ببحث ودراسة النظرية الإثباتية بشكل مفصل من بين النظريات الأخرى، وأما ثمرتها والنتائج التي خرجت بها فهي إستدلالها على وجود التنوع الديني ووجود الأديان المسيحية واليهودية في عصر الظهور وعصر الحكومة العالمية.

وقد تمسك أصحاب هذه النظرية ومن أجل إثبات هذا الأمر بعدة أدلة منها أدلة عقلية وأخرى أدلة نقلية فعلى سبيل المثال فقد تطرقت الى التمسك بالآيات القرآنية التي لها إتجاه عام وخاص حيث تضمن المضمون العام للآيات العامة على وجود الحرية وإختيارية الإنسان ونفي عملية الجبر والإكراه في الأمور والقضايا العقدية واما الآيات الخاصة فهي تصرح بشكل لا يقبل الشك وتؤكد على وجود الأديان المسيحية واليهودية وأتباعهما الى يوم القيامة. ومن جملة الأدلة التي طرحتها المقالة هذه هي الأدلة العقلية من قبيل أصل (حرية الإنسان) وأصل (التكليف المحوري) في الدنيا حيث إن هذين الأصلين لا يمكن إفتراقهما عن الإنسان قط، واما الدليل الآخر الذي أوردته المقالة هو دليل تطابق السيرة النبوية الشريفة مع السيرة التي ينتهجها الإمام المهدي عليه السلام فهذا الموضوع يستلزم وثام الإمام وتسامحه وتسالمه مع أهل الكتاب وهذا التسامح والتسالم يقتضى قبول المسيحية واليهودية في حكومته الكريمة والعالمية بعنوان أقليات دينية.

المصطلحات المحورية: الإمام المهدي عليه السلام، عصر الظهور، الحكومة العالمية، الدين المسيحي، الدين اليهودي.

١٤٩  
استطاع موعود

سال بانزدهم / شماره ٤٩ / تابستان ١٣٩٤

١. أستاذ مساعد في مركز الدراسات والتحقيقات للعلوم والثقافة الإسلامية.

## خوانشی نو من المصادیق الثلاثة للمنقذ فی تاریخ کیش والزردشتین

ابو القاسم الجعفری<sup>١</sup>

المقالة هذه هي بصدد بيان وجود سنّة وعملية إنتظار للموعود المنقذ في كيش الزردشتية وقد أخبرت نصوص واردة في هذه الأديان على مجيء ثلاثة منقذين في آخر الزمان حيث يمكن تطبيقها وحسب الترتيب على النبي عيسى عليه السلام والنبي محمد صلى الله عليه وآله ومنجى ومنقذ موعود آخر الزمان في جميع الأديان الإلهية. واما في موضوع المنقذ الأول والثاني فقد صرحت عنهما تواريخ المسلمين ونقلت عن زردشت نفسه واما بخصوص المنقذ الثالث فقد ورد بلفظ (الأستديركا) وهو بمعنى «الرجل العالم» ولم يتطرق علماء المسلمين في الكتب التحقيقية والتي تحدثت عن سوشيانث في التعاليم الزردشتية لتعين مصاديقها في تاريخ هذا الدين وهذا دليل على إنه إما ان يكون نابعاً من عدم إكتراث المؤرخين المسلمين لهذا الجانب وإما إنهم يعتقدون بأن مفهوم الموعود المستقبلي هو نوع من الأسطورة الخالية من أي مفهوم يذكر وحسب هذا المقالة فقد كانت الرؤية والعقيدة بالمنقذ والمنجى الموعود معروفة ومتداولة في زمن زردشت وقد قام زردشت ونظراً الى معرفة الناس بمفهوم المنقذ بتأيد ثلاثة منهم حيث تم وحسب النصوص التاريخية التي دونت بعد الإسلام جرى تطبيق سوشيانث في البداية على النبي عيسى عليه السلام وطبق سوشيانث الثاني على نبي الإسلام المصطفى صلى الله عليه وآله واما سوشيانث الثالث فهو الذي ينطبق على الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام ومن هنا فإن النتيجة التي يمكن استنباطها من هذا الأمر هو إن التعاليم الزردشتية تؤمن مثلها مثل سائر الأديان الإلهية بمجئ منقذ موعود واحد.

المصطلحات المحورية: سوشيانث، هوشيدر، هوشيدرمه، المنقذ الموعود.

١. عضو في الهيئة العلمية في جامعة الأديان والمذاهب بقم المقدسة.

## تحليل ودراسة الأساليب والإحتيالات التي إستخدمتها الفرقة البهائية فى

دعوتها لما يكون فى زمان الظهور فى رواية المفضل بن عمر

<sup>١</sup> عز الدين رضا نجاد

<sup>٢</sup> محمد على فلاح على الآباد

لانجانفى الحقيقة إذا قلنا بان الموروث الشيعى يحتوى على خزين كبير وعظيم من الروايات التى تصور وتبين واقع وحال وأحداث آخر الزمان. وقد جرى الإهتمام بهذه الروايات والتى ذُكرت فى ذلك الموروث على إنها روايات ما يكون فى آخر الزمان من جانب الفرق الضالة والمجاميع المنحرفة وجعلتها تنصب فى خانة مصالحهم ومنافعهم العامة وقد سعت تلك المجاميع لتطبيقها على مدعيهم، حيث عملوا بشكل واسع على الأستفادة المطلقة من مكاتبتها فى المنظومة الفكرية للمسلمين وذلك لكسب وجذب الناس صوبهم وإقناع الأتباع والأنصار بها. ولاشك فى إن واحدة من تلك الروايات هى رواية المفضل بن عمر والتى يبشر فيها بظهور على محمد الباب على إنه الموعود والمنتظر للدين الإسلامى وخاتمه وقد قامت هذه المقالة بدراسة هذا الإدعاء من خلال إعمالها الاسلوب الوصفى - التحليلى واستطاعت ومن خلال الغور فى عمق مضمون الرواية واسانيدها وإثبات ضعفها وعدم لياقتها وجدارتها فى إثبات أمر الإمامة ودراسة النقل الوارد فيها إظهار بطلان إدعاء البهائية المبنى على اساس هذه الرواية وكذلك تفنيد بعض المؤشرات والأساليب الملتوية للفرقة البهائية الضالة والمنحرفة من خلال تمسكها بهذه الرواية والتى من جعلتها تحريف وتزييف الحقائق وتضليل الرأى العام والأستفادة من النصوص المشابه.

المصطلحات المحورية: ما يكون، التوقيت، زمان الظهور، سنة الستين، حسين بن حمدان

الخصيبي، الهداية الكبرى.

١. معيد فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

٢. طالب فى المرحلة الرابعة فى الحوزة العلمية فى قم المقدسة، «الكاتب المسؤل».



## قدمة و سابقة الإدعاءات المهدوية، نسخ الإسلام وربوبية زعماء وقادة الفرقة البابية فى الحركات الحروفية والنقطوية

محمد على برهيز كار<sup>١</sup>

«على محمد الشيرازى» هو واحد من جملة من إدعى البابية والمهدوية وتحدث عن ضرورة نسخ الدين الإسلامى والإتيان بكتاب جديد ومن ثم إدعائه للربوبية وكان يزعم ويصرح بإن تعاليمه جديدة وبكر وفيها نوع من الإبداع، ولكن نرى وحسب الشواهد والقرائن الموجودة فإن الكثير من دعواته وتعاليمه مأخوذة ومقطوعة من الحركات «الحروفية» و «النقطوية» والإعتماد على موروثاتها.

وأخذت هذه المقالة على عاتقها دراسة إدعاءات وزعم المهدوية ونسخ الإسلام والإتيان بالكتاب والربوبية من قبل زعماء البابية والتطرق الى تاريخ ذلك، وتوضح للمخاطب بشكل كامل إن مثل تلك الإدعاءات كانت بارزة وموجودة سابقاً فى آثار قادة ورؤساء حركات الحروفية والنقطوية، وفى الواقع فإن إدعاء قادة البابية فى كون ماجاءوا به جديد فإنه وحسب الظاهر ناتج وموجود فى بطون الآثار التى تركتها هاتين الحركتين والتى عاشت قبل قرون من ظهور ومجئى الفرقة البابية.

المصطلحات المحورية: البابية، المهدوية، نسخ الإسلام، الربوبية، الحروفية، النقطوية، على محمد الشيرازى.

١٥٢  
اسطر موعود

سال پانزدهم / شماره ٤٩ / تابستان ١٣٩٤

١. طالب فى مرحلة الدكتوراه فى قسم الكلام الإسلامى فى جامعة قم.

## Analysis and the Rational Verification of Reappearance of Divine Ending Lights in the Natural Bodies

*Muhammad Ali Ardestāni<sup>1</sup>*

One of the most fundamental religious beliefs of Shia is the belief in the return of the luminous spirits of the Imams of the Guidance to their natural bodies in the world and before the resurrection, which is interpreted as the “Return”. The reality of the Return has been explained and proven by the scholars in the intellectual and narrative areas. Of the many intellectual and narrative reasons not only is the possibility of the Return understood, but also we are ensured about its occurrence. It should be known that based on the assertion of some scholars, one of the Shia beliefs is the coming back of the souls of a group of the Shi’tes and a group of Imam Mahdi’s enemies after their separation from the body, but our purpose of “Return” in this paper is regarding the return of the souls of the Imamate of the Guidance who are the Divine ending representatives; because they have the executorship ending; as it is the same for the Prophet of Islam. The issue of the Return is analyzed and proved in the rational area and its result is not just the possibility of Return’s occurrence, rather it is the necessity of its occurrence.

**Keywords:** coming back, Return, spirits, souls, the Supreme Soul, partial spirit, Imamate.

---

1. Assistant Professor of Philosophy at the Research Center of Islamic Culture and Thought.

## The Typology of the Intellectual Works of the Appearance Era

*Javād Jafari<sup>1</sup>, Rouh Allah Darikvndie<sup>2</sup>*

The “appearance era” is the era of crystallization of human talents; when the reality of humans will find an opportunity to appear. Shia tradition sources have spoken about an exceptional event in the appearance era which can be the origin and the foundation of human talent shining. The focus and the development of intellect will be an important event in the appearance era. The how of this phenomenon is itself the subject of an independent research which has been investigated by the writer in another article. The important question which we seek to answer now is to clarify the affected areas by the development of the intellect. In other words, when the intellect is completed, in what dimensions the effects of this evolution will show itself.

According to this research, in the field of gnostic knowledge, people achieve the knowledge like self-examination, theism, and theology. In the moral and value aspects, people are adorned with the values such as worship, justice, and avoidance of sin. The result of the development of instrumental rationality is a great change in the areas such as economics, management, politics, security, and taking advantage of the nature.

**Keywords:** the effects of intellect development, Mahdism, the appearance era, Imam Mahdi.

---

1. Faculty Member of Hajj and Pilgrimage Research Center.  
2. Graduate Student of level 3 at the Specialized Center of Mahdism "The vorresponding Author".

## Reflections upon the Existence of the People of the Scripture at the Time of Imam Mahdi's Global Governance

*Hussayn Elāhi Nezhād<sup>1</sup>*

There are three theories in relation to the presence of the religions at the appearance era and the time of Imam Mahdi's global governance: 1. Proof theory, 2. Negation theory, 3. Consolidated theory. In the proof theory, the existence of the people of the Scripture is proved and in the negation theory, their non-existence is proved. And in the consolidated theory, the existence of the people of the Scripture at the time of appearance and their non-existence at the time of the global governance is discussed. In this article, among the three mentioned theories, only the proof theory is considered and its result which is the diversity of religions and the existence of Christianity and Judaism at the time of appearance and global governance is proved. The owners of this theory have resorted to several rational and narrative reasons to prove their claim, such as resorting to Qur'anic verses which justify the issue under discussion with a general and specific approach. The content of the general verses verifies the freedom and free will for the human and rejects the compulsion and obstruction in the matters of belief. And the certain verses explicitly emphasize the existence of Christianity and Judaism and their followers until the Day of Resurrection. Moreover, among the presented reasons in this regard, there are the rational reasons such as "human freedom" and the principle of "task-centering" in this world, the two principles which accompany the human for good. The other reason is the idea of consistency of the Prophet's biography with Imam Mahdi's biography and the necessity of this consistency is Imam Mahdi's perfect behavior with the people of Scripture, and this perfect behavior demands for the acceptance of the Christians and Jews as the religious minorities in the Global Governance of Imam Mahdi.

**Keywords:** Imam Mahdi (PBUH). The appearance era, global governance, Christianity, Judaism.

---

1. Assistant Professor at the Research Center of Islamic Sciences and Culture.

## A New Explanation of the Examples of the Three Saviors in the History of Zoroastrian Religion

*Abolghāsem Jafarie<sup>1</sup>*

The current research tries to show that the tradition of waiting for the Promised Savior has existed in the Zoroastrian religion and the religion's texts have spoken about three Saviors. Also, we can match up the three Promised Saviors respectively to the Jesus Christ, the Prophet Muhammad (PBUH), and the Apocalypse Savior in all Divine religions. In the case of the first two Promised Saviors, there are quotes and assertions from the Zoroaster himself in the Muslim history; but about the third Savior, the term "Astadriekā" meaning "the scholarly man" has been used which the Muslim scholars have not engaged in determining its examples in the history of this religion in the investigative books written about Saoshyants in Zoroastrian religion and it can be either due to the inattention of the Muslim historians; or they have considered the concept of the future Promised as a myth without any instance. According to this paper, the idea of the Promised Savior was a well-known thought at the time of Zoroaster and according to the people's knowledge of the concept of savior, Zoroaster has confirmed the appearance of three of them that based on some historical texts (written) after the (advent of) Islam, the first Saoshyant matches Jesus Christ. The second one matches the Prophet Muhammad (PBUH) and the third one is compared to the Imam of the Time. As such, the result is in the Zoroastrian religion like other divine religions only one Promised Savior is considered to appear.

**Keywords:** Saoshyant, Hushedar, Hushedarmah, the Promised Savior.

---

1. Faculty Member at the University of Religions and Denominations in Qom.

## The Analysis and Investigation of the Indicators and Tricks by Baha'is in the Claim of Foretelling the Time of Appearance in Mufaddal ibn 'Umar's Tradition

*Ezzodeen Rezānezhad<sup>1</sup>, Muhammad Ali Fallāh Ali-Ābād<sup>2</sup>*

The treasure house of Shia traditions is replete with traditions which depict the apocalyptic events. These narrations, which are referred to as the appearance-foretelling traditions, have been noticed by the deviant sects and groups. These groups have taken full advantage of these traditions by trying to adapt the traditions on their claims from the position of the traditions in the intellectual framework of Muslims in attracting the masses and convincing the sects. The tradition of "Mufaddal ibn 'Umar" is among the traditions used in announcing the appearance of Ali Muhammad Bāb as the promised Messiah in Islam and the concluding part of this religion. This article has examined this claim with a descriptive-analytic method. By examining the content and the document of this tradition and its obvious weakness in proving the Imamate and examination of its numerous quotes, the invalidity of Bahā'ie claim based on this tradition becomes clear.

**Keywords:** foretelling, timing, the time of appearance, sixty years, Husayn ibn Hamdān Khasibie, Al-Hedayat al-Kobrā.

---

1. Associate Professor at Al-Mustafa International University.  
2. Student of Level 4 at Qom Seminary "The Corresponding Author".

## The Background of Messianic Claims, Abolition of Islam, and Divinity of Bābi Leaders in the Adherents of Hurufism and Nuqtavi

*Muhammad Ali Parheezgār<sup>1</sup>*

“Ali Muhammad Shirāzi” is one of the claimants of Bābism and Mahdism who speaks about the abolition of Islam, revelation of a new book, and his own divinity and demonstrates as such that his religion is novel and new; however, based on the available evidences, he has taken the adherents of “Hurufism” and “Nuqtavi” as a model in many of his claims. This article by reviewing the Messianic claims, the abolition of Islam, book revelation and the divinity of Bābi leaders, we review the history of such claims and make this clear to the audience that such claims have been recorded in the works of Hurufism and Nuqtavi leaders and in fact, the seemingly new claim of Bābi leaders is the retelling of the old words of these two adherents while these two currents have existed centuries before the Bābies.

**Keywords:** Bābism, Madism, abolition of Islam, divinity, Hurufism, Nuqtavi, Ali Muhammad Shirāzi.



سال پانزدهم / شماره ۴۹ / تابستان ۱۳۹۴

---

1. Phd Student of Islamic Theology at Qom University.



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

Journal Quarterly  
Vol. 15, No.49, summer 2015  
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 Specialized Center for Mahdaviat Studies Islamic Seminary of Qom. 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	۵۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰	۵۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰	۵۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰
دوره یک ساله	۲۰۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰	۲۰۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰	۲۰۰۰۰۰ + 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: ۰۲۵۳۷۸۱۴۶۶



#### 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