

فصلنامه علمی - پژوهشی

انظر ما وودع

سال هفدهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره ۵۷

تحلیل مصدر شناختی احادیث الیه شیخ طوسی

محمد ظهیری نژاد - محمد معرفت

جایگاه فقرت، عقل و اراده بشر در تحقق صلح و عدالت جهانی با اجتناب از آموزه مهدویت

علی اله بداشتی - بهروز دیلم صالحی

امکان‌سنجی تطبیق کارکردهای پسر انسان در کتاب مقدس بر مبنای موعود شیعه

رحیم کارگر - جمال فلاح یخندلی

بررسی و نقد شگردهای حدیثی احمد الحسن بصری

روح الله شاکری زواردهی - مرتضی کریمی

بازتوسیم معیارهای نقد شیوه تأویل گزایی مدعیان مهدویت

حسن رحیم زاده میدی - محمد علی فلاح علی آباد

نیازسنجی پژوهشی در گستره مناسبات «هنر» و «آموزه مهدویت»

امیر محسن عرفان

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):
بهروزی 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

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



حوزه علمیه قم
مرکز تخصصی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود (ع)

تلفن: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰ - نمابر: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱

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 (پررنگ)، 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

- تحلیل مصدر شناختی احادیث الغیبه شیخ طوسی..... ۵
محمد غفوری نژاد - محمد معرفت
- جایگاه فطرت، عقل و اراده بشر در تحقق صلح و عدالت جهانی با ابتدا بر آموزه
مهدویت..... ۲۹
علی اله‌بداشتی - بهروز دیلم صالحی
- امکان‌سنجی تطبیق کارکردهای پسر انسان در کتاب مقدس بر منجی موعود شیعه... ۴۵
رحیم کارگر - جمال فلاح یخدانی
- بررسی و نقد شگردهای حدیثی احمد الحسن بصری..... ۶۹
روح الله شاکری زواردهی - مرتضی کریمی
- بازترسیم معیارهای نقد شیوه تأویل‌گرایی مدعیان مهدویت..... ۹۵
حسن رحیم زاده میبیدی - محمد علی فلاح علی آباد
- نیازسنجی پژوهشی در گستره مناسبات «هنر» و «آموزه مهدویت»..... ۱۱۷
امیرمحسن عرفان
- ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی..... ۱۵۴

تحلیل مصدر شناختی احادیث الغیبه شیخ طوسی

محمد غفوری نژاد^۱

محمد معرفت^۲

چکیده

بازشناسی مصادر نخستین حدیثی، دارای فوائد حدیثی؛ کتابشناختی و تاریخی متعددی است. مطالعه احادیث کتاب الغیبه شیخ طوسی و مقایسه آن با داده‌های فهرستی و حدیثی موجود، نشان می‌دهد که وی از کتاب‌هایی همچون کتاب سلیم بن قیس، مسائل علی بن جعفر، الکافی کلینی، الغیبه نعمانی، کمال الدین صدوق استفاده کرده است. از مصادر مفقود کتاب الغیبه طوسی می‌توان به کتاب‌های فضل بن شاذان (کتاب الرجعه یا کتاب القائم)، الإمامه یعقوب بن نعیم، بصائر الدرجات و الضیاء فی الرد علی‌المحمدیه و الجعفریه سعد بن عبدالله اشعری، کتاب الاوصیاء شلمغانی، کتاب فی نصره الواقفه علی بن احمد علوی موسوی و اخبار الوکلاء الأربعة ابن‌نوح سیرافی اشاره کرد. در این تحقیق، از میان ۴۹۳ روایت کتاب الغیبه شیخ طوسی، مصدر ۳۱۳ روایت شناسایی شد که از میان آن‌ها، ۸۲ روایت از پنج مصدر موجود و ۲۳۱ روایت از مصادر مفقود اخذ شده‌اند.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، الغیبه شیخ طوسی، احادیث مهدویت، منابع حدیثی نخستین.

ghafoori@urd.ac.ir

m.marefat@urd.ac.ir

۱. استادیار گروه تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسؤول).

۱. مقدمه

جوامع حدیثی که در سده‌های سوم و چهارم هجری، به بعد نگاشته شده‌اند، برگرفته از متونی هستند که در سده‌های اول و دوم نوشته شده و غالباً به دست ما نرسیده‌اند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد بسیاری از متون حدیثی سلف، با کمک مجموعه‌های به جا مانده از سده‌های بعد قابل بازشناسی و بازسازی است.

بازشناسی و بازسازی مصادر حدیثی نخستین شیعه، متضمن بهره‌ها و فواید مهمی است که موارد ذیل را می‌توان از فواید کلی این قبیل پژوهش‌ها به شمار آورد:

الف) با این شیوه، می‌توان قسمت‌هایی از آثار مفقود را بازسازی کرد و از این طریق، محتوای این کتاب‌ها را بهتر شناخت.

ب) در مباحث حدیث شناسی، شناخت منابع روایات سنددار، بسیار اهمیت دارد؛ چه از این راه می‌توان در کشف تحریفات و تصحیفات واقع در اسناد، تمیز مشترکات واقع در آن و بر طرف کردن ابهامات موجود در اسناد و مواردی از این دست، گام‌های استواری برداشت.

ج) مبنای رجالی مهمی وجود دارد که بر اساس آن در طریق به کتاب‌ها، به بررسی سندی نیاز نیست (شیری زنجانی، زمستان، ۱۳۸۰). بر این مبنا یافتن طرق به کتاب‌ها در اسناد احادیث، اهمیت بسیار دارد.

د) در میان مستشرقان، گرایش غالب آن است که تاریخ یک اندیشه را حداکثر تا زمان منابع مکتوب آن می‌دانند (همان). این گرایش، صرف نظر از اشکالات مهم مبنایی (از شناختن ماهیت سند و نقش آن در متون تاریخی ناشی می‌شود) بر تفکر برخی محققان امامی سایه افکنده است. یافتن مصادر مکتوب یک کتاب، می‌تواند تاریخ یک اندیشه را به سال‌ها و چه بسا یک یا چند قرن قبل بازگرداند و بر اصالت آن اندیشه تأکید بیش‌تری به شمار آید.

ه) شناخت مصادر نخستین منابع حدیثی موجود، بر ارزیابی میزان اعتبار این منابع تأثیرگذار است. هرچه اعتبار مصادر کتاب بیش‌تر باشد، کتاب از اعتبار بیش‌تری برخوردار است. بازشناسی مصادر نخستین حدیثی، بر ارزیابی میزان اعتبار این منابع نیز مؤثر است؛ چراکه میزان اعتماد مشایخ بزرگ حدیثی بر یک کتاب، در اعتبار آن نقش تعیین‌کننده دارد. یکی از معیارهای مهم اعتبارسنجی احادیث نزد قدمای اصحاب، میزان اعتبار منبع مکتوب آن

حدیث است.

کتاب *الغیبه* شیخ طوسی، از منابع اصیل و با اهمیت امامیه در موضوع مهدویت و غیبت است. این پژوهش در پی بازشناسی آثاری است که شیخ طوسی در تدوین کتاب خود، از آن‌ها بهره برده است. متذکر می‌شویم که در این مقاله اصالتاً به دنبال مصادر بی‌واسطه کتاب *الغیبه* شیخ طوسی هستیم؛ هرچند ممکن است در مواردی به مصادر این منابع نیز بپردازیم.

۲. پیشینه تحقیق

پیش از این، محمد مسعودی در مقاله «بازشناسی مصادر کتاب *الغیبه* طوسی» (مسعودی، بهار ۱۳۸۸)، کتاب *الغیبه* شیخ طوسی را از نگاه مصدرشناختی مورد تحقیق قرار داده و برخی از مصادر آن را بازشناسی کرده است. مقاله مذکور فضل سبق در تحقیق این موضوع را از آن خود کرده و به یافته‌های قابل توجهی نیز رسیده است؛ در عین حال، دارای برخی کاستی‌ها است. مهم‌ترین نقص آن پژوهش، عدم استقصای روایات، غفلت از روایات مشابه در دیگر مصادر حدیثی و فقدان تحلیل‌های مصدرشناختی در مورد یکایک روایات کتاب *الغیبه* است. محمد براری نیز در مقاله «منبع‌شناسی روایات علائم ظهور در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی» (براری، تابستان ۱۳۹۵)، تنها به بازشناسی برخی منابعی پرداخته که شیخ در باب «علائم ظهور» از آن منابع استفاده بیش‌تری کرده است.

۳. روش کار در این تحقیق

سه راهکار اصلی در کنار یکدیگر، تشخیص مصدر احادیث مجموعه‌های ثانوی حدیثی را میسر می‌سازد: الف) توجه به سند نقل مصادر نخستین در فهرس؛ ب) تکرار سلسله سند منتهی به مؤلف (صاحب کتاب) در منابع حدیثی؛ ج) همخوانی موضوع روایات با عنوان کتاب مؤلف.

با به کار بستن این راهکارها می‌توان بسیاری از روایات مصادر حدیثی که از دست رفته را بازساخت و برخی از آثار را تا حدودی بازسازی کرد. البته در کنار این سه قاعده اصلی، قرینه‌ها و نکته‌های ظریف دیگری وجود دارد که مجال ذکر آن نیست.^۱

۱. برای آشنایی با «قراین کشف مصادر مفقود» (ر.ک: شبیری زنجانی، زمستان ۱۳۸۰).

۴. مصدر شناسی کتاب الغیبه

مصداری که شیخ از آن‌ها بهره برده، به دو گروه «مصادر موجود» و «مصادر مفقود» قابل تقسیم است. در این نوشتار، بر اساس مؤلفانی که شیخ در تدوین کتاب الغیبه از آثار مکتوب آنان استفاده کرده، به بررسی مصادر مورد استفاده او می‌پردازیم:

۴-۱. مصادر موجود

۴-۱-۱. ابوصادق سلیم بن قیس هلالی عامری کوفی (م ۷۶ق):

کتاب سلیم از قدیمی‌ترین کتاب‌های حدیثی باقیمانده است که دارای اهمیت ویژه‌ای از نظر تاریخی، حدیثی و کلامی است. از دیر زمان، شخصیت سلیم و کتاب منسوب به وی، مورد مناقشه اندیشمندان شیعه بوده است. دیدگاه‌های ابراز شده درباره کتاب سلیم، در چهار گروه تقسیم بندی می‌شوند: اعتبار مطلق، اعتبار نسبی، جعلی بودن کتاب و جعلی بودن کتاب و نویسندگی. برخی پژوهش‌های معاصر گویای آن است که در این میان، صحیح‌ترین نظریه، اعتبار نسبی کتاب سلیم است. بر این اساس، شخصیت سلیم و کتابش وجود حقیقی داشته؛ اما به مرور زمان نسخه‌های آن دست کاری شده است (ر.ک: قلیچ، آبان ۱۳۹۰).

شیخ طوسی در مجموع سه روایت از سلیم در فصل‌های اول و پنجم کتاب الغیبه نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۳۷، ۱۹۳ و ۳۳۴).^۱ شیخ برای اولین مورد (همان: ص ۱۳۷)، دو سند ذکر کرده که سند دوم را به واسطه محمد بن یعقوب کلینی به سلیم بن قیس رسانده است. تطبیق سند شیخ از کلینی تا سلیم، با سند مذکور در کتاب کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۲۹)، نشان می‌دهد شیخ این حدیث را از کافی گرفته است. وجود ابان بن ابی‌عیاش، تنها ناقل کتاب سلیم (حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۰۶)، در سند این روایت، احتمال اخذ آن را از کتاب سلیم تقویت می‌کند.

حدیث مورد بحث، در نسخه منتشر شده کتاب سلیم موجود نیست. با توجه به این‌که سلیم شخصیت کاملاً شناخته شده‌ای نیست و در منابع، غیر از کتاب منسوب به او، اثر یا آثار دیگری برای او یاد نشده است، احتمال نقل آن، از دیگر آثار مکتوب سلیم قابل اعتنا نیست. همچنین در اختفا زیستن وی به دلیل تحت تعقیب بودن او از طرف حجاج بن یوسف ثقفی

۱. برای مطالعه موارد دوم و سوم در کتاب سلیم (ر.ک: سلیم، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۹۰۵-۹۰۸).

(همان)، احتمال نقل شفاهی از او را تضعیف می‌کند. بنابراین، محتمل است کتاب سلیم در طول تاریخ دچار حذف و اضافاتی شده؛ از این‌رو، نسخه‌های آن از حیث اشمال بر احادیث، مختلف شده‌اند.

سند دومین مورد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۹۳)، با طریقی کاملاً منطبق است که شیخ در فهرست (همان، ۱۴۲۰: ص ۲۳۰)،^۱ به کتاب سلیم ارائه کرده است. شیخ، سند سومین مورد (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۳۴) را مستقیماً با نام سلیم آغاز کرده و لذا به احتمال قوی شیخ این دو روایت را از کتاب سلیم اخذ کرده است.

۴-۱-۲. ابوالحسن علی بن جعفر الصادق علیه السلام مشهور به علی غریزی (م. ۲۱۰ یا ۲۲۰ یا ۲۵۰ ق):

شیخ طوسی در رجال، وی را از اصحاب پدرش امام صادق علیه السلام، (همان، ۱۳۷۳: ص ۲۴۴)، امام کاظم علیه السلام (همان: ص ۳۳۹) و امام رضا علیه السلام (همان: ص ۳۵۹)، ذکر کرده است. او گرفتار مذهب وقف نشد و بر عقیده صحیح باقی ماند. حسن بن فضال حدیثی نقل کرده که در آن امام کاظم علیه السلام، امامت امام رضا علیه السلام را بر علی بن جعفر عرضه می‌کند و وی آن را می‌پذیرد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲). ارباب فهارس و رجال، کتابی برای او ذکر کرده‌اند که حاوی پرسش‌های او از برادر بزرگوارش، امام کاظم علیه السلام بوده است (نجاشی، بی‌تا: ص ۲۹-۲۵۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ص ۲۶۴ و همان، ۱۳۷۳: ص ۳۵۹). سؤالات فراوان دیگری نیز از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام در منابع روایی وجود دارد که در نسخه موجود کتاب مسائل مطرح نشده است.^۲

شیخ در فصل‌های اول و پنجم کتاب الغیبه، چهار روایت از وی نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲، ۱۶۰، ۱۶۶ و ۳۳۷).^۳ این روایات در نسخه انتشار یافته کتاب مسائل ذکر

۱. «أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن أبي القاسم الملقب بماجيلويه، عن محمد بن علي الصيرفي، عن حماد بن عيسى و عثمان بن عيسى، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي، و حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني، [عن أبان بن أبي عياش] عن سليم بن قيس».

۲. برخی از محققان معاصر، این دست از روایات را مأخوذ از این کتاب دانسته و به عنوان مستدرکات کتاب مسائل به شمار آورده‌اند (ر.ک: غریزی، ۱۴۰۹).

۳. به این ترتیب: غریزی، ۱۴۰۹: ص ۳۴۷، ح ۸۵۶، ص ۳۲۷، ح ۸۱۵ و ص ۳۲۵، ح ۸۱۰.

نشده‌اند؛ اما همان‌طور که در پی‌نوشت گذشت، برخی از محققان، این دست از روایات را از مستدرکات کتاب *مسائل* به شمار آورده‌اند.

از میان این روایات، احتمال اخذ یک روایت (همان: ص ۱۶۰ و عریضی، ۱۴۰۹: ص ۳۲۷، ح ۸۱۵)، از کتاب *مسائل قوی* تر است؛ زیرا افزون بر همخوانی سند آن با طریق شیخ در فهرست (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۲۶۴)، با قالب روایات کتاب *مسائل* و عنوان آن هماهنگی دارد؛ چراکه در آن، ابتدا علی بن جعفر مطلبش را از برادر بزرگوارش امام موسی بن جعفر علیه السلام پرسیده و سپس آن حضرت، پاسخ را بیان فرموده است. هر چند با ملاحظه روایات قبل و ابتدا کردن سند به سعد بن عبدالله، اخذ روایات از کتاب او نیز محتمل است؛ با عنایت به طریق شیخ به کتاب علی بن جعفر، که سعد در آن واقع است؛ سعد نیز این حدیث را از کتاب علی بن جعفر گرفته است. سند سه روایت دیگر (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲، ۱۶۶ و ۳۳۷)، با طریق شیخ در فهرست مطابقت ندارد و بر خلاف سیاق روایات کتاب *مسائل*، به صورت خبری روایت شده‌اند.

۴-۱-۳. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق):

شیخ طوسی در گردآوری کتاب *الغیبه*، در ابواب گوناگون، از شیخ کلینی و کتاب *کافی* استفاده کرده است. وی ۴۸ حدیث از کلینی در کتاب *الغیبه* نقل کرده که این احادیث در پنج فصل از فصول هشت‌گانه کتاب آمده است (همان: ص ۳۱، ۳۲ و ۳۴ (دو روایت)، ص ۳۵-۳۶ (دو روایت)؛ ص ۳۷ (دو روایت)، ص ۳۸ (دو روایت)، ص ۳۹ و ۴۰، ص ۶۴ ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۲۳: ۲۳۰-۲۳۴، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۶۷ و ۲۶۸ (سه روایت)، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۸۱ و ۲۸۲ (دو روایت)، ص ۲۸۳ (دو روایت)، ۲۸۴، ۲۹۰ و ۳۵۱ (دو روایت)، ص ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۲، ۴۱۵ و ۴۱۶ (دو روایت)).^۱

۱. (دو روایت) یا (سه روایت)، یعنی در این صفحه دو یا سه روایت از مصدر مذکور نقل شده است. به این ترتیب: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵۸، ح ۲، ص ۳۱۹، ح ۱۶، ص ۳۱۲، ح ۴۳، ص ۳۱۱، ح ۲۰۱، ص ۳۱۲، ح ۷، ۸، ص ۳۱۳، ح ۱۱-۱۴ ادر کافی، یافت نشد، ص ۵۲۹، ح ۴، ص ۵۳۳، ح ۱۵ و ۱۵۴، ص ۵۳۱، ح ۸، ص ۵۲۵، ح ۸؛ یافت نشد (دو روایت)، ص ۵۱۴، ح ۱، یافت نشد (یعنی این روایت موجود در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی در مصدر مذکور یافت نشد)، ص ۵۱۴، ح ۲، ص ۳۲۸، ح ۳، ص ۳۲۹، ح ۱، ص ۳۳۱، ح ۹ و ۱۱، ص ۳۳۰، ح ۲، ص ۳۳۱، ح ۶ (دو بار یعنی این روایت دوبار در

شیخ طوسی در هشت مورد، طریقتش به روایات کلینی را در اول اسناد به طور کامل ذکر کرده است (همان: ص ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۱، ۲۶۷، ۲۸۱، ۲۹۰، ۳۵۹ و ۳۶۲). مطابقت سند این احادیث با طریقی که شیخ در فهرست (همان، ۱۴۲۰: ص ۳۹۴) به کتاب‌ها و روایات کلینی ارائه کرده، گویای آن است که مصدر این احادیث نیز خود کلینی است.

شیخ در ۳۹ مورد، سند را با نام کلینی، یعنی «محمد بن یعقوب» (طوسی، ۱۴۱۱: صص ۳۱، ۳۲، ۶۴، ۲۲۳، ۲۳۰-۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۷۱، ۲۸۴، ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۱۵ و ۴۱۶)، یا با ضمیر «عنه» (همان: ص ۳۴ و ۳۷ (دو روایت)، ص ۳۸، ۳۹ و ۴۰)، یا اسم اشاره «بهذا الإسناد» (همان: ص ۳۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۳۴ و ۲۶۸ (سه روایت)، ص ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۳ و ۴۱۶ (دو روایت)) آغاز کرده است. وی در ترجمه کلینی در فهرست، طرق متعددی به کتاب‌ها و روایات وی بیان کرده است (همان، ۱۴۲۰: ص ۳۹۴).

شیخ یک روایت را بدین گونه نقل کرده است: «فَرَوَى عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ...» (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۵۱). با توجه به این که «علی بن ابراهیم» از مشایخ کثیر الروایه کلینی است و این روایت در کافی آمده (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۴۸، ح ۲۷)؛ محتمل است شیخ آن را نیز از کافی گرفته باشد.

شیخ ۱۰ روایت از کلینی نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۴، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۷۱، ۲۹۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۶۲ و ۴۱۵)؛ که بعد از بررسی و جست و جو این روایات در نسخه منتشر شده کتاب کافی یافت نشدند. درباره این روایات نکاتی قابل ذکر است:

الف) روایت صفحه ۲۲۳/الغیبه^۱ را علامه مجلسی و سید بن طاووس، نه از کلینی، بلکه از

.....
کتاب الغیبه شیخ طوسی آمده است) و ح ۵: یافت نشد؛ ص ۵۱۸، ح ۵: ص ۵۲۰، ح ۱۳: ص ۵۲۲، ح ۱۶ و ۱۷: ص ۵۲۴، ح ۲۷: ص ۵۲۵، ح ۳۱: یافت نشد (دو روایت)، ص ۵۴۸، ح ۲۷، یافت نشد، ص ۳۲۹ (معیار در آدرس دهی، ترتیب روایات کتاب الغیبه شیخ طوسی است: از این رو در برخی موارد جایجایی در آدرس دهی از مصادر موجود صورت گرفته است)، ح ۱: یافت نشد (دو روایت)، ص ۵۲۲، ح ۱۷ و ص ۵۲۳، ح ۲۳.

۱. این روایت را شیخ مجدداً ذیل «فَأَمَّا الْكَلَامُ فِي وِلَادَةِ صَاحِبِ الزَّمَانِ عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین آورده: «وَقَدْ تَقَدَّمَتْ الرُّوَايَةُ مِنْ قَوْلِ أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ وُلِدَ لَهُ: وَ زَعَمَتِ الظُّلَمَةُ أَنَّهُمْ يَقْتُلُونَنِي لِيَقْطَعُوا هَذَا النِّسْلَ فَكَيْفَ رَأَوْا قُدْرَةَ اللَّهِ وَ سَمَاءَ الْمُؤْمَلِّ» (همان: ص ۲۳۱).

کتابی که «نصر بن علی الجَهْضَمی» درباره موالید ائمه علیهم السلام داشته است، گرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۰، ص ۳۱۴ و سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ص ۲۷۷).

(ب) حدیث صفحه ۲۳۰ را نیز علامه مجلسی از کتاب *کمال الدین* شیخ صدوق نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۳۶۳). شیخ صدوق، این روایت را در دو جای کتابش آورده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۵۰۱، ح ۲۷ و ص ۵۰۷، ذیل ح ۳۶).

(ج) روایت صفحه ۲۳۲، با مقداری اختلاف در متن، در دو موضع از *کمال الدین* شیخ صدوق از «نسیم خادم ابی محمد علیه السلام نقل شده است (همان: ج ۲، ص ۴۳۰، ذیل ح ۵ و ص ۴۴۱، ح ۱۱).

(د) در مورد روایات مذکور و سایر منقولات شیخ از کلینی که در *کافی* موجود نیست؛ چند احتمال به نظر می‌رسد: احتمال نخست آن است که این روایات در نسخه‌های متقدم *کافی* بوده و بعدها حذف شده‌اند. با توجه به این که کتاب *کافی* از زمان نگارش در اغلب دوره‌ها مشهور بوده، این احتمال بسیار ضعیف است.

احتمال دوم آن است که شیخ این روایات را از کتاب‌های مشایخی گرفته باشد که در طریق وی به آنان، کلینی واقع شده است؛ اما چنین احتمالی نیز بعید است؛ زیرا در اغلب موارد مذکور، شیخ، سند را با نام کلینی آغاز کرده و لذا به احتمال قوی روایت را از یکی از آثار کلینی نقل کرده است. احتمال سوم آن است که شیخ این روایات را از دیگر آثار کلینی که به دست ما نرسیده است، نقل کرده باشد. نیز محتمل است این روایات از منقولات شفاهی^۱ کلینی بوده باشند.

۴-۱-۴. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نَعْمانی، معروف به ابن ابی زینب (م ۳۶۰ق):

کتاب وی با عنوان *الغَیْبَة* یکی از آثار مهم شیعه در موضوع مهدویت و مسئله غیبت است. شیخ در تدوین کتابش، از نعمانی ۹ روایت در فصل‌های اول و سوم آورده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۷ و ۱۲۸ (دو روایت)، صص ۱۲۹-۱۳۳ و ۲۵۷)^۲ و هشت روایت را پی در پی، در

۱. مراد از منقولات شفاهی کلینی، منقولاتی است که به آثار کتبی او راه نیافته و از او به صورت شفاهی به دیگران منتقل شده و بعدها به شیخ رسیده است.

۲. به این ترتیب: نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۰۲، ح ۳۱ و ص ۱۰۳، ح ۳۲ و ۳۳ (دو بار پشت سرهم)، ص ۱۰۴، ح ۳۴، ص ۱۰۵، ح ۳۵ و ص ۱۰۶، ح ۳۶ و ۳۷، یافت نشد.

ذیل «ما يدل على إمامة صاحب الزمان عليه السلام» (همان: ص ۱۲۶) نقل کرده که در اولین مورد (همان: ص ۱۲۷)، طریقش را به کتاب نعمانی در شروع سند به طور کامل آورده، و در بقیه آن‌ها (همان: ص ۱۲۸) (دو روایت)، ص ۱۲۹-۱۳۳؛ سند را با اسم اشاره «بهذا الاسناد» شروع کرده است. ترتیب نقل این روایات در دو کتاب، می‌تواند قرینه‌ای بر نقل از کتاب نعمانی باشد.

شیخ طوسی نهمین روایت (همان: ص ۲۵۷) را ذیل «و أما ما روى من الأخبار المتضمنة لمن رآه و هو لا يعرفه أو عرفه فيما بعد» (همان: ص ۲۵۳)، از نعمانی نقل کرده که آن را بعد از بررسی، در کتاب غیبت نعمانی نیافتیم. در این خصوص، احتمالات زیر به ذهن می‌رسد: الف) ممکن است این روایت اساساً به نعمانی متعلق نباشد و از «محمد بن ابراهیم بن یوسف الکاتب» اخذ شده که با نعمانی تشابه اسمی دارد و واژه «النعمانی» اشتباهاً در دنباله اسم وی در غیبت شیخ اضافه شده باشد. نجاشی در رجال و شیخ در فهرست «محمد بن ابراهیم بن یوسف الکاتب» را در زمره راویان حدیث و فردی متمایز از «محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی» ذکر کرده‌اند (نجاشی، بی تا: ص ۳۷۲ و طوسی، ۱۴۲۰: ص ۳۹۱). ولی این احتمال صحیح نیست؛ زیرا اولاً: شیخ در فهرست طریق خود را به «محمد بن ابراهیم بن یوسف الکاتب»، «أبو عبدالله أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر» معرفی کرده (طوسی، همان:؛ درحالی که در این سند به واسطه «ابوالحسن محمد بن علی الشجاعی الکاتب»، از وی روایت کرده است؛^۱ ثانیاً: در میان مشایخ «محمد بن ابراهیم بن یوسف الکاتب»، فردی به نام «یوسف بن احمد» نیافتیم (ر.ک: نجاشی، بی تا: ص ۳۷۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ص ۳۹۱؛ حلی، ۱۴۱۱: ص ۱۴۴؛ همان: ۱۳۸۱: ص ۳۵۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ص ۹۷ و خویی، ۱۴۱۳: ج ۱۵، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).

ب) شیخ این روایت را از آثار مشایخی گرفته که در طریق وی به آنان، نعمانی واقع شده است. چنین احتمالی نیز بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا پس از بررسی در فهرست شیخ و مشیخه تهذیب و استبصار موردی را نیافتیم که نعمانی در طریق شیخ به سایر کتاب‌ها واقع شده باشد.

۱. ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۵۳: «وَ أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوْنِ الْمَعْرُوفِ بَابِنِ الْحَاشِرِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الشُّجَاعِيِّ الْكَاتِبِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمِ النُّعْمَانِيِّ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَحْمَدَ الْجَعْفَرِيِّ...»

ج) این روایت، از سایر کتاب‌های نعمانی همچون کتاب الفرائض یا کتاب الرد علی الإسماعیلیه (نجاشی، بی تا: ص ۳۸۳)، اخذ شده باشد؛ زیرا اولاً: در طریق آن، شاگرد نعمانی - ابوالحسین محمد بن علی الشجاعی الکاتب - واقع شده^۱ و وی راوی کتاب‌های استادش معرفی شده است (نجاشی، همان)؛ ثانیاً: نعمانی این روایت را از «یوسف بن احمد» نقل کرده که اساساً نامش در غیبت نعمانی نیامده است.

د) احتمال دارد این حدیث از منقولات شفاهی نعمانی بوده باشد. همچنین محتمل است از جمله روایات غیبت نعمانی باشد که توسط راویان بعدی یا ناسخان، از کتاب حذف شده است.

۴-۱-۵. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق):

کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق، از قدیمی‌ترین و معتبرترین منابع موجود روایی شیعه در مباحث امامت و مهدویت است که از دیگر مصادر کتاب الغیبه محسوب می‌شود.

شیخ طوسی در مجموع، ۱۸ حدیث از کمال الدین شیخ صدوق اخذ کرده که آن‌ها را در فصل‌های دوم، چهارم و ششم کتاب خود آورده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۵۰-۲۵۱، ۲۹۶، ۳۱۷، ۳۲۰ و ۳۲۱ (دو روایت)، ص ۳۲۳ و ۳۲۴، ۳۶۱، ۳۶۳ و ۳۶۴ (دو روایت)، ص ۳۷۰ (دو روایت)، ص ۳۹۳، ۳۹۴ و ۳۹۵).^۲ مشترک بودن اسناد روایات شیخ با روایات کمال الدین، از شیخ صدوق به بعد، قرینه‌ای بر نقل از کتاب مرحوم صدوق است. شیخ وی همیشه توسط «جماعه» از شیخ صدوق روایت نقل کرده که مرادش «أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) و الحسين بن عبیدالله [الغضائری]» است (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۲۷۴).

شیخ در الغیبه ذیل «فأما السفراء الممدوحون فی زمان الغیبه»، (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۵۳)؛

۱. البته در این روایت، نام ایشان به «ابوالحسن محمد بن علی الشجاعی الکاتب» تحریف شده است.
 ۲. به ترتیب در: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۳۴، ح ۱ و ص ۴۴۰، ح ۹ و ۱۰ (در غیبت این دو روایت تلفیق شده)، ص ۵۲۰، ح ۴۹، ص ۵۰۵، ح ۳۶، ص ۵۰۲، ح ۳۱، ص ۵۰۳، ح ۳۴، ص ۵۰۷، ح ۳۷، ص ۵۰۹، ح ۳۹، ص ۵۰۷، ح ۳۷، ص ۵۱۰، ح ۴۱، ص ۴۴۰، ح ۸، ص ۴۴۰، ح ۹ و ۱۰ (در غیبت برای بار دوم این دو روایت تلفیق شده)، یافت نشد، ص ۵۰۱، ح ۲۸، ص ۵۰۳، ح ۳۳، ص ۴۳۲، ح ۱۲، ص ۵۰۳، ح ۳۲ و ص ۵۱۶، ح ۴۴.

روایتی از شیخ صدوق به سند «و بهَذَا الإسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ أَبِيهِ...» (همان: ص ۳۶۴)، نقل کرده است. روایت اخیر بعد از جست و جو در کمال الدین و تمام النعمه یافت نشد. مشابه این متن را نیز در آثار موجود شیخ صدوق نیافتیم. احتمال این که شیخ این روایت را از کتاب‌های مشایخی گرفته باشد که در طریق وی به آنان، صدوق واقع شده باشد، مردود است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، شیخ طوسی در الغیبه همیشه با یک واسطه - با تعبیر «جماعة» - از او روایت نقل کرده است. بنابراین، محتمل است شیخ آن را از کتاب‌های مفقود شیخ صدوق گرفته باشد یا آن که از منقولات شفاهی شیخ صدوق باشد.

۴-۲. مصادر مفقود

۴-۲-۱. ابو یوسف، یعقوب بن نعیم بن عمرو قرقارة الکاتب (م ۱۸۲ق):

شرح حال نویسان، وی را از بزرگان امامیه، ثقه و اصحاب امام رضا علیه السلام معرفی کرده‌اند (نجاشی، بی تا: ص ۴۴۹؛ حلی، ۱۳۸۱: ص ۴۵۲ و ابن داوود حلی، ۱۳۴۲: ص ۳۷۹). آیت الله خوبی پس از نقل عبارات منابع رجالی، در بزرگی و وثاقت یعقوب بن نعیم، صحت انتساب عبارت نجاشی را به وی مورد تردید قرار داده و در انتها، با عبارت «و الله العالم بالحال»، در پذیرش یا رد آن دیدگاهی بیان نکرده است (خوبی، ۱۴۱۳: ج ۲۱، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

تنها کتابی که از یعقوب بن نعیم در منابع رجالی نام برده شده، کتابی در موضوع امامت است (نجاشی، بی تا: ص ۴۳۹ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۷، ص ۳۴۶؛ ذیل ح ۳۱). علامه مجلسی نام کتاب وی را *الإمامة دانسته* (مجلسی، همان) و نجاشی طریق خود را به کتاب مذکور بیان کرده است (نجاشی، بی تا: ص ۴۳۹).

طریقی از شیخ طوسی به کتاب و روایات وی در دسترس نیست؛ چراکه در فهرست شیخ و در دیگر کتاب‌های موجود از شیخ - غیر از *الغیبه* - هیچ نامی از یعقوب بن نعیم برده نشده است.

شیخ در *الغیبه*، تنها هفت روایت از یعقوب بن نعیم اخذ کرده (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۶۱ و ۴۶۲ (دو روایت)، ص ۴۶۳-۴۶۶) که همگی آن‌ها را در فصل هفتم در بحث علائم و شرایط ظهور، ذیل «ذکر طرف من العلامات الکائنة قبل خروجه علیه السلام» (همان: ص ۴۳۳)، به صورت پی در پی آورده است. شیخ اولین آن‌ها را با سلسله سند خود به او رسانده و بقیه را به‌طور



مستقیم از خود وی نقل کرده که ظاهراً از کتاب او روایت کرده است. تکرار بخش‌های آغازین سند در گروهی از روایات پی در پی و اخذ مستقیم روایت از مشایخ با واسطه، از قرائن نقل از این مصدر مفقود است.

شیخ در اولین روایت (همان: ص ۴۶۱)، یعقوب بن نعیم را چنین معرفی کرده است: «ابی یوسف یعقوب بن نعیم بن عمرو قرقاره الکاتب». از این عبارت، درمی‌یابیم که شیخ، وصف «قرقاره» را وصف «ابویوسف یعقوب بن نعیم» دانسته؛ از این‌رو، در روایات بعدی (همان: ص ۴۶۲ (دو روایت)، ص ۴۶۳-۴۶۶)؛ سند را با نام «قرقاره» آغاز کرده است. اما با توجه به این که در منابع رجالی (برای نمونه ر.ک: نجاشی، بی‌تا: ص ۴۴۹ و ابن داوود حلی، ۱۳۴۲: ص ۳۷۹) و کتاب‌های حدیثی (برای نمونه ر.ک: صدوق، ۱۳۹۶: ص ۳۲، ح ۱۴ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۷، ص ۳۴۶)، وی را «یعقوب بن نعیم بن قرقاره الکاتب» معرفی کرده‌اند؛ روشن است قرقاره، وصف یعقوب بن نعیم نیست؛ بلکه وصف عمرو- جد یعقوب بن نعیم- است؛ لکن وصف «الکاتب»، وصف خود یعقوب است، همچنان که عبارت «یعقوب بن نعیم بن قرقاره، الکاتب أبو یوسف» در کلام رجال شناسان، بر آن صراحت دارد (برای نمونه ر.ک: نجاشی، بی‌تا: ص ۴۴۹؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲: ص ۳۷۹ و حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۳۰، ص ۵۱۲).

فردی که از او در ابتدای سند روایت دوم به بعد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۶۲ (دو روایت)، ص ۴۶۳-۴۶۶) نام برده شده، «عمرو قرقاره»- جد یعقوب بن نعیم- نیست؛ بلکه خود یعقوب بن نعیم است؛ چراکه شیخ از آن جا که وصف قرقاره را وصف یعقوب بن نعیم به شمار آورده، برای اختصار، در روایات بعدی از این لفظ استفاده کرده است. از طرف دیگر طبق کتاب‌های فهرست، یعقوب بن نعیم از اصحاب امام رضا علیه السلام (۱۴۸-۲۰۳ق) به شمار می‌رود (نجاشی، بی‌تا: همان و حلی، ۱۴۱۱: ص ۱۸۶، ش ۵)؛ اما در این روایات، قرقاره از کسانی نقل کرده که در طبقه یعقوب بن نعیم هستند (و نقل از آن‌ها برای جد یعقوب غیرممکن، یا بعید به نظر می‌رسد) مانند «محمد بن خلف حدادی» که تاریخ وفات او ۲۶۱ق (ابن حجر، ۱۳۲۶: ج ۹، ص ۱۵۰)؛ «ابوحاتم سجستانی» که تاریخ وفات وی ۲۴۸ق (ابن خلکان، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۳۳) می‌باشد و «عباس بن یزید بحرانی» که در سال ۲۵۸ق (ابن حجر، ۱۳۲۶: ج ۵، ص ۱۳۴) از دنیا رفته است (ر.ک: براری، تابستان ۱۳۹۵).

۴-۲-۲. ابومحمد فضل بن شاذان بن خلیل ازدی نیشابوری (م ۳۶۰ق):

وی از مشایخ حدیث و ثقات محدثان اثناعشری در اواسط قرن سوم هجری و از اجلای معاصر چندین امام معصوم علیهم السلام بوده است (نجاشی، همان: بی تا: ۳۰۷). شیخ طوسی از وی به عنوان متکلم و فقیهی جلیل القدر یاد کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۳۶۱).

نجاشی یکی از کتاب‌های فضل در موضوع رجعت را با عبارت «الرجعة حدیث» معرفی می‌کند (نجاشی، همان).^۱ در کتاب‌های رجعت، مفاهیم مهدویت و قائمیت نیز از ارکان اساسی بوده است؛ زیرا بر اساس روایات، موضوع رجعت با مهدویت و قائمیت پیوند دارد. از این‌رو، بعید نیست که در کتاب *الرجعه* به احادیث مهدویت نیز توجه شده باشد.

کتاب دیگر فضل در باب مهدویت، *اثبات الرجعه* می‌باشد^۲ که به ادعای برخی، شیوه کلامی داشته و احتمالاً در آن، روایت احادیث مورد نظر نبوده (انصاری، همان)؛ اما اخذ حدیث از آن، توسط برخی محدثان از حدیثی بودن آن حکایت دارد. از همین‌رو است که حرعاملی، *اثبات الرجعه* را از مصادر حدیثی کتاب *اثبات الهداه* معرفی کرده است (حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۵۰).

فضل علاوه بر این دو، کتاب دیگری مرتبط با بحث مهدویت داشته که از آن به کتاب *القائم* تعبیر کرده‌اند (نجاشی، بی تا: ص ۳۰۷؛ طوسی، ۱۴۳۰: ص ۳۶۱ و آقابزرگ تهرانی، بی تا: ج ۱۷، ص ۱).

شیخ در در فصل‌های ۷ و ۸ از کتاب *الغیبه*، ۶۸ روایت از فضل نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۲ و ۴۲۳ (دو روایت)، ص ۴۲۵ و ۴۲۶ (سه روایت)، ص ۴۲۷ (دو روایت)، ص ۴۲۸ (دو روایت)، ص ۴۳۱ و ۴۳۷ (دو روایت)، ص ۴۳۸ و ۴۴۱ (سه روایت)، ص ۴۴۵ (دو روایت)، ص ۴۴۶ (دو روایت)، ص ۴۴۷ (سه روایت)، ص ۴۴۸ (سه روایت)، ص ۴۴۹ (سه روایت)،

۱. آقابزرگ تهرانی نیز با عبارت «الرجعة و احادیثها» به معرفی آن پرداخته است (آقابزرگ تهرانی، بی تا: ج ۱۰، ص ۱۶۲).

۲. منتخبی از این کتاب به کوشش سید باسم موسوی- که نسخه ای خطی از این کتاب را تصحیح کرده- با عنوان «مختصر اثبات الرجعة للفضل بن شاذان» در مجله *تراثنا السنه الرابعه*، ربیع الثانی، جمادی الاولی و جمادی الثانیه ۱۴۰۹ ع-د؛ به چاپ رسیده است (ر.ک: موسوی، ۱۴۰۹ ص ۱۹۱-۲۲۲). البته برخی از محققان معاصر، متنی را که در *تراثنا* چاپ شده بر پایه نسخه مجعولی می‌دانند که نباید آن را از ابن شاذان دانست (انصاری، بی تا).

ص ۴۵۰ (دو روایت)، ص ۴۵۱ و ۴۵۲ (دو روایت)، ص ۴۵۳ (دو روایت)، ص ۴۵۴ (سه روایت)،
 ص ۴۵۵ و ۴۵۶ (دو روایت)، ص ۴۵۸ (دو روایت)، ص ۴۵۹ (سه روایت)، ص ۴۶۰، ۴۷۰ و ۴۷۱
 (سه روایت)، ص ۴۷۲ (سه روایت)، ص ۴۷۳ (دو روایت)؛ ص ۴۷۴ (دو روایت)، ص ۴۷۵ و ۴۷۶
 (سه روایت)، ص ۴۷۷ و ۴۷۸). وی در اول سند، نام فضل بن شاذان یا ضمیری را که به او
 برمی‌گردد، آورده است. قابل ذکر است، روایاتی که شیخ از فضل نقل کرده، نمی‌تواند از همان
 طریقی باشد که در چهار روایت قبل (همان: ص ۴۳۳، ۴۳۵ و ۴۳۶ (دو روایت)) عنوان کرده
 است؛^۱ چراکه اگر چنین بود، بر اساس روش شیخ در الغیبه، خصوصاً در دو روایت پیشین
 (همان: ص ۴۳۶ (دو روایت))؛ با عباراتی همچون «بهذا الإسناد» که رساننده شباهت سند
 است، مخاطب را مطلع می‌کرد (برای نمونه ر.ک: همان: ص ۳۸، ۴۷، ۱۲۸ (دو روایت)؛
 ص ۱۲۹-۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۲ و ...).

شیخ در فهرست دو طریق به کتاب‌ها و روایات فضل ارائه کرده است (همان، ۱۴۲۰:
 ص ۳۶۳). هرچند با توجه به گستردگی آثار فضل^۲ و تعدد آثار او در موضوع مهدویت (نجاشی،
 بی‌تا: ص ۳۰۷ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۶۱)؛ و عدم قرینه کافی، تشخیص دقیق عنوان منابع
 مورد استفاده شیخ در میان تألیفات فضل دشوار است؛ هماهنگی موضوع روایت با موضوع
 کتاب‌هایی که نام مؤلفش در سلسله سند حدیث ذکر شده، اخذ مستقیم روایت از مشایخ
 با واسطه و تعلیق سند به اضمار در گروهی از روایات پی در پی؛ قرائنی بر شناسایی کتاب‌های
 فضل، به عنوان یکی دیگر از مصادر الغیبه شیخ هستند.

۴-۲-۳. سعد بن عبدالله بن ابي خلف اشعری قمی (م ۲۹۹ یا ۳۰۱ ق):

یکی از مباحث مورد علاقه سعد بن عبدالله، مباحث اعتقادی و کلامی بوده و در این
 زمینه، کتاب‌های بسیاری، از جمله الضیاء فی الإمامة، بصائر الدرجات، الضیاء فی الرد
 علی‌المحمدیه و الجعفریه و الرد علی‌الغلاة داشته است (نجاشی، بی‌تا: ص ۱۷۷، ۱۷۸ و
 طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۱۵).

شیخ طوسی در کتاب الغیبه از سعد بن عبدالله بسیار حدیث نقل کرده است. وی با وجود

۱. در ادامه خواهیم گفت این چهار روایت از کتاب «ابوعلی احمد ابن ادریس اشعری قمی» اخذ
 شده‌اند.

۲. نجاشی آثار فضل را بالغ بر ۱۸۰ عنوان دانسته است (نجاشی، بی‌تا: ص ۳۰۷).

این که راوی مستقیم سعد نیست، اسنادش را با نام سعد یا ضمیری که به او برمی‌گردد، آغاز کرده است. اخذ مستقیم روایت از مشایخ با واسطه، قرینه‌ای بر اخذ از کتاب سعد است. شیخ در فهرست، طریق خود را به جمیع کتاب‌ها و روایات سعد بیان کرده است (طوسی، همان). یکی از کتاب‌های سعد، با نام *الضیاء فی الرد علی‌المحمدیه و الجعفریه*، مشتمل بر احادیثی است که در رد بر قائلان به امامت محمد بن علی الهادی علیه السلام و قائلان به امامت جعفر بن علی الهادی گرد آورده است. شیخ روایاتی را که تعدادشان به ۱۶ مورد می‌رسد (همان، ۱۴۱۱: ص ۸۲، ۱۹۸ و ۱۹۹) (دو روایت)، ص ۲۰۰ (دو روایت)، ص ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶ و ۲۲۷؛^۱ در فصل اول کتاب *الغیبه* آورده که سندشان با نام سعد آغاز شده و به رد فرقه محمدیه و فرقه جعفریه مربوط است. هماهنگی موضوع روایات با موضوع کتابی که نام مؤلفش در سلسله سند حدیث ذکر شده، قرینه دیگری بر اخذ مستقیم از کتاب *الضیاء* است.

شیخ طوسی ۲۲ روایت دیگر را نیز از سعد بن عبدالله اشعری قمی گرفته و آن‌ها را در فصل‌های اول، دوم، هفتم و هشتم کتاب *الغیبه* نقل کرده است (همان: ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۹۶، ۲۲۰ و ۲۲۳) (دو روایت)؛ ص ۳۳۲ و ۳۳۳ (دو روایت)؛ ص ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۹۸، ۳۹۹ و ۴۳۰ (دو روایت)؛ ص ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۵ و ۴۷۰. از آن‌جا که این احادیث ظاهراً به رد فرق محمدیه و جعفریه ارتباطی ندارند، به نظر می‌رسد آن‌ها را- به همان قرآنی که گذشت- به‌طور مستقیم از سایر کتاب‌های کلامی سعد که با موضوع امامت و مهدویت مرتبط هستند، از جمله *الضیاء فی الإمامة و بصائر الدرجات* گرفته باشد. دو مورد از آن‌ها (همان: صص ۲۲۰ و ۴۵۵)، با مختصری تغییر، در کتاب *مختصر البصائر* که گزیده‌ای از *بصائر الدرجات* سعد است، ملاحظه می‌شود (حلی، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۲۰۵، ح ۱۹۱ و ص ۱۴۱، ح ۱۰۸).

۴-۲-۴. ابوعلی احمد بن ادریس اشعری قمی (م ۳۰۶ق):

وی فقیه نامدار، محدث عالی‌قدر و یکی از چهره‌های درخشان شهر مقدس قم است (نجاشی، بی تا: ص ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ص ۶۴؛ همان، ۱۳۷۳: ص ۳۹۷؛ حلی، ۱۳۸۱: ص ۶۶؛

۱. شیخ روایت صفحه ۲۰۵ را که ذیل «و أمّا معجزاته (امام عسکری علیه السلام) الدالة علی امامته» آورده و در صفحه ۲۲۳ ذیل «و اما القائلون بإمامة جعفر بن علی بعد أخیه علیه السلام»، در رد قائلان به امامت جعفر کذاب، تکرار کرده است.

ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ص ۱۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۴۲). شیخ در الغیبه، ۳۲ روایت از وی اخذ کرده که آن‌ها را در فصل‌های ۱، ۵، ۶ و ۷ آورده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۱ (دو روایت)؛ ص ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۰-۱۶۳ (دو روایت)، ص ۱۷۷، ۱۸۵ و ۱۸۷ (دو روایت)، ص ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶ و ۳۳۲ (دو روایت)، ص ۳۳۵، ۳۳۷ و ۳۴۶ (دو روایت)، ص ۳۴۷، ۴۱۷، ۴۳۳، ۴۳۵ و ۴۳۶ (دو روایت)). در این زمینه نکات زیر را متذکر می‌شویم:

الف) مطابقت سند پنج روایت (همان: ص ۱۷۷، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۴۶ و ۴۳۳)، با طریقی که شیخ در فهرست (همان، ۱۴۲۰: ص ۶۴)، به احمد بن ادريس ارائه کرده است، لزوماً گویای آن نیست که این احادیث قطعاً از کتاب وی گرفته شده‌اند؛ بلکه محتمل است از منابعی اخذ شده باشند که احمد در طریق آن‌ها قرار داشته است. باید توجه داشت، در این سخن شیخ که می‌گوید: «أخبرنا بسائر رواياته...»؛ مراد از «روایات او»، احادیث کتاب او نیست؛ بلکه مراد کتاب‌هایی است که وی اجازه نقل آن‌ها را از مشایخ پیشین داشته و روایت کرده است.

ب) در ابتدای سند ۱۱ روایت (همان، ۱۴۱۱: ص ۴۱، ۱۶۱، ۱۶۳ و ۱۸۷ (دو روایت)، ص ۱۸۸، ۱۹۳، ۳۳۶، ۳۳۷، ۴۱۷ و ۴۳۵)، بدون ذکر طریق، نام احمد بن ادريس آمده است. در گروهی از روایات نیز که به‌طور یک‌جا و پی در پی نقل شده‌اند (همان: ص ۴۱، ۴۲، ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۳۳۲، ۳۴۶، ۳۴۷ و ۴۳۶ (دو روایت))؛ شیخ به جای تکرار بخش‌های آغازین سند، از تعلیق سند به اضممار استفاده کرده است. بنابراین، اخذ مستقیم روایت از مشایخ با واسطه و تعلیق سند به اضممار در گروهی از روایات پی در پی، از جمله قرائن اخذ از کتاب احمد است.

ج) شیخ سند چهار روایت (همان: ص ۱۴۳، ۱۶۰، ۱۸۵ و ۱۹۶) را با عبارت «أخبرني جماعة عن أبي جعفر محمد بن سفيان البرزقري...» آورده است. با مقایسه این طریق با طریقی که شیخ در فهرست به روایات احمد بن ادريس بیان کرده (همان، ۱۴۲۰: ص ۶۴)؛ روشن می‌شود که «الحسين بن عبيدالله» یکی از آن «جماعة» می‌باشد.

د) طریق دو روایت پی در پی (همان، ۱۴۱۱: ص ۱۹۰ و ۱۹۱)، در همه جا تا «احمد بن ادريس» مشترک و از او به بعد، نام راویان مختلف است. بنابراین، احتمال اخذ از کتاب وی تقویت می‌شود. در واقع، طریق به مصدر مکتوب، بخش مشترک اسناد است که همواره تکرار می‌شود و اختلاف در اواخر اسناد، به اسناد مختلف مذکور در آن مصدر مکتوب مربوط است.

۴-۲-۵. ابوجعفر محمد بن علی بن ابی العزاقیر مشهور به شلمغانی (م ۳۲۳ق)

وی از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام و از محدثان و فقهای شیعی در ایام غیبت صغرا است. حسین بن روح، سومین نایب خاص امام دوازدهم، به دلیل جایگاه علمی شلمغانی، به وی عنایت داشت. از همین رو، شلمغانی توانست در میان امامیه جایگاهی والا بیابد (همان: ص ۴۰۳). دیری نپایید که دوران انحراف او آغاز شد. به گفته نجاشی حسادت بر مقام حسین بن روح، وی را بر آن داشت تا مذهب را ترک کرده و به انحراف گراید (نجاشی، بی تا: ص ۳۷۸). شیخ در فهرست درباره او می نویسد: وی ابتدا در طریق مستقیم بود؛ ولی بعد منحرف شد و اقوال عجیبی از او صادر گردید که دستگیر و در بغداد به دار آویخته شد (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۴۱۳).

شلمغانی کتاب های متعددی داشته که تألیف برخی از آن ها پیش از انحراف او بوده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ص ۴۱۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۵، ص ۳۱؛ همان، ۱۳۸۴: ص ۳۳۱ و خراسانی کرباسی، ۱۴۲۵: ص ۴۵۹). از آن جمله کتاب *الأوصیاء* و کتاب *الغیبه* می باشد. بر اساس روایتی که حسین بن روح درباره تألیفات قبل از انحراف شلمغانی نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۹ و ۳۹۰)؛ آثار او همچنان نزد شیعیان از کتاب های معتبر و مورد اعتماد به شمار می رفته است.

استناد شیخ الطائفه - هر چند مختصر (همان: ص ۲۴۵-۲۴۶ (دو روایت)، ص ۳۴۳ (یک روایت)، ص ۳۹۱ و ۳۹۲ (چهار روایت))؛ به کتاب های شلمغانی برای اثبات موضوعی کلیدی، آن هم در دوره ای که بسیاری از منابع حدیثی دیگر در دسترس وی بوده؛ گویای جایگاه ویژه این کتاب نزد وی و تأثیر آن بر اعتقادات شیعه است.

شیخ طوسی در مجموع، هفت حدیث از شلمغانی اخذ کرده و آن ها را در فصل های پنجم و ششم کتاب *الغیبه* آورده است (همان: ص ۲۴۵ (دو روایت)، ص ۳۴۳ و ۳۹۱ (سه روایت) و ص ۳۹۲).^۱ در مورد این روایات، چند نکته را متذکر می شویم:

الف) شیخ در دو مورد (همان: ص ۳۴۳ و ۲۴۵) به اخذ از کتاب *الأوصیاء* شلمغانی و در دو

۱. شیخ دو روایت را در صفحات ۳۹۱ و ۳۹۲ بدون ذکر نام شلمغانی آورده؛ به قرینه عبارت «وَقَالَ فِي فَصْلِ آخَرَ» و «قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ» مشخص است که هر یک از آن دو، به روایت قبلش که منقول از شلمغانی است، عطف شده اند.

مورد (همان: ص ۳۹۱) (دو روایت)) به اخذ از کتاب *الغیبه* وی تصریح کرده است. سایر موارد نیز به قرینه تعلیق سند به اضممار در گروهی از روایات پی در پی، از کتاب شلمغانی گرفته شده‌اند. (ب) روایت صفحه ۲۴۵، بنا به تصریح شیخ طوسی از کتاب *الاصیاء* شلمغانی نقل شده و منابع دیگر، از جمله حرعاملی در *اثبات الهداة* از غیبت شیخ گرفته‌اند (حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۱۲۶): زیرا کتاب *الاصیاء* در اختیار شیخ حر نبوده است.

(ج) در یک مورد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۴۵ و ۲۴۶)، طریق شلمغانی به واسطه فردی که از او با عنوان «الثقه» یاد کرده است، به ابراهیم بن ادیس می‌رسد. این روایت در منابع دیگر، از کتاب *الاصیاء* شلمغانی منقول است (حرعاملی، ۱۴۲۵: ص ۱۲۶ و ۱۲۷) و سند آن تنها، در کتاب *الهدایه* حسین بن حمدان (م ۳۳۴ق)، به طور کامل ذکر شده است (خصیعی، ۱۴۱۹: ص ۳۵۸). در ابتدای سند، حسن بن محمد بن جمهور قرار دارد و او این روایت را از فردی با عنوان «البشار» از ابراهیم بن ادیس نقل کرده است. حسن بن محمد بن جمهور، کتابی با عنوان *الواحد* داشته است (نجاشی، بی‌تا: ص ۶۲). با توجه به این که وی در عصر غیبت صغرا می‌زیسته، محتمل است شلمغانی این روایت را از او، یا از کتاب وی دریافت داشته است.

(د) شیخ صدوق مشابیه روایت صفحه ۳۴۳ را در *کمال الدین*، همچون شلمغانی از ابو جعفر المروری روایت کرده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۹۸، ح ۲۱). صدوق این روایت را از طریق سعد بن سعد بن عبدالله اشعری قمی گرفته است. این روایت در منابع موجود، تنها از طریق سعد بن بغداد می‌زیسته است. همچنین قابل توجه این که بر اساس قرائن متعدد، سعد، مدتی در بغداد می‌زیسته است. یکی از قرائن این مطلب، آن است که از جمله مهم‌ترین مشایخ روایی او، محمد بن عیسی بن عبید است که در بغداد ساکن بوده است (نجاشی، بی‌تا: ص ۳۳۳). طبق مطالعه‌ای که بر روی کتب اربعه و کتاب *وسائل الشیعه* صورت گرفته است، محمد بن عیسی از حیث کثرت روایات دریافتی در رتبه سوم از مشایخ سعد بن عبدالله قرار دارد.^۱ به نظر می‌رسد منبع شلمغانی در این روایت یکی از کتاب‌های سعد بن عبدالله بوده است.

۱. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، نرم افزار درایة النور، نسخه ۱/۲، قسمت اسناد.

۴-۲-۶. ابومحمد علی بن احمد علوی موسوی (م ۳۵۶ق):

وی کتابی با عنوان *فی نصرۃ الواقفة* داشته است. شیخ طوسی بنا به تصریح خود (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳)، چهل روایت از این کتاب مفقود نقل کرده است (همان: ص ۴۳ و ۴۴ (دو روایت)، ص ۴۵ و ۴۶ (سه روایت)، ص ۴۷ (دو روایت)، ص ۴۸ (دو روایت)، ص ۴۹ (دو روایت)، ص ۵۰ و ۵۱ (دو روایت)، ص ۵۲ (دو روایت)، ص ۵۳ (سه روایت)، ص ۵۴ (دو روایت)، ص ۵۵ و ۵۶ (دو روایت)، ص ۵۷ (سه روایت)، ص ۵۸ و ۵۹ (دو روایت)؛ ص ۶۰ (سه روایت)، ص ۶۱ (دو روایت) و ص ۶۲ (سه روایت)). شیخ تمام این روایات را در فصل اول کتاب غیبت ذیل «الکلام علی الواقفة» (همان: ص ۲۳)، آورده است. به اعتقاد شیخ، این روایات یا در دلالت یا در صدور اشکال دارد. ایشان تمام روایات آن را قابل تأویل و توجیه می‌داند (همان: ص ۴۳). وی بعد از هر روایت، جواب آن را بیان کرده است.

۴-۲-۷. ابوالعباس احمد بن علی بن نوح سیرافی (م ۴۲۰ق):

ابن نوح از مشایخ نجاشی بوده و کتاب‌های بسیاری نگاشته که در شمار آن‌ها کتاب *الخبر الوکلاء الأربعة* است (نجاشی، بی‌تا: ص ۸۶ و ۸۷). وی شاکله اصلی کتابش را از «ابونصر هبة الله بن احمد بن محمد الکاتب» گرفته و نجاشی در شرح حال «ابونصر هبة الله» به این مطلب تصریح کرده است (همان: ص ۴۴۰). در برخی منابع، مثل *الغیبه* شیخ طوسی، نام او «هبة الله بن محمد» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۶، ۳۹۸ و ۴۰۱) و «هبة الله بن محمد بن احمد» (همان: ص ۳۵۳، ۳۵۵، ۴۰۳، ۴۰۸ و ۴۱۴) نیز ضبط شده است. بنا بر تصریح رجال شناسان، نام صحیح او همان «هبة الله بن احمد بن محمد» می‌باشد (برای نمونه ر.ک: نجاشی، بی‌تا: ص ۸۶ و ۸۷؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲: ص ۳۶۶ و ۵۲۴، و حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۶۳).

ابن نوح طی وصیتی تمام کتاب‌هایش را به نجاشی بخشیده است^۱ و قاعدتا کتاب *الخبر الوکلاء الأربعة* نیز در اختیار نجاشی بوده؛ اما شوربختانه این کتاب به دست ما نرسیده است. آنچه از آن در دسترس است، فقط همان چیزی است که در لابه‌لای کتاب‌های حدیثی،

۱. نجاشی در چند جا از کتاب *رجال* با عباراتی مثل «وجدت بخط ابن نوح فیما وصی الی به من کتبه»، به این مطلب تصریح کرده است (ر.ک: نجاشی، بی‌تا: ص ۶۷، ۱۱۲ و ۳۱۶).

به ویژه در کتاب *الغیبه* شیخ طوسی آمده است. شیخ طریق خود را به کتاب *اخبار الوکلاء*، «جماعة من اصحابنا» معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۸۷).

شیخ ۳۵ روایت از این کتاب گرفته که آن‌ها را در فصل‌های چهارم و ششم کتاب خود نقل کرده است. وی در ۱۰ مورد (همان، ۱۴۱۱: ص ۲۹۳؛ ۲۹۴، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۶، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۳ و ۴۰۸)، به واسطه «أبو عبدالله حسین بن إبراهيم قمی»، معروف به «ابن الحناط» (همان، ۱۴۲۰: مقدمه، ص ۴۸) و در یک مورد (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۷۲)، به واسطه «جماعة» از آن نقل کرده و ۲۴ مورد باقیمانده را بدون ذکر واسطه آورده، که در ۱۲ مورد (همان: ص ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۴، ۳۹۱، ۳۹۸ و ۴۱۰)، سند را با نام ابن نوح آغاز کرده، و در ۱۲ مورد دیگر (همان: ص ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۵۳، ۳۶۳) (دو روایت)، ص ۳۶۸، ۳۸۴، ۴۱۳ و ۴۱۴ (دو روایت))، نام ابن نوح را در سند نیاورده؛ بلکه سند را با نام افرادی مثل «هبة الله» آغاز کرده است. بر اساس قرائن زیر، روشن است که شیخ این روایات را نیز از کتاب ابن نوح اخذ کرده است:

الف) شیخ در فهرست، اصلاً «هبة الله» را معرفی نکرده، چه رسد به این که کتاب‌های او و طریق خود به آن را بیان کند؛ درحالی که وی به کتاب‌های ابن نوح طریق داشته است (همان، ۱۴۲۰: ص ۸۷).

ب) به احتمال از آن جا که ابن نوح چارچوب اصلی کتابش را از هبة الله گرفته است (نجاشی، بی تا: ص ۴۴۰)؛ شیخ در برخی موارد به جای آن که نام ابن نوح را در سند بیاورد، به طور مستقیم روایت را از «هبة الله» نقل کرده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۵۳).

ج) روایات مذکور، به روایت یا عبارتی در قبل - که نام ابن نوح در صدر آن ذکر شده - عطف شده‌اند. در حقیقت، شیخ در گروهی از روایات و عبارات پی در پی به منظور جلوگیری از تکرار بخش آغازین سند، نام ابن نوح را حذف کرده است. برای مثال، از میان روایاتی که با نام «هبة الله» آغاز شده، سند سه روایت پی در پی (همان: ص ۳۸۴ و ۳۸۶)، به عبارت «قَالَ ابْنُ نُوحٍ نَسَخْتُ هَذِهِ النُّسخَةَ مِنَ الْمُدْرَجِينَ الْقَدِيمِينَ الَّذِينَ فِيهِمَا الْخَطُّ وَ التَّوَقِيعَاتُ» (همان: ص ۳۸۴)؛ عطف شده است (نمونه‌های دیگر: ر.ک: ص ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۶۳) (دو روایت)، ص ۳۶۸ و ۴۱۳-۴۱۴ (دو روایت)).

۴-۲-۸. ابو عبدالله احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز، مشهور به ابن عبدون و ابن حاشر (م ۴۲۳ق):

وی فقیه، محدث و ادیب امامی است که از مشایخی چون ابوغالب زُراری، ابوبکر دوری، ابن قولویه قمی، ابن داوود قمی، ابوالفرج اصفهانی، ابن جعابی، ابن جنید اسکافی، ابن حمزه طبری مرعشی، ابوطالب انباری، سهل بن احمد دیباجی، دعلج بن احمد سجستانی و ابوالفضل شیبانی استفاده کرده است (نجاشی، بی تا: ص ۸۷؛ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۴۱۳؛ همان، ۱۴۱۱: صص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۹۴ و ۲۵۷؛ همان، ۱۴۲۰: ص ۱۰۹، ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۹۷ و ۳۸۱ و ابن ماکولا، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۲۹۳ و ۲۹۴). از راویان او نیز نجاشی، شیخ طوسی، ابن غضائری و جعفر بن محمد دوریستی شایان ذکرند (نجاشی، بی تا: ص ۸۷؛ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۴۱۳ و حلی، ۱۳۸۱: ص ۷۱).

آثاری همچون اخبار السید بن محمد (سید اسماعیل حمیری)، تاریخ، تفسیر خطبه فاطمة علیها السلام، عمل الجمعة و کتاب الحدیثین المختلفین، به ابن عبدون نسبت داده شده (نجاشی، بی تا: ص ۸۷) که امروزه نشانی از آنها در دست نیست. همچنین ابن ماکولا از کتاب فهرست وی یاد کرده و مدعی است نسخه ای از آن را دیده که مفصل نیز بوده است (ابن ماکولا، همان: ج ۲، ص ۲۹۴). این کتاب مورد استفاده شیخ طوسی در فهرست قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۱۳).

شیخ طوسی در الغیبه، چهار روایت از وی اخذ کرده که در تمام موارد، سند را با نام احمد بن عبدون آغاز کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۹۴ و ۲۵۷). از آن جاکه ابن عبدون از مشایخ بی واسطه شیخ است، احتمالاً از وی به طور مستقیم و شفاهی حدیث نقل کرده؛ هرچند اخذ از کتاب‌های او نیز محتمل به نظر می‌رسد.

عبارت «هِيَ نُسْخَةُ كِتَابِ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَلِيِّ رَفَعَهَا إِلَى أَبَانَ وَقَرَأَهَا عَلَيْهِ»، در سومین روایت (همان: ص ۱۹۴)؛ که شیخ از ابن عبدون نقل کرده و نیز وجود آن روایت در کتاب سلیم (سلیم، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۹۲۴)؛ با نقل آن از ابن عبدون منافاتی ندارد؛ زیرا عدم مطابقت سند با

۱. «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوَنٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي الزُّبَيْرِ الْقُرَشِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ، عَمَّنْ رَوَاهُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمِرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: هَذِهِ وَصِيَّةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هِيَ نُسْخَةُ كِتَابِ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَلِيِّ رَفَعَهَا إِلَى أَبَانَ وَقَرَأَهَا عَلَيْهِ قَالَ أَبَانَ وَقَرَأْتُهَا عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: صَدَقَ سُلَيْمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ، قَالَ سُلَيْمٌ... (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۴۱۱)»

طریقی که شیخ در فهرست^۱ به کتاب سلیم ارائه کرده، احتمال اخذ آن را از کتاب سلیم منتفی می‌کند. قابل ذکر است است، علت پایین بودن درصد تشابه^۲ این روایت با روایت موجود در کتاب سلیم، افزون بر اختلاف نسخه در نیمه دوم روایت سلیم، نقل به معنا در سطح واژگان و جملات، جا به جایی و حذف برخی الفاظ می‌باشد.

۵. نتیجه‌گیری

در بازشناسی مصادر حدیثی کتاب *الغیبه* شیخ طوسی، نتایج کلی زیر به دست آمد:
 ۱-۵. از میان ۴۹۳ روایت کتاب *الغیبه* شیخ طوسی، مصدر ۳۱۳ روایت تا حدی شناسایی شد که از میان آن‌ها و بر اساس شواهد ارائه شده در متن، ۸۲ روایت از پنج مصدر موجود و ۲۳۱ روایت از هشت مصدر مفقود اخذ شده‌اند.

۲-۵. شیخ احیانا روایاتی را از مؤلف برخی مصادر حدیثی موجود گرفته که آن‌ها را بعد از جست و جو در آن مصادر نیافتیم. برای مثال، از میان ۹ روایتی که شیخ طوسی از نعمانی گرفته، یک روایت را در کتاب *غیبت نعمانی* نیافتیم. در مورد این روایات، چند احتمال قابل پیش بینی است، از جمله اخذ شفاهی از آن مؤلف، اخذ از سایر کتاب‌های آن مؤلف، حذف آن روایت از آن مصدر توسط راویان بعدی یا ناسخان یا...؛ بحث در مورد میزان قوت هریک از این احتمالات، در جای خود گذشت.

۳-۵. شیخ احادیث دیگری را نقل کرده که مصدر آن‌ها را نمی‌دانیم و خود شیخ هم به آن مصادر در کتاب‌هایش اذعان نکرده است. برای مثال، در مواردی، سند را با نام شیخش شروع کرده است که در این موارد، قابل تشخیص نیست که از او شنیده یا از کتابش گرفته یا از کتاب دیگر راویان حدیث اخذ کرده و در اول، طریق خود را به آن کتاب آورده است.

....→

ص ۱۹۴).

۱. «أخبرنا ابن أبي جید عن محمد بن الحسن بن الولید، عن محمد بن أبي القاسم الملقب بماجیلویه، عن محمد بن علی الصیرفی، عن حماد بن عیسی و عثمان بن عیسی، عن أبان بن أبی عیاش، عن سلیم بن قیس الهلالی، و حماد بن عیسی عن إبراهیم بن عمر الیمانی، [عن أبان بن أبی عیاش،] عن سلیم بن قیس» (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۲۳۰).

۲. درصد تشابه روایات، با استفاده از نرم افزار «جامع الأحادیث نور ۳/۵» مورد مطالعه قرار گرفته است.

منابع

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۸۰ق). *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا*، نجف، المطبعة الحیدریة.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). *مهیج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دار الذخائر.
۳. ابن ماکولا، علی بن هبة الله (۱۴۱۱ق). *الإكمال فی رفع الإرتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الأسماء و الکنی و الأنساب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (بی تا). *الذریعة*، بیروت، دار الأضواء.
۵. انصاری، حسن، *هوریت واقعی کتاب اثبات الرجعة*، منبع مقاله: <http://ansari.kateban.com/post/1286>
۶. براری، محمد (تابستان ۱۳۹۵). *منبع شناسی روایات علائم ظهور در کتاب الغیبة شیخ طوسی*، فصلنامه پژوهش های مهدوی، شماره ۱۷.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت، اعلمی.
۸. _____ (۱۳۸۴ق). *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة*، نجف، محمدجواد کتبی.
۹. _____ (۱۴۲۷ق). *الرجال*، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۱۰. _____ (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. حلّی، حسن بن علی بن داوود (۱۳۴۲). *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۱). *ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۴. _____ (۱۴۱۱ق). *رجال العلامة الحلّی*، نجف، دار الذخائر.
۱۵. الخراسانی کرباسی، محمدجعفر بن محمد طاهر (۱۴۲۵ق). *اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب*، قم، دار الحديث.
۱۶. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الكبرى*، بیروت، البلاغ.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، بی نا.
۱۸. شبیری زنجانی، محمدجواد (زمستان ۱۳۸۰). *نعمانی و مصادر غیبیة*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۲.
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۹۶ق). *فضائل الأشهر الثلاثة*، قم، کتاب فروشی داوری.

۲۰. _____ (۱۳۹۵ق). *كمال الدين و تمام النعمة*، مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران، اسلامیه.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳). *الرجال*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۲. _____ (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، قم، دارالمعارف الإسلامیة.
۲۳. _____ (۱۴۲۰ق). *الفهرست*، قم، مكتبة المحقق الطباطبائی.
۲۴. عریضی، علی بن جعفر (۱۴۰۹ق). *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، محقق: سید محمد رضا حسینی جلالی، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۲۵. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۲۶ق). *تهذیب التهذیب*، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
۲۶. عمادی حائری، سید محمد (۱۳۹۴). *بازسازی متون کهن حدیث شیعه*، قم، دارالحدیث.
۲۷. قلیچ، رسول (آبان ۱۳۹۰). *بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره کتاب سلیم بن قیس با تأکید بر نقد دیدگاه‌های معاصر*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته مطالعات تاریخ تشیع، به راهنمایی مهدی مهریزی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۰. مسعودی، محمد (بهار ۱۳۸۸). *بازشناسی مصادر کتاب الغیبة طوسی*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۲۸.
۳۱. الموسوی، السید باسم (۱۴۰۹ق). *مختصر إثبات الرجعة للفضل بن شاذان*، فصلنامه تراثنا، شماره ۱۵.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی (بی تا). *الرجال*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران، صدوق.
۳۴. الهاللی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس*، قم، الهادی.



جایگاه فطرت، عقل و اراده بشر در تحقق صلح و عدالت جهانی با ابتنا بر آموزه مهدویت

علی اله‌بداشتی^۱

بهروز دیلم صالحی^۲

چکیده

در پژوهش حاضر، جایگاه فطرت، عقل و اراده بشر در تحقق صلح و عدالت جهانی بر پایه آموزه مهدویت بررسی شده است. تعیین جایگاه این سه عنصر، با نگاه معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی به صورت مجموعه‌ای به هم پیوسته در این گفتمان، در اندیشه سیاسی اسلام؛ از این منظر اهمیت پیدا می‌کند که از یک سو، تعامل و ترابط منطقی این سه نیروی انسان‌شناختی است که شتاب‌دهنده پدیده ظهور در پایان تاریخ خواهد شد؛ و از سوی دیگر، بستر را برای پذیرش جهانی مهدی موعود فراهم می‌کند. فرضیه‌ای که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، آن است که فطرت انسانی، به پشتوانه عقل و اراده، انسان را در تحقق صلح و عدالت جهانی مهدی موعود تقویت می‌کند. اصل انتظار موعود، منبع این گفتمان به شمار می‌آید. روش و رهیافت پژوهش حاضر، فلسفه تاریخی و سیاسی است.
واژگان کلیدی: مهدویت، فلسفه تاریخ، منجی، انتظار، فطرت، عقل، اراده.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد چالوس. (نویسنده مسئول)

aliallahbedashti@gmail.com
behrooz_daylamsalehi@yahoo.com

باور به ظهور منجی، یکی از باورها و آموزه‌های اساسی مذهب شیعه به شمار می‌آید که موجبات سعادت و رستگاری انسان را فراهم می‌کند. بر این اساس، سعادت و رستگاری انسان در فرآیند تاریخ، از دو گزاره برمی‌خیزد: یکی پذیرش مهدویت که مقتضای حکم خرد است و دیگر، حرکت کلی بشر به سوی خردمندی. توضیح این که تاریخ بشر، آغاز و انجامی دارد و فرآیندی است طولانی و استمرار یافته که انسان در این فرآیند، نقش مهمی بر عهده دارد؛ به طوری که از یک سو، طبیعت و سرشتی دارد که در ذات او مستتر است و به اقتضای شرایط تاریخی و محیطی، در قالب صفات انسانی آشکار می‌گردد؛ از سوی دیگر، به نیروی خرد و عقل مجهز است که راهنمای عمل او به شمار می‌آید. این خرد انسانی در پوشش تاریخی، فراز و فرودهایی دارد؛ اما حرکت کلی آن به سوی خردپذیری و خرد محوری است. انسان، فطرتاً صلح طلب و عدالت خواه است و سرشت انسان پذیرای کسی است که صلح و امنیت و عدالت را بر روی زمین می‌گستراند. به علاوه، خرد بشر، بر تحقق صلح و عدالت جهانی در فرجام تاریخ گواهی می‌دهد. در نوشتار حاضر، کوشش شده است با رویکرد فلسفه تاریخ، انسان را فطرتاً منجی پذیر دانسته و عقل و خرد انسانی را با مهدویت سازگار معرفی کند.

پیشینه پژوهش

در زمینه فطرت و مهدویت، جایگاه عقل در ظهور منجی و نسبت بین اراده الهی و اراده بشری؛ پژوهش‌های پراکنده‌ای وجود دارد که می‌توان در یک طبقه‌بندی منظم، به چند دسته تقسیم کرد:

الف) در برخی منابع، بر بنیاد قرآنی مهدویت به مثابه نوعی سنت الهی تکیه شده است. برای نمونه، در «مهدویت و سنت‌های الهی در قرآن»، نوشته مهناز فرهمند، نویسنده از سنت‌های الهی در قرآن و حدیث یاد کرده و پیوندشان را با مهدویت، ظهور و انتظار امام مهدی عجله الله تعالی فرجه نشان داده و ظهور امام عصر عجله الله تعالی فرجه را از سنت‌های الهی قلمداد می‌کند.

ب) در دسته‌ای دیگر، فطری بودن مهدویت توجیه شده است. در مقاله آقایان حسین الهی‌نژاد و مهدی شریفی در «روش‌شناسی مهدویت پژوهی» این فرضیه برجسته شده که در مقوله مهدویت، فطرت عهده‌دار اثبات و ضرورت مهدویت در عالم هستی است؛ عقل عهده‌دار

توجیه آن است و نقل (آیات و روایات) به تثبیت آن مبادرت می‌ورزند.

ج) در دسته سوم، جایگاه اراده بشری و تعالی عقل، تبیین شده است؛ چنان که در پژوهشی با عنوان «درآمدی بر دکترین‌های مرتبط با فلسفه مهدویت در جمهوری اسلامی»، به قلم رضا عیسی‌نیا و دکترین‌های انجام گرفته در جامعه منتظران (دکترین‌های اسقاط تکلیف یا تحریم حکومت در عصر غیبت، دکترین قیام با وجوب حکومت و نیز با جواز حکومت) بررسی شده است؛ با وجود چنین پیشینه‌ای، در پژوهش حاضر تلاش شده است؛ جایگاه سه عنصر فطرت، عقل و اراده بشر به مثابه یک بسته معرفت‌شناختی در تحقق صلح و عدالت جهانی، ملهم از مهدویت تبیین شود.

مفاهیم کلیدی تحقیق

فلسفه تاریخ

«فلسفه تاریخ»، یعنی علم به تحولات و تطورات جوامع از مرحله‌ای به مرحله دیگر و قوانین حاکم بر این تطورات و تحولات. به عبارت دیگر، علم به «شدن» جوامع، نه «بودن» آن‌ها. فلسفه تاریخ در این معنا، علم تکامل جوامع است از مرحله‌ای به مرحله دیگر؛ نه علم زیست آن‌ها در مرحله‌ای خاص. پس فلسفه تاریخ، علم به یک جریان است که از گذشته آغاز شده و ادامه دارد و تا آینده کشیده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۲: ص ۶۰-۶۴). تفاوت فلسفه تاریخ با تاریخ این است که تاریخ، شاخه‌ای از معرفت است که وقایع گذشته را ثبت و ضبط می‌کند و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. تاریخ ساخته انسان است.

«دانیل لیتل»، استاد فلسفه دانشگاه میشیگان و نویسنده «مدخل فلسفه تاریخ» در دایرة المعارف استنفورد، در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه تاریخ چیست؟»، می‌نویسد: تاریخ، دارای نقش بنیادینی در تفکر بشر است. این مفهوم با مفاهیمی چون عمل انسانی، تغییر، تاثیر شرایط مادی بر امور انسانی و واقعه تاریخی در ارتباط است و امکان «کسب تجربه از تاریخ» را پیش روی ما قرار می‌دهد. تاریخ همچنین از طریق درک نیروها، انتخاب‌ها و شرایطی که ما را به لحظه حال رسانده‌اند، باعث می‌شود اکنون خود را بهتر بشناسیم. بنابراین، جای شگفتی نیست که فیلسوفان، گاه گاهی به بررسی تاریخ و طبیعت دانش تاریخی متوجه گردند. تمام مسائلی که مطرح کردیم، می‌توانند در بدنه واحدی به نام «فلسفه تاریخ» جمع شوند. فلسفه



تاریخ امری چند وجهی است و از تحلیل‌ها و استدلال‌های ایدئالیست‌ها، پوزیتیویست‌ها، اهل منطق، متکلمان و دیگران تشکیل شده است.

ارائه تصویری واضح از تمامی دیدگاه‌ها درباره «فلسفه تاریخ»، همان قدر ناممکن است که تعریف رشته‌ای علمی و شامل همه این رویکردها. تصور این که هنگام بیان عبارت «فلسفه تاریخ»، به سنت فلسفی خاص اشاره می‌شود، تصور غلطی است؛ چون مکاتب مطرح در این حوزه، به ندرت به تفاهم می‌رسند. با این حال، نوشته‌های فیلسوفان درباره تاریخ، چون خوشه‌هایی است حول چند سؤال خاص که هر یک متضمن متافیزیک، هرمنوتیک، معرفت-شناسی و تاریخ‌گرایی مربوط به خود است. سؤال‌ها چنین هستند:

۱. تاریخ از چه نوع اعمال فردی، ساختارهای اجتماعی، دوره‌ها، حوزه‌ها، تمدن‌ها، جریان‌های تاثیرگذار بزرگ و از چه نوع اراده الهی تشکیل شده است؟
۲. آیا تاریخ در ورای حوادث و اعمال فردی تشکیل دهنده آن، همچون یک کل، دارای معنا، ساختار و خط سیر مشخص است؟

۳. شناسایی، بازنمایی و تبیین تاریخ مستلزم چه چیزهایی است؟

۴. تا چه اندازه تاریخ بشر، سازنده اکنون اوست (لیتل، ۱۳۸۹: شماره ۴).

بررسی آیات تاریخی قرآن کریم، گویای این واقعیت است که حرکت تاریخ، امری جبری و حتمی نیست، بلکه انسان با اراده و خواست خود در چارچوب اراده و مشیت الهی، مسیر تاریخ را تغییر می‌دهد. از منظر قرآن کریم، علاوه بر این که تاریخ، قاعده‌مند و ضابطه‌مند است؛ اراده انسان در تحولات تاریخ و نقش اصیل و نهایی او در سعادت و کمال جامعه به رسمیت شناخته شده است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۱۸۹). به عبارت دیگر، دخالت انسان در حرکت تاریخ، سنت الهی است و با آزادی انسان منافات ندارد (صدر، بی‌تا: ص ۲۵-۲۶).

فطرت

در منابع اسلامی، یعنی قرآن و سنت بر «فطرت» تکیه فراوان شده است و این، براهمیت جایگاه انسان در این منابع دلالت دارد. «فطرت» در اصل به معنای پاره کردن از درازای پارچه یا چیز دیگر است و نیز به معنای ایجاد آغازین است (جوهری، بی‌تا: ج ۲، ص ۷۸)؛ و در فرهنگ فلسفی عبارت از سرشتی است که هر موجودی در آغاز خلقت خود بر آن حالت است (صلیبیا، ۱۳۶۶: ص ۴۹۹). در قرآن کریم هر جا این ماده به خدای تعالی نسبت داده شده، به

معنای ایجاد با نوعی عنایت ویژه است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۳۸). پس انسان به گونه‌ای خاص آفریده شده است. بر مبنای اصل فطرت، انسان موجودی عاقل، آگاه، آزاد، مختار و مسئول آفریده شده و از روزی که با نفخه الاهی به مقام جانشینی خدا رسیده است؛ مقصد او پیروزی بر باطل و به اطاعت درآوردن جنبه‌های فطری بوده است. بر این اساس، در فرآیند تاریخ، مبارزه حق و باطل ادامه پیدا می‌کند تا آن جا که در نهایت امر، به حکومت منجی موعود، منجر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۹). به علاوه، یکی از اهداف تمام پیامبران آسمانی، احیا و پرورش حس فطری بوده است. بدون شک، تعلیمات اسلامی بر اساس قبول سلسله‌ای از فطریات است؛ یعنی همه مؤلفه‌هایی که آن‌ها را «ارزش‌های انسانی» می‌نامیم، از نظر معارف اسلامی، در نهاد و سرشت انسان ریشه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۲۷ و مطهری، ۱۳۶۲: ص ۵۱) آیه شریفه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾؛ (روم: ۳۰)؛ پس [تو ای رسول خدا!] روی خود را متوجه آیین خالص [اسلام] کن. این فطرتی است که خدا مردم را بر آن آفریده است. در خلقت خدا تغییر نیست؛ این آیه دلالت بر آن دارد که چیزی به نام «فطرت دینی» یا «فطرت توحیدی» در سرشت انسان وجود دارد و انسان با این سرشت متولد می‌شود. در واقع، پیامبران از مردم ادای میثاقی را می‌خواهند که در فطرتشان وجود دارد و نعمت‌های خدا را که مورد غفلت و نسیان بشر است، به یاد شان می‌آورند (عبده، ۱۴۱۳: ص ۷۸). پس اصول اعتقادی و اخلاقی و احکام دین با نوع آفرینش انسان سازگار است. برای نمونه پرستش خداوند، یاری دادن به دیگران، عدالت ورزیدن و ستم نکردن که از دستورات دین است؛ خواست فطری آدمی است. بر همین مبناست که میل به عدالت، صلح، آرامش و امنیت، با سرشت انسان آمیخته شده و شوق انتظار، به معنای شوق به این ارزش‌های فطری الاهی است و این، همان چیزی است که مطلوب هر فطرت پاک و خواست طبیعی و باطنی هر انسان بیداردل است.

عدالت و فطرت

همه پیامبران الاهی به منظور تحقق دو هدف مبعوث شده‌اند: یکی برقراری ارتباط صحیح میان انسان و خدا و این که بشر را از پرستش هر موجودی غیر از خالق یگانه منع کنند؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران: ۶۴)؛ و هدف دیگر، برقراری روابط شایسته میان افراد بشر بر اساس عدل و احسان، چنان که



قرآن می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾ (حدید: ۲۵)؛ ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب و میزان [عدل] را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند؛ و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛ (نحل: ۹۰). بر این اساس، از منظر قرآن، تحقق عدالت در میان بشر، یکی از مهم‌ترین هدف‌های فرستادگان الهی است. اما آیا بشر روزی را خواهد دید که در جهان زور و تزویر و ظلم و ستم زایل گردد و عدالت به تمام معنا در جهان اجرا شود؟ اعتقاد اسلامی، بویژه اعتقاد شیعی این است که دوره ظلم و ستم و جنگ دوره‌ای موقتی است و عاقبت از آن نورانیت و عدالت است (مطهری، ۱۳۸۴: ص ۳۲۰). عقل و فطرت بشر عدالت‌خواه است؛ اگر بشر خوب تربیت شود، به جایی می‌رسد که خودش عدالت‌خواه شود و جان خود را برای تحقق عدالت فدا کند.

عدالت‌خواهی امری فطری است، همان‌گونه که حقیقت‌گرایی امری فطری است. با یک استقرار ساده در میان جوامع بشری و بررسی تاریخی در احوال ملت‌هایی که با حکومت‌های ستمگر مبارزه کردند - صرف نظر از دین و مذهبشان - این نتیجه به دست می‌آید که همه از ستم و بی‌عدالتی رویگردان و عاشق عدالت هستند و برای پایان دادن به سیطره ظالمان و گسترش عدالت، گاه تا پای جان مبارزه می‌کنند؛ یعنی عدالت‌خواهی در فطرت پاک و توحیدی آدمی ریشه دارد.

از سوی دیگر می‌توان گفت عدالت یکی از ارزش‌های والای انسانی است و ارزش‌های انسانی در فطرت آدمی ریشه دارد چنان‌که استاد مطهری می‌نویسد:

ارزش‌های انسانی با فطرت انسانی ارتباط مستقیم دارد..... یعنی درسرشت انسان یک حقیقت مقدسی است که میل به تعالی در ذات او نهفته است (همان، ۱۳۶۱: ص ۶۸).

مهدویت و فطرت

عقیده به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه مسئله‌ای کاملاً فطری و با سرشت آدمی آمیخته است. برای اثبات این موضوع، به دلیل و برهان نیازی نیست؛ همین قدر کافی است که بدانیم با همه اختلافاتی که در میان ملت‌ها و امت‌ها در روش‌های اندیشه، آداب و رسوم، عقاید، تمایلات و خواسته‌های باطنی وجود دارد؛ عشق به صلح و عدالت و زندگی مسالمت آمیز، آرزوی همه

جوامع بشری و خواست فطری همه انسان‌ها است. این رویکرد که جوامع انسانی در اقصا نقاط عالم از شمال آفریقا تا شرق آسیا و امریکای لاتین در تب و تاب‌اند و به دنبال روزی بهتر و زندگی عادلانه‌تر می‌گردند و در انتظار تحقق پیروزی نهایی به سر می‌برند و با دیدن ظلم و ستم برخورد کرده و فریادشان بلند می‌شود و علیه جباران و ستمگران زمان طغیان می‌کنند؛ خود دلیلی قاطع برای ریشه دار بودن این میل باطنی و خواست درونی و فطری بودن «مهدویت» است. این که انسان‌ها در انتظار ظهور یک مصلح بزرگ جهانی به سر می‌برند و شبانه روز انتظارش را می‌کشند تا با ظهور خود جهان را پر از عدل و داد کند؛ از نگاه فلسفی دلیل بر آن است که چنین نقطه اوجی در تکامل جامعه انسانی امکان پذیر، و عشق و علاقه به ظهور آن یگانه ولی مطلق خداوند، در فطرت بشر نهفته است. به راستی اگر صلح و عدالت، آرامش و امنیت، فطری بشر نبود، آیا زورمداران و سلطه جویان می‌توانستند مقاصد شوم خود را زیر پوشش عدل و صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به مردم عرضه کنند و بر قامت ناساز ظلم و باطل، لباس حق و عدل بپوشانند. در واقع از آن‌جا که صلح و عدالت خواست فطری انسان است؛ زورمداران تاریخ می‌توانند تحت این پوشش سلطه خود را اعمال کنند. حقیقت «مهدویت» در واقع منتهی شدن سیر جوامع بشری به سوی جامعه‌ای واحد، سعادت، تعادل و همکاری، امنیت و رفاه عمومی، حکومت حق و عدل، نابودی مستکبران، پیروزی «جند الله» بر جنود «شیطان» و خلافت مومنان و شایستگیان به رهبری «موعود» پیامبران و ادیان است؛ و این همان چیزی است که مطلوب هر فطرت پاک و خواست طبیعی هر انسان سالم و وجدان بیدار است. هیچ انسان با شرف و با فضیلتی نیست که با ظلم و ستم موافق باشد و آگاهانه از ستمگران حمایت کند. در پایان تاریخ، از یک سو، فطرت بشری از بالاترین استعداد برای پذیرش منجی برخوردار خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۳۹۰)؛ و از سوی دیگر، زمینه برای دریافت حق از سوی فطرت‌های پاک به اراده الهی فراهم می‌شود.

باور به این حقیقت که جهان، دست آخر طعم خوش حقیقت و عدالت را خواهد چشید؛ باوری فطری است. انسان منتظر مهدی علیه السلام، کسی است که تحت ولایت منجی قرار گرفته و با ناکسندی از وضع موجود، کمال مطلوب را آرزو می‌کند (اله بداشتی، ۱۳۹۱: ص ۹۶). امید به آینده و انتظار سازنده، خود در ویژگی فطری ریشه دارد و آن کمال جویی انسان است. رشد و تعالی آدمی در زندگی اجتماعی و فردی مرهون انتظار است و اگر از انتظار بیرون بیاید و به



آینده امیدی نداشته باشد، زندگی برایش مفهومی نخواهد داشت. از این رو، حرکت و انتظار در کنار هم هستند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند و انتظار علت حرکت و تحرک بخش آن است (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ص ۵۳). انسان زمانی می‌تواند خود را دارنده خصوصیات «منتظر» بداند که برای هرگونه فداکاری و تلاش برای پیشبرد اهداف منجی آمادگی داشته باشد و حاضر باشد به راحتی جان خود را بر سر این هدف فدا کند. در این صورت می‌تواند امیدوار باشد که خداوند این نعمت عظیم را به او ارزانی داشته است. در واقع روح انتظار، وادی امنی است که هرکس آن را کسب و حفظ کند، از آسیب‌ها، دغدغه‌ها و نگرانی‌ها آسوده می‌شود. البته مفهوم انتظار و ضرورت ارزش آن و نیز منتظر و ارزش شخصیتی او زمانی معنادار می‌شود که غیبتی وجود داشته باشد. این غیبت است که آموزه‌ای به نام «انتظار» را تولید می‌کند و بدون غیبت امام، شخصیتی به نام «منتظر» ساخته نمی‌شود.

مهدویت و عقلانیت

یکی از پرسش‌های اساسی بشر امروز، این است که «مسئله مهدویت» چگونه با خرد انسانی سازگار است؟ در پاسخ به این پرسش، دو فرضیه مطرح است:

۱. منجی، قهرمانی است که به طور ناگهانی ظهور می‌کند و معجزه‌آسا تمام آرزوهای دیرینه بشر و نقطه تکامل تاریخی را جامه عمل می‌پوشاند. البته این برداشتی قشری از مهدویت و قیام حضرت است که قیام، صرفاً ماهیت انفجاری دارد. این، براساس بدبینی خاصی است؛ به طوری که وقتی بشر به آخرین حد ظلمت می‌رسد و آن‌گاه که صلاح به نقطه صفر می‌رسد که از اهل حق و حقیقت هیچ خبر و اثری نیست و باطل یکه‌تاز میدان است؛ انفجار نهایی صورت می‌گیرد و ظهور مهدی تحقق می‌یابد (همان، ص ۶۲). این نوع برداشت از ظهور و این نوع انتظار فرج را که به نوعی تعطیل در حدود و مقررات اسلامی منجر می‌شود؛ بایستی نوعی «اباحیگری» برشمرد. این برداشت و این تفکر، به هیچ وجه با موازین اسلامی و قرآن وفق نمی‌کند (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۶۱).

ارائه تصویری آخرالزمانی و ماوراءالطبیعی و فقط آسمانی از مهدی موعود؛ به طوری که رابطه و کنش او با تاریخ و انسان و زمین را قطع کند و او راجایگزین نظام علی و ساختار تاریخی قلمداد کند؛ با مبانی عقلانی سازگار نیست.

۲. مهدویت آموزه‌ای «عقلانی» است. مراد ما از «عقلانیت مهدویت» این است که بر-

اساس تحلیل عقلی، حرکت کلی جهان به سوی عدالت‌خواهی است و آن این‌که عدالت جز با تحول درونی انسان‌ها و خواست همگانی معطوف به مناسبات عادلانه، امکان استقرار نمی‌یابد، اما تحقق عینی آن، براساس باورهای شیعه در گرو ظهور مهدی موعود است. دو دلیل عقلی برای تبیین این مسئله اقامه می‌شود:

الف) نظام آفرینش حاوی این درس است که جهان سرانجام باید به قانون عدالت تن در دهد و خواه و ناخواه، تسلیم نظامی عادلانه و پایدار گردد. جهان هستی درهم و برهم نیست، بلکه تمام پدیده‌ها بر خط سیری معین حرکت می‌کنند و همه دستگاه‌های جهان هستی همچون لشکر انبوهی که به واحدهای منطقی تقسیم شده باشند، به‌سوی مقصد معینی به پیش می‌روند. شکی نیست که از نظر عقل و خرد، برای برقراری نظم و قانون و جلوگیری از هرج و مرج و ریشه کن شدن فتنه‌ها و اجرای قسط و عدالت، وجود رهبری دینی و آسمانی، ضروری است.

ب) سیر تکاملی جوامع نیز دلیل دیگری در آینده روشن جهان است؛ زیرا ما هرگز نمی‌توانیم این حقیقت را انکار کنیم که جامعه بشری از بدو شکل‌گیری، پیوسته در حال پیشرفت بوده و روبه کمال و ترقی حرکت کرده و هیچ‌گاه در یک مرحله توقف نکرده است (هاشمی شهیدی، ۱۳۸۰: ص ۵۰). انسان از جنبه‌های مادی از نظر خوراک، پوشاک، مسکن و تهیه لوازم زندگی؛ روزی در ابتدایی‌ترین شرایط زندگی قرار داشته و امروز برخلاف زمان‌های گذشته به مرحله‌ای رسیده است که عقل‌ها را حیران و چشم‌ها را خیره ساخته و به طور مسلم این سیر صعودی همچنان ادامه پیدا می‌کند. این قانون تکامل، جنبه‌های اخلاقی و معنوی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود و انسان را به سوی قانونی عادلانه، صلح و عدالت پایدار پیش می‌برد و اگر امروز ملاحظه می‌شود که مفاصل اخلاقی در دنیای کنونی رو به افزایش است و بشر در گرداب تباهی دست‌وپا می‌زند؛ این خود زمینه را برای یک «انقلاب تکاملی» آماده می‌کند. البته این نکته مجوز تشویق فساد و تباهی و نادیده گرفتن امر به معروف و نهی از منکر و مسئولیت‌گریزی اجتماعی نیست، بلکه بدان معنی است که فساد وقتی از حد گذشت، عکس‌العمل آن یک انقلاب تکاملی معنوی خواهد بود که بشر را به جهان انسانیت باز خواهد گرداند. براساس روایات، وقتی آن حضرت ظهور می‌کند، خداوند دست خود را بر سر انسان‌ها کشیده و عقل افراد بشر مجتمع و اندیشه آنان کامل می‌گردد:



عن ابن أبي يعفور، عن مولى بنى شيبان، عن أبى جعفر عليه السلام قال: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا
وَوَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَيْنَهُمْ عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَعْلَامَهُمْ (مازندرانی،
۱۳۴۲: ج ۱، ص ۳۹۸).

مهدویت و آزادی اراده انسان

خداوند انسان را آفرید تا انسان به سعادت برسد؛ اما انسان در مرتبه‌ای از وجود است که راه خودش را باید آزادانه انتخاب کند و هدایت او تشریعی است، نه تکوینی و غریزی؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان: ۳). این حکم درباره اقوام و جوامع بشری نیز صادق است؛ یعنی اراده جمعی افراد یک جامعه در تعیین راه سعادت یا شقاوت نقش اساسی دارد؛ چنان که آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۱)؛ خداوند وضع هیچ ملتی را عوض نمی‌کند، مگر آن که خودشان تغییری در خود ایجاد کنند؛ به این نکته اشاره دارد. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

سنت خدا بر این جریان است که وضع هیچ قومی را دگرگون نسازد، مگر آن که خودشان، حالات روحی خود را دگرگون سازند چکیده جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾ این است که خداوند چنین قضا رانده و قضایش را این گونه حتم کرده که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد، به حالات نفسانی خود انسان مربوط باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت، آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان داشته باشد. مثلاً اگر مردمی به خاطر استقامت فطرتشان به خدا ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند، به دنبال ایمان و اعمالشان، نعمت‌های دنیا و آخرت به‌سویشان سرازیر شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۷۷).

از این رو، تاریخ در عین آن که با سلسله‌ای از نوامیس قطعی و لایتخلف اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ وجه محو نمی‌گردد (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۱۳). انسان به موجب سرشت انسانی خود، خواهان حق و حقیقت و عدالت و مکرمت‌های اخلاقی است و به موجب نیروی عقل خود، می‌تواند طراح جامعه خود باشد و تسلیم سیر کورکورانه محیط و جبر تاریخ نباشد. حقیقت این است که درمکتب تقدیر، اراده الهی بر این تعلق گرفته است که هر معلولی از مجرای علل واقعی و طبیعی خود، که در افعال بشر یکی از آن علل، خود

انسان و اختیار و اراده اوست؛ سربزند. پس در تقدیر الاهی، دست بشر در نحوه انتخاب فعل، کاملاً باز و آزاد است (سبحانی، ۱۳۵۲: ص ۲۵). قضای الاهی در سرنوشت ملتها نیز جز این نیست که خداوند از روز نخست، بر اثر علم بی‌پایان خود، می‌داند هر ملتی از روی اختیار و آزادی، چه راهی را انتخاب خواهد کرد؛ همان را درباره آنان مقدر می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۹: ص ۸۴-۹۳).

حاصل سخن این‌که مهدویت و فرجام‌شناسی تاریخی شیعی، به معنای نقض سنت‌ها و مخالف قانونمندی حیات بشر و منطق تاریخ نیست؛ بلکه مبین تحقق عالی آن است. اگر غایت تاریخ بشر، تحقق کامل اراده الاهی است؛ مسیر و فرآیند تحول تاریخ از آغاز تاکنون، مظهر همین اراده است. اما هیچ‌گاه اراده الاهی جانشین اختیار و عمل بشر نشده است و نخواهد شد. توجه به این نکته ضروری است که اراده الاهی و اراده بشری دو چهره از یک واقعیت در تاریخ است. در گفتمان تاریخی - تکاملی مهدویت، منتظر منجی وظیفه پیدا می‌کند به سهم خویش در پیشبرد فرآیند تاریخی معطوف به عقلانیت، عدالت و صلح و امنیت، نقش خود را ایفا کند. اصل ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه به لوح محفوظ مربوط است و قطعاً اتفاق خواهد افتاد؛ ولی زمان آن می‌تواند دچار تقدم و تاخر شود. به طور کلی، سه دیدگاه درباره عواملی که می‌تواند باعث تعجیل در امر ظهور شوند؛ وجود دارد:

۱. برخی به غلط بر این باورند که با دامن زدن و گسترش ظلم و فساد در تمامی عرصه‌ها می‌توان به این مهم دست یافت. این عده معتقدند با کمک به ظلم می‌توان پیشبرد تاریخ را تسریع کرد.

۲. برخی دیگر، خلوت و گوشه‌نشینی و دعاکردن صرف را موجب تعجیل در ظهور می‌دانند.

۳. بسیاری از علما و دانشمندان، به خصوص صاحب نظران شیعی، با استناد به آیات و روایات و دلایل عقلی معتقدند که «منتظران مصلح، خود باید صالح باشند» (حکیمی، ۱۳۷۷: ص ۳۳۲). این صالح بودن در عرصه‌های فردی، اجتماعی، خانوادگی صرفاً با گسترش ظلم و جور، ظهور حضرت اتفاق نمی‌افتد و علاوه بر آن، جامعه جهانی پس از ظهور برای اداره و اجرای دستورات آن حضرت و گسترش عدل و داد، هم زمان، نیازمند اوضاع و شرایط مساعد و یاوران جان بر کف و نیز مجریان توانا به تعداد کافی در گستره زمین است. اگر بنا بود این یاوران و مجریان، تنها با خواست خدا و تحولی که از آسمان در قالب معجزه جلوه گر شده، در



اطراف حضرت قرار گیرند؛ خداوند متعال می‌توانست قرن‌ها پیش از این و حتی قبل از تولد آن حضرت، آن‌ها را به روی زمین بفرستد و به این غیبت طولانی نیاز نبود. آیات قرآن کریم، روایات و دلایل عقلی همگی بر این نکته دلالت می‌کنند که تا زمانی که تحول درونی انسان‌ها اتفاق نیفتد و مردم روی زمین، طالب ظهور منجی نشوند؛ این واقعه عظیم اتفاق نخواهد افتاد و قرن‌ها پس از این نیز غیبت ادامه پیدا می‌کند. علاوه بر این، با گذشت زمان زیاد در عصر غیبت، دیگر هیچ‌کس بر عهده حضرت، بیعت و تعهدی ندارد؛ یعنی او با گذشت زمان طولانی از هرگونه وامداری نسبت به شخص یا گروهی مبرا است و رمز این که نسلی نو در پایان تاریخ به دعوت او برای تحقق عدالت لبیک می‌گویند و نیز گذشتگانی که از وجود حاضر او بی بهره بودند؛ همان قضا و قدر الاهی است (اسماعیل تبار، ۱۳۸۸: ص ۱۱۲). این اعتقاد از مسلمات مکتب الاهی است که هر قضایی نتیجه قدرهای آن است و قدرها در پیدایش قضای الاهی نقش مقدمات را ایفا می‌کنند؛ به این معنا که هرچه مقدمات، آماده‌تر و کامل‌تر باشند، نتایج، دقیق‌تر و حتمی‌تر خواهد بود. به این ترتیب، اصل انتظار، ظهور منجی در پایان تاریخ، اراده قطعی انسان در سرنوشت خویش و نیز خواست الاهی در این امر و مدد‌های الاهی در تهیه مقدمات و توفیقات نهایی خداوند در به انجام رسانیدن کار؛ همه از باب مقدرات و تقدیرهای الاهی خواهند بود که نتیجه نهایی خود را (که همان قضای الاهی است) به ثمر می‌رسانند. از منظر فلسفه تاریخ، بین انتظار و ظهور و اراده و سرنوشت انسان و تاریخ، نوعی ضرورت وقوع از ناحیه فعل اختیاری وجود دارد که این، همان ضرورت از سنخ وقوع معلول در ظرف تحقق علت تامه آن است؛ یعنی هنگامی که علت تامه در وقوع فعل اختیاری، از جمله شرایط خارجی و شروط مربوط به فاعل، از جمله تصمیم و اراده او در امری محقق شد؛ آن‌گاه وقوع آن نیز ضرورت می‌یابد. آرمان قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، یک فلسفه بزرگ اجتماعی اسلامی است. این آرمان بزرگ، گذشته از این که الهام بخش ایده و راه‌گشای به‌سوی آینده است، آینده بسیار مناسبی است برای شناخت آرمان‌های اسلامی (مطهری، ۱۳۹۰: ص ۱۰۸). از آیات قرآن استفاده می‌شود که ظهور مهدی علیه السلام حلقه‌ای است از حلقه‌های مبارزه اهل حق و اهل باطل که به پیروزی نهایی اهل حق منتهی می‌شود. سهمیم بودن یک فرد در این سعادت، موقوف به این است که آن فرد عملاً در گروه اهل حق باشد. مهدی موعود علیه السلام مظهر نویدی است که به اهل ایمان و عمل صالح داده شده است و نیز

مظهر پیروزی نهایی اهل ایمان است. خداوند به مومنان و صالحان وعده داده است که آنان را جانشینان زمین قرار دهد (نور: ۵۵). ظهور مهدی موعود نعمتی است برای مستضعفان و خوار شمرده شدگان و وسیله‌ای است برای پیشوا و مقتدا شدن آنان و مقدمه‌ای است برای وراثت آن‌ها و نیز تحقق خلافت الهی بر زمین (قصص: ۵). پس سازنده حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان، یعنی فکر و اراده او است و ساختمان جامعه در سطح روبنا با همه پیوندها و سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش بر زیر بنای فکر و اراده انسان قرار دارد و هرگونه تغییر و تکامل نسبت به روبنای آن، تابع تغییر و تکامل این زیربنا است و با تغییر آن، روبنای جامعه استوار می‌ماند. در حقیقت، رابطه بین محتوای باطنی انسان و روبنای اجتماعی و تاریخی جامعه، نوعی رابطه تابع و متبوع و یا علت و معلول است (صدر، ۱۳۸۱: ص ۱۴۶). ظهور حضرت مهدی علیه السلام از این نظر که حادثه‌ای بسیار عظیم و ناگهانی است، همچون روز قیامت است. انقلاب ایشان، زلزله‌ای است که کاخ مستکبران جهان را ویران و آن‌ها را غافلگیر می‌کند. این اراده و اختیار و همت انسان‌ها است که کوه‌های ظلم و ستم را از جا کنده، و کاخ‌های ستم را به لرزه درمی‌آورد. شهید محمدباقر صدر معتقد است:

انقلاب امام زمان علیه السلام از نظر اجرا همانند انقلاب‌ها به زمینه‌های عینی و خارجی بستگی دارد... برای وجود چنین تحول عظیمی تنها وجود رهبر صالح کافی نیست؛ وگرنه در همان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله این شرط وجود داشت. با این‌که خدای بزرگ، توانایی دارد همه مشکلات و همه سختی‌ها را برای پیام رسانی‌های آسمانی، هموار و به‌وسیله اعجاز فضای مناسب ایجاد کند؛ این روش را انتخاب نکرده است؛ زیرا امتحان و ابتلا و رنجی که مایه تکامل انسان می‌شود، در صورتی تحقق می‌یابد که تحولات، طبیعی و مطابق با شرایط خارجی باشد (همان، ۱۳۸۲: ص ۱۰۸).

بنابراین، اگر چشم ما به آسمان دوخته شده باشد که آسمانیان به چنین انقلابی دست بزنند، خیال باطلی است و جز سراب حکومت عدل جهانی را نخواهیم دید. از منظر فلسفه تاریخ، ظهور منجی همه گسست‌ها، گسل‌های سیاسی و اجتماعی را به پیوند و هماهنگی و سازگاری با نظام کائنات تبدیل می‌کند و انتظار فرج، تلاشی است به‌سوی هماهنگی میان نظام اجتماعی و نظام کیهانی (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ص ۱۳۲).



نتیجه گیری

مسئله ظهور مهدی موعود علیه السلام در فرجام تاریخ و پایان دادن به ظلم و ستم، از مسائل اساسی ادیان آسمانی است و تمامی آن‌ها وقوع حتمی و قطعی آن را خبر داده‌اند. براساس آموزه‌های پیامبران آسمانی و نوید کتاب‌های ادیان و به‌رغم بدبینی‌های زیادی که نسبت به آینده بشر در جهان دیده می‌شود؛ اوضاع کنونی جهان قابل دوام نیست و دیر یا زود گردونه زمان به نفع محرومان خواهد چرخید و چهره جهان دگرگون خواهد شد و مفسد و کشمکش‌های اجتماعی جای خود را به آرامش و امنیت خواهد داد. در نوشتار حاضر، از پیوستن سه عنصر فطرت، عقل و اراده بشری در فرجام تاریخ و ساخت و اجرای گفتمانی به نام «مهدویت» سخن رفته است. این گفتمان ماهیت دینی دارد؛ درعین حال، سیاسی نیز به شمار می‌آید؛ زیرا با ظهور منجی، آرمان‌های فطری بشر (صلح و عدالت) با تکیه بر عقل، در زمین استقرار خواهد یافت. شکست باطل در پایان تاریخ، تحقق می‌یابد؛ زمانی که عقل‌های آدمیان به اندازه‌ای رشد کند که افراد بشر نسبت به رسالت خویش احساس مسئولیت کنند و ایمان کامل مبتنی بر فطرت در لایه‌های اجتماعات انسانی نفوذ کرده باشد. درحقیقت، برای تحلیل این موضوع، به مباحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی هم عنایت شده است. به علاوه، سخن از مهدویت و ظهور منجی، سخن از مفهوم انتظار را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. انسان در زندگی فردی و اجتماعی، مرهون نعمت انتظار است. انتظار و مهدویت، فصل مهمی از خواسته‌های بشری است که انسان‌ها با داشتن ادیان و مذاهب مختلف، رو به سوی آن دارند. مهدویت، تبلور الهامی فطری است که مردم از دریچه آن، با وجود نگرش‌های متفاوت عقیدتی، روز موعود را می‌بینند؛ روزی که رسالت‌های آسمانی با همه اهدافش در زمین تحقق می‌یابد و راه ناهمواری که در طول تاریخ برای انسان دشوار بود؛ پس از رنج‌ها هموار می‌شود. حتی انتظار روز موعود، به کسانی که به غیب ایمان دارند، اختصاص ندارد. دیگران نیز به چنین روزی چشم دوخته و انتظار روزی را می‌کشند که همه تضادها از بین رفته، صلح و همزیستی به پیروزی برسد. از سوی دیگر، این تنها امام نیست که باید ظهور کند، بلکه قدرت، همت و اراده همه مستضعفان روی زمین است که باید ظهور یابد. اگر تصور ما از ظهور، تصویر انقلابی در سطح تمام جوانب بشری، اعم از فرهنگی، علمی، اخلاقی و سیاسی، آن هم در سرتاسر جهان باشد؛ این انقلاب عظیم و گسترده باید با نیروهای انسانی ایجاد و مهیا، شود و با برنامه‌ای منسجم به‌سوی ظهور حرکت کنیم.

منابع

قرآن کریم

۱. اسماعیل تبار، احمد (۱۳۸۸). *آخرین منجی*، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۲. اله بداشتی، علی (تابستان ۱۳۹۱). *نقش مهدویت در معنا داری زندگی شیعیان*، قم، فصل نامه مشرق موعود شماره ۲۲.
۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۷). *خورشید مغرب*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). *الصحاح*، محقق: احمد عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۵. دیلم صالحی، بهروز (۱۳۸۴). *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
۶. سبحانی، جعفر (۱۳۵۲). *سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه*، قم، توحید.
۷. _____ (۱۳۸۹). *منشور عقاید امامیه*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (بی تا). *انتظار عامل حرکت و مقاومت*، قم، اندیشه.
۹. صدر، محمدباقر (۱۳۸۲). *رهبری بر فراز قرون*، ترجمه مصطفی شفیعی، تهران، موعود.
۱۰. _____ (۱۳۸۱). *سنت های تاریخی در قرآن*، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران، تفاهم.
۱۱. _____ (بی تا). *انقلاب مهدی*، پندارها، ترجمه احمد علم الهدی، تهران، یاسر.
۱۲. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان*، ترجمه باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. عبده، محمد (۱۴۱۳ق). *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دارالبلاغه.
۱۵. لیتل، دانیل (تیر ۱۳۸۹). *فلسفه تاریخ چیست؟*، ترجمه حمید کوزری، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره چهار.
۱۶. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۴۲). *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، محقق: شعرانی ابوالحسن، تهران، المكتبة الإسلامية.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، قم، صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۹۲). *انسان و سرنوشت*، قم، صدرا.

۱۹. _____ (۱۳۷۲). تکامل اجتماعی انسان، قم، صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۹۲). جامعه و تاریخ، قم، صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۸۴). سیری در سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام، قم، صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۶۲). فطرت، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران.
۲۳. _____ (۱۳۶۱). قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام، قم، صدرا.
۲۴. هاشمی شهیدی، اسداله (۱۳۸۰). ظهور مهدی علیه‌السلام از دیدگاه مذاهب و ملل جهان، قم، مسجد.

امکان‌سنجی تطبیق کارکردهای پسر انسان در کتاب مقدس بر منجی موعود شیعه

رحیم کارگر^۱

جمال فلاح یخدانی^۲

چکیده

نجات بشر توسط منجی در آخرالزمان، از بحث‌های مهمی است که ادیان مختلف، از جمله ادیان ابراهیمی به آن پرداخته‌اند. در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان، آیات متعددی در مورد منجی آخرالزمان و عناوین مربوط ملاحظه می‌گردد. یکی از این عناوین «پسر انسان» است. اندیشمندان یهودی معتقدند پسر انسان همان منجی آخرالزمان است؛ اما اندیشمندان مسیحی ضمن تفسیرهای مختلف از پسر انسان، معتقدند با توجه به کلمات عیسی عَلَيْهِ السَّلَام خود او است که در پایان دنیا برمی‌گردد و ملکوت الهی را برپا می‌کند؛ اما با توجه به بررسی ویژگی‌های کارکردی که برای پسر انسان در کتاب مقدس ذکر شده است، می‌توان نتیجه گرفت که پسر انسان از شخصی متعین خارج می‌شود و احتمال این‌که پسرانسان غیر از عیسی عَلَيْهِ السَّلَام باشد، تقویت می‌گردد.

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و باهدف تبیین جایگاه اصطلاح آخرالزمانی «پسر انسان» در کتاب مقدس، تطبیق آن را بر مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام بررسی کند.

واژگان کلیدی: کتاب مقدس، پسر انسان، مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، مسیح عَلَيْهِ السَّلَام، کارکرد پسر انسان.

«پسر انسان»، از جمله عناوینی است که برای منجی آخرالزمان مکرر در کتاب مقدس به کار رفته و دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی آخرالزمانی است. در عبری «پسر انسان» از حیث لغت به معنای (ابن آدم) و در آرامی به معنای (بارناش) و در عربی به معنای (ابن آدم) و در اصل به معنای فردی انسانی و قابل اطلاق بر همه آدمیان است (موحدیان عطار و همکاران، ۱۳۹۳: ص ۱۸۳).

ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌نویسد:

اصطلاح پسر انسان را که دانیال (دانیال ۷: ۱۳-۱۴)، مترادف مسیح عَلَيْهِ السَّلَام قرار داده بود، عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به کاربرد؛ ابتدائاً بی‌آن که مقصود خودش باشد؛ ولی در عبارت ذیل که فرمود: «پسر انسان مالک روز سبت نیز است» (متی ۱۲: ۸؛ لوقا ۶: ۵)؛ خود را مصداق آن گردانید (ویل دورانت، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۶۷۰).

مستر هاکس در قاموس کتاب مقدس می‌نویسد:

مراد از پسر انسان، طبیعت جسمانی حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است، چنان‌که مقصود از پسر خدا، طبیعت لاهوتی عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است و گاهی مقصود از پسر انسان، خود انسان است (مستر هاکس، ۱۳۷۷: ص ۲۱۹).

در نتیجه پسر انسان، در اصل به معنای همان انسان است؛ ولی در شرایط آخرالزمانی این مفهوم، ارزش و گستره بیشتری به خود می‌گیرد و خصوصیت اصلی آن «برتر بودن از انسان عادی» است.

پیشینه شناسی

در حوزه مطالعات منجی باوری در مورد پسر انسان، دو نوع آثار باید مورد توجه قرار گیرد: الف) آثاری که به پسرانسان، به عنوان یکی از عناوین منجی آخرالزمان در یهود و مسیحیت پرداخته است؛ ب) آثاری که مستقلاً به عنوان پسر انسان پرداخته و به تمام خصوصیات آن به طور جامع و مستقل از عناوین آخرالزمانی دیگر در کتاب مقدس پرداخته باشد. در مورد نوع اول باید گفت در این زمینه کتاب‌ها و مقالات متعددی وجود دارد که به بحث منجی آخرالزمان در یهود و مسیحیت پرداخته و در آن به بحث پسر انسان به عنوان یکی از اسامی منجی اشاره شده است. در این زمینه می‌توان به «کتاب انتظار مسیحا»، در آیین یهود

(گرینستون، ۱۳۸۷: ص ۴۹)؛ اشاره کرد که حول محور بحث منجی در دین یهود نگاشته شده، در ضمن بحث منجی، به بحث پسر انسان به طور مختصر پرداخته است. همچنین می‌توان به «کتاب گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان» اشاره کرد که به صورت مجموعه مقالات تدوین شده و در دو سرفصل از دو مقاله یهودیت و مسیحیت، به بحث پسر انسان پرداخته است (موحدیان عطار و همکاران، ۱۳۹۳: ص ۱۸۰-۱۸۶ و ۲۲۹-۲۳۷).

همچنین از کتاب «پسر خدا در عهدین و قرآن» (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ص ۹۷-۱۰۸)؛ می‌توان نام برد که به صورت مختصر و گزینشی به بحث پسر انسان پرداخته؛ زیرا عنوان پسر انسان را در کنار عنوان پسر خدا آورده و درصدد اثبات این امر برآمده که عیسی علیه السلام، پسر انسان است، نه پسر خدا.

در بین مقالات هم می‌توان به مقاله «مسیح در عهد عتیق» (پورمحمد، ۱۳۷۶: ص ۸۳-۸۶)؛ اشاره کرد که اجمالاً به بحث عنوان پسر انسان و پسر خدا نسبت به حضرت عیسی علیه السلام پرداخته و تبیین کرده که عیسی علیه السلام، خودش را پسر انسان معرفی کرده است، نه پسر خدایی که مسیحیان امروز قائل‌اند؛ اما نوع دوم که مستقلاً، به عنوان پسر انسان و کارکردهای آن در کتاب مقدس پرداخته باشد؛ حتی یک اثر وجود ندارد. در زمینه ماهیت، مفهوم و کیستی پسر انسان کتاب یا مقاله‌ای در خور تأمل و پاسخگو موجود نیست که بدین مطالب پرداخته باشد: آیا منظور از پسر انسان، ماشیح و مسیح هست، چنان‌که اندیشمندان یهودی و مسیحی می‌گویند، یا مراد شخص دیگری است که در آخرالزمان خواهد آمد (مخصوصاً در آیاتی که حضرت عیسی علیه السلام به آمدن پسر انسان خبر می‌دهد)، بنابراین، در این تحقیق، درصدد بررسی ماهیت مفهوم پسر انسان و ارتباط آن با منجی موعود و در صورت ارتباط، تطبیق آن بر منجی موعود هستیم. از ویژگی‌های این تحقیق، بررسی ارتباط پسر انسان با موعود اسلام است و این‌که می‌توان پسر انسان را بر موعود اسلام - مخصوصاً زمانی که حضرت عیسی علیه السلام از آمدن پسر انسان خبر می‌دهد - تطبیق کرد.

عنوان پسر انسان در عهد قدیم، هم در معنای لغوی و هم در معنای اصطلاحی آخرالزمانی به کار رفته؛ اما از حیث کمیت، بیش‌تر در معنای لغوی استعمال شده است. کتاب



حزقیال نبی^۱ با ۹۳ بار، بیش‌ترین سهم را در تکرار لفظ پسرانسان در بین کتاب‌ها دارد. بعد از آن، کتاب دانیال نبی^۲ با دو بار از کتاب مزامیر داوود^۳ در بین کتاب‌های عهد قدیم پیشی گرفته است؛ با این تفاوت که در کتاب دانیال، هم در معنای لغوی و هم در معنای اصطلاحی آخرالزمانی به‌کاررفته است.

در عهد جدید هم عنوان «پسر انسان» ۸۳ مرتبه تکرار شده است که در این بین بیش‌ترین سهم از آن اناجیل است و در بین اناجیل، انجیل متی با ۳۱ بار تکرار^۴ در صدر سایر اناجیل قرار دارد. بعد از انجیل متی، انجیل لوقا با ۲۶ بار تکرار از انجیل هم‌نوی دیگر خود (مرقس)؛ که ۱۴ بار تکرار^۵ کرده، سبقت‌گرفته است. انجیل یوحنا نیز با ۱۲ بار تکرار^۶ کم‌ترین تکرار عنوان «پسر انسان» را در بین اناجیل به خود اختصاص داده است. در بین سایر کتاب‌ها در عهد جدید، فقط در سه کتاب، عنوان «پسر انسان» آمده است که این واژه در هر کدام از کتاب‌های «اعمال رسولان» و «رساله به عبرانیان»، یک‌بار آمده و در «مکاشفه یوحنا» دو بار تکرار شده است.

۱. «حزقیال» یکی از انبیای بنی‌اسرائیل بود که همراه قوم یهودا در تبعید به سر می‌برد. وی در این کتاب پیشگویی می‌کند که یهودی‌ها به‌زودی به وطن خود بازخواهند گشت و اورشلیم را دوباره بنا خواهند کرد. او با سخنان خود، قوم خود را دل‌داری می‌دهد و به مردم کمک می‌کند تا ایمان خود را به خداوند حفظ کنند و چشم‌به‌راه روزی باشند که به وطن خود بازمی‌گردند (کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، ص ۷۶۲).

۲. «دانیال» پسر جوانی بود در زمانی که بخت نصر (نبوکدنصر) به کشور یهودا حمله کرد، او را به بردگی گرفت؛ اما چون از عهده خوابی که پادشاه دیده بود، برآمد؛ در حکومت بابل به مقام والایی رسید. کتاب او دارای دوازده فصل است که شش فصل اول کتاب به زندگی دانیال و خواب‌هایی که او تعبیر می‌کند، مربوط است و شش فصل دوم کتاب به خواب‌ها و رؤیاهای دانیال اختصاص دارد (ر.ک: بطرس عبدالملک و همکاران ۱۹۹۵، ذیل کلمه دانیال، حبیب سعید، بی‌تا: ۱۶۵).

۳. کتاب مزامیر که به «زبور داوود» شهرت دارد، مجموعه‌ای است از شعر و سرود که به زبانی شیوا، روحيات و رویدادهای تاریخی قوم یهود را بیان می‌کند. هفتاد و دو مزمور توسط حضرت داوود، دو مزمور توسط حضرت سلیمان، دوازده مزمور را آساف، نه مزمور را خاندان قورح و یک مزمور را موسی به رشته تحریر درآورده است (کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، ص ۵۳۰).

۴. این تعداد در ۲۹ آیه از انجیل متی آمده است.

۵. این تعداد در ۱۳ آیه آمده است.

۶. این تعداد در ۱۱ آیه آمده است.

علمای مسیحی معتقدند عنوان «پسر انسان» را که در عهد جدید بسیار تکرار شده است؛ در بیش تر موارد خود عیسی علیه السلام در مورد خودش به کار برده است و فقط در چهار مورد است که دیگران او را پسر انسان خوانده‌اند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ص ۹۷).

نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی دستیابی به این سؤال است که آیا از طریق بررسی کارکردهای پسر انسان در کتاب مقدس و کارکردهای مهدی علیه السلام در کتاب و سنت، می‌توان پسر انسان را بر منجی شیعه تطبیق داد؟ آنچه مسلم است این که بررسی این کارکردها، ما را در «امکان‌سنجی تطبیقی پسر انسان کتاب مقدس بر منجی موعود شیعه» کمک می‌کند.

تطبیق کارکردهای پسر انسان بر منجی موعود اسلام

عنوان «پسر انسان» از عناوین منجی آخرالزمان در کتاب مقدس است و در ادبیات اسلام - کتاب و سنت - جایگاهی ندارد. بنابراین، بررسی مفهوم پسر انسان در اسلام معنایی نمی‌تواند داشته باشد، ولی چون اسلام از ادیان ابراهیمی و بعد از دین یهودی و مسیحی شکل گرفته و از طرفی، بحث نجات و اعتقاد به منجی موعود در آن پررنگ است؛ شاید بتوان از حیث «کارکردی»، بین منجی موعود اسلام و پسر انسان ارتباط برقرار کرد.

در آیات و روایات، کارکردهای بسیاری برای موعود اسلام ذکر شده است؛ اما در این نوشتار به کارکردهایی پرداخته می‌شود که اولاً، در متون اسلامی مورد تأکید قرار گرفته و از اهمیت خاصی برخوردار است و ثانیاً، بر «پسر انسان» در کتاب مقدس قابل تطبیق باشد.

مهدی علیه السلام آخرین ذخیره الهی از انبیا و اولیا برای بشر است. از این رو، چشم امید تمام آن‌ها به او دوخته شده و تنها کسی است که می‌تواند کار ناتمام حاملان رسالت الهی قبل از خود را تکمیل کند و تمام بشر را به هدف خلقت که عبادت خدای یگانه است برساند. بنابراین، مهدی علیه السلام دارای رسالتی بسیار سنگین، به گستره جغرافیایی تمام عالم برای تمام بشر است. در نتیجه کارهای عظیمی توسط ایشان باید صورت بگیرد تا اهداف تمام انبیا و اولیای الهی برآورده شود.

بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام، برای تحقق مدینه فاضله، اقدامات بزرگی



در زمان ظهور به دست مهدی علیه السلام صورت می‌گیرد که به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. پاک کردن زمین از شرک و کفر و گسترش اسلام

از منظر بعضی از آیات قرآن، یکی از مسئولیت‌های سنگینی که بر دوش مهدی علیه السلام گذاشته شده است، مبارزه با شرک و کفر، گسترش اسلام بر روی زمین است. خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان می‌فرماید:

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾؛ و با آن‌ها پیکار کنید تا فتنه [شرک و سلب آزادی] برچیده شود و دین [و پرستش] همه مخصوص خدا باشد! و اگر آن‌ها [از راه شرک و فساد بازگردند و از اعمال نادرست] خودداری کنند، [خداوند آن‌ها را می‌پذیرد] خدا به آنچه انجام می‌دهند بیناست (انفال: ۳۹).

علامه طباطبایی رحمته الله در تفسیر خود در تبیین کلمه «فتنه» در ذیل آیه ۱۹۳ بقره می‌نویسد: کلمه «فتنه» در لسان این آیات، به معنای شرک است و دلیل این که گفتیم فتنه به معنای شرک است جمله: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۲).

منظور ایشان این است که چون فتنه در مقابل دین خدا قرار گرفته است؛ در این جا به معنای شرک و کفر است. طبرسی در تفسیرش می‌نویسد:

زراره و دیگران از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که تأویل این آیه نیامده؛ اما چنانچه قائم ما به پا خیزد و قیام کند، کسی که دورانش را درک کند، آنچه را از این آیه تأویل می‌شود، خواهد دید و همانا دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم جهان را فرا خواهد گرفت. تا آن جا که هیچ مشرکی بر روی زمین نخواهد ماند (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ص ۲۱۸).

بنابراین، مستفاد از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام این است که تنها عصر ظهور امام مهدی علیه السلام عصر یکتاپرستی است و به تعبیری، عصر ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (نور: ۵۵) است. اناجیل هم یکی از مهم‌ترین کارکردی که برای پسر انسان برمی‌شمارد، جدا کردن انسان‌های خوب از انسان‌های بدکار و عذاب کردن انسان‌های بدکار است. عیسی علیه السلام در جمع شاگردانش می‌فرماید:

پسر انسان، ملائکه خود را فرستاده، [است و آنان] همه لغزش دهندگان و بدکاران را جمع خواهند کرد و ایشان را به تنور آتش خواهند انداخت؛ جایی که گریه و فشار دندان بُود. آن‌گاه عادلان در ملکوت پدر خود مثل آفتاب، درخشان خواهند شد. هر که گوش شنوا دارد بشنود (متی ۱۳: ۴۱-۴۳).

حضرت عیسی علیه السلام قبل از این جملات، در جواب شاگردان خود که از معنا و مفهوم «کرکاس^۱ مزرعه» سؤال کرده بودند، می‌فرماید:

آن‌که بذر نیکو می‌کارد، پسر انسان است و مزرعه، این جهان است و تخم نیکو ابنای ملکوت و کرکاس‌ها، پسران شیرینند. فصل درو، آخر زمان است و دروگرها، فرشتگان می‌باشند. همان‌طور که در این حکایت، علف‌های هرز را دسته کردند و سوزاندند، در آخر زمان همین‌طور خواهد شد. من فرشتگان خود را خواهم فرستاد تا هر چیزی را که باعث لغزش می‌شود و هر انسان بدکاری را از ملکوت خداوند جدا کنند و آن‌ها را در کوره آتش بریزند و بسوزانند (همان، ۳۷-۴۲).

بنابراین، بر اساس آنچه از عهد جدید و آیات و روایات استفاده می‌شود، تنها در زمان منجی آخرالزمان است که زمین از هرگونه شرک و بت‌پرستی خلاصی می‌یابد و عالمیان، یکدست تحت لوای دین واحد، یکتاپرست می‌شوند.

۲. گسترش عدالت

یکی از خصیصه‌هایی که امام زمان علیه السلام را از سایر انبیا و ائمه علیهم السلام متمایز می‌کند، عدالت‌گستری آن حضرت است؛ زیرا ایشان تنها کسی است که می‌تواند عدالت را در همه جهات و در همه عرصه‌های عالم جاری کند. با دقت در روایاتی که امام زمان علیه السلام را معرفی می‌کند، این نکته به دست می‌آید که ظاهراً وجود و ظهور آن حضرت به بحث عدالت‌گستری گره خورده است (راشد محصل، ۱۳۸۱: ص ۱۸۰)؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام هم وقتی می‌خواهند شاخصه‌ای مهم از امام زمان علیه السلام را بیان کنند، از عدالت‌گستری آن حضرت صحبت می‌کنند:

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ



۱. علف هرزی شبیه گیاه گندم است (ر.ک: مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۷۲۵).

عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَهْدِيُّ مِنْ وَوَلَدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي أَشْبَهُ النَّاسَ بِى خُلُقًا وَ خُلُقًا تَكُونُ بِهِ غَيْبَةً وَ حَيْرَةً تَضِلُّ فِيهَا الْأُمَمُ ثُمَّ يَقْبَلُ كَالشَّهَابِ الثَّقَابِ يَمْلُؤُهَا عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا؛ جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا ﷺ چنین روایت می‌کند: مهدی از فرزندان من است؛ اسم او اسم من و کنیه او کنیه من است. از نظر خلق و خلقی شبیه‌ترین مردم به من است. برای او غیبت و حیرتی است که امت‌ها در آن گمراه می‌شوند. سپس مانند شهاب ثاقب پیش آید و زمین را پر از عدل و داد نماید همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده باشد (ابن بابویه، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۲۸۶ و حلی ۱۴۰۸: ص ۷۰).

وصف «عدالت‌گستری» آن قدر با اسم قائم و امام زمان ﷺ درهم‌تنیده شده است که نوع

اصحاب ائمه علیهم‌السلام از وجود قائم ﷺ با چنین وصفی وقتی سؤال می‌کردند:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ الْقَائِمَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَبَا الْقَاسِمِ مَا مِثْلُ إِيَّاكَ وَ هُوَ قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هَادٍ إِلَى دِينِ اللَّهِ وَ لَكِنَّ الْقَائِمَ الَّذِي يُطَهِّرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ وَ الْجُحُودِ وَ يَمْلُؤُهَا عَدْلًا وَ قِسْطًا هُوَ الَّذِي تَخْفَى عَلَى النَّاسِ وَ لَادَتُهُ وَ يَغِيبُ عَنْهُمْ شَخْصُهُ...؛ عبدالعظیم بن عبدالله حسنی می‌گوید: به محمد بن علی بن موسی علیه‌السلام گفتم: من امیدوارم شما همان قائم خاندان محمد ﷺ باشید که زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ چنانکه پر از جور و ستم شده است، فرمود: ای ابوالقاسم! نیست امامی از ما جز آن‌که به امر خدای عزوجل قائم است و به دین خدا راهبر است؛ ولی قائمی که به‌وسیله او خدای عزوجل زمین را از اهل کفر و جحود پاک و آن را پر از عدل و داد می‌کند، او چنان کسی است که ولادتش بر مردم نهان و شخصش از دیده‌ها پنهان است و...

(خزاز رازی، ۱۴۰۱: ص ۲۸۱ و ابن بابویه، ۱۳۵۹: ج ۲، ص ۳۷۷).

بنابراین، حضرت مهدی ﷺ تنها منادی عدالت و تنها حاکمی است که در گستره

حکومتش، یعنی تمام کره زمین، عدالت در همه‌جا سایه می‌افکند؛ و این، همان معنای «یَمَلَأُ

اللَّهُ بِهِ الْأَرْضُ قَيْسُطًا وَعَدْلًا» (هلالی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۵۶۷) است؛ و این عدالت فراگیر مهدی علیه السلام سبب آبادانی و عمران این جهان می‌شود، بعد از آن که که جهان توسط ظلم، نابود و خراب شده است.

عدالت فراگیر امام زمان علیه السلام نه تنها تمام جوامع انسانی، بلکه همه هستی را فرا می‌گیرد و این فراگیری موجب انسجام و ارتباط بهتر و کامل تر بین اعضا و اجزای این جهان می‌شود که نتیجه آن، عمران و آبادانی این جهان است. در کتاب مقدس هم بحث عدالت پسر انسان بسیار پررنگ است در عهد جدید از عدالتی سخن می‌گوید که با بحث داوری^۱ در آغاز شکل‌گیری سلطنت و حکومت هزار ساله عیسی علیه السلام (مکاشفه یوحنا ۲۰: ۱-۶) گره خورده است؛ زیرا از مهم‌ترین اقدامات عیسی علیه السلام پس از بازگشت، قضاوت عادلانه و دادرسی نسبت به حقوق انسان‌هاست (تسین هنری، بی تا: ص ۳۷۰-۳۷۱). عهد جدید با توجه به ملاقات نهایی انسان‌ها با مسیح علیه السلام هنگام رجعت او، از داوری خاصی سخن می‌گوید که عیسی علیه السلام در این داوری بر کرسی عدالت نشسته و بین آن‌ها قضاوت می‌کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ص ۳۰۶).

متی در انجیلش در مقام تشریح داوری پسر انسان می‌گوید:

زیرا که پسر انسان خواهد آمد در جلال پدر خویش به اتفاق ملائکه خود و در آن وقت هر کسی را موافق اعمالش جزا خواهد داد (متی ۱۶: ۲۷)؛ یا در جای دیگر می‌گوید:

لیکن به شما می‌گویم که هر سخن باطل که مردم گویند، حساب آن را در روز داوری خواهند داد (متی ۱۲: ۳۶).

این که پسر انسان، انسان‌ها را بر اساس اعمال آن‌ها جزا می‌دهد، یا این که هر کس بر اساس عملکرد خود جزا می‌بیند؛ این، همان معنای عدالت، البته در مرحله داوری است. در انجیل یوحنا به طور صریح به این عدالت در مقام داوری اشاره شده است:

۱. داوری مسیح علیه السلام در دو نوبت انجام خواهد شد: نخست در آغاز شکل‌گیری ملکوت (سلطنت هزارساله) و بر روی زمین خواهد بود. در این داوری همه امت‌ها جمع خواهند شد و برای صالحان حیات ابدی و برای شریران مجازات ابدی در نظر گرفته می‌شود. داوری دوم در آسمان‌ها انجام خواهد شد (ر.ک: نیک دل، محمدجواد، ۱۳۹۱: ص ۳۴۹-۳۵۰).

و بدو قدرت بخشیده است که داوری هم بکند، زیرا پسر انسان است و از این تعجب مکنید، زیرا ساعتی می‌آید که در آن جمیع کسانی که در قبور می‌باشند، آواز او را خواهند شنید و بیرون خواهند آمد. هر که اعمال نیکو کرد، برای قیامت حیات و هر که اعمال بد کرد، به جهت قیامت داوری (یوحنا ۵ : ۲۷-۲۹).

در عهد قدیم نیز از «عدالت ماشیح» در همه عرصه‌های حکومتش سخن می‌راند. اشعیای نبی می‌گوید:

بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود و جهان را به عصای دهان خویش زده، شریبان را به نفخه لب‌های خود خواهد کشت؛ و کمر بند کمرش عدالت خواهد بود و کمر بند میانش امانت (اشعیا ۱۱ : ۴-۵).

نیز در مزامیر داوود عليه السلام چنین آمده است:

ای خدا، انصاف خود را به پادشاه ده و عدالت خویش را به پسر پادشاه! و او قوم تو را به عدالت داوری خواهد نمود و مساکین تو را به انصاف. آن‌گاه کوه‌ها برای قوم، سلامتی را بار خواهند آورد و تل‌ها نیز در عدالت. مساکین قوم را دادرسی خواهد کرد و فرزندان فقیر را نجات خواهد داد و ظالمان را زیون خواهد ساخت. از تو خواهند ترسید، مادامی که آفتاب باقی است و مادامی که ماه هست تا جمیع طبقات. او مثل باران بر علفزار چیده شده فرود خواهد آمد و مثل بارش‌هایی که زمین را سیراب می‌کند. در زمان او صالحان خواهند شکفت و وفور سلامتی خواهد بود، مادامی که ماه نیست نگردد؛ و او حکمرانی خواهد کرد از دریا تا دریا و از نهر تا اقصای جهان (مزامیر ۷۲ : ۱-۸).

با این اوصاف، عدالتی که عهد قدیم برای پسر انسان ترسیم می‌کند، با آنچه اسلام برای مهدی عجل الله فرجه ترسیم می‌سازد، نزدیک‌تر است تا آنچه در مسیحیت ملاحظه می‌شود؛ زیرا یهود، همانند اسلام، نجات و اجرای عدالت را در همه عرصه‌های حکومت می‌دانند؛ برعکس مسیحیت اجرای عدالت را همراه با داوری و قبل از حکومت هزارساله می‌داند. از این‌رو، اگرچه مسیحیت در اصل بسط عدالت توسط منجی موعود با اسلام مشترک است؛ ولی در زمان و نحوه اجرای آن با اسلام اختلاف دارد.

۳. تشکیل حکومت جهانی

هدف حکومت ولی عصر علیه السلام در آخرالزمان تحقق و اجرای عدالت در همه عرصه‌های اجتماع است. با ملاحظه روایات مربوط به امام زمان علیه السلام و همچنین دعاها و زیارت‌های مربوط به ایشان؛ آنچه مبرهن می‌گردد، تاکید بر «قسط» و «عدل» است: «وَأَنْتَ الَّذِي تَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا بَعْدَ مَا مَلَأْتِ ظُلْمًا وَجُورًا» (ابو معاش، ۱۴۳۰: ص ۵۷۰ و مجتهدی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۸).

فراگیر شدن عدالت در جهان، مستلزم تشکیل حکومت جهانی تحت رهبری عادل است. فراگیر بودن دعوت و حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام، مورد اتفاق فریقین است و آیات و روایات بسیاری بر این مسئله دلالت دارد؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵)؛ در آیه‌ای دیگر: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (نور: ۵۵).

کلمه «الارض» در این آیات، به صورت مطلق آمده و طبعاً گستره کره زمین را در بر می‌گیرد و در واقع سراسر جهان را شامل می‌گردد؛ مگر این که قرینه خاصی در کار باشد که محدوده آن را ضیق کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ص ۵۱۵). بدین تفسیر، خداوند در این آیات از «ارث بردن کل زمین» توسط نیکوکاران و استخلاف آن‌ها بر روی زمین سخن می‌گوید.

روایات، علاوه بر این آیات، بر این موضوع دلالت دارد:

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ غَامِرٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ خُلَفَائِي وَأَوْصِيَائِي وَحُجَجَ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ أَوْ لَهْمُ أَخِي وَآخِرُهُمْ وَكَلْدِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ أَخُوكَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ قِيلَ فَمَنْ وَكَلْدَكَ قَالَ الْمَهْدِيُّ الَّذِي يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأْتِ جُورًا وَظُلْمًا وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ أَطْوَلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فِيهِ وَكَلْدِي الْمَهْدِيُّ فَيَنْزِلُ رُوحَ اللَّهِ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ فَيُصَلِّيَ خَلْفَهُ وَتُشْرِقَ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَيَبْلُغَ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ؛ پیامبر ﷺ فرمود: پس از من، خلفا و اوصیا و حجت‌های الهی بر خلق



دوازده نفرند که اول آنان برادرم و آخرین ایشان فرزند من است. گفتند: ای رسول خدا! برادر شما کیست؟ فرمود: علی بن ابی طالب. گفتند: فرزند شما کیست؟ فرمود: مهدی؛ کسی که زمین را پر از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده باشد و سوگند به خدایی که مرا به حق به پیامبری برانگیخت، اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را طولانی کند تا به غایتی که فرزندم مهدی در آن روز ظهور کند و روح الله عیسی بن مریم فرود آید و پشت سر او نماز خواند و زمین به نورش روشن گردد و حکومتش به شرق و غرب عالم خواهد رسید^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۱ ص ۲۸۰).

در این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از اهدافی را که بر ظهور مهدی عج مترتب می‌شود، تشکیل حکومت بیان می‌کند.

در کتاب مقدس نیز تشکیل حکومت و داوری عادلانه از شئون پسر انسان بعد از ظهور، معرفی شده است. بر اساس آنچه در کتاب دانیال از عهد قدیم آمده است، پسر انسان، ملک و حکومت جهانی و جاودانی خواهد داشت:

و در رؤیای شب نگریستم و اینک مثل پسر انسان با ابرهای آسمان آمد و نزد قدیم الایام رسید و او را به حضور وی آوردند و سلطنت و جلال و ملکوت به او داده شد تا جمیع قوم‌ها و امت‌ها و زبان‌ها او را خدمت نمایند. سلطنت او سلطنت جاودانی و بی‌زوال است و ملکوت او زایل نخواهد شد... . تا حینی که قدیم الایام آمد و داوری به مقدسان حضرت اعلا تسلیم شد و زمانی رسید که مقدسان ملکوت را به تصرف

۱. البته از روایاتی که دال بر گسترش «عدالت» در همه عرصه‌ها در زمان حضرت مهدی عج است، می‌توان به گسترش حکومت در کل زمین استدلال کرد؛ زیرا تا حکومت به عرض و طول جغرافیایی این زمین گسترش پیدا نکرده باشد، نمی‌تواند در این ابعاد عدالت جاری شود؛ مانند روایتی که ابوسعید خدری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند: «يُنزَلُ بِأَمْرِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ بِلَاءٌ شَدِيدٌ مِنْ سُلْطَانِهِمْ لَمْ يَسْمَعْ النَّاسُ بِبِلَاءٍ أَشَدَّ مِنْهُ حَتَّى تَضِيقَ عَلَيْهِمُ الرَّحْبَةَ وَ حَتَّى تَمَلَأَ الْأَرْضَ جَوْرًا وَ ظُلْمًا ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ رَجُلًا يَمْلَأُ اللَّهُ عِزًّا وَ جَلًّا بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا...» (شوشتری، ۱۴۰۹: ج ۱۳، ص ۱۵۲ و طبری آملی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۲۵۰).

آوردند (دانیال ۷: ۱۳-۱۴ و ۲۲).

دانیال نبی عليه السلام در این رؤیای خود، علاوه بر این که از اعطای حکومت و سلطنت به پسر انسان خبر می‌دهد، از امری مهم‌تر پرده برمی‌دارد و آن این است که تمام امت‌ها با تمام اختلاف‌هایی که در زبان و نژاد و رنگ پوست دارند، پسرانسان را خدمت می‌کنند: «تا جمیع قوم‌ها و امت‌ها و زبان‌ها او را خدمت نمایند». لازمه چنین سخنی، این است که پسر انسان بر تمام عالم غلبه پیدا کند و این، می‌تواند همان معنای گسترش جهانی حکومت باشد؛ چنان که معبر خواب دانیال به آن اشاره می‌کند:

و ملکوت و سلطنت و حشمت مملکتی که زیر تمامی آسمان‌هاست، به قوم مقدسان حضرت اعلا داده خواهد شد که ملکوت او ملکوت جاودانی است و جمیع ممالک، او را عبادت و اطاعت خواهند نمود (همان، ۲۷).

در عهد جدید هم متی یکی از شئون پسر انسان را تشکیل حکومت و پادشاهی بر ملت‌ها می‌داند: اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آن‌گاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آن‌ها را از همدیگر جدا می‌کند؛ به قسمی که شبان‌ها را از بزها جدا می‌کند و میش‌ها را بر دست راست و بزها را بر چپ خود قرار دهد (متی ۲۵: ۳۱-۳۳).

در این عبارت، منظور از «کرسی جلال»، «تخت داوری» است که طبق بسیاری از آیات کتاب مقدس توسط عیسی عليه السلام انجام می‌گیرد. در این صورت، عیسی عليه السلام باید صاحب قدرت و نفوذ باشد؛ زیرا کسی می‌تواند انسان‌های خوب را از بد جدا کند که حاکم صاحب قدرت باشد؛ چنان که یوحنا و متی به این مقام اشاره می‌کنند:

...سلطنت جهان از آن خداوند ما و مسیح او شد و تا ابدالآباد حکمرانی خواهد کرد... . تا بر ایشان داوری شود و تا بندگان خود، یعنی انبیا و مقدسان و ترسندگان نام خود را چه کوچک و چه بزرگ اجرت دهی و مُفسدان زمین را فاسد گردانی (مکاشفه یوحنا ۱: ۱۵-۱۸) و نیز آن‌گاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید: بیایید ای برکت یافتگان از پدر من! ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است، به میراث گیرید (متی ۲۵: ۳۴).

متی و یوحنا با عبارات مذکور، درصدد بیان این نکته هستند که به ارث بردن ملکوت خدا



توسط انسان‌های خوب، جز با گسترش پادشاهی پسر انسان و حکومت عادلانه او میسر نیست. با توجه به آنچه بیان شد، از طرفی کتاب مقدس از غلبه حکومت پسر انسان در آخرالزمان و به ارث بردن زمین توسط خوبان خبر می‌دهد و از طرف دیگر، متون اسلامی، از به ارث بردن زمین توسط صالحان^۱ در زمان حکومت حضرت مهدی علیه السلام خبر می‌دهد. پس معلوم می‌گردد که ادیان ابراهیمی حکومت بر روی زمین را در آخرالزمان از آن «صالحان» می‌داند.

شباهت‌های مهدی علیه السلام با پسر انسان در ظهور

علاوه بر این که بین مهدی علیه السلام و پسر انسان، مشترکاتی از حیث کارکرد وجود دارد؛ در بعضی از خصوصیات دیگر، مانند آنچه در مقوله ظهور است، مشترکات عمیقی دیده می‌شود؛ زیرا پسر انسان در خیلی از مباحثی که با ظهور گره‌خورده است، مانند حوادث قبل و بعد و حین ظهور، نحوه ظهور و جمع شدن یاران آن و زمان ظهور، با مهدی علیه السلام مشترک است که به بررسی مواردی از آن‌ها که در کتاب مقدس و روایات اسلامی صراحت بیشتری دارد، پرداخته می‌شود:

۱. شباهت مهدی علیه السلام با پسر انسان در حوادث قبل از ظهور

از جمله مواردی که در روایات اسلامی مکرر آمده، وقوع زلزله‌ها، قحطی‌ها، جنگ‌ها و اغتشاش‌ها در آستانه ظهور است که به حوادث آخرالزمان معروف است؛ چنان که:

امام باقر علیه السلام از علی بن ابی‌طالب علیه السلام نقل می‌فرماید: وقتی که در شام دو نفر که مدعی حکومت هستند، با هم درافتادند؛ این مخالفت آیه‌ای از نشانه‌های خداوند است. به محضر امام عرض شد: بعد چه می‌شود؟ فرمودند: بعد از آن، شام از این اختلاف چنان دچار ناامنی می‌شود که یک‌صد هزار نفر در آن به هلاکت می‌رسند و ... وقتی چنان شود، پس به سوار این مرکب‌های سفید و سیاه و گوش و دم بریده بنگرید و نیز به پرچم‌های زرد که از مغرب روی می‌آورد تا به شام برسند و این، به هنگام بزرگ‌ترین بی‌تابی و اندوه و مرگ سرخ است. وقتی چنان شد به فروریختن قریه‌ای از دمشق که به آن حرستا گفته می‌شود، بنگرید و چون چنین شود، پسر

۱. «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵).

جگرخواره [پسر هند] از وادی یابس [دره خشک] خروج کند تا بر منبر دمشق نشیند و چون چنین شود، منتظر خروج مهدی علیه السلام باشید^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۰۵؛ شریف عسکری، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۲۷۷ و مقدسی شافعی سلمی، ۱۴۲۸: ص ۸۴).

کتاب مقدس نیز از چنین حوادثی در آستانه ظهور سخن می‌گوید. حضرت عیسی علیه السلام در جواب شاگردان خود که از حوادث آخرالزمان سؤال کرده بودند؛ می‌گوید:

اما چون جنگ‌ها و اخبار جنگ‌ها را بشنوید؛ مضطرب مشوید زیرا وقوع این حوادث ضروری است؛ لیکن انتها هنوز نیست؛ زیرا امتی بر امتی و مملکتی بر مملکتی خواهند برخاست و زلزله‌ها در جای‌ها حادث خواهد شد و قحطی‌ها و اغتشاش‌ها پدید می‌آید و این‌ها، ابتدای دردهای زه است... زیرا در آن ایام، چنان مصیبتی خواهد شد که از ابتدای خلقتی که خدا آفرید، تاکنون نشده و نخواهد شد و اگر خداوند آن روزها را کوتاه نکردی، هیچ بشری نجات نیافتی. لیکن به جهت برگزیدگانی که انتخاب نموده است، آن ایام را کوتاه ساخت... و در روزهای بعد از مصیبت، خورشید تاریک گردد و ماه نور خود را بازگیرد و ستارگان از آسمان فرو ریزند و قوای افلاک متزلزل خواهد گشت. آن‌گاه پسر انسان را ببیند که با قوت و جلال عظیم برابرها می‌آید (مرقس ۱۳: ۷-۲۶).

وقوع جنگ‌ها و آشوب‌ها در آستانه ظهور، به نحوی در کتاب مقدس پررنگ است که بعضی از علمای اهل کتاب به وقوع حتمی آن اعتقاد دارند و حتی معتقدند برای تسریع در ظهور موعود، دنیا باید آستان حوادث جنگ و آشوب شود؛ زیرا تا دنیا به جنگ و آشوب مبتلا نشود، موعود نمی‌آید. در این باره یکی از روزنامه‌نگاران آمریکایی به نام «سوزان نیکول» در

۱. أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى قَالَ أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي أَحْمَدَ الْمَعْرُوفُ بِأَبِي جَعْفَرِ الْوَرَّاقِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَهَاجِرِ بْنِ حَكِيمٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِذَا اِخْتَلَفَ الرُّمَّانُ بِالشَّامِ لَمْ تَنْجَلْ إِلَّا عَنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ قِيلَ وَ مَا هِيَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ رَجْفَةٌ تَكُونُ بِالشَّامِ يَهْلِكُ فِيهَا أَكْثَرُ مِنْ مِائَةِ أَلْفٍ يَجْعَلُهَا اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَ عَذَابًا عَلَى الْكَافِرِينَ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا إِلَى أَصْحَابِ الْبِرَازِيزِ الشُّهْبِ الْمَحْدُوفَةِ وَ الرَّأْيَاتِ الصُّفْرِ تُقْبَلُ مِنَ الْمَغْرِبِ حَتَّى تَحُلَّ بِالشَّامِ وَ ذَلِكَ عِنْدَ الْجَزَعِ الْأَكْبَرِ وَ الْمَوْتِ الْأَحْمَرِ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا حَسْفَ قَرْيَةٍ مِنْ دِمَشْقَ يُقَالُ لَهَا حَرَسْنَا فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ خَرَجَ ابْنُ أَكَلَةَ الْأَكْبَادِ مِنَ الْوَادِي الْيَابِسِ حَتَّى يَسْتَوِيَ عَلَى مَنبَرِ دِمَشْقَ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَانظُرُوا خُرُوجَ الْمَهْدِيِّ عليه السلام.

مقاله‌ای می‌نویسد:

از جمله آموزه‌های رابرت تیم^۱ این بود که تمام تلاش‌های صورت گرفته برای دست‌یابی به صلح جهانی باید از بین بروند؛ چون خداوند جهان را در آشوب و جنگ می‌خواهد تا زمین را نابود کند (گریس هالس، ۱۳۸۹: ص ۱۴۳).

۲. شباهت مهدی علیه السلام با پسر انسان در ظهور ناگهانی

یکی از مؤلفه‌هایی که عیسی علیه السلام به آن بسیار سفارش می‌کند و در روایات ما به‌طور مکرر به آن پرداخته شده، « نامعلوم بودن زمان ظهور » است.

حضرت عیسی علیه السلام ظهور پسر انسان را به طوفان نوح (متی ۲۴: ۳۶-۳۹)، آمدن دزد (همان، ۴۲-۴۴) و افتادن دام بر سر انسان (لوقا ۲۱: ۳۴-۳۶)، تشبیه می‌کند. همان‌طور که افرادی که در زمان حضرت نوح علیه السلام زندگی می‌کردند، از زمان طوفان خبری نداشتند؛ همچنین در آخرالزمان نیز کسی از زمان آمدن پسر انسان خبر ندارد.

در روایات اسلامی زمان ظهور امام زمان علیه السلام به «زمان قیامت» تشبیه شده است؛ چنان که امام رضا علیه السلام به دعبل خزاعی فرمود:

... اما این که کی خواهد آمد؛ این اخبار از وقت است و پدرم از پدرانش روایت کرده که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفتند: ای رسول خدا! قائم از فرزندان شما چه زمانی خروج می‌کند؟ فرمود: مَثَلُ او مَثَلُ قِيَامَتِ اسْتِ كِه ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقَلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ (اعراف: ۱۸۷) (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۶۶ و همان، ۱۳۵۹: ج ۲، ص ۳۷۳).

بنابراین، همان‌طور که هیچ‌کس جز خدا از زمان وقوع قیامت خبر ندارد، کسی جز خدا نمی‌تواند از زمان ظهور خبر داشته باشد و این، همان معنای کلام عیسی علیه السلام است که فرمود: «اما از آن روز و ساعت هیچ‌کس اطلاع ندارد؛ حتی ملائکه آسمان جز پدر من و بس (متی ۲۴: ۳۶).

بنا بر آنچه در اناجیل و روایات اسلامی آمده است، نه تنها زمان ظهور مخفی است، بلکه ظهور نیز امری ناگهانی خواهد بود. عیسی علیه السلام در جمع حواریون برای ایجاد آمادگی درک

۱. روحانی کلیسای پیراتا در هوستون (ر.ک: گریس هالس، یدالله، ص ۱۴۳).

ظهور در حواریون می‌فرماید: «لهذا شما نیز حاضر باشید؛ زیرا در ساعتی که گمان نبرید، پسر انسان می‌آید» (همان، ۴۴ و ۵۰).

پیامبر اکرم ﷺ نیز با تشبیه زمان ظهور به مسئله قیامت، علاوه بر نامعلوم بودن وقت ظهور بر ناگهانی بودن امر ظهور استدلال می‌کند؛ زیرا خداوند نسبت به تحقق قیامت می‌فرماید: ﴿... لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ (اعراف: ۱۸۷)؛ (خزاز رازی، ۱۳۶۰: ص ۲۵۰).

۳. شباهت مهدی ﷺ با پسر انسان در نحوه نزول

در عهد جدید وقتی عیسی عليه السلام در جمع حواریون از حوادث آخرالزمان صحبت می‌کند، به نحوه نزول «پسر انسان» اشاره دارد و می‌فرماید:

آن‌گاه پسر انسان را بینند که با قوت و جلال عظیم بر ابرها می‌آید. در آن وقت، فرشتگان، خود را از جهات اربعه از انتهای زمین تا به اقصای فلک فراهم خواهد آورد (مرقس ۱۳: ۲۶-۲۷).

حضرت عیسی عليه السلام در این آیه به مرکب پسر انسان که با آن نزول می‌فرماید، اشاره می‌کند و می‌فرماید که ایشان «بر ابرها می‌آید». در روایات اسلامی هم از «ابر» به عنوان مرکب مهدی عليه السلام اشاره شده است. در روایات صحیح‌السند آمده است که خدای تعالی ابری به نام رعد و برق را برای مهدی عليه السلام ذخیره کرده است که بر آن سوار می‌شود و بین آسمان و زمین راه می‌رود. از امام باقر عليه السلام چنین روایت شده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَنَّهُ قَالَ: ابْتَدَأَنِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ أَمَا إِنَّ ذَا الْقَرْنَيْنِ قَدْ خَيْرَ السَّحَابَيْنِ فَاخْتَارَ الدَّلُولَ وَدَخَرَ لِصَاحِبِكُمْ الصَّعْبَ قُلْتُ وَ مَا الصَّعْبُ قَالَ مَا كَانَ مِنْ سَحَابٍ فِيهِ رَعْدٌ وَ بَرَقٌ وَ صَاعِقَةٌ فَصَاحِبِكُمْ يَرْكَبُهُ أَمَا إِنَّهُ سَيَرْكَبُ السَّحَابَ وَ يَرْقَى فِي الْأَسْبَابِ أَسْبَابِ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ خَمْسَةَ عَوَامِرٍ وَ اثْنَيْنِ [اثنان] خَرَابٍ؛ آگاه باشید! به درستی که ذو القرنین را میان دو ابر مخیر کردند؛ پس دلول؛ یعنی رام را برگزید و صعب برای صاحب شما ذخیره شد. راوی پرسید: صعب کدام است؟ فرمود: «آن ابری که در آن رعدوبرق یا صاعقه باشد». پس صاحب شما بر آن سوار می‌شود. آگاه باشید! آن جناب بر آن ابر سوار می‌شود، پس او را در راه‌های هفت آسمان و هفت زمین بالا می‌برد که پنج‌تای آن معمور و دوتای آن خراب است» (صفار، ۱۴۰۴: ص ۴۰۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۱۹۹ و مجلسی، بی‌تا: ج ۵۲، ص ۳۲۱).

۴. شباهت مهدی علیه السلام با پسر انسان در نحوه جمع شدن یاران

بعد از این که منجی نزول و ظهور کرد، برای پیشبرد اهداف خویش به وجود یارانی ثابت قدم که او را در این راه کمک کنند، نیاز دارد. عهد جدید و روایات اسلامی به طور مشترک به نحوه جمع شدن یاران در کنار منجی اشاره می‌کند.

عیسی علیه السلام بعد از آن که به نحوه نزول پسر انسان اشاره کرد، به نحوه جمع شدن یاران پسر انسان این گونه اشاره می‌کند: «...در آن وقت، فرشتگان خود را از جهات اربعه از انتهای زمین تا به اقصای فلک فراهم خواهد آورد» (مرقس ۱۳: ۲۶-۲۷).

مک‌دونالد در تفسیرش بر این آیه می‌نویسد:

او فرشتگان خود را اعزام می‌کند تا به دور برگزیدگانش جمع شوند؛ یعنی همان کسانی که در تمام دوره مصیبت و جفا او را به‌عنوان خداوند و نجات‌دهنده خود اقرار کردند. از پایان یک نقطه جهان تا پایان نقطه دیگر آن؛ از چین تا کلمبیا خواهند آمد تا از برکات سلطنت هزارساله او روی زمین بهره ببرند (مک‌دونالد، ۱۹۹۵: تفسیر انجیل مرقس، ص ۷۲).

روایات ما هم مانند این جمله عیسی علیه السلام به نحوه اجتماع اصحاب مهدی علیه السلام در مکه معظمه، در یوم الدعوه و یوم البیعه اشاره دارد. عبدالعظیم حسنی رحمته الله از حضرت امام محمدتقی علیه السلام روایت می‌کند که امام در این خصوص می‌فرماید:

يَجْتَمِعُ إِلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِهِ عِدَّةٌ أَهْلُ بَدْرٍ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةٌ عَشَرَ رَجُلًا مِنْ أَقْصَايِ الْأَرْضِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فَإِذَا اجْتَمَعَتْ لَهُ هَذِهِ الْعِدَّةُ مِنْ أَهْلِ الْإِخْلَاصِ أَظْهَرَ اللَّهُ أَمْرَهُ فَإِذَا كَمَلَ لَهُ الْعَقْدُ وَ هُوَ عَشْرَةُ آلَافٍ رَجُلٍ خَرَجَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَزَالُ يُقْتَلُ أَعْدَاءَ اللَّهِ حَتَّى يَرْضَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ. قَالَ عَبْدُ الْعَظِيمِ فَقُلْتُ لَهُ يَا سَيِّدِي وَ كَيْفَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ رَضِيَ قَالَ يُلْقَى فِي قَلْبِهِ الرَّحْمَةُ فَإِذَا دَخَلَ الْمَدِينَةَ أُخْرِجَ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى فَأَحْرَقَهُمَا؛ ... یارانش که به شماره اهل بدرند. از دورترین نقطه‌های زمین گرد او فراهم شوند و این است تفسیر گفته خدای عز و جل [بقره: ۱۴۸] که می‌فرماید: «هرکجا باشید، خدا شما را گرد هم می‌آورد. به‌درستی که خدا بر هر چیز توانا است». چون این شماره از مردم زمین از اهل اخلاص گرد او جمع شوند، خدا امر او را آشکار کند و چون شماره آن‌ها یک عقد کامل شد که ده هزار مرد است، به

اذن خدا خروج کند و پی‌درپی دشمنان خدا را بکشد تا خدای تعالی راضی گردد. عبدالعظیم گوید: عرض کردم: سرورم! چگونه بداند که خدای عزوجل راضی شده است؟ فرمود: دلش را مهربان کند و چون در مدینه آید لات و عززی بیرون آورد و آتش زند (ابن بابویه، ۱۳۵۹: ج ۲: ص ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ص ۴۴۹ و همان، ۱۳۹۰: ص ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌های صورت گرفته در کتاب مقدس، برای شخص منجی عناوین متعددی در کتاب مقدس آمده که از آن جمله، اصطلاح آخرالزمانی «پسر انسان» است که فراوان در هر یک از کتاب‌های عهد عتیق و جدید به کاررفته و یهودیان و مسیحیان آن را بر منجی پایانی خود انطباق می‌دهند. در عهد جدید که بیش‌ترین کاربرد لفظ «پسر انسان» در اصطلاح آخرالزمانی وجود دارد، پسر انسان بر عیسی علیه السلام منطبق داده می‌شود؛ مخصوصاً بر اساس عبارت‌هایی که عیسی علیه السلام خود را صریحاً «پسر انسان» معرفی می‌کند؛ اما چون دو دوره و نقش برای حضرت عیسی علیه السلام متصور است، در مواردی که عیسی علیه السلام خود را پسر انسان معرفی می‌کند و به زمان قبل از تصلیب اشاره دارد؛ در این صورت، مفهوم پسر انسان کاملاً بر حضرت عیسی علیه السلام منطبق است؛ اما در مواردی که به زمان پس از تصلیب و پایان جهان اشاره دارد، معلوم نیست عیسی علیه السلام از مفهوم پسر انسان خودش را اراده کرده باشد، بلکه ممکن است نجات‌دهنده دیگری را که پسر انسان است، اراده کرده باشد؛ چنان که برخی از علمای مسیحی می‌گویند در بیش‌تر موارد، مراد از پسر انسان خود عیسی علیه السلام نیست، بلکه باید شخص دیگری مراد باشد؛ و لذا برخی صاحب نظران معتقدند در مواردی که مراد از پسر انسان خود عیسی علیه السلام نیست، منظور موجود انسانی (آدمیزاد) است که در این صورت مسیح با افراد مطهر جامعه حکومت برپا می‌کند که تنها مسیح را شامل نمی‌شود، بلکه افراد دیگری را نیز شامل می‌گردد. در آن‌جا می‌توان گفت افرادی نیز با حضرت مسیح هستند، از جمله امام مهدی علیه السلام که عقیده مسلمانان است.

از این‌رو، تنها کسی که با خصوصیات پسر انسان قابلیت انطباق دارد، موعود اسلام حضرت مهدی علیه السلام است. اگرچه در کتاب و سنت اسلام چنین عنوانی برای موعود اسلام به کار نرفته است؛ از جهت کارکردها و اهداف، بین موعود اسلام و پسر انسان ارتباط عمیقی



وجود دارد؛ زیرا از حیث کارکردی بین موعود اسلام و پسر انسان شباهت‌های زیادی وجود دارد که موجب نزدیک شدن این دو به یکدیگر می‌شود. این شباهت‌ها به قدری زیاد است که حتی می‌توان گفت پسر انسان همان موعود اسلام است؛ اگرچه در اسم با هم تفاوت دارند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابومعاش، سعید (۱۴۳۰ق). *الإمام المهدي عليه السلام في القرآن والسنة*، مشهد، آستانه الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *كمال الدين و تمام النعمة*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳. _____ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا عليه السلام*، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۴. بطرس عبدالملک و همکاران (۱۹۹۵م). *قاموس الكتاب المقدس*، القاهرة، دارالتقافة.
۵. تسین، هنری (بی تا). *الهیات مسیحی*، مترجم طاطاوس میکانلیان، بی جا، انتشارات حیات ابدی.
۶. *تعالیم کلیسای کاتولیک* (۱۳۹۳). مترجمان احمد رضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسین قنبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. حبیب سعید (بی تا). *المدخل الى كتاب المقدس*، القاهرة، دارالتألیف و النشر للكنيسة الاسقفية بالقاهرة.
۸. حلّی، رضی الدین علی بن یوسف (۱۴۰۸ ق). *العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة*، مصحح مهدی رجائی و محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۹. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۳۶۰). *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر علیهم السلام*، قم، بیدار.
۱۰. راشد محصل محمدتقی (۱۳۸۱). *نجات بخشی در ادیان*، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۹). *پسر خدا در کتاب مقدس و قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. شریف عسگری، نجم الدین جعفر (۱۳۶۰). *المهدی الموعود المنتظر علیه السلام عند علماء أهل السنة و الإمامة*، بی جا، مؤسسه الإمام المهدي علیه السلام.
۱۳. شوشتری، نور الله بن شریف الدین (۱۴۰۹ق). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.
۱۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیه السلام*، مصحح محسن

- کوچه باغی، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی رحمته.
۱۵. طباطبایی سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۶۱). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مصحح محمد باقر موسوی خراسان، مشهد مقدس، نشر المرتضی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۱۸. _____ (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات فراهانی.
۱۹. طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفی لشيعته المرتضى عليه السلام*، نجف، المکتبه الحیدریه.
۲۰. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.
۲۱. کتاب مقدس (ترجمه تفسیری)، بی تا، بی جا، بی نا.
۲۲. _____ (چاپ قدیم)، بی تا، بی جا، بی نا.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۴. گریس هالس (۱۳۸۹). *بداالله*، مترجم: قیس زعفرانی، تهران، هلال.
۲۵. مجتهدی، مرتضی (۱۳۸۸). *صحیفه مهديه*، مترجم مؤسسه اسلامی ترجمه، قم، نشر الماس.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (بی تا). *بحار الأنوار*، بی جا، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مستر هاکس (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإختصاص*، مصحح علی اکبر غفاری، و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۹. _____ (۱۳۷۲). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، محقق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، قم، دار المفید.
۳۰. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۲۸ق). *عقد الدرر فی أخبار المنتظر عليه السلام*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۲. مک دونالد، ویلیام (۱۹۹۵م). *تفسیر کتاب مقدس (نسخه pdf)*، ناشر: نلسون توماس.
۳۳. موحدیان عطار، علی و همکاران (۱۳۹۳). *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم،

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة للنعمانی*، تهران، مكتبة الصدوق.
۳۵. نیک دل محمدجواد (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. ویل دورانت (۱۳۹۰). *تاریخ تمدن*، مترجم: حمید عنایت و دیگران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، مصحح: محمد انصاری زنجانی و محمد خوئینی، قم، انتشارات الهادی.



بررسی و نقد شگردهای حدیثی احمد الحسن بصری

روح الله شاکری زواردهی^۱
مرتضی کریمی^۲

چکیده

جریان «احمد الحسن بصری»، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است و به دلیل بعضی ویژگی‌ها، متمایز از سایر مدعیان. از سویی، در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان در اشکال مختلف تبلیغی افزایش یافته و از سوی دیگر، گرایش بعضی از مذهب‌ها به این جریان، حساسیت موضوع را افزایش داده و لذا ضرورت نقد و بررسی این جریان و نشان دادن اشکالات آن را دو چندان می‌کند. احمد الحسن بصری که مدعی است مهدی اول و یمانی موعود است، خود را همانند دیگر امامان علیهم‌السلام بهره‌مند از علم الهی و از هرگونه اشکال و اشتباه مصون می‌داند؛ در حالی که کتاب‌های وی مشحون از اشتباهات قرآنی، فقهی، کلامی و فلسفی است به مسئله اصلی این مقاله، ارائه سه شگرد و اشکال حدیثی احمد الحسن بصری است که به شیوه توصیفی، تحلیلی و انتقادی، نشان داده خواهد شد: اشکال، تناقض‌گویی در رویکرد رجالی؛ اشکال مربوط به مخالفت وی با روایات مربوط به شیوه صلوات فرستادن بر معصومین علیهم‌السلام و پنج مورد از موارد تفسیر اشتباه روایات توسط وی. نگاشته پیش رو به موارد مذکور پرداخته است.

واژگان کلیدی: مهدویت، مدعیان مهدویت، احمد الحسن بصری، علم امام، شگردهای حدیثی، رجال.

shaker.r@ut.ac.ir

۱. استادیار گروه شیعه‌شناسی، پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکترای کلام امامیه پردیس فارابی - دانشگاه تهران «نویسنده مسوول».
mka830@yahoo.com

جریان احمد الحسن بصری، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است و بعضی ویژگی‌ها، آن را از سایر مدعیان دروغین مرتبط با آموزه مهدویت متمایز می‌کند. از سویی، در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان، چه به صورت مجازی در وب سایت‌های مختلف و چه به صورت چهره به چهره افزایش یافته و از سوی دیگر، گرایش بعضی از افراد مؤمن به این جریان، حساسیت موضوع را افزایش داده است. طرفداران این جریان که به انصار امام مهدی علیه السلام معروفند، فعالیت قابل توجهی در فضای مجازی دارند. وب سایت اصلی این جریان (<http://almahdyoon.org>) به ۴ زبان عربی، انگلیسی، فارسی و فرانسوی فعال است. در مسنجر پالتاک نیز حداقل ۳ اتاق به زبان‌های عربی، انگلیسی و فارسی برای تبلیغ این جریان وجود دارد که روزانه چند ساعت را جهت دعوت افراد به پذیرفتن احمد الحسن، به عنوان فرستاده امام مهدی علیه السلام صرف می‌کنند! حضور افراد با ملیت‌های مختلف از تمام قاره‌ها در این اتاق‌ها، گویای آن است که این گروه، در تبلیغ احمد الحسن بصری، نگاهی بین الملل دارد؛ چنان که انصار احمد الحسن، بر اساس آموزه‌های وی، مخاطبان خود را صرفاً شیعیان نمی‌دانند، بلکه با معرفی احمد الحسن به عنوان فرستاده ایلیا، مسیح و امام مهدی علیه السلام، یهودیان، مسیحیان و اهل سنت را نیز در کنار شیعیان، به پیوستن به مکتب خود دعوت می‌کنند. تجربه چندصد ساله مدعیان دروغین نشان داده که بنا به دلایل مختلف، قابلیت گمراه شدن عوام توسط این افراد، بسیار پررنگ است و به باور نگارنده، جریان احمد الحسن بصری به سبب بعضی شاخصه‌ها (مانند استناد به روایات، استناد به خواب، استناد به استخاره و گرایش انگشت‌شمار از خواص)، توانایی بالقوه بیشتری برای جذب عوام دارد؛ گرچه تعدادی انگشت‌شمار از خواص نیز در تیررس آن قرار گرفته‌اند. بر این اساس، نقد علمی این جریان، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. نشان دادن اشتباهات علمی احمد الحسن، یکی از کاربردی‌ترین راه‌ها برای اثبات انحراف و دروغ گویی فردی است که مدعی است حجت خدا و معصوم است.

«احمد بن اسماعیل»، مشهور به «احمد الحسن بصری»، مدعی است که بر اساس وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و روایات اهل بیت علیهم السلام، بعد از امام مهدی علیه السلام، ۱۲ مهدی به عنوان حجت‌های الهی بر روی زمین خواهند بود. بر این اساس، وی بر این ادعا است که او مهدی اول، یمانی

موعود، حجت خدا بر زمین، فرستاده امام دوازدهم و از نوادگان اوست. احمد الحسن برای اثبات ادعای خود، راههایی را برای شناخت حجت الاهی معرفی می‌کند؛ از جمله:

یکم. نص مباشر از طرف خدا به صورت مکاشفه یا رویا؛

دوم. نص مباشر از طرف خلیفه و حجت قبلی؛

سوم. نص غیر مباشر، مانند وصیت پیامبر ﷺ هنگام وفات؛

چهارم. علم و حکمت؛

پنجم. برافراشتن پرچم الحاکمیه لله.

احمد الحسن مدعی است با هر یک از این راهها، می‌تواند حجت الاهی بودن خود را اثبات کند.

بر اساس راه چهارم، وی مدعی بهره‌مندی از علم الاهی است و خود را از هرگونه اشکال و اشتباه مصون می‌داند. با توجه به این ادعا، اثبات حتی یک اشکال در کتاب‌های وی برای رد تمام ادعاهای او کافی است. اشتباهات احمد الحسن را می‌توان در موضوعات مختلف قرآنی، حدیثی، کلامی، ادبی، فقهی و تاریخی دسته بندی کرد. در مقاله حاضر، سه اشکال و شگرد احمد الحسن در زمینه حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد: نخست، تناقض‌گویی وی در رویکرد خود نسبت به علم رجال نشان داده می‌شود؛ سپس یک مورد از موارد صریح مخالفت او با روایات تبیین و در آخر، پنج تفسیر اشتباه روایات توسط وی اثبات می‌شود.

پیشینه بحث

در کتاب‌ها و مقالاتی که بر رد دیدگاه‌های احمد الحسن بصری نوشته شده، عمدتاً ترفندها و اشتباهات وی در نقل حدیث مورد توجه قرار گرفته است. دکتر آیتی در کتاب/از تبار دجال، به شگردهایی چون تقطیع روایات (آیتی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۰-۱۱۷)؛ استناد به نقل‌های شاذ (همان: ص ۱۲۷-۱۳۵)، استناد به نسخه بدل‌های ثابت نشده (همان: ص ۱۳۶-۱۴۵) و استناد به خبر واحد سنی و ادعای تواتر آن در احادیث شیعی (همان: ص ۱۴۶-۱۵۳) اشاره کرده است. محمد شهبازیان نیز در کتاب ره/فسانه، استفاده از روایات غیر معتبر و جعلی (همان: ص ۳۲-۴۷)، تقطیع روایات (همان: ص ۴۸-۶۷) و تحریف روایات (همان، ص ۶۸-۷۸) را از جمله شگردهای احمد الحسن در نقل حدیث دانسته است. در زمینه فهم حدیث نیز ناتوانی وی در فهم معنای حدیث (همان: ص ۱۲۲-۱۲۶) و برداشت‌های سطحی از



روایات (همان: ص ۱۵۴-۱۶۲) در کتاب *از تبار دجال* مورد بحث قرار گرفته است. بر این اساس، با توجه به یافته‌های نگارنده، درباره تناقض‌گویی در رویکرد رجالی که یکی از سه موضوع اصلی این مقاله است، اثری به زبان فارسی منتشر نشده است. آنچه ذیل موضوع دوم این مقاله، یعنی مخالفت با روایات ارائه می‌شود، یک نمونه مخالفت آشکار احمد الحسن با روایات است که کم‌تر مورد توجه نویسندگان در این زمینه بوده است. همین نکته در مورد پنج اشتباهی که ذیل موضوع سوم، یعنی مخالفت با روایات مطرح می‌شود نیز صادق است.

۱. تناقض‌گویی در رویکرد رجالی

چنان که معروف است، احمد الحسن و پیروانش به «علم رجال» و «درایه» اعتقادی ندارند. قصد ما در این بخش، نقد دیدگاه احمد الحسن درباره علم رجال نیست، بلکه اثبات این موضوع است که احمد الحسن با این که در بعضی از کتاب‌هایش علم رجال را زیر سوال برده؛ در موارد دیگر، مستقیم یا غیر مستقیم، آن را تایید و به آن استناد کرده است. از این رو، این تناقض آشکار درباره باور به علم رجال در کتاب‌های احمد الحسن، غیر قابل انکار است.

۱-۱. عبارات دال بر رد علم رجال

احمد الحسن در دو کتاب *مع العبد الصالح و الجواب المنیر*، درباره علم رجال سخن گفته و آن را رد کرده است. در هر دو مورد نیز بحث درباره روایت معروف به وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است؛ همان روایتی که سنگ بنای ادعاهای احمد الحسن درباره مهدیون و معرفی خود به عنوان مهدی اول است. با توجه به اشکالات رجالی که به سند این روایت وارد است (ر.ک: الخباز، ۱۴۳۵: ج ۲، ص ۸-۱۵)؛ وی تلاش کرده از سویی، علم رجال را نفی و از سویی، با راه‌هایی ابداعی، سند روایت را تصحیح کند.

وی در جلد دوم همگام با بنده صالح (ترجمه مع العبد الصالح) می‌نویسد:

از دروغ‌های دیگر آن‌ها این است که به مردم می‌گویند راویان وصیت، مجهولند و به این دلیل، سند وصیت ضعیف می‌باشد و این، در حالی است که ما صحت صدور وصیت را با تواتر و قرینه‌ها برای آنان ثابت کردیم و انصار، آن را به تفصیل برای آنان بیان کردند و تبیین کردند که اصلاً جزء تقسیمات چهارگانه حدیث نیست تا به ضعف توصیف گردد. و همان علم رجالی که به آن افتخار می‌کنند دروغی بزرگ

است که با آن مردم را می‌فریبند و آنان هیچ دلیل معتبر و کافی برای اثبات حقانیت علم رجال در اختیار ندارند و اکنون باز از جایگاه خود پایین‌تر می‌آییم و برای آن که دروغ آن‌ها بر مردم مظلوم فریب خورده، تکرار نگردد، برای آنان تبیین کردیم که وصیت، سندش صحیح است و برای این موضوع، شهادت خود شیخ طوسی کافی است آن‌گاه که ایشان، راویان این وصیت را از افراد خاصه، یعنی شیعه امامیه برشمرد و شما در سند رجال بر سخن شیخ طوسی اعتماد می‌کنید ... (احمد الحسن، ۱۴۳۶ ب: ج ۲، ص ۷۷).

بر این اساس، احمد الحسن تصریح می‌کند که علم رجال، دروغی بزرگ و عاملی برای فریب دادن مردم است و نمی‌توان حقانیت آن را با دلیل معتبر اثبات کرد. وی در ادامه، پرسش و پاسخی را مطرح می‌کند که عین آن را در سوال ۸۰۷ در جلد هفتم *الجواب المنیر* نقل کرده؛ سپس می‌گوید:

ما دلیلمان را با حجت شرعی و عقلی اثبات کردیم و آن، در کتاب‌های گوناگون منتشر شده است و آخرین آن، کتاب «وصیت مقدس» است و آنان ردی بر این کتاب‌ها، جز دروغ و طعنه که کار انسان عاجز است در سند متواتر وصیت ندارند و بالاتر از آن، این است که درستی سند وصیت را شیخ طوسی با این بیان که رجال آن خاصه هستند، تایید کرده است و آنان و همه علمای سال‌های اخیر بر سخنان شیخ طوسی در رجال اعتماد می‌کنند و بر اساس سخن متاخرین، سخن شیخ طوسی را رد نمی‌کنند و اگر جز این کنند، ما بسیاری از مطالبی را که در نزد آن‌ها است و آن را علم رجال می‌خوانند، به چالش می‌کشیم (همان، ص ۸۱-۸۲).

سؤال ۸۰۷ در جلد هفتم *پاسخ‌های روشن‌گرانه* (ترجمه *الجواب المنیر*) نیز با تفصیل بیش‌تری، به بحث سند روایت وصیت و عدم اعتبار علم رجال پرداخته است:

سؤال: برادر جعفر شیب از معنی سخن سید در مورد صحت سند روایت وصیت می‌پرسد.

جواب: ... برای صحت سند، کافی است اثبات کنیم: ۱. راویان، شیعه باشند؛ ۲. راستگو باشند و برای اثبات آن که راویان حدیث وصیت شیعه هستند، همین کافی است که شیخ طوسی روایت وصیت را در ضمن روایات خاصه آورده است. یعنی شیخ طوسی آنان را از خاصه (شیعه) می‌داند ... اما برای حکم به صداقت تک تک

این راویان، ما اکتفا به صداقت آنان می‌کنیم و نیازی نداریم که جز این تصور کنیم، مگر آن که با دلیل شرعی اثبات گردد که یکی از آنان دروغگو است. ... اما برخی از آن‌ها می‌گویند مؤمن، مجهول الحال است تا آن که صداقتش ثابت گردد ... پس سخن اینان، مخالف قرآن و منش رسول در شنیدن سخن مؤمنان و تأیید آن بدون تفحص درجه ایمان آن‌ها است ... محمد ﷺ سخن هر مومنی را می‌شنید تصدیق می‌کرد و نمی‌گفت مؤمن، مجهول الهویه یا دروغ گو است تا خلافتش ثابت شود، بلکه نزد رسول، همان گونه که در آیه مشخص است، سخن هر مؤمنی، راست است تا آن که خلافتش ثابت گردد. ... سخن آن‌ها ... مخالف روش مسامحانه مذهب اسلام است و با استناد به آن، باید همه محاکم شرعی و قضایی و قراردادهای یک‌طرفه و دو طرفه را در بیش‌تر حالات تعطیل کرد؛ زیرا جز با سختی بسیار نمی‌توان به شاهی بر ازدواج و طلاق و درگیری‌ها رسید ... پس جست و جوگر و تحقیق‌کننده، خودش برای آن که عدالت و صداقتش اثبات گردد، نیازمند شهادت دیگری است تا به این وسیله شهادتش در نزد دیگری پذیرفته شود و این امر به این ترتیب به صورت تسلسل در می‌آید و باطل می‌شود ... و اضافه می‌کنم که سخن آن‌ها مبنی بر مجهول الهویه بودن مؤمن، موجب عدم اعتماد بر بازار مؤمنین و مسلمین نیز می‌شود و این، در حالی است که روایات بیان می‌کند که جایز است بر بازار مسلمین اعتماد کرد ... و بالاتر از آن چه ذکر شد، این‌هایی که به علم رجال افتخار می‌کنند، نزدشان اصلاً حدیث معتبر رجالی درباره کم کردن یا کنار گذاشتن روایات، وجود ندارد که بر اساس آن، تعداد قابل توجهی از صحابه محمد و آل محمد ﷺ را شامل شود که شایسته آن باشند تا درباره این کم کردن یا زدودن، صحبت کنند. آری! آنان اصلاً فاقد اصلی در روش زدودن یا کم کردن احادیث هستند؛ زیرا رسول الله ﷺ و ائمه علیهم السلام، صدها هزار صحابه داشته‌اند؛ در حالی که در کتب رجال تعداد کمی از آن‌ها ذکر شده‌اند ...» (همان، ۱۳۹۶: ج ۷، ص ۲۲۹-۲۳۴).

بر این اساس، احمد الحسن در این دو کتاب، تصریح می‌کند که علم رجال، هیچ اعتباری ندارد و دلایل کسانی که قایل به اعتبار این علم هستند، مردود است.

۲-۱. عبارات دال بر تایید علم رجال

اما در کتاب‌های دیگر از جمله در جلد دوم مع العبد الصالح، عباراتی وجود دارد که از اعتقاد وی به علم رجال خبر می‌دهد:

عبارت اول. در جلد ششم الجواب المنیر در سوال ۵۵۳ درباره روایات نهی از مشورت با زنان سوال شده است:

فی القرآن الکریم و روایات اهل البیت علیهم السلام کلام عن المرأة، و أسئلتی سیدی: ما هی المشوره التي فیها یجب أن یخالفها الرجل بها؛ لأن دائماً الرجال عندما یکون موضوع و تتکلم به المرأة معهم و تعطی رأیها یقولون شاوروهن و اخلفوهن، و هذا یجعل فی القلب حیره و کسره؛ لأنهم یحتجون علينا بأهل البیت علیهم السلام (همان، ۱۴۳۳: ج ۶، ص ۶۳).

پاسخ احمد الحسن به این سوال، بسیار مهم است؛ چراکه وی اعتراف می‌کند که هر روایتی صحیح نیست:

این از سفاقت است که بگوییم با کسی مشورت کن و بر خلافت عمل نما! حتی این کار از کم ادبی است! این گونه نیست که تمام آن چه که از اهل بیت علیهم السلام روایت شده است صحیح باشد. گاهی اوقات، کسی در نقل مطلب از آن‌ها اشتباه کرده است و گاهی اوقات، کسانی هستند که با هدف اهانت نمودن به آن‌ها، نسبت دروغ به ایشان داده‌اند. هر چه را که دیدید با قرآن و خلق قرآن مخالف است، قطعاً از اهل بیت علیهم السلام صادر نشده است، بلکه یا نقل، اشتباه آمیز است یا تحریف شده و یا کلامی است که به دروغ به این بزرگواران منتسب گشته است (همان، ۱۳۹۴: ج ۶، ص ۷۴-۷۵).

احمد الحسن تصریح می‌کند: چنین نیست هر روایتی که از اهل بیت علیهم السلام نقل می‌شود، صحیح باشد، بلکه سه نوع روایت را باید رد کرد:

یکم، روایتی که در نقل آن اشتباه شده؛ دوم، روایتی که تحریف شده باشد سوم، روایتی که جعلی باشد.

سوال مهم این است که چگونه می‌توان روایانی را که در نقل روایات، دقیق نبوده و خطا داشته‌اند از روایان دقیق تمیز داد؟ مگر یکی از اهداف علم رجال، ارائه این نوع تمیز بین روایان نیست؟ اگر احمد الحسن قبول دارد که بعضی از روایان، به دروغ، عباراتی را به



امامان عليهم السلام نسبت داده‌اند، چگونه می‌توان چنین راویانی را ره‌گیری کرد؟ این سوال در مورد راویانی که روایات را تحریف کرده‌اند نیز قابل طرح است.

نکته دیگر این که در پاسخ پیش گفته که در آن احمد الحسن علم رجال را رد می‌کند، وی صراحتاً تأکید می‌کند که برای اعتماد به یک راوی، صرفاً دو شرط لازم است: شیعه بودن و راستگو بودن. بر اساس این دو شرط، اگر یک راوی، شیعه و راستگو باشد؛ اما در نقل روایات، دقیق نباشد، باید به این راوی اعتماد کرد. این، در حالی است که بر اساس متن اخیر احمد الحسن، این دو شرط کافی نیست و دقت در نقل روایات نیز کاملاً تاثیرگذار است.

بر این اساس، با توجه به این پاسخ احمد الحسن، برای اعتماد به یک راوی، علاوه بر تشیع و صداقت، دقت در نقل و عدم تحریف دارای اهمیت است و باید این دو شرط را احراز کرد. یکی از اهداف علم رجال، دقیقاً احراز این شرایط است. بنابراین، احمد الحسن، خواسته یا ناخواسته، مهر تاییدی بر علم رجال گذاشته هرچند به این عمل خود و به نام این علم اشاره‌ای نکرده است.

عبارت دوم. سومین دلیل برای این که احمد الحسن نیاز به علم رجال را اعتراف کرده، درست همان متنی است که وی در آن، این علم را رد کرده است:

الرواية إذا كان روايتها شيعة عدول أو صادقين فهى صحيحة السند عندهم. إذن لصحة السند يكفي أن ثبت أن ١. الرواة شيعة؛ ٢. صادقين (همان، ١٤٣٧: ج ٧، ص ١٣٤).

احمد الحسن از باب الزام خصم به این دو شرط اشاره کرده است؛ اما کلام وی برای الزام خصم، زمانی منطقی است که این دو شرط بدون علم رجال، قابل اثبات باشد. نکته این است که با توجه به این که در میان راویان، افراد سنی نیز وجود دارند، بدون مراجعه به کتاب رجال، چگونه می‌توان از شیعه بودن یک راوی مطمئن شد؟ در مورد شرط دوم، احمد الحسن چنین تصریح می‌کند:

أما الحكم بصدق الرواة أفراداً - ونحن يكفينا الصدق - فلا نحتاج فيه غير أنه لم يثبت بدليل شرعي أن أحدهم مقدوح فيه (همان).

بنابر این فرض که کلام احمد الحسن در مورد این شرط درست باشد، بدین معنا که احراز صدق لازم نباشد و همین که قدحی در مورد یک راوی شیعه ملاحظه نگردید، کافی باشد؛

آن وقت سؤال این است که با چه ابزاری می‌توان بررسی کرد که آیا قدحی درباره یک راوی وارد شده است یا نه؟ و کدام منبع یا منابع برای اثبات عدم قدح، قابل اعتمادند؟ عبارت سوم. در جلد دوم همگام با بنده صالح، احمد الحسن دیدگاه خود درباره روایات مربوط به اعتقادات را چنین بیان می‌کند:

بر انصار واجب است، بدانند که عقاید از هر روایتی گرفته نمی‌شوند و هرچند با حقیقت معارض باشد ... انصار نگویند «ما هر روایتی را قبول داریم». این کلام باطلی است و هر کس از آن بگوید نیز باطل بوده و به منزله کسانی است که روایات آل محمد علیهم‌السلام را از روی هوا و هوس رد می‌کنند. پس کسی که روایات غلات و باطل را می‌پذیرد، بین او و بین کسی که روایات حق آل محمد علیهم‌السلام را رد می‌کند، فرقی وجود ندارد (همان، ۱۴۳۶: ج ۲، ص ۵۴).

احمد الحسن تصریح می‌کند که روایت نقل شده توسط غالیان را نباید پذیرفت؛ حال سوال این است که با کدام علم، راویان غلو کننده معرفی می‌شوند؟ مگر یکی از اهداف علم رجال، معرفی غالیان نیست؟ این ادعا که از طریق متن، می‌توان غالی بودن راوی را شناخت، دقیق نیست؛ چراکه در مورد فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، رویکردهای متفاوتی وجود دارد و هر کس می‌تواند با نوع دیدگاه خود، متن روایت را غلوآمیز قلمداد کند و در نتیجه، راوی را غالی بخواند؛ در حالی که بر اساس رویکرد دیگر، متن روایت، به صورت دقیق، گویای فضایل معصومین علیهم‌السلام است و غلوی در آن به کار نرفته؛ این، در حالی است که با استناد به علم رجال، راویان غالی، صراحتاً شناسایی خواهند شد.

عبارت چهارم. احمد الحسن در رد وجوب تقلید در جلد دوم مع العبد الصالح می‌نویسد:
... هو عقیده وجوب تقلید غیر المعصوم فلا آیه و لا روایة قطعیة الصدور و الدلالة بأیدیهم تدل علی عقیدتهم و لا دلیل عقلی إلا کذبه و مغالطه رجوع الجاهل الی العالم ... (همان، ۱۴۳۴: ج ۲، ص ۶۳).

بنابراین، از نگاه احمد الحسن، وجوب تقلید به روایت قطعی الصدور و الدلالة نیاز دارد. سوال این است که چگونه می‌توان روایت قطعی الصدور را تشخیص داد؟ به باور اخباریان که احمد الحسن از رویکرد آنها پیروی می‌کند، قرائن حالیه و مقالیه، قطعی بودن صدور را اثبات می‌کنند. حال مسئله مهم آن است که با وجود روایات متعددی که اصولیان برای جواز تقلید به آنها استناد کرده‌اند، چگونه می‌توان قطعی بودن صدور این روایات را زیر سوال برد؛ در



حالی که هیچ قرینه حالیه و مقالیه‌ای نیست که صدور این روایات را زیر سوال ببرد؟ بنابراین، احمد الحسن برای اثبات یا رد قطعی الصدور بودن این روایات، نمی‌تواند به مبنای اخباری خود استناد کند و طبعاً مخالفت با این روایات، دو راه دارد: یکی تمسک به علم رجال برای زیر سوال بردن قطعی الصدور بودن روایات و دیگری زیر سوال بردن دلالت این روایات. اگر احمد الحسن در متن مذکور، صرفاً راه دوم را برمی‌گزید، اشکالی وارد نبود؛ اما زمانی که وی قطعی الصدور بودن روایات را هم زیر سوال برده است، برای وی جز تمسک به راه اول چاره‌ای باقی نمی‌ماند.

نکته مهم دیگر در این زمینه آن است که از دیدگاه اخباریان، تمام روایات کتب اربعه، قطعی الصدور است و اگر احمد الحسن را هم پیرو همین مبنا بدانیم (که در ظاهر چنین است) باید گفت که بعضی از روایات مورد استناد اصولیان برای اثبات جواز تقلید، در کتب اربعه نقل شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۶۷ و طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ص ۳۰۱). بر این اساس، برای زیر سوال بردن قطعی الصدور بودن این بخش از روایات مربوط به تقلید، راهی وجود ندارد.

عبارت پنجم. سوال دیگری که در جلد دوم همگام با بنده صالح از احمد الحسن پرسیده می‌شود، درباره نگاه وی به ادعای فقها درباره نیابت عام است. این پاسخ وی نیز به نوعی تایید کننده علم رجال و درایه است:

ادعوا هذا الادعاء و إلا فما الدلیل؟ أليس هذا أمراً عقائدياً خطيراً و يحتاج الی دلیل قطعی بحسب قواعدهم فکیف بلا حتی رآئحه دلیل خاضوا فی هذا الامر العظیم و الحال أنه لا توجد حتی روایه واحده مسنده و متنها يدل علی هذا الامر فما أجرأهم علی الله (احمد الحسن، ۱۴۳۴: ج ۲، ص ۶۵).

... این ادعا را مدعی شدند، و گرنه هیچ دلیل قطعی بر آن ندارند. آیا این امر عقایدی حساس و خطیر نیست که به دلیل قطعی بر حسب قواعدشان نیاز دارد؟ پس چگونه بدون شمه‌ای از دلیل در این امر بزرگ وارد شده، در حالی که حتی یک روایت مستند هم وجود ندارد که متنش بر این امر دلالت کند؟! چه جسارتی بر خدا می‌کنند! (همان، ۱۴۳۶: ج ۲، ص ۶۹).

بر این اساس، به باور احمد الحسن، در مسایل اعتقادی، روایت غیر مسند مردود است. وی مدعی است در بحث مورد نظر، حتی یک روایت وجود ندارد که هم مسند باشد و هم بر

این موضوع دلالت کند. زمانی که بحث اسناد را در کنار بحث دلالت متن قرار می‌دهد، مسلماً مراد وی از اسناد، بحث سندی روایت است که شاهد دیگری است برای ما مبتنی بر تمسک وی به علم رجال.

بنابراین، احمد الحسن در مقوله علم رجال، دیدگاه واحدی ندارد؛ گرچه معروف آن است که وی به این علم اعتقادی ندارد و در دو کتاب خود نیز آن را رد کرده است. عبارات دیگری نشان می‌دهد که وی در صورت نیاز از این دانش استفاده کرده است.

۲. مخالفت با روایات

در این بخش، صرفاً از باب مثال، به یک مورد در کتاب‌های احمد الحسن اشاره می‌کنیم که مخالفت آن با روایت، آشکار است، گرچه سایر اشتباهات وی در موضوعات فقهی، کلامی و مانند آن نیز می‌تواند به نوعی مخالفت با روایات به حساب آید.

چنان‌که معروف است، صلوات فرستادن احمد الحسن و انصارش، به این صورت است: «اللهم صل علی محمد و آل محمد؛ الائمه و المهديين و سلم تسليماً». آن‌ها با اضافه کردن «الائمه و المهديين»، در صدد بیان این نکته‌اند که ۱۲ مهدی، غیر از ۱۲ امام وجود دارند که بر آن‌ها نیز باید صلوات فرستاد.

نکته مهم در این باره آن است که در کتاب‌های اولیه احمد الحسن، از این نوع صلوات خبری نیست. معروف‌ترین کتاب احمد الحسن، کتاب چهار جلدی *المتشابهات* است. در ابتدای جلد‌های اول، دوم و سوم، صرفاً یک بار صلوات ذکر شده که آن هم به این صورت است:

اللهم صل علی محمد و علی آل محمد، الفلک الجاریه فی اللجج الغامر، یأمن من رکبها و یغرق من ترکها، المتقدم لهم مارق و المتأخر عنهم زاهق و اللازم لهم لاحق (همان، ۱۴۳۱ ب: ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۲، ص ۱۵ و ج ۳، ص ۱۹).

بنابراین، در این سه جلد، صلوات معروف در میان شیعه نگاشته شده است. در پاسخ به سوالات این سه جلد نیز از صلوات خاص خبری نیست. نخستین بار در جلد چهارم *المتشابهات* است که احمد الحسن از این نوع صلواتی که قبلاً ذکر شد و در ادامه می‌آید، پرده برداری می‌کند. در این جلد، وی تمام پاسخ‌های خود را با این عبارت شروع می‌کند:

بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آل محمد الائمة و المهديين (همان، ج ۴، ص ۱۷).



علاوه بر این، دو نکته در باب این صلوات ابداعی قابل بیان است: یکی این که این نوع صلوات، بر خلاف شیوه‌ای است که ائمه علیهم‌السلام در روایات به ویژه ذیل آیه ۵۶ سوره احزاب: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾؛ توصیه کرده‌اند، مانند:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ... فَقُلْتُ فَكَيْفَ نَقُولُ نَحْنُ إِذَا صَلَّيْنَا عَلَيْهِمْ قَالَ تَقُولُونَ اللَّهُمَّ إِنَّا نُصَلِّي عَلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّكَ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا أَمَرْتَنَا بِهِ وَكَمَا صَلَّيْتَ أَنْتَ عَلَيْهِ فَكَذَلِكَ صَلَّاتُنَا عَلَيْهِ (نوری، ۱۴۰۸: ج ۵، ص ۳۴۵).

عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ قَالَ لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ الْآيَةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ السَّلَامُ عَلَيْكَ فَكَيْفَ أُصَلِّي عَلَيْكَ قَالَ قُلِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ (همان، ص ۳۴۹ و رک همان، ص ۳۴۹-۳۵۰).

بر این اساس، وجه مشترک روایات، لزوم صلوات فرستادن بر «محمد و آل محمد» است و در روایات هیچ قید دیگری وجود ندارد. بنابراین، اضافه کردن عبارت «الائمه و المهديين»، بی‌مبناست و با توجه به این که روایات، شیوه صلوات فرستادن را صراحتاً آموزش داده‌اند، این قیدگذاری توجیهی ندارد.

نکته دوم، اشکالی است که با اضافه کردن این عبارت به وجود می‌آید. زمانی که صلوات، بر «محمد و آل محمد» فرستاده می‌شود، «آل محمد» کسانی را شامل می‌شود که بر اساس روایات، اهل بیت پیامبر صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شمرده شده‌اند (از جمله حضرت زهرا علیها‌السلام). اما با اضافه شدن «الائمه و المهديين»، از آن جا که این دو واژه در نقش بدل برای «آل محمد» واقع می‌شوند، آل محمد به دو گروه ائمه و مهدیون منحصر می‌شود و نتیجه‌اش، حذف شدن نام حضرت زهرا علیها‌السلام از این دایره است. بنابراین، در صلوات‌های احمد الحسن و انصارش، بر حضرت زهرا علیها‌السلام درود فرستاده نمی‌شود که مخالفت دیگری است با روایات.

در کتاب مع العبد الصالح، ابوحسن (گردآورنده کتاب که گفت‌وگوهای خود و احمد الحسن را در این کتاب نقل کرده) نیز تصریح می‌کند که شیوه آن‌ها در صلوات فرستادن جدید است:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾؛ اللهم صل على محمد وآل محمد الائمه و المهديين و سلم تسليمًا، ربما هذه الصلوات لا تعجب البعض اليوم، كما لم تعجب من سبقهم الصلوات التي أوضحها رسول الله ﷺ لأئمة لما كانت ممتحنه بآل محمد (الائمه) في أول زمان الاسلام. و رغم أن النبي الأعظم ﷺ قد بين لهم حتى كيفية الصلاة عليه، و نهاهم عن الصلاة البتراء، إذ قال ﷺ: (لا تصلوا على الصلاة البتراء، فقالوا: و ما الصلاة البتراء؟ قال: تقولون اللهم صل على محمد و تمسكون، بل قولوا: اللهم صل على محمد و على آل محمد)، نجدهم يتعمدون ترك ذكر الال كما هو الشائع عند أهل السنه و خصوصاً الوهابيه، أو إضافه من شاءوا من الازواج و الصحابه بل حتى الصحابه أجمعين بما فيهم شارب الخمر و المنافق و الزانى و القاتل و المقتول، و كأنهم - سبحان الله - يصرروا على مخالفه أمره و بيانه ﷺ. و أما شيعه المراجع اليوم فهم أيضاً يريدون إضافه ما يحلو لهم إلى الصلوات، بل راحوا يثقفون أتباعهم في أنهم ينبغي عليهم الصلاة عند ذكر أسماء قاداتهم و كبرائهم، وهو الآخر أمر معروف لا يكاد ينكر (احمد الحسن، ١٤٣١ت: ج ١، ص ٨١).

عجيب آن است که ابوحسن با این که شیوه درست صلوات را از پیامبر ﷺ نقل و وهابیت و علمای شیعه را به سبب تغییر دادن آن، نکوهش کرده است، توضیح نمی دهد که چرا وی و هم مسلکانش عباراتی را به صلوات افزوده اند. وی سپس اشکال مربوط به عدم شمول این صلوات به حضرت زهرا عليها السلام و پاسخ احمد الحسن را مطرح می کند:

بعضی ها بر ما اشکال وارد می کنند و می گویند: چرا ائمه و مهدیین را در صلوات ذکر می کنید، و این تخصیص مانع از تعمیم و شامل شدن صلوات بر فاطمه عليها السلام می شود، با این که ایشان عليها السلام از آل اطهار است. در این مورد، از بنده صالح سوال نمودم و گفتم: آیا انحصار و تخصیص صلوات بر ائمه و مهدیین مانع شامل شدن حضرت فاطمه عليها السلام در صلوات می شود؟ ایشان پاسخ فرمودند: تخصیص مانع از تعمیم نمی شود، و به کسی نگفتیم که این همان صیغه (صلوات) است و غیر از آن جایز نمی باشد، بلکه در متشابهات صلوات را به شکلی دیگر ذکر نمودم؛ و لیکن در این جا ما اختصاص می دهیم تا حق خود را ثابت کنیم که این شیاطین می خواهند آن را ضایع کنند، و آن حق خلفای خدا بر روی زمینش از ائمه و مهدیین می باشد و در



دعاها ائمه تخصیص دادند. پس آیا این بدان معناست که ائمه در اختصاص دادن اشتباه کردند و حاشا از آن‌ها!!! (همان: ج ۱، ص ۱۱۹).

چند نکته درباره پاسخ احمد الحسن قابل توجه است:

یکم. وی می‌گوید: در *المتشابهات* از نوع دیگر صلوات استفاده کرده است. این، در حالی است که چنان که نشان داده شد در جلد‌های اول تا سوم، صلوات به شیوه مرسوم است؛ اما در جلد چهارم، در پاسخ به تمام سوالات، صلوات به شیوه ابداعی است. بررسی سایر کتاب‌ها نیز نشان می‌دهد که احمد الحسن در ابتدای کار، تغییر صلوات را مورد نظر نداشته و به مرور زمان، به این ایده رسیده و از آن زمان به بعد، خود او و تمام انصارش، چه در نوشته‌ها و چه در گفتارشان از این شیوه جدید استفاده می‌کنند.

دوم. بر این اساس، این ادعا که «به کسی نگفته‌ایم سایر صیغه‌ها جایز نیست»؛ پذیرفتنی نیست؛ چراکه اشکال اولیه آن است که به چه دلیل، شیوه مرسوم صلوات که مورد سفارش پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام بوده؛ تغییر کرده است؛ تغییری که بر معنا تاثیرگذار است؛ ضمن این که، چنان که گفته شد، احمد و یارانش، از شیوه مرسوم استفاده نمی‌کنند.

سوم. پاسخ احمد الحسن به این اشکال اصلی چیست: این که «اختصاص دادن مانع از عمومیت نمی‌شود»؛ کاملاً بی‌اساس است. با اختصاصی که در صلوات ابداعی ایجاد شده حضرت زهرا عليها السلام از دایره صلوات خارج می‌شود و این امر، غیر قابل انکار است. ضمناً این را که ائمه عليهم‌السلام در موارد خاص، صلوات اختصاصی داشته‌اند، نمی‌توان با کار احمد الحسن و یارانش که شیوه جدید صلوات را رویکرد دایمی خود در نوشتار و گفتار قرار داده‌اند، مقایسه کرد. سوال این است که احمد الحسن در مقابل مطلب و ابهام مذکور چه پاسخی دارد؟

۳. تفسیر اشتباه روایات

الف) یکی از روایاتی که احمد الحسن و انصارش، مکرر به آن استناد می‌کنند، روایت موسوم به روایت وصیت است. این روایت، نقشی کلیدی در ادعاهای احمد الحسن ایفا می‌کند. در بخشی از این روایت، پیامبر ﷺ می‌فرماید:

ثم يكون من بعده اثنا عشر مهديا. فإذا حضرته الوفاة فليسلمها الي ابنه اول المقربين، له ثلاثة أسامي: إسم كاسمي و إسم أبي و هو عبدالله و أحمد و الإسم الثالث المهدي، هو أول المومنين (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۵۰).

به باور احمد الحسن، این بخش از روایت، به فرزند امام زمان علیه السلام، یعنی خود او اشاره دارد که به زعم خودش، نخستین مهدی از ۱۲ مهدی است!

صرف نظر از بحث‌های سندی در مورد روایت وصیت، حداقل دو اشکال از جهت محتوایی به ادعای احمد الحسن وارد است که نشان می‌دهد وی روایت را به نفع خود مصادره کرده است:

یکم. در عبارت «له ثلاثه أسامی»، ضمیر وجود دارد. احمد الحسن، مرجع ضمیر را «ابنه»، یعنی فرزند امام مهدی علیه السلام قلمداد کرده؛ در حالی که این احتمال وجود دارد که مرجع ضمیر، خود امام مهدی علیه السلام باشد که در این صورت، «احمد»، یکی از نام‌های امام مهدی علیه السلام خواهد بود، نه فرزندش. این احتمال، با روایاتی موافق است که امام دوازدهم را همنام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته است. البته باید پذیرفت که به لحاظ قواعد ادبی، این احتمال که ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع، یعنی «ابنه» برگردد، قوی‌تر است؛ اما احتمال دیگر به ویژه به سبب تایید با روایات دیگر، دست کم، قابل طرح است.

دوم. بر فرض که مرجع ضمیر، «ابنه» باشد، باید این شخص که فرزند امام مهدی علیه السلام و نامش احمد است، فرزند بلاواسطه ایشان باشد، در حالی که احمد الحسن، خود اعتراف می‌کند که فرزند بلاواسطه نیست و نسبش با چهار واسطه به امام مهدی علیه السلام می‌رسد. روایت در این مطلب ظهور دارد و چه در لغت و چه در عرف، زمانی که واژه «ابن» به کار می‌رود، آن چه متبادر می‌شود، فرزند بلاواسطه است، نه با واسطه. بر این اساس، اگر مراد گوینده، فرزند غیر مباشر باشد، باید بدان تصریح کند؛ به گونه‌ای که شنونده متوجه شود که فرزند مباشر، مراد نیست. چنین قیدی در روایت وجود ندارد و لذا حمل آن بر فرزند غیر مباشر، خلاف ظاهر روایت است (ر.ک: الخباز، ۱۴۳۵: ج ۲، ص ۲۶۳-۲۶۴).

ب) دومین اشکال مهم باز هم به همین روایت وصیت مربوط است:

ثم یكون من بعده اثنا عشر مهديا. فإذا حضرته الوفاه فليسلمها الي ابنه اول المقربين، له ثلاثه أسامی: إسم كاسمی و إسم أبي و هو عبدالله و أحمد و الإسم الثالث المهدي، هو أول المومنين (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۵۰).

عبارت مورد بحث، «فإذا حضرته الوفاه» است. ظاهر این عبارت چنین است که: «هنگامی که زمان از دنیا رفتن امام مهدی علیه السلام فرا می‌رسد، وی آن را به پسرش می‌دهد». این برداشت از روایت، با ادعاهای احمد الحسن در تعارض است؛ چراکه به باور وی، مهدی اول در زمان

حیات امام مهدی علیه السلام فعالیت می‌کند، نه پس از وفات وی. همین امر سبب شده تا وی به هر چیزی تمسک کند تا معنای متفاوتی از واژه «وفاه» در این روایت ارائه کند. در جلد اول مع *العبد الصالح*، بحث مفصلی در این باره مطرح شده است. ابوحسن صراحتاً می‌گوید: انصار در پاسخ به اشکال مربوط به معنای رفع، باز مانده‌اند و لذا از احمد الحسن، تقاضای توضیح می‌کند. احمد الحسن در ابتدا می‌گوید که معنای وفات، «غیبت» است:

سألت العبد الصالح سؤالاً يتعلق بوصيه رسول الله صلى الله عليه وآله المقدسه، فقلت: نتعرض إلى سؤال بخصوص الوصيه، إذ تقول: «فإذا حضرته الوفاة»، و الوفاة لم تحن بعد، فبم نجيب؟! فأجابني عليه السلام: (الوفاه ليس معناها الموت دائماً، بل هي فقط إشارة للموت باعتبارها استيفاء منه سبحانه، ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خذْ هَذَا فَارْتَمِ بِهَا فِي الْبَحْرِ وَنُحِمْكَ حَتَّى تُنصِتَ﴾، إذ ذن، الرفع يسمي وفاه كما أن الموت يسمي وفاه باعتبار أن كليهما استيفاء، و الذين يجادلونكم يكفيكم الأمثله السابقه لبيان باطلهم) فقلت: و هل الرفع الذي يكون به التسليم لوصي الإمام عليه السلام يختلف عن الرفع الذي كان الإمام عليه السلام به منذ الولاده؟ هذا ما ألتمس توضيحه. فقال: (أنتم الآن تردون و توضحون لهم بالكلام في نهايتها (و هو أول المؤمنين)، و هو كافٍ لإتمام الحجه عليهم، المراد أن التسليم يكون في الغيبه الكبرى، وفاته اي غيبته ...) (احمد الحسن، ۱۴۳۴: ج ۱، ص ۴۸-۵۰).

تفسیر وفات به غیبت، به حدی عجیب و غریب می‌نماید که ابوحسن را هم مجبور می‌کند که از احمد الحسن، توضیح بخواهد. احمد الحسن، در ۱۲ صفحه عجیب تلاش می‌کند تا این تفسیر را توجیه کند (ر.ک همان: ج ۱، ص ۵۰-۶۱). این توضیحات احمد الحسن به اندازه‌ای به اصل موضوع بی‌ربط است که به نظر می‌رسد همین بی‌ربطی و ابهام محض سبب می‌شود ابوحسن از تقاضای توضیحات بیش‌تر، انصراف دهد!

روشن است حمل کردن وفات در روایت وصیت بر غیبت امام مهدی علیه السلام، کاملاً بر خلاف ظاهر و چه بسا بر خلاف نص روایت است. در روایت وصیت، یک بار از عبارت «فإذا حضرتک الوفاة» و یازده بار از عبارت «فإذا حضرته الوفاة» استفاده شده است. بر اساس تبیین احمد الحسن، مراد از واژه «الوفاه» در یازده مورد، «مرگ» و صرفاً در آخرین مورد، «غیبت» است! روشن است که وحدت سیاق روایت هرگز با چنین توجیهی نمی‌سازد و مراد از این واژه در تمام عبارات باید یکسان باشد. نکته دیگر این که حتی بر اساس توجیه احمد الحسن

نمی‌توان معنای درستی برای روایت بیان کرد؛ چراکه بر اساس این توجیه، می‌بایست در هنگام غیبت، این صحیفه را امام زمان علیه السلام به احمد الحسن داده باشد. سوال این است که مراد شروع غیبت صغرا است یا شروع غیبت کبرا؟ در هر دو فرض، آیا احمد الحسن ادعا می‌کند که در سال ۲۶۰ هجری یا سال ۳۲۹ هجری، حیات داشته و این صحیفه را از امام زمان علیه السلام دریافت کرده است؟ قطعاً هیچ کدام نمی‌تواند باشد؛ چراکه احمد الحسن صراحتاً اعلام می‌کند که نسبش با ۴ واسطه به امام زمان علیه السلام می‌رسد و قطعاً در قرن چهاردهم هجری و چند صد سال بعد از غیبت صغرا و کبرا متولد شده و هرگز نمی‌توانسته در آن زمان، صحیفه را از حضرت دریافت کرده باشد.

توضیحات بعدی احمد الحسن نیز هیچ کمکی به فهم روایت نمی‌کند و صرفاً به ابهام موضوع می‌افزاید. هر تبیینی که وی از واژه «رفع» ارائه کند، باید اولاً، برای سایر موارد در روایت نیز صادق باشد و ثانیاً، نحوه وقوع آن بین امام زمان علیه السلام و مهدی اول بر اساس آن، قابل توضیح باشد.

ج) احمد الحسن در پاسخ به سوال ۱۴۴ در جلد چهارم *المتشابهات*، به روایاتی اشاره می‌کند که به زعم وی به او اشاره دارند، از جمله:

و عن الباقر علیه السلام: (إن لله تعالى كنزا بالطالقان ليس بذهب و لا فضة، اثنا عشر ألفاً بخراسان شعارهم «احمد احمد»، يقودهم شاب من بنی هاشم علی بغله شهباء، علیه عصابة حمراء، كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَيْهِ عَابِرَ الْفِرَاتِ. فَإِذَا سَمِعْتُمْ بَذْلَكَ فَسَارِعُوا إِلَيْهِ و لو حباوا علی الثلج) و أحمد هو اسم المهدي الأول (همان، ۱۴۳۱ پ: ج ۴، ص ۴۵).

منبع این روایت در پاورقی، *منتخب الأنوار المضيئة*، صفحه ۳۴۳ معرفی شده است. صرف نظر از ضعف سندی این روایت، اشکال اصلی، بحث محتوایی است. اگر فرض کنیم که اولاً، روایت، به آخر الزمان اشاره دارد و ثانیاً، شعار «احمد احمد» تصحیف شده «احد احد» (که شعار مسلمانان در مکه و بعضی از غزوه‌ها بود) نیست؛ دو احتمال درباره مراد از احمد مطرح است: احتمال اول این که مراد از احمد، خود امام زمان علیه السلام باشد؛ چراکه احمد، یکی از اسمای ایشان است و احتمال دوم این که مراد از او، شخص دیگری باشد که در عصر ظهور، منزلت ویژه‌ای دارد. بر این اساس، نمی‌توان اثبات کرد که روایت بر مدعای احمد الحسن اشاره ندارد؛ اما از سوی دیگر، احمد الحسن نیز دلیل قطعی ندارد که بتواند این روایت

را به نفع خود، حمل کند؛ چراکه اولاً، دو احتمال درباره مراد از «احمد» وجود دارد و بر اساس احتمال اول، این نام به خود امام زمان علیه السلام اشاره دارد و ثانیاً، بر فرض احتمال دوم، احمد الحسن باید دلیل قطعی بیاورد که نشان دهد مراد روایت از آن شخص دارای منزلت، خود اوست. بنابراین، در بهترین حالت، ادعای وی، بدون دلیل است.

نکته ابهام دیگر در مورد این روایت، آن است که روشن نیست، احمد، نقش رهبر این گروه را ایفا می‌کند و از این رو، نام وی را صدا می‌زنند یا شخصیتی است که مثلاً قبلاً کشته شده و این گروه، برای خونخواهی وی، نامش را فریاد می‌زنند. بر فرض این که مراد، رهبر در حال حیات باشد نیز حمل روایت بر احمد الحسن، بدون دلیل است. بر این اساس، با وجود همه این احتمالات، احمد الحسن نمی‌تواند به طور قطعی، روایت را به نفع خود مصادره کند (ر.ک: الخباز، ۱۴۳۵: ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۶).

د) چنان که قبلاً گفته شد، یکی از روایاتی که مخالفان احمد الحسن برای رد ادعاهای وی به آن استناد می‌کنند، روایت علی بن محمد سمري، آخرین نایب امام زمان علیه السلام است که بر اساس آن، ادعای مشاهده حضرت در زمان غیبت کبریا، دروغ است:

حَدَّثَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُكْتَبُ قَالَ كُنْتُ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ فِي السَّنَةِ الَّتِي تُوُفِّيَ فِيهَا الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمُرِيُّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فَحَضَرْتُهُ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِأَيَّامٍ فَأَخْرَجَ إِلَيَّ النَّاسَ تَوْقِيعاً نَسَخْتُهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمُرِيُّ ... وَ سَيِّئَاتِي شِيعَتِي مَنْ يَدْعِي الْمَشَاهِدَةَ أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمَشَاهِدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السَّفِيَّانِي وَالصَّيْحَةَ فَهُوَ كَذَّابٌ مُفْتَرٌ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۵۱۶).

بر این اساس، احمد الحسن که مدعی مشاهده امام مهدی علیه السلام و سفارت از ناحیه ایشان است، «کذاب مقرر» است. احمد الحسن برای فرار از این اتهام، تلاش می‌کند این روایت را توجیه کند. وی در کتاب نصیحتی برای طلاب حوزه‌های علمیه و هر کس طالب حق است (ترجمه نصیحه الی طلبه الحوزات العلمیه)، بعد از اشاره به این نکته که روایات همانند آیات قرآن، محکم و متشابه دارند، روایت سمري را از روایات متشابه قلمداد می‌کند و ضمن نقل قول از بعضی علمای شیعه درباره توجیه روایت سمري، تفسیر خود از روایت را چنین بیان می‌کند:

و اگر این کلام برای کافی نیست، از باب «آن‌ها را ملزم کنید به آنچه خود آن‌ها به آن ملزم هستند»؛ می‌گوییم: قانون و قاعده عقلی که در منطق و اصول مورد قبول

همه است، این است که «قضیه مهمله به قوه جزئیه باقی می‌ماند» و قضیه موجود در روایت سمری (... کسی که پیش از صیحه و سفیانی ادعای مشاهده امام مهدی علیه السلام را بکند، دروغ گو و افترا زننده است) قضیه مهمله است. پس به قوه جزئیه باقی می‌ماند؛ یعنی این گونه می‌شود: «بعضی از کسانی که ادعای مشاهده را پیش از صیحه و سفیانی داشته باشند، دروغ گو و افترا زننده‌اند» و هیچ قرینه خارجی که دلالت بر کلی بودن آن بکند، وجود ندارد، بلکه قرینه خارجی بر جزئیه بودن آن وجود دارد و آن قرینه، روایت‌هایی است که دلالت می‌کند بر این که امام مهدی علیه السلام شخصی که نماینده‌اش است را در زمان قبل از قیام به سوی مردم می‌فرستد و از جمله آن احادیث، روایت گذشته و روایت یمانی و ... است که زیاد می‌باشند و برای این که مطلب، بیش تر روشن شود، خصوصاً برای آن‌هایی که از علم منطق و اصول اطلاعی ندارند، می‌گوییم: هر قضیه‌ای (جمله‌ای) یا مسوره است و یا مهمله؛ و قضیه مسوره یا کلی است یا جزئی. پس اگر گفتی: «همه کسانی که ادعای مشاهده امام مهدی علیه السلام می‌کنند... دروغ گو هستند»؛ این قضیه مسوره کلیه است؛ برای این که جمله را با لفظ «همه (یا کل)» شروع کردی و اگر گفتی: «بعضی از آن‌هایی که ادعای مشاهده می‌کنند ... دروغ گو هستند»، این قضیه مسوره جزئیه است برای این که جمله را با لفظ «بعضی» شروع کردی. ولی اگر قضیه را مهمل گذاشتی و کلی یا جزئی قرار ندادی، آن قضیه (جمله) به قوه جزئیه باقی می‌ماند و افاده کلیت نمی‌کند؛ مگر این که قرینه‌ای خارجی وجود داشته باشد که دلالت بر کلی بودن آن بکند. پس اگر این قرینه وجود نداشته باشد و برعکس، قرینه‌ای بر جزئی بودن آن وجود داشته باشد، این قضیه، قضیه جزئیه به حساب می‌آید و قضیه فوق (روایت سمری) حد اکثر، یک قضیه مهمله است و قرینه‌ای بر کلیت آن وجود ندارد، بلکه قرائنی بر جزئیت آن وجود دارد و آن قرائن، روایت‌های ائمه علیهم السلام است. پس روشن می‌شود که قضیه مورد نظر (روایت سمری)، قضیه جزئیه است و براین اساس، روایت سمری به هیچ وجه دلالت بر انقطاع سفارت نمی‌کند (احمد الحسن، ۱۴۳۱ح: ص ۱۴-۱۶).

احمد الحسن در جلد اول مع العبد / الصالح نیز به این موضوع پرداخته است:

توجد كثير من المناقشات لهذه الروايه و هي كافيه ... إضافة إلى أنها غير مسوره و هذا يطعن في كليتها عندهم، أم أن قواعدهم لعبه عندهم إذا شاءوا عملوا بها و إذا

لم يشاءوا أوقفوا العمل بها؟! (همان: ج ۱، ص ۲۸-۲۹).

دو نکته اساسی در این باره قابل توجه است:

نخست این که احمد الحسن با این عبارت شروع می‌کند: «أقول من باب أَلْزَمِهِمْ بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ». ظاهر این عبارت آن است که وی قاعده مذکور را قبول ندارد و صرفاً در مقام جدل به آن استناد می‌کند. این، در حالی است که خود احمد الحسن تصریح می‌کند که این قاعده، عقلی است؛ ضمن این که اساساً این قاعده، اصلی پذیرفته شده در زبان عربی و منطقی است و به اعتقاد گروهی از علما ربطی ندارد. بر این اساس، استفاده از عبارت مذکور در شروع این بخش، کاملاً بی‌ربط است.

نکته دوم و اصلی، این ادعای احمد الحسن است که قضیه «فَمَنْ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السَّفِيَانِي وَ الصَّيْحَةِ فَهُوَ كَذَّابٌ مُفْتَرٍ»، مهمله و در حکم قضیه جزئیه است. این ادعا کاملاً مردود است. توضیح این که این قضیه، شرطیه است و چنان که در منطقی گفته شده، تقسیم قضایا به مسوره و مهمله هم برای قضایای حملیه است و هم برای قضایای شرطیه. در کتاب منطقی، گرچه برای الفاظ بیان کننده قضایای شرطی مسوره، مثال‌هایی چون «کَلِمَا»، «مَتَى» و «مَهْمَا» برای موجه کلیه، «قَدْ يَكُونُ» برای موجه جزئیه، «لَيْسَ الْبَتَّةَ» برای سالبه کلیه و «لَيْسَ كَلِمَا» برای سالبه جزئیه زده می‌شود؛ الفاظ سور به این موارد منحصر نیست، بلکه هر لفظی که همین مفهوم را برساند، شامل می‌شود؛ چنان که فخر رازی می‌گوید:

و اذا عرفت ذلك سهل عليك معرفه الاهمال و الحصر في المتصله و المنفصله، فإن كان هناك لفظ يدل على كليه الحكم أو جزئيه فالشرطيه محصوره و إلا فهى مهمله (فخر رازی، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۱۴۵).

بر این اساس، «مَنْ» شرطیه به حسب استعمالاتش، از ادوات عموم شمرده می‌شود؛ چنان که شیخ طوسی می‌گوید:

فأما أَلْفَاظُ الْعُمُومِ فَكَثِيرَةٌ نَحْنُ نَذَكُرُ مِنْهَا طَرَفًا. فَمِنْهَا «مَنْ» فِي جَمِيعِ الْعُقُلَاءِ إِذَا كَانَ نَكْرَهُ فِي الْمَجَازَاهِ وَالِاسْتِفْهَامِ؛ الْفَاظُ دَالٌّ بِرِ عُمُومِيَّتِ بَسِيَارًا، إِذْ جَمَلُهُ «مَنْ» لِإِبْرَاهِيمَ عَقْلًا زَمَانِيًّا كَمَا فِي صُورَتِ نَكْرِهِ وَ فِي جَمَلِهِ شَرْطِيَّةٌ يَأْتِي بِهَا اسْتِفْهَامِيَّةٌ بِه كَارِ رُودِ (طوسی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۳۴۷).

محقق حلی نیز می‌گوید:

(مَنْ) و (مَا) ... إِنَّ وَقْعَتَا لِلْمَجَازَاهِ أَوْ الِاسْتِفْهَامِ عَمَّا إِذْ لَوْ كَانَتَا مُشْتَرَكَتَيْنِ لَوَجِبَ أَنْ يَتَوَقَّفَ سَامِعٌ: (مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتَهُ) عَلَيَّ اسْتِفْهَامِ مُسْتَحَقِّ الْإِكْرَامِ وَ عَدَمِ التَّوَقُّفِ دَلَالَهُ عَلَيَّ الِاسْتِغْرَاقِ. وَ إِيْضًا فَانَهُ يَجُوزُ الِاسْتِثْنَاءُ مِنْهُمَا وَ جَوَازُ الِاسْتِثْنَاءِ دَلَالَهُ عَلَيَّ التَّنَاوُلِ؛ مَنْ وَ مَا ... زَمَانِي كَهْ دَرِ جَمْلَهٗ شَرْطِيَهٗ يَأِ اسْتِفْهَامِيَهٗ بَهٗ كَارِ رَوْنِدِ، مَعْنَايَ عَمُومِيَتِ مِي دَهْنِد؛ چَرَاكَهٗ دَرِ غَيْرِ اَيْنِ صُورَتِ، زَمَانِي كَهٗ كَسِي بَگُوِيْد: «هَرِ كَسِ وَارِدِ خَانَهَامِ شُودِ، اِكْرَامِشِ مِي كْنَم»، لَازِمِ اسْتِ شُنُونْدَهٗ دَرَنْگِ كَنْدِ وَ بِيْرَسْدِ: چَهٗ كَسَانِي رَا بَايْدِ اِكْرَامِ كَنْدِ. اَيْنِ، دَرِ حَالِي اسْتِ كَهٗ شُنُونْدَهٗ اَيْنِ جَمْلَهٗ، دَرَنْگِ نَمِي كَنْدِ وَ هَمِيْنِ، نِشَانِ مِي دَهْدِ كَهٗ اَيْنِ جَمْلَهٗ، مَعْنَايَ عَمُومِيَتِ مِي دَهْدِ. هَمِچْنِيْنِ مِي تَوَانِ بَرَايِ اَيْنِ جَمْلَهٗ، اسْتِثْنَا بَهٗ كَارِ بَرْدِ وَ رُوشِنِ اسْتِ كَهٗ صَرَفَا زَمَانِي مِي تَوَانِ اسْتِثْنَا بَكَارِ بَرْدِ كَهٗ جَمْلَهٗ مَعْنَايَ عَمُومِيَتِ بَدَهْدِ (حَلِي، ۱۴۰۳: ص ۸۳).

مراجعه به آیات قرآن و روایات نیز گویای عمومیت «مَنْ» در این سیاق است:

﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره: ۳۸).

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (همان: ۱۷۳).

﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

(همان: ۱۸۲).

﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ

اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (همان: ۲۵۶).

شمار این آیات و نیز روایات بسیار زیاد است و در تمام این موارد، به عمومیت حکم می‌شود، نه اهمال. در هر یک از این آیات و روایات، اگر جمله را به صورت موجبه جزئیه معنا کنیم، معنا کاملاً مخدوش می‌شود. برای مثال، آیا می‌توان گفت صرفاً بعضی از کسانی که از راه هدایت تبعیت می‌کنند، خوف و حزنی نخواهند داشت؟! بر این اساس، جمله به کار رفته در روایت سمري، قضیه مسوره با لفظِ «مَنْ» شرطیه موجبه کلیه است، نه قضیه مهمله تا حمل بر موجبه جزئیه شود (ر.ک: الخباز، ۱۴۳۵: ج ۱، ۲۰۸-۲۱۲ و سلمان، ۱۴۳۶: ص ۱۱۹-۱۲۲). صرف نظر از این اشکال ادبی و منطقی، اشکال مهم دیگر آن است که اگر روایت سمري را بر موجبه جزئیه حمل کنیم؛ اساساً فلسفه صدور این حدیث از سوی امام زمان علیه السلام زیر سوال می‌رود. بار دیگر، این بخش از حدیث را مرور می‌کنیم:

وَ سَيَأْتِي شِيعَتِي مَنْ يَدْعِي الْمَشَاهِدَةَ أَلَا فَمَنْ ادْعَى الْمَشَاهِدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السَّفِيَانِي

وَ الصَّيْحَهُ فَهُوَ كَذَابٌ مُفْتَرٌ.

هدف امام عليه السلام از این حدیث، اعلام پایان نیابت خاصه و لزوم تکذیب کسانی است که مدعی نیابت و مشاهده امام زمان علیه السلام هستند. بر این اساس، حضرت می‌فرماید با توجه به این که کسانی خواهند آمد که ادعای مشاهده خواهند کرد، باید همه آنها را تکذیب کرد. حال اگر این جمله را حمل بر موجه جزئی کنیم، ماحصل روایت این می‌شود: «از شیعیان کسانی ادعای مشاهده خواهند کرد؛ بعضی از این افراد، کذاب و مفتری هستند!» روشن است این بیان، چیزی نیست، جز امری بدیهی و روشن؛ زیرا بدون این روایت نیز همه می‌دانند که بعضی از مدعیان، دروغگو هستند. تاکید امام مهدی علیه السلام بر انکار مدعیان، زمانی سودمند است که مفاد روایت به صورت موجه کلیه باشد، نه جزئی.

۵. احمد الحسن در پاسخ به سوال ۱۰۵ در جلد دوم *الجواب المنیر* درباره معنای «سلف» در دعای «وَصَلِّ اللَّهُمَّ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ وَصَلَّةً تُؤَدِّي إِلَيْنَا مَرَأْفَقَةً سَلَفَهُ» می‌نویسد:

السلف هم أهل بيته أي الرسول و الأئمة و المهديون و الذي يدعو بهذا الدعاء يحتاج لاجتياز عقبه الآتية التي يبتلى بها أي الحجج الآتون لا الماضون الذين يعترف بإمامتهم. فالمهديون هم الذين يحتاج الداعي أن يوفقه الله لاتباعهم و المكث تحت ظلهم (احمد الحسن، ۱۴۳۱ الف: ج ۲، ص ۹۹).

سلف همان اهل بیت رسول الله^۱ هستند؛ یعنی رسول الله و ائمه علیهم السلام و مهدیین و هر کس با این دعا نیایش کند نیاز به عبور از عقبه آینده دارد و آن حجج آینده نه حجت‌هایی که مانند امامان به آنها اعتراف کرده، بلکه این حجت‌ها مهدیین هستند. این‌ها هستند که دعاکننده نیاز به توفیق خدا برای متابعت آنها و ثابت ماندن در زیر سایه آنها دارد (همان: ج ۲، ص ۱۱۰).

صرف نظر از این که احمد الحسن فراموش کرده در تفسیر اهل بیت، نام حضرت زهرا علیها السلام را اضافه کند، اشکال اصلی در گنجاندن مهدیین در زمره «سلف» امام زمان علیه السلام است. بر اساس ادعای احمد الحسن، مهدی اول که به زعم خودش، خود اوست، با چهار واسطه فرزند حضرت است. نتیجه این ادعا آن است که بین زمان تولد امام زمان علیه السلام و زمان

۱ در ترجمه، ضمیر در «اهل بيته» به اشتباه به پیامبر صلی الله علیه و آله بازگردانده شده، در حالی که مرجع ضمیر، امام زمان علیه السلام است.

تولد مهدی اول، بیش از ۱۱۰۰ سال فاصله است. طبعاً این فاصله برای مهدیون دیگر، بیش تر است. بر این اساس، طبق ادعای احمد الحسن، «سلفِ امام زمان علیه السلام شامل کسانی است که قرن‌ها بعد از ایشان متولد شده‌اند! حال مناسب است واژهٔ سلف را در آیات قرآن و کتاب‌های لغت بررسی کنیم:

ریشه «س ل ف» ۸ بار و واژه «سَلَفًا» یک بار در قرآن به کار رفته است. در آیه ۵۶ سوره زخرف می‌خوانیم: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾.

التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ذیل ریشه سلف می‌نویسد:

سلف: أصل يدل على تقدم و سبق، من ذلك السلف الذي مضوا. و القوم السلاف: المتقدمون ... - السلف: المتقدم - فجعلناهم سلفاً و مثلاً للآخرين ای معتبراً متقدماً. ... و التحقیق أن الأصل الواحد في هذه المادة: هو وقوع شيء و تحققه في الزمان الماضي ... (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۵، ص ۱۸۰).

همین معنا در تمام کتاب‌های لغوی و قاموس‌های مربوط به قرآن ذکر شده است (ر.ک: خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۷۵: ج ۹، ص ۱۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۲۵۸ و طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۷۲).

بنابراین، آن چه همگان بر آن اتفاق دارند، این است که سلف، به متقدمان اشاره دارد، نه متاخران. بر این اساس، ادعای احمد الحسن، مبنی بر این که مهدیون، در زمره «سلف» امام زمان علیه السلام هستند، بسیار عجیب و در تعارض آشکار با این واژه است.

نتیجه‌گیری

اشتباهات علمی، وجه مشترک آن دسته از مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ است که در گفتار یا نوشته‌های آن‌ها ملاحظه می‌شود. در این میان، کسانی که کتاب‌هایی نگاشته‌اند یا کتاب‌هایی به آن‌ها نسبت داده شده است، به دلیل آشکار بودن اشتباهات آن‌ها، مجال بهتری برای نقد خود فراهم کرده‌اند. احمد الحسن بصری با مطرح کردن ادعاهای متعدد از یک سو و انتشار حدود ۵۰ جلد کتاب از سوی دیگر، می‌بایست پاسخگوی تمام نقدها و اشکالاتی باشد که بر نگاشته‌های وی مطرح می‌شود؛ اشکالاتی که هر یک از آن‌ها به تنهایی برای رد کردن تمام آن ادعاها کافی است.

مواردی که در این مقاله، به آن‌ها اشاره شد، صرفاً بخشی از شگردها و اشتباهات احمد



الحسن در ارتباط با حدیث است. چنان که قبلاً گفته شد، اشتباهات وی به این موضوع منحصر نیست و احمد الحسن در تمام موضوعات اسلامی، از جمله قرآن، حدیث، کلام، فقه و تاریخ اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. نکته مهم آن است که در میان دهها اشکال موجود، اگر حتی صرفاً یکی از آنها اثبات شود، دیگر برای احمد الحسن و انصارش نسبت به تکرار ادعاهای خود مجالی وجود نخواهد داشت.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۷۵ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۲. احمد الحسن (۱۳۹۴). *پاسخ‌های روشن‌گرانه*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۳. _____ (۱۳۹۶). *پاسخ‌های روشن‌گرانه*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۴. _____ (۱۴۳۱ق الف). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۵. _____ (۱۴۳۱ق ب). *المتشابهات*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۶. _____ (۱۴۳۱ق پ). *المتشابهات*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۷. _____ (۱۴۳۱ق ت). *مع العبد الصالح*، ج ۱، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۸. _____ (۱۴۳۱ق ث). *نصيحه الى طلبه الحوزات العلميه و الى كل من يطلب الحق*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۹. _____ (۱۴۳۱ق ج). *پاسخ‌های روشن‌گرانه*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۰. _____ (۱۴۳۱ق چ). *متشابهات*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۱. _____ (۱۴۳۱ق ح). *نصيحتی برای طلاب حوزه‌های علمیه و هر کس طالب حق است*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۴۳۱ق خ). *همگام با بنده صالح*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی‌جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۴۳۲ق). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۱۴. _____ (۱۴۳۳ق). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.
۱۵. _____ (۱۴۳۴ق). *مع العبد الصالح*، بی‌جا، اصدارات انصار الامام المهدي علیه السلام.

۱۶. _____ (۱۴۳۶ق. الف). *متشابهات*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۷. _____ (۱۴۳۶ق. ب). *همگام با بنده صالح*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۴۳۷ق). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۱۹. _____ (بی تا). *متشابهات*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۲۰. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *از تیار دجال*، قم، موسسه آینده روشن.
۲۱. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). *معارج الأصول*، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۲. الخباز، سيد الضياء (۱۴۳۵ق). *المهدويه الخاتمه فوق زيف الدعوى و تضليل الادعياء*، قم، نشر باقيات.
۲۳. خسروی حسینی، سيد غلامرضا (۱۳۷۵). *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
۲۴. سلمان، شيخ احمد (۱۴۳۶ق). *الشهب الاحمدیه فی الرد علی مدعی المهدويه*، بيروت، موسسه البلاغ.
۲۵. شهبازيان، محمد (۱۳۹۳). *ره افسانه*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن الحسين (۱۳۹۵). *کمال الدين*، قم، دار الكتب الإسلاميه.
۲۷. طریحی، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، تهران، المكتبه المرتضويه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذيب الاحکام*، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
۲۹. _____ (۱۳۸۹). *عده الاصول*، قم، بوستان کتاب.
۳۰. _____ (۱۴۱۱ق). *الغيبه*، قم، موسسه معارف اسلامی.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الإشارات والتنبيهات*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۲. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العين*، قم، دار الهجرة.
۳۳. الکاظمی، مصطفى (۱۴۲۸ق). *بشاره الاسلام فی علامات المهدی علیه السلام*، بيروت، موسسه البلاغ.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
۳۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*، قم، موسسه آل البيت.

بازترسیم معیارهای نقد شیوه تأویلی گرای مدعیان مهدویت

حسن رحیم زاده میبیدی^۱

محمد علی فلاح علی آبادی^۲

چکیده

بسیاری از مدعیان دروغین، به تأویل نصوص و مفاهیم دینی مهدویت رو آورده و با ابراز برداشت‌های باطنی و جدید از آموزه مهدویت سعی کرده‌اند، ضمن مشروعیت بخشی به آیین خود ساخته، حمایت موعودباوران را به خویش جلب کنند. این پژوهش، با هدف پیشگیری از جریان‌های تأویل‌گرا و مقابله با آن‌ها، با روش توصیفی - تحلیلی، به بازشناسی شیوه‌های تأویل مدعیان مهدویت و ترسیم علل مردود بودن تأویلات آنان، با تبیین ضوابط و معیارهای تأویل می‌پردازد. یافته‌های تحقیق در گونه‌شناسی شیوه‌های تأویل، حاکی از مواردی است، نظیر تأویل مفهومی و مصداقی، تأویل با اضافه کردن قیده‌های تأویلی، استفاده از علم حروف و تأویل به اشخاص. همچنین در نقد موارد ذکر شده به این نتیجه رسیده که غالب این موارد، فاقد معیارهای تأویل صحیح، نظیر استناد به دلیل معتبر، عقلایی بودن و همراهی با ظواهر شریعت است و به دلیل مخالفت با آیین الاهی و عدم دلالت کافی، باید از آن‌ها پرهیز کرد. واژگان کلیدی: تأویل، تأویل‌گرایی انحرافی، مدعیان دروغین، معیارهای تأویل.

۱. عضو هیأت علمی گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی میبیدی. dr.rahimzadeh@ieloud.com
۲. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعود گرای. mfallah193@gmail.com

«مهدویت» از آموزه‌های اساسی شرایع الاهی، از جمله آیین اسلام است. جریان‌های انحرافی به منظور جلب حمایت توده مردم، با تأویل در آموزه مهدویت و ارائه برداشت‌های باطنی بی‌ضابطه و نادرست در تطبیق گزاره‌های مهدویت، بر ادعاهای فرقه خویش سعی وافری ورزیده‌اند. این برداشت‌های فریبنده، زمینه‌ساز گمراهی افرادی زیادی در طول تاریخ و نیز رشد و نمو جریان‌های انحرافی مهدویت شده است. تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی، آثار زیان‌باری در حوزه مهدویت به همراه داشته است که شناخت ابعاد مختلف تأویلات آنان، می‌تواند از آسیب‌های این جریان‌های انحرافی بکاهد و شناخت شیوه‌های مختلف تأویلی در فرقه‌ها و آشنایی با علل نادرستی چنین رویکردی، زمینه‌ساز برخورد پیشگیرانه با همه گروه‌هایی است که سعی دارند با تأویل در نصوص و مفاهیم آموزه مهدویت، اعتقادات فرقه خویش را مشروع جلوه دهند و حمایت موعود باوران را به خویش جلب کنند. از این‌رو، بازشناسی شیوه‌های بهره‌برداری از مفاهیم دینی مهدویت، به وسیله تأویل در فرقه‌های انحرافی مورد توجه قرار گرفت تا با نقد آن شیوه‌ها، برای راه مقابله با جریان‌های انحرافی گام‌هایی برداشته شود.

این جستار که با روش کتابخانه‌ای و به گونه توصیفی - تحلیلی به تحریر در آمده است؛ به بازنمایی معیارها و نقد شیوه‌ها می‌پردازد که فرقه‌های انحرافی در جهت تأویل‌گرایی در آموزه مهدویت به کار بسته‌اند. از این‌رو، پس از بازشناسی مفهوم تأویل، شیوه‌های تأویل در مفاهیم مهدوی را مرور کرده و در نهایت، با ترسیم معیارهای نقدپذیری شیوه‌های تأویل، به نقد عملکرد فرقه‌ها می‌پردازد.

بازشناسی مفهوم تأویل

«تأویل» از ماده «أ-و-ل»؛ در باب تفعیل؛ و ماده «أول»، به معنای رجوع و بازگشت است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ص ۳۵۹). بنابراین، «تأویل» لغتاً به معنای ارجاع دادن و برگرداندن و عاقبت چیزی است و زمانی که تأویل به کلام اضافه شود، مقصود، عاقبت و نتیجه کلام و آنچه کلام به آن باز می‌گردد؛ می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ص ۱۶۲).

«تأویل»، در آثار لغت‌شناسان، در مورد کلامی به کار می‌رود که دارای معانی مختلفی

است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ص ۳۷۸) و بیانی غیر از الفاظ کلام (به صورت قرینه منفصل بیرونی) بر آن وارد شده باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ص ۳۶۹). از این رو، می‌توان تأویل را این‌گونه تعریف کرد:

نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر؛ و آن نقل محتاج دلیل (قرینه) است؛ به نحوی که اگر دلیل نبود، هیچ‌گاه از ظاهر لفظ چشم پوشی نمی‌شد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۸۰).

یعنی کلام دارای معنایی ظاهری و معنایی باطنی و مخفی است که از معنای غیر ظاهر و مخفی به «تأویل»، تعبیر می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۳۱۲). لکن با توجه به ظرفیت لغوی تأویل، مقصود از آن، علاوه بر مفاهیم و مصادیق؛ حکمت‌ها و مصالحی است که سبب نزول احکام و شرایع و معارف شده است (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۱۹)؛ که ویژگی مشترک موارد تأویل در نصوص دینی، آمیختگی آن استعمالات با نوعی خفا، پوشیدگی و نامعلوم بودن آن برای همگان است (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ص ۳۱). با این بیان، بسیاری از تطبیقات که تا پیش از ادعا مخفی بوده است، نیز در حوزه تأویل قرار می‌گیرد. بنابراین، مقصود از تأویل در این نوشتار، هرگونه برداشت باطنی و خلاف ظاهر از متن مقدس است؛ و لو این که در حوزه تطبیق یا مصداق‌یابی قرار گیرد. تأویل‌گرایی، خصیصه رفتاری جریان‌های تأویلی است که در مسیر تأویل، راه خطا پیموده‌اند و به جهت رسیدن به اهداف فرقه، از تأویل صحیح عدول کرده و تأویلات بی‌ضابطه را بستری برای رسیدن به خواسته‌های نامشروع خویش قرار داده‌اند.

۱. گونه‌شناسی شیوه‌های تأویل‌گرایی در موضوع مهدویت

۱-۱. تأویل به شیوه تبدیل معنای ماهوی

این نوع از تأویل که از آن به «تأویل مفهومی» نیز یاد می‌کنیم؛ ارائه معنایی تأویلی از مفاهیم و نصوص دینی مهدویت است؛ به نحوی که ماهیت جدیدی برای آن مفاهیم و تعبیر در خصوص حوزه مهدویت ایجاد می‌شود؛ مفاهیمی که کاملاً با برداشت‌های ظاهری و مبتنی بر ظهور الفاظ، مخالف خواهد بود. در ادامه به نمونه‌هایی از تأویلات، به شیوه تبدیل معنای ماهوی اشاره می‌شود:



مهدویت در نظام اعتقادی شیعه، آموزه‌ای شخصی است و بر پایه موعودی خاص و معین، طرح ریزی شده است. مجموعه صفات و خصوصیات موعود قائم که در منابع روایی بر آن تأکید شده؛ همگی حاکی از قیام فردی خاص از اهل بیت برای اصلاح جهان و عاری ساختن آن از ظلم و ستم است. این قیام در زمان و مکانی خاص، به امر الاهی صورت می‌پذیرد. این قائم، دوازدهمین امام از سلسله امامت، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و متولد سال ۲۵۵ قمری است. از این رو، مهدی بودن و موعود بودن، یک ویژگی و یک صفت عام قابل تطبیق بر مصادیق متعدد نیست؛ لکن بسیاری از فرقه‌های انحرافی در اصل آموزه مهدویت تأویل کرده و آن را از «موعود شخصی» به «موعود نوعی» مبدل ساخته؛ به عبارت دیگر، ماهیت مهدویت را از «شخصی بودن» به «نوعی بودن» مبدل کرده‌اند. چنین رویکردی در آثار جریان اسماعیلیه نوین، یعنی فاطمیون به خوبی قابل مشاهده است (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۹۱).

از دیگر نمونه‌های تأویل ماهوی، در تأویل غلبه و چیرگی موعود بر همه مخالفان قابل مشاهده است. این چیرگی در جهت برپایی حکومت جهانی و اشاعه دین الاهی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و شاخصه‌های مهدویت است. معنای ظاهری و عرفی غلبه و ویژگی‌هایی که در روایات ذکر شده، حاکی از غلبه‌ای است که پس از جنگ میدانی وسیع با دشمنان حاصل می‌شود؛ به نحوی که هیمنه دنیوی آنان شکسته شده و عدالتی که عالم منتظر آن بوده است، محقق می‌شود که قطعاً در زمینه براندازی حکومت جباران و ظالمان به بروز می‌رسد. این‌گونه است که قائم با پیروزی بر آنان به تحقق وظایف الاهی خویش در این جهت می‌پردازد. غلبه میدانی قائم، علاوه بر تأیید روایات، مفاد برخی از آیات قرآنی می‌باشد:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛ «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است، پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان خوش نداشته باشند (توبه: ۳۳).

بر اساس این آیه، خداوند غلبه حقیقی دین اسلام را بر همه ادیان، وعده داده است. بسیاری از مدعیان دروغین مهدویت، از آن‌جا که واجد ویژگی غلبه تامه و پیروزی بر مخالفان نبودند، به ناچار به تأویل این ویژگی موعود رو آورده‌اند. امامان اسماعیلی در دوره فاطمیان، پس از ملاحظه عدم غلبه تام امامان فاطمی، غلبه موعود را در بستر زمان و برای

مهدی‌های متعدد، مفهوم کرده‌اند. در این زمینه قاضی نعمان چنین می‌گوید:

و هذا لا يكون كما ذكرنا دفعة واحدة بل تعالى الله بالائمة من ولد المهدي امره و دينه و الايمان و المومنين شيئا شيئا و يفتح على يدي كل واحد منهم ما يفتحه...؛ این امر دفعی و یکباره نخواهد، بلکه به تدریج خداوند به واسطه امامان از نسل مهدی، دین، ایمان و مومنین را تعالی خواهد بخشید و به دست هر کدام بخشی را فتح خواهد کرد (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۸۷).

یعنی هر کدام از امامان، مقداری از عالم را فتح می‌کنند تا در نهایت غلبه نهایی حاصل شود؛ چنان‌که مقداری از این غلبه در زمان پیامبر واقع شده و برخی دیگر در زمان فرزندان ایشان حاصل می‌شود (همان: ج ۲، ص ۳۷۵).

بهبایت نیز ضمن پذیرش اصل غلبه قائم عليه السلام، در تأویل آن سعی دارد. حسین‌علی نوری، مؤسس بهبایت در این زمینه چنین می‌گوید:

سلطنتی که در کتب در حق قائم مذکور است، حق و لاریب فیه؛ ولیکن آن نه آن سلطنت و حکومتی است که هر نفسی ادراک نماید؛ همانند همه مظاهر قبل که وعده سلطنت بوده؛ ولی سلطنت حاصل نشده است (نوری، ۱۳۷۷: ص ۶۸).

وی سلطنت قائم را قدرت ایشان در همه ممکنات دانسته است و می‌گوید:

همه مظاهر صفات غیبیه و مطالع اسرار الاهیانه اند و مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همه ممکنات و خواه در عالم ظاهر به استیلائی ظاهری ظاهرشود، یا نشود و بسته به مشیت خود حضرت است، مانند احاطه باطنیه حضرت رسول بر کل من فی السماوات والارض (همان: ص ۶۹).

در واقع، غلبه موعود را بر قدرت ایشان تأویل کرده است و بر این اساس، اگر این غلبه محقق نشود، به معنای آن است که موعود از این قدرت خویش استفاده نکرده است. البته برخی از مبلغان بهایی، غلبه موعود را به نفوذ کلام و گسترش امر ایشان تأویل کرده‌اند: «منظور از غلبه، نفوذ کلمه الله و غلبه امرالله» (کلپایگانی، بی‌تا: ص ۲۵۳).

قادیانیه نحوه غلبه موعود آخرالزمان بر دشمنان را به گونه دیگری به تأویل برده است. این گروه غلبه قائم را امری غیر از غلبه فیزیکی و مادی با جنگ و خونریزی دانسته است و در این زمینه از تعابیر روایاتی استفاده کرده است، نظیر «تضع الحرب أوزارها»؛ که این تعبیر بیش‌تر در منابع روایی اهل سنت در وصف دوران پس از ظهور وارد شده است (ابن حماد،

۱۴۲۳: ص ۱۳۵). نیز مدعی شده‌اند که موعود، پایان دهنده جنگ‌ها است، نه این که خود آغازگر جنگ باشد و از این رو، از هر رویارویی نظامی با دشمنانش گریزان است. بنابراین، غلبه موعود، به مقابله و پیروزی غیر فیزیکی تأویل شده است. در دیدگاه قادیانیه، پیروزی حقیقی زمانی است که «ارتش معارف و حقایق» غالب شود و آن، زمانی است که قرآن همه معارف خود را آشکار کند و این رویکرد در زمانی تحقق می‌یابد که بیش‌ترین نیاز به آن در مقابل هجوم دشمنان احساس شود (قادیانی، ۱۴۳۳: ص ۴۹۶).

۱-۲. تأویل به شیوه تعیین مصداق

از تأویلاتی که نزد فرقه‌های انحرافی بسیار شایع است، تأویل به شیوه تعیین مصداق است. در تأویل مصداقی، ماهیت جدیدی برای مفاهیم دینی ارائه نمی‌شود؛ لکن ارائه مصداق برای یک مفهوم مهدوی، نوعی برداشت جدید و خلاف ظاهر نصوص دینی است و متضمن این ادعا است که مقصود از تعبیر خاص در نصوص دینی، همان مصداق ادعایی است و در موارد بسیاری ویژگی‌های آن گزاره را نیز به تأویل می‌برند. بر این اساس، بسیاری از مفاهیم و تعبیرات در حوزه مهدویت با تعیین مصداق از سوی فرقه‌های انحرافی به تأویل رفته است؛ (مانند تعیین مصداق برای برخی از علائم ظهور، نظیر دجال، سفیانی و یمانی که در ادعای مدعیان دروغین مهدویت موجود است؛ به نحوی که دشمنان خویش را دجال و یا سفیانی معرفی کرده‌اند).

انصار احمد الحسن، سفیانی را با توجه به گرایش‌های وهابیت، به آن‌ها تأویل کرده‌اند و این‌گونه نگاشته‌اند: «سفیانی در این زمان، وهابیون هستند که خوارج زمانه ظهور می‌باشند» (علاء السالم، ۱۴۳۴: ص ۲۸). شیوه عمل پیکارجویان سنی در سر بریدن و زدن گردن‌ها با شمشیر، نیز شاهدی بر این مدعا معرفی شده است:

گروهی که مردم را در این زمان در عراق با شمشیر می‌کشند از مصادیق سفیانی هستند (زیادی، بی‌تا: ص ۱۸).

این فرقه ادعاهای خویش را تا جایی پیش برده است که عالمان شیعه را لشکر سفیانی دانسته که دچار عذاب خسف خواهند شد (همان: ص ۴۴). روشن است که این امر ناشی از دشمنی دیرینه مدعیان دروغین مهدویت با علمای دین است که این مدعیان از هر کوششی به منظور احیای شریعت اسلامی فروگذار نکرده‌اند.

از جمله تأویل گران دجال، «قادیانیه» است که ظهور دجال را به گروه‌های ترویجی مسیحی تأویل برده که با شعار کمک به مسلمین و آبادانی سرزمین آن‌ها، به ترویج مسیحیت در کشورهای اسلامی پرداخته‌اند. از آن‌جا که کشورهای غربی، دجال‌وار بعد از هزار و دویست سال، به کشورهای اسلامی هجوم آورده‌اند؛ تنها باید منجی و مصلح زمان، برای مقابله با این دجال ظهور کند که او کسی جز «غلام احمد» نخواهد بود. علت آن نیز این است که بسیاری از اوصافی که در روایات برای دجال ذکر شده است، بر این گروه‌ها قابل تطبیق است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۲۸). البته قادیانیه در نحوه قتل دجال به واسطه موعود نیز دچار تأویل شده و مقصود از آن را قتل حسی و مادی ندانسته است، بلکه منظور قتل فکری و فرهنگی است؛ چراکه این امر دارای اهمیت بیش‌تری بوده (وظیفه مهم انبیا نیز رشد فکری و فرهنگی مردم است) و بر همین اساس است که اگر گروهی از حیث دلیل و برهان مغلوب شود، در حکم میت و مرده خواهد بود (جمعی از نویسندگان قادیانی، ۱۴۲۶: ص ۱۲۷-۱۲۹). قادیانی، الاغ دجال را که در روایات ساخته دست دجال عنوان شده است، به «قطار» تأویل می‌کند (قادیانی، ۱۴۳۳: ص ۵۰۱).

۲-۱. تأویل به شیوه اضافه کردن قیدهای توضیحی

از شیوه‌های تأویل، اضافه کردن یک قید توضیحی به مفاهیم است؛ به نحوی که برداشتی جدید و غیر ظاهر از آن مفهوم ایجاد می‌گردد. به عبارت دیگر، بسیاری از فرقه‌ها با توسعه و یا تزییق مفاهیم دینی آموزه مهدویت، برداشتی جدید از آن مفاهیم ارائه می‌کنند که تائیس از آن، از سوی هیچ‌یک از مدعیان ارائه نشده است. به عنوان مثال، مدعی دروغین، در مفهوم «خروج منجی با سلاح» تصرف کرده و سلاح را سلاحی فلکی و غیر مادی معرفی می‌کند (همان، ۱۴۲۸: ص ۷۰). از نمونه‌های تأویل با شیوه قیود توضیحی، توسعه مفهومی در یک مفهوم دینی است. مشعشی از مدعیان مهدویت، با تأویل «قرآن»، آن را مفهومی وسیع پنداشته که دارای جهات صدور متعددی است بنابراین، تعبیر «قرآن» را در آیه: ﴿وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ «و چون قرآن بخوانی، میان تو و کسانی که به آخرت ایمان ندارند، پرده‌ای پوشیده قرار می‌دهیم» (اسراء: ۴۵). تأویل و سخنان و کلمات خود را نیز «قرآن» معرفی کرده است؛ بدین صورت که «قرآن»، کلامی از خداوند است که از ولی الله صادر می‌شود: «کلام الله الصادر عن الولی بالالهام الربانی»



(مشعشعی، بی تا: ص ۱۹۱ و ۲۱۵).

در ذیل تعبیر قرآنی ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ﴾؛ «خداوند شما را به وسیله رودخانه‌ای خواهد آزمود» (بقره: ۲۴۹)؛ در روایات وارد شده است که اصحاب قائم نیز این گونه مورد آزمایش و امتحان قرار می‌گیرند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۱۶). بر اساس اعتقاد انصار احمد الحسن، این که اصحاب قائم به «نهر» آزمایش می‌شوند منظور «نهر» یمانی است و نهر به «یمانی» مقید شده است. یعنی آیه شریفه این گونه تأویل شده است که خداوند شما را به ظهور فردی با ادعای یمانی آزمایش می‌کند (زیادی، بی تا: ص ۱۰۶).

۱-۳. تأویل به شیوه ارائه شأن نزول یا جهت صدور

فرقه‌های مدعی مهدویت، با سوء استفاده از نصوص و مفاهیم دینی، به منظور اهداف فرقه‌ای، با جعل شأن نزول یا جهت صدور به تأویل آن مفاهیم پرداخته‌اند. نظیر بهائیت که به غرض اثبات نسخ شریعت اسلامی و پایان یافتن آن با ظهور موعود، به جعل شأن نزول برای «آیه اجل» اقدام کرده (گلپایگانی، بی تا: ص ۵۳-۵۴ و همان، ۱۹۹۵: ص ۲۳۰)؛ و مدعی شده است این آیه ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ «و برای هر امتی اجلی است. پس چون اجلشان فرا رسد، نه [می‌توانند] ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش» (اعراف: ۳۴)؛ زمانی نازل شد که مردم از زمان پایان یافتن شریعت اسلام از پیامبر پرسیدند. بنابراین، بهائیت با ارائه شأن نزول جعلی، تعبیر «اجل» در آیه شریفه را به پایان و فسخ اسلام، تأویل کرده است (فلاح، بهار ۱۳۹۳: ص ۱۰۱-۱۲۰). اسماعیلیه که در زمینه آیه ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ «و از تو با شتاب تقاضای عذاب می‌کنند، با آن که هرگز خدا وعده‌اش را خلاف نمی‌کند، و در حقیقت، یک روز [از قیامت] نزد پروردگارت مانند هزار سال است از آنچه می‌شمردید» (حج: ۴۷)؛ مدعی شده است که پیامبر در بشارت نزدیکی قیامت با تمسک به این آیه شریفه فرموده است:

من امیدوارم خدای تعالی مرا بیش از نیم روز در گور نگذارد! چون پرسیدند: یا رسول الله! این نیم روز چند باشد؟ فرمودند: پانصد سال است (طوسی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۱۴۷).

سپس پانصد سال پس از عهد رسول الله ﷺ را بر دوره المستنصر بالله، امام اسماعیلی

که در اول سال پانصد هجری برخاست، حمل کرده‌اند (همان). بهائیت نیز جهت صدور دیگر برای آیه شریفه از قول حضرت رسول نقل کرده است که اگر امت من فاسد باشند، نصف روز و اگر صالح باشند، یک روز دارند و با توجه به آیه شریفه، یک روز، هزار سال خواهد بود و آیه شریفه را بر قیام علی محمد شیرازی در سال ۱۲۶۰ و گذشت هزار سال از اکمال اسلام حمل کرده‌اند (گلیپاگانی، بی‌تا: ص ۵۳-۵۴).

مشعشی از مدعیان مهدویت با توجه به آیه: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ﴾؛ «مردم مدینه و بادیه‌نشینان پیرامونشان را نرسد که از [فرمان] پیامبر خدا سر باز زنند و جان خود را عزیزتر از جان او بدانند» (توبه: ۱۲۰)؛ جهت صدور این آیه را با توجه به ادعای خویش تبیین می‌کند و همه را از مخالفت با خود بر حذر می‌دارد، چرا که زمانه ظهور و انتقام از خون انبیا و ائمه فرا رسیده است و با توجه به این آیه، نباید از دستور رسول و فرستاده خداوند، یعنی مشعشی تخلف کرد (مشعشی، بی‌تا: ص ۱۸۴).

۱-۴. تأویل به شیوه زمینه سازی تطبیق روایات مهدویت

مجموعه معارف مهدوی که غالبا از طریق روایات به دست ما رسیده است؛ دارای مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی است که هر مدعی مهدویت برای اثبات ادعای خویش ناچار است به این معارف نظر داشته باشد و از آنجا که مخاطبان تا حدودی با این معارف آشنا هستند؛ بسیار مشتاقند تطبیق این معارف بر مدعی را به عینه مشاهده کنند تا در آن دلیلی بر تصدیق یا تکذیب آن مدعی بیابند.

بنابر روایات، حضرت مهدی علیه السلام با پر شدن عالم از ظلم و تباهی قیام می‌کند و جهان را پر از عدل و داد می‌سازد. بدین سبب، مدعیان و فرقه‌ها اوضاع پیرامونی خویش را بسیار اسفناک، پر از ظلم و تباهی معرفی می‌کنند. داعی ادریس در توصیف زمانه عبیدالله، اولین امام فاطمی چنین می‌نگارد:

و قد قام المهدي بالله بعد ان اشتد المأ على الشيعة و استتر الائمة و خفى النور و ظهرت الظلمة؛ مهدی بالله زمانی قیام نمود که دیگران بر شیعه سخت گرفتند و امامان مستور شدند و نور مخفی گشت و ظلمت آشکار» (داعی ادریس، بی‌تا: ج ۵، ص ۱۹).



بهبایت نیز در این سمت قدم برداشته و زمانه ظهور علی محمد باب را بسیار تاریک معرفی می‌کند:

و يوماً فیوم به سبب ظهور ظلمت بدع و اختلافات، افق امرالله تاریک‌تر و مظلّم‌تر گشت، تا آنکه از اسلام به جز اسم باقی نماند و عزت و غلبه امم اسلامیّه به ذلت و مغلوبیت مبدل شد (گلپایگانی، بی‌تا: ص ۵۲).

یکی دیگر از ویژگی‌های زمانه ظهور در روایات، برخورد مسلحانه و کشتار مخالفان امام مهدی علیه السلام است. برخی از مدعیان که به قدرت‌هایی رسیدند، برخورد شدید خود را با مخالفان در جهت تطبیق سازی این‌گونه از مفاهیم روایی قرار داده‌اند؛ مانند سرکوب شدید مخالفان امامت عبیدالله، امام اول فاطمی که در آثار اسماعیلیه اینگونه توجیه شده است:

قتل الامام العزیز بالله علیه السلام اهل الشام لما توجه الی دمشق و کذلک الامام الحاکم بامر ... السیف فی المفسدین الی ان القی الله الرحمة فی قلبه؛ امام عزیز بالله زمانی که به سوی دمشق شتافت، اهل شام را به قتل رساند. همچنین امام الحاکم بامر الله ... و شمشیر را در بین مفسدین قرار داد تا این‌که خداوند رحمت را در قلبش نهاد (داعی ادریس، بی‌تا: ج ۵، ص ۱۹).

تعبیر قاضی نعمان در این زمینه این است که امام فاطمی، «مهدی بالله» هر کس از دشمنان خداوند را که دستش به او رسید، کشت تا جایی که خداوند رحمت را در دلش قرار داد و در این مورد به روایتی از امیر المومنین، علی علیه السلام تمسک می‌کنند که مهدی علیه السلام آن قدر از مردم می‌کشد که برخی در فرزند فاطمه بودن ایشان تردید می‌کنند (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۷۳).

از دیگر نمودهای تطبیق سازی روایات مهدویت، توجه به نقش و جایگاه شهر مکه در قیام و حرکت موعود است. از این رو، بسیاری از مدعیان، نظیر علی محمد باب و مهدی سودانی تلاش کردند خود را به مکه برسانند (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۴۱)؛ و یا محمد جونپوری، مدعی هندی در سال ۹۱۰ با سفر به خراسان تلاش کرد مصداق «رایات سود» باشد (همان: ص ۲۱۳).

۱-۵. تأویل با علم حروف و اعداد

یکی از روش‌های متداول فرقه‌های انحرافی در تأویل نصوص دینی، بهره‌گیری از حروف

ابجد و علم حروف می‌باشد. بنابر گزارش طبری، یهود اولین گروهی بودند که با استفاده از علم حروف سعی کردند عاقبت و پایانی برای دین اسلام تعیین کنند (شاکر، ۱۳۸۸: ص ۵۲). این شاخصه اصلی فرقه‌های ابتدایی اسلام، نظیر گروه‌هایی از غلات و اسماعیلیه نیز بوده است؛ به نحوی که جای حروف الفبا را با مقادیر عددی متناظر عوض می‌کردند (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۱۰۹). در ادامه، گروه‌هایی مانند حروفیه، نقطویه، بابیه و بهائیه با افراط و زیاده روی از شماره عددی حروف بهره بردند و در نهایت، فرقه احمد یمانی در اثبات ادعاها و عقاید فرقه‌ای خویش از علم حروف استفاده کرده است. دفتری در این باره چنین می‌نویسد:

یکی از روش‌های تاویلی، استفاده از حروف ابجد است که غلات اسماعیلیه و سایر گروه‌ها از آن بهره برده‌اند. می‌توان اولین شخصی را که در این باب پیش قدم بود؛ «مغیره» دانست. وی را می‌توان اولین کسی دانست که درباره ماهیت نمادین و رمزآلود الفبا به تفکر پرداخت و جریان مغیره وابسته به اوست (همان: ص ۸۹).

اسماعیلیه در باب بهره‌گیری از حروف ابجد ید طولایی دارد. تاویلی که اسماعیلیه نخستین بار به کار می‌بستند، بیش‌تر به صورت رمزی و بر خواص نمادین حروف و اعداد مبتنی بود (همان: ص ۱۴۶). آنان در بسیاری از موارد، مانند اثبات امامت امام اسماعیلی به تأویلات عددی پرداخته‌اند. ناصر خسرو قبادیانی سبع المثانی را اشاره به علم و عمل دانسته که در حروف ابجد ۱۴۰ که از دو دسته هفتایی از عقود ده‌تایی تشکیل شده است (قبادیانی، ۱۳۸۴: ص ۵۷).

یکی از داعیان اسماعیلی، در بیان تاویلی از آیه ﴿الْم، غُلِبَتِ الرُّوم﴾ پس از ارائه تأویلاتی نظیر تأویل «روم» به شیعیان حضرت علی علیه السلام و مغلوب شدن ایشان، با استفاده از حروف ابجد آیه «الم» را در سه مرحله بر دشمنان شیعه تأویل می‌کند. به عنوان مثال، سه حرف بودن «الم» را اشاره به دشمنی خلفای سه گانه دانسته است تا این‌که در نهایت با شمارش حروف ابجد، مدت دشمنی دشمنان اهل بیت علیهم السلام را ۳۹۳ سال و بشارت طلوع خورشید از مغرب را در پایان چهارصد سال دانسته است (کرمانی، ۱۴۰۷: ص ۱۲۹).

حروفیه نیز اساس کار خویش را بر خواص حروف الفبا بنا نهادند. آن‌ها از رسائل اخوان الصفا که به نوبه خود، حلقه‌ای از تاریخ فن حروف و ارقام در اسلام بوده است؛ متأثر بودند (کامل الشیبی، ۱۳۸۵: ص ۳۳۷). غلام احمد قادیانی تعبیر خود ساخته‌ای از برخی واژگان



روایت را با شماره حروف به تأویل می‌برد و مدعی است تعبیر «عند المنارة دمشق» به زمان ظهور مشعر است و اعداد حروف آن بر سال هجری قمری دلالت دارد که وی در آن از سوی خداوند مبعوث شده است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۷۲). وی همچنین مدعی است که بشارت ظهورش در قرآن ذکر شده است و در این زمینه آیه ﴿إِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهٖ لَقَادِرُونَ﴾ (مومنون: ۱۸)، را به حساب شماره ابجدی اعداد، بر اسم خویش «غلام أحمد قادیانی» تطبیق می‌دهد (همان، ۱۴۳۳: ص ۴۹۵).

بابت و بهائیت نیز از جمله فرقه‌هایی است که حروف ابجد و محاسبات عددی آن، جایگاه معتنا بهی در اعتقادات آن‌ها دارد. بهائیت، یکی از روشن‌ترین و مستدل‌ترین بیانات خود را در مورد ظهور باب و موعود بودن وی، در روایت ابولیبید دانسته است. روایت ابولیبید روایتی است که در آن، ظهور قیام‌کنندگانی را در هنگامه تحقق حروف مقطعه ابتدای سوره-های قرآن دانسته بود و قیام قائم اهل بیت علیهم‌السلام را در تحقق «المر» سوره رعد بیان داشته است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۳). بهائیت این روایت را به روشی خاص، با جمع اعداد ابجدی حروف مقطعه، بر ظهور علی محمد باب در سال ۱۲۶۰ قمری منطبق ساخته است (گلپایگانی، بی‌تا: ص ۵۱-۵۲ و شیرازی، بی‌تا: ص ۴۹)؛ که البته نه با مضمون روایت متناسب است و نه صدر و ذیل استدلال هم‌خوانی دارد (فلاح و رضائزاد، پاییز ۱۳۹۳: ص ۹۹-۱۲۶) و یا مقصود از تعبیر قرآنی «سبع المثانی» را بر علی محمد شیرازی و حسین علی نوری که نام هر کدام دارای هفت حرف می‌باشد؛ منطبق ساخته است.

احمد الحسن نیز با محاسبه عدد ابجدی دو تعبیر «من هو احمد» و «هو رسول المهدی» به روشی خاص، متناظر بودن عدد ابجدی دو تعبیر در عدد ۳۷ را دلیلی بر صحت ادعای خویش معرفی کرده است (بصری، ۱۴۲۶: ص ۷).

۱-۶. تأویل به اشخاص

از قدیمی‌ترین گونه‌های تأویل که در بین غالیان رواج فراوان داشته؛ تأویل مفاهیم دینی و قرآنی به اشخاص معین است. غلات به انگیزه فرار از بار تکلیف و رهایی از وبال گناهان و اباحه‌گری، همه نیکی‌ها، نظیر نماز و روزه را به مردانی از اولیای الهی و گناهان و خبائث را به دشمنان ایشان تأویل می‌کردند. نتیجه این که محبت به آن مردان از همه خوبی‌ها کفایت کرده و دشمنان ایشان اصل گناهان و خبائث هستند که باید ترک شوند.

دیگر فرقه‌های انحرافی نیز از آسیب تأویل به شخص بیش‌ترین سوءاستفاده را کرده‌اند. نمونه‌ای از تأویلات اشخاص در فرقه حریبه از انشعابات کیسانیه قابل ذکر است که آیات ابتدایی سوره «تین» را این‌گونه تأویل برده است: ﴿وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سَيْنِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾؛ «سوگند به تین و زیتون، و طور سینا، و این شهر امن [و امان] (تین: ۱-۳): مراد از تین، علی و زیتون، حسن و طور سینین، حسین و هذا البلد الامین محمد حنفیه است که از بلد و شهر امن خارج خواهد شد و با تعدادی از یارانش که به اندازه اصحاب بدر، یعنی ۳۱۳ نفر هستند، جباران را نابود خواهد کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ص ۳۰). «بیانیه» از دیگر انشعابات کیسانیه است. آنان آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ «آیا انتظار آنان غیر از این است که خدا و فرشتگان، در [زیر] سایبان‌هایی از ابر سپید به سوی آنان بیایند و کار [داوری] یکسره شود؟ و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود» (بقره: ۲۱۰). آنان آیه مذکور را بر امیر المومنین، علی علیه السلام تأویل کرده و مدعی بودند این علی است که بر ابرها می‌آید که صدایش رعد و تبسمش برق است (شهرستانی، ۲۰۰۳م: ج ۱، ص ۱۷۰).

بیانیه با این‌گونه تأویلات، اعتقاد خویش به حلول جزئی الاهی در حضرت علی علیه السلام را به ظهور رسانده‌اند (همان، ص ۱۶۹). بهائیت نیز در مواردی دچار تأویل به شخص شده است، مانند «جنتان» در آیه ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾؛ و هر کس را که از مقام پروردگارش بترسد، دو باغ است (الرحمن: ۴۶)؛ به سید کاظم رشتی و شیخ احمد آحسایی آیه ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾؛ که دارای شاخسارانند (همان: ۴۸)؛ به باب و بهاء، تأویل کرده است (گلپایگانی، بی‌تا: ص ۴۹۴).

احمد الحسن نیز کلمه مقدسه «الله» در آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «و آن گاه که فرستاده‌ای از جانب خداوند برایشان آمد- که آنچه را با آنان بود تصدیق می‌داشت- گروهی از اهل کتاب، کتاب خدا را پشت سر افکندند؛ چنان که گویی [از آن هیچ] نمی‌دانند» (بقره: ۱۰۱)؛ را به «الامام المهدی» تأویل کرده و رسول را از جانب امام مهدی علیه السلام دانسته است (بصری، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۱)؛ چرا که وی، خود را فرستاده حضرت مهدی معرفی می‌کند



که پیش از آمدن حضرت مهدی علیه السلام، قیام می‌کند. همچنین ﴿شَجَرَةَ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ در آیه [﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.» (نور: ۳۵)؛ را اشاره به شخص واحد در زمان امام مهدی علیه السلام دانسته و آن شخص مهدی اول خواهد بود. آن زیتونه درختی است که در طور سینا، یعنی نجف می‌روید. همچنین تعبیر قرآنی «امت وسط» در آیه ۱۴۳ بقره و «صلات وسطی» در آیه ۲۳۸ بقره به مهدی اول تأویل شده است (بصری، بی‌تا: ج ۴، ص ۷۸-۸۶).

۲. معیارهای نقد پذیری شیوه‌های تأویل

تأویل در مفاهیم دینی، باید به گونه‌ای باشد که مورد رضایت و حمایت شارع باشد. تأویل نادرست، همچون مسیر انحرافی است که عاقبتی جز گمراهی ندارد. براین اساس، تأویل بی‌ضابطه نظیر «تفسیر به رأی» مردود و مورد نهی شدید خواهد بود. تأویلات فرقه‌های انحرافی با شیوه‌های متعدد آن، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات است که آن تأویلات را در حوزه تأویلات نادرست قرار می‌دهد که در ادامه به برخی از آن نشانه‌ها و مؤلفه‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲. عدم استناد به دلیل معتبر

تأویل از آن‌جا که برداشتی غیر ظاهر و باطنی است، در صورتی پذیرفته می‌شود که به دلیلی معتبر مستند باشد؛ یعنی اولاً، باید مستدل باشد و ثانیاً، دلیل باید معتبر و مورد پذیرش باشد. از این‌رو، چنانچه یک آیه از قرآن برای تأویل در آیه‌ای دیگر دلیل باشد و یا سنت قطعی، اعم از سنت پیامبر و یا امام معصوم حاکی از تأویل در مفهومی دینی باشد؛ به صحت

آن تأویل حکم می‌شود. همچنین در مواردی که عقل مستقلا به ضرورت تأویل حکم کند. براین اساس، مبنای تأویل در امامیه سه چیز است «قرآن»، «سنت صحیح» و «عقل» (شاکر، ۱۳۸۸: ص ۶۷).

تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی با شیوه‌های گوناگون آن، در غالب موارد ادعاهایی بدون دلیل است؛ یعنی هیچ دلیل معتبری که مصحح تأویل باشد، در شیوه‌های گوناگون تأویل وجود ندارد؛ بلکه مدعی دروغین مهدویت تنها در تطبیق سازی ادعای خویش با آموزه مهدویت سعی دارد و در مواردی نیز با دلایلی همراه است که غیرمعتبر و مخدوش است؛ به نحوی که صلاحیت استناد تأویل را دارا نیست.

۲-۲. فقدان قواعد عقلایی در تأویل

یکی از معیارهای ضابطه‌بندی تأویل، عدم تنافی آن با حکم قطعی عقل است؛ چراکه حکم عقل تخصیص بردار نیست (روزدری، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۸). در واقع تأویل صحیح، تأویلی است که یا به عقل و منطق قوی و غیر قابل خدشه استوار باشد و یا در مواردی که از مستقالات عقلی نیست؛ به نقل صحیح مستند باشد؛ در حالی که تاویلات فرقه‌ها، نظیر باطنیه، نه بر دلیل عقلی متکی است، نه بر دلیل نقلی (شاکر، همان: ص ۲۶۰). دیگر معیار رعایت نظم و دقت در الغای خصوصیت پیچیده در کلام است که در علم منطق، از آن به قانون «سبر و تقسیم» و در اصول فقه از آن به «تنقیح مناط» یاد می‌شود (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۸)؛ یعنی در صورتی که مناط حکم کشف شود، می‌توان به نوعی تأویل دست زد و امری کلی را به سایر امور سر بیان داد، چنان‌که معتبرترین تأویلات، چه در روایات مهدویت و چه غیر آن، در این حوزه قرار دارد. حال آنکه تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی در شیوه‌های مختلف آن، غالبا با کم‌ترین مناسبت و به هدف توجیه عقاید فرقه‌ای صورت می‌گیرد.

۲-۳. عدم رعایت تفاهمات عرفی

تأویل باید در حوزه تفهیم و تفهّم عرفی صورت گیرد. به عبارت دیگر، رعایت قوانین عقلایی- عرفی، در فهم پذیری متون، عنصر اصلی در تأویل به شمار می‌رود. براین اساس، تأویل تنها در صورت وجود قرینه و انس عرف به آن جایز است (حیدری، ۱۴۱۲: ص ۳۰۱). تاویلاتی که از سوی فرقه‌های انحرافی ارائه می‌شود، عموماً دارای شناخت است؛ به نحوی

که وجدان سالم از پذیرش آن ابا دارد؛ چراکه این تأویلات بر خلاف تفاهم عرفی و قواعد مسلمی است که انسان‌ها در طول تاریخ در زندگی اجتماعی خویش از آن بهره برده‌اند. این قواعد، هرچند در بین عقلا مکتوب نشده است؛ در تفهیم و تفاهم عرفی مورد اعتماد بوده و در آن تردیدی وجود ندارد. به طور مثال، چنانچه مفاهیم دینی خبر از موعودی بدهد که جهان را پر از عدل و داد کرده و بساط ظلم و تباہی را برمی‌چیند؛ هر تأویلی که برای آن ارائه شود، بر خلاف «وجدان عمومی» و «متفاهم عرفی» بین عقلا خواهد بود؛ چراکه «عرف»، از آن چیزی جز برپایی عدل و برچیده شدن ظلم در عالم خارج نمی‌فهمد.

۲-۴. فقدان رابطه زبان شناختی بین نص و تأویل

نکته بسیار مهم در زمینه تأویل آن است که تأویل از اقسام «دلالات التزامی غیر بئین» است. براین اساس لازم است از اقسام «دلالات لفظیه» بیرون نباشد؛ اگر چه این دلالت غیر بئین باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۴). از این رو، باید بین تأویل و نص تأویل شده، رابطه زبان شناختی وجود داشته باشد؛ یعنی الفاظ آن نص دینی، به گونه‌ای باشد از تأویل ابایی نداشته باشد. شیخ طوسی در این باره چنین می‌گوید:

برای کسی سزاوار نیست در تفسیر آیه قرآنی تفسیری را ارائه کند که ظاهر آیه شریفه از مراد تفصیلی خبر ندهد (شیخ طوسی، بی تا: ج ۱، ص ۶).

بنابراین، از شرایط تأویل که دارای اهمیتی ویژه می‌باشد، وجود مناسبت بین معنای لفظی و تأویل است (همان، ص ۲۵).

از این رو، درجایی که چاره‌ای از تأویل نیست، مانند تعارض در روایات؛ باید به گونه‌ای تأویل صورت گیرد که با ظواهر آن کلام، منافات نداشته باشد (روزدری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۱۵۶). از سویی دیگر، تأویل یک نص، مشروط به عدم معارضه آن به دلیلی، بر خلاف تأویل است (ابن قیم، ۱۴۲۷: ص ۳۴۴)؛ یعنی اگر همراه با ظواهر، قرآینی موجود باشد که با تأویل مخالف باشد؛ آن تأویل قابل اعتنا نخواهد بود.

۲-۵. تأویل امور مسلم و تأویل ناپذیر

بسیاری از فرقه‌ها به انگیزه رها شدن از بار تکلیف و به غرض اباحه‌گری، به تأویل اصول و مفاهیم تأویل ناپذیر دینی اقدام کرده‌اند. تأویل اصول شریعت الاهی، مانند اصل قیامت و

حشر انسان برای پاسخ به عملکرد دنیایی و تبدیل آن به اصلی نمادین و بی‌اثر؛ در جهت و به داعیه نفی آن اصل خواهد بود. فرقه‌ها اهداف پنهان خویش همچون نفی اصل قیامت را با تأویل آن اصول بروز داده‌اند (شاکر، ۱۳۸۸: ص ۱۹۵).

از نخستین سده‌های ظهور اسلام، برخی فرقه‌ها، بعضی از تکالیف شرعی، همچون غل و زنجیری به پای انسان دانسته که هدف خویش را در گشودن آن‌ها عنوان کرده‌اند. از این‌رو، غلات با توجه به آیه ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحْرِمُهُمُ الْعَنْبِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ همانان که از این فرستاده پیامبر درس نخوانده، پیروی می‌کنند، که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته، می‌یابند؛ [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند باز می‌دارد، و برای آنان، چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند، و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند؛ آنان همان رستگارانند (اعراف: ۱۵۷)؛ آنان بر اساس چنین آیاتی قائل بوده‌اند که نماز و روزه و زکات و حج و همه واجبات برداشته شده است (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۶).

۲-۶. عدم ضابطه مندی در تأویل بر شخص

از جمله معیارهای تأویل که در روایات بر آن تصریح شده؛ دوری از تأویل مفاهیم دینی به اشخاص است. بسیاری از فرقه‌های تأویل‌گرا، نظیر غلات، به انگیزه فرار از بار تکلیف و رهایی از وبال گناهان و اباحه‌گری، همه نیکی‌ها، نظیر نماز و روزه را به «مردان» تأویل می‌کردند. امام صادق علیه السلام در نامه‌ای خطاب به آنان این خطا را به آن‌ها گوشزد کرده و از آن‌ها می‌خواهد که به دامان اهل بیت بازگردند:

بَلَّغْنِي أَتَّكَ تَزْعَمُ أَنَّ الْخَمْرَ رَجُلٌ، وَ أَنَّ الزَّانَا رَجُلٌ، وَ أَنَّ الصَّلَاةَ رَجُلٌ، وَ أَنَّ الصَّوْمَ رَجُلٌ، وَ كَيْسَ كَمَا تَقُولُ، نَحْنُ أَصْلُ الْخَيْرِ، وَ فُرُوعُهُ طَاعَةُ اللَّهِ، وَ عَدُوَّتَا أَصْلُ الشَّرِّ، وَ فُرُوعُهُ مَعْصِيَةُ اللَّهِ - ثُمَّ كَتَبَ - كَيْفَ يُطَاعُ مَنْ لَا يُعْرَفُ، وَ كَيْفَ يُعْرَفُ مَنْ لَا يُطَاعُ؛ به من رسیده است تو گمان کرده‌ای که شراب مردی است و زنا مردی



است و نماز مردی است و روزه مردی است! واقعیت این گونه نیست که تو می‌گویی. ما اصل خیر و از شاخه‌های آن طاعت خداوند است و دشمن ما اصل پلیدی است و شاخه‌هایش معصیت خداوند است سپس نوشت: چگونه اطاعت شود، کسی که شناخته نشده و چگونه شناخته شود، کسی که اطاعت نشود (حلی، ۱۴۲۱: ص ۲۳۷).

تأویل به «اشخاص» تا جایی پیش رفت که برخی اسما و صفات الاهی نیز به اشخاص تأویل شد. به تعبیری، غالیاں اسم جلاله خداوند را به نام علی علیه السلام تأویل کردند. امام صادق علیه السلام با شدت تمام در برابر این بدعت ایستادند و با تأکید و تکرار، معتقدان آن را مشرک و خود را از آنان مبرا دانستند:

قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا يَقُولُ أَبِي [أَبُو] الْخَطَّابِ فَقَالَ أَذْكَرُ لِي بَعْضَ مَا يَقُولُ قُلْتُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ﴾، إِلَى آخِرِ آيَاتِهِ يَقُولُ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ فَلَسَانٌ وَ فَلَانٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَنْ قَالَ هَذَا فَهُوَ مُشْرِكٌ ثَلَاثًا أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ بَرِيءٌ ثَلَاثًا بَلْ عَنَى اللَّهُ بِذَلِكَ نَفْسَهُ بَلْ عَنَى اللَّهُ بِذَلِكَ نَفْسَهُ وَ أَخْبَرْتُهُ بِآيَاتِهِ فِي حَمِّ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ ثُمَّ قَالَ قُلْتُ يَعْنِي بِذَلِكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ قَالَ هَذَا فَهُوَ مُشْرِكٌ أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ ثَلَاثًا بَلْ عَنَاهُ [عَنَى] بِذَلِكَ نَفْسَهُ؛ رَاوِي مِي گويد: عقیده ابو الخطاب را به امام صادق علیه السلام گزارش دادم. حضرت فرمود: «بعضی از آنچه را ابوالخطاب می‌گوید، را ذکر کن». گفتم: در مورد این کلام الاهی که «و چون خدا به تنهایی یاد شود، دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند، منجز می‌گردد...»؛ این که خداوند به تنهایی یاد شود؛ مقصود امیر المومنین علیه السلام است و کسانی که غیر از خدا یاد می‌شوند، فلانی و فلانی هستند. سپس امام صادق علیه السلام سه مرتبه فرمود: «هر کس این را بگوید، مشرک است» و سه مرتبه فرمودند: «من در برابر خداوند از آنان برائت می‌جویم» و دو مرتبه فرمود: «بلکه مقصود الاهی خودش است». رَاوِي گويد: در مورد آیه حم، به این که هنگامی که خداوند به تنهایی خوانده شود، کفر ورزیدید؛ مقصودش از آن، امیرالمومنین علیه السلام است. امام صادق علیه السلام سه مرتبه فرمود: «هر کس این را بگوید، مشرک است و من در برابر خداوند از او برائت می‌جویم، بلکه مقصود خداوند، خودش است (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۵۳۶).

بنابراین، با نهی شدید امامان از تأویل به اشخاص، چنین تأویلاتی کاملاً مردود است. این، درحالی است که فرقه‌های انحرافی شخص محور بوده و همه امور در آن فرقه‌ها به مؤسس آن فرقه ختم می‌شود. و همه مفاهیم دینی در جهت اثبات جایگاه رهبر فرقه مورد تأویل قرار می‌گیرد. مردود بودن تأویل به اشخاص، علاوه بر منهی بودن، از آن‌جا که برخاسته از اغراض شخصی و بر پایه هوا و هوس است؛ از روشن‌ترین مصادیق تأویل نادرست و نکوهیده است (غزالی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

- تأویل، برداشت‌های باطنی و خلاف ظاهر از نصوص و مفاهیم دینی، نظیر مهدویت است. فرقه‌های انحرافی با سوءاستفاده از ظرفیت تأویل در تطبیق و هم‌نوایی ظواهر دینی مهدویت بر آیین خودساخته، به تأویل‌گرایی در این حوزه اقدام کرده و با تأویلات بی‌ضابطه و نادرست، بسیاری را در ورطه گمراهی غرق کردند.

- تأویل در فرقه‌های انحرافی به شیوه‌های مختلفی صورت می‌پذیرد؛ از جمله این که گاهی اوقات تأویل در معنای ماهوی یک آموزه یا نص دینی مهدویت است و گاهی با تطبیق آن آموزه بر یک مصداق ادعایی تأویل صورت می‌پذیرد. در موارد دیگر، تأویل با اضافه کردن یک قید توضیحی بر یک نص دینی بنا می‌شود. از دیگر شیوه‌های رایج در فرقه‌های انحرافی، بهره‌گیری از علم اعداد و حروف است و در نهایت، تأویل به شخص، خصوصاً تأویل یک مفهوم دینی بر رهبر جریان انحرافی که مدعی مهدویت نیز می‌باشد؛ از شیوه‌های متداول فرقه‌های انحرافی است.

- در جهت نقد شیوه‌های تأویل در فرقه‌های انحرافی، به بی‌ضابطه و نادرست بودن چنین تأویلاتی اشاره می‌شود. تأویل صحیح باید به دلیل معتبر، عقلایی و در جهت ظواهر لفظی شریعت مستند باشد که در شیوه‌های تأویل رعایت نشده است. این‌گرایش با تأویل امور مسلم و تأویل ناپذیر و تأویل بر شخص که در روایات مورد مذمت قرار گرفته؛ راه خطا پیمودن است.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن حماد، نعیم (۱۴۲۳ق). *الفتن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، مصحح: حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۷ق، ۲۰۰۶م). *البدایع فی علوم القرآن*، محمد یسری سید، بیروت، دار المعرفة.
۶. ادیس بن حسن، (داعی ادیس) (بی تا). *عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار اخبار الدولة الفاطمیة*، تحقیق: غالب مصطفی، بیروت، نشر دارالاندلس.
۷. اشعری قمی، سعد بن عبدالله بن ابی خلف (۱۳۶۱). *المقالات و الفرق*، تصحیح: محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. بابایی، علی اکبر؛ عزیز کیا، غلام علی و روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹). *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۹. بصری، احمد اسماعیل (بی تا). *المتشابهات*، بی جا، اصدرات انصار الامام المهدي.
۱۰. ----- (۱۴۲۶ق). *بیان الحق و السداد من الاعداد (۱)*، بی جا، اصدرات انصار الامام المهدي.
۱۱. جعفریان رسول (۱۳۹۱). *مهديان دروغین*، قم، نشر علم.
۱۲. جمعی از نویسندگان قادیانی (۱۴۲۶ق). *الجماعة الاسلامیة الاحمدیة، عقائد، مفاهیم و نبذة تعریفیة*، بی جا، الشركة الاسلامیة المحدودة.
۱۳. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. حیدری، سید علی نقی (۱۴۱۲ق). *اصول الاستنباط*، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. دفتری، فرهاد (۱۳۹۳). *تاریخ و سنت های اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، نشر فرزاد.
۱۶. روزدری، شیخ علی (۱۴۰۹ق). *تقریرات الشیرازی*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. زیادی، حیدر (بی تا). *یمانئ موعود حجت الله*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدي.
۱۸. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۸). *روش های تاویل قرآن*، قم، بوستان کتاب.
۱۹. ----- (۱۳۸۲). *مبانی و روش های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳م). *الملل و النحل*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

۲۱. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵). تشییع و تصوف (تا آغاز سده دوازدهم هجری)، ترجمه: علیرضا ذکاوتی، تهران، امیرکبیر.
۲۲. شیرازی، علی محمد (بی تا). *الدلائل السبعة*، بی جا، بی نا.
۲۳. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب.
۲۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۵. صفری، فروشانی نعمت الله (۱۳۷۸). *غالیان، کاوشی در جریان‌ها و برآیندها*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۶. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۸. طوسی، نصیر الدین محمد (۱۳۶۳). *تصورات یا روضة التسلیم*، تصحیح: ایوانف ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران، نشر جامی.
۲۹. علاء السالم (۱۴۳۴ق). *معركة عبادة هبل او الله بین السفیانی و الیمانی*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدي، شماره ۱۷۷.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۱. غزالی ابو حامد، محمد (۱۴۱۱ق). *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الفکر.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۳۳. فلاح علی آباد، محمد علی و رضائزاد، عزالدین (پاییز ۱۳۹۳). *تحلیل توقیت ظهور حضرت مهدی در روایت ابولیبید «باز نمایی ترفند بهائیت در استناد به یک روایت» فصلنامه حکمت اسلامی*، ش ۲.
۳۴. فلاح علی آباد، محمد علی (بهار ۱۳۹۳). *نقد و بررسی ادعای پایان دین اسلام و ظهور موعود با توجه به آیه اجل*، فصلنامه پژوهش‌های مهدوی، ش ۸.
۳۵. قادیانی، غلام أحمد (۱۴۲۸ق). *حمامة البشری الی اهل مکة و صلحاء ام القری*، اسلام آباد، شرکت اسلامیه.
۳۶. _____ (۱۴۳۳ق). *فتح الاسلام و توضیح المرام و ازالة الاوهام*، ترجمه: عبدالمجید عامر، اسلام آباد، شرکت الاسلامیه المحدوده.
۳۷. کرمانی، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷ق). *مجموعه رسائل کرمانی*، تحقیق: غالب مصطفی، بیروت، مجد (المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع).
۳۸. گلپایگانی ابوالفضل (۱۵۱ بدیع ۱۹۹۵م). *فصل الخطاب*، مؤسسه معارف بهایی.
۳۹. _____ (بی تا). *کتاب الفرائد*، مطبعة هندیة، ازبکستان، لجنه ملی مطالعات و انتشارات.

۴۰. مشعشى، محمد بن فلاح (بى تا). رسائل المشعشى، مخطوط، كتابخانه مرعشى نجفى قم، بى نا.
۴۱. معرفت، محمدهادى (۱۴۱۸ق). التفسير و المفسرون فى ثوبه التشيب، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية.
۴۲. قباديانى، ناصر خسرو (۱۳۸۴). وجه دين، تهران، انتشارات اساطير.
۴۳. نعمانى، محمد بن ابراهيم (۱۳۹۷). الغيبة، تهران، صدوق.
۴۴. نورى، حسين على (بهاء) (۱۵۵ بديع ۱۳۷۷). /يقان، آلمان، هوفهايم (لجنة ملى نشر آثاربهايم).

نیازسنجی پژوهشی در گستره مناسبات «هنر» و «آموزه مهدویت»

امیرمحسن عرفان^۱

چکیده

جستاری که در پی می‌آید، تلاشی است در ارائه مهم‌ترین مسائل قابل پژوهش در عرصه مناسبات «هنر» و «آموزه مهدویت». در حوزه مهدویت پژوهی با رویکرد هنری، انتخاب نیازهای پژوهشی به‌عنوان مهم‌ترین مرحله پژوهش در این حوزه مطرح است. سوگمندها تاکنون الگویی فراگیر برای طی مراحل نیازسنجی پژوهشی با انتخاب اولویت‌ها در رویکرد هنری به آموزه مهدویت، ارائه نشده است.

این مقاله بر حسب دستاورد یا نتیجه تحقیق، از نوع توسعه‌ای - کاربردی و از لحاظ هدف تحقیق، از نوع اکتشافی و به لحاظ نوع داده‌های مورد استفاده، تحقیق کیفی است. این پژوهش ضرورت‌شناسی نیازسنجی پژوهشی را در عرصه هنر و آموزه مهدویت که در حقیقت مشخص‌کننده کانون و یا جهتی است که این گفتمان باید متوجه آن باشد، یا در مسیر آن حرکت کند؛ مورد اهتمام قرار داده است.

نتایج تحلیل و ترکیب داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد که میان وضع موجود و مطلوب در مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری فاصله فراوانی است و مسائل فراوانی در ساحت‌های گوناگون هنری در پیوند با آموزه مهدویت دارای ظرفیت تحقیق و پژوهش است. در این پژوهش به بیش از دو‌یست مسئله قابل تأمل در پیوند آموزه مهدویت و مطالعات هنر اشاره شده است.

واژگان کلیدی: مهدویت، نیازسنجی، پژوهش، هنر، هنرهای نمایشی، هنرهای تجسمی.

از منظر هنرپژوهان، خاستگاه پیوند میان آموزه مهدویت و هنر را باید در مقوله «هنر دینی» جست و جو کرد؛ به این دلیل که اگر هنر در قلمرو دین را از هر زاویه و هر معیاری به تماشا بنشینیم، می‌توانیم آموزه مهدویت و گفتمان انتظار را در زمره آن مشاهده کنیم؛ خواه هنر دینی را هنری بدانیم که مقوله‌ای دینی را تبیین می‌کند؛ یا هنری که دین به انجام دادن آن توصیه و سفارش می‌کند؛ یا هنری که خالق و پدیدآورندگان آن متدینان باشند؛ یا هنری که جوهر و درون‌مایه آن، به دین پیوند خورده باشد و در نهایت هنری که بیان‌گر آرمان‌های الهی و اهداف متعالی و ماورایی است. در هر کدام از معانی پیش‌گفته می‌توان انتظار، امامت و ولایت را به گونه‌ای یافت و نشانه و جنبه‌ای از آن را ملاحظه کرد.

چون ژرف بنگریم، مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری پیرو مسئله‌محوری است. این تعبیر در تعاریف اغلب صاحب‌نظران از پژوهش در حوزه‌های مختلف نیز ارائه شده است؛ به نحوی که می‌توان نقطه آغازین هر فعالیت پژوهشی را مواجهه پژوهشگر با یک «مسئله» دانست. «مسئله» فاصله میان وضع موجود و مطلوب است که برای تبیین آن به کوششی پژوهشی نیاز است. پرسشی که در این‌جا قابل طرح است، این که به راستی فاصله میان وضع موجود و مطلوب در عرصه رویکرد هنری به آموزه مهدویت چه می‌باشد؟

پیدااست هر مسئله‌ای در پیوند میان آموزه مهدویت و هنر از ارزش کافی برای مطالعه برخوردار نمی‌باشد. در هر حوزه‌ای ممکن است ده‌ها مسئله وجود داشته باشد؛ اما پرداختن به همه آن‌ها معمولاً نه ممکن و نه ضروری است. مسئله باید نزد پژوهش‌گران و سازمان‌های پژوهشی از جذابیت لازم برخوردار باشد. در این مرحله است که بایستی براساس ملاک‌هایی ویژه، به نیازسنجی پژوهشی یا انتخاب اولویت‌های پژوهشی پرداخت.

آن‌سان که ملاحظه می‌گردد، در حوزه مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری نیز انتخاب اولویت‌های پژوهشی به عنوان مهم‌ترین مرحله پژوهش در این حوزه مطرح است. اولویت پژوهشی، همه ابعاد پژوهش را تحت‌تأثیر خود قرار می‌دهد و از این‌رو، انتخاب آن‌ها همواره از اهمیت ویژه برخوردار است. اما تاکنون الگویی فراگیر برای طی مراحل نیازسنجی پژوهشی با انتخاب اولویت‌ها در رویکرد هنری به آموزه مهدویت ارائه نشده و به همین دلیل، پژوهش در عرصه آموزه مهدویت، اغلب به کم توجهی به مسایل واقعی متهم گردیده است. این همه،

توجیه‌گر درنگی است که بسیاری آن را نادیده گرفته، یا بسیار ساده از آن گذشته‌اند. به هر رو، در این جستار، فرض بر این بوده که مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری قلمروها و نیازهای فراوانی دارد که هنوز کاویده نشده است. از این رو، برای نشان دادن صحت این استدلال، تلاش می‌شود که نشان داده شود:

۱. ضرورت‌های نیازسنجی پژوهشی در عرصه مناسبات هنر و آموزه مهدویت چه می‌باشد؛

۲. ساحت‌های قابل پژوهش هنری با رویکردی مهدوی چیست؛

۳. مهم‌ترین مسائل قابل تأمل و پژوهش در این عرصه چه می‌باشد.

البته این پژوهش، به هیچ وجه با مدعای بازنمود همه جنبه‌های موضوع بررسیده‌اش به نگارش در نیامده و هدف آن در میان گذاردن آن با صاحب نظران این پهنه مطالعاتی است به قصد سنجش یافته‌ها و دیدگاه‌ها.

ضرورت‌شناسی نیازسنجی پژوهشی در عرصه مناسبات هنر و آموزه مهدویت

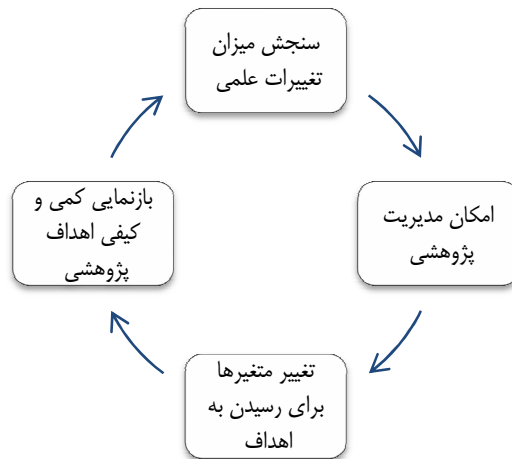
بحث و گفت‌وگوی علمی درباره نیازهای پژوهشی در عرصه «هنر» و «آموزه مهدویت» و احکام و عوارض آن، از چند منظر برای مهدویت‌پژوهان و هنرپژوهان دغدغه‌مند در عرصه انتظار، ضرورت و اهمیت دارد:

اول. بررسی این مهم که پژوهش‌های انجام شده در عرصه مهدویت، غالباً پراکنده، موردی و تابع شرایط روز بوده است. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده فقدان نیازسنجی راهبردی در عرصه مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری است که کارآمدی عملی پژوهش‌ها را کاهش می‌دهد. غالباً به دلیل آن که مرکز سفارش دهنده، نیازهای خود را روشن نمی‌کند، مسیر پژوهش براساس علایق پژوهش‌گران انتخاب می‌شود. این کار، احتمال ایجاد فاصله میان نیازهای اجرایی و پژوهش را افزایش می‌دهد. برای پرهیز از این مشکل، لازم است تحلیلی از اولویت‌ها و نیازهای پژوهشی تهیه شود.

در صورت ارائه نیازهای مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری، می‌توان اهداف پژوهشی را به صورت کمی و کیفی تعریف کرد و با توجه به امکانات و زمینه‌های موجود، میزان تغییرات عملی و مطلوب را سنجید. بر پایه الگوی برنامه‌ریزی پژوهشی، مدیریت پژوهشی امکان‌پذیر می‌شود؛ به این معنا که مدیریت پژوهشی درصدد تغییر متغیرها به منظور دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده است. در صورت وجود یک الگو می‌توان تغییرات لازم را در متغیرها

مشاهده و حتی مقدم بر آن، می‌توان متغیرهای مدیریت را تعیین کرد.

نمودار شماره ۱: کارکردهای نیازسنجی پژوهشی در عرصه مناسبات هنر و آموزه مهدویت



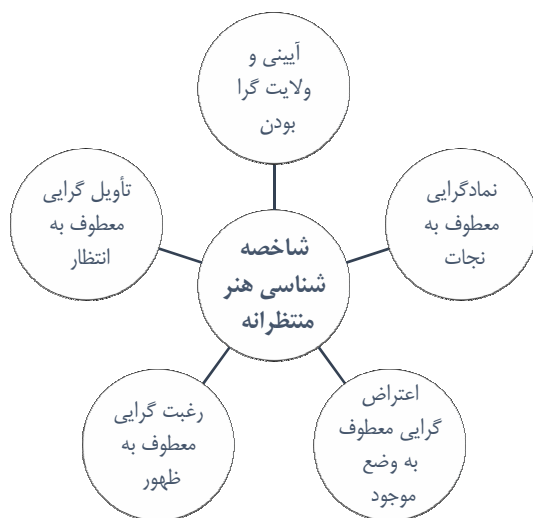
دوم. توجه به این مهم که برون‌داد نیازسنجی مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری، تلاش برای تحقق «هنر منتظرانه» است. مهم‌ترین رسالت هنرمند منتظر «مسئولیت آفرینی» و «مدیریت تحول اجتماعی» در عرصه انتظار است. مهم‌ترین شاخصه‌های هنر منتظرانه عبارتند از: «آیینی و ولایت‌گرایی»: بدین معنا که هنر اسلامی، هنر توحیدی است و صورت و معنا در آن متحد است و مخاطب را به غایت روحانی خود دلالت می‌کند.^۱ از سویی دیگر، زیربنا و شالوده چنین هنری، ولایت‌مداری، امام‌شناسی و موعودباوری است. «نمادگرایی معطوف به نجات» از دیگر شاخصه‌های هنر منتظرانه است. نماد و نمادپردازی جزو ساختار اندیشه و تفکر بشر محسوب می‌شود و تمام آیین‌های عبادی و

۱. تأکید بر «احد»، رمز غنای طرح‌های هندسی هنر اسلامی است. این امر منشأ بسط فوق‌العاده هندسه است؛ زیرا شکل هندسی که نشان‌دهنده قرینه است، همواره رو به مرکز دارد. منشأ و خاستگاه هنر اسلام مرتبط با جهان‌بینی اسلام و وحی است و ژرف‌ترین معنای این جهان‌بینی که محور و اصل بنیادین آن محسوب می‌شود، «وحدانیت» است، که موضوع کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را این گونه وسیع در هنر اسلام رقم می‌زند. این‌که خداوند یگانه است و هیچ چیز با او قابل قیاس نیست، همان دیدگاه تنزیهی است که در اسلام نسبت به خداوند وجود دارد و دیگر این‌که خداوند واجب‌الوجودی است که علت همه چیز است و باقی همه ممکنات هستند و هیچ امری خارج از سیطره خداوند وجود ندارد و در واقع همه عالم و پدیده‌ها جلوه‌ای از خود اوست. هنر اسلامی نتیجه تجلی وحدت در ساحت کثرت است (ر.ک: سیدحسین نصر، هنر و معنویت / اسلامی، ۱۳۷۵: ص ۱۴).

نیایش‌های انسان بدوی با نماد آمیخته بوده و به نحو سمبولیک اجرا می‌شده است. حضور عناصر نمادین در هنر اسلام به نحوی دلپذیر و عمیق ما را به سرچشمه‌های غنی حکمت و معرفت راهبر می‌شود. اثر هنری در عرصه مهدویت، چیزی جز بیان هنری و زیبایی‌شناسانه مقوله نجات و منجی و بنیادهای متافیزیکی آن نیست.

از دیگر شاخصه‌های هنر منتظرانه، «تأویل‌گرایی معطوف به انتظار» است. فهم بسیاری از نمودهای هنری در جهان اسلام به تأویل و تعبیر نیازمند است؛ چون از زبان رمز استفاده شده (جلالی، ۱۳۹۴: ص ۱۸) و مضامین آن‌ها با روح معنوی آموزه‌های دینی درآمیختگی دارد. در توضیح باید افزود که زبان هنری معاصر به جایی می‌رسد که تأویل می‌پذیرد؛ اما در موضوع، زیبایی‌شناسی و نشانه‌شناسی قطعیت نمی‌پذیرد. بنابراین، یک عنصر جدید یعنی «مخاطب» به هنر اضافه می‌شود. اثر هنری ممکن است از یک دایره دانش برخوردار باشد؛ اما در مواجهه با بینندگان، ممکن است به تعداد بینندگان از دایره‌های تأویل برخوردار شود. هنرمندی که به تأویل می‌اندیشد، یعنی تلاش می‌کند با میانجی اثرش گفتمان تولید کند. زبان نمادین نجات، زبانی است که هنرمند منتظر برمی‌گزیند تا مفاهیم نجات و منجی را در قالب آن بیان کند. «اعتراض‌گرایی معطوف به وضع موجود»، از جمله شاخصه‌های هنر منتظرانه است. هر اثر هنری باید قدرت انگیزشی مخاطب را به چستی سوق دهد. محتوای اثر هنری منتظرانه باید نابسامانی‌ها و کزروی‌های اجتماعی و جهانی را نمایان و محکوم کند. از سویی دیگر، محتوای اثر هنری منتظرانه باید از حیث انگیزشی «رغبت اجتماعی به عصر ظهور» را تقویت کند.

نمودار شماره ۲: شاخصه‌های هنر منتظرانه



چیستی نیازسنجی پژوهشی و روش‌شناسی استخراج نیازها در عرصه مناسبات هنر و آموزه مهدویت راست آن است که نیازسنجی پژوهشی، به فرایند پیچیده شناسایی نیازهای پژوهشی بالقوه و تعیین اولویت در بین پروژه‌های مختلف تحقیقاتی اشاره می‌کند تا از این رهگذر، مبنای قابل دفاعی برای تخصیص مؤثر منابع فراهم آید (فتحی و اجارگاه، ۱۳۸۹: ص ۵). این فرایند، اولین گام در برنامه‌ریزی پژوهشی محسوب می‌شود و معین می‌کند که یک مرکز پژوهشی برای رسیدن به اهداف علمی خود در آینده به انجام دادن چه پژوهش‌هایی نیاز دارد.

تمایز نیازسنجی با تحلیل نیاز، آن است که تحلیل نیاز مرحله‌ای پس از نیازسنجی است و طی آن، علت پیدایش نیازهایی که در نیازسنجی به دست آمده است، تحلیل می‌شود. از سویی دیگر، تفاوت نیازسنجی با تعیین نیاز، آن است که نیازسنجی به دنبال کشف و شناسایی نیازهای گروهی معین در زمینه‌ای خاص با مشارکت آن گروه است؛ اما تعیین نیاز به معنای تجویز و توصیه یک هدف یا مقصد و تصمیم‌گیری برای یک گروه، بدون بررسی و مراجعه به آن گروه است.

نیز باید ادعان داشت که تمایز نیازسنجی با ارزش‌یابی، آن است که نیازسنجی به دنبال نیازهای رسیدن به یک هدف و شیوه رسیدن به این نیازها است؛ اما در ارزش‌یابی از زمینه‌های اولیه یک برنامه و اثربخشی و کارایی آن در حال اجرا، گزارش تهیه می‌شود. البته ممکن است ارزش‌یابی، نیازهای محقق نشده را نیز نشان دهد؛ اما هدف اولیه و اصلی ارزش‌یابی انعکاس نیازهای برطرف نشده نیست. بنابراین، نیازسنجی می‌تواند بخشی از ارزش‌یابی باشد. این امر مشروط بر آن است که مؤلفه‌ها و مقاصد نیازسنجی و ابزارهای آن به وضوح، در طرح ارزش‌یابی مورد تأکید واقع شود (فتحی و اجارگاه و ... ، ۱۳۸۸: ص ۴۳).

سزاسازنده اشاره است که رویکرد نیازسنجی در این جستار «ترکیبی» خواهد بود. در این رویکرد از شیوه‌های متعدد استفاده می‌شود. امتیاز این شیوه در این مهم نهفته است که از همه مزایای روش‌های متعدد بهره گرفته می‌شود تا کاستی‌های رویکرد انحصاری برطرف گردد. در این پژوهش نیز از رویکردهای «تقاضامحور»، «عرضه‌محور» و «آسیب‌شناسی» در استخراج موضوعات استفاده شده است. در رویکرد تقاضامحور، منابع در دسترس برای تحقیق و اجرای پژوهش‌ها، عامل اصلی تعیین کننده است. این رویکرد بر ماهیت، ساختار و شاخه‌های یک رشته موجود مبتنی است و از ساختار دانش و قلمروهای موجود در ذیل یک رشته

علمی برای شناسایی موضوعات و پژوهش‌های آتی مختلف و تعیین اولویت‌ها استفاده می‌کند. با این معیار، عمده‌گزینش، یا در اولویت قرار دادن موضوعات پژوهشی، وجود منابع برای آن‌ها است (فتحی و اجارگاه، ۱۳۸۹: ص ۱۳).

در رویکرد تقاضامحور، تکیه اصلی بر نیازهای پژوهشگران، مدیران پژوهشی و صاحب‌نظران در رشته خاص پژوهشی است و در رویکرد آسیب‌شناختی نیز بر خلأها و آسیب‌ها و دغدغه‌های پژوهشی در این عرصه تأکید دارد.

فرایندشناسی اجرای تحقیق

۱. مرحله استخراج و اکتشاف موضوعات: در ارزیابی اولیه مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری، بین وضع موجود و وضع مطلوب فاصله زیادی دیده می‌شود. برای رصد نیازهای پژوهشی در این عرصه، ضمن رصد پایانامه‌های مهدوی و هنری دفاع شده و رصد مقالات و کتاب‌های نگاشته شده در این عرصه، با تهیه پرسشنامه، از استادان محترم در این زمینه نظرخواهی شد. سوگمندان بسیاری از استادان این مهم را جدی نگرفتند و پاسخ درخوری در این زمینه ارائه نکردند. برای اتقان کار مشورت‌های فراوانی با استادان در این زمینه نیز انجام شد.

نمودار شماره ۳: فرایندشناسی استخراج موضوعات



۲. مرحله تحلیل و بررسی یافته‌ها: بعد از رصد موضوعات، از آن‌جا که نیازمند مدلی کاربردی

هستیم که موضوعات از سوی پژوهش‌گران به کار گرفته شود؛ بحث‌های انتقادی و مشترک در خصوص میزان امکان بهره‌مندی از این موضوعات در دستور کار قرار گرفت.

۳. مرحله تبدیل موضوعات به مسائل: آن‌چه محل تأکید است، این که بتوان از «موضوعات پژوهشی» که غالباً، یا قابل پژوهش نیستند؛ یا چندان کلی و عام هستند که بر فرض تمرکز بر آن‌ها، پژوهش‌گر به جز دست‌یابی به کلیات به امری جدید دست نمی‌یابد؛ به «مسائل پژوهشی» گذر کنیم. مسئله پژوهشی، غالباً ریز، دقیق، علمی و قابل تحقیق است.

۴. پالایش و غربال نهایی مسائل: برای اطمینان بیش‌تر از صحت و درستی عناوین به دست آمده، نیازمند غربال‌گری و پالایش نهایی مسائل هستیم. مسائلی که در این جستار ارائه می‌شود، نباید قبلاً در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله ارائه شده باشند. برخی از مسائل به دلیل این که قبلاً کاویده شده بودند، از لیست ارائه حذف شدند.

۵. مرحله اولویت‌گذاری: در اولویت‌بندی، صرف‌نظر از بایسته‌های شیوه عمل، باید بین منابع اختصاص‌یافته به اولویت‌یابی و منابعی که برای اجرای طرح‌ها و پروژه‌ها صرف می‌شود، نوعی تعادل منطقی وجود داشته باشد. پس از آن که مسائل متعدد و گوناگون شناسایی شد و هر عنوان در ساختار و قالب خود قرار گرفت، اولویت‌گذاری اهمیت می‌یابد (فتحی و اجارگاه، ۱۳۸۹: ص ۵۰). تلاش برای جلوگیری از هدررفت منابع، بسترسازی برای پاسخ‌گویی به نیازهای هنری در عرصه آموزه مهدویت و اطلاع‌رسانی به دانشجویان و پژوهش‌گران در عرصه هنر، از اهداف اولویت‌سنجی پژوهشی در عرصه هنر و آموزه مهدویت است. در این جهت باید در مرحله اول، قالب نیازهای پژوهشی مبتنی بر نظرخواهی استادان استخراج شود. جدولی که در ادامه می‌آید، معیار نظردهی استادان بوده است:

جدول قالب‌های پیشنهادی برای نیازهای پژوهشی

کد	قالب پیشنهادی
۱	طرح جامع پژوهشی
۲	رساله سطح چهار یا دکتری
۳	رساله سطح سه یا کارشناسی ارشد
۴	کتاب
۵	مقاله علمی پژوهشی
۶	مقاله علمی ترویجی

در مرحله دوم، باید اولویت نیازها استخراج شود. معیارهای نهایی الویت‌دهی و ضریب آن‌ها برای اولویت‌دهی به نیازهای پژوهشی این نیازها طبق پنج معیار و با گزینه کم، متوسط و زیاد ارزش‌گذاری شدند.

جدول معیارهای اولویت‌دهی نیازهای پژوهشی

ردیف	معیارهای اولویت‌دهی	ضریب
۱	فراوانی نیاز فرهنگی و هنری	۳
۲	تناسب با رسالت‌ها و اهداف مراکز پژوهشی و تخصصی	۳
۳	امکان تحقیق	۲
۴	ابعاد ملی و بین‌المللی	۱
۵	میزان تأثیر در رشد و ارتقای رویکردی و نگرشی هنرمندان	۱

طبق این ضریب‌ها و امتیازها، بیش‌ترین امتیاز ممکن ۳۰ امتیاز و کم‌ترین امتیاز ۱۰ امتیاز لحاظ شده و طبق سنجش امتیازها اولویت‌ها به ترتیب جدول زیر ارائه شده است:

جدول مراتب اولویت‌دهی به نیازها

اولویت الف	از امتیاز ۲۲ به بالا
اولویت ب	از امتیاز ۱۹ تا ۲۲
اولویت ج	از امتیاز ۱۷ تا ۱۹
اولویت د	از امتیاز ۱۷ به پایین

نمودار شماره ۴: فرایند اجرای تحقیق

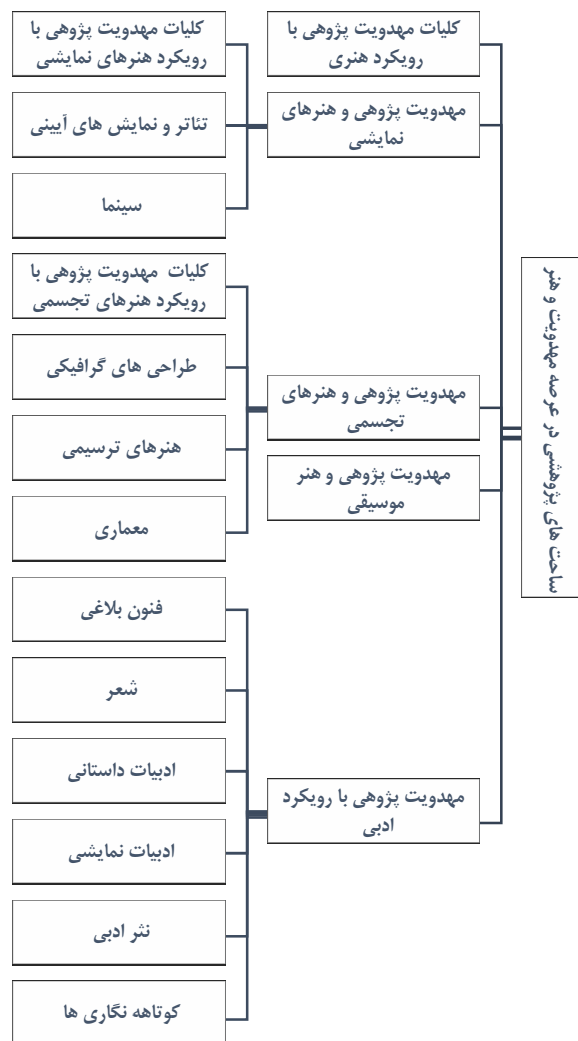


ساخت‌های نیازسنجی پژوهشی در عرصه مناسبات هنر و آموزه مهدویت

بایسته است اشاره کنیم قالب‌دهی و ساخت‌بندی موضوعات استخراج شده و این که هر

موضوعی در چه عرصه‌ای می‌بایست طرح شود، در این مرحله اجرا شده است. شایان توجه است که چون نیازهای پژوهشی در عرصه ادبیات و آموزه مهدویت بسیار گسترده است و مجال پردازش آن در این مختصر نیست، در فرصت دیگری به آن اشاره می‌شود.

نمودار شماره ۵: ساحت‌شناسی نیازسنجی مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری



۱. کلیات مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری

برای آن که نیازهای مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری را آشکار سازیم، بایسته است نیازها و مسائلی که به کلیت هنر و آموزه مهدویت مربوط است، به درستی بشناسیم؛ چرا که آگاهی

از این نیازها و وقوف بر آنها، به فهم دقیق این مسئله، کمک فراوانی می‌کند. از این رو می‌کوشیم مسائلی را بیان کنیم که مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری بدون ورود به ساحت‌های هنر به آن نیازمند است:

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	طراحی و اعتباریابی الگوی بومی پردازش کتاب‌های مهدوی برای مقطع ابتدایی، مبتنی بر مؤلفه‌های زیباشناختی و هنر	الف	۳
۲	تأثیرسنجی برنامه‌های هنری خلاق در عرصه مهدویت در ارتقای حس «امام‌پاوری» در جامعه	الف	۲
۳	بررسی راهکارهای کیفی‌سازی امید در بین دانش‌آموزان با رویکرد هنری	الف	۳
۴	ظرفیت‌شناسی «هنر» در مواجهه با ضد فرهنگ‌ها در عرصه مهدویت	الف	۴
۵	بررسی جایگاه قطب‌های هنری در مهندسی فرهنگ انتظار در جامعه	الف	۱
۶	الزامات و بایسته‌های سیاست‌گذاری در عرصه هنر انتظار	الف	۳
۷	پیشتازی هنری مسیحیت در رویکرد به اندیشه منجی موعود و نقش انگیزشی آن بر هنرمندان مسلمان	الف	۳
۸	برساخت مفهوم «هنر منتظرانه»	الف	۲
۹	ضرورت‌شناسی آفرینش‌های هنری و ادبی در عرصه مهدویت	الف	۵
۱۰	ظرفیت‌شناسی هنر انقلاب در آفرینش‌های هنری در عرصه مهدویت	الف	۵
۱۱	بررسی تطبیقی بازتاب هنری ایدئولوژی آخرالزمانی انقلاب اسلامی ایران و صهیونیسم یهودی و مسیحی	الف	۳
۱۲	بازنمایی بازتاب هنری ایدئولوژی آخرالزمانی انقلاب اسلامی ایران و سنجش تأثیر آن بر عرصه بین‌الملل	الف	۲
۱۳	بررسی بازتاب هنری ایدئولوژی آخرالزمانی صهیونیسم یهودی و مسیحی و سنجش تأثیر آن بر عرصه بین‌الملل	ب	۳
۱۴	مقایسه تطبیقی تأثیر اندیشه منجی موعود بر اصول زیبایی‌شناسی هنری در اسلام و مسیحیت	الف	۲

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱۵	بررسی امکان پذیري «هنر منتظرانه» از طريق تحليل ماهيت هنر	الف	۳
۱۶	بررسی امکان پذیري «هنر منتظرانه» از طريق تحليل قابليت‌های گفتمان انتظار	الف	۳
۱۷	روش‌شناسی مطالعات هنری در عرصه مهدویت (بنیان‌ها، اهمیت، رویکردها و مراحل)	الف	۲
۱۸	مدل روش‌شناختی نظریه‌پردازی در رویکرد هنری به آموزه مهدویت	الف	۲
۱۹	نقش انقلاب اسلامی در ارتقای نگرش هنری به آموزه مهدویت	الف	۳
۲۰	انگیزه‌شناسی مصرف‌کنندگان محصولات هنری در عرصه مهدویت در مسجد مقدس جمکران (با تأکید بر بررسی‌های میدانی)	ب	۵
۲۱	راهکارهای ارتقای انگیزشی دانشجویان در نگارش پایان‌نامه و رساله‌های هنری با رویکرد مهدوی	الف	۳
۲۲	آسیب‌شناسی رویکرد هنری به آموزه مهدویت در جامعه ایرانی اسلامی معاصر	الف	۴
۲۳	تبیین تیپ‌شناختی مخاطبان محصولات و برنامه‌های هنری در عرصه مهدویت	الف	۳
۲۴	بررسی رابطه اندیشه زمینه‌سازی ظهور و ارتقای کارآمدی هنرمند در فرایند خلق اثر	الف	۲
۲۵	طراحی مدل ارزیابی و سنجش فعالیت‌های هنری در عرصه مهدویت (الزامات و بایسته‌ها، ابعاد، شاخص‌ها)	الف	۲
۲۶	سازوکارهای تحقق مدیریت تحول هنری در رویکرد به گفتمان انتظار در جامعه ایرانی - اسلامی معاصر	الف	۳
۲۷	مطالعه تطبیقی برنامه‌های هنری مهدوی و چهارچوب ذهنی مردم (برای نمونه: تهران) از آموزه مهدویت	الف	۳
۲۸	بررسی نقش گروه‌های مرجع بر ارتقای نگرش هنری دانشجویان به آموزه مهدویت	الف	۵
۲۹	پدیدارشناسی عوامل مؤثر و برانگیزاننده رویکرد هنری به اندیشه مهدویت	الف	۳
۳۰	تحلیل کیفی نیازهای آموزشی در رویکرد هنری به آموزه مهدویت	الف	۳

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۳۱	بررسی عوامل و زمینه‌های ارتقای کیفی رویکرد هنری به گفتمان انتظار	الف	۳
۳۲	تأثیرسنجی آموزش تلفیقی هنر در عرصه اندیشه منجی موعود بر میزان یادگیری و خلاقیت مخاطب	ب	۶
۳۳	راهکارهای ارتقای سهم حضور هنری اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت در عرصه بین‌الملل	الف	۳
۳۴	تأثیرسنجی هنرآثربخش در عرصه گفتمان انتظار و اعتبارسنجی مؤلفه‌های آن از دیدگاه هنرمندان	الف	۲
۳۵	بررسی عوامل بازدارنده مؤثر بر رویکرد هنری به آموزه مهدویت	الف	۳
۳۶	نقش سازه‌های انگیزشی در تعهد هنرمندان به گفتمان انتظار	الف	۳
۳۷	جایگاه‌شناسی «هنر» در کیفی‌سازی «امید» برآمده از باورداشت آموزه مهدویت	الف	۳
۳۸	مدل روش‌شناختی نظریه‌پردازی در رویکرد هنری به آموزه مهدویت	الف	۲
۳۹	نقش باورداشت آموزه مهدویت در «رسالت‌شناسی» هنرمند مسلمان	الف	۳
۴۰	تبیین الگوی بومی خطامشی‌گذاری هنری، در عرصه آموزه مهدویت در دانشگاه‌ها مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد	الف	۳
۴۱	مسیریابی چابکی فعالیت‌های هنری در عرصه مهدویت در بستر «مدیریت کیفیت‌گرا»	الف	۲
۴۲	تحلیل راهبردی فعالیت‌های هنری در عرصه مهدویت با استفاده از تکنیک swot	الف	۳
۴۳	تأثیرسنجی نقش هنر بر مدیریت تحول اجتماعی منتظرانه (با القای حس شکایت اجتماعی از وضع موجود)	الف	۳
۴۴	تأثیرسنجی نقش هنر در مدیریت تحول اجتماعی منتظرانه (با القای حس رغبت اجتماعی به وضع مطلوب)	الف	۳

۲. هنرهای نمایشی

در جامعه مذهبی ایران، «هنرهای نمایشی» بیش از هر شکل دیگری از شاخه‌های هنری می‌تواند با تصویر درآوردن «فرهنگ انتظار» و «اعتراض» بر احساس مردم تأثیر بگذارد و آن‌ها را در حفظ ارزش‌های معنوی برانگیزاند و زمینه‌سازی برای ظهور حضرتش را در ذهن و خاطره آنان، زنده و پایدار نگه دارد.

هنرهای نمایشی با رویکرد صحیح در زوایای گوناگون خود (ویژگی‌های پیام‌رسانی، هنری، تاریخی، حماسی، ادبی، دراماتیک و ...) می‌تواند پیام آموزه مهدویت را به گونه ماندگار در دل و اندیشه مخاطب ترسیم کند.

الف) کلیات مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای نمایشی

برای آن که نیازهای مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای نمایشی را آشکار سازیم، بایسته است نیازها و مسائلی که به کلیت هنرهای نمایشی و آموزه مهدویت مربوط است به درستی بشناسیم. در ادامه می‌کوشیم مسائلی را بیان کنیم که مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای نمایشی بدون ورود به ساحت‌های هنرهای نمایشی به آن نیازمند است:

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	جایگاه‌شناسی هنرهای نمایشی در ارتقای هویت منتظرانه در جامعه	الف	۳
۲	راهکارهای تجلی‌گفتمان انتظار در هنر (مطالعه موردی هنرهای نمایشی)	الف	۳
۳	فرایندشناسی انعکاس معانی منبعث از فرهنگ انتظار در هنرهای نمایشی	الف	۲
۴	بررسی عوامل و زمینه‌های ارتقای کیفی جایگاه انتظار در هنرهای نمایشی	الف	۴
۵	سنجش تحلیلی نظام ارزش‌های مهدوی منعکس شده در «تئاتر» بعد از انقلاب اسلامی ایران	الف	۲
۶	فرایندشناسی نمودیابی آموزه مهدویت در هنرهای نمایشی (رهیافت زیبایی‌شناسی)	الف	۳
۷	تحلیل کیفی موانع بازتاب فرهنگ انتظار در هنرهای نمایشی (تبیین موانع روش‌شناختی، ساختارشناسی و جامعه‌شناختی)	الف	۳

ردیف	عنوان	اولویت	کدقالب پیشنهادی
۸	مقایسه و بررسی وضعیت موجود و مطلوب «هنرهای نمایشی» در عرصه مهدویت از دیدگاه کارشناسان هنرهای نمایشی	الف	۵
۹	نقش ویژگی‌های بصری هنرهای نمایشی در انتقال پیام مهدوی به مخاطب	الف	۳
۱۰	راهکارهای بازتاب اندیشه منجی موعود در رویدادهای بین‌المللی هنرهای نمایشی	الف	۳
۱۱	تأثیرسنجی نقش «انقلاب اسلامی» در انعکاس نظام ارزش‌های مهدوی در «هنرهای نمایشی»	الف	۳
۱۲	بازتاب «بازگشت فرجامین مسیحا» در «هنرهای نمایشی» در غرب	الف	۳
۱۳	ظرفیت نمایشی «ادب داستانی مهدوی» در ایران	الف	۶
۱۴	رصد محیطی بازتاب آموزه مهدویت در هنرهای نمایشی در جامعه ایرانی اسلامی معاصر (بررسی مؤلفه‌های قوت و ضعف، تهدیدها و فرصت‌ها)	الف	۳
۱۵	«امام باوری» در آینه هنرهای نمایشی (الزامات، سبک پردازش، شاخصه‌های زیباشناختی)	الف	۳
۱۶	بررسی عوامل و زمینه‌های ارتقای کیفی جایگاه انتظار در هنرهای نمایشی	الف	۳
۱۷	شاخص‌شناسی سنجش کیفی هنر نمایشی مطلوب در عرصه مهدویت	الف	۲

ب) تئاتر و نمایش‌های آیینی

«تئاتر» از کلمه یونانی «تئاترون»، به معنی تماشاخانه یا محل تماشا گرفته شده است و انواع مختلفی چون موارد ذیل را شامل می‌شود:

نمایش زنده با بازیگر، نمایش‌های عروسکی، پانتومیم، تئاتر تلویزیونی، اپرا، نمایش رادیویی، نمایش‌های آیینی (به شرط داشتن ساختار روایی، همانند تعزیه در ایران) و شکل‌های خاصی از نمایش‌های سنتی ملل و اقوام (برای نمونه: نقالی، پرده‌خوانی، نمایشنامه‌خوانی، تخت حوضی) (پاکباز، ۱۳۸۵: ص ۲۶۱).

در دیرینه‌شناسی نقش نمایش در انتقال پیام‌های دینی، «تعزیه» دارای جایگاهی کلان است. تعزیه نمودی از هنر در خدمت مذهب است که به عنوان اولین هنر نمایشی دینی در ایران شیعی پا به عرصه وجود نهاد. از دیدگاه برخی، تعزیه نشان‌دهنده مرکز ثقل هنر شیعی است.^۱ برخی از مهم‌ترین نیازهای پژوهشی در این عرصه را در جدول زیر مشاهده می‌کنید:

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	تحلیل جامعه‌شناختی بازتاب مفهوم انتظار در تئاتر بعد از انقلاب اسلامی	الف	۲
۲	درآمدی بر تبارشناسی موانع مهندسی فرهنگ انتظار در عرصه «تئاتر» در جامعه ایران معاصر با تأکید بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی	الف	۳
۳	تحلیل کیفی سنخ خوانش هنرمندان از مفهوم انتظار و سبک کاربست آن در هنر تئاتر	الف	۳
۴	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در ارتقای کیفی گونه «تئاتر مقاومت»	الف	۵
۵	دیرینه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در «هنر تئاتر» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۵
۶	نقش باورداشت آموزه مهدویت در آفرینش‌های هنری در عرصه «تئاتر» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۷	مقایسه تطبیقی تجلی آموزه مهدویت در نمایشنامه‌های سه دهه اخیر	الف	۱
۸	تأثیرسنجی نقش «انقلاب اسلامی» در انعکاس نظام ارزش‌های مهدوی در «تئاتر»	الف	۲
۹	بررسی ظرفیت‌های نمایشی «تاریخ اجتماعی شیعیان در بغداد» در	الف	۳

۱. توصیف «شکیل حسین»، نویسنده معاصر هندی که نوعی از تعزیه در مناطق شیعه هند را مشاهده کرده است (در این زمینه ر. ک: لاله تقیان، درباره تعزیه و تئاتر، ص ۱۱۷). «تانکوانی»، شخصیت فرانسوی که در آغاز دهه دوم سلطنت فتحعلی شاه به ایران آمده؛ تعزیه را «شگفت‌ترین» نمایشی می‌داند که تا کنون دیده است. این سخن به قرن نوزدهم میلادی مربوط است که در فرانسه نوع جدیدی از نمایش به نام «ملودرام» با موفقیت بسیار اشاعه یافته بود و در تماشاخانه‌های معروف به «بلوارد» اجرا می‌شد (ر. ک: همان، ص ۵۵). «خوتسکو» پژوهش‌گر لهستانی در مورد تئاتر ایرانی یادآور می‌شود: «هیچ چیز از شیوه بیان و تعبیر مصنفات مذهبی (کلام تعزیه) وزین تر و شایسته تر نیست (ر. ک: جلال ستاری، پرده‌های بازی، ص ۱۴۴).

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
	روزگار غیبت صغرا» در تئاتر دینی معاصر ایران		
۱۰	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سرگذشت «نرجس خاتون» مادر امام زمان <small>علیه السلام</small> در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۱	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سرگذشت «جعفرکذاب» در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۲	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سرگذشت «عثمان بن سعید» در روزگار غیبت صغرا در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۳	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سرگذشت «محمد بن عثمان» در روزگار غیبت صغرا در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۴	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سرگذشت «حسین بن روح نوبختی» در روزگار غیبت صغرا در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۵	بررسی ظرفیت‌های نمایشی فضای سیاسی روزگار غیبت صغرا در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۶	بررسی ظرفیت‌های نمایشی سیر انحراف «شلمغانی» در روزگار غیبت صغرا در تئاتر دینی معاصر ایران	الف	۳
۱۷	بررسی ظرفیت‌های نمایشی باورداشت آموزه مهدویت در هشت سال دفاع مقدس	الف	۳
۱۸	بررسی ظرفیت‌های نمایشی باورداشت آموزه مهدویت در رزمندگان مدافع حرم	الف	۳
۱۹	نقش باورداشت اندیشه منجی موعود در پردازش کهن الگوی «خیر» و «شر» در نمایشنامه‌ها	الف	۲
۲۰	فرایند پردازش «رمز» و «تمثیل» مهدوی در نمایش دینی	الف	۲
۲۱	تدوین و ارائه مدل الگویی نظام نوآوری تئاتر در عرصه مهدویت	الف	۲
۲۲	ظرفیت‌های «نمایش آیینی» در نهادینه‌سازی فرهنگ «امام‌باوری» در جامعه	الف	۵

ج) سینما

نخست باید با نیم‌نگاهی جست و جوگر این واقعیت باشیم که «دین»، چگونه می‌تواند با «سینما» (با روند فعلی) هم‌آوایی و همگونی داشته باشد. آیا باید در موضع انفعال ماند و تضاد با پدیده‌های نوظهوری مانند سینما را همچنان به عنوان یک اصل در نظر داشت؛ یا این که با استفاده از صنعت سینما، هنر را با جنبه‌های متعالی و مقدس به کار گرفت و آن را در راه تبلیغ و تبیین دین به کار برد؟

اما این سخن بدان معنا این نیست که هرگز نمی‌توان به وسیله توسعه تکنولوژیک به مقاصد معنوی دست یافت. تلفیقی از شناخت سینما و ویژگی‌های ماهوی و نمادین آن و شناخت کافی از مبانی دینی، راه را برای رسیدن به اهداف مورد نظر هموار خواهد کرد. البته در سینمای دینی، کار به پردازش و به تصویر کشیدن و نمایش ملموس آیین‌های دینی یا چهره‌های تاریخی محدود نمی‌شود. آنچه ضروری به نظر می‌رسد، این است که با تعریف جامع‌تری از دین و مذهب، سینمای دینی را همچون خود دین، پاسخ‌گوی نیازهای امروز و فردای بشر بدانیم. در این صورت، سینما ظرفی خواهد بود که متناسب با مظلروف لایتناهی آن (دین)، می‌تواند در برگیرنده موضوعات متنوع باشد. مسئله حائز اهمیت، نوع نگاه و جهان‌بینی مذهبی و فطری حاکم بر سینماست. (عمرانی، ۱۳۹۰: ص ۱۹۰). در جدولی که در پی می‌آید برخی از مهم‌ترین نیازها در این عرصه ترسیم شده است:

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	ظرفیت‌شناسی هنری «سینما» در انتقال پیام‌های مهدوی به مخاطب	الف	۳
۲	راهکارهای بازتاب اندیشه منجی موعود در رویدادهای بین‌المللی در عرصه سینما	الف	۳
۳	تحلیل جامعه‌شناختی بازتاب مفهوم انتظار در سینمای بعد از انقلاب اسلامی	الف	۲
۴	تدوین و ارائه مدل الگویی نظام نوآوری سینمایی در عرصه مهدویت	الف	۲
۵	بررسی عوامل و زمینه‌های ارتقای کیفی جایگاه انتظار در سینما	الف	۳
۶	درآمدی بر تبارشناسی موانع مهندسی فرهنگ انتظار در عرصه «سینما» در جامعه ایران معاصر با تأکید بر سیاست‌گذاری و	الف	۲

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
	برنامه‌ریزی		
۷	سنجش تحلیلی نظام ارزش‌های مهدوی منعکس شده در «سینما» بعد از انقلاب اسلامی ایران	الف	۲
۸	نقش باورداشت آموزه مهدویت در آفرینش‌های هنری در عرصه «سینما» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۹	رصد محیطی جایگاه فرهنگ انتظار در سینمای ایران معاصر (مؤلفه‌های قوت و ضعف، تهدیدها و فرصت‌ها)	الف	۳
۱۰	بررسی فرصت‌های جهانی رویکرد به آموزه مهدویت در عرصه سینما	الف	۳
۱۱	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در ارتقای کیفی گونه «سینمای مقاومت»	الف	۳
۱۲	دیرینه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در سینمای بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۱۳	سنجش تحلیلی استقبال تماشاگران از انیمیشن «شاهزاده روم» (بررسی مؤلفه‌های قوت و ضعف از دیدگاه مخاطب)	الف	۳
۱۴	تحلیل کیفی سنخ خوانش هنرمندان از مفهوم انتظار و سبک کاریست آن در سینما	الف	۵
۱۵	سبک‌شناسی سینمایی غرب در ترویج «هزاره‌گرایی»	الف	۳
۱۶	روایت‌شناسی فیلم ۲۰۱۲ بر تکوین مفهوم پایان تاریخ	الف	۳
۱۷	روایت‌شناسی فیلم ماتریکس بر تکوین مفهوم پایان تاریخ	الف	۳
۱۹	بازنمایی جغرافیای تاریخی صهیون در فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود	الف	۵
۲۰	جایگاه‌شناسی نمادهای کهن قوم یهود در فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود	الف	۳
۲۱	سبک‌شناسی ارائه الگوی «خیر» و «شر» آخرالزمانی در فیلم‌های هالیوود	الف	۲
۲۲	ماهیت‌شناسی فرجام تاریخ از دیدگاه فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود	الف	۳

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۲۳	تأثیر مکتوبات علمی-افسانه‌ای و علمی-تخیلی بر فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود	الف	۳
۲۴	جایگاه‌شناسی ضدیت با تمدن ایرانی در مهندسی فرهنگ منجی‌باوری در سینمای غرب	الف	۲
۲۵	بررسی عوامل مؤثر بر تماشای فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود در ایران	الف	۳
۲۶	تحلیل عملیات روانی نظام سلطه، مبتنی بر نقش زمینه‌ساز اشغال فلسطین در بازگشت نجات‌بخش مسیحا در عرصه «سینما»	الف	۲
۲۷	بازتاب هنری «بازگشت نجات‌بخش مسیحا» در «سینما» در روزگار معاصر	الف	۳
۲۸	بازنمایی و تحلیل «سطح راهبردی» مهدویت‌ستیزی نرم در عرصه سینما در غرب	الف	۳
۲۹	بازنمایی و تحلیل «سطح تاکتیکی» مهدویت‌ستیزی نرم در عرصه سینما در غرب	الف	۳
۳۰	بازنمایی و تحلیل «سطح عملیاتی» مهدویت‌ستیزی نرم در عرصه سینما در غرب	الف	۳
۳۱	بررسی ترفند «تزلزل در باورها» در گفت‌وگو سینمایی غرب علیه آموزه مهدویت	الف	۳
۳۲	بررسی ترفند «معناسازی جدید» در گفت‌وگو سینمایی غرب علیه آموزه مهدویت	الف	۳
۳۳	تحلیل کیفی استقبال از فیلم‌های آخرالزمانی هالیوود بر پایه نظریه بازشناختی	الف	۲
۳۴	تحلیل سناریوی تأثیرات آینده مهدویت‌ستیزی نرم غرب در عرصه سینما بر فضای فرهنگی ایران	الف	۲
۳۵	بررسی تأثیر نقش فرهنگی سینما بر پابندی جوانان به ارزش‌های اخلاقی برآمده از گفت‌وگو انتظار	الف	۳
۳۶	تبیین جایگاه فرهنگی سینما در القای حس اضطرار به حجت	الف	۳
۳۷	نقش فرهنگی و تمدنی القای حس اضطرار به حجت در سینما (مبانی، اسلوب، روش و پیامد)	الف	۲

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۳۸	تأثیرسنجی نقش سینما در مدیریت تحول اجتماعی در جامعه منتظر (با تأکید بر القای حس شکایت اجتماعی از وضع موجود)	الف	۳
۳۹	تأثیرسنجی نقش سینما بر مدیریت تحول اجتماعی در جامعه منتظر (با تأکید بر القای حس رغبت اجتماعی به وضع مطلوب)	الف	۳

۳. هنرهای تجسمی

«هنرهای تجسمی» که به آن «هنرهای بصری» یا «هنرهای دیداری» نیز گفته می‌شود؛ آن گروه از هنرهای مبتنی بر طرح است که مشخصاً حس بینایی را مخاطب قرار می‌دهند. هنرهایی چون نقاشی، خوشنویسی، مجسمه‌سازی، گرافیک، طراحی صنعتی، معماری و طراحی داخلی و همچنین هنرهای مشتق از آن‌ها، از این دسته‌اند.

در تبارشناسی نقش دین در هنرهای تجسمی، می‌توان به «نگاره‌های عاشورایی» اشاره داشت. به نظر می‌رسد شیوه روایت‌نگاری عاشورا سابقه طولانی داشته باشد؛ همان‌طور که عزاداری عاشورا سنتی دیرینه است.

خلق و ارائه هنرهای تجسمی در عرصه انتظار و مهدویت، بخش مهمی از هنر متعهد را عیان می‌سازد که می‌تواند در دست یابی به زبان هنر و صورت و معنا، هنرمندان این عرصه را یاری رساند. آن چه در خصوص این پیوند مقدس بیش از همه جلوه می‌کند، پیوند عمیق این آثار با فطرت انسان‌ها و تأثیر آن‌ها بر جان آدمی است.

الف) کلیات مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای تجسمی

برای آن که نیازهای مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای تجسمی را آشکار سازیم، بایسته است نیازها و مسائلی که به کلیت هنرهای تجسمی و آموزه مهدویت مربوط است، به درستی بشناسیم. در این قسمت می‌کوشیم مسائلی را بیان کنیم که مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنرهای تجسمی، بدون ورود به ساحت‌های هنرهای نمایشی به آن نیازمند است.

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	راهکارهای بازتاب اندیشه منجی موعود در رویدادهای بین المللی هنرهای تجسمی	الف	۳



ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۲	جایگاه‌شناسی هنرهای تجسمی در ارتقای هویت منتظرانه در جامعه	الف	۳
۳	تحلیل کیفی موانع بازتاب فرهنگ انتظار در هنرهای تجسمی (تبیین موانع روش‌شناختی، ساختارشناسی و جامعه‌شناختی)	الف	۳
۴	تدوین و ارائه مدل الگویی نظام نوآوری در هنرهای تجسمی در عرصه مهدویت	الف	۲
۵	آسیب‌شناسی رویکرد به فرهنگ انتظار در مرکز هنرهای تجسمی حوزه هنری	ب	۶
۶	بررسی نقش «انقلاب اسلامی» در انعکاس نظام ارزش‌های مهدوی در «هنرهای تجسمی» (با تأکید بر بررسی‌های میدانی)	الف	۳
۷	بررسی ظرفیت‌های تمثیل نمادین «خورسید پشت ابر» در هنرهای تجسمی	الف	۵
۸	تجلی مضامین محتوایی ادعیه و زیارات مهدوی در هنرهای تجسمی (بررسی میدانی آثار هنری در این زمینه)	الف	۳
۹	بررسی ابعاد زیبایی‌شناختی هنرهای تجسمی در گرایش مخاطب به پیام مهدوی با بررسی هنرهای تجسمی موجود در روزگار معاصر	الف	۳
۱۰	شاخص‌شناسی سنجش کیفی هنرهای تجسمی در عرصه آموزه مهدویت	الف	۲
۱۱	نقش باورداشت آموزه مهدویت در آفرینش‌های هنری در عرصه «هنرهای تجسمی» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۱۲	راهکارهای تجلی‌گفتمان انتظار در هنرهای تجسمی	الف	۳
۱۳	مقایسه و بررسی وضعیت موجود و مطلوب «هنرهای تجسمی» در عرصه مهدویت از دیدگاه فعالان هنری این عرصه	ب	۵
۱۴	رصد محیطی بازتاب آموزه مهدویت در هنرهای تجسمی (بررسی مؤلفه‌های قوت و ضعف، تهدیدها و فرصت‌ها)	الف	۳
۱۵	جشنواره ملی هنرهای تجسمی انتظار (ضرورت‌ها، کارکردها و الزامات)	الف	۴

ب) طراحی گرافیکی

نکته اساسی در خور یادکرد، این است که هرچند خاستگاه اصلی هنر گرافیک به شکل امروزی آن غرب است؛ پایه‌ها و مبانی اصلی این هنر را می‌توان در گنجینه‌های تاریخ و فرهنگ تصویری خودمان پیدا کرد. شاید بتوان محورهایی که هنر گرافیک را از سایر

شاخه‌های تجسمی، به‌خصوص نقاشی متمایز می‌کند، به این شکل ذکر کرد: اول، کاربردی بودن این شاخه هنری؛ به طوری که در یک سو سفارش‌دهنده حضور دارد و در سوی دیگر مخاطب؛ دوم، قابلیت‌های تکثیری این عرصه هنری است که گاهی آن را در کسوت یک رسانه معرفی می‌کند؛ صراحت، سرعت انتقال و موجزگویی، سومین قابلیت هنر گرافیک است و توجه جدی به زبان ارتباطی روز مخاطب و توان سواد بصری آن، ویژگی چهارم این هنر محسوب می‌شود.

نمودار شماره ۶: شاخصه‌های هنر گرافیک



در پوستر، قابلیت‌های مختلفی بروز و ظهور پیدا می‌کند. پوستر از ویژگی‌های بیانی و ارتباطی خاص برخوردار است که آن را منحصر به فرد می‌کند تا جایی که اغلب نمایشگاه‌های معتبر گرافیک جهان، ذیل عنوان پوستر برگزار می‌شوند. قابلیت تبدیل شدن پوستر به تابلوهای بزرگ شهری - بیلبورد- در بزرگراه‌ها، خیابان‌ها، بنر، استند در معابر و محوطه‌های عمومی شهر، کارکرد آن را از گذشته متفاوت کرده است. پوستر به عنوان یک رسانه با قابلیت‌های زبان تصویری خاص، می‌تواند فراتر از جغرافیای فرهنگی با مخاطب ارتباط برقرار کند.

فعالیت‌های جدی و حرفه‌ای برای موضوعاتی مانند نیمه شعبان و انتظار چند سالی است که در قالب نمایشگاه در سطح علمی و تخصصی شکل گرفته و بارقه‌های امیدبخش بسیاری

در آن دیده می‌شود که این مهم، حاکی از ظرفیت‌های بسیار بالای این عرصه هنری است. ارادت هنرمندان به ساحت مقدس امام زمان علیه السلام دارند، بخشی از این ظرفیت است و در نهایت محبت و احسان بی‌انتهای حضرت بقیت الله است که توفیق هنرمندان را رقم زده است. در جدولی که در پی می‌آید، برخی از مهم‌ترین نیازها در این عرصه ارائه شده است:

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در طراحی «پوسته‌های مقاومت» (ضرورت‌ها، راهکارهای کاربست و پیامدهای هنری)	الف	۵
۲	جایگاه‌شناسی برپایی جشنواره «پوسته‌های انتظار» (ضرورت‌ها، راهکارهای کاربست، پیامدهای هنری)	الف	۵
۳	بررسی انتقادی بازتاب باورداشت آموزه مهدویت در آثار طراحان گرافیک ایران معاصر	الف	۳
۴	گونه‌شناسی بازآفرینی مضامین مهدوی در آثار طراحان گرافیک معاصر	الف	۳
۵	روش‌شناسی بازآفرینی مضامین مهدوی در طراحی‌های گرافیکی	الف	۳
۶	کارکردشناسی بازآفرینی مضامین مهدوی در طراحی گرافیکی در مهندسی فرهنگ انتظار	الف	۵
۷	ویژگی‌شناسی ساختار مطلوب طراحی گرافیکی در عرصه آموزه مهدویت	الف	۵
۸	آسیب‌شناسی رویکرد به فرهنگ انتظار در طراحی‌های گرافیکی در ایران معاصر	الف	۳
۹	دیرینه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در «طراحی‌های گرافیکی» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۱۰	بررسی روان‌شناختی انگیزه طراحان گرافیک در رویکرد به آموزه مهدویت	الف	۳
۱۱	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در ارتقای کیفی گونه «گرافیک مقاومت»	الف	۳
۱۲	تحلیل کیفی سنخ‌خوانش «طراحان گرافیک» از مفهوم انتظار و نقش آن در سبک کاربست در اثر	الف	۳



ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱۳	تحلیل کیفی موانع بازتاب «فرهنگ انتظار» در «طراحی‌های گرافیکی» (تبیین موانع روش‌شناختی، ساختارشناسی و جامعه‌شناختی)	الف	۳
۱۴	شاخصه‌شناسی هنری «طراحی‌های گرافیکی» و نقش آن در انتقال پیام مهدوی به مخاطب	الف	۳
۱۵	شاخصه‌شناسی هنری «تایپوگرافی» و نقش آن در انتقال پیام مهدوی به مخاطب	الف	۵
۱۶	تحلیل کیفی تایپوگرافی‌های استاد نجابتی در عرصه آموزه مهدویت	ب	۵
۱۷	نقش و جایگاه «گرافیک محیطی» در ترویج فرهنگ «امام یآوری» در جامعه	الف	۲
۱۸	بررسی میدانی جایگاه فرهنگ انتظار در «گرافیک محیطی» شهر تهران و تأثیرات فرهنگی آن	الف	۳
۱۹	نشانه‌شناسی گرافیک‌های محیطی در عرصه معارف مهدوی (برای نمونه شهر تهران)	الف	۳
۲۰	نگاهی تحلیل‌گرایانه به نقش «زبان تصویر» و «عناصر بصری» گرافیک‌های تلویزیونی در انتقال پیام مهدوی به مخاطب	الف	۳
۲۱	آسیب‌شناسی «گرافیک‌های تلویزیونی» برنامه‌های مهدوی سیما	الف	۵
۲۲	بازتاب «بازگشت نجات‌بخش مسیحا» در «هنرهای تجسمی» در مسیحیت	الف	۳
۲۳	بررسی شیوه‌های بازنمود فرهنگ مهدویت در «دیوارنگاره‌ها»	الف	۳
۲۴	کارکرد محتوایی گفتمان انتظار در «دیوارنگاره‌های» معاصر ایران؛ بررسی میدانی دیوارنگاره‌های شهر تهران	الف	۵
۲۵	کارکرد محتوایی گفتمان انتظار در «دیوارنگاره‌های» معاصر ایران؛ بررسی میدانی دیوارنگاره‌های شهر اصفهان	الف	۵
۲۶	بررسی جاذبه‌های روان‌شناختی تایپوگرافی‌های مهدوی در جذب مخاطب	الف	۳
۲۷	نشانه‌شناسی دیوارنگاره شهری در عرصه مهدویت و گفتمان انتظار (برای نمونه شهر تهران)	الف	۳

ج) هنرهای ترسیمی

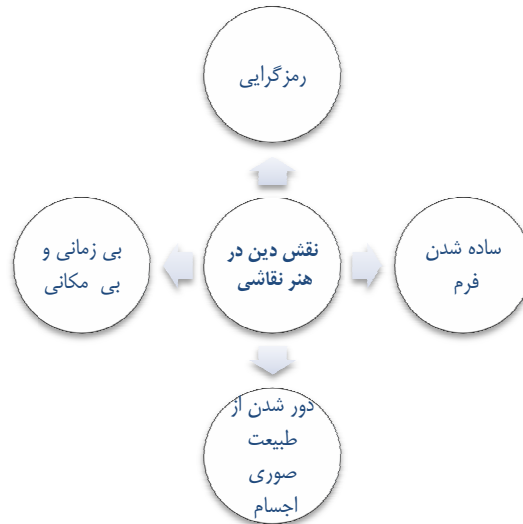
«هنرهای ترسیمی» در واقع شاخه و فرمی از هنرهای تجسمی است. در هنرهای ترسیمی هنرمند با استفاده از ابزاری به رسم و ثبت یک اثر هنری می‌پردازد. در واقع، هنگامی که از هنرهای ترسیمی به عنوان یکی از فرم‌های هنری صحبت می‌کنیم، مقصود ما رسم خطوط است. اگرچه به مرور زمان این تعریف تغییر پیدا کرده و می‌تواند به استفاده از وسایل و ابزار دیگری، نظیر رنگ و سایه نیز تعلق بگیرد. آنچه بادت ترسیم می‌شود، می‌تواند بدون ابزار دیگری مستقیماً به عنوان یک اثر هنری عرضه شود.

هنرهای ترسیمی^۱ خود به شاخه‌های گوناگون تقسیم می‌شود، مانند نقاشی و خطاطی که هر کدام از این هنرها خود شامل بخش‌های مختلفی است.

اصولی که اساس و مبنای زیبایی‌های ساختار بصری هنرهای ترسیمی را تشکیل می‌دهد، می‌تواند کاملاً با ساختار معنوی و محتوایی آن کاملاً همسو باشد؛ به گونه‌ای که صورت و معنا ماهرانه و با شناخت درهم تنیده شده است. استفاده از رمزگرایی، ساده شدن فرم، دور شدن از طبیعت صوری اجسام و بی‌زمانی و بی‌مکانی از عناصر مهم و تاثیرگذار دین بر نقاشی است.

۱. یکی از مزیت‌های هنرهای بصری این است که تمام افراد از مسن تا جوان برداشت‌های متفاوتی از آن دارند و متقابلاً از معایب هنرهای بصری این است که بعضی اوقات، مخاطب محو شکل و خطوط و رنگ می‌شود و از مطلب اصلی که هنرمند قصد انتقال آن را به مخاطب دارد، دور می‌شود.

نمودار شماره ۷: نقش دین در هنر نقاشی



نکته مهم مورد تأکید این که هنرمند می‌تواند با خوانش زیباشناسانه اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت، با خلق نشانه‌ها، نمادها و عناصر تصویری در نقاشی این مهم را اثبات کند که می‌توان به زبان بصری این هنر مبتنی بر باورها و عقاید دینی دست یافت.^۱ در جدولی که در پی می‌آید، برخی از مهم‌ترین نیازها در این زمینه ارائه شده است:

۱. نقاشی سنتی ایران چه از منظر مضامین و چه از منظر ترکیب‌بندی و ساختار بصری با حکمت هنر دینی و زیباشناسی معرفتی وابستگی تام دارد. نقش‌مایه‌های آفریده شده با ترکیب‌بندی‌های اسلیمی، دایره‌وار و حلزونی شکل همگی دارای بیان محتوایی هستند که در دو جهت از مرکز به بیرون کادر و از خارج به داخل کادر در حرکت مدام‌اند. رابطه این دایره هستی‌بخش اصل و اساس پیام نقاشی سنتی را در بر می‌گیرد. حکمت آثار نگارگری ما از حکمت قرآن جدا نیست؛ بدین معنا که همه عناصر بصری دایره‌وار می‌چرخد، و می‌چرخد، همچون چرخش به دور خانه کعبه، چرخش روز و شب، چرخش ستارگان و سیارات و در این چرخش رمزی نهفته است مبنی بر این که همه‌چیز به سوی او بازمی‌گردد: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». بنابراین، هنرمند ما با معرفت خویش زیباشناسی و حکمتی را بر باطن و اصل کار خویش حاکم می‌کند که در همسوی باور دینی او است (در این زمینه ر.ک: شادقزوینی، «مبانی زیباشناختی نقاشی سنتی ایران از منظر حکمت هنر دینی»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۴۳، مرداد ۱۳۸۹، ص ۶۶).

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	تحلیل کیفی سنخ خوانش هنرمندان از مفهوم انتظار و سبک کاربست آن در هنر نقاشی	الف	۳
۲	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در ارتقای کیفی گونه «نقاشی مقاومت»	الف	۵
۳	دیرینه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در «هنر نقاشی» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۴	سمبولیسم رنگ‌ها در مهندسی فرهنگ انتظار در نقاشی	الف	۳
۵	جایگاه‌شناسی فرهنگ انتظار در نقاشی‌های جهان اسلام	الف	۴
۶	راهکارهای تجلی گفتمان انتظار در هنر نقاشی	الف	۳
۷	مضامین امام باوری و فرهنگ مهدویت در نقاشی‌های عامیانه تکایا در مازندران	الف	۳
۸	نقش نقاشی در انتقال پیام مهدوی به کودکان	الف	۳
۹	بازتاب «بازگشت نجات‌بخش مسیحا» در «هنر نقاشی» در مسیحیت	الف	۳
۱۰	نقش باورداشت آموزه مهدویت در آفرینش‌های هنری در عرصه «نقاشی» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۱۱	نقش «نگارگری‌های عاشورایی» در ترویج فرهنگ «امام‌باوری» در جامعه	الف	۵
۱۲	تحولات ایران معاصر و نمود آن در کاربست فرهنگ انتظار در هنر نقاشی	الف	۴
۱۳	تبارشناسی و گونه‌بندی کاربست القاب امام زمان <small>علیه السلام</small> در هنر خوشنویسی	الف	۳

د) معماری

بی‌هیچ گمان، اسلام بر درون‌مایه‌های معماری تأثیر گذاشت و به معماری روح بخشید. به همین دلیل، هر علاقه‌مندی در مواجهه با جلوه‌های گوناگون هنر معماری اسلامی، از سیر و تعمق در لایه‌های پوشیده و نهان آن ناگزیر است تا ضمن درک معنای مستتر در آن، لذت کشف معنا و زیبایی‌های نهفته در آن را تجربه کند. از این‌رو است که اوج هنر معماری در

اسلام در مسجد تجلی یافت. این الزام نه تنها از کارکرد خاص مسجد (که خانه خدا و محل عبادت او بود) ناشی می‌شد، بلکه در متن قرآن، آیه‌ای پیوند میان معماری و مسجد را چنان استوار و مقدس نگه داشته بود که معماری مسجد، یکی از قدسی‌ترین اعمال مسلمانان محسوب می‌شد. پس می‌توان مسجد را شناسنامه معماری در جهان اسلام دانست (بلخاری، ۱۳۸۸: ص ۶۲). مسجد در کارکرد فیزیکی خود، مکانی است برای عبادت؛ اما در کارکرد متافیزیکی و تجلیات معنوی و عرفانی جلوه کلیه رمز و رازهای^۱ معماری اسلام است. (هلین برند، ۱۳۸۰: ص ۳۱).

در معماری باید از تزیینات وابسته به معماری یا همان آرایه‌های معماری نیز سخن گفت. نگاه عمومی به آرایه‌های معماری بر جنبه‌های آرایشی و تزیینی این ساخته مبتنی است؛ در حالی که با نگاهی دقیق و موشکافانه به معماری ایرانی در دوره اسلامی، عموماً با برتری عملکرد بر شکل و فرم و تزیین مواجه می‌شویم. به واقع در معماری کم‌تر تمدنی، این درجه از ارجحیت کارکرد بر فرم و تزیین را مشاهده می‌کنیم.^۲

اهمیت سخن از پیوند آرایه‌های معماری و فرهنگ انتظار از آن روست که آرایه‌های

۱. «عنصر خال» در معماری اسلام؛ یکی از عناصر مهم در هنر اسلام، به خصوص در معماری مساجد حضور عنصری مقدس به نام «فضای خالی» یا «تهی بودگی» است. این عنصر معنایی عمیق را در خود نهفته دارد. در واقع معنای نمادین این عنصر کاملاً ریشه در بنیان‌های متافیزیکی و تصور مسلمانان از خدای واحد به عنوان تنها حقیقت مطلق، ریشه دارد و فضای خالی در معماری مساجد تأکیدی بر این اصل یعنی تفکر توحیدی مسلمانان است. در واقع جنبه خال و نیستی در کل عالم هستی به نحوی مستتر وجود دارد و حقیقت فقط از آن خداوند است و باید تمام توهمات اطراف و ممکنات را کنار زد تا خداوند به مثابه حقیقت مطلق تجلی کند بنابراین، تهی بودن با این مفهوم نمادین که در زیر آن نهفته است، عنصری مقدس محسوب می‌شود و همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، حتی فضای خالی در معماری اسلامی دارای معنایی نمادین و سمبولیک است که ریشه‌ای متافیزیکی دارد (در این زمینه ر.ک: خزائی، مجموعه مقالات اولین همایش هنر اسلامی، ص ۴۵).

۲. منع خودخواسته تصویرسازی در هنر ایرانی، که برخاسته از دیدگاه‌های دینی و مذهبی هنرمندان بوده است؛ به جای آن‌که هنرمندان این مرز و بوم را از خلق و آفرینش باز دارد، سبب ابداعات و ابتکارات فراوانی شده است؛ به طوری که این هنرمندان با خلاقیت خود نه تنها مانع از یکنواختی و کسل‌کنندگی دست‌ساخته‌هایشان شده‌اند، بلکه با رمزآلود کردن هنر خود، آن را از سطحی بودن دور ساخته‌اند (در این زمینه ر.ک: موسوی حاجی و نیک‌بر، هنرهای کاربردی دوره اسلامی، ۱۳۹۳: ص ۱).

معماری به سبب تنوع، وسعت و همه‌گیری‌اش، کارکردی افزون‌تر داشته و با بیان قوی و نافذ خود در همه دوره‌ها اهمیت و عملکردی مشابه با «رسانه عمومی» داشته است. آنچه در جدول زیر به آن اشاره می‌شود، برخی از نیازهای پژوهشی در عرصه مهدویت‌پژوهی با رویکرد معماری است:

ردیف	عنوان	اولویت	کدقالب پیشنهادی
۱	برون‌داد عینی کاربست مفهوم انتظار در معماری مساجد	الف	۵
۲	راهکارهای تحقق سازه معنایی انتظار در فضای شهری	الف	۳
۳	تحلیل کیفی سنخ خوانش هنرمندان از مفهوم انتظار و سبک کاربست آن در هنر معماری	الف	۳
۴	بررسی عوامل و زمینه‌های ارتقای کیفی جایگاه انتظار در آرایه‌های معماری	الف	۳
۵	گونه‌شناسی تزیینات گنبد مساجد در ایران، براساس فرهنگ انتظار	الف	۳
۶	راهکارهای اثربخشی فرهنگ انتظار در معماری حرم مطهر امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>	الف	۵
۷	راهکارهای اثربخشی فرهنگ انتظار در معماری حرم مطهر امام حسین <small>علیه السلام</small>	الف	۵
۸	راهکارهای اثربخشی فرهنگ انتظار در معماری حرم مطهر امام رضا <small>علیه السلام</small>	الف	۵
۹	تجلی باورداشت مهدویت در تزیینات معماری در روزگار صفویه	الف	۵
۱۰	تجلی باورداشت مهدویت در تزیینات معماری در روزگار قاجاریه	الف	۵
۱۱	درآمدی بر تبارشناسی موانع مهندسی فرهنگ انتظار در عرصه «معماری» در جامعه ایران معاصر، با تأکید بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی	الف	۲
۱۲	نقش گفتمان انتظار بر پرورش و آموزش معماران در دفاع مقدس (مورد مطالعه: پل بعثت)	الف	۵

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱۳	فرایندشناسی انعکاس معانی منبعث از فرهنگ انتظار در هنر کتیبه‌نگاری	الف	۳
۱۴	فرایندشناسی انعکاس معانی منبعث از فرهنگ انتظار در مهندسی شهری	الف	۳
۱۵	راهکارهای تحقق‌پذیری هویت منتظرانه در معماری شهری	الف	۳
۱۶	بررسی تطبیقی انعکاس مفهوم امامت در محراب‌سازی‌های روزگار صفویه و قاجاریه	الف	۳
۱۷	بررسی جاذبه‌های روان‌شناختی آرایه‌های معماری در انتقال پیام مهدوی به مخاطب		
۱۸	بررسی راهکارهای مدیریتی بسترساز کاربردی فرهنگ انتظار در مهندسی شهری	الف	۳
۱۹	جایگاه‌شناسی فرهنگ انتظار در کتیبه‌نگاری‌های حرم مطهر حضرت معصومه <small>علیها السلام</small>	الف	۳
۲۰	بررسی ابزارها و روش‌های ایجاد حس پیوند با امام در آرایه‌های معماری	الف	۳
۲۱	بررسی کتیبه‌های قرآنی مسجد مقدس جمکران	ب	۶
۲۲	بررسی زیباشناختی آرایه‌های معماری مسجد مقدس جمکران	الف	۳
۲۳	بررسی زیباشناختی آرایه‌های معماری مسجد مقدس سهله	الف	۳
۲۴	پژوهشی تحلیلی بر کتیبه‌نگاری دعای سلامتی امام زمان <small>علیه السلام</small> در آثار هنری ایران	الف	۳
۲۵	تحلیل کیفی بازتاب آموزه مهدویت در کتیبه‌نگاری‌های روزگار صفویه	الف	۳
۲۶	تحلیل کیفی بازتاب باورداشت آموزه مهدویت در آرایه‌های معماری دوره قاجار	الف	۵
۲۷	مقایسه تطبیقی ساختار فضایی - عملکردی مسجد مقدس جمکران و مسجد سهله	الف	۳

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۲۸	جستاری میان رشته‌ای در اصول طراحی مهدیه‌ها با استناد به گفت‌وگو انتظار	الف	۲
۲۹	بازتاب باورداشت بازگشت نجات‌بخش مسیحا در آرایه‌های تزئینی کلیسا در مسیحیت	الف	۲
۳۰	تدقیق مفهومی و تشریح راهکارها و شاخص‌های تحقق‌سنجی فرهنگ انتظار در طراحی شهری	الف	۲
۳۱	ارزیابی هندسی فضایی مسجد مقدس جمکران با استفاده از تحلیل مضمونی متون دینی	الف	۳
۳۲	آسیب‌شناسی ریختی گلدسته‌های جدید مسجد مقدس جمکران (پژوهشی در مورد تناسب زیبایی‌شناختی گلدسته‌ها با فرهنگ معماری ایرانی اسلامی)	الف	۳
۳۳	نگاهی تحلیلی گرایانه بر تأثیرسنجی «امام یآوری» بر اخلاق حرفه‌ای معماری و شهرسازی	الف	۲
۳۴	تأثیرسنجی نقش فرهنگ امام‌باوری و امام‌باوری در تقابل با بحران هویت در معماری و شهرسازی ایران معاصر، با تأکید بر سه‌گانه بینش، ارزش و کنش	الف	۴
۳۵	سنجش میزان رضایت‌مندی زائران از فضا و معماری مسجد مقدس جمکران، با تأکید بر بررسی‌های میدانی	الف	۳
۳۶	سنجش میزان رضایت‌مندی بازدیدکنندگان از فضا و معماری ایوان انتظار میدان ولی عصر (عج) تهران	الف	۵
۳۷	الزامات و بایسته‌های آرایه‌های معماری در مهدیه‌ها	الف	۵
۳۸	طراحی و ارائه مدل الگویی کاربردی فرهنگ انتظار در آرایه‌های معماری مساجد	الف	۳
۳۹	سنجش اثربخشی کارکردگرایانه آرایه‌های معماری در انتقال پیام‌های مهدوی به مخاطب	الف	۲
۴۰	تحلیل عنصر نمادین «گل نیلوفر آبی دوازده پَر» در هنر معماری شیعی	ب	۶
۴۱	راهکارهای انتقال پیام مهدوی به مخاطب در عناصر ساختاری معماری مسجد (شبستان، گنبد، مناره، محراب و منبر)	الف	۳

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۴۲	تحلیل زیباشناختی روایت امامان دوازده‌گانه شیعه در کتیبه گجبری محراب اولجایتو در مسجد جامع اصفهان	ب	۵
۴۳	بررسی تطبیقی صلوات بر دوازده امام در کتیبه گج بری بقعه پیربکران و مسجد جامع میرچخماق یزد	ب	۵

موسیقی

«موسیقی» دارای کارکردهای متنوعی است، همانند: موسیقی عرفانی (ایرانی، ۱۳۷۷: ص ۵۶)؛ الحان حماسی، موسیقی درمانی، الحان آرام‌بخش، الحان ملی، آهنگ‌های سیاسی (همان: ص ۵۹) و موسیقی لهوی که برای عیاشی و برانگیختن احساسات جنسی. تنها برخی از اقسام موسیقی است که به علت شیوع در گذشته و حال، ممکن است در ذهن افراد، به اشتباه به عنوان تنها مصداق موسیقی، تداعی کند (ر.ک: حسینی رودباری و ...، ۱۳۹۱).

پی‌جویی در نصوص فقهی و متون معتبر می‌رساند که مسئله «نوازندگی»، از مسائل مهم و در عین حال اختلافی فقه بوده و هست (ر.ک: رفیع پور، بهار ۱۳۹۵: ص ۳۳). در حالی که اغلب فقهای گذشته به تحریم مطلق آن معتقد بودند، در دوران معاصر دیدگاه غالب، تفصیل میان کارکردهای این هنر تاریخی و مشروعیت آن در موارد غیرلهوی است.^۱

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱	راهکارهای تجلی گفتمان انتظار در هنر موسیقی	الف	۳
۲	تحلیل کیفی الزامات و بایسته‌های هنر موسیقی در بازتاب گفتمان انتظار	الف	۳

۱. برخی از اقسام مجاز موسیقی غیر لهوی عبارتند از: موسیقی حماسی، سرود ملی (النشید الشعبی)، سرود انقلاب، مارش نظامی (الموسیقی العسكرية)، موسیقی عزا و موسیقی فکری یا به تعبیر دیگر «معنی دار» که منتقل کننده اندیشه و دیدگاه صحیحی باشد (در این زمینه ر.ک: خوبی، صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات، ج ۲، ص ۶۹؛ حائری، «غنا و موسیقی»، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۴۸، ص ۱۸؛ سیستمی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۳؛ مکارم شیرازی، انوار الفقهاء، ص ۳۳۵ و خامنه‌ای، اجوبه الاستفتائات، ج ۲، ص ۱۳).

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۳	تیپ‌شناسی جامعه‌شناختی مخاطبان هنر موسیقی در عرصه گفتمان انتظار	الف	۳
۴	جایگاه‌شناسی هنر موسیقی در ارتقای هویت منتظرانه در جامعه	الف	۴
۵	تحلیل جامعه‌شناختی بازتاب مفهوم انتظار در هنر موسیقی بعد از انقلاب اسلامی	الف	۲
۶	تحلیل کیفی سنخ خوانش هنرمندان از مفهوم انتظار و سبک کاربست آن در هنر موسیقی	الف	۳
۷	جایگاه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در ارتقای کیفی گونه «موسیقی مقاومت»	الف	۵
۸	دیرینه‌شناسی «فرهنگ انتظار» در «هنر موسیقی» بعد از انقلاب اسلامی	الف	۵
۹	تحلیل کیفی موانع بازتاب گفتمان انتظار در هنر موسیقی (موانع روش‌شناختی، جامعه‌شناختی، ساختارشناسی)	الف	۳
۱۰	نقش باورداشت آموزه مهدویت در آفرینش‌های هنری در عرصه موسیقی بعد از انقلاب اسلامی	الف	۳
۱۱	بازتاب «بازگشت فرجامین مسیحا» در هنر «موسیقی» در مسیحیت	الف	۳
۱۲	راهکارهای بازتاب اندیشه منجی موعود در رویدادهای بین‌المللی هنر موسیقی	الف	۳
۱۳	رصد محیطی بازتاب فرهنگ انتظار در هنر موسیقی ایران معاصر (بررسی مؤلفه‌های قوت و ضعف، تهدیدها و فرصت‌ها)	الف	۵
۱۳	بررسی ابعاد زیبایی‌شناختی هنر موسیقی بر گرایش مخاطب به پیام مهدوی با بررسی کارهای موجود در این عرصه	الف	۳
۱۴	شاخصه‌شناسی سنجش کیفی هنر موسیقی در عرصه آموزه مهدویت	الف	۳
۱۵	روان‌شناسی موسیقی «اعتراض و طلب ظهور»	الف	۳
۱۶	تأثیرسنجی نقش هنر موسیقی بر مدیریت تحول اجتماعی منتظرانه (با تأکید بر ایجاد حس رغبت اجتماعی به وضع مطلوب)	الف	۲

ردیف	عنوان	اولویت	کد قالب پیشنهادی
۱۷	تأثیرسنجی نقش هنر موسیقی در مدیریت تحول اجتماعی منتظرانه (با تأکید بر ایجاد حس شکایت اجتماعی از وضع موجود)	الف	۲

نتیجه گیری

در جمع‌بندی مطالب پیشین می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که یکی از عوامل رویکرد حداقلی به آموزه مهدویت، عدم وقوف بر کاستی‌ها و نیازهای واقعی پژوهش در این زمینه است؛ و طبیعی است که تا کاستی‌های موجود دیده نشود، برای تعالی مطالعات، گامی برداشته نمی‌شود. ضرورت شناخت نیازهای واقعی در این زمینه، پرسش‌هایی را به میان می‌آورد: توقع ما از مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری چیست؟ وضعیت فعلی مهدویت‌پژوهی با رویکرد هنری چگونه است؟ وضعیت موجود این مطالعات با وضعیت مطلوب چه فاصله‌ای دارد؟ پیدایش وضعیت فعلی و یا فاصله بین دو وضعیت یادشده را به وسیله کدام عامل و یا عوامل می‌توان تبیین کرد؟ محققان حوزه مطالعات دینی در پیدایش وضعیت فعلی چه نقشی دارند و مسئولیت آن‌ها در کاستن فاصله چیست؟

نگاهی گذرا به آنچه گذشت، روشن‌گر این حقیقت است که به شدت نیازمند ارزیابی و تحول علمی در رویکرد هنری به آموزه مهدویت هستیم. باید ضمن تبیین کلان نظام ارزشی آموزه مهدویت، درصدد آسیب‌شناسی و برطرف کردن آسیب‌ها بود و در نهایت با ارتقای سطح کارآیی این آموزه به آفاق جدید گام نهاد.

نگارنده امید دارد نتایج این پژوهش به محققان، دانشجویان و سایر افراد علاقه‌مند، در انتخاب موضوع پژوهش و برقراری ارتباط با این موضوعات کمک کند و یافته‌ها موجب جذب سرمایه مؤسسات پژوهشی، دستگاه‌های اجرایی - فرهنگی برای حمایت از نیازهای پژوهشی شود و در نهایت راهگشای پژوهش‌های بعدی در زمینه نیازسنجی و اصلاح الگوی یادشده گردد.



منابع

۱. ایرانی، اکبر (۱۳۷۷). *دیدگاه پنجم (بررسی مبانی موسیقی از دیدگاه‌های فقهی، عرفانی، فلسفی و علمی)*، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۲. بلخاری، حسن (۱۳۸۸). *سرگذشت هنر در تمدن اسلامی (موسیقی و معماری)*، تهران، انتشارات سوره مهر.
۳. تقیان، لاله (۱۳۷۴). *دریاره تعزیه و تئاتر در ایران*، تهران، نشر مرکز.
۴. پاکباز، رویین (۱۳۸۵). *دائرةالمعارف هنر*، تهران، فرهنگ معاصر.
۵. جلالی، غلامرضا و جلالی، میثم (۱۳۹۴). *معنای هنر شیعی*، قم، بوستان کتاب.
۶. حائری، سید کاظم (زمستان ۱۳۸۵). «غنا و موسیقی» فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیهم‌السلام، شماره ۴۸.
۷. حسینی رودباری و سلیمی محمد (۱۳۹۱). *موسیقی و رسانه*، قم، مرکز پژوهش‌های صدا و سیما.
۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۲۰ق). *اجوبه الاستفتائات*، بیروت، الدارالاسلامیه.
۹. خزائی، محمد (۱۳۸۲). *مجموعه مقالات اولین همایش هنر اسلامی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۵). *صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات*، قم، مدین.
۱۱. رفیع‌پور، سیدمحمد مهدی (بهار ۱۳۹۵). «موسیقی از منظر فقه اسلامی»، فصلنامه الهیات هنر، شماره ۴.
۱۲. روبرت هیلن برنند (۱۳۸۰). *معماری اسلامی*، ترجمه آیت الله زاده شیرازی، تهران، روزنه.
۱۳. ستاری، جلال (۱۳۷۹). *پرده‌های بازی؛ درباره تعزیه و تئاتر*، تهران، میترا.
۱۴. سیستانی، سید علی (۱۴۱۷). *منهاج الصالحین*، قم، مکتبه سماحه.
۱۵. شادقزوینی، پریسا (۱۳۸۹). «مبانی زیباشناختی نقاشی سنتی ایران از منظر حکمت هنر دینی»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۴۳.
۱۶. عمرانی، سید ابوالحسن (۱۳۹۰). *اسلام و هنرهای زیبا*، قم، بوستان کتاب.
۱۷. فتحی واجارگاه، کورش (۱۳۸۹). *نیازسنجی پژوهشی؛ مسئله یابی پژوهشی و اولویت بندی طرح‌های تحقیقاتی ویژه مدیران و کارشناسان واحدهای پژوهشی*، تهران، آبیژ.
۱۸. فتحی واجارگاه، کوروش، و همکاران (۱۳۸۸). *نیازسنجی برنامه‌ریزی درسی مدرسه‌محور*، تهران، نشر بال.
۱۹. گربار، اولگ (بی‌تا). *شکل‌گیری هنر اسلامی*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶ق). *انوارالفقاهه*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۱. موسوی حاجی، سید رسول و نیک بر، مازیار (۱۳۹۳). *هنرهای کاربردی دوره اسلامی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۲. نصر، سید حسین (۱۳۷۵). *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمه رحیم قاسمیان. تهران، انتشارات سوره.



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)

جبارى، 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)

رضائى الاصفهاني، محمدعلى

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

زارعى متين، حسن

(أستاذ في جامعة طهران)

شاكرى الزواردهى، روح الله

(أستاذ مساعد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمة الله

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

محمد الرضائى، محمد

(أستاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهدوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله الشاكرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

موقع علوم العالم الإسلامى

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعبئة الجامعية



العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمار، مركز المهدوية التخصصى

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ١٥٠/٠٠٠ ريال

تحليل معرفة مصادر أحاديث الغيبة للشيخ الطوسي

١
محمد غفوري نجاد

٢
محمد معرفت

من الطبيعي بمكان القول بأن معرفة المصادر الحديثية الأولى لها فوائد حديثية جمة وتترتب عليها معرفة الكتب والتواريخ المتعددة، ولاشك فإن مطالعة الأحاديث الواردة في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي تظهر وعند مقارنتها ومقايستها مع المعطيات والنتائج الفهرسية والحديثية الموجودة بأن الشيخ استفاد في تأليفه لهذا الكتاب من كتب ومصادر متعددة من قبيل كتاب سليم بن قيس ومسائل علي بن جعفر والكافي للشيخ الكليني والغيبة للنعماني وكمال الدين للشيخ الصدوق ويمكن الإشارة هنا إلى الكتب التالية وإعتبارها من المصادر المفقودة لكتاب الغيبة ومنها كتاب فضل بن شاذان (الرجعة أو كتاب القائم) وكتاب الإمامة ليعقوب بن نعيم وبصائر الدرجات والضياء في الرد على المحمدية والجعفرية لسعد بن عبد الله الأشعري وكتاب الأوصياء للشلمغاني وكتاب في نصره الواقفة لعلي بن أحمد العلوي الموسوي وكتاب أخبار الوكلاء الأربعة لابن نوح السيرافي. وتم التعرف في هذا البحث على مصادر ٣١٣ رواية من بين ٤٩٣ رواية ورد ذكرها في هذا الكتاب القيم حيث كانت مصادر ٨٢ منها من المصادر الخمسة التي ذكرت اعلاه وأما بقية الروايات والتي عددها هو ٢٣١ رواية فقد تم أخذها من المصادر المفقودة.

المصطلحات المحورية : الشيخ الطوسي، الغيبة للشيخ الطوسي، الأحاديث المهدوية، المصادر الحديثية الأولى.



١. أستاذ مساعد في قسم تاريخ التشيع في جامعة الأديان والمذاهب .

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم معرفة الشيعة في جامعة الأديان والمذاهب (الكاتب المسؤول).

دراسة مكانة ومنزلة الفطرة والعقل والإرادة الإنسانية في تحقيق الصلح والعدالة العالمية بالإستناد الى التعاليم المهدوية

١
على اله البدائنتى

٢
بهرروز ديلم الصالحى

جرى التطرق والبحث فى هذه المقالة الى مسالة مكانة الفطرة والعقل والإرادة الإنسانية فى تحقيق الصلح والوئام والعدالة العالمية واستقرارها وذلك بالأعتماد والإستناد الى التعاليم المهدوية المتعالية، وتم تعيين وتشخيص مكانة هذه العناصر الثلاثة فى الرؤية الإسلامية من خلال النظرة المعرفية ومعرفة الإنسان بشكل وبصورة حلقة متصلة فى هذا البحث وتنجلي أهميتها وتبرز حيث سيكون التعامل والترابط المنطقى لهذه القوى الثلاثة للمعرفة الإنسانية هو المحرك والعامل الدافع لوقوع ظاهرة الظهور فى نهاية التاريخ هذا من ناحية و سترتب عليها عملية التمهيد للقبول والإذعان العالمى للمهدى الموعود والنظرية والرؤية التى تم تناولها ودراستها فى هذا البحث هى إن الفطرة الإنسانية السليمة وبدعم من العقل والإرادة تعطى الزخم المطلوب والتصاعدى للإنسان فى تحقيق الصلح والوئام والعدالة العالمية للمهدى الموعود والمنتظر، وتعد قضية اصل إنتظار الموعود هو المحور الأساسى لهذه المقالة واما الأسلوب الذى إتبعته فهو يعتمد على الفلسفة التاريخية والسياسية.

المصطلحات المحورية : المهدوية، الفلسفة التاريخية، المنتقد، الإنتظار، الفطرة، العقل، الإرادة.



١. معيد فى قسم الفلسفة فى جامعة قم المقدسة .

٢. أستاذ مساعد فى قسم العلوم السياسية فى الجامعة الحرة مدينة جالوس (الكاتب المسؤول) .

إمكانية دراسة جدوى تطبيق وظائف وأعمال ابن الإنسان في الكتاب المقدس على المنقذ الموعود للشريعة

^١ رحيم كاركر

^٢ جمال فلاح اليخداني

من البحوث المهمة والحساسة التي بحثتها مختلف الأديان والمذاهب وأعطتها اولوية وعناية خاصة هو بحث نجاة وخلص الإنسان في آخر الزمان ومن جملتها الأديان الأبراهيمية ويمكن رصت وملاحظة آيات متعددة حول المنقذ والمخلص في آخر الزمان وبعض العناوين المتعلقة به. واحد تلك العناوين هو «ابن الإنسان». وبطبيعة الحال فإن علماء اليهود يعتقدون بأن ابن الإنسان هو نفسه المنقذ والمخلص في آخر الزمان واما علماء المسيح فإنهم يؤمنون وفي خضم التفاسير المختلفة لابن الإنسان ونظراً للأحاديث والكلمات الواردة عن لسان النبي عيسى عليه السلام الذي يرجع في نهاية العالم ويقوم الملكوت الإلهي ولكن يمكن التوصل ونتيجة دراسة الخصوصيات الوظيفية المحولة لابن الإنسان والتي جرى التطرق إليها في الكتاب المقدس الى نتيجة مفادها: إن ابن الإنسان يكون في إطار ودائرة خارج من الشخص المتعين ويقوى من احتمالية كونه غير النبي عيسى عليه السلام. وتأخذ هذه المقالة على عاتقها دراسة بيان مكانة اصطلاح «ابن الإنسان» في آخر الزمان وتطبيق ذلك على المهدي الموعود عليه السلام وذلك من خلال استعمال الاسلوب الوصفي - التحليلي.

المصطلحات المحورية: الكتاب المقدس، ابن الإنسان، المهدي عليه السلام، المسيح عليه السلام، وظائف ابن الإنسان.



١. أستاذ مساعد في مركز الدراسات والتحقيقات للعلوم والثقافة الإسلامية .
٢. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهديوية التخصصي (الكاتب المسؤول) .

دراسة ونقد الاساليب الحديثية لاحمد الحسن البصرى

^١ روح الله الشاكرى الزواردهى

^٢ مرتضى كرىمى

لاشك ولارىب فإن حركة و تيار «أحمد الحسن البصرى» هو واحد من الحركات والتيارات الخطيرة فى موضوع المهدوية. ولا يمكن التجاهل بان هذا التيار ونتيجة بعض الخصوصيات فقد إختلف عن غيره من المدعين حيث إزدادت فى السنوات الأخيرة النشاطات والفعاليات التبليغية له وذلك فى ابعاد واشكال مختلفة هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن إتجاه بعض المذاهب لهذا التيار زادت من أهمية وحساسية الموضوع ومن هذا المنطلق فإن مسألة ضرورة نقده ودراسته بشكل دقيق وإظهار الاشكاليات والتركيز عليها اضحى من الأهمية بمكان وبالتالي فشل تحركاته واهدافه. ويدعى أحمد الحسن البصرى بأنه الإمام المهدي الأول واليمانى الموعود وهو كبقية الأئمة الاطهار عليهم السلام يستفيد من العلم الإلهى ومصون من كل خطأ وزلة فى حين نرى إن كتبه وتاليقاته مشحونة بالإخطاء والمغالطات القرآنية والفقهية والكلامية والفلسفية. وتتناول المقالة هذه ثلاثة اساليب واشكالات حديثية لهذا المدعى وتطرحها بصورة وصفية وتحليلية وإنتقادية حيث تطرقت الى تلك الإشكاليات وعملية التناقض فى الاسلوب الرجالى المتبع والإشكالية المتعلقة فى مخالفته مع الروايات الصريحة والمتعلقة بأسلوب وطريقة الصلاة على المعصومين عليهم السلام وخمسة موارد من موارد تفاسيره الخاطئ للروايات ووضعها فى مقدمة سلم بحثها.

المصطلحات المحورية : المهدوية، المدعين للمهدوية، أحمد الحسن البصرى، علم الإمام، الاساليب الحديثية، الرجال.

زواردهى

سال هفدهم / شماره ٥٧ / تابستان ١٣٩٦

١. أستاذ مساعد فى قسم معرفة الشيعة فى جامعة طهران .

٢. طالب فى مرحلة الدكتوراه فى قسم كلام الإمامية فى جامعة طهران (الكاتب المسؤل).

الكشف عن المعايير النقدية والاساليب التأويلية لمدعى المهدوية

١
حسن رحيم زاده المبيدي

٢
محمد علي فلاح علي اباد

يعمل الكثير من المدعين للمهدوية كذبا وبهتاناً على تأويل النصوص والمفاهيم المهدوية الدينية لصالحهم وجعلها تنصب في خانتهم ومنافعهم، ويسعى هؤلاء ومن خلال التصورات والسياقات الباطنية والأستنتاجات الجديدة من التعاليم المهدوية ليضفوا أولاً على ما يدعون من تعاليم مشروعية خاصة وثانياً لجلب حماية ودعم ومساندة كل من يؤمن ويعتقد بالموعود، وتهدف هذه المقالة الى إيجاد الحصانة من هذه التيارات والحركات التأويلية والوقوف امام أطماعها وأهدافها المشؤومة وتعمل على إثارة ومعرفة الاساليب التأويلية لهؤلاء وتشخيص العلل لحدس تلك التأويلات ومن ثم التطرق الى الضوابط والمعايير الخاصة بالتأويل وذلك من خلال إعتمادها على الأسلوب الوصفي - التحليلي. وتؤكد النتائج والمعطيات الحاصلة في تصنيف الاساليب التأويلية لهؤلاء على وجود عدة موارد من نظير: التأويل المفهومي والمصدقي والتأويل الحاصل نتيجة إضافة القيود التأويلية والإستفادة من علوم الحروف والتأويل بالأشخاص ونستخلص عند نقد تلك الموارد محصلة تقول: إن أغلب هذه الموارد فاقدة لمعايير التأويل الصحيح من قبيل: الإستناد الى الدليل المعتبر والعقلاني ومسايرتها لظواهر الشريعة ونتيجة لمقاطعتها ومخالفتها مع التعاليم الإلهية وعدم كفايتها وإحتوائها على المنطلقات الموضوعية والأدلة الصحيحة يجب الإجتنب والحذر منها.

المصطلحات المحورية: التأويل، الإتجاه التأويلي الإنحرافي، المدعين كذباً، معايير التأويل.



١. عضو في الهيئة العلمية في قسم الحقوق في الجامعة الإسلامية الحرة مدينة مبيد .

٢. طالب في المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة و محقق في مركز البحوث والدراسات المهدوية والموعود .

تقييم الإحتياجات والمتطلبات التحقيقية فى توسعة الجوانب «الفنية» و «العقيدة المهدوية»

امير محسن عرفان¹

يسعى المقال الذى بين أيدينا الى عرض أهم المسائل والقضايا التى يمكن تناولها على بساط البحث فى مجال المشتركات والمقومات «الفنية» و «العقيدة المهدوية» وذلك فى ميدان التحقيقات والبحوث المهدوية والتأكيد على ذلك من خلال الإتجاه والحقل الفنى وطرح موضوع المتطلبات البحثية والتحقيقية كأهم مرحلة بحثية يمكن التطرق إليها فى هذا المضمار. ولانجافى الحقيقة والواقع إذا قلنا إنه للأسف لم تقدم الى الآن قدوة شمولية لأجل تجاوز مراحل المتطلبات والإحتياجات التحقيقية وذلك من خلال إنتخاب الأولويات فى الميدان والإتجاه الفنى للتعاليم المهدوية. إن هذا المقال وحسب النتائج أو محصلة البحث هو من نوع التنموى - التطبيقى وحسب لحاظ وغاية الهدف من وراء البحث فهو من نوع الإستكشافى وحسب نوع المعطيات التى تم أخذها بنظر الإعتبار فهو بحث نوعى.

وقد إهتمت المقالة هذه بمعرفة ضرورة الإحتياجات البحثية فى مجال الفن والعقيدة المهدوية والتى هى فى الواقع العامل الذى يشخص المحور أو الجهة التى يجب تسليط الضوء عليها ومتابعتها أو الحركة فى مسيرها. وتظهر النتائج الحاصلة من هذا التحليل والبيانات والمعطيات التى تم جمعها بأن هناك شرخ واسع وفواصل عديدة بين الوضع الحالى والمطلوب فى التحقيقات والبحوث المهدوية مع الجانب الفنى المرتبط بها وإن هناك الكثير من المسائل فى الأقسام الفنية المختلفة لها فى الإتصال والترابط مع العقيدة المهدوية إستيعابية كبيرة للتحقيق والبحث. وتم الإشارة فى هذا البحث الى أكثر من ٢٠٠ مسألة قابلة للتأمل وذات صلة بالعقيدة المهدوية والدراسات والمطالعات الفنية.

المصطلحات المحورية : المهدوية، المتطلبات البحثية، التحقيق، الفن، الفنون المسرحية، الفنون التشكيلية.

تقارير

سأل هفدهم / شماره ٥٧ / تابستان ١٣٩٤

١. عضو فى الهيئة العلمية فى مركز المهدوية التخصصى .

Assessing the Need for the Research in the Scope of the Relations of “Art” and “Doctrine of Mahdism”

*Amir Mohsen Erfan*¹

The following paper is an attempt to present the most important issues to be studied in the field of relations between “art” and “the doctrine of Mahdism”. In the field of Mahdism research with an artistic approach, choosing the research needs is considered as the most important stage in research in this area. Sadly, there has not yet been any comprehensive model for the process of assessing the needs of a research by selecting the priorities in the artistic approach to the doctrine of Mahdism. The current article is operational-developing based on the achievements or the results of the research, and exploratory in terms of the aim of the research and in relation to the type of data used, it is a qualitative research. The present research studies the necessity of assessing the needs for the research in the realm of art and doctrine of Mahdism which in fact determines the focus or the direction which this discourse should notice or move along its path. The results of analyzing and combining the collected data shows there is a large gap between the present and desirable situation in the study of Mahdism with an artistic approach and there are many issues in the various artistic areas in association with the doctrine of Mahdism with the research capacity. In this study, more than two hundred issues worthy of consideration in association to the teachings of Mahdism and art studies.

Keywords: Mahdism, need assessment, research, art, performing arts, visual arts.



1. Faculty Member at the Specialized Center of Mahdism.

Re-describing the Criteria for Criticizing the Method of Interpretation-Orientation of Mahdism Claimants

Hasan Rahimzadeh Meybodi¹

Muhammad Ali Fallah Ali Abad²

Many false claimants have resorted to interpreting the Mahdism texts and religious concepts, and by expressing new and inward perceptions of Mahdism teachings, have tried to attract the support of Messiah-believers while legitimizing their-own-made religion. This research, with the aim of preventing the interpretation-oriented flaws and coping with them, with a descriptive-analytic approach, investigates the recognition of the interpreting methods of Mahdism claimants and sketching the reasons for the rejection of their interpretations by explaining the criteria and standards of interpretation. The findings of the research in the typology of interpretation methods indicates the cases such as the conceptual and existential interpretation, interpretation by adding interpretive adverbs, the use of the knowledge of letters and interpretation to individuals. Also, in criticizing the above-mentioned cases, we have deduced that in most cases, it lacks the standards of a correct interpretation, such as referring to a valid reason, being rational and accompanying to the appearance of the religion, and they should be avoided because of their opposition to the Divine religion and the lack of sufficient reason.

Keywords: interpretation, deviant interpretation-orientation, false claimants, interpretation criteria.

-
1. Member of Faculty of Law, Azad University, Meibod Branch.
 2. Graduate Student of Level 4 at Qom Seminary, and the researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism. (Corresponding Author)

Reviewing and Criticizing the Hadithi Techniques of Ahmad al-Hasan al-Basri

Rouh Allah Shakeri Zavardehi¹, Morteza Karimi²

The Flaw of “Ahmad al-Hasan al-Basri” is one of the dangerous flaws in the subject of Mahdism, and due to some of its features, distinct from other claimants, at one hand, the promotional activities of this flaw have increased in various forms of advertising; on the other hand, the tendency some of the religious people have toward this flaw has increased the sensitivity toward this subject and thus it doubles the necessity of criticizing and investigating this flaw and showing its drawbacks. Ahmad al-Hasan al-Basri, who claims to be the first Mahdi and the promised Yamani, considers himself to have the Divine Knowledge like the other Imams and immune from all mistakes and faults; while his books are replete with Quranic, jurisprudential, theological and philosophical mistakes. The main issue in this paper is presenting the three techniques and traditional mistakes of Ahmad al-Hasan al-Basri which will be shown in a descriptive-analytic-critical approach. The current paper addresses these issues: faults and inconsistency in his approach toward authorities (of traditions), the fault related to his opposition toward the traditions concerning the way of sending prayers for the infallibles, and the five cases related to his wrong interpretation of traditions.

Keywords: Mahdism, Madism claimants, Ahmad al-Hasan al-Basri, Imam’s knowledge, tradition-related techniques, authorities.



-
1. Assistant Professor of Shia Studies, Farabi Campus, Tehran University.
 2. PHD Student of Imamate Islamic Theology, Farabi Campus, Tehran University.
(Corresponding Author)

Assessing the Feasibility of Comparing the Functions of the Son of Man in the Holy Bible with the Shi'a Promised Savior

Rahim Kargar¹, Jamal Fallah Yakhdani²

Man's salvation by the Savior at the last days is one of the important debates that various religions including Abrahamic religions have addressed. In the Old and New Testaments, there are many various verses about the Savior of the Last Days and its related titles. One of the titles is "the Son of Man". Jews intellects believe that the Son of Man is the Savior of the Last Days. Rather, Christian thinkers, while presenting different interpretations of the Son of Man, believe that according to the words of Jesus Christ, the Son of Man is the Jesus himself who returns at the end of the world and establishes the Divine kingdom. But, considering the functional features mentioned for the Son of Man in the holy Bible, one can conclude that the Son of Man is expelled from a definite person and the possibility that the Son of Man is someone other than Jesus Christ is strengthened. This research investigates the comparison and contrast of the Son of Man with the promised Mahdi, with a descriptive-analytic approach and with the aim of explaining the position of the Last Days' term i.e. Son of Man in the holy Bible.

Keywords: Holy Bible, Son of Man, Mahdi (A.S), Messiah, the function of Son of Man,

-
1. Assistant Professor at the Research Center of Islamic Sciences and Culture.
 2. Graduate Student of Level 3 at the Specialized Center of Mahdism.
(Corresponding Author)

Examining the Place of Nature, Intellect, and Human Will in the Realization of Global Peace and Justice on the Basis of the Teachings of Mahdism

Ali Allah Bedashti¹, Behrouz Deylam Salehi²

In this research, the position of nature, intellect and human will in the realization of peace and global justice based on the teachings of Mahdism has been investigated. Determining the position of these three elements, with the epistemological and anthropological view as an interconnected set in this discourse, in the political thought of Islam, becomes important from this perspective that on the one hand, the interactions and logical relations of these three anthropological forces are accelerating the phenomenon of Appearance at the end of history and on the other hand, it paves the way for the universal acceptance of the promised Mahdi. The hypothesis investigated in this paper is that the human nature, supported by reason and will, strengthens the man in realizing the peace and global justice of the promised Mahdi. The principle of the expecting the expected is the source of this discourse. The methodology and the approach of the present research is historical and political philosophy.

Keywords: Mahdism, the philosophy of history, the savior, awaiting, nature, reason, will.



-
1. Associate Professor of Philosophy at Qom University.
 2. Assistant Professor of Political Sciences at Islamic Azad University- Chalus Branch. (Corresponding Author)

The Sourceological Analysis of the Traditions of Al-Qaybah of Sheikh Tousi

Muhammad Ghafourinezhad¹, Muhammad Marefat²

Recognition of the first sources of hadiths has several traditional, biblical and historical benefits. Studying the hadiths of “Al-Qaybah” of Sheik Tousi and comparing it with the existing list-like and traditional data show that he has made use of the books like Salim Ibn Qeys, the Questions by Ali Ibn Jafar, Al-Kafi by Koleyni, Al-Qaybah of No'mani, and Kamal Al-Ddeen by Sadouq. From the missing sources of the Al-Qaybah by Tousi, we can point to the books of Fazl Ibn Shadhan (Al-Rraj'aah or Al-Qa'em), Al-Imamah by Yaqoub Ibn No'eem, Basa'er Al-Darajat wa Al-Diya fi Al-Rraddi Ala Al-Muhammadiyah wal Ja'fariyah by Sa'd Ibn Abdollah Ash'ari, Ketab AL-Awsiyah by Shalmaghani, Ketab fi Nosrayeh al-Waqifah by Ali Ibn Ahmad Alavi Mousavi and Akhbar Al-Wokala Al-Arba'aah by Ibn Nouh Sierafi. In this research, from among 493 traditions of the book of Al-Qaybah by Sheikh Tousi, the source of 313 traditions has been identified and from them, 82 traditions have been collected from the five existing sources and 231 traditions have been collected from the missing sources.

Keywords: Sheikh Tousi, Al-Qaybah of Sheikh Tousi, Mahdism traditions, the first traditions' sources.

-
1. Assistant Professor of Shiite History at the University of Religions and Denominations.
 2. PHD Student of Shia Studies at the University of Religions and Denominations.
(Corresponding Author)



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
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 (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۹۵۷۶۰۱+) 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:

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