

فصلنامه علمی-پژوهشی

انظر موعود

سال هفدهم، بهار ۱۳۹۶، شماره ۵۶

امامت اهل بیت علیهم السلام بر مبنای آیه مودت

علی ربانی گنجاپنگانی

بررسی و نقد تأویل «قیامت موعوده» به «قیام قائم»

عزالدین رضائزاد - رحمان عشریه - محمد علی پرهیزگار

بررسی و نقد تکرار ادیان در عصر فتهور با تأکید بر مقوله نجات

رضا حاجی ابراهیم - سید عبدالله میراحمدی

تحلیل مبنایی عدالت مهدوی در عصر غیبت با ابتدا بر نظریه ولائت فقیه

حسین الهی نژاد

بررسی و تحلیل استنادات روایی جریانات انحرافی بر مذهب فتنها

محمد شهبازیان - عبدالرضا حسینی نجف آبادی

سبک‌شناسی مواجهه انمه علیهم السلام با شبهه‌های مهدویت (با تأکید بر شبهه‌های واقعه)

سید مجتبی معنوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

با استناد به نامه شماره ۶۰۶۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۵/۷/۱۸ فصلنامه انتظار موعود از شماره ۵۰ به رتبه علمی-پژوهشی ارتقا یافت. براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارد.

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
بهرزوی لک، غلامرضا
(دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا
(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

خسروپناه، عبدالحسین
(استاد 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، روح‌الله
(استادیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله
(استاد جامعه المصطفی العالمية)

محمدرضایی، محمد
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سر دبیر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

محسن رحیمی جعفری

کارشناس فصلنامه:

مسلم کامیاب

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

صفحه آرا:

رضا فریدی

طراح جلد:

عباس فریدی

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام‌فرد

مترجم عربی:

ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



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

فصلنامه انتظار موعود (ع)

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود» نشریه‌ای علمی - پژوهشی 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 مقالاتی در این نشریه منتشر خواهد شد که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسئله محور و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. به منابع معتبر اسلامی و به ویژه معارف اهل بیت علیهم‌السلام مستند و دارای قدرت استدلال و تبیینی در عرصه مهدویت باشد؛ به طوری که با ارائه دیدگاه‌های جدید، یا روش جدید در حل مسائل، به توسعه علم بیفزاید؛ به گونه‌ای که از نظر اهل تحقیق، مقالات در حد مقالات پژوهشی باشد.
۳. علاوه بر نوآوری در عرصه مهدویت، 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 یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، هر کدام حداقل ۱۵۰ کلمه همراه مقاله ارائه گردد)؛
- ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د) تیرهای 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، ص ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴: الف، ص ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان (پر رنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر.
- ح) برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات:

۱. مقالات، از ۱۲ صفحه (حدود ۳۶۰۰ کلمه) کم‌تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش‌تر نباشد.
۲. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
۳. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
۴. مقاله قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جداً خودداری شود).
۵. در صورت درخواست نویسنده، دفتر فصلنامه گواهی پذیرش مقاله را صادر خواهد کرد.
 - دیدگاه‌های ارائه شده در مقاله الزاماً دیدگاه فصلنامه نیست.
 - فصلنامه در ویرایش مطالب (با حفظ مفهوم) آزاد است.
 - مقالات ارسالی، بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مقالات

- امامت اهل بیت علیهم السلام بر مبنای آیه مودت..... ۵
علی ربانی گلپایگانی
- بررسی و نقد تأویل «قیامت موعود» به «قیام قائم»..... ۳۳
عزالدین رضانژاد - رحمان عشریه - محمد علی پرهیزگار
- بررسی و نقد تکثر ادیان در عصر ظهور با تأکید بر مقوله نجات..... ۵۵
رضا حاجی ابراهیم - سید عبدالله میراحمدی
- تحلیل مبنایی عدالت مهدوی در عصر غیبت با ابتنا بر نظریه ولایت فقیه..... ۷۵
حسین الهی نژاد
- بررسی و تحلیل استنادات روایی جریانات انحرافی بر مذمت فقها..... ۹۱
محمد شهبازیان - عبدالرضا حسناتی نجف‌آبادی
- سبک‌شناسی مواجهه ائمه علیهم السلام با شبهه‌های مهدویت (با تأکید بر شبهه‌های واقفه).... ۱۱۳
سید مجتبی معنوی
- ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی..... ۱۳۸

امامت اهل بیت علیهم السلام بر مبنای آیه مودت

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

یکی از دلایل امامت امامان دوازدهگانه اهل بیت علیهم السلام آیه مودت؛ آیه ۲۳ سوره شوری: ﴿قُلْ لَأَسْأَلَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ و روایات مربوط به آن است. بر اساس این روایات، مقصود از «قربی» در آیه شریفه، امیرالمؤمنین علی علیه السلام، فاطمه زهرا علیها السلام و دیگر امامان از ذریه امیرالمؤمنین علیه السلام هستند.

این مطلب مورد اجماع شیعه امامیه است. شماری از عالمان اهل سنت نیز آن را به ویژه درباره اهل کسا پذیرفته‌اند. در این آیه شریفه، مودت خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله به منزله اجر رسالت آن حضرت به شمار آمده است. این مطلب گویای آن است که منزلت معنوی آنان با منزلت رسالت، محک می‌خورد. لذا با توجه به این که افضلیت و عصمت از شرایط مهم امامت است، امامت امامان اهل بیت علیهم السلام ثابت می‌شود.

امامت دارای ابعاد ظاهری و باطنی، علمی و عملی، اخلاقی و سیاسی است. از منظر اسلام، مرد بودن یکی از شرایط امامت سیاسی است. لذا عدم اعتقاد به امامت سیاسی فاطمه زهرا علیها السلام، بر دلالت آیه مودت بر امامت اهل بیت علیهم السلام خدشه ای وارد نمی‌سازد. همچنین، اعتقاد به امامت امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و امامت امام حسن علیه السلام در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام - به مقتضای آیه مودت - با اعتقاد به وحدت امام در هر زمان ناسازگار نیست؛ زیرا مقصود از وحدت امام در هر زمان این نیست که دارنده مقام امامت یکی است؛ بلکه مقصود این است که امام علاوه بر داشتن مقام امامت، حق اعمال ولایت و امامت به صورت مستقل داشته باشد.

واژگان کلیدی: آیه مودت، اهل بیت علیهم السلام، مودت، افضلیت، عصمت، امامت.

یکی از آیات قرآنی که بر امامت اهل بیت پیامبر علیهم السلام دلالت می‌کند، آیه مودت است:

﴿ذَلِكَ الَّذِي يَبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ ... [ای پیامبر] به آنان بگو بر آن [ابلاغ رسالت الهی به شما] از شما اجری نمی‌خواهم، جز مودت نزدیکان [من] و کسی که کار نیک انجام دهد، بر نیکی وی خواهیم افزود؛ زیرا خدا بسیار آمرزنده و بسیار سپاسگزار است (شوری: ۲۳).

امامیه بر اساس این آیه کریمه، بر امامت و افضلیت امیر المؤمنین علیه السلام استدلال کرده‌اند. علامه حلی، در «کشف المراد» (علامه حلی، ۱۴۱۹: ص ۵۳۴)؛ «منهاج الکرامه» (همان، ۱۴۲۵: ص ۱۴۷) و «نهج الحق و کشف الصدق» (همان، ۱۴۱۴: ص ۱۷۵)، به آیه «مودت» بر امامت امیر المؤمنین علیه السلام استدلال کرده است. زین الدین بیاضی در «الصرط المستقیم» (النباطی البیاضی، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۱۸۸)، عبدالرزاق لاهیجی در «گوهر مراد» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ص ۵۴۶) و دیگران نیز به آیه مودت بر افضلیت و امامت امیر المؤمنین علیه السلام استدلال کرده‌اند.

این استدلال از سوی افرادی چون ابن تیمیه در «منهاج السنة»؛ فضل بن روزبهان در «ابطال نهج الباطل» و عبدالعزیز دهلوی در «التحفة الاثناعشریة» مورد نقد واقع شده است. عالمان شیعه، مانند علامه میر حامد حسین هندی در «عبارات الانوار»؛ قاضی نور الله شوشتری در «احقاق الحق»؛ شیخ محمد حسن مظفر در «دلائل الصدق»؛ سید شرف الدین عاملی در «الکلمة الغراء» و سید علی میلانی در «تفحات الازهار» به نقدها و اشکالات آنان پاسخ داده‌اند.

در آثار مزبور، درباره تفسیر آیه مودت و روایات مربوط به آن و مفاد و مدلول آیه و روایات، نکاتی مطرح شده است؛ ولی ضرورت نقل و بررسی اقوال و آرای مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر آیه شریفه و نقل و بررسی سند و مدلول روایات فریقین در این باره و تبیین وجوه دلالت آیه شریفه بر امامت اهل بیت علیهم السلام و نقل شبهات و پاسخ‌گویی به آنها؛ به صورت یک‌جا و در طرحی جدید، نگارنده را به پژوهش در این باره برانگیخت.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. أجر: «أجر» در لغت، به معنای چیزی است که در مقابل عمل فردی به او پرداخت می‌شود. أجری که خداوند در برابر کارهای نیک، به انسان می‌دهد، ثواب (پاداش) نام دارد (ابن منظور، ۲۰۰۰: ج ۱، ص ۵۸ و ابن فارس، ۱۴۱۸: ص ۶۰). مصداق اجر ممکن است، یاد و ذکر نیک باشد؛ چنان که مهریه زن «أجر» نامیده شده است (فیروز آبادی، ۱۴۳۲: ص ۳۴ و ۳۵). پاداش عمل که أجر نام دارد، گاهی دنیوی است و گاهی اخروی.

در قرآن کریم، لفظ اجر، غالباً بر آن‌چه خداوند به عنوان جزای کارهای عبادی، مؤمنان و صالحان در آخرت، آماده کرده است؛ اطلاق شده است. آری در دو آیه ذیل بر جزای دنیوی نیک، «أجر» اطلاق شده است: «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۹۰)، و نیز: «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۵۶) (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۶، ص ۱۲۲).

۱-۲. مودت: «مودت» از ریشه «وَدَّ»، به معنای دوستی است؛ در معنای آرزو نیز به کار می‌رود، که آن هم متضمن معنای دوستی است، زیرا انسان چیزی را آرزو می‌کند که دوست دارد. در آیات قرآن هر دو معنای آن به کار رفته است. مودت به معنای دوستی: «قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳) و «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱) و «وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ» (بروج: ۱۴) و مودت به معنای آرزو: «وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ (آل عمران: ۱۴) و «رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ» (حجر: ۲) و «وَتَوَدُّونَ أَنْ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونَ لَكُمْ» (انفال: ۷) برخی گفته‌اند: معنای مودت خداوند نسبت به بندگانش، مراعات کردن حال آنان است (راغب، بی‌تا: ص ۵۱۶-۵۱۷).

دیگر لغت شناسان نیز مودت را به محبت معنا کرده و یادآور شده‌اند که در معنای تمنا (آرزو) نیز به کار می‌رود.^۱

۱-۳. قریبی: واژه «قریبی»، مصدر و از ریشه «قرب» (در مقابل بُعد) به معنای نزدیک بودن است. واژه «قرب» در مورد نزدیکی مکانی به کار می‌رود، و واژه «قربت» در قرب از حیث

۱. برای مطالعه بیشتر (ر.ک: الصحاح، ج ۱، ص ۴۶۰؛ معجم القاموس المحيط، ص ۱۳۸۷؛ معجم المقاییس فی اللغة، ص ۱۰۷۹؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۷۱؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۷۷؛ تاج العروس، ج ۹، ص ۲۷۸ و اقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۴۳۷).

منزلت، استعمال می‌شود، و واژه قُربی و قرابت، در نسبت خویشاوندی به کار می‌رود (فیومی، ۱۳۴۷: ج ۲، ص ۱۷۵ و ابن منظور، ۲۰۰۰: ج ۱۲، ص ۵۴).

کلمه «قرب» و مترادفات و مشتقات آن در قرآن کریم، در موارد زیر به کار رفته است: قرب مکانی (توبه: ۲۸)، قرب زمانی (انبیاء: ۱)؛ قرب نسبی (خویشاوندی) (نساء: ۸)، قرب منزلتی (نساء: ۱۷۲، واقعه: ۱۰ و آل عمران: ۴۵)، به معنای رعایت (اعراف: ۵۶ و بقره: ۱۸۶) و به معنای قدرت (ق: ۱۶ و واقعه: ۸۵) (راغب، بی‌تا: ص ۳۹۸ و ۳۹۹).
 ۱-۴. استثنا (أ): درباره این که استثنا در آیه «مودت» متصل است یا منقطع، سه دیدگاه مطرح شده است:

الف) استثنا در آیه منقطع است (قرطبی، ۱۴۲۳: ج ۱۶، ص ۲۰ و ۲۱؛ سیوطی، ۱۴۲۳: ص ۴۸۶؛ ابن عربی، ۱۴۳۱: ج ۲، ص ۳۳۱؛ مراغی، بی‌تا: ج ۲۵، ص ۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۱۱۹ و ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۱: ج ۱۷، ص ۱۲۵).

ب) استثنا در آیه متصل است (بیضاوی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۹۰ و طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۳).^۱

ج) عده‌ای از مفسران، فریقین هر دو وجه را جایز شمرده‌اند^۲ (زمخشری، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲۱۹؛ رازی، بی‌تا: ج ۲۷، ص ۱۶۵؛ آلوسی، بی‌تا: ج ۲۵، ص ۴۸ و طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۱۰-۹، ص ۲۹).

وجوه و ادله عقلی یا نقلی که قائلان به منقطع بودن استثنا بر نادرستی متصل بودن استثنا

۱. بیضاوی می‌گوید: بر تبلیغ رسالت از شما اجر و نفعی نمی‌خواهم؛ مگر این که مرا به خاطر قرابتی که به شما دارم، دوست بدارید؛ یا اقربا و خویشاوندانم را دوست بدارید. علامه طباطبایی نیز گفته است: «ظاهر استثنا این است که متصل است، با این ادعا که مودت اجر می‌باشد و به تکلفی که برای منقطع بودن استثنا شده است؛ نیازی نیست.

۲. زمخشری در این باره گفته است: «جایز است که استثنا متصل باشد؛ یعنی از شما اجری نمی‌خواهم، جز این که خویشاوندانم را دوست بدارید، و این، در حقیقت اجر نیست؛ زیرا خویشاوندان پیامبر، خویشاوندان آنان (قریش) نیز می‌باشند، و صله (پیوند دوستی) با آنان مقتضای مروت است و جایز است که منقطع باشد؛ یعنی هرگز از شما اجری نمی‌خواهم؛ لکن می‌خواهم که خویشاوندان مرا - که خویشاوندان شما نیز هستند - دوست بدارید (الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۹). در باره این قول (رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۱۶۵؛ روح المعانی، ج ۲۵، ص ۴۸ و مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۹).

بیان کرده‌اند؛ به این ناظر است که مودت - خواه مودت پیامبر مقصود باشد یا مودت خویشاوندان پیامبر - اجر حقیقی باشد؛ ولی قائلان به متصل بودن استثنا نیز اجر حقیقی بودن مودت را برای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبول ندارند، بلکه آن را مجازی و ادعایی دانسته‌اند. بنابراین، نتیجه هر دو دیدگاه یک چیز خواهد بود. با این حال، با توجه به این قاعده ادبی که اصل در استثنا آن است که متصل باشد؛ دیدگاه کسانی که استثنای در آیه مودت را متصل دانسته‌اند، راجح است. شمس الدین اصفهانی، در این باره گفته است:

آن چه از لفظ استثناء به ذهن تبادر می‌کند، استثنای متصل است، بدین جهت فقها، تا جایی که امکان داشته باشد، استثنا را بر متصل حمل کرده، و حتی در مواردی که ظاهر کلام با استثنای متصل سازگاری ندارد، برای حمل بر متصل، لفظی را در تقدیر گرفته‌اند؛ مانند «عندی مائة درهم الا ثوباً» که لفظ «قیمة ثوب» را در تقدیر گرفته‌اند، تا استثناء متصل باشد (اصفهانی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۵۴۲ - ۵۴۳).

۲. بررسی مقصود از الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى

درباره این که مقصود از «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» در آیه شریفه چیست؛ آرا و اقوال مختلفی مطرح شده که عبارت‌اند از:

۲-۱. درخواست یاری و ترک دشمنی از قریش

آیه در مکه نازل شده و مخاطب آن کافران و مشرکان قریش بوده است؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنان فرموده است که اگر به من به عنوان پیامبر الهی ایمان نمی‌آورید و یاری‌ام نمی‌کنید؛ بر اساس رابطه خویشاوندی، مرا کمک کنید (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۲۹-۳۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۱۹۷-۱۹۹ و فتح القدر، بی تا: ج ۴، ص ۵۳۱ - ۵۳۲).

بر این دیدگاه، به روایتی از ابن عباس که در صحیح بخاری و مسلم و دیگر منابع روایی و تفسیری اهل سنت نقل شده؛ استدلال شده است. بر اساس این روایت:

از ابن عباس درباره معنای آیه مودت سؤال شد. قبل از آن که او پاسخ دهد، سعید بن جبیر گفت: مقصود: مودت خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله است. ابن عباس به او گفت: شتاب کردی؛ همه قبایل قریش با پیامبر صلی الله علیه و آله خویشاوند بودند؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله به آنان گفت: من در ازای رسالتم از شما اجری نمی‌خواهم؛ درخواست من این است که



به مقتضای خویشاوندی‌ای که با شما دارم، مرا کمک کنید و از دشمنی با من دست بردارید (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۳۰ و زمخشری، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲۲۱).

این قول از نظر دلالت با مشکلات جدی روبه‌رو است:

۱. درخواست اجر، در جایی معقول است که کسی کاری را انجام داده که برای دیگران سودمند است؛ اما در مورد کاری که کسی انجام می‌دهد که از نظر دیگران نه تنها مفید نیست، بلکه زیانبار می‌باشد و نامعقول است، و پیامبر اکرم ﷺ هرگز چنین درخواست غیر معقولی را مطرح نکرده است (بیاضی، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۱۸۹؛ مظفر، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۲۳ و طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۳).

۲. از آیات مربوط به این که پیامبران خطاب به اقوامشان می‌گفتند: «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا»؛ از شما اجر و مزد نمی‌خواهم؛ به دست می‌آید که هدفشان این بود که حجت را بر آنان تمام کنند و هرگونه راه عذر و بهانه‌ای، از جمله درخواست اجر و مزد در برابر پیامبری و هدایت آنان را بر آنان ببندند؛ ولی مطابق این دیدگاه، پیامبر ﷺ این سخن را وقتی به آنان گفته است که عدم ایمان آنان محرز بوده و بلکه با پیامبر به شدت مخالفت می‌کردند. پس نه ایمان آورده بودند و نه به ایمانشان امید بود، تا طرح عدم سؤال اجر از آنان، وجه معقولی داشته باشد.

۳. این که گفته شده، مراد این است که شما لاقبل بر اساس تعصب قومی و فامیلی پشتیبان من باشید، درست نیست؛ زیرا این مطلب در صورتی صحیح می‌بود که پیامبر با دشمن دیگری مواجه بود، و از فامیل خود می‌خواست که در برابر دشمنش او را یاری دهند؛ ولی در این جا آنان خود، دشمنان پیامبر بودند.

۴. این که گفته شده است، مراد از مودت، ترک اذیت و کارشکنی و خصومت است، درست نیست؛ زیرا مشرکان قریش، کار پیامبر را ناصواب و خروج از دین و آیین نیاکانشان می‌دانستند. روشن است در چنین موردی، رابطه خویشاوندی کارساز نیست؛ چنان که قرآن کریم از مؤمنان می‌خواهد پیوند ایمان را بر پیوند خویشاوندی ترجیح دهند: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ» (مجادله: ۲۲).

در تاریخ نیز مواردی ذکر شده که کفار قریش، حرمت اعتقاد خود را بر حرمت خویشاوندی مقدم می‌داشتند. لذا چنین درخواستی از سوی پیامبر از مشرکان لغو و سفیهانه و

باطل است.

روایتی که از ابن عباس درباره تفسیر مزبور نقل شده، موقوفه است نه مرفوعه. لذا محتمل است، آن چه ابن عباس گفته، اجتهاد او است، نه نقل کلام پیامبر ﷺ. با این حال، با توجه به نکات یاد شده، نسبت چنین قولی به ابن عباس، با توجه به شأن و جایگاه علمی او سازگاری ندارد. لذا احتمال مجعول بودن چنین روایتی، قوت می گیرد. در نتیجه این روایت نمی تواند با روایت دیگر او که مرفوعه است و آیه مودت را به درخواست مودت خویشاوندان (علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام) تفسیر کرده است، معارض باشد. چنان که این تفسیر، با تفسیر دیگر او که آن هم روایت مرفوعه است، یعنی مودت خداوند و رسول خدا در اطاعت از اوامر و نواهی الهی، منافات ندارد؛ زیرا اگر مودت خویشاوندان پیامبر را عام بگیریم، یکی از مصادیق اطاعت خدا و رسول است و اگر خاص بگیریم، کلید و وسیله شناخت اوامر و نواهی الهی می باشد؛ علاوه بر این که یکی از مصادیق آن است.

۲-۲. درخواست یاری از انصار

مقصود از «الْمُؤَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» همان است که در قول قبل بیان شد؛ ولی مخاطب انصارند، نه قریش؛ زیرا روایت شده است که آنان اموالی را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند و از او خواستند اموال را در رفع نیازهای مالی خود مصرف کند. در این هنگام آیه شریفه نازل شد، و مفاد آن این است که من در برابر ابلاغ رسالت الهی به شما، اجر و مزدی نمی خواهم؛ ولی از شما می خواهم به خاطر نسبت خویشاوندی ام با شما؛ مرا یاری کنید. خویشاوندی آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق سلمی، دختر زید نجاریه (مادر عبدالمطلب) و نیز دایی های مادرش، آمنه بنت وهب بوده است (الوسی، بی تا: ج ۲۵، ص ۴۷ و طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۳).

در این زمینه باید گفت در محبت و نصرت انصار نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جای کمترین تردیدی نیست؛ چنان که در قرآن کریم بر این ویژگی مورد ستایش قرار گرفته اند:

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ؛

کسانی که قبل از مهاجران، در سرزمین مدینه و سرای ایمان، مسکن گزیدند، [و] کسانی را که به سوی آنان هجرت کردند، دوست می دارند و در دل خود به آن چه به مهاجران داده می شود، احساس نیاز نمی کنند و آن ها را بر خود مقدم می دارند؛ هر چند



خودشان بسیار نیازمند باشند (حشر: ۹).

بنابراین، با وجود چنین باور و احساس عمیق ایمانی در انصار که منشأ محبت و نصرت انصار نسبت به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود؛ درخواست محبت و نصرت ناشی از رابطه خویشاوندی - آن هم خویشاوندی از طریق زنان که مورد اهتمام عرب نبود - وجه معقولی نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۳-۴۴).

۲-۳. تبلیغ و هدایت به مقتضای رابطه خویشاوندی

گفته شده است، مخاطب در آیه، کافران و مشرکان قریش می‌باشند و مقصود آن است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به آنان فرموده است: من در برابر ابلاغ رسالت الهی، اجر و مزدی نمی‌خواهم؛ ولی رابطه خویشاوندی مرا بر آن داشته به ارشاد و هدایت شما اقدام کنم. این قول، از فضل بن روزبهان اشعری است (مظفر، بی تا: ج ۲، ص ۱۲۰).
بر اساس آیات قرآن، روش معین خداوند برای دعوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این بود که او فقط برای اجرای رسالت الهی تلاش کند و حب و بغض شخصی یا فAMILI، در این باره هیچ گونه تأثیری نداشته باشد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز جز به همین روش عمل نمی‌کرد. بنابراین، تصور این که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خاطر رابطه خویشاوندی، کسانی را به آیین اسلام دعوت کند، بی پایه است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۴-۴۵).

۲-۴. حسن معاشرت با خویشاوندان (صله ارحام)

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به مسلمانان فرموده است: من در ازای ابلاغ رسالت الهی به شما، مزدی نمی‌خواهم. تنها از شما می‌خواهم خویشاوندان خود را دوست بدارید و صله ارحام به جای آورید. این قول از عبدالله بن قاسم است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۳۳ و آلوسی، بی تا: ج ۲۵، ص ۵۰).

از دیدگاه اسلام، مودت به خویشاوندان به صورت مطلق، مطلوب نیست، بلکه صله رحم و کمک به خویشاوندان برای رضایت خدا، مورد اهتمام و تشویق اسلام است و این احتمال که آیه مودت، صله رحم و احسان به آنان منظور باشد، درست نیست؛ زیرا تا جایی که حمل کلام بر معنای حقیقی ممکن است، نوبت به معنای کنایی و مجازی نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۵).



۲-۵. مودت طاعات و تقرب به خداوند

مقصود از «مودت»، دوست داشتن، طاعت‌ها و عبادت‌های دینی برای تقرب به خداوند است. این مطلب در روایتی از ابن عباس چنین نقل شده است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: من در برابر اجرای رسالت الهی، از شما اجر نمی‌خواهم، جز این که مودت خدا را برگزینید و با اطاعت از احکام الهی به سوی خداوند تقرب جویند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۴، ص ۱۹۷ و سیوطی ۱۴۲۱: ج ۷، ص ۲۹۹)؛ حسن بصری (زمخشری، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲۲۱ و فخر رازی، بی تا: ج ۲۸، ص ۱۶۴) ابوعلی جبایی و ابومسلم (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۹، ص ۲۸). مراغی، پس از نقل سخن حسن بصری، گفته است:

مودت پیامبر صلی الله علیه و آله و اقربای آن حضرت و خویشاوندان مسلمانان نیز داخل در این قول می‌باشند؛ زیرا کسی که به خدا تقرب می‌جوید، رسول خدا صلی الله علیه و آله را دوست می‌دارد و خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله و خویشاوند مسلمانان را گرمی خواهد داشت (مراغی، بی تا: ج ۲۵، ص ۳۹).

دو نکته در نقد این قول:

الف) اگر خطاب در این آیه شامل مشرکان نیز باشد، دارای ابهام خواهد بود؛ زیرا آنان پرستش‌ب‌ها را تقرب به خداوند می‌دانستند و می‌گفتند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ» (زمر: ۳) و نیز: «هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (یونس: ۱۸)؛ که با مقام و رسالت نبوی در دعوت به توحید خالص، سازگاری ندارد.

ب) آن چه در آیه به کار رفته، مودت است، نه تودد، و مراد از مودت، حب آنان نسبت به خداوند در تقرب به او از طریق طاعات است؛ ولی در کلام الهی، مودت به معنای حب بندگان نسبت به خدای سبحان به کار نرفته؛ اما عکس آن، یعنی مودت خداوند نسبت به بندگان به کار رفته است؛ مانند «إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود: ۹۰) و «وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ» (بروج: ۱۴). وجه آن این است که لفظ مودت، به رعایت حال متعلق مودت (کسی که مورد مودت واقع می‌شود) و تفقد نسبت به او اشعار دارد. لذا راغب اصفهانی از برخی حکایت کرده که مودت خداوند نسبت به عباد، مراعات کردن حال آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۸، ص ۴۵-۴۶).

۲-۶. مودت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله

آیه مودت، خطاب به مؤمنان است؛ زیرا ابتدای آیه این است: «ذَلِكِ الَّذِي يَبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ»



الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿ و در ادامه: ﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يُقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (شوری: ۲۳).

این قول، طرفداران بسیاری دارد؛ زیرا مورد اجماع عالمان شیعه (طوسی، ۱۴۰۹: ج ۹، ص ۱۵۹) و مورد قبول شماری از عالمان و مفسران اهل سنت می‌باشد.

ابو عمرو جاحظ (قندوزی، ۱۴۱۸: ص ۱۸۱)؛ محمد بن طلحه شافعی (شافعی، ۱۴۱۹: ص ۵۲)؛ محیی الدین عربی (ابن عربی، ۱۴۳۱: ج ۲، ص ۲۳۱ و ۲۳۲)؛ ابن صباغ مالکی (ابن صباغ، بی تا: ص ۲۹)؛ حافظ ابراهیم جوینی (جوینی، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۰)؛ سید علی بن شهاب همدانی (قندوزی، ۱۴۱۸: ص ۲۸۴ و ۲۸۵)؛ حافظ بخاری معروف به خواجه پارسا (همان: ص ۴۲۸ و ۴۲۹)؛ شیخ سلیمان قندوزی (همان: ص ۱۲ و ۲۲۴) و شیخ مومن شبلینجی شافعی (شبلینجی، بی تا: ص ۲۲۴ و ۲۲۵)؛ از طرفداران این قول به شمار می‌روند. از ظاهر کلام زمخشری (زمخشری، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲۱۹-۲۲۵)؛ فخر الدین رازی (فخررازی، بی تا: ج ۲۸، ص ۱۶۴ و ۱۶۶) و ناصر الدین بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۹۰ و ۹۱) همین قول به دست می‌آید.

در این جا نقل چند نمونه از روایات:

الف) احمد بن حنبل از ابن عباس چنین روایت کرده است:

وقتی آیه ﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ نازل شد، برخی از اصحاب گفتند: ای رسول خدا! این خویشاوندان شما که مودت آنان بر ما واجب شده است، چه کسانی‌اند؟ پیامبر ﷺ فرمود: علی، فاطمه علیها السلام و دو پسر آنان می‌باشند (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۲۶۳ و ج ۲، ص ۶۶۹ ح ۱۱۴۱).

ب) حاکم نیشابوری، در تفسیر آیه مودت، نخست روایتی از ابن عباس نقل کرده که در آن مودت، به مودت خدا و تقرب به سوی او از راه اطاعت خداوند تفسیر شده؛^۱ سپس گفته است:

این حدیث از نظر سند صحیح است؛ ولی بخاری و مسلم آن را روایت نکرده؛ بلکه در تفسیر آیه، بر حدیث عبدالملک بن میسره زراد از طاووس، از ابن عباس که آن را به قربای آل محمد ﷺ تفسیر کرده است؛ اتفاق دیدگاه دارند (نیشابوری، ۱۴۲۲:

۱. «لا أسألكم على ما آتيتكم من البينات والهدى اجرا الا ان توادوا الله و ان تقربوا اليه بطاعته».

ج ۲، ص ۴۸۲).

ج) طبری، از ابی الدیلم چنین روایت کرده است:

هنگامی که علی بن الحسین علیه السلام را به صورت اسیر وارد شام کردند، مردی شامی گفت: خدا را سپاس که [مردان] شما را کشت و فتنه را سرکوب کرد. علی بن الحسین علیه السلام به او گفت: آیا قرآن قرائت کرده‌ای؟ مرد شامی گفت: آری. فرمود: ... آیا آیه «قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» را قرائت نکرده‌ای؟ گفت: آری شما همان «قربایی» هستید که در این آیه، مودت آنان واجب شده است؟ امام فرمود: آری (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۱۶ - ۱۷؛ السیوطی، ۱۴۲۱: ج ۷، ص ۳۰۰؛ ابن حجر مکی، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۱۹۸ و الزرقانی المالکی، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۲۰).

ابوحیان، این روایت را مسلم تلقی کرده است (الغرناطی الاندلسی، ۱۴۲۰: ج ۷، ص ۵۱۶).
د) حاکم حسکانی، از چند طریق از ... ابن عباس «حسنه» در آیه «وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا» را به مودت آل محمد علیهم السلام تفسیر کرده است (الحاکم الحسکانی، ۱۳۹۳: ج ۲، ص ۱۴۸ - ۱۵۰). ابن حجر مکی نیز آن را از احمد بن حنبل نقل کرده است (ابن حجر مکی، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱؛ القرطبی، ۱۴۲۳: ج ۱۶، ص ۲۴۹).

در منابع شیعه، بیش از بیست روایت درباره این که آیه مودت، به اهل بیت پیامبر علیهم السلام مربوط است، گزارش شده است. این روایات را ابوجعفر برقی در «المحاسن»، محمد بن یعقوب کلینی در «اصول کافی» و «روضه کافی»، فرات بن ابراهیم در «تفسیر الفرات»، شیخ صدوق در «الخصال» و «عیون الاخبار» و علامه مجلسی در «بحار الانوار»، سید هاشم بحرانی در «البرهان فی تفسیر القرآن» و نیز «غایة المرام»، عبد علی بن جمعه عروسی در «نور الثقلین» نقل کرده‌اند:

۱. محدث کلینی، از عبدالله بن عجلان، از امام باقر علیه السلام روایت کرده که درباره «قربی» در آیه «المودة فی القربی» فرمود: آنان، همان ائمه‌اند (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۳۴۲).
۲. ایشان از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است:

اهل بصره درباره آیه «المودة فی القربی» چه می‌گویند؟ گفته شد: آنان می‌گویند: این آیه به عموم خویشاوندی پیامبر صلی الله علیه و آله مربوط است. امام فرمود: دروغ گفته‌اند! این آیه فقط درباره ما اهل بیت نازل شده است؛ درباره علی، فاطمه، حسن و



حسین علیه السلام، اصحاب کساء (همان: ج ۴، ص ۲۸۱).

در مجموع صد و سی و پنج روایت در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده که مقصود از «المودة فی القربی» در آیه ۲۳ سوره شوری، دوستی خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله است. برخی از این روایات، عموم خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله را شامل می‌شود؛ ولی بیش‌تر آن‌ها به اهل بیت خاص پیامبر صلی الله علیه و آله؛ یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین و دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام اختصاص دارد. بدیهی است، این تعداد از روایات را نمی‌توان ساختگی و بی‌اساس شمرد، بلکه صدور آن‌ها از معصوم یقینی است.

بررسی و پاسخ‌گویی به اشکالات

به این قول اشکالاتی وارد شده است که مهم‌ترین آن‌ها را مطرح و بررسی خواهیم کرد:

۱. سوره شوری مکی است و بنابراین، آیه مودت در مکه نازل شده است. در آن زمان، علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام از دواج نکرده و حسن و حسین علیهما السلام به دنیا نیامده بودند. بنابراین، آنان مصداق قربای در آیه نخواهند بود (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۵۷؛ آلوسی، ۱۴۰۴: ص ۱۵۳ و ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۱۹۹).

در پاسخ باید گفت در قرآن کریم، مواردی وجود دارند که آیات مدنی در سوره‌های مکی، یا آیات مکی در سوره‌های مدنی، قرار گرفته‌اند؛ مثلاً: سوره عنکبوت مکی است؛ ولی دو آیه آغاز آن مدنی است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۰، ص ۱۵۰)؛ سوره کهف مکی است؛ اما هفت آیه اول آن مدنی است (سیوطی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۵۶)؛ و نمونه‌های بسیار دیگر (امینی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۴۸۵ - ۴۸۸).

بنابراین، مکی نامیدن سوره شوری به خاطر اکثر آیات آن است. مضافاً این‌که مکی بودن کل سوره با این‌که آیه مودت به علی، فاطمه، و حسن و حسین علیهم السلام ناظر باشد، منافات ندارد؛ زیرا مودت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله به کسانی که در زمان نزول آیه موجود بودند، اختصاص ندارد، بلکه آنان متعلق مودت می‌باشند؛ خواه در آن زمان در این جهان موجود بوده باشند، یا نه^۱، و لذا تفسیر کلام پیامبر صلی الله علیه و آله مبنی بر این‌که مصادیق قربی علی، فاطمه، حسن و

۱. شرط ثبوت حکم باملاک عام که شامل گذشته و حال می‌شود، این نیست که موضوع آن بالفعل موجود باشد، بلکه هرگاه موجود شود، حکم شامل آن خواهد شد (الغدیر، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۲۴۶).

حسین علیه السلام باشند؛ ممکن است، در زمانی غیر از زمان نزول آیه بیان شده باشد؛ چنان که از واقعه جمل، کلاب حوآب، فئه باغیه و کشته شدن عمّار به دست آنان و ظهور خوارج و وقایع بسیار دیگری خبر داده است. نیز از وجود و نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله به آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و دیگر پیامبران الهی خبر و بشارت شده است (موسوی، ۱۳۸۵: ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

۲. درخواست مودت اقربای پیامبر صلی الله علیه و آله، به عنوان اجر نبوت، از چند جهت نادرست است: الف) با مقام و شأن نبوت سازگار نیست، بلکه از اوصاف و شؤون اهل دنیا است که کاری را برای دیگران انجام می دهند و از آنان چیزی را درخواست می کنند که به حال فرزندان و خاندانشان مفید است.

ب) با روش پیامبران پیشین که به نص قرآن کریم در ازای نبوت خود از مردم اجر و مزدی نمی خواستند، منافات دارد.

ج) با آیات دیگر قرآن که آشکارا طلب اجر در برابر نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را نفی می کند، منافات دارد، مانند ﴿وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۴) (آلوسی، ۱۴۰۴: ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

در پاسخ گفتنی است:

اولاً: بر اساس دیگر آیات قرآن در خصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن حضرت از مسلمانان درخواست اجر کرده است؛ ولی نفع آن به خود مسلمانان بازمی گردد؛ مانند: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ (سبا: ۴۷)، نیز: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَرَادْتُمْ أَنْ تُتَّخَذَ إِلَيَّ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (فرقان: ۵۷)، از انضمام این دو آیه، به آیه مودت، به دست می آید که درخواست مودت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان اجر رسالت، مجازی و ادعایی است، نه حقیقی؛ زیرا نفع مودت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله به مؤمنان باز می گردد و مؤمنان از این طریق، راه تقرب به خداوند را می شناسند. بنابراین، هیچ یک از پیامدهای نادرستی که در اشکال مطرح شده است، بر آن مترتب نخواهد شد.

ثانیاً: مخاطب آیه شریفه، مسلمانان اند؛ هرگز کسی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان آورده

۱. نکته دیگر در این باره آن است که نزول سوره شوری یا آیه مودت در مکه بدان معنا نیست که آیه مذکور حتماً قبل از هجرت نازل شده باشد؛ زیرا ممکن است در مکه و در حجة الوداع نازل شده باشد (الغدیر، ج ۳، ص ۲۴۶).

است، چنین اتهامی را نسبت به آن حضرت وارد نخواهد کرد. آری، در میان مسلمانان منافقانی وجود داشتند، که فرض اتهام زنی از سوی آنان متصور است؛ ولی به این اتهام با قاطعیت پاسخ داده شده است؛ چنان که در روایات آمده است که آیه ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا﴾ (شوری: ۲۴)؛ پاسخ اتهام منافقان می‌باشد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ص ۳۱۴؛ بغوی، بی- تا: ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶ و ابن حجر مکی، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱).

ثالثاً: اگر درخواست مودت خویشاوندان به عنوان اجر رسالت، پیامبر ﷺ را در معرض اتهام قرار دهد؛ درخواست اطاعت بی‌چون و چرا از او، اختصاص انفال و غنایم به خدا و رسول خدا و اختصاص خمس غنایم به ذوی القربی و احکام اختصاصی آن حضرت در مورد ازدواج نیز او را در معرض اتهام قرار خواهد داد؛ ولی این امر مانع از صدور چنین احکامی درباره پیامبر ﷺ نشده است.

رابعاً: فرض کنیم، دلالت آیه مودت بر درخواست مودت خویشاوندان را، برای دفع اتهام مزبور، انکار کنیم؛ اما آیا روایات بسیاری که بر وجوب مودت اهل بیت پیامبر ﷺ از آن حضرت نقل شده است، انکار شدنی است؟ (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۸، ص ۴۸).

۳. اگر مقصود، مودت خویشاوندان پیامبر ﷺ بود، به جای کلمه «المودة فی القربی» کلمه «المودة لذوی القربی» به کار می‌رفت؛ زیرا در همه آیاتی که به رعایت حقوق ذوی القربی (اعم از ذوی القربای پیامبر، یا دیگر مسلمانان) سفارش شده، تعبیر «ذوی القربی» به کار رفته است، نه «فی القربی». بنابراین، ذکر مصدر به جای اسم، دلیل آن است که مقصود، ذوی القربی نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۵۷)؛ اما:

الف) با توجه به روایات شأن نزول و دیگر روایات تفسیری مقصود از «قربی»، «ذوی القربی» (اهل بیت پیامبر ﷺ) است؛ خواه ما وجه به کارگیری چنین تعبیری را بدانیم، یا ندانیم.

ب) به کارگیری مصدر به جای اسم برای مبالغه در معنا و اهمیت آن، کاربرد رایجی است؛ مانند به کارگیری «عدل» به جای «عادل». مثلاً به جای این که گفته شود: «زید عادل است» گفته می‌شود: «زید عدل یا عدالت است». از این که به جای ذوی القربی، «القربی» به کار رفته است، به دست می‌آید که خویشاوندانی که مودت آنان به عنوان اجر رسالت درخواست شده است، عموم خویشاوندان پیامبر ﷺ نیستند، بلکه افراد خاصی از آنان مقصودند؛ چنان که

اصحاب پیامبر ﷺ همین معنا را فهمیدند و از آن حضرت خواستند که آنان را معرفی کند و رسول خدا، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را معرفی کردند. بنابراین، به کاربردن مصدر به جای اسم، حکیمانه و هدفمند بوده است.

مستند این قول: (فضائل الصحابه، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۲۶۳ و ج ۲، ص ۶۶۹، ح ۱۱۴۱؛ المستدرک علی الصحیحین، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۴۸۲، ح ۳۶۵۹ و ج ۳، ص ۱۸۸-۱۸۹، ح ۴۸۰۲؛ مجمع الزوائد، ۱۴۱۲: ج ۹، ص ۱۴۶؛ مسند الصحابه، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۲۷، ح ۶۶۴؛ حلیة الاولیاء، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۲۰۱؛ شواهد التنزیل، ۱۳۹۳: ج ۲، ص ۱۴۱-۱۵۰؛ المعجم الکبیر، ۱۴۱۵: ج ۱۲، ص ۲۶، ح ۱۲؛ جامع البیان، ۱۴۱۲: ج ۲۵، ص ۱۶-۱۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۱۹۸ و الصواعق المحرقة، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱).

با این حال، برخی از عالمان اهل سنت در اعتبار روایات، شبهاتی را مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه ابن تیمیه، در نقد علامه حلی، که به حدیث ابن عباس بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام استدلال کرده، گفته است: «این حدیث، به اتفاق حدیث شناسان کذب و ساختگی است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۵۷).

در پاسخ باید گفت ادعای اجماع حدیث شناسان بر کذب و ساختگی بودن روایت ابن عباس، ادعایی بدون دلیل و نیز ادعایی کذب و بر خلاف واقع است؛ زیرا برخی از عالمان برجسته اهل سنت بر صحت آن گواهی داده‌اند (شافعی، ۱۴۱۹: ص ۵۲)؛ نیز نقل آن توسط احمد بن حنبل در کتاب «فضائل الصحابه» و طبرانی در «المعجم الکبیر»، این ادعا را که روایت مزبور در هیچ یک از کتاب‌های حدیث مرجع نیامده است؛ باطل می‌سازد.

یا گفته شده است در سند حدیث مزبور، حسین الاشقر واقع شده است که تضعیف شده است. ابن کثیر حسین اشقر را شیعی محترق (اهل غلو) دانسته است (ابن کثیر، ۱۴۱۶: ج ۴، ص ۱۰۰)؛ سیوطی، نیز حدیث را ضعیف شمرده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ج ۷، ص ۳۰۰)؛ شوکانی (شوکانی، بی تا: ج ۴، ص ۵۳۶) و آلوسی (آلوسی، بی تا: ج ۲۵، ص ۳۱) نیز سخن سیوطی را نقل کرده‌اند. ظاهراً وجه ضعف روایت از نظر آنان نیز همان حسین اشقر بوده است. ابن حجر عسقلانی، در فتح الباری (عسقلانی، ۱۴۲۲: ج ۸، ص ۴۵۸)؛ نیز اسناد این روایت را واهی شمرده است؛ زیرا در آن فردی ضعیف و رافضی وجود دارد، و در «الکاف الشاف» (همان، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۲۲۰) گفته است: «حسین، ضعیف و ساقط است».



ملاحظه می‌شود که برای ضعیف بودن حسین اشقر، وجهی جز شیعی یا رافضی یا غالی بودن ذکر نشده که این صفات از نظر معیارهای پذیرفته شده نزد رجالیان اهل سنت، دلیل بر ضعف راوی نخواهد بود. آنچه مهم است، صدوق و امین بودن راوی در نقل است که حسین اشقر دارای آن بوده است؛ چنان که ابن حجر درباره او گفته است: «صدوق و غالی در تشیع است» (عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۱۷۵). ابن حجر مکی نیز گفته است: «حسین اشقر شیعی غالی؛ ولی صدوق است» (هیتمی، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱).

ابن حجر عسقلانی در «تهذیب التهذیب»، اقوال علمای رجال را درباره وی نقل کرده است. آنان جز شیعی غالی بودن، برای وی قدحی ذکر نکرده‌اند. همان‌گونه که بیان شد، یکی از این روایات، خطبه امام حسن علیه السلام پس از شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام است که در آن خطبه فرمود:

من از اهل بیته هستم که خداوند مودت آنان را بر هر مسلمانی واجب کرده و خطاب به پیامبرش فرموده است: **﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾** (شوری: ۲۳).

این روایت را حاکم نیشابوری در «المستدرک» نقل کرده است (نیشابوری، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۱۸۸ - ۱۸۹). بنابراین، سند روایت از نظر او صحیح است. نورالدین هیتمی نیز آن را نقل کرده و گفته است: این خطبه را طبرانی در «المعجم الاوسط» و «المعجم الکبیر» و ابویعلی و بزار و احمد به صورت مختصر نقل کرده‌اند و اسناد احمد و بعضی از طرق بزار و طبرانی در «المعجم الکبیر» حسان (معتبر) است (هیتمی، ۱۴۱۲: ج ۹، ص ۱۴۶). ابن حجر مکی نیز بعضی از طرق بزار و طبری را حسان دانسته است (هیتمی، ۱۴۲۵: ص ۲۱۱).

۳. تبیین دلالت آیه مودت بر امامت اهل بیت علیهم السلام

از بحث‌های پیشین به دست آمد که مقصود از «قربی» در آیه مودت، خویشاوندان خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم السلام مصادیق مورد توافق روایات فریقین است و در روایات شیعه، سایر امامان اهل بیت علیهم السلام نیز مصادیق آن می‌باشند. اکنون بحث در مدلول آیه شریفه است.

در دلالت آیه شریفه بر «وجوب» مودت اهل بیت تردیدی وجود ندارد؛ خواه استثنای در آیه متصل باشد یا منقطع، زیرا هرگاه کسی که اطاعت از او واجب است، اجرای کاری را از

دیگری بخواهد و قرینه‌ای وجود نداشته باشد؛ بر وجوب آن کار دلالت می‌کند؛ چنان‌که در روایت ابن عباس آمده است:

وقتی آیه شریفه نازل شد، از پیامبر اکرم ﷺ سؤال شد: قربای شما که مودت آنان واجب است، چه کسانی‌اند... قال: «علی و فاطمة و ابناهما».

۳-۱. وجوب محبت و افضلیت

محقق طوسی، وجوب محبت امیر المؤمنین علیه السلام را یکی از دلایل افضلیت آن حضرت بر دیگر صحابه پیامبر اکرم ﷺ دانسته و بر این اساس که افضلیت از شرایط امامت است، بر امامت امیر المؤمنین علیه السلام استدلال کرده است (حلی، ۱۴۱۹: ص ۵۳۴).

علامه حلی، در کتاب «منهاج الکرامه»، آیه مودت را هفتمین دلیل بر امامت علی علیه السلام دانسته و پس از نقل روایت ابن عباس درباره این‌که مقصود از «قربی»، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام می‌باشد؛ گفته است:

محبت سه صحابی دیگر (ابوبکر، عمر و عثمان) واجب نبوده است. بنابراین، علی علیه السلام بر آنان برتری داشته و در نتیجه او امام بوده است» (همان، ۱۴۲۵: ص ۱۴۷).

مقصود علامه حلی از این نکته، محبت ویژه‌ای است که از آیه مودت به دست می‌آید؛ زیرا در این آیه شریفه، محبت امیر المؤمنین، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام به منزله اجر رسالت پیامبر ﷺ به شمار آمده است. باید محبت و مودت آنان از چنان اهمیت والا و بالایی برخوردار باشد که در تراز اهمیت والا و بالای رسالت پیامبر اکرم ﷺ - که برترین رسالت الاهی است - بوده باشد.

از سوی دیگر، اهمیت و ارزش محبت - علاوه بر این‌که تابع قصد و نیت محب است - با اهمیت و منزلت محب یا محبوب، مشخص می‌شود. مُحِب، یعنی مسلمانان از نظر مقام معنوی و تعالی وجودی در جایگاهی نیستند که هم‌تراز جایگاه رفیع رسالت به شمار آیند. بنابراین، ملاک اعتلای محبت، علو و برتری مقام محبوب است. بر این اساس، آیه شریفه گویای مقام و منزلت والا و ویژه اقبای خاص پیامبر ﷺ است که محبت آنان به منزله اجر رسالت پیامبر اکرم ﷺ به شمار آمده است و آنان بر اساس روایات شأن نزول، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام می‌باشند.

از آن‌جا که افضلیت از شرایط عقلی و نقلی امامت است؛ آیه مودت، امامت اهل بیت



خاص پیامبر ﷺ را اثبات می‌کند. از نظر عقل، تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است (حلی، ۱۴۱۹: ص ۴۹۵). آیه شریفه ﴿أَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (یونس: ۳۵) گویای همین مطلب است. به گفته تفتازانی، معظم اهل سنت، افضلیت را شرط امامت دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۲۹۱).

نقد و بررسی اشکالات ابن تیمیه

ابن تیمیه بر این استدلال دو اشکال وارد کرده است:

۱. مودت خلفای ثلاثه، از مودت علی عليه السلام واجب‌تر بوده است؛ زیرا وجوب مودت، به مقدار فضیلت است؛ یعنی هر کس بر دیگران افضل باشد، مودتش کامل‌تر خواهد بود. خدای متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾؛ خداوند برای کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، مودت قرار داده است (مریم: ۹۶)؛ و خلفای سه‌گانه، برترین مؤمنان و صالحان این امت، پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بوده‌اند؛ چنان که خداوند فرموده است: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (فتح: ۲۹). در جواب باید گفت در این سخن که وجوب مودت با میزان فضیلت ارزیابی می‌شود، تردیدی وجود ندارد. میزان فضیلت نیز مطابق آیه ۹۶ مریم، ایمان و عمل صالح است؛ اما آیه ۲۹ سوره فتح، بر برتری خلفای سه‌گانه قبل از امیرالمؤمنین عليه السلام بر دیگران دلالت ندارد؛ زیرا بخش آغازین آیه، عموم صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله را شامل می‌شود و بخش پایانی آن نیز به خلفای سه‌گانه اختصاص ندارد.

۲. در (روایت) صحیح آمده است که عمر در سقیفه به ابوبکر گفت: تو بزرگ و برترین ما و محبوب‌ترین ما نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشی. مؤید این سخن عمر، روایتی مستفیض است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از اهل زمین خلیلی برمی‌گزیدم، ابوبکر را برمی‌گزیدم؛ ولی مودت دینی را برمی‌گزینم. این روایت، گویای آن است که در زمین کسی یافت نمی‌شود که در مودت و محبت پیامبر، از ابوبکر سزاوارتر باشد، و کسی که نزد پیامبر محبوب‌تر باشد، نزد خداوند هم محبوب‌تر خواهد بود و کسی که نزد خدا و رسول خدا محبوب‌تر باشد؛ سزاوارتر است که نزد مؤمنان هم محبوب‌تر باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۶۱ و ۶۲).

باید گفت روایت اول، معارض‌های بسیاری دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

الف) آیه مباحله، بر برتری امیرالمؤمنین علیه السلام حتی بر پیامبران الهی - غیر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله - دلالت می‌کند؛ زیرا مطابق روایات شأن نزول آیه، حضرت علی علیه السلام به منزله نفس پیامبر صلی الله علیه و آله شناخته شده است.

ب) حدیث منزلت،^۱ گویای آن است که علی علیه السلام محبوب‌ترین و برترین افراد امت اسلامی است؛ زیرا هارون برترین و محبوب‌ترین افراد قوم موسی بود و در حدیث منزلت، منزلت علی علیه السلام نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همانند منزلت هارون نزد موسی عنوان شده است.

ج) حدیث طیر، گویای آن است که علی علیه السلام محبوب‌ترین اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بلکه محبوب‌ترین آفریده خداوند نزد خدا بوده است؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خداوند درخواست کرد محبوب‌ترین خلق خود را نزد او آورد.^۲

د) آیه شریفه تطهیر، بر عصمت اهل بیت دلالت می‌کند و مقصود از اهل بیت در آیه، براساس روایات، اهل کسا (علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام) می‌باشند.

ه) معارض دیگر روایت مزبور، آیات و روایاتی‌اند که بر عصمت و برتری فاطمه زهرا علیها السلام بر دیگر زنان دلالت می‌کنند. فاطمه زهرا علیها السلام یکی از کسانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دستور خداوند از میان زنان، او را برای شرکت در مباحله با نصارای نجران، برگزید، و نیز یکی از اهل کسا است؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله او را برترین زنان اهل بهشت دانسته است: (بخاری، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۰۸). هم‌چنین: «فاطمة بضعة منی فمن اغضبها أغضبنی» (همان: ۳۰۸)؛ این روایت، با توجه به عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر عصمت فاطمه زهرا علیها السلام دلالت می‌کند.

و) معارض دیگر، روایت جمیع بن عمیر است که گفته است:

با مادرم نزد عایشه رفتیم؛ مادرم از او درباره علی علیه السلام پرسید. او در پاسخ گفت: درباره مردی از من سؤال می‌کنی که به خدا سوگند، درمیان مردان کسی را نزد

۱. «أنت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لانی بعدی» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۸۷۰، ح ۲۴۰۴ و نیز ر.ک: صحیح بخاری، ج ۲، ص ۳۰. باب مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام. و ح ۳، ص ۸۶، باب غزوه تبوک).

۲. «اللهم إئتني بأحب الخلق اليك يأكل معي من هذا الطائر». (المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۴۱، ح ۴۶۵۰) و برای آگاهی از بحث مفصل درباره این حدیث (ر.ک: براهین و نصوص امامت، ص ۳۴ - ۴۳).

پیامبر ﷺ از او محبوب‌تر نمی‌دانم، و از میان زنان، زنی را از همسرش (علیؑ) نزد پیامبر محبوب‌تر نمی‌شناسم (نسائی، ۱۴۱۹: ص ۱۶۲).

(ز) نعمان بن بشیر گفته است:

ابوبکر از پیامبر ﷺ اجازه گرفت که به خانه پیامبر وارد شود. در این هنگام، شنید که عایشه با صدای بلند به پیامبر ﷺ می‌گوید: والله لقد علمت ان علیاً احب الیک من ابي؛ «به خدا سوگند می‌دانم که علیؑ نزد تو از پدرم محبوب‌تر است. ابوبکر به سوی عایشه رفت تا او را کتک بزند و به او گفت: آیا صدايت را بر رسول خدا بالا می‌بری؟ پیامبر ﷺ او را از آن کار باز داشت و ابوبکر با حالت خشم بیرون رفت (همان).

۳-۲. وجوب محبت و وجوب اطاعت

وجه دیگری که برخی از عالمان شیعه با استناد به آیه مودت، بر امامت امیرالمؤمنینؑ استدلال کرده‌اند، این است که وجوب محبت اهل بیت پیامبر ﷺ که امیرالمؤمنینؑ در صدر آنان قرار دارد؛ مستلزم وجوب اطاعت از آنان است و وجوب اطاعت به طور مطلق، مساوق با امامت است.

علامه حلی، در کتاب «نهج الحق» در این زمینه، ابتدا روایت ابن عباس را نقل می‌کند که پیامبر ﷺ در پاسخ این سؤال که مقصود از خویشاوندان شما که مودت آنان واجب است چه کسانی‌اند؛ فرمود: علی، فاطمهؑ و دو فرزند آنان؛ و سپس علامه حلی می‌افزاید: «وجوب مودت، مستلزم وجوب اطاعت است» (حلی، ۱۴۱۴: ص ۱۷۵).

ایشان در کتاب «منهاج الکرامه» نیز گفته است:

مخالفت با علیؑ با وجوب مودت آن حضرت منافات دارد؛ چنان‌که امتثال اوامر او، نشانه مودت او است. بنابراین، اطاعت از او (به صورت مطلق) واجب است و این همان معنای امامت است (حلی، ۱۴۲۵: ص ۱۴۷).

تبیین کلام علامه حلی

در آیه شریفه مودت، مودت خویشاوندان خاص پیامبر ﷺ (که مطابق روایت ابن عباس: علی، فاطمه، حسن و حسینؑ) می‌باشد، به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی واجب

شده است. چنین مودتی با امامت ملازم است؛ زیرا اولاً، مودت مطلق، مستلزم وجوب اطاعت و حرمت مخالفت است. این وجه همان است که در استدلال علامه حلی بیان شده است. ثانیاً، وجوب مودت مطلق و بی قید و شرط، مستلزم عصمت است؛ زیرا غیر معصوم چه بسا در اقوال یا افعال مرتکب خطا و گناه شود، که در آن صورت، محبت او نه تنها واجب، بلکه جایز نخواهد بود.

عصمت، از دو جهت مستلزم امامت است: یکی از این جهت که اطاعت از معصوم واجب و مخالفت با او حرام است، و کسی که دارای چنین مقامی باشد که اطاعتش به صورت مطلق واجب و مخالفت با او به صورت مطلق حرام باشد، امام خواهد بود.

دیگر این که عصمت شرط امامت است و چون در میان صحابه، غیر از امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم السلام، کسی دارای مقام عصمت نبود؛ امامت آنان منتفی خواهد بود و امیرالمؤمنین علیه السلام که واجد صفت عصمت بوده، امام امت اسلامی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده است.^۱

اشکالات ابن تیمیه

۱. اگر مودت ذوی القربی، مستلزم وجوب اطاعت از آنان و در نتیجه امامت آنان باشد؛ باید فاطمه علیها السلام نیز امام باشد، که این گونه نیست.

۲. اگر مودت ذوی القربی در زمان وجوب مودت آنان، دال بر امامت آنان باشد؛ باید حضرت علی علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حسن و حسین علیهم السلام در زمان پیامبر و در زمان حضرت علی علیه السلام امام بوده باشند، که نادرست است. بنابراین، وجوب مودت فعلی، مستلزم امامت بالفعل نیست، بلکه با امامت در زمان بعد هم سازگار است، بر این اساس، می توان به امامت حضرت علی علیه السلام پس از عثمان قائل شد.

۳. اگر وجوب مودت با امامت ملازم باشد، مودت کسی که امام نیست واجب نخواهد بود؛

۱. «وجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة، لان المودة انما تجب مع العصمة، اذ مع وقوع الخطا منهم، يجب ترك مودتهم، كما قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ (مجادله: ۲۲) و غیرهم لیس بمعصوم اتفاقاً، فعلی و ولده الأئمة» (حق الیقین شبر، ج ۱، ص ۲۷ و احقاق الحق، ج ۳، ص ۲۳).

خواه شیعه باشد یا غیر شیعه و این مطلب، بر خلاف اجماع و بر خلاف حکم ضروری اسلام است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۶۲).

نقد و پاسخ گویی

پاسخ به اشکال اول: وجوب محبت فاطمه زهرا علیها السلام به صورت مطلق، مستلزم عصمت و وجوب اطاعت از او است؛ ولی از آن جا که مرد بودن از شرایط امامت به معنای مصطلح آن (زعیم سیاسی) است؛ آن حضرت، امام به معنای مصطلح نبوده؛ اگر چه دارای مقام امامت معنوی و باطنی بوده است.

پاسخ به اشکال دوم: اولاً، هیچ دلیل عقلی و نقلی بر بطلان اعتقاد به امامت امیر المؤمنین علیه السلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و امامت امام حسن و امام حسین علیهما السلام در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام وجود ندارد. آنچه بالاجماع باطل است، داشتن حق اعمال امامت در عرض پیامبر صلی الله علیه و آله یا امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ همان گونه که هارون در زمان موسی دارای مقام نبوت و امامت بود؛ ولی اعمال امامت او به اذن موسی منوط بود.

ثانیاً، اگر قائل شویم که امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای مقام امامت نبود و ادله امامت، به امامت حضرت پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله ناظر است؛ پس مفاد ادله دلالت بر امامت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام است، نه امامت ایشان پس از خلفای سه گانه.

۳. آن چه با امامت ملازم است، «محبت مطلق» است، نه «مطلق محبت». بنابراین، محبت همه مؤمنان از آن جهت که مؤمن اند و محبت همه خاندان پیامبر از جهت انتساب به آن حضرت، واجب است و داشتن مقام عصمت یا امامت، شرط آن نیست. آن چه با عصمت و امامت ملازم است، محبت مطلق و بدون قید و شرط است؛ محبتی که صرف انتساب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای آن کافی نیست، بلکه برخوردارگی از کمال و تعالی وجودی و انسانی که در مرز عصمت قرار دارد؛ شرط آن است.

اشکالات دهلوی و آلوسی

دهلوی، علاوه بر اشکالاتی که عنوان شد، اشکالات دیگری مطرح کرد که عبارت است از:
۱. این مطلب که هر کس محبتش واجب باشد، اطاعتش نیز واجب است، پذیرفتنی نیست؛ چنان که ابن بابویه در کتاب «اعتقادات» گفته است: از نظر امامیه، محبت هر فرد علوی

(منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام) واجب است؛ با این که اطاعت از همه آنان واجب نیست.

۲. این مطلب را که هر کس اطاعتش واجب است، دارای مقام امامت به معنای زعامت کبرا است؛ قابل قبول نیست؛ زیرا اگر چنین بود، هر پیامبری دارای مقام امامت بود؛ اما آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾** (بقره: ۲۴۷)، با آن منافات دارد؛ زیرا خداوند با این که بنی اسرائیل پیامبر داشتند؛ طالوت را به فرمانروایی آنان برگزید.

۳. مفاد آیه این است که «اهل البیت» (ذوی القربی)، واجب الاطاعة و در نتیجه دارای مقام امامت می‌باشند، و این مطلب (امامت عموم اهل بیت) مورد قبول شیعه نیست (الوسی، ۱۴۰۴: ص ۱۵۴ و ۱۵۵).^۱

نقد و پاسخ گویی

۱. وجوب مطلق محبت (محبت فی الجملة) مستلزم وجوب اطاعت نیست؛ ولی وجوب محبت مطلق (محبت بالجملة) مستلزم وجوب اطاعت است. آن چه مبنای استدلال بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام است، محبت مطلق (بالجملة) است، نه مطلق محبت (فی الجملة) و آن چه شیخ صدوق درباره وجوب محبت هر انسان علوی گفته است، مطلق محبت است، نه محبت مطلق و همه جانبه. بنابراین، در کلام دهلوی و آلوسی، محبت مطلق به مطلق محبت، خلط شده است.

۲. این سخن که هر کس اطاعتش واجب باشد، لزوماً دارای مقام امامت نیست؛ درست است؛ ولی این مطلب مبنای استدلال نیست. مبنای استدلال، وجوب اطاعت مطلق است. عموم پیامبران الهی که اطاعت از آنان به صورت مطلق واجب بوده است، دارای مقام امامت بوده‌اند، و آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾** (بقره: ۲۴۷)؛ با آن منافات ندارد؛ زیرا بر اساس آیه مذکور، بنی اسرائیل از پیامبر خدا خواستند که فرمان‌روایی (فرماندهی) را بر ایشان تعیین کند تا با دشمنانشان بجنگند، و آن پیامبر، به دستور خداوند طالوت را به عنوان فرمانده برای آنان تعیین کرد:

﴿لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... * وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (بقره: ۲۴۷)

۲۴۶ و ۲۴۷).

اگر آن پیامبر، مقام فرمانروایی و زعامت سیاسی آنان را بر عهده نمی‌داشت، رجوع بنی اسرائیل به او برای تعیین فرماندهی برای جنگ با دشمنانشان وجهی نداشت؛ بلکه خود به تعیین فرمانده اقدام می‌کردند.

۳. مفاد آیه شریفه، امامت عموم اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام نیست، بلکه کسانی از اهل بیت‌اند که از ویژگی‌های افضلیت و عصمت برخوردارند که عبارتند از: علی بن ابی طالب، امام حسن، امام حسین علیهم‌السلام و دیگر امامان معصوم از اهل بیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

نتیجه‌گیری

«آیه مودت» (شوری: ۲۳) دوستی مومنان نسبت به خاندان پیامبر را به عنوان اجر رسالت آن حضرت قلمداد کرده است. این اجر با توجه به دیگر آیات قرآن کریم به خود مومنان باز می‌گردد و آن این است که با این دوستی، طریق دستیابی به حق را بشناسند. مقصود از خاندان پیامبر، کسانی‌اند که از چنان مقام و منزلت معنوی والایی برخوردارند که مودتشان با رسالت رسول خدا برابری می‌کند و می‌تواند به عنوان پاداش رسالت به‌شمار آید و زمینه‌ساز دستیابی به طریق راستین حقیقت باشد. چنین افرادی از ویژگی‌های افضلیت و عصمت برخوردارند و در نتیجه دارای مقام امامت و رهبری امت اسلامی پس از رسول گرامی می‌باشند. در جامعه جهانی، عموماً و در امت اسلامی، خصوصاً از میان مردان غیر از امامان دوازده‌گانه اهل‌بیت کسی از ویژگی‌های افضلیت و عصمت مطلقه و در نتیجه مقام امامت برخوردار نیست.



منابع

قرآن كريم

١. ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم (١٤٢٥ق). *منهاج السنة النبوية*، قاهره، دارالحديث.
٢. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد (١٤٠٣ق). *فضائل الصحابة*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣. ابن عربي، محيي الدين بن علي (١٤٣١ق). *تفسير ابن عربي*، بيروت، داراحياء التراث العربي.
٤. ابن فارس، احمد (١٤١٨ق). *معجم المقاييس في اللغة*، بيروت، دارالفكر.
٥. ابن كثير الدمشقي، اسماعيل بن كثير (١٤١٦ق). *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالأندلس.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم (٢٠٠٠م). *لسان العرب*، دار بيروت، صادر.
٧. الاصفهاني، شمس الدين (١٤٢٤ق). *بيان المختصر و هو شرح المختصر ابن الحاجب في اصول الفقه*، تحقيق: علي جمعة محمد، القاهرة، دارالسلام.
٨. الأميني، عبدالحسين (١٤١٦ق). *الغدير في الكتاب و السنة والأدب*، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
٩. الأوسى، محمود (١٤١٥ق). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، مصحح: محمد حسين العرب، بيروت، دارالفكر.
١٠. البحراني، السيد هاشم (١٤٢٢ق). *غاية المرام و حجة الخصام في تعيين الامام من طريق الخاص و العام*، تحقيق: السيد علي عاشور، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.
١١. البخاري، محمد بن اسماعيل (بي تا). *صحيح البخاري*، بحاشية السندی، بيروت، دار المعرفة.
١٢. البراقى، احمد بن محمد بن خالد (بي تا). *المحاسن*، قم، دارالكتب الإسلامية.
١٣. البغوى، حسين بن مسعود (بي تا). *معالم التنزيل*، بيروت، دارالمعرفة.
١٤. البيضاوى، ناصر الدين (١٤١٠ق). *انوار التنزيل و أسرار التأويل*، بيروت، مؤسسة الاعلى للمطبوعات.
١٥. التستري، قاضى نور الله (١٤٠٩ق). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، شارح: آيت الله مرعشى نجفى، قم، انتشارات آيت الله مرعشى.
١٦. التفتازانى، سعدالدين (١٤٠٩ق). *شرح المقاصد*، قم، منشورات الرضى.
١٧. ثعلبى، احمد بن محمد بن ابراهيم (١٤٢٢ق). *تفسير الثعلبى*، بيروت، داراحياء التراث العربي.
١٨. الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبدالله (١٣٩٣ق). *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، بيروت، مؤسسة الأعلمی.
١٩. الحللى، حسن يوسف (١٤٢٥ق). *منهاج الكرامة في معرفة الإمامة*، تحقيق: الاستاذ عبدالرحيم مبارك، مشهد، كتابخانه تخصصی اميرالمؤمنين عليه السلام.
٢٠. _____ (١٤١٩ق). *كشف المراد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
٢١. _____ (١٤١٤ق). *نهج الحق و كشف الصدق*، قم، دارالهجرة.



٢٢. الدهلوى، عبدالعزيز (١٣٧٣ق). *مختصر التحفة الاثنى عشرية*، تلخيص: ألوسى، محمود شكرى، القاهرة، المطبعة السلفية.
٢٣. الرازى، ابو الفتوح، (١٣٨١ش). *تفسير ابو الفتوح رازى*، مشهد، آستان قدس رضوى.
٢٤. الرازى، فخر الدين (بى تا). *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٥. الراغب الاصفهانى، ابو القاسم الحسين بن محمد (بى تا). *المفردات فى غريب القرآن*، تحقيق: محمد سيد كيلانى المكتبة المرتضوية، طهران، بى تا.
٢٦. الرويانى الرازى الأملى الطبرى، أبوبكر محمد بن هارون (١٤١٧ق). *مسند الرويانى*، محقق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٧. الزرقانى المالكي، محمد بن عبد الباقي (١٤١٤ق). *شرح المواهب اللدنية*، بيروت، دار المعرفة.
٢٨. الزمخشري، محمود بن عمر (٣٦٦ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل*، بيروت، دار الكتاب العربى.
٢٩. سبحانى، جعفر (بى تا). *بحوث فى الملل و النحل*، قم، موسسه امام صادق عليه السلام.
٣٠. السيوطى، جلال الدين (١٤١١ق). *الاتقان فى علوم القرآن*، قم، انتشارات الرضى.
٣١. _____ (١٤٢١ق). *الدر المنثور فى التفسير بالمأثور*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٢. السيوطى و المحلى، جلال الدين (١٤٢٣ق). *تفسير الجلالين*، بيروت، دار الفكر.
٣٣. الشافعى، محمد بن طلحة (١٤١٩ق). *مطالب السؤل فى مناقب آل الرسول عليه السلام*، بيروت، مؤسسة البلاغ.
٣٤. الشبلنجى، الشيخ مؤمن (بى تا). *نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار*، قم، منشورات الشريف الرضى.
٣٥. الشرتونى اللبنانى، سعيد الخورى (١٤٠٣ق). *اقرب الموارد*، قم، مكتبة المرعى.
٣٦. الشوكانى، محمد بن على (بى تا). *فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير*، بيروت، دار الأرقم بن ابى الأرقم.
٣٧. الطباطبائى، محمد حسين (١٣٩٣ق). *الميزان فى تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٣٨. الطبرسى، الفضل بن الحسن (١٣٧٩ق). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٩. الطبرى، محمد بن جرير (١٤١٢ق). *جامع البيان عن تأويل آى القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٤٠. الطوسى، محمد بن الحسن (١٤٠٩ق). *التبيان فى تفسير القرآن*، قم، مكتب الإعلام الإسلامى.
٤١. العسقلانى، احمد ابن حجر (١٤١٥ق). *تقريب التهذيب*، بيروت، دار الفكر.

٤٢. _____ (١٤٢٢ق). فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، مؤسسة الاعلمي.
٤٣. _____ (١٣٦٦ق). الكاف الشاف في تخريج احاديث الكشاف، بيروت، دارالكتب العربي.
٤٤. الغرناطي الأندلسي، محمد بن يوسف (١٤٢٠ق). البحر المحيط، بيروت، دارالفكر.
٤٥. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (١٤٣٢ق). معجم القاموس المحيط، بيروت، دارالمعرفة.
٤٦. الفيومي، احمد بن محمد (١٣٤٧ق). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مصحح: محمد محيي الدين عبدالحميد، بي جا، بي نا.
٤٧. القرطبي، محمد بن احمد (١٤٢٣ق). الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دارالكتب العربي.
٤٨. الكليني، محمد يعقوب (١٣٨٨ق). الكافي، تهران، المكتبة الاسلامية.
٤٩. الكوفي، فرات بن ابراهيم (١٤٣٢ق). تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.
٥٠. المجلسي، محمد باقر (١٣٩٠). بحار الانوار، تهران، المكتبة الإسلامية.
٥١. المراغي، احمد مصطفى (بي تا). تفسير المراغي، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٥٢. المظفر، محمد حسن (بي تا). دلائل الصدق، تهران، مكتبة النجاة.
٥٣. المفيد، محمد بن نعمان (١٤١٣ق). تصحيح اعتقادات الاماميه، قم، المؤتمر العالمي لشيخ المفيد.
٥٤. الموسوي، شرف الدين عبدالحسين (١٣٨٥ش). الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء عليها السلام، قم، انتشارات دليل ما.
٥٥. النباطي البياضي، علي بن يونس العاملي (١٣٤٨ق). الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، طهران، المكتبة المرتضوية.
٥٦. النسائي، ابو عبدالرحمن (١٤١٩ق). خصائص امير المؤمنين عليه السلام، قم، دارالتقليد.
٥٧. النيسابوري، الحاكم (١٤٢٢ق). المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
٥٨. الهيثمي المكي، احمد بن حجر (١٤٢٥ق). الصواعق المحرقة في الرد على اهل البدع والزندقة، بيروت، المكتبة العصرية.
٥٩. هيثمي، نورالدين (١٤١٢ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالفكر.



بررسی و نقد تأویل «قیامت موعود» به «قیام قائم»

عزالدین رضانزاد^۱
رحمان عشریه^۲
محمد علی پرهیزگار^۳

چکیده

«تأویل گرایی» و «تفسیر به رأی» نسبت به آموزه‌های اسلامی، از کژاندیشی‌هایی است که دامنگیر برخی از فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی شده است. «قیامت» در قرآن کریم و آموزه‌های مسلمانان، مفهوم روشنی دارد. از این‌رو، در این زمینه شک و شبهه‌ای برای قریب به اتفاق آنان وجود ندارد. در دو سده اخیر، با پیدایش دو جریان بابیت و بهائیت، ادعاهای نادرستی مطرح گردیده که تأویل آموزه «قیامت موعود» مسلمانان از رستاخیز و جهان پس از مرگ؛ به معنای «قیام قائم» و نسخ شریعت گذشته و ظهور دین جدید؛ یکی از آن‌هاست. نوشتار حاضر با روش پژوهش توصیفی - تحلیلی از طریق جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای به طرح این دیدگاه پرداخته و سپس آن را مورد تحلیل و نقد قرار داده است. نتایج حاکی از آن است که نه تنها هیچ دلیل عقلی و نقلی بر تأویل قیامت به قیامت قائم نیست، بلکه با مدعیات این فرقه‌ها در تناقض است. واژگان کلیدی: قیامت موعود، قیام قائم، تأویل، بابیت، بهائیت.

Rezanejad39@yahoo.com

Oshrr@yahoo.com

Map@bahaiat.com

۱. دانشیار، جامعه المصطفی العالمیه

۲. استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم «نویسنده مسئول»

بابت و بهائیت، آموزه قیامت را غیر از آموزه جهان پس از مرگ می‌دانند. آنان جهان پس از مرگ را روحانی می‌خوانند و با تأویل معنای قیامت موعود، از این آموزه الاهی نگاهی باطنی و تفسیری تأویلی دارند که برگرفته از جریان‌های باطنی پیش از آنان (همچون جریان‌های اسماعیلیه، حروفیه و نقطویه) است.

آنان «قیامت» را به معنای «قیام قائم» دانسته و با نگرشی باطنی، علائم آن را به امور معنوی، همچون نسخ شریعت گذشته در پی ظهور شریعت جدید، تطبیق می‌کنند و «روز قیامت» را روز بعثت و قیام قائم جدید می‌دانند و در ادعاهای خود از امی بودن تأویل‌گران بابی و بهائی سخن می‌گویند تا بداعت و تازگی را به مخاطب القا کنند؛ لیکن بر اساس شواهد بسیاری که وجود دارد، سران بابت و بهائیت از دیگر جریان‌های انحرافی پیش از خود الگو گرفته و برخی آثار پژوهشی نیز به این موضوع پرداخته‌اند: نویسنده «فرقه اسماعیلیه»، از تأثیر اسماعیلیه بر بهائیت می‌نویسد (هاجسن، ۱۳۸۷: ص ۳۷۸)؛ «دانشنامه جهان اسلام»، گرایش نقطویان به بابت و یاری‌رساندن به علی محمد شیرازی را در دین‌سازی گزارش می‌کند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۷۹: ص ۶۵۲) و صاحب «حروفیه» نیز از قرائن الگوگیری بابت از حروفیه و نقطویه پرده برمی‌دارد (خیابوی، ۱۳۷۹: ص ۲۱) و پژوهشگر مقاله «بررسی و تحلیلی بر پیشینه‌شناسی بابت و بهائیت علی محمد باب و رابطه آن با جریان‌های باطنی»؛ از شباهت‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسانی می‌نویسد که میان ادعاهای علی محمد شیرازی و مدعیان پیش از او وجود دارد (پرهیزگار، ۱۳۹۵: ص ۱۱۷-۱۴۳). وی همچنین در مقاله «پیشینه‌شناسی و نقد گرایش‌های باطنی بابت و بهائیت»، دیرینه جهان‌بینی باطنی سران بابت و بهائیت در جریان‌های باطنی پیش از آنان را بیان می‌کند (همان، ۱۳۹۶: ص ۱۵۱-۱۷۰).

این نوشتار پس از گزارش مواردی از تأویل‌گرایی‌های دو جریان بابت و بهائیت در موضوع «قیامت»؛ پیشینه این موضوع را بیان کرده و به تحلیل و نقد آن می‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش، مفاهیم اصلی مقاله به اختصار توضیح داده می‌شود:

۱-۱. قیامت موعود

«قیامت»، بنابر آموزه‌های اسلامی، نام روزی است که همه انسان‌ها به خواست خدا برای محاسبه اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند در پیشگاه خداوند جمع می‌شوند. قرآن کریم از قیامت به واقعه بزرگ تعبیر کرده است:

﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾؛ هنگامی که واقعه عظیم [قیامت] واقع شود، هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند (واقعه: ۱ و ۲).

راز نام‌گذاری آن روز موعود به «قیامت»، این است که مردم در این روز دفعتاً قیام خواهند کرد: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ روزی که مردم در پیشگاه پروردگار جهانیان می‌ایستند (مطففین: ۶). لحظه و ساعت رستاخیز برپا خواهد شد: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾؛ آن روز که قیامت برپا می‌شود (روم: ۱۲، ۱۴ و ۵۵) و روزی است که روح و فرشتگاه برپا خواهند ایستاد: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾؛ روزی که روح و ملائکه در یک صف می‌ایستند (نبا: ۳۸). و حساب خلایق برپا خواهد شد: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾؛ در آن روز که حساب برپا می‌شود (ابراهیم: ۴۱). در آستانه قیامت، حوادثی رخ می‌دهد که به «أشراط الساعة»؛ یعنی نشانه‌های قیامت موسوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۷۵ - ۲۸۵).

کسی جز خدای سبحان از زمان فرارسیدن روز قیامت اطلاع ندارد. از این‌رو، فرارسیدن قیامت، ناگهانی است؛ به گونه‌ای که بسیاری در غفلت به سر می‌برند:

﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكُمْ كَأَنكَ حَاصِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ درباره قیامت از تو می‌پرسند که در چه وقت واقع می‌شود؛ بگو: واقعه‌ای بس عظیم در آسمان‌ها و زمین است و فقط پروردگار می‌داند و جز او کسی وقتش را نمی‌داند و به طور ناگهان می‌آید. چنان از تو می‌پرسند که گویی از وقوع آن خبر داری، بگو: علم آن نزد خداست، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند (اعراف: ۱۸۷).

عدم آگاهی از زمان وقوع رستاخیز، در کنار ناگهانی‌بودنش و با توجه به عظمتش سبب می‌شود هیچ‌گاه مردم قیامت را دور ندانند و همواره در انتظار آن باشند و به این ترتیب، خود را برای نجات در آن آماده سازند. این عدم آگاهی بر تربیت نفوس و توجه آنان به مسئولیت‌ها و پرهیز از گناه اثر مثبت و روشنی خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۴۳).

بر اساس آیات قرآن، همه مردگان در روز قیامت، یک‌باره و ناگهانی، با قدرت پروردگار زنده می‌شوند؛ از قبرها بیرون آمده، در صحرای محشر جمع می‌شوند و به حساب آنان رسیدگی می‌شود. مکان حضور و حساب‌رسی آنان در فضایی است که واقعیت آن چندان برای ما روشن نیست؛ ولی بر اساس آیات قرآن کریم، که آسمان و زمین در آن زمان تغییر می‌کند؛ فضایی دیگر (که بنابر برخی دیدگاه‌ها، غیر مادی است) ایجاد می‌شود که قیامت در آن



تشکیل می‌شود و مخلوقات در محضر الاهی حاضر می‌شوند. قرآن کریم به این تبدیل زمین و آسمان بدین صورت اشاره کرده است:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾؛ در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگری) تبدیل می‌شوند و آنان در پیشگاه خدای واحد قهار ظاهر می‌گردند (ابراهیم: ۴۸).

قرآن کریم دو اندازه برای روز قیامت بیان می‌فرماید:

هزار سال: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾؛ امور این جهان را از آسمان سوی زمین تدبیر می‌کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمیرید سوی او بالا می‌رود (سجده: ۵)؛ و پنجاه هزار سال: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾؛ فرشتگان و روح سوی او عروج می‌کنند، در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است (معارج: ۴). بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام قیامت، پنجاه موقف و ایستگاه دارد که عبور از هر موقف، هزار سال طول می‌کشد:

فَإِنَّ فِي الْقِيَامَةِ خَمْسِينَ مَوْقِفًا كُلُّ مَوْقِفٍ مِثْلُ أَلْفِ سَنَةٍ؛ قیامت پنجاه موقف است که هر موقعی همانند هزار سال است (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۷۵).

رخدادهای فراوانی برای قیامت بیان شده است که دو نفع صور از جمله آن‌هاست: یکی سبب مرگ همه انسان‌ها می‌شود و دیگری سبب زنده و برانگیخته شدن آنان می‌گردد: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾؛ و در «صور» دمیده می‌شود. پس همه کسانی که در آسمان‌ها و زمینند، می‌میرند؛ مگر کسانی که خدا بخواهد. بار دیگر در «صور» دمیده می‌شود؛ ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار [حساب و جزا] هستند (زمر: ۶۸).

۱-۲. قیام قائم

«قیام قائم» یا «قیام مظهر ظهور»، تعبیری است که در آثار بهائیت برای تأویل آموزه قیامت به کار می‌رود و مرادشان این است که با ظهور هر پیامبری، قیامت دین قبل اتفاق می‌افتد: مراد از یوم قیامت، یوم ظهور شجره حقیقت است (شیرازی، بی‌تا: ص ۳۰ - ۳۱).

بنابراین، بهائیان ظهور هر پیامبر را به قیامت تعبیر می‌کنند و نشانه‌های آن را نیز به حوادث دوران هر پیامبر مربوط می‌دانند؛ یعنی قیامت دین حضرت مسیح با ظهور حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم به وقوع پیوست (بی‌تا، ۱۳۸۸: ص ۵۵ و ۵۶).

۳-۱. تأویل

«تأویل» از «أول»، به معنای رجوع است و تأویل متشابه، مرجعی است که به آن رجوع می‌شود و تأویل قرآن، مأخذی است که معارف قرآن از آن گرفته می‌شود. تأویل از امور خارجی و عینی است، نه از مفاهیمی که مدلول لفظ هستند... هیچ دلیلی وجود ندارد که تأویلی اطلاق شود و مراد از آن، معنای مخالف با ظاهر باشد (علامه طباطبائی، ۱۴۰۲: ج ۳، ص ۲۷ و ۳۱). روشن است که در تأویل، سخن از تعیین مرجع معنای لفظ و مشخص کردن مراد و مقصود است؛ زیرا هر گاه مراد، مخفی باشد و ظاهر لفظ هیچ بر آن دلالت نکند، به آگاهی از مقصود نیاز است که جز خدا و راسخان در علم، آن را نمی‌دانند (المصطفوی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۲)؛ همان‌گونه که خدای سبحان می‌فرماید:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؛ در حالی که تفسیر آن‌ها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند (آل عمران: ۷).

بنابراین، تأویل از سنخ تفسیر نیست؛ زیرا تفسیر خواه ظاهر یا باطن، با لفظ و مفهوم سر و کار دارد؛ ولی تأویل از نوع لفظ و مفهوم نیست؛ همان‌گونه که معبر از دلالت الفاظ گویای رؤیا، هرگز نمی‌تواند به تعبیر دست یابد و باید با عبور از لفظ به اصل آن برسد. بر این اساس، تأویل قرآن همان مصادیق خارجی آیات است و مصداق را با لفظ نمی‌توان مشخص کرد. از این رو، کل قرآن دارای تأویل است و تأویل هر بخشی با همان بخش متناسب است. برای نمونه تأویل آیات قیامت، بروز خارجی قیامت و مواقف آن است. این دیدگاه از آن جهت که تأویل را حقیقت خارجی می‌داند، حق است؛ ولی نمی‌توان ملتزم شد که تأویل همان مصادیق آیات است؛ همانند تأویل پیشگویی‌ها و حوادث آینده؛ زیرا شأن تأویل چنان والاست که جز خدا یا خدا و راسخان در علم آن را نمی‌دانند؛ با آن که حوادث آینده را بسیاری می‌بینند و ظهور عینی قیامت را نیز هر کسی در ظرف آن خواهد فهمید.

برخی تأویل را به معنای حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر می‌دانند؛ آن گونه که از ظاهر آن فهمیده نشود. نقد و بی‌پایگی این معنا درباره قرآن حکیم روشن است؛ زیرا: الف) ادعای قرآن کریم آن است که کلام خداست؛ وگرنه اختلافات فراوانی در آن یافت می‌شد. اگر قرآن برای مردم قابل فهم نباشد، چگونه آن را بررسی کنند تا هماهنگی یا عدم هماهنگی آن روشن گردد.

ب) اگر معنای قرآن مجید برای همگان مفهوم نباشد، تحدی و هم‌آورد طلبی معنا پیدا نمی‌کند. ج) چنانچه تأویل به معنای خلاف ظاهر باشد، تأویل‌ها با یکدیگر یا تأویل قرآن با تنزیل آن، ناهماهنگ خواهد بود و این ناسازگاری دلیل این ادعا می‌شود که قرآن - معاذ الله - کلام



خدا نیست و در نتیجه برای تشخیص درستی یا نادرستی این احتمال نیز راهی وجود ندارد. بر این اساس نیز تحدی قرآن ناتمام است و تنها عالمان به تأویل توان فهم انسجام قرآن یا اختلاف آن را دارند؛ در حالی که قرآن حکیم چنین انحصاری را بر نمی‌تابد:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾؛ آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند (نساء: ۸۲؛ نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۲، ص ۱۶۴ - ۱۶۸).

۴-۱. باییت

«باییت» فرقه‌ای است که در سال ۱۲۶۰ هجری با ادعای علی محمد شیرازی پدیدار شد. وی در مکتب‌خانه شیخ عابد دروس مقدماتی را خواند (فیضی، ۱۹۸۷: ص ۸۵). در سال ۱۲۵۷ هجری به حوزه درس کاظم رشتی رفت (فاضل مازندرانی، بی‌تا: ۱۳۲، ج ۳، ص ۹۷)؛ ۲۵ ساله بود (افندی، ۱۹۸۸: ص ۱۹) که با مرگ کاظم رشتی ادعای جانشینی او را (رکن رابع یا باییت) کرد (اشراق خاوری، ۱۹۸۱: ص ۱۱۹) و در سال ۱۲۶۶ هجری در تبریز اعدام شد. وی نزد بهائیان به «نقطه اولی»، «رب اعلی»، «باب الله الاکرم» شهرت دارد (فیضی، ۱۹۸۷: ص ۶۴).

۵-۱. بهائیت

«بهائیت» فرقه‌ای است که با ادعای «من یظهره اللهی» حسین علی نوری پدیدار شد (جورابچی، بی‌تا: ص ۱۶۷). وی در سال ۱۲۶۰ هجری. به وسیله حسین بشرویی به علی محمد شیرازی پیوست (فیضی، ۱۹۹۰: ص ۲۲). پس از اعدام علی محمد، جانشینی برادر کوچک خود، یحیی نوری (صبح ازل) را پذیرفت؛ لیکن یک سال پس از تبعید به عراق، با او مخالفت کرد (همان: ص ۱۰۰ - ۱۰۳). ۴۶ ساله بود که در بهار ۱۲۷۹ هجری دعوت پنهانی خود را آغاز کرد و خود را موعود بیان (من یظهره الله) و موعود همه کتاب‌های آسمانی و ظهور کلی الاهی خواند (جورابچی، بی‌تا: ص ۱۶۷) و ۴ ماه بعد، ادعای «من یظهره اللهی» خود را در ادرنه آشکار ساخت. در کنار ادعای نبوت، از الوهیت خود نیز سخن گفت. وی ۷۶ ساله بود که در ۲ ذیقعد ۱۳۰۹ هجری بر اثر اسهال خونی از دنیا رفت و در عکای فلسطین دفن شد (فیضی، ۱۹۹۰: ص ۲۴۳). قبرش، قبله بهائیان است و پیروانش او را «بهاءالله» یا «جمال مبارک» می‌خوانند.

۲. دیدگاه‌های تأویلی قیامت به قیام قائم

در این بخش ادعاهای سران باییت و بهائیت در تأویل آموزه «قیامت» به «قیام قائم» گزارش می‌شود که فرجام آن، نفی قیامت و معاد موعود قرآن است:

۱-۲. بابیت

علی محمد شیرازی با موهوم خواندن رستاخیز اسلامی، برانگیخته شدن از قبر را نفی کرده و «قیامت موعود قرآن» را به معنای بعثت افراد جدید برای نبوت می‌داند:

مراد از یوم قیامت، یوم ظهور شجره حقیقت است و مشاهده نمی‌شود که احدی از شیعه یوم قیامت را فهمیده باشد، بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عند الله حقیقت ندارد و آنچه عند الله و عند عرف اهل حقیقت، مقصود از یوم قیامت است؛ این است که از وقت ظهور شجره حقیقت در هر زمان به هر اسم الی حین غروب آن یوم قیامت است. مثلاً از یوم بعثت عیسی تا یوم عروج آن، قیامت موسی بود که ظهور الله در آن زمان ظاهر بود به ظهور آن حقیقت که جزا داد هر کس مؤمن به موسی بود به قول خود و هر کس مؤمن نبود، جزا داد به قول خود؛ زیرا که ما شاهد الله در آن زمان ما شاهد الله فی الانجیل بود و بعد از یوم بعثت رسول الله ﷺ تا یوم عروج آن، قیامت عیسی علیه السلام بود که شجره حقیقت در هیکل محمدیه و جزا داد هر کس مؤمن به عیسی بود و عذاب فرمود به قول خود، هر کس که مؤمن به آن نبود و از حین ظهور شجره بیان الی ما یغرب قیامت رسول الله ﷺ هست که در قرآن خداوند وعده فرموده که اول آن بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادی الاولی سنه هزار و دویست و شصت که هزار و دویست و هفتاد بعثت می‌شود؛ اول یوم قیامت قرآن بود و الی غروب شجره حقیقت قیامت قرآن است؛ زیرا که شیء تا به مقام کمال نرسد، قیامت اون نمی‌شود (شیرازی، بی تا: ص ۳۰ و ۳۱).

وی درباره قیامت و برانگیخته شدن مردگان می‌نویسد:

ملخص این باب آن که کل را خدا خلق فرموده به آنچه در کتاب خود نازل فرموده از ارواح علیین که متعلق به حروف آن‌هاست و دون آن‌ها که متعلق به حروف آن‌هاست و هر شیئی که اطلاق شیئیت بر او شود؛ در یوم قیامت مبعوث می‌گردد و بعثت هر شیئی به ذکر من یظهره الله است در آن روز، زیرا که خلق آن شیء هم در اول به ذکر او بوده، اگرچه در ظهور قبل او بوده؛ مثلاً این فنجان و نعلبکی بلور که الآن بین یدی الله گذارده، در یوم قیامت مبعوث می‌شود به کینونت و ذاتیت و نفسانیت و انیت در وقتی که شجره حقیقت تنطق فرماید که این فنجان و نعلبکی به عینه اوست در هر فنجان و نعلبکی که حکم شود اون می‌شود. چنانکه قبل وجود او به قول نقطه بیان بوده، مثل در حد جماد زده شد تا در کل عوالم کل درک نمایند. مثلاً در این کور حروف حی قرار داده به قول خود، در آن قیامت از هر نفسی که بخواهد این حروف را مبعوث می‌فرماید به قول خود ... بعث هیچ نفسی از نفس



میت نمی‌شود که از قبر ترابی بیرون آید، بلکه بعث کل از انفس احیای آن زمان می‌گردد؛ اگر از علیین است، از مؤمنین و اگر از دون علیین است، از دون آن (همان، ص ۴۶ و ۴۷).

۲ - ۲. بهائیت

حسین علی نوری به تقلید از علی محمد شیرازی، بر اساس تفسیر او از قیامت، این آموزه الهی را تأویل برده و پیدایش خود را قیامت اهل بیان معرفی می‌کند:

قدری تفکر نما که چقدر توهمات در ما بین ملاً فرقان بود از ظهور قائم و ظهور قیامت و ظهور ساعت و بعد از ظهور نقطه اولی روح ما سواه فداه معلوم شد که جمیع خاطی بوده‌اند و به قطره‌ای از علم مشروب نه (نوری، ۲۰۰۸: ص ۱۶۵).
او علی محمد شیرازی را «نفخ صوری» می‌خواند که قرآن کریم از آن سخن گفته است: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (ق: ۲۰ و ۲۱):

ملاحظه فرمایید چقدر بی ادراک و تمیزند. نفخه محمدیه را که به این صریحی می‌فرماید، ادراک نمی‌کنند و از افاضه این نقره الهی خود را محروم می‌کنند و منتظر صور اسرافیل می‌شوند که یکی از عباد اوست با این که تحقق وجود اسرافیل و امثال او به بیان خود آن حضرت شده (نوری، ۱۹۹۸: ص ۷۵).

حسین علی نوری در بحث‌های مربوط به قیامت، چیزی بر ادعاهای علی محمد شیرازی نیفزوده و کلام او را تکرار می‌کند. قیامت قرآنی از دیدگاه حسین علی نوری چیزی جز قیام مظهر ذات خدا (علی محمد شیرازی) سپس خودش نیست. از این رو می‌نویسد:
قیامت هم به دلایل واضح ثابت و محقق شد که مقصود، قیام مظهر اوست بر امر او (همان، ۱۹۹۶: ص ۱۳۲).

وی دمیدن در صور را به معنای بعث پیامبران دانسته و حشر و قیامت را به قیام آنان تأویل می‌کند:

مقصود از صور، صور محمدی است که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت، قیام آن حضرت [علی محمد شیرازی] بود. بر امر الهی و غافلین که در قبور اجساد مرده بودند، همه را به خلعت جدیده ایمانیه مخلص فرمود و به حیات تازه بدیعه زنده نمود. این است وقتی که آن جمال احدیه اراده فرمود که رمزی از اسرار بعث و حشر و جت و نار و قیامت اظهار فرماید جبرئیل وحی این آیه آورد: ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (اسرا: ۵۱)؛ یعنی زود است

این گمراهان وادی ضلالت سرهای خود را از روی استهزا حرکت می‌دهند و می‌گویند: چه زمان خواهد این امور ظاهر شد؟ تو در جواب بگو که شاید این که نزدیک باشد. تلویح همین یک آیه مردم را کافی است، اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند. سبحان الله، چقدر آن قوم از سبیل حق دور بودند! با این که قیامت به قیام آن حضرت قائم بود و علامات و انوار او همه ارض را احاطه نموده بود؛ مع ذلک سخریه می‌نمودند و معتکف بودند به تمائیلی که علمای عصر به افکار عاقل باطل بسته‌اند و از شمس عنایت ربّانیّه و امطار رحمت سبحانیّه غافل گشته‌اند. بلی، جُئِلَ از روائح قدس ازل محروم است و خفّاش از تجلّی آفتاب جهانتاب در گریز (نوری، ۱۹۹۸: ص ۷۶ و ۷۷).

او در جای دیگر می‌نویسد:

ای رو آورنده به سوی انوار من! اوهام و خرافات ساکنین زمین را فراگرفته و آنان را از توجه به افق یقین [= منظور خود حسین علی است] و از توجه به اشراق و ظهورات و انوار او بازداشته. با گمان‌های بی‌اساس، از قیوم [حسین علی] محروم شده‌اند و از روی هوا و هوس سخن می‌رانند و نمی‌فهمند. بعضی از آنان می‌گویند: آیا آیات نازل شده؟ بگو: بلی، سوگند به خدای آسمان‌ها و بعضی می‌گویند: آیا ساعتی [از اسامی قیامت] فرا رسیده؟ بگو: و تمام شده. قسم به خدای اظهار کننده دلیل‌ها، حاقه [از اسامی قیامت] آمده و حق هم با دلیل و برهان رسیده است. ساهره [از = اسامی قیامت] ظاهر گشت؛ درحالی که مردم در اضطراب و پریشانی بودند. زلزله‌ها [که از علائم قیامت است] رخ داد و مردم از ترس و خوف خدای مقتدر جبار، زاری و مویه کردند. بگو: فریادکننده فریاد کرد: امروز سلطنت و فرمانروایی متعلق به خداست و بس. برخی پرسیدند: آیا طامه [از اسامی قیامت] پایان یافت؟ بگو: آری، قسم به خدای رب الارباب، و آیا قیامت قیام نمود؟ بگو: آری، سوگند به خدای قیوم و ملکوت آیات، آیا مردم را از خوف و خشیت به خاک افتاده می‌بینی؟ بگو: آری، قسم به خدای اعلا و ابهی (همان، بی‌تا: ص ۶۷ و ۶۸).

حسین علی نوری قیامت را به معنای قیام «قائم» دانسته و چنین استدلال می‌کند:

آیا روایت مشهور را نشنیده‌اید که می‌فرماید: «اذا قام القائم قامت القيامة» و همچنین ائمه هدا و انوار لاتطفی عليهم السلام آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰)؛ را به حضرت قائم و ظهور او تفسیر نموده‌اند؟ پس برادر! معنی قیامت را ادراک نما و گوش از حرف‌های این مردم مردود پاک فرما (ایقان، ۱۹۹۸: ص ۱۱۲).



وی در جای دیگر آورده است:

قل یا قوم قد أتى يوم القيامة قوموا عن مقاعدكم و سبّحوا بحمد ربكم العليم
الحكيم لعمرى لو تجد عرف بيانى و تسمع باذن القلب ندائى تقوم على خدمة
الامر على شأن لا تمنعك جنود العالم و لا مدافع الَّذِينَ غفلوا عن الله مالك يوم
الدين قد ارتفعت الصيحة و اتت الساعة و ظهرت القارعة ولكنّ القوم فى حجاب
غليظ (نورى، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۳۲ و ۳۳).

حسین علی نوری انفجارهای آسمانی پیش از رستاخیز را به منسوخ شدن ادیان تأویل

کرده و می نویسد:

تفطر سماء را که از علائم ساعت و قیامت است، ادراک نما. این است که می فرماید:
﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار: ۱). مقصود، سمای ادیان است که در هر ظهور مرتفع و
به ظهور بعد شکافته می گردد؛ یعنی باطل و منسوخ می شود (همان، ۱۹۹۸: ص ۲۹).

اشراق خاوری در بیان این دیدگاه حسین علی نوری می نویسد:

جمال اقدس ابھی [حسین علی نوری] جل کبریائے، بعد از تفسیر سماء به معانی
مختلفه و از آن جمله به ادیان و شرایع الاهیة در کتاب ایقان مبارک، آیه ﴿إِذَا
السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار: ۱) را ذکر فرموده اند و متذکر شده اند که مقصود از
شکافته شدن آسمان، منسوخ شدن شریعت قبل بر اثر ظهور مظهر امر الله و ارتقای
سمای شریعت جدید است؛ وگرنه آسمانی به آن معنی که مفسرین اسلام
فرموده اند، وجود ندارد تا شکافته شود (اشراق خاوری، بی تا: ۱۲۷، ج ۴،
ص ۱۴۸۷).

اشراق خاوری (نویسنده و مبلغ بهائیت) با آوردن عنوان «علائم قیامت موهوم که خود

تعقل نموده اند» عقاید پیروان ادیان آسمانی درباره قیامت را موهوم خوانده و می نویسد:

اینک حسب الوعدہ، شرحی را درباره معتقدات ملل و طوائف و پیروان ادیان از قبیل
یهود، مسیحیان و مسلمین، از سنی و شیعه و عقاید حکما و فلاسفه و محققین و
عرفا می نگارم و این جمله برای مزید اطلاع یاران الاهی است که ببینند سایر
طوائف و اقوام چه عقایدی درباره قیامت موهوم که خود تعقل نموده اند؛ ابراز کرده اند
(همان: ج ۲، ص ۱۰۲۴).

او در جای دیگری می نویسد:

و لکن در این امر عظیم (بهائیت) جمیع این معتقدات مردود است» (همان: ج ۴، ص ۱۸۹۱).

اشراق خاوری از رخداد قیامت نیز در فاصله میان علی‌محمد شیرازی و حسین‌علی نوری خبر می‌دهد:

نفوسی که خود مقرر و معترفاند آن پنجاه هزار سال در یک طرفه العین گذشت و وقایع عظیم قیامت تحقق یافت، انکار می‌کنند که نمی‌شود عدد مستغاث نوزده سال منقضی شود (همان؛ ۱۲۸ ب، ص ۳۸۳).

دیگر مبلغان بهایی نیز با تأویل آیات معاد، مدعی دلالت آن‌ها بر پیدایش علی‌محمد و حسین‌علی شده‌اند. از این‌رو اسلمنت (نویسنده و مبلغ آمریکایی بهائیت) در این باره می‌نویسد: قسمت مهمی از تعالیم حضرت باب در تفسیر و تشریح معانی قیامت و یوم الجزا و بهشت و دوزخ است. بنا به گفته ایشان، مقصود از قیامت، ظهور مظهر جدید شمس حقیقت است. قیام اموات عبارت از بیداری و انتباه روحانی نفوسی است که در قبور جهل و نادانی و غفلت و ضلالت به خواب رفته‌اند. یوم الجزا، یوم ظهور مظهر جدید است که به سبب ایمان یا انکار آن، اغنام از سایر بهائم جدا شوند؛ زیرا اغنام حقیقی ندای شبان مهربان را می‌شناسند و از پی او روان می‌گردند... و به وضوح تصریح گشته که این مصطلحات غیر از این، معنای دیگر ندارد و مفاهیم عامه از قیام مردگان با جسد عنصری و بهشت و دوزخ و امثال آن، صرفاً ضربی از اوهام و تخیلات است و از جمله تعلیمات آن که انسان را پس از فنا در این جسد خاکی بقای ابدی است و در حیات روحانی بعد از موت ترقی و تعالی در کمالات نامتناهی است (اسلمنت، ۱۹۸۸: ۲۹ و ۳۰).

بنابراین، سران بابیت و بهائیت، آشکارا آموزه قیامت را نفی کرده و معنای آن را به ظهور دین جدید و قیام قائم برای نشر تعالیم نو تأویل برده‌اند. البته قابل ذکر است که تفسیر به رأی معاد جسمانی و حشر و نشر، انحراف فکری دیگری است که این فرقه به آن گرفتار شده است.

توضیح آن که با بررسی آثار بهائیان، این حقیقت آشکار می‌شود که در کیش بهائیت، موضوعی کلی به نام «بقای ارواح» هست، نه رستاخیزی که حشر و نشر، جهنم و بهشت، آتش و عذاب و حسابرسی اعمال از ویژگی‌های آن باشد.



آنان بر این باورند که انسان پس از مرگ نابود نمی‌شود و روحش جاودانه می‌ماند. این دیدگاه پایین‌ترین مرحله از مراتب عالم آخرت از دیدگاه کتاب‌های آسمانی و قرآن کریم است. شاهد مدعی ما این است که در تمامی کتاب‌های بهائیت، حتی یک سخن درباره کیفیت و اصل مسئله معاد به میان نیامده است.

حسین علی نوری در جواب شخصی که در زمینه بقای روح پرسیده بود، می‌نویسد:
این که سؤال از بقای روح نمودی، این مظلوم [حسین علی نوری] شهادت می‌دهد بر بقای آن و این که سؤال از کیفیت آن نمودی، انه لایوصف و لاینبغی آن یذکر الا علی قدر معلوم (نوری، ۱۹۲۰: ص ۱۶۴).

از منظر وی کیفیت عالم آخرت امری وصف ناشدنی است و نباید جز مقدار اندکی درباره آن سخن گفته شود.

رهبران بهایی همواره این موضوع را برای بهاییان، مجهول و مبهم گذاشته و موضوع ماندگاری و بقای روح انسان را جایگزین بحث معاد کرده‌اند. عباس افندی در توضیح این بحث می‌نویسد:

در جهان دیگر، حقیقت انسانی، صورت جسمانی ندارد، بلکه صورت ملکوتی دارد که از عنصر عالم ملکوت است. مقصود از ثواب و عذاب در جهان معنوی، کیفیتی است روحانی که فی الحقیقه به عبارت نیامده؛ ولی ناچار به صور محسوسه تشبیه شود (اشراق خاوری، بی‌تا: ۱۰۴، ص ۷۶ و ۱۲۶).

۳. پیشینه تأویل قیامت موعود

برخی از جریان‌های تأویل‌گرا در میان مسلمانان، به تأویل احکام شریعت و اعتقادات دینی پرداخته‌اند. اشاره‌ای کوتاه به برخی از این تأویل‌های نادرست، گویای آن است که دو جریان بابیت و بهائیت تنها فرقه‌های انحرافی تأویل‌گرا نبوده، بلکه گروه‌های دیگری نیز پیش از آنان بوده‌اند که به این موضوع پرداخته‌اند.

۱-۳. جریان‌های اسماعیلیه

«جریان‌های اسماعیلیه»، از جمله فرقه‌های تأویل‌گرا و باطنی هستند. بر اساس عقاید اسماعیلیه، در نهایت، امام قائم و حجت مستور اسماعیلی، پیش از پایان جهان و در آستانه

رستاخیز جدید، دوره معرفت محض روحانی و آزاد را آغاز می‌کند (نصیری، ۱۳۸۴: ص ۱۱۲). بر پایه اندیشه‌های اسماعیلیان قدیم (قرمطیان) انتظار آن بود که مهدی، به‌عنوان ناطق هفتم، شریعت را نسخ کند و عصر اسلام را پایان دهد و دور پایانی جهان و قیامت را آغاز کند (همان: ص ۱۵۳).

برخی نزاریان معاصر، نظریه قیامت را به طریقی دیگر تفسیر کرده‌اند. از منظر آنان، یکی از وظایف اساسی امام در هر عصری، تفسیر و تأویل شریعت بر اساس مقتضیات زمان خود و به دیگر سخن، تطبیق دین با زمان است. طبق این نظریه، اعلام قیامت، کوشش امام برای تفسیری از شریعت است که با اوضاع زمان سازگاری داشته باشد. این دیدگاه، در حقیقت توجیه انکار قیامت حسن دوم توسط حسن نومسلمان بود؛ زیرا اسماعیلیان، حسن نومسلمان را امام معصوم و مصون از خطا می‌دانستند. آنان چنین توجیه می‌کردند که قیامت در واقع ۹ دوره نهایی، بلکه دوران گذراست که در آن حجاب تقیه برداشته می‌شود و حقیقت عریان خودنمایی می‌کند (بهمن‌پور، ۱۳۸۶: ص ۲۲۰).

دفتری (اسماعیلی پژوه معاصر) درباره قیامت طیبی‌ها می‌نویسد:

قائم هر دور بعدی که به یک قیامت ختم می‌شود ... همه قائم‌های جزئی در آخرین آن‌ها که قائم القیامات است، خاتمه می‌بخشد که کور اعظم را ختم می‌کند و آدم ملکی را به مقام اصلی خودش بازمی‌رساند و به این ترتیب، رستگاری بشر را تأمین می‌کند (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۳۳۵).

وی در گزارش دیگری آورده است:

حسن دوم، پسر محمد بن بزرگ کیا که علی ذکره السلام خوانده می‌شد، دو سال و نیم پس از به حکومت رسیدن در الموت، در رمضان ۵۵۹ هجری، مجلسی در مصلاهی عمومی الموت گرفت و اعلام داشت که امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده است و بندگان خواص گزیده خویش خوانده و بار تکلیف شریعت از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانده است. حسن در آن روز عید قیامت گرفت (همان: ص ۴۴۱ و ۴۴۲).

در ذوالقعدة ۵۵۹ در قهستان و در همان سال در مؤمن آباد نیز قیامت اعلام شد (همان: ۴۴۲).

دفتری در ادامه می‌نویسد:

حسن علی ذکره السلام، برای ساکنان نزاری رودبار، قهستان و دیگر نواحی اعلام داشت



که قیامت و واپسین روز موعود فرا رسیده که در آن روز، آدمیان می‌بایست مورد داوری قرار گیرند و برای همیشه به بهشت یا به جهنم بروند (همان: ۴۴۲ و ۴۴۳).

۲-۳. نقطویه

«نقطویه» از دیگر گروه‌های انحرافی است که معنای «قیامت موعود» را به تأویل می‌برد. ذکاوتی (از پژوهشگران معاصر) در گزارش قیامت نقطویان می‌نویسد:

نقطویان همیشه عنوان نقطوی نداشته‌اند؛ ولی سنخ تعابیرشان آنان را می‌شناساند؛ مثلاً همین کلمه «دور قیامت» که نویسنده تذکره آورده، تلمیحی است بر عقاید هزاره‌ای نقطویان (ذکاوتی، ۱۳۹۱: ص ۶۵).

تحلیل و نقد

پیش از تحلیل تأویل «قیامت موعود» به «قیام قائم»، برخی معارف و ادله اثبات معاد و قیامت بیان می‌شود. سپس نگاه باطنی بابیت و بهائیت در این باره نقد گردیده و بعضی از تناقض‌های آنان درباره آموزه قیامت گزارش می‌شود:

۱. همه موجودات، به ویژه انسان، خواسته‌ها و غرائز و ویژگی‌های ذاتی، فطری و نفسانی دارند و بر همین اساس، به حرکت تکوینی خود ادامه داده و به سر حد کمال می‌رسند. در میان آنان، انسان دارای هدف و خواسته‌ای است که با تلاش فراوان به سوی آن گام بر می‌دارد و آن، عشق به «جهان جاوید» و «حیات همیشگی» است؛ لیکن چون زندگی جاوید، بدون مرگ ممکن نیست و هیچ کس در دنیا، تا همیشه نمی‌ماند؛ باید جهان دیگری مصون از زوال و محفوظ از پدیده مرگ وجود داشته باشد که همان قیامت و زندگی محض است:

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّا لَلسَّآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^۱ این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است، اگر می‌دانستند (عنکبوت: ۶۴ و جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۴، ص ۱۴۳ - ۱۵۱).

جناب صدرالمتالهین علیه السلام در باره فطری بودن باور به معاد و قیامت می‌نویسد:

خدای حکیم در نهاد جان‌ها محبت هستی و بقا و کراهت نیستی و فنا را قرار داده است و این کار صحیحی است؛ زیرا هستی و بقا خیر انسان است و خدای حکیم هرگز کار باطل نمی‌کند. پس هر چه در نهاد انسان قرار گرفته باشد، حق و صحیح است. بنابراین، «جاودان‌طلبی» انسان دلیل آن است که یک جهان جاویدان وجود

دارد که از زوال مصون است؛ یعنی حق و صدق بودن طلب، دلیل وجود مطلوب و امکان نیل به آن است. پس اگر جهان جاودان مسلم است و دنیا شایستگی ابدیت را ندارد؛ سرای آخرت و معاد ضروری خواهد بود و اگر معاد و آخرت وجود نداشت، ارتکاز جاودان‌طلبی و محبت ابدیت‌خواهی در نهاد و نهان انسان باطل و بیهوده بود؛ در حالی که در جهان طبیعت، باطل وجود ندارد، چون جهان امکان، ساخته خدای حکیم محض است و این گفته حکیمان است (نک: شیرازی، ۱۳۷۹: ج ۹، ص ۲۴۱).

۲. بابیان و بهائیان قرآن را کتابی آسمانی و الهی می‌دانند. از این‌رو، به آیات آن استناد می‌کنند. بر این اساس، باید معارف آن را نیز بپذیرند. خدای سبحان در آیات فراوانی معاد را جسمانی می‌خواند و انسان را به نعمت‌های بهشتی و کیف‌های دوزخی وعده می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۵، ص ۲۲۹ - ۳۶۰). همچنین در ۲۳ آیه، واژه «الله» و «الیوم الآخر» را با هم ذکر می‌کند که این تقارن، گویای آن است که اعتقاد به توحید بدون باور به معاد بی‌معناست؛ زیرا مبدأ و معاد پیوندی ناگسستنی دارند و به یک نقطه می‌رسند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶).

۳. قرآن حکیم پیوسته وقوع قیامت را وعده داده و هیچ‌گاه از تکرار قیامت و تحقق آن در گذشته سخن نگفته است؛ لیکن علی‌محمد شیرازی از تحقق قیامت در گذشته سخن می‌راند: چه بسا اشخاصی که بر صراط می‌مانند، الی قیامت دیگر؛ مثل حروف کتاب الف (انجیل) که بر صراط کتاب قاف (قرآن) مانده، الی الآن و حال آن که قیامت آن گذشت (شیرازی، بی‌تا: ب ۱۲، ص ۴۸). این سخن نه از دلیل عقلی برخوردار است، نه دلیل نقلی (کتاب و سنت) را به همراه دارد.

۴. اگر انسان، خدای بزرگ و توحید الهی را درست بشناسد، در تحقق نبوت و معاد شکی نخواهد داشت؛ زیرا معاد بازگشت انسان به خدای فرستنده پیامبران است که جامعه را به معاد و توحید راهنمایی کرده‌اند. از این‌رو، ممکن نیست خدای یکتا به درستی شناخته شده باشد و در نبوت و معاد شکی باقی بماند.

بر این اساس، قرآن کریم در برخی آیات، برای اثبات معاد به توحید الهی تکیه کرده و برای بشر روز بازگشت و حساب معین می‌فرماید:

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا»؛ خدای یکتا که خدایی جز او نیست؛ به یقین شما را روز قیامت گرد می‌آورد



که شکی در آن نیست و راستگوتر از خدا نیست (نساء: ۸۷).

بر پایه این آیه، وقوع قیامت ضروری و حتمی است:

﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾؛ براستی که رستاخیز آمدنی است، شکی در آن نیست؛ ولی بیش‌تر کسان باور ندارند (غافر: ۵۹).

راستگوتر خواندن خدا در آیه نخست، به سوگند کافران درباره زنده نشدن مردگان اشاره

دارد:

﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾؛ کافران سوگند محکم یاد کردند که خدا هر که را بمیراند، مبعوث نخواهد کرد (نحل: ۳۸).

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در برابر منکران معاد مأمور شد که به پروردگار سوگند یاد کند که

بی‌شک قیامت فرا می‌رسد و شما آن را خواهید دید:

﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَبِيعْتُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾؛ کافران گمان کردند که هرگز در قیامت مبعوث نمی‌شوند! بگو: آری، به پروردگارم سوگند، همه شما برانگیخته می‌شوید. سپس از آنچه انجام داده‌اید، خبر داده می‌شوید و این کار، برای خدا آسان است (تغابن: ۷).

آری، هم خدای سبحان سوگند یاد کرده است، هم به پیامبرش می‌فرماید که برای آنان سوگند یاد کن و از برانگیخته شدن همگانی در روز قیامت سخن بگو. از این‌رو، در برانگیخته شدن و گردآوری همه انسان‌ها در روز قیامت شکی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۴، ص ۱۳۹ - ۱۴۱).

۵. آفرینش جهان بر پایه حق و عدالت، احسان و حکمت است:

بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ؛ به وسیله عدل آسمان‌ها و زمین را بر پا داشته است (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۱۰۳)؛ ولی پیامبران با همه تلاشی که در راه هدایت بشر انجام دادند، گروهی از اشرار دست به خونریزی زدند و دامن به آلودگی و دل به تبهکاری سپردند و بسیاری از زحمات و دستاوردهای پیامبران را بر باد دادند و به کیفر درخور و پاداش مناسب خود نرسیدند؛ زیرا جهان طبیعت ظرفیت کیفر و پاداش متناسب با عمل را ندارد.

چگونه می‌توان در این جهان، کسی را مجازات کرد که به هزاران نفر ستم روا داشته و حقوق فراوانی را تباہ ساخته و شمار بسیاری را از رسیدن به کمال باز داشته است؟! آیا کسی

او بتواند ادعای نبوت خود را از راه‌هایی جز تأویل و باطن‌گرایی اثبات کند؛ نه آن که نخست ادعای نبوت خود را ثابت شده بداند و سپس با کار بست این شیوه‌ها و تأویل آموزه‌هایی همچون قیامت، در پی اثبات ادعاهای خود برآید. این روش دور است و باطل.

۱۱. استنادهای بایبان و بهائیان بر پایه تأویل رمزی واژه‌هاست که بر درستی آن دلیلی وجود ندارد و تنها در حد ادعاست؛ زیرا چنین تأویلی نه مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی، نه مدلول التزامی و نه از لوازم بین یا غیر بین آیات است. از این‌رو، کسانی به این گونه از تأویل دست می‌آیند که تأویلاتشان با الفاظ قرآن رابطه منطقی و زبان‌شناختی ندارد و ناچارند زبان قرآن را زبان رمز و اشاره بخوانند تا به معنای دلخواه خود دست یابند (نک: شاکر، ۱۳۸۸؛ ص ۶۰ - ۶۷). این گونه تأویل باطل است؛ زیرا تأویل خلاف ظاهر هر واژه یا جمله‌ای، نیازمند دلیل است و پذیرش بی‌دلیل چنین تأویلی، سبب می‌شود نصی باقی نماند و کتاب هدایت، سبب سرگردانی گردد.

۱۲. بر اساس باور بهائیان، کسانی که در فاصله میان بعثت دو پیامبر مانند حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله زندگی کرده‌اند، در عالم برزخ بوده و قیامت ندارند؛ زیرا علی محمد شیرازی برزخ را به معنای فاصله میان دو بعثت می‌داند:

و انما المراد بالبرزخ بین الظهورین لا ما هو المعروف بین الناس بعد موت اجسادهم (شیرازی، بی‌تا؛ ب ۸، ص ۳۴).

این عقیده با دیگر آموزه‌های علی محمد شیرازی تناقض دارد؛ زیرا اشراق خاوری درباره بعثت در قیامت از او گزارش می‌کند:

هر شیء که اطلاق شئییت بر او شود، در یوم قیامت مبعوث می‌گردد (اشراق خاوری، بی‌تا؛ ۱۲۷، ج ۴، ص ۱۴۸۹).

۱۳. علی محمد شیرازی زمان قیامت آیین خود را زمان ظهور «من یظهره الله» (۱۵۱۱م یا ۲۰۰۱م) وعده داد:

اگر در عدد غیاب (۱۵۱۱م) ظاهر گردد و کل داخل شوند، احدی در نار نمی‌ماند و اگر الی مستغاث (۲۰۰۱م) رسد و کل داخل شوند، احدی در نار نمی‌ماند؛ آلا آن که کل مبدل می‌گردد به نور (شیرازی، بی‌تا؛ ب ۱۷، ص ۷۱).

ولی این وعده محقق نشد؛ زیرا حسین علی نوری ۱۳ سال پس از اعدام علی محمد شیرازی در سال ۱۲۷۹ هجری ادعای «من یظهره اللهی» کرد و قیامت آیین بیان برپا شد.

۱۴. جمله «اذا قام القائم قامت القيامة» که حسین علی نوری آن را حدیث مشهور



می‌داند؛ در هیچ کتاب روایی نقل نشده است. از این‌رو، اشراق خاوری آن را تنها از شرح عرشیه شیخ احمد احسایی (نه از یک کتاب روایی) گزارش می‌کند (اشراق خاوری، بی‌تا: ۱۲۷، ج ۱، ص ۵۲)؛ در حالی که اگر شهرت داشت، باید در چند کتاب روایی گزارش می‌شد. ۱۵. عباس افندی (ملقب به عبدالبهاء، دومین سرکرده جریان بهائیت) اصل و اساس همه ادیان الاهی را مشترک می‌داند:

جميع انبيای الاهی به جهت محبت بين بشر مبعوث شدند... لهذا اساس ادیان الاهی جميعاً یکی است (یزدانی، ۱۰۷: ص ۲۸).

باید از سران بابیت و بهائیت پرسید: چگونه می‌توان اصلی را موهوم و خرافه خواند که میان همه ادیان الاهی مشترک است؟ اگر آموزه‌های کتاب‌های آسمانی موهوم و خرافه است، چرا به برخی استناد می‌کنید که توان تأویلشان را دارید؟! از سوی دیگر، اگر کلام خدا و آموزه‌های ادیان وهم و خیال است، حقیقت را از کدام منبع اصیل باید به دست آورد؟

نتیجه‌گیری

نگاه باطنی و تفسیر تأویلی سران بابیت و بهائیت به آموزه آسمانی قیامت؛ نه تنها آموزه‌ای بدیع نیست، بلکه بازگفت آموزه‌های مندرس جریان‌های باطنی تشیع، مانند اسماعیلیه، حروفیه، نقطویه و اهل حق است که قرن‌ها پیش از علی‌محمد شیرازی و حسین‌علی نوری می‌زیستند.

از سوی دیگر، نقدهای فراوانی بر این نگرش وجود دارد که خود، گویای بطلان این نوع دیدگاه است:

- الف) بی‌ارزش بودن تعالیم بابیت و بهائیت درباره قیامت در مقایسه با معارف و ادله اثبات قیامت و معادی که در ادیان الاهی، به ویژه شریعت اسلام بیان شده است؛
- ب) تناقض‌هایی که در گفتار و نوشتار سران این دو جریان وجود دارد؛
- ج) تبعیض در استناد به آموزه‌های ادیان، به ویژه کتاب آسمانی قرآن؛
- د) تغییر ماهوی و استفاده ابزاری از این آموزه الاهی برای دستیابی به اهداف فرقه‌ای؛ زیرا اعتقاد به معاد و قیامت موعود، دارای پیامدهایی است همچون اجرای احکام الاهی، بازداری از مفاسد و تشویق به ایثار و گذشت که در آموزه به ظاهر بدیع بابیت و بهائیت به آن‌ها پرداخته نشده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء للنشر.
۲. اسلمنت، جی. ای (۱۹۸۸م). *بهاء الله و عصر جدید*، برزیل، دار النشر البهائیه.
۳. اشراق خاوری، عبدالحمید (بی تا/۱۲۷ب). *قاموس ایتقان*، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۴. _____ (بی تا/۱۰۴ب). *نصوص الواح دربارہ ارواح*، تهران، لجنه ملی نشر آثار امری.
۵. _____ (بی تا/۱۲۸ب). *گنجینه حدود و احکام*، بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۶. _____ (۱۹۸۱م). *رساله ایام تسعه*، آمریکا، نشر لجنه ملی امور احبای ایرانی در آمریکا.
۷. افندی، عباس (۱۹۸۸م). *مفاوضات*، هند، موسسه چاپ و انتشارات مرآت.
۸. بهمن پور، محمد سعید (۱۳۸۶). *اسماعیلیه از گذشته تا حال*، تهران، انتشارات فرهنگ مکتوب.
۹. بی نا (۱۳۸۸). *جزوه رفع شبهات*، بی جا، بی نا.
۱۰. پرهیزگار، محمد علی (تابستان ۱۳۹۵) *بررسی و تحلیلی بر پیشینه شناسی باییت و مهدویت علی محمد باب و رابطه آن با جریان های باطنی*، قم، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۳.
۱۱. _____ (پاییز ۱۳۹۶). *پیشینه شناسی و نقد گرایش های باطنی باییت و بهائیت*، قم، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۴۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *معاد در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۰). *معاد در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. خیاوی، روشن (۱۳۷۹). *حروفیه (تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید)*، تهران، نشر آتیه.
۱۵. دشتی، محمد (۱۳۸۸). *نهج البلاغه*، قم، دارالبشارت.
۱۶. دفتری، فرهاد (۱۳۸۳). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تحقیق فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
۱۷. ذکاوتی قراگزلو، علی رضا و فاطمه لاجوردی (۱۳۹۱). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل حروفیه، ج ۲۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۸. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۷۹). *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۹. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۸). *روش های تأویل قرآن*، قم، بوستان کتاب.
۲۰. شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). *اسفار (الحکم المتعالیه فی شرح الاسفار الاربعه)*، تهران، شرکت دارالمعارف الاسلامیه.
۲۱. شیرازی، علی محمد (بی تا). *بیان فارسی*، بی جا، بی نا.

۲۲. فاضل مازندرانی اسدالله (بی تا/۱۳۲۲ب). *ظهور الحق*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۲۳. فیضی، محمدعلی (۱۹۸۷م). *حضرت نقطه اولی*، آلمان، لجنه ملی نشر آثار امری.
۲۴. _____ (۱۹۹۰م). *حضرت بهاء الله*، آلمان، لجنه ملی نشر آثار امری.
۲۵. گودوین سیمز هاجسن، مارشال (۱۳۸۷). *فرقه اسماعیلیه*، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی (۱۴۱۳ق). *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. نصیری، محمد (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات اسماعیلیه*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۹. نوری، حسین علی (۱۹۲۰م). *الواح مبارکه*، تصحیح: محیی الدین صبری کردی سنندجی کانیمشکانی، قاهره، مطبعه سعاده.
۳۰. نوری، میرزا حسین علی (۲۰۰۸م). *بدیع*، آلمان، موسسه مطبوعات امری آلمان.
۳۱. _____ (۱۳۸۱). *آثار قلم اعلی*، کانادا، مؤسسه معارف بهائی.
۳۲. _____ (بی تا). *الواح مبارکه حضرت بهاء الله*، اشراقات، بی جا.
۳۳. _____ (۱۵۵ب / ۱۹۹۸م). *ایقان*، آلمان، مؤسسه ملی مطبوعات بهائی آلمان.
۳۴. _____ (۱۵۳ب / ۱۹۹۶م). *آثار قلم اعلی کتاب مبین*، بی جا، موسسه معارف امری.
۳۵. یزدانی، احمد (بی تا/۱۰۷ب) *نظر اجمالی به دیانت بهائی*، تهران، لجنه ملی نشر آثار امری.

بررسی و نقد تکثر ادیان در عصر ظهور با تأکید بر مقوله نجات

رضا حاجی ابراهیم^۱

سید عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

مقاله حاضر عهده‌دار بررسی این مسئله است که بود نبود کثرت ادیان در آینده، در تعیین سرنوشت ادیان و نجات پیروان آن‌ها چه نقشی دارد. به علاوه می‌کوشد به بررسی کثرت ادیان و نجات بخشی امام مهدی علیه السلام در آموزه‌های مهدویت بپردازد. این پژوهش، نخست، از منظر عقلی به تحلیل و بررسی کثرت حقانیت، با توجه به واقعیت غایی (خدای فلسفی) و کثرت نجات، مبتنی بر تحول در کثرت‌گرایی دینی «جان هیک» پرداخته؛ آن‌گاه از منظر نقلی و عقلی برخی آیات و روایات درباره نجات بر پایه شئون وجودی امام مهدی علیه السلام را مورد بررسی قرار داده است و به این نتیجه می‌رسد که کثرت‌گرایی دینی هیک با ساختار متناقض، در توجیه مدعای کثرت حقانیت ادیان و نجات بخشی یکسان آن‌ها ناتوان است. از طرفی، بر اساس آموزه‌های مهدویت، از یک‌سو شأن هدایت‌گری و نور امامت امام مهدی علیه السلام سبب تحقق هدایت کامل و ظهور سیطره اسلام می‌شود و از سوی دیگر، آن حضرت با داوری میان پیروان ادیان با نفی کثرت ادیان حقانیت اسلام را اثبات می‌کند. همچنین با هدایت همه حق‌طلبان سبب نجات همگانی می‌گردد و نجات بخشی امام مهدی علیه السلام با کارکردهایی مانند؛ جمعی، فردی، مادی، معنوی و کیهانی به انجام می‌رسد. واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، حقانیت، نجات، مهدویت، عصر ظهور.

۱. rezahajiebrahim@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی امیر کبیر

۲. دکترای کلام امامیه دانشگاه تهران (پردیس فارابی = نویسنده مسئول)

۲. ayedabdollah.mirahmadi@gmail.com

۱. مقدمه

هم‌اکنون بیش از یک دین در جوامع بشری وجود دارد و ما با پیروان ادیان مختلف در جوامع روبرو هستیم. با وجود برخی اختلاف‌های دینی، پیروان ادیان گوناگون مانند یهودیان، مسیحیان، مسلمانان و سایرین در کنار هم زندگی می‌کنند. هرچند در طول تاریخ در بیش‌تر اعصار، انسان‌ها به ادیان متعدد و مختلفی گرایش داشته‌اند؛ به نظرمی‌رسد همیشه این‌گونه نماند؛ زیرا حس حقیقت‌خواه انسان، در پی آن است که بداند در میان این ادیان مختلف و معمولاً متعارض، کدام دین به حقیقت نزدیک‌تر است. به علاوه بدیهی است که هر دین‌داری به فرجام دینش حساس است. بنابراین، بودن بود کثرت ادیان در آینده، مسئله‌ای حقیقی و دیندارانه است. از این‌رو، این پرسش به ذهن می‌آید که کثرت ادیان در مرحله پایان جهان چه وضعیتی خواهد داشت؟

آموزه‌های مهدویت در اسلام، به کثرت ادیان و وضعیت آن‌ها در عصر ظهور رویکرد ویژه‌ای دارد. بر اساس این آموزه‌ها، حضرت مهدی علیه السلام با پیروان سایر ادیان اتمام حجت و حقانیت دین اسلام و تشیع را اثبات می‌کند. در نتیجه برای کثرت ادیان یا پلورالیسم دینی در عصر ظهور جایی وجود نخواهد داشت.

۲. پیشینه

هر چند مفسران قرآن بحث‌های مرتبط با «کثرت دینی» را به صورت گذرا پشت سر نهاده‌اند؛ به دلیل برخی پدیده‌ها و حوادث در غرب و نو شدن برخی قرائت‌ها و گونه‌های متفاوت کثرت‌گرایی دینی در عصر کنونی، پژوهشگران به مقوله مذکور پرداخته‌اند. برخی پژوهشگران برجستگی دیدگاه‌های اسقف‌ها در درازای تاریخ مسیحی را در زایش کثرت‌گرایی دینی در غرب مهم دانسته‌اند (پناهی آزاد، ۱۳۸۷: ص ۳). برخی دیگر ایده انحصار نجات بخشی به کلیسای کاتولیک و نیل به بهشت با غسل تعمید را برآورنده مقابله با آن، در نظریه شمول‌گرایانی مانند کارل رانر می‌دانند (خسرو پناه، ۱۳۹۳: ص ۱۵۴). اما نهضت اصلاح دینی به رهبری مارتین لوتر و جان کالون، زمینه‌ساز تغییر انحصارگرایی نجات مسیحی به شمول‌گرایی شد و دغدغه کلامی شلایرماخر، برای نجات مسیحیت در برابر عقل‌گرایی تجربی و اخلاق کانتی با طرح تجربه دینی و گوهریت آن، در نهایت خاستگاه پلورالیسم دینی گردید



(جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۱۵۷). امروزه جان هیک نماینده مشهور ایده کثرت‌گرایی دینی است. او ابتدا برای توجیه کثرت نجات و سپس کثرت وظیفه‌شناختی و به دنبال آن، حقانیت و سرانجام کثرت معرفت‌شناختی نسبی در ادیان اقدام کرد.

پژوهش‌های درون دینی، کثرت ادیان آسمانی، به معنای مطلق حقانیت اسلام و تعدد کم‌شمار پیروان ادیان آسمانی دیگر - در عصر ظهور - را مورد توجه قرار داده‌اند (مکارم، ۱۳۷۵: ص ۲۸۸؛ پناهی آزاد، ۱۳۷۸: ص ۱ و الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۱). این تحقیق، ابتدا نظریه کثرت دینی هیک، به معنای برابری نجات بخشی ادیان را بررسی می‌کند. سپس با تحقیق در زمینه مبانی امامت و نجات بخشی در برخی آموزه‌های مهدویت، نظریه هیک را مورد نقد قرار می‌دهد.

۳. تفسیر کثرت‌گرایی دینی

«کثرت‌گرایی دینی» به عقیده هیک، دیدگاهی درباره نجات بخشی ادیان است که با دو نظریه «انحصارگرایی» و «شمول‌گرایی» مسیحی در تقابل می‌باشد. او بر آن است که نه تنها مسیحیان، بلکه پیروان ادیان دیگر می‌توانند به نجات و رستگاری دست یابند (هیک، ۱۳۸۶: ص ۳۳۰). در این صورت، روند نجات بخشی به این خاطر که در همه ادیان وجود دارد، مساوی و یکسان می‌باشد. وی نجات‌یابی را به معنای تحول از خودمحوری به حقیقت‌مداری در تجربه دینی می‌داند که در سنت‌های دینی متفاوت اتفاق می‌افتد؛ اما نجات و تحول به حقیقت محوری، به شرطی رخ می‌دهد که درون یک سنت دینی، به انجام برسد. شاهد این مدعای هیک از زبان او چنین است:

حافظه بشری و حافظه تاریخی انسان‌ها، می‌تواند بگوید، این امر تا حدودی مساوی در ادیان اتفاق افتاده است. اگر چنین باشد، به پلورالیسم دینی می‌رسیم که انواع گوناگونی از بافت‌های دینی بشری می‌باشد (همان، ص ۶۲-۷۵).

بر پایه این نظریه، همان‌طور که مسیحیان می‌توانند، به نجات عیسوی نائل شوند، پیروان دیگر ادیان نیز، نجات می‌یابند. چنان‌که در هندوئیسم، تصریح شده، نیل به نجات راه‌های بسیاری دارد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۴).

هیک می‌گوید:

هر دینی پرسش‌های مختلفی مطرح می‌کند. پرسش‌های ادیان، با همه تفاوت‌هایی



که باهم دیگر دارند، در پی یک چیزند: انسان چگونه از این زندگی ناقص، به حیات کامل‌تر دست می‌یابد؟ در سنت مسیحی، تمام پرسش‌ها به این پرسش ختم می‌شود که انسان چه کاری باید بکند، تا رستگار شود (Westminster, 1995: 199).

کم و زیاد شدن تأثیر سنت‌های بزرگ دینی بر نجات بخشی آن‌ها، نزد هیک تفاوتی ندارد. ایمان یک فرد به مسیح، دستیابی و پیوستن به نیروانا در هندوئیسم، «اختلاف در طرح‌های مفهومی مختلف»، در یک موضوع مشترک به شمار می‌آیند، اما تبدیل به حقیقت محوری یکسان است. سنت‌های ادیان تا آن‌جا تأثیر دارند که پیروان آن، در تحقق آرمان اخلاقی عشق و محبت، که در همه سنت‌های بزرگ مشترک است؛ موفق باشند (هیک، ۱۳۹۰: ص ۳۹۰).

۴. مهم‌ترین ادله پلورالیسم دینی

هیک و سایر قائلان به پلورالیسم دینی برای اعتقاد خویش دلایلی نیز ارائه کرده‌اند که در ادامه به بررسی برخی از مهم‌ترین ادله ارائه شده می‌پردازیم:

۴-۱. تجربه دینی

هیک برای توجیه پلورالیسم دینی، تجربه دینی را پایه اساسی آن لحاظ کرده است. مواجهه با الوهیت (خدای ادیان) را هم به‌نوبه خود، پایه تجربه دینی قرار داد. از این‌رو، جوهریت تجربه دینی با هدف نجات و رستگاری اساس پلورالیسم دینی را تشکیل می‌دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۱۶۳ و عباسی، ۱۳۹۱: ص ۲۰۷). او بر آن است که تجربه‌های دینی در همه ادیان وجود دارد. پیروان هر دینی در مواجهه با الوهیت و خدا در این تجربه‌ها، با توجه به فرهنگ خود، شناخت و تفسیری ویژه از آن به دست می‌دهند (هیک، ۱۳۸۶: ص ۱۷۵). از این‌رو، آموزه‌های ادیان، آگاهی‌ها و تفسیرهای برآمده از تجربه‌های دینی، حکایتگر زندگی تاریخی گذشته تاکنون هستند. در این حالت، آموزه‌های ادیان متأخر از تحول به حقیقت محوری در تجربه دینی قرار می‌گیرند. به همین خاطر، آموزه‌های ادیان نمی‌توانند در نجات و رستگاری، دارای نقش محوری باشند.

از منظر هیک، آموزه‌های دینی، تاریخی هستند. در این صورت، به تاریخ و گذشته پیوسته-اند و آنچه از متون ادیان موجود است، پدیدارهایی هستند برخاسته از تجارب دینی پیشینیان و

لذا صدق و کذب آن‌ها مطرح نمی‌گردد؛ آری، اگر آموزه‌های دینی در ایجاد تحول به حقیقت محوری نقشی داشته باشند، صدق آن‌ها را می‌توان پذیرفت. بنابراین، تحول‌آفرینی (=نجات) معیار صدق آموزه‌های ادیان، با وجود پسینی بودن از تجربه‌های دینی قرارمی‌گیرد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۸).

منظور از چگونگی تفسیر در تجربه‌های دینی، از نظریه‌یک، این است که فرد تجربه‌گر از مفاهیم دینی یا نتیجه تجربه پیشینی، برای تفسیر تجربه پسینی استفاده کند. مانند این‌که عارف یهودی براساس اعتقاد به «یهوه» (خدای یهود)، او را رقم زننده حوادث زندگی خود بداند و عارف هندی هم سبب حوادث زندگی خود را «کریشنا» (خدای هندوئیسم) بداند (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ص ۷۴).

متفکران دیگر درباره سنخ و جنس تجربه دینی‌ای که گوهر دین به شمار می‌آید، آرای متفاوت، بلکه مخالف با هیک دارند. شلایرماخر که در طرح نظریه تجربه دینی پیشگام است، جوهریت آن را احساس وابستگی مطلق می‌داند؛ درحالی‌که نزد اتو، تجارب مینوی (امر مقدس)؛ نزد استیس، تجارب عرفانی؛ نزد پل تیلیش، دل‌بستگی واپسین و نهایی و نزد هیک، تجارب تحول بخش از خودمحوری به‌حق محوری گوهر دین تلقی شده است (همان: ص ۷۰). این تعاریف متنوع و گوناگون از گوهریت تجربه‌های دینی، افزون بر توصیف و این همان‌گویی درباره چنین تجربه‌هایی که استدلال هم نیستند؛ دلیل اختلاف و نداشتن اشتراک در تعریف گوهریت آن‌ها می‌باشد.

تفاوت دیدگاه هیک و دیگر متفکران درباره چگونگی ادراک محتوای تجربه‌های دینی نیز، چشمگیر است. از این رو، به وجود یک قسم مورد توافق، بین آنان نمی‌توان استناد کرد. به‌عنوان نمونه، شلایرماخر آگاهی و تفسیر را پس از تجربه دینی می‌داند؛ درحالی‌که هیک، معتقد است آگاهی و تفسیر در متن تجربه دینی حضور دارد (هیک، ۱۳۹۰: ص ۱۴۵). اتو به امور غیرعقلانی هنگام تجربه و شبکه عقلانی پس از آن معتقد است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۲۳۶ و پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۶۰)؛ اما آلستون محتوای کیفیات تجربه‌های دینی را غیر حسی می‌داند؛ ولی داشتن محتوای حسی را در آن‌ها منکر نیست (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۶).



۲-۴. تکافؤ دلایل ادیان

هیچ مدعی است، تجربه‌های دینی در همه ادیان بزرگ، توجیه‌گر باورهای دینی، برای پیروان آنها می‌باشد. از این رو، برای ترجیح یک دین بر دین دیگر، دلیل برتری بخشی نمی‌توان ارائه کرد. در این صورت، ادیان از جهت توجیه؛ یعنی از لحاظ ارائه دلایل اثبات‌کننده برای آموزه‌های خود برابر و همانند هستند (همان: ص ۹۹).

وی پیروان ادیان را دودسته می‌داند: نخست، عموم مردم که دین‌داری و ماندن بر دین پیشین در میان آنان، به عواملی مانند محیط، تربیت و فرهنگ آنها بستگی دارد (هیچ، ۱۳۸۶: ص ۱۰۱). دوم، دانشمندان ادیان که هر کدام دلایل خود را برای برحق بودن دین خود کافی می‌داند. از این رو، هیچ می‌گوید:

باید به پذیرش قوت یکسان میان دلایل ادیان تن دهیم (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ص ۱۰۰). نیز معتقد است: بنا بر تکافؤ ادله ادیان، لازمه دین‌داری از دیدگاه عموم، تن دادن به کثرت‌گرایی دینی، و لازمه آن از منظر اندیشمندان ادیان، پذیرش کثرت حقانیت همه ادیان است (همان).

۵. بررسی و نقد ادله پلورالیسم دینی

۵-۱ بررسی و نقد مبتنی بودن دین بر تجربه دینی

دربحث‌های پیشین، روشن شد که هیچ گوهریت تجربه دینی را نقطه کانونی ادیان دانسته است. از این رو، آموزه‌های دینی و مناسک شعاع‌های آن، تجربه تلقی می‌شوند. اما با وجود تعارض نظریه او و دیگر متفکران - که در بحث تجربه دینی آمد - او به سه اصل گوهریت، آگاهی بخشی و تحول‌آفرینی در آن تجربه‌ها اعتقاد دارد.

اکنون می‌گوییم، اگر فردی مدعی شد تجربه مواجهه با واقعیت غایی (خدا) را داشته و از این راه او را شناخته است؛ آیا می‌توان تجربه او را تأیید کرد و آنچه را شناخته است، درست دانست؟

اگر پاسخ این دو پرسش را به فرد یا افراد تجربه‌گر واگذار کنیم، در صورتی که هر فرد تجربه و شناخت خود را درست بداند و افراد دیگر همین‌طور؛ آن‌گاه با داوری‌های متفاوت روبه‌رو خواهیم شد که همه این افراد، دیدگاه خود را صادق می‌دانند. در نتیجه درستی



هیچ کدام از تجربه‌ها و شناخت‌های برآمده از آن‌ها مورد توافق قرار نمی‌گیرد. بنابراین، چنین تجربه‌هایی به خودی خود قابل اعتماد نیستند.

اگر بر اساس قاعده نقدپذیری، درستی تجربه‌های دینی افراد را به داوری دیگران واگذاریم؛ در این صورت، زمانی که فرد به صدق یک تجربه داوری می‌کند؛ باید دیدگاهش به بوته داوری شخص دیگر گذاشته شود. اگر او هم آن را تصدیق کرد، تأیید صدق نظریه فرد دوم، به داوری فرد سوم، نیاز دارد. این حالت، اگر ادامه یابد، به تسلسل می‌انجامد. در نتیجه، صدق هیچ‌یک از تجربه‌ها و شناخت‌های برآمده از آن‌ها اثبات نمی‌شود و لذا، دین‌داری بر اساس تجربه‌های دینی، بابتی دینی تفاوتی ندارد.

از سویی دیگر، با توجه به اصل خطاپذیری در تجربه‌های حسی و دینی، اگر برای این تجربه‌ها معیار تشخیص صدق و کذب نداشته باشیم؛ نمی‌دانیم تجربه‌های دینی و شناخت‌های منتسب به آن‌ها، صادق هستند یا نه. از این رو، به شک و تردید و بی‌اعتمادی به آن‌ها دچار می‌شویم. در این صورت، صدق و کذب این تجربه‌ها ثابت نمی‌شود.

«سوپن برن» معتقد است، اگر مخالف این تجربه‌ها مورد نقضی در مخالفت با آن‌ها بیاورد؛ این تجربه‌ها صادق نیستند؛ اما اگر نقضی نیاورد، آن‌ها صادق هستند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۶۳). با فرض پذیرش این دیدگاه، صدق چنین تجربه‌هایی ثابت نمی‌شود؛ زیرا نیاوردن نقض توسط مخالف به معنای خطاناپذیری و دلیل صدق چنین تجربه‌هایی نیست. یا اگر نقضی بر آن‌ها نباشد، چگونه مطمئن شویم این تجربه‌ها صادق هستند. از این رو، افزون بر ثابت نشدن صدق آن‌ها، چون می‌دانیم این تجربه‌ها خطاپذیر هستند، اگر معیار صدق و کذب برای آن‌ها وجود نداشته باشد؛ تمایز میان تجربه‌های صادق و کاذب هم ممکن خواهد بود؛ زیرا درباره تجربه‌های حسی، ولو با گزارش‌ها و آزمایش‌های مکرر، درباره آنچه مضمون این‌گونه تجربه‌ها است، بتوان به اتفاق دیدگاه و توافق علمی و عقلی رسید؛ اما در تجربه‌های دینی، افزون بر تکرارناپذیری هر تجربه، گزارش‌ها درباره آن‌ها بسیار متنوع و مختلف و برخی نیز متعارض و ناقض یکدیگرند؛ مانند این که فردی مسیحی بگوید: در تجربه من، خدا، همین عیسی است که در بدن انسان تجسد یافته است؛ دیگری بگوید: بنا بر تجربه من عیسی انسان است، نه فراتر از آن، و فردی یهودی بگوید: در تجربه‌ی من خدا، ویژه قوم یهود شناخته می‌شود. با وجود این، هیچ معتقد است این تجربه‌ها



و آگاهی‌های برآمده از آن‌ها را نمی‌توان داوری کرد؛ چراکه ما مانند آدم‌های کوری هستیم که در چنبره مفاهیم شخصی و فرهنگی خود اسیریم (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ۸۸ و شاهرودی و همکاران، ۱۳۸۶: ص ۳۴۲).

هیچ برای تأیید و اعتباربخشی به شناخت‌های برآمده از تجربه‌های دینی، به نظریه فلسفی «شناخت» کانت روی می‌آورد. این نظریه بر آن است که خدا (نومن) قابل شناخت نیست؛ اما باوجود تناقض درونی این نظریه، هیچ فراتر از آن، به‌درستی شناخت خدا در ادیان مختلف، بدون ارائه دلیل معتقد می‌باشد (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ص ۲۲۲).

بنا بر دلایل مذکور، برای این تجربه‌ها و شناخت‌های منتسب به آن‌ها، ضمانت و تأیید صدق وجود ندارد؛ زیرا افزون بر اثبات‌ناپذیری صدق آن‌ها، ممکن است شخص صاحب تجربه دینی، به خیالات و اوهام دچار باشد. در این حال، فرد تجربه‌گر نمی‌تواند مطمئن شود تجربه او و شناخت برآمده از آن، در ارتباط واقعی باخدا بوده است. بنابراین، به‌ناچار، به معیار صدق این‌گونه تجربه‌ها، بیرون از وجود افراد تجربه‌گر نیاز داریم. با سپردن معیار صدق تجربه‌های دینی به ادیان که معیارهای متفاوت و متناقضی دارند، توافق درباره صدق آن‌ها ممکن نیست. بنابراین، بنای دین بر تجربه‌های دینی، گوهریت و آگاهی‌های منتسب به آن‌ها اعتبار نداشته و پیامد آن، یعنی کثرت‌گرایی دینی که بر این تجربه‌ها مبتنی است، نیز نادرست می‌باشد.

۵-۲. نقد بر تکافؤ ادله ادیان

سخن هیچ را درباره تکافؤ ادله ادیان می‌توان چنین تقریر کرد که هر یک از ادیان، دلایل خود را دارد و این دلایل برای آن‌ها معتبر است. مقصود او از دلیل، تجربه دینی پایه گذار دین خاص است که عقاید، مناسک و اخلاقیات آن دین، تفسیر آن تجربه‌اند. اما دلایل هر دینی برای سایر ادیان معتبر نیست. نتیجه این سخن، از منظر او برابری دلایل ادیان مختلف در مقابل یکدیگر می‌باشد. در این صورت، حقانیت مطلق هیچ دینی اثبات نمی‌شود، بلکه می‌توان بدون دلیل، حقانیت نسبی برای ادیان قائل شد. استدلال به تکافؤ دلایل ادیان به شرح زیر نادرست است:

اگر دلایل هر دینی برای پیروانش معتبر باشد؛ اما برای پیروان ادیان دیگر چنین نباشد؛ در این حالت، اعتبار هیچ‌یک از ادیان اثبات نمی‌شود، بلکه ادیان بدون تأیید اعتبارشان، به حال خود رهاشده، برابری آن‌ها ثابت نمی‌شود. به بیان دیگر، اگر به نسبیت در حقیقت و

صدق در باب گزاره‌های متون مقدس ادیان قائل شوید، دیگر منظری که از دیدگاه ادیان فراتر باشد و به حقانیت یکسان ادیان حکم کند، در کار نخواهد بود و اگر نسبیّت در حقیقت را نپذیرید، نمی‌توانید دو دینی را که به دو رای نقیض قائلند، به یکسان حق بشمرید و نجات بخش تلقی کنید.

اگر اعتبار (درستی یا نادرستی) دینی برای پیروان ادیان دیگر اثبات نشود، دو حالت وجود دارد: نخست، نسبت به آن دین شناخت به وجود نیامده است؛ دوم، شناخت به وجود آمده است. بنا بر حالت نخست، نمی‌توان درستی آن دین را اثبات و تأیید کرد. اما در حالت دوم، با بررسی عقلی می‌توان آن را مورد تأیید یا تکذیب قرارداد. در نتیجه استدلال به تکافؤ دلایل ادیان، نادرست است.

بنا بر فرض: اگر اعتبار و درستی هیچ دینی اثبات نشود، نمی‌توان نسبت به اعتبار ادیان اطمینان داشت. در این صورت، جز شک و تردید معرفتی نسبت به ادیان نتیجه‌ای نخواهیم داشت. از این رو، برابری ادیان ثابت نمی‌شود.

اگر استدلال به تکافؤ ادله ادیان معتبر دانسته شود؛ چون طرفین این استدلال، دین خود را برحق می‌دانند و از طرفی، هر دو طرف، اعتقاد دینی خود را که با اعتقاد دیگری متناقض است، تصدیق می‌کنند؛ در این حالت، با فرض پذیرش کثرت‌گرایی دینی، با اعتبار دو دین متناقض روبه‌رو خواهیم بود، که قابل اجتماع نیستند.

اگر انسان ملحد در برابر دلیل بر اثبات درستی دینی واقع شود، می‌تواند با اختیار خود این دلیل را نپذیرد؛ اما اگر ملحد بر نادرستی دین دلیلی نداشته باشد؛ تکافؤ ادله بین پذیرش دین‌داری و بی‌دینی وجود ندارد. بنابراین، نپذیرفتن دین معتبر و نجات‌بخش بر پایه اختیار و انتخاب، ممکن می‌گردد.

این سخن هیک، که پذیرفتن دین در میان مردم، به عواملی مانند محیط، تربیت و فرهنگ وابسته است؛ سخنی است که نمی‌توان با آن کثرت‌گرایی دینی را توجیه کرد؛ زیرا این سخن، فاقد ارزش معرفتی برای دین‌شناسی است؛ چراکه آموزه‌های ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، از عوامل برشمرده در سطرهای پیشین مستقل است.

نتیجه دلایل شش‌گانه در سطرهای پیشین، اثبات نادرستی استدلال به تکافؤ ادله در حقانیت یکسان ادیان می‌باشد.



۶. نقدی بر کثرت حقانیت ادیان

هم‌اکنون با این پرسش معرفتی روبه‌رو هستیم: آیا همه ادیان حقانیت دارند؟ هیک معتقد است همه ادیان دارای حقانیت یکسان‌اند؛ به این خاطر که ارتباط باخدا (حقیقت غایی) در همه ادیان وجود دارد (هیک، ۱۳۹۰: ص ۱۶۶). سخن هیک در باب نفی حقانیت مطلق (منحصربه‌فرد بودن) هر یک از ادیان، بر این نکته مبتنی است که بین ادیان هیچ نوع تفاوت معرفتی چشمگیری وجود ندارد؛ زیرا همه آن‌ها حقیقت غایی را تجربه می‌کنند؛ همان‌گونه که اختلاف تفسیر تجربه‌های دینی هم به حقانیت ادیان ضربه‌ای نمی‌زند. او معتقد است یک قالب و ساخت در تجربه‌های دینی، درباره حقیقت غایی وجود دارد. از این‌رو، گوهریت تحول به حقیقت محوری، اساس اشتراک ادیان در تجربه دینی است. در این صورت، آموزه‌های مختلف و متناقض ادیان معیار حقانیت نیستند. بنابراین، اعتبار ادیان در حقانیت یکسان است (شاهرودی و همکاران، ۱۳۸۶: ص ۳۸۲).

هیک بر آن است که ارزیابی آموزه‌های ادیان در حقانیت، نجات بخشی و اخلاق، باهدف تعیین حق و ناحق بودن آن‌ها، کار درستی نیست؛ تا جایی که عمل تبلیغی، برای دین امری خلاف اخلاق است (همان).

با اثبات نادرستی گوهریت تجربه‌های دینی و شناخت‌های منتسب به آن‌ها در بخش پیشین (۵-۱)، پلورالیسم حقانیت ادیان نیز به دلایل زیر باطل می‌شود:

درباره این تجربه‌ها، معیاری موردتوافق برای اثبات رابطه بین خدا و فرد تجربه‌گر وجود ندارد. بنابراین، درستی چنین تجربه‌هایی اثبات نمی‌شود. در نتیجه از این تجربه‌ها، کثرت حقانیت ادیان بر نمی‌آید. به‌علاوه این تجربه‌ها ارزش معرفت شناختی یکسانی ندارند؛ مثلاً تجربه در حالت رویا لزوماً با تجربه در بیداری ارزشی برابر ندارد.

با تأیید ناپذیری این‌گونه تجربه‌ها و اثبات ناپذیری شناخت‌های برآمده از آن‌ها؛ این سخن هیک که ارتباط پیروان ادیان با واقعیت غایی در تجربه‌های دینی، دلیل بر حقانیت است؛ نیز نادرست می‌شود.

برفرض اگر فردی یهودی بگوید: حقانیت ویژه دین یهود است و فرد مسیحی بنا بر تثلیث مدعی شود که شخص خدا دین آن‌ها را بنیان‌گذاری کرده و لذا دین او حقانیت داشته، بر همه ادیان برتری دارد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۲)؛ اما فرد مسلمان، حقانیت را بنا

بر تأیید الاهی - عقلی، بر پایه توحید خالص در اسلام بدانند (آل عمران: ۸۵)؛ در این صورت و با وجود این سه دیدگاه متفاوت و یا پدیدارشدن این نظریه‌ها در تاریخ؛ نمی‌توان برای همه ادیان حقانیت در نظر گرفت؛ زیرا این دعاوی باهم تناقض دارند. اگر مانند هیک همه دعاوی را درست دانسته به آن گردن نهیم، در این صورت، دچار تناقض می‌شویم. اما اگر به ارزیابی عقلانی دعاوی حقانیت ادیان بپردازیم، در این صورت، می‌توان مشخص کرد کدام یک از آن‌ها حقانیت دارد.

با ابطال گوهریت تجربه‌های دینی در ادیان، اگر بخواهیم نظریه هیک در نادیده گرفتن آموزه‌های متناقض ادیان را هم به حساب نیاوریم، دیگر برای اثبات حقانیت ادیان در پلورالیسم دینی او راهی باقی نمی‌ماند.

هیک براین سخن پافشاری دارد که ارزیابی ادیان، با هدف تعیین حق و باطل کاری غیراخلاقی است؛ بلکه باید همه ادیان را برحق دانست. گره زدن میان جنبه شناخت دین باجذب اخلاق، التقاط نادرست میان علم و اخلاق است. اگر آموزه‌های ادیان را شناسیم، چگونه مطمئن شویم دین حق را انتخاب کرده‌ایم؛ مگر آن‌که در شناخت دین حق و باطل تفاوتی در نظر بگیریم که این، البته تناقض و خلاف بداهت عقل است.

هیک تعیین حق و باطل بودن ادیان را خلاف اخلاق می‌داند. اگر این سخن را قبول کنیم، آن‌گاه پلورالیسم حقانیت ادیان (نظریه او) نقض می‌شود؛ زیرا هیک همه ادیان را برحق می‌داند که این، برخلاف دیدگاه وی در سطر پیشین، یعنی «خلاف اخلاق بودن داوری در باب حقانیت ادیان»، می‌باشد.

دینی که شناخت‌های صادق، عقلی و اثباتی درباره آموزه‌های خود ارائه کند؛ حقانیت دارد. در این حالت، واکنش انسان‌ها نسبت به آن دین چگونه خواهد بود؟ بدیهی است اگر حقانیت آن را نپذیرند، انکار آن فایده‌ای ندارد؛ اگرچه انکار دین حق، به محرومیت از نجات و رستگاری منجر می‌شود.

۷. معرفت‌شناسی نجات در عصر ظهور

جریان نزول پیاپی ادیان آسمانی گویای کثرت طولی آن‌ها است. سلسله طولی این ادیان به همراه نسخ دین پیشین به وسیله دین پسین، گویای جریان طولی نجات در بین آن‌ها است. از این‌رو، ادیان آسمانی پیش از اسلام در عصر پیامبر خود نجات‌بخش بوده‌اند. از جمله



دلایل در اثبات این دیدگاه، بشارت پیامبر پیشین به پیامبر پسین (صف: ۶)؛ گواهی متون ادیان (امامی کاشانی، ۱۳۸۹: ص ۳۸۸)؛ اتمام و اکمال نزول دین (مائده: ۳) و ختم نبوت به حضرت رسول ﷺ (احزاب: ۴۰) می‌باشد. نتیجه، این که دین اسلام با این اعتبار الاهی، می‌تواند در عصر نزول خود تا پایان جهان در عصر ظهور نجات‌بخش باشد.

رسول اعظم اسلام ﷺ در این باره فرمود:

المهدی من أهل البيت رجل من أمتي... مهدي از ما اهل بیت و مردی از امت من است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۱، ص ۸۰). یکی از معانی امت، دین و طریق است (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۳) و امت هر پیامبری، پیروان او هستند. همچنین آن حضرت ﷺ فرمود:

يقوم بالدين في آخر الزمان كما قمت في أول الزمان [مهدی] دین را در آخر الزمان استوار می‌کند؛ آن چنان که من در اول زمان استوار کردم (طبری، ۱۳۸۶: ص ۱۳۶).

بنابر کاوش‌های عقلی، آفرینش جهان هدفمند و رو به پیدایش کمال نهایی است؛ زیرا هر کدام از علوم مختلف، به زبان خود، پیشرفت جهان و تکامل مخلوقات آن را تأیید می‌کند (هیگ، ۱۳۹۰: ۸۶). از طرفی، آفرینش انسان، دارای هدف و در مسیری رو به تحقق کمال و نیل به نجات، در جریان است. بنا بر اندیشه مهدویت، هدف غایی آفرینش، دستیابی به نجات می‌باشد (نازعات: ۴۴ و ذاریات: ۵۶).

بنابر دیدگاه محققان، آموزه‌های مهدویت، به دو گونه متفاوت، درباره نجات سخن گفته‌اند: نخست، آموزه‌هایی که دربردارنده نوعی وعده نجات هستند. این دسته از آموزه‌ها مصداق کامل و اتم نجات را در عصر ظهور، معرفی می‌کنند. دوم، آموزه‌هایی که بنا بر ظاهر لفظ، بر نجات دلالت ندارند؛ اما در روایات مختلف، نجات به واسطه امام مهدی ﷺ را تفسیر و تأویل کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ص ۲۶۲). آیاتی که در ظاهر، بر وعده نجات دلالت داشته، مدعی سیطره جهانی و نجات بخشی دین اسلام‌اند (توبه: ۳۳؛ صف: ۹ و فتح: ۲۸). مفسران این آیات را به تصریح خود آن‌ها و روایات، دلالت بر ظهور امام مهدی ﷺ و غلبه نجات بخشی همگانی اسلام بر همه ادیان می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۷۷۰).

این آیات و روایات، به نوعی، وعده نجات را از سنخ معنوی و اجتماعی، در عرصه جهانی مطرح می‌کنند. از آن جاکه وعده خدا امری است قطعی و بی‌شک تحقق می‌پذیرد ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (احزاب: ۶۲)؛ و وعده نجات، یکی از سنت‌های الاهی می‌باشد؛ نجات،

تحقق قطعی دارد. اما بنا بر برخی از آموزه‌های مهدویت که در سطرهای پیشین آمد؛ اوج و نهایت نجات همگانی در مرحله آخرالزمان به وقوع می‌پیوندد.

۸. داوری نجات‌بخش میان پیروان ادیان در عصر ظهور

امام مهدی علیه السلام، آخرین ذخیره الهی، داوری میان پیروان ادیان آسمانی را در عصر ظهور انجام خواهد داد. امام باقر علیه السلام فرمود:

...إِذَا قَامَ قَائِمُ أَهْلِ الْبَيْتِ عليه السلام ... وَيَسْتَخْرِجُ التَّوْرَةَ وَ سَائِرَ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ غَارِ أَنْطَاكِيَّةٍ وَ يَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ...؛ آن‌گاه که قائم اهل بیت علیهم السلام ظهور فرماید، او تورات و دیگر کتاب‌های الهی را از غار انطاکیه بیرون می‌آورد و بین اهل تورات با تورات؛ بین اهل انجیل با انجیل؛ بین اهل زبور با زبور و بین اهل قرآن با قرآن داوری خواهد کرد (نعمانی، ۱۳۸۷: ص ۲۳۷ و ۳۴۲).

بنابراین روایت، دو پرسش مطرح می‌شود: نخست، چرا کتاب‌های ادیان به پیروانشان ارائه می‌شود؟ دوم، چرا امام عصر علیه السلام بین آنان داوری می‌کند؟ آیات و روایات بسیاری دلالت دارند که آموزه‌های حقیقی پیامبران الهی پس از آنان تحریف گردیده‌اند. برای روشن شدن پاسخ پرسش نخست نمونه‌ای از آیات قرآن به شرح زیر آورده می‌شود:

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ آیا طمع دارید که اینان به شما ایمان آورند با این - که طایفه‌ای از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و سپس با علم بدان و با این‌که آن را می‌شناختند تحریفش می‌کردند! (بقره: ۷۵).

مفسران بر آنند که بنا بر سیاق این آیه، علمای یهود حقایق از کتاب پیامبر خود را پنهان می‌کردند. و لذا آیه به تحریف و کتمان کردن حقایق دینشان در تورات که رسم دیرینه آنان بود، اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۳۲۲ و حسینی همدانی، ۱۳۵۲: ج ۱: ۲۱۵). در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، درباره تحریف دین یهودیان (این‌جا با موضوع شرک)، در تفسیر این جمله از آیه ﴿وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ۶۴)؛ چنین آمده است:



وقد روی انه لما نزلت هذه الآية قال عدی بن حاتم: ما كنا نعبدهم يارسول الله. فقال ﷺ: اما كانوا يحلون لكم و يحرمون فتأخذون بقولهم؟ فقال: نعم، فقال النبي ﷺ: هو ذاك؛ عدی بن حاتم بعد از عرضه اسلام، از مسيحيت به اسلام گرويد. پس از نزول اين آيه، معنى كلمه «ارباب» را چنين فهميد كه اهل كتاب به جاى خداپرستى، بعضى از علمای خود را مى پرستند. از اين رو، به پيامبر اكرم ﷺ عرض كرد: يا رسول الله! ما در زمان پيشين، علمای خود را عبادت نمى كرديم. پيامبر ﷺ فرمود: آيا مى دانستيد آن ها به اميال نفسانى خود احكام خدا را تغيير مى دهند و شما هم از آن ها پيروى مى كنيد؟ عرض كرد: آرى. پيامبر ﷺ فرمود: اين همان پرستش و عبوديت است (طبرسى، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۳۵۲).

پژوهشگران درباره اصالت سند و اصالت محتوای کتابهای مقدس يهوديان و مسيحيان، معتقدند:

این کتابها توسط حضرت موسى (تورات=سفرپنجگانه) و عيسى (اناجيل) نوشته نشده اند؛ بلکه نقل سخنان به وسيله برخى ياران و پيروان آنان است كه بعدها به شكل نقل تاريخى، به رشته تحرير درآمده است. اما به لحاظ محتوا، همين دانشمندان چنين بيان مى كنند: تورات با محتوای طولانى و درهم آميختگى مطالب آن، نمى تواند به وسيله حضرت موسى نوشته شده باشد (بى ناس، ۱۳۵۴: ص ۳۳۱).

بنا بر دلايل مذکور، تحريف اديان پيامبران پيش از اسلام تأييد مى شود. به همين سبب، امام مهدى ﷺ کتابهای اصلی اديان آنان را با هدف معرفى دين حقيقى پيامبرانشان كه خود را پيرو آنان مى دانند؛ ارائه مى كند. امام با شناساندن دين حقيقى پيامبرانشان به آنان زمينه معرفتى كشف حقانيت خاتميت حضرت رسول ﷺ دين اسلام و بشارت به آن را فراهم مى آورد. اما پاسخ پرسش دوم، اين كه آنان در هر صورت تا پيش از ارائه كتابهای اصلی دينشان به كتابهای تحريف شده، اعتقاد داشته و بر اساس آنها رفتار مى كردند. امام مهدى ﷺ با ايجاد شناخت حقيقى به وعده پيامبران و متون اصلی آنان، داوری؛ و حكم مى فرمايد كه دين اسلام را بپذيرند. در اين صورت، حجت بر آنان تمام مى شود. بديهى است، در اين حالت، كثر اديان آسمانى، به معنای وجود تعدد نابرابر آنها، هيچ گونه جاىگاه معرفتى و حقانيت نخواهد داشت. در واقع، با اتمام حجت بر آنان هيچ دينى جز اسلام پذيرفته نخواهد شد. در نتيجه، با وجود امام مهدى ﷺ بقای اديان آسمانى پيش از اسلام، هيچ توجيه

و حیانی، معرفتی و عقلی نخواهد داشت.

۹. امامت و نجات در عصر ظهور

جایگاه و مقام امام، نزد شیعه معتقد به دوازده امام، شیعه را از سایر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌کند. انتصاب الاهی، عصمت و علم الاهی خاص امام، به عنوان انسان کامل، گویای منزلت ویژه امام در باور شیعیان است (مصباح، ۱۳۸۷: ص ۳۲۰). امام از این منظر، واسطه فیض و رسیدن وجود به عالم و مخلوقات می‌باشد. چنانچه امام، به عنوان حجت خدا بر زمین نباشد، فیض وجود به مخلوقات نمی‌رسد و همه آفریده‌ها، از هستی ساقط می‌شوند. مفهوم نجات، در دیدگاه شیعه، از شئون امامت و ابعاد وجودی او نشأت می‌گیرد؛ زیرا امام، انسان کامل و تجلی جامع صفات و اسمای الاهی، در میان آفریدگان است. به تعبیر دیگر، هرکسی نمی‌تواند تنها به خاطر انسان بودن و یا داشتن برخی شاخصه‌های انسانی، در سراسر جهان هستی، به عنوان نجات بخش تلقی شود؛ زیرا یک انسان هر اندازه دارای وجود و صفات نجات بخش باشد، اگر در وجود و صفات، جامعیتی فراگیر و جهان شمول نداشته باشد؛ به همان نسبت، مرتبه نجات بخشی او پایین می‌آید. تأیید این نظریه در گذر تاریخ انسان‌ها، محل بررسی و تأمل است. انسان‌های زیادی در گذر تاریخ، به دنبال نجات بخشی بشر بوده‌اند؛ اما هیچ‌کدام، جامعیت نجات بخشی به تمام معنا، تام و اتم را نداشته است. هر یک از انبیای الاهی نیز در عصر خود، بر پایه شرایط و محدوده رسالت خود رفتار می‌کرده؛ ولی هر کدام به نجات بخشی کامل و جامع، در پایان تاریخ انسان و جهان نوید داده است (امامی کاشانی، ۱۳۸۹: ص ۳۷۵). برای روشن شدن ماهیت نجات در شیعه، با استفاده از دیدگاه کلینی در اصول کافی، مقدمات و نتایج به شرح زیر می‌آید:

امام، شاهد خدا و رسول برای مردم است (آل عمران: ۱۸ و بروج: ۳). شاهد کسی است که باحال یا فعل یا قول، بر کسی یا چیزی گواهی دهد. پس، ظهور مهدی علیه السلام، ظهور حضور خدا و رسول در فعل و سخن آنان خواهد بود.

در ادامه این نظریه می‌گوییم، ظهور امام، ظهور خدا و رسول و ظهور خدا به واسطه حضور امام دارای شئون مختلف است. یکی از شئون امام، نجات دهنده‌گی به سبب هدایت تکوینی (معنوی) و هدایت تشریحی (آموزه‌های دینی) می‌باشد. از طرفی، امام جامع‌ترین صفات و اسمای الاهی را به ظهور می‌رساند. بنابراین، جامعیت منزلت شاهد بودن امام،



جامعیت نجات دهنده‌گی او را اثبات می‌کند.

هدایت‌گری، در مقابل صفت «منذر» پیامبر قرار داده شده، تا بر اهمیت و محوریت این صفت در مورد امام دلالت کند؛ به این معنا که ظهور امام، ظهور و تحقق هدایت کامل است. امام خلیفه خدا بر زمین است و خلیفه، کسی است که در جای دیگری، خلأ مستخلف را پر می‌کند و در نقش او ظاهر می‌شود. اگر این تفکر شیعه را بپذیریم، ظهور موعود و امام، ظهور صفات، فعل و سخن خدا است. براین اساس، نجات دهنده‌گی امام، به سبب هدایت‌گری جامع و کامل او به نجات و رستگاری صورت می‌پذیرد.

نور خدا، نور نماد حقیقت و نشانه آن است. امام نور است؛ زیرا مُظهِر و مَظْهَر حق می‌باشد. این مفهوم، به نحوی جوهری، بودن موعود آخرالزمان با کارکرد معرفتی (در انقلاب مهدوی)، به‌ویژه ظهور حق بر زمین را دلالت می‌کند.

حجت خدا، شاید مهم‌ترین ویژگی امام، میزان کاربرد و توجه به حجت بودن او است. حجت به معنی برهان است. روایات، عموماً حجت را به همین معنای لغوی به‌کاربرده‌اند؛ مگر این‌که در لفظ حجت، خصوصیتی له یا علیه کسی یا چیزی لحاظ شود که در این صورت، حجت با حرف اضافه «علی» به معنی «بر» یا «از» به‌کاربرده می‌شود که له یا علیه کسی نیست، بلکه این معنا مجاوره است. به تعبیر دیگر، حجت در معنای عام، ویژگی امام است که معنای معرفتی دارد، نه معنای جزایی و حقوقی. البته این خلاف چیزی است که عموم فهم می‌کنند.

امام حجت خدا است؛ یعنی در وهله اول، برهانی آشکار بر وجود، صفات، اراده و مشیت و فعل خدا است و در وهله دوم، بر معنای حقوقی و جزایی دلالت التزامی دارد که باوجود آن، برای گمراهی و انحراف، عذری باقی نمی‌ماند. پس، نجات، به جهت آشکار شدن کامل وجود، صفات و افعال خدا، به‌واسطه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و برداشته شدن عذر حقوقی و جزایی به علم یقینی امری لازم می‌باشد؛ یعنی با ایجاد علم یقینی توسط امام و برداشته شدن عذر، دیگر، برای نپذیرفتن نجات حقیقی و سعادت ناشی از آن عذر واهی باقی نخواهد بود.

آنچه در این بحث آمد، اثبات جوهریت منجی موعود جهانی شیعه دوازده‌امامی و امامت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه بود و چون در سطرهای پیشین اثبات شد که نجات از شئون، وجودی امام

مهدی علیه السلام است؛ جوهریت نجات به تبع جوهریت امامت، در دیدگاه شیعه امامیه امری عمیق تر و بنیادی تر است، تا جایی که هیچ کدام از مذاهب اسلامی، و ادیان الهی، در چنین گستره وسیع و عمیق به آن نپرداخته است. در واقع مرکزیت وجود امام و جانشینی او، مبنای حقانیت و نجات بخشی در شیعه امامیه می باشد.

۱۰. نتیجه گیری

الف) بر اساس آنچه بیان شد، کثرت سلسله طولی ادیان الهی، به اسلام پایان یافته است. لازمه ختم ادیان به اسلام، رقم خوردن حقانیت و نجات بخشی آن است. امام مهدی علیه السلام با ظهور و تحقق کامل هدایت تکوینی و تشریحی، انسان ها را به دین نجات بخش اسلام رهنمون می شود. یکی از لوازم هدایت گری امام، نور بودن وجود آن حضرت، روشن شدن حقیقت، حقانیت و نجات بخشی اسلام می باشد. از این رو، حقانیت اسلام با نور امامت، ظهور و سیطره می یابد. شأن حجیت امام، برهان بر حقانیت و نجات بخشی همگانی آشکار شده از اسلام با نورانیت ایشان می باشد. با حجیت وجود امام، برای گمراهی و انحراف در نپذیرفتن دین اسلام و نجات یافتن همگان، عذری نخواهد ماند. از این رو، به سبب هدایت جامع و کامل همگان به اسلام، شأن نجات دهندگی وجود امام مهدی علیه السلام تحقق نجات همگانی با کارکردهای بی مانند در همه حوزه های وجودی آفریدگان را رقم خواهد زد. با تحقق گونه نجات بخشی مهدوی، کثرت ادیان آسمانی در عصر ظهور رسمیتی نخواهد داشت، بلکه آموزه های مهدویت، هیچ گونه کثرت ادیان را در هیچ عصری بر نمی تابد. از این رو، با سیطره جهانی اسلام، هیچ گونه کثرت دینی وجود نخواهد داشت. کثرت گرایی دینی هیک، توان توجیه کثرت حقانیت و نجات بخشی ادیان را ندارد. ساختار و مبانی کلامی و فلسفی به کار رفته در آن، دارای تعارضات و ناسازگاری های درونی است. هیک با انگاره نگاه نادرست انسانی به ادیان الهی و کاربرد مقدمات متناقض برای اثبات حقانیت و نجات بخشی یکسان ادیان؛ به نتیجه ای باطل راه یافته است.

ب) نتیجه بررسی برخی آموزه های مهدویت، این که با اثبات پایان یافتن سلسله طولی ادیان آسمانی به اسلام، هیچ گونه کثرت ادیان، خواه درون ادیان آسمانی و خواه برون آن ادیان رسمیت ندارد و دین اسلام با حقانیت مطلق خود، نجات بخش همگان در عصر ظهور خواهد بود. در این صورت، برابری ادیان، حقانیت و نجات بخشی آن ها در کثرت گرایی دینی



هیک، توجیه عقلی ندارد. امام مهدی علیه السلام با شناساندن آموزه‌های واقعی ادیان پیشین، شناخت‌های منتسب به کتاب‌های تحریف شده آن ادیان را باطل خواهد کرد. از این رو، معتبر دانستن حقانیت ادیان بر اساس شناخت مرتبط با واقعیت غایی از منظر هیک، نادرست است. به همین دلیل، حقیقت محوری به معنای نجات، هنگام رویارویی با واقعیت غایی نیز نادرست است. با هدایت‌های تکوینی و تشریحی توسط امام زمان علیه السلام و گرویدن پیروان ادیان به اسلام، نجات همگان در عصر ظهور محقق می‌گردد. این گونه نجات بخشی، به سبب ظهور کامل و تام شئون وجودی امام عصر علیه السلام تحقق می‌یابد. از این رو، شمول و جامعیت نجات برای آفریدگان و انسان‌ها در همه حوزه‌های فردی، جمعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی رقم خواهد خورد.

منابع

قرآن کریم.

۱. الهی نژاد، حسین (تابستان ۱۳۹۴). *تأملی بر نظریه وجود اهل کتاب در دوران حکومت جهانی امام زمان (عج)*، قم، فصلنامه انتظار موعود، ش ۴۹.
۲. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۹). *خط امان پژوهشی در موعود ادیان*، تهران، انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری.
۳. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۳). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بعثت.
۴. بی ناس، جان (۱۳۵۴). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران، چاپخانه پیروز.
۵. پترسون و همکاران، مایکل (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو.
۶. پناهی آزاد، حسن (زمستان ۱۳۸۷). *پلورالیسم دینی و عصر ظهور*، قم، فصلنامه مشرق موعود، ش ۸.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸). *جستارهایی در کلام جدید*، سازمان مطالعات علوم اسلامی، قم، دانشگاه قم.
۸. _____ (۱۳۹۳). *گونه شناسی منجی موعود ادیان*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
۹. حاجی ابراهیم، رضا (۱۳۸۳). *رستگاری و نجات از دیدگاه نقل و عقل*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. حسینی شاهرودی و همکاران (۱۳۸۶). *فلسفه دین*، مشهد، دانشگاه رضوی.
۱۱. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *انوار درخشان*، تهران، کتابفروشی لطفی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). *دین شناسی*، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان*، قم، بنیاد فکر طباطبایی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبری، محب الدین (۱۳۸۶). *ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قم، دارالکتاب الاسلام.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲). *الکافی*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۹. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰). *کلام جدید تطبیقی*، نشر معارف.
۲۰. _____ (۱۳۹۱). *الهیات فلسفی*، قم، بوستان کتاب.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). *حکومت جهانی مهدی (عج)*، قم، نسل جوان.
۲۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *الغیبه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. هیک، جان هارولد (۱۳۸۶). *اسطوره تجسد خدا*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی و محمد حسن محمدی مظفر، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۲۴. _____ (۱۳۹۰). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام سالکی، تهران، انتشارات الهدی.
۲۵. _____ (۱۳۸۶). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم.

منابع انگلیسی

1. Westminster/John KnoX press, A Christian Theology of Religions, Louisville: 1995.

تحلیل مبنایی عدالت مهدوی در عصر غیبت با ابتنا بر نظریه ولایت فقیه

حسین الهی نژاد^۱

چکیده

در این نوشتار، دو مقطع زمانی «غیبت» و «ظهور» به تصویر کشیده شده است. مقطع غیبت تداعی کننده جامعه عصر غیبت به سرپرستی ولی فقیه و مقطع ظهور، بیان گر جامعه عصر ظهور به سرپرستی امام مهدی علیه السلام است. جامعه عصر ظهور به عنوان «جامعه منتظر» و جامعه عصر غیبت به عنوان «جامعه منتظر»؛ از نظر غایت شناختی و کارکرد شناختی همپوشانی دارند. یعنی جامعه منتظر که جامعه ولی فقیه باشد، در جهت رسیدن به غایت و هدف جامعه مهدوی نظیر عدالت، معنویت، انسانیت، دیانت خدامحوری و اخلاق محوری حرکت می کند. پس، از جمله اهداف و غایات مهم نظام جهانی مهدوی، تحقق عدالت در گستره جهانی در همه ساحتها و ابعاد زندگی بشر است. تحلیل مبنایی اجرای عدالت مهدوی در عصر غیبت، به واسطه ترابط و نسبتی که میان دو جامعه عصر ظهور و عصر غیبت برقرار است، توجیه می شود. بر این اساس، جامعه عصر ظهور، جامعه الگو و جامعه عصر غیبت، جامعه الگوپذیر معرفی می شود. در این نوشتار، رابطه لزومی میان جامعه عصر غیبت با جامعه عصر ظهور با روش عقلی و متد نقلی توجیه پذیر شده و داده های عقلی، همراه با تحلیل نظری، همراهی جامعه ولی فقیه با جامعه مهدوی را در تحقق عدالت مبرهن می سازد. واژگان کلیدی: عدالت مهدوی، ولایت فقیه، اصل الگو پذیری، اصل سنخیت، قانون تضایف، عصر غیبت، عصر ظهور.

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

«تحقق عدالت» از جمله اهداف مهم نهضت جهانی مهدوی است که گستره آن، همه ساحت‌های زندگی بشر، نظیر ساحت نظری و اعتقادی، ساحت عملی و فقهی، و ساحت فردی و اجتماعی را درنور دیده و در چهار حوزه ارتباطی انسانی، یعنی ارتباط انسان با خود، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با هم‌نوعان؛ خودنمایی می‌کند. اندیشه مهدویت، به عنوان آموزه مهم اسلامی - دینی با رهیافت عقلی - نقلی، در دو مقطع زمانی غیبت و پسا غیبت، با رویکرد کاربردی و کارکردی اثر بخشی و نقش آفرینی می‌کند این نقش آفرینی و اثر بخشی، شاخصه‌های انسانی و دینی در جامعه و بستر سازی بروز قابلیت‌ها و استعدادها را در بشر فراهم می‌کند و انسان برای اولین و آخرین بار در طول تاریخ به آرزوی دیرینه تاریخی و فطری خویش رسیده و با شروع زندگی جدید همراه با شکل گیری شاخصه‌های انسانی و دینی «به زیستن» را تجربه می‌کند. این فرایند، یعنی فرایند انتقال شاخصه‌های جامعه منتظر (جامعه عصر ظهور) به جامعه منتظر (جامعه عصر غیبت) با کاربرد دو قانون، یعنی «قانون سنخیت» و «قانون الگو پذیری» و با کاربرد دو رویکرد یعنی «رویکرد همپوشانی غایت شناختی» و «رویکرد نسبت تضایفی»، اجرایی و عملیاتی می‌شود؛ زیرا با قانون سنخیت که به شاخصه فراگیری و کلیت مزین است، همسنجی دو مقطع عصر غیبت و عصر ظهور نمایان می‌شود و با قانون الگوی پذیری، ارتباط گیری میان دو جامعه شکل گرفته و جامعه منتظر به عنوان جامعه «تابع» با جامعه منتظر به عنوان جامعه «متبوع»، اعلام همراهی و هم‌نوایی می‌کند و با رویکرد همپوشانی غایت شناختی، هم‌وردی دو جامعه بر ملا شده و با رویکرد نسبت تضایفی، معنا داری دو جامعه منتظر و منتظر توجیه پذیر می‌شود. بی‌شک این ارتباط گیری و هماهنگی میان دو جامعه با تبیین الگویی اندیشه مهدویت در عصر غیبت، همراه با تحلیل مبنایی آن با مکانیزم جدید و کارآمد بر اساس نظریه ولایت فقیه که بر گرفته از تئوری نیابت عام امام زمان علیه السلام است؛ نظم و سامان می‌یابد.

تبیین و تحلیل مفاهیم

تحلیل مفهومی عدالت مهدوی و گستره کاربردی آن

نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام که بر بشارت همه انبیای الهی مبتنی است؛ دارای اهداف

مقدس دینی، انسانی و جهانی است. این اهداف - که از بستر نهضت جهانی و مقدس امام مهدی علیه السلام برمی خیزد - دارای اقسام سه گانه کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت (نهایی) می باشد. در اهداف کوتاه مدت، حکومت امام مهدی علیه السلام با شاخصه جهانی پی ریزی و استقرار پیدا می کند؛ همان حکومتی که همه جغرافیا و همه مرزها و همه فرهنگها و نژادها را در می نوردد (صافی، ۱۴۲۱: ص ۵۸۵). در هدف میان مدت، نظام جهانی مهدوی به دنبال تحقق عدالت در سطح جهان در ساحت های مختلف فردی و اجتماعی و نیز در ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می باشد (همان، ص ۳۰۸). در هدف بلند مدت و نهایی، یعنی بعد از استقرار نظام جهانی مهدوی و بعد از تحقق عدالت مهدوی در سطوح مختلف جامعه؛ نظام جهانی امام مهدی با به کارگیری بسترهای لازم و با تدوین ساز و کارهای مناسب به تحقق دین الاهی و شاخصه های انسانی در جامعه مبادرت می ورزد.

پس، عدالت مهدوی، جزء اهداف میانه نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام است و در این خصوص، روایات متعدد و بسیاری از حضرات معصومین علیهم السلام به یادگار مانده (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ص ۴۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۵ و صدوق، ۱۳۷۶: ص ۲۶)؛ و حجم عظیمی از منابع روایی شیعه و اهل سنت به این امر اختصاص یافته است (حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱۷، ص ۲۱۱؛ ابی داود، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۱۸۳۱ و صافی، ۱۴۲۱: ص ۵۹۸)؛ و بی تردید در بیانات و سخنان هیچ یک از معصومین، این نکته، یعنی عدالت مهدوی و کیفیت رخداد آن، به فراموشی سپرده نشده است؛ به طوری که محدثان و حدیث شناسان اسلامی، به جهت کثرت و متواتر بودن این روایات به حقیقی و معتبر بودن آنها نظر داده اند (ابن قیم جوزیه، ۱۳۹۰: ص ۱۴۲ و ابن حجر عسقلانی، بی تا: ج ۶ ص ۴۹۳). در این میان، از جمله مباحث مهم این باب، بحث گستردگی و پردامنگی عدالت مهدوی است که روایات فراوانی به این شاخصه پرداخته و به جهانی و فراگیر بودن آن اشاره کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱ و مسعودی، ۱۳۸۴: ص ۲۱۷). آری؛ این فراگیری و شمولیت، بر اساس اشارت های روایی به حدی است که همه ساحت های فردی و اجتماعی بشر و همه ابعاد سیاسی، فرهنگی، حقوقی، اقتصادی و نظامی جامعه، و همه تعاملات و ارتباطات انسانی، نظیر ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با دیگر انسان ها را در بر می گیرد.



تحلیل مفهومی عصر غیبت و التزامات اجتماعی آن

به‌طور کلی، حیات اجتماعی امام مهدی علیه السلام به عنوان آخرین حجت و آخرین وصی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، به دو مقطع «غیبت» و «ظهور» تقسیم می‌شود که یکی تداعی‌گر پنهان زیستی و دیگری بیانگر جلوت زیستی امام مهدی علیه السلام است. دوره غیبت امام زمان علیه السلام نیز بر اساس مقوله نیابت که از نظر شرایط و عوامل محیطی و نیز از نظر کیفیت و مدت زمانی متفاوت است؛ به دو قسم «غیبت صغرا» و «غیبت کبرا»؛ یعنی غیبت کوتاه و غیبت بلند متنوع می‌شود. بی‌شک همسو با تفاوت‌های حیات اجتماعی امام زمان علیه السلام حیات اجتماعی باورمندان مهدوی نیز متفاوت شده و به سه دوره مختلف، نظیر دوره «غیبت صغرا»، «دوره غیبت کبرا» و «دوره ظهور» تقسیم می‌شود که هر کدام از آن‌ها بر اساس شرایط زمانی و الزامات محیطی، دارای ضرورت‌های کاربردی و کارکردی متناسب با همان زمان است. البته در این نوشتار تنها به مفهوم شناسی دوران غیبت کبرا و الزامات زمانی و محیطی آن، با عطف به دوران ظهور پرداخته می‌شود.

عصر غیبت کبرا، دارای شاخصه‌های ویژه اجتماعی است که با این شاخصه‌ها از عصر غیبت صغرا و عصر ظهور متمایز می‌شود؛ زیرا اولاً، در این عصر، امام و رهبر جامعه در پس پرده غیبت به‌سر می‌برد؛ ثانیاً، در این دوره، غیبت و پنهان زیستی امام مهدی علیه السلام طولانی‌تر می‌باشد؛ ثالثاً، در این مقطع، غیبت و پنهان زیستی امام به صورت کامل و فراگیر شکل گرفته است؛ رابعاً، در این دوره، بحث تئوری نیابت عام فقها و نظریه ولایت فقیه مطرح است که در واقع، این شاخصه‌ها الزاماتی تحت عنوان رسالت منتظران برای مردم به همراه دارد؛ اولاً، وظایف و رسالت مردم در این عصر باید بیش‌تر مورد بازشناسی قرار گیرد؛ ثانیاً، معرفت شناسی مردم نسبت به امام غایب باید بیش‌تر شود؛ ثالثاً، معرفت نایبان امام زمان، بالاخص ولی فقیه و پیروی از آن‌ها باید بیش‌تر ترویج و اشاعه شود؛ رابعاً، بایستی مردم اجرای شاخصه‌های عصر ظهور، نظیر خدامحوری، دین محوری، کمال محوری، عدالت محوری و انسانیت را از طریق نیابت عام و با مکانیزم تئوری ولایت فقیه و با سیستم حکومتی ولی فقیه را هرچه بهتر دنبال کنند.

تحلیل مفهومی نظریه ولایت فقیه

«ولایت فقیه»، مرکب از دو واژه «ولایت» و «فقیه» است. «ولایت» به معنای قرب، نصرت، موالات، محبت، تصرف، تصدی گری، سرپرستی است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ الفراهیدی، ۱۴۰۵: ج ۸، ص ۳۶۵ و الطریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۵۵)؛ و واژه «فقیه» یعنی متخصص و کارشناس دین در امور فقهی. «ولایت فقیه» در معنای ترکیبی خودش - که به عنوان یک اصطلاح مقبول و رایج در میان اندیشمندان و علمای اسلامی مطرح است - به معنای تصدی گری و سرپرستی فقیه می‌باشد (نراقی، ۱۴۱۷: ص ۵۲۹ و جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۱۲۲). ولایت فقیه، بدان معناست که فقیه در اداره و امور مسلمانان حق تصرف و حق تشریح و قانونگذاری و تصمیم گیری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۸۰) و به معنای حکومت، سرپرستی و اجرای حدود در عصر غیبت است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ص ۵۱). مراد از فقیه در مبحث ولایت فقیه، فرد اسلام شناسی است که دارای رتبه اجتهاد است و علاوه بر دارا بودن شرایط لازم برای افتا و قضاوت، و شاخصه‌هایی مثل بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال زادگی، زنده بودن و شیعه بودن (حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۰)؛ از تدبیر و شجاعت لازم برای اداره حکومت برخوردار می‌باشد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ص ۱۲۷). از آن جا که «فقاہت»، مهم‌ترین ویژگی در ولی فقیه است؛ این نظریه به اختصار «ولایت فقیه» نامیده می‌شود. بنابر این ولایت فقیه، یعنی بهره‌مندی فقیه جامع الشرایط از حق تصرف در اموری که به اداره جامعه اسلامی مربوط است. پس ولی فقیه، در حقیقت نایب عامّ امام زمان علیه السلام بوده و به عنوان سرپرست امور شیعیان در عصر غیبت کبرا شناخته می‌شود. فقهای شیعه در مورد اصل نیابت فقیه عادل دارای شرایط فتوا از امام معصوم علیه السلام، متفق القول (کرکی، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۱۴۳)؛ و حتی برخی از آنان، این اصل را بدیهی دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۱۶، ص ۱۷۸ و نراقی، ۱۴۱۷: ص ۵۲۹). پس تشکیل حکومت اسلامی و سرپرستی جامعه بر عهده ولی فقیه است.

تحلیل اجمالی مبنا سازی عدالت مهدوی در عصر غیبت

فرایند تحلیل اجمالی از بحث مبنا سازی عدالت مهدوی در عصر غیبت، با ابتدا بر نظریه ولایت فقیه به قرار ذیل است:



۱. مقوله غیبت و پسا غیبت، تداعی‌گر دو فضای متفاوت اجتماعی، نظیر ظهور و عدم ظهور است؛

۲. فضای متفاوت ظهور و عدم ظهور، توجیه‌گر شکل‌گیری دو جامعه منتظر و منتظر است؛

۳. جامعه منتظر و منتظر که یکی بیان‌گر جامعه عصر غیبت و دیگری تداعی‌گر جامعه عصر ظهور است با مقوله انتظار، معنا و مفهوم پیدا می‌کنند؛

۴. مبنای ارتباطی میان جامعه منتظر و منتظر با مقوله انتظار، از طریق اصل سنخیت و اصل الگوپذیری انسان توجیه می‌شود؛

۵. بر اساس مقوله «انتظار» و دو اصل «سنخیت» و «الگو پذیری» و نیز دو رویکرد «تضایف» و «غایت شناختی»، اعمال مولفه‌های جامعه منتظر، از جمله عدالت در همه ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حقوقی در جامعه منتظر اجرایی و عملیاتی می‌شود؛

۶. تئوری ولایت فقیه، به عنوان تئوری مشروعیت بخش در جهت اعمال شاخصه جامعه مهدوی، نظیر عدالت مهدوی در جامعه عصر غیبت نقش ایفا می‌کند؛

۷. مشروعیت تشکیل حکومت در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه و تثبیت نظریه ولایت فقیه بر اساس مقوله نیابت عام و توجیه نیابت عام بر اساس اندیشه مهدویت، به صورت سلسله مراتبی سامان می‌یابد؛

۸. ولی فقیه، به عنوان حاکم عادل و نایب بر حق امام زمان علیه السلام بر اساس تئوری ولایت فقیه عدالت مهدوی را در جامعه منتظران اجرایی و عملیاتی می‌کند.

تحلیل مبنایی عدالت مهدوی در عصر غیبت با نگرش تفصیلی

اجرای عدالت مهدوی با ابتنا بر نظریه ولایت فقیه، با دو تحلیل «بنیادی» و «کاربردی» توجیه پذیر می‌شود. در تحلیل بنیادی، مولفه‌های مبنایی و نظری، مثل اصل سنخیت، اصل الگوپذیری، رابطه غایت شناختی و رابطه تضایفی، میان جامعه عصر ظهور و عصر غیبت، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ ولی در تحلیل کاربردی، مولفه‌های اجرایی و عملیاتی، نظیر مقبولیت ولی فقیه، محبوبیت ولی فقیه، عدالت ولی فقیه، عدالت کارگزاران ولی فقیه و مدیریت صحیح ولی فقیه، مورد نظر می‌باشد که در این نوشتار، تنها به تحلیل اول، یعنی تحلیل مبنایی عدالت مهدوی با ابتنا بر نظریه ولایت فقیه پرداخته می‌شود و این مهم، با طرح مطالبی چون

«تحلیل دوگانگی جامعه منتظر با جامعه منتظر» و «کیفیت رابطه جامعه منتظر با جامعه منتظر، از طریق مقوله انتظار» آماده‌سازی شده و بعد با طرح دلایل توجیهی، نظیر «قاعده سنخیت مبنای اجرای عدالت مهدوی در عصر غیبت»، «اصل الگو پذیری مبنای همراهی جامعه عصر غیبت از جامعه عصر ظهور»، «همپوشانی جامعه عصر غیبت با جامعه عصر ظهور در غایت شناختی» و «اصل تبعیت پذیری جامعه منتظر از جامعه منتظر»، همراهی جامعه عصر غیبت به سرپرستی ولی فقیه از جامعه عصر ظهور، به سرپرستی امام زمان علیه السلام قابل اجرایی و توجیه پذیر می‌شود.

ترابط جامعه منتظر و منتظر با مقوله انتظار

مقوله «انتظار» که مردمان عصر غیبت بدان مزین بوده و به واسطه آن، به واژه «منتظر» متصف می‌شوند؛ به معنای چشم به راه بودن و نگاه به فراسو دوختن (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۲۱۹ و دهخدا، ۱۳۳۴: ج ۸، ص ۲۹۴)؛ به منظور رخداد ظهور و آمدن منجی است. شاخصه انتظار، از جمله شاخصه‌های مهم و اساسی مهدویت در عصر غیبت است و به نوعی ایجاد کننده رابطه میان جامعه منتظر با جامعه منتظر است؛ زیرا واژه «منتظر» که تداعی کننده جامعه عصر غیبت و واژه «منتظر» که بیان‌گر جامعه عصر ظهور است؛ به واسطه واژه انتظار به یکدیگر مرتبط شده و این رابطه، یعنی رابطه میان جامعه منتظر با جامعه منتظر رابطه‌ای تضاییفی است. در تبیین رابطه و نسبت تضاییفی، گفته می‌شود که متضایفان دو واژه و یا دو مفهومی هستند که در معناداری و در تصدیق‌انگاری به یکدیگر وابسته‌اند (فاضل لنگرانی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۳۷۸)؛ نظیر ابوت و بنوت، فوقیت و تحتیت که معناداری و تصدیق‌انگاری ابوت به واسطه بنوت و بالعکس خواهد بود و همچنین معناداری و حقیقت‌انگاری فوقیت به واسطه تحتیت و بالعکس واقع می‌شود.

پس، در خصوص رابطه میان متضایفان گفته می‌شود که صدق یکی، صدق دیگری را تضمین و کذب یکی، کذب دیگری را عیان می‌کند. به بیان دیگر، وجود یکی، وجود دیگری را تأمین و نفی یکی، نفی دیگری را نمایان می‌کند. بر این اساس، معناداری و تصدیق‌انگاری هریک از متضایفان به یکدیگر وابسته می‌باشد (صدر، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۳۴). این نوع رابطه که از آن به «ترابط تضاییفی» تعبیر می‌کنند، در واقع دو سوبه و طرفینی بوده و به نحوی معرف و بیانگر یکدیگر می‌باشند. از این رو، جامعه منتظر و جامعه منتظر که به واسطه مقوله



انتظار، ترابط دو سویه میانشان برقرار است، در معناداری و تصدیق انگاری به یکدیگر وابسته‌اند؛ یعنی جامعه منتظر به واسطه جامعه منتظر واقعیت پیدا کرده و معنا دار می‌شود. بالعکس، جامعه منتظر نیز به واسطه جامعه منتظر، شناسایی و معرفی شده و واقعیت و حقانیت آن برای مردم روشن می‌گردد؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ لَنَا دَوْلَةً يَجِيءُ اللَّهُ بِهَا إِذَا شَاءَ ثُمَّ قَالَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَ لِيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَ هُوَ مُنْتَظَرٌ؛ برای ما دولتی است که هر گاه خداوند بخواهد، آن را می‌آورد. سپس افزود: هر کس علاقه دارد از یاران قائم ما باشد، باید منتظر باشد، پرهیز کاری پیشه سازد، دارای اخلاق نیکو باشد و این فرد با این شاخصه‌ها منتظر است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۰۰).

در تبیین و تحلیل این روایت گفته می‌شود: اولاً، دولت حقی که با اراده و قدرت خدا در آینده شکل می‌گیرد، دولت جهانی امام مهدی علیه السلام است که از آن، به دولت «منتظر» تعبیر می‌شود. ثانیاً، در برابر دولت منتظر، افراد و جامعه منتظر قرار دارند که در فضای غیبت به سر برده و ولایت و سرپرستی آن را ولی فقیه عهده دار است و نیز دولتی که در عصر غیبت به سرپرستی ولی فقیه تشکیل می‌شود، به عنوان دولت منتظر شناخته می‌شود. بی‌شک جامعه و دولت ولی فقیه، بر اساس مقوله انتظار که شاخصه اصلی آن به حساب می‌آید و نیز بر اساس رابطه تضایفی که میان جامعه منتظر و جامعه منتظر برقرار بوده (و این رابطه، به نوعی رابطه دو سویه می‌باشد) باید جامعه ولی فقیه، به عنوان جامعه منتظر به بایسته‌ها و شاخصه‌های جامعه امام زمان علیه السلام، به عنوان جامعه منتظر، مزین باشد (همان شاخصه‌هایی که در روایت مذکور و نظایر آن بیان گردیده، نظیر ورع و خدا ترسی و نیز محاسن اخلاق که همه موارد اخلاق اسلامی، نظیر انسانیت، مروت، مودت، شجاعت و عدالت را شامل می‌گردد). بر این اساس، از مقوله انتظار که شاخصه اصلی جامعه عصر غیبت است، اصل رابطه میان دو جامعه منتظر و منتظر توجیه و از قانون تضایف نوعیت و کیفیت رابطه میان آن دو نیز تبیین می‌شود. بی‌شک مفهوم انتظار دارای شاخصه‌های مختلفی است که با «آمدگی»، به عنوان اصلی‌ترین شاخصه آن شناخته می‌شود، چنان‌که شیخ صدوق در کتاب عیون الاخبار می‌نویسد:

معنی انتظار فرج الهی؛ خود را آماده و مهیای آن کردن است و نیز کوشش و خودسازی برای آمدن آن؛ مانند کسی که منتظر آمدن وقت نماز، یا وقت افطار، یا

آمدن مسافرش است؛ نه این که بدون هیچ گونه اقدامی دست روی دست بگذارد و بگوید: هر چه شدنی است، خواهد شد. انتظار فرج آل محمد علیهم السلام را کسانی دارند که در راه تحقق آن شبانه روز می‌کوشند و خود و جمعیت خود را برای آن آماده می‌سازند (صدوق، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۳).

همچنین آیت‌الله خویی در این باره می‌گوید:

انتظار به معنای آمادگی روحی و عملی برای ظهور امام زمان علیه السلام به منظور یاری رساندن به آن حضرت است که در این خصوص باید از کارهایی که با این عمل منافات دارد، دوری کرد (خوئی، ۱۴۱۳: ج ۵، ص ۳۱۹).

پس، در درون و در حقیقت مفهوم انتظار، به نحوی شاخصه آمادگی و مهیا شدن بارگزاری شده که این شاخصه، در واقع تداعی کننده انتظار واقعی و عملی است و انتظار واقعی و عملی، یعنی حرکت در مسیر اندیشه مهدویت و گام برداشتن در راه اهداف نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام چنان که بیان شد، از جمله اهداف مهم نهضت جهانی امام مهدی، تحقق عدالت در سطح جهانی در همه ساحت‌ها و ابعاد فردی و اجتماعی بشر است. پس زمانی می‌توان ادعا کرد که در جامعه انتظار واقعی و عملی تحقق پیدا کرده است که آن جامعه در مسیر حرکت نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام قرار گرفته و در جهت اهداف آن نظام مقدس گام بر دارد که در واقع نمود و بروز این حرکت‌ها و این گام برداشتن‌ها با اعمال و اجرای شمه‌ای از شاخصه‌ها و اهداف نهضت جهانی مهدوی، نظیر خدا محوری، دین محوری، کمال محوری، عدالت محوری و انسانیت در جامعه است.

قاعده سنخیت مبنای اجرای عدالت مهدوی در عصر غیبت

«قانون سنخیت^۱» که از آن به «قاعده سنخیت» تعبیر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۳۱۵)؛ قاعده‌ای عقلی - فلسفی است که در بستر علت و معلول، فعل و فاعل و...

۱. «سنخ» در لغت به معنی اصل و اساس و ریشه یک شیء است. عرب به ریشه‌های دندان «اسناخ الثنایا» می‌گوید. سنخیت مصدر صناعی است و بنا بر آنچه گذشت به معنای «اصل بودن چیزی برای چیزی» است و گاهی نیز به معنای رابطه یک چیز با اصلش به کار می‌رود. در فارسی معاصر و گاهی نیز در عربی معاصر به معنای هم‌ریشه بودن دو چیز و گاه به معنای سازگاری و توافق به کار برده می‌شود (رک: لسان العرب، ج ۶، ص ۳۸۷؛ معجم مقاییس اللغة، ص ۴۹۳ و فرهنگ سخن، ص ۴۲۶).

شکل می‌گیرد (صدرای شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۰۲ و طباطبائی، ۱۴۱۶: ص ۲۸۰). قاعده سنخیت، ارتباط و سازگاری میان دو شیء را سامان می‌دهد و این دو شیء بعضاً در قالب علت و معلول و بعضاً در قالب فعل و فاعل و بعضاً در قالب خالق و مخلوق نمایان می‌شوند. بی‌شک قاعده سنخیتی که با الگوی علت و معلول دنبال می‌شود، ارتباط میان جامعه عصر غیبت (که جامعه منتظر نامیده می‌شود) و جامعه عصر ظهور را (که به جامعه منتظر مشهور است) توجیه می‌کند که البته این ارتباط‌گیری و این سامان بخشی میان دو جامعه منتظر و جامعه مزبور عمل کرده و به نحوی مشروعیت بخش این ارتباط و توجیه‌گر تحقق شاخصه‌های جامعه ایده‌آل مهدوی، نظیر عدالت در جامعه عصر غیبت و حکومت ولی فقیه می‌باشد.

چنان‌که بیان شد، اصل نیابت بر اساس تفاوت‌های کارکردی و کاربردی و بر اساس شرایط تاریخی و محیطی، به دو قسم عام و خاص متنوع می‌شود. نیابت عام که در فضای غیبت کبرا شکل گرفته و توجیه‌کننده رابطه میان اندیشه مهدویت و اندیشه ولایت فقیه است؛ به‌طور طبیعی مباحثی چون بحث «نایب» و بحث «منوب عنه» که یکی به اندیشه مهدویت و دیگری به نظریه ولایت فقیه متعلق است؛ به میان می‌آید. اندیشه مهدویت که «منوب عنه» قضیه تلقی می‌شود، برای نظریه ولایت فقیه نقش علت را داراست و اندیشه ولایت فقیه که بستر اجرایی نایب عام است، نقش معلول قضیه را ایفا می‌کند. پس، میان دو اندیشه مهدویت و نظریه ولایت فقیه، قانون علیت برقرار است و شکل‌گیری نظریه ولایت فقیه، متفرع بر اندیشه مهدویت می‌باشد. بر اساس داده‌های عقلی - فلسفی، همیشه میان علت و معلول، علاوه بر پیوند وجودی، پیوند تسانخ و تناسب برقرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۳، ص ۱۹۴). از این رو، جامعه ولی فقیه در عصر غیبت به عنوان حکومت نایب امام زمان عجله الله تعالی فرجه، مرتبه نازله و رقیقه جامعه منوب عنه، یعنی جامعه ایده‌آل مهدوی است. نیز از آن‌جا که همیشه هر معلولی، کمالی از کمالات علت خویش را به همراه دارد؛ جامعه عصر غیبت و حکومت ولی فقیه نیز شاخصه‌های فردی و اجتماعی جامعه منوب عنه، یعنی نظام مهدوی، نظیر دیانت، انسانیت و عدالت را به همراه دارد. از طرف دیگر، حکومت ولی فقیه به عنوان حکومت نایب، حکومت منوب عنه را چنان نمایشگری می‌کند که موجبات علاقه‌مندی شدید و اشتیاق ورزی قوی منتظران را فراهم می‌سازد.

اصل الگو پذیری مبنای همراهی جامعه عصر غیبت از جامعه عصر ظهور

الگو پذیری به عنوان اصلی انسانی، از جمله شاخصه‌های مهم فطرت و امور فطری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ص ۱۳). فطری بودن اصل الگوپذیری به این معنا است که انسان‌ها با همه تفاوت‌های نژادی، فرهنگی، جغرافیایی و با همه تفاوت‌های زبانی، اجتماعی و محیطی، بالاتفاق به این اصل گرایش و توجه دارند. بی‌شک این گرایش علاوه بر هدایت‌گری بشر به سوی مقصود، فرایند کیفیت راه یابی به غایت را برای او تسهیل می‌کند. از این رو، بشر همیشه در این مسیر، یعنی در مسیر الگو پذیری و الگوگیری با جدیت تمام گام برداشته و برای رسیدن به زندگی بهتر، همراه با جامعه کامل‌تر به دنبال الگوی برتر حرکت می‌کند. در این خصوص، باورمندان اسلامی، به‌ویژه باورمندان شیعی، به منظور رسیدن به نیازها و خواسته‌های فطری و نیز برای رسیدن به جامعه ایده‌آل و مطلوب در عصر غیبت، به دنبال الگوی برتر، یعنی جامعه عصر ظهور حرکت کرده، با اقتدا و همراهی، مسیر رسیدن به مقصود را تسهیل کنند؛ چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ در این خصوص می‌فرماید:

طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَهُوَ يَأْتُمُّ بِهِ فِي غَيْبَتِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ؛ خوش به حال کسی که قائم اهل بیت مرا ببیند و در غیبت و پیش از قیامش به او اقتدا کند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۶).

و نیز می‌فرماید:

طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَهُوَ مُقْتَدٍ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَأْتُمُّ بِهِ وَبِأَيْمَةِ الْهُدَى مِنْ قَبْلِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۷۲).

از نظر برخی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، تقلید و الگوپذیری به معنای عام را می‌توان به سه رویکرد «محاکات»، «تقلید بالمعنی الاخص»، «اقتباس» تقسیم کرد:

۱. محاکات: تقلید و الگو برداری ناآگاهانه و عاری از هرگونه اندیشه و تشخیص است؛
۲. تقلید و الگو برداری بالمعنی الاخص: این نوع تقلید، الگو برداری نیمه آگاهانه از رفتار دیگران است؛ یعنی عنصر آگاهی و هدف‌داری حضور دارد؛ اما حضوری کمرنگ و اندک؛
۳. اقتباس: این قسم که عالی‌ترین مرتبه تقلید و الگو برداری است، عبارت است از تکرار عمل دیگری با آگاهی کافی از حسن کار او. این نوع تقلید و الگو برداری، کاملاً آگاهانه و هدف‌دار و از روی علم و قصد است (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۸۳۶ و مصباح، ۱۳۸۹:



ص ۶۸). بی‌شک در بحث الگو پذیری، سر و کار ما با اقتباس است و محاکات و نیز الگو برداری بالمعنی الاخص از گستره بحث ما خارج است.

به‌طور کلی، حس الگو پذیری انسان، از حس کمال خواهی او سر چشمه می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۶۰)؛ یعنی انسان بر اساس حس کمال خواهی که از امور فطری اصلی است، به حس الگوی خواهی که از امور فطری تبعی و ظلی است؛ راه پیدا می‌کند (همان، ص ۲۷). بی‌شک برای جامعه عصر غیبت که با اصل نیابت و نظریه ولایت فقیه معنا پیدا می‌کند؛ جامعه ایده‌آل مهدوی با شاخصه‌های متعالی، در واقع کمال و هدف نهایی محسوب می‌شود. یعنی رسیدن به جامعه مطلوب مهدوی که دارای شاخصه‌های خدا محور، عدالت محوری، دین محوری، اخلاق محوری و انسانیت است؛ کمال نهایی و هدف اصلی جامعه عصر غیبت، با سرپرستی ولی فقیه تلقی می‌شود. بی‌تردید وقتی جامعه مهدوی کمال و هدف جامعه عصر غیبت باشد، ضروری است جامعه عصر غیبت بر اساس اصل کمال خواهی و اصل الگو پذیری به دنبال رسیدن به آن تلاش و کوشش مضاعفی داشته باشد. از جمله راهکار رسیدن به جامعه مهدوی، هماهنگی و اجرای شاخصه‌های جامعه منتظر در جامعه منتظر است. از این رو، جامعه عصر غیبت، باید همچون جامعه عصر ظهور خدا محور، دین محور، عدالت محور، کمال محور و اخلاق محور باشد و تک تک این شاخصه‌ها را بر اساس اصل الگو پذیری در جامعه اجرایی و عملیاتی کند.

مطالب مذکور، بر اساس برهان چنین ارائه می‌شود:

۱. جامعه مهدوی، هدف و کمال جامعه ولی فقیه تلقی می‌شود؛
۲. جامعه ولی فقیه، برای رسیدن به این هدف به دنبال بهترین الگو می‌باشد؛
۳. بر اساس قانون تناسب، جامعه مهدوی بهترین الگو برای جامعه ولی فقیه است؛
۴. به منظور تحقق الگو، لازم است شاخصه‌های جامعه مقصد در جامعه مبدا اعمال شود.
۵. پس لازم است جامعه ولی فقیه، به عنوان جامعه مبدا به شاخصه‌های جامعه مقصد مزین باشد.

همپوشانی جامعه عصر غیبت با جامعه عصر ظهور در غایت شناختی

چنان‌که بیان شد، از جمله غایات مهم نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام، عدالت و گسترش آن در سطح جهان است. غایات نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام، با رویکرد کارکرد گرایانه به

سه رویکرد کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت تقسیم می‌شود. غایت کوتاه مدت، در واقع اولین و نزدیک‌ترین غایتی است که بعد از ظهور تحقق پیدا می‌کند که آن، همان تشکیل حکومت جهانی توسط امام زمان علیه السلام است که این مهم، بعد از پیروزی حضرت بر دشمنان و بر همه نظام‌ها و حکومت‌های بشری به ظهور می‌رسد. غایت میان مدت که بعد از تشکیل حکومت جهانی و استقرار آن در سطح جهانی به وقوع می‌پیوندد؛ در واقع تحقق عدالت و گسترش آن، در گستره جهانی است و غایت نهایی که از آن به «غایت‌الغایات» تعبیر می‌شود؛ نظیر خدا محوری، دین محوری، کمال محوری و اخلاق محوری؛ در واقع غایت برای دو غایت کوتاه مدت و میان مدت است. در واقع، سومین غایت، علاوه بر غایت نهایی بودن برای نهضت جهانی، خود برای دو غایت اول و دوم، غایت به شمار می‌رود. به این بیان که رهبر نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام از یک طرف بعد از ظهور، به تأسیس حکومت جهانی اقدام کرده تا عدالت را در جهان بگستراند و از طرف دیگر، مقصود از تشکیل حکومت جهانی و گسترش عدالت، رسیدن به هدف نهایی، یعنی خدا محوری و دین محوری خواهد بود.

بی‌شک با محوریت دو اصل «الگو پذیری» و «تبعیت پذیری» که اصل اولی برآمده از مقوله فطرت و اصل دومی برآمده از مقوله انتظار است؛ همپوشانی غایت شناختی میان جامعه ولی فقیه در عصر غیبت، با جامعه امام زمان علیه السلام در عصر ظهور، توجیه و تفسیر می‌شود؛ زیرا چنان‌که بیان شد، همیشه اصل الگوپذیری، انسان را به سوی انتخاب الگوی مناسب فرا می‌خواند و الگوی مناسب و برتر، الگویی است که با الزامات و شرایط درونی و بیرونی جامعه و نظام، هماهنگ و همساز باشد. از این رو، جامعه عصر غیبت، به عنوان جامعه منتظران به سوی جامعه مطلوب مهدوی که به عنوان جامعه منتظر و الگوی برتر شناخته می‌شود؛ سوق پیدا کرده و در جهت اجرایی و عملیاتی کردن اهداف و شاخصه‌های آن نظام، گام‌های جدی بر می‌دارد که یکی از آن اهداف و شاخصه‌ها «مفهوم عدالت» است که این مفهوم هم به عنوان هدف و هم به عنوان شاخصه مهم نظام مهدوی قلمداد می‌شود.

اما اصل دوم که اصل تبعیت‌پذیری است، در واقع تبعیت‌پذیری جامعه منتظر با حاکمیت ولی فقیه، به عنوان جانشین امام زمان علیه السلام را توجیه و تفسیر می‌کند. در مفهوم «جانشینی»، دو بحث نایب و منوب عنہ مطرح است که یکی به عنوان تابع و دیگری به عنوان متبوع شناخته می‌شود. یعنی نایب همیشه باید در فعالیت‌ها، کارکردها و در غایات، از منوب عنہ به عنوان متبوع تبعیت بکند؛ زیرا نقش نایب نسبت به منوب عنہ نقش جانشینی و معاونت بوده که در



واقع لازمه این نقش، تبعیت و همراهی را توصیه می‌کند. پس، نایب، به عنوان جانشین، باید همه فعالیت‌ها و همه سیاست‌های خود را بر اساس فعالیت‌ها و سیاست‌های منوب عنه تنظیم کند و در جهت اهداف و غایات آن گام بردارد. در عصر غیبت که عصر پنهان زیستی امام زمان علیه السلام است و مردم و جامعه از حاکمیت و سرپرستی ایشان محروم می‌باشند؛ بر اساس داده‌های روایی، ولی فقیه در این دوره نایب و جانشین امام زمان علیه السلام می‌باشد که این جانشینی و نیابت اقتضا دارد تا ولی فقیه در جهت تبعیت از امام مهدی علیه السلام، اولاً، سرپرستی جامعه را قبول کرده و به تشکیل حکومت اسلامی اقدام کند؛ ثانیاً، اهداف و شاخصه‌های نظام مطلوب مهدوی را در میان جامعه عصر غیبت اجرایی و عملیاتی کند که از جمله آن‌ها مقوله «عدالت» است که هم در قالب غایت و هم در قالب شاخصه نظام مهدوی قرار دارد و ولی فقیه، به عنوان جانشین امام زمان علیه السلام در عصر غیبت، باید به اجرا و گسترش آن مبادرت ورزد.

نتیجه‌گیری

غیبت و پسا غیبت، به عنوان دو مقطع مختلف زمانی، تداعی کننده دو رخداد مهم اجتماعی، یعنی پنهان زیستی و ظهور امام زمان علیه السلام است. در مقطع غیبت که جامعه از حضور امام و هدایت‌گری او محروم است؛ ولی فقیه به عنوان جانشین و نایب ایشان سرپرستی و هدایت جامعه را در اجرای شاخصه‌های جامعه مهدوی، نظیر عدالت و مساوات بر عهده دارد. مشروعیت این جانشینی و نیابت، با مبانی و اصول شرعی و عقلی قابل توجیه است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱. لزوم ترابط عقلی میان جامعه منتظر با جامعه منتظر، مبنای توجیه پذیری اجرای عدالت مهدوی در عصر غیبت؛ ۲. قاعده سنخیت میان جامعه منتظر با جامعه منتظر، توجیه‌گر اجرا و تحقق عدالت مهدوی در عصر غیبت؛ ۳. اصل الگوپذیری توجیه‌گر جامعه منتظر از جامعه منتظر، در تحقق عدالت مهدوی؛ ۴. اصل تبعیت‌پذیری جامعه منتظر از جامعه منتظر، با رویکرد غایت‌شناختی مبنای توجیهی تحقق عدالت مهدوی در عصر غیبت.

بی‌شک با اصول و مبانی مذکور؛ اولاً، رابطه لزومی میان جامعه عصر ظهور (جامعه منتظر) با جامعه عصر غیبت (جامعه منتظر) ثابت می‌گردد؛ ثانیاً، مشروعیت شرعی و عقلی ولی فقیه به عنوان نایب و امام مهدی علیه السلام به عنوان منوب عنه توجیه می‌شود؛ ثالثاً، مکانیزم نظام ولی فقیه به عنوان دورنما و شمه‌ای از مکانیزم نظام مهدوی تفسیر می‌گردد.

منابع

۱. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۷ق). *السرائر*، قم، موسسه نشر اسلامي.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد (بی تا). *فتح الباری*، بیروت، دارالمعرفه.
۳. ابن قیم جوزی، شمس الدین (۱۳۹۰ق). *المنار المنیف*، حلب، مکتب المطبوعات الاسلاميه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵. ابی داود، سلیمان (۱۴۲۰ق). *سنن ابی داود*، مصر، دارالحدیث.
۶. اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۱ق). *مکیال المکارم*، تحقیق: سید علی عاشور، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *شمیم ولایت*، تحقیق: سید محمود صادقی، قم، اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۴). *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۷). *فلسفه صدر*، تقریر: محمد کاظم بادپا، قم، اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). *ولایت ققیه*، تحقیق: محمد محرابی، قم، اسراء.
۱۱. حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). *مسند احمد*، بیروت، موسسه الرساله.
۱۲. خزاز رازی، علی (۱۴۰۱ق). *کفایه الاثر*، قم، بیدار.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *صراط النجاه*، تحقیق: میرزای تبریزی، قم، دار الصدیقه الشهیده.
۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۴). *لغت نامه دهخدا*، دانشگاه تهران، تهران.
۱۵. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*، تقریر: محمود هاشمی شاهرودی، قم، موسسه دایرة المعارف فقه اسلامي.
۱۶. صدرای شیرازی، محمد (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۱۷. صدوق، محمد (۱۳۷۶). *امالی*، تهران، کتابچی.
۱۸. _____ (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، مترجم: مستفید و غفاری، تهران، نشر صدوق.
۱۹. _____ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین*، تهران، اسلامیه.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. _____ (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*، قم، جامعه المدرسین.
۲۲. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۹۰ق). *اعلام الوری باعلام الهدی*، تهران، اسلامیه.
۲۳. الطریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، انتشارات تهران، مرتضی.
۲۴. عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۲ق). *معالم المدرستین*، تهران، موسسه البعثه.
۲۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). *اصول فقه شیعیه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۲۶. الفراهیدی، خلیل (۱۴۰۵ق). *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۲۷. کرکی، علی (۱۳۶۸). *رسائل محقق کرکی*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مسعودی، علی (۱۳۸۴). *اثبات الوصیه*، قم، انصاریان.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). *جامی از زلال کوثر*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۲. _____ (۱۳۸۶). *خودشناسی برای خودسازی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۴. نجفی محمد حسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام*، محقق: عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). *عوائد الایام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. نعمانی، محمد (۱۳۹۷ق). *غیبت نعمانی*، تهران، نشر صدوق.
۳۷. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). *ولایت فقیه*، تهران، کانون اندیشه جوان.

بررسی و تحلیل استنادات روایی جریانات انحرافی بر مذمت فقها

محمد شهبازیان^۱

عبدالرضا حسناتی نجف‌آبادی^۲

چکیده

فهم دین و شناخت آسیب‌های ناشی از تحریف در معارف دینی به تخصص نیاز دارد و در واقع پس از شناخت ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، عام و خاص، محکم و متشابه و مغالطه و شبهه امکان پذیر است. اما پرسش این جاست که آیا همه مردم به این علوم تسلط کامل دارند؟ آیا صرف آشنایی اولیه می‌تواند در فهم روح دین و قوانین حاکم بر آموزه‌ها راهگشا باشد؟ بنابراین حکم عقل و دین، برای جلوگیری از انحراف در دین و فهم صحیح از آن، باید از عالمان دینی که میراث دار ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند، بهره برد. در بیان اهل بیت علیهم‌السلام، مراجعه مردم به «روایات احادیث» و دستور «تقلید عوام از فقها»، اصلی انکار ناپذیر است. از طرف دیگر، مدعیان دروغین، در برابر جایگاه رفیع و عملکرد موفق و موثر این پاسبانان و حافظان، تمام تلاش خود را صورت داده تا جایگاه نهاد مرجعیت و فقاها را با دست آویزهایی باطل، خدشه‌دار کنند و چون فقیهان عالم و وارسته را سد راه خود می‌دانند، تلاش کرده‌اند اتهاماتی، مانند تقابل گروه فقها با امام مهدی علیه‌السلام، کشته شدن فقها در دوران ظهور، سنتی و کهنه‌گرا بودن را به این مرزداران دین نسبت دهند. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، به نقد روایت‌هایی پرداخته است که جریان‌های انحرافی جهت اثبات ادعای باطل خود بدان‌ها تمسک کرده و نتیجه این که برخی روایت‌های مورد استناد جعلی بوده و تعدادی دیگر علاوه بر ضعف، به تحریف در معنا و مصداق‌گیری ناصحیح دچارند.

واژگان کلیدی: بازنگرش، مذمت، روایات، فقها، آخرالزمان.

۱. پژوهشگر پژوهشکده علوم اسلامی پژوهشگاه بین‌المللی جامعه المصطفی صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «نویسنده مسئول».

tarid@chmail.ir

hasanati62@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

دوران غیبت، دوران پرمشقتی است که جامعه دینی، رنج نبود حجت الاهی و ولی معصوم را تجربه می‌کند. اگرچه اصل در امامت، ظاهر بودن حجت الاهی است؛ بنابر روایات متقن و متعدد، این سنت در مورد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه تغییر داشته و عدم آمادگی مردم و برخی از مصالح دیگر دوری از امام معصوم و عدم ارتباط مستقیم با ایشان را رقم زده است (سبحانی، ۱۴۲۸: ص ۳۴۹). باید توجه داشت که اگرچه امام در ظاهر دیده نمی‌شود؛ اما حضور داشته و فایده رسانی ایشان همانند خورشید پشت ابر است که در ظاهر دیده نمی‌شود؛ ولی منافع خود را به اطراف می‌رساند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۰۷). یکی از راه‌هایی که خدای متعال جهت کسب هدایت قراردادده، مراجعه به عالمان دینی و متخصصین در امر دین است. به عنوان نمونه در آیه ذیل به این مقام توجه داده شده است.

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ اَيَّاماً اَمِنِينَ﴾؛ و میان آنان و میان آبادی‌هایی که در آن‌ها برکت نهادیم، شهرهای متصل به هم قرار دادیم، و در میان آن‌ها مسافت را، به اندازه، مقرر داشته بودیم. در این [راه]ها، شبان و روزان آسوده خاطر بگردید (سبأ: ۱۸).

در روایات، مراد از «قری ظاهره» عالمان و فقیهانی هستند که پیام رسان کلام اهل بیت علیهم السلام به شیعیان‌اند:

فَنَحْنُ الْقُرَى الَّتِي بَارَكَ اللَّهُ فِيهَا وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... وَ الْقُرَى الظَّاهِرَةُ الرُّسُلُ وَ النَّقْلَةُ عَنَّا إِلَى شِيعَتِنَا وَ فُقَهَاءُ شِيعَتِنَا إِلَى شِيعَتِنَا؛ پس ما ایام آبادی‌هایی که خداوند برکتشان بخشیده و این همان فرمایش خداوند متعال است... «آبادی‌های پیدا»، و مراد از آبادی‌های پیدا رسولان و ناقلانی هستند که از ما به شیعیان حدیث و دستور ما را می‌رسانند، و فقهای شیعه ما هستند که اوامر و حکم ما را به دیگر شیعیان می‌رسانند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۳۲۷).

نیز در نامه‌ای از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه این افراد تمجید شده و واسطه بودن آنان تأکید می‌گردد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص: ۴۸۳).

جریان‌های مدعی سعی دارند با استفاده از مطالب سست و جهل برخی از افراد جامعه اسلامی، ادعای خود را اثبات کرده، عقایدشان را گسترش دهند. در این میان، جهل و عدم

تسلط بر مبانی دینی و ساده انگاری باعث می‌شود تا ترفندهای جریان‌های انحرافی، بر تعدادی از مردم تاثیر گذارد. لذا دین مبین اسلام تلاش کرده تا با دستور «تفقه» در دین و علم آموزی مسائل دینی، از این رخدادها پیشگیری کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۱). امام مهدی علیه السلام نیز از جماعتی که دین آن‌ها بر گرفته از احساسات صرف و بدون تعمق است، شکوه داشته و جهل برخی منتظران را عامل اذیت خود دانسته‌اند. ایشان در توقیعی فرموده‌اند:

افرادی احمق و جاهل از شیعیان و گروهی که مذهبشان به اندازه بال مگسی ارزش ندارد، خاطر م را آزرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۷۴).

راهکار رهایی از جهل، توجه به عقلانیت و برگرفتن معارف دینی از قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. لذا امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

کسی که در این دین به وسیله مردم داخل شود، همان مردم او را از دین بیرون می‌برند؛ چنان که در دینش داخل کرده بودند و کسی که به وسیله کتاب و سنت دین را پذیرفته باشد، کوه‌ها از جایگاه خود حرکت کنند؛ ولی او در دین خود هم چنان ثابت و پابرجا می‌ماند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۲).

با این تفاسیل باید تفقه و ژرف اندیشی در دین و شناخت معارف را دستور کار خود قرار داد تا هر مدعی دروغینی توانایی انحراف را پیدا نکند. البته چون تمام افراد جامعه نمی‌توانند در مطالب دین تخصص حاصل کنند؛ لازم است همانند دیگر امور اجتماعی به افراد متخصص و آگاه در مبانی و معارف دینی مراجعه کنند. لذا در بیان اهل بیت علیهم السلام، فقها و عالمان دینی پناهگاه شیعیان در دوران غیبت بوده و هزاران بار مقامشان از مجاهدان در راه خدا بالاتر است؛ چرا که آن‌ها از دین مردم دفاع می‌کنند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۷) به عنوان نمونه:

امام هادی علیه السلام فرمود: اگر در پس غیبت امام قائم علیه السلام علمایی نبودند که داعی به سوی او بوده و به او اشاره کنند، و با براهین الهی از او دفاع کنند و بندگان مستضعف خدا را از دام ابلیس و اعوانش برهانند، و از بند نواصب [= دشمنان اهل بیت] رهایی بخشند؛ همه مردم از دین خدا دست کشیده و مرتد می‌شدند؛ لکن علما، کسانی هستند که زمام قلوب شیعیان ضعیف ما را در دست داشته و مهار می‌کنند؛ همچون ناخدای کشتی که سگان آن را در دست دارد. این گروه، همان

شخصیت‌های برتر و افضل نزد خداوند با عزت و جلال می‌باشند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۶ و ۱۸).

در برابر جایگاه رفیع و عملکرد موفق و موثر این پاسبانان و حافظان، مدعیان دروغین و استعمار می‌کوشند، نهاد مرجعیت و فقاہت را خدشه‌دار کرده، تقابل گروه فقہا با امام زمان علیه السلام کشته شدن فقہا در دوران ظهور، سنتی و کهنه‌گرا بودن این دسته را به این مرزداران دین نسبت داده و ادعای خود را بدون رقیب گسترش دهند.^۱ به عنوان نمونه، زمانی که علی محمد شیرازی، نتوانست علما را مجاب کند، اتهام زنی به علما را آغاز کرد و در مورد علمای قم و شهر قم چنین گفت:

من شخصا دوست نمی‌دارم که به این شهر وارد شوم. بهتر آن است که از کنار شهر عبور کنیم و وارد شهر نشویم؛ زیرا این‌جا شهر خبیثی است. نفوسی که در آن ساکنند، شریر و فاسقند. این [حضرت معصومه علیها السلام] بزرگواری که در این شهر مدفون است و برادر ارجمندش و اجداد گرامش، همگی از این مردم فاسق فاجر بیزارند (خاوری، ۱۳۲۸: ص ۲۰۶).

در حالی که روایت‌های متعدد داریم که دستور داده‌اند در دوران غیبت به فقہا مراجعه شود: هر کس از فقیهان که نفس خود را پاس دارد و دین خود را حفظ کند و به مخالفت با هواهای خویش برخیزد و فرمان خدای را اطاعت کند؛ بر عموم مردم (غیر متخصص در امر دین) لازم است از او تقلید کنند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۵۸).

همچنین توصیه کرده‌اند که در دوران غیبت، شهر قم و علمای آن پناهگاه شما بوده و برای دفع فتنه‌های آخرالزمان به آن‌ها مراجعه کنید و خدای متعال، با عالمان دینی و اهل علم در قم، بر دیگر مردمان احتجاج کرده و علما را حجت و رهبر مردم برای آموختن مبانی دینشان معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ص ۲۱۲)؛ معصومان نیز اهل قم را شیعیان حقیقی خود معرفی می‌کنند (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۶۰).

چنان که فرموده‌اند:

هنگام مشکلات و فتنه‌ها به قم پناه ببرید (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ص ۲۱۵).

در ادامه به مواردی از برداشت‌های ناصحیح و گزارش‌هایی که مورد سوء استفاده مدعیان

۱. جهت دیدن مطالبی در نقش فقہا هنگام غیبت و ظهور (ر.ک: سند، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۳۴۱).

دروغین در تحریف معنای فقها و جایگاه آنان در عصر غیبت و ظهور قرار گرفته است؛ اشاره می‌کنیم:

۱. تمسک به احادیث دروغین

یکی از شگردهای مدعیان دروغین، تمسک به روایات جعلی و غیر معتبر است؛ از جمله در مورد جایگاه فقیهان، به روایاتی تمسک شده است که یا در متون معتبر وجود نداشته و یا این‌که به نام یکی از معصومین علیهم‌السلام جعل شده است. به عنوان نمونه، در سایت رسمی احمد اسماعیل در نوشته‌ای با عنوان «لماذا لم يتبع المراجع الامام أحمد الحسن؟» به روایاتی تمسک شده که یا هیچ تصریح دلالتی به فقهای شیعه ندارد و صرف برداشت غلط نویسندگان آن، به فقهای قم و نجف و فقهای دوازده امامی نسبت داده شده است و یا این‌که گزارش‌هایی جعلی است که بدان تمسک کرده‌اند؛ مانند:

الف) استناد احمد اسماعیل به حدیثی جعلی در خطبه حج خود:

شما را به شورای کوچک دعوت کردند؛ احکام خدا را تغییر دادند؛ همان‌گونه که اهل سقیفه این عمل را در شورای بزرگ انجام دادند. پس دیروز این عمل را با علی ابن ابی طالب علیه‌السلام در مدینه انجام دادند و امروز آن را با امام مهدی علیه‌السلام در عراق، پایتخت دولت مهدویت انجام می‌دهند. از حذیفه یمانی و جابر بن عبدالله انصاری از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل است که فرمودند: وای بر امتم، وای بر امتم، از شورای بزرگ و شورای کوچک!

از ایشان سؤال شد: شورای بزرگ و کوچک کدام است؟ ایشان فرمودند: شورای بزرگ، بعد از وفاتم در شهر خودم و برای غصب خلافت برادرم و غصب حق دخترم منعقد می‌شود و شورای کوچک، در غیبت کبرا در زوراء (بغداد) برای تغییر سنت و تبدیل احکام منعقد خواهد شد.
(<https://almahdyoon.org/imam/esdarat/khetabat-sayed.html>)

وی با استناد به این روایت، عالمان دینی را همان تشکیل دهندگان شورای صغرا می‌داند که مورد مذمت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار گرفته‌اند. در این میان او بر مذمت آیت الله سیستانی تاکید دارد که ایشان مردم را برای شرکت در انتخابات عراق ترغیب می‌کردند (همان).

دو نکته در نقد سخن مذکور:

اولاً: این فرد برای گزارش جعلی خود به کتاب «۲۵۰ علامت ظهور»، تالیف محمد علی طباطبایی حسنی تمسک می‌جوید. این کتاب برگرفته از چند کتاب ضعیف مانند «بیان الائمه» و کتاب‌های شیخ ابوالحسن مرنندی می‌باشد. این کتاب، نه تنها از منابع دست اول و معتبر استفاده نکرده، بلکه مواردی در کتاب وجود دارد که بر عدم دقت علمی نویسنده آن دلالت می‌کند؛ مواردی مانند توجه به تطبیق گرای افراط گونه؛ هر چند احتمالی؛ مانند:

- تطبیق لفظ «جهجاه» به محمدرضا شاه پهلوی؛ با این توجیه که این عبارت، برگردان «شاهنشاه» است (طباطبایی حسنی، ۱۴۲۹: ص ۱۲۱).

- بیان احتمالی زمان ظهور (همان، ص ۲۰۵)؛ با استفاده از سخنانی با عنوان روایت که در منابع روایی وجود ندارد. نویسنده کتاب «۲۵۰ علامت ظهور»، اعتقاد دارد به بررسی و جدا کردن روایات معتبر از غیر معتبر در مباحث مهدوی نیازی وجود ندارد (همان، ص ۱۰) و با همین دیدگاه، به سخنانی عجیب، منسوب به نام اهل بیت علیهم‌السلام اشاره می‌کند و در پایان کتابش با توجه به خوابی که مادرش دیده است، خود را از یاران امام زمان می‌داند و معتقد است که ظهور در حیات او اتفاق خواهد افتاد (همان: ص ۲۰۲؛ سلیمیان، تابستان ۱۳۹۵: ص ۴۷ - ۷۲).

ثانیاً: این روایت، از منقولات غیر معتبر یکی از واعظان دوران قاجار به نام ابوالحسن مرنندی (۱۳۴۹ق) و روایت جعلی بوده و قابلیت استناد ندارد (شه‌بازیان، زمستان ۱۳۹۳: ص ۵۱-۷۶؛ همان، پاییز ۱۳۹۳: ص ۱۱۳-۱۵۰). ابوالحسن مرنندی که ضد مشروطه خواهان تهران بوده، علیه آنان به جعل حدیث و یا استفاده از احادیث جعلی اقدام کرده و در قسمتی از کتاب خود به مذمت چهار شورا، اعم از دارالندوة، سقیفه، شورای کوفه برای قتل امام حسین علیه‌السلام و شورای ملی ایران اشاره می‌کند. سپس در تایید حرف خود به روایت مذکور اشاره کرده و جهت القای آن به مخاطبانش، به دروغ آن را به کتابی با عنوان «مناقب العترة» از ابن فهد حلی نسبت داده است (مرندی، ۱۳۰۳: ص ۸۹ و همان، ۱۳۴۴: ص ۵۷).

این ادعاهای ابوالحسن مرنندی در حالی است که:

یکم. در هیچ منبعی کتاب «مناقب العترة» به ابن فهد حلی نسبت داده نشده و بر وجود این کتاب، مستندی در اختیار نداریم؛ به گونه‌ای که علامه آقابزرگ طهرانی نیز از اختصاصات کتاب «دلایل براهین الفرقان» این جمله را ذکر می‌کند:

مناقب العترة للشيخ أحمد بن فهد الحلبي، ينقل عنه المولى أبو الحسن المرندی المعاصر في دلائل براهين الفرقان؛ مناقب العترة به احمد بن فهد حلبي نسبت داده شده و ابوالحسن مرندی که از نویسندگان معاصر است، از آن در کتاب دلائل براهین الفرقان نقل کرده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲۲، ص ۳۳۰).

دوم. این روایت هیچ گونه عینیت و وجودی در منابع شیعی ندارد و نمی توان ادعا کرد که رسول خدا ﷺ این سخن را فرموده باشند؛ به ویژه این که مرحوم مرندی فردی دقیق در بیان روایات نیست؛ برای مطالعه بیش تر در این موضوع: (شهبازیان، زمستان ۱۳۹۳: ص ۵۱-۷۶؛ همان، پاییز ۱۳۹۳: ص ۱۱۳-۱۵۰).

سوم. عبارت «الغیبة الكبرى» در روایت های اهل بیت علیهم السلام معهود نیست و اهل بیت علیهم السلام از این لفظ برای غیبت کبرا استفاده نکرده اند که این امر می تواند یکی از قرائن ساختگی بودن این سخن باشد.

ب) جعل سخن ابن عربی به نام امام صادق علیهما السلام

در میان فرقه های مختلف، مانند گروهک احمد اسماعیل، گزارشی را به امام صادق علیهما السلام علیه فقها منتسب می سازند که متن آن چنین است:

و لولا أن السيف بيده لأقتى الفقهاء بقتله! ... إذا خرج فليس له عدو مبین إلّا الفقهاء خاصة؛ و اگر شمشیر در دست مهدی ﷺ نبود، فقها فتوای قتل او را می - دادند ... وقتی مهدی خروج می کند، دشمنی آشکارتر از فقها ندارد.
(<https://almahdyoon.org/shobohat/56-rad.../413-maraje3.htm>)

بررسی و نقد

سخنی که جریان های انحرافی بدان تمسک کرده اند، کلام امام صادق علیهما السلام نبوده؛ بلکه عبارتی از محیی الدین عربی عارف شهیر اهل سنت می باشد. این انتساب دروغین به امام صادق علیهما السلام، از اشتباهات همان واعظ سهل اندیش دوران قاجار، شیخ ابوالحسن مرندی و کتاب های غیر معتبری مانند «یوم الخلاص (روزگار رهایی)» اثر کامل سلیمان (سلیمان، ۱۴۲۷: ص ۲۷۴) می باشد. ابوالحسن مرندی، این مطلب را از کتاب «فتوحات مکيه» و به نقل از امام صادق علیهما السلام ذکر می کند (مرندی، ۱۳۲۸: ص ۳۴۴)؛ در حالی که با مراجعه به اصل کتاب

متوجه می‌شویم این عبارت، بیان خود ابن عربی است، نه از کلمات امام صادق علیه السلام (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۱۹).

ج) جعلی دیگر از سخن ابن عربی به نام امام صادق علیه السلام

در قسمتی از مقاله مذکور در سایت احمد اسماعیل بصری، گزارشی از کتاب یوم الخلاص ذکر می‌کند:

وایضاً علی نفس المعنی: اعداؤه الفقهاء المقلدون، یدخلون تحت حکمه خوفاً من سیفه و سطوته، و رغبه فیما لدیه؛ دشمنان مهدی علیه السلام فقهای مقلد و غیر اندیشمند هستند و اگر هم حکومت مهدی علیه السلام را می‌پذیرند، از روی نفاق و ترس از مرگ است (الکامل، ۱۴۲۷: ص ۲۷۹)

و نیز:

یخرج علی فترة من الدین، و من أبی قتل، و من نازعه خذل! یظهر من الدین ما هو الدین علیه فی نفسه، ما لو کان رسول الله یحکم به، أعداؤه الفقهاء المقلدون، یدخلون تحت حکمه خوفاً من سیفه و سطوته (همان: ص ۲۷۴).

در این جا نیز خطا از نویسندگان غیر عالمی مانند ابوالحسن مرندی و صاحب کتاب یوم‌الخلاص رخ داده است که به اشتباه این سخن را به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند؛ در حالی که این سخن نیز از محیی الدین عربی است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۱۹).

د) تمسک به حدیث جعلی دیگر از ابوالحسن مرندی

فاذا خرج القائم من كربلاء و أراد النجف و الناس حوله، قتل بین كربلاء و النجف ستة عشر الف فقیه، فیقول من حوله من المنافقین: انه لیس من ولد فاطمة و الا لرحمهم، فأذا دخل النجف و بات فیہ لیلة واحدة، فخرج منه من باب النخيلة محاذی قبر هود و صالح استقبله سبعون الف رجل من اهل الكوفة یریدون قتله فیقتلهم جميعاً فلا ینجی منهم احد (مرندی، ۱۳۲۸: ج ۳، ص ۳۴).

بنا براین گزارش، در کتاب نور الانوار ابوالحسن مرندی، ادعا گردیده که حضرت مهدی علیه السلام از کربلا خارج شده و به سمت نجف می‌روند و بین کربلا و نجف شانزده هزار فقیه را می‌کشند! و پس از آن، هفتاد هزار نفر دیگر را که قصد کشتن حضرت را دارند، می‌کشند!

این گزارش نیز در هیچ کتاب حدیثی اصیل و معتبری یافت نشده و می‌توان آن را مانند دیگر گزارش‌های منقول از ابوالحسن مرندی بی‌اعتبار و بلکه جعلی دانست. دیگر منابع نیز از ایشان نقل کرده‌اند که از روی چهل به روایت تبدیل گردیده است (زین العابدین، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۱۶۸).

ه) جعلی دیگر علیه فقها از علی محمد شیرازی

علی محمد شیرازی، موسس فرقه بابیه و بستر ساز بهائیت، در مناظره‌ای با عالمان شیعی دست به جعل روایت زده و به دلیل ضعف علمی در پاسخ گویی به جعل روایتی در مذمت فقها اقدام می‌کند. این واقعه را ولیعهد آن زمان، ناصرالدین میرزا خطاب به محمد شاه قاجار چنین گزارش کرده است:

هو الله تعالی شانه. قربان خاک پای مبارکت شوم. در باب «باب» که فرمان قضا صادر شده بود که علما را احضار کرده با او گفت و گو نمایند؛ حسب الحکم همایون محمل فرستاده با زنجیر از ارومیه آورده، به کاظم خان سپردند... اول حاجی محمود پرسید که مسموع می‌شود که تو می‌گویی من نایب اول هستم و بابم و بعضی کلمات گفته‌ای که دلیل بر امام بودن، بلکه پیامبری توست؟! گفت: بلی، حبیب من! ... نایب امام هستم من و باب هستم و آنچه گفته‌ام و شنیده‌اید، راست است. اطاعت من بر شما لازم است، به دلیل ﴿أَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾؛ و لکن این کلمات را من نگفته‌ام. آن که گفته است، گفته است. پرسیدند: گوینده کیست؟ جواب داد: آن که به کوه طور تجلی کرد: «روا باشد انالحق از درختی / چرا نبود روا از نیکبختی». منی در میان نیست این‌ها را خدا گفته است. بنده به مقوله شجره طور هستم آن وقت در او خلق می‌شود [شده] الان در من خلق می‌شود و به خدا قسم کسی که از صدر اسلام تاکنون انتظار او را می‌کشیدند، منم. منم آن که چهل هزار علما منکر خواهند گشت.

پرسیدند: این حدیث در کدام کتاب است که چهل هزار علما منکر خواهند گشت؟ گفت: اگر چهل هزار نباشد، چهار هزار که هست (گلیپایگانی، بی‌تا: ص ۲۰۲).

این مدعی دروغین، حدیثی جعلی اختیار کرده و در نهایت حاضر نیست جعلی بودن روایت را اعتراف، بلکه تلاش کرده با کاهش تعداد از چهل هزار فقیه، به چهار هزار فقیه، آن را باور

پذیر کند!

(و) مقابله امام مهدی علیه السلام با اهل فتوا

و سیدعی إلیه من سائر البلاد الذین ظنّوا أنّهم من علماء الدین و فقهاء الیقین و الحکماء و المنجمین و المتفلسفین و الأطباء الضالّین ... و ینتقم من أهل الفتوی فی الدین لما لا یعلمون؛ و از شهرهای مختلف به سوی او دعوت می‌گردد کسانی که گمان دارند از عالمان دینی و فقیهان دارای یقین و ستاره شناسان و اهل فلسفه و پزشکان گمراه هستند... و [حضرت مهدی علیه السلام] از اهل فتوا انتقام می‌گیرد برای آنچه نمی‌دانند [و فتوا می‌دهند] (یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۸۹).

این عبارت در متون حدیثی وجود ندارد و آنچه نگارنده بدان رسیده، نقل حائری بارجینی در کتاب الزام الناصب می‌باشد. ایشان گزارشی را با عنوان خطبة البیان و با متن مختلف، در کتاب خود ذکر کرده است که یکی از آن گزارش‌ها را با این سند بیان کرده‌اند: ریحان اول: خطبه‌ای که در بصره بیان فرموده‌اند و معروف به خطبة البیان است (همان: ص ۱۴۸).

در ادامه می‌گویند:

نسخه اول: در نسخه‌ای آمده است: حدیث کرد ... طوق بن ملک از پدرش، از پدر بزرگش، از عبدالله بن مسعود که سند را به حضرت علی علیه السلام رساند. در زمانی که حضرت علی علیه السلام پس از آن سه نفر به خلافت رسیدند، به سمت بصره رفته و در مسجد جامع چنین خطبه خواندند... و این متن آن خطبه‌ای است که حضرت فرمودند و خطبة البیان نام دارد (همان: ۱۴۹).

همان‌گونه که ذکر شد، این نسخه از خطبه البیان را تنها صاحب الزام الناصب نقل کرده است و در منبعی دیگر سندی برای این خطبه یافت نگردید. علاوه بر این که خطبه مذکور فاقد اعتبار سندی است و برخی از عبارات‌های این خطبه نیز معتبر نبوده و اشکالات محتوایی دارد. علامه سید جعفر مرتضی و برخی دیگر از محققان معاصر در نقد این خطبه نکاتی را درج کرده‌اند (عاملی، ۱۴۲۳: ص ۲۴۹؛ شهبازیان، ۱۳۸۹: ص ۲۸ و صادقی، فصلنامه علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۳: ش ۳۳).

از جمله اشکالات سندی خطبه این است که وفات عبدالله بن مسعود در سال ۳۲ هجری

گزارش شده است (مزی، ۱۴۰۰: ج ۱۶، ص ۱۲۳)؛ پس چگونه می‌تواند این خطبه را پس از جنگ جمل از حضرت علی علیه السلام نقل کرده باشد؟ چرا که جنگ جمل در تاریخ ۳۶ هجری رخ داده است (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۱). افزون این که در سند اذعان گردیده که عبدالله بن مسعود نیز از فرد دیگری که مجهول الهویه می‌باشد، خطبه نقل کرده است که این مطلب بر ضعف سند می‌افزاید. یکی از ناقدان این خطبه در مورد دیگر افراد ذکر شده در سند می‌نویسد:

دو نفر اول، یعنی محمد بن احمد انباری و محمد بن احمد جرجانی شناخته شده نیستند؛ ضمن این که منابع، از شخصی به نام محمد بن احمد جرجانی، به عنوان قاضی ری نام نبرده‌اند. طوق بن مالک نیز محدث نیست و روایتی از او نقل نشده و در سند هیچ روایتی واقع نشده است، بلکه یکی از فرماندهان هارون الرشید بود و در سال ۲۱۶ هجری، از دنیا رفت. همچنین، پدر و جدّ طوق شناخته شده نیستند و دیده نشده که در سند روایتی از آنان نام برده شود؛ ضمن این که محاسبه زمان مرگ طوق، یعنی سال ۲۱۶ هجری، نشان می‌دهد که امکان ملاقات و روایت جدّ او از ابن مسعود، وجود نداشته است و ابن مسعود، سال‌ها پیش از تولد جدّ طوق بن مالک از دنیا رفته است (صادقی، پاییز ۱۳۸۳: فصلنامه علوم حدیث، ش ۳۳).

احتمال دارد این متن توسط برخی از صوفیه اهل سنت و در اواخر قرن دهم و یازدهم هجری جعل شده باشد.^۱ در مورد اطبا و پزشکان ظالم و ستاره شناسان هم ظاهراً عقیده حاکم بر تعدادی از نویسندگان اهل سنت در این گزارش خود را نشان داده است؛ چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی در مذمت علم طب و نجوم مطالبی نگاشته و ادعا دارد این علم مقابله با تقدیر الاهی است و تعدادی از نصارا برای از بین بردن دین، علم طب را در میان مسلمانان نفوذ داده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ج ۲، ص ۶۲۳ و ۶۱۵).

نکته دیگر این که در محتوای آن مطالبی خلاف روایات شیعه و نظریه‌های مشهور وجود دارد؛^۲ چرا که در قسمت پایانی این خطبه حکومت حضرت مهدی علیه السلام را چهل سال دانسته و

۱. در قسمتی از متن گزارش چنین آمده است: «ألا إن فی المقادیر من القرن العاشر سیحبط علیج بالزوراء من بنی قنطور بأشرار» (یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۸۱). «قف إذا أقبل القرن الحادی عشر فإنا لله و إنا إليه راجعون عمّ البلاء و قلّ الرجاء و منع الدعاء و نزل البلاء» (همان: ص: ۱۸۴).
 ۲. جهت اطلاع از نظریات در مورد جهان پس از حضرت مهدی علیه السلام ر. ک: شهبازیان، تابستان ۱۳۹۶: انتظار موعود، ش ۴۲).

پس از آن حضرت مهدی علیه السلام رحلت کرده و حضرت عیسی او را غسل می‌دهد. پس از آن، حضرت عیسی و خضر و تمامی یاران مهدی علیه السلام رحلت کرده و دوباره در دنیا ظلم حاکم شده و مردم به کفر بر می‌گردند و خدای متعال شهرها را ویران می‌کند (یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۷۲).

۲. تحلیل غلط از برخی روایات

فرقه‌های انحرافی و مدعیان دروغین، دو شگرد در تبیین آیات و روایات با عنوان «بهره‌گیری از عناوین عام و برداشت خاص» و «سرایت معنای حداقلی در تمام مصادیق» را در اختیار گرفته و در فریب اذهان عمومی و غیر متخصص تلاش دارند. در روش اول، مدعی، تلاش دارد مفهومی کلی را بدون دلیل، بر مصداقی که خود می‌خواهد، تطبیق دهد. در روش دوم، ممکن است مفهومی کلی برخی از مصادیق را در بر بگیرد؛ اما مدعی دروغین تلاش دارد آن را به همه مصادیق برگردانده و همه افراد یک مجموعه را وارد معنای عام بداند.

به عنوان نمونه، جریان‌های انحرافی، تلاش دارند مصداق عبارت «فقهها» را در برخی روایات، مراجع و فقهای فعلی و مستقر در قم و نجف ذکر کنند؛ در حالی که هیچ شاهدی در روایت بر این مطلب وجود ندارد و یا در روش دوم تلاش دارند اگر برخی از فقهای دوازده امامی، مانند شلمغانی، دچار انحراف می‌شوند؛ این عنوان را عمومیت داده و به تمام فقهای شیعه اثنا عشری گسترش دهند.

این روش غلط در گذشته نیز وجود داشته و یکی از عالمان شیعه در نامه‌ای خطاب به حضرت مهدی علیه السلام از برخورد برخی مخالفان فقها و وکلای شیعه ابراز ناراحتی کرده که واقعه را چنین گزارش کرده‌اند:

محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری از پدرش، او هم از محمد بن صالح روایت کرده که گفت: به محضر مبارک صاحب الزمان علیه السلام نوشتم که اهل خانه و خانواده‌ام به واسطه حدیثی که از ناحیه پدران شما روایت شده که ایشان فرموده‌اند: «خدامنا و قوامنا شرار خلق الله»؛ مرا آزار داده و سرزنش می‌کنند.

حضرت در جواب نوشتند: عجب! مگر این آیه را قرائت نکرده‌اید که خداوند متعال می‌فرماید: «و در میان ایشان و قریه‌هایی که در آن‌ها برکت دادیم، قریه‌های

ظاهری قرار دادیم»؛ پس به خدا قسم ما قریه‌هایی هستیم که خداوند در آن‌ها برکت قرار داده و شما قریه‌های ظاهر هستید (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۴۵).

شیخ طوسی در تبیین این روایات می‌فرماید:

این روایت عمومیت ندارد [یعنی چنین نیست که شامل همه خدمت‌کاران ایشان باشد]. بلکه این جمله را در خصوص کسانی فرموده‌اند که احکام دینی را تغییر و تبدیل کرده و نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام خیانتی از آن‌ها سر زده؛ چنان‌که در آینده ذکر خواهیم کرد (همان).

در ادامه به برخی روایات که در این باره مورد سوء استفاده قرار گرفته است، اشاره می‌کنیم:

يَكْم. عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ اسْتَقْبَلَ مِنْ جَهْلِ النَّاسِ أَشَدَّ مِمَّا اسْتَقْبَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مِنْ جُهَالِ الْجَاهِلِيَّةِ قُلْتُ وَكَيْفَ ذَاكَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَتَى النَّاسَ وَهُمْ يَعْبُدُونَ الْحِجَارَةَ وَالصُّخُورَ وَالْعِيدَانَ وَالْخُشْبَ الْمَنْحُوتَةَ وَإِنْ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَتَى النَّاسَ وَكُلُّهُمْ يَسْأَلُ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ يَحْتَجُّ عَلَيْهِ بِهِ؛ فَضِيلُ بْنُ يَسَارٍ كَفَت: شَنِيدِم اِبَا عَبْدِ اللَّهِ [= امام صادق عليه السلام] می‌فرمود: قائم ما که قیام می‌کند، از نادانی مردم بیش از آنچه رسول خدا صلى الله عليه وآله از نادانی جاهلیت برخوردار کرد، برخوردار می‌کند. گفتیم: این چگونه ممکن است؟ فرمود: رسول خدا در حالی به سوی مردم آمد که آنان سنگ و کلوخ و چوب‌های تراشیده را می‌پرستیدند و قائم ما هنگامی که قیام می‌کند به سوی مردم می‌آید؛ در حالی که همه مردم کتاب خدا را علیه او تأویل و با آن بر او احتجاج می‌کنند (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۷).

از این روایت استفاده می‌کنند کسانی که اهل دین و قرآن هستند، علیه حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه احتجاج و استدلال می‌کنند و بر اساس تحلیلی اشتباه، مصداق آن را استدلال‌های عالمان شیعی علیه فرقه‌های انحرافی معرفی می‌کنند.

غیر عالمانه بودن این سخن، بر اهل فن پوشیده نبوده و در این گزارش بحثی از فقهای شیعه مطرح نگردیده است. از طرف دیگر، امروزه ما با افرادی از فقها و عالمان غیر شیعی و غیر اثنا عشری روبه‌رو هستیم که به گمان خود با استناد به قرآن و روایات نقل

۱. «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً»، (سبأ: ۱۸).

شده از طریق خودشان به حضرت محمد ﷺ اصول و مبانی تفکر شیعه اثنا عشری را قبول نداشته و آن‌ها را بدعت و گاهی کفر و شرک می‌دانند. به عنوان مصداق کامل آن، فقهای وهابی را می‌توان نام برد که قطعاً در زمان ظهور حضرت مهدی ﷺ از آیات قرآن علیه ایشان استفاده خواهند کرد؛ کما این‌که امروز در برابر شیعیان از آیات قرآن جهت اثبات شرک آن‌ها سوء استفاده می‌کنند، بلکه مراد از این دسته روایات فرقه‌های انحرافی شکل گرفته درون مذهب شیعه را می‌توان نام برد که با احتجاج به روایات اهل بیت علیهم السلام و تاویل آیات قرآن در گمراه کردن مردم تلاش دارند و قطعاً آنان در برابر حضرت مهدی ﷺ با این استدلال‌های خود خواهند ایستاد. به عنوان نمونه، وقتی گروه انحرافی بایبه و بهائیت به این نکته معتقد هستند که فرزندی در خانه امام حسن عسکری علیهما السلام متولد نشده است؛ قطعاً در زمان ظهور حضرت مهدی ﷺ که آن حضرت خود را به عنوان مهدی موعود و فرزند امام حسن عسکری علیهما السلام معرفی کنند؛ این جماعت رودر روی حضرت قرار خواهند گرفت، و یا گروهی مانند طرفداران احمد اسماعیل بصری که به بیست و چهار وصی بعد از حضرت محمد ﷺ قائل بوده و فرزند حضرت مهدی ﷺ را امام سیزدهم می‌دانند، قطعاً در زمان ظهور حضرت مهدی ﷺ که با استناد به روایات متقن تعداد اوصیای پس از حضرت محمد ﷺ را دوازده نفر می‌داند و امامتی برای فرزند خود قائل نیست؛ ظهور ایشان را نخواهند پذیرفت؛ و مصداق بارز همان به ظاهر دیندارانی هستند که با روایت‌هایی ضعیف و تحلیل‌های اشتباه از قرآن به نبرد با حضرت مهدی ﷺ خواهند پرداخت (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۱۵ و طبسی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۴۳).

دوم. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ يُسْمَوْنَ بِهِ وَ هُمْ أَعْدَاءُ النَّاسِ مِنْهُ مَسَاجِدُهُمْ عَامِرَةٌ وَ هِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى فَقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شُرُفُ فَقَهَاءٍ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ مِنْهُمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَعُودُ؛ رسول خدا ﷺ فرموده است: بر مردم زمانی آید که از قرآن جز نامی نماند و از اسلام و مسلمانی جز اسمی نیست مردم خود را مسلمان نامند و از مسلمانی دورترین مردم هستند؛ مسجدهای آنان آبادان است و از رهبری و هدایت بحق تهی است فقیهان این دوران بدترین فقهای زیر آسمانند فتنه از آن‌ها برآید و بدان‌ها بازگردد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۰۸).

این روایت نیز مورد سوء برداشت فرقه‌ها قرار گرفته و با استناد به آن، عالمان دینی و فقیهان مخالف خود را مورد هجوم قرار می‌دهند و در مقام عمل، تمام فقهای شیعه را گمراه تلقی می‌کنند (<http://www.black-banners.com/forum/viewtopic.php?t=11899> و دوانی، ۱۳۸۷: ص ۹۵۹).

چند نکته در تحلیل این دسته روایات:

الف) پر واضح است که هیچ فردی از شیعیان به عصمت عالمان دینی معتقد نمی‌باشد و در زمان‌های مختلف، از دوره حضور ائمه علیهم‌السلام تا دوره ظهور، افرادی از عالمان شیعی، مانند شلمغانی به انحراف رفته و در زمره فقهای سوء قرار گرفته‌اند. پس، غرض این نیست که تمام فقها را معصوم بدانیم؛ اما این سخن که تمام فقهای شیعه اثنا عشری و حتی این ادعا که اکثر آنان منحرف‌اند؛ سخنی گزاف و بدون دلیل است.

ب) مراد از فقها در این مجموعه روایات، الزاما فقهای شیعه نیست و تذکر دادیم که می‌تواند مراد فرقه‌های دیگر، اعم از وهابیت یا گروه‌های انحرافی از دل شیعیان باشد.

ج) این گونه روایات، به فقهای دنیا پرستی مشعر است که می‌توانند باعث گمراهی بیش‌تر مردم در آخرالزمان باشند و مذمت این تعداد از افراد یک گروه، بر مذمت تمام آن‌ها به بهانه مخالفت با افکار جریان‌های انحرافی دلالت ندارد. به عبارت دیگر، با تمسک به عنوانی عام نمی‌توان همانند مدعیان دروغین تمام فقها و مراجع شیعه اثنا عشری را رد و یا غالب آنان را مذمت کرد (سند، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۳۴۶).

سوم: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ الْمَدَائِنِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ، مَتَى يَأْتِيكُمْ قَائِمُكُمْ؟ ... فَقَالَ: وَ لَنْ تُدْرِكَ أَهْلَ زَمَانِهِ، يَأْتِيكُمْ قَائِمًا بِالْحَقِّ بَعْدَ إِيَّاسٍ مِنَ الشَّيْعَةِ... وَ يَسِيرُ إِلَى الْكُوفَةِ، فَيَخْرُجُ مِنْهَا سِتَّةَ عَشَرَ أَلْفًا مِنَ الْبُتْرِيَّةِ، شَاكِينَ فِي السَّلَاحِ، قُرَاءَةَ الْقُرْآنِ، فَقَهَاءَ فِي الدِّينِ، قَدْ قَرَحُوا جِبَاهَهُمْ، وَ شَمَّرُوا ثِيَابَهُمْ، وَ عَمَّهُمُ النَّفَاقُ، وَ كُلُّهُمْ يَقُولُونَ: يَا ابْنَ فَاطِمَةَ، ارْجِعْ لَنَا حَاجَةَ لَنَا فَيَكُ: حسن بن بشير، از ابی الجارود چنین روایت کرده است: از امام باقر عليه السلام سؤال کردم قائم شما چه زمانی قیام می‌فرماید؟ ... قائم ما بعد از نا امید شدن و شیعیان قیام می‌کند... و آن‌گاه به سمت کوفه حرکت می‌کند و شانزده هزار تن از بتریه،



گروهی شبیه خوارج را که مسلح و قاری قرآن و فقیه در دین هستند و از زیادی سجده پیشانی آن‌ها زخم شده و نفاق تمام وجودشان را پر کرده است؛ به حضرت می‌گویند: ای فرزند فاطمه! بر گرد که ما نیاز به تو نداریم (طبری، ۱۴۱۳ق: ص ۴۵۵ و مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۸۴).

احمد بصری مدعی یمان‌ی و یاران احمد بصری، این روایت را علیه فقها استفاده کرده و پس از تحریف در معنای آن چنین می‌گویند:

بتریه کسانی هستند که معتقدند امام مهدی عجل الله فرجه ابتر (بی فرزند) است؛ همان‌طور که به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم گفتند ابتر، و سوره کوثر نازل شد: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»؛ این، بدان معنا است، کسانی که معتقدند امام مهدی عجل الله فرجه ابتر است؛ همان دشمنان قائم هستند (<http://www.almahdyoon.co/ir/showthread.php?t=18828>).

این گروهک ادعا دارد که اولاً، مراد از قائم در این جا احمد اسماعیل بصری می‌باشد، نه امام مهدی عجل الله فرجه (<http://almahdyoon.org/shiaa/10013-9a2em2.html>).

ثانیاً، مراد از بتریه کسانی هستند که معتقدند امام مهدی عجل الله فرجه ابتر می‌باشد و فرزند ندارد. در پاسخ لازم است فارغ از اشکالات سندی^۱ و دلالتی این روایت، به نکات زیر توجه کرد: الف) در صدر روایت به صراحت قرآنی وجود دارد که نشان می‌دهد مراد از قائم در این متن، حضرت مهدی موعود عجل الله فرجه امام دوازدهم می‌باشد؛ به‌ویژه این که بیعت سیصد و سیزده نفر در مکه با این قائم ذکر شده است و احمد اسماعیل و تابعانش قبول دارند هر جا سخن از بیعت سیصد و سیزده تن با مهدی یا قائم باشد، قطعاً مراد حضرت مهدی عجل الله فرجه است.

ب) مراد از بتریه^۲ طایفه‌ای از زیدیه هستند که شیعه‌اند و حضرت علی عجل الله فرجه را افضل صحابه می‌دانستند؛ اما، به درستی امامت و خلافت ابوبکر و عمر هم قائل هستند و از مخالفان این دو براءت جسته و مذمتشان می‌کردند؛ که این مطلب خلاف مبانی شیعه اثناعشری است (کشی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۴۹۹). این گروه را تابعان (کثیر النواء) دانسته و برخی

۱. به عنوان نمونه، حسن بن بشیر را مجهول دانسته‌اند و این روایت، با این عبارت‌ها تنها در «دلائل الامامة» یافت شد.

۲. در ضبط آن عموماً «ب» را به صورت ضمه دار می‌خوانند «ب»؛ اما در برخی نقل‌ها ضبط آن به صورت «ب» و مفتوح نیز ذکر شده است (سمعانی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۷۸).

معتقدند این عنوان را مغیره بن سعید به او داده است (حمیری، ۱۹۷۲: ص ۱۵۵) و دلیل دیگر را مقطوع الید و بریده بودن دست او دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴۷، ص ۳۴۶) و برخی معتقدند زید بن علی بن الحسین این لقب را به آن‌ها داده است. ماجرا از این قرار است:

کثیر النواء با عده‌ای از طرفدارانش به نزد امام باقر علیه السلام آمد، در حالی که برادر ایشان، زید بن علی نیز نزد آن حضرت حضور داشت. آن‌ها اعلام کردند که ما علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام را متابعت می‌کنیم و از دشمنان ایشان بیزاریم. این کلام مورد تایید حضرت واقع شد. سپس اعلام کردند ما از ابوبکر و عمر متابعت می‌کنیم و از دشمنانشان بیزاریم. در این بین، زید بن علی به آن‌ها رو کرد و گفت: آیا [با توجه به این که حضرت زهرا علیها السلام نیز از خلفا ناراحت بوده و اعلام برائت کرده‌اند] از فاطمه علیها السلام بیزارید؟^۱ که در واقع شان ما و جایگاه امامت ما را از بین برده‌اید، خدا شما را نابود کند! از این جهت ایشان بت‌ریه نام گرفتند (کشی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۵۰۵).

لذا اگر این روایت را از سنخ روایت‌های جعلی، با انگیزه‌های فرقه‌ای در باب مهدویت ندانیم؛ مراد گروهی از زیدیه هستند که حضرت مهدی علیه السلام با آنان مقابله خواهند کرد. موبد این سخن این که روایت مشابه در کتاب مرحوم نیلی نجفی چنین آمده است:

و من ذلک بالطریق المذکور، یرفعه إلی أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: إذا ظهر القائم علی نجف الکوفة خرج إلیه قرآء أهل الکوفة و قد علّقوا المصاحف علی أعناقهم و فی أطراف رماحهم، شعارهم (یا ۲۲۱۲۱ یا ۲۴۷ تر) و یقولون: لا حاجة لنا فیک یا ابن فاطمة...؛ امام باقر علیه السلام فرمودند: هنگامی که قائم در نجف کوفه^۲ ورود می‌کنند، قاریان قرآن در کوفه، در حالی که قرآن‌ها را به گردن دارند، روبه‌روی ایشان قرار می‌گیرند. شعار این‌ها «یا ابابکر» و «یا عمر» است و خطاب به

۱. بنابر روایت قطعی از اهل سنت، حضرت زهرا سلام علیها السلام در قبول خلافت ابوبکر با او مخالفت کردند؛ چون خلافت را حق حضرت علی علیه السلام می‌دانستند، و پس از واقعه فدک نیز، از خلفا اعلام برائت و ناراحتی کردند؛

(ر.ک. <http://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=7052>).

همچنین ر.ک. <http://www.valiasr-aj.com/persian/shownews.php?idnews=5095>).

۲. معنای مناسبی برای آن پیدا نشد و شاید بنابر این که واژه «نجف» به معنای مکان مرتفع و بلند است، مراد زمین‌های مرتفع در راه کوفه باشد (مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۲۳).

قائم می‌گویند: ما نیازی به تو نداریم ...

در این روایت، به صراحت افرادی معرفی شده‌اند که همان تفکر زیدی‌های بت‌ریه را دارند و میان این دسته روایات با فقهای نجف هیچ ارتباطی وجود ندارد. ادعاها و زیر سوال بردن مرجعیت و فقها از طرف مدعیان دروغین، در حالی است که روایت‌های متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام بر لزوم تمسک افراد غیر متخصص در امر دین، به افراد متخصص در دین دلالت دارد و اگر هر فردی احساس عدم نیاز رجوع به مباحث علمی را، بهانه شهود و یافته‌های خود قرار دهد؛ سخن گزافه‌گویی امری مرسوم در میان مردم خواهد گردید.

لذا بزرگانی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، لزوم مراجعه به فقها در دوران غیبت را اصلی انکار ناپذیر دانسته‌اند.^۱ شیخ مفید پس از بیان مشکلات دسترسی به حضرت مهدی علیه‌السلام در دوران غیبت و نیاز مردم در پیدا کردن احکام فقهی خود به این نکته اشاره دارد که باید از فقها تقلید کنند. لذا می‌فرماید:

و جميع المؤمنين فأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه فقد وجب عليه أن يرجع في ذلك إلى العلماء من شيعته الإمام و ليعلم ذلك من جهتهم؛ اما هر کسی از مومنان، اگر در امری و مسئله‌ای به حکم خدا نیاز پیدا کرد، پس لازم است که به علما و فقهای شیعه مراجعه کرده و حکم را از طریق آن‌ها یاد بگیرد (مفید، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۱۴).

ایشان، حل مسائل دینی و قضایی را نیازمند مشورت با فقها دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۱۵).

۱. در خصوص بررسی ضرورت و درستی اجتهاد در فقه و تقلید در احکام فقهی؛ مطالب مفصلی از علمای اصولی در نقد تفکر اخباری‌ها می‌توان یافت که اهل تحقیق لازم است به مباحث اجتهادی در موضوع «خبر واحد و حجیت آن» و «اجتهاد و تقلید» در کتاب‌های فقهی تفصیلی که شامل درس خارج فقه عالمان دینی است، مراجعه کنند و جهت بررسی اختصاری از ضرورت تقلید را (ر.ک: المهدویة الخاتمة، سید ضیاء الخباز، ج ۲، ص ۲۹۱، دانشنامه جهان اسلام، مقاله تقلید، به قلم محمد کاظم رحمان ستایش، ج ۱، ص ۳۷۵۲ و مقاله تقلید احمد پاکتچی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲ ص ۳۳ آدرس اینترنتی <https://cgie.org.ir/fa/publication/entryview/3068>).

سید مرتضی نیز در کتاب الذریعة و در باب «فی صفة المفتی و المستفتی»^۱، تقلید عامی و غیرمتخصص در احکام فقهی از متخصص در احکام یا همان فقها را اجماع عالمان قدیم و جدید دانسته‌اند (علم الهدی، ۱۳۴۶: ج ۲، ص ۷۹۶).

شیخ طوسی نیز برخلاف ادعای احمد اسماعیل به تقلید دستور داده و در لزوم رجوع به فقها در احکام دین و لزوم تقلید می‌فرماید:

آنچه من بدان معتقدم: برای کسی که اهل علم نیست و توانایی فهم احکام فقهی را ندارد، رجوع به مجتهد حرام نبوده، و بلکه جایز است.^۲ آنچه بر این امر دلالت می‌کند، این است که از زمان حضرت علی علیه السلام تا زمان فعلی ما مردم به عالمان دینی و فقها مراجعه می‌کردند و علما برای آن‌ها فتوای فقهی می‌دادند (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۷۲۰).

نتیجه گیری

در فرهنگ دینی، عالمان و فقیهان متخصصان در فهم دین معرفی شده و پاسبان معارف دینی هستند. از این رو، اهل بیت علیهم السلام افراد غیر متخصص در امور دینی را به این افراد مراجعه داده‌اند. این مهم در دوران غیبت که دسترسی به امام و حجت الهی مقدور نیست، ضرورتی دو چندان یافته و برای رجوع به عالمان دینی تاکید بیش‌تری نموده‌اند. از طرف دیگر، مدعیان دروغین در جهت القای انحراف‌های فکری خود، وجود فقیهان را مانعی بزرگ برای خود دیده و تلاش در نفی تقلید و تخریب چهره و جایگاه آنان تلاش می‌کنند. شگرد مدعیان در این زمینه، استفاده از روایت‌های جعلی و تقطیع و تحریف برخی دیگر از روایات است. این در حالی است که اصحاب و بزرگان شیعه، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی، لزوم رجوع افراد غیر متخصص به فقیه را سنت و سیره شیعه و یاران ائمه علیهم السلام دانسته‌اند.

۱. در کلمات قدما عموماً از عبارت «المفتی و المستفتی» به جای «الاجتهاد و التقليد» کنونی برای عنوان گذاری باب استفاده شده است.

۲. توجه شود مراد شیخ طوسی از جواز در برابر حرمت است؛ یعنی در برابر کسانی که رجوع به مجتهد را حرام می‌دانستند، ایشان این عبارت را به کار برده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا علیّه السلام*، تهران، نشر جهان.
۳. _____ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۴. ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. جمعی از نویسندگان زیر نظر سید مصطفی میرسلیم (۱۳۸۶). *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۶. حمیری، ابوسعید بن نشوان (۱۹۷۲م). *الحوار العین*، تهران، بی نا.
۷. خاوری، اشراق (۱۳۲۸). *تلخیص تاریخ نبیل*، تهران، لجنه ملی آثار امری.
۸. الخباز، سید ضیاء (۱۴۳۵ق). *المهدویة الخاتمة*، قم، باقیات.
۹. دوانی، علی (۱۳۷۸). *مهدی موعود*، تهران، اسلامیة.
۱۰. زین العابدین، محمد مهدی (۱۴۲۵ق). *بیان الائمه*، قم، دارالغدیر.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الالهیات*، قم، موسسه امام صادق علیّه السلام.
۱۲. سلیمان، کامل (۱۴۲۷ق). *یوم الخلاص*، قم، دارالمجتبی.
۱۳. سلیمیان، خدامراد (تابستان ۱۳۹۵). *بررسی تسامح در نقل روایات نشانه های ظهور با تاکید بر کتاب مأتان و خمسون علامه*، قم، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۳.
۱۴. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲م). *الانساب*، حیدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۱۵. سند، محمد (۱۴۲۹ق). *دعوی السفارة فی الغیبه الکبری*، قم، بقیة العترة.
۱۶. سید مرتضی، علم الهدی (۱۳۴۶). *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. شهبازیان، محمد (۱۳۸۹). *تاملی نو در نشانه های ظهور*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیّه السلام.
۱۸. _____ (زمستان ۱۳۹۳). *نقد برخی روایات مهدوی در کتب ابوالحسن مرندی*، قم، فصلنامه پژوهش های مهدوی، ش ۱۱.
۱۹. _____ (پاییز ۱۳۹۳). *نقد و بررسی نشانه های ظهور در سه اثر از شیخ ابوالحسن مرندی*، قم، فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود، ش ۴۶.
۲۰. _____ (تابستان ۱۳۹۶). *بازنگری در روایات جهان پس از حضرت مهدی علیّه السلام*، قم، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود، ش ۴۲.
۲۱. صادقی، مصطفی (پاییز ۱۳۸۳). *خطبة البیان و خطبه های منسوب به امیرالمؤمنین علیّه السلام*، قم، فصلنامه علوم حدیث، ش ۳۳.

۲۲. الطباطبایی الحسنى، محمد على (۱۴۲۹ق). ۲۵۰ علامة حتى ظهور الامام المهدي عليه السلام، بيروت، مؤسسة البلاغ.
۲۳. طبرسى، احمد (۱۴۰۳ق). الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضى.
۲۴. طبرى، محمد بن جرير (۱۴۱۳ق). دلائل الامامة، قم، بعثت.
۲۵. طيسى، نجم الدين (۱۳۸۸). تا ظهور، قم، بنياد فرهنگى حضرت مهدى موعود عليه السلام.
۲۶. طريحي، فخر الدين بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران، مرتضوى.
۲۷. طهرانى، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق). الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالأضواء.
۲۸. طوسى، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فى اصول الفقه؛ قم، علاقه بنديان.
۲۹. _____ (۱۴۱۷ق). عدة الاصول، قم، ستاره.
۳۰. _____ (۱۴۱۱ق). كتاب الغيبة، قم، دار المعارف الاسلامية.
۳۱. عبدالجبار، قاضى (بى تا). تثبيت دلائل النبوة، قاهره، دارالمصطفى.
۳۲. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). الكافي، مترجم: على اكبر غفارى و محمد آخوندى، تهران، دارالكتب الإسلامية.
۳۳. كشى، محمد بن عمر (۱۳۶۳). اختيار معرفة الرجال، قم، آل البيت عليهم السلام.
۳۴. گلپایگانی، ابوالفضل (بى تا). كشف الغطاء، بى جا، بى نا، bahailib.com.
۳۵. مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بيروت، داراحياء التراث العربى.
۳۶. مرتضى عاملى، سيد جعفر (۱۴۲۳ق). مختصر مفيد أسئلة وأجوبة فى الدين والعقيدة، بيروت، مركز الاسلامى للدراسات.
۳۷. مرندى، ابو الحسن (۱۳۴۴ق). فجايع الدهور، قم، نسخه خطى موجود در كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
۳۸. _____ (۱۳۰۳). دلائل براهين الفرقان، قم، نسخه خطى موجود در كتابخانه مسجد اعظم (آيت الله بروجردى).
۳۹. _____ (۱۳۳۸ق). لمعان الانوار، قم، نسخه خطى موجود در كتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه عليها السلام.
۴۰. _____ (۱۳۲۸ق). مجمع النورين، تهران، نسخه خطى موجود در كتابخانه مجلس شوراى اسلامى.
۴۱. _____ (۱۳۲۸ق). نور الانوار، تهران، نسخه خطى موجود در كتابخانه مجلس شوراى اسلامى.
۴۲. مزى، يوسف بن زكى (۱۴۰۰ق). تهذيب الكمال، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۴۳. مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الجمل و النصر لسيده العترة فى حرب البصرة، قم، كنگره شيخ مفيد.

۴۴. _____ (۱۴۱۳ق). رسائل فی الغیبة، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۵. _____ (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۶. نوری، حسینعلی (بی تا) ایقان، بی جا، بی نا، گرفته شده از سایت www.bahai.org/fa/legal.
۴۷. نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۳۸۴). سرور اهل الایمان، قم، دلیل ما.
۴۸. یزدی حایری، علی (۱۴۲۲ق). الزام الناصب، بیروت، الأعلمی.

سایت‌ها

۴۹. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، <https://cgie.org.ir/fa/publication/entryview/3068>.
50. <http://www.valiasr-aj.com>.
51. <https://almahdyoon.org>.

سبک‌شناسی مواجهه ائمه علیهم‌السلام با شبهه‌های مهدویت (با تأکید بر شبهه‌های واقفه)

سید مجتبی معنوی^۱

چکیده

پژوهش پیش رو، به «سبک‌شناسی ائمه علیهم‌السلام در مقابله با شبهه‌های شبهه‌کنندگان بر مسئله مهدویت» پرداخته و هدف از اجرای آن، ارائه الگویی مناسب از تعامل اهل‌بیت علیهم‌السلام با شبهه‌های وارده بر مهدویت، به منظور رویارویی هوشمندانه با آن‌ها در زمان معاصر است. مفروض این تحقیق آن است که تعامل اهل‌بیت علیهم‌السلام به جهت معصوم بودن و علم و دانش آنان در رویارویی با بحران‌های معرفتی، راهبردی برای مقابله هوشمندانه با شبهات مهدویت با خود به همراه دارد. روش تحقیق در مقاله از نوع توصیفی - تحلیلی بر پایه مطالعات کتاب‌های حدیثی و تاریخی است. بررسی سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد، ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های وارد شده نسبت به مسئله مهدویت، در اقدامی هوشمندانه در سه مرحله وارد عمل شده‌اند: در مرحله اول قبل از شکل‌گیری شبهه‌ها با ترویج معارف مهدویت و بازنمایی مفاهیم این مسئله رویکردی پیشگیرانه نسبت به وقوع شبهه‌ها داشته‌اند. در مرحله دوم با مقاومت و مخالفت نسبت به شبهه‌های وارد بر مهدویت، در مقام رفع آن‌ها برآمدند و در مرحله سوم با زدودن خاستگاه شبهه‌ها و ریشه‌کنی آن‌ها، مانع تجدید و تشدید شبهه شده‌اند. واژگان کلیدی: شبهه‌های غیرعلمی، ائمه علیهم‌السلام، مهدویت، سبک‌شناسی، واقفه.

«شیعه» مفهوم و ماهیت خود را وامدار اندیشه امامت و به‌ویژه مهدویت است. بدون شک آنچه از اصل اعتقاد به این مسئله اهمیت بیش‌تری دارد، ثبات قدم و استواری در باور به مهدویت در زمان غیبت است. به همین لحاظ، ارائه راهکار برای نگهداری عقیده مهدویت و نگهداری آن، ضرورتی انکار ناپذیر است؛ به‌ویژه این که در مسئله مهدویت، پس از پیدایش انحرافات فکری کیسانیه، واقفه، زیدیه، اسماعیلیه و نشر اسرائیلیات و احادیث مجعول در این حوزه، شرایط پیدایش شبهه‌های مهدویت فراهم و قرائتی متفاوت از این آموزه پیدا شد که دامنه آثار مخرب آن تا زمان معاصر ملاحظه می‌شود. در زمان ما نیز به دلیل نفوذ فرهنگ غرب و سرایت آن به لایه‌های فکری و فرهنگی جامعه، روند افزایشی لغزش‌های فکری در مورد مهدویت مشاهده می‌گردد. این مسئله به این امر منجر می‌شود که افرادی که بنیه‌های معرفتی و اعتقادی استواری ندارند، زمینه‌ساز شکل‌گیری و انتشار شبهه‌های مهدویت در جامعه شوند و قشرهای مختلف مردم، به‌ویژه جوانان را تحت تأثیر قرار دهند و باعث ویرانی ساختار فکر دینی و نظام باور اسلامی آن‌ها گردند. وجود عرفان‌های کاذب و نوظهور و پیدایش مدعیان دورغین، شاهد این ادعا است.

بدیهی است این مسئله پیامدهایی دارد که به عنوان نمونه می‌توان به طرح پرسش در مجامع غیرعلمی با انگیزه «انکار حقیقت» اشاره کرد. پر واضح است چنین رویکردی به مهدویت، از روش‌ها و قالب‌های القای شبهه بر این مسئله محسوب می‌شود و به در هم آمیختن حق و باطل و صحیح و ناصحیح منجر می‌گردد. برای نمونه می‌توان به گونه‌های مختلف شبهه‌هایی که از ناحیه مستشرقان بر این مقوله وارد شده است، اشاره کرد. تدوین پاسخی درخور، به این شبهه‌ها مطالبه دغدغه‌مندانی است که به موضوع مهدویت باور دارند و به دنبال مدلی جامع برای پاسخ‌گویی به شبهه‌های مهدویت هستند و این، همان مؤلفه‌ای است که پژوهش حاضر در پی آن است. از آن‌جا که شبهه‌ها یکی از منافذ و روزنه‌های ورود آسیب به این آموزه به شمار می‌روند؛ لازم است در این زمینه اقدامی مناسب صورت گیرد. به همین دلیل، شبهه‌پژوهی یکی از راهکارهایی است که به این مقوله می‌انجامد. بررسی مسئله مهدویت نشان می‌دهد اهل‌بیت علیهم‌السلام از همان آغاز که سوگیری فکر و اعتقاد دشمنان مهدویت را به این موضوع مشاهده کردند، به مقابله با شبهه‌های آنان پرداختند و به صورت

قاطع، به شبهه‌های منکران مهدویت پاسخ دادند و راه را بر دشمنان این آموزه سد کردند و اجازه ندادند مقوله مهدویت در دیدگاه شیعه با چالش اعتقادی و خوانشی متفاوت مواجه باشد. براین اساس، جایگاه شبهه‌پژوهی در موضوع مهدویت از منظر اهل بیت علیهم‌السلام بسیار مهم است. نگارنده بر این باور است که مدل الگویی اهل بیت علیهم‌السلام در پاسخ‌گویی به شبهه‌های مهدویت، برای جامعه امروز امری ضروری به شمار می‌رود. علم و آگاهی آنان به چگونگی برخورد با شبهه‌ها و درمان شبهه‌زدگان بر این ضرورت می‌افزاید. علاوه براین، موفقیت سبک آنان در برخورد با شبهه‌های مهدویت و براندازی کانون آن‌ها، انگیزه‌ای قوی برای شناخت روش ایشان در مواجهه هوشمندانه با شبهه‌ها است؛ چرا که آنان موفق شدند با روشی که در مقابله با شبهه‌های مهدویت به کار بردند، انحرافات فکری واقفه و امثال آنان را ریشه‌کن کنند. قابل ذکر است که این مقاله در مقام استقرای شبهه‌های مهدویت و طبقه‌بندی آن‌ها نیست (تا براساس آن به سبک اهل بیت علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های مهدویت پاسخ گوید) چرا که این کار پژوهشی مستقل می‌طلبد.

بازنمایی مفاهیم پژوهش

مفهوم شبهه

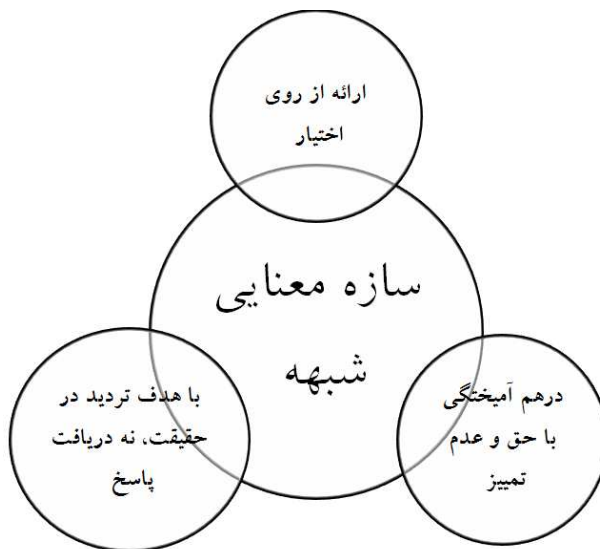
«شبهه» از ریشه «شبه» است و در اصل به معنای تشابه و همانندی یک شیء، به شیء یا اشیای دیگر است. این تشابه که ممکن است در اوصاف یا ذاتیات باشد، موجب عدم تمییز بین اشیا و بروز اشکال در تشخیص آن‌ها از یکدیگر می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص ۵۰۳). راغب نیز براین باور است که شبهه به معنای مشابهت است و اشتباه بر چیزی اطلاق می‌شود که حق و باطل آن معلوم نیست (راغب، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۲۹۹). به نظر می‌رسد اطلاق شبهه به امر مشتبه در قرآن کریم، از همین باب باشد (نساء: ۱۵۷). بررسی متون دینی نشان می‌دهد، شبهه معمولاً در مواردی به کار رفته که عدم تمییز و اشکال در تشخیص نسبت به حق و باطل صورت گرفته باشد. منشأ این مسئله به ارائه باطل از سوی شبهه‌گر باز می‌گردد؛ به گونه‌ای که در پی تلاش او باطل شبیه حق جلوه کند. این سخن امام علی علیه‌السلام به این حقیقت ناظر است:

انما سمیت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق (سید رضی، ۱۴۱۴: ص ۸۱). بر پایه این

سخن، می‌توان شبهه را چنین تعریف کرد: شبهه عبارت است از ارائه امری نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و بالعکس.

به این لحاظ می‌توان دریافت شبهه امری ارادی است که حق جلوه دادن باطل از مقومات آن است. براین اساس، اگر مطلب به گونه‌ای است که بطلان آن واضح و آشکار باشد، نمی‌توان آن را شبهه نامید؛ چرا که در این صورت تشابه و همانندی بین حق و باطل اتفاق نمی‌افتد و در نتیجه اشکال التباس و عدم تمییز پیش نمی‌آید. همچنین شبهه ناخواسته شکل نمی‌گیرد و نمی‌توان پذیرفت از سنخ سؤال از حقیقت و یا شک در آن باشد. به همین لحاظ، از منظر نگارنده، شبهه‌کنندگان با طرح شبهه در پی پدیدارشناسی مسئله نیستند و هیچ‌گاه هدف آنان کشف پدیدار علمی نیست و آنان به «اشتباه» در وادی گمراهی قرار نگرفته و یا به دلیل تردید در حقیقت از رسیدن به آن باز نمانده‌اند، بلکه عامل و عوامل دیگری در این مورد دخیل است.

نمودار سازه معنایی شبهه



جایگاه سبک‌شناسی ائمه علیهم‌السلام: اهمیت شناخت سبک ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های مهدویت، از آن سو است که قرآن کریم سیره و رفتار آنان را به عنوان الگو و اسوه برای جامعه مورد تأکید قرار داده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). در حقیقت شناخت شیوه و نحوه مواجهه ائمه علیهم‌السلام با شبهه‌های مهدویت، گویای مدیریت

اسلامی آنان نسبت به بحران معرفتی در این موضوع است که از دقت در آن، آثار عینی در برخورد با شبهه‌ها تبلور می‌یابد؛ به گونه‌ای که عملکرد ائمه علیهم‌السلام، انعکاس استراتژی جامع معصوم در رویارویی آگاهانه و هوشمندانه با شبهه‌های مهدویت و درمان شبهه‌زدگان است. در این فرض سبک ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های مهدویت جامع، پویا و قابل استفاده در زمان ما و بلکه در همه زمان‌ها است؛ همان‌گونه که این راهبرد در ریشه‌کنی شبهه‌های واقفه موفقیت داشته است. بر این اساس، در این مقاله تلاش خواهد شد منطق اقدام ائمه علیهم‌السلام در پیشگیری، دفع و رفع شبهه‌های مهدویت مورد بررسی قرار گیرد.

روش کلی اهل بیت علیهم‌السلام

بررسی شبهه‌های مهدویت نشان می‌دهد، مقابله اهل بیت علیهم‌السلام با آن‌ها در سه مرحله قابل تحلیل و بررسی است: مرحله اول، قبل از شکل‌گیری شبهه است. در این مرحله، ائمه علیهم‌السلام تمام تلاش خود را به کار گرفته‌اند که حتی الامکان، شبهه منعقد نگردد. در این فرض، سیاست و استراتژی ائمه علیهم‌السلام در برخورد با شبهه دفع آن و پیشگیری از وقوع آن است. مرحله دوم، مواجهه اهل بیت علیهم‌السلام با شبهه‌ها، همزمان با شکل‌گیری آن‌ها است. در حقیقت ائمه علیهم‌السلام هنگامی که به مواجهه با شبهه ناگزیر شدند، در مقام رفع آن برآمدند و تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا تهدید ناشی از شبهه را به فرصت تبدیل کنند. مرحله سوم، دفن و ریشه‌کنی شبهه‌ها است. از آن‌جا که ماهیت شبهه به‌گونه‌ای است که امکان تجدید و تشدید آن حتی بعد از مقابله با آن وجود دارد؛ ائمه علیهم‌السلام با تمام وجود کوشیدند در این مرحله، ریشه شبهه را خشکانده و از بازگشت و تجدید آن جلوگیری کنند. در ادامه پژوهش به توضیح مراحل سه‌گانه مذکور پرداخته خواهد شد.

۱. اقدامات اهل بیت علیهم‌السلام پیش از شبهه

یکی از دغدغه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در باره مهدویت، مصونیت اعتقادات مردم نسبت به این مسئله است؛ به گونه‌ای که ائمه علیهم‌السلام تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا این آموزه در سامانه اعتقادی امامیه به درستی مطرح شود و درک درست و صحیحی از آن صورت گیرد و مهم‌تر این که در اطراف آن انحرافی صورت نگیرد. به همین دلیل آنان در جهت اجرای این امر مهم، اقدامات سنجیده و شایسته‌ای انجام دادند که این پژوهش در صدد ارائه این اقدامات است.

۱-۱. آموزش اثرگذار

تحلیل سبک ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های مهدویت، نشان می‌دهد آنان به عوامل و انگیزه‌های شبهه‌ساز توجه ویژه‌ای داشتند؛ زیرا غفلت از این نوع نگاه، رویکرد پیشگیرانه از وقوع شبهه در مورد مهدویت را با مشکل روبه‌رو می‌کند و فرهنگ جامعه امامیه را به فرهنگ مصرف‌کننده محصولات بیرونی و انحرافی آمیخته به شبهه‌ها تبدیل می‌کند. همچنین نداشتن آموزش کارآمد در فراگیری بنیادهای معرفتی مقوله مهدویت، نسبت به شبهه‌هایی که جامعه در مسیر اعتقاد به مهدویت با آن‌ها روبه‌رو خواهد شد، به بحران معرفتی و درماندگی در مقابل شبهه‌های این موضوع منجر می‌گردد و استحاله فرهنگی را در این باره به دنبال دارد. به همین دلیل، ائمه علیهم‌السلام برای ایجاد فرهنگ پویا و مولد و مقاوم در پذیرش، حفظ و دفاع از امامت و به‌ویژه مهدویت؛ معرفت‌افزایی و تعمیق و ترویج آموزه مهدویت را در دستور کار خود قرار دادند. حجم انبوه معارف مهدویت در میراث حدیثی اهل‌بیت علیهم‌السلام که مجالی برای پرداختن به آن‌ها در این مقاله نیست، گواه این ادعا است. به عنوان نمونه، در روایات متعددی به ویژگی‌های شخصی امام مهدی علیه‌السلام، از قبیل نام و تبار او پرداخته شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۸). در دسته‌ای دیگر از روایات، به غیبت آن حضرت و انواع آن اشاره شده است.^۱ برای مثال در روایتی به وقوع غیبت صغرا و کبرا برای امام مهدی علیه‌السلام اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۹ و ۳۴۰ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۷۰). در پاره‌ای از روایات به بعضی از القاب او، مانند «مهدی» پرداخته شده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۰۹). در حقیقت، هدف اهل‌بیت علیهم‌السلام از نشر معارف مهدویت در جامعه قبل از ولادت امام دوازدهم علیه‌السلام؛ ایجاد آموزشی اثر بخش و فرهنگ‌ساز است تا سدی محکم در مقابل شبهه‌های وارد بر این آموزه ایجاد کند و مانع استحاله فرهنگی در باورداشت مهدویت گردد. تبلور اثربخشی این آموزش در پذیرش امامت در کودکی، شاهد این ادعا است.

۱. فراوانی روایات در این باره به اندازه‌ای است که به تدوین غیبت‌نگاری از سوی محدثان امامیه منجر شده است.

۲-۱. مبارزه با زمینه‌های پیدایش شبهه

الف) مبارزه با برداشت‌های انحرافی

«کج‌فهمی و نداشتن فهم صحیح از روایات»، یکی از خاستگاه‌های عمده شبهه است. این رویکرد ذهنی به تفسیر و برداشت نادرست و اشتباه منجر می‌شود و می‌تواند منشأ انحراف قلمداد گردد. به همین دلیل، ائمه علیهم‌السلام در مسئله مهدویت، همواره به مقابله با برداشت‌های انحرافی می‌پرداختند. به عنوان نمونه، واقفه با این استدلال که امام صادق علیه‌السلام به همسرش حمیده بشارت داده که «ملک» در خانه ایشان درآمده است؛ او را قائم می‌پنداشتند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۱۳). عده‌ای دیگر نیز به این استناد که امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤال از «قائم» فرموده است: «نام او موسی، به معنی آهن سرتراش است»؛ امام کاظم علیه‌السلام را مصداق قائم می‌دانستند (همان). به نظر می‌رسد تصور جامعه از وجه تسمیه قائم، «قیام به سیف» بوده است و به دلیل ملقب شدن امام کاظم علیه‌السلام به «موسی»، این لقب را به قائم بودن او مشعر دانسته‌اند و این نکته به این مسئله منجر شده که او را مصداق قائم بدانند. در روایت دیگری در مورد این سوء برداشت‌ها و قائم دانستن امام هفتم آمده است که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «در دوران هفتمین ما فرج است» (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۵۲). این امر نیز باعث شده که امام هفتم قائم دانسته شود.

بررسی روایات نشان می‌دهد ائمه علیهم‌السلام در پیشگیری انحراف فکری در مورد مهدویت به صورت نظام‌مند اقدام کردند. به همین لحاظ، آنان با بازنشر معارف مهدوی هوشمندانه به تبار شناسی امام مهدی علیه‌السلام پرداختند تا در پرتو این مسئله لقب قائم مصداق حقیقی خود را بیابد. برای نمونه امام کاظم علیه‌السلام، او را پنجمین فرزند از نسل خود خوانده (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۰)؛ امام رضا علیه‌السلام، او را چهارمین فرزند از نسلش می‌داند (همان، ص ۳۷۲) و امام جواد علیه‌السلام، او را سومین فرزند از نسل آن حضرت معرفی می‌کند (همان، ص ۳۷۷). ثمره بیان حقیقت به این شکل، آن است که ائمه علیهم‌السلام با این اقدام از خوانش متفاوت و برداشت نادرست از مفهوم قائم و تطبیق آن بر امام هفتم در بین امامیه پیشگیری و مصداق واقعی قائم را معرفی کردند.

ب) پالایش احادیث از جعل و تحریف

واکاوی شبهه‌های وارد شده بر علیه مهدویت نشان می‌دهد، شبهه‌افکنان با بهره‌گیری از قالب روایت برای موجه جلوه‌دادن شبهه استفاه می‌کردند. جسارت آنان در این زمینه به حدی بود که گاه حدیث جعل کردند و گاه احادیث جعلی را مستند ادعای خود قرار می‌دادند. به همین دلیل، ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های ایشان و جلوگیری از سرایت آن‌ها به افکار عمومی و منابع حدیثی به پاکسازی احادیث جعلی اقدام کردند. به عنوان نمونه:

هنگامی که ابن‌قیاما صیرفی از امام رضا علیه‌السلام در مورد پدر ایشان، حضرت کاظم علیه‌السلام پرسید؛ امام علیه‌السلام در پاسخ او فرمود: از دنیا رفت، همان‌گونه که پدرانش از دنیا رفتند. ابن‌قیاما گفت: پس با این حدیث که یعقوب بن شعیب از ابو بصیر و او از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده چه کنم: اگر کسی خبر مرگ فرزندم را به شما داد و گفت که او وفات یافت و کفن شد و به خاکش سپردند و دستانش را به نشانه پایان کار تدفین برهم زد؛ باور نکنید. امام رضا علیه‌السلام فرمود: ابوبصیر دروغ گفت. امام صادق علیه‌السلام این گونه نگفته است: «بلکه او فرموده است: اگر کسی خبر فوت صاحب‌الامر را برای شما آورد، باور نکنید» (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۷۷۳).

نمونه دیگر، زرعة بن محمد است که مدعی بود امام صادق علیه‌السلام فرموده است فرزندش، امام کاظم علیه‌السلام شبیه پنج پیامبر است. اما هنگامی که درباره این حدیث از امام رضا علیه‌السلام سؤال شد، امام پاسخ داد: زرعة دروغ گفته است. حدیث امام صادق علیه‌السلام که از سماعه نقل شده است، درباره شباهت صاحب‌الامر علیه‌السلام به پنج پیامبر است (همان، ص ۷۷۴). همچنین هنگامی که علی بن حمزه برای انکار امامت، خطاب به امام هشتم علیه‌السلام به این روایت اشاره کرد که امام تا جانشین خود را نبیند، از دنیا نمی‌رود؛ امام رضا علیه‌السلام نقل او را رد کرد و عبارت «الا القائم» را به آن افزود (همان، ص ۷۶۴). بر پایه این حدیث، امام هشتم علیه‌السلام با توییح علی‌بن ابی‌حمزه، برداشت انحرافی وی را از معنی قائم و جسارت او را به امام، به دلیل استدلال به روایت تحریف شده؛ به شدت مورد نکوهش قرار داد.

مواضع جدی ائمه علیهم‌السلام و برخورد قاطع آنان با احادیث جعلی درباره مهدویت نشان می‌دهد، قبل از پاسخ‌گویی به شبهه‌ها، لازم است منافذ شبهه بسته و خاستگاه آن برچیده شود. به همین دلیل، اهل بیت علیهم‌السلام احادیث جعلی را که در حکم شریان حیاتی برای شبهه هستند به شدت رد می‌کنند تا از این طریق خاستگاه و پرورشگاه شبهه را از بین برده باشند.

۱-۳. دفع دستاویز شبهه‌گران

واکاوی شبهه‌های مهدویت، این واقعیت را آشکار می‌سازد که شبهه افکنان برای رسیدن به مقاصد خود به هر ترفندی دست یازیدند و آن را بهانه انکار حقیقت قرار دادند. تحریف و جعل روایت که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، گواه این ادعا است. این مسئله موجب شد اهل بیت علیهم‌السلام در مواجهه با شبهه‌های مهدویت، به گونه‌ای اقدام کنند که برای شبهه‌افکنان بهانه‌ای باقی نماند. به عنوان نمونه، حسن بن ایوب می‌گوید:

ما با حدود چهل نفر از شیعیان که احمد بن هلال نیز در بین آنها بود، در بیت امام عسکری علیه‌السلام حاضر شدیم تا در مورد امام بعدی از آن حضرت سؤال کنیم. پس عثمان بن سعید عمری برخاست و قصد پرسیدن مطلبی داشت که امام عسکری علیه‌السلام به او اجازه نداد و غضبناک برخاست تا از مجلس خارج شود؛ در حالی که از ما خواستند کسی از مجلس خارج نشود. بعد از لحظاتی فرزند امام که مانند پاره ماه می‌درخشید و بسیار شبیه آن حضرت بود، به ما نشان داده شد و حضرت ایشان را به عنوان امام و جانشین بعد از خود معرفی فرمود (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۷۵).

در حقیقت امام حسن عسکری علیه‌السلام دریافته بود یکی از شاخص‌های واقفه برای احراز امامت امام، فرزند داشتن آن امام بوده است. به همین دلیل بود که آنان، امامت امام رضا علیه‌السلام را به دلیل نداشتن و ندیدن فرزندش مورد تردید می‌دانستند (همان: ص ۲۲۲). از آن جا که این تردید در مورد امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام نیز وجود داشت (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵، ص ۳۷۲)؛ امام حسن عسکری علیه‌السلام در صدد بر آمد در اقدامی منطقی و هوشمندانه، بهانه شبهه افکنان را درباره امامتش بزدايد. لذا فرزندش را به عنوان امام بعد از خود به آنها نشان داد و بر امامت و اطاعت از او در زمان بعد از خودش تأکید کرد (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۷۵)؛ تا دیگر شک و تردیدی وجود نداشته باشد. همچنین با نشان دادن امام دوازدهم علیه‌السلام به آنان، مصداق مهدی موعود علیه‌السلام بر همگان مشخص شد و بطلان تفکر واقفه و همفکران آنان (که امام هفتم علیه‌السلام را قائم می‌دانستند) بر جویندگان حقیقت روشن گردید و به این ترتیب، در عدم شناخت مصداق امام دوازدهم علیه‌السلام برای شبهه‌افکنان عذر و بهانه‌ای باقی نماند.

۲. اقدامات اهل بیت علیهم السلام همزمان با شبیه‌ها

۲-۱. رصد شبیه‌ها

بررسی مسئله مهدویت نشان می‌دهد حفظ باورداشت جامعه اسلامی و مصون‌سازی اعتقاد امامیه نسبت به امامت امام دوازدهم، برای ائمه علیهم السلام اهمیت زیادی داشته، به همین دلیل، اقدامات اساسی و مهمی از سوی آنان در این زمینه صورت گرفته است تا مهدی باوران را از سوء برداشت‌ها و کج فهمی نسبت به مهدویت محافظت کنند. ائمه علیهم السلام در این جهت به صورت هوشمندانه به رصد شبیه‌های مهدویت پرداختند. این کار دو ثمره در پی داشت: نخست آن که رصد شبیه‌ها از سوی ائمه علیهم السلام موجب می‌شد آنان هیچ‌گاه مقهور شبیه‌گران واقع نشوند و ضمن آگاهی به هنگام از ترفند دشمن، از وقوع در عرصه کید و مکر او در امان باشند و فرصت پاسخ به شبیه‌ها سوخته نشود. دوم آن که شناخت به موقع شبیه و برطرف کردن آن، بدون رصد شبیه‌ها و آگاهی از زمینه و ابعاد و لوازم آن امکان ندارد. لذا ائمه علیهم السلام با رصد شبیه‌ها، فرصت تغییر بنیادهای معرفتی معارف مهدوی را از شبیه‌افکنان گرفتند؛ چرا که چنین اقدامی موجب می‌شود اعتقاد صحیحی به مهدویت صورت گیرد و چنانچه انحطاط و انحرافی در مبادی معرفتی مهدویت روی دهد، فوراً شناسایی گردد و نسبت به آن اقدام عاجل صورت گیرد. به این ترتیب، ائمه علیهم السلام اجازه ندادند شبیه‌کنندگان برداشت انحرافی از مهدویت و یا خوانش متفاوت از آن را به امامیه عرضه و یا بر آنان تحمیل کنند. براین اساس، ائمه علیهم السلام هیچ‌گاه از شبیه‌کننده غافل نبودند و نسبت به شبیه‌های آنان بر مهدویت در مقام عمل انجام شده و در تنگنای فرهنگی و اجتماعی قرار نگرفتند. به همین دلیل، در سبک شناسی ائمه علیهم السلام در مقابله همزمان با شبیه‌های مهدویت، شاهد نوع ویژه‌ای از مقابله هستیم که می‌توان تعبیر «رصد شبیه‌ها» را در باره آن را به کار برد؛ به گونه‌ای که این امر بدیهی می‌نماید: ائمه علیهم السلام از شکل‌گیری جریان انحرافی وقف آگاهی و نسبت به آن اشراف کامل داشتند. شاهد این ادعا، آن است که ائمه علیهم السلام، مانند امام جواد و امام رضا علیهم السلام واقفه را «حمیرالشیعه» و به منزله «انعام» و به مثابه «نصاب» بر می‌شمردند (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۴۶۰). ائمه علیهم السلام علاوه بر این که از کلیت جریان انحرافی نسبت به مهدویت آگاهی داشتند، نسبت به جزئیات انحراف پیروان خود در این زمینه واقف بودند. برای نمونه امام هشتم علیهم السلام همنشینی محمد بن عاصم را با واقفیان زیر نظر داشت و از آن آگاه بود. از این‌رو

او را از همراهی با آنان نهی کرد (همان، ص ۷۵۶). همچنین آن حضرت رفتار علی بن ابی حمزه را زیر نظر داشت و با توجه به انحراف فکری و رفتاری او نسبت به مهدویت، او را فرا خواند و او را مورد توبیخ و سرزنش قرار داد (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۵). نکته جالب توجه این که امام به خوبی دریافته بود. هدف علی بن ابی حمزه از عدم استرداد اموال امام و قائم دانستن موسی بن جعفر، انکار امامت امام هشتم علیه السلام است و راه رسیدن او به این هدف شوم، شبهه پراکنی و ایجاد شک و تردید در امر امامت او است. به همین دلیل، امام هشتم علیه السلام همواره او را زیر نظر داشت که مبادا با اعتقاد فاسد خود، جامعه امامیه را از امام دور سازد. همچنین امام هشتم علیه السلام جوای احوال حمزه بن بزیع بود؛ چون از شک و دو دلی او نسبت به امر امامت آگاهی داشت و در ورای این تردید، گرفتار شدن واقفه به کفر را مسلم می دانست. از این رو، امامیه را از نزدیک شدن به واقفه بر حذر می داشت (همان، ص ۶۹). دقت در تعامل ائمه علیهم السلام با موارد مذکور نشان می دهد، ائمه علیهم السلام از زمان و جغرافیای شبهه آگاهی داشتند و اشراف آنان در این زمینه به حدی بود که حتی شبهه گر و شبهه او را، به صورت دقیق می شناختند و فراتر از این، رفتار شبهه کننده و اصرار او بر اعتقادش و همچنین عاقبتش از نظر آنان دور نبود. براین اساس، ائمه علیهم السلام با به دست آوردن اطلاعات دقیق از شبهه، ریشه های آن را به دست می آوردند و با مبارزه با سرشاخه های آن، مانع امتداد شبهه و ترویج آن در طول تاریخ شدند.

۲-۲. احضار و بازخواست شبهه گر

واکاوی شبهه های مهدویت نشان می دهد واقفه بخش قابل توجهی از شبهه ها را مطرح و در جامعه منتشر ساختند. به عنوان نمونه می توان به حیان سراج واقفی اشاره کرد. او به انگیزه تصاحب اموال امام کاظم علیه السلام، شهادت آن حضرت را انکار و تفکر انحرافی قائم بودن آن حضرت را در میان شیعیان منتشر کرد (کشی، ۱۳۷۱: ص ۴۶۰). پس از آن که واقفه شهادت امام هفتم علیه السلام را انکار کردند و او را زنده و قائم خواندند؛ امام هشتم علیه السلام به سراغ سران این جریان انحرافی فرستاد و از آنان خواست تا اموال و آنچه را از موسی بن جعفر علیه السلام نزد آنها است، به امام رضا علیه السلام، به عنوان وارث امام هفتم علیه السلام تحویل دهند (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۵). آنچه در این جریان حائز اهمیت است، دلیل بازخواست و احضار سران وقف، از جمله علی بن ابی حمزه و زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی است. در حقیقت، علت این که امام رضا علیه السلام اموال را از آنان مطالبه کرد، عدم کفایت و لیاقت آنان در خدمتگزاری به امامت بوده؛

چرا که آن‌ها نه وارث امام به شمار می‌آمدند و نه حاضر بودند اموال را به امام بعدی بسپارند، بلکه به انگیزه تصاحب اموال، امام هفتم علیه السلام را حی قائم می‌دانستند (همان). لازمه این تفکر، انکار مهدویت و ایجاد انحراف در تشخیص مصداق آن است. همچنین آنان پا را از این فراتر نهاده و خود را امام دانسته و یا به حلول روح امام در جسم آنان قائل می‌شدند و یا وانمود می‌کردند که امام امور را به آن‌ها تفویض کرده است و فقط آن‌ها هستند که می‌توانند با امام در ارتباط باشند. شاهد این ادعا، عملکرد محمد بشیر است. او با شعبده‌بازی مجسمه‌ای از امام هفتم ساخته بود و با پوشاندن لباس‌های ابریشمی به آن مجسمه وانمود می‌کرد، امام کاظم علیه السلام در خانه اوست و امر امامت را به وی سپرده است (کشی، ۱۳۷۱: ص ۴۷۷).

دقت در رفتار ائمه علیهم السلام با این گونه از انحراف و شبهه‌پراکنی نشان می‌دهد، ائمه علیهم السلام به آگاهی از شبهه و انحراف منحرفان بسنده نمی‌کردند. از نظر آنان، صرف اطلاع رسانی به شیعیان، برای گرفتار نشدن در دام شبهه‌ها کافی نیست؛ زیرا ممکن بود جامعه امامیه، با آن استضعاف فکری خود، نتواند سد محکمی در برابر شبهه‌ها ایجاد کند. گرفتار شدن تعدادی از امامیه به شبهه‌ها را می‌توان شهادی برای این ادعا دانست. به همین رو، ائمه علیهم السلام به صورت فعال در مواجهه با شبهه‌های مهدویت به این مقوله ورود یافتند تا با رصد شبهه‌های آنان از نزدیک پاسخ قاطعی به شبهه‌ها داده شده باشد. علاوه بر این، ائمه علیهم السلام خواستند نشان دهند نارضایتی اهل بیت علیهم السلام از سران وقف، شاخصی برای بطلان اعتقاد ایشان است و به همین دلیل، آنان را احضار، بازخواست و طرد کردند تا اگر جایگاه و موقعیتی برای شبهه‌افکنان به جهت انتساب و یا ارتباط آنان با امام تثبیت شده است؛ از بین برود و به این ترتیب، با این اقدام زمینه اعتبار بخشی به شبهه‌ها از آنان گرفته شده باشد.

بررسی رفتار این گونه افراد و مقایسه آن با رفتار مدعیان دروغین نشان می‌دهد در انحراف این دو گروه شباهت‌های فراوانی وجود دارد و این، بدان معنی است که رفتار آن زمان امام می‌تواند الگویی مناسب برای برخورد با شبهه‌افکنان و مدعیان دروغین در زمان ما باشد و به ریشه‌کنی شبهه‌های آنان منجر شود.

۲-۳. مناظره و احتجاج با شبهه‌افکنان

واکاوای شبهه‌های مهدویت نشان می‌دهد، شیوع آن‌ها در زمان واقفه، شدت بیشتری داشته است. به همین دلیل، در سبک‌شناسی ائمه علیهم السلام در رویارویی با شبهه‌های مهدویت

اقدامات امامانی مانند امام رضا و امام جواد علیهما السلام که آن زمان حضور داشتند، بیش‌تر به چشم می‌خورد. آن حضرت هنگامی که واقفه از او می‌خواهند اگر منصب امامت بعد از امام هفتم علیه السلام از آن اوست، مسئله امامت خود را علنی کند؛ در مناظره با ایشان می‌فرماید:

پیامبر نیز در ابتدا رسالتش را آشکار نکرد و اگر من مسئله امامتم را با شما مطرح می‌کنم بدان دلیل است که نگوئید امام هشتم علیه السلام از روی تقیه، پدرش را زنده می‌داند؛ زیرا من در باره امامتم با شما تقیه نمی‌کنم؛ پس چگونه در باره امامت پدرم تقیه کنم؟! (صدوق، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۲۱۴).

در جای دیگر وقتی واقفه به آن حضرت گفتند: پدرت از دنیا نرفته است؛ آن حضرت فرمود:

سیحان الله مات رسول الله و لم یمت موسی بن جعفر؛ منزه است خدا! رسول الله از دنیا رفت، چگونه موسی بن جعفر از دنیا نرود؟ (همان، ج ۱، ص ۱۰۶).

موضع‌گیری قاطع امام در باره حیات پدرش، به خوبی نشان می‌دهد امام هشتم علیه السلام در صدد مقابله با انکار مهدویت از سوی واقفه است و به شدت با خوانش متفاوت آنان از مهدویت و مصداق آن مخالف است و به همین دلیل با آن مبارزه می‌کند.

۲-۴. پاسخ مبتنی بر نیاز و موقعیت شبهه‌افکنان

پاسخ به شبهه و سؤال شبهه‌کننده و یا پرسشگر، قبل از شناخت دقیق از سلامت روانی وی و نیاز واقعی او امری غیرممکن است. این نکته گفتنی است که منظور از سلامت روانی، اطمینان از عدم ابتلای شبهه‌گر به جنون و صرع نیست، بلکه منظور نگارنده شناخت روحیات و تیپ‌شناسی شخصیتی شبهه‌گر است که در بستر فرهنگی جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند، شکل گرفته است و ثمره آن می‌تواند تعصب و لجاجت در مقابل حقیقت باشد که طبعاً رهاورد این رویکرد، حیرت و سرگردانی نسبت به حقیقت است؛ چنان که درباره احوال واقفه در حدیث امام هشتم علیه السلام آمده است:

یعیشون حیاری و یموتون زنادقة؛ واقفه نسبت به امام در شک و حیرت هستند و زندگی از دنیا می‌روند (کشی، ۱۳۷۱: ص ۴۵۶).

براین اساس، در حقیقت، آگاهی روان‌شناختی از صاحب شبهه و سؤال، از مبانی پاسخ‌گویی به شبهه و سؤال است و اصول و مبانی هنجاری شبهه و سؤال بر آن استوار می‌گردد. به همین دلیل، از منظر اهل بیت علیهم السلام شبهه‌کننده و شبهه‌زده در یک سطح نیستند

(سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۷۴۴). از این رو، هنگامی که امام علی علیه السلام ندا داد: «سلونی قبل ان تفقدونی»؛ با این که فردی از «مهودة العرب» امام علی علیه السلام را مدعی خواند، آن حضرت به رغم میل اصحاب و شیعیانش که به دنبال طرد و قتل آن شخص بودند، با روانکاوی دقیق آن شخص، با محبت و منطق به سؤالات او پاسخ داد و لذا آن عرب یهودی بهت زده به اسلام گروید (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۴، ص ۲۳۱). لذا، قبل از ارائه پاسخ شبهه یا سؤال، لازم است سلامت روانی شخص و یا جامعه‌ای که به القای شبهه یا سؤال می‌پردازد، مورد مطالعه قرار گیرد تا مشخص شود هدف از پرسش، رسیدن به پاسخ یک مجهول و سد رخنه معرفتی است، یا این که پرسش‌گر در صدد جدال و مغالطه است و این شبهه برخاسته از قلب مریض و روح و روان پریشان اوست که وی را بر آن می‌دارد تا با نگرشی گزینشی، دیدگاه خود را بر دیگران تحمیل کند، بدون آن که سخن او پشتیبان و مستندی از کتاب و سنت داشته باشد و از منظر و منطق علمی تبعیت کند. شاهد این ادعا، شبهه‌گران واقفه بر مهدویت هستند که با اعتزال از دیدگاه امامت، کار را به جایی رساندند که امام هفتم علیه السلام علی بن ابی حمزه و همفکرانش را «اشباه الحمیر» خواند (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۷). امام هشتم علیه السلام علی بن ابی حمزه واقفی را ستیزه‌گر و معاند حق می‌دانست که بر کار زشت خود اصرار می‌ورزد (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۷۶۵). براین اساس، برای ائمه علیهم السلام عیان شده بود علی بن ابی حمزه و همفکرانش، مانند عثمان بن عیسی رواسی و زیاد بن قندی از شک در اصل امامت امام هشتم علیه السلام دست بر نمی‌دارند (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۸). لذا گفت‌وگو و استدلال با آنان در این مقوله بی‌نتیجه می‌نمود و در واقع، پاسخ به شبهه‌ها نیاز واقعی آنان نیست. به همین دلیل، در سبک‌شناسی ائمه علیهم السلام در مواجهه آنان با شبهه‌کنندگانی از این سنخ، بحث و استدلال ائمه علیهم السلام را با آن‌ها شاهد نیستیم.

در حالی که ائمه علیهم السلام هنگام برخورد با برخی واقفه که از سلامت روان برخوردار بودند، سؤالات و شبهه‌های آنان را به نیکی و به صورت کامل پاسخ می‌دادند. برای نمونه می‌توان به پاسخ امام رضا علیه السلام به ابن ابی نصر بزنطی اشاره کرد که سؤالاتش را در نامه‌ای به امام هشتم علیه السلام نوشت، در حالی که سؤال اصلی خود را فراموش کرده بود. در این میان، امام هشتم علیه السلام ضمن پاسخ به سؤالات مندرج در نامه، به سؤال فراموش شده‌اش پاسخ داد و همین نکته استبصار بزنطی و رها شدن او را از جریان وقف موجب گردید (راوندی، ۱۴۰۹:

ج ۲، ص ۶۶۳). براین اساس، سلامت روانی افراد، با دیانت و بینش اعتقادی آنان ارتباط مستقیم دارد و از دقت در آن، پی می‌بریم؛ در صورتی که جامعه به روان‌پریشی و بینش انحرافی نسبت به اعتقادات گرفتار باشد، پاسخ به سؤال‌ها و شبهه‌های آنان، حتی اگر از سوی حجت خدا و رسول او صورت بگیرد اثربخش نخواهد بود؛ چرا که در این صورت، شبهه‌ها برای عدول از حق است و در ادامه به گرایش به ظلم و به جهالت و گمراهی می‌انجامد. در حقیقت، این‌جا هدف از سؤال طرح مسئله پژوهشی نیست و در این فرض، پاسخ علمی نه تنها تبیین و تحلیل مسئله تلقی نمی‌شود، بلکه از منظر ائمه علیهم‌السلام، موجبات دوری از حقیقت و کفر سائل را فراهم می‌آورد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۵)؛ چنان که واقفه به کفر گرفتار شدند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۶۸). برای مثال می‌توان به حمزه بن بزیع اشاره کرد که چون امام هشتم علیه‌السلام از حال او پرسیدند؛ در پاسخ امام گفتند، او در شک و دو دلی به سر می‌برد. امام علیه‌السلام فرمود: او گمان می‌کند پدرم زنده است و واقفه که امروز در شک هستند، از دنیا نمی‌روند، مگر زندیق و کافر (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۹). در باره علی بن ابی حمزه نیز، و شاء از امام رضا علیه‌السلام نقل کرده است که آتشی در قبرش شعله‌ور شده است که تا قیامت خاموش نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۹، ص ۵۸). دقت در احوال شبهه‌کنندگان نشان می‌دهد، فقدان سلامت روان آنان مانع جدی برای قبول حقیقت بوده است و حتی پاسخ امام معصوم علیه‌السلام به شبهه‌های آنان مشکل‌چندانی را حل نمی‌کند.

از دقت در مطالب پیش‌گفته می‌توان دریافت که چنان‌چه علمی‌ترین پاسخ، آن هم با بیان امام معصوم علیه‌السلام به شبهه‌های افرادی چون ابن تیمیه، ابن خلدون، احمد امین مصری، قرضاوی، احمد کاتب، قفاری و عثمان‌الخمیس و همفکرانش داده شود؛ از سوی آنان پذیرفته نخواهد شد. دلیل این ادعا آن است که نوعی بیمارذلی و کور باطنی ایشان را فرا گرفته است و این بیماری قلبی و باطنی، آن‌ها را به طرح شبهه‌ها و مغالطات، در مهدویت وا می‌دارد و موجب می‌شود آنان این مقوله روشن‌تر از خورشید را مورد شبهه قرار دهند. با این وضع، اینان، چنان‌که امام علی علیه‌السلام اشاره کرده است، به مثابه تیرهایی در دست شیطان هستند که شیطان آن‌ها را در کمان می‌گذارد و بر هدف می‌کوبد (سید رضی، ۱۴۱۴: ص ۱۸۴). پر واضح است که با این رویکرد، دغدغه آنان از طرح شبهه‌ها، رسیدن به حقیقت نیست.



۳. اقدامات اهل بیت علیهم السلام بعد از شبهه‌ها

بررسی شبهه‌های وارد شده بر مهدویت، نشان می‌دهد ائمه علیهم السلام تا آنجا که ممکن بود تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا از وقوع شبهه بر این مسئله پیشگیری کنند. طرح مسئله مهدویت، قبل از ولادت امام مهدی علیه السلام را می‌توان دلیلی قوی بر این ادعا دانست. با وجود این، ائمه علیهم السلام نسبت به شبهه‌هایی که به‌رغم مخالفت و مقاومت آنان در اطراف مقوله مهدویت پدید آمد، بی‌تفاوت نبودند و قاطعانه، با آن‌ها برخورد می‌کردند. علاوه بر این، ائمه علیهم السلام به جهت بازپیرایی شبهه‌های مهدویت و جلوگیری از تجدید و تکرار شبهه برای نسل بعدی، حتی پس از مواجهه و مخالفت با شبهه‌ها دست از کار نکشیدند و تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا تهدید ناشی از شبهه‌ها به فرصت تبدیل گردد و رسوبات فکری از مقوله مهدویت زدوده شود. بدین منظور، آنان در ادامه فعالیت خود در رویارویی با شبهه‌ها اقدامات زیر را انجام دادند:

۳-۱. نهی از همنشینی با شبهه‌افکنان

بقا و زوال هر پدیده‌ای به زمینه رشد آن بستگی دارد و شبهه نیز از این قاعده مستثنا نیست. بررسی سبک ائمه علیهم السلام در مواجهه با شبهه‌های وارد بر مهدویت، نشان می‌دهد سیاست ائمه علیهم السلام این بوده که شبهه‌ها در سامانه اعتقادی امامیه مستقر نشود. به همین جهت، آنان به گونه‌ای رفتار کردند که شبهه افکنی به جریان دنباله‌دار تبدیل نشود. لذا شاهد استمرار شبهه‌های مهدویت در طول تاریخ نیستیم. سیر تطور شبهه‌های مهدویت پژوهشی مستقل می‌طلبد؛ اما مسلم است که در زمان ما شبهه‌های کیسانیه، زیدیه و واقفه بر مهدویت رواج ندارد و این بدان دلیل است که ائمه علیهم السلام در زمان پیدایش شبهه‌ها تلاش زیادی کردند تا شبهه‌ها محدود شوند و امکان رشد و پرورش از آن‌ها گرفته شود. در حقیقت، هدف آنان از این رویکرد از بین بردن شبهه و خشکاندن ریشه آن بوده است و بی‌تردید یکی از اقداماتی که به تحقق این مسئله کمک می‌کند، مدیریت جامعه و کنترل آن به عنوان یک رسانه عمومی شبهه افکن است. از این رو، ائمه علیهم السلام برای تحقق این مهم، به عنوان یکی از اقدامات مهم خود، شیعیان را از همنشینی با شبهه افکنان نهی کرده‌اند. در حقیقت آنان با این کار زمینه بسط و گسترش شبهه را از شبهه افکنان گرفتند و مانع سرایت شبهه به دیگران شدند و اجازه ندادند شبهه‌ها در محافل عمومی بر سر زبان‌ها بیفتد و از این طریق در میان

امامیه اشاعه یابد به تعبیر دیگر، ائمه علیهم السلام اجازه ندادند شبهه افکنان جو عمومی جامعه را به عنوان یک رسانه در اختیار بگیرند و آن را محملی برای انتقال شبهه‌های مهدویت قرار دهند. برای نمونه، امام هشتم علیه السلام محمدبن عاصم را از همنشینی با واقفه نهی کرد (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۷۵۶). در حقیقت ائمه علیهم السلام با آگاهی از شیطان‌صفتی شبهه افکنان، نقش آنان را در منحرف ساختن دیگران برجسته ساختند و به این لحاظ با آنان مقابله کردند. از منظر اهل‌بیت علیهم السلام، این گونه افراد، مانند علی بن حسکه قمی در نقش شیطانی در مقابل دیگر افراد، مانند قاسم یقطینی جلوه‌گر می‌شوند و سخنان باطل را به ایشان الهام می‌کنند (همان، ص ۸۰۲).

براین اساس، می‌توان دریافت، نهی از همنشینی با این افراد، بدان دلیل است که جامعه بر اثر شیطنت ورزی علی بن حسکه و شاگردانش (قاسم یقطینی، ابن بابای قمی و محمد بن موسی شریعی) منحرف می‌شود (همان، ص ۸۰۶). ائمه علیهم السلام به این مسئله از زاویه دیگری نیز نگریسته‌اند و آن، نگرش انتقادی به آثار و پیامدهای مخرب مجالست با شبهه افکنان است. این مسئله موجب می‌شود افراد شبهه‌گر و منحرف با نقل احادیث و نسبت‌دادن احادیث ساختگی به ائمه علیهم السلام، سخنانی اظهار کنند که موجب اشمئزاز قلوب است و به رغم این که در افکار عمومی مقبولیت ندارد؛ به ائمه علیهم السلام نسبت داده می‌شوند و در نتیجه اعتقادی سخیف و ضعیف به مهدویت شکل گیرد و شیعه که سمبل عقلانیت و خردورزی در اعتقاد به امامت است، به جهل‌گرایش یابد! پر واضح است که این رویکرد ناگوار موجب آزار و اذیت اهل‌بیت علیهم السلام است؛ چنان‌که این حقیقت در سخن امام مهدی علیه السلام این گونه آمده است: «قد آذانا جهلاء الشیعه و حمقائهم؛ شیعیان نادان و احمق، ما را آزار می‌دهند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۷۴). بدیهی است در این فرض، جامعه به دلیل عدم تشخیص انحراف، توان مقاومت در برابر شبهه و رد ادعای باطل شبهه افکنان را ندارد. به همین دلیل، ائمه علیهم السلام از جمله امام هادی علیه السلام با اهتمام به تبیین و تمیز خطوط انحرافی از مسیر صحیح و سالم امامت و تشیع، در میان جامعه شیعه بر دوری از منش و روش و گفتار شبهه افکنان تأکید کرده‌اند (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۸۰۲).

۲-۳. طرد اجتماعی شبهه‌افکنان

واضح است که مقابله با شبهه‌ها، بدون برخورد با علل و عواملی که به شکل‌گیری شبهه



می‌انجامد، چندان اثربخش نیست و موجب بازگشت و تجدید شبهه خواهد شد. در این فرض، شبهه ممکن است به شکلی دیگر و به صورتی قوی‌تر مطرح شود. از این رو، خشکاندن ریشه شبهه اهمیت فراوانی دارد. مطالعه سیره و روش ائمه علیهم‌السلام در مقابله با شبهه‌ها نشان می‌دهد، مقابله با تجدید شبهه، یکی از دغدغه‌های اصلی ائمه علیهم‌السلام است و لذا برخورد آنان با شبهه افکنان اهمیت فراوانی پیدا می‌کند. بر این اساس، ائمه علیهم‌السلام در اقدامی دیگر شبهه‌افکنان و صاحبان افکار باطل را مورد لعن و نفرین قرار دادند. برای نمونه، می‌توان به ابوسعید مکاری اشاره کرد که امام رضا علیه‌السلام او را نفرین کرد و از خدا خواست نور او را خاموش و فقر را وارد خانه‌اش کند (کشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۵۷۶). از این رو، هنگامی که مکاری قصد داشت از آن حضرت سؤال کند؛ امام علیه‌السلام به او فرمود: «گمان نمی‌کنم پاسخ مرا بپذیری، من تو را از موالیان خودم نمی‌دانم» (همان). به نظر می‌رسد طرد این گونه افراد از ناحیه ائمه علیهم‌السلام، بدان دلیل است که آنان سخن حق و پاسخ درست را از ائمه علیهم‌السلام نمی‌پذیرفتند و ائمه علیهم‌السلام برای این که رفتار چنین افرادی در جامعه عادی تلقی نشود و موجب انحطاط دیگران را فراهم نیاورد، آنان را مورد لعن قرار می‌دادند.

در حقیقت، ائمه علیهم‌السلام به خوبی می‌دانستند شبهه افکنان از عقاید باطل خود به سادگی دست برنمی‌دارند، هر مکاری را به کار می‌گیرند تا محملی برای شبهه خود پیدا و آن را احیا کنند. به همین دلیل، ائمه علیهم‌السلام هوشمندانه اجازه ندادند شبهه‌گران به بهانه سؤال یا مناظره فرصت دیگری برای طرح شبهه پیداکنند. برای نمونه، می‌توان به رد مناظره کلامی مرد شامی از سوی امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد که در آن، امام صادق علیه‌السلام به فرصتی که در مناظره نصیب شامی شد، به عنوان تالی فاسد نگریست که زمینه انکار حقیقت را فراهم می‌آورد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۷۱). همچنین حسین بن روح نوبختی از مباحله و مناظره با شلمغانی اجتناب کرد (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۰۷). دقت در این نوع تعامل نائب امام با انحراف فکری شلمغانی نشان می‌دهد که او به خوبی دریافته بود شلمغانی، به مباحله به عنوان راهبردی برای اثبات حقانیت ادعای باطلش نظر دوخته است. لذا این روح، هوشمندانه با او مباحله نکرد و اجازه نداد از این طریق فرصتی دوباره در اختیار او قرار گیرد. به این ترتیب، با این موضع‌گیری مناسب شلمغانی، ملعون و مطرود ماند و لعن امام موجبات کنارگذاشتن او را از سوی جامعه امامیه فراهم آورد.

۳-۳. بازنمایی شبهه‌افکنان به مثابه ضد فرهنگ

بررسی شبهه‌های وارد بر مسئله مهدویت نشان می‌دهد بخش قابل توجهی از شبهه‌ها از ناحیه افرادی مطرح شده است که شخصیت آنان از سوی جامعه اسلامی معتبر و معتمد دانسته شده است و حرکت آنان به عنوان جریانی فرهنگی با صبغه دینی پذیرفته شده بود.^۱ به‌ویژه که تعدادی از شبهه‌افکنان در برهه‌ای از زمان وکیل یا کارگزار امام بودند. این نکته موجب می‌شد جامعه اسلامی، ناخواسته و بدون داشتن نگرشی نقادانه به شبهه‌ها، آن‌ها را بپذیرد. در این فرض جامعه کم‌تر می‌توانست به ماهیت حقیقی جریان ضدفرهنگی شبهه‌افکنان شک کند و رویکرد ناصواب آنان را در مورد امامت، به دیده تأمل بنگرد و لذا عملاً با بحرانی روبه‌رو می‌شد که کانون آن درون جامعه اسلامی بود. ائمه علیهم‌السلام با توجه به این نکته مهم در اقدامی اساسی در پی معرفی چهره واقعی شبهه‌کنندگان و بیان عاقبت شوم و سرانجام بد آنان برآمدند. این اقدام ضربه محکمی بر اعتبار شبهه‌کنندگان بود و موجب شد سابقه آن دسته از شبهه‌افکنانی که به عنوان اصحاب ائمه علیهم‌السلام در ظاهری موجه جلوه می‌کردند، مورد خدشه قرار گیرد و اظهارات آنان زیر سؤال برود. نتیجه این اقدام هوشمندانه از سوی ائمه علیهم‌السلام، سلب اعتماد جامعه اسلامی از شبهه‌افکنان بود. در حقیقت ائمه علیهم‌السلام در اقدامی حساب شده و بسیار دقیق کاری کردند که جامعه با بی‌اعتنایی از کنار شخصیت‌های شبهه‌گر و حرکت ضدفرهنگی آنان عبور کند و خریداری برای شبهه‌های آنان باقی نماند و به این ترتیب، زمینه طرد آنان از سوی جامعه و در نتیجه گوشه‌گیری آنان فراهم شود. به عنوان نمونه، امام هفتم علیه‌السلام، علی بن ابی حمزه و همفکرانش را «اشباه الحمیر» (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۶۷) و یا امام جواد علیه‌السلام، واقفه را «حمیر الشیعه» خواند (کشی، ۱۳۷۱: ص ۴۶۰)؛ تا هر گونه همراهی با او از سوی جامعه حماقت دانسته شود. امام هشتم علیه‌السلام در اقدامی جالب توجه، کسانی را که امام هفتم علیه‌السلام را قائم می‌دانستند، واقفی خواند و آنان را بازمانده از حقیقت معرفی کرد (همان). همچنین امام جواد علیه‌السلام آن‌ها را به منزله نصاب و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام بر شمرد (همان). در حقیقت، آن حضرت با جریان‌شناسی حرکت ضدفرهنگی علی‌ابن

۱. «جریان عبارت است از تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه برخوردار است... پس دارا بودن صبغه اجتماعی و اندیشه مشخص، رفتار معین و مرتبط با اندیشه و داشتن تعدادی پیرو، ویژگی‌های جریان اجتماعی‌اند» (خسروپناه، ۱۳۸۹: ص ۲۰).

ابی حمزه و همفکرانش، انحرافات آنان را بازنمایی کرد و با همین اقدام، موقعیت اجتماعی و اعتبار آنان را در جامعه اسلامی از آنان سلب و به این ترتیب، زمینه گوشه‌گیری آنان و طرد آن‌ها را از سوی جامعه فراهم کرد تا دیدگاه ناصواب ایشان در مورد مهدویت، از سوی جامعه اسلامی و افکار عمومی کنار گذاشته شود. همچنین حسین بن روح نوبختی در پاسخ به سؤالات قمی‌ها از انحراف ضد فرهنگی شلمغانی، او را به «مخذول ضال مضل» عنوان ساخت و ارتداد احمد بن هلال را مطرح کرد (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۷۳). امام حسن عسکری علیه السلام نیز احمد بن هلال را صوفی ریاکار و بازیگر خواند (کشی، ۱۳۷۱: ص ۵۳۵). در حقیقت، امام حسن عسکری علیه السلام با این موضع‌گیری، رفتار احمد بن هلال را به مثابه ضد فرهنگ مهدویت می‌دانست و نقاب از چهره کسی برداشت که پنجاه و چهار بار با پای پیاده رفته (همان)؛ اما به عمق و کنه حج و لقای امام علیه السلام نرسیده است و لذا از پذیرش نیابت نایب او سرباز می‌زند و رفتار او موجب شبهه پراکنی در اطراف امامت امام دوازدهم علیه السلام می‌شود؛ چرا که عده‌ای خیال کنند با توجه به این که او پنجاه و چهار حج با پای پیاده رفته است، به چنان زهد و تقوایی دست یافته که نتیجه آن شناخت حق از باطل است و بدان دلیل که او نیابت محمد بن عثمان را نپذیرفته است، آنان نیز او را به عنوان نایب امام نپذیرفتند (همان). بدیهی است پیامد این نوع نگاه به امامت جریان ضد فرهنگی است که نتیجه آن انکار امامت امام حسن عسکری و امامت امام دوازدهم علیه السلام است.

۳-۴. تبدیل تهدید شبهه به فرصت بیان

تحلیل و بررسی استراتژی ائمه علیهم السلام در تعامل با انحرافات فکری شبهه افکنان، نشان می‌دهد ائمه علیهم السلام به دشمن‌شناسی اهتمام زیادی می‌دادند و حیل‌های دشمنان فرصت‌طلب برای نفوذ به سامانه اعتقادی امامیه از منظر آنان هیچ‌گاه مورد غفلت واقع نمی‌شد؛ به گونه‌ای که امام علی علیه السلام، غفلت از بیداری دشمن و نادیده گرفتن مکر و خدعه او و در نتیجه گرفتار شدن به آن را به شدت مورد نکوهش قرار می‌دهد (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۷۹). بر این اساس، در مواجهه با شبهه‌های مهدویت، فطانت و زیرکی در مواجهه با شبهه‌گر و مراقبت از افتادن در دام او، اصلی اساسی به شمار می‌رود و به اصطلاح در مواجهه با شبهه‌های مهدویت، توجه به این نکته بسیار مهم است که بازیچه و مقهور شبهه یا شبهه‌گر واقع نشویم. واقعیت این است که وقتی شبهه‌ای شکل می‌گیرد، لوازمی دارد که نمی‌توان آن‌ها را

نادیده گرفت و از آنجا که شبهه سازماندهی شده شکل می‌گیرد؛ این رویکرد، نسبت به شبهه برخوردی هوشمندانه می‌طلبد و مراقبتی و احتیاطی اقتضا می‌کند که شبهه‌گر نتواند با طرح شبهه‌ها، افکار عمومی را بازیچه دست خود قرار دهد. بر پایه این سخن، می‌توان دریافت که در حقیقت، ائمه علیهم‌السلام در تعامل با شبهه‌های مهدویت از معلول عبور کرده و علت و خاستگاه شبهه را مورد توجه قرار داده‌اند تا به این ترتیب، بتوانند در سایه آن، در آینده و برای همیشه نسبت به شبهه‌های مهدویت پاسخ دهند. این مسئله از دو جهت حائز اهمیت است:

نخست آن که اگر سبک ائمه علیهم‌السلام در برخورد با شبهه‌ها به شبهه‌های زیدیه و واقفه و نظایر آن معطوف و محدود شود، برای مواجهه با شبهه‌های مهدویت در زمان ما ثمره و کاربردی ندارد؛ چرا که شبهه‌های واقفه و نظایر آنان، امروزه منسوخ شده است. از این رو، ائمه علیهم‌السلام سبکی در پیش گرفتند که به عنوان الگو می‌توان بر اساس آن به پیچیده‌ترین شبهه‌های مهدویت پاسخ گفت. دوم آن که ائمه علیهم‌السلام قبل از پاسخ به شبهه بر این اقدام مواظبت کردند که شبهه‌های وارد بر مهدویت و پاسخ آن باز نشر داده نشود تا به این طریق محمل تبلیغ شبهه و بزرگ کردن شخصیت شبهه‌گر فراهم نشود. بر این اساس، ائمه علیهم‌السلام منطقی هوشمندانه در پیش گرفتند و از پدید آمدن بحرانی معرفتی در سامانه اعتقادی امامیه پیشگیری کردند. لذا در مواجهه ائمه علیهم‌السلام با شبهات مهدویت، موردی نمی‌یابیم که ائمه علیهم‌السلام و یا اصحاب ایشان به صورت مستقیم به شبهه‌های شخص و یا جریانی پرداخته باشند و این مسئله به بزرگ شدن شخصیت شبهه‌گر منجر شده باشد، بلکه ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با این گونه موارد، هوشمندانه اصل مسئله امامت و مهدویت را مورد توجه قرار داده‌اند. شاهد این ادعا حجم انبوهی از سؤالات است که در زمان ائمه علیهم‌السلام وجود داشته است. محمد بن عیسی یقطینی در این باره گفته است که مجموعه‌ای را از سؤال و جواب در این باره گرد آورده که تعداد آن‌ها به پانزده هزار می‌رسید (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۷۳). با وجود این، به گونه‌شناسی سؤال و یا ثبت و طرح آن از سوی اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته نشده است و ائمه علیهم‌السلام به هیچ یک از اصحاب خود دستور نداده‌اند که مثلاً تو نسبت به پاسخ‌گویی به فلان دسته از شبهه‌های مهدویت موظف هستی. این مسئله خود گواه بر آن است که این گونه مقابله با شبهه‌های مهدویت از سوی ائمه علیهم‌السلام آن‌هم بدون این که به شبهه‌گر بهایی داده شده باشد، روشی

مناسب در مواجهه با آن‌ها به شمار می‌رود. پرهیز از مناظره مستقیم اهل بیت علیهم‌السلام با شبیه افکنان، گواه دیگری بر این نکته است؛ چنان که ابن روح به عنوان نائب امام از مناظره و مباحله با شلمغانی دوری جست (همان، ۱۴۱۷: ص ۳۰۷).

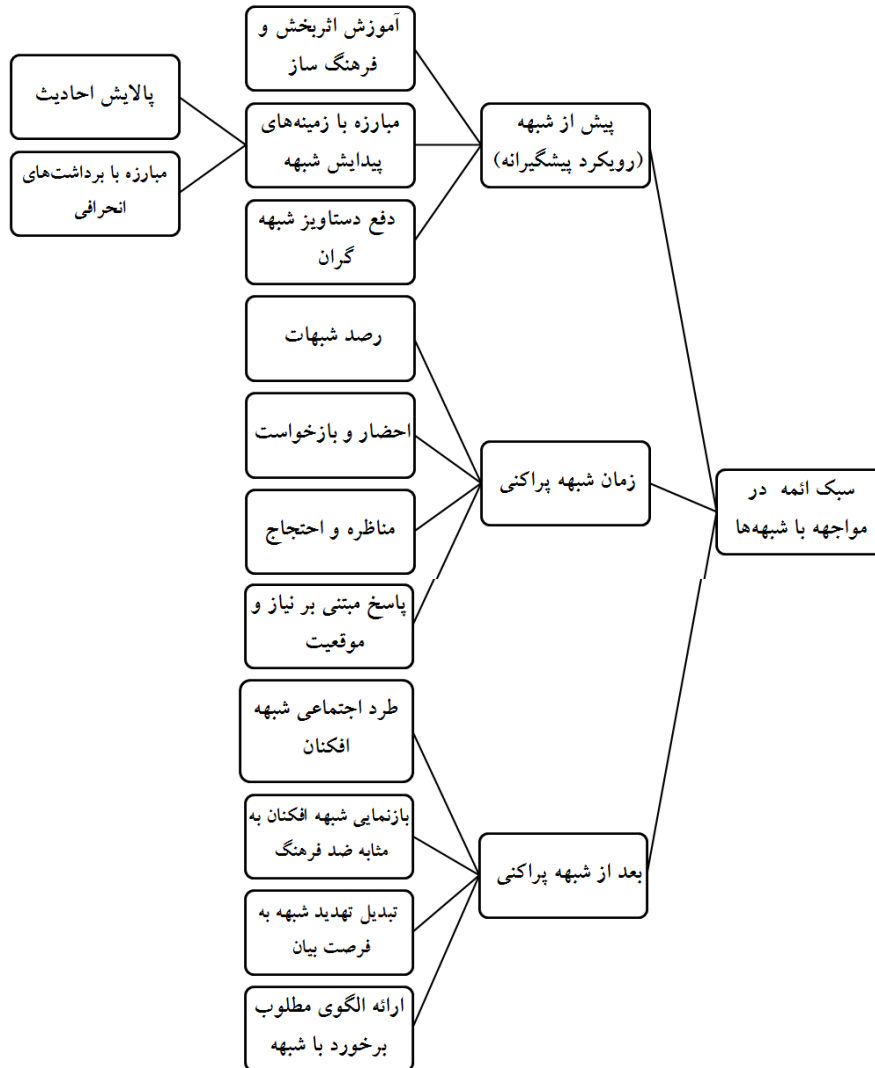
۳-۵. ارائه الگوی مطلوب برخورد با شبیه

بررسی و رویارویی ائمه علیهم‌السلام با شبیه‌های مهدویت، گویای آن است که اهل بیت علیهم‌السلام الگویی مناسب برای برخورد با شبیه‌های مهدویت ارائه کردند که عمل به آن از سوی جامعه امامیه می‌تواند روزنه نفوذ شبیه‌ها را به لایه‌های فکری و فرهنگی مسدود کند و آن، عدم تصدیق شبیه است. حازم بن حبیب به نقل از امام صادق علیه‌السلام می‌گوید:

صاحب‌الامر غیبتی طولانی دارد و اگر کسی آمد و از غسل و کفن او به تو خبر داد و دستان خود را به معنی دفن او به هم‌زد، او را تصدیق نکن (همان: ص ۴۲۴).

بی‌تردید سخن امام صادق علیه‌السلام بر شبیه طول عمر امام مهدی علیه‌السلام متناظر است. امام صادق علیه‌السلام با توجه به این نکته که شبیه افکن با رویکرد تردید در طول عمر در پی انکار امامت امام مهدی علیه‌السلام است؛ راهکار مواجهه با این شبیه را عدم تصدیق شبیه‌گر عنوان کردند. در حقیقت، امام علیه‌السلام به خوبی می‌دانست که توجیه طول عمر و ارائه شواهد قرآنی برای شبیه افکنی که در پی پاسخ و یافتن حقیقت نیست، مقبول نمی‌افتد و لذا به آن نمی‌پردازد. اما برای ائمه علیهم‌السلام بسیار مهم است که پیروان ایشان، شبیه را تصدیق نکنند؛ چرا که تصدیق شبیه، باز کردن راه نفوذ فرهنگ دشمن به سامانه اعتقادی امامیه است و پذیرفتن شبیه به مثابه تردید در حقیقت و قرار گرفتن در جبهه باطل است و این مسئله به تزلزل اعتقاد انسان امام‌باور در امر امامت منجر می‌گردد؛ در حالی که اگر شبیه‌های شبیه افکنان از سوی منتظران تصدیق نشود و اصل اعتقاد به مهدویت و لوازم آن از سوی منتظران حفظ گردد؛ باز تبیین این مقوله و تقویت بنیادهای معرفتی آن به تناسب اقتضائات زمان ممکن می‌گردد.

نمودار سبک‌شناسی مواجهه ائمه علیهم‌السلام در پاسخ به شبهه‌های مهدویت



نتیجه‌گیری

سیک و شیوه تعامل ائمه علیهم‌السلام با شبهه‌های مهدویت، به دلیل ممارست و علم اهل بیت علیهم‌السلام در برخورد با این شبهه‌ها به عنوان مدل الگویی برای کسانی که مایلند شبهه‌های مهدویت را واکاوی کنند و به آن‌ها پاسخ دهند؛ نیازی اساسی است. ماندگاری این مدل از تعامل با شبهه‌ها، به جهت موفقیت در براندازی شبهه‌هایی نظیر شبهه‌های واقفه بر مهدویت نشان می‌دهد سیک ائمه علیهم‌السلام می‌تواند در زمان ما به عنوان راهبرد اساسی در مواجهه با شبهه‌های مهدویت مورد توجه قرار گیرد؛ به‌ویژه که آنان در اقدامی هوشمندانه در سه مرحله با شبهه‌ها مواجهه داشته‌اند. ائمه علیهم‌السلام به منظور دفع شبهه و برای پیشگیری از وقوع آن، با رصد آن‌ها و زیر نظر گرفتن شبهه‌گر، تهدید ناشی از شبهه را به فرصت تبدیل کردند. همچنین آنان حین شکل‌گیری شبهه، با مناظرات علمی، به رفع شبهه پرداختند و پس از شبهه با اقداماتی نظیر تبیین ماهیت حقیقی شبهه و لعن شبهه‌گران مانع تجدید و تشدید شبهه شدند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
۲. _____ (۱۳۶۲). *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
۳. _____ (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، نشر الاسلامیه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر.
۵. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *دلیل روشن*، قم، آینده روشن.
۶. بختیاری، زهرا (۱۳۹۲). *امام رضا علیه السلام و فرقه های شیعه*، مشهد، انتشارات آستان قدس.
۷. بدری، سامی (۱۴۱۷ق). *شبهات و ردود*، قم، حبیب.
۸. جباری، محمد رضا (۱۳۸۲). *سازمان و کالت*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۹. جعفری، جواد (۱۳۹۴). *حدیث حضور*، قم، آینده روشن.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
۱۱. حیدر، اسد (۱۳۹۰). *امام صادق و مذاهب اهل سنت*، ترجمه: محمد حسین سرانجام، قم، ادیان و مذاهب.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *جریان شناسی ضد فرهنگ ها*، قم، تعلیم و تربیت.
۱۳. راغب، حسین (۱۴۱۲ق). *المفردات*، بیروت، دارالقلم.
۱۴. راوندی، قطب الدین سعید هبه الله (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه الامام المهدي علیه السلام.
۱۵. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۶. صافی، لطف الله (۱۳۸۶). *سلسله مباحث امامت و مهدویت*، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*، مشهد، مرتضی.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، قم، دارالمعارف.
۱۹. عرفان، امیر محسن (۱۳۹۵). *مواجهه ائمه با مدعیان مهدویت (گونه شناسی، سبک شناسی و شاخصه شناسی)*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۲۰. کشی، محمد بن عمر (۱۳۷۱). *رجال الکشی*، قم، مؤسسه الالبیت علیه السلام.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمدی، رضا (۱۳۸۹). *پاسخ به پرسش ها و شبهات*، قم، زمزم هدایت.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۲۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۶. موسوی کاظمی قزوینی، محمد (۱۴۲۰ق). *الامام المنتظر و شبهات المرجفین*، بیروت، الغدیر.
۲۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، تهران، نشر صدوق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

إنتظار موعود

تم وحسب الرسالة المرقمة ٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراي وهيئة إصدار التراخيص العلمية التابعة للحوزة العلمية ترقية مجلة الإنتظار الموعود وجعلها في مصاف المجلات العلمية - التحقيقية

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

بهرزوى لك، غلام رضا

(معيد في جامعة باقر العلوم عليه السلام)

جباري، محمد رضا

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام التعليمية والتحقيقية)

خسروپناه، عبدالحسين

(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامي)

رضانجاده، عز الدين

(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

رضائي الاصفهاني، محمدعلى

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

زارعي متين، حسن

(أستاذ في جامعة طهران)

شاكري الزواردهي، روح الله

(أستاذ مساعد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمة الله

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

محمد الرضائي، محمد

(أستاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديية التخصصي الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائي

رئيس التقرير:

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله الشاكري الزواردهي

المدير الداخلي و سكرتير التحرير:

محسن رحيمي الجعفري

خبير تحرير المجلة:

مسلم كامياب

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدي

مصمم الغلاف:

عباس فريدي

المترجم الإنجليزي:

زينب فرجام فرد

المترجم العربي:

ضياء الزهاوي

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

موقع علوم العالم الإسلامي

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعبئة الجامعية



العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمار، مركز المهديية التخصصي

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ١٥٠/٠٠٠ ريال

إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام إستناداً إلى آية المودة

على الريانى الكلبايكاني^١

لاشك ولا ريب فإن واحدة من الدلائل والبراهين الواضحة التي تثبت إمامة الأئمة الأئمة الأئمة عشر لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام هي آية المودة وهي الآية ٢٣ من سورة الشورى ﴿قُلْ لَأَسْأَلَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ والروايات الشريفة التي تتعلق وترتبط بهذه الآية المباركة . والمقصود من «القربى» الواردة في الآية وحسب تلك الروايات هم الإمام على عليه السلام والصديقة الكبرى فاطمة الزهراء عليها السلام وبقية الأئمة الأطهار من ذرية أمير المؤمنين على عليه السلام . وبالطبع فإن هذا الموضوع هو من جملة المسلمات وإجماع الطائفة الشيعية الإمامية الحققة، وهناك عدد من علماء أهل العامة قد أذعنوا لهذا الأمر وتعاملوا معه بقدرسية لاسيما حول أهل الكساء عليهم السلام.

وقد جعل البارئ عز وجل في هذه الآية الشريفة مودة أهل بيت الوحي والرسالة هي بمنزلة ومثابة ومقابل لأجر أعباء الرسالة التي تحملها جدهم النبي الأكرم ﷺ، ولانكون مبالغين إذا قلنا بأن هذا الأمر يدل بشكل جلي بأن المقام والمرتبة المعنوية لهؤلاء الأطهار الأبرار عليهم السلام يتماثل باللحمة بل هو اللحمة بعينها مع مقام ومرتبة الرسالة ومن هذا المنطلق ونظراً لكون الأفضلية والعصمة هما من الشروط المهمة لمسألة الإمامة لذا تثبت إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام . وبطبيعة الأمر فإن الإمامة لها أبعاد ظاهرية باطنية وعلمية وعملية وأخلاقية وسياسية ومن منظور الفكر الإسلامى الأصيل فإن الذكورية هي واحدة من الشروط الثابتة للإمامة السياسية وعليه فإن عدم الاعتقاد والإيمان بالإمامة السياسية لمولاتنا فاطمة الزهراء عليها السلام لا يخذش بحال من الأحوال بدلالة آية المودة على إمامة أهل البيت عليهم السلام وكذلك عدم وجود التقاطع والتضارب مع مسألة الاعتقاد بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام في زمن الرسول الأعظم ﷺ وإمامة الإمام الحسن عليه السلام في زمن أمير المؤمنين عليه السلام - حسب مقتضى آية المودة - وذلك مع الاعتقاد بوحدة الإمام في كل زمان ؛ باعتبار إن وحدة الإمام في كل زمان ليس المراد منها هو شخص واحد وهو من يملك مقام الإمامة وإنما المراد والمقصود من ذلك هو إن الإمام وعلاوة على إمتلاكه مقام الإمامة فإن له حق أعمال الولاية والإمامة بصورة مستقلة، وبعبارة أخرى إمامين في عرض واحد وأحدهما في طول الآخر مثل نبوة وإمامة النبي موسى وأخيه هارون في زمان واحد .

المصطلحات المحورية: آية المودة، أهل البيت عليهم السلام، المودة، الأفضلية، العصمة، الإمامة .

سؤال

سؤال هفدهم / شماره ٥٤ / بهار ١٣٩٤

دراسة ونقد تأويل «قيامه الموعود» بالتلازم مع «قيامه القائم»

عز الدين رضا نجاد^١

رحمان عشرية^٢

محمد على برهيزكار^٣

من الواضح فقد أضحى عملية التأويل والتفسير بالرأى بالنسبة الى التعاليم الإسلامية من المعضلات والإشكاليات التي أصابت وأطالت بعض الفرق والتيارات والمذاهب الإنحرافية . وعند الدقة والملاحظة نجد بأن «القيامه» فى القرآن الكريم والتعاليم التي يتبعها المسلمين هى مفهوم واضح وجلى ومن هنا فلن تجد أدنى شك وشبهة لدى أغلب هؤلاء فى هذا المضمار .

وقد تم فى القرنين الماضيين وبعد ظهور المذهبين المنحرفين البابى والبهائى طرح إدعاءات ونظريات غير صحيحة من جملتها إن تأويل مسألة «قيامه الموعود» للمسلمين ترجع وتعود الى قيام يوم القيامه والعالم الذى يأتى بعد الموت وبهذا فسوف يكون معنى «قيام القائم» ونسخ الشريعة القديمة وظهور الدين الجديد هى واحدة منها . وتناولت هذه المقالة ومن خلال إستعمال الاسلوب البحثى الوصفى - التحليلى وبعد جمع أكبر عدد ممكن من المعلومات المكتيبية هذا الموضوع وهذه النظرية والرأى السائد والعمل على مناقشته بكل أبعاده، ومن ثم أخذت على عاتقها مهمة الغور والتحليل والنقد المناسب وقد أثبت النتائج الحاصلة من كل ذلك الى إنه ليس هناك دليل عقلى ونقل على تأويل القيامه بقيامه القائم فقط وإنما يوجد تناقضات ومهارات لما تدعيها هذه الفرق الضالة تفقدها إستيعاب هذا الموضوع وبالتالي إثباته .

المصطلحات المحورية: قيامه الموعود، قيام القائم، التأويل، البابية، البهائية .



١. معيد فى جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية .

٢. أستاذ مساعد فى جامعة العلوم ومعارف القرآن الكريم .

٣. طالب فى مرحلة الدكتوراه فى قسم الكلام الإسلامى جامعة قم «الكاتب المسؤل».

دراسة ونقد تعدد وكثرة الأديان في زمن عصر الظهور من خلال التأكيد على مقولة النجاة

رضا حاجي إبراهيم^١

السيد عبد الله مير أحمدی^٢

أخذت هذه المقالة مسؤولية البحث في مسألة وجود وعدم وجود الأديان وكثرتها وإنشطاراتها في المستقبل ومدى تعين مصير تلك الأديان وقدرتها على نجاة وإنقاذ أتباعها وأنصارها . وبالإضافة الى ذلك تسعى المقالة هذه الى التطرق الى قضية الأديان وكثرتها وايضاً الى مسألة منقذية الإمام المهدي عليه السلام الواردة في التعاليم المهدوية . ويتناول التحقيق المذكور هذا في الوهلة الأولى تحليل ودراسة كثرة الحقانية الدينية من منظار عقلي وذلك نظراً الى الحقيقة الغائية (الإله الفلسفي) وتعدد عملية الخلاص والنجاة بالإعتماد على التحول في الكثرة الدينية «لجون هيك» ومن ثم تتطرق الى بعض الآيات والروايات التي تتحدث عن الخلاص والنجاة بالإستناد الى وجود شخص الإمام المهدي عليه السلام وذلك من المنظار النقلي والعقلي . فتصل الى نتيجة مفادها إن الكثرة الدينية لهيك مع وجود التناقض والتضارب فيها فهي عاجزة وغير قادرة بالفعل في تخريج وتبرير إدعاء كثرة حقانية الأديان وعملية النجاة وجعلها في مسير واحد . ومن جانب آخر وحسب التعاليم المهدوية فإن الهداية ونورانية إمامة الإمام المهدي عليه السلام تكون سبباً في تحقيق الهداية الكاملة وظهور سيطرة وحاكمية الدين الإسلامي الحنيف هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه عليه السلام ومن خلال إجراء التحكيم بين أتباع الأديان ونفي عملية كثرة الأديان يثبت أحقية الإسلام . كذلك يكون عليه السلام ونتيجة هدايته لجميع طلاب الحق والحقيقة سبباً في نجاة وإنقاذ الجميع وتبنتى عملية النجاة للإمام الحجة ابن الحسن عليه السلام ومشروعه لخلاص الأرض والإنسان من مآسى امتدت قرون طويلة على أعمال من قبيل: العمل الجماعي والفردى والمادى والمعنوى والكوني .

المصطلحات المحورية: التعددية الدينية، الأحقية، الخلاص، المهدوية، عصر الظهور .

رسالة

سال هفدهم / شماره ٥٤ / بهار ١٣٩٤

١. أستاذ مساعد في قسم علم الفلسفة في جامعة امير كبير الصناعية .

٢. دكتور في قسم كلام الإمامية في جامعة طهران (الكاتب المسؤول - برديس الفارابي) .

تحليل أساس وقاعدة العدالة المهدوية في عصر الغيبة وفق نظرية ولاية الفقيه

حسين إلهي نجاد^١

تم في هذه المقالة تجسيم ورسم مقطعين زمنيين وهما «الغيبة» و «الظهور» وبالطبع فإن مقطع الغيبة هو تداعيات وإفرازات وإرهاصات لعصر الغيبة وذلك بإشراف وزعامة ولي الفقيه، وأما مقطع زمن الظهور فهو تعبير وبيان عن المجتمع الذي يعيش في عصر الظهور بقيادة وحكومة الإمام المهدي عليه السلام ويعرف مجتمع عصر الظهور بعنوان «المجتمع المنتظر» وأيضاً فإن مجتمع عصر الغيبة يطلق عليه عنوان «المجتمع المنتظر» بلحاظ المعرفة الغائية والعمل المعرفي حيث إنهما متداخلين ومعنى ذلك إن المجتمع المنتظر في مقطع ولي الفقيه يتحرك ويتجه صوب الوصول إلى الغاية والهدف المنشود للمجتمع المهدوي من قبيل العدالة والمعنويات والإنسانية والدين ومحورية الباري عز وجل ومحورية الأخلاق. إذن فإن من جملة الأهداف والغايات المهمة التي يبتغيها ويطلبها النظام المهدوي العالمي تحقيق العدالة للإنسانية جمعاء في مختلف مشاربها وفي جميع الجوانب والإبعاد الإنسانية.

ولاشك فإن تحليل أسس وقواعد تنفيذ العدالة المهدوية في عصر الغيبة يتم بيانه وتوجيهه بواسطة العلاقة والنسبة الموجودة بين مجتمع عصر الظهور وعصر الغيبة وعلى هذا الأساس يتم تعريف مجتمع عصر الظهور على أنه المجتمع المثالي والقُدوتي ومجتمع عصر الغيبة على أنه مجتمع قابل لإستيعاب القُدوة وقد جرى في هذه المقالة بلورة وتصوير العلاقة المتلازمة بين مجتمع عصر الغيبة ومجتمع عصر الظهور بأسلوب ودلالة عقلية ونقلية وتبرهن المعطيات العقلية جنباً إلى جنب مع التحليل النظري مسيرة وسير مجتمع ولي الفقيه مع المجتمع المهدوي لتحقيق العدالة.

المصطلحات المحورية: العدالة المهدوية، ولاية الفقيه، أصل قبول القُدوة، أصل السنخية، قانون التضاييف، عصر الغيبة، عصر الظهور.



١. أستاذ مساعد في قسم البحث والدراسات المستقبلية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية.

دراسة وتحليل الأستشهادات والإثباتات الروائية للتيارات الإنحرافية

على مذمة الفقهاء والطعن بهم

محمد شهبازيان^١

السيد عبد الرضا الحسناتى النجف الآبادي^٢

من الطبيعي القول بأن فهم حقيقة الدين ومعرفة الأضرار الناجمة من تعريف معارفه وعلومه تحتاج الى متخصص عالم به . وفى الحقيقة والواقع يمكن الإذعان والقبول بذلك بعد معرفة الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والعام والخاص والمحكم والمتشابه والأخطاء والشبهات التى تقع ضمن دائرته وحيطته . واما السؤال الذى يقفز الى الذهن هنا هل ياترى إن جميع الناس لهم القدرة والأستيعابية المطلوبة لفهم وإدراك هذه العلوم ؟ وهل إن مجرد حصول المعرفة الأولية يمكن أن تعبد الطريق أمام فهم روح الدين والقوانين الحاكمة لتعاليمه ؟ وحسب حكم العقل والدين فإنه يجب الأستفادة من العلماء الأعلام والذين هم ورثة علم الأئمة الأطهار عليهم السلام وذلك من أجل الحيلولة دون إيجاد الإنحراف والأعوجاج فى الدين والرقي لفهمه الصحيح . ولاشك فإن رجوع الأمة الى «رواة الحديث» والأمر «بتقليد العوام للفقهاء» هو أصل لا يمكن إنكاره وتغافله وقد ورد عن لسان وأحاديث أهل البيت عليهم السلام ومن جهة ثانية فقد سعى من أدعى الدين كذباً وبهتاناً للوقوف أمام المكانة الرفيعة والمنزلة السامقة والعمل الناجح والمؤثر لهؤلاء الطلائع التوعوية والمحافظين على اركان الدين والذين استطاعوا بإفعالهم وسلوكياتهم من إدخال المجتمع فى مدارات من الرقى الروحى والمعنوى، فبذلوا قصارى جهودهم لتشويه صورة ومكانة المرجعية والفقاهة فى بث المزاعم الباطلة والشبهات الضالة، وبما إن أولئك نفر يعتقدون بأن الفقهاء الأعلام والصادقين يشكلون عقبة كأداء فى طريقهم وغاياتهم الدنية ؛ لذا سعوا لبث الإتهامات والاباطيل الكاذبة من قبيل وقوف الفقهاء بوجه الإمام المهدي عليه السلام حين ظهوره الميمون والعمل على قتلهم فى زمن الظهور ونسبة خصلة التقليدية وعدم مواكبت حفظة الدين ورعاته للتطورات الزمانية والمكانية والتقوقع على أنفسهم . وتطرقت هذه المقالة ومن خلال إستخدامها الاسلوب الوصفى - التحليلى الى نقد الروايات التى تمسكت بها تلك التيارات الإنحرافية من أجل إثبات مزاعمهم الباطلة وكانت النتيجة والثمره هى إثبات ان بعض تلك الروايات هى مزورة وموضوعة والبعض الآخر بالإضافة الى ضعفها يوجد فيها نوع من التحريف فى المعنى وعدم صحة مصداقيتها.

المصطلحات المحورية: المراجعة، المذمة، الروايات، الفقهاء، آخر الزمان .

العلماء

سال هفدهم / شماره ٥٤ / بهار ١٣٩٤

١. باحث فى معهد العلوم الإسلامية التابع لمركز المصطفى عليه السلام العالمى (الكاتب المسؤول) .

٢. طالب فى المرحلة الرابعة فى الحوزة العلمية قم المقدسة .

معرفة وتشخيص أسلوب مواجهة الأئمة الأطهار عليهم السلام مع الشبهات المهدوية (من خلال التأكيد على شبهات الواقفة)

السيد مجتبي المعنوي^١

تتطرق المقالة التي بين أيدينا الى معرفة الأسلوب المتبع من جانب الأئمة الأطهار عليهم السلام في مواجهتهم مع الشبهات التي طرحها المشككون وصناع الشبهات ومروجيها في مسألة «المهدوية». ولاشك فإن الهدف من ورائها هو عرض وتقديم القدوة المناسبة والإنموذج الراقى والمتحضر لتعامل أهل البيت عليهم السلام مع الشبهات الواردة على القضية المهدوية وذلك من أجل إتخاذ الموقف الصحيح والآلية الناجعة في تعاملاتنا في زماننا المعاصر . ويمكن إستخلاص نتيجة من هذا التحقيق مفادها هي إن تعامل أهل البيت عليهم السلام من جهة كونهم أئمة معصومين وعلمهم في قبال الإلزامات والصراعات المعرفية ينم عن وجود إستراتيجية لأجل الوقوف الواعي والمحصن أمام الشبهات المهدوية . إن أسلوب التحقيق في هذه المقالة هو من نوع الوصفي - التحليلي مستنداً على مطالعة وقراءة الكتب والمصادر الحديثية والتاريخية . ومن الملاحظ فإن الغور والبحث في سيرة أهل البيت عليهم السلام المعطاءة توضح وتبين بشكل لا يقبل الشك بأنهم ينطلقون في مواجهتهم مع الشبهات المطروحة بالنسبة الى القضية المهدوية من ثلاثة مراحل وهي: تبدأ المرحلة الأولى قبل بلورة ووجود الشبهات على السطح ؛ وذلك بواسطة ترويح ونشر العلوم والمعارف المهدوية وتوضيح مفاهيم هذه القضية فيكون ذلك منهج وقائي بالنسبة الى الوقوع في دائرة الشبهات . واما في المرحلة الثانية فهي العمل على إتخاذ المواقف الصارمة والحازمة والمخالفة الشديدة بالنسبة الى الشبهات المطروحة على المهدوية والعمل في مقام رفعها، وفي المرحلة الثالثة قلع الشبهات من جذورها وبالتالي عدم طرحها من جديد وحصرها ومن ثم موتها في مهدها .

المصطلحات المحورية: الشبهات غير العلمية، الأئمة عليهم السلام، المهدوية، معرفة الأسلوب، السؤال، الإجابة .



The Stylistics of Imam's Confrontation with Mahdism Doubts (with Emphasis on the Waqifite Shia's Doubts)

*Seyyed Mojtaba Ma'navi*¹

The present research addresses the “stylistics of Imams in confronting the doubts of the doubt-creators on the issue of Mahdism” and the purpose of its implementation is providing an appropriate model of Ahl al-Bayt's interaction with the imposed doubts on the Mahdism in order to confront intelligently in the contemporary times. The assumption of this research is that the interaction of Ahl al-Bayt because of their infallibility and their knowledge and cognition in dealing with the epistemical crises, is accompanied by a strategy for intelligently confronting the Mahdism's doubts. The research method in the article is a descriptive-analytic type based on the studying of historical and hadith books. Studying the life story of Ahl al-Bayt shows that Imams have intelligently acted in three stages in confrontation with the imposed doubts in relation to the issue of Mahdism. At the first stage, before the formation of any doubts, they have had a preventive approach toward the occurrence of the doubts by the promotion of the teachings of Mahdism and representation of the concepts of this issue. At the second stage, they have resolved the doubts with resistance and opposition toward the imposed doubts on Mahdism, and at the third stage, by eliminating the origins of the doubts and eradicating them, they have hindered the renewal and exacerbation of the doubts.

Keywords: unscientific doubts, Imams, Mahdism, stylistics, question, answer.

1. Graduate Student of Level 4 at Qom Seminary.

Investigating and Analyzing the Narrative Citations of Deviated Flaws on the Aspersion of Faqihs

*Muhammad Shahbaziyan*¹, *Abdoreza Hasanati Najaf Abadi*²

Understanding the religion and recognizing the damages caused by the distortion in the religious sciences demands the expertise and is actually possible after knowing the abrogating and abrogated, unconditioned and conditioned, general and specific, explicit and implicit and logical fallacy and judicial error. But the question is whether all people have a complete mastery of these sciences? Can mere primary acquaintance in understanding the spirit of religion and the rules governing the teachings be the solution? According to the wisdom and religion in order to prevent any deviations in the religion and its correct comprehension, it is necessary to benefit from the religious scholars who are the legacies of the Imams. In the People of the House's words, the referring of the people to the "transmitters of the traditions" and the order of "following the faqihs by common people" is indisputable. On the other hand, the false claimants have made their every effort against the high status and successful and effective performance of these watchers and guardians to undermine the status of religious authority and expertise with invalid excuses. And because they have considered the learned and virtuous scholars as the barrier of their own way, they have tried to attribute accusations such as the confrontation of the faqihs with Imam Mahdi (A.S), the killing of the faqihs at the time of Appearance, being traditional and old-fashioned to these religious frontiers. This paper, with a descriptive-analytic approach, has criticized the traditions which have been resorted to by the deviated flaws in order to prove their false claims and it concludes some of the used traditions are fictitious and in addition to weakness, some of them suffer the distortion in meaning and wrong applicability.

Keywords: review, aspersion, traditions, faqihs, Apocalypse.

-
1. Researcher at the Research Center of Islamic Sciences of Al-Mustafa International University, "Corresponding Author".
 2. Graduate Student of Level 4 at Qom Seminary.

The Fundamental Analysis of Mahdavi Justice at the Age of Occultation Based on the Theory of the Authority of the Qualified Faqih

*Hussein Elahinezhad*¹

In this paper, two time periods of “Occultation” and “Appearance” has been depicted. The juncture of Occultation associates the society at the age of Occultation led by a qualified faqih and the Appearance time represents the society of the age of Appearance led by Imam Mahdi (A.S). The society at the age of Appearance as the “expected society” and the society at the time of Occultation as the “waiting society” overlap each other in terms of cognitive goal and function. That is the waiting society which is the society of the qualified faqih moves in the direction to reach the ultimate goal of Mahdavi society such as justice, spirituality, humanity, God- and ethics-centered religiosity. Therefore, among the important goals and objectives of the Mahdavi world system is the realization of justice in the global context in all aspects and dimensions of human life. The fundamental analysis of implementation of Mahdavi justice at the Occultation period is justified by the ties and relations between the two societies of the time of Appearance and the time of Occultation. Accordingly, the society of the time of Appearance is introduced as the modeling society and the society of the Occultation period is introduced as the model-accepting society. In this paper, the necessity relation between the societies of the Occultation period with that of Appearance era is justified with a rational-transcendental method and the rational data, along with the theoretical analysis, makes the accompanying of the qualified faqih’s society with Mahdavi society in the realization of justice obvious and clear.

Keywords: Mahdavi justice, the authority of the qualified faqih, the principle of model-acceptance, the principle of similarity, the law of mutual correlation, the Occultation period, the Appearance period.

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

Reviewing and Criticizing the Plurality of Religions at the Time of Appearance with an Emphasis on the Issue of Salvation

*Reza Haji Ebrahim*¹, *Seyyed Abdollah Mir Ahmadi*²

The present paper is responsible for investigating what role the presence and absence of abundance of religions in future plays on the determination of religions' fate and the salvation of their followers. Moreover, it tries to investigate the plurality of religions and the rescuing feature of Imam Mahdi (A.S) in the Mahdism teachings. At first, this research analyzes and investigates the plurality of rightfulness from the rational point of view, and by considering the Ultimate Reality (philosophical God) and the plurality of salvation, based on the evolution in the religious pluralism of "John Hick"; then, it examines some of the verses and traditions about the salvation based on a narrative and rational point of view and based on the existential status of Imam Mahdi (A.S) and it concludes that the religious pluralism of Hick with a contradictory structure is incapable of justifying the claims of plurality of rightfulness of religions and their equal salvation.

At one side, according to the Mahdism teachings, the guidance status and the light of Imamate of Imam Mahdi (A.S) leads to the realization of complete guidance and the emergence of dominance of Islam and at the other hand, Imam proves the legitimacy of Islam by judging among the followers of other religions by denial of the plurality of religions. Also, he is the cause of all the devotees' salvation by guiding them and this rescuing feature of Imam Mahdi (A.S) is carried out with the collective, individual, material, spiritual and cosmic functions.

Keywords: religious pluralism, rightfulness, salvation, Mahdism, the Age of Appearance.

-
1. Assistant Professor of Philosophy of Science at the Amir Kabir University of Technology.
 2. Holding PHD at Imamate Theology, Tehran University, Farabi Campus, (Corresponding Author).

Reviewing and Criticizing the Interpretation of the “Promised Judgment Day” to the “Qa’im Uprising”

*Ezzodeen Rezanezhad*¹, *Rahman Oshriyeh*², *Muhammad Ali Parheezgar*³

Interpretation-orientation and subjective interpretation of the Qur’anic texts in relation to the Islamic teachings is the mal-reflections entangling some of the deviational sects and flaws. “Resurrection” has a clear meaning in the Holy Quran and Muslim teachings. Therefore, there is no doubt about them in most cases. In the last two centuries, with the emergence of the two flaws of Babite and Baha’is, false allegations have been raised that among them is the interpretation of the teaching of the Muslim “promised Judgment Day” from the resurrection and the world after death to the “uprising of Qa’im” and the abolition of the previous religion and the emergence of the new one. The present paper, with a descriptive-analytic method of research, and by collecting library-based data has presented this view and then analyzed and criticized it. The results indicates not only is no rational and transcendental reason for interpreting the resurrection to the uprising of Qa’im, rather it contradicts the claims of these sects.

Keywords: promised Judgment Day, Qa’im uprising, interpretation, Babite, Baha’is.



-
1. Associate Professor at Al-Mustafa International University.
 2. Assistant Professor at the University of the Sciences and Education of the Holy Qur’an.
 3. PHD Student of Islamic Theology at Qom University, “Corresponding Author” .

The Imamate of the People of the House Based on the Verse of Kindness for the Kinsfolk (of the Prophet Muhammad P.B.U.H)

*Ali Rabbani Golpayegani*¹

One of the reasons for the Imamate of the twelve Imams of the Household is the affection verse, verse 23 of the Surah al-Shūrā: “Say, I do not ask you any reward for it except love of [my] relatives” and the traditions related to it. Based on these traditions, the intended meaning of the “Ghorba” in the holy verse is Amir al-Muminin Ali (A.S), Fatima al-Zahra (A.S), and the other Imams from Amir al-Muminin’s descendants. Imami Shi’ite has agreed on this issue. Some of the Sunni scholars have also accepted it especially about the People of the Cloak. In this holy verse, the kindness for the kinsfolk of the Holy Prophet (PBUH) is considered as the reward for his mission. This issue suggests that their spiritual status is measured by the status of the prophecy. Thus, considering that erudition and infallibility are the important conditions of Imamate, the Imamate of the Imams is proven. Imamate has the inward and outward, scientific and practical, moral and political dimensions. From Islam’s perspective, being a man is one of the requisites of political Imamate. Thus, not believing the political Imamate of Fatima al-Zahra (A.S) does not do any damage to the implication of the affection verse on the Imamate of the Household. Moreover, believing the Imamate of Amir al-Muminin (A.S) at the time of the holy Prophet (PBUH) and the Imamate of Imam Hasan (A.S) at the time of Amir al-Muminin (A.S)- according to the affection verse, is not incompatible with the unity of Imam at any time; because the purpose of the unity of Imam at any time is not that only one holds the position of Imamate; rather, it means that in addition to having the status of Imamate, Imam has the right to practice vicegerency and Imamate independently. In other words, having two Imams at one time, one follows the other like the prophecy and Imamate of Moses and Aaron at one time.

Keywords: the affection verse, the Household, affection, erudition, infallibility, Imamate.

1. Professor at Qom Seminary.

According to the letter No.6064 of the council for granting licences and scientific privileges to the seminaries dated 18.7.1395, the journal of "Awaiting the Expected" was promoted to the rank of scientific-research.

Editorial Board: (In Alphabetical Order)
Behrouzi Lak, Gholamreza
(Associate Professor at Baqir-al-Ulum University)
Jabbari, Muhammadreza
(Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institution)
Khosro Panah, Abdol Husseyn
(Professor at center of Islamic Culture and Thought)
Rezanezhad, Ezzodeen
(Associate Professor at AL-Mustafa International University)
Rezaee Isfahani, Muhammad Ali
(Professor at AL-Mustafa International University)
Zare'ee Matin, Hasan
(Professor at University of Tehran)
Shakeri Zavardehi, Rouhollah
(Assistant Professor at University of Tehran)
Safari Foroushani, Ne'matollah
(Professor at AL-Mustafa International University)
Muhammadreza'ee, Muhammad
(Professor at University of Tehran)

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

Entizar-e-Moud (aj)

Owner: Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary
Managing Director: Hojjat al-Islam Mohsen Ghara'ati
Editor in Chief: Dr. Rouhollah Shakeri Zavardehi
Internal Manager and Editorial Secretary: Mohsen Rahimi Jafari
Journal Expert: Moslem Kamyab
Editor: Abolfazl Alidoust
Layout Specialist: Reza Faridi
Cover Designer: Abbas Faridi
English Translator: Zeynab Farjamfard
Arabic Translator: Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

www.isc.gov.ir (ISC)
www.magiran.com
www.noormags.com
www.sid.ir

Address: The Office of Entezar-e-Mo'oud Journal,
Specialized Center of Mahdism, Amar Alley, Shohada
Street (Safa'eeyeh), qom.
Tel: +982537841661
Fax: +982537737160
Journal Website: www.entizar.ir
Email: entizarmagg@gmail.com
Price: 150/000 Rials



هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۱۴۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰	۳۰۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰	۵۰۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۵۶۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰	۱۲۰۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰۰	۲۰۰۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۹۵۷۰۱۰) 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: ۰۲۵۳۷۸۱۴۶۶۱



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 - پژوهشی 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