



شماره ۲۹۴۲ - ۲۴۷۶

انتظار موعود

فصلنامه علمی - ترویجی

سال پانزدهم، زمستان ۱۳۹۴، شماره ۵۱

آسیب شناسی پژوهش لیل داینون در بلادی دجال

حسین رضایی هفتاد - سیدعلی زاهدی لهر

تحلیل رویکرد شناختی و کارکرد شناختی انتظار از منظر اهل سنت

حسین الهی نژاد

موعودگرایی، مقاومت و اعتراض: تگاهی به تجربه‌ی انقلاب اسلامی ایران

مهراب صادق نیا

روش شناسی تطبیقی احادیث مهدویت در مکاتب حدیثی قم، بغداد و استنبان

علی داد - مریم نساج

واکوی وصیت نازل شده از آسمان به حضرت محمد ﷺ و نقش آن در شناسایی مدعیان دروغین

مسعود پور سید آقایی - محمد شهبازیان

بررسی و نقد مناسبات ولایت و منتظران از دیدگاه تصوف کتابادی

چراغ اسحاقیان فُرجه - حجت حیدری جراتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



صاحب امتیاز:
مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین محسن قرآتی
سرمدبیر: حجت الاسلام دکتر روح الله شاکری زواردهی

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

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

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

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - شماره: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰
وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir
پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com
قیمت: 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):

عضو هیأت علمی مؤسسه آینده روشن	آبتی، نصرت‌الله
استادیار دانشگاه معارف اسلامی	ارجینی، حسین
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	الهی نژاد، حسین
استادیار دانشگاه معارف اسلامی	توکلی، یعقوب
دانشیار جامعة المصطفی العالمیة	رضانژاد، عزالدین
استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران	شاکری زواردهی، روح‌الله
استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران	موسوی مقدم، محمد

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

فصلنامه انتظار موعود از طریق پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی: www.isc.gov.ir

(بخش ایران ژورنال)

و سایت‌های:

www.magiran.com
www.noormags.com
www.sid.ir
www.entizar.ir

به طور تمام متن قابل دریافت است.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود» 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 قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جدا خودداری شود).
۷. مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.
۸. فصلنامه در چاپ مقاله هیچ تعهدی ندارد و تنها مقالاتی که امتیاز لازم از نظر ارزیابان مجله دریافت دارند، چاپ می‌شود.
۹. فصلنامه در ویرایش مقالات (با رعایت حفظ مفهوم مطلب) آزاد است.
۱۰. مطالب مندرج در فصلنامه صرفاً دیدگاه نویسنده بوده و بازتاب دیدگاه فصلنامه نیست.
۱۱. نقل و اقتباس از مطالب فصلنامه به شرط ذکر دقیق و کامل منبع بلا مانع است.

فهرست مقالات

- ۷..... آسیب شناسی پژوهش نیل رابینسون دربارهٔ دجال
حسن رضایی هفتادر - سیفعلی زاهدی فر
- ۱۹..... تحلیل رویکرد شناختی و کارکرد شناختی انتظار از منظر اهل سنت
حسین الهی نژاد
- ۴۳..... موعودگرایی، مقاومت و اعتراض: نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی ایران
مهراب صادق نیا
- ۵۹..... روش شناسی تطبیقی احادیث مهدویت در مکاتب حدیثی قم، بغداد و اصفهان
علی راد - مریم نساج
- ۸۷..... واکاوی وصیت نازل شده از آسمان به حضرت محمد ﷺ و نقش آن در شناسایی مدعیان دروغین
مسعود پور سید آقایی - محمد شهبازیان
- ۱۰۹..... بررسی و نقد مناسبات ولایت و منتظران از دیدگاه تصوف گنابادی
جواد اسحاقیان دُرچه - حجت حیدری چراتی
- ۱۳۱..... ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی

آسیب شناسی پژوهش نیل رایینسون دربارهٔ دجال

حسن رضایی هفتادری^۱

سیفعلی زاهدی فر^۲

چکیده

شناخت دقیق آرای مستشرقان درباره معارف اسلامی و نقد علمی دیدگاه‌های آنان، برای مسلمانان دارای ضرورتی انکارناپذیر است. به همین منظور، در پژوهش حاضر تلاش شده است با روش توصیفی- تحلیلی، به معرفی و آسیب شناسی مقاله دجال در «دایرة المعارف قرآن لیدن» پرداخته شود. «نیل رایینسون»، نویسنده مقاله، مطالب مربوط به دجال را با استناد به کتاب مقدس و روایات اسلامی بررسی کرده است. رویکرد تطبیقی بین کتاب مقدس و روایات اسلامی که در مقاله یادشده به چشم می‌خورد، از محاسن آن محسوب می‌شود. استفاده از برخی روایات اسلامی ضعیف در توضیح پاره‌ای از مطالب مربوط به دجال، از جمله وجوه ضعف پژوهش نویسنده به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: نیل رایینسون، دجال، کتاب مقدس، روایات اسلامی.

hrezaii@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه تهران.

۲. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. Szahedifar@yahoo.com

مقدمه

خاورشناسان، حاصل پژوهش‌های خود را دربارهٔ معارف اسلامی در قالب مقالات، کتاب‌ها و دایرةالمعارف‌ها، به جهان علم عرضه کرده‌اند. شناخت دقیق این آثار و دیدگاه‌های مطرح شده در ضمن آن‌ها، ضرورتی انکارناپذیر به نظر می‌رسد؛ زیرا در پس خلق برخی از این آثار، اهداف استعماری و تبشیری نهفته است. افزون بر این، شبهه‌ها و انتقادهایی دربارهٔ معارف اسلامی و قرآنی در لابه‌لای مطالب این آثار، به چشم می‌خورد. لزوم شناخت درست اسلام پژوهی امروز در غرب، آن‌گاه دوچندان می‌شود که به یاد آوریم عالمان مسلمان در گذشته، همواره خود را به پاسخ‌گویی انتقادات و اعتراض‌های یهود و نصارا ملزم می‌دانستند؛ چنان‌که امامان بزرگوار شیعه، مانند امام صادق و امام رضا علیه‌السلام از پیشگامان مناظره با مخالفان اسلام و پیروان دیگر ادیان بودند. آنان با حضور در مجالس مناظره، شبهه‌ها و پرسش‌های اهل کتاب و زنادقه را پاسخ می‌گفتند. و این، در حالی است که دیدگاه‌های خاورشناسان درباره معارف اسلامی، در مراکز پژوهشی علوم اسلامی ایران چندان بررسی نشده است. نوشتار حاضر، به معرفی و آسیب‌شناسی مقالهٔ دجال در دایرةالمعارف قرآن لیدن می‌پردازد.

۱. نیل رابینسون

برای آشنایی با نویسندهٔ مقالهٔ دجال، ابتدا اطلاعاتی دربارهٔ زندگی‌نامهٔ علمی او عرضه می‌شود:

۱-۱. زیست‌شناخت

نیل رابینسون در بریتانیا دیده به جهان گشود. وی از دانشگاه آکسفورد کارشناسی ارشد و از دانشگاه بیرمینگام (Birmingham) دکتری خود را دریافت کرد. او استاد برجستهٔ مطالعات اسلامی و عضو کانون پژوهش‌های ایران باستان محسوب می‌شود. رابینسون به زبان‌های عربی، عبری، یونانی و سریانی تسلط دارد. وی به عنوان مربی ارشد دین پژوهی، در دانشگاه لیدز (Leeds) و به عنوان استاد مطالعات اسلامی، در دانشگاه ساگنگ (Sogang) سئول و دانشگاه ویلز (Wales) خدمت کرد. او عضو هیأت علمی پژوهشی دانشگاه بردفرد

(Bradford) بود و از این دانشگاه برای گذراندن فرصت مطالعاتی یک ساله در دانشگاه سوربن، بورس به دست آورد. رابینسون در این فرصت مطالعاتی، به بررسی تفاسیر کهن اسلامی پرداخت.

۱-۲. آثار

رابینسون تعدادی مقاله قابل توجه دارد. موضوع پژوهش‌های وی در حال حاضر، درباره سیاست اسلام معاصر و نظریه پردازان کنونی مسلمان است. مهم‌ترین آثار او بدین قرارند: *Islam: A Concise Introduction* (Georgetown University Press, 1999).

«اسلام: معرفی مختصر»

«Clay», in *Encyclopaedia of The Qurān*, (Leiden, Brill, 2001).

«گل»

Discovering the Qur'an: a Contemporary Approach to a Veiled Text (Georgetown University Press, 2004)

«فهم قرآن؛ نگرشی نو به نصی کنایه آمیز»

«Jesus», in *Encyclopaedia of The Qurān*, (Leiden, Brill, 2003).

«عیسی» (این اثر را حسن رضایی هفتادر ترجمه کرده و در حال چاپ است).

Christ in Islam and Christianity: The representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries (State University of New York Press, 1991)

«مسیح در اسلام و مسیحیت؛ تصویر عیسی در قرآن و تفاسیر کهن اسلامی»

Jesus and Mary in the Qurān. Some neglected affinities, in *Religion*

«عیسی و مریم در قرآن؛ برخی شباهت‌های فراموش شده». 20 (1990), 161-75.

«Crucifixion», in *Encyclopaedia of The Qurān*, (Leiden, Brill, 2001).

«تصلیب»

Abd al-Razzaq al-Qashani's comments on sura nineteen (1-40), Is-

lamochristiana/ Dirasat Islamlya Maslblya (Rome) 17 (1997).

«تفسیر عبدالرزاق کاشانی بر چهل آیه نخست سوره مریم»

Christian and Muslim perspectives on Jesus in Qur'an,
Fundamentalism and tolerance: an agenda for theology and society,
edited by A. Linzey & P. Wexler. London: Bellew, 1991.

«دیدگاه‌های مسیحی و اسلامی درباره عیسی قرآنی»

Creating birds from clay: a miracle of Jesus in the Qur'an and in classical Muslim exegesis, The Muslim World (Hartford, CT, USA) 79i (1989).

«ایجاد پرنده از گل؛ معجزه‌ای از عیسی در قرآن و تفاسیر متقدم اسلامی»

The dynamics of the Qur'anic discourse, The Koran: critical concepts in Islamic studies, edited by Colin Turner, London & New York: Routledge Curzon, 2004, vol. 3, pp. 274-304. Originally published as part of *Discovering the Qur'an*, London: SCM Press, 1996.

«پویایی گفتمان قرآنی»

Hands outstretched: towards a re-reading of Surat al-MaYda, Journal of Qur'anic Studies/ Majallat al-Dirasat al-Qur'anfya (London) 3i (2001).

«دستان مبسوط الاهی؛ قرائتی جدید از سوره مائده»

Sayyid Qutb attitude towards Christianity: Sura 9. 29-35 in Fizalal al-Qur'an, Islamic interpretations of Christianity, edited by L. Ridgeon, Richmond: Curzon, 2001.

«نگرش سید قطب به مسیحیت در تفسیر آیات ۲۹-۳۵ سوره توبه در فی ظلال القرآن»

Sectarian and ideological bias in Muslim translations of the Qur'an,

Islam and Christian-Muslim Relations 8iii (1997).

«تمایلات مذهبی و فرقه‌ای در ترجمه‌های مسلمانان از قرآن»

The structure and interpretation of Surat al-Mu'minun, Journal of Qur'anic Studies/ Majallat al-Dirasat al-Qur'aniyya (London) 2i (2000) pp. 89-106; also in: *The Koran: critical concepts in Islamic studies*, edited by Colin Turner, London & New York: Routledge Curzon, 2004.

«ساختار و تفسیر سوره مؤمنون»

(Robinson, 2001, vol.1: 339-341; id., 2001, vol.1: 487-489; id., 2003, vol.3: 7-20; Bowen, 2001, vol.1: 234; ۵۳۳-۵۳۲: ۱۳۹۱: کریمی نیا، ۲۰۰۳).



۲. محتوای مقاله دجال

خلاصه‌ای از مطالب مقاله دجال در ادامه بیان می‌شود:

۱-۲. ریشه شناسی واژه دجال

آقای رایبسون درباره واژه دجال می‌نویسد:

احتمالاً مسلمانان از مسیحیان سریانی زبان درباره دجال آموخته‌اند؛ زیرا دجال عربی، از «دجال» سریانی به معنای دروغگو یا دروغین گرفته شده است. از این-رو، «الدجال» در لغت به معنای دروغگوست. با این حال، لغت نگاران سده‌های میانی، کوشیدند دجال را مشتق از ریشه‌ای عربی نشان دهند. دجال از «دَجَل» به معنای زر اندود کردن مشتق شده است؛ زیرا دجال با پوشاندن حقیقت، آدمی را اغوا خواهد کرد. معنای یادشده این حُسن را دارد که با معنای کلمه سریانی اصلی چندان ناسازگار نیست (Robinson, 2001, vol.1: 107-108).

۲-۲. دجال در متون یهودی

آقای رایبسون با استناد به متون یهودی درباره دجال می‌گوید:

اگرچه یهودیان چشم به راهِ ظهور مسیح بودند؛ در هیچ جای تورات یا نوشته‌های یهودی، در فاصله زمانی بین تورات و انجیل، اشاره خاصی به دجال

نشده است. با همه این‌ها، شخصیت‌هایی در تورات، وجود دارند که می‌توانند دست‌مایهٔ باور به دجال قرار گیرند.

یهودیان نیز چون بابلیان و کنعانیان، عقیده داشتند که خداوند پیش از خلقت این جهان، گولی دریایی را مغلوب کرده است. به زعم برخی نویسندگان، آن غول هنوز در جایی خفته و سرانجام در جدالی آخرالزمانی به هلاکت خواهد رسید. یهودیان احتمالاً پس از تماس با ایرانیان، به شیطان (در لغت به معنای دشمن) معتقد شدند که یکی از فرشتگان مقرب به شمار می‌رفت و وظیفه‌اش اتهام زدن به انسان‌ها است. شیطان بعدها در مقام اهریمن، با ماری که مرگ و نیستی را به جهان می‌آورد و «بلیعال» که بر همه انسان‌ها قدرت می‌یابد، معرفی می‌شود. به نظر برخی نویسندگان، بلیعال همان دشمن روز قیامت است که با آوردن نشانه‌ها و غرایب، بسیاری از افراد را پیش از نابودی نهایی خویش گمراه خواهد کرد. در سفر تثبیه، پیامبری مانند موسی که اطاعتش واجب است، در مقابل پیامبر دروغین قرار گرفته که مردم را با آوردن نشانه‌ها و غرایب گمراه خواهد کرد. با وجود این، در روزگار عهد جدید برخی گروه‌ها، از قبیل فرقه‌های قمرانی، منتظر ظهور پیامبری خاص، مانند موسی بودند. پیامد انتظار مذکور این باور بود که یک یا چند پیامبر دروغین در آخرالزمان ظهور خواهند کرد (ibid:108).

۲-۳. دجال در روایات اسلامی

آقای رایبسون، با استفاده از روایات اسلامی درباره دجال چنین می‌نگارد:

روایات بسیاری در جوامع حدیثی اهل سنت درباره دجال وجود دارد. با کنار هم گذاشتن این روایات، تصویر زیر به دست می‌آید: دجال از پدر و مادری متولد شد که سی سال در انتظار تولد فرزند پسر بودند. او مردی تنومند با چهره‌ای گلگون و موهای مجعد انبوه است. درحال حاضر، در جزیره‌ای در مشرق به زنجیر کشیده شده و یکی از صحابه پیامبر ﷺ به نام «تمیم داری»، ادعا کرده او را در آن‌جا دیده است. دجال پس از جنگی شش-هفت ساله میان عرب‌ها و رومیان که با فتح قسطنطنیه به اوج خود می‌رسد، آزاد خواهد شد. ظهور او یکی از آیات الاهی دهگانه آخرالزمان است. دجال از خراسان در مشرق زمین خواهد آمد؛ بر خری سفید سوار خواهد شد و نخواهد توانست به مکه یا مدینه وارد شود. تصمیم

می‌گیرد به مدینه حمله کند؛ اما هنگامی که به کوه احد در حومه مدینه می‌رسد، فرشتگان صورت او را به جانب شام برمی‌گردانند. عیسی در دمشق فرود خواهد آمد و او را در بندر لیدای فلسطین به چنگ می‌آورد و با نیزه هلاکش می‌کند. گفته می‌شود که حضرت محمد ﷺ قبیله بنی تمیم را به سبب سرسختانه‌ترین مقاومتی که در برابر دجال خواهند کرد؛ دوست می‌داشت. بسیاری از جزئیات پیش گفته در احادیث شیعی هم آمده است؛ اما شیعیان بر این باورند که حضرت مهدی ﷺ نه حضرت عیسی ﷺ، دجال را هلاک خواهد کرد (ibid: 110-11).

۳. بررسی مقاله دجال

مقاله دجال نکات مثبت و منفی دارد:

۱-۳. ویژگی‌ها و امتیازات

وجوه قوت مقاله دجال بدین قرارند:

الف. آقای نیل رابینسون، مطالب مربوط به دجال را با رویکردی تطبیقی در کتاب مقدس و روایات اسلامی بررسی کرده است. این رویکرد تطبیقی، روش مناسبی برای پرداختن به موضوع یادشده است.

ب. آقای رابینسون در توضیح بعضی از مطالب مربوط به دجال، انصاف را رعایت کرده و در نقل مطالب، به ندرت نظر شخصی‌اش را آورده و بیش‌تر مطالب را با تحقیق و مستند ذکر کرده است.

ج. موضوعات در مقاله دجال، دسته‌بندی و منسجم شده‌اند. نویسنده عنوان‌های جداگانه‌ای برای موضوعات نوشته‌اش قرار داده است.

۲-۳. کاستی‌ها و ضعف‌ها

در مقاله دجال وجوه ضعفی وجود دارد که در ادامه می‌آید:

۱-۲-۳. خروج دجال با هفتاد هزار کلاه‌دار یهودی اصفهانی

آقای رابینسون درباره همراهان دجال چنین اظهار می‌دارد:

هفتاد هزار یهودی کلاه‌دار اصفهانی در رکاب او خواهند بود (ibid: 110).

۳-۲-۱-۱. بررسی

در روایاتی که حاکی از خروج دجال همراه با هفتاد هزار کلاه‌دار یهودی هستند؛ ظهوری وجود ندارد که نشان دهد این هفتاد هزار تن کلاه‌دار، اصفهانی هستند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۶؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۴: ۴۸۳ و هیثمی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۲۴۸۷). نکته جالب توجه، آن که تغییر اندکی در گزارش کلمه «تیجان» در منابع وجود دارد و برخی منابع آن را «سیجان» نقل کرده‌اند. اگر کلمه تیجان جمع «تاج» درست باشد (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۲: ۴۱۲)، ترجمه کلاه‌دار آقای رابینسون درست است؛ ولی اگر سیجان جمع «ساج» باشد که نوعی لباس به شمار می‌آید (ابویعلی موصلی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۵۸ و طبرانی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۱۶۱)؛ آن‌گاه ترجمه کلاه‌دار درست نیست.

۳-۲-۲. نابینا بودن چشم راست دجال

آقای رابینسون در مورد اوصاف ظاهری دجال می‌گوید:

چشم راست دجال نابیناست و همانند یک حبه انگور متورم، در کاسه چشم غوطه ور است (Robinson, 2001, vol.1: 110).

۳-۲-۲-۱. بررسی

بنابر مفاد برخی روایات، چشم چپ دجال نابیناست (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۴۸؛ ج ۴: ۱۲۲ و ۲۶۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۲۲۰ و ابویعلی موصلی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۹۳). بعضی روایات دیگر، دجال را فقط نابینا معرفی کرده و نابینایی چشم راست یا چشم چپ را مشخص نکرده‌اند (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰۹ و ج ۱۱: ۱۷). آقای رابینسون به هیچ یک از این مطالب اندک اشاره‌ای نکرده است.

۳-۲-۳. رؤیت دجال در شب معراج

آقای رابینسون درباره رؤیت دجال در شب معراج می‌نویسد:

دجال در شب معراج پیامبر ﷺ، خود را به آن حضرت نشان داد (Robinson, 2001 vol.1: 110).

۳-۲-۱. بررسی

برخلاف نظر رایینسون، مطابق روایت منقول از عبدالله بن مسعود:
پیامبر اکرم ﷺ در شب معراج دجال را رویت نفرمود، بلکه حضرت عیسیٰ علیه السلام را
در آن شب مشاهده کرد که وی مطالبی درباره دجال برای پیامبر ﷺ بیان نمود
(ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۷: ۴۱۰).

۳-۲-۴. نقش بستن کلمه کافر بر پیشانی دجال

آقای رایینسون در توصیف دجال می‌نگارد:
کلمه «کافر» بر پیشانی دجال نقش بسته است (Robinson, 2001, vol.1: 110).

۳-۲-۴-۱. بررسی

ابن عباس، صحابی بزرگ پیامبر ﷺ، نقش بستن کلمه «کافر» بر پیشانی دجال را رد
کرده است. هنگامی که مطلب مذکور به وی گزارش شد، او آن را انکار کرد و گفت: چنین
چیزی را نشنیده است (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۵: ۴۰۳-۴۰۴). به نظر می‌رسد گفته ابن عباس به
واقعیت نزدیک‌تر باشد؛ زیرا اگر واقعاً بر پیشانی دجال کلمه کافر نقش بسته باشد، بدین سبب
است که خداوند متعال می‌خواهد با این نشانه، مردم را از گرایش به وی منصرف کند. در این
صورت، روایاتی که گرایش زیاد مردم را به دجال نشان می‌دهد، توجیه پذیر نخواهند بود.

۳-۲-۵. معجزات دجال

آقای رایینسون درباره معجزات دجال می‌گوید:

دو نهر: نهری از آب و نهری از آتش در کنار دجال خواهد بود. مردم به وی
ایمان خواهند آورد؛ زیرا او معجزاتی از خود نشان می‌دهد و آب و نان و
گوسفندان فراوان به همراه خواهد آورد (Robinson, 2001, vol.1: 110).

۳-۲-۵-۱. بررسی

انتساب معجزه به دجال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا به حکم عقل، اگر خداوند معجزه‌ای را در دست
دجال (که انسانی گمراه است)، قرار دهد؛ خود باعث گمراهی مردم گردیده و این امر با حکمت و

هدایت‌گری خداوند منافات دارد (نجمی، ۱۳۶۰: ۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۷۴ و مطهری، ۱۳۵۷: ۱۲). معجزه فقط و فقط از آن پیامبران و امامان علیهم‌السلام است (سبحانی، ۱۴۱۹: ۴۰۰).

۳-۲-۶. یکی انگاشتن ابن صیاد با دجال

آقای رابینسون می‌نویسد:

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به یکی از یهودیان اهل مدینه به نام ابن صیاد ظنین شد که وی دجال است (Robinson, 2001, vol.1: 110).

۳-۲-۱. بررسی

بنابر برخی روایات، ابن صیاد یهودی نبوده، بلکه مسلمان به شمار می‌آید (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۴۱ و ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۵۶۶). در روایات متعددی نقل شده که روزی ابوسعید خدری با ابن صیاد همسفر بود. ابوسعید خدری می‌پنداشت که وی دجال است؛ اما ابن صیاد در پاسخ به او چنین استدلال کرد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: دجال فرزند ندارد و به مکه و مدینه وارد نمی‌شود؛ درحالی که من هم فرزند دارم و هم از مدینه می‌آیم و به سوی مکه می‌روم (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۲: ۸، ۳۲ و ۳۲۲؛ نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۴۱ و ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۵۶۶).

چنان که گذشت، آقای رابینسون، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نسبت به این مطلب که آیا ابن صیاد همان دجال است، دارای تردید دانسته است. انتساب شک به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در احکام شرعی و غیر آن از دیدگاه امامیه شایسته نیست و جزء احادیث صحیح به شمار نمی‌آید. باتوجه به قرائن پیش گفته، به دست می‌آید که ابن صیاد دجال نبوده، بلکه وی از مسلمانان صدر اسلام محسوب می‌شده و با مسلمانان نشست و برخاست داشته است.

۳-۲-۷. ایمنی از شر دجال با تلاوت سوره کهف

آقای رابینسون درباره ایمن ماندن از شر دجال اظهار می‌دارد:

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وعده داد که تلاوت ده آیه اول یا آخر سوره کهف، باعث ایمن ماندن از شر دجال خواهد بود (Robinson, 2001, vol.1: 111).

۳-۲-۷-۱. بررسی

روایاتی که گویای ایمنی از شرّ دجال با تلاوت سوره کهف هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:
الف. روایاتی که تلاوت ده آیه اول سوره کهف را موجب ایمن ماندن از شرّ دجال می‌دانند (بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۴۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶، ج ۸: ۳۶؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۸۹ و صاغانی، ۱۹۸۹، ج ۱: ۲۹۰).

ب. روایاتی که در آنها، قرائت آیات پایانی سوره کهف عامل مصونیت بخش، از فتنه دجال عنوان شده است (ابن بلبان فارسی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۶۵ و بوصیری، ۱۹۹۸، ج ۶: ۷۵).
بررسی دو دسته روایات پیش گفته، نشان می‌دهد که روایات دسته اول صحیح بوده و روایات دسته دوم به علت ضعف سند پذیرفتنی نیستند (البانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۳۵). نکته مهمی که رایبسون به آن اشاره نکرده، آن است که منابع شیعی، قرائت سوره قارعه را موجب ایمن ماندن از فتنه دجال دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۵۳).

نتیجه گیری

بررسی مقاله دجال نوشته آقای رایبسون نشان می‌دهد که در آن، انسجام مطالب و ارتباط موضوعات مطرح شده رعایت گردیده است. وی در توضیح بعضی از مطالب مربوط به دجال، انصاف را رعایت کرده و در ذکر مطالب، به ندرت نظر شخصی‌اش را آورده و بیش‌تر آن‌ها را با تحقیق و مستند ذکر کرده است. پژوهش آقای رایبسون، گویای تتبع بسیار وی در منابع اسلامی است؛ اما اشتباهات غیرقابل اغمازی که از او سرزده، نشان می‌دهد که وی به همه منابع معتبر اسلامی مربوط به دجال دسترسی یا اشراف نداشته است. استناد رایبسون به برخی روایات ضعیف اسلامی، باعث شده تا وی اشتباهاتی در مورد پاره‌ای از مطالب مربوط به دجال مرتکب گردد که همین نقیصه از اعتبار پژوهش او می‌کاهد.

منابع

١. ابن بلبان فارسی، علاء الدین علی (١٤١٤ق). صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٢. ابن حنبل، أحمد (١٤٢٠ق). مسند، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٣. ابوعلی موصلی، احمد بن علی (١٤١٠ق). مسند، بیروت، دار المأمون للتراث.
٤. البانی، محمد ناصرالدین (١٤١٢ق). سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعه، ریاض، مكتبة المعارف.
٥. بوصیری، أحمد بن أبی بكر (١٩٩٨م). اتحاف الخیرة المهرة بزوائد المسانید العشرة، ریاض، مكتبه الرشد.
٦. بیهقی، أحمد بن حسین (١٤٢٣). شعب الإیمان، بیروت، دار الکتب العلمیه.
٧. ترمذی، محمد بن عیسی (١٤٠٣ق). سنن، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر.
٨. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (١٤٠٦ق). مستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه.
٩. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٣ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
١٠. سبحانی، جعفر (١٤١٩ق). حدیث النبوی بین الروایه و الدرایه، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
١١. الصاغانی، حسن بن محمد (١٩٨٩م). الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم، بیروت، موسسه الکتب الثقافیه.
١٢. طبرانی، سلیمان بن احمد (١٤٠٤ق). المعجم الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
١٣. _____ (١٤١٧ق). المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، قاهره، دار الحدیث.
١٤. کریمی نیا، مرتضی (١٣٩١). کتابشناسی مطالعات قرآنی در زبان های اروپایی، قم، موسسه فرهنگی ترجمان وحی.
١٥. مصباح یزدی، محمد تقی (١٣٧٨). آموزش عقاید، قم، دارالثقلین.
١٦. مطهری، مرتضی (١٣٥٧). وحی و نبوت، تهران، صدرا.
١٧. نجمی، محمد صادق (١٣٦٠). شناخت قرآن، قم، مدینه العلم.
١٨. نیشابوری، مسلم بن حجاج (١٣٧٤ق). الجامع الصحیح، تحقیق: محمدفواد عبدالباقی، بیروت، دار الجیل.
١٩. هیشمی، علی بن أبو بكر (١٤٢١ق). غایة المقصد فی زوائد المسند، بیروت، دارالکتب العلمیه.
20. Bowen, Denna Lee (2001). «Birth», *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.
21. Robinson, Neal (2001). «Antichrist», *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.
22. _____ (2001). «Clay», *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.
23. _____ (2001). «Crucifixion», *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.
24. _____ (2003). «Jesus», *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden, Brill.

تحلیل رویکرد شناختی و کارکرد شناختی انتظار از منظر اهل سنت

حسین الهی نژاد^۱

چکیده

نوشتار پیش رو، به بیان یکی از مفاهیم مهدویت به نام «انتظار از منظر اهل سنت» می‌پردازد. انتظار به عنوان باوری اساسی در میان اهل سنت، دارای شاخصه‌ها و مباحث مختلفی است که با باز خوانی هر کدام از آن‌ها، نسبت به ابعاد انتظار شفافیت و باز شناسی بیش تری پیدا می‌شود. مثلاً یک بار مباحث «رویکردشناختی انتظار» که به رویکرد «حدیث محوری» و «باور محوری» قابل تقسیم است؛ مطرح می‌گردد و از این طریق به گستره وجودی انتظار در منابع حدیثی و کتاب‌های علمای اهل سنت پی برده می‌شود؛ بار دیگر به دنبال طرح مباحث دیگری نظیر «ماهیت شناختی و کارکردشناختی انتظار» رفته و با واکاوی انتظار از این دو منظر، به تقسیمی نظیر انتظار عام و خاص و نیز انتظار مثبت و منفی رهنمون می‌شویم. در بحث کارکرد شناسانه انتظار که حاوی تنوعاتی نظیر انتظار مثبت و منفی است؛ اندیشمندان اهل سنت در بیانات و مکتوبات خویش به صورت فراگیر به این موضوع پرداخته و با ضوابطی دقیق، به بیان تمایزات آن دو مبادرت کرده‌اند. همچنین با تشریح نقش غیر سازنده انتظار منفی و با تبیین نقش تأثیر گذار انتظار مثبت؛ زمینه‌ساز ترویج انتظار مثبت در میان اهل سنت شده‌اند.

واژگان کلیدی: اهل سنت، انتظار، انتظار عام، انتظار خاص، انتظار مثبت، انتظار منفی.

اندیشه مهدویت و مفاهیم آن در میان اهل سنت، به عنوان باوری اصیل و تأثیرگذار دارای جایگاه مهم و خطیری است. از جمله مفاهیم این اندیشه مؤلفه «انتظار» می‌باشد که نقش اساسی و مهم آن، در هدایت و ساماندهی مسلمانان و جوامع اسلامی بر کسی پوشیده نیست. بی شک انتظار به عنوان آموزه مهم اعتقادی، دارای شاخصه‌های فراوانی، نظیر تأثیر گذاری، نشاط آوری، تکامل بخشی، پویایی و بالندگی است که اهل سنت به جهت باورمندی و اعتقاد عملی به آن، از الزامات و آثار مثبت فردی و اجتماعی آن برخوردار هستند. بی تردید لازمه بهره‌مندی هر چه بیش‌تر از دستاوردها و برکات انتظار، بازشناسی و بازخوانی آن از حیث مفهوم شناختی، ماهیت شناختی، گستره شناختی، تنوع شناختی و کارکرد شناختی است. بدیهی است در این پژوهش به دلیل محدودیت نوشتاری، به برخی از جستارهای مذکور پرداخته می‌شود.

تحلیل رویکرد شناختی انتظار

تبیین جایگاه انتظار در میان اهل سنت با دو رویکرد «حدیث محوری» و «باور محوری» قابل پی‌گیری است. در رویکرد حدیث محوری، در جست و جو به دنبال تحلیل روایاتی هستیم که به صورت صریح در آن‌ها واژه «انتظار» به کار رفته است و در رویکرد باور محوری، به دنبال تحصیل و تحلیل «انتظاری» هستیم که در اقوال و دیدگاه‌های اندیشمندان اهل سنت (که نماد باورمندی عموم اهل سنت‌اند) به کار رفته است. پس در رویکرد اول، انتظار را در متون حدیثی اهل سنت، اعم از صحاح و مسانید دنبال می‌کنیم و روایاتی را که حاوی واژه انتظار هستند، احصا و آن‌ها را تحلیل و بررسی می‌کنیم؛ ولی در رویکرد دوم، انتظار را در کتاب‌ها و نوشته‌های اندیشمندان اهل سنت که حاوی باورهای آنان است دنبال کرده، آن‌ها را از نظر مفهوم شناسی و واژه شناسی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

انتظار با رویکرد حدیث محور در منابع اهل سنت

در منابع حدیثی اهل سنت، اعم از صحیحین، مسانید، جوامع و اطراف، روایات مبتنی بر

واژه «انتظار» بسیار محدود است و از نظر شمارش به عدد چهار و در نگاهی دقیق‌تر به عدد دو می‌رسد؛ یعنی در کل منابع حدیثی اهل سنت که هر کدام دارای روایات انبوه و بی شماری در موضوعات مختلفی است، روایات الانتظار با واژه انتظار از نظر تعداد، عدد دو را نشان می‌دهد که البته این دو روایت نیز بر انتظار خاص دلالت ندارند، بلکه به معنای انتظار عام می‌باشند؛ یعنی امیدوار بودن برای رفع مشکلات و سختی‌های دنیا و صبر در برابر آن.

روایت اول: رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید:

سَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ وَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ خدا را از فضل او طلب کنید که خدا دوست دارد که از او بخواهند بهترین عبادت‌ها انتظار گشایش است (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۶۶).

این روایت را تعدادی از محدثان و مولفان اهل سنت در کتاب‌های خویش آورده‌اند. البته در منابع حدیثی شیعه، نیز به صورت تقطیع: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ» نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۷۸). در منابع اهل سنت اولین منبعی که به این روایت پرداخته، سنن ترمذی است و بعد از آن، در برخی منابع از جمله «مسند الشهاب» قضاعی (القضاعی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۴۵)؛ «الدعا» از طبرانی (الطبرانی، ۱۴۱۳: ۲۹)؛ «مجمع الزوائد» هیثمی (الهیثمی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۴۷)؛ «جامع الصغیر» سیوطی (السیوطی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۲۷۵) مطالبی آمده است. این روایت در دو کتاب «مسند الشهاب» قضاعی (القضاعی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۴۳۶) و «شعب الایمان» بیهقی (البیهقی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۰۴) به صورت تقطیع: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ»؛ ذکر شده است.

روایت دوم: رسول گرامی اسلام ﷺ در باره انتظار و رابطه آن با صبر می‌فرماید:

إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ بِالصَّبْرِ عِبَادَةٌ؛ امیدواری برای گشایش همراه با صبر عبادت است (القضاعی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۲).

در واقع، نقل این روایت در منابع اهل سنت، اولین بار از کتاب «مسند الشهاب» قضاعی می‌باشد و نیز در کتاب‌های دیگر حدیثی نظیر «شعب الایمان» بیهقی (البیهقی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۹۴)؛ «جامع الصغیر» سیوطی (السیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۴۱۷)؛ «میزان الاعتدال» ذهبی

(الذهبی، بی تا، ج ۳: ۲۵۶)؛ «کنز العمال» متقی (المتقی الهندی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۷۲) نقل شده است.

روایت سوم و چهارم: پیامبر گرامی اسلام ﷺ در دو روایت دیگر می‌فرماید:

أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ مِنْ اللَّهِ عِبَادَةً؛ امید گشایش از ناحیه خدا عبادت است (البیهقی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۰۵)؛ أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ عِبَادَةً؛ امید داشتن به گشایش عبادت است (الجرجانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۷۶).

به نظر می‌آید سه روایت اخیر که با تفاوت‌های اندکی از رسول خدا ﷺ در منابع مختلف اهل سنت نقل شده است، از نظر سبک و سیاق به یک روایت باز گردند. بر این اساس، می‌توان گفت که روایات موجود در زمینه انتظار در منابع حدیثی اهل سنت بسیار محدود بوده و از عدد دو تجاوز نمی‌کند. البته در کتاب «الْفَرَجُ بَعْدَ الشُّدَّةِ»، تألیف تنوخی، روایت مرفوعی در این خصوص از امیر مومنان، علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است: «أَفْضَلُ مَا يَعْمَلُهُ الْمُتَمَتِّحُنُ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ برترین چیزی که فرد آزمون‌بها کار می‌گیرد انتظار فرج و امید به گشایش است» (التنوخی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۶). نکته قابل توجه این که این روایات تنها از یک منبع (الْفَرَجُ بَعْدَ الشُّدَّةِ) نقل شده و در هیچ منبع دیگری، اعم شیعه و اهل سنت نیامده و هیچ گونه توجهی از ناحیه علما و مولفان شیعه و اهل سنت بدان نشده است. بر این اساس، نمی‌توان این روایت را به عنوان یکی از روایات انتظار در دایره روایات چهارگانه انتظار قرار داد.

روایات چهارگانه انتظار که از رسول خدا ﷺ نقل شده‌اند، در دو روایت تجمیع می‌شوند، و از نظر صدور، نه دارای پرسش‌های خاصی که دامنه مفهومی انتظار را محدود کند و نه دارای واژگان و جملات خاصی است که انتظار عام را به سوی انتظار خاص سوق دهد. همچنین دارای کاربرد و جایگاه خاصی نیست تا برداشتی خاص را از ناحیه علمای اهل سنت تداعی کند. مثلاً در مورد روایت اول: «سَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ وَأَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ»؛ که در منابع متعددی از تألیفات علمای اهل سنت آمده است؛ در برخی از این منابع به نقل بسنده شده و هیچ گونه توضیحی حتی به صورت کوتاه و مجمل داده نشده است (الترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۶۶)؛ ولی در برخی از کتاب‌های حدیثی، نظیر «عمده

القاری»، «شعب الایمان»، و «کنز العمال» در ذیل باب دعا و استجابت دعا و آداب دعا این روایت ذکر گردیده است. نیز این روایت در کتاب‌های تفسیری اهل سنت ذیل این آیه شریفه آمده است:

«وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»؛ و زنه‌ها، آنچه را خداوند به [سبب] آن، بعضی از شما را بر بعضی [دیگر] برتری داده آرزو مکنید! برای مردان از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است، و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند، بهره‌ای است و از فضل خدا درخواست کنید، که خدا به هر چیزی داناست (نساء: ۳۲).



مفسرانی از اهل سنت، همانند (ابن کثیر قرشی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۵۰ و السیوطی، بی تا، ج ۲: ۱۴۹)، در ضمن تفسیر آیه، به این روایت اشاره کرده و به نحوی آن را جزو روایت تفسیرگر این آیه قلمداد کرده‌اند و نگرشی که به این روایت دارند، نگرش عام از انتظار است و جایگاه و کاربردی که برای این روایت در نظر گرفته‌اند نیز عام است. پس، محدثان و مفسران اهل سنت نسبت به روایت مورد نظر، نه توجیه صدوری خاص دارند و نه کاربرد خاص. از این رو، نمی‌توان از این روایات انتظار خاص برداشت کرد.

اما سه روایت اخیر که به نوعی به یک روایت باز می‌گردند، در بیش از بیست منبع از منابع حدیثی اهل سنت آمده است که اولین منبع از نظر تاریخی «مسند الشهاب» است (القضاعی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۶۲)، که القضاعی بدون هیچ گونه بیان توجیه صدوری و کاربرد خاصی آن‌ها را نقل و تحت عنوان «إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ بِالصَّبْرِ عِبَادَةً» تبویب کرده است. در کتاب «شعب الایمان» بیهقی (البیهقی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۰۴)؛ این روایت سه گانه، در فصل مستقلی جمع شده و در همین فصل، روایات دیگری با مضامین مشکلات و شداید دنیا و چگونگی خلاصی از آن نیز ذکر شده است که بیان این روایات، خود قرینه‌ای است بر این نکته که منظور مؤلف از روایات انتظار، انتظار عام است که به مشکلات و معضلات دنیوی و چگونگی گشایش از آن مربوط می‌باشد. قرینه دیگری که در این جا وجود دارد و می‌تواند بر انتظار عام، دلالت کند، باب بندی کتاب است تحت عنوان: «فِي ذِكْرِ مَا فِي الْأَوْجَاعِ وَالْأَمْرَاضِ وَ

المُصِيبَاتِ». این فرایند در کتاب «الجامع الصغیر» سیوطی (السیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۴۱۷) نیز دنبال شده؛ ولی در این کتاب روایات «إِنْتَظَارُ الْفَرَجِ مِنَ اللَّهِ عِبَادَهُ» با اضافاتی مثل «وَمَنْ رَضِيَ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْعَمَلِ» نقل شده است که این اضافات، خود قرینه‌ای است بر این که منظور از انتظار در این جا انتظار، عام است. اما در کتاب «فیض القدیر» مناوی (المناوی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۶۷)؛ روایات سه گانه یکجا نقل شده و نزدیک دو صفحه در خصوص آن‌ها توضیح داده؛ ولی توضیحات و بیانات ایشان همان نگرش و برداشتی است که علمای سلف اهل سنت در زمینه روایات انتظار داشته‌اند و همان کاربرد عامی است که آن‌ها به کار برده‌اند. نتیجه مطالب پیش گفته این که در منابع اهل سنت، اولاً، روایات انتظار از نظر تعداد بسیار محدود است؛ ثانیاً، همین تعداد قلیل دارای نقل کثیر می‌باشد و ثالثاً، در روایات انتظار اصلاً کاربرد خاصی صورت نگرفته است. از این رو، نمی‌توان روایات الانتظار را که در منابع اهل سنت آمده است، به سوی انتظار خاص سوق داده و انتظار مورد نظر را که همان انتظار ظهور امام مهدی علیه السلام است، از آن برداشت کرد.

انتظار با رویکرد، باور محور، در منابع اهل سنت

گفته شد که در روایات منابع حدیثی اهل سنت که در بردارنده روایات الانتظار هستند، متأسفانه هیچ اثری از واژه انتظار وجود ندارد که بر انتظار خاص، یعنی انتظار ظهور امام مهدی علیه السلام دلالت کند؛ ولی در اقوال و نوشتار علمای معاصر اهل سنت فراوان این واژه به کار رفته (و بیش تر هم در معنای انتظار خاص)؛ مثلاً در کتاب «إِغَاثَةُ اللَّهْفَانِ مِنْ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ» از ابن قیم آمده است که مسلمون (یعنی همه گروه‌های اسلامی) در انتظار فردی به سر می‌برند به نام مهدی علیه السلام که از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و زمین را از عدل و داد پر می‌کند (ابن قیم، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۸).

در خصوص مفهوم و جایگاه انتظار در کتاب «موسوعه فقه الابتلاء» علی بن نایف الشحود^۱، مطالب دقیق و ظریفی بیان شده و ایشان در این کتاب بابی را تحت عنوان

۱. علی بن نایف شحود، از علمای اهل سنت با مسلک وهابی است که در سوریه متولد شده و الان در

«الاعداد سبیل الاستقامه» گشوده و در آن به بیان اعداد و آمادگی پرداخته و بیان کرده است که انجام دادن هر کار مهمی بدون مقدمه و تمهیدات ممکن نیست و این بحث از جمله مباحث اساسی است که علمای علم اصول و فقه بدان پرداخته‌اند و خداوند نیز در قرآن با بیان آیات مختلفی به این موضوع اشاره کرده است: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى» و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست. و [نتیجه] کوشش او به زودی دیده خواهد شد (نجم: ۳۹، ۴۰)؛ زیرا سعی و تلاش این شأنیت را دارد که مکلف را به سوی هدف و مقصود، بدون سستی و رکود تشویق کند. همچنین خداوند می‌فرماید: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً» و اگر [به راستی] اراده بیرون رفتن داشتند، قطعاً برای آن ساز و برگی تدارک می‌دیدند (توبه: ۴۶). نظر به این که در هر مواجهه‌ای، «آمادگی» مهم‌ترین مرتبه است لحظه مواجهه لحظه‌ای حساس و سرنوشت سازاست؛ بی تردید همه عقلا با آمادگی به این عرصه وارد می‌شوند.

وی در ادامه می‌نویسد: همیشه میان تحقق حادثه‌ای مهم و فرایندی که به مرحله تحقق منتهی می‌شود، فترت و فاصله‌ای است که این فاصله را اعداد و استعداد پر کرده و در واقع، این فاصله و این اعداد نیز به نوعی تداعی‌گر انتظار است. سپس به بیان مفهوم انتظار و جایگاه مهم آن می‌پردازد:

وَ الْفِتْرَةَ الَّتِي تَسْتَغْرِقُهَا عَمَلِيَّةُ الْإِعْدَادِ وَالْإِيْتَاءِ بِمُقَدَّمَةِ الْوَاجِبِ، هَذِهِ الْفِتْرَةُ بِالذَّاتِ مَا تَدْعَى بِالْإِنْتِظَارِ، إِذِ الْإِنْتِظَارُ لَا يَعْنِي جُلُوسَ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ مُتَوَقِّعاً أَنْ يُحَقِّقَ اللَّهُ لَهُ تَطْلِعَاتِهِ وَأَمَالَهُ وَأَهْدَافَهُ، إِنَّمَا الْإِنْتِظَارُ يَعْنِي سَعْيَ الْإِنْسَانِ وَتَحَرُّكُهُ بِاتِّجَاهِ إِعْدَادِ مَا يَنْتَظِرُهُ وَمَا يُرِيدُ تَحْقِيقَهُ. وَإِنْطِلَاقاً مِنْ هَذِهِ الْقِنَاعَةِ، نَقُولُ إِنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب: ۲۳)؛ الشجود، ۱۴۲۸، ج ۴: ۳۰۹).

«فترت» فضایی است که با انجام استعداد و آمادگی به عنوان مقدمه واجب تأمین شده و خاستگاه انتظار می‌باشد؛ زیرا انتظار به این معنا نیست که انسان در خانه

بنشینند و بدون هیچ کاری منتظر باشد تا خدا همه زمینه‌ها، مقدمات و اهداف را فراهم نماید؛ بلکه انتظار یعنی سعی و تلاش انسان و حرکت او به طرف فراهم کردن زمینه‌های چیزی که در انتظار آن نشسته و تحقق آن را طالب است. انتظار یعنی رهایی از وضع موجود برای رسیدن به وضع مطلوب، چنان که خدا در قرآن می‌فرماید: «در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ی که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند. بعضی پیمان خود را به آخر بردند [و در راه او شربت شهادت را نوشیدند] و بعضی دیگر در انتظارند و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود نداده‌اند.»

وی در ادامه می‌نویسد:

ما نیز نسبت به ظهور امام مهدی علیه السلام انتظار داریم و انتظار ما به معنای در خانه نشستن و بسندگی به انتظار زبانی نیست... انتظار آموزه‌ای است مورد تأیید شرع و عقل (همان: ۳۰۹).

شیخ محمد صالح المنجد، در پاسخ به پرسشی که در این خصوص مطرح شده است،

می‌نویسد:

همه طوایف اسلامی و غیر اسلامی در انتظار امام مهدی علیه السلام به سر می‌برند؛ مثلاً قوم یهود منتظر مهدی است؛ ولی مهدی آن‌ها در عنوان «مسیح دجال» تبلور پیدا می‌کند که با یاری و همراهی یهودیان ظهور می‌کند. مسیحیان نیز در انتظار مهدی هستند؛ ولی مهدی آن‌ها در عنوان «مسیح» تعریف می‌شود؛ همان مسیحی که ما مسلمانان نیز به نزول او ایمان داریم. مسلمانان نیز در انتظار فردی به سر می‌برند به نام امام مهدی علیه السلام که از نوادگان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و از فرزندان حضرت زهرا علیها السلام است و در آخر زمان ظهور کرده و جهان پر از ظلم و جور را از عدل و داد پر می‌کند (المنجد، <https://islamqa.info/ar/84269>).

در کتاب «فتاوی دار الافتاء المصریه» که مشتمل است بر فتوهای علمای الازهر؛ در مورد امام مهدی و انتظاری که در مورد آن حضرت مطرح است؛ مطالبی درج شده و در آخر اشاره گردیده که ملل سه گانه، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام در انتظار امام مهدی علیه السلام هستند: «وَ بِهَذَا تَكُونُ الْمَلَائِكَةُ الْمُتَنَطِرَةُ لِلْمَهْدِيِّ» (البری، ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۲۷). همچنین در

کتاب «بريقة محمودیة فی شرح طریقة محمدیة» در بیان شرح حال دجال آمده است: دجال، مهدی مورد انتظار یهودیان است و امام مهدی علیه السلام، فرد مورد انتظار مسلمانان بوده و مسلمانان در انتظار ظهور او هستند^۱ (الخادمی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۱۸۱).

غالب العواجی^۲ در کتاب «فرق معاصره تنتسب الی الاسلام» در بیان انتظار و تفاوت آن میان شیعه و اهل سنت می‌نویسد:

شیعیان در موضوع انتظار دو چیز را مورد نظر دارند که اهل سنت از آن پرهیز می‌کنند: اول، عجله و شتاب در امر ظهور امام مهدی علیه السلام و دوم این که آن‌ها رخداد ظهور را برای انتقام از دشمنان و تشفی خاطر برای قلوب خودشان می‌دانند؛ ولی اهل سنت در مقوله انتظار از این دو امر دوری کرده و عقیده دارند که ظهور با نیت انتقام‌گیری درست نیست و نیز با شتاب و کندی، ظهور به جلو و عقب کشیده نمی‌شود. گذشتگان اهل سنت بر اساس اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم منتظر امام مهدی علیه السلام بودند و در این انتظار ثابت قدم بوده و مثل شیعیان عجله نمی‌کردند؛ چون آن‌ها به پیامبر و دینشان اطمینان داشته و می‌دانستند که باعجله کردن، در ظهور امام مهدی علیه السلام تعجیل یا تأخیر صورت نمی‌گیرد و نیز آن‌ها ظهور را برای حقد و تشفی دل‌های شان و برای انتقام‌گیری از مخالفان نمی‌دانستند (العواجی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۱۵).

در مطلب بالا، در نوشتار غالب العواجی سه شبهه مطرح است که به تبیین و تحلیل نیاز دارد:

- ۱- شیعیان در امر ظهور بر خلاف اهل سنت، عجله کار و شتاب زده هستند.
- ۲- عجله و شتاب بر تقدم و تاخر ظهور هیچ گونه تأثیری ندارد.
- ۳- هدف رخداد ظهور برای شیعیان عقده‌گشایی و انتقام‌گیری است که امری نفسانی و مذموم است.

۱. «مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ فِي الْمُنَاوِي» وَهُوَ مَهْدِيُّ الْيَهُودِ وَيَنْتَظِرُونَهُ كَمَا يَنْتَظِرُ الْمُؤْمِنُ الْمَهْدِيَّ».

۲. دکتر غالب عواجی از علمای وهابی مسلک عربستان بوده و عضو هیأت تدریس دانشگاه مدینه و صاحب آثاری در مباحث اعتقادی و فقهی می‌باشد.

نقد و نظریه

شبهه اول: شیعیان در امر انتظار، عجل و شتاب زده هستند:

در پاسخ به شبهه مذکور گفته می‌شود: اولاً؛ عجله و شتاب دو نوع است: عجله و شتابی که بدون فراهم کردن مقدمات و بدون بسترسازی و زمینه‌سازی ظهور صورت می‌گیرد. این نوع عجله و شتاب زدگی از عقل و عقلانیت خارج بوده و صاحب آن، از نظر شرع، عرف و عقل محکوم و مذموم است. اما اگر عجله و شتاب را در قالب فراهم کردن مقدمات، عوامل و علل و در بسترسازی ظهور و در قالب آمادگی و تمهیدات مردمی تعریف کنیم؛ هیچ گونه استبعاد و مذمتی به همراه ندارد. چنان که در دعاهای مأثور می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَ وَلِيِّكَ وَابْنَ وَلِيِّكَ وَاجْعَلْ فَرَجَنَا مَعَ فَرَجِهِمْ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ
(ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۱۴)؛ اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَجِّلْ لِي وَلِيِّكَ
الْفَرَجَ وَالْعَافِيَةَ وَالنَّصْرَ (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۵۸).

پس اگر تعجیل در ظهور همراه با آمادگی و استعداد باشد، نه تنها مذموم نیست، بلکه امری مطلوب و پسندیده است؛ زیرا از یک سو می‌بینیم مقوله ظهور، احیا کننده انسانیت، شرافت، عدالت و رفاه بر گستره زمین است و از سوی دیگر، مقوله ظهور با این کارکردهای مهم، امری خیر و مطلوب شناخته می‌شود و آیه «فاستبقوا الخیرات» (بقره: ۱۴۸)؛ گویای ضرورت شتاب و عجله در کارهای خیر و مطلوب است. پس، ظهور به عنوان امری مطلوب و خیر که مورد اشتیاق و ترغیب مسلمانان است، زمانی معقول و مشروع جلوه می‌کند که از فضای اندیشه و تئوری به فضای عمل هدایت شود؛ یعنی مسلمانان که مشتاق ظهور هستند، باید در عمل، برای ظهور زمینه‌سازی و بسترسازی کنند. در این صورت است که انتظار آن‌ها مورد قبول شرع، عرف و عقل می‌باشد. بر این اساس، به طور کلی می‌توان گفت: عجله و شتاب در فرایند یک کار، ممدوح؛ ولی در فرایند آن بدون در نظر گرفتن فرایند، مذموم است در واقع، عجله در اصل رخداد ظهور بدون لحاظ مقدمات و عوامل، مذموم و با لحاظ کردن آن‌ها ممدوح است.

ثانیاً: اندیشمندان و علمای اهل سنت نیز برخی برای ظهور امام مهدی علیه السلام دعا کرده‌اند. مثلاً شیخ محمد بن حسان بعد از بیان این نکته که ظهور پدیده‌ای تکوینی است که در اصل رخدادش بشر قدرت دخالت نداشته و وقوع آن تنها به اذن و اراده الاهی صورت می‌گیرد؛ برای تعجیل در ظهور امام مهدی علیه السلام به دعا می‌پردازد و می‌گوید: «إِنَّهُ ظُهُورُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَهْدِيِّ اللَّهُمَّ عَجِّلْ بِهِ يَا كَرِيمُ يَا عَلِيُّ»^۱.

شبهه دوم: عجله و شتاب بشر در تقدم و تأخر ظهور هیچ نقشی ندارد.

در پاسخ به شبهه دوم، بحث اختیاری و عدم اختیاری بودن ظهور مطرح می‌شود؛ یعنی با توجه به این که رخداد ظهور امری اجتماعی و به زندگی بشر مربوط بوده و بر سرنوشت فردی و اجتماعی بشر تأثیر به‌سزائی دارد؛ آیا بشر توان دخالت در کیفیت رخداد یا در تقدم و تأخر آن را دارد؟ بشر در تقدم و تأخر آن فاقد تأثیر است؟ در پاسخ گفته می‌شود: از نظر اهل سنت اگر بشر در تحقق و تقدم و تأخر ظهور هیچ نقشی نداشته باشد؛ جریان روایات را با آن‌ها سود که در منابع اهل سنت فراوان نقل شده و به نوعی مسلمانان را به همراهی با آن‌ها ملزم کرده است، چگونه توجیه می‌شود؟ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّأْيَاتِ السُّودَ قَدْ جَاءَتْ مِنْ خُرَّاسَانَ فَأَتَوْهَا فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ؛
چون پرچم‌های سیاه ببینید که از خراسان می‌آید، به استقبال آن بشتابید؛ زیرا او خلیفه خداوند مهدی است (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۶۸).

آن حضرت در روایت دیگر می‌فرماید:

ثُمَّ تَطَّلِعُ الرَّأْيَاتُ السُّودُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ فَيَقْتُلُونَكُمْ قَتْلًا لَمْ يُقْتَلْهُ قَوْمٌ. ثُمَّ ذَكَرَ شَيْئًا لَا أَحْفَظُهُ فَقَالَ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايَعُوهُ وَكُونُوا حَبِوًّا عَلَى الثَّلَجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ؛
آن‌گاه که پرچم‌های سیاه از سمت مشرق پدید آید و شما را طوری به قتل رسانند که هیچ قومی را بدان وضع نکشته باشند. سپس راوی چیزی گفت که من حفظ نکردم آن‌گاه فرمود: چون او را به ببینید با وی بیعت کنید هر چند به رفتن از روی برف باشد، چه وی مهدی خلیفه خداست (ابن ماجه، بی‌تا: ۲۵۴).

۱ . حسان: <https://www.hawaaworld.com/showthread.php?t=2886499>

باز در این مورد «روایات موطنون» را داریم که فراوان در منابع حدیثی اهل سنت آمده و در واقع، گویای نقش بشر در زمینه سازی ظهور و تقدم و تأخر آن است؛ چنان که رسول خدا ﷺ می فرماید: «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ؛ مردمی از جانب مشرق قیام نمایند و سلطنت را برای مهدی آماده می سازند» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹۴).

سیوطی در شرح سنن ابن ماجه در باره واژه یوطنون می نویسد: «يُمَهِّدُونَ الْمَهْدِيَّ خِلَافَتَهُ وَ يُؤَيِّدُونَهُ وَ يَنْصُرُونَهُ؛ آماده کردن زمینه برای دولت مهدی ﷺ و همراهی و یاری کردن او (السیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۰۰). قسمت اول که «يُمَهِّدُونَ» باشد، به معنای زمینه سازی ظهور است که این کار در واقع بر عهده منتظران است و قسمت دوم که «يُؤَيِّدُونَهُ وَ يَنْصُرُونَهُ» باشد، به معنای یاری و همراهی است که این کار در واقع بر عهده یاران و اصحاب امام مهدی ﷺ می باشد.

نتیجه این که اولاً، رخداد ظهور امری اجتماعی معطوف به سرنوشت تاریخ انسان است. ثانیاً، بر اساس آموزه های قرآنی، هر چیز که به سرنوشت انسان مربوط است، انسان نسبت به آن هم مسئولیت دارد و هم آزادی.

پس، رخداد ظهور به عنوان یک عامل اجتماعی، مسئولیت بشر را به همراه دارد و مسئولیت داشتن بشر، آزادی را برای او فراهم می کند و از مسئولیت پذیری و آزادی انسان، تأثیر گذاری اعمال و رفتار وی بر کیفیت وقوع ظهور مستفاد می گردد.

شبهه سوم: شیعیان برای عقده گشایی و انتقام گیری در انتظار ظهور به سر می برند.

در شبهه سوم بحث اهداف ظهور مطرح می شود مبنی بر این که هدف ظهور از منظر شیعیان انتقام گیری و عقده گشایی است! در پاسخ گفته می شود که ظهور دارای اهداف و غایات متنوعی است و این اهداف به هدف کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت تقسیم می شود. مثلاً هدف کوتاه مدت، مبارزه با ظالمان و ستمگران، و از بین بردن آن ها از روی زمین است. هدف میان مدت اجرای عدالت و گسترش رفاه و آسایش بر روی زمین می باشد و هدف بلند مدت که همان هدف غایی و نهایی بوده و در واقع ظهور، برای تحقق آن به وقوع می پیوندد؛ تحقق انسانیت، دین مداری، خدا محوری بر روی زمین و در یک جمله به معنای تحقق تعالی و کمال واقعی برای بشر

و تاریخ اوست. پس، ظهور امام زمان علیه السلام دارای اهداف متنوع و گوناگونی است که مبارزه با مخالفان و انتقام گرفتن از آنها یکی از اهداف ظهور، آن هم از اهداف کوتاه مدت است. ضمن این که انتقام گیری جنبه شخصی و خصوصی ندارد و در حقیقت نوعی بازتاب علمکرد ظالمان و ستمگران است که به دست یاوران حضرت صورت می‌گیرد.

در این جا به اصل بحث بر می‌گردیم که همان باورمندی اهل سنت به موضوع انتظار است. باز در این مورد، در کتاب «لقات الباب المفتوح» محمد العثیمین^۱ پرسشی مطرح است تحت این عنوان که آیا ما می‌توانیم از خدا درخواست ظهور کنیم و آیا واژه «منتظر» که در کتاب‌های گذشتگان آمده است؛ اصل و اساسی دارد یا خیر؟ صاحب کتاب در جواب این پرسش می‌نویسد:

صحيح نيست ما از خدا درخواست ظهور کنیم؛ زیرا زمان ظهور به حکمت الاهی وابسته است و آن، در واقع زمانی است که جهان پر از ظلم و جور شده و عدل و احسانی در جامعه رواج نداشته و در واقع؛ صلاح و رستگاری در جامعه به مراحل بسیار پایینی رسیده باشد. در این هنگام ظهور امام مهدی علیه السلام به وقوع می‌پیوندد. در پاسخ به سوال دوم باید گفت: در میان اهل سنت اصلاً واژه منتظر به کار نرفته؛ اما این واژه در میان شیعیان رواج داشته است؛ زیرا آن‌ها همیشه در سرداب سامرا منتظر ظهور مهدی علیه السلام هستند. بر این اساس، از این واژه بسیار استفاده می‌کنند و هر کس از واژه منتظر استفاده کند، در واقع به نوعی به تشیع گرایش دارد (العثیمین، ۱۴۲۱: ۸).

انتظار مثبت و منفی با تحلیل کارکردشناختی در اهل سنت

مقوله انتظار در بیانات و مکتوبات علمای معاصر اهل سنت به صورت پررنگ و فراگیر نقل شده است و آن‌ها با ارائه مفهوم شناسی دقیق، به چیستی و ابعاد انتظار پرداخته و با طرح معیارها و شاخصه‌هایی، به بیان تمایزات و تفاوت‌های انتظار مثبت و منفی مبادرت کرده‌اند و

۱ محمد عثیمین از علمای اهل سنت با نگرش وهابی است در سال ۱۳۴۷ هجری در عربستان متولد شده و صاحب فتوا و کتاب‌های فراوانی در فقه، اصول، اعتقادی و تفسیری و می‌باشد. او در سال ۱۴۲۱ قمری در مکه از دنیا رفت.

با رویکرد کارکردگرایانه به بیان نقش تخریبی انتظار منفی و نقش سازنده انتظار مثبت پرداخته و به جایگاه مهم آن در میان باورهای اهل سنت اشاره کرده‌اند.

عقل و شرع ضرورت بخش انتظار مثبت

«البانی» در این مورد، مطلب بسیار مهمی را گوشزد کرده، می‌نویسد:

پس اقتضای شرع و عقل این است که مسلمانان مخلص به انتظار عمل کرده تا این که وقتی مهدی قیام کرد نیازی نبیند جز این که آنان را به سوی پیروزی سوق دهد و اگر ظهور محقق نشد، لاقلاً به تکلیف الاهی عمل کرده‌اند؛ زیرا خداوند به پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: به مسلمانان بگو عمل کنید که خدا و رسول او اعمال شما را می‌بینند^۱ (توبه: ۱۰۵ و آلبانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴۳).

نکاتی را می‌توان از مطلب بالا برداشت کرد: اولاً؛ انتظاری که در این‌جا مطرح است، انتظار خاص است، نه عام. ثانیاً؛ در میان دو بعد انتظار خاص، به انتظار مثبت توجه شده است، نه منفی. ثالثاً؛ مقوله انتظار با این دو شاخصه (مثبت و خاص)، مورد تأیید و تأکید عقل و شرع است. رابعاً؛ باور به انتظار خاص و مثبت که مورد الزام عقل و شرع می‌باشد، بر هر مسلمانی واجب است. خامساً؛ مسلمانان در باورمندی به انتظار مأمور به اجرای وظیفه هستند، نه رسیدن به نتیجه، چه شاهد رخداد ظهور باشند و چه نباشند.

در میان نکات پیش گفته برخی شاید به تحلیل و مذاقه بیش‌تری نیازمند باشند؛ مثلاً ایشان در مورد انتظار و وظیفه‌ای که مسلمانان نسبت به آن دارند، مطلبی ارائه کرده که کم‌تر مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد و آن مرتبط کردن موضوع انتظار با عقل و متد عقلی است؛ یعنی شرع و آموزه‌های شرعی در این امر ورود پیدا کرده و بر هر مسلمانی وظیفه‌ای تعیین می‌کند؛ عقل و قواعد عقلی نیز به این مسئله توجه کرده و فراهم کردن زمینه‌ها و بسترهای رخداد ظهور را بر هر مسلمان و مهدی باوری واجب می‌دانند.

۱. «فالشرع والعقل مما يقتضيان أن يقوم بهذا الواجب المخلصون من المسلمين، حتى إذا خرج المهدي، لم يكن بحاجة إلا أن يقودهم إلى النصر، وإن لم يخرج فقد قاموا هم بواجبهم، والله يقول ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾».

عمل گرایي و انتظار مثبت

از منظر البانی، ما باید انتظار را به صورت عملی دنبال کنیم و مسلمین با این جمعیت متفرق و غیر متحد نمی‌توانند زمینه ساز ظهور امام مهدی علیه السلام و نزول حضرت عیسی علیه السلام باشند و این دو بزرگوار نمی‌توانند تشتت و اختلاف را از جامعه مسلمانان بر طرف کنند؛ زیرا اختلاف و دو دستگی مسلمانان فراگیر و عمیق است؛ علاوه بر آن عمر این دو بزرگوار به اندازه عمر حضرت نوح نیست که بتوانند در میان مسلمانان سالیان درازی زندگی کرده و آن‌ها را به سوی اتحاد و همدلی پیش ببرند (البانی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۳۰۰).

علی بن الشحوذ نیز عمل گرایي را در مقوله انتظار گوشزد کرده و خبرهای غیبی رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را در مورد رخداد ظهور و فراگیری ظلم در آستانه ظهور و پیروزی فراگیر مسلمانان در عصر ظهور و نیز گسترش عدالت و رفاه در جهان؛ زمینه ساز امید و امیدواری در جامعه و مردم می‌داند (الشحوذ، بی تا: ۱).

وی در جای دیگر، با رد انتظار منفی و این که هرگز اهل سنت به این موضوع ایمان ندارند؛ به بیان انتظار مثبت پرداخته و با رویکرد کارکردگرایي به مؤلفه‌هایی نظیر اصلاح و اصلاح‌گری، اخلاق زیبا و نیک، عبادت و بندگی، و امر به معروف و نهی از منکر، تعاون در نکو کاری و تقوا، رشد علمی و تکامل اجتماعی و به طور کلی روی آوردن به کارهای شایسته اشاره می‌کند و در ادامه می‌نویسد: این، چیزهایی است که اهل سنت بدان اعتقاد داشته و خداوند ما را به اعتقاد داشتن و عمل کردن به این موارد امر کرده است (الشحوذ، ۱۴۲۸، ج ۹: ۳۱۲).

صاحب کتاب «اصول الدعوه» در بیان انتظار واقعی می‌نویسد:

انتظار واقعی زمانی معنا پیدا می‌کند که فرد منتظر همه اسباب تحقق انتظار را فراهم کند؛ زیرا انتظار بدون فراهم آمدن زمینه‌ها و اسباب، نوعی حماقت و تکبر است و رحمت و تأیید الهی همیشه شامل حال کسانی است که در پی تحقق انتظار، به دنبال فراهم کردن اسباب و زمینه‌های آن می‌باشند (زیدان، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۸۶).

این مطالب که دیدگاه اندیشمندان اهل سنت در مورد انتظار است، در واقع اشاره دارد به

انتظار عملی، همان انتظاری که فرمایش پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ»، آن را تبیین و ترسیم می‌سازد. انتظار عملی جامع‌ترین نوع انتظار است؛ زیرا مقوله انتظار به انواع چهارگانه رتبه بندی می‌شود: «انتظار روحی»، «انتظار قلبی»، «انتظار قولی» و «انتظار عملی». آخرین و بالاترین مرتبه انتظار، انتظار عملی است و در واقع میان سلسله مراتب انتظار رابطه عام و خاص حاکم است؛ یعنی کسی که دارای شاخصه انتظار عملی است، حتماً موارد پایین‌تر، نظیر انتظار روحی، قلبی و قولی را دارد؛ ولی بالعکس، بهره کسی که مثلاً دارای انتظار روحی است از مراتب بالاتر، انتظار، احتمالی است، نه یقینی. پس در دیدگاه و سخنان اندیشمندان اهل سنت، جامع‌ترین نوع انتظار؛ یعنی انتظار عملی، مورد توجه قرار گرفته است.

انتظار مثبت، عامل حرکت و پویایی در اهل سنت

«بستوی» در کتاب «الْمَهْدِيُّ الْمُنْتَظَرُ فِي ضَوْءِ الْأَحَادِيثِ وَالْآثَارِ الصَّحِيحَةِ»، درباره امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام می‌نویسد:

آثار و پیامدهای انتظار مثبت امر پوشیده‌ای نیست و همه مردم به نوعی نسبت به ظهور امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در انتظار به‌سر می‌برند و همه آرزوی دیدار و درک ایشان را دارند. اندیشه مهدویت اگر صحیح اجرا شود، نه تنها عامل رخوت و سستی نمی‌شود؛ بلکه عامل مقاومت و شجاعت شده و خیلی از انقلاب‌ها و نهضت‌های اسلامی را پشتیبانی می‌کند (البستوی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۰).

در مجموع، شاخصه‌های انتظار مثبت و عملی را که از اقوال و نظریات اندیشمندان اهل سنت برداشت می‌شود، در قالب چند بند می‌توان چنین نگاشت: ۱. انتظار از مقام اندیشه و اعتقاد به مقام عمل و اجرا می‌رسد؛ ۲. از سطحی‌نگری به عمق‌نگری منتهی می‌شود؛ ۳. از اباحی‌گری به تعهدآوری منتهی می‌شود؛ ۴. از سستی و رخوت به پویایی و بالندگی می‌رسد؛ ۵. از توکیل و تفویض، به اجرایی شدن آموزه‌های اسلامی و دستورات دینی می‌رسد؛ ۶. از نومیدی و ایستایی به امیدواری و تحرک می‌رسد؛ ۷. از رویکرد تخریبی به رویکرد سازندگی منتهی می‌شود؛ ۸. از روحیه ظلم‌پذیری به روحیه ظلم‌ستیزی منتهی می‌شود. ۹. از روحیه

تشتت گرایی به روحیه وحدت گرایی منتهی می‌شود. موارد مذکور در واقع شاخصه‌های مهمی است که از انتظار مثبت و عملی می‌توان برداشت کرد که غالب آنها مورد تأکید و سفارش علما و اندیشمندان اهل سنت بوده که صریح و به وضوح در سخنان و مکتوبات آنها آمده است. پس بر اساس مکتوبات و سخنان مطرح شده در زمینه انتظار مثبت و عملی و نیز بر اساس تعریف و تحدیدی که از ناحیه اندیشمندان اهل سنت ارائه شده است؛ می‌توان به این نتیجه رسید که اهل سنت علاوه بر اعتقاد قوی به موضوع انتظار؛ به مرتبه بالای آن، یعنی «انتظار عملی» التزام دارند.

اهل سنت و نفی انتظار منفی

چنان‌که بیان شد، انتظار منفی، در جامعه نقش منفی و تخریبی دارد؛ تزریق کننده روحیه نومیدی در مردم می‌شود و ثمره‌ای جز ایستایی، خمودی و سستی ندارد و از بین برنده تحرک، پویایی و نشاط در افراد است و مروج نگرش تفویض و واگذاری امور به زمان رخداد ظهور می‌باشد (المقدم، ۱۴۲۹: ۲۹۵).

شکل‌گیری «نگرش تفویض» که در واقع بر گرفته از انتظار منفی است؛ با انگیزه‌ها و عوامل مختلفی همراه است. برخی از این عوامل، خاستگاه اجتماعی، برخی خاستگاه روان‌شناختی، برخی خاستگاه سیاسی، برخی خاستگاه اقتصادی و برخی دیگر خاستگاه دینی دارند؛ یعنی احادیث و گزاره‌های دینی و برداشت‌هایی که از آنها صورت می‌گیرد، موجب برخی نگرش‌های منفی در مقوله انتظار می‌شود. مثلاً در منابع حدیثی اهل سنت روایاتی وجود دارد که به دلیل برداشت‌های صورت گرفته از آنها، زمینه نگرش منفی در میان اهل سنت فراهم شده است؛ مانند روایتی از انس بن مالک به نقل از پیامبر اسلام ﷺ:

اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ، حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ. سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ؛ صبر پیشه کنید! بی تردید نمی‌گذرد بر شما زمانی مگر این که بعد از آن زمان بدتری خواهد آمد و این تا قیامت ادامه پیدا خواهد کرد. این مطلب را از رسول خدا ﷺ شنیدم (بخاری، بی‌تا: ۲۵۵).

انس باز به نقل از رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

لَا يَزِدَادُ الْأَمْرُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا يَزِدَادُ النَّاسُ إِلَّا شَحًّا، وَمَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَالَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ؛ كَارَ مَرْدَمٌ بِه سَوَى سَخْتِي وَبَخْلٍ يَبِيشُ مِي رُودُ وَ سَالِي نِيَسْتِ بَعْدَ از آن، مِگَرِ آن كِه بَدْتَرِ از سَالِ قَبْلِ بَاشَدِ (ابن كَثِيرِ قَرَشِي، ۱۴۲۰، ج ۴، ۲۴۰).

بر اساس فرجام‌نگری، روند تاریخ با دو نگرش منفی و مثبت توجیه می‌شود: نگرش خوش‌بینانه و نگرش بدبینانه. در نگرش بدبینانه، این ایده مطرح است که بشر، به طور کلی در تاریخ خویش عاقبت به خیر نشده و همیشه رو به سوی سقوط و اضمحلال حرکت می‌کند و سرانجام این حرکت، نابودی و نیستی است که در انتظار بشر می‌باشد؛ ولی در نگرش خوش‌بینانه، ایده تکامل تاریخ مطرح است؛ یعنی بشر همیشه در سیر تاریخی خودش رو به تعالی و تکامل بوده و با این فرایند به سرانجام خوبی که همان جامعه ایده‌آل منجی است، منتهی می‌شود. بر اساس این ایده، بشر در فرجام تاریخ خویش عاقبت به خیر شده و سرانجام نیکو در انتظار اوست.

حال روایات پیش‌گفته را براساس این دو نگرش، یعنی نگرش مثبت و منفی، به بحث می‌گذاریم: روایات مورد نظر از لحاظ الفاظ و جمله بندی و نیز از نظر سند و مورد نقل با یکدیگر متفاوت‌اند و نیز از نظر واژگان در برخی از نقل‌ها کلمه «شر» و در برخی دیگر کلمه «اشر» (البغوی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰۳۶ و البیضاوی، ۱۴۳۳، ج ۳: ۳۲۸) آمده است؛ ولی از نظر معنا و مفهوم همسان و هم پوشانی دارند؛ یعنی هر سه روایت مفهوماً به این مطلب اشاره دارند که فرایند تاریخ بشر به سوی سقوط و بدتر شدن پیش می‌رود. البته کسانی که این روایات را نقل کرده و بر اساس آن به بدتر شدن زندگی آینده قائل هستند، برخی از مقاطع را نظیر زمان ظهور امام مهدی عجل الله فرجه و نزول حضرت عیسی عجل الله فرجه را استثنا کرده و این زمان‌های خاص را زمان‌های رو به تکامل و تعالی می‌دانند (العینی: بی تا، ج ۲۴: ۱۸۴؛ العباد، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۳۱ و الشحود، بی تا: ۱). برخی نیز برای این فرایند غایتی در نظر گرفته و آن را تا زمان بروز «اشرط الساعه»، نظیر خروج دجال، ظهور امام مهدی عجل الله فرجه و نزول حضرت عیسی عجل الله فرجه می‌دانند (العسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۲۱)؛ که بعد از آن، یعنی بعد از بروز اشرط الساعه که با آمدن امام

مهدی علیه السلام و با نزول حضرت عیسی علیه السلام همراه است؛ انسان و جوامع انسانی رو به تکامل و ترقی پیش می‌رود. صاحب کتاب «فتح الباری» در توجیه این مسئله می‌نویسد: شاید این فرایند بدتر شدن، مخصوص زمان صحابه باشد؛ زیرا این‌ها مخاطب سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هستند (همان: ۲۲). البته با این استثنا، گر چه روایات از عمومیت می‌افتد؛ مشکل اصلی هنوز بر طرف نشده و معضل هم چنان باقی است؛ زیرا بحث ما در مورد زمان فقدان امام مهدی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام است؛ آیا در این زمان به پس‌رفت و سقوط جامعه و مردم قائل هستیم یا خیر؟ بی‌تردید بر اساس داده‌های روایات مورد نظر و برداشت‌های صورت گرفته، دوران قبل از ظهور که عصر منتظران نام دارد، زندگی و حیات بشری رو به سقوط و پس‌رفت است و بی‌تردید با وجود این نظریه و قطعی دانستن آن، دیگر برای منتظران سرزندگی و نشاطی باقی نمی‌ماند و در واقع با این نگرش، امید و امیدواری، و پویایی و بالندگی از منتظران رخت بر بسته و جامعه منتظر، یکپارچه به سوی نومی‌پیش می‌رود و دیگر هیچ حرکت و جنبش اصلاحی و نیز هیچ تلاشی مشروع و پذیرفتنی نخواهد بود. لازم است به این نکته اشاره کنیم که برخی از اندیشمندان اهل سنت «عمومیت» روایات بالا را زیر سؤال برده و با حمل آن‌ها بر «غالبیت»، حجیت عام بودن روایات را مخدوش کرده‌اند؛ یعنی از آنجایی که تاریخ بشر غالباً رو به سقوط و بدتر شدن است؛ در این روایات، عمومیت به معنای غلبه داشتن است (القاری، ۱۴۲۲: ۳۳۸۸).

باز در جهت توجیه روایات پیش‌گفته و نفی عمومیت از آن‌ها، به روایت ابی‌ادریس خولانی به نقل از حذیفه بن یمان تمسک می‌جوییم:

پیوسته مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از خیر سؤال می‌کردند و من به خاطر ترس از مواجهه با شر از شر پرسش نمودم. گفتم: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ما زمانی در جاهلیت و شر به سر می‌بردیم و خداوند، با آمدن شما، ما را به خیر رساند. آیا بعد از آمدن این خیر به شر بر می‌گردیم؟ حضرت فرمودند: بلی. باز گفتم: آیا بعد از این شر، دوباره به خیر بر می‌گردیم؟ حضرت فرمودند: بلی (النیشابوری: بی تا، ج ۳، ۱۴۷۵).

بر اساس مفهوم این روایت، این طور نیست که بشر در زندگی اجتماعی خویش همیشه

رو به سقوط و نزول حرکت کند و همیشه در فرایند شر و شرارت به پیش برود؛ بلکه این فرایند پیشرفت و پسرفت در همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری و ساری است. این گونه نیست که دیروز از امروز و امروز از فردا بهتر باشد و این فرایند تا قیامت ادامه یابد و همیشه مقاطع و زندگی آینده به سوی بدتر شدن به پیش برود. در تأیید این مطلب، برخی قائلند که عصر حکومت عمر بن عبد العزیز، روزگار خوب و رو به تکاملی بوده و نسبت به عصر قبل از خودش بهتر بوده است (القسطلانی، ۱۳۲۳، ج: ۱، ۱۸۳)؛ بر این اساس، روایت انس بن مالک از نظر محتوا و دلالت، با روایت حدیفه نقض شده و حجیت عمومیت آن به مخاطره می‌افتد (الشیبانی، ۱۴۱۷، ج: ۵، ۳۲۸).

در رد انتظار منفی، شیخ سلمان العوده در تک نگاره خویش می‌نویسد:

انتظار منفی، انتظاری است که تکلیف را از انسان سلب کند و فرد منتظر را به این نکته ملزم کند که تا ظهور امام مهدی علیه السلام احکام و تعالیم اسلامی و حدود و تعزیرات دینی را تعطیل کند و اقامه نماز جمعه و نماز جماعت و جهاد را به زمان ظهور متعلق بداند؛ بی شک این نگرش از پایه و اساس باطل بوده و انتظاری که از این نگرش تراوش می‌کند، انتظار صحیح و معقولی نیست و اهل سنت چنین انتظاری را باور ندارند (العوده: <http://www.islamtoday.net/salman/services/saveart-28-196>).

نتیجه گیری

باورداشت «انتظار»، در میان اهل سنت دارای جایگاه مهم و خطیری است و از نظر تنوعات و گستره وجودی، به اقسامی چون عام و خاص و مثبت و منفی تقسیم می‌شود. انتظار عام و خاص با دو رویکرد «حدیث محور» و «باورمحور» قابل شناسایی و رصد می‌باشد. بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته، در منابع حدیثی اهل سنت، هیچ‌گونه روایتی که صریحاً به موضوع انتظار خاص پرداخته باشد، نقل نشده است؛ اما در مورد انتظار عام به صورت محدود، روایاتی در منابع حدیثی دیده می‌شود؛ در عین حال، در نوشته‌ها و مکتوبات علمای اهل سنت که گویای باورها و اعتقادات آنان است، به صورت فراگیر و همه جانبه به انتظار خاص پرداخته شده است. همچنین در خصوص انتظار مثبت و منفی، اندیشمندان اهل سنت

با ورود جدی به این موضوع، به صورت جامع و کامل بدان پرداخته و با بیان ویژگی‌ها و شاخصه‌های دقیق و نیز با طرح ضوابط و معیارهای درست، به بیان تمایزات انتظار منفی و مثبت مبادرت کرده و نقش تأثیرگذار و امیدبخش انتظار مثبت و نقش مخرب و ویرانگر انتظار منفی را به باورمندان اهل سنت گوشزد کرده‌اند.



منابع

قرآن کریم

١. ابن قولویه قمی، جعفر (١٣٥٦). *کامل الزیارات*، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف اشرف، دار المرتضویه.
٢. ابن قیم الجوزیه، محمد (١٣٩٥ق). *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت، دار المعرفه.
٣. ابن کثیر القرشی، اسماعیل (١٤٢٠ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: سامی بن محمد سلامه، بی جا، دار طیبه للنشر و التوزیع.
٤. ابوسعید الخادمی، محمد (١٣٤٨ق). *بريقة محمودیه فی شرح طریقه محمدیه وشریعة نبویه فی سیره أحمديه*، بی جا، مطبعة الحلبي.
٥. البانی، ناصرالدین (١٤١٥ق). *سلسله الاحادیث الصحیحه، الرياض*، مکتبه المعارف للنشر و التوزیع.
٦. بخاری، محمد (بی تا). *صحیح البخاری*، مصر، وزارة الأوقاف المصریة.
٧. بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم (١٤٢٠ق). *المهدی المنتظر ﷺ فی ضوء الأحادیث والآثار الصحیحة*، بیروت، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزیع.
٨. بغوی، ابو محمد الحسین (١٤٠٣ق). *شرح السنه*، دمشق، المکتب الاسلامیه.
٩. بیضاوی، القاضی ناصر الدین (١٤٣٣ق). *تحفة الابرار*، محقق: نورالدین طالب، کویت، وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
١٠. بیهقی، احمد (١٤١٠ق). *شعب الایمان*، تحقیق: محمد السعید بن بسیونی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
١١. ترمذی، محمد بن عیسی (١٤٠٣ق). *سنن الترمذی*، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
١٢. تمیمی البستی، محمد بن حبان (١٤١٤ق). *صحیح ابن حبان*، تحقیق: شعیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
١٣. تویجری، حمود بن عبدالله (١٤١٤ق). *اتحاف الجماعه بما جاء فی الفتن و الملاحم*، ریاض، دارالصمیعی للنشر و التوزیع.
١٤. جرجانی، عبدالله بن عدی (١٤٠٩ق). *الکامل*، تحقیق: حیدر مختار غزاوی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
١٥. الجری، زکریا (١٤٠٠ق). *فتاوی الزهر*، مصر، دار الافتاء المصریه (موقع وزارة الاوقاف المصریه).
١٦. ذهبی، شمس الدین (بی تا). *میزان الاعتدال*، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر و التوزیع.

١٧. زيدان، عبدالكريم (١٤٢٦ق). *اصول الدعوة*، بيروت، موسسه الرساله.
١٨. سيوطي، جلال الدين (١٤٠١ق). *جامع الصغير*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
١٩. سيوطي، عبدالغني (بي تا). *شرح سنن ابن ماجه*، كتاب خانه كراتشي، بي تا.
٢٠. شحود، علي بن نايف (١٤٢٨ق). *موسوعة الغزو الفكري والثقافي وآثاره على المسلمين*، بي تا، بي تا.
٢١. _____ (١٤٢٨ق). *موسوعة فقه الايتلاء*، مدينه، مكتبة الكتب.
٢٢. _____ (بي تا). *موسوعة البحوث والمقالات العلمية*، بي تا، بي تا.
٢٣. _____ (بي تا). *مسند حنبل*، بيروت، دار صادر.
٢٤. الشيباني، يحيى ابن محمد (١٤١٧ق). *الافصاح*، محقق: فواد عبد العظيم احمد، بي تا، دار الوطن.
٢٥. شيخ صدوق، محمد (١٣٩٥ق). *كمال الدين و تمام النعمه*، تهران، اسلاميه.
٢٦. صنعاني، عبد الرزاق بن همام (١٤٠٣ق). *المصنف*: عبد الرزاق، بيروت، المكتب الإسلامى.
٢٧. طبراني، ابوالقاسم سليمان (١٤١٣ق). *الدعاء*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه.
٢٨. طبراني، ابولقاسم سليمان، (١٤١٥ق). *المعجم الاوسط*، قاهره، دار الحرمين.
٢٩. طوسى، محمد (١٤١١ق). *مصباح المتجهد*، بيروت، موسسه فقه الشيعه.
٣٠. عباد، عبد المحسن (١٣٨٨ق). *عقيدة أهل السنة والأثر فى المهدي المنتظر*، مدينه، ناشر مجلة الجامعة الإسلاميه.
٣١. عثيمين، محمد (١٤٢١ق). *لقاتبات الباب المفتوح*، بي تا، موقع الشبكة الاسلاميه.
٣٢. عسقلاني، ابن حجر (١٣٧٩ق). *فتح البارى*، بيروت، دار المعرفة.
٣٣. عواجى، غالب بن علي (١٤٢٢ق). *فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام*، جده، المكتبة العصريه الذهبية للطباعة والنشر والتسويق.
٣٤. العيني، محمود بن احمد (بي تا). *عمده القارى*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٥. فرمانيان، مهدي (١٣٨٧). *آشنائى با فرق تسنن*، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم.
٣٦. قاضى التنوخى، علي بن محمد (١٤١٠ق). *الفرج بعد الشده*، بيروت، موسسه النعمان.
٣٧. قزوينى، محمد ابن يزيد (بي تا). *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.
٣٨. قسطلاني، شهاب الدين (١٣٢٣ق). *ارشاد السارى فى شرح صحيح البخارى*، مصر، المطبعة الكبرى الاميريه.
٣٩. قضاعى، محمد بن سلامه (١٤٠٥ق). *مسند الشهاب*، تحقيق: حمدى عبد المجيد، بيروت، موسسه الرساله.

٤٠. متقى الهندي، علا الدين على بن حسان (١٤٠٩ق). *كنز العمال*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٤١. مقدم، محمد (١٤٢٩ق). *فقه أشراف الساعة*، بي جا، الدار العالمية للنشر والتوزيع.
٤٢. مناوى القاهري، زين الدين محمد (١٤١٥ق). *فيض التقدير شرح الجامع الصغير*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
٤٣. نيشابورى، المسلم (بى تا). *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فواد عبدالباقى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٤٤. هروى القارى، نورالدين (١٤٢٢ق). *مرقاة المفاتيح*، بيروت، دارالفكر.
٤٥. هيثمى، احمد بن حجر (١٤٠٨ق). *مجمع الزوائد*، بيروت، دار الكتب العلميه.

منابع اينترنتى

46. <https://www.hawaaworld.com/showthread.php?t=2886499> 94/1216.
پايگاه خطبه‌هاى شيخ حسان
47. <https://islamqa.info/ar/84269> 94/12/16.
پايگاه دروس شيخ محمد صالح المنجد.
48. <http://www.islamtoday.net/salman/services/saveart-28-196> 94/12/17
پايگاه شيخ سلمان بن فهد العوده.



موعودگرایی، مقاومت و اعتراض: نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی ایران

مهراب صادق نیا^۱

چکیده

«موعودگرایی» (مهدویت)، به عنوان میراث گران‌بار مذهب شیعه از زوایای مختلفی بررسی شده است. با این حال، توجه به کارکرد آن در پیدایش بزرگ‌ترین انقلاب قرن می‌تواند زوایای پنهان آن را نمایان سازد. از طرف دیگر، انقلاب اسلامی ایران از زوایای مختلفی برای پژوهشگران موضوع جذابی بوده است. به همین دلیل، شماری از جامعه‌شناسان به نام کوشیده‌اند از یک سو عوامل و از دیگر سو آثار آن را تحلیل کنند و از پیچیدگی‌اش بکاهند. برای تبیین کارکرد مهدویت در پیدایش انقلاب اسلامی، می‌توان از سه مدل جامعه‌شناختی بهره برد: «مدل روانشناختی - ذهنی»، «مدل ساختی - سازمانی» و «مدل گفتمانی». گرچه رجوع به سخنان رهبران انقلاب نشان می‌دهد که مهدویت در دو مدل ذهنی و ساختی، به کار گرفته شده است؛ نباید این آموزه مترقی را صرفاً در این دو مؤلفه به انحصار کشید. مهدویت با ایجاد گفتمانی برنامه‌دار در برابر گفتمان قدرت، توانست مشروعیت حاکمیت موجود را به چالش کشیده، برای تأسیس یک حکومت جدید با ارزش‌های جایگزین برنامه‌ای ارائه کند. این را می‌توان کارکردی بزرگ برای مهدویت در جامعه ایران دانست.

واژگان کلیدی: هزاره‌گرایی، مهدویت، جامعه‌شناسی انقلاب، انقلاب اسلامی ایران، گفتمان مهدوی.

«هزاره گرایی»^۱ میراث کهن ادیان (به‌ویژه ادیان ابراهیمی) است؛ گرایشی دینی که به دلیل نقش بی‌گفت‌وگویش در پیدایش گروه‌های دینی و نیز انقلاب‌های مهم همواره مورد توجه و مطالعه جامعه‌شناسان بوده است. برای این پژوهشگران قدرت انقلاب‌آفرینی این آموزه و نیز توانمندی آن در تغییر جهان، بیش از تبیین‌های جوهری مورد توجه بوده است. به همین دلیل است که انقلاب‌های بزرگی چون انقلاب فرانسه، چین، و روسیه از همین زاویه کاویده شده‌اند. بر اساس این منطق برای «درک» یک پدیده لزوماً نباید به سراغ تبیین‌های جوهری آن رفت؛ بلکه گاه بررسی نتایج و کارکردهای آن پدیده می‌تواند مناسب‌ترین راه برای درک آن پدیده باشد. ادبیات پژوهشی جنبش‌های اعتراضی موعودگرا از دامنه به نسبت گسترده‌ای برخوردار است. ستایش برانگیزترین کارها در این زمینه از آن ویلهلم مولمان، ویتوریو لانترناری، نورمن کوهن، گرشون شلوم، برنارد تاپفرد، اریک هابسباوم، پیترو ورسلی، وای. تالمون، و کی. بورویج است. البته به دلیل آن که جنبش‌های اعتراضی هزاره‌گرا بیش‌تر در کشورهای جهان سوم و رو به توسعه اتفاق می‌افتد، بیش‌تر این مطالعات در کشورهای جهان سوم صورت گرفته است (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۵۳). در این مطالعات شماری از جامعه‌شناسان کوشیده‌اند رگه‌های موعودیت را در انقلاب‌های بزرگی چون انقلاب روسیه، فرانسه، انگلستان، و چین بررسی کنند و به تبیین چرایی پیدایش این انقلاب‌ها بپردازند (حجاریان، ۱۳۷۳: ۹۴). این، در حالی است که به همان اندازه که افرادی چون نیل اسلمسر، ورزلی، و ویلسون تأکید دارند که باورهای هزاره‌ای می‌توانند جنبش‌های اعتراضی را در میان گروه‌هایی که پیش از این به پراکندگی دچار بوده‌اند، ایجاد کنند؛ جامعه‌شناسانی دیگر چون مارکس، انگلس، و کوهن قدری بدبینانه به باور هزاره گرایی نگاه کرده و معتقدند هزاره‌گرایی تا اندازه زیادی از عناصر تخیلی برخوردار است و نه تنها به انقلاب‌های ثمربخش نمی‌انجامد، بلکه ممکن است جوامع را به سراب تخیلات خویش گرفتار کند.

1. millennialism

داوری درباره این دیدگاه‌ها نباید از واقعیت‌های عینی جوامع و انقلابات به دور باشد؛ به‌ویژه آن‌که نظریه‌های جامعه‌شناسی انقلاب چندان خوش‌نام نیستند. بر همین اساس، این نوشته کوشش دارد از نقش موعودباوری در پیدایش انقلاب اسلامی ایران سخن بگوید. مسئله مشخص این مقاله عبارت است از «مطالعه نقش آموزه مهدویت در ایجاد روحیه اعتراض در جامعه توده‌وار ایران و بسیج مردم در نفی حکومت شاهنشاهی و شکل دادن یک انقلاب اجتماعی تأثیرگذار». البته روشن است که نمی‌توان مدعی شد تنها همین عامل، انقلاب اسلامی را ایجاد کرده است.

انقلاب اسلامی و رویکردهای جامعه‌شناختی

انقلاب اسلامی ایران از جهاتی مختلف برای پژوهشگران موضوع جذابی بوده است. به همین دلیل شماری از جامعه‌شناسان به نام کوشیده‌اند عوامل و آثار آن را تحلیل کنند و از پیچیدگی آن بکاهند؛ کوششی که همواره نتایج درستی به همراه نداشته است. اسپوزیتو می‌گوید:

انقلاب اسلامی شگفتی همگان را برانگیخت؛ سیاست‌بازان و پژوهشگران تلاش کردند تا وضعیت سیال و بی‌اندازه پیچیده‌ای را دریابند که بر بخش‌های وسیعی از جهان اثر گذارده است؛ هرچند نتیجه چنین تلاشی، غالباً ساده‌سازی این واقعیت پیچیده بوده است (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۱۵).

این اتفاق از آن سبب روی داده است که این پژوهشگران کوشیده‌اند با ارجاع این رخداد بزرگ به نظریه‌های کلاسیک یا مدرن جامعه‌شناسان به تبیین انقلاب اسلامی ایران بپردازند. نتیجه این کار تقلیل انقلاب اسلامی ایران از یک سو و آشکار شدن ناکارآمدی نظریه‌های جامعه‌شناسی از سوی دیگر بوده است (پناهی، ۱۳۸۷: ۲۶۳-۳۲۶). مطالعه نیکی آر. کدی، متخصص تاریخ معاصر ایران که در کتاب معروفش «ریشه‌های انقلاب ایران» ارایه شده است و یا تلاش خانم تدا اسکاچپول که در مقاله‌ای با عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» منعکس شده است؛ دو نمونه بارز در این زمینه هستند.

شاید یکی از مهم‌ترین نکاتی که نظریه‌پردازان انقلاب در خصوص انقلاب اسلامی ایران

باور دارند، این که این انقلاب رخداد بزرگ سیاسی است که کارکرد و ساختار آن با همه انقلاب‌های دنیا دارای تفاوت ماهوی است. از نظر آنان، این انقلاب را هرگز نمی‌توان صرفاً به یکی از ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و... فروکاست؛ بلکه این انقلاب مجموعه‌ای از همه این‌ها بوده است (کدی، ۱۳۷۵: ۱۵). اسکاچپول که پیش از انقلاب با نوشتن کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی»، نظریه خود را درباره وقوع انقلاب بیان کرده بود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۹۸۲ میلادی با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران» نظریه خود را به نوعی اصلاح کرد. او که در کتاب پیشین خود در یک رویکرد کاملاً مارکسیستی وقوع انقلاب‌ها را بیش‌تر ساختارگرایانه تحلیل می‌کرد و نقش عناصر فرهنگی و ذهن کنشگران را در پیدایش انقلاب‌ها کم می‌دانست؛ در این مقاله، انقلاب اسلامی ایران را چالشی برای نظریه خود یافت؛ لذا این‌گونه به خصلت متمایز بودن انقلاب ایران اشاره می‌کند:

اگر بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای ساخته شده است تا نظام پیشین را سرنگون سازد؛ به طور قطع، آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه است. انقلاب آن‌ها صرفاً نیامد، بلکه به صورت آگاهانه و منطقی ساخته شد. این انقلاب مرا و ادار می‌سازد تا به درک خود درباره نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراکات فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی عمق و وسعت بیش‌تری ببخشم (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۲۶۵-۲۸۲).

خانم اسکاچپول در توجه به عناصر دینی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران تنها نیست؛ بلکه بیشتر جامعه‌شناسانی که به بررسی انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند، عنصر مذهب و هویت‌های دینی را در پیدایش این انقلاب پر رنگ دانسته‌اند. میشل فوکو که برای مطالعه انقلاب اسلامی به ایران سفر کرده و با افراد و اشخاص مختلفی گفت‌وگو کرده است، معتقد است زبان شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران امری پسینی، اتفاقی و تصادفی و از سر ناخودآگاهی نیست؛ بلکه این مذهب تشیع بود که با تکیه بر موضع ایستادگی و انتقادی پیشینه‌دار در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق و تعیین‌کننده در دل انسان‌ها

توانست نقش آفرینی کند و مردم را علیه ساختار قدرتی که یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را داشت و از حمایت مستقیم آمریکا و سایرین برخوردار بود، به خیابان‌ها آورد (زرشناس، ۱۳۸۶). میشل فوکو با اشاره به مختصات مذهب شیعه و به‌ویژه موعودگرایی می‌گوید:

اسلام شیعی در واقع خصوصیتی دارد که می‌تواند به خواست حکومت اسلامی رنگ ویژه‌ای بدهد: نبود سلسله مراتب در میان روحانیان، استقلال روحانیان از یکدیگر و در عین حال وابستگی آنان، حتی از نظر مالی به مریدان؛ اهمیت مرجعیت روحانی محض و نقشی که روحانی باید برای حفظ حامیان خود ایفا کند که هم نقش راهنماست و هم نقش بازتاب (این از لحاظ سازمانی). از لحاظ اعتقادی نیز این اصل که حقیقت با آخرین پیامبر کارش به پایان نمی‌رسد و بعد از محمد ﷺ دور دیگری آغاز می‌شود که دور ناتمام امامانی است که با سخن خود، با سرمشقی که با زندگی خود می‌دهند و با شهادت خود حامل نوری هستند که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود؛ نوری که شریعت را که تنها برای این نیامده است که حفظ شود، بلکه معنایی باطنی دارد که باید به مرور زمان آشکار گردد؛ از درون روشن می‌کند. بنابراین، امام دوازدهم، هر چند پیش از ظهور از چشم‌ها پنهان است؛ به طور کلی و قطعی غایب نیست؛ بلکه خود مردمند که هر چه بیش‌تر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان بتابد، بیش‌تر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲).

نکته مهم در مطالب فوکو توجه به موعودگرایی جامعه شیعی در تحلیل انقلاب اسلامی است. نکته‌ای که او در کتاب « ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟ » آن را دنبال می‌کند: نود درصد ایرانی‌ها شیعه‌اند و منتظر بازگشت امام دوازدهم، تا نظام راستین اسلام را در روی زمین مستقر کنند؛ اما این اعتقاد هر روز نمی‌گوید که فردا حادثه‌ای بزرگ فراخواهد رسید. همچنین همه شوربختی‌های جهان را نمی‌پذیرد. وقتی آیت‌الله شریعتمداری را (که یکی از مراجع روحانی در ایران بود) دیدم؛ یکی از نخستین جمله‌هایی که به من گفت این بود: ما منتظر مهدی هستیم؛ اما هر روز برای استقرار حکومت خوب مبارزه می‌کنیم. در برابر قدرت‌های مستقر، تشیع پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و در ایشان شور می‌دمد که هم سیاسی و هم دینی است (مذکور، ۱۳۷۷: ۲۹ و ۳۰).

موعودگرایی و جنبش‌های هزاره‌ای

در جنبش‌های موعودباور و هزاره‌ای، دگرگون شدن کامل نظم جاری جهانی انتظار می‌رود. این جنبش‌ها انتظار دارند نظم جاری جهانی در یک زمان معین تغییر شکل دهد. آنان وضعیت مطلوبی را انتظار می‌کشند که از صلح، عدالت و فراوانی سرشار است. بر اساس تعالیم این جنبش‌ها، جهان دیگری برپا خواهد شد که در آن مردان و زنان از همه رنج‌ها و دشواری‌ها رهایی خواهند یافت. جنبش‌های هزاره‌گرا را این‌گونه کوتاه و سودمند تعریف می‌کنند: جنبش‌های مذهبی‌ای که رستگاری قریب الوقوع، همه‌جانبه، غایی، این‌جهانی، و همگانی را انتظار می‌کشند. نتیجه گرد هم آمدن این خصلت‌ها بازتولید طبیعی خصلت «انقلابی‌گری» است. از این نظر، بیش‌تر جنبش‌های هزاره‌گرا انقلابی و تحول‌خواه هستند (وسینگر، ۲۰۰۰: ۱۲-۱۵). این جنبش‌های وجدآمیز و هیجان‌برانگیز مؤمنان را تحت تأثیر قرار داده و سراسر زندگی آنان را به انتظار روزگار خوشبختی معطوف می‌دارند. این مؤمنان ممکن است انقطاع تمامی از زندگی و ارزش‌های اخلاقی پیشین به نمایش بگذارند و برای نزدیک کردن زمان موعود هر اقدام انقلابی را علیه نظم موجود دنبال کنند (لنزر، ۲۰۰۰: ۳۴). از آن‌جا که موعودباوری همواره در مورد وضع موجود و شرایط فعلی اجتماعی ارزیابی منفی دارد و ساختار حال را ناخوب ارزیابی می‌کند و از سوی دیگر از آینده نزدیک (یا دور) قطعی تصویری راضی‌کننده ارائه می‌کند؛ بالقوه باوری دینی نقاد و انقلابی است. از این رو، این باور لزوماً به تشکیل یک جنبش انقلابی نمی‌انجامد؛ بلکه این شرایط نابسامان و گسیخته اجتماعی و البته وجود مفسران (عالمان) دینی به نسبت شجاع است که می‌تواند از این نیروی پنهان و خفته انقلابی تمام عیار درست کند. بروس لینکلن^۱ در بخش‌بندی از ادیان، آن‌ها را سه دسته تقسیم کرده است: دین وضع موجود (دینی که از عناصر موعودی تهی شده باشد)؛ دین مقاومت (که از قدرت پنهان موعودباوری است) و دین انقلاب (که قدرت دگرگون‌کنندگی منبعث از موعودباوری را به فعلیت رسانده است). در نظر او همه دین‌های

1. Bruce Lincoln

مقاومت نمی‌توانند به دین انقلاب تبدیل شوند؛ بلکه اگر در شرایط خاص اجتماعی که به سبب از هم گسیختگی، نابسامان است، تئوری سیاسی نوینی ارائه کنند که ضمن نامشروع دانستن وضع موجود (دین موجود) برای خود وجهه‌هایی کسب کنند و بر حالت انزوا و جزیره‌ای خود غالب آیند؛ آن‌گاه می‌توانند خود را در قالب هویتی انقلابی تعریف کنند (لینکلن، ۱۹۸۵: ۲۶۸).

براین اساس، موعودگرایی اگر با شرایط اجتماعی خاصی گره بخورد، می‌تواند از یک دین که توجیه‌کننده وضع موجود است و یا دین مقاومت که خاموش و بی‌طغیان است، به آموزه دینی انقلاب آفرین تبدیل شود. اما پرسش اساسی این است که تحت چه شرایطی واکنش‌های هزاره‌ای ایجاد، یا تقویت می‌شوند. بیش‌تر نویسندگانی که درباره این مسئله تحقیق کرده‌اند، میان هزاره‌گرایی و محرومیت و ستم‌دیدگی وجود پیوند نیرومندی را تشخیص داده‌اند. به دلیل همین پیوند است که معمولاً میان جنبش‌های هزاره‌گرا و آرزوهای سیاسی محرومان و ستم‌دیدگان رابطه‌ای نزدیک برقرار است. به همین دلیل این جنبش‌ها به پیدایش آگاهی و فعالیت سیاسی در میان توده‌ها و قشرهایی که پیش‌تر به فعالیت سیاسی تمایلی نداشتند، کمک کرده، آن‌ها را برای فعالیت بیش‌تر و تلاش برای تحقق آرزوهای فروخته خود به میدان می‌آورد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

پاره‌ای از رهیافت‌ها در تحلیل چگونگی پیدایش جنبش‌های هزاره‌ای رنگ و بوی روان‌شناختی دارد. برای نمونه انگلس معتقد است که گاهی احساس عمیق گناه در برابر مصیبتی که مؤمنان با آن روبه‌رو هستند، سبب پیدایش انقلاب می‌شود. او روزگار صدر مسیحیت را نمونه می‌آورد. از نگاه او همین احساس گناه و مسئولیت شخصی نسبت به وضع ناگوار امپراتوری روم سبب شد این انگاره در ذهن مردمان شکل گیرد که فداکاری یک مسیحی نجات بخش که از سرشت لطف خدا سرچشمه دارد، می‌تواند این اوضاع را تدبیر کند (همان). بورچ نیز رهیافتی روان‌شناختی ارائه می‌کند. او معتقد است که این جنبش‌ها بخشی از یک فرآیند گذار از یک رشته ارزش‌ها و باورهای سنتی به یک رشته از ارزش‌ها و باورهای تازه و جدید در یک موقعیت اجتماعی به کلی دگرگون شده هستند (بورچ: ۱۹۶۹).

کوهن نیز بروز این جنبش‌ها را معلول شرایط روان‌شناختی خاص جامعه می‌انگارد. از نظر او فقر و محرومیت مادی نیست که چنین تخیلات هزاره‌ای را برانگیخته است؛ بلکه این شرایط دگرگونی و بی‌اطمینانی است که سبب پیدایش جنبش‌های هزاره‌ای می‌شود.

موعودباور و انقلاب اسلامی

مهدویت نیز به مثابه یک جنبش هزاره‌گرا^۱ و آرمان‌خواه، نوعی باور اعتراضی است که می‌تواند مقاومت و نیز اعتراض علیه وضع موجود را به همراه داشته باشد و نیز با ایجاد شرایط خاص و بسیج توده‌های مؤمن و معترض به انقلاب بینجامد. بررسی تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که باورداشت‌های معطوف به مهدویت یکی از مؤلفه‌های اصلی شکل‌گیری انقلاب بوده است. مروری به سخنان رهبران انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که آنان چگونه با استفاده از یک باور عمیق شیعی عواطف دینی را برای مبارزه با حکومت نامطلوب طاغوت بسیج می‌کردند. البته روشن است که پیوند مقاومت و اعتراض با انتظار به وسیله روایات شیعی به صورت کامل حمایت می‌شود.

در سنت روایی شیعه، انتظار فرج انگاره‌ای برای لحظه‌ای خاص نیست؛ به این معنا که مؤمنان فراقکنانه و مسئولیت‌گریزانه در انتظار تأسیس چنین حکومتی توسط منجی بمانند و خود هیچ کاری نکنند؛ بلکه انتظار برای به‌دست آوردن آن چه وعده داده شده است؛ تلاشی مستمر مطالبه می‌کند. امام باقر علیه السلام مشخصات ایمان واقعی را این‌گونه بیان می‌دارد:

«وَالْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَالْبِرَاءَةُ مِنْ عَدُوِّنَا، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِنَا، وَالْوَرَعُ، وَالتَّوَاضُّعُ، وَانْتِظَارُ قَائِمِنَا؛ فَإِنْ لَنَا دَوْلَةٌ إِذَا شَاءَ اللَّهُ جَاءَ بِهَا؛ وَازْ مَنْظَرُ إِمَامٍ صَادِقٍ علیه السلام»
«انتظار» شرط پذیرش عمل است؛ و الـوَرَعُ، و الاجْتِهَادُ، وَ الطَّمَأْنِينَةُ، وَ
الانتظارُ لِلْقَائِمِ (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۴).

معنای انتظار در این روایات با جمله‌هایی از دعای عهد این‌گونه تکمیل می‌شود:

۱. این تعبیر را با مسامحه بپذیرید، چون این اصطلاح در ادبیات جامعه‌شناسی دین، بیش‌تر به دیانت مسیحی نظر دارد.

اللهم إن حالَ بيني و بينهُ الموتُ الذی جعلته علی عبادکَ حتماً مقضياً، فأخرجني من قبری، مؤتزرأً کفنی، شاهراً سیفی، مُجرّداً قناتی مُلبّياً دعوةَ الداعی فی الحاضرِ و البادی؛ خداوندا! هرگاه میان من و مولایم مرگ حایل گردد که آن را سرنوشت حتمی بندگانت قرار داده‌ای، از تو می‌خواهم که مرا از قبرم بیرون آری، در حالی که کفن به تن کرده، با شمشیر برکشیده و نیزه برهنه دعوت آن داعی الی الخیر را در شهر و بادیه اجابت کنم [و در رکابش حاضر گردم (نوری، ۱۴۰۸، ج ۵: ۷۴).

تأکید این بخش از دعا بر ادوات رزم چون شمشیر و نیزه می‌تواند نشان‌دهنده روحیه رزم و انقلاب باشد.

برای تبیین چگونگی کارکرد مهدویت در فرآیند انقلاب اسلامی، می‌توان از مدل‌های مختلفی بهره گرفت. در این نوشته می‌توان از مدل سه لایه‌ای که از بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان در تحلیل چگونگی پیدایش انقلاب اسلامی به دست آمده است (اسکاچپول: ۱۳۷۶ و معدل: ۱۳۸۲) سود برد. بر اساس این بررسی معمولاً از سه مدل «ذهن‌گرایانه»^۱، «سازمانی و ساخت‌گرایانه»^۲ و مدل «گفتمانی»^۳ استفاده می‌شود.

مهدویت و انقلاب در مدل ذهن‌گرایانه

این مدل بر این نکته تأکید دارد که انقلاب کنشی است که عمیقاً به نگرش و رفتار خاص انقلابیون که از سرِ اعتراض صورت می‌گیرد، وابسته است. بر اساس این مدل، انقلاب‌ها زمانی رخ می‌دهند که افراد جامعه از تغییرات ایجاد شده معترض باشند. این دیدگاه معتقد است که وقوع انقلاب زمانی محتمل است که مردم وضعیت‌شان را به حدی تحمل ناپذیر ببینند که بیش از این نتوانند دوام بیاورند و یا انقلاب وقتی محتمل است که مردم خود را با وضعیتی مواجه ببینند که در آن شکاف موجود بین آنچه عملاً دریافت می‌کنند و آنچه به پندار خود باید به دست آورند عمیق و تحمل‌ناپذیر است (کوهن، ۱۳۸۵). با این حال، بررسی

1. Subjectivist models
2. Organizational model.
3. Discourse model.

عینی انقلاب‌ها نشان می‌دهد سرگردانی و نارضایتی به تنهایی نمی‌تواند باعث شکل‌گیری انقلاب شود. وضعیت تحمل‌ناپذیر و بحرانی برای آن که به کنش انقلاب تبدیل شود، به زمینه‌های روان‌شناختی نیازمند است. افراد هنگامی به عمل انقلابی دست می‌زنند که ایدئولوژی‌های دینی به کمک آن‌ها بیابند. البته این ایدئولوژی‌ها باید بتوانند ساختار ارزشی بدیلی برای جامعه ارائه کنند، در ارزیابی وضعیت بحران در جامعه موفق باشند و در نهایت با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از جاذبه‌ها امکان پاسخگویی به نیازهای افراد جامعه را داشته باشند (معدل، ۱۳۸۲: ۱۳).

بر اساس این مدل تحلیلی، مهدویت با جهت‌دهی به اعتراض‌ها و نارضایتی و توجیه وضعیت نامطلوب جامعه و نیز ارایه تصویری دلربا از وضعیت جامعه عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام می‌تواند کنش انقلابی بازتولید کند. الگار نقش مخالفت‌آمیز شیعه را با حکومت‌های موجود، از نظریه سیاسی و نیز ارزش‌های سیاسی شیعه استنتاج می‌کند. شیعه به امامت اعتقاد دارد و از آن‌جا که امام دوازدهم علیه السلام غایب است، هیچ حکومت مشروعی بر روی زمین باقی نمی‌ماند؛ زیرا حکومت تنها و تنها از آن‌او و حق امام است. بر اساس این دیدگاه، برای علمای شیعه هیچ مبنای کلامی برای سازش مراجع دینی با حاکمان نیست (معدل، ۱۳۸۲: ۱۵). بر اساس این باورداشت، تمام حکومت‌های روی زمین نامشروع هستند؛ مگر حکومت امام یا حکومتی که از جانب امام نیابت داشته باشد. این برداشت بر روایات فراوانی مبتنی است که از آن جمله می‌توان به این روایت اشاره کرد: «كُلُّ رَأْيَةٍ تَرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (حرعاملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۳۷). این باور دینی سبب می‌شود که شیعه همواره یک مذهب اعتراضی باشد.

این کارکرد از مهدویت را می‌توان در سخنان رهبران انقلاب این‌گونه مشاهده کرد: ما با خواست خدا دست تجاوز و ستم همه ستم‌گران را در کشورهای اسلامی می‌شکنیم و با صدور انقلابمان که در حقیقت صدور اسلام راستین و بیان احکام محمدی صلی الله علیه و آله است، به سیطره و سلطه و ظلم جهان خواران خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا راه را برای ظهور منجی و مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان - ارواحنا فداه - هموار می‌کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۴۵).

آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی):

به آینده روشن بشریت اعتقاد داریم و ویژگی‌های اجمالی این حکومت نیز برای ما به وضوح روشن است. با برخورداری از این شناخت است که ما خود را برای تحقق آن آماده می‌سازیم و اعتقاد داریم که باید حرکتمان با الهام از این الگوی ارزنده در جهت تشکیل و تحقق آن باشد (خامنه‌ای: ۱۳۶۶/۱/۲۶).

آیت الله بهشتی رحمته الله:

معتقد به مهدویت در استقرار حق تلاش می‌کند و با هر گونه ظلم مبارزه می‌کند. انقلابیون در ایران بر پایه همین اعتقاد، با طاغوت مبارزه نموده و انقلاب اسلامی را به پیروزی رساندند (بهشتی ۱۳۶۰).

آیت الله مطهری رحمته الله:

قیام حضرت مهدی آخرین حلقه از مجموعه حلقه‌های مبارزات حق و باطل است که از آغاز جهان برپا بوده است. مهدی موعود تحقق بخش ایده‌آل همه انبیا و اولیا و مردان مبارز راه حق است (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۶-۴۲).

مهدویت و انقلاب در مدل ساختارگرایانه

بر اساس این مدل، ایدئولوژی‌های انقلاب، تئوری‌های خودآگاهانه‌ای هستند که توسط کنشگران سیاسی برای به‌دست گرفتن قدرت و حاکمیت تولید می‌شوند (معدل، ۱۳۸۲: ۳۶۵). در حقیقت ایدئولوژی‌های معترضان دستورالعمل‌های مشخص انقلابیون هستند برای توجیه حضور و رسالتی که بر عهده دارند. بر اساس این ایدئولوژی‌ها، رهبران جنبش اعتراضی اعلام می‌کنند برای تغییر اوضاع رسالتی بر عهده دارند که بر اساس آن باید با قدرت موجود مبارزه کرده، آن را به دست آورند. در این مدل نیز مهدویت می‌تواند نقشی اساسی داشته باشد. باورداشت مهدویت با ناموجه خواندن وضع موجود و نامشروع دانستن قدرت حاکم، اعلام کند که برای به‌دست گرفتن حاکمیت، مسئولیتی الهی دارد. مروری بر دیدگاه رهبران انقلاب مؤید این ادعاست:

امام خمینی رحمته الله:

ما تکلیف داریم آقا! این طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان علیه السلام

هستیم؛ پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم: عجل الله تعالی فرجه الشریف. با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او، و فراهم کردن این که مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید. ان شاء الله ظهور می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۵: ۱۶۹).

امام خمینی علیه السلام:

انتظار به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است. چنان که مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است... ما که به ولایت معتقدیم، و این که رسول اکرم صلی الله علیه و آله تعیین خلیفه کرده، و خدا او را واداشته تا تعیین خلیفه کند و ولی امر مسلمانان را تعیین کند، باید به ضرورت تشکیل حکومت معتقد باشیم و باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود. مبارزه در راه تشکیل حکومت اسلامی، لازمه اعتقاد به ولایت است... اکنون که دوران غیبت امام علیه السلام پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست؛ تشکیل حکومت لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است تا اگر به ما هجوم آوردند بتوانیم جلوگیری کنیم. اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید برای همیشه در برابر اشخاصی که می‌خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید. برای جلوگیری تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضایی و اجرایی لازم است؛ چون این امر به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۳۱-۳۲).

مهدویت و انقلاب در مدل گفتمانی

در مدل گفتمانی، «مهدویت» نوعی گفتمان در برابر گفتمان قدرت ایجاد می‌کند. این گفتمان تازه آرمان‌خواهی و اعتراض را از هویت مقاومت به هویت پروژه‌ای برنامه‌دار تبدیل می‌کند. در این گفتمان تازه، کنشگران می‌آموزند که به جهان چگونه نگاه کنند و مشکلات و نیازمندی‌های خود را چگونه ریشه‌یابی کرده و حل نمایند. در مدل گفتمانی، شرایط انقلاب صرفاً به دلیل وجود دو دنیای متضاد میان حاکمیت و کنشگران معترض نیست، بلکه زائیده

تقابل دو ایدئولوژی است (معدل، ۱۳۸۲: ۱۸۰). بر اساس این معنا، مهدویت با ایجاد یک ایدئولوژی مقابل ایدئولوژی حاکم وضعیت انقلاب را به وجود می‌آورد. مهدویت انقلابیون را از گروهی معترض که تصور می‌کنند نتوانستند انتظارات خود را از حکومت بگیرند؛ به واجدان یک گفتمان برنامه‌دار تبدیل می‌کند که خواستار تغییرات اساسی در قدرت هستند.

مروری بر سخنان رهبران انقلاب این کارکرد را به خوبی نمایان می‌کند:

امام خمینی علیه السلام:

هر یک از انبیا که آمدند، برای اجرای عدالت آمدند و مقصدشان هم این بود که اجرای عدالت را در همه عالم بکنند؛ لکن موفق نشدند، حتی رسول ختمی صلی الله علیه و آله که برای اصلاح بشر آمده بود و برای اجرای عدالت آمده بود و برای تربیت بشر آمده بود، باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا، و آن کس که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، نه آن هم این عدالتی که مردم عادی می‌فهمند، ... بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر هر انحرافی پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی، برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش، این ایجاد عدالت است در انسان، ... و فقط برای حضرت مهدی موعود بوده است که تمام عالم را، عدالت را در تمام عالم گسترش بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱-۴۸).

آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی):

اعتقاد به مهدویت و به وجود مقدس مهدی موعود علیه السلام امید را در دل‌ها زنده می‌کند. هیچ وقت انسانی که معتقد به این اصل است، ناامید نمی‌شود؛ چرا؟ چون می‌داند یک پایان روشن حتمی وجود دارد؛ برو برگرد ندارد. سعی می‌کند که خودش را به آن برساند. بدیهی است که انسان‌های مایوس نمی‌توانند هیچ حرکتی در راه اصلاح انجام دهند. آن چیزی که انسان‌ها را وادار به کار و حرکت می‌کند، نور و نیروی امید است. اعتقاد به مهدی موعود، دل‌ها را سرشار از نور امید می‌کند. این یاسی که گریبان گیر بسیاری از نخبگان دنیاست، بی‌معناست (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

نتیجه گیری

در روزگاری که نظریه پردازان سکولاریزاسیون بر بی تأثیری و بی کارکردی دین در عرصه عمومی تأکید داشتند، انقلاب اسلامی ایران یک شوک بزرگ به حساب می آمد. این پدیده از یک سو مدافع نظریه های حاشیه نشینی دین را در دنیای مدرن غافل گیر کرد و از دیگر سو، نظریه های جامعه شناسان انقلاب را با سؤال روبه رو ساخت. تبیین انقلاب اسلامی ایران، همان گونه که جامعه شناسانی چون تدا اسکاچپول، کدی، و منصور معدل نوشته اند؛ به تبیین های جامعه شناختی تازه ای نیاز داشت و نیز به بازنگری در نظریه های جامعه شناسی دین.

مهدویت در نزد شیعیان ایران عنصری قوی بود که می توانست اعتراض ها، نارضایتی های روان شناختی ناشی از شکاف عمیق میان انتظارات از معترضان و آنچه را حاکمیت برای آنان تأمین می کند، به نوعی گفتمان مبدل سازد؛ گفتمانی که در قامت یک هویت برنامه دار با هدف دخالت در حاکمیت و به دست آوردنش، در برابر گفتمان قدرت ایستاد و در نهایت پیروز شد. بر اساس باورهای شیعی معطوف به مهدویت، حاکمیت تنها و تنها حق امام معصوم است و هر حکومتی که در روزگار غیبت تأسیس شود، می باید اعتبار خود را از امام غایب علیه السلام کسب کند؛ در غیر این صورت، آن حاکمیت مشروع نیست و با اعتراض و مخالفت عالمان شیعه روبه رو است. این، وجه تمایز انقلاب ایران با سایر انقلاب هاست. ایدئولوژی مهدویت و گفتمان دینی تشیع به مجتهدین در قید حیات، قدرتی فراتر از آنچه روحانیان اهل سنت ادعا می کنند بخشید و به احکام شرعی آنان ضمانتی اجرایی فراتر از قوانینی که دولت آن ها را مقرر کرده بود، بخشید (کدی، ۱۳۵۷).

رهبران دینی انقلاب، بویژه امام خمینی با توجه به این سرمایه گوهری که در مذهب شیعه وجود دارد، توانستند این باورداشت را از انتظاری خاموش و بی آزار برای حاکمان، به ایدئولوژی پویا تبدیل کرده و کنشگران انقلابی را صاحب یک گفتمان برنامه دار کنند؛ باورداشتی که توسط برخی از علما سنتی به گونه ای تفسیر شده بود که حامی وضع موجود بود و به عنوان دین وضع موجود شناخته می شد، با تفسیر جدیدی که امام خمینی ارائه کرد، به نوعی آموزه دینی مقاوم و انقلابی تبدیل شد.

منابع

۱. اسکاچپول، تدا (۱۳۷۶). *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سید مجید روئین تن، تهران، سروش.
۲. آیت الله خامنه‌ای (۱۳۶۶). *خطبه‌های نماز جمعه تهران*، رسالت، ۱/۲۶.
۳. _____ *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت نیمه شعبان*، ۰۷/۳۰ سایت: farsi.khamenei.ir/speech سربرگ بیانات.
۴. بهشتی، محمد (۱۳۶۰). *اهداف انقلاب اسلامی*. در ۱۳۹۳/۱۱/۱۰ از: www.zahra-media.ir.
۵. پناهی، محمدحسین، *انقلاب اسلامی و انقلاب در نظریه‌ها، فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
۶. حجاریان، سعید (۱۳۷۳). *معودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران*، (رساله کارشناسی ارشد) تهران، دانشگاه تهران.
۷. حرعاملی، محمدبن الحسن (۱۳۸۷)، *وسایل الشیعه*، بیروت، آل‌البتیت علیه‌السلام.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۹. _____ (۱۳۷۴). *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۰. زرشناس، شهریار (۱۳۸۶). *بازخوانی کوتاه رویکرد فوکونوسبت به انقلاب اسلامی ایران*، سایت باشگاه اندیشه.
۱۱. فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم.
۱۲. کدی، نیکی (۱۳۷۵). *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم.
۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۹ ق). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دارالکتب اسلامی.
۱۴. کوهن، آلوین استانفورد (۱۳۸۵). *تئوری‌های انقلاب*، علیرضا طیب، تهران، نشر قومس.
۱۵. معدل، منصور (۱۳۸۲). *سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران*، ترجمه محمد سالار کسرائی، تهران، باز.
۱۶. نوری، میزا محمدحسین (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل*، بیروت، آل‌البتیت علیه‌السلام.
۱۷. همپلتون، ملکم (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.

منابع لاتین

18. Burrige, Kenelm (1969). *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, Schocken Books22.

19. Landes, Richard. (2000), *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, Routledge.
20. Lincoln, Bruce (1982). *Religion, rebellion, Revolution*, Minne Sota UP.
21. Moaddel, Mansoor. (1986), Shi,I Ulama and the state in iran,
22. Moaddel, Mansoor. (1992), Ideology as Episodic Discourse, the case of Iranian Revolution,
23. Skocpol, Theda (1982). Rentier State and Shia's Islam in Iranian Revolution, in *Theory and Society*, Vol. 11(282-265).
24. Wessinger, Catherine (2000). *Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Cases*, New York: Syracuse.



روش‌شناسی تطبیقی احادیث مهدویت در مکاتب حدیثی قم، بغداد و اصفهان

علی راد^۱
مریم نساج^۲

چکیده

باتوجه به متفاوت بودن روش‌ها در مکتب‌های حدیثی، بررسی روش هر کدام از سه مکتب حدیثی قم، بغداد و اصفهان می‌تواند ما را به مجموعه اندیشه‌هایی که در مبانی اخذ و نقل حدیثی، دیدگاهی همسو یا متفاوت دارند؛ آشنا سازد. در این مقاله سعی بر این است که روش‌شناسی احادیث مهدویت از دیدگاه این سه مکتب بیان شود: از مکتب حدیثی قم، کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق؛ از مکتب حدیثی بغداد، کتاب الارشاد شیخ مفید و از مکتب حدیثی اصفهان، کتاب بحارالانوار علامه مجلسی انتخاب شده است. از جمله اهداف، بازشناسی اصول و معیارهای مولفان در گزینش، گزارش، تحلیل و تبیین محتوایی و اعتبارسنجی روایات مهدویت است. از این رو، به بررسی تطبیقی و بیان وجوه اشتراک و افتراق این سه کتاب پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، احادیث مهدویت، مکتب حدیثی، الارشاد، کمال الدین و تمام النعمه، بحارالانوار.

ali.rad@ut.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران

noha114@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (پردیس تهران)

باتوجه به متفاوت بودن مکاتب حدیثی، در این مقاله سعی شده به بیان روش مولفان: شیخ صدوق صاحب کتاب کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ مفید صاحب کتاب الارشاد و علامه مجلسی صاحب تاریخ الحجه کتاب بحارالانوار در تاریخ مهدویت پرداخته شود؛ چرا که همه مولفان به صورت یکسان به ارائه گزارش‌های تاریخی و بررسی آن‌ها نمی‌پردازند و البته در این زمینه عوامل متعددی تأثیرگذارند در حقیقت، تفاوت نگاه مورخان و مولفان در این موضوع از تفاوت انگیزه‌ها، اهداف، روش‌ها و در برخی موارد از تفاوت منابع مورد استفاده مولفان نشأت می‌گیرد. در این مقاله به بررسی این موارد پرداخته می‌شود.

روش‌هایی متفاوت برای نوشتن تاریخ وجود دارند که عبارتند از: روش «روایی» «ترکیبی» و روش «تحلیلی»؛ روش روایی که یکی از مهم‌ترین روش‌های تاریخ‌نگاری اسلامی است، روایات مختلف را درباره حوادث تاریخی با درج سلسله اسناد به طور کامل یا ناقص ذکر می‌کند. در روش ترکیبی، مورخ به جای ذکر روایات مختلف و اسناد یک واقعه، از راه مقایسه، ترکیب و ایجاد سازگاری میان آن روایات، واقعه مذکور را طی یک روایت توضیح می‌دهد و در روش تحلیلی، مورخ در کنار نقل روایات غالباً ترکیبی، به تحلیل، تبیین و بررسی علل و نتایج آن می‌پردازد (سجادی و عالم زاده ۱۳۷۵: ۴۳-۴۵). در این مقاله، دیدگاه هر کدام از این سه مولف در مقوله تاریخ مهدویت و روش بهره‌گیری آن‌ها مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

ضمن توجه به پژوهش‌هایی که با عنوان «مهدویت در مکتب حدیثی قم، بغداد، اصفهان» صورت گرفته است؛ هیچ پژوهشی که به صورت تطبیقی یا جداگانه به بررسی روایات مهدویت پرداخته باشد، مشاهده نشده است؛ اما درباره روش علامه مجلسی در بحارالانوار، شیخ مفید در الارشاد و شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه؛ آثاری نگاشته شده است. در این قسمت به اقتضای رعایت اختصار، به برخی از این موارد اشاره می‌شود: مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحارالانوار از عبدالهادی فقهی

زاده؛ آشنایی با بحارالانوار از احمد عابدی؛ شیخ مفید و تاریخ نگاری اسلامی از قاسم خانجانی و مقاله روش شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه از عاطفه زرسازان. لیکن هر کدام از این آثار به روش کلی پرداخته و به طور خاص روش احادیث مهدویت را مورد بررسی قرار نداده‌اند. لذا در این پژوهش ابتدا ویژگی‌های سه کتاب کمال الدین و تمام النعمه، الارشاد، تاریخ الحجه بحارالانوار را طرح و سپس وجوه افتراق و اشتراک روش مولفان را بیان می‌کنیم.

گذری بر سه کتاب کمال الدین و تمام النعمه، الارشاد، تاریخ الحجه بحارالانوار

کتاب «کمال الدین و تمام النعمه»، نوشته ابوجعفر محمد بن علی ابن بابویه قمی، ملقب به شیخ صدوق (م ۳۸۱) است. اصطلاح «کمال الدین و تمام النعمه» از این آیه شریفه قرآن کریم گرفته شده است: «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) و چون کمال دین در ولایت و امامت حضرت علی عليه السلام است و کمال امامت نیز در وجود مسعود دوازدهمین وصی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تحقق می‌یابد؛ شیخ صدوق نام کتاب خود را «کمال الدین و تمام النعمه» گذاشت. کتاب از یک مقدمه نسبتاً طولانی و ۵۸ باب و ۶۴۷ حدیث تشکیل شده است. مقدمه کتاب، حدود یک پنجم حجم کتاب را تشکیل داده و شامل مباحث کلامی در اثبات درستی عقیده امامیه در امر غیبت و حضور امام مهدی عجل الله فرجه و پاسخ به شبهات مذاهب کیسانیه، واقفیه و زیدیه است. سپس به ذکر انبیا و حجج الاهی که دارای غیبت بوده‌اند، می‌پردازد و به دنبال آن از معمران تاریخ یاد می‌کند.

کتاب «الارشاد فی معرفة حُجَجِ اللَّهِ عَلَى الْعِبَاد» معروف به «الارشاد» نوشته شیخ مفید عالم و فقیه بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم است. ایشان در این کتاب با استفاده از روایاتی که در اختیار داشته به نگارش تاریخ زندگانی ائمه علیهم السلام پرداخته است. شیخ مفید کتاب الارشاد را در سال ۴۱۱ هجری، یعنی دو سال قبل از وفاتش نگاشته است. ایشان در کتاب الارشاد همانند یک کتاب تاریخی عمل کرده و به بیان حوادث تاریخی پرداخته است.

کتاب «بحارالانوار»، مشهورترین و مفصل‌ترین اثر علمی محمد باقر مجلسی است که

مجموعه‌ای گسترده از احادیث امامیه را در بردارد و «دایرة المعارف بزرگ احادیث شیعه» لقب گرفته و شامل یک مجموعه بزرگ روایی و تاریخی است. حجم زیادی از مطالب بحار الانوار را مباحث تاریخی تشکیل می‌دهد. تاریخ ائمه علیهم‌السلام از جمله مباحثی است که علامه مجلسی آن را با موضوع بندی و باب بندی بسیار مناسب، در ۲۹۷ باب بیان کرده است. علامه مجلسی تاریخ الحجّه را در ۱۲۹۷ روایت در ۳۱ باب به ترتیبی که در ادامه خواهد آمد، بیان داشته است.

در ذیل ابتدا موضوعات ذکر شده در سه کتاب را به صورت اجمالی مرور کرده، سپس به نقد و بررسی مطالب کتاب پرداخته می‌شود. به منظور درک بهتر موضوعات مختلف این کتاب‌ها و سنجش مواردی که بدان پرداخته‌اند، کلیه موضوعات در جدول ذیل احصا شده است:

تاریخ مهدویت

الارشاد شیخ مفید	بحار الانوار علامه مجلسی	کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق
-----	-----	خلافت (وجوب خلیفه الهی، وجوب خلیفه هر عصر)
-----	-----	امامت (عصمت، وجوب شناخت)
-----	-----	اخباری درباره پیامبر <small>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</small> ، سلمان فارسی، ساعده ایادی، تبع، عبدالمطلب، ابوطالب، راهب بزرگ شام، یوسف یهودی و زید بن عمر
-----	-----	علل نیاز به امام
-----	-----	منکران امام دوازدهم
تاریخ میلاد (باب ۳۵)	ولادت با سعادت حضرت ولی عصر <small>علیه‌السلام</small>	میلاد قائم (باب ۴۲)
-----	و سرگذشت مادر بزرگوارش	درباره مادر قائم (باب ۴۳)
-----	نام‌ها، لقب‌ها، و کنیه‌های حضرت و وجه تسمیه آنها	-----

نهی شدن از بردن نام مخصوص امام زمان <small>علیه السلام</small>	نهی از تسمیه قائم (باب ۵۶)
شمایل و اوصاف ظاهری حضرت ولی عصر <small>علیه السلام</small> (فصل ۴)	صفات بارز و نسب امام زمان <small>علیه السلام</small>
آیاتی که در روایات تأویل به ظهور امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----
دلایل امامت (باب ۳۶ و باب ۳۷) اخباری که در خصوص امامت امام دوازدهم به طور اجمال و تفصیل رسیده است	تصریح به امامت امام زمان <small>علیه السلام</small> از قول خداوند و از پیغمبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> حضرت امیرالمومنین <small>علیه السلام</small> ، امام حسن و حسین <small>علیه السلام</small> و امام سجاد و امام باقر و امام صادق و امام کاظم و امام رضا و امام جواد و امام هادی و امام حسن عسکری <small>علیه السلام</small> راجع به قائم آل محمد <small>علیه السلام</small>
اخبار کاهنان به ظهور امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----
گفتار شیخ الطائفه راجع به اثبات غیبت امام زمان <small>علیه السلام</small>	غیبت (اثبات و حکمت، مشاکله بانبیا) نقد فرق و پاسخگویی به شبهات آنان (کیسانیه، ناووسیه، واقفیه، زیدیه و خطایبه)
سنن پیغمبران در وجود مبارک حضرت و تطبیق غیبت ایشان با غیبت حضرت	غیبت پیامبران (ادریس، نوح، صالح، یوسف، موسی و عیسی <small>علیه السلام</small>)
اخبار معمرین تاریخ بشر و دفع استبعاد مخالفین غیبت طولانی آن حضرت	حکایت در مورد معمرین و درباره طول عمر
معجزات و خوارق عادات حضرت ولی عصر <small>علیه السلام</small> (باب ۳۹)	معجزات حضرت
احوال سفرای امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----

-----	کسانی که به دروغ ادعای بابت و سفارت کردند	
افرادى که حضرت قائم <small>علیه السلام</small> را دیده اند	کسانی که آن حضرت را دیده‌اند	کسانی که آن حضرت را دیده‌اند
-----	باب نوزدهم خبر سعد بن عبد الله اشعری و تشریح وی به حضور امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----
علت غیبت	علت غیبت امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----
ثواب انتظار فرج (باب ۵۵)	فضیلت انتظار فرج و مدح شیعیان در زمان غیبت و آنچه شایسته است در آن زمان انجام شود	-----
-----	کسانی که در غیبت کبرا ادعای دیدن حضرت را کرده‌اند	-----
نشانه‌های ظهور قائم <small>علیه السلام</small> و سفیانی و دجال	علامات ظهور حضرت ولّی عصر <small>علیه السلام</small> مانند آمدن سفیانی و دجال	علائم ظهور
-----	روز قیام آن حضرت و علائم آن و آنچه بعد از قیام پدید می‌آید و چگونگی ظهور و مدت دولت ایشان.	آیین امام در هنگام ظهور و مدت دولت الاهیة او (باب ۳۵) و مدت دولت
	سیرت و اخلاق حضرت و احوال یاران وی	بیانی از سیرت و طریقه فرمانروایی حضرت (باب ۴۰)
	آنچه طبق روایت مفضل بن عمر در روزگار آن حضرت در جهان روی خواهد داد.	برخی اموری که در هنگام دولت حضرت رخ خواهد داد (باب ۴۰)
	در مورد رجعت	-----
	جانشینان مهدی موعود <small>علیه السلام</small> و اولاد او و آنچه بعد از وی روی می‌دهد	مدت امامت و روز جهان گشایی قائم <small>علیه السلام</small>
توقعات وارده از قائم <small>علیه السلام</small> (باب ۴۵)	توقعاتی از امام زمان <small>علیه السلام</small>	-----
نوادرات کتاب (باب ۵۸)	-----	-----

مقایسه و تحلیل

به نظر می‌رسد با توجه به موضوعاتی که شیخ صدوق در کتابش قید کرده، این کتاب در زمانی نوشته شده که پس از مدتی منکران امام زمان علیه السلام از فرقه‌های مختلف فزونی یافته و نیاز به اثبات امام از طریق مباحث کلامی و روایات از شیعه و عامه و حتی سایر کتاب‌ها به وجود آمد و لذا ابن بابویه کتاب کمال الدین را نوشت تا هم برای شیعیان مردد در خصوص امام زمان علیه السلام و هم برای منکران از عامه قانع کننده باشد؛ مخصوصاً در بحث غیبت که شبهه‌های فراوانی را که در مورد امام غایب و نحوه غیبت بوده است، پاسخ داده و طولانی بودن عمر را با موارد بسیار تاریخی اثبات کرده است. وی در این کتاب اصل را بر آوردن روایات گذاشته و از مباحث کلامی نیز بهره برده است (آزادی، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

کتاب الارشاد شیخ مفید کتابی است تاریخی و روان که خود روایات را گزینش کرده است. این کتاب به اجمال به دنبال نشان دادن امتیازها و برجستگی‌های دوران زندگی امامان علیهم السلام بوده و خود بیان کرده که این اجمال گویی از نظر بی اطلاعی یا سهو و اشتباه نبوده؛ بلکه آنچه را در این کتاب آورده، برای معرفی شخصیت خاندان عصمت کافی دیده است (ارشاد، ۱۴۱۳: ۲).

موضوعات مطرح شده در هر دو کتاب دارای ارزش فراوان حدیثی و کلامی هستند؛ ولی متأسفانه از انسجام و نظم برخوردار نبوده و لذا در این کتاب‌ها یافتن یک موضوع به سختی صورت می‌گیرد و فهرست‌هایی که برای آن‌ها ذکر شده؛ اغلب ناقص و نارسا هستند.

علامه مجلسی به طور مفصل به بحث تاریخ مهدویت پرداخته است. وی با استفاده از دو کتاب کمال الدین و تمام النعمه و ارشاد شیخ مفید^۱ و منابع متعدد دیگر، حدود هزار و ۲۹۷ روایت را در ۳۱ باب دسته بندی و تنظیم کرده است که یافتن حدیث برای مخاطب آسان باشد.

۱. علامه در باب ۱۴ بحار، بخش معمرین را از کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق بهره برده است.

۱. مکاتب حدیثی

مقصود از مکتب‌های تاریخ‌نگاری، نوع دیدگاه‌ها، اندیشه‌ها، مقاصد و نیز مواد، مضامین و موضوعات مورد توجه مورخ است. شناخت و تحلیل مکاتب حدیثی باعث شناخت زیربنایهای فکر حاکم بر حوزه‌های حدیثی شیعی و جایگاه آن در نوع داوری نسبت به صحت و سقم معنای احادیث است. از جمله مکاتب حدیثی گوناگون می‌توان به مکتب حدیثی قم، بغداد و اصفهان اشاره کرد که هر کدام مشخصات خاص خود را دارد. در ذیل به برخی از این ویژگی‌ها، اشاره‌ای گذرا صورت می‌گیرد:

الف. مکتب حدیثی قم

قم از اواخر قرن اول هجری به عنوان کانون حضور شیعیان و علاقه‌مندان به خاندان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قلمداد می‌شد. تعبیری همچون «قُمْ بَلَدْنَا وَ بَلَدُ شِيعَتِنَا» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹)، یا «أَهْلُ قُمْ أَنْصَارُنَا» (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۵۷: ۲۱۴)، یا «وَ إِنْ لَنَا حَرَمًا وَ هُوَ بَلَدَةُ قُمْ» (همان: ۲۱۶)، یا «إِنَّ الْبَلَايَا مَذْفُوعَةٌ عَنْ قُمْ وَ أَهْلِهَا» (همان: ۲۱۳) و یا «لَوْلَا الْقُمِّيُونَ لَضَاعَ الدِّينُ» (همان: ۲۱۷)؛ گویای جایگاه علمی و معنوی این شهر است. تبخّر محدثان قم در فن حدیث موجب گردید که آنان مرجع مطمئنی در تصحیح کتاب‌ها و جوامع حدیثی باشند و همچنین به عنوان مشایخ حدیث، برای برخی از شخصیت‌های مبرز علمی شیعه نقش استادی اجرا کنند. ابوعمر و کشتی نزد محمد بن قولویه قمی و شیخ مفید نزد جعفر بن محمد بن قولویه قمی و در نزد شیخ صدوق تلمذ کرده‌اند. درباره تألیفات برخی از محدثان مبرز قم، ارقام حیرت آوری نقل شده است، مثلاً شیخ صدوق تألیفات پدرش، علی بن بابویه قمی را قریب یکصد اثر ذکر می‌کند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۹۸۵، ج ۱: ۱۸۵). این در حالی است که آمار تألیفات روایی خود وی را حدود سیصد اثر نقل کرده‌اند! (حلی، بی‌تا: ۱۴۷).

یکی از مشخصه‌های اصلی مکتب حدیثی قم، نص‌گرایی و پرهیز از اجتهاد و عقل‌گرایی، گرایش شدید به عمل بر طبق ظاهر احادیث و پرهیز از دخالت دادن عقل و اجتهاد در

فهم و نقادی معنای احادیث است. محدثان مکتب قم به تحلیل مسائل، به‌خصوص در مسائل کلامی بر اساس مبانی متخذ از عقل علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. «نصّ گرای» یا گرایش «اهل الحدیث» در مکتب قم، در عصر غیبت صغرا و پس از آن، دنباله رو و استمرار گرایش سنتّ گرای دوره حضور ائمه علیهم‌السلام بوده است. این محدثان همّت خود را بر جمع آوری احادیث و ضبط و حفظ آن مصروف می‌داشتند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۵: ۷۴).

ب. مکتب حدیثی بغداد

شروع به کار این حوزه حدیثی را نیز می‌توان به اواسط قرن دوم هجری مربوط دانست. از زمانی که منصور، خلیفه عباسی، پایتخت خود را با تأسیس بغداد، از کوفه بدان جا منتقل کرد و گروه‌هایی از شیعیان، به علل مختلف راهی بغداد شدند و در آن جا سکنا گزیدند، حدیث شیعی نیز به این ناحیه راه یافت. درباره گرایش‌های موجود در حوزه حدیثی بغداد، می‌توان ادعا کرد که با توجه به وجود درگیری‌های فکری بین شیعیان و مخالفانشان در بغداد و تأثیرپذیری حوزه حدیثی بغداد از کوفه، نوعی عقل‌گرایی در قرن دوم و سوم در این حوزه حدیثی پیدا شد. و در قرن چهارم، گرایش‌های بارز عقل‌گرایی و اجتهاد در احادیث فقهی در حوزه بغداد به‌روشنی ظاهر گردید و این رویکرد با تلاش‌های شیخ مفید و سیدمرتضی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، به اوج خود رسید؛ به نحوی که در انتهای قرن چهارم، حوزه حدیثی بغداد کاملاً دارای مشرب عقل‌گرایی شد و در مقابل حوزه حدیث گرای قم قرار گرفت (جباری، ۱۳۸۲: ۵۹).

ج. مکتب حدیثی اصفهان

مکتب جبل عامل، در زمان صفویه به اصفهان منتقل شد. دولت صفویه از علمای جبل عامل برای هجرت به اصفهان دعوت کرد؛ لذا جمعی از بزرگان و فقهای جبل عامل به ایران مهاجرت کردند. برخی فقهای این دوره از این قرارند: محقق کرکی، شیخ بهائی، شیخ حر عاملی، علامه محمدتقی مجلسی، علامه محمدباقر مجلسی، سید محمدباقر داماد و صدرالمتألهین. بعضی ویژگی‌های این دوره عبارتند از: ۱. فقه داخل اجتماع و حکومت سیاسی

شد و فقها مسئولیت اجتماعی و سیاسی پیدا کردند. ۲. دایرة المعارف‌های اسلامی و فقهی تدوین شدند، مانند بحارالانوار، وسائل الشیعه، الوافی. بحارالانوار حدود ۱۱۰ جلد است که نه تنها بزرگ‌ترین، بلکه اولین دایرة المعارف جهان اسلام است و در واقع پیش از آن، هیچ دایرة المعارفی به این وسعت و عظمت نگارش نشده است (کریمی نیا، ۴: ۱۳۸۹).

باتوجه به همین ویژگی‌هاست که علامه در زمان صفویه فرصت فوق العاده‌ای می‌یابد و می‌تواند کتاب‌های مختلف را برای تدوین این دایرة المعارف از مناطق مختلف جمع‌آوری کند؛ چنان که در مصادر علامه آمده است که وی برای یک تاریخ مهدویت از کتاب‌های بسیاری استفاده و روایت‌های گونه‌گون را جمع‌آوری کرده است که در ادامه در مصادر بیان می‌شود.

۲. روش تاریخی (روایی، تحلیلی، ترکیبی)

مورخان در نگارش رویدادهای تاریخی از روش‌های گوناگون بهره برده‌اند. عمده‌ترین روش‌هایی که بیش‌ترین نگارش‌های تاریخی، به‌ویژه در قرون آغازین اسلامی، برپایه آن‌ها سامان یافته؛ عبارتند از: روش‌های «روایی» «نقلی»، «تحلیلی» و «ترکیبی».

الف. روش روایی

در روش روایی، روایات مختلف درباره یک حادثه تاریخی با درج اسناد آورده می‌شود. درواقع اولین خصوصیت این روش آن است که اسناد روایت کامل یا ناقص ذکر می‌شود و ارزش روایات به اسناد آن وابسته است. دومین ویژگی این روش آن است که هر دسته از اخبار درباره واقعه‌ای، بدون توجه به پیوستگی آن با وقایع دیگر ذکر می‌شود (دوری، ۱۹۸۳: ۵۷).

بر این اساس، می‌توان روش شیخ صدوق و علامه مجلسی را به روش روایی شبیه دانست؛ هرچند هر دو نفر در ذیل برخی روایات نکاتی را ذکر کرده‌اند؛ مانند این‌که شیخ صدوق در برخی موارد رجال روایات خود را جرح و تعدیل می‌کند. به عنوان مثال: در نقد روایتی که با اعتقادات امامیه سازگاری ندارد، یکی از رجال سند به نام «احمدبن هلال» را مورد جرح قرار می‌دهد و می‌گوید او نزد مشایخ ما مجروح است؛ و یا در مورد بحث غیبت

مواردی را ذکر کرده‌اند؛ که شیخ صدوق با «قال مصنف هذا الكتاب» مواردی را تذکر می‌دهند. علامه مجلسی در تاریخ مهدویت خود در کتاب بحار الانوار از روش روایی استفاده کرده است؛ لیکن علامه صرفاً به روایت نپرداخته و ذیل روایات با اقوالی چون بیان، توضیح، اقول و تذییل (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۰:۳۰؛ ج ۲۱:۶۸-۳۳۷ و...); تحلیل و نظر خود را عنوان می‌کند که این تحلیل خیلی اوقات، راهگشای مسائل تاریخی می‌باشد و یا موانع فهم حدیث را برطرف می‌کند و همچنین مواردی که فهم الفاظ مشکل حدیث، تعارض حدیث، تقیه را باعث می‌شود (همان، ج ۲۱: ۸۷-۲۲۳); تذکر می‌دهد.

ب. روش ترکیبی

مراد از «روش ترکیبی» آن است که مورخ به جای ذکر روایات مختلف، از راه مقایسه و ترکیب و ایجاد سازگاری میان آن‌ها واقعه مذکور را طی یک روایت توضیح دهد. در حقیقت روش ترکیبی به دوره تالیف تاریخی مربوط است. البته در روش ترکیبی، مورخ باید بر مسائل تاریخی احاطه داشته باشد تا بتواند از ترکیب روایات به حقیقت و واقعیت نزدیک گردد و این باعث می‌شود تا بعضی روایات حذف گردند (ابن قلانسی، ۱۹۸۳: ۱۳).

ج. روش تحلیلی

در این روش مورخ در کنار نقل روایات غالباً ترکیبی، به تحلیل، و بررسی علل و نتایج آن می‌پردازد. به نظر می‌رسد روش شیخ مفید در تاریخ نگاری به این تعریف نزدیک باشد. شیخ مفید روایات مورد نظر خویش را برگزیده، پس از حذف اسناد در بیش تر موارد و یکدست و پیوسته کردن آن‌ها که لازمه روش ترکیبی است؛ تاریخ نوینی از تاریخ مهدویت بیان کرده است؛ ضمن آن که در قالب اندیشه خویش در برخی موارد به دستیابی به علل و عوامل رویدادهای تاریخی و سپس بررسی و بیان آن پرداخته است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۱۷).

۳. بررسی هویت متن و اعتبار مضامین

آگاهی از روش هر مورخ در بررسی هویت متن موثر است. اگر بخواهیم اعتبار متن را بررسی کنیم، باید به متن نگاه نقد گونه داشته باشیم. لذا با دو سوال اساسی مواجه می‌شویم:

۱. این متن چیست؟ (هویت متن) آیا اصلاً این متن از فلان شخص است؛ ۲. مضامین این متن چه قدر درست است؟ (اعتبار مضامین).

هویت متن سه کتاب کمال الدین و الارشاد و بحار علامه آشکار است و مشخص است که بی‌تردید هر کدام از این کتاب‌ها به مولف خود منتسب هستند. آنچه جای بحث است، اعتبار مضامین آن‌ها است که به چه شکل و چگونه می‌باشد. در ذیل با توجه به روش روایی دو مولف علامه مجلسی و شیخ صدوق، می‌توان «امکان سنجش روایت» و «تمییز دقیق میان متن روایت‌ها» را دو ویژگی حائز اهمیت نوشته‌هایشان برشمرد.

الف. امکان سنجش روایت: علامه مجلسی و شیخ صدوق با عاریه گرفتن روش محدثین در تاریخ، به نحوی امکان نقد بیرونی را فراهم و سلسله سند ارائه می‌کند؛ که این خود مجالی برای شناخت اعتبار مضامین ایجاد می‌کند (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۸).

ب. تمییز دقیق میان متن روایت‌ها: شیخ صدوق و علامه مجلسی وقتی یک واقعه را از منابع مختلف نقل می‌کنند، روایت‌های مختلف را با هم مخلوط نمی‌کنند؛ یعنی هر واقعه و داستانی را از واقعه دیگر مجزاً نقل می‌کنند و نظر شخصی خود را در روایت‌ها وارد نمی‌کنند؛ لذا امکان ارزیابی و بررسی متن روایت وجود دارد.

هرچند این دو ویژگی برای شناخت احادیث راهی پیش‌رو می‌گذارد؛ تکیه هر دو به سند است؛ درحالی که بررسی سندی احادیث به تنهایی کافی نیست و لازم است ملاک‌های متنی یا نقد تحلیلی نیز با این شیوه صورت بگیرد.

به بیان ابوریه، عالمانی که به حدیث ژرف می‌نگرند، از ورای نقد اسناد، نقد دیگری مشهور به «نقد تحلیلی» هم دارند که شامل متن، روایات، معانی، لغت، احکام عقل و شرع و موضوع تعارض اخبار و آثار است. از همین روی، بر بسیاری از احادیث، ولو با سند صحیح، خدشه وارد کرده‌اند و چه بسا حدیث‌هایی که در اسناد آن به جز راویان موثق و مطمئن وجود نداشته نباشند، در عین حال خود حدیث، واهی و معلول باشد. بنابراین، احراز صحت حدیث تنها به واسطه بررسی راویان امکان پذیر نیست (ابوریه، ۱۴۱۳: ۴۱۴).

در واقع، با وجود موضوعاتی مانند نقل به معنا در حدیث، اخبار جعلی، اسرائیلیات یا آرا و

افکار تحریف شده اهل کتاب و سیاست حاکمان در مواجهه با اخبار معصومان، نقد تحلیلی ضروری می‌نماید. از جمله کسانی که نقد تحلیلی به کار برده است، می‌توان شیخ مفید را عنوان کرد. هرچند شیخ صدوق و علامه مجلسی با روش روایی به نقل سند می‌پردازند؛ در جای خود، آن‌ها نیز از تحریف و جعلی بودن و مواردی چون تقیه خبر داده و نکاتی بیان کرده‌اند که در وجوه اشتراکات در همین مقاله بیان می‌گردد.

۴. منابع و اعتبارسنجی مصادر حدیثی

برای شناخت احادیث مهدویت، باید از منابعی بهره برد که به آن زمان نزدیک هستند. در واقع، در مطالعات تاریخی هرچه منبع مورد استفاده به زمان وقوع حوادث نزدیک‌تر باشد، اتقان و صحت بیش‌تری دارد. هدف نگارش، شهرت و مقبولیت کتاب همه از معیارهایی است که اعتبارسنجی یک کتاب و مصدر حدیثی را برای ما مشخص می‌کند؛ معیارهایی چون شخصیت علمی مولف، تخصصش در تالیف آن موضوع، ویژگی‌های شخصیتی چون دقت، ضبط و منطقی بودن. در ذیل گذری بر منابع سه کتاب داریم:

الف. منابع شیخ صدوق

ابن بابویه در کتاب خود از منابع متعددی استفاده کرده است که برخی از این منابع عبارتند از: «سیره ابن اسحاق به روایت یونس»، «المبتدأ والمبعث والمغازی و الوفاه و السقیفه و الرده»، تالیف ابان بن عثمان احمر بجلی (متوفای ۱۷۰ق)، «التنبیه فی الامامه»، تالیف ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (متوفای ۳۱۱ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی و «المعمرون و الوصایا»، نوشته ابوحاتم سجستانی (متوفای ۲۵۰ق).

استفاده از منابع در کتاب کمال الدین، حدود ۱۵ درصد حجم کتاب را به خود اختصاص داده و مابقی کتاب، از منابع مشافهه‌ای است که شیخ صدوق از مشایخ خود دریافت کرده است. این کتاب دارای ۶۲۱ روایت است که ۸۸ راوی نقل شده و بیش‌ترین روایات از ۱۲ راوی می‌باشد. از مجموع این راوی‌ها، پنج راوی از نقش بسیار مهم‌تری برخوردار هستند که ۵۵ درصد روایات از آن‌ها نقل شده است و اینان عبارتند از: علی بن بابویه، محمدبن ولید

قمی، مظفر علوی عمری سمرقندی، محمدبن متوکل و ابوالعباس بن اسحاق طالقانی. این راویان از افراد نسبتاً شناخته شده و مورد اعتماد شیخ صدوق بوده‌اند. مثلاً علی بن بابویه که پدر شیخ صدوق و محمدبن ولید قمی که استاد شیخ صدوق می‌باشد؛ هر دو شیخ قمیین، فقیه و از افراد مورد اعتماد و از کسانی هستند که بیش‌ترین روایات از آن‌ها نقل شده است. در واقع می‌توان گفت پیکره اصلی کتاب را روایات این دو فرد تشکیل داده است، چرا که ۲۳۷ روایت از ۶۲۱ روایت از این دو نفر نقل شده که در مجموع ۳۸ درصد تعداد احادیث را به خود اختصاص داده است (آزادی، ۱۳۹۱: ۱۶۱).

می‌توان گفت اکثر روایات کمال الدین قابل اعتماد هستند؛ هرچند برای اطمینان قطعی باید روایات را یک به یک مورد بررسی قرار داد.

ب. منابع شیخ مفید

شیخ مفید در دوره‌ای بوده که رشد و تکامل علوم اسلامی در اوج پیشرفت و منابع دست اول موجود بوده است؛ لذا توانسته به منظور هر چه پر بارتر شدن نوشته‌های تاریخی خویش از منابع بهره جوید. از این رو برخی معتقدند که ایشان در نقل حوادث تاریخی از یک یا چند منبع مشخص، یا از یک طریق، یا شکل معینی بهره نگرفته است.

وی گاهی از برخی منابع یاد کرده است؛ اما چگونگی استفاده و حتی در برخی موارد، مقدار استفاده ایشان کاملاً مشخص نیست.^۱ گاهی اوقات فقط به ذکر نام برخی از مشایخ و راویانی می‌پردازد که از آن‌ها مطالب و گزارش‌های تاریخی خود را گرفته است. این نکته کمکی نمی‌کند تا بتوان منابع مربوط به آن موضوع را دقیقاً شناخت؛ زیرا در این موارد، مشخص نیست که ایشان از کتاب آنان استفاده کرده یا نه و یا از کدام یک استفاده کرده است و چه بسا از کتاب کسانی دیگر که از آنان روایت نقل کرده، استفاده کرده باشد (خانجانی، ۱۳۹۲: ۶).

۱. مانند کتاب الغیبه نعمانی که اسم کتاب را بیان داشته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۰۹).

ج. منابع علامه مجلسی

علامه مجلسی از عالمانی است که سعی کرده است از منابع کهن بهره برده و به جمع آوری آن‌ها مشغول گردد. فراوانی منابع و تنوع موضوعی که علامه از آن بهره برده است، باعث جامعیت کتاب وی گردیده است. به نقل از علامه شعرانی:

مؤلف بحارالانوار به دستیابی بر گنج‌های علمی موفق شد که معمولاً برای شخص دیگری میسر نمی‌شود؛ زیرا کتاب‌های علمای قدیم و نسخه‌های خطی که بسیار کمیاب هستند و در هر زمان و هر شهری یافت نمی‌شوند، نزد او گرد آمدند. علامه مجلسی نیز فرصت را غنیمت دانسته و همه این آثار را در این کتاب گردآوری کرده تا پراکنده و نابود نگردند (مجلسی، ۱۴۰۳، مقدمه: ۵۳).

اقدام وی در زمینه منعکس کردن آثار فراوان در بحارالانوار موجب شد که محتوای تعدادی از آثار، صرفاً از رهگذر کتاب او به دست آیندگان برسد.

علامه در مقدمه کتاب بحارالانوار برخی از منابع و کتاب‌هایی را که از آن استفاده کرده است، ذکر و چنین بیان می‌کند: «هرگاه از کتاب‌هایی غیر از آن چه ذکر شده چیزی نقل کنم، نام آن را در جای خود ذکر می‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۴). وی در مقدمه کتاب بحارالانوار بحثی با عنوان «توثیق المصادر» دارد و تمامی منابع حدیثی این کتاب را نام برده و میزان اعتماد خود را به این کتاب تبیین کرده است. علامه مجلسی برای نوشتن تاریخ الحجه در کتاب بحارالانوار از کتاب‌های مختلف روایی، تفسیری، تاریخی، رجالی در بحار استفاده کرده است. علامه از ۵۱ منبع روایی استفاده کرده که از کتاب کمال الدین و تمام النعمه (۳۲۴ روایت)، الغیبه نعمانی (۳۲۱ روایت)، الغیبه طوسی (۳۲۰ روایت)، مختصر بصائر الدرجات (۸۴ روایت)، الکافی (۷۷ روایت) بیش‌ترین استفاده را برده است. علامه از کتاب‌های تفسیر، هم از کتاب‌های شیعه و هم از کتاب‌های اهل سنت بهره برده است. علامه برای تبیین احادیث از کتاب‌های فهرست نگاری و رجالی هم بهره برده است؛ داستان‌ها و روایت‌ها، نکاتی که برای شناخت کتاب‌ها و اشخاص رهگشا می‌باشد (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۵۱: ۳۰۷ و ج ۵۱: ۶۰۸).

علامه مجلسی فقط به منابع شیعی تکیه نکرده و از منابع سنی هم استفاده کرده است و

علل نقل از آن‌ها را نیز عنوان کرده است. وی در این زمینه می‌نویسد:

ماگاه به کتاب‌های مخالفین خود (اهل سنت) نیز برای تصحیح الفاظ خبر و بیان معانی آن‌ها مراجعه می‌کنیم؛ مانند کتاب‌های لغت از قبیل صحاح جوهری، قاموس فیروزآبادی، نه‌ایه جزری، الفائق و مستقصی الامثال زمخشری (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۲-۲۳).

علامه مجلسی در هر دسته از مصادر روایی، تاریخی، تفسیری، رجالی و ادبی سعی کرده از منابعی که دارای بالاترین اعتبار است، استفاده کند؛ کتبی که از جهت قدمت به قرن‌های اولیه متعلق است و هم از منظر اعتبار شخصیت علمی مولفان، نویسندگان این کتاب‌ها شخصیت‌های ویژه علمی هستند. وی از برخی کتاب‌ها که آن‌ها را اشتمال بر اشتباهات و آمیختگی می‌داند؛ کم‌تر نقل می‌کند. در بحث روایی از سه کتاب الغیبه طوسی، الغیبه نعمانی و کمال الدین شیخ صدوق بهره برده است که هر سه مولف از عالمان بزرگ شیعه و کتاب‌هایشان نیز مشهور می‌باشند و از اعتبار بالایی برخوردارند و در رجال و تفسیر و ادب و تاریخ هم از کتاب‌های معتبر بهره برده است. علامه مجلسی از برخی کتاب‌ها روایت فراوانی نقل کرده و علت آن را نیز در مقدمه بیان داشته است؛ مانند کتاب مشارق الانوار، تالیف حافظ رجب برسی. علامه مجلسی درباره این کتاب می‌فرماید:

من به خاطر اشتمال برخی اشتباهات و آمیختگی‌ها، بر روایاتی که او در نقل آن‌ها منفرد است اعتماد نمی‌کنم... بلکه صرفاً از آن‌ها اخباری را برمی‌گزینم که از اصول معتبر اخذ شده‌اند (همان: ۱۴).

ایشان از کتاب «سلیم بن قیس» در تاریخ الحجه یک روایت بیش‌تر بیان نکرده است. شیخ مفید درباره کتاب «سلیم بن قیس» می‌فرماید: «اصل این کتاب ثابت است؛ ولی دچار دستبرد شده و شایسته اعتماد نیست».

۵. تحلیل مصادر و اعتبار سنجی سه کتاب

در بحث اعتبار سنجی سه کتاب، آنچه حائز اهمیت است، این که مولف و کتاب‌ها همه معتبر و مورد وثوق باشند و هر چه منبع مورد استفاده به زمان وقوع حوادث نزدیک‌تر باشد، از

اتقان و درستی بیش‌تری برخوردار است. بسیاری از منابع به مرور زمان از میان رفته است و امروزه در دسترس ما نیست. از این رو، ناگزیر باید از آثاری استفاده کرد که از آن منابع بهره برده‌اند.

دو مؤلف کتاب کمال الدین و تمام النعمه و الارشاد، به ترتیب شیخ صدوق و شیخ مفید به زمان ائمه نزدیک‌تر هستند و این دو مؤلف از منابع کهن استفاده کرده‌اند. به دلیل بیان روایت‌های ترکیبی منابع مورد استفاده شیخ مفید، این منابع را به طور دقیق نمی‌توان بازشناسی کرده و منابع شیخ صدوق هم در حدود ۱۵ درصد حجم کل کتاب را به خود اختصاص داده است و مابقی کتاب، از منابع مشافهه‌ای بوده که شیخ صدوق از مشایخ خود دریافت کرده است. لیکن علامه مجلسی با این که به قرن یازدهم متعلق می‌باشد؛ تاریخ الحجة ایشان دارای چند حسن می‌باشد:

۱. ایشان در مقدمه، تمام منابعی را که از آن‌ها استفاده کرده، بیان کرده است و اگر جایی در مقدمه نام کتاب را عنوان نکرده در متن کتاب ذکر کرده است.
۲. وی در مقدمه بحثی دارد به عنوان «توثیق المصادر» که به اعتبار سنجی کتاب‌ها می‌پردازد و در آن اطلاعات کتاب‌شناسی و رجالی ارزشمندی ارائه می‌کند. وی در صحت انتساب این کتاب‌ها به مولفان آن‌ها بحث کرده و میزان اعتماد خود را بر نسخه‌های فراهم شده از آن آثار و چگونگی نقل مطلب از آن‌ها بیان کرده است.
۳. ذکر منابع توسط مؤلف، شناسایی متن را ممکن می‌سازد؛ لذا علامه مجلسی در تاریخ‌الحجة بیش‌ترین روایت خود را از کتاب‌های معتبری چون کتاب کمال الدین و تمام النعمه (۳۲۴ روایت)، الغیبه نعمانی (۳۲۱ روایت)، الغیبه طوسی (۳۲۰ روایت)، مختصر بصائر الدرجات (۸۴ روایت)، الکافی (۷۷ روایت)، الارشاد (۵۷ روایت) نقل کرده است و از کتاب‌هایی مانند کتاب سلیم که نسبت به آن تردیدهایی وجود دارد، یک روایت بیش‌تر عنوان نکرده است.

وجوه اشتراک روش تاریخی

۱. نزدیکی هدف مولفین

همه مولفان به صورت یکسان به ارائه گزارش‌های تاریخی و بررسی آن‌ها نمی‌پردازند. در این زمینه عوامل متعددی تاثیر گذارند و نوع نگاه مورخ را تعیین می‌کنند. در حقیقت تفاوت نگاه مورخان و مولفان در این موضوع از تفاوت انگیزه‌ها، اهداف، روش‌ها و در برخی موارد منابع مورد استفاده مولفان نشأت می‌گیرد. سؤال محتمل در این زمینه، این است که شیخ صدوق و شیخ مفید و علامه مجلسی چه هدفی از جمع‌آوری احادیث مهدویت داشته‌اند؟ برای پاسخ به سوال مذکور سعی شده انگیزه و هدف اینان را به طور جداگانه ذکر کرد که البته در مقدمه کتاب خود این مهم را بیان کرده‌اند.

الف. انگیزه علامه مجلسی

علامه مجلسی در مقدمه کتاب بحارالانوار چنین بیان می‌کند:

از هر چشمه‌ای شربتی نوشیدم... چون نیک اندیشیدم، فهمیدم باید دانش را از چشمه صافی بجویم که سرچشمه آن وحی و الهام است: یک رشته آن قرآن مجید و دیگری آثار اهل بیت علیهم‌السلام است. لذا در اخبار آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به فحص و بحث پرداختم و اخبار آنان را کشتی نجات امت یافتم (مجلسی، ۱۴۲۱، ج: ۱، ص: ۳).

ب. انگیزه شیخ صدوق

انگیزه شیخ صدوق را می‌توان در سه نکته بیان کرد: ۱. مواجهه شیخ صدوق با شبهات متعدد مردم نیشابور درباره امام زمان علیه‌السلام، طول عمر و غیبت ایشان؛ ۲. پرسش‌های یک فیلسوف شیعی به نام شیخ نجم الدین قمی در مسئله غیبت و طولانی شدن آن و انقطاع اخبار که سبب تحیرش شده بود که پاسخ‌های شیخ صدوق او را قانع می‌سازد؛ ۳. شیخ صدوق در مدت اقامتش در نیشابور شبی در رویا امام عصر علیه‌السلام را می‌بیند که به وی می‌فرماید: چرا درباره غیبت کتابی تالیف نمی‌کنی تا اندوهت را زایل سازد؟ شیخ صدوق عرض می‌کند: یابن رسول الله! درباره غیبت پیش‌تر، رساله‌هایی تالیف کرده‌ام. امام عصر علیه‌السلام

در پاسخ وی شاکله کتاب جدید و مستقلى را براى غيبت ترسيم مى‌کنند که همان کتاب جاودان «کمال الدين و تمام النعمة» است.

ج. انگیزه شیخ مفید

شیخ مفید، این کتاب را به درخواست یکی از شیعیان نگاشته است. وی در آغاز کتاب مى‌نویسد:

من بنا به درخواست شما در این کتاب نام ائمه هدا عليهم السلام و تاریخ زندگانی آنها و محل قبر و حرم آنها بزرگواران را آورده‌ام. همچنین به بخشی از روایات، درباره شان و مقام آنها امامان معصوم نیز اشاره دارم تا عقیده شما به دین از روی آگاهی و شناخت باشد (مفید الف، ۱۴۱۳: مقدمه).

تحلیل و بررسی

آنچه در هدف و انگیزه بین سه مولفان این کتاب به نظر یکسان می‌آید، دو نکته است: ۱. اعتقاد به تشیع و دوازده امام و دفاع از حریم اهل بیت عليهم السلام؛ ۲. ذکر روایت‌هایی در مورد اهل بیت و جلوگیری از بین رفتن آثار شیعی.

۲. مرجعیت قرآن در فهم حدیث

«قرآن» معیار اصلی سنجش محتوای احادیث و مهم‌ترین مأخذ و مرجع مورد استفاده در دستیابی به فهم صحیح از روایات است. سه مولف، از آیات قرآن در موارد متعددی برای رسیدن به فهم صحیح از حدیث استفاده کرده و در بسیاری از موارد، آیات قرآن را شاخص فهم حدیث شناسانده‌اند. برای نمونه شیخ صدوق در باب این که اطاعت ائمه واجب است، چنین بیان می‌کند:

ائمه حجت‌های خداوند بر خلق هستند. اطاعت از ائمه واجب است و دلیل آن قول خدای سبحان است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ و نیز این سخن خدای تعالی است: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»؛ و اگر آنها را به رسول خدا و به اولی الامر ارجاع می‌دادند، اهل پی‌جویی و استنباط آنها را می‌فهمیدند؛ و اولی الامر همان اوصیا و

ائمه پس از پیامبرند و خداوند اطاعت از آنها را قرین اطاعت رسولش ساخته و طاعت از آنها را نیز بر بندگان لازم کرده است؛ چنان که اطاعت از رسول را بر بندگان واجب ساخته و آن را در ردیف اطاعت از خود عنوان کرده است (صدوق، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۹).

در جای دیگر شیخ صدوق در تایید گفته خود آیاتی را ذکر می‌کند. به نظر وی، علت نیاز عالم به امام برای بقای خود این است که خدای تعالی هیچ قومی را عذاب نکرد، مگر آن که به پیامبرشان دستور داد که از میان آنها بیرون برود (صدوق، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۹). وی در تصدیق گفتار خود به آیاتی اشاره دارد: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ تا آن گاه که فرمان ما در رسید و تنور فوران کرد، فرمودیم:

در آن [کشتی] از هر حیوانی یک جفت، با کسانت؛ مگر کسی که قبلاً در باره او سخن رفته است و کسانی که ایمان آورده‌اند، حمل کن و با او جز [عده] اندکی ایمان نیاورده بودند. «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَ لَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ» (هود: ۸۱)؛ گفتند: ای لوط! ما فرستادگان پروردگار تویم. آنان هرگز به تو دست نخواهند یافت. پس، پاسی از شب گذشته خانواده‌ات را حرکت ده و هیچ کس از شما نباید واپس بنگرد! مگر زنت که آنچه به ایشان رسد به او [نیز] خواهد رسید. بی‌گمان، وعده‌گاه آنان صبح است. مگر صبح نزدیک نیست؟ «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ...» (انفال: ۳۳) و [لی] تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند، و تا آنان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب‌کننده ایشان نخواهد بود (زمر: ۱۳۹۲: ۱۷).

شیخ مفید نیز در شرح و تبیین معنای حدیث به معارف قرآن تمسک می‌جوید. برای نمونه بیان می‌کند: زمانی که قائم قیام کند، ستمگری به کلی نابود می‌گردد و راه‌ها امن می‌شود و زمین برکات خود را ابراز می‌دارد و هر حقی به صاحبش برمی‌گردد و تمام متدینین عالم به

۱. موارد دیگر: (ر.ک: کمال الدین و تمام النعمه: ۱۸۶، ۱۹۲ و ۲۳۲).

دین اسلام می‌گروند و به ایمان به خدا اعتراف می‌کنند چنان که حق تعالی فرموده است: ﴿وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾؛ تمام موجودات آسمانی و زمینی، خواه ناخواه مسلمان می‌شوند و شما هم به او بازگشت می‌کنید؛ و در میان مردم حکومت داوودی و محمدی را رواج می‌دهد. به ظاهر و باطن حکومت می‌کند و در ادامه می‌فرماید: سلطنت ما آخرین سلطنت است... ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (مفید، ۱۴۱۳: ۴۱۹ و ۴۲۳).

علامه مجلسی نیز بر مبنای این حدیث: «از پیغمبر ﷺ پرسیدند: آیا شیعه از وجود قائم در مدت غیبتش، بهره‌مند می‌شود؟ حضرت فرمود: آری، به خداوندی که مرا به پیغمبری مبعوث گردانیده است؛ آن‌ها از وجود او منتفع می‌شوند و از نور ولایتش در طول غیبت استفاده می‌کنند؛ چنان که از آفتاب پشت ابر استفاده می‌برند»؛ علامه در توضیح روایت مذکور به آیه ۳۳ سوره انفال استناد می‌کند و می‌فرماید: «اگر آن‌ها نبودند مردم به وسیله اعمال زشت مستحق انواع عذاب الهی بودند؛ چنان که خداوند فرموده است: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ...﴾ (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۳۴۴).

علامه حدود ۶۶ آیه از قرآن را که روایت‌های مختلف تأویل آن را امام زمان ﷺ دانسته‌اند، از کتاب‌های مختلف تفسیری در باب پنجم از تاریخ الحجه بیان کرده که نمونه‌ای از آن عبارت است از: از کتاب تفسیر قمی در ذیل آیه هشتم سوره هود ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ...﴾ آمده است: منظور از «امه معدوده» اصحاب قائم آل محمد ﷺ است که سیصد و سیزده نفر هستند (مجلسی، ۱۴۲۱: ج ۵۱: ۴۴).

۳. پایبند بودن به عقل و به کارگیری آن در شرح احادیث (عقل باوری یا عقل محوری)

عقل باوری

«عقل» دلیل و حجت باطنی انسان معرفی شده است؛ هرچند عقل در نگاه همگان و به‌ویژه از منظر عالمان دینی از جایگاه یکسانی برخوردار نبوده است؛ بین این مولفان در این سه کتاب موارد عقلی و کلامی دیده می‌شود؛ یعنی هر سه مولف، بخشی از تاریخ مهدویت را

با نگاه عقلی جست‌وجو کرده‌اند.

شیخ صدوق که از مکتب حدیثی قم است؛ هرچند ویژگی این مکتب را نص‌گرایی می‌داند و شیخ صدوق به اخبار و آثار متکی و پایبند بوده؛ این بدان معنا نیست که اصلاً به دلیل عقلی و کلامی نپرداخته باشد؛ بلکه کتاب کمال‌الدین ایشان چندان هم از مباحث عقلی و کلامی بی‌بهره نیست و برای اثبات امام از طریق مباحث کلامی و روایات به پاسخ منکران و فرقه‌های مختلف پرداخته است؛ مباحثی چون وجوب اطاعت از خلیفه، وجوب عصمت امام و وجوب شناخت حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه (صدوق، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹-۱۷).

بحارالانوار نیز که دایرة المعارف علوم نقلی شیعه است، از مسائل عقلی بیگانه نیست (نورالدین، ۱۳۸۸: ۲۵۳). علامه مجلسی در آثار خود بر نقل به تنهایی اکتفا نکرده و ادله عقلی را نیز بیان و برای عقل شش معنی ذکر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۹). علامه مجلسی معتقد است که عقل باید در ذیل وحی حرکت کند و غیر از مباحث اولیه که عقل مستقل عمل می‌کند؛ در مابقی موارد، عقل باید در کنار وحی و در ذیل نور وحی حرکت کرده و به فهم و تبیین آن پردازد. علامه در جلد هفتم بحارالانوار برخی از مبانی شیعه در اعتقاد به ائمه علیهم‌السلام از جمله ضرورت احتیاج به امام، تعیین امام از طریق نص لزوم شناخت امام و نیز وجوب اطاعت امام را اثبات می‌کند.

ایشان برای اثبات وجود امام زمان و طولانی بودن عمر ایشان، از کتاب کشف‌الغمه اربلی، ادله عقلی، علاوه بر ادله نقلی عنوان کرده است: «پاسخ کسی که از راه طول زمان غیبت، منکر مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه شده است به دو گونه است: نقلی و عقلی.....» (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۷۷).

شیخ مفید نیز در معرفت آدمی و در برداشت از آثار و اخبار و گزینش آن‌ها، نقش بسیار زیادی برای عقل در نظر گرفته است.

ایشان در استفاده از عقل تا آن‌جا پیش می‌رود که در دوران غیبت امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌ه که مسلمانان به امام معصوم دسترسی ندارند، در صورت نبودن نص شرعی، حکم عقل را قابل استناد می‌داند؛ چنان‌که در حل اختلاف دعاوی، داوری عقل را نافذ و موثر می‌شمارد و در

اصل اثبات امامت نیز عقل را دلیل می‌داند (خانجانی، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

۴. اختلاف و تعارض (توجه به تقیه)

اختلاف اخبار و تعارض به تنافی و ناسازگاری در مفاد و مدلول خبرها و روایات اطلاق می‌شود که خود اسباب و عوامل متعددی دارد (دلبری، ۱۳۸۶: ۳۵-۴۰). اگر در سخنان معصومین علیهم‌السلام تناقضی توهم شود، از باب علل مختلف می‌باشد، چنان‌که امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند: بدانید که سخن شاخه‌ها و حالت‌های گوناگونی دارد، ... و کلام تحت تأثیر حالت‌های گوناگون است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). لذا اختلاف و تعارض از دانش‌های مهم حدیثی است که شناخت آن برای عالمان و دانشوران ضروری می‌نماید.

از جمله عوامل پیدایش تعارض در روایات وجود شرایط «تقیه» است. واژه تقیه از ماده «و - ق - ی» مصدر یا اسم مصدر به معنای پرهیز، نگاهداری و پنهان کردن است. مفسران، متکلمان و فقهیان، از این واژه تعاریفی اصطلاحی کمابیش نزدیکی بیان کرده‌اند. شیخ مفید تقیه را به معنای پنهان کردن حق و اظهار نکردن اعتقاد به آن در برابر مخالفان، برای پرهیز از زیان دینی یا دنیوی معنا کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷).

شیخ صدوق، شیخ مفید و علامه مجلسی هر سه به تقیه اعتقاد دارند و این نکته در نوشته هایشان آشکار است که البته شاید در تعریف‌های آن‌ها تفاوت‌هایی دیده شود. در ادامه برای هر مولف یک مثال مطرح می‌کنیم:

کسی در باب تقیه سوالات گوناگونی مطرح می‌کند؛ از جمله این‌که چرا امام شما از شاگردان و مسترشدین خود نهان است؟ اگر می‌گویند برای حفظ جان خود است؛ می‌گوییم بر مسترشدین هم رواست که در طلب او تقیه کنند، علی‌الخصوص که مسترشد در خوف و رجا باشد؛ شیخ صدوق به این سؤال، چنین پاسخ می‌دهد: امام از مسترشدین خود نهان نشده است، بلکه او برای حفظ جان خود از ستم ستمگران نهان شده است. اما این سخن او که اگر تقیه بر امام روا باشد بر ماموم رواتر خواهد بود، به او می‌گوییم: اگر مقصود تو این است که بر ماموم رواست که اگر بر جان خود بهراسد از ستمکار تقیه کند و از او بگریزد؛ همچنان که بر امام رواست سوگند که چنین امری جایز است و اگر مقصود تو این است که مأموم می‌تواند به

دلیل تقيه امام به امامت او معتقد نباشد در صورتی که اخبار امامت امام را شنیده و قطع عذرش شده باشد، چنین امری جایز نیست زیرا خبر صحیح مانند مشاهده است و در امور قلبی تقيه معنا ندارد و جز خدا کسی نمی‌داند که در درون قلب‌ها چه می‌گذرد؟... (صدوق: ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۲۱).

روایتی در کتاب الارشاد آمده است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ لَمَّا مَاتَ أَبِي وَصَارَ الْأَمْرُ إِلَيَّ كَانَ لِأَبِي عَلَى النَّاسِ سَفَاتِحٌ مِنْ مَالِ الْغَرِيمِ» شیخ مفید ذیل این روایت فرموده است: مراد از «غریم» حضرت امام زمان است و از مدت‌ها پیش همین کلمه را شیعه به عنوان رمز برای تقيه به کار می‌برده است.

علامه مجلسی در شرح روایت ذیل واژه «حتی یلحن» را از باب تقيه می‌داند: امام عليه السلام می‌فرمایند:

قَالَ إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مِنْ شِيعَتِنَا فَحَيْهَاتُ حَتَّى يُلْحَنَ لَهُ فَيَعْرِفَ اللَّحْنَ؛ حتی یلحن...؛ با رمز و ایما و تعریض از جهت تقيه و مصلحت سخن گفته شود و شیعیان ما این نکته را می‌دانند (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۸۷: ۲۱).

نمونه دیگر روایتی است که خود ائمه ما را به تقيه امر می‌کنند:

كُونُوا كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الطَّيْرِ...؛ مانند زنبور عسل میان پرندگان یعنی آنچه از دین حق در دل خود دارید، برای دشمنان ظاهر نگردانید که شما را می‌کشند؛ چنان که زنبور عسل آنچه در شکم دارد، برای پرندگان آشکار نمی‌سازد و گرنه او را نابود خواهند ساخت (همان: ۲۲۳).

نتیجه گیری

۱. سه کتاب «کمال الدین و تمام النعمه» (شیخ صدوق)؛ کتاب الارشاد «شیخ مفید» و «تاریخ الحجه» علامه مجلسی در کتاب بحار الانوار درباره تاریخ مهدویت است. از جمله وجوه اشتراک سه مولف، می‌توان موارد زیر را برشمرد: همسویی و همسانی هدف و انگیزه؛ قرآن را معیار اصلی سنجش محتوای احادیث قرار دادن؛ اهتمام در به کارگیری موارد عقلی و کلامی و نیز به حالت‌های گوناگون کلام معصومین و مواردی چون تقيه.

۲. از جمله وجوه افتراق سه مولف، مکاتب حدیثی گوناگون است (مکتب حدیثی مختلف قم، بغداد و اصفهان) با دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مختلف و روش‌های متفاوت روایی و تحلیلی. روش علامه مجلسی و شیخ صدوق را می‌توان «روش روایی» دانست و روش شیخ مفید را به سبب حذف اسناد و یکدست و پیوسته کردن روایات و در برخی موارد پرداختن به علل و عوامل رویدادهای تاریخی «روش تحلیلی» می‌توان عنوان کرد.

۳. هرچند شیوه علامه مجلسی و شیخ صدوق روایی است؛ این دو مولف فقط به نقل روایت نپرداخته‌اند؛ چنان‌که علامه ذیل روایت با اقوالی چون «بیان، اقول و توضیح» و شیخ صدوق با «قال مصنف هذا الكتاب» تحلیل و دیدگاه خود را عنوان می‌کنند که این دیدگاه‌ها خیلی اوقات راهگشای مسائل تاریخی است، یا موانع حدیث را برطرف می‌کند.

۴. هر سه مولف در استفاده از منابع خود سعی کرده‌اند از منابعی که اتقان و صحت بیش‌تری دارند و از نظر مولف معتبر و مشهور و مورد اعتماد باشند، بهره ببرند. شیخ صدوق و شیخ مفید به زمان ائمه نزدیک‌تر هستند و از منابع کهن استفاده کرده‌اند؛ لیکن منابع مورد استفاده شیخ مفید را به دلیل بیان روایت‌های ترکیبی از سوی ایشان به طور دقیق نمی‌توان بازشناسی کرد و منابع شیخ صدوق نیز حدود ۱۵ درصد حجم کل کتاب را به خود اختصاص داده است و مابقی کتاب، از منابع مشافهه‌ای است. لیکن علامه مجلسی به قرن یازدهم هجری متعلق است و تمامی منابعی که از آن استفاده کرده، بیان کرده است و به راحتی می‌توان تعداد روایت‌های مورد استفاده از یک کتاب را برشمرد که این، امکان شناسایی متن را به ما می‌دهد.

منابع

قرآن کریم

۱. آزادی، پرویز (۱۳۹۰). بررسی جایگاه اهمیت و اعتبارسنجی کتاب کمال الدین و تمام النعمه، مطالعات قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره دوم، مشهد.
۲. آقا بزرگ تهرانی (۱۹۸۵م). طبقات اعلام الشيعة، بیروت، بی‌نا.
۳. ابن قلانسی، حمزة بن اسد (۱۹۸۳م). محقق: زکار، سهیل، دمشق، دارحسان.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). تقد متن، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵. جباری، محمدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۷۹). شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری، مطالعات اسلامی، شماره ۴۹-۵۰.
۶. ————— (پاییز و زمستان ۱۳۸۲). نگاهی به مکاتب حدیثی شیعه در سده‌های اولیه، مجله شیعه شناسی، سال اول، شماره ۳-۴.
۷. حلی، محمد بن یوسف (بی تا). خلاصة الاقوال، قم، نشر رضی.
۸. خانجانی، قاسم (۱۳۹۲). شیخ مفید و تاریخ نگاری، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. دلبری، علی (۱۳۸۶). مبنای رفع تعارض اخبار، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۰. دوری، عبدالعزیز (۱۹۸۳م). بحث فی نشاه علم التاریخ عند العرب، بیروت، دارالمشرق.
۱۱. زرسازان، عاطفه (۱۲۹۲). روش شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه، مجله حدیث پژوهی، شماره ۹.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر.
۱۳. سجادی، سیدصادق؛ عالم زاده، هادی (۱۳۷۵). تاریخ نگاری در اسلام، تهران، انتشارات سمت.
۱۴. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۳). کمال الدین و تمام النعمه، قم، دارالحدیث.
۱۵. ————— (۱۴۱۳ق). الاعتقادات، قم، مصنفات کنگره مفید.
۱۶. صدوق، محمود (۱۴۱۳). اضواء علی السنه المحمدیه، قم، مؤسسه انصاریان.
۱۷. عابدی، احمد (۱۳۷۸). آشنایی با بحارالانوار، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. قمی، شیخ عباس (بی تا). سفینه البحار، تهران، فراهانی.
۱۹. کریمی نیا، محمدمهدی (۱۳۸۹). آشنایی با مهم ترین مکاتب و دوره‌های فقهی شیعه مجله معرفت، ش ۹۳.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۱). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تحقیق: شیخ محمود دریاب، بیروت، دارالتعارف.

۲۱. (۱۳۷۵). بحار الانوار (مهدی موعود)، ترجمه: علی دوانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴). روش فهم حدیث، تهران، انتشارات سمت.
۲۳. مفید، محمدبن نعمان الف (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ترجمه محمد خراسانی، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۴. ب (۱۴۱۳ق). تصحیح الاعتقاد، تحقیق: حسین درگاهی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۵. نورالدین، حیدر (بهار ۱۳۸۸). نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی، شماره ۳۹. پژوهش‌های فلسفی - کلامی.

واکاوی وصیت نازل شده از آسمان به حضرت محمد ﷺ و نقش آن در شناسایی مدعیان دروغین

مسعود پور سید آقایی^۱
محمد شهبازیان^۲

چکیده

با توجه به روایات ائمه، علیهم السلام، وصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یکی از راه‌های اثبات امامت است. و این وصیت در منابع شیعه به دوازده نفر که اولین آن‌ها حضرت علی علیه السلام و آخرین آن‌ها حضرت مهدی علیه السلام است؛ اشاره می‌کند. همچنین وصیت مورد استفاده در اثبات امامت در دو قسم مکتوب و آشکار، هر یک دارای ویژگی‌هایی است. در این نوشتار در مورد وصیت مکتوب گفت‌وگو و ویژگی‌های آن در منابع روایی شیعه واکاوی شده و در نهایت نتیجه این که در زمان حیات حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، خدای متعال مکتوبی را با دوازده خاتم توسط جبرئیل برای ایشان ارسال و نام ائمه دوازده‌گانه و دستورالعمل زندگی هر امامی را بیان کرده است. با اثبات این مطلب، هر کس ادعای امامت کند؛ در حالی که نامش در وصیت نیست، به یقین دروغگو است نیاز به بازنگری منابع روایی و سوء استفاده برخی مدعیان از معنای وصیت مکتوب و چگونگی بهره‌گیری از این معیار، انگیزه‌ای دیگر در تدوین این نوشتار بوده و روش نگاشته «تحلیلی - توصیفی» است.

واژگان کلیدی: واکاوی، وصیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، نازل شده از آسمان، مدعیان مهدویت.

1. استاد حوزه علمیه قم
masoud.pa313@gmail.com

2. دانش آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت «نویسنده مسئول»
tarid@chmail.ir

واژه «وصیت» از وصی، به معنای وصل چیزی به چیز دیگر اخذ شده (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۱۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰: ۲۹۶ و مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۱۲۷) و به وصی قرار دادن فردی برای امور پس از مرگ، از این جهت «وصیت» می‌گویند که موصی کارش را به کارهای وصی متصل می‌سازد و بنا به قولی کارهای قبل از مرگ را به کارهای بعد از مرگ متصل می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۱۶ و قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۲۳) و اگر کسی را وصی قرار دادیم؛ یعنی عهدی به گردن او قرار گرفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۳۹۴) و این عهد، به منزله تصرف در امور وصیت کننده می‌باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۰). در اصطلاح شیعه نیز مراد جانشینی و خلافت در امور دین و دنیا می‌باشد و لذا وصیّ نبی، انسانی است که پیامبر با او عهد بسته که آن انسان، پس از مرگ نبی کار شریعت و امت او را بر عهده گیرد و به انجام رساند (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۶: ۴۷ و عسکری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۸).

انبیای گذشته نیز بر این امر تاکید و هر یک برای خود وصی‌ای مشخص کرده‌اند تا پس از آن‌ها، زمام امور مردم را به عهده گیرند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۲۴؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱۲ و مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۴) و حتی نام اوصیای پیامبر خاتم قبل از تولد انبیای عظام مکتوب بوده (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۱ و نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۸)؛ چنان که جناب نوح علیه السلام از این اوصیا مطلع بوده‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۱۳). حضرت آدم علیه السلام نیز وصیت خود را به حضرت شیث هبه الله مکتوب و از ایشان درخواست کرده تا هر سال آن را برای یارانش بخواند و آن‌ها را از آمدن فردی به نام نوح مطلع سازد و زمان قرائت وصیت را عید دانسته و آن را گرامی بدارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۱۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۱۰ و صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱۵). با توجه به استمرار این سنت الاهی، شیعیان معتقدند استناد به وصیت باقی مانده از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم از ابتدایی‌ترین شرایط احراز امامت و حقانیت مدعی امامت است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۷۶ و حلی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۸۹) و این، امانتی بوده که در میان ائمه دوازده گانه دست به دست گردیده است (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۹۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹۸ و صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۸۹). با توجه به دیگر روایات، گاهی برخی از امامان، وصیت به امام بعد از خود را به همراه دیگر

لوازم امامت (مانند کتاب‌های امام قبل که مطالب حلال و حرام و علم به آینده در آن وجود داشت) به فردی امانت داده و آن را از گزند طاغیان در امان نگه می‌داشتند. این مطلب را در گزارش‌های تاریخی به دو بانوی بزرگوار، یعنی جناب ام سلمه و فاطمه، دختر امام حسین علیه السلام نسبت داده‌اند. امام حسین علیه السلام پس از وصایت مستقیم به امام سجاد علیه السلام قبل از خروج از مدینه، تعدادی کتاب و وصیتی را در اختیار ام سلمه (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۹۵) و وصیت دیگری به همراه کتابی در صحرای کربلا و و اوقات نزدیک شهادتشان، نزد فاطمه، دختر خود قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۳۵ و ۲۹۱ و ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۶۴).

امام سجاد علیه السلام در اثبات حقانیت خود، به وصیت اشاره کرد و در نقد افرادی که مدعی امامت محمدابن الحنفیه بودند، وصیت را ملاک قرار داد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۷۸)؛ یا در مجادله‌ای^۱ که میان محمدابن الحنفیه و امام سجاد علیه السلام رخ داد، ابتدا محمدابن الحنفیه در رد امامت به دلیل عدم وصیتی از امام حسین علیه السلام تلاش کرد و از طرف دیگر امام سجاد علیه السلام وصیت پدر را به عمویش متذکر شد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۴۸ و ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱).

وصیت مورد استناد در امامت، با دو عنوان «نازل شده از آسمان» و «آشکار»^۲ در روایات ذکر شده است که در این نوشتار، به تبیین وصیت مکتوب خواهیم پرداخت. در صورت اثبات این نکته که در وصیت نازل شده از آسمان یا همان وصیت مکتوب، جز نام دوازده نفر از ائمه، چیزی ذکر نگردیده است و در هیچ گزارش دیگری فردی به این تعداد افزوده نشده، می‌توان تعداد زیادی از مدعیان دروغین امامت و مهدویت را شناسایی کرد، به این صورت که پس از اطمینان به عدم ذکر آنان در متن وصیت مکتوب، استناد به وصیت حضرت

۱. این مجادله را شیخ طوسی به عنوان گزارشی معروف و مشهور نزد شیعه ذکر کرده و برای رد کیسانیه استفاده می‌کند (طوسی، الغیبة: ۱۸)؛ اما نگارنده گمان دارد با توجه به شخصیت محمدابن الحنفیه و روایتی نقل شده از کلینی (کافی، ج ۱: ۲۹۸) که در زمان وصیت حضرت علی علیه السلام به امامت امام حسن و حسین و امام سجاد علیه السلام، وصیت را شنیده است، این روایت محل تأمل بیشتری است و به راحتی نمی‌توان متن آن را پذیرفت.

۲. در مورد وصیت آشکار (ر.ک: راه و بیراهه: ۷۰).

محمد ﷺ برای آنان مقدور نبوده و آنان حداقل شروط را برای اثبات امامت ندارند. لذا پس از تبیین معنای وصیت مکتوب و محتوای آن، به چگونگی بهره‌گیری در بطلان تعدادی از مدعیان معاصر اشاره خواهیم کرد.

مراد از وصیت نازل شده از آسمان

ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام به منظور اثبات حقانیت خود به مکتوبی نازل شده از آسمان اشاره کرده‌اند که در زمان رسول خدا ﷺ و توسط جبرئیل ارائه گردیده و جز این وصیت، هیچ نوشته مهر شده‌ای از آسمان بر ایشان نازل نگردیده است. این مکتوب در اختیار حضرت علی علیه‌السلام قرار گرفته و پس از ایشان، به عنوان عهد و پیمان الهی، به امامان دیگر واگذار شده است. این رخداد در منابع متعدد شیعه این‌گونه نقل گردیده که روزی جبرئیل نامه‌ای مهر شده از جانب خدای متعال برای حضرت محمد ﷺ آورد و از ایشان درخواست کرد که تمام افراد درون اتاق را اعم از زن و مرد بیرون کند و تنها حضرت علی علیه‌السلام را اجازه حضور دهد. پس از آن، امر الهی را مبتنی بر ولایت و وصایت حضرت علی علیه‌السلام به صورت مکتوب گزارش کرد و حضرت محمد ﷺ نیز این مکتوب را در اختیار حضرت علی علیه‌السلام قرار داد و جبرئیل و دیگر فرشتگان را شاهد این ابلاغ قرار داد. این گزارش‌ها حاکی است که این مکتوب دوازده مهر داشته و هر مهری مخصوص یکی از ائمه دوازده‌گانه بوده که در آن صحیفه، وقایع دوران آن‌ها و وظیفه آنان در برابر آن رخدادها را تعلیم داده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۰۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۱؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴: ۴۲۱؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۸۶ و راوندی، ۱۴۰۹، ج: ۱، ۳۵۱). این وصیت در اختیار فردی دیگر قرار نگرفته و شخص رسول خدا ﷺ آن را به حضرت علی علیه‌السلام ارائه کرده (نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۴) و این مکتوب دست به دست به امام بعدی رسیده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۷۰). در روایات ذکر شده که پس از القای این صحیفه به حضرت علی علیه‌السلام حضرت فاطمه و حسنین علیهم‌السلام نیز به اتاق وارد شده و آنان نیز از پیام الهی مطلع گردیده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۳) و پس از قرائت حضرت علی علیه‌السلام و آگاهی از مفاد آن، این پیام توسط حضرت محمد ﷺ مهر گردیده و حتی

آتش بر مهرهای آن کار ساز نیست (همان). بنابر روایت امام کاظم علیه السلام، این صحیفه توسط حضرت محمد صلی الله علیه و آله املا شده و حضرت علی علیه السلام آن را کتابت فرموده‌اند (همان: ۲۸۱) و امام سجاد علیه السلام در مواقعی آن را در اختیار محمد ابن الحنفیه برای برداشت مطلبی قرار داده (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۷۸) و یا امام کاظم علیه السلام قسمتی از آن را به افرادی مانند صفوان بن یحیی گزارش نموده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۹۳)؛ و ظاهراً حضرت مهدی علیه السلام همین مکتوب را در زمان ظهور در اختیار گرفته و مواردی را از آن قرائت می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۶۷) حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز به این دوازده نام موجود در مکتوب الاهی در مواردی متعدد از جمله آخرین پنج شبه عمر شریف خود تصریح کرده و نام پدر هر یک از این امامان را ذکر کرده‌اند. آنچه در روایات بیان شده مشتمل بر این محتواست که پس از این که برخی اصحاب ایشان در آوردن کتف و دوات بی اعتنایی کرده، به ایشان اهانت ورزیدند؛ حضرت محمد صلی الله علیه و آله اصحاب خود را اخراج کردند و تعدادی از صحابه نزدیک ایشان، از جمله حضرت علی علیه السلام، ابوذر، سلمان و مقداد در خدمت آن حضرت باقی‌مانده و حضرت محمد صلی الله علیه و آله آنچه را می‌خواستند بر روی کتف در برابر همگان مکتوب کنند، با حضور سلمان و ابوذر و مقداد نگارش کردند و آنان را شاهد بر آن نوشته قرار دادند (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۵۸ و نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۲).

نکته مهم در مورد وصیت این است که به دلیل تقیه، این وصیت در اختیار عموم مردم قرار نگرفته و حتی در احتجاج‌های اهل بیت علیهم السلام، آن را به کسی نشان نداده‌اند و یقیناً به در اختیار داشتن آن را وصیت ظاهر و آشکار امام قبل به امام بعد می‌دانند.^۱ امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

سلاح و وصیت پیغمبر صلی الله علیه و آله نزد امام است که اکنون نزد من است. کسی با من در این باره نزاع نکند. عرض کردم این‌ها از ترس سلطان پنهان است؟ فرمود: پنهان نیست، بلکه دلیلی روشن دارد. همانا پدرم هر چه آن‌جا [مخزن و دایع امامت] بود، به من سپرد و چون وفاتش نزدیک شد، فرمود: گواهی را نزد من حاضر کن! من چهار تن از قریش را که نافع، غلام عبد الله بن عمر یکی از آن‌ها بود،

۱. همان.

را حاضر کردم... آن گاه فرمود: وصیت‌نامه را در هم پیچید و به گواهان فرمود: بروید؛ خدا شما را رحمت کند! پس از رفتن ایشان، من گفتم: پدرم! در این وصیت‌نامه چه احتیاجی به گواه گرفتن بود؟ فرمود: من نخواستم که تو [پس از مرگ من] مغلوب باشی و مردم بگویند: او وصیت نکرده است و خواستم تو دلیلی داشته باشی که هر گاه مردی به این سرزمین آید و بگوید: وصی فلانی کیست؟ بگویند: فلانی. من گفتم: اگر در وصیت شریک داشته باشد [امام چگونه تعیین می‌شود؟] فرمود: از او سؤال می‌کنید [مسائل مشکل علمی و امور غیبی را از او می‌پرسید] مطلب برای شما روشن می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۹).

علامه مجلسی مراد از وصیت را وصیت مکتوب دانسته و حجت ظاهر و آشکار بر آن را وصیتی می‌داند که همه مردم شنیده باشند.^۱ متن روایت نیز گویای این مطلب است که ائمه به دلیل تقیه و ترس از حکام جور این وصیت را آشکار نمی‌کردند و در ادامه، حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید ما دلیل روشن داریم که این مکتوب در اختیار ماست و ما مورد وصیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در امر امامت هستیم. سپس ایشان شاهد آشکار بودن را وصیت پدر بزرگوارشان در امور پس از مرگ خود و در برابر شهود مدینه ذکر می‌کنند.

زمان نزول مکتوب

برخی از جریان‌های انحرافی مدعی‌اند که این مکتوب آسمانی در شب رحلت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم توسط حضرت علی علیه السلام نگارش گردیده و محتوای حدیثی در کتاب الغیبه شیخ طوسی را همان نگارش حضرت علی علیه السلام از متن وصیت نازل شده از آسمان می‌دانند. (بصری، بی‌تا: ۳۴) برای پاسخ به این ادعا، به بررسی کامل زمان‌های احتمالی نزول و نگارش مکتوب می‌پردازیم:

در عموم گزارش‌ها به زمان دقیق مکتوب اشاره نشده، بلکه گزارش‌ها به صورتی مبهم آن را قبل از وفات حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ذکر کرده‌اند؛ اما این که مراد از واژه «قبل»، ابتدای رسالت ایشان یا اواسط عمر شریفشان و یا اندکی قبل از مرگ بوده، به درستی مشخص نیست

۱. «و له حجة ظاهرة و هی الوصية الشائعة» (مرآة العقول، ج ۴: ۲۳۳ و ر.ک: الوافی، ج ۲: ۱۳۰).

(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۸۰-۲۸۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۲؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۷۰ و طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۱). بر اساس مطالب نقل شده در کتابی منسوب به عیسی بن مستفاد (از اصحاب امام کاظم علیه السلام) و مطابق تحلیل‌هایی که از محتوای روایات دیگر به دست می‌آید، به دو زمان: اواسط عمر شریف حضرت و لحظه وفات ایشان (در خصوص زمان مکتوب) می‌توان دست یافت و اگر مجموع نقل‌ها را بپذیریم، می‌توان به دو زمان نزول این مکتوب اشاره کرد. در این جا به دو دسته از روایات در این مورد اشاره می‌کنیم:

الف) در زمان وفات ایشان

در کتاب طرف من الانباء و المناقب سید بن طاووس (متوفای ۶۶۴ ق) که گرد آمده از دو کتاب «الوصیة»، متعلق به عیسی بن المستفاد (احتمالاً متوفای ۲۲۰ ق) و خصائص الاثمه تالیف سید رضی (متوفای ۴۰۶ ق)^۱ می‌باشد؛ روایاتی ذکر گردیده که در نزول این مکتوب در زمان وفات ایشان صراحت دارد. عیسی بن مستفاد می‌گوید:

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: دعاني رسول الله ﷺ عند موته، و أخرج من كان عنده في البيت غیری، و البيت فيه جبرئیل و الملائكة معه...؛ حضرت علی علیه السلام فرمودند: حضرت محمد ﷺ در هنگام وفاتشان مرا صدا زدند و تمام افرادی را که در خانه بودند از اتاق خارج کردند و تنها حضرت محمد ﷺ و جبرئیل و ملائکه بودیم... (ابن طاووس، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۶، ۱۴۲۰: ۱۴۹).

مانند این روایت، توسط راوندی (۵۷۳ق) گزارش گردیده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۵۱) علامه مجلسی نیز با توجه به مطالب کتاب طرف و عبارت نقل شده در کافی شریف^۲، زمان نزول مکتوب را در لحظات بیماری حضرت محمد ﷺ دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۹۳) و در ادامه قائل‌اند که زمان بیماری پیامبر ﷺ دو بار این صحیفه نازل شده است (همان: ۱۹۴).

۱. البته باید توجه داشت که روایت‌های خصائص نیز از کتاب الوصیة عیسی بن مستفاد می‌باشد (ر.ک: طرف من النباء و المناقب: ۱۵۷ و ۱۵۹).

۲. «و لکن حین نزل برسول الله ﷺ الأمر نزلت الوصیة من عند الله کتاباً مسجلاً نزل به جبرئیل» (الکافی، ج ۱: ۲۸۱).

اگر چه این گزارش‌ها در تعیین زمان نزول وصیت مکتوب صراحت دارد؛ باید توجه داشت که اشکال اساسی در منبع و راویان دو کتاب طرف و خرائج می‌باشد؛ چرا که روایت خرائج در کتابی دیگر نقل نگردیده و در کتاب‌های حدیثی کهن سابقه ندارد و راوندی نیز برای آن سندی ارائه نمی‌کند. از طرف دیگر، تعدادی از علمای معاصر، بر تصحیح و اثبات اعتبار کتاب طرف و منقولات آن از کتاب الوصیه، اثر عیسی بن المستفاد تلاش دارند و بزرگانی مانند محدث نوری در این باره می‌گویند:

«کلینی در کتاب کافی (باب همانا ائمه کاری جز به اذن و دستور الهی انجام نمی‌دهند) از او روایت نقل کرده و بر کتاب او اعتماد کرده است» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۸۶).
علامه مجلسی نیز در جایی می‌فرماید:

«کلینی این روایت را از کتاب وصیت عیسی بن مستفاد گرفته و این کتاب از اصول معتبر شیعه است که نجاشی و شیخ در کتاب‌های فهرستی خود بدان اشاره کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۹۳).

در جای دیگر می‌گوید:

با توجه به این که کلینی به این کتاب اطمینان کرده و سید رضی و سید بن طاووس نیز این کتاب را مورد اعتماد خود دانسته و از آن اخذ مطلب نموده‌اند؛ به تضعیف بعضی از منتقدان توجهی نمی‌کنیم؛ به‌ویژه این که روایات این کتاب خود بر صحت آن دلالت می‌کند (همان، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۴۹۵).

اگر چه علامه مجلسی و محدث نوری تلاش کرده تا اعتبار کتاب را اثبات کنند؛ نباید از این مطلب غافل بود که مضامین کتاب، برابر اعتقادات شیعه و دارای موارد مشابه در منابع دیگر روایی، دلالت بر این ندارد که تمام مطالب و جزئیات یک کتاب را بپذیریم. سخن ما در این است که آیا می‌توان القای وصیت را در زمان وفات اثبات کنیم؟

بر خلاف دیدگاه علامه مجلسی و محدث نوری، در کتاب کافی به این مطلب هیچ اشاره‌ای نگردیده که روایت وصیت منقوله را از کتاب عیسی بن مستفاد نقل نموده تا بر اعتماد ایشان بر کتاب دلالت داشته باشد و احتمال دارد کلینی به صورت شفاهی مطلب را

اخذ کرده است؛ به‌ویژه این که در مقایسه میان متن کتاب کافی و طرف، متن کلینی کامل‌تر بوده و انتهای روایت در کتاب طرف قطع شده و به عنوان روایتی دیگر از عیسی بن مستفاد در قسمتی دیگر از کتابش آمده است^۱ و این خود دلالت دارد که با فرض صحت کتاب منسوب به ابن مستفاد، کلینی از روی کتاب، روایت را نگارش نکرده است؛ وگرنه بایستی روایت را کم‌تر از این که هست، نقل می‌کرد. سید رضی نیز در کتاب خصائص دو روایت را از عیسی بن مستفاد نقل کرده است (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۷۲) که در آن جا تصریحی نشده است که از کتاب وصیت عیسی نقل کرده است. سید بن طاووس نیز گویا نسخه‌ای از کتاب عیسی را در اختیار داشته که این متن را در بر نداشته است؛ وگرنه نیاز نبود از کتاب خصائص روایت را نقل کند و مانند روایت‌های قبل، از متن عیسی بن مستفاد گزارش می‌کرد. و با این سخن، حتی اگر بپذیریم که سید رضی از کتاب وصیت عیسی بن مستفاد نقل کرده نسخه ایشان با نسخه سید بن طاووس متفاوت بوده است و نمی‌دانیم آیا دیگر متن‌ها نیز در نسخه سید بن طاووس با نسخه سید رضی هماهنگ و یکسان بوده است یا نه؛ و یا کدام یک بر دیگری ترجیح دارد. افزون بر مطالب مذکور، سند سید رضی دارای خلل است؛ چرا که ایشان سند را چنین ذکر نموده است:

حَدَّثَنِي هَارُونَ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارِ الْعِجَلِيُّ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَيْسَى الضَّرِيرِ (همان).

ایشان واسطه خود را تا عیسی بن مستفاد دو فرد ذکر کرده است؛ در حالی که احمد بن محمد بن عمار، متوفای ۳۴۶ قمری است (طوسی، ۱۴۲۰: ۷۱) و بنابر نظر محقق کتاب طرف، زمان وفات عیسی بن مستفاد حدود ۲۲۰ قمری ذکر شده است (ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۵۹) که اگر احمد بن عمار صد سال نیز عمر کرده باشد، باید متولد سال ۲۴۶ قمری بوده، یعنی حدود بیست و شش سال پس از مرگ عیسی متولد شده باشد.

۱. ر.ک: الکافی، ج ۱: ۲۸۲ و در طرف به نقل از کتاب وصیت عیسی بن مستفاد قسمت اول روایت را در صفحه ۱۵۶ طرف ۱۴ و قسمت دوم را در صفحه ۱۶۵ طرف ۱۸، به عنوان دو روایت جدا گانه ذکر کرده است.

نکته دیگری که در مورد این کتاب باید توجه داشت، این که سید بن طاووس به کتاب وصیت عیسی بن مستفاد و طرق خود تصریح نکرده و نمی‌دانیم ایشان از چه طریقی به کتاب دست یافته است و آیا می‌توان به نسخه ایشان و طریقتشان اطمینان کرد یا نه و باید توجه داشت که نجاشی پس از بیان دو طریق به کتاب او، یکی را تضعیف کرده و آن را دارای اضطراب می‌داند (نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۹۸). ابن غضائری نیز اثبات سند کتاب را مشکل دانسته است (غضائری، ۱۳۶۴: ۸۱).

در مورد عیسی بن مستفاد نیز شرح حال کاملی در اختیار نداریم. نجاشی او را چنین ذکر کرده است:

عیسی بن المستفاد أبو موسی البجلی الضریر روی عن أبي جعفر الثاني عليه السلام و لم یکن بذاک. له کتاب الوصیة؛ عیسی بن مستفاد از امام جواد عليه السلام روایت نقل کرده و در امر نقل ضعیف می‌باشد. او کتاب وصیتی دارد (نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۹۸).

ابن غضائری نیز او را در حدیث ضعیف دانسته و کتاب وصیت او را دارای مشکل سندی می‌داند (غضائری، ۱۳۶۴: ۸۱).

محل بحث نیز کلام نجاشی است که در مورد او عبارت «لم یکن بذاک» را به کار برده است. محدث نوری معتقد است که این عبارت، نفی درجه‌اعلای وثاقت است؛ اما به حداقل وثاقت اشاره دارد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۸۸ و ج ۵: ۲۸۲). صاحب منتهی المقال نیز دیدگاه ایشان را تایید می‌کند (مازندرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۱۵)؛ اما این نظریه مخالفانی دارد و صاحب رواشح السماویة (میرداماد، ۱۳۱۱: ۶۰) و مقباس الهدایة (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۰۲)؛ آن را از الفاظ ذم دانسته‌اند. به نظر می‌رسد با دقت در عبارت‌های مشابه از نجاشی،^۱ سخن هر دو گروه صحیح است و هر دسته به قسمتی از مراد نجاشی اشاره کرده‌اند. بنابراین، مراد نجاشی این است که فرد، اگر چه ثقه شمرده می‌شود؛ دارای ضعف در حدیث و اشتباه در نقل است. به عنوان نمونه نجاشی در مورد احمد بن علی ابوالعباس الرازی الایادی نجاشی عبارت «لم یکن بذاک» را به کار برده (نجاشی، ۱۴۱۸: ۹۷) و شیخ طوسی نیز موافق با نجاشی از او با

۱. ر.ک: فهرست: ۹۷، ۲۳۶، ۲۵۷، ۳۰۸ و ۴۱۹.

عبارت «لم یکن بذالک الثقه فی الحدیث» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۷۲) و ابن غضائری عدم قوت حدیثی او را با عبارت «یعرف و ینکر» تذکر می‌دهد (ابن الغضائری، ۱۳۶۴: ۴۳) و گاهی نجاشی اگر اشکال در مذهب فرد نداشته و مرادش عدم قوت نقل در احادیث باشد، این عبارت را با «یعرف و ینکر» همراه می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۳۶).

در نتیجه مراد نجاشی تضعیف عیسی بن مستفاد، به عنوان عدم راستگویی نیست؛ بلکه به عنوان عدم قوت و دقت او در نقل و گزارش حدیث می‌باشد. از این رو، اگر روایت عیسی بن مستفاد در قسمتی با دیگر روایات مخالف بود، یا این که موافقی نداشت؛ نمی‌توان بدان استناد کرد و تحلیل خود را بر آن استوار ساخت و افرادی که در ضبط قوی‌تر هستند، بر او ترجیح دارند.

ب) قبل از زمان وفات ایشان

بنابر روایاتی می‌توان برداشت کرد که زمان نزول وصیت مکتوب مدتی قبل از وفات رسول خدا ﷺ بوده است. در گزارش سید بن طاووس از عیسی بن مستفاد عبارت «قبل وفاته بقلیل» آمده است:

دعا رسول الله ﷺ علی بن ابي طالب قبل وفاته بقلیل، فأكبّ علیه، فقال: ای أخی، إن جبرئیل أتانی من عند الله برسالة، و أمرنی أن أبعثک بها إلی الناس (سید بن طاووس، ۱۴۲۰: ۱۸۵).

همچنین سید بن طاووس در ادامه، روایتی از طبری نقل می‌کند که ادعا دارد متن کامل تری از گزارش ابن مستفاد است.^۱ در انتهای این روایت، زمان نزول مکتوب هفده روز قبل از وفات ذکر شده است.

«...قال خباب بن الأرت هذه الواقعة، وكان ذلك قبل وفاة النبي بسبعة عشر يوماً؛ خباب بن ارتّ گفت که این واقعه هفده روز قبل از وفات ایشان بوده است» (همان: ۱۸۸).

در مستندی دیگر، شیخ صدوق از دیدار ابی بن کعب با حضرت محمد ﷺ در زمان

۱. «و روی هذه الطرفة محمد بن جریر الطبری أتم من هذا فی کتابه الذی سماه «مناقب أهل البيت ﷺ».

حیاتشان گزارشی ذکر می‌کند که با ورود امام حسین علیه السلام به جمع آنان، رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد امامان از ذریه امام حسین علیه السلام اطلاعاتی را به اُبی بن کعب داده و این اطلاعات خود را به واسطه مکتوبی نازل شده از آسمان عنوان کرده که همان وصیت مکتوب است.

قَالَ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ حَالُ هَؤُلَاءِ الْأَيْمَةِ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ عَلَيَّ اثْنَيْ عَشَرَ خَاتَمًا وَ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ صَحِيفَةً اسْمُ كُلِّ إِمَامٍ عَلَيَّ خَاتَمِهِ وَ صِفَتُهُ فِي صَحِيفَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ؛ ابي می‌گوید: ای رسول خدا! خدای تعالی چگونه حال این ائمه را بیان فرموده است؟ حضرت فرمود: خدای تعالی دوازده مهر و دوازده صحیفه بر من فرو فرستاد و نام هر امامی بر مهر او و صفتش در صحیفه اوست. درود خدا بر او و بر همگی ایشان باد! (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۶۹).

اشکال در دو روایت این است که گزارش اول به صحیفه مکتوبه از آسمان به عنوان وصیت ارتباطی ندارد و حضرت محمد صلی الله علیه و آله ابراز می‌کنند که رسالتی بر عهده من است و باید آن را ابلاغ کنم و سخنی از مکتوب آسمانی نیست. و در مورد روایت دوم نیز باید گفت که گزارش آن در کتابی دیگر یافت نشد و سند آن نیز دارای خلل است و بی اعتبار^۱. در نتیجه بر زمان نزول این مکتوب دلیل صریح نداریم و تنها اصل نزول این مکتوب را می‌توان اثبات کرد.

آیا زمان کتابت این مکتوب توسط حضرت علی علیه السلام روشن است ؟

۱. استاد علی اکبر غفاری می‌گوید: به هر حال نام «احمد بن ثابت دوابی» در کتاب‌های رجال ذکر نشده است و همچنین راوی بعدی، یعنی «محمد بن علی بن عبد الصمد کوفی». اما علی بن عاصم: اگر مراد «علی بن عاصم بن صهیب الواسطی» باشد، این شخص بنا بر نقل علمای رجال، در سال ۲۰۱ هجری وفات کرده است و اما امام جواد علیه السلام (که علی بن عاصم این حدیث را از ایشان نقل کرده است) ظاهراً در سال ۲۰۳ هجری (و تقریباً در ۷ سال و اندی یا کمی بیش‌تر) به امامت رسیده‌اند. یعنی او امامت امام جواد علیه السلام را درک نکرده است و بعید می‌نماید که این حدیث را ۲ سال قبل از امامت آن بزرگوار، یعنی در حدود ۵ یا ۶ سالگی آن حضرت، از ایشان نقل کرده باشد و اگر «علی بن عاصم» شخص دیگری غیر از شخص مذکور باشد که در این صورت او نیز مجهول و ناشناخته بوده، در کتاب‌های رجال از او نامی به میان نیامده است (عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱: ۱۲۲).

با توجه به روایاتی که در اختیار داریم، این مکتوب پس از نازل شدن، توسط حضرت محمد ﷺ قرائت گردیده و حضرت علی علیه السلام با خط مبارکش آن را مکتوب کرده‌اند. روایت ذیل را ملاحظه کنید:

ابوموسیٰ ضربیر می‌گوید: موسیٰ بن جعفر علیه السلام فرمود: من به امام صادق علیه السلام گفتم: مگر امیرالمؤمنین علیه السلام کاتب وصیت و پیغمبر گوینده و جبرئیل و ملائکه مقرب شهود آن نبودند؟! حضرت مدتی سر به‌زیر انداخت و سپس فرمود: چنان بود که گفتم، ای ابو الحسن! (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۸۲).

در مورد زمان این کتابت دلیلی در اختیار نداریم و نمی‌دانیم این املا دقیقاً در چه زمانی صورت پذیرفته است. آیا در همان لحظه که هنوز ملائکه حضور داشته‌اند، این اتفاق افتاده و آن‌ها شاهد املا بوده‌اند، یا در زمانی دیگر، به‌ویژه این‌که حضرت محمد ﷺ در مقاطع مختلف مطالبی را برای حضرت علی علیه السلام املاء کرده و ایشان آن را نگارش فرموده‌اند. (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۸۴ و ۳۱۳؛ طبری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۰ و صفار، ۱۴۴۰، ج ۳: ۱۴۳).

برخی مانند احمد اسماعیل بصری در کتاب الوصیة المقدسة (احمد اسماعیل بصری، بی تا: ۲۴) خواسته‌اند با توجه به روایتی از شیخ طوسی این مکتوب را شب وفات حضرت، یعنی شب یکشنبه بدانند؛^۱ اما روایت مورد نظر آنان تنها به نوشتن وصیتی از جانب حضرت علی علیه السلام اشاره دارد و در آن به حضور ملائکه و شهود دیگر اشاره‌ای نشده است؛ لذا با زمان نزول وصیت مکتوب ارتباطی نداشته و دلیلی نداریم که بعد از نزول مکتوب نگارش شده باشد. افزون بر این‌که این روایت دارای ضعف سندی و محتوایی بوده و اعتبار آن محل خدشه است.^۲

متن وصیت نازل شده

آنچه در تمامی منابع ذکر گردیده، این است که نام ائمه دوازده‌گانه، به عنوان اوصیای

۱. طوسی، الغیبة: ۱۵۰: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا وَفَاتُهُ لِعَلِيِّ علیه السلام يَا أَبَا الْحَسَنِ أَحْضِرْ صَحِيفَةً وَ دَوَاةً فَأَمَلْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصِيَّتَهُ».

۲. جهت نقد این روایت (ر.ک: الرد القاصم، شیخ علی آل محسن).

حضرت محمد ﷺ در این مکتوب ذکر شده و جز دوازده خاتم و صحیفه، صحیفه و خاتمی نازل نشده و این مهم، قرینه‌ای است بر انحصار اوصیای حضرت محمد ﷺ در عدد دوازده و نام هیچ فرد دیگری در کنار ائمه دوازده گانه قرار نگرفته است؛ افزون بر این که بر اساس روایتی، وقتی که از امام سجاد علیهما السلام نام ائمه موجود در لوح را درخواست می‌کنند، ایشان با تاکید دوباره بر عدد دوازده بیانی دارند که جای هیچ تردید در این زمینه را باقی نمی‌گذارد. ایشان می‌فرمایند:

قُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَكَمْ عَهْدٌ إِلَيْكُمْ نَبِيُّكُمْ أَنْ تَكُونَ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ بَعْدِهِ قَالَ وَجَدْنَا فِي الصَّحِيفَةِ وَاللُّوحِ اثْنَيْ عَشَرَ أَسْمَى مَكْتُوبَةً بِأَمَامَتِهِمْ وَأَسْمَى آبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ ثُمَّ قَالَ يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِ مُحَمَّدٍ ابْنِي سَبْعَةَ مِنَ الْأَوْصِيَاءِ فِيهِمُ الْمَهْدِيُّ؛ عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! حضرت محمد ﷺ چه تعداد از اوصیای بعد از خودش را از شما عهد گرفته است؟ فرمودند: در صحیفه [نازل شده از آسمان] و در لوح حضرت فاطمه علیها السلام دوازده اسم، مکتوب گردیده که نام آن‌ها و نام پدران و مادرانشان ذکر شده است. سپس فرمود: از فرزندم، محمد، هفت وصی متولد می‌شود که مهدی در میان آن‌ها می‌باشد (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۴۳).

بر اساس گزارش‌هایی دیگر، مطالبی مانند خبر از ظلم‌هایی که بعد از رحلت حضرت محمد ﷺ بر خاندان ایشان رفته (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۸۲) شهادت حضرت علی علیهما السلام (همان)؛ وقایع دوران هر یک از ائمه علیهم السلام و آنچه باید انجام دهند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۵۲)؛ سنن الاهی و سنن رسولش (کلینی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۸۳)؛ متکفل شدن امر غسل حضرت محمد ﷺ توسط حضرت علی علیهما السلام (سید بن طاوس، ۱۴۲۰: ۲۰۱) و نام ۳۱۳ یار حضرت مهدی علیهما السلام و شهرهایشان (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۶۳) ذکر شده است.

وصیت مکتوب و شناسایی مدعیان

در گذشته و امروز مدعیانی را می‌یابیم که یکی از ادله اثبات امامت خود را وصیت امام قبل به خود ذکر کرده‌اند تا بتوانند خود را مدعی وصایت دانسته و جامعه شیعی را به تبعیت از خود مجاب کنند. نوبختی از فرقه‌ای با عنوان «منصوریه» نام می‌برد که یاران ابو منصور

عجلی بوده و این فرد با وجود بیسوادی، تفویض امر و وصیت امام باقر علیه السلام برای خود را ادعا کرد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۸). همچنین می‌توان فرقه‌های «خطابیه» (همان: ۴۲) مغیریة (همان: ۶۳)، «اسماعیلیه» (همان: ۶۴) و فطحیه (همان: ۷۷) را نام برد که ادعای وصیت کرده‌اند. با توجه به نکات پیش گفته، ائمه علیهم السلام و بزرگانی مانند شیخ مفید مدعیان دوران خود را رسوا کرده و از این مبانی برای هدایت امت بهره گرفته‌اند. شیخ مفید برای رد کیسانیه، عدم دلالت وصیت بر امام ادعایی آنان و از طرف دیگر، تصریح به امامت دیگر ائمه علیهم السلام را معیار قرار داده است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۵). ابن قبه نیز در رد ادعای وصیت برای جعفر، عدم اعتبار و شهرت آن را گوشزد کرده، بیان می‌کند که به فرض قبول چنین خبری - که در وصایت جعفر باشد - این خبر، خبری واحد و غیر معتبر است که با خبر مشهور و معتبر وصایت امام حسن عسکری علیه السلام توان مقابله ندارد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۵).

در دوره کنونی نیز می‌توان با تمسک به وصیت، باطل بودن مدعیان دروغین را کشف کرد. البته در این زمینه مدعیان در دو دسته قرار می‌گیرند:

گروه اول: ادعای مهدویت

الف) برخی خود را همان مصداق عینی امام مهدی علیه السلام می‌دانند که از این جمله می‌توان افرادی مانند محمد بن عبدالله نوربخش (۸۶۹ ق)، محمد المهدی بن محمد بن علی السنوسی (۱۲۶۰ ق) و غلام احمد قادیانی (۱۹۰۸ م) را نام برد.

ب) برخی مدعیان، منکر تولد فردی با عنوان مهدی در خانه امام حسن عسکری علیه السلام هستند و بشارت به مهدی را بشارت به فردی هدایت شده از جانب خدا می‌دانند. به عبارت دیگر: به مهدی نوعی در برابر مهدی شخصی قائل هستند. نمونه بارز این دیدگاه در بابیه و بهائیت مشاهده می‌شود؛ چرا که آن‌ها به وجود فردی با عنوان مهدی فرزند حسن عسکری اعتقاد نداشته و معتقدند که پیامبر صلی الله علیه و آله تنها به فردی هدایت شده و هدایت کننده اشاره کرده است که چنین فردی در آینده خواهد آمد و مصداق این فرد را علی محمد شیرازی و حسینعلی نوری می‌دانند (گلیپایگانی، ۲۰۱۵: ۱۵۶ و ۲۱۵).

ج) برخی دیگر قائلند که حضرت مهدی علیه السلام متولد شده است؛ اما در آسمان‌ها قرار گرفته

و روح و قدرت خود را در زمان مشخص و در آینده به فردی که لیاقت دریافت آن را دارد، تنفیذ می‌کند و آن شخص تنفیذ شده موعود نجات بخش خواهد بود.

نمونه این تفکر را می‌توان در ادعاهای فردی با عنوان مهدی.پ جست و جو نمود.^۱ او از سال ۱۳۶۷ شمسی ادعاهایی مبتنی بر عنایت اهل بیت علیهم‌السلام به خود، کسب علم از امام صادق علیه‌السلام و دیدن رؤیاهایی در عظمت جایگاهش نزد اهل بیت علیهم‌السلام مطرح کرده است. همچنین به رغم عدم انتساب او به خاندان اهل بیت علیهم‌السلام، اما بر اساس رؤیایی ادعایی خود را سید دانسته و پس از آن رؤیا از عمامه سیاه به جای عمامه سفید استفاده کرده است.

این فرد ادعا می‌کرد که امام دوازدهم در سال ۲۵۵ قمری از جسم خود عروج کرده‌اند؛ اما در هر زمان و مکان که بخواهند جسمی را خلق می‌کنند که ظرفیت وجودی آن روح را داشته باشد و در آن ظهور و بروز می‌کند. از این رو، در بازی با الفاظ، خود را «مهدی الامه» دانسته که تمام علوم امام زمان به او منتقل شده و در عمل خود را همان امامی که امت انتظار ظهور او را دارد، عنوان می‌کرد. وی در نامه‌ای در تاریخ ۹/۲۸/۱۳۸۰ شمسی خطاب به همسر اولش می‌نویسد:

یا علی و یا فاطمه! من فرزند شمایم؛ من غلام شما مهدی‌ام؛ بشنوید صدایم و اجابت فرمایید! در پایان نامه چنین امضا می‌کند:

موفق باشی.
مهدی فاطمه.

گروه دوم: مدعیان امامت بعد از حضرت مهدی علیه‌السلام

کسانی که ادعا دارند ائمه در دوازده نفر منحصر نبوده و خود را امام سیزدهم، یا چهاردهم می‌دانند. مصداق این دسته در زمان معاصر، احمد اسماعیل بصری، ملقب به احمد الحسن و علیرضا پیغان می‌باشد.

دقت در متن وصیت مکتوب و نازل شده از آسمان گویای آن است که امام حسن عسکری علیه‌السلام دارای فرزندی با نام مهدی است و تصریح می‌کند که این، یک اسم مشخص

۱. نگارنده پرونده این فرد را بررسی کرده و مستنداتش در اختیار دارد.

برای فردی حقیقی است و نمی‌توان آن را در معنای «هدایت شده» استفاده کرد و همچنین تصریح دارد که این فرد، خود وظیفه نجات بخشی و ایجاد عدالت در عالم را دارد. از طرف دیگر نامی غیر از نام ائمه دوازده‌گانه در متن وصیت نیامده و اسامی برخی از این مدعیان، مانند احمد اسماعیل، یا علیرضا پیغان ذکر نشده است. از این رهگذر و افزون بر مطالب گذشته، به راحتی می‌توان چنین درک نمود:

یک: در مورد دسته اول و گروه (الف) برخی مانند محمد بن تومرت از خاندان سادات نبوده و این در حالی است که تصریح متن وصیت این است که امام مهدی ﷺ از سادات حسینی محسوب می‌گردد. اشکال دیگر این که هیچ یک از افراد نام برده فرزند امام حسن عسکری ﷺ نبوده و داعیه چنین چیزی نیز نکرده‌اند و محل تولد، زمان تولد و نام پدرشان گویای ادعای باطل آنان و عدم تطابق با متن وصیت است.

دو: در مورد دسته (ب) باید گفت که روایات متعدد و متواتر و گزارش‌های تاریخی متقن بر تولد فرزندی در خانه امام حسن عسکری ﷺ دلالت دارد و او را همان مهدی موعود ﷺ معرفی کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱۸) و تصریح بر این نکته که لقب فرزند امام یازدهم که قرار است عدالت را در تمامی جهان گسترش دهد، مهدی است؛ با عنوان شخصی سازگار بوده و نمی‌توان آن را حمل بر معنای وصفی نمود و بر اساس روایتی، قائل به عدم فرزند برای امام عسکری ﷺ صراحتاً کافر عنوان شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۰).

سه: در مورد دسته (ج) باید گفت: علاوه بر اشکالاتی مانند عدم دلیل بر این ادعا، مخالفت آن با روایاتی که برای امام زمان ﷺ غیبت کبرا و حضور در جامعه اسلامی و تردد در بازارهای آن‌ها مطرح کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۴) و تصریح بر این که فرزند امام یازدهم، خود عدالت گستر پایانی خواهد بود (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۷۷ و ۱۳۹) در مکتوب به دوازده نام اشاره شده و فردی دیگر به عنوان امام معرفی نگردیده است. از این رو، در روایت پیش بینی شده است که برخی در آینده ادعای تجسم مهدی ﷺ را خواهند داشت و این افراد باطل هستند. امام صادق ﷺ فرمود:

كَذَلِكَ غَيْبَةُ الْقَائِمِ فَإِنَّ الْأُمَّةَ سَتُنَكِرُهَا لِطَوْلِهَا... قَائِلٍ يَعْصِي اللَّهَ بِدَعْوَاهُ أَنْ رُوحَ

الْقَائِمُ ﷺ يَنْطِقُ فِي هَيْكَلٍ غَيْرِهِ؛ غیبت قائم ﷺ به همین منوال است؛ چراکه به زودی اُمَّت، غیبت او را به دلیل طولانی بودنش انکار می‌کنند... و عده‌ای از سر عصیان مدعی هستند که روح قائم ﷺ در هیکل و بدن دیگری سخن می‌گوید (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۰).

چهار: فردی مانند علیرضا پیغان که خود را امام چهاردهم دانسته و به وفات حضرت مهدی ﷺ قائل می‌باشد، نامش در هیچ نص و وصیت مکتوبی ذکر نگردیده و وجود دوازده خاتم که نشانه دوازده امام است، با ادعای چهارده وصی برای حضرت محمد ﷺ سازگار نیست. از طرف دیگر، روایات صراحتاً از اعتقاد به مرگ حضرت مهدی ﷺ نهی کرده‌اند؛ چنان که در روایت پیش بینی شده که عده‌ای چنین سخنی را خواهند زد. از این رو، در روایت پیش بینی شده است که برخی در آینده امامت بیش از دوازده امام یا تجسم مهدی ﷺ را مدعی خواهند شد و این افراد باطل هستند. امام صادق علیه السلام فرمود:

كَذَلِكَ غَيْبَةُ الْقَائِمِ فَإِنَّ الْأُمَّةَ سَتُنَكِرُهَا لِطَوْلِهَا فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ إِنَّهُ لَمْ يُؤَدِّ وَقَائِلٍ يَفْتَرِي بِقَوْلِهِ إِنَّهُ وُلِدَ وَمَاتَ؛ غیبت قائم ﷺ به همین منوال است؛ چراکه به زودی اُمَّت، غیبت او را به دلیل طولانی بودنش انکار می‌کنند. بعضی می‌گویند: هنوز به دنیا نیامده است عده‌ای به افترا و دروغ می‌گویند: به دنیا آمده و مرده است (همان).

در مورد احمد اسماعیل بصری نیز، از او و مهدیون مورد ادعای او و دوازده مهدی پس از دوازده امام هیچ نامی وجود ندارد و در وصیت مکتوب، به صراحت، ائمه را دوازده عدد ذکر می‌کند. همچنین وصیت مورد ادعای او در کتاب الغیبة شیخ طوسی با وصیت نازل شده از آسمان ارتباطی ندارد و گزارش شیخ طوسی به دلیل ضعف سند، عدم اعتنای محدثین دیگر، شاذ بودن و مخالفت با دیگر مبانی شیعه دارای خلل در اعتبار است (آل محسن، ۱۴۳۴: ۲۸). با توجه به این اشکالات متعدد و اساسی به گزارش شیخ طوسی عالمان و محدثان خبیری مانند شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۶)، نباطی بیاضی (نباطی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۲)، شیخ حر عاملی (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۰۱) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۱۴۸)، محتوای این روایت در حکومت فرزندان امام مهدی ﷺ را غیر معتبر دانسته و آن را از گزارش‌های شاذ و

غیر قابل قبول به شمار آورده‌اند.

البته در فرض این که فردی ادعا کند همان مهدی موعود است که در خانه امام حسن عسکری علیه السلام متولد شده و بتواند نام خود را مانند نام حضرت قرار دهد و ما اطلاعی از مکان و زمان تولد او نداشته باشیم؛ دیگر متن حدیث وصیت کارآیی ندارد و اهل بیت علیهم السلام برای تشخیص مهدی حقیقی از مهدی دروغین سنجش علمی مدعی و پرسش از سوالات تخصصی معارف دینی را مطرح کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۹).

نتیجه‌گیری

«وصیت مکتوب» از جمله مستندات است که در آن، به تعداد ائمه علیهم السلام اشاره شده است و خاتم‌های آن جز دوازده عدد نبوده و اگرچه زمان نزول آن از آسمان مشخص نیست؛ با توجه به بیان‌های متعدد از جانب حضرت محمد صلی الله علیه و آله (از جمله آنچه بر روی کتف در روز پنج شنبه آخر عمرشان به حضرت علی علیه السلام املا فرمودند) اولین این اوصیا، حضرت علی علیه السلام و آخرین آن‌ها حضرت مهدی علیه السلام می‌باشد. از طرفی این مکتوب توصیه‌های اخلاقی و دستورالعمل‌های مخصوص هر امام را شامل می‌شده که باید آن را انجام دهد. همچنین از طریق تعداد این نام‌ها در مکتوب نازل می‌توان به ادعای برخی از مدعیان پی برد و آن‌ها را شناسایی کرد. از جمله این افراد احمد اسماعیل بصری است که با توجه به این که نامش در وصیت مکتوب نیامده است، نمی‌تواند ادعای امامت داشته باشد. وصیت موجود در کتاب غیبت شیخ طوسی نیز اولاً، به وصیت نازل شده از آسمان ارتباطی ندارد و ثانیاً، ضعف سند و تعارض با مبانی شیعه به اعتبار آن خلل وارد می‌کند.

منابع

قرآن کریم

۱. آل محسن، علی (۱۴۳۴ق). *الرد القاصم*، نجف، مرکز الدراسات التخصصية للامام المهدي عليه السلام.
۲. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۴). *راه و بیراهه*، قم، بنیاد فرهنگي حضرت مهدي موعود عليه السلام.
۳. ابن بابويه، علی بن الحسين (۱۴۰۴ق). *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، قم، مدرسة الامام المهدي عليه السلام.
۴. _____ (۱۳۷۶). *الامالي*، تهران، کتابچی.
۵. _____ (۱۳۷۸). *عيون اخبار الرضا عليه السلام*، تهران، نشر جهان.
۶. _____ (۱۳۹۵ق). *كمال الدين و تمام النعمه*، علی اکبر غفاری، تهران، اسلاميه.
۷. _____ (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۸. ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۲۰ق). *طرف من الانبياء و المناقب*، مشهد، تاسوعا.
۹. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بيروت، دار صادر.
۱۱. ابوالصلاح الحلبي، تقی (۱۴۰۴ق). *تقريب المعارف*، قم، الهادي.
۱۲. بدری، سامی (۱۴۱۷ق). *شبهات و ردود*، قم، بی نا.
۱۳. بصری، احمد بن اسماعيل (احمد الحسن) (بی تا). *مع عبدالصالح*، بی جا، انتشارات انصار الامام المهدي عليه السلام.
۱۴. _____ (بی تا). *الوصية المقدسة بي جا، انتشارات انصار احمد اسماعيل*.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *امامت پژوهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامي رضوی.
۱۶. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، بيروت، دارالفکر.
۱۷. حلی، حسن بن مطهر (۱۴۲۳ق). *الالفین*، قم، موسسة الاسلاميه.
۱۸. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الإثني عشر*، قم، بیدار.
۱۹. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). *الخراج و الجرائح*، قم، موسسه امام مهدي عليه السلام.
۲۰. سبط بن الجوزی، يوسف بن حسام الدين (۱۴۱۸ق). *تذكرة الخواص*، قم، منشورات الرضی.
۲۱. شرف الدين، عبدالحسين (۱۴۲۶ق). *المراجعات*، قم، مجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسين (۱۴۰۶ق). *خصائص الأئمة*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم، جامعه مدرسين.
۲۴. صفار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، قم، مكتبة آيت الله المرعشي.
۲۵. طبری آملی، عمادالدين (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفى*، نجف، مكتبة الحيدريه.
۲۶. طريحي، فخر الدين بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی.

۲۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبة للحجة*، محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، المعارف الاسلامیه.
۲۸. _____ (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
۲۹. _____ (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعة*، قم، ستاره.
۳۰. عاملی نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق). *الصرط المستقیم إلى مستحق التقدیم*، نجف، المكتبة الحیدریة.
۳۱. عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الایضاظ*، تهران، نوید.
۳۲. عسکری، سید مرتضی (۱۳۷۸). *عقاید اسلام در قرآن*، تهران، مجمع علمی اسلامی.
۳۳. _____ (۱۳۸۲). *نقش ائمه در احیای دین*، تهران، انتشارات منیر.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر*، تهران، المطبعة العلمیة.
۳۵. الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *الرجال*، قم، دارالحديث.
۳۶. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*، تهران، کتابخانه امیر المومنین علیه السلام.
۳۷. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۹. گلپایگانی، ابوالفضل (۲۰۱۵ م). *کتاب الفرائد*، آلمان، موسسه ملی مطبوعات امری.
۴۰. مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق). *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، آل البيت علیهم السلام.
۴۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق). *مقیاس الهدایة*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۳. _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیه*، قم، انصاریان.
۴۵. مصطفوی، سید حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۴۶. مظفر، محمد حسین (۱۴۲۲ق). *دلائل الصدق*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *الارشاد*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۸. _____ (۱۴۱۳ق). *الفصول المختارة*، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۱۱ق). *الرواشح السماویة*، قم، دارالخلافه.
۵۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). *رجال*، قم، نشر اسلامی.
۵۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۵۲. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعة*، بیروت، دارالاضواء.
۵۳. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*، قم، آل البيت علیهم السلام.
۵۴. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). *کتاب سلیم*، قم، الهادی.

بررسی و نقد مناسبات ولایت و منتظران از دیدگاه تصوف گنابادی

جواد اسحاقیان ذُرچه^۱
حجت حیدری چراتی^۲

چکیده

یکی از شاخه‌های تصوف در دوره اخیر، «گنابادی»ها هستند. این گروه که شاخه‌ای از «نعمت‌اللهیه»اند، در موضوعات اعتقادی دارای عقایدی ویژه هستند. از جمله این که در موضوع انتظار و چگونگی تحقق ولایت در دوران غیبت و نیز وظایف منتظران برای بهره‌مندی از این ولایت، دیدگاه‌های خاصی دارند؛ مانند طرح ادعای نوعی نیابت خاصه در امور معنوی و ولایی برای بزرگان خود به منظور هدایت مردم توسط ایشان در دوران غیبت، لزوم بیعت پیروان با قطب فرقه در جهت استکمال ایمان و پذیرش اعمال مومنان، بهره برداری خاص از القاب و عناوین، مانند قطب، شیخ، اوتاد و ابدال که این کار به تدریج، اهمیت و جایگاه خود امام معصوم و نقش وساطت فیض و هدایتگری ایشان را تضعیف می‌کند؛ همچنین طرح مسئله اجازه در دوران غیبت و رساندن امتداد این اجازات به امام زمان عجل‌الله فرجه و نیز سرسلسله ولایی آن‌ها به امیرالمؤمنین علیه السلام.

نتیجه تبیین این مناسبات آن است که از دیدگاه گنابادی‌ها، تحقق انتظار صحیح و هدایت در عصر غیبت، بر وجوب شناخت و معرفت اقطابی مبتنی است که از سلسله ائمه اجازه خاص دارند و دارای الهامات غیبی و قدرت خاص هدایت معنوی از سوی ائمه علیهم السلام هستند.

واژگان کلیدی: منتظران، مناسبات ولایت، شیخ، گنابادی، بیعت، ولایت شمسیه و قمریه.

«تصوف» بخشی از فرقه‌های باطن‌گرا است که از قرون اولیه اسلامی بروز و ظهور داشتند. این فرقه دارای انشعابات و شاخه‌های متعددی است. از جمله شاخه‌های تصوف که در ایران فعالیت دارند، «گنابادی‌های نعمت‌اللہی» هستند. در توضیح سیر رهبران و بزرگان این فرقه می‌توان چنین گفت:

پس از امتداد سلسله نعمت‌اللہیه تا اوایل قرن اخیر و رسیدن این سلسله به شخصی به نام سعادت‌علیشاه، حاج ملاسلطان محمد (سلطان‌علیشاه) اهل بیدخت گناباد جانشین او شد و در زمان وی سلسله گنابادی شهرت یافت. سلطان‌علیشاه که در حکمت مدعی شاگردی حاج ملاهادی سبزواری بود، از بزرگان تصوف در قرن چهاردهم و صاحب آثاری در گرایش شیعی تصوف است. از جمله آثار او است: سعادت‌نامه، تنبیه‌النائمین، مجمع‌السعادات و ولایت‌نامه به فارسی و تفسیر مشهور کامل قرآن به سبک عرفانی شیعه به نام «بیان‌السعاده فی مقامات‌العباده» به زبان عربی است. وی در ۱۳۲۷هـ.ق در بیدخت به قتل رسید و در همان جا مدفون شد. پس از او این شاخه به سلسله نعمت‌اللہی گنابادی یا سلطان‌علیشاهی شهرت یافت (همایونی، بی تا: ۱۹۹-۲۲۰).

در حال حاضر از میان شاخه‌های سلسله‌های نعمت‌اللہی، گنابادی بیش‌ترین طرفدار و فعالیت‌ها را در ایران دارد و نور علی تابنده قطب این شاخه گنابادی هاست.

شاخه‌های تصوف و از جمله گنابادی‌ها به موضوع ولایت و مهدویت، توجه ویژه‌ای داشته‌اند؛ زیرا مشروعیت خود را بر اجازات متصل به ائمه علیهم‌السلام مبتنی می‌دانند و از طرفی بسیاری از آثار علمی و عملی خود را بر محور ولایت تبیین می‌کنند. در حال حاضر نیز نوعی از ولایت برای بزرگان خود قائلند که به «ولایت قمریه» معروف است و در سایه «ولایت شمسیه» معنا پیدا می‌کند.^۱

در نقد گنابادی‌ها برخی آثار منتشر شده است که در بخش تاریخ، کتاب‌هایی مانند «تاریخ

۱. ولایت قمریه در برابر ولایت شمسیه (ولایت کلیه) است. بنابراین، ولایت قمریه را همان ولایت اقطاب می‌دانند که جزئی است.

و جغرافیای تصوف» نوشته جمعی از مؤلفان؛ «ارزش میراث صوفیه» از دکتر عبدالحسین زرین کوب؛ «معروف کرخی (ناموس تصوف)» از مهدی عمادی نگارش یافته و در تحلیل و نقد عقاید، آثاری مانند «راز گشا» از کیوان قزوینی، «کشف الاشباه» اثر حاج فردوسی و برخی کتاب‌های دیگر که نقد کلی تصوف است؟ همچون «جلوه حق» اثر آیت الله مکارم شیرازی را می‌توان نام برد. البته می‌طلبید که در مورد موضوع خاص گنابادی‌ها با محوریت خاص مهدویت و انتظار و مؤلفه‌های آموزه مهدویت از دیدگاه گنابادی‌ها تحقیقی تحلیلی صورت پذیرد.

با توجه به ماهیت صوفیانه و روش‌های عملی موجود در گنابادی‌ها، محورهایی که مورد بحث قرار می‌گیرند، عبارتند از:

۱. جایگاه مفهوم ولایت در منظومه اعتقادی گنابادی‌ها؛
۲. انواع ولایت، وساطت فیض و نحوه اتصال معنوی و بیعت؛
۳. مهدویت، انتظار و ظهور از دیدگاه گنابادی‌ها.

جایگاه ولایت

تعریف و توصیف ولایت

گنابادی‌ها، ولایت را «پیوند شجره الاهی» دانسته‌اند که از وجود بیعت گیرنده به دل بیعت کننده متصل می‌شود؛ و آن پیوند، صورت ملکوتی ولی امر است که از راه باطن به واسطه بیعت و اتصال صوری، به دل بیعت کننده متصل می‌شود و به همان صورت ولی امر ایمانی است (سلطان علیشاه، ۱۳۲۳: ۷۵).

ولایت در گنابادی‌ها بدین شکل وصف می‌شود؛ تنها راه هدایت انسان‌ها و دسترسی به کمالات، اطاعت کامل از بیعت گیرنده است که این بیعت گیرنده مصداقی از ولایت کلیه می‌باشد. بنابراین، آنچه در این راه اصالت دارد و اولویت محسوب می‌شود، همراهی با این اشخاص است. به عبارت دیگر: بیعت کننده مسئول پیدا کردن مسیر معنوی و باطنی است و شخصا موظف است در این مسیر اقدام کند. از طرف دیگر، بیعت گیرنده در تحقق ولایت و

تکمیل ایمان دارای جایگاهی محوری است و دیگر اعمال و عبادات، ذیل این جایگاه اصلی مفهوم پیدا می‌کند و در نهایت، محصول این پیوند صورت ملکوتی‌ای است که به بیعت گیرنده منتقل می‌شود و هدایت یافتگی فرد از این راه اثبات می‌گردد.

در عبارات گنابادی‌ها، در مورد رابطه این پیوند با اعمال و عبادات پیروان به صراحت سخن گفته شده است:

«...اگر کسی تحت ولایت آنان [اقطاب و مشایخ] نباشد و عمل به غیر از اطاعت ولی داشته باشد [اعمال و عبادات وی] باطل و بیهوده است» (نور علیشاه، ۱۳۴۳: ۲۱۹).

نیز در مورد اهمیت این ارتباط ولایی گفته‌اند:

«اگر این پیوند بخشکد، صاحبش مرتد فطری می‌شود که امید فلاح در او نیست و در این صورت اگر تمام عالم جمع شوند برای اصلاح وی، امکان ندارد اصلاح شود» (سلطان علیشاه، ۱۳۲۳: ۸۲-۸۳). این نکته نشان می‌دهد که تایید بیعت گیرندگان در این گروه، نقش بسیار مهمی در تحقق حقیقت ایمان دارد؛ به گونه‌ای که دیگر اعتقادات و اعمال عبادی پیروان، به پذیرش این مصادیق ولایت وابسته است و اگر از این مسیر تخطی شود، شخص پیرو، مرتد فطری محسوب می‌شود که با وجود مسلمان بودن والدین وی، خود او از دایره اسلام خارج خواهد بود.

امتداد این پیوند تا زمان مرگ نیز حائز اهمیت است؛ به گونه‌ای که ملا سلطان گنابادی گفته است: «اگر پیوند ولایت را به سلامت به دم مرگ ببرد، اگر گناه جن و انس را بروی شانه خود ببرد، تمام را بپاشاند و هیچ معصیت با وجود آن پیوند ضرر نمی‌رساند» (نور علیشاه، ۱۳۴۶: ۲۲۳).

در مورد درجه اعتبار این پیوند ولایی به روایاتی استناد کرده‌اند، مانند این روایات که اگر شخصی شب و روز به عبادت و روزه و حج مشغول باشد؛ ولی اهل ولایت نباشد، از مؤمنان محسوب نمی‌شود و مورد مذمت خواهد بود (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۱۹). سپس توضیح می‌دهند که در مقوله رابطه سالکان و مشایخ هم، اگر شخصی هفتاد سال عبادت کند؛ اما در صورت سرپیچی از ولی و قطب، سودی برای او ندارد (نور علیشاه، ۱۳۴۶: ۲۱۹). لذا بیعت با بزرگان

خود را نشانه پذیرش اعمال و پیوند با ولایت الاهی و تجلی آن می‌دانند.

جایگاه و ارتباط ولایت و محبت اهل بیت علیهم‌السلام با قبولی عبادات از منظر گنابادی‌ها به گونه‌ای وصف می‌شود که نوعی استغنا در شخص شکل می‌گیرد و این گمان را ایجاد می‌کند که او در انجام دادن اعمال عبادی به رعایت حدود و مرز نیازی ندارد و همان محبت و ولایت برای او کافی است. در این زمینه گفته‌اند: «... و آن پیوند [با ولایت و قطب و شیخ] صورت ملکوتی ولی امر است... همان صورت است [که معادل] حب علی علیه‌السلام [است] که هیچ سیئه‌ای به آن ضرر نمی‌رساند (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۹: ۷۶). مستند آن‌ها در این مقوله روایاتی است در مورد حب اهل بیت علیهم‌السلام، مبنی بر آن که به پشتوانه حب اهل بیت علیهم‌السلام، اعمال ناپسند منظور نمی‌شود؛ از جمله این که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «حُبُّ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَسَنَةٌ، لَا يَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ، وَ بُغْضُهُ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ» (ابن شاذان قمی، ۱۴۲۳: ۲۵۹؛ حلی، ۱۹۸۲م: ۲۵۹ و دیلمی همدانی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۴۲).

نکته قابل ذکر، این که مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بر اساس بندگی و اطاعت خداوند و دوری از گناهان است و خود آن‌ها نیز به لحاظ عصمت و پاکی و طهارت از گناهان است که صاحب چنین ولایتی هستند. این حدیث گویای نکته‌ای است که به آن اشاره شد: ... به شیعیان ما ابلاغ کن که ما بی نیاز نمی‌کنیم از خداوند چیزی را [بدین معنا که صرف محبت به شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام، موجب بی‌نیازی آنان از عمل نیست] و برسان به شیعیان ما که نرسد آنچه پیش خدا هست، مگر به عمل (صدوق، ۱۳۷۶، ۱: ۳۸۰).

در روایت دیگر، امام باقر علیه‌السلام فرموده‌اند:

ای جابر! به خدا قسم جز به اطاعت خداوند تبارک و تعالی به او تقرب نمی‌توان جست و صرف ادعای همراهی با ما، مجوزی برای آزادی از آتش دوزخ نیست (کلینی، ۱۴۰۱، ۳: ۱۱۹).

انواع ولایت، وساطت فیض و نحوه اتصال معنوی و بیعت

همان گونه که در مورد اصل اسلام و تشیع، توجه به روایت متواتر ثقلین و دیگر دلایل

مشهود است؛ دو اصل مهم در هدایت انسان‌ها نقش دارند که یکی متن قرآن کریم است و دیگری معصوم و ولی الهی که باید در کنار این متن قرار بگیرد تا انسان‌ها از گمراهی نجات یابند. در چارچوب اعتقادی گنابادی‌ها نیز این موضوع (ضرورت وجود مبین و کاشف بودن در کنار قرآن) با تفسیری خاص دیده می‌شود. در این مورد گفته‌اند: قرآن بدون شیخ و قطب معنا ندارد و خالی از حقیقت است (نور علیشاه، ۱۳۴۶: ۱۶۲). نیز ملاعلی گنابادی می‌گوید: اگر چنین صوفی زیر آسمان نباشد، قرآن را مبین نباشد، بلکه عترت هم نباشد (همان: ۲۱۸).

تعبیر دیگر در این بخش به جایگاه مشایخ صوفیه در هدایت قرآنی مربوط است. به عنوان نمونه در مورد آیه‌ای از سوره عصر: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا و...﴾ چنین تفسیر می‌کنند که همه در زیان کاری هستند، مگر کسانی که دست در دست شیخ مجاز قرار دهند (همان). آنان این گونه تفسیر از آیات قرآن را به برخی منابع روایی (مانند روایات جلد دوم وسائل الشیعه) منتسب دانسته‌اند (همان).

بنابراین، در جریان هدایت انسان‌ها وساطت فیض اهمیت یافته است و سلسله وسائط باید به‌درستی روشن و مستند شود.

در شکل کلی، فرقه‌های باطن‌گرا نوعی اتحاد بزرگان خود با انبیا را مطرح می‌کنند و اوج ولایت را انبیای الهی دانسته‌اند که باید دیگر اولیا، خود را به آن منبع متصل و مستند کنند و گنابادی‌ها نیز در تحلیل چگونگی تحقق وساطت فیض از همین ایده بهره گرفته‌اند. آن‌ها رهبران معنوی خود را به عنوان فروع و در امتداد معصومین قلمداد می‌کنند؛ چنان‌که در جایی این گونه ذکر می‌کنند: به عقیده ما بزرگان سلسله جنبه ظلیت (سایه) نسبت به مقام کلیه ولایت دارند (محبوب علیشاه، ۱۳۷۳: ۵۲۸).

دو نکته در مورد ادعای ولایت ظلیه

۱. بر اساس آنچه در برخی منابع تصوف وجود دارد، در ولایت معصومین عليه السلام با ولایت اقطاب مورد ادعا نوعی عینیت و آمیختگی بوده و ظلیت به این شکل تفسیر شده و مورد نظر بوده است:

شهرام پازوکی می‌گوید:

ولایت در تصوف با ولایت در تشیع شباهت فراوانی دارد. اعتقاد به وجود امام، به عنوان قطب عالم امکان، بامفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است. البته این موضوع، چهارچوب خاصی ندارد و رسیدن به مقام ولایت در هر زمان برای هر کس ممکن است.^۱

بنابراین، نوع ولایت مطرح شده در این گروه، با ولایت معصومین علیهم‌السلام و ولایت معنوی آن بزرگواران قرابت و شباهت فراوانی داشته که با مباحث مربوط به انحصار این‌گونه ولایت در معصومین علیهم‌السلام که در آیات و روایات^۲ وجود دارد در تعارض است.

۲. بر فرض پذیرش موضوعی به نام ولایت ظلیه، اثبات آن برای اشخاص و تطبیق آن بر مصادیق خاص دلیل دارد؛ و الا ادعای فرقه‌هایی که برای رهبرانشان چنین مقامی را قائل هستند، باید صادق دانست.

نحوه اتصال و ارتباط انواع ولایت

سلسله‌های معنوی و ولایی به صورت معین و منصوص وجود دارد و این اتصال قطع شدنی نیست، در این مورد گفته‌اند: «بدین سبب، ائمه اثنی عشر که صاحبان ولایت شمسیه

۱ بخش‌هایی از گفته‌های شهرام پازوکی (ر.ک: اعلان انقراض فرقه نعمه‌اللهیه، فرج الله عقیفی، و نیز مجموعه عرفان ایران، مصطفی آزمایش، ش ۷ ص ۳۳-۳۷ و نیز بحث ولاءها و ولایت‌ها از مجموعه آثار شهید مطهری).

۲ آیاتی مانند آیه ولایت «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)، آیه اولی الامر: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) که در این آیات و تفاسیر و شان نزول‌هایی که برای آن‌ها نقل شده است، انحصار ولایت خاص برای معصومین علیهم‌السلام و همان دوازده امام استنباط می‌شود و نیز روایاتی مانند لوح جابر و حدیث اثنی عشر و احادیثی که مقایسه هر کس دیگر را با آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باطل می‌داند.

(اسناد لوح جابر: مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۳: ۱۴۵؛ طبرسی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱: ۶۹؛ اسناد تفسیر آیه ولایت: مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۵: ۱۸۳-۲۰۶؛ سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۴۷۹-۴۸۵؛ مشهدی، کنز الدقائق، ج ۴: ۱۴۴-۱۵۴؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱: ۲۰۹-۲۴۸ و کلینی، ج ۱: ۲۸۹-۲۹۰).

بودند، از خوان نعمتشان مشایخی تربیت شده و سلسله‌هایی جاری گردیده» (همان: ۳۲). بنابراین دیدگاه، ولایت معصومین علیهم‌السلام و انبیا مانند سرچشمه‌ای است که جریان پیدا می‌کند و اقطاب و بزرگان تصوف از این سرچشمه اخذ ولایت می‌کنند. با این بیان روشن می‌شود که اینان تربیت معنوی و هدایت الهی را به عنوان ولایت قمریه توسط بزرگان خود جاری می‌دانند که این حرکت در امتداد ولایت شمسیه است و تنها از راه اجازات و رابطه استادی و شیخوخیت، این سلسله‌ها مشروعیت یافته و این مناسبات شبیه جریان ولایت اهل بیت علیهم‌السلام است.

از منظر ملا سلطان گنابادی عمده براهین بر شیخوخیت و اخذ طریقت و پیروی کردن وصحت آن، نص بود (اجازه از معصوم و قطب قبلی) و تمام اهتمام مشایخ به اخذ همین اجازه بوده است^۱ (سلطان علیشاه، ۱۳۲۳: ۲۴۰).

اکنون باید دید که سالکان و هدایت جویان چگونه از این ولایت استمداد می‌کنند و چگونه می‌توانند نقش خود را در این سلسله و تربیت ولایی اجرا کنند.

برای تبیین این نوع استمداد، تعریف خاصی از شیعه بیان کرده و گفته‌اند:

شیعه کسی است که «بیعت خالصه ولویه» دارد؛ یعنی از خود امام یا از سوی شخص مجاز (مانند قطب) دارای بیعت باشد و با این ارتباط و اتصال، صورت ملکوتیه برای شخص حاصل می‌شود؛ و الا شیعه نیست و فقط محب است (گنابادی، ۱۳۸۵: ۱۸).

در این جا باید توجه کرد که آنچه در متون اسلامی در مورد و خصوصیات شیعه ذکر شده است، شناخت و معرفت امام معصوم علیهم‌السلام و تبعیت از دستورات پروردگار و امامت معصومین علیهم‌السلام است و فراتر از این، شروطی مشخص نشده و حتی اگر منظور از صورت ملکوتی نوعی کشف و شهود باشد، چنین توصیه و دستوری به شیعیان داده نشده است. موضوع دیگر در این بحث، ادعای دستگیری و هدایت معنوی اشخاص است که این

۱ برای مطالعه بیشتر در این زمینه و نقد آن (ر.ک: در کوی صوفیان، محمد تقی واحدی صالح علیشاه).

دستگیری، توسط بزرگان صوفیه صورت می‌پذیرد. به این عنوان که این بزرگان رابطه‌ای دو سویه دارند؛ یعنی با عنایت خداوند به وسیله ولایت اهل بیت علیهم‌السلام به مراتب بالای معنوی رسیده‌اند و از طرف دیگر مدعی هستند که خود را برای خدمت معنوی دیگران وقف می‌کنند. در این زمینه گفته‌اند:

[اقطاب] در اثر بندگی و نظر مربی، دل صافی پیدا کرده‌اند... رویی به خلق دارند برای تربیت و بردن [خلق] به سوی خدا و رویی از غیب خود به غیب که فیض دریابند (صالح علیشاه، ۱۳۶۷: ۱۲۰).

بر اساس آیات و روایات و سیره معصومین مربوط به تبعیت از ولایت؛ قرار گرفتن تحت ولایت الهی و اولیای او با انجام دادن تکالیف الهی ممکن است؛ تکالیفی که در متون دینی مطرح شده است؛ مثلاً: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱). بر اساس این آیه اگر کسی می‌خواهد در عبادت خود خالص شود و عبادتش بر اساس محبت حقیقی باشد، لازم است از شریعت که بر محبت و دوستی مبتنی است و تبلور دهنده اخلاص و اسلام می‌باشد و صراط مستقیم خدا است و سالک را با نزدیک‌ترین راه به خدا می‌رساند، پیروی کند. بنابراین، ولایت جز با پیروی معنا ندارد. در آیه دیگر آمده است:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (جاثیه: ۱۸ و ۱۹).

پس بر کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی او است، واجب است که از رسول او پیروی کند؛ تا این پیروی به ولایت خدا و به محبت او منتهی شود.

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

مَنْ كَانَ لِلَّهِ مُطِيعًا فَهُوَ لَنَا وَلِيٌّ وَمَنْ كَانَ لِلَّهِ عَاصِيًا فَهُوَ لَنَا عَدُوٌّ وَمَا تُنَالُ وَلَا يُتَنَالُ إِلَّا بِالْعَمَلِ وَالْوَرَعِ؛ هرکس مطیع ما باشد او ولایت ما را دارد و هرکس نا فرمانی خدا کند، او دشمن ماست. ولایت ما به کسی نمی‌رسد، مگر به وسیله عمل و ورع، تقوا و پارسایی (کلینی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۷۵).

راه عملی تحقق این تقوا در دوران غیبت، دینداری و اجرای تکالیف الهی از طریق

پیروی از علما است. در روایات معصومین علیهم السلام بر این نکته تاکید شده است؛^۱ در عین حال، اطاعت از این عالمان لازم الاطاعه به احراز شروطی، مانند علم و تقوا و دوری از دنیا طلبی مشروط است؛^۲ یعنی تبعیت در فروع دینی نیز بیعت بدون قید و شرط و تسلیم محض و مطلق نیست، بلکه به وجود شرایط عام در علما مقید است.

نحوه ارتباط متقابل مشایخ و سالکان و چگونگی تحقق واقعی این پیوند: از منظر این فرقه، برای قرار گرفتن تحت لوای حضرت قائم علیه السلام باید با شیخ و استاد مجاز بیعت کرده باشد. همچنین بیان می‌شود که برای راهیابی به ملکوت و مستنیر شدن به این نور نیز باید این بیعت واقع شود. در جهت نورانی شدن و دسترسی به ملکوت و از یاران قائم شدن باید به شیخ مجاز دست داد؛ زیرا «مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ تَمَكَّنَ الشَّيْطَانُ مِنْ عُنُقِهِ» (گنابادی، ۱۳۸۷: ۲۲).

در واقع، بیعت، راهی برای قرار گرفتن در مجرای هدایت و بلکه تنها راه هدایت است.

۱. تقه الاسلام کلینی از عمر بن حنظله چنین نقل می‌کند: از امام صادق علیه السلام درباره دو نفر از اصحاب [یعنی از شیعیان] که در مورد قرض یا میراث نزاعی بینشان بود و برای رسیدگی به سلطان یا قضات مراجعه کرده بودند؛ آیا این جایز است؟ فرمود: «هر که در حق یا باطل دادخواهی نزد ایشان برد، در حقیقت به طاغوت دادخواهی کرده است و هر چه را به حکم آن‌ها بگیرد، به حرام گرفته است؛ اگر چه حق ثابت او باشد؛ چرا که آن را به حکم طاغوت - کسی که خدا دستور داده به آن کفر بورزند - گرفته است. خدای تعالی فرموده است: «می‌خواهند دادخواهی نزد طاغوت برند، حال آن که امر شده‌اند که به او کفر بورزند.» پرسیدم: پس چه کنند؟ فرمود: «نظر کنند به سوی کسی که از شما حدیث ما را روایت کرده، در حلال و حرام ما نظر کرده و احکام ما را می‌شناسد. پس باید او را به عنوان قاضی و حکم بپذیرند؛ زیرا من او را بر شما حاکم قرار داده‌ام. پس آن‌گاه که به حکم ما حکم کرد و از او پذیرفته نشد، حکم خدا کوچک شمرده شده است و ما را رد کرده است. آن‌که ما را رد کرده، خدا را رد کرده است، و این در حد شرک به خداوند است» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۶۷).

۲. مانند این روایت از امام حسن عسکری علیه السلام: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ.» امام عسکری علیه السلام - بعد از تبحر و تقلید عوام یهود از علمای فاسقشان فرمودند: «اگر [مسلمانان] از چنین فقهای تقلید کنند، مانند همان یهودیانی هستند که خداوند آنان را به سبب تقلید و پیروی از فقهای فاسق و بدکارشان نکوهش کرده است. اما هر فقیهی که خویشستندار و نگاهبان دین خود باشد و با هوای نفسش بستیزد و مطیع فرمان مولایش باشد، بر عوام است که از او تقلید کنند و البته این ویژگی‌ها را تنها برخی فقهای شیعه دارا هستند، نه همه آن‌ها» (طبرسی، ج ۲: ۴۵۸).

بنابراین، شیخوخیت و تحقق سلسله وساطت فیض یک طرف محور هدایت؛ و متصل شدن به شیخ مجاز و بیعت طرف دیگر آن است.

آنان برای تبیین رابطه شیخوخیت و لزوم برقراری این اتصال، تفسیر خاصی از روایات ارائه می‌کنند، همانند نمونه‌ای که قبلاً در اهمیت اصل ولایت عنوان شد.^۱

نکته قابل تأمل در این قسمت، این که اقطاب و بزرگان صوفیه بنا بر چه ملاکی می‌توانند در جایگاه وساطت فیض و ولایت قرار بگیرند؟ طبعاً یکی از معیارهای اولیه این جایگاه، صلاحیت‌های علمی، خصوصاً در عرصه آموزه‌های دین است؛ در حالی که افراد مدعی این مقامات، فاقد هر گونه علوم اکتسابی و ظاهری بوده و فقط اصطلاحاً، صفای قلب و شور و عشق و رسیدن به مرتبه کشف و شهود را کافی دانسته‌اند! (غنی، ۱۳۸۹: ۵۳۷).^۲

برخی محققان و نویسندگان به شکل تفصیلی به تحلیل مباحث ولایت در تصوف پرداخته‌اند.^۳

۱. منظور شخصی است که شب را به عبادت و روز دائم الصوم است؛ ولی ولایت ندارد، که روایت وی را مذمت می‌کند و این‌که اگر شخصی به این صورت هفتاد سال نیز عبادت کند (با سرپیچی از ولی و قطب) برای او سودی ندارد (صالحیه: ۱۹).

۲. این جریان در گروه‌های تصوف منحصر به گنابادی‌ها تنها نیست و نمونه‌های دیگر هم دارد. از باب مثال: شمس تبریزی؛ چنان که از کتاب‌های تراجم احوال عرفا برمی‌آید، از اهل علم نبوده است و به گفته خودش، پس از مدتی تحصیل، جذب ذکر می‌شود و ترک تحصیل می‌کند. (جانی، *نفحات‌الانس من حضرات القدس*، ۳۰۵). با وجود این، جلال‌الدین رومی را شیفته و دل‌باخته خود ساخته بود؛ تا آن‌جا که مولانا او را مظهر تام و کامل خدا برمی‌شمرد و به مقام پرستش او ارادت می‌ورزد. دیوان مولانا جلال‌الدین رومی معروف به «کلیات شمس تبریزی» مرکب از چندین هزار بیت و حاوی مدح و ستایش شمس تبریزی است (داوود الهامی، *عرفان و تصوف*: ۱۴۴).

۳. ر.ک: کتاب راز گشا، نوشته کیوان قزوینی. این کتاب از انحرافات و مشکلات متعددی که در بزرگان این گروه وجود داشته، سخن می‌گوید. بر این اساس، شروط لازم برای وساطت فیض در این اشخاص احراز نمی‌شود و بر اساس شواهد گاهی این شروط نقض هم شده است. مشکل دیگر آن‌که اگر افراد متعددی مدعی مجاز بودن باشند و دستورات متفاوت و ناهمگونی ارائه کنند، چه خواهد شد و چه معیاری برای ارزیابی آنان وجود دارد؟

مهدویت، انتظار و ظهور از دیدگاه گنابادی‌ها

اصل اعتقاد به مهدویت

وساطت فیض در منظومه اعتقادی گنابادی‌ها دارای جایگاه مهمی است و نحوه اتصال و ارتباط با مربیان الهی یکی از مفاهیم کلیدی در این منظومه است. از آن جا که در هر عصر باید این آموزه امتداد داشته باشد، در آخرالزمان و عصر غیبت نیز باید سازو کارهای لازم برای آن تبیین شود. سوال اصلی این است که در زمان غیبت، چگونه ولایت اهل بیت علیهم‌السلام بر مومنان اعمال می‌شود و انسان‌های منتظر چگونه از این چشمه معنوی استفاده کنند؟ در این میان نقش عالمان دین نیز باید روشن شود و نیز این‌که راه یافتگان به این ولایت اهل بیت علیهم‌السلام چه کسانی هستند و خود در مسیر کمال معنوی دیگر مومنان دارای چه نقشی هستند؟ در گروه گنابادی‌ها ولایت معصوم به دید کلی و مطلق نگریسته می‌شود و بزرگان و مشایخ در امتداد و پرتو آن ولایت کلی، صاحب ولایت و نقش جزئی می‌شوند. این موضوع در دوران غیبت، به گونه‌ای با بحث مهدویت و انتظار ارتباط دارد، بدین لحاظ که گنابادی‌ها بر تشیع دوازده امامی بودن خود و اعتقاد به امام غایب تاکید دارند:

امتیاز شیعه از غیر شیعه این است که شیعه به‌طور کلی از اهل طریقت و غیر آن‌ها معتقدند که هیچ زمانی زمین از حجت خالی نیست و اهل طریقت واقعی در زمان غیبت هم در مورد نماینده امام غایب همین عقیده را دارند (هیات تحریریه کتابخانه صالح، ۱۳۶۷: ۳۱۶).

«... در اویش شیعه افتخار می‌کنند که دوازده امامی و پیرو حضرت حجت بن الحسن علیه‌السلام،

امام غائب می‌باشند» (همان: ۲۴۳).

نیابت و وساطت در دوران غیبت امام زمان علیه‌السلام

بیش از ورود به مبحث نیابت، لازم است ارتباط اصل مهدویت را با نیابت از دیدگاه آنان

بیان کنیم:

محبوب علیشاه در وصف این موضوع گفته است:

مهدی در لغت به معنای هدایت شده و از القاب و اوصاف همه ائمه اثنا عشر علیهم‌السلام

است که هر کدام در زمان خودشان هادی و مهدی و خلف و حجت و صاحب السیف بوده‌اند که فرمود: «کُلُّنا هادٍ وکُلُّنا مَهْدی» و هر کدام لقب خاصی نیز داشته‌اند؛ مانند باقر و صادق و تقی و هادی و زکی و مهدی منتظر، حضرت حجت بن الحسن العسکری علیه السلام دوازدهمین وصی پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد که لقب خاص آن حضرت نیز همان مهدی است. مهدویت نوعی نیز اگر بعضی اظهار داشته‌اند، به این معنا است که ذکر شد؛ یعنی همه آن بزرگواران هادی مهدی هستند و نمایندگان ائمه هدا علیهم السلام فقط از جنبه نیابت که از آن بزرگواران دارند، مهدی ظلی و تبعی و هدایت یافته توسط آن بزرگواران می‌باشند (تابنده، ۱۳۴۸: ۱۳-۱۴).

برای تبیین چگونگی جاری شدن سلسله نیابت در دوران غیبت از دیدگاه گنابادی‌ها، برخی از مستندات و شواهدی را که در کلام آن‌ها وجود دارد و گویای مقامات مربوط به نایب خاص در اقطاب آنان در زمان غیبت است؛ ذکر می‌کنیم:

۱. می‌دانیم روایاتی در مورد انسان منتظر و وظایفش نسبت به امام زمان علیه السلام وجود دارد؛ لذا می‌توان آن احادیث را نسبت به نمایندگان معصوم در دوران غیبت هم صادق دانست؛ به این معنا که دو نوع ولایت کلیه و جزئیه وجود دارد و ولایت کلیه به معصوم و امام زمان علیه السلام مربوط است. در زمان غیبت امام زمان علیه السلام که مظهر ولایت کلیه مطلقه غایب است و صورتاً، به صورت ظاهریه آن حضرت دسترسی نبود، باب ولایت جزئیه مفتوح است و بیان می‌کنند که این اقطاب و مشایخ که اجازه دارند، صاحب ولایت جزئیه هستند که هیچ زمانی از آن‌ها خالی نیست و هر زمان باید بگردیم آن‌ها را پیدا کنیم (صالح علیشاه، ۱۳۴۳: ۱۳-۱۵).

۲. ولایت جزئیه به مشایخ و نماینده امام در هر زمان مربوط است. لذا کسانی که نسبت به ولایت کلیه منتظر محسوب می‌شوند، زمانی به وظیفه خود عمل کرده‌اند که در مورد ولایت جزئیه مشایخ درست عمل کنند (سلطان علیشاه، ۱۳۲۳: ۲۱۵-۲۱۶).

۳. این صاحبان ولایت جزئیه در زمان غیبت، تنها افراد خاص و انتخاب شده ولایت هستند که معرفت و اطاعت آن‌ها واجب دانسته شده است (محبوب علیشاه، ۱۳۷۳: ۵۵۴).

۴. وکلا در دوران غیبت صغرا، سفارت ظاهریه به اطلاعات جزویه است تا زمان معین،

رجال اولیا را سفارت باطنیه است کلیه، چون حاجب و قائم مقام (نور علیشاه، بی تا: ۲۲۳).

مبانی مشروعیت صاحبان ولایت جزئییه در دوران غیبت امام

عمده دلیل مشروعیت راهبری معنوی توسط بزرگان صوفیه، مفهوم «اجازه» است. «اجازه» به معنای دریافت مجوز دستگیری و هدایت معنوی مردم عادی است و این مجوز باید بر اساس قواعد و چارچوب‌های تعریف شده تصوف شکل بگیرد. لذا در این مورد گفته‌اند: بزرگان عرفا اجازه خود را مضبوطاً به امام می‌رسانند و در زمان غیبت، به حجت قائم منتظر^{علیه السلام}، به عنوان نیابت و اجازه جزئییه وصل می‌شود (محبوب علیشاه، ۱۳۷۳: ۵۵۴). گفته می‌شود هر کس بیعت کرده باشد، امامت امام دوازدهم^{علیه السلام} را قبول کرده و آن وقت مذهبش دارای حقیقت است. اگر بیعت نکرده باشد، البته بر حسب صورت احکام مسلمانی بر او جاری است (جذبی، ۱۳۸۴: ۷۲).

در جای دیگر با تاکید بر معرفت بزرگانشان در حد معرفت امام، گفته‌اند که هر کس این معرفت را داشته باشد، او را به انتظار ظهور حضرت قائم^{علیه السلام} حاجت نخواهد بود؛ نه در عالم صغیر و نه در عالم کبیر (سلطان علیشاه، ۱۳۷۹: ۲۶۹).

خود امام زمان^{علیه السلام} کسانی را معین فرمود که از طرف ایشان بیعت بگیرند و تا موقعی که امام ظاهر شود، با همان کسانی که از طرف امام زمان^{علیه السلام} اجازه داشتند، باید بیعت کرد تا وقتی امام^{علیه السلام} ظاهر شود (جذبی، ۱۳۸۴: ۵۳۵).

نتیجه این مباحث آن است که هر فرد تحت تربیت در این گروه، می‌تواند ادعا کند تمامی نسخه‌ها و دستورات معنوی را با واسطه از امام زمان^{علیه السلام} گرفته است. لذا کسی نمی‌تواند در نوع آن دستورات اشکال و خدشه‌ای وارد کند و تخلف و سرپیچی از آن هم در حکم مخالفت با امام زمان^{علیه السلام} خواهد بود.

در مورد بیعت و ارتباط با امام چنین گفته‌اند:

امر اخذ بیعت در این زمان (غیبت صغرا) از طرف امام بر عهده شیخ جنید بغدادی بود. جنید از طرف امام قائم^{علیه السلام}، امام دوازدهم، مامور اخذ بیعت معنوی بود و در زمان غیبت اجازه داشت جانشین تعیین کند و جانشین طریقتی هم تعیین کرد

که شیخ ابو علی رودباری بود (آزمایش، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۲).

اهمیت شیخ و وکلا به گونه‌ای است که جایگاه والایی در وساطت دارند؛ به نحوی که چنین گفته‌اند:

امام زمان علیه السلام که معرفتش لازم است، همین شیخ و قطب است که نبودن آن معرفت باعث مرگ جاهلی است (نور علیشاه، بی تا: ۲۱۶-۲۱۷).
بنابراین، هر زمان دارای راهبری است و بدون راهبر، راه را مسدود و حجت را ناتمام می‌دانند.

پس برای تکمیل چرخه هدایت معنوی و تنظیم ساز و کار راهبری معنوی است که آنان بر لزوم وجود حجت در هر زمان تاکید می‌کنند؛ اما وجه تمایز این حرف با آنچه در کلام امامیه وجود دارد، آن است که بر حجیت اقطاب و بزرگان تاکید می‌شود و می‌گویند (شیخ و قطب) همان حجتی است که زمین هیچ زمان از آن خالی نمی‌باشد (صالح علیشاه، ۱۳۶۷: ۲۳۰).

نکته قابل تامل، این که چگونه عینیت بین معصومین و اقطاب تعریف می‌شود و اگر بنا باشد این عینیت را بپذیریم، دیگر به رساندن اتصالات و اجازات به امام معصوم علیه السلام نیازی وجود ندارد. از سوی دیگر در مورد این ادعا که مشایخ، اجازات خود را به معصومین علیهم السلام می‌رسانند، باید گفت: اولاً، این گونه نیست که تنها مستند نبوت و حجت‌های الهی مانند پیامبران، خبر و تصدیق انبیا و حجج قبلی باشد، بلکه در کنار آن، خود دارای ادله و اعجاز مستقل بوده‌اند؛ ثانیاً، چنین دلیلی (تصدیق حجت قبلی) تنها در مورد انبیا و ائمه علیهم السلام است و دلیلی وجود ندارد که در مورد مربیان معنوی و اقطاب نیز جاری گردد.

پس از بیان مباحث مربوط به انتظار و نحوه اتصال و ارتباط با وساطت فیض در دوران غیبت، اکنون به موضوع دیگری می‌پردازیم که از دید آن‌ها گویای علم و الهامات غیبی و الهی برای اقطاب و بزرگان تصوف است و تاکید و تحلیلی که در مورد سخنان بزرگانشان در موضوع دوران غیبت و نزدیکی ظهور انجام می‌دهند، به نوعی مؤید همان مقامات معنوی و ولایت جزئیه است که قبلاً ذکر شد.

در این زمینه مستندی که وجود دارد، مطالبی همچون پیشگویی‌های شاه نعمت الله ولی^۱ است. آن‌ها در آثار خود به اشعار وی استناد می‌کنند. بخش‌هایی از اشعار وی را که به دوران نزدیک به ظهور مطرح شده است، بیان می‌کنیم:

در خراسان و مصر و شام و عراق	فتنه و کارزار می‌بینم
دور ایشان تمام خواهد شد	لشگری را سوار می‌بینم
نایب مهدی آشکار شود	بلکه من آشکار می‌بینم
سیدی را ز نسل آل حسن	سروری را سوار می‌بینم
جنگ او در میان افغان است	لشکرش پیشمار می‌بینم
پادشاهی تمام دانیایی	سروری باوقار می‌بینم
بندگان جناب حضرت او	سر بسر تاجدار می‌بینم
تا چهل سالای برادر من	دور آن شهریار می‌بینم
بعد از آن خود امام خواهد بود	که جهان را مدار می‌بینم
صورت و سیرتش چو پیغمبر	علم و حلمش شعار می‌بینم

در سخنرانی افرادی مانند مصطفی آزمایش^۲، تحلیل‌هایی در این مورد بیان شده است:

۱. شاه نعمت الله اهل خرافات نبوده و از بزرگان عرفان است و گفته‌اند حقایق را می‌دیده است.

۲. منبع و ماخذ این اشعار و پیش‌گویی‌ها الهی و به مصحف حضرت زهرا علیها السلام منتسب است.

۳. این مطالب از مخزن اسراری گرفته شده که به کلید رمزی نیازمند است که فقط عارفان به آن دسترسی دارند.

۴. وقوع این حوادث در عراق و شام به صورت چرخه‌ای و هماهنگ با واقعیت زمان حال

۱. نعمت الله، فرزند عبدالله، ملقب به نورالدین به سال ۷۳۱ هـ. ق در شهر حلب از کشور شام تولد یافت (حمید، فرزام، تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت الله ولی، ص ۱۷) وی دارای عقاید عرفانی خاصی بوده و خودش را شایسته مقام ولایت می‌دانست (شاه نعمت الله ولی، رساله تفسیر لاله‌الاله جزو رسائل شاه نعمت الله ولی، ج ۴: ۸۸).

۲. از فعالین اخیر صوفیه در بحث تفسیر مباحث صوفیه و سخنگوی آنان در خارج از کشور.

مطابق است و این انطباق‌ها در هیچ زمانی این‌گونه محقق نشده است و اولین بار است که با واقعیت منطبق می‌شود.

۵. در امتداد اشعاری که بیان می‌شود، دقیقاً سال‌هایی تعیین می‌شود که تعیین زمان برای ظهور است:

زان‌که من در این تشویش خرمی یار می‌بینم
بعد از امسال و چند سال دیگر عالمی چون نگار می‌بینم
چون زمستان پنجمین بگذشت ششمین خوش بهار می‌بینم

۶. هرچند به نوعی مباحث مربوط به این پیشگویی‌ها را با مطالب نوستر آداموس مقایسه می‌کند؛ برای تبیین چگونگی این پیشگویی‌ها و اختصاصات آن گفته است که جنس پیش‌گویی‌های آداموس نجوم است، ولی پیشگویی‌های شاه نعمت‌الله، عرفانی بوده است. بر اساس تفسیری که آقای آزمایش از این اشعار عنوان می‌کند، این پیشگویی‌ها، در هفتصد سال قبل و اقتباس شده از علوم غیبی و به‌طور خاص دریافت‌هایی از مثل مصحف فاطمه علیها السلام بوده است و این پیشگویی‌ها از سنخ نجوم و... نیست؛ بلکه در آن‌ها از خدا و قدرت او سخن گفته می‌شود.^۱

نکاتی در مورد این پیشگویی‌ها

۱. اولین نکته آن است که نسخه‌های متعددی در مورد اشعار شاه نعمت‌الله وجود دارد. پیشگویی‌های شاه نعمت‌الله ولی از طریق اشعار منسوب به وی نقل شده که این اشعار در طول چند قرن دستخوش تحریف و تصحیف و کسر و اضافه فراوان گردیده و به کلی مسخ شده است. برخی از فرقه‌ها و احزاب، بنا به امیال و اغراض خصوصی از دخل و تصرف ناروا در قصیده مزبور که متضمن پیشگویی است، خودداری نکرده‌اند؛ تا آن‌جا که شناخت ابیات اصلی و تشخیص صحیح از سقیم و سره از ناسره در این قصیده مشکل است (فرزام، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

۱. اقتباس از سخنرانی‌های ویدیویی مصطفی آزمایش در موضوع شاه نعمت‌الله ولی: www.Dorrtv.org

۲. سند و مدرکی ارائه نمی‌گردد و امور به شکل مسلم جلوه داده می‌شود. در این صورت، اگر هر کس دیگر از راه‌های خاص خود دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کند، چه اتفاق خواهد افتاد و چه معیاری برای صدق و کذب آنان خواهد بود؟ چنان که مشاهده می‌کنیم، در طول تاریخ، شبیه این حوادث در برخی کشورهای ذکر شده در شعر شاه نعمت الله، اتفاق افتاده؛ اما ظهور محقق نشده است؛ خصوصاً حوادثی وجود داشته که به علائم حتمی شباهت بسیاری داشته؛ ولی ویژگی‌های علائم الظهور در آن‌ها نبوده است. برخی محققان به این موضوع با تفصیل پرداخته‌اند.^۱

۳. این مباحث با علائم حتمی که در روایات ذکر شده است، سازگاری ندارد (نعمانی، ۱۳۷۶: ۲۶۱).

۴. این گونه پیشگویی‌ها و انطباقات، قبل از امثال آقای آزمایش هم انجام شده؛ در حالی که ظهور، با وجود گذشت زمان تعیین شده اتفاق نیفتاده است. به عنوان نمونه در دوران صفوی به استناد چنین پیشگویی‌ها، شاهان صفوی مقامات خاصی برای خود قائل شده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۶).

رویکرد کلی فرقه‌ها و مدعیان، به سمت ملاقات‌گرایی و ادعای ارتباط خاص با امام زمان عجل الله فرجه است. این مسیر در مورد گنابادی‌ها هم تحقق یافته است.

همسو با مباحث مربوط به تربیت باطنی و معنوی، موضوع مهم دیگر، چگونگی ارتباط اهل سلوک با حجت و امام عصر عجل الله فرجه است. از نکاتی که توسط گنابادی‌ها مطرح می‌شود، می‌توان دریافت که ملاقات و ارتباط همیشگی از دعاوی آنان است. در این زمینه این موضوع به کل صوفیان تعمیم داده شده است: «هر صوفی برای امور خود همیشه خدمت قائم غایب عجل الله فرجه می‌رسد» (نورعلیشاه، بی تا: ۲۲۶).

کیوان قزوینی که از یاران ملاسلطان گنابادی است، به دلیل نرسیدن به مقامات، به استاد خود شکوه می‌کند و ملاسلطان بیان می‌کند که بعد از ملاقات با امام زمان عجل الله فرجه مشکل را بیان می‌کنم.

۱. ر. ک: تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور اثر مصطفی صادقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بنابراین، نحوه حل مشکلات معنوی و باطنی از راه ملاقات با امام عنوان شده است. در موارد دیگری نیز ادعای ملاقات و رؤیت امام عصر علیه السلام صراحتاً مطرح می‌شود (قزوینی، ۱۳۷۶: ۳۸).

نتیجه گیری

۱. در این گروه‌ها یک نظام تربیتی و دلدادگی معنوی خاصی تعریف می‌شود که شخص پیرو در جریان هدایت معنوی خود باید اصطلاحاً از ظواهر بگذرد و به عمق و باطن و حقیقت ولایت برسد؛ در حالی که خود اهل بیت علیهم السلام تا آخر به رعایت ظواهر مقید بودند.
۲. مفهوم ولایت و ولایت پذیری در گنابادی‌ها با نیابت عامه و استمرار ولایت معصومین متفاوت است.
۳. با توجه به مبانی مطرح شده در مورد لزوم اتصال با اقطاب و بزرگان و بیعت با آنان؛ بسیاری از مسلمانان که این بیعت را ندارند، به مرز ارتداد و... می‌رسند.
۴. با در نظر گرفتن مباحث مربوط به مهدویت و نوع سلوک باطنی می‌توان گفت: ارتباط خاص و تأیید شدن توسط امام زمان علیه السلام از دعاوی آنهاست.
۵. معتقدند در امور معنوی شیخ مجاز و قطب لازم است و در امور ظاهری، فقها و مراجع.
۶. در مرحله دیگر، به دلیل مقامات خاصی که برای مشایخ و اقطاب مطرح می‌شود، جایگاه آنان در حد نوعی امامت و مهدویت نوعی ارتقا می‌یابد.
۷. در بحث انتظار، قرائت ویژه‌ای از انتظار ارائه شده که بیش‌تر به مشایخ و اقطاب متکی است.
۸. تحقق ارتباط و ملاقات با امام زمان علیه السلام ادعا شده است.
۹. نگاه ویژه آنان به علائم ظهور و پیش‌بینی‌های بدون دلیل و اتقان امثال شاه نعمت‌الله ولی، از جمله ادعاهای آنها در مسئله حوادث قبل از ظهور است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن شاذان قمی، أبو الفضل سدیدالدین (۱۴۲۳ ق). *الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن أبي طالب* علی شکرچی، قم، مکتبه الامین.
۲. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). *فتوحات مکیه*، قاهره، هیئة المصریه دار الکتب.
۳. ابن فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳). *مصباح الانس*، تهران، فجر.
۴. أبو شجاع دیلمی همدانی، شیرویه بن شهردار (۱۴۰۶ ق). *الفردوس بمأثور الخطاب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. آزمايش، مصطفی (۱۳۷۸). *عرفان ایران* (مجموعه مقالات)، تهران، حقیقت.
۶. _____ (بی تا). *تاریخچه سلسله صوفیه نعمت اللهیه و فرقه مشعبه* (از ورود جناب سید معصوم علیشاه دکنی به ایران تا کنون)، بی جا، بی نا.
۷. الهامی، داوود (۱۳۷۴). *عرفان و تصوف*، قم، مکتب اسلام.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). *صحیح بخاری*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر.
۹. برقی، محمد بن خالد (۱۴۱۶ ق). *المحاسن*، قم، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۱۰. بیچاره بیدختی گنابادی صالح علیشاه، محمد حسن (۱۳۶۷). *یادنامه صالح*، تهران، انتشارات حقیقت.
۱۱. تابنده، سلطان حسین (۱۳۸۴). *نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم*، تهران، بی نا.
۱۲. _____ (بی تا). *رساله رفع شبهات*، تهران، انتشارات حقیقت.
۱۳. التکره، علی بن محمد بن محمد (بی تا). *تمهید القواعد*، تصحیح: رضانی خراسانی، مؤسسه ام القرى.
۱۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*، به کوشش دکتر محمود عابدی، تهران، اطلاعات.
۱۵. _____ (۱۳۵۶). *نقد النصوص*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. جذبی، سید هبة الله (۱۳۸۴). *رساله جذبییه* (شرح حال سید هبة الله جذبی)، گرد آوری: علیرضا جذبی، تهران، نخل دانش.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *مهیدیان دروغین*، تهران، علم.
۱۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۲). *شمیم ولایت*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۹. حرالعالمی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه*، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد الهمم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). *نهج الحق و كشف الصدق*، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۶ ق). *المفردات فی غریب القرآن*، قم، طلیعة النور.
۲۳. رضا علیشاه، سلطان حسین (۱۳۳۷). *رساله رفع شبهات*، تهران، حقیقت.
۲۴. سبزواری، ملا هادی بن مهدی (بی تا). *شرح برمشئوی معنوی*، بی جا، سنایی.
۲۵. سلطان علیشاه، محمد گنابادی (۱۳۲۳ ق). *ولایت نامه*، تهران، حقیقت.
۲۶. _____ (۱۳۷۹). *مجمع السعادات*، تهران، حقیقت.
۲۷. شاه نعمت الله ولی، سید نعمت الله (۱۳۴۳). *رساله تفسیر لاله الا الله جزو رسائل شاه نعمت الله ولی*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
۲۸. شیرازی، ملا صدرا (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، ترجمه: محمد خواجه‌بوی، تهران، مولی.
۳۰. صادقی، مصطفی (۱۳۸۹). *تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. صالح علی شاه، محمد حسن (۱۳۴۳). *مقاله امتیاز شیعه*، بی جا، بی نا.
۳۲. _____ (۱۳۶۷). *یادنامه*، تهران، حقیقت.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶). *امالی*، ترجمه کوه کمره‌ای، تهران، کتابچی.
۳۴. طباطبائی، محمد حسن (۱۴۱۱ ق). *المیزان*، بیروت، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج*، مشهد، مرتضی.
۳۶. غنی، قاسم (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار.
۳۷. فرزاد، حمید (۱۳۷۹). *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله*، تهران، سروش.
۳۸. قزوینی، کیوان (۱۳۷۶). *رازگشا*، مقدمه: محمود عباسی، بی جا، بی نا.
۳۹. قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. _____ (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*، تصحیح: آشتیانی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۲). *اصطلاحات صوفیه*، ترجمه: محمد خواجه‌بوی، تهران، مولی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ ق). *اصول کافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت، دار الصبر.
۴۳. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۸۷). *بشارة المؤمنین*، تهران، حقیقت.
۴۴. _____ (۱۳۸۵). *سعادت نامه*، تحقیق: سینعلی کاشانی، تهران، حقیقت.
۴۵. محبوب علیشاه، علی تابنده (۱۳۷۳). *خورشید تابنده*، تهران، حقیقت.
۴۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). *غیبت نعمانی*، بی جا، بی نا.

۴۷. هیات تحریریه کتابخانه صالح (۱۳۶۷). *یادنامه صالح* (شرح حال صالح علیشاه و چند مقاله)، تهران، حقیقت.
۴۸. یشربی، سید یحیی (۱۳۸۷). *عرفان نظری*، قم، بوستان کتاب.
۴۹. یزدان پناه، سید ید الله (بی تا). *جزوه شرح منازل السائرین*، بی جا، بی نا.
۵۰. _____ (بی تا). *دروس عرفان نظری*، دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی، بی جا، بی نا.
۵۱. www.Dorrtv.org



تشخيص مكامن الأضرار التحقيقية لنيل رابنسون حول موضوع الدجال

حسن رضائي هفتنادر^١

سيف على زاهدي فر^٢

لا يخفى على أحد بأن المعرفة الدقيقة والواضحة للمستشرقين وآرائهم والتي تدور محورها حول العلوم والمعارف الإسلامية والعمل على نقدها وتفنيدها هو أمر في غاية الأهمية وضرورة ملحة لا يمكن تجاوزها وإغفالها بحال من الأحوال، وتتطرق المقالة هذه إلى التعريف ومعرفة الأضرار والدوافع والآثار السلبية التي تضمنتها مقالة الدجال في (دائرة ليدن للمعارف والعلوم القرآنية) وذلك من خلال إستعمالها للأسلوب الوصفي – التحليلي، وقد قام «نيل رابنسون» كاتب هذه المقالة بدراسة المواضيع المتعلقة بالدجال بالإعتماد على الكتاب المقدس والروايات الإسلامية، ومن المحاسن والنقاط الإيجابية التي حوتها هذه المقالة هي العملية التطبيقية التي قام بها الكاتب بين الكتاب المقدس والروايات الإسلامية وبطبيعة الحال فإن ذكر الروايات الإسلامية الضعيفة في شرح وتوضيح المواضيع التي تخص الدجال تعتبر من جملة الوجوه والمنهجية الضعيفة وغير الشفافية التي طغت على تلك المقالة.

المصطلحات المحورية: نيل رابنسون، الدجال، الكتاب المقدس، الروايات الإسلامية.

١. معيد في قسم القرآن و الحديث في جامعة طهران.

٢. أستاذ مساعد في قسم القرآن و الحديث في جامعة الشهيد المدني في محافظة آذربايجان.

تحليل الأسلوب المعرفي وآلية معرفة الإنتظار من وجهة نظر أهل السنّة

حسين إلهي نجاد^١

تتناول المقالة التي بين أيدينا بيان واحد من التعاليم المهدوية المهمة وهو (عملية الإنتظار من وجهة نظر أهل السنّة) ويعتبر الإنتظار بحدّ ذاته عقيدة مختزلة وأساسية لديهم، ولاشك فإنه يحتوى على ركائز ومقومات وبحوث مختلفة حيث إن قراءة كل واحد منها والتوغل في إمتداداته وشرح آلياته يفتح الآفاق والأبواب مشرعة بالنسبة الى الأبعاد المختلفة للإنتظار وشفافيته والإذعان والإعتراف به أكثر. فمثلاً حينما يطرح بحث (معرفة عملية الإنتظار) مرة واحدة ويقسم الى أسلوب «محورية الحديث» و «محورية العقيدة» فحينئذ يمكن وعن هذا الطريق الوصول الى سعة دائرة الإنتظار وإستظهار حقيقة التطرق إليه بكثرة فى المصادر الحديثية والكتب المعتمدة لعلماء أهل السنّة وتذهب فى هذه المرة الى طرح وتناول بحوث أخرى من قبيل «معرفة ماهية وآليات الإنتظار» فتولدت بموازاة بحث الإنتظار فى هذا المنظرين أقسام نظير الإنتظار العام والإنتظار الخاص وايضاً الإنتظار الإيجابى والإنتظار السلبى وتطرق علماء أهل السنّة فى تاليفاتهم فى موضوع آليات معرفة الإنتظار والذي يتضمن مواضيع متنوعة من قبيل الإنتظار الإيجابى والإنتظار السلبى بشكل واسع وبادروا الى بيان وتوضيح الفروقات والإختلافات بين هذين الأمرين، وقد قاموا ومن خلال شرح الدور الهدام فى عملية الإنتظار السلبى وآثاره المدمرة إبراز الدور المؤثر والفعال للإنتظار الإيجابى وبالتالى تهيئة الأرضية والمناخ الملائم والمناسب لترويج ونشره فى أوساط أهل السنّة.

المصطلحات المحورية: أهل السنّة، الإنتظار، الإنتظار العام، الإنتظار الخاص، الإنتظار الإيجابى، الإنتظار السلبى.

١. أستاذ مساعد فى مركز الدراسات للعلوم والثقافة الإسلامية.

الموعود، مقاومة وإعتراض: نظرة الى تجربة الثورة الإسلامية الإيرانية

مهراب صادق نيا^١

من الملاحظ فإن «الموعود» (المهدوية) والتي شكل منعطفاً مهماً وموروثاً غنياً للمذهب الشيعي جرى التطرق إليه وبحته من زوايا مختلفة، ومع هذا فإن تسليط الضوء عليه ومعرفة مدى أهميته في إنتصار أعظم وأكبر ثورة شهدها القرن الحالى سوف يكشف ويميط اللثام عن الكثير من الزوايا والحقائق الخفية، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن نفس الثورة الإسلامية الإيرانية قد جلبت أنظار وإهتمامات وأضحت موضوعاً جذاباً للعديد من المحققين والمتابعين وذلك من زوايا مختلفة ولهذا الدليل فقد سعى الكثير من علماء الإجتماع المعروفين الى تحليل العوامل التى ساهمت فى تحقيقها من طرف وتحليل الآثار والتبعات الناتجة عنها والتقليل من تعقيداتها، ويمكن الإستفادة من ثلاثة عوامل وذلك لتبيين وتوضيح القضية المهدوية وتأثيرها المباشر وغير المباشر فى ظهور الثورة الإسلامية وهى:

«إنموذج المعرفة النفسية - والمعرفة الذهنية» و«الإنموذج البنائى - التنظيمى» و«الإنموذج الخطابى» ومع إن الرجوع الى كلام قيادات الثورة يُظهر بأن المهدوية أستعملت وطبقت فى الإنموذجين الذهنى والبنائى ولا ينبغى بشكل من الأشكال تأطير هذه التعاليم المتعالية وحصرها فى هذين الإنموذجين والمكونين، ولاشك فإن المهدوية استطاعت ومن خلال إيجادها وإعتمادها الخطاب الممنهج فى مقابل خطاب القوة والقدرة من وضع مشروعية السلطة والحكومة امام تحديات جملة الأمر الذى أدى بها الى الإقدام على تقديم إطروحة ومشروع ناضج لتأسيس حكومة جديدة تحمل قيم رفيعة ومبادئ سامية بدلاً منها وهذا دليل ناصع على تأثير وفاعلية ومواطن القوة للمهدوية فى المجتمع الإيرانى.

المصطلحات المحورية: الألفية، المهدوية، علم الإجتماع، الثورة، الثورة الإسلامية الإيرانية، الخطاب المهدوى.

١٣٣
استطاع الموعود

سال بانزدهم / شماره ٥١ / بهار ١٣٩٤

١. أستاذ مساعد فى قسم الاديان الابراهيمية فى جامعة الأديان والمذاهب بقم المقدسة.

معرفة الأسلوب التطبيقي للأحاديث المهدوية في المذاهب الحديثية

في قم وبغداد وإصفهان

^١ على الراد

^٢ مريم النساج

نظراً لوجود الاختلاف في أساليب المذاهب الحديثية فإن دراسة كل واحد من المذاهب الحديثية الثلاثة في قم وبغداد وإصفهان يمكن إن يعرفنا على مجموعة من الرؤى والأسس والقواعد في اصول الأخذ بالحديث ونقله ومدى تطابق آرائهم أو إختلافها، وقد سعت هذه المقالة الى بيان معرفة أسلوب الأحاديث المهدوية من وجهة نظر هذه المذاهب الثلاثة وقد تم في ذلك إنتخاب كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق من مذهب قم الحديثي وكتاب الإرشاد للشيخ المفيد من مذهب بغداد الحديثي وكتاب بحار الأنوار للعلامة المجلسي من مذهب إصفهان الحديثي ومن جملة الأهداف من وراء دراسة تلك الكتب والمذاهب معرفة الأصول والمعايير للمؤلفين في الإنتخاب والتقارير الواردة فيها وتحليل وتوضيح وبيان المضامين والمحتوى وإعتبارية الروايات المهدوية ومن هذا المنطلق فقد تطرقت المقالة الى الدراسة التطبيقية وبيان الوجوه والقواسم المشتركة في الكتب الثلاثة ونقاط الإفتراق والإختلاف بينها.

المصطلحات المحورية: معرفة الأسلوب، الأحاديث المهدوية، المذهب الحديثي، الإرشاد، كمال الدين وتمام النعمة، بحار الأنوار.

١٣٤
اسطر موعود

سال پانزدهم / شماره ٥١ / زمستان ١٣٩٤

١. أستاذ مساعد في قسم القرآن و الحديث في جامعة طهران، برديس الفارابي.

٢. طالبة في مرحلة الدكتوراه في قسم القرآن والحديث - برديس طهران.

دراسة في الوصية التي نزلت من السماء على رسول الله ﷺ ودورها

في معرفة المدعين كذباً

مسعود بور سيد الآغاني^١

محمد شهبازيان^٢

من المؤكد فإن واحدة من الطرق والآليات التي تم إستعمالها في عملية إثبات الإمامة وتشخيص معالمها وتسنيها الدرجات الرفيعة في الفضل والكمال هي الوصية التي جاءت عن لسان النبي الأكرم ﷺ، وذلك طبقاً للروايات والأحاديث الشريفة التي ذكرها الائمة الأطهار عليهم السلام، وتشير هذه الوصية والتي تطرقت إليها المصادر الشيعية العديدة الى وجود إثني عشر إماماً أولهم الإمام امير المؤمنين علي عليه السلام وآخرهم هو الإمام المهدي عليه السلام ويمكن كذلك الإستفادة من هذه الوصية في إثبات إن الإمامة تقع في قسمين وهما المكتوب والظاهر ويحمل كل واحد منها صفات وخصوصيات مرتبطة فيه. وجرى في هذه الدراسة والبحث تناول الوصية المكتوبة بأبعادها المختلفة وذلك اعتماداً وإستناداً على المصادر الروائية الشيعية وفي النهاية إستخلصت نتيجة مفادها إن الله تعالى قد أوصى نبيه الكريم ﷺ في زمان حياته وعن طريق جبرائيل وأرسل له رسالة يبلغه فيها عن وجود إثني عشر خاتماً من بعده وذكر فيها أسمائهم وبيان سيرة حياة كل إمام وعليه فإن إثبات هذا الأمر يجعل من كل شخص يدعى الإمامة ولم يأت في الوصية إسمه وصفاته فهو كذاب أشر بلاشك، وكانت من جملة الأمور التي إستدعت الى كتابة هذه المقالة هي الحاجة الى تقييم المصادر الروائية وغربلتها وإستغلال بعض المدعين لمعنى الوصية المكتوبة واستخدمت المقالة في بيان كل ذلك الأسلوب التحليلي - الوصفي.

المصطلحات المحورية: الدراسة، وصية رسول الله ﷺ، نزلت من السماء، المدعون للمهدوية.

١٣٥
انظر موعود

سال بانزدهم / شماره ٥١ / بهار ١٣٩٤

١. أستاذ في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

٢. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهدوية التخصصي، «الكاتب المسؤول».

دراسة ونقد قضية الولاية والمنتظرين من منظار الرؤية الكنابادية الصوفية

جواد إسحاقیان دُرجه^١

حجة حیدری جراتی^٢

تعتبر «الكنابادية» واحدة من الفرق المحسوبة على الصوفية والتي ظهرت في الآونة الأخيرة وهي فرع من (النعمة اللهيّة) ولهم في المجال العقدي عقائد خاصة لاسيما في موضوع الإنتظار وكيفية تحقيق مسألة الولاية في زمن الغيبة وايضاً الوظائف المناطة بالمنتظرين من أجل الإستفادة من هذه الولاية، حيث هناك آراء ورؤى خاصة يؤمنون بها من قبيل مشروع إدعاء نوع من النيابة الخاصة في الأمور المعنوية والولائية لكبار فرقهم الهدف منها هداية الناس عن طريقهم في فترة الغيبة ولزوم وضرورة بيعة الأتباع مع قطب الفرقة وذلك إستكمالاً للإيمان وقبول أعمال المؤمنين والإستفادة الخاصة من الألقاب والعناوين البارزة بشكل تدريجي وبمرور الأيام مثل القطب والشيخ والأوتاد والأبدال، وإضعاف أهمية ومكانة الإمام المعصوم عليه السلام ودوره في واسطة الفيض الإلهي والهداية للناس وكذلك طرحهم مسألة الإجازة في زمان الغيبة وإيصالها الى الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام وكذلك إيمان هؤلاء المطلق بأمير المؤمنين على عليه السلام.

وأما النتيجة التي تم استخلاصها من هذا البحث فهي: إن رؤية الفرقة الكنابادية تبنتي وتستند في عملية الإنتظار الصحيح والهداية في عصر الغيبة على وجوب معرفة الأقطاب ووجود الإجازة الخاصة من سلسلة الأئمة وإمتلاك هؤلاء الأقطاب للإلهامات الغيبية وقدرتهم الخاصة على الهداية المعنوية والتي جاءتهم من لدن الأئمة الأطهار عليهم السلام.

المصطلحات المحورية: المنتظرون، مسألة الولاية، الشيخ، الكنابادي، البيعة، الولاية الشمسية والقمرية.

١. طالب في المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية في مدينه قم المقدسة.

٢. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهذوية التخصصي.

The Pathology of Neal Robinson's Research about Antichrist

Hasan Rezāee Haftādor¹, Seifali Zāhedi Far²

The exact identification of the orientalist's views about Islamic teachings and the criticism of their scientific views is of inevitable importance for Muslims. Therefore, in the current study, we have tried to introduce and investigate the pathology of the Antichrist article in the "Leiden Encyclopedia of Qur'an" with a descriptive analytic method. "Neal Robinson", the author of the article, has investigated the content relevant to the Antichrist with reference to the Bible and the Islamic traditions. A comparative approach, which is considered to be its virtues, toward the Bible and the Islamic traditions can be seen in the above-mentioned article. Using some of the poor Islamic traditions in clarifying some of the contents relevant to the Antichrists is considered to be one of the weaknesses of this author's writing.

Keywords: Neal Robinson, Antichrist, the Bible, Islamic traditions.



-
1. Associate Professor at Quran And Hadith faculty at Tehran University.
 2. Assistant Professor at Quran And Hadith faculty at Azarbaijān Shahid Madani University.

The Analysis of the Cognitive Approach and the Cognitive Function of Awaiting from the View of Sunnis

Husseyh Elāhie Nezhād¹

The current research explains one of the important Messianic teachings named as “Awaiting from the view of Sunnis”. Awaiting as the basic belief among the Sunnis has features and several subjects that by reviewing every one of them, the aspects of Awaiting becomes clearer and more recognized. For example, once the “the Awaiting cognitive approach” which can be divided to the “Hadith-centered” and “belief-centered” approaches is presented and through this, the existential scope of Awaiting in the Sunnis’ Hadith collections and the books are realized; the other time, we are after presenting other discussions such as “the cognitive nature and the cognitive function of Awaiting” and by analyzing the Awaiting from these two perspectives, we are led to a division into a General and Specific Awaiting, and also the positive and negative Awaiting. In the discussion of knowing the functions of Awaiting which includes the variations such as positive and negative Awaiting, Sunni scholars have comprehensively dealt with this issue in their statements and writings and attempted to express their differences with the exact criteria. Moreover, they have paved the ground for the promotion of positive Awaiting among the Sunnis by describing the non-productive role of negative Awaiting and by explaining the influential role of positive Awaiting.

Keywords: the Sunnis, Awaiting, General Awaiting, Specific Awaiting, positive Awaiting, negative Awaiting.



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

Savorism, Resistance and Protest: A Look at the Experience of the Islamic Revolution of Iran

Mehrāb Sādegh Niā¹

“Savorism” (Mahdism) has been investigated as a priceless legacy of Shiism from various angles. However, attending to its function in the emergence of the greatest revolution of the century can reveal its hidden aspects. On the other hand, the Islamic Revolution of Iran has been an interesting subject for the researchers from different angles. For this reason, a number of well-known sociologists have tried to analyze its factors on one hand and its effects on the other hand and lessen its complexity. In order to explain the function of Mahdism in the emergence of Islamic Revolution, we can use three sociological models: “mental-psychological model”, “structural-organizational model”, and “discourse model”. Although referring to the speeches of the revolutionary leader shows that Mahdism has been used in the two model of mental and structural, one should not restrict this progressive teaching to these two components. Mahdism has challenged the legitimacy of the current regime by creating a targeted discourse against the discourse of power and provide a plan with alternative values for the establishment of a new government. This can be regarded as a great function for Mahdism in the Iranian society.

Keywords: millennialism, Mahdism, the sociology of Revolution, Islamic Revolution of Iran, Messianic discourse.

1. Assistant Professor at Abrahamic Religions faculty University of Religions and Denominations.

A Comparative Methodology of Messianic Traditions in Narration Schools of Qom, Baqdād, and Isfahān

Ali Rād¹, Maryam Nassāj²

Considering the difference in methods in narration schools, investigating the method of each of the three narration schools of Qom, Baqdād and Isfahān can acquaint us with a set of thoughts that have in line or different views in the basics of obtaining and narrating the tradition. In the current research we try to express the methodology of messianic traditions from the view of these three schools: from the narration schools of Qom, the book of Kamal Ad-Deen and Tamām An-Ne'mah of Sheikh Saduq; from the narration school of Baqdād, the book of Al-Ershād of Sheikh Mufid; and from the narration school of Isfahān, the book of Bahār Al-Anwār of Allāmeḥ Majlesie are chosen. Among the objectives are recognizing the principles and the criteria of the authors for selecting, reporting, analyzing and explaining the content and the validity of the messianic narrations. Thus, we use a comparative study and express the aspects of similarities and differences between these three books.

Keywords: methodology, Messianic traditions, tradition schools, Al-Ershād, Kamal Ad-Deen and Tamām An-Ne'mah, Bahār Al-Anwār.



1. Assistant Professor at Quran And Hadith faculty at Tehran University Fārābi Campus.
2. Phd Student at University of Qor'an and Hadith at Tehran Campus

Analysis of the Revealed Will from the Heaven to the Prophet Muhammad (PBUH) and its Role on the Identification of the False Claimants

Mas'oud Pourseyyed Āghāee¹, Muhammad Shahbāziyān²

According to the traditions by Imams, the Prophet's will is one way to prove the Imamate. And this will, in the Shi'ite sources, points to twelve people the first of whom is Imam Ali (PBUH) and the last one is Imam Mahdi (PBUH). Also, the will used in proving the Imamate is of two kinds of written and clear each of which has some features. In this article, we discuss the written will and analyze its features in Shia hadith sources. Finally, the result is that during the Prophet Muhammad (PBUH)'s life time, God has sent down a written letter with twelve Seals to him by Gabriel and stated the name of the twelve Imams and their life guidelines. By proving this, anyone who claims to be an Imam, while his name is not mentioned in the will, is surely a liar. The need to review the hadith sources and the abuse of the meaning of the written will by the false claimants and the how of taking advantage of this standard is the other motivating reason to write this paper and the used method in this article is descriptive-analytic.

Keywords: analysis, the Prophet Muhammad (PBUH)'s will, revealed from the Heaven, Messianic claimants.

-
1. Professor at Qom Seminary.
 2. Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Mahdism "The Corresponding Author".

Reviewing and Criticizing the Sainthood Relations and those Waiting from Gonabadi Sufi Belief

Javād Es'hāghie Dorche¹, Hojjat Heidarie Charātie²

One of the Sufism branches in the recent period is the “Gonābādies”. This group which is a branch of “Ni'matullāhī” has specific beliefs in relation to religious beliefs. Including that, they have certain views toward the issue of awaiting and the how of the realization of Vicegerency at the Occultation period and the duties of those waiting to benefit from this Vicegerency: such as claiming a kind of special representation in the spiritual and sainthood matters for their dignitaries in order to guide people in the Occultation period, the necessity of swearing allegiance by the followers to the pole of the sect for the perfection of their faith and the acceptance of their deeds, special utilization of the titles and nicknames such as the Pole, Sheikh, Pillars and the Substitutes that this itself gradually undermines the importance and the place of the Infallible Imam and his mediating role in the grace and guidance. Also, presenting the issue of having permission at the Occultation period and extending these permissions to the Imam of the Time and the progenitor of their Vicegerency to Imam Ali (PBUH) is one of their beliefs. Thus, the result of such connections from the view of the Gonābādies is the realization of correct awaiting and guidance during the Occultation period is based on the necessity of knowledge and wisdom of poles who have special permissions from the Imams succession and have the unseen inspirations and special power in the spiritual guidance from the Imams.

Keywords: those waiting, vicegerency connections, Sheikh, Gonābādie, allegiance, Shamsiyeh and Ghamariyeh Vicegerency.

1. Graduate Student of Level 4 at Qom seminary.

2 Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Mahdism.



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

Journal Quarterly
Vol. 15, No.51, winter 2016
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	۱۴۰۰۰ + ۵۰۰۰۰	۳۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰	۵۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰
دوره یک ساله	۵۶۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰	۱۲۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰	۲۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۹۵۷۰۱+) 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