

# انظروا عاقبتکم

سال هجدهم، بهار ۱۳۹۷، شماره ۶۰

اثبات ضرورت وجود حجت الهی در پرتو آیات ۵۵۲ سوره مبارکه دخان

سید محمد موسوی مقدم - حسین محمدی - حکیمه زویش

بررسی و نقد روایت «بومقنون للعهدی»

علیامراد سلیمان

تحلیلی بر تگوش خیر کبیر در بسترسازی جامعه مهدوی

سید حسین رکن الدین - طیه قانسی باغی

بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان (عج)

سعد نجفی تراد

دیدگاههای خالیانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار (عج) با محوریت اندیشه‌های شیخ احمد احسانی

و سید کاظم رشتی

مسلم محمدی - محمد محمدی

بررسی برداشت‌های قرآنی احمد الحسن حسینی با تأکید بر تعلیقاتی‌های متعارض با دلایل عقلی و نقلی

نصرت الله آیتی - مرتضی کریمی

# 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)

**رضانزاد، عزالدین**  
(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

**رضایی اصفهانی، محمدعلی**  
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

**زارعی متین، حسن**  
(استاد دانشگاه تهران)

**شاکری زواردهی، روح‌الله**  
(استادیار دانشگاه تهران)

**صفری فروشانی، نعمت‌الله**  
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

**کلباسی، مجتبی**  
(استاد حوزه)

**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: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۲۵۰/۰۰۰ 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

- اثبات ضرورت وجود حجت الهی در پرتو آیات ۳ تا ۵ سوره مبارکه دخان.....۵  
سید محمد موسوی مقدم - حسین محمدی - حکیمه زوبینی
- ۲۳..... بررسی و نقد روایت «یوطئون للمهدی»  
خدامراد سلیمیان
- ۴۳..... تحلیلی بر نگرش خیر کثیر در بسترسازی جامعه مهدوی  
سید حسین رکن الدین - طیبه قائمی بافقی
- ۶۹..... بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان عجل الله تعالی فرجه  
سعید نجفی نژاد
- دیدگاههای غالیانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار علیهم السلام با محوریت اندیشه‌های  
شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی.....۹۵  
مسلم محمدی - محمد محمدی
- بررسی برداشت‌های قرآنی احمد الحسن بصری با تاکید بر تطبیق‌های متعارض با دلایل  
عقلی و نقلی.....۱۱۹  
نصرت الله آیتی - مرثضی کریمی
- ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی.....۱۳۸



## اثبات ضرورت وجود حجت الاهی در پرتو آیات ۳ تا ۵ سوره مبارکه دخان

<sup>۱</sup> سید محمد موسوی مقدم

<sup>۲</sup> حسین محمدی

<sup>۳</sup> حکیمه زوینی

### چکیده

مسئله «ضرورت وجود حجت الاهی در تمامی زمان‌ها»، یکی از مهم‌ترین آموزه‌های قرآنی است. این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی، به اثبات ضرورت وجود حجت الاهی بر مبنای آیات ابتدایی سوره دخان پرداخته است. این آیات، سنت «تفریق سالیانه امور» در شب قدر را به عنوان یکی از افعال ربوبی معرفی کرده است. جایگاه و چگونگی نقش آفرینی حجت الاهی در فرآیند تحقق سنت مذکور، مسئله اصلی این پژوهش است. پاسخ به این مسئله، علاوه بر اثبات ضرورت وجود حجت الاهی، نقش واقعی ایشان را در شب قدر مشخص می‌کند. بر اساس یافته‌های پژوهش، حجت الاهی، نقش فاعلی در فرآیند سنت تفریق را ایفا و اوامر ربوبی را از حالت اجمال خارج کرده و به صورت تفصیل در می‌آورد. بنابراین، حضور حجت الاهی در تمامی زمان‌ها ضروری خواهد بود؛ زیرا قوام سنت تفریق و کارآمدی آن، به حضور دائمی حجت الاهی منوط خواهد بود.

واژگان کلیدی: حجت، ربوبیت، سنت، تفریق امور، آیات ۳ تا ۵ سوره دخان.

---

sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

tohid1512@chmail.ir

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران

hakimehzoveiny@gmial.com

آموزه‌های دینی به مسئله ضرورت دائمی وجود حجت الاهی، اشاره کرده‌اند. در این آموزه‌ها از حجت، با تعبیری نظیر هدایت کننده، امام، نذیر و خلیفه یاد شده است. بر اساس مفاد برخی از آیات، برای هر قومی، هدایت کننده‌ای وجود دارد و هیچ قومی یافت نمی‌شود، مگر آن که یک نفر به عنوان «هادی» آن قوم وجود دارد: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷). برخی دیگر از آیات، به ضرورت وجود امام برای تمامی گروه‌های مردم اشاره دارد: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱) و برخی دیگر، از ضرورت وجود «نذیر» برای هر امتی حکایت می‌کند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴). در روایات نیز مقوله ضرورت دائمی حجت الاهی مورد اشاره قرار گرفته؛ در این روایات، به طور مطلق به وجود حجت الاهی در زمین اشاره شده (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۶۸) و مانایی اهل زمین به وجود حجت الاهی در زمین منوط شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۰۱).

گزاره‌های دینی مذکور، همواره دانشمندان و پژوهشگران را واداشته است تا مقوله‌های مرتبط با حجت الاهی را با رویکردهای کلامی، فلسفی، تفسیری، روایی و عرفانی، به دلایل عقلی و نقلی مستند کنند. از جمله مهم‌ترین این مقوله‌ها، تلاش برای اثبات ضرورت وجود حجت الاهی در تمامی زمان‌ها است. تلاش‌های صورت گرفته در این جهت، بیش‌تر به جنبه عقلی اثبات حجت الاهی ناظر است. از جمله این آثار می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: «ادله عقلی ضرورت وجود حجت الاهی و مسئله مهدویت»، نوشته احمد شه‌گلی و عبدالحسین خسروپناه؛ «نقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت»، نوشته امیر غنوی و محمود زارعی؛ «در آمدی بر رهیافت عرفانی به براهین عقلی و کلامی ضرورت امام»، نوشته محمد نصیری و «بازخوانی کارکرد هستی‌شناسانه امام زمان (عج)، نوشته رحمان عشریه و حسن رضایی هفتادر.

البته این، بدان معنا نیست که مقوله حجت الاهی از منظر قرآن و منابع روایی مورد بحث واقع نشده است، بلکه از آن‌جا که در آیات قرآن، مسئله حجت الاهی در سیاق آیات مرتبط با شب قدر مطرح شده است، پژوهش‌های انجام شده در خصوص این دسته از آیات، بیش‌تر از منظر رخداد نزول قرآن در شب است. بنابراین، یکی از وجوه تمایز این مقاله با دیگر آثار نوشته شده در این زمینه آن است که محوریت مباحث، در خصوص دسته‌ای از آیات مرتبط با

حجت الاهی سامان داده شده است. نحوه تحلیل این آیات بر مبنای ربوبیت تکوینی خداوند، وجه دیگری از تمایز است که در پژوهش‌های دیگر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مسئله اصلی پژوهش آن است که آیا می‌توان با استناد به آیات ابتدایی سوره دخان، به اثبات ضرورت وجود دائمی حجت الاهی در تمامی زمان‌ها پرداخت؟ در این زمینه، سؤال‌های دیگری نیز ظهور پیدا می‌کند که پاسخ به آن‌ها می‌تواند در جهت پاسخ به سؤال اصلی مقاله کارگر افتد. به عنوان نمونه، بایستی به این مقوله توجه شود که تحلیل و بررسی وجود حجت الاهی در تمامی زمان‌ها با ربوبیت خداوند چه ارتباطی دارد؟ بر این اساس، تحلیل آیات ابتدایی سوره دخان از رهگذر تبیین ربوبیت، با عنایت به سنت تفریق سالیانه امور صورت گرفته است که به نظر می‌رسد با ضرورت دائمی حجت الاهی پیوند وثیق دارد؛ زیرا حجت الاهی در فرآیند تدابیر ربوبی خداوند، از نقش محوری و فاعلی برخوردار بوده و احکام اوامر ربوبی را تفریق ساخته و به حالت تفصیل در می‌آورد.

### دورنمای کلی آیات ابتدایی سوره دخان

سوره «دخان» جزء سوره‌های مکی است (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۷۹). سیاق آیات نیز گواه این مدعاست؛ زیرا غرض کلی آیات، انذار تردیدکنندگان در کتاب خدا از عذاب دنیا و آخرت است. این غرض در سیاق‌های متعددی، از جمله بیان اصالت و حیانی قرآن، به همراه اشاره به ظرف زمانی نزول و جهت نزول آن (رحمتی از ناحیه خداوند)؛ بیان عذاب‌های دردناک دنیوی با ذکر نمونه‌ای از آن در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام؛ بیان حتمیت روز قیامت به همراه پاره‌ای از اخبار آن در خصوص مجازات مجرمان و نیز ثواب‌های پرهیزکاران، تبیین شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۱۲۹). پژوهش حاضر، به نخستین سیاق از موارد مذکور می‌پردازد. محوریت این سیاق، «شب قدر» است که ضمن اشاره به رخداد تدبیر امور هستی، به بیان خاستگاه و منشأ آن می‌پردازد. بنابراین، در خصوص این سیاق، سه لایه تحلیلی صورت می‌گیرد:

- مقوله نخست، نزول قرآن است که با تعبیر «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» مطرح شده است. این مقوله، به یک شب در زمان حضور رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مربوط است که قرآن به صورت دفعی بر ایشان نازل شد. گستره زمانی شب قدر، با لحاظ این آیه عمومیت نداشته و نزول قرآن به برهه زمانی خاصی محدود می‌شود. اما از جهت تعلیل نزول قرآن، به مسند





انذار و تأکید بر ثابت و همیشگی بودن آن، می‌توان چنین گفت که نزول قرآن از ناحیه خداوند، امری نو ظهور به شمار نمی‌آید (همان، ص ۱۳۱) و سنت انذار به برهه خاص زمانی و مکانی منحصر نیست و تمامی امت‌ها به انحای مختلف مورد انذار قرار گرفته و خواهند گرفت. آیه شریفه «إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) به همین معنا ناظر است. طبق این آیه، تمامی امت‌ها دارای انذار کننده الهی بوده‌اند. البته این نکته، به معنای مبعوث شدن پیامبر در تمامی شهرها و جوامع نیست، بلکه همین اندازه که دعوت پیامبران و سخنان آن‌ها به گوش جمعیت‌ها برسد، انذار تحقق یافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ص ۲۳۹). از رهگذر این معنا، تأکید بر این مسئله ضرورت دارد که سنت انذار به دایره جامعه انسانی مربوط می‌شود و تمامی اجزای عالم هستی را در برنمی‌گیرد. این نیز به دلیل جنبه هدایتی و تربیتی انذار است که ظرف تحقق آن به داشتن قوه تعقل منوط است تا انسان در خصوص براهین نهفته در انذار تعقل کند (طوسی، بی‌تا: ج ۹، ص ۲۲۴). تعقل در این امور، می‌تواند زمینه را برای برانگیختن حس عاطفی و انگیزش انسان به سمت هدایت الاهی فراهم سازد.

- مقوله دوم، تفریق سالیانه امور است که با بیان «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» مطرح شده است. بر این اساس، گستره زمانی شب قدر از دایره نزول قرآن در شبی خاص خارج شده و تمامی زمان‌ها را در برمی‌گیرد؛ به این معنا که شب قدر در هر سال از سال‌های قمری تکرار شده و مقوله تفریق سالیانه امور در بستر آن شب انجام می‌پذیرد. لفظ مضارع «يفرق» که معنای استمرار را در خود نهفته دارد، بر این معنا دلالت می‌کند. همچنین بر اساس ظاهر آیه قرآن که با لفظ «كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» آمده است، گستره مخاطبان آن از انسان خارج شده و تمامی اجزای عالم هستی را در برمی‌گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۱۳۲-۱۳۳).

- مقوله سوم، خاستگاه و منشأ رخدادهای مذکور در شب قدر است که با عبارت «رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» مورد اشاره قرار گرفته است. بر این اساس، نزول قرآن و تفریق سالیانه امور، از تدابیر ربوبی است که رحمت پروردگار، آن‌را اقتضا می‌کند (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۲۶، ص ۳۹۱ و فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۲۰، ص ۲۷۹). در حقیقت، تداوم رشته تدبیر خداوند، به عنوان یگانه رب عالم هستی، بر مبنای سنت‌هایی صورت می‌گیرد؛ که در این‌جا به دو سنت «انذار» و سنت «تفریق امور» اشاره شده است. چگونگی این تداوم، بر مبنای سنت تفریق سالیانه امور و جایگاه حجت الاهی در فرآیند این تداوم، نقطه کانونی استدلال بر

ضرورت دائمی وجود حجت الاهی در این مقاله است.

### تداوم ربوبیت در بستر سنت‌های الاهی

بحث از توحید ربوبی به اداره و تدبیر جهان ناظر بوده و بیان می‌کند که خدای واحد، به تنهایی به اداره و تدبیر امور می‌پردازد و در عرض و رتبه آن، خدایان دیگری وجود ندارند که همگی جهان و یا بخشی از جهان را تدبیر کنند و یا هر کدام، جهان یا بخشی از امور را اداره و تدبیر کنند (قدردان ملکی، ۱۳۸۶: ص ۳۹۳). توحید ربوبی، یگانه رب و مدبر جهان را «الله» دانسته و سایر علل را در طول آن تفسیر می‌کند. بر این اساس، هر آنچه در عالم وجود متصور است، از او بوده و هیچ موجودی در هیچ زمینه‌ای، اعم از خلق و رزق از خود استقلالی ندارد. ربوبیت حق تعالی در همه ابعاد تکوین و تشریح گسترده است. «ربوبیت تکوینی» به این معناست که مجموعه نظام هستی، تحت تدبیر حکیمانه «رب‌العالمین» اداره می‌شود. مراد از «ربوبیت تشریحی» آن است که فقط خداوند حق حاکمیت و قانون‌گذاری داشته و دیگران از آن بهره‌ای ندارند، مگر به اذن او. این ربوبیت عام الاهی، در هر دو بعد تکوین و تشریح آیات متعددی از قرآن بیان شده است، از جمله آیه «فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَ رَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (جاثیه: ۳۶). این آیه گویای ربوبیت و تدبیر عام الاهی نسبت به آسمان‌ها و زمین و انسان و عوالم گذشته و آینده و همه موجودات مجرد و مادی است. تکرار چندباره واژه «رب» و اضافه کردن آن به «السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و «العالمین» تصریح و تأکید بر این حقیقت است که «رب» همه موجودات امکانی یکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۴۲۶). البته تدبیر از ناحیه خداوند نسبت به آن‌ها، لزوماً به صورت مستقیم نبوده و روش‌های مختلفی برای آن متصور است؛ که چون امور عالم بر پایه آن روش‌ها تدبیر و اداره می‌شود، از آن به «سنت» تعبیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۴۶۹). سنت‌های الاهی به عنوان قوانین اداره نظام جهان، اقسام گوناگونی دارد که به حسب مقید بودن و یا نبودن آن به افعال و اعمال دیگران، به دو دسته «سنت‌های مطلق»، نظیر سنت هدایت و سنت ابتلا و «سنت‌های مشروط»، نظیر سنت امداد و سنت استدراج تقسیم می‌شود (ر.ک: همان، ۱۳۷۹: ص ۴۷۰-۴۷۳). سنت تفریق سالیانه امور، جزء سنت‌های مشروط است؛ زیرا معلول افعال سالیانه انسان است و امور سال آینده انسان، بر مبنای خواست انسان و نیز نحوه عملکرد او در سال گذشته رقم می‌خورد. حضور دائمی حجت الاهی نیز از جمله سنت‌های ربوبی برای تدبیر عالم هستی



است و از آن جا که حضور او به اعمال و افعال دیگران مقید نیست، می توان از آن به عنوان یکی از سنت های مطلق نام برد. به بیان دیگر، مقتضای ربوبیت آن است که خداوند متعال در هر عصر و زمانی حجتی قرار داده باشد و با این روش، به تدبیر امور عالم پردازد. نقش حجت های الهی به عنوان یکی از روش های تدبیری خداوند در دو مقام «تکوین» و «تشریح» قابل بحث است. حاصل این بررسی، گویای نقش محوری این سنت، نسبت به سایر سنت ها است.

در مقام تکوین، بقای زمین و حفظ نظم حاکم بر آن که از رهگذر «اسباب» تعبیه شده از ناحیه تدابیر ربوبی صورت می گیرد؛ به وجود حجت منوط شده است:

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَتَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ قَالَ: «لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۶۸)

یعنی زمین، بدون وجود امام و حجت فرو می رود. در تبیین چرایی این مسئله بیان شده است که اگر حجت الهی به عنوان علت غایی زمین در نظر گرفته شود، به دلیل وابستگی وجود معلول به وجود علت غایی، تصور زمین بدون امام، حتی برای یک لحظه محال خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۵۰۲)؛ زیرا تمامی عناصر موجود در زمین، از مراتب وجودی مختلفی برخوردار هستند و اراده خداوند بر این قرار گرفته است که هر کدام از آنها مسیر تکامل را طی کرده و به غایت خود، یعنی مراتب کمال وجودی نائل شوند. بر این اساس، هر موجود که مقام وجودی بالاتری دارد، غایت وجود پایین تر از خود محسوب می شود. بدین ترتیب، زمین را برای گیاه آفرید و گیاه را برای حیوان و حیوان را برای انسان. از آن جا که میان افراد انسان نیز مراتب کمال و نقص وجود دارد، کامل ترین انسان را غایت وجود دیگر افراد انسان قرار داد که در حقیقت، غایت دیگر موجودات پایین تر از انسان نیز می باشد و او همان «انسان کامل» و صاحب مقام «امامت» است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ش ۲۹: ص ۷-۳۰). در نتیجه وجود زمین و سلسله اسباب تعبیه شده در آن، به وجود حجت الهی منوط است. از این رهگذر می توان بیان کرد که در مقام تکوین، سنت حضور دائمی حجت الهی در بین دیگر سنت ها برای اداره و تدبیر عالم، دارای نقش محوری است. به تعبیری دیگر، سنت حضور دائمی حجت الهی، مجرای تحقق دیگر سنت های تکوینی بوده و بدون آن، دیگر سنت ها مجال تحقق پیدا نخواهند کرد. از جمله این سنت ها، سنت «تفریق

سالیانه امور» است. بر این اساس، بایستی نحوه پیوند این دو سنت تبیین شود تا از رهگذر آن، ضرورت حضور دائمی حجت الاهی اثبات گردد.

در مقام تشریح نیز، وجود حجت برای حیات انسان در تمامی زمان‌ها ضروری است. سنت‌های ناظر به مقام تشریح، نظیر سنت هدایت، قوام و کارآیی خود را از سنت وجود دائمی حجت می‌گیرند؛ زیرا تحقق سنت‌هایی، نظیر هدایت در تمامی ابعاد آن (ارائه طریق و هدایت به امر) به وجود حجت الاهی منوط است. از این جهت، مقتضای ربوبیت الاهی آن است که برای هر گروهی از جوامع انسانی، هادی و راهنما وجود داشته باشد تا این هادی و راهنما آنان را هدایت کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۳۰۵). گفتنی است که نقش حجت‌های الاهی نسبت به سنت‌های پروردگار در مقام تشریح، تبیین و ارائه طریق در مراحل ابتدایی هدایت و نسبت به سنت‌های الاهی در مقام تکوین، «هدایت به امر» یا «ایصال الی المطلوب» است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۶). از این رهگذر، سنت حضور دائمی حجت الاهی، مجرای تبیین دیگر سنت‌های تشریحی و فراهم کردن لوازم تحقق آن است. از جمله این سنت‌ها که در آیات ابتدایی سوره دخان به آن اشاره شده و جزء سنت‌های تشریحی به شمار می‌آید، «سنت انذار» است. بر این اساس، بایستی نحوه پیوند این سنت و سنت حضور دائمی حجت الاهی در تمامی زمان‌ها تبیین شود تا از این رهگذر، ضرورت حضور دائمی حجت اثبات گردد. البته آنچه در این مقاله محور بحث قرار گرفته، سنت تفریق سالیانه امور است و پرداختن به سنت انذار و پیوند آن با ضرورت دائمی وجود حجت الاهی مجال دیگری می‌طلبد.

### پیوند سنت تفریق امور با ضرورت دائمی وجود حجت الاهی

آیات ابتدایی سوره دخان، به دو مورد از وقایع شب قدر اشاره می‌کند که عبارتند از: نزول قرآن در شب قدر: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» و تفریق امور در آن شب: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ». بنابراین، شب قدر، به دو جهت دارای منزلت و شرافت شده است: نخست، از این رو که قرآن در آن شب نازل گردیده است؛ دوم، از این رو که خداوند متعال شب قدر را در تمامی سالیان قرار داده است تا بدان طریق مقدرات را برای تمامی بندگان تفصیل دهد (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱۳، ص ۱۷). البته نزول قرآن نیز در جهت همین تفریق «امر حکیم» است که در این شب رخ داده و در خور فهم بشر گردیده است. آنچه در این جا محل بحث است، سنت «تقدیر



امور» است که هر ساله در شبی خاص تکرار می‌شود و رخدادهای حواشی آن در ظرف زمانی قدر، در ارتباط با حضور دائمی حجت‌الاهی قرار دارد. در ادامه ضمن تبیین سنت تقدیر سالیانه امور، ارتباط مذکور مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### تبیین سنت تقدیر سالیانه امور

بر اساس آیه «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»، تمامی امور حکیم در شب قدر «تفریق» می‌شوند. «تفریق» از ماده «فرق» به معنای جدا کردن دو چیز از یکدیگر است؛ به گونه‌ای که از یکدیگر منفصل شده و متمایز گردند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۱۴۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۶۳۲). ماده «فرق» در جایی به کار می‌رود که دو چیز که به لحاظ احوال و خصوصیات شبیه هم هستند (به گونه‌ای که شیئی واحد به شمار می‌آیند) از یکدیگر جدا شده و احوال و خصوصیات متناسب با زمان بعد از «فرق» را که از زمان قبل از تفریق متفاوت و متمایز است؛ به خود بگیرند. از این رو، برخی از لغت‌شناسان، ماده «فرق» را خلاف «جمع» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ص ۲۹۹). به قرینه استعمال «فرق» در آیه مذکور، «حکیم» از ماده «حکم» عبارت خواهد بود از چیزی که اجزای مختلف آن از یکدیگر متمایز نشده و احوال و خصوصیات آن در بین اجزای مختلف آن متعین و مشخص نشده است. از این رو، در لغت، از آن به اتقان، استواری و وثاقت تعبیر شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۶۷)؛ زیرا هرگاه اجزای مختلف یک چیز، به گونه‌ای دور هم جمع شده و احوال و خصوصیات یکسانی پیدا کنند، از اتقان و استواری برخوردار خواهند بود.

برای مشخص شدن چگونگی تفریق امور و تدبیر امور عالم هستی در ظرف زمانی شب قدر؛ بایستی به دیگر رخدادهای آن شب که در سوره قدر آمده است نیز پرداخته شود؛ تا ضمن تحلیل دقیق فرآیند آن، جایگاه حجت‌الاهی و ضرورت وجود او در این فرآیند مشخص شود. فرآیند مذکور بر مبنای آیات مرتبط با شب قدر، در سوره‌های قدر و دخان، دارای سه مرحله است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. قابل ذکر است که مرحله‌ای کردن این فرآیند به منظور تبیین مسئله است؛ وگرنه در عالم تکوین، اسباب هر مرحله نزد حق تعالی حاضر و هرگونه تحول در هر مرحله از آن، به اذن رب‌العالمین است.

### مرحله نخست: صدور اوامر ربوبی از ناحیه رب العالمین، به منظور تدبیر عالم هستی

یکی از محوری‌ترین معارف قرآن که در معنابخشی به سایر معارف آن نقش اساسی دارد، بحث از ربوبیت خداوند است. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که انبیاء، بیش از آن که مترصد تبیین خالقیت خداوند باشند، به دنبال تبیین ربوبیت خداوند و اقتضائات آن در حیات انسان بوده‌اند؛ زیرا همگان، به نحوی به خالقیت خداوند متعال اذعان داشته‌اند. اذعان به خالقیت، در چهار آیه از قرآن کریم به گونه پرسشی و در سیاق مختلف آمده است: (لقمان: ۲۵؛ عنکبوت: ۶۱؛ زخرف: ۹ و زمر: ۳۸). خاستگاه اقرار به خالقیت خداوند، بر دو جهت «بدهات عقلی» (مبنی بر این که بت‌ها و اصنام نمی‌توانند چیزی را از عدم به هستی در آورند) و «گواه فطرت» (مبنی بر این که موجود برتری، او را خلق کرده و او مخلوق به حساب می‌آید) استوار است (ر.ک: طوسی، بی‌تا؛ ج ۸، ص ۲۲۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۵، ص ۲۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۱۹۸ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۱۲۲). برخی از روایات نیز ناظر به این معنا می‌باشند: رسول خدا ﷺ فرمودند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۲۱۵).

مخالفت‌های با پیامبران نیز در بستر همین معنا قابل تبیین است؛ زیرا مخالفان انبیا تا زمانی که خداوند فقط خالق است، می‌توانند به هرگونه که بخواهند با او تعامل کنند و به هر میزان که بخواهند، او را در حیات خویش دخیل نمایند. اما زمانی که خدای خالق، «رب» نیز باشد، اقتضائاتی دارد که التزام به آن‌ها، با منافع نامشروع آنان در تضاد قرار می‌گیرد. در حقیقت، توحید ربوبی، برخلاف سایر اقسام توحید که جنبه نظری دارند، ثمره عملی داشته و انسان را در برابر خداوند مسئول می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۵۲).

بر اساس مقدمه پیش گفته، ربوبیت خداوند، جزء لاینفک عالم هستی است و سایر علل و اسباب در آن را باید در طول ربوبیت، تفسیر و بیان کرد؛ زیرا هر آنچه در عالم وجود متصور است، از خود استقلالی ندارد (خرازی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۶۴) و آن‌ها را باید در سلسله اسباب و علل متصور شد که جنود رب‌العالمین به شمار آمده و به خواست و مشیت او عمل می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص ۶۹).



یکی از شوون ربوبیت خداوند، «صاحب امر» بودن اوست که در آیات مختلفی به آن اشاره شده است (اعراف: ۵۴؛ یس: ۸۶). مراد از این امر، تدبیر نظام خلقت و ایجاد نظام احسن و تقدیر آثار در بین آنهاست. کارکرد اوامر ربوبی در عالم تکوین و عینیت یافتن آنها در عالم هستی، در ارتباط با اسباب کلی و جزئی قابل تبیین است. به منظور فهم این مسئله، از مثال چگونگی تدبیر امور در حیات اجتماعی انسان‌ها بهره گرفته می‌شود: انسان‌ها به منظور قوام بخشیدن به نظام اجتماعی، مرکز صدور اوامر و احکام حکومتی واحد در نظر می‌گیرند. برای رسیدن این اوامر، به جای جای عرصه‌های اجتماعی انسان، ساختاری با واسطه‌های متعدد در هر سطحی از آن تعیین شده است که به محض صدور احکام، پایین‌ترین نقطه اجتماع نیز به آن واقف شده و از آن متأثر می‌گردد. چنین تدبیری در عالم تکوین نیز برقرار است؛ به این معنا که حوادث جزئی عالم، به اسباب جزئی مستند است و آن نیز به اسباب کلی دیگری مستند است تا در نهایت به خداوند متعال منتهی گردد. تفاوت این نحو تدبیر با تدبیر در حیات اجتماعی انسان‌ها، این است که در تدبیر تکوینی، خداوند متعال، نزد همه اسباب حاضر است؛ اما در تدبیر اعتباری، صاحب تخت سلطنت که صادر کننده احکام و اوامر است، نزد سایر اسباب حاضر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۱۴۹-۱۵۲). بنابراین، «أمر حکیم» اشاره می‌کند به اوامر ربوبی که از ناحیه خداوند متعال، به منظور تدبیر خلقت صادر می‌شود و از آن‌جا که محفل آن در عالم تکوین است، حکیم بودن به این معنا خواهد بود که خصوصیات و احوال آن از یکدیگر متمایز نیست و به همین دلیل، از اتقان و استواری برخوردار است.

### مرحله دوم: حمل اوامر ربوبی توسط ملائکه و روح

بر اساس آنچه در مرحله قبل بیان شد، خداوند متعال به منظور تدبیر عالم هستی، دستورات تدبیری خود را صادر کرده و در جریان سلسله اسباب و علل قرار می‌دهد. نخستین حلقه از این سلسله به گواه سوره قدر، «ملائکه» و «روح» هستند: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر: ۴). «أمر» در این‌جا به تدبیر خداوند متعال ناظر است که بر اساس آن، ملائکه و روح در آن شب از مقام ربوبی دریافت و آن را به منظور تدبیر امری از امور عالم با خود حمل کرده و یا امر الاهی را صادر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰، ص ۳۳۲). به عبارت دیگر، فرشتگان برای تقدیر و تعیین سرنوشت‌ها و آوردن هر خیر و برکتی در آن شب نازل می‌شوند و هدف از نزول آنها، اجرای این امور است و یا این‌که هر

امر خیر و هر سرنوشت و تقدیری را با خود می‌آورند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۷، ص ۱۸۵). برخی دیگر بیان کرده‌اند که هدف از نزول ملائکه، آوردن تمامی قضای سالیانه خداوند است به محضر کسی که قابلیت دریافت آن را دارد (زمخسری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۷۸۱). بر این اساس، ملائکه، حامل تدابیر کلی خداوند در جهات مختلف ارزاق، آجال و ... هستند که این جهات بعد از رسیدن به مهبط نزولی آن در بین اجزای عالم هستی، تقدیر و اندازه گیری می‌شود. برخی دیگر، «امر» نازل شده توسط ملائکه را از جنس معرفت و علم به جمیع اشیا و صفات و احوال آن‌ها و نحوه تدبیر و تحت اراده داشتن آن‌ها می‌دانند که به منزله علم کافی و احاطی بر تمام اشیا و موجودات نظام عالم است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۴۴۷).

قدر متیقن هر دوی این تعابیر و الزامات منتج از آن‌ها، عبارت است از این که ملائکه حامل تدابیر سالیانه امور هستند که این تدابیر از مقام ربوبی صادر شده است. بر این اساس، در این مرحله، اسباب و وسائط ابتدایی، یعنی ملائکه و روح تدابیر کلی امور عالم هستی را برای مدت یک سال دریافت و آن را به مقامی صادر می‌کنند تا این تدابیر از مقام کلی و اجمال و ابهام خارج شده و متناسب با اقتضائات عالم ماده تفصیل و تفریق یابند. این که مقام تفصیل و تفریق تدابیر کلی کدام است و این امر توسط چه کسی صورت می‌گیرد، سؤالاتی است که پاسخ به آن، مرحله سوم از فرآیند تدابیر امور عالم هستی را تشکیل می‌دهد.

### مرحله سوم: تفریق امور عالم هستی توسط حجت الاهی

یکی از رخدادهای شب قدر که در سوره قدر بدان اشاره شده، «تفریق امر حکیم» است: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ». این امر بعد نزول ملائکه و روح و صادر کردن «امر» الاهی توسط آنان که به مقام تدبیری خداوند ناظر است، صورت می‌گیرد. در معنای تفریق نیز بیان شد که امور به حسب قضای الاهی دارای دو مرحله «ابهام و اجمال» و «تفریق و تفصیل» است. به قرار داشتن امور در مرحله ابهام و اجمال، «حکیم» و به خارج شدن آن از حالت اجمال و قرار گرفتن در مرحله تفصیل، «تفریق» اطلاق شده است. بنابراین، تفاوت هر امر حکیم، جز این معنا نخواهد داشت که آن امر و آن واقعه که باید در آن سال رخ دهد، با تقدیر و اندازه‌گیری مشخص می‌شود. بنابراین، ملائکه و روح، امور حکیم را که در جهت تدابیر عالم هستی از مقام ربوبی صادر شده است، با خود حمل می‌کنند. اما این نکته را که محفل و مهبط نزول ملائکه چیست و اساساً، آن‌ها به چه جهتی نازل می‌شود، بایستی در معناشناسی





واژه «انزال» و نیز روایات مربوط، جستجو کرد.

در بحث معناشناسی واژه «أنزلنا»، باید گفت این واژه از ریشه «ن، ز، ل» است. ابن فارس

می‌گوید:

النون و الزاء و اللام كلمة صحيحة تدلُّ على هبوط شيء و وقوعه و نَزَلَ عَنْ دَائِيهِ نُزُولًا و نَزَلَ الْمَطْرُ مِنَ السَّمَاءِ نُزُولًا؛ این کلمه یک معنا دارد و بر فرود آمدن و پایین افتادن شیء دلالت دارد؛ همان‌طور که گفته می‌شود از اسبش فرود آمد یا باران فرود آمد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۴۱۷).

لازمه این معنا آن است که یک شیء از مرتبه بالا به مرتبه پایین حرکت کند و لذا مبدئی دارد که از آن‌جا حرکت به سمت پایین شروع می‌شود و مقصدی دارد که شیء در آن‌جا قرار می‌گیرد. این شیء می‌تواند امری مادی یا امری معنوی باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۲، ص ۹۵).

مطابق معنای واژه «إنزال»، وجود «مبدأ» و «مقصد» برای فرود آمدن شیء، امری لازم است و طبعاً پس در معنای نزول ملائکه، وجود مقصد لازم می‌نماید. پس موجودی به عنوان «مقصد»، باید در این عالم باشد تا بتواند این حقائق را ادراک و دریافت کند و محل و محفل نزول ملائکه و روح باشد. این معنا در جریان نزول قرآن نیز قابل مشاهده است؛ زیرا قرآن به عنوان یکی از مصادق تدبیری خداوند در شب قدر، از مرحله احکام خارج و به مرحله تفصیل وارد شده و در خور فهم بشر گردیده و بر قلب مبارک رسول خدا ﷺ به عنوان مهبط نزول وحی نازل شده است: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ\* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، با توجه به تداوم و تکرار شب قدر در هر سال قمری در ماه مبارک رمضان و نزول ملائکه، بایستی مهبط و محفل نزول آنان در غیر از نزول قرآن نیز مشخص گردد.

بر اساس روایات مطرح در خصوص رخدادهای شب قدر، «امام»، ظرف نزول ملائکه است که از آن با الفاظ مختلفی نظیر «اوصیاء» و «حجت الاهی» تعبیر می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام بیان شده است که ملائکه در آن شب پیرامون ما طواف می‌کنند: «يَا أَبَا الْمُهَاجِرِ، لَا تَخْفَى عَلَيْنَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَطُوفُونَ بِنَا فِيهَا» (بحرانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۳). در روایت دیگری، ضمن اشاره به تقدیر برخی از امور در شب قدر، بیان شده است که ملائکه به محضر «صاحب أرض» می‌رسند:

عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ هِشَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ

اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ قَالَ: تِلْكَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ يُكْتَسَبُ فِيهَا وَفْدُ الْحَاجِّ، وَ مَا يَكُونُ فِيهَا مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ أَوْ حَيَاةٍ أَوْ مَمَاتٍ، وَيُحَدِّثُ اللَّهُ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَا يَشَاءُ ثُمَّ يُلْقِيهِ إِلَى صَاحِبِ الْأَرْضِ قَالَ ابْنُ الْحَارِثِ: فَقُلْتُ: وَ مَنْ صَاحِبُ الْأَرْضِ؟ قَالَ: صَاحِبِكُمْ (حويزی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۶۲۵).

بر اساس این دسته از روایات، حجت‌های الهی که ملائکه بر آنان نازل می‌شوند، اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند که در هر زمان مصداقی دارد. در روایتی بلند، امیرالمؤمنین علیه السلام، پس از ذکر حجت‌های الهی و بیان شاخصه‌ها، آنان را محفل و مهبط نزول ملائکه در شب قدر معرفی کرده است (همان، ص ۶۲۶).

سؤال اساسی این‌جاست که حجت الهی بعد از دریافت اوامر ربوبی از ملائکه، دارای چه نقشی است؟ آیا نزول ملائکه برای آنان صرفاً به منظور آگاه کردن آنان از مقدرات عالم هستی است؟ آیا نقش آنان به امضا و ابرام کردن و در نهایت تأیید مقدرات منحصر می‌گردد؟ به نظر نگارنده، نقش حجت الهی در نظام اسباب و مسببات عالم، به امضا و تأیید او منحصر نیست، بلکه در مقامی بالاتر، در فرآیند تدبیر عالم هستی دارای نقش فاعلی است. ظرف تحقق فاعلیت امام، خارج کردن امور از مرحله «احکام و اجمال» به مرحله «تفریق و تفصیل» است.

بنابراین، در سخن گفتن از تفریق امور حکیم، بایستی توجه داشت که حجت الهی، کلیات اوامر ربوبی در حوزه‌های مختلف مرگ و زندگی، ارزاق و ... را از خداوند به واسطه ملائکه دریافت و آن‌ها را تقدیر و اندازه‌گیری می‌کند. از این‌رو، می‌توان آنان را «مجاری فیض الهی» نامید. البته پرواضح است که همه این‌ها تحت مشیت و اذن الهی صورت می‌پذیرد. شواهد متعددی در منابع روایی شیعه وجود دارد که گویای نقش فاعلی حجت الهی در فرآیند تدبیر امور عالم هستی از سوی مقام ربوبی است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا، فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا؛ وَ صَوَّرَنَا، فَأَحْسَنَ صَوْرَتَنَا؛ وَ جَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ، وَ لِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ، وَ يَدَهُ الْمَسْطُوتَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَ الرَّحْمَةِ، وَ وَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ، وَ بَابَهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَ خَزَائِنَهُ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِيهِ؛ بِنَا أَثْمَرَتِ الْأَشْجَارُ، وَ أُيْنَعَتِ الثَّمَارُ، وَ جَرَتِ الْأَنْهَارُ؛ وَ بِنَا يَنْزِلُ غَيْثُ السَّمَاءِ، وَ يَنْبُتُ عُشْبُ الْأَرْضِ؛ وَ بِعِبَادَتِنَا عَبْدَ اللَّهِ، وَ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عَبْدَ اللَّهُ؛ خدایند، ما را نیکو آفرید و



ما را چشم خود میان بندگانش و زبان گویای خود میان آفریدگانش و دست گسترده خود با مهربانی و رحمت بر بندگانش و وجه خود که به وسیله آن به او توجه می‌شود و دری که از آن به سوی او راه یافته می‌شود و خزائن خود در آسمان و زمین قرار داد. به واسطه ما، درختان میوه می‌دهند و میوه‌ها می‌رسند. نهرها جاری می‌شوند و باران از آسمان نازل گردیده و گیاهان می‌رویند. به واسطه عبادت ما خداوند عبادت می‌شود و اگر ما نبودیم، خداوند عبادت نمی‌شد (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۳۵۲).

جمله «بنا أثمرت الأشجار» و سه جمله پس از آن، بر نقش فاعلی و تأثیر تکوینی حجت الاهی دلالت دارد و گویای آن است که وجود نوری و معنوی آنان در سلسله اسباب جهان خلقت، نقش آفرین است. چون این تأثیرگذاری و فاعلیت در طول اسباب و علل طبیعی و نه در عرض آنهاست و به همین دلیل، وجود حجت با نظام عالم طبیعت، هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد. همچنین از آن‌جا که فاعلیت و تأثیرگذاری آنان به اذن و مشیت تکوینی خداوند و مظهر و مجرای فاعلیت بالذات الاهی مستند است؛ با توحید افعالی نیز هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ش ۳۱، ص ۷-۳۰). نظیر این تعابیر در روایات و زیارات مختلف، از جمله زیارت «جامعه کبیره» آمده است که همگی آن‌ها بر نقش فاعلی و تأثیرگذار امام در فرآیند تدبیر عالم هستی دلالت دارد.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آیات ابتدایی سوره دخان، اقتضای رحمت ربوبی، «تفریق» سالیانه امور است. الگوی تدبیری خداوند به جهت تحقق تفریق در سه مرحله ترسیم و ضمن مشخص کردن جایگاه حجت الاهی در این الگو، بر ضرورت حضور دائمی حجت الاهی در تمامی زمان‌ها تأکید شده است. با این توضیح که در قرآن از «دستورات تدبیری» خداوند تحت عنوان «أمر» یاد شده است؛ که دارای ویژگی «إحکام» و «اجمال» است. «أوامر تدبیری»، بعد از صادر شدن از مقام ربوبی، در سلسله اسباب و وسائط قرار می‌گیرند. بر اساس آیات سوره قدر، اولین حلقه از این سلسله، ملائکه حامل «أوامر» ربوبی هستند و حجت الاهی، دومین حلقه از سلسله اسباب و وسائط در فرآیند تدابیر ربوبی است.

حجت الاهی بعد از دریافت أوامر ربوبی از ملائکه و روح، مرحله تفریق سالیانه امور را

انجام داده و ضمن خارج ساختن این اوامر از حالت اجمال و ابهام با تقدیر و اندازه‌گیری امور، متناسب با اقتضائات عالم ماده، سنت تفریق سالیانه را محقق می‌سازد. از این‌رو، می‌توان بیان کرد که حجت الاهی در فرآیند تدبیر امور، از نقش فاعلی برخوردار است. بنابراین، با توجه به این‌که سنت تفریق امور سالیانه به زمان خاصی محدود نبوده و هر ساله تکرار می‌شود؛ مراحل سه‌گانه مذکور نیز بایستی در تمامی زمان‌ها حضور داشته باشد و حذف یکی از وسائط و اسباب، اختلال در نظام عالم هستی را موجب شده و آن را از دایره وجود خارج می‌سازد. از این‌رو، وجود حجت الاهی در تمامی زمان‌ها ضروری خواهد بود.



## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح: محمدمهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه البعثة، قسم الدراسات.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). *تفسیر تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، قم، نشر اسماعیلیان.
۱۰. خرازی، سید محسن (۱۴۱۷ق). *بدایه المعارف فی شرح العقائد الامامیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی (بهار ۱۳۸۸). *نقش غایی امام در نظام آفرینش*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۳۱.
۱۳. \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۸۸). *نقش فاعلی امام در نظام آفرینش*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۲۹.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. شه گلی، احمد، خسروپناه، عبدالحسین (تابستان ۱۳۹۶)، *تقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت*، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۱۷.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی.

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح أصول الكافي (صدر)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۳. عشریه، رحمان (بهار ۱۳۹۷). بازخوانی کارکرد هستی شناسانه امام زمان، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۴۵.
۲۴. غنوی، امیر، زارعی، محمود (بهار ۱۳۹۲). نقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۲۵.
۲۵. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ق). کتاب العین، قم، انتشارات هجرت.
۲۶. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، لبنان، دار املاک.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.
۲۸. قدردان ملکی، محمد حسن (۱۳۸۶). خدا در حکمت و شریعت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۳۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. نصیری، محمد (تابستان ۱۳۹۱). در آمدی بر رهیافت عرفانی به براهین عقلی و کلامی ضرورت امام، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۵۲.





### بررسی و نقد روایت «یوطئون للمهدی»

خدا مراد سلیمیان<sup>۱</sup>

#### چکیده

روایت «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِئُونَ لِلْمَهْدِيِّ» در سال‌های گذشته، فراوان در بحث‌های زمینه‌سازی ظهور به‌طور عام و در مقالات علمی - پژوهشی به‌گونه‌ای خاص، به کار رفته است. فراوانی به‌کارگیری این روایت و تحلیل‌ها و تطبیق‌های صورت گرفته، بایستگی ارزیابی این روایت را دوچندان کرده است. نخستین بار ابن ماجه قزوینی (م/ ۲۷۳ق) در کتاب «سنن» این عبارت را سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته است؛ لیکن برای این روایت اعتباری قایل نبودند تا این که روایت از طریق کتاب کشف الغمه اربلی (م/ ۶۹۲ق) به منابع روایی شیعه وارد شد.

این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی سامان یافته، تلاشی است در پاسخ به این پرسش که روایت «یوطئون للمهدی» از چه میزان اعتباری برخوردار است. با توجه به تولد روایت در فضای ذهنی اهل تسنن و اهتمام آن‌ها به حکومت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و نه به ظهور، به مساعدت در برپایی حکومت اشاره کرده و به زمینه‌سازی ظهور ارتباطی ندارد. **واژگان کلیدی:** مهدی، موطئون، مشرق، سلطنت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، زمینه‌سازان ظهور، یوطئون للمهدی.



برجسته‌ترین آموزه‌ها در اندیشه سیاسی اسلام درباره سرنوشت انسان‌ها، بر این پایه است که پدید آمدن هرگونه دگرگونی در انسان‌ها، در گرو خواست و اراده خود آنان است و هرگونه دگرگونی در چگونگی‌های اجتماعی، به تغییر و تحول آدمی از درون بستگی دارد (ر.ک: انفال: ۸ و ۵۳؛ رعد: ۱۱).

ظهور امام مهدی علیه السلام سرآغازی است بر انقلابی بزرگ، گسترده و فراگیر که بنیان‌های اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بشر را دگرگون خواهد ساخت. این تحول بزرگ در جهان آفرینش - همانند قیام و نهضت همه پیامبران و شایستگان - که به‌طور عمده با اسباب و علل طبیعی شکل می‌گیرد (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۵۷ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۹۸)؛ نیازمند فراهم‌شدن شرایط و زمینه‌هایی بایسته و شایسته است و البته حضور مردم در این انقلاب، از شرایط برجسته این شکل‌گیری است.

ترغیب و پافشاری بر این حضور، افزون بر این که امری خردمندانه است؛ در روایاتی بدان اشاره شده است. استناد به روایات معتبر از منظر سند و محتوا، به عنوان امری عقلایی، همواره مورد نظر بوده است و البته در کنار آن، ورود برخی روایات ساختگی و یا تحریف شده، فضای اعتماد به سخنان معصومان علیهم السلام را دچار خدشه ساخته است.

یکی از سخنانی که امروزه در مجموعه روایات مهدوی بایسته بررسی و تحلیل است، کلامی است مبنی بر این که مردمانی از مشرق، زمینه‌های حکومت مهدی را فراهم می‌کنند که به نظر می‌رسد، اثبات صدور آن از معصوم مشکل و جعل آن امری محتمل است و البته در تحلیل و بررسی این سخن، نگارشی در دست نیست و آنچه در برخی منابع به چشم می‌آید، فقط نقل قول، از کتابی به کتاب دیگر است.

بی‌تردید برجسته‌ترین سببی که نقد روایات را کاری بایسته کرده، همین راه‌یابی روایات ساختگی در میان احادیث راستین است (صدر، بی‌تا: ص ۲۱). و البته این، خود، یکی از جبران‌ناپذیرترین آسیب‌های ممکن در تاریخ اسلام است (ابو ریه، بی‌تا: ص ۹۲)، و خود سبب شده تا سند و متن برخی روایات از جایگاه بلند اعتماد به زیر آمده، همواره با نگاه تردیدآلود، دیده شود.

«وضع» در اصطلاح، با معنای لغوی آن تطابق دارد و آن نسبت‌دادن سخنی ساختگی و

دروغین به معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است؛ بدین معنا که سازنده‌اش آن را ساخته است و نه مطلق حدیث انسان دروغ‌گو؛ زیرا دروغ‌گو گاهی راست می‌گوید (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ص ۱۵۲). به بیان دیگر، حدیث موضوع، گفتار، کردار، تقریر ساخته شده می‌باشد که به دروغ به معصوم نسبت داده شده است؛ خواه گزارش‌گر در ساختن محتوای آن نقش داشته، یا نداشته باشد.

این روایت‌سازی، اگرچه بیش‌تر پی‌آمد دشمنی با آموزه‌های اسلامی و یا بهره‌مندی از متاع دنیا و نزدیک شدن به حاکمان زمان، از سوی دشمنان آگاه و دوستان نادان بود (صدر، بی‌تا: ص ۲۱)؛ گاهی نیز با انگیزه‌هایی به ظاهر پسندیده، چون ترغیب مردم به انجام دادن کارهای نیک انجام می‌شد (رفیعی، ۱۳۸۱: ص ۱۸-۴۳) که البته در نتیجه، هردو، تفاوت چندانی نداشت (ابو ریه، بی‌تا: ص ۹۴) و آن بی‌اعتمادی به بسیاری روایات بود.

در عرصه مباحث مهدویت نیز توجه به روایات نشان می‌دهد، افرادی نه حتماً و الزاماً با انگیزه‌های منفی، که به قصد خیر به نقل روایات ساختگی و حتی جعل روایت دست زده‌اند که در نهایت جز مشکل و خدشه‌دار شدن اعتماد، چیزی به بار نیامده است.

بررسی روشمندان سخنان منسوب به معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و احراز صحت و سقم صدور روایات از ایشان، می‌تواند در افزایش اعتماد به این بیانات کمک شایسته‌ای کند و در کنار آن، زدودن نقاب از چهره برخی سخنان ساختگی، هزینه اندکی برای این شفاف‌سازی به شمار می‌آید که می‌بایست برای اعتباربخشی به نگاه مخاطبان آن هزینه را پرداخت.

یکی از روایاتی که در سال‌های گذشته، فراوان در بحث‌های زمینه‌سازی ظهور، به‌طور عام و در مقالات علمی - پژوهشی، به‌گونه‌ای خاص، به کار رفته، روایت «يَخْرُجُ نَاسٌ مِّنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ» است.

نکته قابل تأمل این‌که با وجود نقل فراوان این روایت در کتاب‌ها و مقاله‌ها، تا کنون کسی به بررسی سند و محتوای آن نپرداخته است!

در این نوشتار تلاش شده است این روایت صرف‌نگاه از بحث کلی زمینه‌سازی و زمینه‌سازان، به صورت جداگانه، پس از بررسی برخی واژگان روایت، از جهت سند و محتوا بررسی شود.



## بررسی واژگانی روایت

### یخرج:

«خروج» در لغت به معنای بیرون شدن، برابر «دخول» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۱۵۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۳۵ و طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۰۱) و در اصطلاح، به معنای خارج شدن از محلی برای اجرای کاری مهم است. روایات مشتمل بر این واژه، شورش علیه حاکم و قیام را نیز شامل می‌شود.

### ناس:

آنچه در روایت بیش‌تر به کار رفته «یخرج ناس» است؛ اما مجلسی مبتنی بر نقلی از البیان، «یخرج أناس» آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۸۷) که در معنا تفاوتی ندارد و در این‌جا مقصود گروهی از مردمانند که خروج می‌کنند. افزون بر روایت مورد بحث، این تعبیر فقط در یک روایت به کار رفته و آن جایی است که سخن از خروج شیعیان از سپاه سفیانی دارد: «یخرج أناس كانوا مع السفیانی من شیعة آل محمد...» (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۶۶).

### المشرق:

این تعبیر در روایت‌های فراوانی به کار رفته است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۵ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۵۲). آنچه توجه بدان بایسته است، این که مقصود از مشرق در این روایت کجاست. گاهی در روایات از آن، معنای لغوی منظور شده و آن، محل طلوع خورشید است که البته محل طلوع در هر منطقه، با منطقه دیگر متفاوت است. گاهی نیز مقصود منطقه‌ای خاص و شناخته شده به نام «خراسان» است (شهیدی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۵)؛ که در این‌جا منظور دومین معناست. این تعبیر در روایات «رايات السود» فراوان به کار رفته است.

### یوطنون:

«وطأ» در لغت معانی فراوانی دارد که یکی از آن‌ها آماده کردن است و در این‌جا مقصود همین معناست. خلیل بن احمد می‌نویسد: «وَطَأْتُ لَكَ الْأَمْرَ، إِذَا هَيَّأْتَهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۴۶۷). ابن اثیر حقیقت توطئه را آماده‌سازی دانسته است: «حقیقته من التَّوْطِئَةِ، وَ هِيَ

التَّمهيد و التَّدليل» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۵۳). طریحی نیز به معنای یادشده اشاره کرده است و می‌نویسد: «التَّوْطِئَةُ: التَّدليل و التَّمهيد» (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۴۲). مشتقات این واژه، به گونه‌های مختلف در برخی آیات آمده است (ر.ک: احزاب: ۲۷؛ فتح: ۲۵؛ توبه: ۳۷ و ۱۲۰ و مزمل: ۶).

این تعبیر با این ترکیب، جز یک مورد، آن هم به صورت مفرد، که در آن سخن از شعیب بن صالح در فراهم کردن امور برای مهدی به کار رفته است: «شعیب بن صالح، أو: صالح بن شعیب من تمیم، یهزمون أصحاب السفیانی حتی ینزل بیت المقدس، یوطئ للمهدی سلطانه» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ص ۱۱۸)؛ در روایت دیگری بیان نشده است.

#### سلطانه:

این واژه در روایت نیامده است؛ اما برداشت نخستین ناقل روایت، «یعنی سلطانه»، دارای اهمیت فراوانی است.

ابن منظور «سلطان» را به معنای حجت دانسته است:

و السُّلْطَانُ فِي مَعْنَى الْحِجَّةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾ (الحاقّة: ۲۹)؛ أَي حِجَّتِيهِ. و السُّلْطَانُ: قُدْرَةُ الْمَلِكِ، [مِثْلُ قَفِيزٍ وَ قَفْزَانٍ وَ بَعِيرٍ وَ بَعْرَانٍ] (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۳۲۰). آن‌گاه دلیل این که امیران را سلطان نامیده‌اند، این‌گونه بیان کرده است: «قِيلَ لِلْأَمْرَاءِ سُلْطَانِينَ لِأَنَّهُمْ الَّذِينَ تَقَامُ بِهِمُ الْحِجَّةُ وَ الْحَقُوقُ» (همان).

طریحی، «سُلْطَان» را به معنای غلبه و تسلّط یا حجت و برهان دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۲۵۵).

مناسب است پیش از بررسی روایت به بحث زمینه‌سازی اشاره‌ای کوتاه شود:

درباره زمینه‌سازی ظهور حضرت مهدی علیه السلام، در دو عرصه می‌توان بحث کرد:

#### ۱. زمینه‌سازی عام

قیام جهانی حضرت مهدی علیه السلام، برای برپایی حکومت شایستگان بر پایه عدل و قسط است و آماده بودن برای یاری کردن آن امام بزرگوار، کاری بایسته و ضروری می‌نماید و این یاری کردن، نیازمند بسترها و زمینه‌هایی است؛ اگرچه در اندازه فراهم کردن تیر برای مقابله با دشمنان باشد (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۲۰).

البته مقصود فقط آماده کردن جنگ افزار و مانند آن نیست، بلکه به دست آوردن بالاترین آمادگی برای آن قیام بزرگ دارای اهمیّت است که فراهم کردن ابزار جنگی، از جمله تیر و کمان، حداقل آمادگی است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۳۳۳ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۱).

عقل، افزون بر نقل، بر این نکته تأکید دارد که بایسته ترین کار، پیش از سامان یافتن هر گونه حکومتی در جامعه، فراهم کردن زمینه ها و بسترهای هماهنگ با آن حکومت است؛ چرا که ساختار حکومت مطلوب مردم، در جامعه به گونه ای شکل می گیرد که خرد گروهی اجتماع، تحمل پذیرش آن را داشته باشد.

## ۲. زمینه سازی خاص

در برخی از روایات، از گروه هایی ویژه، به عنوان زمینه سازان ظهور یاد شده است؛ مانند روایاتی که به مردمانی از مشرق اشاره کرده (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۷۳ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۴۳)؛ یا روایاتی که از پرچم های سیاه سخن به میان آورده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۵۲ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۱۷).

یکی دیگر از این روایات که امروزه شهرت ویژه ای یافته، روایت مورد بحث است که رسول گرامی اسلام ﷺ فرمود:

يَخْرُجُ نَاسٌ مِّنَ الْمَشْرِقِ فَيُؤْتُونَ لِمَهْدِيٍّ - يَعْنِي - سُلْطَانَهُ؛ مردمانی از مشرق قیام می کنند پس برای مهدی آماده می کنند - مقصود - سلطنت او را (قزوینی، بی تا: ج ۲، ص ۱۳۶۸).

به دلیل اهتمام و توجه گسترده ای که در دوران معاصر به این روایت شده، بررسی آن، می تواند نکاتی را در نگاه قرار دهد؛ به ویژه آن که به استناد این روایت و برخی روایات همسو، به نقش ایرانیان در زمینه سازی ظهور تأکیدهای فراوانی شده است.

البته این فراوانی به کارگیری روایت، به طور مشخص در نوشته ها و گفته های تبلیغی است و هرگز روایت از جهت اعتبار سندی و محتوایی مورد تحلیل واقع نشده است.

## ۱. سیر تطور نقل روایت در منابع روایی

### الف) منابع روایی اهل سنت

این روایت بر پایه منابع در دست، نخستین بار توسط محمد بن یزید قزوینی (۲۷۳ق) در سنن وی، این گونه نقل شده است:

حدثنا حرملة بن يحيى المصرى، و إبراهيم بن سعيد الجوهري، قالوا: ثنا أبو صالح عبد الغفار بن داود الحراني. ثنا ابن لهيعة عن أبي زرعة عمرو بن جابر الحضرمي، عن عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي، قال: قال رسول الله ﷺ يخرج ناس من المشرق. فيوطئون للمهدى «يعنى سلطانه» (همان).

روشن است که دو کلمه پایانی (یعنی سلطانه) از راوی است.

ابن ماجه پس از نقل روایت اضافه کرده است: «فی الزوائد: فی إسناده عمرو بن جابر الحضرمي، وعبد الله بن لهيعة، وهما ضعيفان».

نقل روایت پس از حدود سه قرن از صدور آن و نیز عدم نقل آن در هیچ یک از منابع روایی موجود مربوط به این دوره؛ اعتبار روایت را به تردیدی جدی دچار می کند؛ به ویژه آن که انگیزه نقل آن، دست کم در دوره ای که بحث خروج از خراسان مطرح بوده، فراوان وجود داشته است.

با فاصله نزدیک به یک قرن، پس از ابن ماجه، طبرانی (م/۳۶۰ق) در معجم الاوسط آن را این گونه نقل کرده است:

حدثنا أحمد بن رشد بن قال: حدثنا محمد بن سفيان الحضرمي قال: حدثنا ابن لهيعة عن أبي زرعة عمرو بن جابر عن عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي قال: قال رسول الله: يخرج قوم من قبل المشرق فيوطئون للمهدى سلطانه (طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۹۴).

با این تفاوت که در این روایت به جای «يخرج ناس من المشرق»، «يخرج قوم من قبل المشرق» نقل شده و کلمه «يعنى» نیامده است. از این رو کلمه «سلطانه»، بخشی از متن روایت و سخن پیامبر ﷺ به شمار می آید.

آن گاه در ادامه نوشته است: «لا يروى هذا الحديث عن عبد الله بن الحارث إلا بهذا الاسناد تفرد به بن لهيعة».

در مقایسه بین سند دو منبع، می‌توان موارد اشتراک و افتراق را این‌گونه ترسیم کرد:

سند روایت سنن المصری	حرملة بن یحیی المصری	إبراهیم بن سعید الجوهری	أبو صالح عبد الغفار بن داود الحرانی	ابن لهیعة	أبی زرعة عمرو بن جابر الحضرمی	عبد الله بن الحرث بن جزء الزیبیدی
سند روایت معجم الاوسط	أحمد بن رشدين سفيان الحضرمی	محمد بن سفيان الحضرمی		بن لهیعة	أبی زرعة عمرو بن جابر	عبد الله بن الحرث بن جزء الزیبیدی

روایت طبرانی، در سه راوی اخیر با کتاب سنن مشترک است. در ادامه به بررسی سند هر دو روایت اشاره خواهد شد.

در میان اهل سنت، یوسف بن یحیی مقدسی (م/ قرن ۷) پس از حدود سه قرن، از دیگر کسانی است که به نقل این روایت پرداخته است (مقدسی، ۱۴۱۶: ص ۱۲۵). پس از وی، هیتمی (م/ ۸۰۷ ق) در مجمع الزوائد، در کنار نقل روایت، سند آن را فاقد اعتبار دانسته و نوشته است: «رواه الطبرانی فی الأوسط و فیه عمرو بن جابر و هو کذاب» (هیتمی، ۱۴۰۸: ج ۷، ص ۳۱۸). و این، یکی از اظهار دیدگاه‌های صریح درباره اعتبار این روایت است.

هم‌زمان با وی، ابن خلدون (م/ ۸۰۸ ق) در کتاب تاریخ خود، روایت را نقل کرده و همان موضع هیتمی را گرفته و با این بیان: «وقد تقدم لنا فی حدیث علی الذی خرجه الطبرانی فی معجمه الأوسط أن ابن لهیعه ضعیف وأن شیخه عمرو بن جابر أضعف منه»؛ روایت را به شدت بی‌اعتبار دانسته است (ابن خلدون، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۲۱).

محمد بن یوسف کنجی (م/ ۶۵۸ ق) در کتاب البیان فی أخبار صاحب الزمان عليه السلام با سندی طولانی که بخش پایانی آن همان سند سنن ابن ماجه قزوینی، روایت را چنین نقل کرده است:

حرملة بن یحیی المصری ثم التجیبی، و إبراهیم ابن سعید الجوهری قالوا: حدثنا ابو صالح عبد الغفار بن داود الحرانی حدثنا عبد الله بن لهیعة عن ابی زرعة عمرو بن جابر الحضرمی، عن عبد الله بن الحرث ابن جزء الزیبیدی. وی پس از نقل روایت، می‌افزاید: قلت: هذا حدیث حسن صحیح روته الثقات و الاثبات، أخرجه الحافظ ابو عبد الله بن ماجة القزوینی فی سننه كما أخرجه (کنجی، ۱۳۶۲: ص ۴۹۰).

و این دیدگاه همراه حدیث، به برخی آثار شیعی نیز وارد شده است.

به‌طور قطع اظهار نظر درباره روایت، به کنجی مربوط است؛ اگرچه وی درباره این ادعای اعتبار سند روایت، دلیلی بیان نکرده است.

افزون بر روایت طبرانی که کلمه «یعنی» ندارد و «سلطانه» داخل در متن روایت حساب می‌شود؛ متقی هندی (م/۹۷۵ق) در کنز العمال، روایت را بدون «یعنی» نقل کرده است (متقی هندی، ۱۴۰۹: ج ۱۴، ص ۲۶۳)؛ که البته در هر کدام، معنای سخن متفاوت خواهد بود. در آن‌جا که «یعنی» بر روایت افزوده شده است، به‌طور مطلق، سخن از کسب آمادگی است؛ اما در آن‌جا که «یعنی» نادیده گرفته شده است، این ایجاد آمادگی، به‌طور مشخص برای برپایی حکومت آن حضرت خواهد بود.

از میان اهل سنت، برخی نیز مانند قندوزی (م/۱۲۹۴ق) فقط به نقل روایت پرداخته‌اند (قندوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۶۶).

نکته قابل تأمل این که کتاب «الفتن» نوشته نعیم بن حماد، با وجود این که انبوهی از روایات مربوط به نشانه‌ها و نیز خروج برخی گروه‌ها را از مشرق و خراسان، در زمینه ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه نقل کرده است؛ به این روایت و محتوای آن هیچ‌گونه اشاره‌ای نکرده است. پس از آن، در گذر زمان، این روایت چندان نقل نشده است تا این که یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت، پس از نقل روایت و اشاره به همه منابعی که آن را نقل کرده‌اند، با بررسی رجال حدیث، به صراحت آن را ضعیف دانسته و می‌نویسد: «النتیجه: إسناد ضعیف جداً، الحضرمی متروک» (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۱۰).

بررسی در منابع روایی، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد که این روایت به‌طور مشخص از منابع روایی اهل سنت سر بر آورده؛ همان‌گونه که نشان می‌دهد این روایت نزد آنان چندان معتبر تلقی نشده و بسیاری از منابع روایی اهل سنت به نقل آن اقبالی نشان نداده‌اند.

### ب) منابع روایی شیعه

بر اساس بررسی‌های گسترده در میان متون روایی شیعی، نخستین کتابی که روایت را نقل کرده، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، اثر قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی (م/۳۶۳ق)، است. وی پایه‌گذار فقه اسماعیلی و فقهی بزرگ، در تاریخ اسماعیلیه است و نوشته‌های فراوان و تاثیرگذاری عمیق او، در استواری مذهب اسماعیلی، سبب شده تا





بزرگان اسماعیلیه، همیشه از وی به بزرگی یاد کنند و هنوز هم کتاب‌های او در میان گروه‌هایی از اسماعیلیه رواج دارد (جعفریان، ۱۴۲۳: ص ۲۲).

یکی از جنبه‌های بسیار برجسته شخصیت قاضی نعمان، اهتمام او به نویسندگی است. او به دلیل تألیفات فراوان، در زمره پرکارترین نویسندگان فاطمی قرار گرفته است (گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۱: ص ۳۱۶).

شرح الاخبار یکی از آثار به جا مانده از میان ده‌ها کتابی است که برای او نام برده‌اند. این کتاب که در شانزده جزء تألیف شده، کتابی است روایی که قاضی نعمان در آن، همانند کتاب دعائم الاسلام، احادیثی که امامان اسماعیلیان فاطمی از پیامبر روایت و یا تأیید و تصدیق کرده‌اند و نیز احادیثی که از خود آن امامان مورد قبولشان روایت شده؛ جمع‌آوری کرده است (همان، ص ۳۲۳).

قاضی نعمان، در کتاب خود، روایت را از سنن ابن ماجه نقل کرده، با این تفاوت اندک که «عن حرملة بن يحيى البصرى» به جای «المصرى» آورده است (ابن حیون، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۵۶۳). البته وی در جایی دیگر، روایت را با تفاوت‌هایی اساسی این گونه به پیامبر ﷺ نسبت داده است: «يخرج ناس من المشرق، فيعطون المهدي سلطانه يدعونه» (همان، ص ۳۶۵)؛ به این معنا که سلطنت را به مهدی‌ای که دعوت کرده بودند، عطا می‌کنند و البته از نظر محتوا با روایت مورد بحث تفاوتی جدی دارد.

نکته شایان ذکر این که با توجه به اعتقاد قاضی نعمان مغربی به مهدی مغربی، نقل این روایت از سوی او، چگونه توجیه می‌شود؟

در میان منابع روایی امامیه، بررسی‌ها نشان می‌دهد، این روایت نخستین بار از طریق کتاب کشف الغمه فی معرفة الائمة، نوشته مرحوم اربلی (م/ ۶۹۲ ق) به منابع روایی راه یافته است (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۴۷۷). وی روایت را از کتاب «البيان فی أخبار صاحب الزمان، ص ۴۹۰» محمد بن یوسف کنجی، نقل کرده است.

این نکته نیز محل تأمل است که چرا روایت از سنن ابن ماجه نقل نشده و یا در هفتصد سال فاصله بین دو نقل، چرا روایت در هیچ‌یک از منابع روایی شیعه نیامده است.

برخی بدون اشاره به این که این سخن در اعتبار روایان حدیث «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ رَوَاهُ الثَّقَاتُ وَ الْأَثْبَاتُ»، از کنجی شافعی است، به نقل آن پرداخته‌اند (حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵،

ص ۲۲۹). و امروزه در محافل، به عنوان روایتی صحیح از آن یاد می‌کنند. علامه مجلسی، روایت را در بخشی که چندین باب از کتاب کشف الغمة را نقل کرده، این‌گونه آورده است:

البَابُ الْخَامِسُ فِي ذِكْرِ نُصْرَةِ أَهْلِ الْمَشْرِقِ لِلْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ جَزْءِ الزُّبَيْدِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ أَنَسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُؤْتُونَ لِلْمَهْدِيِّ يَعْنِي سُلْطَانَهُ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ رَوَتْهُ الثَّقَاتُ وَالْأَثْبَاتُ أَخْرَجَهُ الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مَاجَةَ الْقَزْوِينِيُّ فِي سُنَنِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۸۷).

مجلسی در آغاز نقل خود از کشف الغمة این‌گونه آورده است:

کشف، کشف الغمة ذکر الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد الشافعي في كتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب و قال في أوله إني جمعت هذا الكتاب و عريته من طرق الشيعة ليكون الاحتجاج به أكد فقال في المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ (همان).

البته متن کشف الغمة این‌گونه است:

و قد كنت ذكرت في المجلد الأول أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن يوسف بن محمد الكنجي الشافعي عمل كتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب و كتاب البيان في أخبار صاحب الزمان... (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۲۷۵).

از این رو شکی نیست که بیان درباره اعتبار روایت به هیچ وجه به اربلی و یا مجلسی مربوط نیست.

روایت مذکور پس از آن، در میان شیعه به طور عموم از این دو منبع نقل شده است. از معاصران شیعه می‌توان به سید محسن امین، اشاره کرد که به نقل از کنجی روایت را آورده و دیدگاه صاحب البیان را مبنی بر صحت روایت عنوان کرده است (امین، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۵۵).

به این روایت در سال‌های گذشته در کتاب‌ها، مقاله‌ها و سخنرانی‌ها بسیار استناد شده است. از کسانی که با نام‌گذاری فصلی از کتاب خود با این نام به نقل این روایت پرداخته‌اند، می‌توان به مهدی فقیه ایمانی، از پژوهشگران معاصر، در کتاب الإمام المهدي عند أهل السنة، اشاره کرد (فقیه ایمانی، ۱۴۰۲: ج ۲، ص ۳۴۶).

در میان دانشمندان معاصر شیعی، به نظر می‌رسد علی‌کورانی بیش‌ترین توجه و اهتمام را



به نقل این روایت و روایات با این محتوا داشته است. این عالم شیعی، به‌ویژه در سه دهه گذشته، به نقل و تحلیل روایات نشانه‌های ظهور و نیز احتمال تطبیق آن‌ها بر برخی حوادث این دوران، توجه فراوان کرده است. وی با نقل روایت در کتاب معجم احادیث الامام المهدی و اشاره به ده‌ها منبع شیعی و اهل سنت، در گسترش این روایت و مانند آن در دوره معاصر نقش برجسته‌ای داشته است.

همچنین وی این روایت را در کنار روایت‌های فراوان و تحلیل‌های گسترده در بحث زمینه‌سازی در کتاب «عصر ظهور» نقل کرده است. این اهتمام سبب شده تا وی در دوره معاصر در شمار معدود کسانی قرار گیرد که به اثبات نقش ایرانیان در زمینه‌سازی ظهور اهتمام ویژه‌ای دارند.

نویسنده در کتاب عصر ظهور، ده‌ها بار با تعبیرهایی مانند ممهدة للمهدی علیه السلام، ص ۲۰؛ بحركة التمهد للمهدی علیه السلام، ص ۲۶؛ الممهدة للمهدی علیه السلام فی الیمن، ص ۷۱؛ قوات الخراسانین الممهدة للمهدی علیه السلام الی العراق، ص ۹۷؛ الممهدة للمهدی علیه السلام أحادیث متعددة عن أهل البيت علیهم السلام، ص ۱۱۳؛ به حرکت‌های زمینه‌ساز از ایران اشاره کرده است. این نقل گسترده از روایت یادشده، نه فقط در محدوده کتاب، که در مقاله‌های پرشماری بدون آن که به میزان اعتبار سند و یا به بررسی محتوای روایت پرداخته شده باشد، یاد شده است؛ مقاله‌هایی مانند:

- حیدری نیک، مجید؛ نگاهی دوباره به انتظار، فصلنامه انتظار موعود، پاییز ۱۳۸۰، شماره ۱، ص ۸۰ - ۹۸؛

- رضوانی، علی اصغر؛ پیام‌های مهدوی به زن مسلمان، فصلنامه انتظار موعود، پاییز ۱۳۸۶ - شماره ۲۲، ص ۶۱ - ۷۸.

البته در برخی مقاله‌های نیز بدون اشاره به واژه «یعنی»، کلمه پس از آن (سلطان) به عنوان بخشی از روایت تلقی شده است؛ در مقاله‌هایی مانند:

- پورسیدآقایی، مسعود؛ عاشورا و انتظار - پیوندها، تحلیل‌ها و رهیافت‌ها، فصلنامه انتظار موعود، بهار ۱۳۸۱، شماره ۳، ص ۴۲ - ۷۲؛

- قنبریان، محسن؛ رویکرد استراتژیک به ظهور، فصلنامه انتظار موعود، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۲۳، ص ۱۹۳ - ۲۴؛

- پور سید آقایی، سید مسعود؛ قرآن و حدیث: مدیریت امام زمان، فصلنامه مشرق موعود، زمستان ۱۳۸۷، شماره ۸، ص ۵-۲۴؛

- پورسید آقایی، سید مسعود؛ فصلنامه مشرق موعود، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۱۰، ص ۱۹-۳۲؛

- حاج محمدی، علی؛ تحول مأموم، زمینه‌ساز ظهور، فصلنامه مشرق موعود، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۱۰، ص ۱۵۱-۱۶۴؛

- نکونام، جعفر؛ راه‌بردها و راه‌کارهای فرهنگی دولت زمینه‌ساز در رویارویی با جنگ نرم، فصلنامه مشرق موعود، بهار ۱۳۸۹، شماره ۱۳، ص ۱۳۹-۱۶؛

- آیتی، نصرت‌الله؛ مفهوم شناسی اصطلاح جامعه زمینه‌ساز، فصلنامه مشرق موعود، زمستان ۱۳۹۰، شماره ۲۰، ص ۴۹-۶۲.

گفتنی است که در میان آثار معاصر، برخی بدون توجه به نخستین منبع روایت که در پایان روایت، با افزودن «یعنی سلطانه»، مقصود سخن را شرح کرده‌اند؛ با حذف کلمه «یعنی»، «سلطانه» را بخشی از روایت دانسته‌اند (صدر، ج ۳، ص ۲۷۵؛ گروهی از نویسندگان، ص ۱۱۴، ص ۳۰۳؛ محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۷: ص ۱۶۷؛ دومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ج ۱، ص ۱۳، ج ۳، ص ۲۶۱؛ سومین همایش، ج ۲، ص ۱۳۳؛ چهارمین همایش، ج ۱، ص ۱۹۸، ج ۳، ص ۴۸).

## ۲. اعتبار سندی روایت در منابع روایی اهل سنت

از آن‌جایی که نخستین نقل روایت در منابع اهل سنت بوده است، بررسی سند نیز می‌بایست بر اساس نگاه رجالی آنان باشد:

### ۱. حرمله بن یحیی المصری:

از این فرد به جز آنچه در دو کتاب ضعفاء عقیلی (عقیلی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۲۲) و الجرح و التعديل ابن أبي حاتم الرازی (ابن أبي حاتم الرازی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۲۷۴) آمده است، سخنی یافت نشد که هر دو گویای عدم اعتبار وی است.

### ۲. ابراهیم بن سعید الجوهری:

گفته شده است که وی ثقة است (ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۰۸: ص ۱۶).

### ۳. أبو صالح عبد الغفار بن داود الحرانی:

در منابع اهل تسنن در اعتبار وی سخنی به میان نیامده است و فقط ذکر نام این فرد در سند برخی روایات مستدرک حاکم و اذعان به صحت روایت از سوی وی، مؤید اعتبار این فرد است. حاکم پس از نقل روایتی که وی در سند آن است، می‌نویسد: «... أبو صالح عبد الغفار بن داود الحرانی ... هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه» (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۴۴).

### ۴. ابن لهیعة:

دیدگاه علمای عامه در مورد «ابن لهیعة» گوناگون است؛ ولی بیش‌تر، وی را تضعیف کرده‌اند؛ مانند ذهبی. او پس از بیان برخی از توصیفات، وی را به بی‌دقتی در روایات معرفی کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۸، ص ۱۴)؛ چه بسا ذهبی از ابن سعد نقل کرده باشد که «ابن لهیعة خضرمی من نفسهم، کان ضعیفاً» (همان: ص ۲۰) و یا از نسائی نقل کرده که «لیس بثقة» (همان: ص ۲۱).

نووی در المجموع وی را ضعیف دانسته است (ابن لهیعة وهو ضعیف، نووی، المجموع، ج ۳، ص ۴۰۷). عبد الرحمان بن قداوه در الشرح الکبیر، به ضعف او این‌گونه اشاره کرده است: «ابن لهیعة وهو ضعیف» (ابن قداوه، ج ۱، ص ۴۵۵). البته در میان شیعیان نیز برخی از علما وی را تضعیف کرده‌اند، مانند علامه حلی: «ابن لهیعة وهو ضعیف» (حلی، ۱۴۱۶: ج ۷، ص ۳۰۷).

### ۵. أبی زرعة عمرو بن جابر الحضرمی:

در میان اهل تسنن، نسائی در «الضعفاء والمتروکین» از وی با تعبیر «لیس بثقة» یاد کرده است (نسائی، ۱۴۰۶: ص ۳۰۳)؛ در حالی که برخی، مانند هیثمی در مجمع الزوائد (هیثمی، ۱۴۰۸: ج ۷، ص ۳۱۷) و احمد بن حنبل در العلل (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۱۴۶)، به صراحت به وی نسبت «دروغگویی» داده‌اند.

در میان اهل تسنن، برخی از معاصران نیز در اعتبار این سخن به نکاتی اشاره کرده‌اند که در میان آن‌ها، بستوی، مفصل آن را بررسی کرده است. وی پس از نقل روایت، با عنوان «تخریج الحدیث» به دو منبع اساسی که روایت را نقل کرده‌اند، این‌گونه اشاره کرده است:

الف) أخرج ابن ماجة فی سننه قال: ...

ب) وأخرجه الطبرانی فی الأوسط . قال: ...  
آن‌گاه سند روایت را بر پایه هر یک از این دو منبع، با استناد به دیدگاه اهل سنت در اعتبار رجال، تبیین کرده است.

وی با تأکید بر این‌که دو نفر در سند هر دو روایت است که درباره آن‌ها ذم فراوانی شده، دو نقل را فاقد اعتبار معرفی کرده است: نخست درباره «ابن لهیعة» وی را ضعیف دانسته است و می‌نویسد: «ابن لهیعة: هو عبد الله بن لهیعة: ابن عقبة الحضرمی، أبو عبدالرحمن المصری، القاضی، صدوق، خلط بعد احتراق کتبه ...».

بستوی پس از بیان اختلاف دیدگاه‌ها درباره وی، دیدگاه تضعیف را ترجیح داده است. وی در ادامه، فرد دیگر سند، «عمرو بن جابر الحضرمی» را «متروک الحدیث» دانسته و اشاره کرده که پیش از این، درباره متروک الحدیث بودن او سخنانی گفته است. وی پیش از آن نوشته بود: «عمرو بن جابر الحضرمی، أبو زرعة المصری، من الرابعة، توفی بعد ۱۲۰ق، متروک الحدیث» (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۷).

بستوی در پایان، با یادآوری این نکته که هیثمی، با اشاره به نقل طبرانی فی الأوسط، حضور عمرو بن جابر را به عنوان فردی کذاب در روایت مایه بی‌اعتباری روایت دانسته است: «عمرو بن جابر الحضرمی وهو کذاب» (هیثمی، ۱۴۰۸: ج ۷: ص ۳۱۸) و نیز با بیان این‌که بوصیری، روایت را به دلیل ضعف عمرو بن جابر و عبد الله بن لهیعة، ضعیف دانسته است (همان: ج ۴، ص ۲۰۵): نتیجه‌گیری کرده است که سند روایت جداً ضعیف است: «إسناده ضعیف جداً الحضرمی متروک» (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۰۹).

احمد بن حنبل در باره وی می‌نویسد: «سمعت أبا یقول بلغنی أن عمرو بن جابر الحضرمی الذی حدث عنه بن لهیعة وسعید بن أبی آیوب کان یکذب (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۱۴۶).

نسائی در الضعفاء والمتروکین می‌نویسد: «عمرو بن جابر الحضرمی لیس بثقة مصری» (نسائی، ۱۴۰۶: ص ۲۱۹).

البته برخی، دلیل ضعف وی را شیعی بودن او ذکر کرده‌اند؛ مانند ابن حجر در تقریب التهذیب که نوشته است: «عمرو بن جابر الحضرمی أبو زرعة المصری ضعیف شیعی» (ابن حجر، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۳۰). این، در حالی است که در منابع رجالی شیعه نامی از وی برده



نشده و در سند روایات نیز نیامده است.

#### ۶. عبد الله بن الحارث بن جزء الزبیدی:

گفتنی است برخی از اندیشوران معاصر اهل تسنن، درباره اعتبار روایت، موضع تنیدی گرفته، آن را به شدت تضعیف کرده و نوشته‌اند: «هیچ کس در میان اهل سنت، این روایت را صحیح ندانسته است؛ وهذا الحدیث لا أعلم أحداً صححه (حمود، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۲۷۳). از دیگر معاصران اهل سنت، ناصرالدین البانی نیز روایت را ضعیف دانسته است (البانی، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۳۰۸).

#### تحلیل محتوایی روایت

نکته قابل تأمل این که صاحب البیان، با درج بابی که روایت را در آن نقل کرده است، از روایت، یاری حضرت مهدی توسط گروهی از مشرق را استنباط کرده، با این بیان که لازمه یاری حضرت، آن است که پیش‌تر ظهور کرده و اکنون مردمانی او را یاری می‌کنند؛ نه این که آنان برای ظهور او را یاری رسانند.

همان گونه که نخستین کسی که این سخن را نقل کرده است، «یوطئون للمهدی» را به معنای آماده کردن سلطنت مهدی عجل الله فرجه دانسته است، می‌توان روایت را با اتفاق ظهور بی‌ارتباط دانست؛ به‌ویژه که خاستگاه روایت در میان اهل سنت است و اساساً به دلیل این که اهل سنت برای مهدی عجل الله فرجه غیبتی آن گونه که شیعه قائل است، قبول ندارند؛ ظهور به معنای اصطلاحی میان شیعه نیز برای آن‌ها بی‌معناست. از این رو، روایت به طور صریح بر فرض این که سند آن صحیح بود، بر این دلالت می‌کند که مردمانی از مشرق او را در برپایی حکومت یاری خواهند کرد.

توضیح این که واژه «سلطنت» به طور مشخص درباره برپایی حکومت حضرت مهدی عجل الله فرجه، به کار رفته است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۸، ص ۲۱۰) و نمی‌توان آن را بر ظهور و قیام حمل کرد؛ همان گونه که واژگانی مانند مُلک (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۳۱ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۷۴)؛ خلافت (طبری، ۱۴۱۳: ص ۲۳۳ و اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۴۶۹)؛ دولت (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۷۳) و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۹۴) و ولایت (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۸۲)؛ به حکومت آن حضرت مربوط است.

## نتیجه گیری

بر خلاف باور برخی که پدیده ظهور امام عصر علیه السلام و برپایی دولت حق وی را فقط به اراده و خواست پروردگار وابسته می‌دانند و می‌پندارند مردم در ظهور هیچ نقشی ندارند؛ ظهور امام مهدی علیه السلام با نوع خواست و تمایل جمعی انسان‌ها پیوستگی مستقیم و پیوندی ناگسستنی دارد.

بی‌تردید تحقق ظهور به اراده الاهی وابسته است؛ اما خواست حکیمانه پروردگار بزرگ به نوع رویکرد مردم و خواست همگانی و فراهم‌شدن زمینه‌های ظهور، مشروط است و خداوند با توجه به این خواست و مصلحت کلی بشر، سرنوشت آنان را تدبیر می‌کند و حتمیت می‌بخشد. اثبات این ادعا، هم با مبانی عقلی قابل اثبات است و هم با روایات معتبر؛ اما این‌که هر روایتی در این باره، ولو بدون اعتبار قابل استناد باشد؛ امری نادرست می‌نماید. از این رو، اعتبار روایات امری لازم و بایسته است.

آنچه درباره روایت یادشده می‌توان نتیجه گرفت، این‌که روایت از جهت سند و دلالت مخدوش است و آن را نمی‌توان بر ادعای زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام برای منطقه‌ای خاص به نام مشرق که همان خراسان دانسته شده است، به عنوان سند معرفی کرد. نکته دیگر این‌که صرف نظر از اعتبار یا عدم اعتبار روایت یادشده از نظر اهل سنت؛ این روایت و حتی مضمون آن به صورت یادشده در سخن هیچ یک از معصومان علیهم السلام نیامده و نه فقط ترکیب «فیوطئون للمهدی» که واژگان «فیوطئون» در هیچ یک از روایات برای زمینه‌سازان عنوان نشده است.





## منابع

### قرآن کریم

١. ابن أبي الدنيا، ابوبکر عبدالله بن محمد (١٤٠٨ق) الورع، تحقیق: أبی عبد الله محمد بن حمد الحمود، الكويت، الدار السلفية.
٢. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (١٣٦٧). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
٣. ابن حیون، نعمان بن محمد (١٤١٢ق). *شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار*، محقق: حسینی جلالی، محمد حسین، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٤. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
٥. ابن طاووس، علی بن موسی (١٤١٦ق). *التشريف بالمنن في التعريف بالفتن*، قم، مؤسسة صاحب الأمر.
٦. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). *لسان العرب*، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٧. ابوریه، محمود (بی تا). *اضواء على السنة المحمدية*، قاهره، دار المعارف.
٨. احمد بن حنبل (١٤٠٨ق). *العلل*، ریاض، دار الخانی.
٩. اربلی، علی بن عیسی (١٣٨١). *كشف الغمة في معرفة الأئمة*، تبریز، بنی هاشمی.
١٠. البانی، محمد ناصر الدین (بی تا). *السلسلة الضعيفة*، ریاض، مكتبة المعارف.
١١. امین، محسن (١٤٠٣ق). *أعيان الشيعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
١٢. بستوی، عبد العظیم عبد العظیم (١٤٣٠ق). *الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة*، بیروت، المكتبة المكية دار ابن حزم.
١٣. تویجری، حمود بن عبد الله (١٤٠٣ق). *الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر*، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
١٤. جعفریان، رسول (١٤٢٣ق). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم، انصاریان.
١٥. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٢٥ق). *إثبات الهداة بالانصوص والمعجزات*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
١٦. حلی، حسن بن یوسف (١٤١٦ق). *تذكرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت، لإحياء التراث.
١٧. الذهبی، شمس الدین (١٤١٣ق). *سير أعلام النبلاء*، تحقیق: شعيب الأرنؤوط / نذیر حمدان، بیروت، مؤسسة الرسالة.
١٨. الرازی، ابن حاتم (١٣٧١ق). *الجرح والتعديل*، حیدرآباد الدکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
١٩. رفیعی، ناصر (١٣٨١). *انگیزه دینی و فرهنگی در جعل حدیث*، قم، طلوع.
٢٠. صدر، سید حسن (بی تا). *نهاية الدراية*، تحقیق: ماجد الغرابوی، قم، نشر مشعر.

۲۱. صدر، سید محمد (۱۴۱۲). *تاریخ الغيبة الصغرى*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۲. صدوق، محمد (۱۳۹۵ق). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. طبرانی، ابوالقاسم (۱۴۱۵ق). *المعجم الاوسط*، دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامة*، قم، مؤسسة البعثة.
۲۵. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *کتاب الغيبة*، قم، موسسه معارف اسلامی.
۲۷. العاملی، زین الدین بن علی الجبعی (۱۴۰۸ق). *الرعاية فی علم الدرایة*، تحقیق: عبد الحسین محمد علی بقال، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۸. عسقلانی، احمد بن حجر (۱۴۱۵ق). *تقریب التهذیب*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۹. العقیلی، محمد بن عمرو (۱۴۱۸ق). *ضعفاء العقیلی*، تحقیق: الدكتور عبد المعطی أمین قلجی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، نشر هجرت، قم.
۳۲. فقیه ایمانی، مهدی (۱۴۰۲ق). *الإمام المهدي عليه السلام عند أهل السنة*، اصفهان، مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی علیه السلام.
۳۳. قزوینی، محمد بن یزید (بی تا). *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۳۴. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *ینابیع المودة لذوی القربی*، محقق: حسینی، علی بن جمال اشرف، قم، دار الأسوة للطباعة و النشر.
۳۵. کورانی، علی (۱۴۳۰ق). *عصر الظهور*، قم، دار الهدی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). *معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۵). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. کنجی، محمد بن یوسف (۱۳۶۲). *البيان فی أخبار صاحب الزمان عليه السلام*، تهران، دار إحياء تراث أهل البيت عليه السلام.
۳۹. گروهی از نویسندگان (۱۳۷۸). *چشم به راه مهدی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. گروهی از پژوهشگران (۱۳۸۵). *مجموعه آثار دومین همایش بین المللی دکترین مهدویت*، قم، مؤسسه آینده روشن.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *مجموعه آثار سومین همایش بین المللی دکترین مهدویت*، قم، مؤسسه آینده روشن.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *مجموعه آثار چهارمین همایش بین المللی دکترین مهدویت*، قم، مؤسسه آینده روشن.

۴۳. گروه مذاهب اسلامی (۱۳۸۱). / *اسماعیلیه*؛ قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۴. متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام (۱۴۰۹ق). *کنز العمال*، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۴۶. محمدی اشتهاودی، محمد (۱۳۸۷). *حضرت مهدی علیه السلام فروغ تابان ولایت*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۴۷. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ق). *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قم، ناصح.
۴۸. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق). *الضعفاء والمتروکین*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
۴۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تهران، مكتبة الصدوق.
۵۰. نیشابوری، حاکم (بی تا). *المستدرک*، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بی جا، بی نا.
۵۱. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۱۲). *المجموع*، دارالفکر، بی نا.
۵۲. هاشمی شهیدی، اسد الله (۱۳۸۲). *زمینه سازان انقلاب جهانی حضرت مهدی علیه السلام*، قم، پرهیزکار.
۵۳. هیشمی، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الکتب العلمية.

## تحلیلی بر نگرش خیر کثیر در بسترسازی جامعه مهدوی

سید حسین رکن الدین<sup>۱</sup>

طیبه قائمی بافقی<sup>۲</sup>

### چکیده

«جامعه آرمانی» از دیرباز در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف مورد گفت‌وگو بوده است. تحقق جامعه آرمانی، نیازمند مقدماتی است که مهم‌ترین آن‌ها، تغییر نگرش افراد جامعه است؛ زیرا نوع نگرش افراد، بر رفتار آن‌ها مؤثر بوده و عملکرد و رفتار آحاد جامعه است که اجتماع را می‌سازد. براساس فرهنگ قرآنی، نگرش افراد در قالب دو نگرش «تکاثری» و «کوثری» قابل بررسی است. مستکبران و دنیاطلبان، به دنیا نگرش تکاثری دارند و تمام اعتباریات را فقط از آن خود دانسته و برای تحقق کثرت‌طلبی‌شان، دائم به دنبال افزایش سلطه بر دیگران هستند. در مقابل آن‌ها، افراد در نگرش کوثری، اصالت را به زندگی اخروی می‌دهند. این نگرش، سبب می‌شود افراد علاوه بر اصلاح خود، به دنبال گسترش فرهنگ دینی باشند. در فرهنگ اسلام شیعی این رویکرد «انتظار فرج» نامیده می‌شود که در زمره افضل اعمال است؛ زیرا این رویکرد دارای این ظرفیت و قابلیت است که با ایجاد فضای نگرش مثبت و آرمان‌گرا، گرایش افراد و جامعه را به سمت تحقق جامعه مهدوی رهبری کند. این پژوهش که از نوع کتابخانه-ای است، با دو روش نقلی - وحیانی و عقلی - تحلیلی است. در این مجال، به مهم‌ترین محورهای ضروری این تغییر نگرش پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: تغییر نگرش، نگرش کوثری، نگرش تکاثری، جامعه آرمانی، جامعه مهدوی.

1. دانشیار دانشگاه معارف اسلامی قم  
Hoseinr12@yahoo.com

2. کارشناس ارشد رشته اخلاق اسلامی - پژوهشگر مؤسسه انقلاب اسلامی قم (نویسنده مسئول)

2. کارشناس ارشد رشته اخلاق اسلامی - پژوهشگر مؤسسه انقلاب اسلامی قم (نویسنده مسئول)  
ghaemi.bafghi@gmail.com

باور به ظهور منجی، با فطرت پاک انسانی آمیخته و از مسائل آرمانی بشر است و آرزوی تحقق جامعه آرمانی فراتر از افق زمان و مکان و دین و مذهب قابل بررسی است. موعود در مذاهب مسیح، یهود، اسلام و... به معنای «انتظار آمدن نجات‌دهنده‌ای است که همه دنیا را اصلاح خواهد کرد.» با این حال، در بعضی جزئیات تحقق این پدیده، اختلاف دیدگاه وجود دارد (دوانی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۰). باور به ظهور منجی به پیروان ادیان یهود، مسیح و اسلام منحصر نیست؛ برهمنیان نیز به ظهور منجی‌ای به نام *کریشنا* و زرتشتیان به ظهور موعود آسمانی به نام *سوشیانس* معتقدند. اغلب آیین‌های دنیا با اندکی تفاوت به ظهور چنین فردی در آخرالزمان باور دارند. قابل توجه این‌که ترجمه اسامی تمام یا اکثر کسانی که پیروان ادیان و مذاهب منتظر ظهورشان هستند، هادی، مهدی، موعود و... است (جزایری، ۱۳۸۱: ص ۸۶۳). لذا در طول تاریخ، حتی پیش از اسلام، اجمالاً مردم به منجی جهانی دل‌بسته بودند. امروزه نیز میلیون‌ها انسان محروم و مظلوم در انتظار آینده درخشان و فارغ از ظلم، لحظه‌شمارند. تحقق این آرزوی دیرینه و آرمانی، نیازمند فراهم آوردن زمینه‌های آن است. از نگاه نگارنده، تغییر نگرش انسان از امور دنیایی و تکاثری به امور معنوی و کوثری، ضروری‌ترین و اساسی‌ترین مقدمه برای تحقق این مهم است.

براساس یک قاعده کلی، تغییر نگرش برای تغییر عملکرد و شرایط زندگی، امری ضروری است؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرمودند: «تفکر و اندیشه، انسان را به سوی نیکوکاری و عمل کردن به آن سوق می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۵). خداوند بر این مهم نیز تأکید می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). پس می‌توان گفت برای هر تغییری، ابتدا باید نگرش فرد تغییر یابد. تا زمانی که نگرش افراد برای تغییر متناسب نباشد، تغییری اتفاق نخواهد افتاد (کاوی، ۱۳۹۵). در حال حاضر، جامعه جهانی با سرعت چشم‌گیری در جهت کثرت‌طلبی و تکاثرگرایی در زمینه‌های مختلف در حرکت است. فساد و تباهی‌ای که بشر در عرصه‌های مختلف با آن روبه‌روست، دستاورد همین نگرش و عملکرد است. براساس همان قاعده کلی، لازمه دستیابی جامعه جهانی به جامعه آرمانی مورد انتظارش، تغییر نگرش است.

این پژوهش که از نوع کتابخانه‌ای است، با روش عقلی - تحلیلی و نیز نقلی - وحیانی

تلاش می‌کند ضرورت تغییر نگرش جامعه جهانی از تکاثری به کوثری و نیز نقش این تغییر را برای رسیدن به جامعه آرمانی مورد انتظارش، به عنوان مقدمه ضروری زمینه‌ساز جامعه موعود، تبیین کند.

### پیشینه

در تبعی که در زمینه «لازمه تحقق جامعه مهدوی، ضرورت تغییر نگرش تکاثری به کوثری» صورت گرفت؛ به پژوهش‌هایی با نگرگاه‌های مختلف، از جمله «فرهنگ و زندگی کوثری و تکاثری»، «جایگاه اومانیسیم در توسعه کوثری» و «توسعه کوثری در برابر توسعه تکاثری» دست یافته و درباره جامعه مهدوی و ظهور، کتاب‌ها و مقاله‌هایی منتشر شده، از جمله کتاب‌های «مهدی علیه السلام ده انقلاب در یک انقلاب»، «امام مهدی علیه السلام موجود موعود»، «پیام‌های حضرت مهدی علیه السلام به دولتمردان و مسئولان» و همچنین مقاله‌هایی مانند «انعکاس تصویر جامعه مهدوی در جامعه منتظر» و «ابعاد رشد در مدینه فاضله مهدوی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» منتشر شده‌اند؛ اما در زمینه بایستگی تغییر نگرش تکاثری به نگرش کوثری در تحقق جامعه مهدوی، موردی یافت نگردید. لذا می‌توان ادعا کرد پژوهش حاضر، کاری نو و رویکردی جدید به تحقق جامعه مهدوی است.

### نگرش تکاثری و کوثری از منظر قرآن

«تکاثر» و «کوثر» از ریشه مشترک «کثرت» است؛ ولی این دو دارای معنای ارزشی متفاوتی هستند. «تکاثر» مصدر باب تفاعل، به معنای تفاخر و مباهات کردن به یکدیگر در مال، عدد و ولد است (مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ج ۲۷، ص ۲۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ص ۶۰۰ و طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۷۰) «تکَاثُرًا»، به معنای چشم و هم‌چشمی و معارضه کردن در افزونی مال و بزرگی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۷۰۳). «تکاثر» امری است طرفینی که در مال و نفر باهم برتری طلبی می‌کنند (صاوی، ۱۴۲۷: ج ۴، ص ۴۱۸)؛ اما «کوثر» بر وزن «فوعل»، وصفی است که از «کثرة» گرفته شده و به معنای «خیر کثیر و فراوان» است. (ازهری، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۱۰۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۳۴۸؛ صاوی، ۱۴۲۴: ج ۴، ص ۴۳۵ و ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳۰، ص ۵۰۲). «کوثر» در لغت به معنای زیاد از هر چیز؛ غبار زیاد پیچیده آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۱۳۳). «کوثر» کثرت و فراوانی است



که اندازه و مقدار معین ندارد (مغنیه، ۱۳۷۸: ج ۸، ص ۱۸۷). کوثر، نهری است که رودهای دیگر از آن منشعب می‌شوند؛ خیر عظیمی که به پیامبر ﷺ اعطا شده است و به مرد بخشنده نیز تعبیر شده است (راغب، ۱۴۱۲: ص ۷۰۳).

در نگرش تکاثری، کفار، رغبت به دنیا و تکاثرخواهی را راهی برای حفظ عزت خود می‌دانند و این امر براساس سلوک و منش جاهلیت است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۵، ص ۲۶۶). نگرش تکاثری سبک زندگی خاصی به دنبال می‌آورد. لذا متکاثران، زندگی خود را وقف جمع‌آوری ثروت می‌کنند؛ رویکرد زیاده‌طلبانه‌ای در زندگی پیش گرفته و به دنبال مقام و سلطه‌گری می‌باشند و به آنچه باعث کمال عقلشان می‌شود، عنایت و توجهی ندارند (خطیب، ۱۴۲۴: ج ۱۶، ص ۱۶۶۵). از پیامدهای نگرش تکاثری، می‌توان به مباحثات به کثرت اموال و فرزندان اشاره کرد (ر.ک: مراغی، بی‌تا: ج ۲۷، ص ۱۷۷). در این رویکرد به دلیل این که فرد از پروردگار متعال روی گردانده است و به زندگی دنیا مشغول می‌شود، خودبه‌خود در خودنمایی، خودبینی و محبت دنیا غرق خواهد بود. چنین کسی در وادی غفلت و جهالت است و مفهوم لذت در عبادت و الم در معصیت را نفهمیده، و میان وظایف و فرایض و آنچه حرام و ممنوع است، تفاوتی نخواهد گذاشت (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰: ص ۱۲). در قرآن علت نفسانی تکاثر، «شُحُّ نَفْسٍ» شمرده شده است. شحّ نفس، همان حرص برای باقی ماندن مال است تا آن مال صرف لذات دنیا شود. از این رو، خداوند - که خواهان سعادت همگان است - دنیا را حقیر شمرده تا متکاثران از گرایش تکاثری روی برگردانده و به نگرش کوثری روی آورند و با کنترل شحّ نفس، به توفیق احسان، انفاق و پرهیزکاری نایل گردند (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ص ۲۷ و ص ۳۶۱).

نگرش زیاده‌طلبانه تکاثری، سبب می‌شود افراد در طلب کثرت مال، اولاد، تفاخر، تکبر، ریاست، اسم و عنوان غرق شوند و به هر مرتبه‌ای که برسند، مرحله بالاتر را آرزو کنند (طیب، ۱۳۶۹: ج ۱۴، ص ۲۱۶). این گرایش تکاثری بدون حد انسان، تنها در بستر فرهنگ کوثری، با ایمان، تقوا و توکل در مسیر اهل بیت علیهم السلام کنترل می‌شود. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله راه نجات از نگرش تکاثری که دنیا را به دریایی ژرف و هولناک مبدل می‌کند (و غرق شدن در آن، انسان را تهدید می‌کند)، توسل به اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌فرماید: «اعْلَمُوا أَنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ ... وَ أَنَّ سَفِينَةَ نَجَاتِهَا آلُ مُحَمَّدٍ» (حسن بن علی، ۱۴۰۹: ۴۳۲). اوج این اعتماد و بهره‌-

مندی از اهل بیت علیهم السلام در جامعه ظهور، تحت لوای ناجی موعود تحقق خواهد یافت که از دیدگاه شیعه، کسی جز حضرت مهدی علیه السلام نخواهد بود؛ زیرا وعده پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومان علیهم السلام مبنی بر برقراری حکومت عدل در آخرالزمان، فقط توسط ایشان محقق خواهد شد. به این رو، در روایات اهل سنت و شیعه انتظار فرج مورد تأکید است. لذا بایسته است به منظور تحقق جامعه مهدوی نگرش تکاثری ریشه کن شود و نگرش کوثری گسترش یابد.

### مؤلفه‌های ضروری تغییر نگرش

در ادامه، به ترتیب اولویت، مؤلفه‌های اساسی نگرش تکاثری و ضرورت تغییر آن‌ها به نگرش کوثری، برای دستیابی به جامعه مهدوی، مورد توجه قرار خواهد گرفت:

#### ۱. ضرورت تغییر نگرش، از سلطه‌پذیری به آزادی و استقلال

منشأ استعمارگری و اجبار دیگران به سلطه‌پذیری، نگرش تکاثری است. استعمارگرایی نوعی سلطه است که شامل تحمیل یک نفر به دیگران می‌شود و یا یک کشور، قدرتش را بر دیگری، از طریق حل و فصل، حاکمیت و یا مکانیسم‌های غیرمستقیم کنترل، تحمیل می‌کند. مشروعیت استعمارگرایانه، دغدغه طولانی‌مدت فیلسوفان سیاسی و اخلاقی در سنت غربی بوده‌است (میل، ۱۹۶۳: ص ۳۸۰). استعمارگرایی پدیده‌ای مدرن نیست. تاریخ جهان پر از نمونه‌هایی است که جامعه‌ای به تدریج با افزودن قلمرو مجاور و راه‌اندازی مردم آن در قلمرو تازه تسخیرشده، گسترش می‌یابد. یونانی‌های باستان، مستعمرات خود، مانند رومی‌ها، مورها و عثمانی‌ها را به‌وجود آوردند و تنها چند نمونه از معروف‌ترین آن‌ها را نام بردند! پس، استعمار به زمان یا مکانی خاص محدود نیست (یونگ، ۲۰۰۱). از دیر زمان تا امروز سرنوشت محتوم قشر زیردست رضایت و پذیرش زور و بیداد قشر حاکم بوده که منشأ آن سلطه‌پذیری و تسلیم‌شدن در مقابل سلطه‌گران زورگو بوده‌است و البته با انقلاب‌ها و جنبش‌های آزادی-طلب، این تابو رخنه برداشته ... و روزنه امید به سوی عدالت و دادگری گشوده و نگرش ملل و افراد به سوی حاکمی عادل و منجی جلب خواهد شد (خامنه‌ای، بیانات در اجتماع زائران حرم رضوی، ۱۳۸۷/۱/۱). متأسفانه امروز مسیر تاریخ، مسیر ظلم است، اما ملت ایران بر تغییر و اجرای احکام و ارزش‌های انقلابی عزم کردند. معرفت به این مسیر و دستیابی به آن نقطه موعود، مسیر تاریخ را عوض خواهد کرد و زمینه ظهور ولی‌امر و ولی‌عصر علیه السلام آماده و دنیا



وارد مرحله جدیدی خواهد شد (همان، دیدار با مردم قم، ۱۳۹۱/۱۰/۱۹). این رویکرد استقلال طلبی و آزادی از اطاعت طواغیت، از آموزه‌های قرآن و برگرفته از نگرش کوثری است: «اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶). در این نگرش، پذیرش حکومت خدا، با پذیرش سلطه طاغوت‌ها نمی‌سازد. یکتاپرستی همین است که انسان را از یوغ مستکبران آزاد کند (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۵۱۹). «دین»، پیروان خود را از تسلیم‌شدن در مقابل ظلم منع و به مقابله با ظالم تشویق و عدالت، آزادی، معنویت و پیشرفت را به زندگی انسان‌ها پیشنهاد می‌کند (خامنه‌ای، دیدار اجلاس جهانی جوانان و بیداری اسلامی، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰). آزادی در عقیده و دیدگاه، بهترین وسیله پیشرفت جامعه است و در سایه نظم عادلانه و زندگی با رفاه باید افراد خاصیت و جوهر خود را نشان دهند و به سوی ترقی و پیشرفت بگرایند و این مقصود حاصل نشود، جز این‌که افراد در خود، آزادی کامل را درک کنند و مانعی سر راه خود به نظر نیآورند. اختناق و سلب آزادی افراد، باعث رکود و عقب‌گرد جامعه می‌شود (کلینی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۷۲۷). با ملاحظه ناپایداری حاکمیت سلطه‌گران: «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۴۰) و پذیرش این‌که خداوند پشتیبان همیشگی و حقیقی مؤمنان است، نگرش مؤمنان به نتیجه ظلم‌ستیزی عوض می‌شود و پیروزی مؤمنان، جذب افراد به سوی حق و حقیقت و نیز تمایل به کسب ایمان واقعی را موجب می‌گردد (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۸۴). لذا در برابر متجاوز، باید ایستاد. نگرش کوثری، به هر کس این حق را می‌دهد اگر به او تعدی شود، به همان مقدار مقابله کند. تسلیم در برابر متجاوز، مساوی است با مرگ و مقاومت در برابر متجاوز، مساوی است با حیات. این، منطق اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۳۳). این روحیه سلطه‌ستیزی و استقلال طلبی برگرفته از فرهنگ اسلامی، به خصوص فرهنگ شیعی در «جهاد» نمود پیدا می‌کند و این تنها راه تحقق جامعه مهدوی معرفی می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۶، ص ۱۶).

اگر این تغییر نگرش در تمام جوامع به وجود آید، به یقین جامعه آرمانی محقق خواهد شد. حضرت علی علیه السلام در توصیف حکومت مهدی علیه السلام می‌فرماید:

لَيُنزَعَنَّ عَنْكُمْ قُضَاةَ السُّوءِ وَ لَيَقْبَضَنَّ عَنْكُمْ الْمُرَاضِينَ وَ لَيَعَزَلَنَّ عَنْكُمْ أَمْرَاءَ الْجَوْرِ وَ لَيُطَهَّرَنَّ الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ غَاشٍ وَ لَيَعْمَلَنَّ بِالْعَدْلِ؛ قاضیان زشت‌کار را کنار می‌گذارد و اشخاص از خودراضی یا خودخواه را از (ظلمشان به) شما جلوگیری می‌کند و

فرماندهان ظالم و ستم‌پیشه را برکنار می‌کند؛ زمین را از وجود افراد خیانت‌کار  
تطهیر می‌کند و عدل را به کار می‌بندد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۱۲۰).

تحقق این وعده که تهدیدی برای تمام مستکبران و امیدی برای مظلومان عالم است، به  
زمینه‌سازی و آمادگی جهانیان نیاز دارد. این آمادگی چیزی نیست جز تغییر نگرش سلطه-  
پذیری به آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی آحاد جوامع انسانی.

انقلاب اسلامی ایران، آغاز این حرکت مبارک است. جهان اسلام، بلکه جامعه جهانی به  
پیچ تاریخی مهمی وارد شده است که عبارت است از تحول از سیطره دولت‌های دیکتاتور به  
آزادی‌ملت‌ها و حاکمیت ارزش‌های معنوی و الهی (خامنه‌ای، دیدار شرکت‌کنندگان در  
اجلاس جهانی جوانان و بیداری اسلامی، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰). حوادث امروز شمال آفریقا، کشور  
مصر، کشور تونس، برخی کشورهای دیگر، برای ملت ایران معنای خاصی دارد و این، همان  
چیزی است که همیشه به‌عنوان حدوث بیداری اسلامی، به مناسبت پیروزی انقلاب بزرگ  
اسلامی ملت ایران گفته می‌شد (خامنه‌ای، دیدار با مردم قم، ۱۳۸۹/۷/۲۷). کولپه<sup>۱</sup> از  
خاورشناسان غربی و ایران‌شناس نامدار می‌گوید:

انقلاب اسلامی، بسیاری از مسلمانان مقیم خارج از جهان اسلام را در مسیر بازیابی  
هویت اسلامی خویش قرار داد؛ بدون تردید، آغازگر جنبش تجدید حیات اسلام  
است که اثرگذاری فراملیتی داشته است (کولپه، ۱۹۸۹: ص ۶۷ به نقل از رسالت،  
۱۳۸۹/۳/۱۶).

در کشورهای غربی، اسلام‌گرایی به‌عینه مشاهده می‌شود و کشورهایی همچون آمریکا،  
آلمان، انگلیس و فرانسه، اسلام‌هراسی را به دلیل تأثیرگذاری انقلاب اسلامی بر جهان، راه  
اندازی کرده‌اند.

نتیجه این که جامعه جهانی برای دستیابی به جامعه مطلوب و آرمانی، نیازمند تغییر نگرش  
از سلطه‌پذیری به آزادی و استقلال است و این اولین و ضروری‌ترین تغییر نگرش از تکاثری  
به کوثری است و تا این تغییر در جوامع شکل نگیرد، در وضعیت موجود هیچ تغییری پدید  
نخواهد آمد. این، زیربنایی‌ترین شرط حرکت جوامع به سمت تعالی و پیشرفت است. این تغییر  
در انقلاب اسلامی ایران، به عنوان الگویی برای جوامع قابل بررسی است.



## ۲. ضرورت نفی نگرش نژاد برتر

آیا رهبری جامعه باید در دست گروهی خاص با ویژگی‌های منحصر به فرد باشد یا فردی از متن جامعه می‌تواند این وظیفه خطیر را عهده‌دار گردد؟ نگرش تکاثری برتری‌طلبی قومی و نژادی، چنین باوری را القا می‌کند. اعتقاد به نژاد برتر، ریشه‌ای تاریخی دارد. از دیرباز برخی خود را از دیگران برتر دانسته و با سوء استفاده از جهل مردم، برای خود جایگاهی کسب کرده و بر مردم ضعیف، ستم روا داشته‌اند. اسلام با این نگرش مخالف است؛ آن را جاهلی می‌داند و افتخار به انساب و قبایل را موهوم تلقی می‌کند. اما هنوز رسوب‌ها و بقایای آن در اعماق روح بسیاری از افراد و اقوام وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ص ۱۹۸). به دلیل همین رویکرد فاسد، در همه قرون و اعصار، آرزوی مصلح بزرگ جهانی در دل‌های خداپرستان وجود داشته است و این آرزو، به پیروان مذهب‌های بزرگ مانند زرتشتی، یهودی، مسیحی و مسلمان منحصر نمی‌شود، بلکه ردپای آن را در افسانه‌های یونان، افسانه‌های میترا در ایران، کتاب‌های قدیم چینیان، عقاید هندیان، بین اهالی اسکانندیناوی، میان مصریان قدیم، بومیان وحشی مکزیک و نظایر آن‌ها نیز می‌توان یافت (دوانی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۸). این آرزو از تمایل فطری بشر به مساوات و نفرت آن‌ها از برتری‌طلبی و نژادپرستی متکاثران حکایت می‌کند.

«برتری‌طلبی»، یکی از اصلی‌ترین و ریشه‌دارترین ویژگی‌های نگرش تکاثری است؛ در حالی که این رویکرد، در نگرش کوثری هیچ جایگاهی ندارد. در اسلام ملاک برتری تقوا معرفی شده است: «... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...» (حجرات: ۱۳). مخاطب این آیه، کل جامعه انسانی است و به مهم‌ترین اصلی اشاره می‌کند که ضامن نظم و ثبات جامعه است. این اصل، میزان واقعی ارزش‌های انسانی را در برابر ارزش‌های کاذب و دروغین مشخص می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ص ۱۹۶). براساس آموزه‌های قرآنی، حسب و نسب نزد خداوند شرافتی محسوب نمی‌شود؛ زیرا برتری نسبی اکتسابی نیست و با تلاش و کوشش به دست نمی‌آید؛ درحالی که خداوند، آنچه را انسان با تلاش کسب کند، مؤثر و عامل پیشرفت و کمال می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۸، ص ۱۱۳). پیامبر ﷺ فرموده‌اند:

همانا خداوند عزوجل از شما مباحثات جاهلیت را برد؛ در حالی که به پدران مؤمن و متقی و گنهکار شقی تفاخر می‌کردید. شما فرزندان آدم هستید و آدم از خاک است.

آنان که به قومیت خود تفاخر می‌کنند، این کار را رها کنند و بدانند که آن مایه‌های افتخار، جز ذغال جهنم نیستند و اگر آنان دست از این کار نکشند، نزد خدا از سوسک‌هایی که کثافت را با بینی خود حمل می‌کنند، پست‌تر خواهند بود (سجستانی از دی، ۱۴۱۴: جزء ۴، ص ۳۳۱).

امروز مسلمانان نیازمند نگرش کوثری هستند تا در سایه آن، نگرش‌های سخیف و جاهلی تفاخر به حسب و نسب را به برادری، برابری و مساوات تبدیل کنند که این مهم به قرآن و سنت مستند است تا در صفوف آحاد جامعه - از هر دین و مسلکی که باشند، به‌خصوص مسلمانان و نیز بین جوامع مختلف - وحدت و انسجام ایجاد گردد.

در فرهنگ قرآنی، «برتری طلبی»، عملی فرعون‌ی است: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا...﴾ (قصص: ۴). این برتری طلبی فرعون، نه به واسطه جایگاه ویژه، بلکه به علت ظلمی بود که بر مردم روا می‌داشت (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۹). فرعون طغیان کرد؛ زیرا بی‌حد و مرز به ظلم و دشمنی پرداخت (الوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ص ۲۵۳). ایجاد تفرقه، ترفند فرعون برای استیلا و استخدام افراد بود (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۱۷۱). تفکر در این‌گونه آیات، سبب اصلاح نگرش و انگیزه آزادی خواهد بود: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵). این آیه بارقه‌های امید را در دل جوامع مستضعف روشن و آن‌ها را به تلاش در جهت تحول و تغییر مصمم می‌کند.

انقلاب ایران، با همین نگرش کوثری و به مدد دو عنصر بزرگ اسلامی «احترام به شخصیت و رشد انسان» و «جلوگیری از نفوذ طاغوت‌ها و قدرتمندان ستمگر جهانی» نضج گرفته و به الگویی برای مسلمانان سایر سرزمین‌ها، از جمله فلسطین، بوسنی، لبنان، عراق و سوریه برای مقابله با طاغوت‌ها و قدرت‌های ظالم بین‌المللی تبدیل گشته است. اگر کرنش و اظهار ضعف از سوی برخی از ملت‌ها نبود و همه ملت‌ها حق خود را می‌شناختند و تلاش می‌کردند زیر بار ظلم‌ها و زورگویی‌های بین‌المللی نروند، این‌ها این‌طور قدرتمند نمی‌شدند (خامنه‌ای، دیدار با اعضای اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانش‌آموزان، ۱۳۸۲/۶/۲۶). اگر همه جوامع و ملل مختلف در اقصا نقاط جهان، به دستورهای اسلام مبنی بر عدالت اجتماعی و برابری انسانی پایبند و با نگرش کوثری اسلام آشنا شوند و نگرش خود را بر مساوات و برابری تمام انسان‌ها و مردود دانستن نژاد برتر تنظیم کنند، شاهد تحول رفتاری آن‌ها و نیز



حرکت جوامع به سوی جامعه آرمانی خواهیم بود.

### ۳. اصلاح نگرش به مقوله آزادی

دولت‌های استعماری، سال‌هاست در قالب مدرنیته و پست‌مدرن، آزادی افسارگسیخته را به عنوان بهترین راه برای افزایش لذت و بهره‌مندی انسان به جوامع القا می‌کنند. این نگرش در سبک زندگی افراد در ابعاد مختلف، مانند پوشش، تنوع طلبی جنسی افسارگسیخته، روابط آزاد زن و مرد نمود یافته است. تبلیغات گسترده و جاذبه‌های متنوع این نگرش تکثیری موجب گرایش مردم به این جاذبه‌ها و از بین رفتن قبح آزادی افسارگسیخته در جامعه گردیده است و کارهای سخیفی که در گذشته عار شمرده می‌شد، امروز با افتخار در اجتماع آن‌ها انجام می‌شود! این نگرش تکثیری، غفلت افراد و سوء استفاده دولت‌های مستکبر و استعمارگر به منظور تأمین منافعشان را سبب گردیده؛ بی‌تردید چنین نگرشی در فرهنگ قرآنی مطرود است.

در بررسی قرآنی آزادی‌های افسارگسیخته، «ذر = رها کن» یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌ها است: ﴿ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (حجر: ۳ و انعام: ۷۰). پیامبر ﷺ مأموریت دارد تا «آن‌ها را در زندگی حیوانی محض رها کند؛ زندگی بدون فکر، اندیشه، عاقبت‌اندیشی و آگاهی» (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۲۱۲۶). وقتی انسان نسبت به کام‌گرفتن از لذت‌های مادی، افسارگسیخته شد و همه کوشش خود را برای آن صرف کرد، قهرا از کوشش در دین حق اعراض می‌کند و آن را شوخی و بازیچه می‌پندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۲۰۴). این رویکرد متکثرانه عواقب سوئی دارد. حضرت علی علیه السلام:

ای مردم! ترسناک‌ترین چیزی که از ابتلای شما به آن می‌ترسم، دو چیز است: اول، پیروی از هوای نفس؛ دوم، آرزوی بی‌شمار. اما پیروی از هوای نفس، شخص را از راه حق باز می‌دارد و آرزوی بی‌حساب، آخرت را از یاد می‌برد (آلوسی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۵۷).

امام رضا علیه السلام نیز می‌فرماید:

قطعا هر کس به خدا اقرار نکند، ارتکاب معصیت از سوی او اجتناب‌ناپذیر است و برای ارتکاب به گناهان او پایانی نیست و او برای دستیابی به آنچه تمایل دارد و لذت می‌برد، هیچ کس را مراقب نمی‌شمارد. در این امر، تباهی همه آفریدگان نهفته

است؛ تجاوز برخی به دیگری و غضب همسر و فرزندان، اباحه در خونریزی و قتل بی‌دلیل و بی‌گناه، روند دنیا را به خرابی برد و خلق نابود و کشت و نسل فاسد می‌گردد (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۵۲).

یکی از تحفه‌های آزادی افسارگسیخته «قاچاق انسان» است. هر روز تعداد قابل توجهی از نوجوانان در سراسر جهان به صورت قاچاق جابه‌جا می‌شوند. در این بخش، زنان و دختران بیش‌ترین قاچاق انسانی و جنسی را تشکیل می‌دهند (مک‌کلین، ۲۰۱۱: ص ۲۴۳). قاچاق زنان و نوجوانان برای فحشا و سایر اشکال استثمار جنسی، یکی از مهم‌ترین موارد نقض حقوق بشر در جامعه معاصر به شمار می‌رود (دویدایتیس، ۲۰۱۰: ص ۴۶۲). «از بین رفتن حد و مرز روابط جنسی»، از دیگر نتایج شوم این نگرش است. امروز بسیاری از افراد آزاداندیش، این نگرش را مطرود و آن را نوعی رویکرد خروج از انسانیت می‌دانند و به دنبال نگرشی هستند که آن نگرش آزادی را در بستر انسانیت و ارزش‌مداری تعریف کند. اما متأسفانه امروزه سررشته فرهنگ و چگونگی لباس، پوشش، کیفیت زندگی، نشست و برخاست، اخلاق و معرفت انسان‌های بی‌گناه و بی‌خبر در سرتاسر عالم، در دست عده‌ای است که امواج مسموم فرهنگی را رواج داده و همه را به پذیرش آن مجبور می‌کنند و نمی‌گذارند ملتی سررشته فرهنگ را در دست بگیرند (خامنه‌ای، دیدار با فرماندهان و نمایندگان ولی فقیه نیروی انتظامی، ۱۳۶۸/۳/۲۸). البته مردم ایران با انقلاب اسلامی توانستند در مقابل تمام مستکبران جهان که هرزگی و بی‌بند و باری را ترویج می‌دادند، بایستند و به قوانین روح‌افزای اسلامی روی‌آوردند. نظام اسلام سوق‌دهنده بشر به سوی کمال انسانیت و حیات ابدی او است و البته برنامه‌ای برای سیر حقیقی و کمال روانی بشر برای همیشه جز به‌وسیله پیامبر ﷺ و تعلیمات قرآن در نظر گرفته نشده و تصور نمی‌شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۷، ص ۷۸).

بنابراین، برای دستیابی به زندگی مطلوب، باید از نگرش تکاثری اجتناب کرد و به نگرش کوثری و زندگی براساس ارزش‌ها و حفظ حدود انسانی روی‌آورد. این تغییر نگرش تأثیرگذار، به طور کامل در حکومت ولی عصر علیه السلام تحقق خواهد یافت و انقلاب اسلامی ایران زمینه‌ساز این حرکت مبارک بوده است.

#### ۴. تغییر نگرش از کثرت‌طلبی به معنویت‌گرایی

از آثار شوم مدرنیته و پست‌مدرن، «منفعت‌طلبی» و «کثرت‌گرایی» است. این خصیصه یکی



از پیامدهای نگرش تکاثری است که انسان را به حفظ منافع خود و بی تفاوتی نسبت به سرنوشت و منافع دیگران سوق می‌دهد. این رویکرد، با توسل به تبلیغات پرزرق و برق، راه اشتدادطلبی مادی را به روی انسان می‌گشاید. در قرآن، زیاده طلبی با کلیدواژه «جمع» و «تکاثر» قابل بررسی است: ﴿وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾ (معارج: ۱۸) و همچنین ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ (همزه: ۲). روحیه تکاثری موجب می‌شود انسان به سبب حرص، حلال و حرام را ملاحظه نکند و به جمع‌آوری مال بپردازد و وظایف و حقوق مالی خود را انجام ندهد و درازی آرزو، او را از دین بازدارد (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ج ۹، ص ۳۲ و حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ج ۱۳، ص ۳۱۱). چنین فردی به واسطه جمع کردن مال دچار عجب می‌شود؛ مردم را کوچک می‌شمارد و آن‌ها را مسخره می‌کند. این، در حالی است که او ناچیزی و کم‌بهایی مال را نمی‌شناسد؛ وگرنه شخص عاقل به شیء کم‌ارزشی مانند مال افتخار نمی‌کند (خازن، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۴۶۹). روحیه متکثرانه باعث افزایش دلبستگی فرد به دنیا می‌گردد و فرد نیز به آرزوهای دور و دراز مشغول می‌شود و دیگر به رفع حوایج ضروری زندگی قانع نمی‌گردد، لذا هر قدر مالش زیادتر شود، حرصش بیش‌تر می‌گردد و این حرص تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. چنین فردی می‌پندارد، مال، او را در دنیا جاودان می‌سازد و چون جاودانگی و بقای خود را دوست می‌دارد، تمام همش را صرف جمع کردن مال و شمردن آن می‌کند و وقتی که مال و ثروتی فراوان برای او جمع شد و خود را بی‌نیاز احساس کرد؛ یاغی‌گری می‌کند، بر دیگران تفوق و استعلا می‌ورزد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ص ۶۱۶)؛ در حالی که پیامبران، با نگرش تکاثری و خودخواهی و برتری‌جویی مبارزه می‌کردند؛ مردم را به کوثر قناعت فرا می‌خواندند؛ انسان را به مهار کردن غریزه افزون‌خواهی و سلطه‌جویی تشویق می‌کردند و مردم از تباه شدن و هرز رفتن استعدادها و غلتیدن در لجنزار فساد اخلاقی برحذر می‌داشتند (خامنه‌ای، سخنرانی در چهل و دومین مجمع عمومی سازمان ملل، ۱۳۶۶/۶/۳۱).

لازمه تغییر در دلبستگی‌های مادی و کاستن از این دلبستگی‌ها، نزدیک شدن به نگرش کوثری است. در نگرش تکاثری، مادی‌گرایی به زندگی پست مادی منحصر است؛ در حالی که در نگرش کوثری، تمتع از دنیا باید فقط به اندازه نیاز باشد و افراد باید به آخرت و زندگی ابدی خود نیز بیندیشند و برای آن آمادگی کسب کنند:

﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ

الْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَأْبَإِ ﴿آل عمران: ۱۴﴾.

از نظر مردم حبّ شهوات نفسانی، از میل به زن‌ها و فرزندان و همیان‌هایی از طلا و نقره و اسب‌های نشان‌دار و نیکو و چهارپایان و مزارع، زیبا و دل‌فریب است اما این‌ها متاع زندگانی دنیاست و نزد خداست منزل بازگشت نیکو.

در انسان، میل به این شهوات جزئی، از امور «تکوینی» و اصیل انسانی محسوب می‌شود و قابل انکار نیست. شهوات برای بقای نسل ضروری است؛ اما انسان باید مراقب باشد از حد آن تجاوز نکند و دچار طغیان نشود تا بتواند در زندگی معنوی هم پیشرفت کند (قطب، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۳۷۴). گرایش تکاثری، دستاورد فریب‌خوردن انسان در برابر تمایلات و لذایذ مادی و فراموشی آخرت و عدم تشخیص امور مهم از امور بی‌اهمیت و کم‌اهمیت است. لذا امر بر او مشتبه شده و فراموش می‌کند که لذایذ مادی، وسیله و متاعی برای زندگی موقت در دنیا و مقدمه‌ای است برای رسیدن به مقصود که عبارت است از «حسن‌مأب» و «عاقبت نیکو». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۱۴۸). بدون شک غرق‌شدن انسان در شهوات دنیا و نفسانیات و پایمال کردن گرایش‌های فطری، موجب دورماندن وی از بصیرت و عدم عبرت‌پذیری می‌شود و در نتیجه از لذات معنوی و متعالی باز می‌ماند (قطب، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۳۷۳). اما اگر نگرش، کوثری باشد، دیگر کسب مال، مایه افتخار و مباهات نیست. مبدأ میل انسان که عوض شود، متناسب با آن، رفتار نیز عوض می‌شود:

و آنچه به شما داده شده، متاع زندگی دنیا و زینت آن است و آنچه نزد خدا است، بهتر و پایدارتر است آیا اندیشه نمی‌کنید؟! (قصص: ۶۰).

اسباب دنیا از مال و خدم و حشم برای بهره‌بردن از آن‌ها و زینت زندگی دنیا است و منافع آخرت برای کسانی که به خدا و رسولش ایمان دارند، از منافع دنیوی بزرگ‌تر و بادوام‌تر است (نووی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۲۰۳). لذا بسته به اراده انسان، زینت زندگی دنیا می‌تواند مصدر خیر، رفعت و عزت یا مصدر شر، سقوط و خواری گردد (ابوزهره، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۱۳۱). یادآوری این آموزه‌های ناب قرآنی، سبب اصلاح نگرش افراد نسبت به دنیا، کسب مال و شهرت و عنوان می‌شود و نوع نگاه تعاملات وی را نسبت به آن‌ها تغییر می‌دهد. تغییر نگرش از کثرت‌طلبی به معنویت‌گرایی، منشأ انفاق‌ها، ایثارها و بخشش‌ها می‌شود و





همکاری افراد را بهبود می‌بخشد. قرآن در معرفی راه رستگاری می‌فرماید:  
 ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْتَقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ  
 نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ پس تا آنجا که می‌توانید از خدا بترسید و بشنوید و  
 اطاعت کنید و اگر انفاق کنید برای خودتان بهتر است و کسانی که موفق شده باشند  
 از بخل نفسانی خویشتن را حفظ کنند چنین کسانی رستگارانند (تغابن: ۱۶).

هرگونه تلاش و توان در تقوا و انفاق مال و نگهداری نفس از حرص‌ورزی، برای افراد، از  
 روی آوردن به اموال، اولاد، دوستی شهوات و لذت‌های فانی دنیا بهتر است (کاشانی، ۱۴۲۳:  
 ج ۷، ص ۸۵).

این رویکرد و تربیت قرآنی، انسان را به جایی می‌رساند که نه تنها نسبت به جمع‌آوری  
 اموال حرص نمی‌ورزد، بلکه با وجود شدت نیاز مادی، در دل به بی‌نیازی رسیده و آنچه را  
 خود نیاز دارد، به دیگران انفاق می‌کند و این اوج تعاون بین افراد جامعه است. اگر این رویکرد  
 در جامعه حاکم گردد، سبب تحول و تشکیل جامعه مطلوب جهانی خواهد شد.  
 ﴿... وَ لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَ يُوَثِّرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ  
 بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر: ۹).

شدیدتر از بخل «شُحُّ» است و علاوه بر حبس اموال و حرص‌ورزی نسبت به آن توسط  
 فرد، راه ورود مال حرام را به اموالش باز کرده و از پرداخت زکات اموالش امتناع می‌ورزد  
 (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۱۹۶). شُحُّ نفس، راه هرگونه خیر را بر انسان می‌بندد؛ برای این‌که  
 خیر، در اشکال مختلف بذل و بخشش، از جمله بذل مال، بذل عاطفه، بذل تلاش و حتی  
 بذل حیات، در صورت اقتضا است که البته و طبعاً «شحیح»، به خاطر حرص، از انواع آن بی-  
 بهره می‌ماند (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۶، ص ۳۵۲۷).

نگرش تکاثری، ریشه دیگرگرایی و نوع‌دوستی را در انسان می‌خشکاند. در مقابل، در  
 نگرش کوثری، ملاک و معیار انسانیت، توجه به منافع دیگران و حقوق هم‌نوع است که به  
 عنوان یکی از شاخصه‌های لازم تحقق جامعه مهدوی مطرح است. امام زمان علیه السلام می‌فرماید:  
 اگر شیعیان ما ... در راه ایفای پیمانی که بر دوش دارند، همدل می‌شدند، میمنت  
 ملاقات ما از ایشان به تأخیر نمی‌افتاد (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۹۹).

برای این‌که جامعه جهانی برای جامعه آرمانی موعود آماده گردد، باید نگرش انسان‌ها از

«خودخواهی» به «خداخواهی» تغییر یابد که نتیجه‌اش دیگرخواهی و توجه به منافع دیگران می‌شود و حاصل آن «تألیف قلوب» است. انقلاب اسلامی ایران، نمونه‌ی موفقی از تمرین تعاون اجتماعی است.

#### ۵. تغییر نگرش، از شهرت‌طلبی به گمنامی و خدمت به مردم

در اخلاق اسلامی، «شهرت‌طلبی» و «جاه‌طلبی» در مقابل «خمول» و «گمنامی» قرار می‌گیرد. شهرت‌طلبی از منظر اسلام مورد نکوهش است و گمنامی شعبه‌ای از زهد و پارسایی به حساب می‌آید (غزالی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۸۹). شهرت‌طلبی از لوازم نگرش تکاثری است. «شهرت» در لغت به معنی معروف‌شدن و شهرت‌طلبی یعنی تلاش برای قدر و منزلت پیدا کردن است. (دیگشنری آبادیس) سلبریتی عنوانی است برای افراد مشهوری که مورد توجه دیگران هستند و گاهی نقش الگویی برای دیگران، به خصوص نوجوانان و جوانان دارند. زندگی این افراد مشهور، از طریق رسانه‌ها و تبلیغات اجتماعی مطرح می‌شود. شاید در زبان قرآن سلبریتی همان «ولیعجه» باشد. «ولیعجه» یا «بطانه‌الرجل» کسی است که به او اعتماد و تکیه می‌شود (بندرریگی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۱۰۵۶). مشکل شهرت‌طلبی وقتی بیش تر می‌شود که در قالب ریاست‌طلبی نمود پیدا کرده و فرد در پی آن باشد که افراد را پشت‌سر خود جمع کرده و الگوی آنان قرار بگیرد. امام صادق علیه السلام فرمودند:

همانا بدترین شما ریاست‌طلبان هستند؛ کسانی که مردم را اطراف خودشان جمع می‌کنند و گردن‌فرازی و شهرت‌طلبی و مورد توجه‌بودن را دوست دارند و هرگز آن‌ها جز دروغگو یا سست‌رأی نیستند.

طبق این بیان، «ولائج»، همان ریاست‌طلبانی هستند که بدون لیاقت و داشتن شرایط رهبری، خود را در این جایگاه قرار داده و با دروغ و نیرنگ پیش آمده‌اند. امام علی علیه السلام چنین ولائجی را از موجبات عقب‌گرد امت اسلامی می‌شمرد: «وقتی خداوند، رسولش صلی الله علیه و آله و سلم را گرفت، مردم عقب‌گرد کرده و راه‌های خود را از دست داده و بر ولائج تکیه کردند...» (رضی، ۱۴۱۴: ص ۲۰۹). از همین‌رو، امام صادق علیه السلام با توجه به اهمیت نسل نوجوان و جوان و تأثیرپذیری آنان از ولائج، می‌فرماید:

... لَّا تَتَّخِذُوا الرَّجَالَ وَّلِيَّةً مِّنْ دُونِ اللَّهِ: ای گروه نوجوانان! تقوای خدا را پیشه کنید و دیگران را به ریاست برنگزینید تا شما را به دنباله‌روی خود نکشاند. کسی

غیر از خدا را به عنوان ولیجه اختیار نکنید (طبرسی، ۱۳۸۵: ص ۳۳۴).

دلیل نهی حضرت از رفتن به سمت ریاست‌طلبان، مذموم‌بودن و منفوربودن این رذیله است و هرچه افراد، به‌خصوص جوانان بیش‌تر گرد این ریاست‌طلبان جمع کردند، بیش‌تر احساس قدرت و ریاست کرده و بیش‌تر به ظلم و تعدی خواهند پرداخت.

شهرت‌طلبی و ریاست‌طلبی، همانند شمشیر دو لبی است که هم خود فرد و هم کسانی را که به او روی آورده‌اند، تهدید می‌کند. لذا خداوند انتخاب و پذیرش ولیجه را از بزنگاه‌های مهم ابتلا معرفی کرده است و می‌فرماید: ﴿... وَ لَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ﴾ (توبه: ۱۶). بنابراین، ریاست‌طلبی و پذیرش ریاست دیگران، هردو محل دقت و تأمل است. این که آیا افراد به چه کسانی اعتماد می‌کنند و چه کسانی را الگو و محل رجوع خود قرار می‌دهند، موضوع آزمایش ویژه خداوند است. و لایح مورد تأیید خداوند در آیه مذکور انبیا و اولیای خاص، از جمله اهل بیت علیهم‌السلام هستند (هلالی، ۱۴۱۶: ص ۴۲۷). در دعای روز عید غدیر آمده است:

رَضِينَا بِهِمْ أُمَمَةً وَ قَادَةً وَ سَادَةً وَ حَسْبُنَا بِهِمْ بَيِّنَاتٌ وَ بَيْنَ اللَّهِ دُونَ خَلْقِهِ لَا نَبْتَغِي بِهِمْ بَدَلًا وَ لَا نَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِمْ وَلِيَّةً (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۵، ص ۲۹۹).

لذا شهرت‌طلبی و ریاست‌طلبی از دیدگاه اسلام امری مذموم و یکی از پیامدهای نگرش تکاثری است. نگرش ریاست‌طلبی از دو جهت نیازمند تغییر است: یکی از جانب ریاست‌طلب که این رذیله را ترک کند و دیگری نگرش آحاد جامعه است. آحاد جامعه باید به این بلوغ فکری برسند که ریاست‌طلب قابل اعتماد نیست، مگر این که کسب ریاست واقعاً و حقیقتاً در مسیر خدا و خاندان پیامبرش باشد. این تغییر نگرش، افراد را به سوی ولی معصوم یا جانشین او هدایت و زمینه تحقق حکومت مهدوی را فراهم می‌کند و برعکس، دنباله‌روی از ریاست-طلبان، انسان را از سعادت دنیا و آخرت دور می‌سازد و جامعه را به قهقرا می‌برد. گمنامی، در مقابل شهرت‌طلبی و ریاست‌طلبی مطرح می‌شود. گمنامی و خمول شعبه‌ای از زهد، از صفات مؤمنان مقرب و نیز از نشانه‌های اهل بهشت است و خدا صاحب آن را دوست دارد (کراچکی، بی‌تا: ۱۳۷).

در مقابل سلبریتی‌های شهرت‌طلب - که در بسیاری موارد خودشان از جاده هدایت دور شده و دیگران را نیز به انحراف می‌کشانند - افرادی هستند که به دنبال گمنامی‌اند.

پیامبر ﷺ اهل تقوای گمنام را تمجید کرده و می‌فرماید:

أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْأَتْقِيَاءُ الْأَخْفِيَاءُ الَّذِينَ إِذَا غَابُوا لَمْ يُفْتَقَدُوا وَإِذَا شَهِدُوا لَمْ يُعْرَفُوا (ورام، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۱۵۶)؛ محبوب‌ترین بندگان نزد خدا پرهیزگاران در نهانند کسانی که هرگاه پنهان باشند کسی بدنبال آن‌ها نیست و هرگاه در بین مردم هستند کسی آنان را نشناسد.

همچنین می‌فرماید:

آن که به شهرت و آوازه دست تواند یافت، بر گمنامی پایداری ورزد و آن که می‌تواند محبوب مردم باشد، بر بدخواهی آنان صبر کند... (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۱).

گمنامی و گمنام‌بودن در سیره ائمه و مسلمانان از اهمیت و فضیلت والایی برخوردار بوده است.

بزرگان دینی نیز، گمنامی را شعبه‌ای از خلوص در عمل و نیت دانسته و همواره برای تقرب به خدا از آن بهره جسته‌اند. این ویژگی سبب می‌شود فرد، حداکثر توانش را در تحقق آرمان‌هایش - نه کسب شهرت - به کارگیرد. افراد گمنام به کارهایشان رنگ خدایی می‌زنند و هیچ اسم و رسمی از خود به جای نمی‌گذارند:

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَحْنُّ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸)؛ بدعت‌گذاران و پیروان هوس‌ها، رنگ هوس‌های خودشان را دارند؛ اما یکتاپرستان، تنها رنگ خدا را دارند که هیچ رنگی از آن برتر نمی‌باشد (مغنیه، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۹۶).

تحقق نگرش «ارزش‌بودن گمنامی» در جامعه، زمینه رویش نیروهای مخلص را فراهم می‌کند که دور از شهرت، کارهای عظیمی را پیش خواهند برد. در انقلاب اسلامی ایران، شاهد رشد نهال پُرثمر «بسیج» بودیم که در همه زوایای کشور ثمربخش شد (خامنه‌ای، بیانات در جمع یکصد و ده هزار نفر از نیروهای بسیجی، ۱۳۸۰/۸/۲۱). با تغییر نگرش آحاد جوامع از شهرت‌طلبی به گمنامی، می‌توان شاهد آثار ارزشمندی در جامعه بود و با تحقق آن در تمام جوامع، زمینه برای شکل‌گیری جامعه مطلوب جهانی مهیا خواهد شد.



## ۶. تغییر نگرش از مرزبندی جغرافیایی به مرزبندی ایمانی

مرزبندی و تقسیمات جغرافیایی کشورها امری قراردادی و از نگرش تکثری متأثر است. اسلام با نگرش کوثری، یکپارچگی امت اسلامی، بلکه یکپارچگی همه انسان‌ها را مورد تأکید قرار داده است:

[در آغاز] همه مردم امت واحدی بودند؛ سپس اختلاف کردند... (یونس: ۱۹). ﴿... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات: ۱۳).

حدود کشور اسلامی «مرز جغرافیایی» نیست، بلکه «اعتقاد» است. اسلام مقوله تأثیر انشعاب قومی، در پدید آمدن اجتماع را مردود می‌داند؛ یعنی اجازه نمی‌دهد جمعیتی که در قومیت واحدند، خود را از سایر اقوام جدا و برای خود مرز جغرافیایی تعیین کنند و متمایز شوند. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ...﴾: ما تو را برای هدایت گروه خاص و یا کشور و سرزمین محدودی نفرستادیم، بلکه تو رسول ما بر همه انسان‌ها هستی (سباء: ۲۸).

آرمان نهایی اسلام در مناسبات انسانی و زمین، رسیدن به امت واحد بشری و از میان رفتن مرزهای جغرافیایی و به وجود آمدن کشور واحد جهانی، تحت حاکمیت قانون واحد الهی است. هدف رسالت پیامبر ﷺ سرعت بخشیدن به روند حرکت تکاملی جامعه بشری برای رسیدن به این مرحله ایده‌آل و نهایی است (زنجانی، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۱۴۷). پیامبر ﷺ در زمینه حکومت مهدوی فرمود:

أبشركم بالمهدی یبعث فی امتی علی اختلاف من الناس و زلزال، یملاً الارض عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً، یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض، یقسم المال صحاحاً، ای بالسویة بین الناس و یملاً الله قلوب امّة محمد ﷺ غنی و یسعهم عدله (ابن طاووس، ۱۳۷۴: ص ۳۵۱).

از آسیب‌های جوامع پیش از ظهور، گسست اجتماعی و واگرایی‌ای است که بر آن جوامع غالب می‌شود (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۰۶). اسلام با «عصیبت جاهلی» در هر شکل آن مبارزه کرده است، تا مسلمانان جهان را از هر نژاد و قوم و قبیله‌ای، زیر پرچم واحدی جمع‌آوری کند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ص ۲۰۲).

در اسلام، «دارالکفر» و «دارالاسلام» مطرح است. «دارالاسلام» همه انسان‌های معتقد به

مبانی اسلامی را در بر می‌گیرد؛ هرچند از نظر خاک، رنگ، نژاد و زبان مختلف باشند. «دارالکفر» نیز تمامی انسان‌های غیرمسلمان (از هر فرقه و دسته) را شامل می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۳۶۵: ص ۲۹). لذا هر جا کفر در آن غالب باشد، «دارالکفر» و هر جا اسلام در آن غالب باشد و نه ایمان، «دارالاسلام» به شمار می‌آید (نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۳). در اندیشه اسلامی، افراد بشر، برادران و خواهران یکدیگر و همه بندگان خدایند. میان نژادها، رنگ‌ها و مردم سرزمین‌ها تفاوتی وجود ندارد. انسانیت پیوسته است. تعرض به یک انسان در هر نقطه‌ای از زمین، تجاوز به همه انسان‌هاست و خصوصیات جغرافیایی و نژادی در قبح این تعدی، نقشی ندارد (خامنه‌ای، سخنرانی در چهل و دومین مجمع عمومی سازمان ملل، ۱۳۶۲/۶/۳۱). با استقرار دولت عدل جهانی، دیگر در دنیا جز شهروند جهانی نخواهیم داشت. یک شهر است و آن «جهان» است و یک شهروند است و آن «شهروند جهانی» است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۹: به نقل از سایت bookroom).

هدف مشترک، مصلحت مشترک، مسیر واحد و... سبب وحدت می‌شود؛ به شرط این‌که ایدئولوژی واحدی وجود داشته باشد که همه به آن پایبند باشند. در این صورت، جهت‌گیری همه یکسان خواهد بود. اعتصام به قرآن، وحدت را محقق می‌کند (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۶۲۷). تقوای الهی و مراقبت لحظه به لحظه زندگی و برادری در راه خدا، جماعت مسلمانان را به مجموعه‌ای قوی و بالنده تبدیل می‌کند که این مجموعه، بشر را در اجرای وظایف تأثیرگذار در حیات بشری توانا می‌سازد (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۴۴۱). لذا پیامبر ﷺ توصیه می‌فرماید: «لا تقاطعوا و لا تدابروا و لا تحاسدوا و لا تباغضوا و کونوا عباد الله إخوانا» (میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۲۳۱). مرزهای جغرافیایی مانع همیاری در بسیاری از موارد می‌شود. وضعیت نابسامان اقتصادی (مثلاً یمن، احساس مسلمانان را برای استمداد و مساعدت برمی‌انگیزد؛ اما مرزهای جغرافیایی و قوانین محدودکننده بین‌المللی، مانع اجرایی شدن آن است.

استراتژی وحدت جهان اسلام و همبستگی ملت‌های مسلمان جهان را می‌توان برای اندیشه حکومت جهانی که بر عقیده به ظهور دولت عدل حضرتش ﷺ و اصل «انتظار فرج» مبتنی است نیز، تفسیر دیگری دانست که از بینش انقلابی در تشیع مایه می‌گیرد. جمهوری اسلامی ایران، الگوی این اتحاد را در داخل کشور بین قومیت‌های مختلف و مذاهب متعدد



اسلامی با شیوه‌های قانونی برقرار کرده که خود، نشان‌دهنده امکان تحقق آن در قلمرو وسیع «دارالاسلام» است (زنجانی، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱). حضرت زهرا علیها السلام فرمود:

عدالت سبب هم‌آهنگی قلوب و اطاعت از ما سبب نظم و استحکام ملت و امامت ما نجات از تفرقه و پراکندگی است (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۹).

پس نگرش به ضرورت مرزهای ایمانی، به جای مرزهای جغرافیایی، زمینه‌ساز حکومت عدل مهدوی خواهد بود.

به برکت انقلاب اسلامی ایران، این نگرش در جهان در حال شکل‌گیری است و نمونه‌ی بارز آن حضور مدافعان حرم در سوریه است:

حضور رزمندگان شیعه و سنی در دفاع از حرم اهل بیت علیهم السلام، نشان از اتحاد و یکپارچگی مذاهب اسلامی و نیز محبت اهل بیت علیهم السلام در قلب تمامی مسلمانان دارد (ماموستا نوری، ۱۳۹۵: کدخبر: ۸۹۶).

مدافعان حرم بدون در نظر گرفتن مرزهای جغرافیایی، از ملت‌های مختلف برای دفاع از حریم اهل بیت علیهم السلام گردهم آمده‌اند. این افراد بیش‌تر از کشورهای ایران، یمن، افغانستان، عراق، سوریه و لبنان هستند. پس اگر مسلمانان خود را امت واحد ببینند و خود را در مرزهای جغرافیایی محصور نبینند، آن‌گاه اقدامات شایسته و مؤثری می‌توانند سامان دهند و از این رهگذر، زمینه تشکیل جامعه مطلوب آرمانی مهدوی فراهم خواهد شد.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش مهم‌ترین تغییر نگرش‌هایی که لازمه دستیابی به جامعه مطلوب جهانی است، بررسی و ذیل هر مورد، به انقلاب اسلامی ایران به عنوان نمونه عینی تحول، براساس تغییر نگرش اشاره شد. تبیین گردید هر مشکل و ناکامی‌ای که جوامع و افراد با آن روبه‌رو هستند، ناشی از نگرش «تکثری» است و لذا برای رسیدن به جامعه مهدوی، باید به نگرش‌های «کوثری» دست یافت. از مهم‌ترین نگرش‌های کوثری، نگرش به آزادی و استقلال است. انقلاب اسلامی ایران، آغازگر این حرکت مبارک است که جهان اسلام، بلکه همه انسان‌ها را وارد پیچ تاریخی مهمی کرده است.

دومین نگرش کوثری، نگرش به «مساوات انسانی» است. هر کجا پیام انقلاب اسلامی به آن رسیده است، این تحولات در آن‌ها به وضوح به چشم می‌خورد.

سومین نگرش کوثری، «پذیرش حدود و ارزش‌ها» است. این نگرش برای دستیابی به زندگی مطلوب ضروری است. لذا بایستی ملت‌ها و دولت‌ها، زندگی را براساس ارزش‌ها و حفظ حدود انسانی تعریف کنند. انقلاب اسلامی ایران زمینه‌ساز این حرکت مبارک معرفی گردیده است.

چهارمین نگرش کوثری، «معنویت‌گرایی» است تا بر اثر آن، جامعه در عمل شاهد تألیف قلوب باشد.

پنجمین نگرش کوثری، «گمنامی» است تا فرد حداکثر توانش را فقط در خدمت تحقق آرمان خود به کارگیرد، نه کسب شهرت.

ششمین نگرش کوثری، «مرزبندی ایمانی» به جای «مرزبندی جغرافیایی» است. این نگرش استراتژی، عامل وحدت جهان اسلام و همبستگی ملت‌های مسلمان جهان خواهد بود که می‌تواند برای اندیشه حکومت متحد جهانی که برخاسته از عقیده به ظهور دولت عدل حضرتش ﷺ و اصل «انتظار فرج» است، مؤثر باشد. جمهوری اسلامی ایران، به عنوان الگوی این اتحاد در داخل کشور، بین قومیت‌های مختلف و مذاهب متعدد اسلامی معرفی گردید که نشان دهنده امکان تحقق این اتحاد در قلمرو وسیع «دارالاسلام» است.





## منابع

### قرآن کریم

١. ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم (١٣٧٩). *الغیبة نعمانی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق.
٢. ابن‌بابویه، ابی‌جعفر محمد (١٣٦٣). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
٣. ابن‌بابویه، محمد بن علی (١٣٧٦). *الامالی*، تهران، کتابچی.
٤. \_\_\_\_\_ (١٣٧٩). *ثواب‌الأعمال و عقاب‌الأعمال*، قم، بندر ریگی.
٥. \_\_\_\_\_ (١٣٨٥). *علل‌الشرائع*، قم، بی‌نا.
٦. \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق). *من لا یحضره‌القیه*، قم، بی‌نا.
٧. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (١٣٨٢ق). *تحف‌العقول*، ترجمه: صادق حسن‌زاده، قم، آل‌علی.
٨. ابن‌طاووس، علی بن موسی (١٣٧٤). *الطرائف*، داود الهامی، قم، نوید اسلام.
٩. ابن‌عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠ق). *تفسیر‌التحریر و التنویر‌المعروف بتفسیر‌ابن‌عاشور*، بیروت، مؤسسه‌التاریخ‌العربی.
١٠. ابن‌عربی، محمد بن علی (١٤٢٢ق). *تفسیر‌ابن‌عربی* (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
١١. ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب (١٤٢٢ق). *المحرر‌الوجیز فی تفسیر‌الکتاب‌العزیز*، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیة.
١٢. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). *لسان‌العرب*، بیروت، دار‌صادر.
١٣. ابوالسعود، محمد بن محمد (١٩٨٣م). *تفسیر‌ابی‌السعود* (ارشاد‌العقل‌السلیم‌الی‌مزایا‌القرآن‌الکریم)، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
١٤. ابوزهره، محمد (بی‌تا). *زهرة‌التفاسیر*، بیروت، دار‌الفکر.
١٥. ابی، منصور بن حسین (١٤٢٤ق). *نثر‌الدّر فی‌المحاضرات*، تحقیق: خالد‌عبدالغنی‌محمود، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیة.
١٦. احمدی، عسگری ده‌آبادی، سید علی‌اکبر، حمیدرضا (١٣٩٣). *مدیریت‌اخلاق‌کسب‌و‌کار*، تهران، کتاب‌مهربان.
١٧. ازهری، محمد بن احمد (بی‌تا). *تهذیب‌اللغة*، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
١٨. آلوسی، سید محمود (١٤١٥ق). *روح‌المعانی فی تفسیر‌القرآن‌العظیم*، تحقیق: علی‌عبدالباری‌عطیة، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیة.
١٩. (منسوب به) امام جعفر صادق علیه‌السلام (١٣٦٠). *مصباح‌الشریعة*، تهران، مصطفوی.
٢٠. بندر ریگی، محمد (١٣٩٢). *المعجم‌الوسیط*، تهران، اسلامی.

۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشديه.
۲۳. جزائری، نعمت الله بن عبد الله (۱۳۸۱). *قصص الأنبياء*، تهران، بی نا.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *داستان پیامبران یا قصه های قرآن از آدم تا خاتم*، تهران، هاد.
۲۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۰). *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران.
۲۶. حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴ق). *انوار درخشان*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
۲۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۸. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی.
۲۹. دوانی، علی (۱۳۷۸). *مقدمه بحار الانوار*، ج ۵۱، تهران - اسلامیه.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۳۱. رحیم پور ازغدی حسن (۱۳۸۹). *مهدی ﷺ ده انقلاب در یک انقلاب*، تهران، طرحی برای فردا.
۳۲. سجستانی ازدی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۴ق). *سنن أبی داود*، شرح: جلال الدین سیوطی، حاشیه امام السندی، بیروت، مکتب المطبوعات الاسلامیه.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۳۴. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دارالشروق.
۳۵. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، صبحی صالح، قم، هجرت.
۳۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*، قم، بی نا.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۹ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۸. صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق). *حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن* سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، مرتضی.

۴۱. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، نجف، بی نا.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق: رضا ستوده، تهران، فراهانی.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
۴۴. الامام العسکری، حسن بن علی علیه السلام (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، تحقیق: مدرسه امام مهدی، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۴۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر.
۴۶. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲). کیمیای سعادت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین، قم، هجرت.
۴۹. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.
۵۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
۵۱. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
۵۲. قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۱۹ق). الخرائج و الجرائح، قم، بی نا.
۵۳. کاوی، استفان (۱۳۹۵). هفت عادت مردمان مؤثر، مترجم: الهام خورسندی، تهران، هورمزد.
۵۴. کاشانی، فتح الله بن شکر الله (۱۴۲۳ق). زیادة التفاسیر، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۵۵. کراچکی، محمد بن علی (بی تا). نزهة النواظر، مترجم: معدن الجواهر، تهران، اسلامیه.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، اسلامیه.
۵۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت، احیاء التراث العربی.
۵۸. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین.
۵۹. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر.
۶۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۵ق). التفسیر المبین، قم، دارالکتاب الإسلامی.
۶۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). تفسیر کاشف، مترجم: موسی دانش، قم، بوستان کتاب.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۶۳. منتظری نجف آبادی، حسینعلی (۱۴۰۹ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی، قم، مؤسسه کیهان.
۶۴. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
۶۵. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت، دارالفنایس.
۶۶. نووی، محمد (۱۴۱۷ق). صراح لیبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶۷. ورام بن اَبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). مجموعة ورام، قم، بی نا.
۶۸. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۱۶ق). أسرار آل محمد علیهم السلام، قم، بی نا.

## سخنرانی‌ها

۶۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۹/۰۷/۲۷). بیانات در اجتماع بزرگ مردم قم.
۷۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷/۰۱/۰۱). بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی.
۷۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم سالروز قیام دی.
۷۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸/۰۳/۲۸). سخنرانی در مراسم بیعت فرماندهان، نمایندگان ولیّ فقیه و مسئولان عقیدتی، سیاسی ژاندارمری و شهربانی، و رئیس و پرسنل سازمان پلیس قضائی کشور.
۷۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸/۰۳/۱۷). سخنرانی در مراسم بیعت گروه کثیری از فرماندهان و اعضای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و وزارت سپاه.
۷۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶/۰۹/۱۸). بیانات در مراسم گشایش هشتمین اجلاس سران کشورهای اسلامی.
۷۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶/۱۱/۰۹). بیانات در دیدار با مسئولان کشوری و لشکری به مناسبت عید سعید فطر.
۷۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲/۰۶/۲۶). بیانات در دیدار اعضای اتحادیه‌ی انجمنهای اسلامی دانش‌آموزان.
۷۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶/۰۶/۳۱). سخنرانی در چهل‌ودومین مجمع عمومی سازمان ملل، نیویورک.
۷۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰/۰۸/۲۱). بیانات در جمع یک‌صد و ده هزار نفر از نیروهای بسیجی شرکت‌کننده در اردوی رزمی - فرهنگی علویون.
۷۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲/۰۶/۲۶). بیانات در دیدار اعضای اتحادیه‌ی انجمنهای اسلامی دانش‌آموزان.
۸۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰/۱۱/۱۰). بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی «جوانان و بیداری اسلامی».
۸۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴/۱۰/۰۸). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی.
۸۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸/۰۹/۱۵). سخنرانی در دیدار با اقشار مختلف مردم و جمعی از پزشکان، پرستاران و کارکنان مراکز آموزش عالی و درمانی کشور

83. Dovydaitytė T. Human trafficking: (2010) the role of the health care provider. J Midwifery Womens Health. from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3651545/>



84. kthai , Celebrities and Their Negative Influences on Teenagers, March 23, 2016.
85. McClain NM, Garrity SE. (2011) Sex trafficking and the exploitation of adolescents. J Obstet Gynecol Neonatal Nurs. From <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21284727>
86. Mill, John Stuart, (1861). Considerations on Representative Government, in Collected Works of John Stuart Mill (Volume XIX), John Robinson (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1963, pp. 371–577. From <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/>
87. Young, Robert, 2001. Postcolonialism: An Historical Introduction, Oxford: Blackwell. From <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/>

#### سایت‌ها:

88. <http://pmrk.ir/news/۸۹۶.html>...۸۹۶: کدخبر: ۱۳۹۵ آذر ۲۴ چهارشنبه  
۴۰:۱۰ /
89. <http://shabestan.ir/mobile/detail/news/۶۳۲۳۲۴>
90. <http://shastoon.ir/interview/10317/۵۳>: ۰۶ ساعت ۱۳۹۶ بهمن ۱۴ شنبه

## بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان علیه السلام

سعید نجفی نژاد<sup>۱</sup>

### چکیده

در اوایل حکومت صفوی، زمینه مساعدی در زمینه ادعای نیابت امام زمان علیه السلام برای پادشاهان صفوی وجود داشته است. برخی از صفویه شناسان غربی، با اطلاع از این شرایط و آرمان‌های پادشاهان صفوی برای تحقق استقرار مذهب تشیع، نظریه‌ای مطرح کرده‌اند که طبق آن، پادشاهان صفوی برای حکومت خود، ادعای نیابت از جانب حضرت خواهند کرد. با بررسی عوامل مختلفی که بر استدلال‌های این پژوهشگران تأثیرگذار بوده‌اند، نادرستی این نظریه به اثبات می‌رسد. در این پژوهش تلاش شده است، تصویری مناسب و صحیح از اعتقادات و ادعاهای پادشاهان صفوی در رابطه با موضوع مهدویت و نوع ارتباط حکومت صفوی و حکومت مهدوی ترسیم گردد.

واژگان کلیدی: صفویه، نیابت امام زمان علیه السلام، صفویه شناسان غربی، مهدویت.

---

۱. عضو هیأت علمی گروه تاریخ و سیره پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی

یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در حکومت‌های شیعی در عصر غیبت کبرا، بحث «مشروعیت» این حکومت‌ها است. شعار «حکومت به نیابت از امام زمان (عج)»، برای این نوع حکومت‌ها حاشیه امنیت ویژه‌ای فراهم می‌سازد. خاندان صفوی، از جمله حکومت‌هایی بوده‌اند که حکومت خود را با حکومت امام زمان (عج) مرتبط می‌دانستند. در واقع با آغاز دوره صفوی، بحث مهدویت در ایران به مرحله‌ای جدید و متفاوت از قبل وارد شد. این تفاوت بر ساختار فرهنگی - مذهبی جدیدی مبتنی بود که با ظهور صفویان شکل گرفته بود. در این ساختار، تمامی امور به نوعی تحت تأثیر ترویج مذهب تشیع دوازده امامی قرار داشت.

از جمله موضوعاتی که در دوره صفویه مورد توجه بیش‌تر قرار گرفت؛ بحث مهدویت و مباحث متبوع، نظیر انتظار ظهور منجی، ولایت فقیه، نظریه اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی، نظام سلطانی شیعه و حکومت پادشاهان صفوی به نیابت از حضرت مهدی (عج) بود. نظریه رایج در این زمینه آن بود که فقط حکومتی رسمیت دارد که مورد تأیید حضرت مهدی (عج) باشد. همین موضوع سبب شده برخی از محققان از این نوع عبارات، ادعای «نیابت» امام زمان (عج) را برای پادشاهان صفوی استنباط بکنند.

تعدادی از صفویه شناسان غربی، به صراحت به این موضوع اشاره کرده‌اند که پادشاهان صفوی ادعای نیابت امام زمان (عج) را داشته‌اند. اهمیت بررسی این موضوع، از این لحاظ است که این سخنان، منشأ بسیاری از برداشت‌های نادرست در مورد خاندان صفوی و حتی نوع عقاید مذهبی مردم ایران در عصر صفوی شده است. در زمینه صدور چنین دیدگاهی نکات مبهمی به چشم می‌خورد که در این پژوهش بررسی شده‌اند. علاوه بر شناسایی دلایل مشتبه شدن موضوع بر پژوهشگران غربی، با ارائه شواهدی مستدل، سعی خواهد شد به درک صحیحی از واقعیت ادعاهای پادشاهان صفوی در زمینه نیابت امام زمان (عج) دست یابیم.

در باب ضرورت این تحقیق باید گفت که دیدگاه غربیان در مواردی که به مسائل جزئی‌تر تاریخی و فرهنگی سرزمین‌های شرقی مربوط می‌شود، شاید به تبیین موضوع چندان نیاز نباشد؛ اما زمانی که مسئله‌ای هویتی، مانند مهدویت و بحث جانشینی امام زمان (عج) مطرح است، ارائه پاسخی مستدل ضروری به نظر می‌رسد؛ چرا که در غیر این صورت، موضوع، به شبهه‌ای بزرگ در جامعه تبدیل می‌شود. منشأ نظرات نادرست مربوط به مسائل مختلف

وضعیت مذهب تشیع در ایران دوره صفوی، چه شیطنت‌های معاندان اهل بیت علیهم‌السلام باشد و چه اشتباهات صفویه شناسان غربی، مهم تبیین جایگاه مذهب تشیع و اهل بیت علیهم‌السلام در بین مردم ایران و پادشاهان صفوی است که باید مستنداً و دور از تعصبات مذهبی صورت پذیرد. به‌رغم پژوهش‌های قابل توجه در این زمینه، تا کنون پژوهشی مستقل در این موضوع انجام نشده است؛ هر چند در محتوای برخی از آثار به موضوع نیابت امام زمان علیه‌السلام در دوره صفوی اشاره‌ای گذرا شده است؛ از جمله این آثار، کتاب «مهدیان دروغین» رسول جعفریان است که در این باب مطالبی ذکر کرده است (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۲۷ - ۱۳۲). همچنین مقاله‌ای با عنوان «نقد نظر راجر سیوری در مورد ادعای نیابت حضرت مهدی علیه‌السلام توسط شاهان صفوی»، تألیف عباس سرافرازی، به نقد دیدگاه سیوری می‌پردازد. علاوه بر این، می‌توان به مقاله «اندیشه موعودگرایی در دوره صفوی»، نوشته نسیم خلیلی و مهدی فرهنگی منفرد و نیز به مقاله «مقایسه تطبیقی نام امام زمان علیه‌السلام بر سکه‌های صفوی»، تألیف عباس سرافرازی و همچنین به پایان نامه‌ای با عنوان «نگرش به مهدویت در عصر صفویان» نوشته محمدجواد صداقت اشاره کرد.

این پژوهش، در سه محور با پژوهش‌های مشابه متمایز است: اول این که، پژوهش حاضر، باوری نادرست در بین برخی از محققان را مورد توجه قرار داده و در آن، به موضوعی خاص در حیطه مسئله مهدویت در عصر صفوی پرداخته شده است؛ به این معنا که موضوع ادعای نیابت، به‌طور مشخص و معین بررسی شده و آرای مطرح شده از سوی پژوهشگران غربی به بوته نقد گذاشته شده است؛ در حالی که آثار ارزشمند یاد شده مشابه، فاقد این توجه مستقیم به موضوع است؛ ضمن این که آن‌ها آرای مستشرقان غربی را نقد و بررسی نکرده‌اند.

دومین تفاوت به گستره بحث مربوط می‌باشد. مثلاً در مقاله آقای عباس سرافرازی تنها به نقد نظریه راجر سیوری پرداخته شده یا موضوع «اندیشه موعودگرایی در دوره صفوی» بسیار کلی و عام است. نیز قسمت مربوط به ادعای نیابت که در کتاب «مهدیان دروغین» به آن مختصر اشاره‌ای شده، کم حجم است و جا داشت به لحاظ حساسیت موضوع، به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.

سومین نکته به انتقادی بودن این نوشتار مربوط است و در واقع سعی شده است نظریه‌ای رایج با استفاده از مستندات تاریخی و شواهد موجود، رد شود؛ در حالی که آثار پیش گفته





عموماً حاوی چنین رویکردی به طور خاص نیستند.

### نظریه نیابت

یکی از نظریه‌های قابل تأمل در زمینه اعتقادات و انگیزه‌های صفویان برای رسمیت بخشیدن به تشیع در ایران، نظریه ادعای نیابت امام عصر علیه السلام از طرف سلاطین صفوی است که از سوی پژوهشگران غربی و برخی محققان داخلی مطرح شده است. از محققان داخلی می‌توان به محمدکریم یوسف جمالی اشاره کرد که در کتاب خود با عنوان «زندگانی شاه اسماعیل اول» به آن اشاره کرد (یوسف جمالی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۷)؛ همچنین عباس قدیانی در کتاب «تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران» به این نکته پرداخته است (قدیانی، ۱۳۸۴: ص ۱۶۷).

برخی از محققان غربی حتی دامنه ادعا را فراتر برده و ادعای مهدویت را از سوی سلاطین صفوی مطرح کرده‌اند؛ سخنی که با هیچ کدام از شواهد تاریخی سازگاری ندارد. با مطالعه نوشته‌های برخی از این پژوهشگران، به این نتیجه می‌رسیم که برخی از آن‌ها با برداشت‌های سطحی از مطالب موجود به ویژه سفرنامه‌های جهانگردان غربی و همچنین بعضی از اشعار خطایی نامه، قاطعانه اظهار کرده‌اند که پادشاهان صفوی ادعای نیابت داشته‌اند. در بعضی موارد به قدری بر صحت این نظریه اطمینان داشته‌اند که آن را پیش فرض مطالعات صفویه شناسی قرار داده‌اند.

«هابنس هالم» یکی از این صفویه شناسان غربی به صراحت به این موضوع اشاره کرده که شاه اسماعیل ادعای مهدویت داشته است. او در این زمینه می‌نویسد:

اما موفق‌ترین مهدی کسی بود که در پایان این قرن در شمال غرب ایران خود را معرفی کرد؛ یعنی اسماعیل صفوی که تبلیغاتش نشان دهنده تمام ویژگی‌های شیعه آن دوران است (هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۴۹-۱۵۰). وی با اشاره به بعضی از اشعار شاه اسماعیل، اظهار می‌کند که او خود را مهدی موعود می‌دانست (همان: ص ۱۵۳).

«دیوید بلو» نیز به صراحت اظهار می‌دارد که «شاه اسماعیل مدعی شد که وی دارای نشانه‌ای الهی به نمایندگی از امام غایب است» (بلو، ۱۳۹۵: ص ۲۷).

«راجر سیوری» نیز در مورد ادعای پادشاهان صفوی، مدعی است:

سومین عنصر دعوت صفویان، داعیه آن‌ها در باب نیابت امام مهدی علیه السلام

دوازدهمین امام شیعیان بود (سیوری، ۱۳۸۰: ص ۷۱). همچنین سیوری اعتقاد دارد: چون مجتهدان از اینکه شاه امتیاز آن‌ها را در نیابت امام مهدی علیه السلام غصب کرده بود، رنجیده خاطر بودند (همان: ۷۷) او در جایی دیگر می‌نویسد: بنیاد این نظریه که شاهان صفوی نایبان محمد صلی الله علیه و آله و امام غایب یا مهدی علیه السلام هستند؛ این مدعا بود که خاندان صفوی از پدر، به امام موسی کاظم علیه السلام، نسب می‌رسانند (همان: ص ۱۳۷).

«دیوید مورگان» نیز در این زمینه چنین اعتقاد دارد:

منزلت شاه صفوی به عنوان حاکمی که مدعی بود از اخلاف ائمه است و خود را نماینده آن‌ها بر روی زمین می‌دانست - و رسماً هم چنین تصویری از مقام او وجود داشت - به آسانی با الاهیات و فقه شیعه دوازده امامی جور در نمی‌آمد (مورگان، ۱۳۷۳: ص ۱۶۴).

«آندرو نیومن»، دیگر صفوی‌شناس غربی چنین دیدگاهی دارد:

توصیف شاه اسماعیل با القاب خلیفه الزمان، امام عادل، الوالی و السلطان العادل را می‌توان تلاشی در تلفیق القاب امام غایب با امامت شاه اسماعیل دانست (نیومن: ۱۹۹۳: ص ۶۹ - ۷۲).

«رویمر» نیز مدعی است:

ظاهراً در آغاز اقدامات اسماعیل، شواهدی مبنی بر ارتباط اسماعیل جوان و مهدی علیه السلام اعلام می‌شد. افرادی هم بودند که در وجود او، امام موعود و یا دست کم نائب امام را می‌دیدند (رویمر، ۱۳۸۰: ص ۲۸).

در مجموع، منابع غربی، شاه اسماعیل را مانند پیامبر وصف؛ و نشانه‌های مهدویت و جنبه اصلاح‌گراانه مأموریت و رسالت را در او دیده و تعصب پیروانش را توجیه کرده‌اند (سرفرازی، ۱۳۸۷: ص ۱۷).

بر اساس این آراء، در می‌یابیم که صفوی‌شناسان غربی، بنا به دلایلی، ادعای مهدویت پادشاهان صفوی را از جمله مسائل بدیهی عصر صفوی می‌دانند. سخنان «بی. اس. آمورتی» مؤید این مطلب است. او در مقاله‌ای با عنوان «دین در دوره‌های تیموری و صفوی» چنین عنوان می‌کند: «منابع غربی، اسماعیل را پیشگامی جدید می‌دانند و دلایلی از مهدویت و جنبه اصلاح‌گرایانه او و نیز تعصب پیروانش، به دست می‌دهند» (آمورتی، ۱۳۸۶: ج ۶، ص ۷۷).



این عبارات با گزارش‌های تاریخی در دسترس، تناقضی آشکار دارند. آنچه موجب پیچیده‌تر شدن موضوع می‌شود عدم ذکر منبعی برای این نوع اظهارات است. نویسندگان غربی، بدون اشاره به هیچ منبعی و تنها بر اساس حدس و گمان و برداشت‌های شخصی، چنین آرایبی در مورد بحث مهدویت و نیابت حضرت ولی عصر علیه السلام مطرح می‌کنند. در ادامه، به طور مفصل به نقد این آرا و ارائه دلایلی که موجب بطلان این نظریه می‌شود، پرداخته خواهد شد.

قابل به ذکر است که مراد از واژه «نیابت» در این پژوهش، مفهومی همانند «جانشین فرد غائب» می‌باشد. این، همان مفهومی است که پژوهشگران غربی بر اساس آن، در مورد ادعای نیابت پادشاهان صفوی بحث کرده‌اند. امام غایب در این آرا، تلویحاً به معنای در اختیار دارنده تمام اموری است که برخی از پادشاهان صفوی ادعا دارند موقتاً و به نیابت از ایشان، این اختیارات را در دست دارند. اما این قرائت از واژه «نایب»، همان قرائتی نیست که دولتمردان صفوی و مردم ایران در عصر صفوی از آن داشته‌اند. در ادامه، توضیح داده خواهد شد که نیابت مورد نظر در بین صفویان و عامه مردم ایران، بر حکومت خاندان صفوی، به معنای جانشینانی بوده است که در شرایط غیبت، زمینه ساز ظهور بوده و در زمان ظهور، حکومت را تحویل حضرت مهدی علیه السلام خواهند داد. تأکید اصلی در تاریخ نگاری عصر صفوی نیز بر مسئله اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی بوده و از نایب، به معنای خاص آن ذکر چندان نشده است. نایب به معنای خاص، مترادف با کسی است که از سوی امام غائب مأذون بوده و به نیابت از ایشان حکومت می‌کند.

### زمینه‌های صدور نظریه ادعای نیابت

نظریه ادعای نیابت حضرت مهدی علیه السلام توسط پادشاهان صفوی، بر توجه به ظواهر امر و عدم آگاهی کافی از شرایط موجود، مبتنی است. وقتی گفته می‌شود توجه به ظواهر، باید کلیه شواهدی را در نظر گرفت که پژوهشگر تاریخ صفوی را به صدور نظریه ادعای نیابت توسط پادشاهان صفوی قانع می‌کند. این محققان عمدتاً غربی، با برداشت سطحی از برخی عبارات تاریخی، نظریه‌ای نادرست ارائه کرده‌اند که حکایت از ادعای نیابت امام دوازدهم علیه السلام توسط پادشاهان صفوی دارد.

قابل ذکر است که بررسی سیر اندیشه مهدویت در روزگار صفوی، نشان می‌دهد، اساساً

ساختار حاکمیت صفویه، بسترساز رواج اندیشه‌هایی از این دست بوده است. به نظر می‌رسد، بر اساس همین بسترها و زیرساخت‌های فکری است که به رغم تحول در اندیشه مهدی‌گرایی و پر و بال دادن به اندیشه‌های شیعی و مداخله علما در شکل دادن به این اندیشه؛ محیط، همچنان مستعد پرورش این قبیل انگاره‌هاست و به این ترتیب، علاوه بر لحن و بیان مورخان که مؤید گرایش به تقدس محوری است، به نشانه‌هایی از دعاوی مهدویت از سوی رهبران برخی جنبش‌ها در گوشه و کنار قلمرو حاکمیت صفویه بر می‌خوریم که حتی تا دوره‌های پسین تاریخ صفویه کشیده می‌شوند (خلیلی، ۱۳۹۲: ص ۲۲۰).

اما نکته مهم در این مقوله برداشت نامناسب پژوهشگران غربی از عبارتهایی است که در این فضای آغشته به دعاوی مهدوی وجود داشته است. بی‌تردید زمینه‌های صدور نظریه ادعای نیابت امام زمان علیه السلام توسط پادشاهان صفوی را باید در اذهان صفویه شناسان غربی جست و جو کرد که با سطحی‌نگری و عدم آگاهی کافی از شرایط، این نظریه نادرست را عنوان کرده‌اند. دلیل دیگر برای شکل‌گیری و پرورش این نظریه در افکار خاورشناسان، بی‌گمان آمادگی ذهنی بخش قابل توجهی از جامعه ایران در آستانه ظهور صفویان است. این آمادگی ذهنی زمینه را برای این باور که پادشاهان صفوی و در رأس آن‌ها شاه اسماعیل، دارای چنین قابلیت‌هایی هستند، مهیا ساخته است.

آگاهی محققان غربی از این شرایط و در کنار آن، آشنایی با شخصیت خاص پادشاهان پیشین دوره صفوی، مانند شاه اسماعیل و شاه طهماسب، زمانی که با مطالعه برخی اظهارات و رفتارهای پادشاهان صفوی و همچنین برخی اشعار که در مدح پادشاهان صفوی سروده شده، آمیخته می‌شود؛ می‌تواند آن‌ها را برای صدور چنین نظریه‌ای مستعد کرده باشد. آنچه مشخص است این‌که برخی از پژوهشگران غربی، اساس تحقیقات خود را در بحث ادعای نیابت، بر برداشت‌های ناصحیح از یافته‌های محدود خود قرار داده‌اند؛ ضمن این‌که اثر و نشانه‌ای در شعارها، سکه‌ها، سجع مهرها و آثار و بناهای دوره صفوی وجود ندارد که بر ادعای نیابت امام زمان علیه السلام توسط پادشاهان صفوی دلالت داشته باشد (سرافرازی، ۱۳۸۷: ص ۱۷).

## نقد دیدگاه‌ها

محققان غربی، ادعای پادشاهان صفوی را درباره نیابت حضرت مهدی علیه السلام از پایه‌های



بنیادین قدرت آنان می‌دانند؛ اما این نظریه را محققان غربی رواج داده و هیچ یک از منابع مربوط به عصر صفوی به این ادعا اشاره نکرده است (همان). برای بررسی و نقد این نظریات و مواردی که موجب مشتبه شدن موضوع شده، لازم است ابعاد مختلف آن واکاوی و ادله و شواهد کافی برای رد آن ارائه گردد. بدین منظور، این نقدها در چند محور اصلی مطرح می‌شود:

### الف) بیگانگی با اصل مهدویت و مسئله انتظار

یکی از مشکلات اساسی محققان تاریخی غیر بومی، نا آشنایی با فرهنگ و اعتقادات مردم آن منطقه است. این موضوع زمانی که در مورد کشوری مانند ایران و مذهبی مانند مذهب تشیع با ویژگی‌ها و ظرافت‌های خاص خود باشد، پژوهشگر غیر شیعه را با مشکلات فراوانی مواجه می‌سازد. منشأ چهره ظل‌اللاهی و مطلق‌العنان بودن پادشاه در ایران و احترام زایدالوصفی که ایرانیان در طول تاریخ برای سلطان قائل بوده‌اند نیز؛ برای محققان غربی که در سرزمین‌های خودشان همواره نظام‌های حکومتی بر سرکار بوده‌اند که قدرتشان توسط فئودال‌ها و حتی مردم عادی محدود می‌شده است، قابل درک نمی‌باشد. این اطاعت در دوره صفوی به اوج خود رسید. ادعای سیادت پادشاهان صفوی و اظهار نزدیک بودن زمان ظهور مهدی موعود عجل‌الله، شرایط را برای افزایش این حس اطاعت مهیاتر می‌ساخت. اما پژوهشگران غربی، ظاهراً با مشاهده اخبار مربوط به اطاعت محض ایرانیان در برابر پادشاهان صفوی و ادعای این پادشاهان، مبنی بر این‌که اینان از نسل امیرالمؤمنین علیه‌السلام هستند (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ص ۳۵)؛ در مورد حکومت به نیابت از امام زمان علیه‌السلام برای پادشاهان صفوی دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند. بیگانگی با مهدویت و مسئله انتظار نزد شیعیان، یکی از دلایل ابراز چنین عقیده‌ای است. این مأنوس نبودن با فرهنگ تشیع و مؤلفه‌های این مذهب، در همان ابتدا کاملاً نمایان می‌گردد؛ به این معنا که برخی از پژوهشگران غربی در مطالب خود، صحبت از نیابت برای پادشاهان صفوی به میان آورده‌اند که این رویکرد با نگاه حتی خوش‌بینانه به خاندان صفوی چندان سازگاری ندارد. البته هواداران صوفی مسلک صفویان را باید مستثنا دانست که ادعاهای فراتر از این‌ها را با توجه به رابطه مرید و مرادی داشته‌اند. بحث بیگانگی با موضوع مهدویت و صدور دیدگاه‌های نادرست در این زمینه، در چند حوزه قابل نقد می‌باشد:

۱. طبق گزارش‌های تاریخی بسیاری از مردم، خاندان صفوی را از اولاد امام موسی کاظم علیه السلام می‌شمردند (تشکیک در مورد نسب صفویان در دوره معاصر مطرح شده است) و در نهایی‌ترین سطح، به آن‌ها به عنوان افراد منتسب به امامان علیهم السلام که حاکمیت دارند و در عالم غیب با ائمه علیهم السلام مرتبط هستند، نگاه می‌شد و از حکومت آنان به نیابت از امام زمان علیه السلام سخنی مطرح نبوده؛ حداکثر چیزی که می‌توان گفت، این است که پادشاهان صفوی مدعی نیابت نبودند و این مقام را بیش‌تر از آن فقیهان می‌دانستند؛ هر چند در دوره صفویه، نظام سلطانی شیعه، به ویژه در دوره شاه طهماسب به نحو قابل قبولی برقرار بود و از منظر بسیاری از مردم (درست یا نا درست) فقها به عنوان نماینده «علم امام» و صفویان به عنوان نماینده «شمسیر امام» معصوم اجرای وظیفه می‌کردند. حتی برخی مقام نیابت را مختص «مجتهدالزمان» می‌دانستند. چنان که شاه طهماسب به محقق کرکی در باب نیابت گفت:

پادشاهی در اصل برای ایشان (محقق کرکی) است، چرا که ایشان نائب امام علیه السلام هستند و شاه نیز یکی از کارگزاران او محسوب می‌شود که مجری اوامر و نواهی‌شان است (موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ج ۴، ص ۳۶۱).

حتی شاه اسماعیل دوم که به خاطر منع لعن خلفا و معاندان اهل بیت علیهم السلام (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲۱۴)؛ در بین پادشاهان صفوی نامحبوب‌ترین آنان است؛ شیخ عبدالعالی کرکی، «مجتهد الزمان» (مرجع تقلید در دوره صفوی) را نایب امام زمان دانسته است. او در روز به تخت نشینی، این مطلب را این‌گونه بیان کرد:

در روز جلوس همایون پادشاه ربع مسکون، جناب مجتهد الزمانی شیخ عبدالعالی را با اکابر افاضل طلبیده، بر زبان آورد که این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعه (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ص ۴۱).

ضمن این که خود کرکی از جنبه نظری بر این باور بود که در ایام غیبت امام علیه السلام، فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا، که از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود، در حال غیبت در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب ائمه علیهم السلام می‌باشد (ابی صعب، ۱۳۹۶: ص ۴۴).

۲. در مدلی از نظام سلطانی شیعه که در عصر صفوی پی‌ریزی شد، برای ادعای نیابت



پادشاهان صفوی جایی نمی‌توان متصور شد. اگر قرار باشد فردی را در دوره صفویه به عنوان نایب امام، در نظر بگیریم، آن مقام بیش‌تر از آنکه به پادشاهان صفوی متعلق باشد، به برخی از فقهای این دوره مختص است. به اعتقاد برخی از محققان، این نیابت نه بر اساس پیشگویی یا نیابت خاص، یعنی ارتباط مستقیم، بلکه آن را نوعی نیابت عام، به معنای اجرای وظایف امام در دوره غیبت تلقی می‌کردند (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۲۸).

۳. گذشته از این‌ها، مذهب تشیع (که پژوهشگران غربی از آن شناخت لازم را ندارند) هرگز نمی‌توانست افرادی شرابخوار و بی‌قید نسبت به احکام دین را به عنوان نایب امام زمان عجل‌الله فرجه پذیرا باشد. تمامی پادشاهان صفوی، به جز شاه طهماسب و سلطان حسین به شرابخواری مبتلا بوده‌اند. آدم خواری‌ها (خورشاه، ۱۳۷۹، ص ۲۶) و آدم سوزی‌هایی (بی‌نا، ۱۳۶۳: ص ۵۳ - ۵۴) که شاه اسماعیل فرمان آن را صادر می‌کرد؛ هر چند به استقرار و تثبیت سریع مذهب تشیع در ایران کمک کرد؛ این گونه امور به هیچ عنوان با آموزه‌های شیعی همخوانی نداشت. بنابراین، پادشاهان صفوی، حتی در صورت تمایل به ادعای نیابت، نمی‌توانستند آن را به راحتی مطرح نمایند و لذا چنین ادعایی از سوی آنان، ملاحظه نمی‌شود.

### ب) برداشت نادرست از مطالب موجود در منابع دوره صفوی

به نظر می‌رسد عدم مطالعه دقیق منابع مربوط به دوره صفوی و به تبع آن، برداشت ناصحیح از این یافته‌ها از عوامل مؤثر بر صدور چنین نظریه‌ای است. در منابع صفوی بحث نیابت مطرح نشده اما مواردی مطرح شده است که موضوع را برای پژوهشگران غربی مشتبه می‌سازد. البته همین مشتبه شدن در نوع خود عجیب است، چرا که ما اگر بپذیریم مواردی مانند ادعای سیادت، ادعای ارتباط با حضرات ائمه علیهم‌السلام در عالم رؤیا، ترویج بی‌محابای مذهب تشیع اثناعشری، اطاعت محض مردم از پادشاهان صفوی، تقدیس فوق‌العاده پادشاهان صفوی و مطرح شدن زمینه‌ساز بودن حکومت صفوی برای حکومت مهدوی؛ می‌توانند برای صفویه شناسان غربی، زمینه به اشتباه افتادن را فراهم سازند، در این صورت، باید گفت که آن‌ها در این مورد توجه کافی را نداشته‌اند. از درون این مباحث، رسیدن به نظریه ادعای نیابت پادشاهان صفوی، به هیچ وجه منطقی به نظر نمی‌رسد. در این زمینه باید به چند نکته اساسی توجه شود:

۱. منابع، بعضاً تشکیل سلسله صفویه را به عنوان وعده الهی مورد تأکید قرار داده‌اند.

بدون پرداختن به انگیزه‌های تاریخ نگاران صفوی به این نکته توجه خود را باید به این مسئله معطوف ساخت که صرف چنین ادعاهایی نمی‌تواند دلیل ذکر این موضوع باشد که حکومت صفویان، تالی حکومت حضرات معصومین علیهم‌السلام بوده و به عنوان نایب آخرین حجت خدا بر روی زمین حکومت می‌کنند. برای نمونه به چند مورد از این اشارات مورخان توجه می‌کنیم تا ویژگی‌های این گونه نقل‌ها در تاریخ نگاری این عصر بیش‌تر مشخص گردد:

امینی هروی در کتاب «فتوحات شاهی» در مورد پیشنهاد ارسال دعوتنامه شاه اسماعیل به هواداران، به این موضوع اشاره داشته است:

گفت که از الهامات ملک قیوم و انعامات ائمه معصوم علیهم‌السلام چنان معلوم شده است که موعد آن است که سر مکتومی که از آبای مرحوم به ما رسیده است، بعد از این در پرده خفا نماند (امینی هروی، ۱۳۸۳: ص ۸۷ - ۸۸).

قبل از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل نیز پیشگویی‌هایی در مورد پیوند حکومت فردی از خاندان شیخ صفی الدین با حکومت حضرت مهدی علیه‌السلام ذکر می‌شد. یکی از این روایات را نویسنده کتاب «عالم آرای صفوی» در زمانی که میرزا جهانشاه از رفت و آمد عده‌ای فراوان نزد جنید اخباری دریافت می‌کرده و موجبات نگرانی‌اش شده بود، نقل می‌کند. منجمان در مورد این نگرانی به او گفتند:

دولت ایشان زوالی نیابد، مگر هنگام خروج صاحب الامر که در رکاب آن (حضرت) شمشیر خواهند زد و پادشاهی را به ملازمان آن حضرت سپرده و خود حلقه بندگی آن سرور را در گوش خواهند کشید (بی‌نا، ۱۳۶۳: ص ۲۶ - ۲۷).

۲. تاریخ نگاران همچنین از پیشگویی‌هایی که در اشعار برخی صوفیان و عرفای بزرگ وجود داشت استفاده کرده و آن‌ها را بر صوفیان منطبق می‌کردند. به اعتقاد جعفریان، اشعار شاه نعمت الله ولی که برخی از آن‌ها از نظر انتساب به او نامشخص است، حاوی مضامین صوفیانه و مهدیانه، با اشارت پیشگویانه بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۳۳).

در این پیشگویی‌های تاریخی، سخن از این است که صوفیان، پایه گذار حکومتی خواهند بود که زمینه ساز ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام بوده و این خاندان، حکومت را به ایشان تحویل خواهند داد. بدون بررسی صحت و سقم این پیشگویی‌ها باید گفت این پیشگویی‌ها در تاریخ نگاری دوره صفوی، موجب ترویج فرهنگ انتظار و باور به نزدیک بودن زمان ظهور در دوره





صفوی بوده است؛ نه تأکیدی بر حکومت صفویان به نیابت از امام زمان علیه السلام. والا باید در منابع صفوی اشاره می‌شد که چنین پیشگویی‌هایی وجود داشته و اکنون خاندان صفوی، از جانب امام زمان علیه السلام، با اذن ایشان به عنوان نایب، اجرای وظیفه می‌کنند!

مورخان دوران شاه اسماعیل و شاه طهماسب و مورخان بعدی شواهد متعددی از وجود این باور بیان می‌کنند که مردم معتقد بودند یکی از این دو پادشاه حکومت را به حضرت ولی عصر علیه السلام خواهد سپرد! کتاب‌هایی مانند، تکملة الاخبار، عالم آرای عباسی، عالم آرای صفوی و خلاصه التواریخ، از جمله منابع تاریخی این دوره است که به دفعات به موضوع رواج گسترده انتظار ظهور قائم آل محمد علیه السلام و قریب الوقوع بودن این موعد در بین مردم و طبقه حاکم اشاره می‌کنند؛ اما در هیچ کدام از منابع دوره صفوی، از «نیابت» سخنی ملاحظه نمی‌شود.

۳. ظاهراً افرادی مانند روزبهان خنجی و شیروانی هم که از تاریخ نگاران اهل سنت و معاندان سرسخت خاندان صفوی بوده‌اند، در آثارشان به ادعای نیابت صفویان اشاره‌ای نکرده‌اند و البته طبیعی است که به این نکته اشاره‌ای هم نکنند؛ چرا که آن‌ها به نفع خود دیدند که اتهاماتی مانند الحاد، ادعای الوهیت و اباحی‌گری را برای شاه اسماعیل و در مواردی هم برای شاه طهماسب مطرح کنند. اگر آن‌ها ادعای خاندان صفوی را برای نیابت امام زمان علیه السلام مطرح می‌کردند، به نوعی آن‌ها را مورد تأیید قرار می‌دادند.

۴. برخی آثار دوره صفوی، به وضوح شاه اسماعیل را کمر بسته از طرف حضرت مهدی علیه السلام دانسته و مرتبط با ایشان می‌دانند. در این کتاب‌ها، گاه مطالبی به چشم می‌خورد که جنبه رؤیایی داشته و با عالم واقعیت فاصله زیادی دارند. این‌گونه مطالب نیز می‌تواند موجب پدید آمدن نظریه نیابت باشد.

یکی از رؤیاهایی که توسط مؤلف ناشناخته کتاب «عالم آرای صفوی» به شاه اسماعیل نسبت داده شده، ماجرای رؤیت امام زمان علیه السلام به وسیله شاه اسماعیل و بستن کمر او توسط ایشان و اعطای شمشیر به او است (بی‌نا، ۱۳۶۳: ص ۴۷). در تاریخ نگاری دوره صفوی در جریان گزارش جنگ‌های شاه اسماعیل، اعطای شمشیر از طرف امام زمان علیه السلام به شاه اسماعیل به دفعات در این کتاب (۳ مورد) و کتاب‌های دیگر، اشاره شده است.

همچنین خوابی از قول شاه طهماسب نقل شده، مبنی بر این که او با رؤیت امام

زمان عَلَيْهِ السَّلَام و به دستور ایشان، بخشی از مالیات‌های مأخوذه را به اهالی مناطقی، بخشیده است: بندگان نواب اعلا (شاه طهماسب) حضرت صاحب الامر - صلوات الله علیه - را در عالم رؤیا دیده، صباح تتمه تمغاوات ممالک محروسه را که در کل قریب سی هزار تومان اصلاً و فرعاً می‌شد، بخشیده؛ ثواب آن عطیه را که هرگز هیچ یک از سلاطین روی زمین ده یک آن مکرمت نکرده بودند؛ به ارواح حضرت ائمه هدا عَلَيْهِمُ السَّلَام تقبل الله تعالی من حضرت الاقدس الاعلا و خلد مکانه و سلطانه مادامت الارض و السماء ...» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ص ۳۱۰).

در هیچ کدام از مواردی که پادشاهان صفوی ادعا کرده‌اند در عالم رؤیا با امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام ملاقات داشته‌اند؛ ادعایی مبنی بر دارا بودن سمت «نایب» از سوی ایشان نداشته‌اند. ۵. عبارتی در کتاب تکملة الاخبار وجود دارد که در آن، موقعیت پادشاهان صفوی در نظام سیاسی شیعه، به روشنی مشخص می‌شود. با توجه به این که عبدی بیگ شیرازی یکی از شیعیان معتقد بوده است، سخنان او می‌تواند در این زمینه مسموع باشد. در ابتدای این کتاب نوشته شده است:

منصب دارالسلطنه جهان نبی الرحمن که خلاصه عالم امکان است، باشد و بعد از او مخصوص امیرالمؤمنین باشد که هم از جانب حضرت حق و هم از جانب پیغمبر مخصوص به امامت و ریاست کافه خلایق است و بعد از آن حضرت، این منصب عالی علی التوالی به حضرات ائمه اثنا عشر تعلق دارد و غیر ایشان، هر کس که در این امر دخل نماید، جائز است و چون سلطان زمان صاحب امر - علیه صلوات الله - الملك المنان غائب است حق آن است، که از سلسله علیه علویه فاطمیه، شخصی که قابلیت این امر داشته باشد ...» (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ص ۳۳ - ۳۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پادشاه صفوی در زمان غیبت حضرت ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَام، فردی محسوب می‌گردد که با در دست گرفتن قدرت، وظیفه اجرای احکام امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام را بر عهده دارد نه این که به نیابت از ایشان حکومت می‌کند.

۶. در منابع دوره صفوی، عبارت‌هایی برای پادشاهان صفوی ملاحظه می‌شود که زمینه ساز بودن حکومت این پادشاهان را برای حکومت مهدوی به ذهن متبادر می‌سازند. دور از ذهن نیست که چنین اظهاراتی، به برداشت ذهنی ادعای «نیابت» منجر شود. به عنوان مثال، عبدی بیگ در تکملة الاخبار، حکومت شاه اسماعیل را «مقدمه الجیش صاحب الزمان» معرفی



کرده و می‌نویسد:

به صیقل شمشیر جهانگیرخان کبیر و جمشید اسکندر سریر، سلیمان آخرالزمان، پادشاه صاحبقران، مقدمه الجیش صاحب الزمان، ابوالمظفر سلطان شاه اسماعیل بن سلطان شاه حیدر بن سلطان صدرالدین موسی بن ... (همان، ص ۳۵).

در کتیبه‌ای هم در بقعه «خواجه شاه حسن» (که تاریخ آن به سال ۹۶۲ برمی‌گردد) نوشته شده است:

«فی ایام خلافت سلطان سلاطین العصر و الاوان و مقدمه الجیش لصاحب الزمان ابوالمظفر شاه طهماسب الحسینی» (هنرفر، ۱۳۵۰: ص ۳۸۸).

عباراتی مانند «مقدمه الجیش صاحب الزمان»، مفهوم «پیشرو بودن» را به خواننده القا می‌کند و این که حکومت پادشاهان صفوی، زمینه‌ساز حکومت حضرت مهدی علیه السلام بوده و تلاش‌های آن‌ها به متصل کردن این حکومت شیعی به حکومت امام زمان علیه السلام معطوف است و صحبتی از عهده‌دار بودن منصبی نظیر نیابت در بین نیست.

نکته جالب توجه این که عبارت «پیشرو» در متون تاریخی دوره صفوی، دارای همین مفهوم، مشاهده می‌گردد. به نظر می‌رسد برخی از تاریخ نگاران، با تلاشی هدفمند به دنبال اثبات انگاره «پیشرو» بودن صفویان هستند؛ به این معنا که صفویان از عهد شیخ صفی به این سو، با هدف نجات شیعیان، در راه تربیت شاگردان و تجهیز سپاه گام نهادند تا در حرکتی پیشروانه، به مهیاسازی شرایط قیام حضرت قائم علیه السلام بپردازند. وجه روشن این تلاش مورخان، در ذکر اصطلاحاتی دیده می‌شود که به صراحت به مقدمه و پیشرو بودن دولت صفویان اشاره کرده‌اند. «بوداق منشی» در جواهرالخبار، از حکومت صفویان با عبارت «پیشرو مهدی آخرالزمان» یاد می‌کند:

زینده به نام فرخنده انجام اعلا حضرت سیادت و سلطنت پناه، عظمت و عدالت دستگاه، پادشاه جهان، فرمانفرمای دوران، سلیمان زمان، اسکندر اوان، پیشرو مهدی آخرالزمان، کسری معدلت، دارا مملکت ... (بوداق منشی، ۱۳۷۸: ص ۵۸).

این که شاه اسماعیل یا شاه طهماسب یا فرزندش، اسماعیل دوم، پیشرو خوانده شوند، در متون این دوره به چشم می‌خورد. این پیشرو بودن به معنای آن است که دولت صفوی، مقدمه دولت یار است (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۲۹). آنچه از این عبارات برداشت می‌شود، نوعی

مقدمه بودن حکومت صفویان برای حکومت امام زمان علیه السلام می باشد که مقدمه بودن این حکومت نیز به وضوح در تاریخ نگاری صفوی دیده می شود. در کتاب تکملة الاخبار از این اصطلاح استفاده شده است:

قشون قشون صوفیان و غازیان از اویماقات روملو و شاملو و ذوالقدر از بطون روم و شام و متون مصر و دیاربکر شروع درآمدن کردند و پروانجات مشتمله بر استحضار منتظران ظهور آن اعلا حضرت که مقدمه ظهور حضرت صاحب الزمان است، به هر جانب رفت (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ص ۳۸).

بر این اساس، تأکید بر زمینه سازی حکومت صاحب الزمان علیه السلام و یاری رساندن به ایشان از جانب پادشاهان صفوی مورد تأکید بوده است؛ چنان که این یاری رساندن، با عبارت «ناصر صاحب الزمان» برای شاه طهماسب مشخص گشته است (همان، ص ۶۰).

### ج) یکسان انگاری مباحث «اتصال حکومت» و «نیابت امام زمان علیه السلام»

«نظریه اتصال» دولت صفوی به حکومت صاحب الزمان علیه السلام از مدت ها پیش از دوره صفوی شکل گرفته بود و بسیاری از مردم به آن معتقد بودند. بر اساس گزارش های تاریخی، این بحث به ویژه در اوایل دوره صفوی بسیار رایج بوده است. در این دوره، اعتقاد به این امر، جنبه عمومی گسترده ای داشته و اعتقاد عمومی و حتی خواصی مانند درباریان بر این بوده که حکومتی که برای اولین بار و پس از مدت ها، مذهب تشیع امامیه را مورد حمایت قرار داده، مقدمه تشکیل حکومت صاحب الزمان علیه السلام است و شرایط لازم را برای ظهور فراهم خواهد آورد.

نظریه اتصال هم می تواند برای صفویه شناسان غربی در صدور نظریه نیابت، از عوامل گمراه کننده تلقی شود؛ اما واقعیت این است که بر اساس نظریه اتصال، حکومت صفوی به حکومت علوی متصل خواهد گردید، نه این که پادشاهان صفوی در این فرآیند اتصال، نقش نیابت داشته باشند.

مطرح شدن بحث اتصال حکومت، پیامدهای مثبت فراوانی برای صفویان داشت و باعث تقویت باورهایی در مورد حکومت و خاندان صفوی گردید.

یکی از این پیامدها، لزوم اطاعت محض از پادشاهان صفوی بود؛ چرا که آن ها در مقام فردی بودند که حکومت را به امام زمان علیه السلام تحویل می دهند؛ اما این که این اطاعت رنگ و



بوی اطاعت از شخصی را داشته باشد که حکومت را به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه واگذار می‌کند، بیش‌تر به دوران شاه اسماعیل و مخصوصاً شاه طهماسب مربوط می‌باشد.

گزارش‌های تاریخی مربوط به این دوره، حکایت از وجود روحیه انتظار منجی، نه به شکل نمادین، بلکه به صورت کاملاً جدی و عملی برای استقبال از ظهور حضرت مهدی دارند. این انتظار با رواج نظریه اتصال حکومت صفوی به حکومت صاحب الامر که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، بی‌ارتباط نیست؛ به‌ویژه در دوره شاه طهماسب، فرهنگ انتظار در حد بالایی رواج داشت و مردم، ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را قریب الوقوع می‌دانستند.

به نظر می‌رسد منشأ اصلی بخش قابل توجهی از دلایل اشارات تاریخ نگاران دوره صفوی به مسئله اتصال حکومت در دوره شاه طهماسب، به پیشگویی امیر سیدشریف (عهده دار مقام صدر در حکومت شاه اسماعیل) در زمان تولد شاه طهماسب مربوط می‌شود. مؤلف تاریخ ایلچی نظام شاه، این قضیه را به این صورت توضیح می‌دهد:

سیدشریف به موجب فرمان، نظر بر تأسیس طالع ارجمندش افکنده، ملاحظه کدخدا و هیلاج و سایر دلایل و شواهد نمود. از امارت طالع مسعودش ظاهر و مبرهن شد که ... ایام دولت همایونش تا زمان ظهور حضرت صاحب الامر - علیه التحیه و الدعا - ممتد خواهد شد (خورشاه، ۱۳۷۹: ص ۶۴).

عبدی بیگ با امیدواری زیادی، زمان ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه را به دوران حکومت شاه طهماسب مربوط دانسته و در یکی از اشعارش در مدح شاه طهماسب می‌نویسد:

در دولت شاه موسوی اصل      یابیم بصاحب الزمان وصل

(عبدی بیگ، ۱۹۷۹: ص ۴).

در مورد یکسان‌انگاری این دو موضوع، ملاحظاتی وجود دارد که باید به آن‌ها توجه داشت:

۱. در این دوره، بر مطابقت روایت «دولتنا فی آخرالزمان» با دولت صفوی تأکید زیادی می‌شد. عبارت «دولتنا فی آخرالزمان» که در روایتی آمده بود (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ص ۴۸۹)، به مستمسکی برای القای این موضوع تبدیل شده بود که دولت صفوی به دولت آخرالزمان که در روایات به آن اشاره شده، متصل خواهد شد و پادشاهان صفوی دولت را تقدیم مهدی آل محمد عجل الله تعالی فرجه خواهند کرد. مؤلف تاریخ جهان آراء، در مورد اتصال حکومت شاه طهماسب و

روایت «دولتنا فی آخر الزمان» می‌نویسد:

«فرموده‌اند: لكل قوم دولة و دولتنا فی آخر الزمان. ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت که صاحبش خلد ملکه از روی نسبت بدان حضرت انما در طریق راه حق بدیشان اقتدا دارد آخر دول سلاطین صوری است که منتهی می‌شود به ظهور صاحب الامر - صلوات الله و سلام علیه - (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ص ۲۸۱).

عبارت «دولتنا فی آخر الزمان» در پاسخ شاه اسماعیل به نامه شییک خان ازبک هم دیده می‌شود: بحمدالله چون در این ولا به موجب لکلّ اناس دولة و از چمن دلگشای خاندان نبوت و ولایت، نهال بلند برومند وجود این جانب سر به سرافرازی کشید (خورشاه، ۱۳۷۹: ص ۴۱).

در متن رساله‌ای هم که با عنوان «شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان» در دوره صفوی نوشته شده است؛ در مورد اتصال این حکومت به حکومت امام زمان، سخن به میان آمده است (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۶۲).

عبدی بیگ شیرازی هم نظریه اتصال دولت صفوی به حکومت حضرت مهدی علیه السلام را این‌گونه با حروف ابجد و تاریخ آغاز سلطنت شاه طهماسب ارتباط می‌دهد:

چون آخر الزمان، به حساب جمل موافق تاریخ است؛ سلطنت آخر الزمان به آن اعلا حضرت مخصوص است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنا عشری در زمان سلطنت آن اعلا حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب الامر لوای ظهور برافرازد (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ص ۶۰).

عبدی بیگ در اشعار خود نیز به این مطلب اشاره می‌کند. او در «تکملة الاخبار» هم عقاید موعود گرایانه و تبشیری را در تبیین وقایع مختلف تاریخ صفوی به طور وسیع به کار گرفته است (آرام، ۱۳۸۶: ص ۲۵۳).

اسکندر بیگ ترکمان هم در «عالم آرای عباسی» در مورد اتصال حکومت صفویان می‌نویسد:

رجای واثق است که از میمنت این نیت خیر امنیت در دنیا به منتهی مقاصد عالیه فایز گشته، زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب العصر و الزمان - علیه صلوات الله الملك المنان - اتصال یابد (ترکمان، ۱۳۵۰: ج ۱، ص ۱۴۵).



برخی هم در عصر صفوی، این گونه اتصال حکومت پادشاهان صفوی (شاه اسماعیل دوم) به حکومت حضرت مهدی علیه السلام را آرزو کرده‌اند:

بود دولتش تا دم بی‌قصور      که مهدی هادی نماید ظهور

(بوداق منشی، ۱۳۷۸: ص ۳۳۹).

امیدست این دولت پایدار      به مهدی کشد رقبه اعتبار

(امینی هروی، ۱۳۸۳: ص ۱۷۵).

برخی هم در اتصال حکومت شاه طهماسب به حکومت صاحب عصر علیه السلام، هیچ تردیدی نداشته و با قاطعیت بر آن تأکید می‌ورزیدند:

کافه خلایق در سایه دولت این پادشاه کامران در مهاده امن و امان آسوده و شادمانند  
و لاشک اطناب خیمه زرین طناب این دولت ارجمند به اوتاد سرپرده ظهور مظهر  
موعود متصل و مربوط خواهد بود (خورشاه، ۱۳۷۹: ص ۶۴).

نکته قابل تأمل در این مورد، دعا برای این اتصال از طرف برخی از علمای تراز اول این دوره است. محمدتقی مجلسی در «لوامع صاحبقرانی» می‌نویسد:

مجملاً به برکت ایشان رواج شرع شد و بعد از آن ترک نشد و امید است که این  
دولت ابد پیوند متصل به ظهور حضرت صاحب الأمر - صلوات الله علیه - شود و  
همیشه شعایر اسلام و ایمان برپا باشد، بجاه محمد و عترته الاقدسین (مجلسی،  
۱۳۷۶: ص ۵۱۴).

اما باید به این نکته توجه داشت که تصور عامیانه رایج در بین بخشی از مردم قرن دهم هجری، آن بود که در سال ۱۰۰۰ هجری و با شکل‌گیری تنها دولت مستقل شیعی دوازده امامی در طول تاریخ، حادثه‌ای مهم شکل خواهد گرفت و آن حادثه احتمالاً ظهور آخرین ذخیره الهی خواهد بود؛ ولی بعد از عبور از این سال، به اتصال حکومت و نزدیک بودن زمان ظهور، کم‌تر در منابع دوره صفوی اشاره‌ای دیده می‌شود.

۲. انتظار اتصال دولت صفوی به دولت صاحب الزمان علیه السلام حاوی هیچ نوع ادعای مهدویت نیست؛ اما به هر رو، در امر مهدویت، پدیده تازه‌ای است، به خصوص اگر سمت و سوی تعیین وقت داشته باشد (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۳۱). این موضوع نشانگر ادعای نیابت نیز نمی‌تواند باشد؛ چرا که در این صورت بایستی از سوی پادشاهان صفوی برای این نیابت تصریحی صورت

می‌گرفت؛ در حالی که چنین نقلی در منابع دیده نمی‌شود و در جاهایی که پای این موضوع به میان آمده، معمولاً بر نزدیک بودن زمان ظهور تأکید شده است و بحثی از نیابت در بین نیست. این که گفته می‌شود در دوره صفویه دولت و مردم اعتقاد داشتند که حکومت صفویان در نهایت به حکومت حضرت مهدی علیه السلام متصل خواهد شد؛ دلیلی بر نایب بودن آن‌ها از جانب امام دوازدهم نمی‌باشد و در این جا صرفاً بحث اتصال مطرح است، نه نیابت.

به هر حال، بحث مربوط به اتصال، موجب تقویت نظریه ادعای نیابت امام زمان علیه السلام توسط پادشاهان صفوی گردیده است. برخی از صفویه شناسان غربی بر این تصور هستند که نظریه اتصال حکومت شاه اسماعیل به حکومت امام دوازدهم، در ادامه همان مسیر ادعای نیابت است.

#### د) اظهارات و رفتارهای پادشاهان صفوی و هواداران آن‌ها

در پاره‌ای اوقات، سخنان و یا رفتارهایی از پادشاهان صفوی صادر شده است که می‌تواند به عنوان سندی برای ادعای نیابت از جانب این پادشاهان، مورد استناد پژوهشگران غربی قرار گیرد؛ اما هیچ کدام از این اقوال و اعمال نمی‌تواند به روشنی نمایانگر چنین ادعایی باشد. در کنار امیرالمؤمنین علیه السلام که برای صفویان و هوادارانشان دارای تقدس خاصی است؛ امام زمان علیه السلام نیز در این دعاوی جایگاه ویژه‌ای دارد. دلیل آن نیز روشن است: صفویان باید برای حکومت خود در ساختار سیاسی تشیع امامیه مشروعیتی مشخص کنند تا تعارضی در این میان مشاهده نگردد. از این رو، این ادعاها برای اتصال این دو حکومت به یکدیگر، از سویی مشروعیت بخش حکومت صفوی بوده و از سویی دیگر، نوید بخش آینده‌ای روشن برای مردمی که زیر سایه این حاکمان روزگار سپری می‌کنند.

ذکر انگیزه‌های فرابشری برای مؤسس سلسله صفویه نیز می‌تواند منشأ این گونه اظهارنظرها باشد. مثلاً عبدی بیگ در این مورد می‌نویسد: «یک مرتبه الحاح کرد که هنوز اول طلوع هلال این دولت ابد پیوند است. چندان توقف فرمای تا این ماه به چهارده رسد. چه سن آن اعلا حضرت شروع در سیزده کرد. آن دین پناه جواب فرمود که از عالم بالا مأمورم و در این نهضت معذورم» (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ص ۳۶). در این باب نیز انتقاداتی بر نظریات غربیان می‌توان مطرح کرد:

۱. بدون این که قصد نفی یا اثبات این سخن شاه اسماعیل را داشته باشیم، باید گفت که این موضوع نشانگر این است که شاه اسماعیل خود را تنها مأموری از سوی ائمه علیهم السلام برای





ترویج مذهب تشیع می‌دانسته؛ نه این که لزوماً این حرف بدان معنا باشد که او ادعای نیابت امام زمان علیه السلام داشته است. این موضوع که شاه اسماعیل خود را به عنوان فردی برگزیده می‌دانست که باید تشیع به دست او گسترش داده شود، نمی‌تواند دلیل برای این نکته باشد که او مدعی واگذاری این امر از سوی امام زمان علیه السلام بوده است. در هیچ کدام از منابع صفوی نیز به این ادعای اشاره نشده است.

۲. در دوره شاه طهماسب که مباحث مهدویت به اوج خود رسید، باز هم ادعای نیابتی در کار نبوده است. بازشناسی شخصیت مذهبی شاه طهماسب نیز ما را مطمئن می‌سازد که فردی چنین سنت‌گرا که در کوچک‌ترین امور به احکام دین رجوع می‌کرد؛ به هیچ وجه نمی‌توانست چنین ادعای گرانی داشته باشد؛ ادعایی که در صورت وجود، باید در کتاب‌های تاریخی عصر صفوی و سکه‌ها و کتیبه‌های این دوره دیده می‌شد. در کتاب «تذکره شاه طهماسب» که به قلم خود شاه طهماسب نوشته شده است نیز چنین ادعایی مشاهده نمی‌گردد. شاه طهماسب حتی با ادعاهایی هم که در باب مهدویت از سوی برخی از صوفیان می‌شد، به مبارزه جدی بر می‌خواست:

در این سال جمعی از قلندران بد اعتقاد به هم رسیده، نواب خاقان جنت مکان (شاه طهماسب) را به حضرت صاحب العصر و الزمان مخاطب کردند و امام عصر می‌خواندند. نواب خاقان ایشان را طلب کرده، سوال فرمودند. همگی اظهار عقیدت و اخلاص نمودند و اسناد مهدویت به آن حضرت دادند و سر ارادت بر خاک قدم او گذاشتند. نواب خاقان به دلایل عقلی و برهان نقلی خاطر نشان نتوانست نمود و از این عقیده فاسد بازنگشتند. بالاخره سر ایشان را به تخماق خُرد کردند (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴: ص ۸۰).

جالب توجه این که «اندرو نیومن» صفویه شناس مشهور، در مورد شاه طهماسب می‌نویسد: اعلان‌های عمومی بیش‌تر درباره مقام برتر، موعودگرایانه و تلویحاً الهی طهماسب افزون بر موارد متعدد نقل شده در وقایع نگاری‌های رسمی تاجیک نوشت؛ در دوران جنگ‌های داخلی و پس از آن مجال بروز یافت (نیومن، ۱۳۹۲: ص ۶۱).

اما ذکر همین اقدام شاه طهماسب، به تنهایی کافی است تا چنین ادعاهایی را از اساس بی‌پایه بدانیم.

۳. خود شاه طهماسب هم عبارت «غلام امام مهدی علیه السلام» را برای خود در در سکه‌ای که

ضرب کرده، برگزیده است:

«غلام امام مهدی علیه السلام السلطان العادل ابوالمظفر پادشاه طهماسب الصفوی - خلدالله  
ملکه» (قائینی، ۱۳۸۸: ص ۱۱۶). با وجود این، شاه طهماسب به این موضوع باور داشته که  
زمان ظهور قائم آل محمد صلی الله علیه و آله در دوره حکومت او خواهد بود و اقدامات عملی او نشان از  
این اعتقاد دارد. به عنوان نمونه، یکی از سفرنامه نویسان که از نزدیک شاه طهماسب را دیده  
است، در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

شاه طهماسب خواهری داشت که او را در اندرون نگه می‌داشت و نمی‌خواست به  
ازدواج کسی در آورد؛ چون قصد داشت او را به زنی مهدی علیه السلام بدهد. همچنین او  
اسب سفیدی داشته که همیشه برای مهدی علیه السلام آماده بوده و هیچ کس سوار این  
اسب نمی‌شد (تطیلی و ...، ۱۳۹۳: ص ۲۱۷).

همچنین گفته شده است:

شاه عالمیان شاهزاده جهانیان (اسماعیل میرزا) را اعزاز و احترام زیاده از حد و مقام  
نموده، چه شاه جم‌جاه شاهزاده را نذر حضرت صاحب الزمان خلیفه الرحمن - علیه  
صلوات الله الملك المنان - فرموده بودند و سلوک با ایشان از روی آن به ادب  
می‌فرموده، پدر فرزندی و پادشاهی منظور نبود (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ص ۳۸۶).

۴. رؤیاهایی که از پادشاهان صفوی و به‌ویژه شاه اسماعیل و شاه طهماسب ذکر شده  
است نیز به شکل‌گیری نظریه نیابت می‌توانسته کمک کند؛ اما بحث اصلی این رؤیاها وجود  
ارتباط سلاطین صفوی با ائمه علیهم السلام در عالم غیب است.

در مورد شاه عباس هم، اشعاری در مورد ارتباط حکومت او با حکومت حضرت قائم علیه السلام  
وجود دارد که حاوی ادعای نیابت نمی‌باشد. به عنوان مثال: نمونه اشعاری که در «جنگنامه  
کشم و جرون» آمده است:

بود مهر شاهی صاحب زمان      در انگشت عباس شاه جهان  
بفرمان مهدی شه کامکار      دهد رونق کشور روزگار

در جایی دیگر می‌نویسد:

بتسخیر اقلیم روی جهان کمر بسته از بهر صاحب زمان

(جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۴۹).



از این نوع اشعار نیز مفهوم نیابتی قابل استخراج نیست.

### نتیجه گیری

برخی از پژوهشگران غربی به طور کلی در موضوع مهدویت و به طور مشخص در مورد ادعای نیابت امام زمان علیه السلام توسط پادشاهان صفوی دیدگاه‌های نادرستی ابراز کرده‌اند. چند عامل در فرآیند صدور این آرای نادرست مؤثر بوده‌اند؛ از جمله این عوامل می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

عدم آشنایی کافی صفویه شناسان غربی با موضوع مهدویت و مسائل جزئی تر آن، نظیر نیابت در عصر غیبت امام معصوم، نداشتن آگاهی لازم از جایگاه پادشاه در بین مردم ایران و نوع تعاملات آن‌ها، یکسان انگاری مباحث اتصال حکومت و نیابت امام زمان علیه السلام برداشت ناصحیح از مطالب موجود در تاریخ نگاری عصر صفوی، اعتماد اطلاعاتی به مطالب موجود در سفرنامه‌های اروپاییان، آشنا نبودن با زبان شعر و استعاره‌های فارسی و عدم برداشت صحیح از برخی از اظهارات و رفتارهای پادشاهان صفوی.

نظریه ادعای نیابت حضرت مهدی علیه السلام به دلیل ناآگاهی و عدم استنباط صحیح صورت پذیرفته و تعمدی در بین نبوده است؛ هر چند بعدها معاندان مذهب تشیع اثناعشری می‌توانند از این عقیده نادرست، در جهت زیر سوال بردن پیشینه مذهبی ایرانیان و عقاید مذهبی فعلی آن‌ها سوء استفاده بکنند.

هر جا که بین حکومت صفوی و حکومت علوی ارتباط بوده است، مسائلی مانند زمینه ساز بودن این حکومت برای آغاز قیام حضرت ولی عصر علیه السلام و به طور کلی اتصال این دو حکومت به یکدیگر مطرح شده است. عباراتی مانند «مقدمة الجیش» و «دولتنا فی آخر الزمان» که در این دوره بر اساس یک حدیث، مورد تأکید جدی قرار گرفته بود و القابی مانند «پیشرو مهدی آخر الزمان» و «ناصر صاحب الزمان»؛ همگی حکایت از برپایی حکومتی دارند که سردمداران آن، داعیه ترویج مذهب تشیع اثناعشری دارند و برای مهیا ساختن زمینه برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام تلاش می‌کنند.

نیاز صفویان به مشروعیت بخشی به خود در جامعه ایران، با همان ادعای زمینه‌سازی حکومت امام زمان علیه السلام مرتفع می‌شد و به ادعای نیابت و یا ادعای مهدویت که پذیرش آن برای جامعه مذهبی ایران بسیار دشوار می‌نمود؛ نیازی نبوده است؛ ضمن آن که خود پادشاهان

صفوی هرگز به سمت و سو این ادعاها حرکت نکرده‌اند و اصولاً ادعای نیابت در اندیشه سیاسی صفوی جایگاهی نداشته است؛ چرا که پادشاهان صفوی بر این رویکرد مهم در حکومت خود تصریح ندارند.

علاوه بر این، اگر قرار بود پادشاهان صفوی ادعای نیابتی داشته باشند، هرگز از فقهای شیعه دعوت نمی‌کردند تا آنان در صدر امور مذهبی کشور قرار گرفته و در این زمینه امر و نهی داشته باشند، بلکه طبیعی‌تر این بود که با توجه به حس اطاعت پذیری مردم از صفویان، چه در ایران و چه در مناطقی مانند آناتولی و عراق و شام، به طور خودکامه عمل کرده و علمای شیعه را که می‌توانستند رقیبی برای آنان باشند، از صحنه حکومت برانند. مسلماً فقهای شیعه زیر بار این ادعای نیابت صفویان نمی‌رفتند و خود پادشاهان صفوی نیز خواستار این بودند که مجتهدالزمان هر عصر، به عنوان نایب امام زمان علیه السلام در جامعه شناخته شود.



## منابع

۱. آرام، محمدباقر (۱۳۸۶). *اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲. آمورتی، بی. اس (۱۳۸۷). *تاریخ ایران کمبریج (گروهی از نویسندگان)*، ترجمه: تیمور قادری، تهران، نشر مهتاب.
۳. ابی صعب، ریولاجردی (۱۳۹۶). *تغییر مذهب در ایران*، ترجمه: منصور صفت گل، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت الله (۱۳۷۳). *نقاوة الاثار فی ذکر الاخیار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی*، تصحیح: محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. بلو، دیوید (۱۳۹۵). *شاه عباس؛ پادشاه بی‌رحمی که به اسطوره مبدل گشت*، ترجمه: خسرو خواجه نوری، تهران، امیرکبیر.
۷. بی‌نا (۱۳۶۳). *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات.
۸. ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۵۰). *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۹. تطیلی، رابی بنیامین، تزرو، آنتونیو و ممبره، میکائیل (۱۳۹۳). *سه سفرنامه*، ترجمه و تحقیق: حسن جوادی و ویلم فلور، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار.
۱۰. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *الف، مهدیان دروغین*، تهران، انتشارات علم.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *ب. نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب الزمان*، تهران، انتشارات علم.
۱۲. حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۴). *از شیخ صفی تا شاه صفی*، تحقیق: احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی.
۱۳. خلیلی، نسیم (۱۳۹۲). *گفتمان نجات بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۰). *تاریخ ایران دوره صفویان*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، انتشارات جامی.
۱۵. سرافرازی، عباس (۱۳۸۷). *گزیده آثار همایش بین‌المللی تشیع و خاورشناسان*، قم، انتشارات خاکریز.
۱۶. سیوری، راجر (۱۳۸۰). *صفویان*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی.
۱۷. \_\_\_\_\_ *در باب صفویان*، ترجمه: رمضان علی روح‌اللهی، تهران، نشر مرکز.
۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *امالی*، ترجمه کمره ای، تهران، کتابخانه اسلامی.

۱۹. عبدی بیگ شیرازی، زین العابدین علی (۱۳۶۹). *تکلمة الاخبار*، تصحیح: عبدالحسین نوائی، تهران، نشرنی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۹م). *جنته الاثمار، زینة الاوراق*، مسکو، انتشارات دانش.
۲۱. غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳). *تاریخ جهان آرا*، تهران، نشر کتابفروشی حافظ.
۲۲. قائینی، فرزانه (۱۳۸۸). *سکه‌های دوره صفویه*، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی پایزینه.
۲۳. قبادالحسینی، خورشاه (۱۳۷۹). *تاریخ ایلیچی نظام شاه*، تصحیح: محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. قدیانی، عباس (۱۳۸۴). *تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران*، تهران، فرهنگ مکتوب.
۲۵. قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹). *خلاصه التواریخ*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. مجلسی، محمدتقی (۱۳۷۶). *لوامع صاحبقرانی (مشهور به شرح الفقیه)*، قم، نشر اسماعیلیان.
۲۷. مورگان، دیوید (۱۳۷۳). *ایران در قرون وسطی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر طرح نو.
۲۸. موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۱ق). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم، نشر مکتبه اسماعیلیان.
۲۹. منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸). *جواهر الاخبار*، تصحیح: محسن بهرام نژاد، تهران، نشر میراث مکتوب.
۳۰. نیومن، اندرو (۱۳۹۲). *ایران عصر صفوی؛ نوزایی امپراتوری ایران*، ترجمه: بهزاد کریمی، تهران، نشر نقد افکار.
۳۱. هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع*، ترجمه: محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان.
۳۲. هنرفر، لطف الله (۱۳۵۰). *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، بی‌نا.
۳۳. یوسف جمالی، محمدکریم (۱۳۷۶). *زندگانی شاه اسماعیل اول*، کاشان، انتشارات محتشم.
34. A, Newman, (1993) *The Myth of the Clerical Migration to safavid Iran*, p66-112



## دیدگاه‌های غالبانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار علیهم‌السلام با محوریت اندیشه‌های شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی

مسلم محمدی<sup>۱</sup>

محمد محمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

با نگاه به آثار شیخیه، خصوصاً آثار موسسان اصلی شیخیه (شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی) رگه‌هایی از غلو، از سوی آنان در اصول پنج‌گانه دین به چشم می‌خورد که بستر مساعدی برای دیگر اعتقادات آنان شده است. این فرقه، به عنوان یکی از فرقه‌های غالی منتسب به امامیه، به تبع رهبران اصلی خود، با ادعای محبت امامان نور علیهم‌السلام، در حق ایشان دچار گزافه‌گویی شده، معتقدند ائمه اطهار علیهم‌السلام، علل اربعه آفرینش، مبدأ پیدایش هستی، عین اسما و صفات خداوند و محال مشیت پروردگار بوده و بر این باورند که خداوند پس از خلقت عالم، تدبیر امور آفرینش را به حضرت امیر علیه‌السلام تفویض کرده است. بر همین اساس، بعضی از اعتقادات این فرقه، از سوی عالمان امامیه، «غلو» عنوان شده است.

این مقاله با روش کتابخانه‌ای، پس از بررسی مقامات ائمه اطهار علیهم‌السلام در آثار شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، با استفاده از قرآن کریم و آثار معتبر روایی امامیه و اثبات صحت انتساب غلو به این دو رهبر شیخی، در صدد نقد این ادعا برآمده و اثبات کرده است که نه تنها خلقت و آفرینش، از صفات انحصاری پروردگار است، بلکه هیچ‌گاه اهل بیت علیهم‌السلام خود را خالق ندانسته‌اند و حتی ایشان همواره با تبری از معتقدان به ربوبیت و خالقیت غیر خدا، خود را بندگان خاضع و فروتن در مقابل خداوند، به مردم معرفی کرده‌اند.

واژگان کلیدی: شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، غلو، علل اربعه آفرینش، تفویض، امامت، امامان.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

gahrou.m@chmail.ir

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)



بر اساس اعتقاد به امامت ائمه اطهار علیهم السلام، به عنوان کسانی که این مقام در ایشان تعیین پیدا کرده و منطبق بر باور به عصمت امامان نور علیهم السلام (احزاب: ۳۳)، پیروی از ایشان باید بدون هیچ چون و چرا باشد (نساء: ۵۹ و حشر: ۷)؛ و هرگونه تغییر و تحریف و توجیه بی‌اساس کلماتشان، موجب گمراهی است.

از سویی دیگر، با نگاه به روایات، ائمه اطهار علیهم السلام به رغم بهره‌مندی از دانش بی‌کران و قدرت‌های ویژه، همیشه خود را بنده پروردگار دانسته (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۳۳۸ و کشی، ۱۳۶۳: ص ۲۲۵)؛ و علم و قدرت‌های خویش را اعطایی از جانب او می‌دانند و هیچ‌گاه ادعا نکرده‌اند که در بهره‌مندی از دانش بی‌کران و قدرت‌های خارق‌العاده، مستقل و هم‌عرض خداوند بوده و یا خداوند برخی قدرت‌ها را به ایشان تفویض کرده و خود کنار نشسته است (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ص ۱۰۰).

با لحاظ این نکته، مذهب تشیع، به عنوان مسیر واقعی اسلام و حقیقت آموزه‌های نبوی صلی الله علیه و آله، پس از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به دلایل مختلف، به فرقه‌هایی منشعب شد. یکی از فرقه‌های منتسب به تشیع که با ادعای تبعیت از ائمه اطهار علیهم السلام در اصول و فروع دین، با عالمان امامیه دچار اختلافات عمیق شدند؛ فرقه «شیخیه» است که با استظهار از احادیث امامان نور علیهم السلام بر اساس توجیهاتی عجیب و عدم اعمال صحیح قواعد استنباط، در فهم متون دینی به خطا رفته و نتایج نادرستی اخذ کرده‌اند؛ به حدی که بیش‌تر عالمان امامیه اعتقادات آنان را غلو دانسته‌اند.

این فرقه به طور خاص در بحث امامت، برای امامان قدرت‌ها و مقاماتی ادعا کرده که خود ائمه علیهم السلام این مقامات را از خود نفی کرده و افراد را از غلو در حق ایشان نهی کرده‌اند.<sup>۱</sup> به عنوان مثال، شیخیه، ائمه اطهار علیهم السلام را علل اربعه آفرینش (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۶۹-۷۰). و علت تام خلقت عالم پنداشته‌اند (همان، ج ۳، ص ۵۶-۵۷).

بنیانگذار این فرقه، شیخ احمد احسائی است که پس از چند سال تحصیل در حوزه علمیه عراق، سرانجام به انحرافات دچار و به اعتقاداتی متفاوت با باورهای شیعی، باورمند گردید. از

۱. برخی از غالیان، برای ائمه اطهار علیهم السلام مقام الوهیت قائل بودند؛ در حالی که خود امامان نور علیهم السلام در روایات متعدد، این مقام را از خود نفی می‌کردند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۳۸-۴۳۹).

باب نمونه، وی در بحث معاد، از جسمانیت معاد تفسیری مطرح کرد که با دیدگاه عالمان امامیه اصلاً هم سنخ نبوده و همین مسئله موجب شد بزرگانی، همچون ملامحمد تقی برغانی قزوینی و دیگر عالمان بزرگی همچون صاحب فصول، پسر صاحب ریاض و صاحب جواهر حکم تکفیر او را صادر کنند (تنکابنی، بی تا: ص ۴۲). پس از وی، رشتی نیز در مناظره‌های متعدد با عالمان شیعه، مورد تکفیر و طرد قرار گرفت.

مقاله پیش‌رو در صدد وصف تفکر شیخیه (خصوصاً احسائی و رشتی) در زمینه مقامات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است و در ادامه بررسی خواهد شد که چرا اندیشمندان شیعی، شیخیان را در این بحث، افراط‌گرا معرفی کرده‌اند.

اما پیش از بررسی و نقد دیدگاه‌های آنان، آشنایی با زیست نامه احسائی و رشتی لازم می‌نماید:

#### زیست‌نامه شیخ احمد احسائی

شیخ احمد احسائی، در رجب سال ۱۱۶۶ ق، در قریه مطیرفی در منطقه احساء، در شرق عربستان، متولد شد (همان، ص ۱۴ و ۲۹). وی در پنج سالگی، قرآن خواندن را آموخت (همان، ص ۳۰). و تحصیلات ابتدایی را در موطن خود گذراند (ابراهیمی، بی تا: ص ۱۶۶ و احسائی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۳۲). او مدعی است در تحصیلات ابتدایی جز عوامل و اجرومیة، چیز دیگری نخوانده و به مدد رویا، علوم و معارف دینی را از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در خواب فرا می‌گرفت (ابراهیمی، بی تا: ص ۱۱۸؛ رشتی، ۱۴۲۳: ص ۱۳ و احسائی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۳۲-۳۵).

عبدالرضا خان ابراهیمی، از رهبران شیخیه کرمان، سفر شیخ احمد در بیست سالگی، در سال ۱۱۸۶ ق به نجف و کربلا و استفاده او از محضر بزرگانی، همچون سید محمد مهدی شهرستانی، شیخ حسین آل عصفور، آقا باقر وحید بهبهانی، سید مهدی طباطبایی، شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید علی طباطبایی (صاحب ریاض) را گزارش کرده است (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۱۴).

احسائی به قصد زیارت حضرت ثامن الحجج (علیه‌السلام) راهی ایران شد و طی سفر طولانی خود به ایران، در شهرهای مختلفی، از جمله یزد، اصفهان، کرمانشاه و تهران اقامت گزید که به درخواست برخی از پیروانش، همچون میرزا محمد علی برغانی به قزوین رفت (نجفی، ۱۳۸۳: ص ۴۵). برادر بزرگ‌تر میرزا محمد علی، ملا محمد تقی برغانی، از عالمان برجسته آن خطه،

بر اثر همنشینی و مباحثات مکرر با شیخ و اطلاع از اعتقادات زاویه‌دار احسائی که با باورهای امامیه داشت، با وی به مناظره نشست و مطلع شد احسائی به معاد جسمانی، عقیده‌ای متفاوت دارد و اعتقاد تشیع به جسمانیت معاد را قبول ندارد و به رغم تصریحات روشن قرآن، تفسیر دیگری از جسمانیت معاد ارائه می‌کند.

بدین سبب، برغانی، احسائی را تکفیر و حکم کفر وی را صادر کرد (تنکابنی، بی‌تا: ص ۴۲). به دنبال حکم برغانی، برخی دیگر از عالمان ایران و عراق، چون صاحب جواهر، سید مهدی طباطبایی، شریف العلمای مازندرانی، شیخ محمد حسین صاحب فصول و سید محمد مجاهد نیز، احسائی را تکفیر کردند (همان: ص ۴۴).

پس از هجرت شیخ از ایران به سمت عراق و در سفرش از کربلا به مکه، در میان راه، دچار بیماری شد و در دو منزلی مدینه، در محلی به نام «هدیه» در میانه راه، روز یکشنبه بیست‌ویکم ذی‌قعدة سال ۱۲۴۱ ه.ق از دنیا رفت، در بقیع دفن گردید. (احسائی، ۱۴۲۹: ص ۴۰). احسائی آثار متعددی به رشته تحریر در آورده است که «شرح الزيارة الجامعة الکبيرة»، «شرح العرشية»، «شرح المشاعر»، «صراط الیقین فی شرح تبصرة المتعلمین»، «احوال البرزخ و الآخرة»، «الرجعه»، «القضا و القدر»، رساله «حیات النفس» و «مسائل حکمیة» را می‌توان از اهم تالیفاتش دانست.

یکی از نکات حائز اهمیت در زندگانی احسائی، آن است که وی، خود را در هیچ علمی شاگرد هیچ استادی ندانسته، مدعی است تمام اجازات و دانش خود را در خواب و از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) فراگرفته است (هانری کربن، بی‌تا: ص ۲۵).

به عنوان مثال، وی ادعا کرده که شبی امام هادی (علیه‌السلام) از طرف امام زمان (علیه‌السلام)، به او در خواب اجازه نقل روایت و اجتهاد، اعطا کرده و او این اجازات را از طریق پیمودن مراحل درسی در حوزه کربلا و نجف، کسب نکرده است. وی در این خصوص می‌نویسد:

... چون شب شد، خدمت امام هادی (علیه‌السلام) رسیدم و شکایت از حال مردم نمودم. فرمود: «ترک کن ایشان را و به حال خویش مشغول باش». اوراقی چند مرا عطا کرد و فرمود: «این اجازه‌های دوازده‌گانه ماست ... که هر یک از دوازده امام (علیهم‌السلام) به تو عطا کرده‌اند». گرفتم و گشودم و نظر کردم (احسائی، بی‌تا: ص ۱۴).

## زیست‌نامه سید کاظم رشتی

سید کاظم رشتی، فرزند سید قاسم، در سال ۱۲۱۲ق، در رشت متولد شد (رشتی، ۱۴۲۳: ص ۱۲). سید کاظم رشتی، دروس ابتدایی را در موطن خود گذراند و طبق ادعای ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، برای رسیدن به درجات عالی، با دیدن حضرت زهرا (علیها السلام) در عالم رویا، به درس احسائی رهنمون شد (همان، ص ۱۴۷). دوستی و نزدیک شدن رشتی با احسائی، به جایی رسید که به نقل از کریمخان کرمانی، احسائی در حق شاگرد خود گفته بود: «سید کاظم می‌فهمد و غیر او نمی‌فهمند» (رشتی، ۱۴۲۳: ص ۱۴۷ و کرمانی، بی‌تا: ص ۶۴).

احسائی برای تثبیت جایگاه رشتی به عنوان جانشین، تلاش بسیار کرد. مثلاً به نقل از کرمانی، وقتی از احسائی سوال شد که اگر دست ما به شما نرسید، از چه کسی اخذ علم کنیم؛ احسائی در پاسخ به این سوال گفت:

از سید کاظم بگیرید؛ زیرا او علم را از من مشافهتاً آموخته است و من از ائمه، خود مشافهتاً آموختم ... (کرمانی، بی‌تا: ص ۷۱).

به هر حال، بعد از مرگ احسائی، زعامت شیخیه به رشتی رسید. گرچه تلاش احسائی بر تثبیت جایگاه رشتی به عنوان جانشین موثر بود؛ بالاتر از تاکیدهای شیخ، در امان ماندن خانه رشتی از هتک حرمت توسط سپاه عثمانی، خود در تثبیت جایگاه او در میان شیخیان، حائز اهمیت بسیار بوده است.

البته زعامت شیخیه برای رشتی در آن عصر، چندان هم با خوش اقبالی همراه نبود؛ زیرا رشتی، زمانی به ریاست فرقه شیخیه رسید که متشرعان اثناعشری، علیه شیخیان بوده و قاطبه مجتهدان، احسائی را تکفیر می‌کردند. لذا وی در عصری سکان‌دار کشتی شیخیه شد که از جامعه شیعی طرد شده بودند؛ تا جایی که به ادعای رشتی، مردم چندین بار به جانسوء قصد کرده و یک بار هم در حمله‌ای در حرم حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) عمامه او را از سرش برداشتند. (رشتی، ۱۴۲۳: ص ۸۷).

بر همین اساس، وی از عالمان شیعی کینه عمیقی به دل گرفت تا جایی که براساس گزارش تنکابنی، مبتنی بر مشاهده‌های عینی خود، او عالمان را در درس خود، شتم کرده، مورد سخنان ناروا قرار می‌داد (تنکابنی، بی‌تا: ص ۵۸).



این کینه زمانی به اوج خود رسید که در مجالس متعدد مناظره، رشتی با عالمان بزرگ و سرشناس عراق، از جمله مرحوم سید مهدی طباطبایی، تفکر این مکتب کاملاً مورد خدشه و تکفیر قرار گرفت و جامعه شیخیه در عراق به کلی رانده شد (ابراهیمی، بی تا: ص ۱۹۲ و تنکابنی، بی تا: ص ۴۴). رشتی نیز در سال ۱۲۵۹ق، پس از حدود ۱۸ سال رهبری شیخیان، در کربلا از دنیا رفت.

از اهم آثار رشتی می توان به «شرح قصیده لامیه»، «شرح خطبه تطنجیه»، «تفسیر آیت الکرسی»، «دلیل المتحیرین»، «شرح دعاء السمات»، «الحجة البالغة» و «السلوک الی الله» اشاره کرد.

### مقامات ائمه اطهار (علیهم السلام) از دیدگاه احسائی و رشتی

پس از آشنایی با سرگذشت دو بنیانگذار شیخیه، به بررسی دیدگاه های آنان در خصوص مقامات ائمه (علیهم السلام) می پردازیم:

احسائی و رشتی، دو بنیان گذار جریان فکری شیخیه، در ارائه دیدگاه خود در مورد جایگاه ائمه اطهار (علیهم السلام) در آفرینش و خلقت عالم، در ظاهر، همچون شیعه اثناعشریه معتقدند از آن جا که ارتباط مستقیم میان خداوند و غیرمعصومان، ممکن نیست و انسان های عادی، امکان دریافت فیض به طور مستقیم از خداوند را ندارند؛ باید میان خالق و مخلوق واسطه ای باشد و امام معصوم (علیهم السلام)، همان واسطه فیض از خالق به مخلوق است.

اما نکته قابل توجه، این که گرچه ظاهر این اعتقاد، همچون باور شیعه است؛ تاویل فرقه شیخیه از این باور، موجب انشعاب شیخیه از شیعه و صحت انتساب غلو و افراط به شیخیه می گردد؛ زیرا احسائی و تابعان او، در خصوص جایگاه اهل بیت عصمت (علیهم السلام) در آفرینش به آموزه هایی باورمندند که از نگاه عالمان امامیه، مصداق غلو و افراط است. در ذیل به اهم اعتقادات ایشان اشاره می شود:

### الف) ائمه (علیهم السلام)، علت تامه وجود هستی

احسائی مکرراً، اهل بیت عصمت (علیهم السلام) را با این عنوان که ایشان واسطه ایصال فیض از خالق به مخلوقاتند، شریک خداوند در خلقت دانسته و معتقد است اهل بیت (علیهم السلام) علت تامه وجودات هستند. وی مدعی است:

و وجهی که قلب بدان اطمینان و سکون پیدا می‌کند، چیزی است که از ایشان صادر شده است؛ در این معنا که ایشان علت تامه وجود عالم هستند؛ هم در صدور عالم و هم در بقای آن. لذا هر یک از ائمه علیهم‌السلام به [اراده] خداوند، علت فاعلی هستند و به امر او انجام می‌دهند. (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۵۶).

چنان که پیداست، شیخ احمد، صدور عالم و بقای آن را به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده و ایشان را علت تام خلقت دانسته است.

رشتی نیز معتقد است، اهل بیت علیهم‌السلام مبدا تمام وجود هستند. وی همچنین افزوده که خداوند تمام آفرینش را از نور اهل بیت علیهم‌السلام خلق کرده است. او می‌نویسد:

تحقیقاً و با ادله قطعی ثابت شده است که حضرت محمد و آل ایشان علیهم‌السلام مبدأ وجودند ... سپس همه خلایق، از اضافه نور و شعاع ایشان خلق شده‌اند. (رشتی، ۱۴۲۰: ص ۹۳).

بر اساس این دو عبارت، این استاد و شاگرد، اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان مبدأ و علت تامه وجود هستی معرفی کرده و واقعاً معتقدند ایشان، علت تام خلقت هستند.

### ب) عینیت ائمه علیهم‌السلام با اسما و صفات الاهی و محال مشیت الله بودن ایشان

از دیگر اعتقادات احسائی و رشتی، این است که احسائی، اهل بیت علیهم‌السلام را عین صفات پروردگار و محل مشیت الاهی می‌داند. وی می‌نویسد:

دومین مرتبه، رتبه معانی است و حق معرفت اهل بیت علیهم‌السلام این است که [بدانیم] امامان علیهم‌السلام، معانی اسما و افعال الاهی اند. پس ایشان علم و قدرت و حکمت و فرمان و عدل و چشم و گوش و وجه الله اند. آل محمد علیهم‌السلام نور، دست، بازو، کتاب، خزائن، کلیدهای خزائن او، عالمان به علم الاهی، اسرار غیب، محل مشیت پروردگار، زبان گویای اراده او و برترین صفات و زیباترین اسمای خدایند (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۱۴۱).

احسائی، معتقد است «محل مشیت الاهی»، وجود شریف ائمه معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. محل مشیت، هم به این معناست که هر آنچه ایشان بخواهند، خداوند همان را خواهد خواست. هر چند شیخ احمد به این معنا تصریح نکرده است؛ با دقت در عباراتش می‌توان به چنین اعتقادی پی برد. وی می‌نویسد:



«پس آنان [=اهل بیت (علیهم السلام)] علت فاعلی [خلقت] هستند؛ زیرا آنان ظرف مشیت خداوند می باشند (همان، ج ۱، ص ۲۰۳).

با دقت در عبارت احسائی می توان پی برد که منظور او از محال مشیت، به همان معنای پیش گفته است. از این رو که وقتی شیخ معتقد است علت تام صدور و بقای مخلوقات، اهل-بیت (علیهم السلام) هستند؛ طبیعتاً به دلالت التزامی باید معتقد باشد که امر خلقت به ایشان تفویض شده و تنها با خواست ایشان، مخلوقات خلق می شوند و در این هنگام، خواستی به طور اختصاصی برای خداوند، وجود ندارد. لذا به محض این که ایشان، مشیت کردند، خداوند هم مشیت می کند.

رشتی در بیان مفصلی به وضوح، به مظهر اسما و صفات الاهی بودن اهل بیت (علیهم السلام) تصریح کرده و ایشان را مظهر ذات می داند. او در این بیان، پس از این که مدعی است موصوف، زمانی به وصف در می آید که از او وصفی منتشر شده باشد، موصوفیت خداوند توسط اهل-بیت (علیهم السلام) را این گونه بیان می کند:

زیرا این صفات، اگر عین ذات نباشند، اولین مظاهر ذات در مراتب مظهریت ذات هستند و به تحقیق دلیل اقامه شده بر این که ایشان [=اهل بیت (علیهم السلام)] اولین مظهر خداوند و قدیمی ترین جلوت جلی الاهی است. پس حقیقت اهل بیت عصمت (علیهم السلام) همان صفات و اسمای الاهی است (رشتی، ۱۴۲۸: ص ۱۹۶).

### ج) علل اربعه آفرینش

احسائی در شرح فقرات متعدد از زیارت جامعه کبیره، مدعی است، ائمه اطهار (علیهم السلام) علل چهارگانه آفرینش هستند. وی مدعی است از آن جا که اهل بیت (علیهم السلام) محل و ظرف مشیت خداوند هستند، ایشان علت تام خلقت و به تعبیر وی، علت فاعلی خلقتند. لازمه این گفته، آن است که بتوان با صحت حمل، صفت خلقت را به اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داد. او در شرح عبارت «و آثارکم فی الآثار و قبورکم فی القبور»؛ بعد از بحث از خلقت و رزق و اجل و عمر و قلب و روح مردم، به این لازم نیز این گونه تصریح کرده است:

پس هر آینه ایشان [=اهل بیت (علیهم السلام)]، در تمام این ها، مبدأ و معاد می باشند. لذا ایشان، علت فاعلی هستند (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۴۳).

در توضیح سه نوع دیگر علت، وی مدعی است نور اهل بیت (علیهم السلام)، علت مادی خلقت خلائق

است و خداوند اشیا را از نور اهل بیت (علیهم السلام) آفریده است. علت صوری نیز، صورت اشباح ایشان و علت غائی نیز خود ایشان هستند؛ به این معنا که همه مخلوقات به خاطر ائمه معصومین (علیهم السلام) و برای ایشان به درجه خلقت رسیده‌اند.

وی در شرح عبارت «وَاكْرَمَ أَنْفُسَكُمْ» از زیارت شریفه جامعه کبیره، این ادعا را در بیانی، چنین به رشته تحریر درآورده است:

و مایه تعجب است از او [=ملا محمد تقی مجلسی، شارح زیارت جامعه=] از [قصود در فهم میزان] کرم اهل بیت (علیهم السلام)، به معنای سخاوت ایشان که شامل تمام موجودات از جمیع خلائق، بلکه جمیع ممکنات می‌شود؛ اما چیزهایی که تکوین یافته، به خاطر دلیلی است که قبلاً بدان اشاره کردیم که همانا تمام کائنات به چهار علت به وجود آمده‌اند: علت اول، علت فاعلی است و جمیع کائنات به [دست] اهل بیت (علیهم السلام) قوام یافته‌اند؛ زیرا ایشان، محل حلول مشیت خداوند هستند... . علت دوم، علت مادی است و هر تکوین یافته‌ای فقط از اضافه نور ایشان خلق شده است؛ زیرا اضافه نور اهل بیت (علیهم السلام) یا شعاع نور ایشان، تنها موجودی است که ماده هر مخلوقی از آن خلق شده است و علت سوم، علت صوری است؛ زیرا خداوند سبحان هر چیزی را از شیخ صورت اهل بیت (علیهم السلام) خلق نموده است. علت چهارم نیز، علت غایی است. اگر اهل بیت (علیهم السلام) نبودند، خداوند هیچ یک از مخلوقاتش را خلق نمی‌کرد و خداوند تمام خلائق را فقط به خاطر ایشان خلق نموده است (همان: ص ۶۹).

با توجه به عبارات احسائی، می‌توان ادعا کرد وقتی اهل بیت (علیهم السلام)، مصداق ظرف مشیت الاهی شدند، می‌توان صفت خلق کردن را به ایشان منتسب کرد و ایشان را خالق نامید؛ کما این که منظور او از علت فاعلی در خلقت، همین است.

وی نه تنها صفت خلقت را به ائمه (علیهم السلام)، به عنوان علت فاعلی منتسب می‌کند، بلکه معتقد است، خداوند اساساً امور خلقت را به پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) تفویض کرده است. البته او برای فرار از اتهام به تفویض و شرک، مدعی است همه مخلوقات تحت قدرت بی‌نهایت الاهی هستند؛ اما با انتساب خلقت به ائمه (علیهم السلام)، دچار غلو دیگری شده است. وی در شرح عبارت «وَأَمْرُهُ إِلَيْكُمْ» چنین نگاشته است:

پس [هنگامی که] خداوند سبحان همه اشیا را خلق نمود، امر خلقتش را به ولی خود [که بر مخلوقاتش ولایت دارد]، تفویض کرد و زمانی که خداوند آن را به ولی اش





تفویض نمود، دست [قدرت]ش را از هیچ چیزی از آن [=خلقش] بر نداشت، بلکه او [همه اشیاء] و ولی اش [که بر همه اشیا ولایت دارد]، در قبضه و قدرت اوست و هرگونه او [=خداوند] بخواهد، در او [=اشیاء] تصرف کرده و ولی نیز در او [=اشیاء] هرگونه خداوند سبحان بخواهد، تصرف می کند (همان: ج ۲، ص ۱۵۴).

### حدیث «أنا و علیّ ابوا هذه الأمة» از نگاه احسائی

در ادامه این موضوع، نکته قابل توجه، تفسیر احسائی از حدیث مذکور است. وی در بحث علت مادی آفرینش، مدعی است که منظور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این فرمایش آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام ماده آفرینش هستند! او می نویسد:

معنای این که خداوند سبحان، ائمه علیهم السلام را کمک برای خلقتش قرار داد، این است که هیچ چیزی، مگر به وسیله ماده و صورتش قوام و هستی پیدا نمی کند؛ زیرا وجود هر پدیده ای بر علت مادی و علت صوری متوقف است. لذا زمانی که خداوند، حضرت محمد صلی الله علیه و آله را چراغی نورانی خلق نمود، نور ایشان فروزان شد و چاه و گودال اکبر را پر کرد. سپس خداوند، ماده همه اشیا، اعم از اشیا غیبی و غیر غیبی، مادی و غیر مادی و جوهر و عرض را از نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلق نمود. نیز زمانی که حضرت علی علیه السلام را به شکل ماهی نورانی خلق کرد، نور ایشان فروزان شد تا این که گودال اکبر را پر کرد. سپس خداوند صورت همه اشیا، اعم از غیبی و غیر غیبی و مادی و غیر مادی و جوهر و عرض را از نور حضرت علی علیه السلام خلق کرد. لذا ماده، پدر است و صورت مادر و به همین [معنا] پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث «انا و علی ابوا هذه الأمة» اشاره کردند (همان: ج ۱، ص ۵۸).

او پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان «أب» و «ماده اشیا» و حضرت علی علیه السلام را به عنوان «أم» و «صورت اشیا»، تلقی کرده است تا بتواند علت مادی را نیز توجیه کند.

### د) تفویض تدبیر عالم به امیرالمومنین علیه السلام

احسائی در ادعای گزافی دیگر، مدعی شده است که خداوند تدبیر امور دنیا را به امیرالمومنین علیه السلام اعطا یا تفویض کرده است. او در شرح عبارت «و احکمتم عقد طاعته»؛ در زیارت جامعه کبیره، با نقل روایتی مدعی می شود که حضرت امیرالمومنین علیه السلام در روایتی موسوم به «حدیث السحابه»، در مورد فرشته ای صحبت کردند که یک بالش در مشرق و بال

دیگرش در مغرب باز می‌شد. در واقع حضرت علی علیه السلام بودند که این فرشته را بر این کار گماشته بودند و سپس حضرت در ادامه حدیث، خطاب به امام حسن علیه السلام فرمودند:  
و این [جریان فرشته] به این دلیل است که خداوند تدبیر امر دنیا را به من اعطا نموده و من دنیا را به اذن خداوند تدبیر می‌کنم (همان: ص ۴۵).

### ه) وحی بر نبی به اذن ولی

رشتی، در غلوی دیگر در حق اهل بیت علیهم السلام، معتقد است، نزول وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله، فقط با اذن حضرت علی علیه السلام بوده است. او این ادعا را با اسناد این مطلب به حضرت علی علیه السلام تحت عنوان «حدیث بساط»، چنین نوشته است:

حضرت علی علیه السلام در حدیث بساط فرمودند: «همانا هیچ ملکی قدم از قدم بر نمی‌دارند، مگر به اذن و دستور من، ... همانا جبرئیل هیچ‌گاه بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل نشد؛ مگر این که از حضرت علی علیه السلام اذن گرفت. پس همیشه این‌گونه بود که با اذن و اجازه قبلی حضرت علی علیه السلام بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل می‌شد (رشتی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۲۹۳).

### و) مقام ولایت اجمالی و ولایت تفصیلی

رشتی، در غلوی دیگر در شان حضرت امیر علیه السلام، مدعی است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای مقام ولایت اجمالی و بسیط بوده و مقام ولایت تفصیلی از آن حضرت علی علیه السلام است. به عبارت دیگر، ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله در حد اجمال و اندک و بسیط بوده؛ ولی ولایت حضرت علی علیه السلام تفصیلی، گسترده و مبسوط بوده است. وی این ادعا را چنین نوشته است:

... و پیامبر صلی الله علیه و آله صاحب مقام اجمال و ولی صاحب مقام تفصیل است و این مقام‌ها، سه‌گانه هستند، (اول، مقام نبوت؛ دوم، مقام ولایت اجمالی بسیط و سوم، مقام ولایت تفصیلی) و هر کدام از اضلاع، یکی از این سه ضلع هستند. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جامع دو ضلع و ولی صاحب ضلع دیگر است (رشتی، ۱۴۲۰: ص ۲۸).

منظور او از ولایت اجمالی و بسیط، آن است که گویا پیامبر صلی الله علیه و آله فقط موظف بوده‌اند اصل شریعت و تنها نام اسلام را به مردم برسانند؛ اما این حضرت امیر علیه السلام بود که با بهره‌مندی از مقام ولایت تفصیلی، حق هرگونه تفسیر، تشریح، تغییر و تبیین را داشته است.



## نقد دیدگاه‌های شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار (علیهم‌السلام)

پس از آنچه از احساسی و رشتی نقل گردید، دیدگاه‌های آنان تحلیل و نقد می‌گردد؛ اما پیش از ورود به این مقوله، به صورت مقدماتی باید نکاتی طرح گردد:

### مقامات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از نگاه شیعه

در آموزه‌های شیعه، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) دارای جایگاهی والا هستند و امامت، ادامه مسیر رسالت است. بر همین اساس، شیعیان، منطبق بر قرآن و روایات، نسبت به ائمه اطهار (علیهم‌السلام) به اموری معتقدند؛ از جمله:

۱. خداوند ایشان را معصوم و عاری از هر گونه خطا قرار داد (احزاب: ۳۳).
  ۲. خداوند قبل از شروع امامت حضرت امیرالمومنین (علیه‌السلام)، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و سفیران هدایت خود را پیش از ولادتشان مشخص کرده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۲۱).
  ۳. ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، در عین بهره‌مندی از دانش و قدرت بیکران الهی، مقابل خداوند در نهایت خضوع و خشوع بوده و همواره خود را بنده خاضع و ناچیز پروردگار می‌دانستند و نه تنها هیچ‌گاه صفات اختصاصی خداوند، همچون خلقت را به خود منتسب ندانسته، بلکه افراد را همیشه از منسوب دانستن این صفات به ایشان اکیداً برحذر می‌داشته‌اند.
- اما در طول تاریخ، در میان مردم در مسئله مقامات اهل بیت (علیهم‌السلام)، همیشه دو طیف، بسیار بروز و ظهور داشته‌اند:

دسته اول، «مقصران» هستند که به بسیاری از مقامات و معجزات امامان نور (علیهم‌السلام) معترف نبوده و روایات دال بر معجزات و اعمال خارق العاده خاندان وحی را غلو دانسته، این روایات را از جرگه روایات صحیح خارج می‌دانند. در سوی مقابل، «غالیان» هستند که برای امامان نور (علیهم‌السلام)، مقامات و شئونی قائلند که خود اهل بیت (علیهم‌السلام)، این شئون و مقامات را از خود نفی کرده و از این ادعاها و این دسته مدعیان، همواره تبری جسته‌اند.

بر این اساس، لازم است مرز میان اعتدال و غلو روشن و دانسته شود که باور به مقامات ائمه (علیهم‌السلام) در چه مواردی غلو است.

### نهی تقلین از غلو

یکی از مهم‌ترین دستورات خداوند در قرآن به مومنان، تبعیت بی‌چون و چرا از فرمان‌ها و



نواهی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و به تبع ایشان، خاندان عصمت (علیهم‌السلام) است (حشر: ۷). با فرض این نکته، یکی از مهم‌ترین دستورات قرآن کریم و اهل بیت (علیهم‌السلام)، غلو نکردن در دین است (نساء: ۱۷۱ و مائده: ۷۷). قبل از ورود به بحث اقسام «غلو»، باید معنای غلو دانسته شود. این واژه، در لغت، به گذشتن از حد و تجاوز از محدوده و حریم هر چیزی اطلاق می‌شود. راغب اصفهانی در بیان این واژه آن را «غلو» و گذشتن و تجاوز از حد می‌داند و نیز می‌انگارد که این واژه زمانی که کالایی با قیمتی بالاتر از حد خود به فروش می‌رسد، اطلاق می‌شود. همچنین زمانی که در قدر و منزلت شخص یا چیزی بیش‌تر گویی شود، این واژه به کار برده می‌شود. (راغب، ۱۴۱۲: ص ۶۱۳).

صاحب لسان العرب هم می‌نویسد:

غلو در دین و هر کاری، به تجاوز از حد اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ص ۱۳۲).

بنابراین، به هرگونه تجاوز از حد و گزافه‌گویی در شان کسی یا چیزی، غلو اطلاق می‌شود.

اما شیخ مفید واژه غلو را در معنای اصطلاحی، چنین دانسته است:

آن دسته از غالیانی که به مسلمانی و اسلام داشتن تظاهر می‌کنند و به حضرت امیرالمومنین (علیه‌السلام) و ائمه (علیهم‌السلام) نسبت الوهیت و نبوت داده و در وصف و ستایش فضائل ائمه (علیهم‌السلام) از حد اعتدال (و محدوده مقامات ائمه (علیهم‌السلام)) خارج شده‌اند. آنان گمراه و کافر بوده و امیرالمومنین (علیه‌السلام) به کشتن و سوزاندن آنان، حکم کردند (مفید، ۱۴۱۴: ص ۱۳۱).

غلو در آثار بزرگانی، همچون علامه مجلسی به چند قسم است.

علامه مجلسی در تعیین اقسام غلو، می‌نویسد:

بدان که همانا غلو در مورد پیامبر و ائمه (علیهم‌السلام) بر چند وجه است:

۱. قول به الوهیت ائمه (علیهم‌السلام)؛
۲. قول به مشارکت ائمه (علیهم‌السلام) با خداوند در معبود واقع شدن؛
۳. قول به مشارکت ائمه اطهار (علیهم‌السلام) با خداوند در خالق یا رازق بودن؛
۴. قول به حلول خداوند در ذات ائمه (علیهم‌السلام) یا اتحاد پروردگار با ایشان؛
۵. قول به اطلاع ائمه (علیهم‌السلام) از غیب بدون وحی یا الهامی از ناحیه پروردگار؛

۶. قول به این که ائمه علیهم السلام همان انبیا بوده‌اند (انبیا همان ائمه علیهم السلام بودند به شمایل نبی صلی الله علیه و آله)؛

۷. قول به تناسخ ارواح ائمه علیهم السلام؛

۸. قول به کفایت شناخت (یا محبت) ائمه علیهم السلام از جمیع طاعات و عبادات و عدم وجود تکلیف به ترک معصیت‌ها با شناخت و محبت ائمه علیهم السلام. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ص ۳۴۶).

با نگاه به دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی، قول به الوهیت ائمه علیهم السلام و انتساب صفات خاص پروردگار، همچون رزق، خلق، احیا و امانه به ائمه علیهم السلام غلو بوده و اگر کسی برای ائمه علیهم السلام چنین مقاماتی قائل شود، غالی است. با لحاظ این مقدمه، به نقد ادعاهای احسائی و رشتی پرداخته و روشن خواهد شد که چرا شیخیان در اعتقادات خود، به غلو محکوم شده‌اند.

### نقد ادعاهای احسائی و رشتی

در این قسمت، به صورت مورد پژوهانه، ادعاهای احسائی و رشتی تحلیل و سپس نقد خواهد شد.

#### ۱. اهل بیت علیهم السلام، علت تام وجود هستی

«علت تام»، علتی است که وجود معلول، تنها به وجود او وابسته بوده و در صورت معدوم شدن، معلول نیز منعدم خواهد شد. مفاد این تعریف برای علت تام، آن است که وجود و عدم معلول، تنها بر وجود و عدم علت تام متوقف است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۱۲۷). به عبارت دیگر، معلول تنها از این علت، هستی و قوام می‌یابد و جز این علت، هیچ علت دیگری در پیدایش یا بقای معلول، دخیل نیست. با فرض این نکته، لازم این که اهل بیت علیهم السلام، به تصریح احسائی در صدور و بقای عالم، علت تام باشند، یکی از این سه مورد است:

الف. انکار لزوم وجود خداوند؛

ب. انکار خلقت عالم توسط خداوند؛

ج. حداقل تفویض کل خلقت از خدا به ائمه اطهار علیهم السلام.

هر چند احسائی در ادامه مدعی می‌شود که اهل بیت علیهم‌السلام به اذن و اراده خداوند خلق می‌کنند؛ با نگاه به هندسه فکری او در ادعاهایی که از وی گذشت، عمیقاً به تفویض معتقد است.

علاوه بر مطلب مذکور، تمام اختلافات شیعه امامیه با مکاتب غالی، در همین نکته نهفته است که شیعه معتقد است اساساً خلقت، اولاً و بالذات و استقلالاً از آن خداست و هیچ کس، از جمله ائمه علیهم‌السلام، در خلقت عالم هیچ نقشی نداشته است و نداشته اند. به عنوان مثال، وقتی اسماعیل بن عبدالعزیز، یکی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام، در مورد حضرت، دچار افکار غالیانه شد، حضرت برای نشان دادن مقام عبودیت و مخلوقیت خودشان و عظمت پروردگار، به او فرمودند:

ای اسماعیل بن عبدالعزیز! ... ما را عبد (خدا) و مخلوق (پروردگار) حساب کنید؛ [و با لحاظ این شرط] در مورد ما هر چه می‌خواهید، بگویید (صفا، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۴۱).

بر واضح است که امام صادق علیه‌السلام هم خودشان و هم دیگر ائمه علیهم‌السلام را مخلوق پروردگار دانسته و وصف خالقیت را از خود سلب کرده اند. در روایتی واضح‌تر و بر خلاف گزافه‌های شیخیان، امام رضا علیه‌السلام در دعاهای خویش می‌فرمودند:

خداوندا! همانا تو خالق ما و خالق پدران اول و آخر ما هستی. خدایا ربوبیت و الوهیت، مگر برای تو سزاوار و شایسته نیست. پس نصارا را که عظمت تو را کوچک کردند و هر که قول ایشان را منتشر ساخت، لعنت کن! خداوندا! همانا ما بندگان تو و فرزندان بندگان تو هستیم. برای خودمان نیز هیچ ضرر و نفع و مرگ و حیات و نشوری مالک نیستیم. خداوندا! هر کسی گمان برد که ما رب هستیم، ما از او بیزاریم (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ص ۱۰۰).

در روایت، مذکور، امام رضا علیه‌السلام به وضوح، هرگونه عنوان خالقیت را از خود و پدران طاهرین و فرزندان مطهرشان دور دانسته و از تمام کسانی که این وصف را از خداوند به دیگران سرایت داده و موجب کوچک کردن عظمت خداوند شده‌اند، بیزاری جسته‌اند. با دو روایتی که اشاره شد، به خوبی روشن شد که این ادعا، غلوی بیش نبوده و اهل-بیت علیهم‌السلام به شدت با این گزافه، در ستیز و در مخالفت هستند.



## ۲. عینیت ائمه علیهم السلام با اسما و صفات الاهی

این نکته که اهل بیت علیهم السلام، اسم‌های نیکوی خداوند (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۴۲) و محال مشیت پروردگار هستند، محل اتفاق روایات شیعه است؛ اما شیخیان به رغم استفاده از آموزه «مظهر بودن ائمه علیهم السلام برای اسما و صفات پروردگار»؛ از این اعتقاد برداشت متفاوتی دارند که مقابل دیدگاه امامان نور علیهم السلام و مورد خدشه عالمان امامیه می‌باشد.

احسائی تصریح کرده از آن جا که اهل بیت علیهم السلام، محل و ظرف مشیت خداوند هستند، علت فاعلی نیز می‌باشند (احسائی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۲۰۳).

شاید در دفاع از احسائی، این گونه ادعا شود که منظور احسائی از ظرف و مکان حلول مشیت الاهی بودن اهل بیت علیهم السلام، این باشد که هر آن چه خداوند متعال بخواهد، اهل بیت علیهم السلام همان را می‌خواهند. یعنی در مقابل ادعای این نوشتار، منظور احسائی این است که مشیت الاهی اصل و مشیت اهل بیت علیهم السلام، حول محور مشیت الله است.

در پاسخ به این دفاعیه باید گفت: وقتی احسائی، اهل بیت علیهم السلام را علت تام در صدور و بقای موجودات و علل اربعه خلقت قلمداد می‌کند، با این نوع دیدگاه، باید هم مشیت اهل بیت علیهم السلام را در خلقت (چه حدوثاً و چه بقائاً) «محور»، و مشیت الله را «تابع» بداند. به عبارت دیگر، برای شخصی مثل احسائی با چنین تفکرات غالبانه در حق معصومان علیهم السلام، اساساً معنا ندارد که از یک سو اهل بیت علیهم السلام را علت تام خلقت و علل اربعه آفرینش بداند؛ ولی از دیگر سو، خواست اهل بیت علیهم السلام را تابع خواست الاهی قلمداد کند؛ زیرا علت تام دانستن اهل بیت علیهم السلام فقط در این فرض معنا دارد که هر چه ایشان بخواهند، خداوند همان را مشیت می‌کند. البته او به این معنا نیز تصریح کرده است؛ چنان که ذیل عبارت «وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ» می‌نویسد:

و اگر ایشان [اهل بیت علیهم السلام] نبودند، خداوند هیچ چیزی خلق نمی‌کرد و فقط به واسطه ایشان خلق کرد و رزق داد و آسمان را نگه داشته است و به واسطه ایشان زنده می‌کند و می‌میراند ... و خداوند غیر از ایشان هیچ کسی را به عنوان بازوی خلقش قرار نداده است تا بدون ایشان انجام دهد [=خلق کند]، بلکه به واسطه ایشان هر چه را خواهد انجام می‌دهد و بدون ایشان هیچ کاری نمی‌کند؛ زیرا ایشان محل مشیت الاهی هستند. (همان: ج ۴، ص ۴۲).

او در عبارت عربی، با استفاده از نفی و «أَلَّا» در عبارت «لَا يَفْعَلُ إِلَّا بِهِمْ» که مفید حصر

است، تصریح می‌کند که خواست خداوند فقط و فقط در گرو خواست ایشان بوده و خداوند زمانی مشیت می‌کند که ایشان مشیت کنند؛ زیرا ایشان محل مشیت الاهی هستند. وی در ادامه، اهل بیت (علیهم‌السلام) را مظهر تمامی اسما و صفات الاهی دانسته و در پایان، ائمه (علیهم‌السلام) را وجه نامیرا و فناپذیر پروردگار قلمداد کرده است. او با همین ادعا، تمامی افعال پروردگار، از جمله خلق و رزق را به ائمه (علیهم‌السلام) نسبت داده و مدعی است از آن جا که ائمه (علیهم‌السلام) محال مشیت خداوند هستند، هرکاری را خداوند به وسیله ایشان انجام می‌دهد. مفهوم این عبارت آن است که گویا تمام این افعال با اذن پروردگار، اما توسط ائمه (علیهم‌السلام) انجام می‌شود.

گذشته از نقد مذکور، باید گفت:

افزون بر این که نصوص دینی، هیچ یک از ادعاهای مذکور را پشتیبانی و تصدیق نمی‌کند، روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، کاملاً با بافته‌های شیخیان، متفاوت است. به راستی با توجه به این که امام صادق (علیه‌السلام) و امام رضا (علیه‌السلام)، خود و پدران و فرزندان‌شان را بندگان خداوند دانسته و خود را به هیچ گونه مالک نفع، ضرر، حیات، مرگ و نشری نمی‌دانند؛ چگونه می‌توان ادعا کرد که مشیت ایشان محور و مشیت خداوند، تابع است؟!

نکته دیگر، این که اهل بیت (علیهم‌السلام) خود، اسمای خداوند بودن را تفسیر کرده‌اند.

به عنوان مثال، وقتی راوی از امام صادق (علیه‌السلام) از تفسیر آیه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (اعراف: ۱۸۰) پرسید حضرت منظور خداوند را از این آیه این گونه بیان فرمودند:

به خدا قسم ما نام‌های نیکوی خداوند هستیم که خداوند جز به شناخت ما، هیچ عملی را از بندگان قبول نمی‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۴۳).

مرحوم کلینی بعد از این حدیث، حدیث دیگری را ذکر کرده که سیر این فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) را نیز روشن ساخته است. امام صادق (علیه‌السلام) در این حدیث فرمودند:

همانا خداوند ما را به زیبایی خلق فرمود و صورت‌های ما را نیکو نمود و ما را چشم خود در میان بندگان و زبان گویای خود در میان خلایقش قرار داد ... و با عبادت ما، خداوند عبادت می‌شود و اگر ما نبودیم، خداوند عبادت نمی‌شد. (همان).

بر اساس این دو حدیث، منظور از اسمای حسنا الاهی، صفات خداوند نیست، بلکه منظور از اسم خداوند، بهترین دال و راهنما، برای روش صحیح و درست عبادت و بندگی



خداست. لذا ادعای احسائی و رشتی، مبنی بر نامیرا بودن ائمه علیهم السلام یا خلق و رزق دادن به مخلوقات و اجرای هر کار دیگری از افعال پروردگار متعال، همگی غلو بوده و بر اساس تعالیم ائمه اطهار علیهم السلام نمی‌توان قبول کرد که چون ائمه علیهم السلام، مظهر اسامی حسناى پرودگارند، مشیت ایشان محور، و مشیت خداوند تابع مشیت ایشان است. نیز اجرای افعال الهی که خاص مقام الوهیت و ربوبیت است، توسط ائمه اطهار علیهم السلام، در تناقض آشکار با روایات، بوده، غلو محسوب می‌شود.

### ۳. ائمه علیهم السلام، علل اربعه آفرینش

پر واضح است که علاوه بر مستند نبودن این ادعا به ادله و اسناد معتبر دینی، خداوند در خلقت، «لا من شیء» خلق کرده و بر اساس تصریحات متعدد قرآن کریم، پروردگار قادر و توانا، در خلقت نه تنها به ماده در خلقت هیچ نیازی ندارد، بلکه به صرف اراده [امر کن] همیشه خلق می‌کند. (بقره: ۱۱۷، آل عمران: ۴۷، یس: ۸۲ و غافر: ۶۸).

نیز (بر اساس ادعای احسائی) اگر هر پدیده‌ای در خلقت بر علت مادی و صورتی متوقف است، سوال این جاست که پس اولین ماده‌ای که خداوند از آن، همه اشیا را خلق کرده، از کجا آمده و علت مادی و صورتی آن ماده چه بوده است؟ این مسئله تا بی‌نهایت دچار تسلسل شده و تسلسل نشانه بطلان ادعای احسائی است. شاید کسی در دفاع از احسائی بگوید: ماده اولیه همه خلایق، نور محمد و آل محمد علیهم السلام بوده است. در پاسخ، بیان می‌شود که بنا بر عموم کلام احسائی، بالاخره نور محمد و آل محمد علیهم السلام نیز شیئی از اشیا است که علت مادی و صورتی می‌طلبد. لذا باز سوال می‌شود که علت مادی و صورتی نور محمد و آل محمد علیهم السلام چه بوده است؟

با این بیان روشن شد که اعتقاد به علل اربعه آفرینش بودن اهل بیت عصمت علیهم السلام، در میان اسناد معتبر دینی هیچ پایه‌ای ندارد.

### ۴. تفویض تدبیر عالم به امیرالمومنین علیه السلام

چنین ادعایی در دیدگاه اهل بیت عصمت علیهم السلام، کاملاً مخدوش است و تفویض به این معنا است. لذا این ادعا غالیانه است و اگر سند این روایت، درست هم بود، به دلیل تعارض با مسلمات و ضرورت‌های قرآنی و روایی، به هیچ وجه قابل قبول نبود.

افزون بر این که با بررسی این حدیث، در میان آثار روایی شیعه در می‌یابیم که احسائی این روایت را از کتاب «بحرالمعارف» اثر «مولی عبدالصمد همدانی» اخذ کرده است. مولی عبدالصمد همدانی، از عارفان منتسب به تشیع و متوفای قرن سیزدهم قمری است. او ابتدا شاگرد محقق بهبهانی و سید علی طباطبایی بوده؛ اما بعدها به وسیله «مجدوب علیشاه» نزد «نورعلیشاه اصفهانی» از مشایخ سلسله «نعمت‌اللهی» راه یافت و بدین طریق به طریقت صوفیه نعمت‌اللهی گرایش پیدا کرد. (امین، ۱۴۰۳: ج ۸، ص ۱۷).

وی این کتاب را ظاهراً در اواخر عمر خویش در کربلا نگاشته و در آن از مشایخ تصوف، همچون معروف کرخی و جنید و نجم‌الدین کبرا نیز اقوال زیادی نقل (همدانی، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۳۴-۳۵ و ۵۱ و ۲۷۸ و ج ۲، ص ۹۱، ۳۷۹ و ۳۷۸، ۴۷۵، ۴۷۶). و از قرآن و روایات برای تأیید مطالب خود، شواهدی اقامه کرده است (همان، ج ۱، ص ۱۳).

نکته سوم در نقد سندی این روایت، آن است که این حدیث فقط در کتاب «بحرالمعارف» نقل شده و این کتاب، در نقل این روایت، تنهاست و روشن است که به دلیل فاصله زیاد نگارش این کتاب با عصر ائمه علیهم‌السلام، نمی‌توان این حدیث را به لحاظ سندی از همدانی و احسائی پذیرفت.

لذا این عبارت نه تنها به لحاظ تعارض دلالتی با مسلمات تشیع در تضاد است، بلکه به لحاظ سندی نیز دارای مشکلات متعددی است.

گذشته از این نقد، اهل‌بیت علیهم‌السلام در روایات متعددی تفویض را از خود دور دانسته و از این نسبت به خداوند پناه برده‌اند. به عنوان مثال، زراره چنین روایت می‌کند:

به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: مردی از فرزندان عبدالله بن سبا، به تفویض معتقد است. حضرت علیه‌السلام فرمودند: «مرادش از تفویض چیست؟» گفتم: او می‌گوید: همانا خداوند پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمومنین علیه‌السلام را خلق نمود و امر [عالم از خلقت، رزق، احیا و اماته] را به ایشان واگذار کرد و ایشان بودند که خلق کردند، رزق دادند، زنده کردند و میراندند. حضرت علیه‌السلام فرمودند: «دشمن خدا دروغ گفته است». زمانی که به سوی او برگشتی، بر او آیه ۱۶ از سوره رعد را بخوان (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ص ۱۰۰).

بر اساس به این روایت و آیه‌ای که حضرت علیه‌السلام به زراره تعلیم فرمودند، حضرت علیه‌السلام علاوه بر این که تفویض را شرک دانستند، قائل تفویض را دشمن خدا خواندند و با این بیان، خود و اجدادشان را از تهمت تفویض مبرا دانستند.



## ۵. وحی بر نبی به اذن ولی!

این ادعا نیز، گذشته از مستند نبودن به ادله محکم دینی، همچون برخی از روایات جعلی در برخی آثار اهل سنت، مدعی است که وحی بر پیامبر ﷺ به اذن و مطابق دیدگاه خلیفه دوم نازل می‌شده است (بخاری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۵۷). این دسته از روایات اهل سنت با هیچ یک از موازین عقلی مطابق نیست و لذا این ادعای احساسی و رشتی نیز، با هیچ یک از موازین عقلی و روایی شیعی، تطابقی ندارد؛ زیرا واضح است که نزول وحی بر نبی، بر اساس اذن و میل ولی، مثبت رجحان ولی بر نبی است. با این که حضرت امیر ﷺ در موارد متعدد می‌فرمود:

«من تنها شاگردی تربیت یافته از تربیت یافتگان محمد ﷺ هستم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۹۰).

بنابراین، واضح است که این ادعا نیز، گزاره‌ای بیش نیست.

## ۶. مقام ولایت اجمالی و ولایت تفصیلی

رشتی با ادعایی غیر مستند، مدعی است که ولایت دارای دو جنبه «اجمالی» و «تفصیلی» است. جنبه اجمالی آن، به حضرت رسول ﷺ؛ و بُعد تفصیلی و اصلی آن، به حضرت امیر ﷺ متعلق است.

در نقد این ادعا می‌توان گفت، ادعای مذکور از هرگونه دلیل و مستند خالی است، ضمن این که چند نکته در این مقوله قابل طرح است:

اول. لازمه این ادعا، برتری حضرت امیر ﷺ بر پیامبر عظیم الشان ﷺ است؛ در حالی که حضرت امیر ﷺ همیشه خود را شاگرد پیامبر اکرم ﷺ دانسته است.

دوم. بر اساس آیات قرآن، خداوند در آیات متعدد وظیفه پیامبر ﷺ را بلاغ مبین یا رساندن آشکار و روشن دین اعلام داشته است. به عنوان مثال خداوند می‌فرماید:

«پس بر عهده فرستاده ما، فقط رساندن [پیام روشنگر و] آشکار است (تغابن: ۱۲).

با نگاه به آیات متعددی که خداوند ابلاغ آشکار دین را با «انما» که از ادات حصر است، تنها وظیفه پیامبر ﷺ دانسته است؛ روشن می‌شود که نمی‌توان پیامبر اکرم ﷺ را مبعوث شده فقط برای ابلاغ نام اسلام دانست.

سوم. با نگاه به احادیث متعددی از پیامبر اکرم ﷺ، این پیامبر ﷺ بود که حتی جزئیات

شریعت را به مردم و اصحاب خویش آموخت. به عنوان مثال، ایشان در آموزش نماز فرمودند: «آن چنان که می بینید من نماز می خوانم، شما هم نماز بخوانید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۷۹).

یا در آموزش مناسک حج به حاجیانی که از کمیت و کیفیت مناسک اطلاعی نداشتند، فرمودند:

«مناسک حجتان را از من [یاد] بگیرید (حلی، ۱۹۸۲: ص ۴۷۲).

ایشان در تشریح ایقاعی بودن طلاق (به دست مرد بودن طلاق)، نیز فرمودند:

«طلاق در دست شوهر است» (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۵، ص ۳۰۶).

گذشته از دو مثال پیش گفته، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نه تنها به بیان جزئیات احکام بسنده نکردند، بلکه با بیاناتی، قواعدی فقهی را نیز تاسیس کردند. به عنوان مثال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تاسیس قاعده «علی الید» فرمودند:

«بر ذمه شخص است که آنچه را گرفته است، برگرداند (راوندی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۷۴).

بر این اساس، نه تنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اصل اسلام، بلکه جزئیات احکام را نیز به مردم اعلام کردند تا جایی که در غدیر خم و با ابلاغ ولایت امیرالمومنین علیه السلام (به عنوان دستوری الهی)، دین اسلام برای همگان کامل و نعمت دین بر مردم تمام شد و خداوند در آن روز، از اسلام به عنوان دینی کامل و جاودان راضی گردید (مائده: ۳).

با توجه به فرمایش خداوند، مبنی بر اکمال دین اسلام در روز غدیر، روشن می گردد که چیزی از دین نمانده بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رساندن و ابلاغ آن به مردم کوتاهی و ابلاغ آن را به امیرالمومنین علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام واگذار کرده باشد.

علاوه بر این، با نگاه به تاریخ و احادیث ائمه علیهم السلام، عمده احادیث از امامین صادقین علیهم السلام است و از حضرت علی علیه السلام در جزئیات دین، احادیث قابل توجهی نقل نشده است.

علاوه بر این، از آیات متعدد قرآن که بر رسول و فرستاده بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت می کند، می توان به بی اساس بودن ادعای رشتی پی برد.

نکته دیگری که در پاسخ رشتی می توان مطرح کرد، اختلافی بودن بهره مندی ائمه علیهم السلام از ولایت تشریحی است. به عبارت دیگر، به موازات اعتقاد برخی از متکلمان و محدثان امامیه مبنی بر بهره مندی ائمه علیهم السلام از ولایت بر تشریح، برخی دیگر از متکلمان و عالمان امامیه (علم



الهدی، ۱۳۶۳: ص ۶۶۹ و عاملی، ۱۳۴۴: ج ۲، ص ۴۲). همچون سید مرتضی و صاحب معالم معتقد نبودند که ائمه علیهم السلام دارای ولایت تشریحی بوده و از این مقام بهره‌ای داشته‌اند (علم الهدی، ۱۳۶۴: ص ۶۶۹ و عاملی، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۴۳۹). با این که همه عالمان دین، معتقدند یکی از فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به حضرات ائمه معصوم علیهم السلام این است که ایشان شارع و قانونگذار بوده و در چارچوب شریعت و مشیت پروردگار، مسئولیت جعل قانون و تقنین داشته‌اند (حشر: ۷).

در نتیجه نمی‌توان قبول کرد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان سیدالمرسلین و رسول خاتم، فاقد ولایت تفصیلی بوده؛ ولی ائمه اطهار علیهم السلام؛ از جمله حضرت امیرالمومنین علیه السلام صاحب ولایت تفصیلی بوده‌اند.<sup>۱</sup>

پس چگونه می‌توان قبول کرد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با بهره‌مندی از مقام تقنین و تشریح، دارای ولایت اجمالی بوده است؛ اما حضرت امیر علیه السلام و اولادشان، دارای مقام ولایت تفصیلی بوده‌اند؟!

### نتیجه گیری

با بررسی اندیشه‌های احساسی و رشتی روشن گردید که ایشان در حق اهل‌بیت علیهم السلام به ورطه غلو افتاده و عملاً به تفویض قائل شده و معتقدند خداوند مقام خلق، رزق، احیا و امانه، امور عالم و عباد را کاملاً به ائمه معصوم علیهم السلام واگذار کرده است.

این مقاله ثابت کرد علاوه بر این که متون اصیل دینی، هیچ یک از باورهای اینان را تصدیق نمی‌کند، روایات زیادی دلالت می‌کنند که ائمه علیهم السلام خود را عبد خداوند و مخلوقی در میان مخلوقات الاهی دانسته و به شدت، صفاتی را که به خداوند اختصاص دارد، از خود منتفی دانسته و از کسانی که این صفات را به آنان نسبت داده‌اند، بیزاری جسته‌اند. لذا از این جهت می‌توان فرقه شیخیه را جزء غلات به حساب آورد.

۱. هرچند نگارنده معتقد به بهره‌مندی ائمه از ولایت تشریحی است بر آن است که ائمه اطهار به رغم برخوردار بودن از این ولایت، هیچ‌گاه این ولایت را اعمال نکرده و در چارچوب دین، حکم جدیدی را تشریح ننمودند (مقاله گونه‌های ولایت تشریحی امامان در روایات، هادی صادقی، محمد رکعی فصلنامه امامت پژوهی سال سوم، شماره نهم، ص ۱۰۱-۱۲۶).

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابراهیمی، ابولقاسم (بی تا). فهرست (کتب شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ عظام)، بی جا، بی تا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *ث. من لا یحضره الفقیه*، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق). *اعتقادات الإمامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، مصحح: میر دامادی، جمال الدین، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. احسائی، احمد بن زین الدین (۱۴۰۳ق). *جوامع الكلم*، مطبعة الغدير.
۶. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۸م، ۱۴۲۹ق). *رساله شیخ عبدالله*، بی جا، مکتبه العذرا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). *شرح الزیارة الجامعة الکبیره*، بیروت، دار المفید.
۸. احسائی، عبدالله (بی تا). *شرح حال شیخ احمد بن زین الدین احسائی*، ترجمه محمد طاهر کرمانی، کرمان، سعادت.
۹. امین سید محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعه*، بیروت، چاپ محسن امین.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق). *صحیح البخاری*، بیروت، دار النشر.
۱۱. تنکابنی، میرزا احمد (بی تا). *قصص العلماء*، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*، مصحح: داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دارالقلم.
۱۴. رشتی، سید کاظم (۱۴۲۰ق). *اسرار العبادات*، کویت، جامع الاحادیث الامام الصادق علیه السلام.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق). *شرح الخطبه التنزیهیه*، کویت، جامع الامام صادق علیه السلام.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق). *دلیل المتحیرین*، کویت، لجنة النشر و التوزیع.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق). *شرح آیه الکرسی*، تعلیق: الشیخ عبد المنعم العمران، بیروت، موسسه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم لاحیاء التراث.
۱۸. سعید بن هبة الله، قطب الدین راوندی (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۹. شیرازی، صدرالمتالهین (۱۴۱۹ق). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، مکتبه الرشد.
۲۰. صادقی، هادی، رگعی، محمد (بهار ۱۳۹۲). *گونه های ولایت تشریعی امامان در روایات*، فصلنامه امامت پژوهی، شماره نهم، بنیاد فرهنگی امامت.

۲۱. صالحی مقدم، محمد اسماعیل (۱۳۸۹). *ادیان در گذر زمان از آغاز تا کنون*، قم، انتشارات اندیشه و فرهنگ جاویدان.
۲۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، مصحح: محسن بن عباسعلی، کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۳. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی اهل اللجاج*، مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
۲۴. عاملی، حسن (۱۳۶۴). *منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۵. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۶۳). *الذریعة الی اصول الشریعة*، تصحیح: دکتر ابوالقاسم گرچی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر عیاشی*، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية.
۲۷. کرین، هانری (بی تا). *مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی*، ترجمه: فریدون بهمنیار، بی جا، بی نا.
۲۸. کرمانی، محمد کریم (بی تا). *هدایة الطالبین*، کرمان، چاپخانه سعادت.
۲۹. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). *رجال الکشی*، مصحح: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، مصحح: حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۳. نجفی، محمد باقر (۱۳۸۳). *بہائیان*، تهران، مشعر.
۳۴. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت.
۳۵. همدانی، ملا عبدالصمد (۱۳۷۰ و ۱۳۷۴). *بحر المعارف*، تحقیق حسین استاد ولی، تهران، بی نا.

## بررسی برداشت‌های قرآنی احمد الحسن بصری با تأکید بر تطبیق‌های متعارض با دلایل عقلی و نقلی

نصرت الله آیتی<sup>۱</sup>

مرتضی کریمی<sup>۲</sup>

### چکیده

جریان «احمد الحسن بصری»، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است. در حالی که استناد به خواب و استخاره، وجه مشترک احمد الحسن با بعضی از مدعیان دیگر است؛ ارائه تحلیل‌های جدید از روایات و مبانی خاص در رویکرد روایی، او را از دیگران متمایز کرده است. در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان، چه به صورت مجازی در پالتاک و وب سایت‌های مختلف و چه به صورت چهره به چهره افزایش یافته است. استناد احمد الحسن به بعضی رویکردهای حدیثی رایج در میان گروهی از حدیث گرایان و نیز منطبق ساختن خود با شرایط و حوادث روز، با توجه به زمان شناسی خاص؛ از دیگر ویژگی‌های اوست. این نکات، 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 از علم الاهی بهره مند و از هرگونه اشکال و اشتباه مصون می‌داند. بر این اساس، 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 دنبال کرد. مقاله حاضر، به شیوه توصیفی - تحلیلی و انتقادی، به اشتباهات قرآنی احمد الحسن، با تأکید بر تطبیق‌های متعارض با دلایل عقلی و نقلی می‌پردازد و در این زمینه، به پنج نمونه از اشتباهات وی اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی: مهدویت، مدعیان، احمد الحسن بصری، علم امام، اشتباهات قرآنی، تطبیق.

1. Ayati110@yahoo.com

۱. استادیار پژوهشکده مهدویت (موسسه آینده روشن)

2. دانشجوی دکتری کلام امامیه پردیس فارابی - دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) mka830@yahoo.com



«احمد بن اسماعیل» (مشهور به احمد الحسن بصری) در سال ۱۹۷۰ میلادی در شهر بصره عراق متولد شد و تحصیلاتش را در رشته مهندسی معماری ادامه داد. وی مدعی است در خواب و سپس در بیداری، با امام مهدی علیه السلام ملاقات و آن حضرت، وی را به هدایت انسان‌ها مامور کرده است. بر اساس ادعای او، در اواخر سال ۱۹۹۹ میلادی، زمانی که ۲۹ سال داشته، امام زمان علیه السلام به او امر کرده که با هجرت به نجف، به اصلاحات علمی، عملی و مالی در حوزه علمیه نجف بپردازد. بعد از دعوت مخفیانه و ایمان آوردن بعضی از افراد به او، وی دعوت خود را در سال ۲۰۰۲ میلادی در نجف اشرف علنی کرد؛ دعوتی که با مخالفت شدید علمای حوزه همراه شد (ر.ک: آیتی، ۱۳۹۳: ص ۱۲-۱۳؛ همان، ۱۳۹۶: ص ۱۴-۱۵ و شهبازیان، ۱۳۹۳: ص ۱۶-۱۸). احمد الحسن، 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 باور است که او مهدی اول، یمانی موعود، حجت خدا بر زمین، فرستاده امام دوازدهم و از نوادگان اوست (ر.ک: احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۱، ص ۱۶-۱۹-۲۴؛ ص ۳۳-۳۴ و ۱۴۳۱: ج ۴، ص ۴۱-۴۸).

جریان احمد الحسن بصری، یکی از جریان‌های خطرناک در موضوع مهدویت است و بعضی ویژگی‌ها، این جریان را از سایر جریان‌های مدعی دروغین مرتبط با آموزه مهدویت متمایز می‌کند. از سویی، در چند سال اخیر، فعالیت‌های تبلیغی این جریان، چه به صورت مجازی در پالتاک و وب سایت‌های مختلف و چه به صورت چهره به چهره افزایش یافته و از سوی دیگر، گرایش معدودی از طلاب که حاکی از عدم مهارت آن‌ها در مواجهه با فرقه‌های انحرافی است به این جریان، حساسیت موضوع را افزایش داده است. طرفداران این جریان که به «انصار امام مهدی علیه السلام» معروفند، در فضای مجازی فعالیت قابل توجهی دارند. وب سایت اصلی این جریان، 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 هر روز ساعت‌های بسیاری را برای 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 این است که این گروه، در تبلیغ احمد الحسن بصری، نگاهی بین‌المللی

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 عجل الله تعالی فرجه، یهودیان، مسیحیان و اهل سنت را نیز در کنار شیعیان، به پیوستن به مکتب خود دعوت می‌کنند. تجربه چند صد 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)؛ توانایی بالقوه بیش‌تری برای جذب عوام دارد. 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 دروغ‌گویی چنین فردی است که مدعی حجت خدا بودن و معصوم بودن است. بر این اساس، مسئله اصلی این مقاله، نشان دادن بعضی از اشتباهات وی در تطبیق آیات قرآن، با استفاده از شیوه توصیفی - تحلیلی و انتقادی است.

احمد الحسن، برای اثبات ادعای خود، برای شناخت حجت الاهی راه‌هایی 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 ص هنگام وفات؛ چهارم. علم و حکمت و 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 (ر.ک: احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۴، ص ۴۱-۴۸؛ ۱۴۳۱: ص ۴۸ و ۱۴۳۱: الف: ص ۱۰). 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 دسته‌بندی کرد. در این مقاله، به بعضی از اشتباهات احمد الحسن در تطبیق آیات قرآن می‌پردازیم.

### پیشینه بحث

اشتباهات احمد الحسن بصری در زمینه قرآن، در بعضی از کتاب‌های عربی و فارسی که در نقد وی نگاشته گردیده مطرح شده است. با توجه به سخنرانی‌های منسوب به وی، اشتباهات وی در قرائت قرآن، به تفصیل در دو کتاب ذیل، بحث شده است: (آل محسن،



۱۴۳۴: ص ۱۸۰-۱۸۳ و طالب الحق، ۱۴۳۲: ص ۵۸-۶۰). اشتباهات احمد الحسن در تفسیر آیات قرآن نیز فی الجمله در بعضی از کتاب‌ها عنوان شده است؛ از جمله آیتی (۱۳۹۶: ص ۱۱۳-۱۳۴؛ آل محسن، ۱۴۳۴: ص ۱۸۸-۱۹۶ و الحسینی البصری، ۱۴۳۲: ص ۲۵-۶۰). وجه تمایز این مقاله بررسی اشتباهات احمد الحسن بصری در تطبیق آیات قرآن است. بر این اساس، مواردی که در این مقاله، به آن‌ها اشاره می‌شود در آثار قبلی منتشر نگردیده یا مطرح نشده و یا به تفصیل به آن‌ها پرداخته نشده است.

### اشتباهات احمد الحسن بصری در تفسیر، تاویل و تطبیق آیات قرآن

این بخش، مهم‌ترین بخش در زمینه اشتباهات قرآنی احمد الحسن بصری است. وی در کتاب‌های مختلف، به تفسیر و تاویل و تطبیق آیات قرآن پرداخته که مهم‌ترین آن‌ها، کتاب ۴ جلدی المتشابهات است. وی از یک سو، مدعی است کل قرآن، برای غیر معصوم، متشابه است: فالقرآن بالنسبه لغير المعصومين كله متشابه لأن غير المعصوم لا يميز المحكم من المتشابه فيه؛

پس تمام آیات قرآن، برای غیر معصومان متشابه است؛ زیرا غیر معصوم نمی‌تواند آیات محکم را از آیات متشابه تمییز دهد (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۱، ص ۴۲).

از سوی دیگر، خود را در زمره کسانی می‌داند که به تاویل متشابهات علم و آگاهی دارند؛ چنان که ناظم العقیلی در مقدمه جلد اول المتشابهات می‌نویسد:

و از این جا معلوم می‌شود که تاویل قرآن و معرفت محکم از متشابه، مختص معصوم است و آن را کسی جز اوصیای به حق پیامبر ﷺ نمی‌داند و ممکن نیست که از غیر آنان، فهمانده شود. همچنین از روایت قبلی معلوم می‌شود که تاویل قرآن در عصر غیبت امام ﷺ را فقط امام مهدی ﷺ می‌داند یا کسی که با او رابطه مستقیم دارد و علم لازم را از ایشان گرفته باشد. از این جا می‌فهمیم که حضرت مهدی ﷺ یا کسی که با او در ارتباط است، از طریق معرفت محکومات قرآن از متشابهات آن و همچنین معرفت احکام قرآن از بین همه علمای حاضر شناخته می‌شود؛ همان طوری که پدران او، امامت خود را از طریق همین علم خاص، اثبات کردند. پس بر زمامداران و کسانی که ادعای مرجعیت دینی می‌کنند، واجب است با سید احمد الحسن درباره این علم مقدس، مناقشه کنند و اگر از مناقشه عاجزند یا

این که جوابی برای آن ندارند؛ در این حال، حق سید احمد الحسن ثابت می‌شود و این که او جانشین و فرستاده حضرت امام علیه السلام است چرا که این علم وجود ندارد، مگر نزد اوصیای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ همان طوری که از روایات متواتر معلوم گشت (احمد الحسن، ۱۴۳۱ج: ۱، ص ۲۰).

قرآن کریم در آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن را به دو دسته محکمت و متشابهات تقسیم می‌کند:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

و او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیات آن، آیات محکم است که اصل کتابند، و بعضی دیگر آیات متشابهند؛ اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، تنها آیات متشابه را پیروی می‌کنند تا به این وسیله فتنه به پا کنند و به همین منظور آن آیات را به دلخواه خود تاویل می‌کنند، در حالی که تاویل آن را نمی‌دانند، مگر خدا و راسخان در علم؛ می‌گویند به همه قرآن ایمان داریم که همه‌اش از ناحیه پروردگار ما است و به جز خردمندان از آن آیات پند نمی‌گیرند.

درباره این آیه، بحث‌های بسیاری در کتاب‌های تفسیری مطرح شده است؛ از جمله مقصود از آیات محکم، آیات متشابه و راسخون در علم و نیز این که آیا تاویل متشابهات را فقط خداوند می‌داند یا «الراسخون فی العلم» نیز از آن بهره‌مندند. صرف نظر از این بحث‌ها، مطالعه کتاب چهار جلدی المتشابهات و نیز سایر کتاب‌هایی که در آن‌ها آیات قرآن، تفسیر، تاویل یا تطبیق داده شده‌اند؛ نشان می‌دهد که رویکرد غالب در آن‌ها، عدم استناد به دلیل عقلی و نقلی است و بهترین تعبیر برای آن چه احمد الحسن بیان کرده، تفسیر به رأی و تاویل و تطبیق به رأی است. او در ظاهر، بسیاری از آیات قرآن را تفسیر یا بر معانی باطنی، تاویل یا بر مصادیق غیر ظاهر، تطبیق می‌کند؛ اما هیچ مستندی برای این موارد ارائه نمی‌شود و روشن نیست که چرا خواننده باید این معانی غیر ظاهر را از احمد الحسن بپذیرد؛ به‌ویژه در زمینه تاویلاتی که احمد الحسن، در مورد خود و جریان خود، مصادره به مطلوب می‌کند.



مسلمانان این گونه تاویل‌ها و تطبیق‌های بدون مستند، بسیار است؛ با این حال، ممکن است پیروان احمد الحسن بصری مدعی شوند که وی، با توجه به این که از علم لدنی بهره‌مند است، به دلیل و مستند نیاز ندارد و بر پایه همین علم الاهی، هرگونه تفسیر، تاویل و تطبیق که از سوی وی صورت بگیرد، پذیرفتنی است. آن چه مطمح نظر این مقاله است، دقیقاً رد این ادعاست. به بیان دیگر، صرف نظر از درستی یا نادرستی مبانی و روش‌های احمد الحسن بصری در تفسیر، تاویل و تطبیق آیات قرآن؛ فرض را بر آن می‌گذاریم که وی به عنوان مدعی بهره‌مندی از علم لدنی، این حق را دارد که در تفسیر، تاویل و تطبیق آیات قرآن کریم، تبیین‌ها و مصادیقی را بیان کند که به هیچ دلیل قرآنی و روایی مستند نیست؛ اما نکته مهم آن است که این اظهارات، نباید با دلایل عقلی و نقلی (آیات و روایات) در تضاد باشد. بر این اساس، آن چه این مقاله به دنبال اثبات آن است، این واقعیت است که صرف نظر از تفسیرها و تاویل‌ها و تطبیق‌های بدون مستند احمد الحسن، مواردی وجود دارند که با دلایل عقلی و نقلی در تعارض‌اند. بر این اساس، آن چه در این مقاله مطرح می‌شود، صرفاً پنج مورد از تطبیق‌هایی است که مخالفت آن‌ها با دلایل عقلی و نقلی آشکار است:

یکم. در کتاب شیء من تفسیر سورة الفاتحه، احمد الحسن، مراد از «خیر أمه» را در آیه  
 ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾  
 (آل عمران: ۱۱۰) را انصار امام مهدی علیه السلام می‌داند و صراحتاً اعلام می‌کند که این آیه کسانی را که قبل از زمان انصار بوده‌اند، شامل نمی‌شود:

و هذا يبين لنا شرف أمة محمد صلى الله عليه وآله و عظم شأنها حيث انها التي تقويم حكم الله على أرضه في حدث ليست له سابقة و لا نظير و تنصر خليفه الله المهدي عليه السلام في يوم الدين أو جولة الجزاء و الحساب في هذه الأرض. و تلك الأمة أنصار و أصحاب الإمام المهدي عليه السلام هم خير أمه أخرجت للناس يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر. اما من سبقهم فلا يمكن إطلاق إسم أمه محمد صلى الله عليه وآله عليهم بهذا الوصف، أي: يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر. كيف و قد قتلوا خلفاء الله على عليه السلام و ولده، سواء من نصر الطواغيت أم من خذل المعصومين عليهم السلام؛ و اين قضیه، شرف و عظمت شان امت محمد صلى الله عليه وآله را به ما تبیین می‌کند؛ چون این امتی است که حکم خداوند را در زمین در یک حادثه بی‌نظیر و بی‌سابقه اقامه می‌کند و جانشین خدا، حضرت مهدی عليه السلام را در «یوم‌الدين» یاری می‌نماید، یا در میدان پاداش و حساب

در زمین او را یاری می‌کند و این امت، انصار و اصحاب حضرت مهدی علیه السلام بهترین امتی است که برای مردم ظاهر شده که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند؛ اما کسانی که قبل از آن‌ها بودند، اطلاق اسم امت محمد صلی الله علیه و آله با این وصف (امر کننده به معروف و نهی کننده از منکر) بر آن‌ها جایز نیست. چگونه است در حالی که خلفاء الله (علی و فرزندان علیهم السلام) را به قتل رساندند؟! چه کسانی که طاغوت را یاری کرده و چه کسانی که معصوم را خوار کرده و یاری نکرده؛ هر دو یکسان هستند (احمد الحسن، ۱۴۳۱ح: ص ۴۳-۴۴).

احمد الحسن در توضیح این آیه، ادعا می‌کند که تا پیش از عصر وی و پیروانش، این آیه مصداقی نداشته و از عصر نزول این آیه تا کنون، هیچ گروهی نبوده‌اند که بتوان آن‌ها را «امت محمد صلی الله علیه و آله» با وصف «آمران به معروف و ناهیان از منکر» نامید. اشکال مهم آن است که چگونه می‌توان ادعا کرد که آیه‌ای که در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و مسلمانان همان زمان را خطاب قرار داده، قرن‌ها مصداقی نداشته باشد و مخاطبانش صرفاً کسانی باشند که قرن‌ها بعد متولد می‌شوند؟! این اشکال احمد الحسن که آن‌ها اهل بیت را کشته‌اند و شایستگی نه تنها عنوان «خیر امة»، بلکه حتی عنوان «امة محمد» را ندارند؛ موجه نیست؛ چراکه اولاً، در میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، کسانی بوده‌اند که بعد از وفات ایشان، از پیروان حضرت علی علیه السلام بوده‌اند؛ ثانیاً در میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی بوده‌اند که در زمان حیات پیامبر، شهید شده و یا از دنیا رفته‌اند و عصر بعد از وفات حضرت را درک نکردند تا بتوان به آن‌ها اتهام تنها گذاشتن معصوم وارد کرد؛ ضمن این که در عصر هر یک از ائمه، اصحاب صالح متعددی از پیروان آن‌ها بوده‌اند. بنابراین، در عصر هر یک از معصومان، از پیامبر صلی الله علیه و آله تا امام مهدی علیه السلام، افرادی بوده‌اند که اشکال احمد الحسن بر آن‌ها وارد نیست و در نتیجه، هر یک از آن‌ها می‌تواند یکی از مصداق «خیر امة» قرار گیرد. بر این اساس، این ادعا که این آیه قرن‌ها مصداقی نداشته و یگانه مصداق آن، یاوران امام مهدی علیه السلام هستند، با صراحت آیه و واقعیت‌های تاریخی مغایر است.

دوم. احمد الحسن در چند مورد، به تفسیر حروف مقطعه پرداخته است. آن چه وی درباره این حروف ارائه کرده، چنان بی‌مبناست که یکی از منتقدان وی می‌نویسد:

ثمّ یجیب أحمد الحسن عن معنی (ألّم) فی سورة البقره بأجوبة تضحک الثکلی و صاحب المصیبة فی یوم مصیبتہ؛ سپس احمد الحسن درباره معنای «ألّم» در سوره

بقره، پاسخ‌هایی ارائه می‌دهد که زن فرزند مرده و فرد مصیبت زده را در روز مصیبتش می‌خنداند (الحسینی البصری، ۱۴۳۲: ص ۳۴).

احمد الحسن در جلد اول المتشابهات، در پاسخ به این سوال که مراد از حروف مقطعه در ابتدای سوره‌ها چیست می‌نویسد:

در سوره بقره «الم»: «م» محمد، «ل» علی و «أ» فاطمه است. حروف مقطعه در ابتدای سوره‌ها ۱۴ حرف هستند؛ یعنی نصف تعداد حروف زبان عربی که ۲۸ حرف هستند. این‌ها حروف نورانی هستند که در مقابل آن‌ها حروف ظلمانی قرار دارند؛ یعنی حروفی که نورشان کم‌تر از این‌ها است، نه این‌که کاملاً ظلمانی باشند. این حروف، مانند منازل ۱۴ گانه قمر (منزل گاه‌های ماه) هستند که در اواسط ماه قرار دارند؛ یعنی زمانی که هفت روز از ماه می‌گذرد شروع می‌شوند، و حرف «م» مثل زمانی است که ماه کامل می‌شود و حرف «ل» مثل ماه شب قبل از آن و «أ» مثل ماه شب بعد از آن و این‌ها خود شب‌های اشراق هستند. حضرت محمد ماه تمام و کامل است و علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام مانند ماه شبیه به کامل هستند... و «م» در مقابل الله در بسمله است، و «ل» در مقابل الرحمن و «أ» در مقابل الرحیم و همان طور که بسمله در هر سوره، خود نمایی برای بسمله سوره فاتحه از یک جهت معین است. لذا این حروف خود نمایی از حضرت محمد و حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و ائمه علیهم السلام هستند و در هر جایی، از جهتی معین، نمایی از آن‌هاست و هر آنچه معرفت معصوم نسبت به خداوند بیش‌تر شود، جهات و ظهوراتش در قرآن افزایش می‌یابد و تکرار حرف او که نقش وی را ادا می‌کند، در قرآن فزونی می‌یابد و در این‌جا «م» ۱۷ بار و «ل» ۱۳ بار و «أ» ۱۳ بار تکرار شدند و همانا این حروف خود برگزیده قرآن هستند و از آن‌ها اسم اعظم به وجود می‌آید و این سر بین خداوند و امام علیه السلام است که اسم اعظم را از آن‌ها تألیف می‌کند و اگر بیش‌تر از این، اجازه صحبت کردن در این مورد داشتیم صحبت می‌کردم (احمد الحسن، ۱۴۳۱ج: ص ۱، ص ۵۲).

در پاسخ به سوال ۴۵ در جلد دوم المتشابهات درباره تفسیر آیات ابتدایی سوره بقره نیز چنین می‌نویسد:

الم: امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «من: «ح» حوامیم هستیم، من: قسم «الم» هستیم؛ من ترجمان علیه السلام هستیم، من ن و قلم هستیم» (الشیعه والرجعه، ص ۱۵۰: خطبه البیان):

و این حروف اسمای اهل بیت علیهم السلام می‌باشند، و در این جا «م» محمد صلی الله علیه و آله و «ل» علی علیه السلام و «الف» فاطمه علیها السلام است و اگر این حروف را بشمارید، خواهید دانست که تعداد آن‌ها به تعداد اهل بیت علیهم السلام، چهارده حرف هستند. حرف «م» هفده بار تکرار شده و حرف «ل» سیزده بار و حرف «الف» نیز سیزده بار تکرار شده است و قرآن از این حروف تألیف شده است و در واقع، آن‌ها علیهم السلام خود قرآن هستند و از این حروف اسم اعظم تألیف می‌شود (طبق روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است) و نیز آن‌ها علیهم السلام اسم اعظم هستند؛ همان گونه که در روایت آمده است یعنی آن‌ها تجلی اسم اعظم هستند و چیزی که به واسطه آن بتوان چیزی از اسم اعظم - یا بهتر است بگوییم اسم اعظم - را در عالم (ممکنات) شناخت؛ همان گونه که نوشتن از اختلاط این چهارده حرف نورانی با چهارده حرف دیگر ظلمانی تألیف می‌شود؛ وجود مخلوق یا (ممکن) نیز از اختلاط نور آن‌ها علیهم السلام با ظلمات تألیف می‌شود؛ یا می‌توان گفت تجلی انوار آن‌ها در ظلمات؛ کما این که آن‌ها علیهم السلام تجلی نور خداوند در ظلمات هستند و منظور از ظلمات عدم قابل الوجود است، خداوند می‌فرماید: ﴿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﴾؛ خدا نور وجود بخش آسمان‌ها و زمین است. داستان نورش به مشکاتی ماند که در آن چراغی روشن باشد و آن چراغ در میان شیشه‌ای که تالو آن گویی ستاره‌ای است درخشان و روشن از درخت مبارک زیتون با آن که شرقی و غربی نیست، شرق و غرب جهان بدان فروزان است و آتش زیت [روغن] آن را برافروزد خود به خود جهانی را روشنی بخشد که پرتو آن نور حقیقت به روی نور معرفت قرار گرفته و خدا هر که را خواهد، به نور خود و اشراقات وحی خویش هدایت کند. این مثل‌ها را خدا برای مردم هوشمند می‌زند که به راه معرفتش هدایت یابند و خدا به همه امور غیب و شهود عالم داناست (نور: ۳۵). آن‌ها علیهم السلام مثال نور خداوند هستند (احمد الحسن؛ بی تا ب: ج ۲، ص ۲۴-۲۵).

حروف مقطعه که در ابتدای ۲۹ سوره قرآن آمده‌اند مجموعاً ۱۴ حرف هستند که عبارتند از: ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ک، ل، م، ن، ه، ی. احمد الحسن به درستی بیان کرده که حرف «م» ۱۷ بار و حرف «أ» و «ل» ۱۳ بار در حروف مقطعه تکرار شده‌اند و از این جهت،





پرتکرارترین حروفند. بر این اساس، «ک» «و» «ن» بیش از یک بار نیامده، «ع»، «ی»، «ه»، و «ق» دو بار، «ص» سه بار، «ط» چهار بار، «س» پنج بار، «ر» شش بار، «ح» هفت بار، «أ» و «ل» سیزده بار و «م» هفده بار تکرار شده‌اند.

درباره جایگاه علم حروف و اعداد در تفسیر قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. از سوی دیگر، با شیوه‌های مختلف محاسباتی، ممکن است نتایج متفاوت و احیاناً متناقضی به دست آید. با این حال، باز هم صرف نظر از این نکته، بیش فرض را همان روش محاسباتی احمد الحسن بر اساس حروف مقطعه و میزان تکرار آن‌ها قرار می‌دهیم و اشکالات ناشی از این تفسیر عجیب از حروف مقطعه را بیان می‌کنیم:

۱. وی به درستی می‌گوید که حروف مقطعه ۱۴ حرفند و نصف حروف زبان عربی؛ اما این ادعا که این ۱۴ حرف، نورانی و ۱۴ حرف دیگر، ظلمانی و به تعبیر دیگر، قلیل النورند بسیار عجیب است. این ۱۴ حرف ظلمانی عبارتند از «ب»، «ت»، «ث»، «ج»، «خ»، «د»، «ذ»، «ز»، «ش»، «ض»، «ظ»، «غ»، «ف» و «و». حال سوال این است که مگر کل قرآن، از تمام این ۲۸ حرف استفاده نشده است؟ پس چگونه می‌توان ادعا کرد که بخش قابل توجهی از قرآن، از حروف ظلمانی تشکیل شده است؟ آیا ارزش کلمات و آیات و سوره‌هایی که در آن‌ها این ۱۴ حرف نورانی کمتر به کار رفته است، از کلمات و آیات و سوره‌هایی که در آن‌ها از این ۱۴ حرف نورانی بیشتر استفاده شده کمتر است؟ مگر می‌توان بر اساس تکرار حروف، ارزش‌گذاری کرد و کلمات را نورانی و ظلمانی خواند؟

۲. وی در تفسیر «ألم» معتقد است که «أ» به فاطمه، «ل» به علی و «م» به محمد اشاره دارد. نخستین اشکال آن است که دلیل این مدعا چیست؟ اگر ملاک، اولین حرف این اسامی است این ملاک صرفاً در محمد وجود دارد و در فاطمه و علی، حروف مربوط، نخستین حرف نیستند. بر این اساس، باید گفت که فاطمه با حرف «ف» شروع شده که اساساً جزء حروف مقطعه و نورانی نیست و علی نیز با حرف «ع» شروع شده که تنها دو بار در حروف مقطعه آمده است. اگر همین ملاک در مورد اسامی سایر اهل بیت علیهم‌السلام استفاده شود، در مورد نام امام ششم یعنی «جعفر» باید گفت حرف «ج» نیز در زمره حروف ظلمانی است!

۳. اشکال فاحش دیگر این که بر فرض، ملاک، نخستین حرف نباشد؛ بلکه حرفی باشد که احمد الحسن دلخواهانه انتخاب کرده است آن گاه، به چه سبب حرف «أ»، یعنی همزه با

حرف الف ممدوده در کلمه فاطمه یکی انگاشته شده است؟ کاملاً روشن است که در زبان عربی، حرف «أ» که در ابتدای «ا» آمده با حرف «الف» در «فاطمه» متفاوت است. برای مثال، همزه در ابتدا، وسط و آخر کلمات قرار می‌گیرد (أذهب، سأل، قرأ) اما الف ممدوده هیچ‌گاه در ابتدای کلمات قرار نمی‌گیرد و آنچه به شکل الف در ابتدای بعضی کلمات دیده می‌شود، در واقع، همزه است، نه الف ممدوده. تفاوت دیگر آن است که همزه، تمام حرکات (نصب، رفع و جر) و نیز سکون را می‌پذیرد؛ اما الف ممدوده حرکت نمی‌پذیرد و همیشه ساکن است.

۴. ادعای عجیب دیگر این است که میزان معرفت هر یک از معصومان به میزان تکرار حرفشان در قرآن بستگی دارد: «کلما زاد المعصوم معرفة بالله ازدادت جهاته و ظهوراته فی القرآن و زاد تکرار الحرف الذی یمثله»؛ اگر مراد احمد الحسن، میزان تکرار حرف در حروف مقطعه باشد، صرف نظر از بی‌منا بودن این ادعا، نتیجه این خواهد بود که از آن جا که نام حرفی که ممثل نام محمد است، «م» است و این حرف، پرتکرارترین حرف در حروف مقطعه است؛ جایگاه حضرت محمد ﷺ بالاتر است. حال نکته این است که نام امام پنجم و نهم و دوازدهم نیز محمد است و با همین منطق باید گفت که معرفت این سه امام همانند پیامبر ﷺ و از حضرت علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام بالاتر است؛ ضمن این که اگر در مورد نام امام هفتم ملاک اولین حرف نام ایشان باشد، نام موسی نیز با «م» شروع شده و لذا معرفت امام کاظم علیهما السلام نیز باید به همین صورت باشد. باز هم با این منطق باید گفت که نام امام چهارم و هشتم و دهم نیز با «ع» شروع شده و لذا معرفت این سه امام، همانند معرفت حضرت علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام است. اگر در نام حسن و حسین علیهما السلام، ملاک اولین حرف باشد، حرف «ح»، ۷ بار آمده است. نتیجه آن می‌شود که با همین منطق، معرفت امام دوم، سوم و یازدهم، از سایر امامان کم‌تر است، به جز امام ششم که نخستین حرف از نام آن حضرت، اساساً در حروف نورانی نیست! البته در مورد نام جعفر، حرف «ف» علاوه بر «ج»، در حروف ظلمانی است و صرفاً «ع» و «ر» می‌ماند. اگر ملاک حرف عین باشد، معرفت امام ششم مانند معرفت حضرت علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام می‌شود؛ ولی اگر ملاک، حرف «ر» باشد، این حرف صرفاً ۶ بار تکرار شده و این بار باید گفت معرفت امام ششم، از سایر ائمه کم‌تر است! و این داستان مضحک ادامه دارد. اما اگر مراد احمد الحسن، تکرار این حروف در کل قرآن باشد، داستان به مراتب پیچیده‌تر و اشکالات، متعددتر می‌شود. برای مثال، پرتکرارترین حرف در قرآن، «ا» است، نه «م». بعد از

حرف «ا»، پرتکرارترین حرف، «ل»، سپس «ن» و سپس «م» است. بر این اساس، با توجه به منطق احمد الحسن، معرفت حضرت فاطمه علیها السلام از معرفت حضرت علی علیه السلام بیش تر و معرفت حضرت علی علیه السلام بیش از معرفت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است؛ ضمن این که معرفت کسی که حرف ممثلش «ن» است نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیش تر است!

۵. سایر ادعاهای احمد الحسن، مانند این که محمد در مقابل «الله»، علی در مقابل «الرحمن» و فاطمه در مقابل «الرحیم» در بسمله است؛ یا این که حروف مقطعه به تعداد منازل ۱۴ گانه است و ... نیز کاملاً بی مبنا و بی منطق است و بار دیگر باید تکرار کرد که «احمد الحسن درباره معنای «الم» در سوره بقره، پاسخ‌هایی ارائه می‌دهد که زن فرزند مرده و فرد مصیبت زده را در روز مصیبتش می‌خندانند!».

سوم. آیه ۱۲۴ سوره بقره در مباحث مربوط به امامت چه در روایات چه در کتاب‌های کلامی، بسیار پر کاربرد است: ﴿وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ در روایات و منابع کلامی، مصادیق مختلفی برای «ظلم» عنوان شده است. در این جا به کلام شیخ صدوق در معانی الأخبار بسنده می‌کنیم:

قوله عزوجل ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ یعنی بذلک أن الإمامه لا تصلح لمن قد عبد وثنا أو صنما أو أشرك بالله طرفه عين و إن أسلم بعد ذلك و الظلم وضع الشيء في غير موضعه و أعظم الظلم الشرك قال الله عز و جل ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ و كذلك لا يصلح للإمامه من قد ارتكب من المحارم شيئاً صغيراً كان أو كبيراً و إن تاب منه بعد ذلك و كذلك لا يقيم الحد من في جنبه حد فإذا لا يكون الإمام إلا معصوماً (صدوق، ۱۳۶۱: ص ۱۳۱).

بنابراین، آنچه مسلم است این که ظلم در این آیه، به نوعی گناه اشاره دارد که می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد. با این حال، احمد الحسن، که گویا خاص بودن خود را در مخالفت با ظواهر آیات و صریح روایات می‌بیند تفسیر کاملاً متفاوتی ارائه می‌کند:

... فقال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أي الظالمين من الأنبياء عليهم السلام و ظلم الأنبياء ليس كظلم غيرهم و إنما هو من نوع «حسنات الأبرار سيئات المقربين» أي إتيانهم بالعمل ليس على الوجه الأمثل بسبب التمايز بالمعرفة بينهم فكل منهم يعده سبحانه بحسب معرفته و لذا تتفاوت عبادتهم ... (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ص ۱۳۰)

ج ۴، ص ۲۴.

بر این اساس، مراد خداوند این است که بعضی از انبیا در مقایسه با انبیای برتر از خود، ظالم هستند و به همین سبب، به درجه «امامت» نخواهند رسید!

اشکال مهم در این تفسیر، مخالفت آن با تفسیر این آیه در روایات ائمه علیهم السلام است؛ روایاتی که صراحتاً مراد از ظلم را بت پرستی و شرک دانسته‌اند؛ از جمله:

- فَقَالَ اللَّهُ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ مَنْ عَبْدَ صَمًّا أَوْ وَتَنًّا لَا يَكُونُ إِمَامًا؛ «خداوند فرمود: عهد من به ظالمین نمی‌رسد. پس هر کس بت یا صنمی پرستیده باشد نمی‌تواند امام باشد.» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۱۷۴؛ نیز ر. ک مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ص ۳۷۳؛ صدوق، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۳۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۱، ص ۵۵).

- «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ ... قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام ... فَأَيُّنَ يَا مُفَضَّلُ الْآيَاتِ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَنَّ الْكَافِرَ ظَالِمٌ قَالَ نَعَمْ يَا مَوْلَايَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَمَنْ كَفَرَ وَفَسَقَ وَظَلَمَ لَا يَجْعَلُهُ اللَّهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام أَحْسَنْتَ يَا مُفَضَّلُ؛ مفضل بن عمر نقل می‌کند: ... امام صادق عليه السلام فرمود: ... ای مفضل! کدام آیات قرآن بیان می‌کند که کافر، ظالم است. گفتم: مولای من! این آیه که کافران ظالم هستند و کافران فاسق هستند. هر کس کافر و فاسق و ظالم باشد خداوند او را امام مردم قرار نمی‌دهد. امام صادق عليه السلام فرمود: آفرین بر تو ای مفضل!» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ص ۲۴).

- جَاءَ بَعْضُ الزَّنَادِقَةِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَقَالَ ... فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ ... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ أَيِ الْمُشْرِكِينَ لِأَنَّهُ سَمِيَ الشِّرْكَ ظُلْمًا بِقَوْلِهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ فَلَمَّا عَلِمَ إِبْرَاهِيمُ ع أَنَّ عَهْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ اسْمُهُ بِالْإِمَامَةِ لَا يَنَالُ عَبْدَةَ الْأَصْنَامِ قَالَ وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ؛ زندیقی نزد امیر المومنین عليه السلام آمد و گفت: امام به او فرمود: ... عهد من به ظالمان نمی‌رسد، یعنی به مشرکان نمی‌رسد؛ چرا که خداوند، شرک را در این آیه ظلم نامیده است. زمانی که ابراهیم عليه السلام فهمید عهد خداوند برای امامت، به بت پرستان نمی‌رسد گفت: «مرا و فرزندانم را از بت پرستی دور گردان (همان ج ۹۰، ص ۱۱۶).

- عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال ... قال إبراهيم: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ قال الظالم [ظالم] من أشرك بالله و ذبح للأصنام ... فلا [يجوز أن] يكون إمام أشرك بالله و ذبح للأصنام لأن الله تعالى قال لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. «امام باقر عليه السلام فرمود: ... ابراهیم



گفت: آیا از ذریه من نیز امام خواهند شد؟ خداوند فرمود: عهد من به ظالمان نمی‌رسد. ظالم، یعنی کسی که به خدا شرک ورزیده و برای بت‌ها، قربانی کرده. ... بنابراین، امام نمی‌تواند کسی باشد که به خدا شرک ورزیده و برای بت‌ها قربانی کرده باشد؛ زیرا خداوند تعالی می‌فرماید: عهد من به ظالمان نمی‌رسد (فرات الکوفی، ۱۴۱۰: ص ۲۲۲).

بنابراین، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، «ظلم» در آیه ۱۲۴ سوره بقره به بت پرستی، کفر، شرک و فسق تفسیر شده است. حال چگونه می‌توان این امور را به انبیا نسبت داد و ادعا کرد که مراد از «الظالمین»، انبیای ظالم است؟!

چهارم. احمد الحسن در ادامه تطبیق‌های بی‌مبنای خود، سراغ آیه ۱۷ سوره «الرحمن» رفته است: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ». او در پاسخ به سوال ۱۴۱ در جلد چهارم المتشابهات درباره تفسیر این آیه می‌نویسد:

هما الحمرة المشرقية و الحمرة المغربیه. تشير الحمرة المشرقية إلى دم علی علیه‌السلام و الحمرة المغربیه إلى دم الحسین علیه‌السلام، هذا فی الأئمة علیهم‌السلام. اما فی المهديین فتشير الحمرة المشرقية إلى دم أحد المهديین نظیر علی علیه‌السلام و الحمرة المغربیه تشير الی دم أحد المهديین علیهم‌السلام ایضا نظیر الحسین علیه‌السلام. فهم مشرقان و مغربان، مشرق فی الأئمة و مشرق فی المهديین و مغرب فی الأئمة و مغرب فی المهديین (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۴، ص ۳۸-۳۹).

صرف نظر از اشکال خلط کردن تفسیر با تأویل و صرف نظر از روایاتی که این آیه را به صورت علمی تفسیر کرده‌اند؛ سراغ یگانه روایتی می‌رویم که تأویل این آیه را بیان کرده و صرفاً در تفسیر علی ابن ابراهیم قمی نقل شده است:

و فی روایه سیف بن عمیره عن إسحاق بن عمار عن أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه‌السلام عن قول الله رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ، قال المشرقین رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و أمير المؤمنین علیه‌السلام و المغربین الحسن و الحسین و فی أمثالهما تجری (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۳۴۴).

فرض را بر صحت این روایت در مقام تطبیق می‌گذاریم و کلام احمد الحسن را بررسی می‌کنیم:

۱. احمد الحسن به عنوان کسی که به این روایت تمسک کرده است، باید توضیح دهد که ارتباط مشرق با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمومنین علیه‌السلام و ارتباط مغرب با حسنین علیهم‌السلام چیست و

وجه این تسمیه و تشبیه چیست؟ نیز بر اساس ادعای احمد الحسن، این دو، با دو تن از مهدیین دارای چه ارتباطی هستند؟

۲. آن چه، هم در آیه و هم در روایت مطرح شده، خود «مشرقین» و «مغربین» است، نه «حمره مشرقیه» و «حمره مغربیه». احمد الحسن به چه دلیل، متن آیه را عوض کرده و برای این که آن را با تطبیق خود متناسب کند، آن را به «خون» معصومان تأویل کرده است؟ اگر قرار است «خون» اضافه شود، آیا «خون» پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم مراد است؟ آیا به همین دلیل است که وی نام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را حذف کرده است؟! دلیل حذف نام امام حسن عَلَيْهِ السَّلَام چیست؟

۳. چنان که گفته شد، لازمه استناد به این روایت آن است که دقیقاً بر اساس مفاد آن عمل کنیم؛ گرچه روایت می‌گوید: «و فی أمثالهما تجری»، در وهله اول، روایت صراحتاً مشرقین را پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام علی عَلَيْهِ السَّلَام معرفی می‌کند، نه امام علی عَلَيْهِ السَّلَام و یکی از مهدیین؛ چنان که مغربین را صریحاً حسنین عَلَيْهِمَا السَّلَام معرفی می‌کند، نه امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام و یکی از مهدیین. بنجم. تطبیق بی‌معنای دیگر احمد الحسن، به «دابة من الأرض» در آیه: ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (نمل: ۸۲) مربوط است. وی در کتاب المتشابهات در پاسخ به سوال ۱۴۵ در شرح این آیه می‌نویسد:

و الدابة هو المهدي الأول الذي يقوم قبل القائم و يكلم الناس و يبكتهم و يبين لهم كفرهم بآيات الله الملكوتية (الرويا و الكشف) و ركونهم إلى المادة و الشهوات و إعراضهم عن ملكوت السماوات» (احمد الحسن، ۱۴۳۱ هـ: ج ۴، ص ۵۱).

بر این اساس، احمد الحسن، خودش را «دابة من الأرض» معرفی می‌کند. با این حال، این ادعا که این تعبیر به مهدی اول اشاره دارد، به هیچ روایتی مستند نیست، بلکه روایات متعددی تصریح می‌کنند که مراد از آن در مقام تطبیق، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام است، مانند:

- عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام وَ هُوَ يَأْكُلُ خُبْزاً وَ خَلْأَ وَ زَيْتاً فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ فَمَا هَذِهِ الدَّابَّةُ قَالَ هِيَ دَابَّةٌ تَأْكُلُ خُبْزاً وَ خَلْأَ وَ زَيْتاً (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۳، ص ۱۱۲).

- عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَام أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ فَقَالَ هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام (همان).  
- قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَام



(همان: ص ۱۱۷).

- فروی فی الخبر أن رسول الله ﷺ انتهى إلى أمير المؤمنين عليه السلام و هو راقد فی المسجد قد جمع رملا و وضع رأسه علیه فحركه رسول الله ﷺ برجله و قال قم يا دابة الأرض فقال رجل من أصحابه يا رسول الله أ يسمى بعضنا بهذا الاسم فقال لا و الله ما هي إلا له خاصة و هو الدابة التي ذكرها الله في كتابه و هو قوله عز و جل: ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ثم قال رسول الله ﷺ يا علي إذا كان آخر الزمان أخرجك الله في أحسن صورة و معك ميسم فتسم به أعداءك (حسيني استرآبادي، ۱۴۰۹: ص ۴۰۱).

- قال أبو عبد الله عليه السلام قال رجل لعمار بن ياسر يا أبا اليقظان آية في كتاب الله قد أفسدت قلبي و شككتني قال عمار و أي آية هي قال قول الله: ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ﴾، الآية فأى دابة هي قال عمار و الله ما أجلس و لا أكل و لا أشرب حتى أريكها فجاء عمار مع الرجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام و هو يأكل تمرا و زبدا، فقال له يا أبا اليقظان هلم فجلس عمار و أقبل يأكل معه، فتعجب الرجل منه، فلما قام عمار قال له الرجل سبحان الله يا أبا اليقظان حلفت أنك لا تأكل و لا تشرب و لا تجلس حتى ترينها، قال عمار قد أريتكمها إن كنت تعقل (القمي، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۱۳۱).

با وجود این همه روایت، چگونه می توان آیه را بر فردی غیر از امام علی علیه السلام تطبیق داد؟ نکته جالب توجه این که احمد الحسن خود متوجه این روایات بوده و لذا پیش از این ادعا می نویسد: فالدابة في هذه الآية إنسان و توجد روايات بينت أنه علي بن ابي طالب عليه السلام و هذا في الرجعة فعلى عليه السلام هو دابة الأرض في الرجعة يكلم الناس و يبين المومن من الكافر بآيات الله سبحانه و قبل الرجعة قيام القائم عليه السلام و أيضا له دابته تكلم الأرض و تبين لهم ضعف ايمانهم بآيات الله الحقه في ملكوت السماوات و هي الرؤيا و الكشف في اليقظه ... (احمد الحسن، ۱۴۳۱: ج ۴، ص ۴۸-۴۹).

بنابراین، احمد الحسن معتقد است خودش قبل از رجعت، به عنوان «دابة من الأرض»، خروج می کند و امام علی علیه السلام، «دابة من الأرض» بعد از رجعت است! اما دو اشکال عمده بر این دیدگاه وارد است:

۱. آن چه در آیه ذکر شده است، «دابة من الأرض» است که تصریحاً بر یک شخص تطبیق می‌کند، نه بر دو نفر. اگر خروج دو نفر با یک عنوان مورد نظر آیه بود، می‌بایست از تنبیه استفاده می‌شد.

۲. نکته مهم این است که روایاتی که «دابة من الأرض» را به حضرت علی علیه السلام تطبیق داده‌اند، با ذکر آیه ۸۲ سوره نمل چنین کرده‌اند. بر این اساس، چگونه احمد الحسن می‌تواند عین همین آیه را نقل کند و آن را بر خود تطبیق دهد و در عین حال، ادعا کند که به آن روایات نیز پایبند است؟!

### نتیجه‌گیری

احمد الحسن، حتی با این ادعا که وی از علومی بهره‌مند است که دیگران از آن بی‌بهره‌اند؛ نمی‌تواند پاسخگوی اشکالاتی باشد که یا بر اساس مبانی خودش و یا بر اساس روایات موجود در منابع حدیثی، بر وی وارد است. روشن است که اگر ادعاهای بدون دلیل و مبنای وی در تطبیق آیات، در زمره اشتباهات او قرار می‌گرفت، فهرست بلندبالایی از این گونه اشتباهات شکل می‌گرفت.

مواردی که در این مقاله به آن‌ها اشاره شد، صرفاً بخشی از اشتباهات احمد الحسن در مقوله تطبیق آیات قرآن است. بر این اساس، منحصر کردن «امة وسطاً» به پیروان خود، خلاف صریح آیه و واقعیت‌های تاریخی است. تبیین احمد الحسن از حروف مقطعه و روش محاسباتی وی با استفاده از این حروف، اشکالات متعددی به همراه دارد؛ به گونه‌ای که خود وی نیز نمی‌تواند به این لوازم پایبند باشد. همچنین تطبیق «الظالمین» در آیه ۱۲۴ سوره بقره بر «انبیای ظالم» و نیز نکات تطبیقی وی درباره «رب المشرقین و رب المغربین» و نیز «دابة من الارض» در تعارض صریح با آیات و روایات است.

چنان که قبلاً گفته شد اشتباهات احمد الحسن به این موضوع منحصر نیست، بلکه وی در تمام موضوعات اسلامی، از جمله قرآن، حدیث، کلام، فقه و تاریخ و غیره اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. نکته مهم آن است که با توجه به نوع نگاهی که پیروان احمد الحسن به وی به عنوان مهدی اول و امام معصوم دارند؛ اگر در میان ده‌ها اشکال موجود، صرفاً یکی از آن‌ها اثبات شود، اساس و بنیان این رویکرد ویران خواهد شد.





## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آل محسن، الشیخ علی (۱۴۳۴ق). *الرد القاصم لدعوه المفتری علی الامام القائم، النجف الاشرف*، مرکز الدراسات التخصصیه فی الامام المهدی علیه السلام.
۲. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *از تیار دجال*، قم، انتشارات موسسه آینده روشن.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). *نفاقوس گمراهی*، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۴. احمد الحسن (۱۴۳۱ق. الف). *وصی و رسول الامام المهدی علیه السلام فی التوراه و الانجیل و القرآن*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. ب). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، ج ۱-۳، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. پ). *العجل*، ج ۱-۲، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. ت). *المتشابهات*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. ج). *شیء من تفسیر سورة الفاتحه*، بی جا، اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. چ). *متشابهات*، ترجمه: انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق. ح). *گزیده ای از تفسیر سوره فاتحه*، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_ (بی تا). *پاسخ های روشن گرانه*، ج ۳، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی تا، پ). *فتنه گوساله*، ج ۱-۲، ترجمه انصار امام مهدی علیه السلام، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۳. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۰۹ق). *تأویل الآیات الظاهره*، قم، منشورات جامعه المدرسین.
۱۴. الحسینی البصری، سید عبدالله (۱۴۳۲ق). *الرد القاطع علی احمد الکاطع*، لندن، موسسه انصار المنتظر العالمیه للرد علی العقائد الباطله.
۱۵. شهبازیان، محمد (۱۳۹۳). *ره افسانه*، قم، انتشارات مرکز تخصصی مهدویت.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*، قم، منشورات جامعه المدرسین.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق). *الخصال*، قم، منشورات جامعه المدرسین.
۱۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.

۱۹. طالب الحق (۱۴۳۲ق). *دعوة احمد الحسن بين الحق و الباطل*، بی جا، بی نا.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.
۲۱. فرات الکوفی (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد اسلامی.
۲۲. القمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الإختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

## انتظار موعود

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

**هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):**

**بهرزوى لك، غلام رضا**

(معيد في جامعة باقر العلوم عليه السلام)

**جباري، محمد رضا**

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليمية والتحقيقية)

**خسروپناه، عبدالحسين**

(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامي)

**رضانجاده، عز الدين**

(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

**رضائي الاصفهاني، محمدعلي**

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

**زارعي متين، حسن**

(أستاذ في جامعة طهران)

**شاكري الزواردهي، روح الله**

(أستاذ مساعد في جامعة طهران)

**صفرى الفروشانى، نعمة الله**

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

**كلباسي، مجتبي**

(أستاذ في الحوزة العلمية)

**محمد الرضائي، محمد**

(أستاذ في جامعة طهران)

**صاحب الامتياز:**

مركز المهدوية التخصصي الحوزة العلمية قم المقدسة

**المدير المسئول:**

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائي

**رئيس التقرير:**

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله الشاكري الزواردهي

**المدير الداخلي و سكرتير التحرير:**

محسن رحيمي الجعفري

**المحرر:**

ابوالفضل عليدوست

**التنفيذ والإخراج:**

رضا فريدي

**مصمم الغلاف:**

عباس فريدي

**المترجم الإنجليزي:**

زينب فرجام فرد

**المترجم العربي:**

ضياء الزهاوي

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

موقع علوم العالم الإسلامي

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعينة الجامعية



مركز تخصصي مهادويت

العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاني آمار، مركز المهدوية التخصصية

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ١٥٠/٠٠٠ ريال

## إثبات ضرورة وجود الحجّة الإلهية على ضوء الآيات ٣ و ٤ و ٥ من

### سورة الدخان المباركة

١ السيد محمد موسى مقدم

٢ حسين المحمدي

٣ حكيمة الزويني

تعتبر مسألة «ضرورة وجود الحجّة الإلهية في جميع الأدوار الزمانية» واحدة من أهم التعاليم القرآنية . وتناولت هذه المقالة ومن خلال الاستفادة من الأسلوب الوصفي – التحليلي عملية إثبات ضرورة وجود الحجّة الإلهية وذلك على أساس الآيات الأولية من سورة الدخان . وقد أخذت تلك الآيات على عاتقها مسؤولية تبيان سنّة «تفريق الأمور سنوياً» في ليلة القدر وإعتبارها عنوان لأحد الأفعال الربانية. وشكلت مسألة مكانة وكيفية دور الحجّة الإلهية في عملية تحقيق السنّة المذكورة المنعطف والركن الأساسي في هذه الدراسة. وبطبيعة الحال فإن الإجابة على هذه المسألة يشخص وبالإضافة الى ضرورة وجود الحجّة الإلهية دوره الواقعي والحقيقي في ليلة القدر المباركة. وحسب النتائج التي إستخلصتها هذه الدراسة فإن الحجّة الإلهية يلعب الدور الفاعل في عملية سنّة التفريق ويخرج الأوامر الإلهية من حالة الإجمال ويجعلها بصورة تفصيلية ومن هذا المنطلق فإن حضور الحجّة الإلهية في جميع الأدوار الزمانية هو أمر ضروري للغاية ؛ لكون قوام وعمود وأساس سنّة التفريق والتمكين منها منوط ومشروط بالحضور الدائم له.

المصطلحات المحورية: الحجّة، الربوبية، السنّة، الآيات ٣ و ٤ و ٥ من سورة الدخان.



١. أستاذ مساعد في جامعة طهران ، «الكاتب المسئول».

٢. أستاذ مساعد في قسم المعارف جامعة الإمام الخميني عليه السلام مدينة قزوین .

٣. ماجستير في قسم علوم القرآن والحديث جامعة طهران .

## دراسة ونقد رواية «يوطئون للمهدى»

خدا مراد سليمان<sup>١</sup>

مما لاشك فيه فقد تم إستعمال الرواية الواردة والتي تقول «يخرج ناس من المشرق فيوطئون للمهدى» في السنوات الماضية كثيراً وذلك في البحوث والدراسات التي تتعلق بتمهيد وتوطأت أرضية الظهور بشكل عام وفي المقالات العلمية – والتحقيقية بشكل خاص وقد ساهمت عملية الأستعمال الوافر لهذه الرواية والتحاليل الواردة بشأنها والتطبيقات التي جرت عليها من مضاعفة الوجود في تقييمها ودراستها بشكل مفصل.

وأول من أورد هذه الرواية هو ابن ماجه القزويني (٢٧٣ ق) وذلك في كتاب «السنن» عن حديث وارد للنبي الأكرم ﷺ ولكن في نفس الوقت لم يوثقها ورآها غير معتبرة حتى دخلت وذكرت في المصادر الشيعية عن طريق كتاب كشف الغمة للأربلي (٦٩٢ ق). وقد تم كتابة هذه الدراسة بأسلوب وصفى – تحليلي ولم تالوا جهداً في مقام الإجابة على السؤال القائل: مدى مقياس إعتبار رواية «يوطئون للمهدى» وذلك نظراً الى إن هذه الرواية ولدت في رحم مصادر أهل السنة وإهتمام هؤلاء بحكومة الإمام المهدي ﷺ وغير آخذه بنظر الإعتبار عملية الظهور وتشير الى إقامة الحكومة وليس لها علاقة في عملية تمهيد وتوطأت الظهور .

المصطلحات المحورية: المهدي، الموطئون، المشرق، حكومة المهدي ﷺ، الممهدون للظهور، يوطئون للمهدى.



سال هجدهم / شماره ٦٠ / بهار ١٣٩٧

١. أستاذ مساعد في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية (مركز الدراسات والتحقيقات المهدوية) .

## تحليل على نظرية الخير الكثير في قالب المجتمع المهدوى

السيد حسين ركن الدين<sup>١</sup>

طبية قائمى الباقى<sup>٢</sup>

لاشك ولا ريب فقد كان «المجتمع الفاضل والمثالى» ومنذ القدم موضوعاً مطروحاً على بساط البحث والنقاش فى مختلف الثقافات والأديان، ومن الطبيعى القول بأن ذلك المجتمع بحاجة ماسة لمقدمات ضرورية من أهمها تغير رؤى أفراد المجتمع . ويمكن وحسب الثقافة القرآنية دراسة رؤية الأشخاص وذلك فى قالبيين وهما الرؤية «التكاثيرية» والرؤية «الكوثرية» وينظر الظالمين والمستكبرين وطلاب الدنيا الى الدنيا عادة نظرة تكاثيرية والاعتقاد الجازم بأن جميع الإعتبارات والإماتيات تنصب لصالحهم فقط ويسعون دوماً الى زيادة قدرتهم وتسلطهم على الآخرين وذلك لتحقيق أغراضهم وأهدافهم وتوسعة رقعة حاكميتهم، وفى المقابل نرى بأن النظرة الكوثرية تمنح الأصالة الى الحياة الأخرية فتكون هذه الرؤية سبباً بالإضافة الى إصلاح الأشخاص أنفسهم محرراً لعملية توسعة وإنتشار الثقافة الدينية وتسمى هذه العملية فى الثقافة الإسلامية الشيعية «إنتظار الفرج» وتعتبر من أفضل الأعمال ؛ لكون هذه العملية تحمل فى طياتها الإستيعابية والقابلية المطلوبة حيث تتمكن ومن خلال إيجاد مساحة واسعة للرؤية الإيجابية والطموحات قيادة الأشخاص والمجتمع صوب تحقق المجتمع المهدوى . وهذا التحقيق هو من نوع التحقيق المكتبى وقد تم تحليله وفق أسلوبين تقليبيين وهما - الوحى والعقلى - وتطرت فى هذا المجال الى أهم المحاور الضرورية لعملية تغير هذه الرؤية .

المصطلحات المحورية: تغير الرؤية، الرؤية الكوثرية، الرؤية التكاثيرية، المجتمع المثالى، المجتمع المهدوى .



١. معيد فى قسم الأخلاق الإسلامية لجامعة المعارف الإسلامية فى قم المقدسة .

٢. ماجستير فى قسم الأخلاق الإسلامية ومحقة فى مؤسسة الثورة الإسلامية فى قم المقدسة «الكاتبه المسؤولة».

## دراسة ونقد نظريات نيابة الملوك الصفويين من جانب الإمام صاحب

### العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ

سعيد نجفى نجاد<sup>١</sup>

شهدت بدايات تسلم مقاليد الحكومة الصفوية ظروف ومناخات مساعدة فى مجال إداء النيابة عن الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وذلك بالنسبة الى الملوك الصفويين. وقد قام بعض الصفويين المستغربين ونظراً بدرائتهم وعلمهم بالظروف والمناخات والتطلعات التى يحملها الملوك الصفويين من أجل تحقيق الأستقرار والثبات للمذهب الشيعى بطرح نظريات معينة وحسب تلك النظريات فإن هؤلاء سوف يدعون وي طرحون ومن أجل حكومتهم قضية إعاء النيابة من جانب الإمام المهدي المنتظر عَلَيْهِ السَّلَامُ وبعد دراسة العوامل المختلفة التى لعبت دوراً مهماً فى إستدلالات هؤلاء المحققين والباحثين تم إثبات عدم صحة تلك النظرية. وقد سعت المقالة التى بين أيدينا تجسيد ورسم صورة واضحة وصحيحة عن عقائد ودعوى الحكام والملوك الصفويين فى علاقتهم مع موضوع المهدوية ونوع العلاقة بين الحكومة الصفوية والحكومة المهدوية. المصطلحات المحورية: الصفوية، نيابة الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ الصفويين المستغربين، المهدوية.



سال هجدهم / شماره ٦٠ / بهار ١٣٩٧

١. عضو فى الهيئة العلمية فى قسم التاريخ و السيره فى مركز الدراسات و التحقيقات للعلوم و الثقافة الاسلاميه.

## النظريات المغالية للشيخية في خصوص منازل ومقامات الأئمة الأطهار عليهم السلام

من خلال محورية آراء الشيخ أحمد الاحسائي والسيد كاظم الرشتي

<sup>١</sup> مسلم المحمدي

<sup>٢</sup> محمد المحمدي

حينما ننظر وندقق في المؤلفات والكتب والآثار للفرقة الشيعية ولاسيما المؤلفات التي تركها مؤسسها الأصليين وهما (الشيخ أحمد الأحسائي والسيد كاظم الرشتي) نشاهد عملية الغلو واضحة تماماً للعيان من جانبهم وذلك في الأصول الخمسة للدين، فكانت هي العامل والأرضية والمناخ المساعد في سائر وجود عقائدهم التي آمنوا بها. وهذه المقالة وبعد دراسة منازل ومراتب مقامات الأئمة الأطهار عليهم السلام الواردة في كتب ومؤلفات الشيخ أحمد الاحسائي والسيد كاظم الرشتي من خلال الاستفادة من القرآن الكريم والروايات الإمامية المعتبرة وإثبات صحة إنتساب الغلو الى قيادي هذه الفرقة، فهي بصدد نقد الإدعاء الوارد عنهما والعمل على إثبات بان ليس الخالقية والخلق هي من الصفات والخصوصيات المنحصرة بالله تعالى فحسب وإنما لم ير أهل البيت عليهم السلام أنفسهم خالقين قط والكفيل فيه، فعملوا دوماً على التبرئ من أولئك الذين يعتقدون بربوبية وخالقية غير الله تبارك وتعالى وعرفوا أنفسهم عليهم السلام الى الناس أنهم عباد خاضعين ومتواضعين في مقابل عظمة البارئ عز وجل، وتم كتابة هذه المقالة بإسلوب مكتبي.

المصطلحات المحورية: الشيخ أحمد الاحسائي، السيد كاظم الرشتي، الغلو، العلل الأربعة

للخلق، التفويض، الإمامة، الأئمة.



١. معيد في قسم معرفة الشيعة في جامعة طهران .

٢ طالب في مرحلة الدكتوراه في كلية الأديان والمذاهب قم المقدسة «الكاتب المسؤول».



## دراسة الأستنتاجات القرآنية لأحمد الحسن البصرى من خلال التأكيد على التطبيقات المتعارضة مع الأدلة العقلية والنقلية

نصرت الله آيتى<sup>١</sup>

مرتضى كريمى<sup>٢</sup>

تعتبر الحركة والتيار الخاص «لأحمد الحسن البصرى» واحداً من التيارات الخطيرة فى موضوع المهدوية، ونرى فى الوقت نفسه بأن مسألة الإعتماد على الأحلام والإستخارة هو الوجه والقاسم المشترك الذى يجمع أحمد الحسن مع بعض المدعين كذباً وبهتاناً، وعادة ما يميز هذا الشخص مع غيره هو عرضه لتحليل وآراء جديدة عن الروايات والأسس الخاصة فى العملية الروائية، وقد أزدات النشاطات والفعاليات التبليغية لهذا التيار إزدياداً ملحوظاً فى السنوات الأخيرة سواء فى الفضاء المجازى فى البالتاك ومواقع التواصل الإجتماعى المختلفة أو على شكل مباشر وجه الى وجه. ومن الخصوصيات البارزة الأخرى له هو إعتماده على بعض الاساليب والعمليات الحديثية الرائجة والمنتشرة بين مجموعة أهل الحديث، وكذلك إنطباق شخصه وإسنجابه مع الظروف والشروط والحوادث المعاصرة وذلك نظراً الى المعرفة الزمانية الخاصة، ويدعى احمد الحسن البصرى بأنه المهدي الأول واليماني الموعود وإنه مثل بقية الأئمة الأطهار عليهم السلام يتمتع بالعلم الإلهي ومصون عن كل الإشكالات والأخطاء، وتتناول المقالة هذه ومن خلال الإستعانة بالاسلوب الوصفى - التحليلي والإنتقادي الأخطاء القرآنية الواردة عن أحمد الحسن بواسطة التأكيد على التطبيقات التى تتعارض مع الأدلة العقلية والنقلية.

المصطلحات المحورية: المهدوية، المدعون، أحمد الحسن البصرى، علم الإمام، الأخطاء القرآنية، التطبيق.

سأل هجدهم / شماره ٦٠ / بهار ١٣٩٧

١. أستاذ مساعد فى مركز المهدوية للدراسات والبحوث (مؤسسة آينده روشن)
٢. طالب فى مرحلة الدكتوراه فى قسم كلام الإمامية، جامعة طهران «الكاتب المسؤل».

## **A Review of Qur’anic Interpretations of Ahmad al-Hasan Basri with an Emphasis on the Conflicting Adaptations with Rational and Transmitted Reasons**

*Nosratollah Ayati*<sup>1</sup>

*Morteza Karimi*<sup>2</sup>

The flow of “Ahmad al-Hasan Basri” is one of the dangerous movements in the subject of Mahdism. While referring to the dream and sortes is Ahmad al-Hasan Basri’s common ground with some of the other claimants; providing new analysis of traditions and special principles in the approach to narrations has distinguished him from others. In recent years, the promotional activities of this flow, whether in the virtual world of Paltalk and various websites or in the form of face-to-face talk, have increased. Ahmad al-Hasan Basri’s reference to some of the common hadith approaches among some of the hadithists as well as his adaptation to the circumstances and events of the day, according to the special timing are his other characteristics. Ahmad al-Hasan Basri, who claims to be the first Mahdi and the promised Yamani, considers himself to have Divine knowledge like the Imams and be immune from any mistake or fault. The following paper, with a descriptive-analytic-critic approach, examines the Quranic mistakes of Ahmad al-Hasan with an emphasis on conflicting adaptations with the rational and transmitted reasons.

Keywords: Mahdism, claimants, Ahmad al-Hasan Basri, Imam’s knowledge, Quranic mistakes, adaptation.

- 
1. Assistant Professor at the Research Center of Mahdism. (Ayandeh Roshan Institute)
  2. PHD Student of Imamate Philosophy at Farabi Campus-Tehran University (Corresponding author)

**Shaykhism Exaggerated Views on the Status of the Pure Imams,  
Based on the Thoughts of Sheik Ahmad Ehsae  
and Muhammad Kazim Rashti**

*Moslem Muhammadi*<sup>1</sup>

*Muhammad Muhammadi*<sup>2</sup>

By looking at the works of Shakyism, especially the works of its main founders (Sheikh Ahmad Ehsae and Seyyed Kazim Rashti), traces of exaggeration by them in the five principles of religion can be seen, which have become a favorable platform for their other beliefs.

This paper with a library method, after reviewing the status of pure Imams in the works of Sheikh Ahmad Ehsae and Seyyed Kazem Rashti, using the Holy Qur'an and the authentic works on the Imams' traditions and proving the veracity of attribution of exaggeration of these two Shaikhism leaders, seeks to criticize their claim and prove that not only is the creation the exclusive attribute of God, but also the pure Imams have never considered themselves as the creator. Moreover, they have introduced themselves as the humble servants of God to people by avoiding the believers in the Lordship (Robubi'yat) and creatorship (khaleghiyat) of people except God.

Keywords: Sheikh Ahmad Ehsae, Seyyed Kazim Rashti, exaggeration, the four reasons of creation, delegation, Imamate, Imams.

- 
1. Assistant Professor at the Shia Studies Group of Farabi Campus-Tehran University.
  2. PHD Student of Religions and Denominations at Qom. (Corresponding Author)

## Reviewing and Criticizing the Theory of the Deputyship of the Safavid Kings on Behalf of the Imam of the Time

*Saeed Najafi nezhad*<sup>1</sup>

In the early days of the Safavid government, there was a favorable ground for the claim of deputyship of the Imam of the Time for the Safavid kings. Some Western scholars studying the Safavid, having learned about these conditions and ideals of the Safavid kings to realize the establishment of the Shi'a religion, have suggested that the Safavid kings have claimed to be the deputy of the Imam of the Time for their own government. By examining the various factors influencing the arguments of these researchers, the incorrectness of this theory is proven. In this research, it has been attempted to present a proper and correct image of the beliefs and claims of the Safavid kings in relation to the issue of Mahdism and the type of relationship between the Safavid and Imam Mahdi's government.

Keywords: Safavid, deputyship of the Imam of the Time, Western scholars studying the Safavid, Mahdism.



سال هجدهم / شماره ۴۰ / بهار ۱۳۹۷

---

1. PhD in Islam's History at the Research Center of Islamic Science and Culture.

## **An Analysis on the View of the Multiple Blessings in Preparing the Ground of Mahdavi Society**

*Seyyed Hussein Roknodeen<sup>1</sup>*  
*Tayyebeh Ghaemi Bafghi<sup>2</sup>*

The “ideal society” has long been talked about in different cultures and religions. The realization of an ideal society requires a prelude, the most important of which is to change the attitudes of people in society. According to the Quranic culture, the attitudes of people can be examined in the two forms of “worldly multiplicities” and “Heavenly Abundance”. The proud exploiters and materialists have “worldly multiplicities” attitude toward the world, and consider all its credibility only as their own and seek to increase their dominance over others in order to realize their pluralism. On the other hand, people with the “Heavenly Abundance” attitude, give the originality to the life in the Hereafter. This attitude makes people seek to expand religious culture in addition to self-improvement. In the Shia Islamic culture, this approach is called “awaiting appearance” which is among the best deeds; because, this approach has the capacity and capability to create a positive and idealistic attitude in the society and lead the people of the society towards the realization of the Mahdavi community. This research, which is a library-based one, uses the narrative method towards revelation, and rational-analytic method. In this paper, the most necessary axis of this change has been addressed.

Keywords: attitude change, Heavenly-Abundance attitude, worldly-multiplicity attitude, ideal society, Mahdavi society.

- 
1. Associate Professor of Islamic Ethics at the University of Islamic Sciences of Qom
  2. Master of Islamic Ethics, Researcher at the Islamic Revolution Institute of Qom.  
(Corresponding Author)

## Reviewing and Criticizing the Tradition “يوطئون للمهدي”

*Khodamorad Salimiyan*<sup>1</sup>

The tradition “يُخْرَجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِئُونَ لِلْمَهْدِيِّ” (there are people (probably Iranians) who rise from the East and prepare the ground for Mahdi’s governance), in the past years, has been used enormously in the discussions of preparation of the ground for the appearance in general and in scientific papers in particular. The abundance of using this narrative and the analyzes and comparisons carried out has doubled the necessity of the evaluation of this tradition. The first time, Ibn Majeh Qazvini (M/273 AH), in the book of “The Sunnah” has considered this tradition to be the words of the Holy Prophet (PBUH); however, no one considered this tradition to be valid until it was inserted in the Shia tradition sources through the book of “Kashf al-Ghameh” of Arbali (M/692 AH).

This paper, organized with a descriptive-analytic-critical method, is an attempt to answer this question that how valid the tradition of «يوطئون للمهدي» is. Regarding the nascency of the tradition in the mental atmosphere of the Sunnis and their interest in the government of Imam Mahdi (AS), and not the appearance itself, this tradition points to the assistance in establishing the government and is not related to the preparation of the ground for the appearance of Imam Mahdi (AS).

Keywords: Mahdi (AS), those who pave the ground for appearance, the East, Mahdi (AH)’s government, يوطئون للمهدي.

1. Assistant Professor at the Research Center of Islamic Science and Culture.  
(Mahdism Research Center)

## **Proving the Necessity of the Existence of a Divine Proof in the Light of the Verses 3 to 5 of Surah al-Mobarakah al-Dukhan**

*Seyyed Muhammad Mousavi Moghadam*<sup>1</sup>

*Hussein Muhammadi*<sup>2</sup>

*Hakimeh Zoveiny*<sup>3</sup>

The issue of “the necessity of the existence of Divine Proof at all times” is one of the most important Quranic teachings. This paper, with a descriptive-analytic method, has proved the necessity of the existence of the Divine Proof based on the beginning verses of Surah al-Dukhan. These verses have introduced the “annual resolution of affairs” on the Night of Ordainment as one of the Divine affairs. The position and the state of the role of Divine Proof in the process of realization of this tradition is the main issue of this research. The answer to this question, in addition to proving the existence of the Divine Proof, determines his real role on the Night of Ordainment. Based on the research findings, the Divine Proof plays the subjective role in the process of resolution sunnah and extracts the Divine Orders in their brevity and puts them in their detailed form. Therefore, the presence of the Divine Proof is needed at any time; because the consistency of resolution sunnah and its effectiveness is subject to the permanent presence of the Divine Proof.

Keywords: proof, Divine Lordship, sunnah, the resolution of affairs, verses 3 to 5 of Surah al-Dukhan.

---

1. Assistant Professor at Farabi Campus, Tehran University. (Corresponding Author)

2. Assistant Professor of Islamic Sciences Group at Qazvin International University of Imam Khomeini.

3. Master of Qur'an and Hadith Sciences at Farabi Campus, Tehran University.

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)  
Mojtaba Kalbasi  
(Professor at Qom Seminary)  
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

پیش‌تاز (ریال)	سفارشی (ریال)	پست عادی (ریال)	نوع درخواستی
۲۵۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰	۲۵۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰	۲۵۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰	تک شماره
۱۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰	۱۰۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰	۱۰۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰	دوره یک‌ساله

#### نحوه پرداخت:

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

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

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



#### یادآوری:

از ارسال وجه نقد به نشانی مرکز خودداری فرمایید. در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را به این مرکز اطلاع دهید. تعداد و نوع سفارش خود را دقیقاً مشخص کنید.



### فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

نام خانوادگی ..... نام ..... میزان تحصیلات .....

شغل ..... نشانی .....

کد پستی ..... تلفن .....

تعداد درخواستی ..... شروع اشتراک از شماره .....

مبلغ پرداختی .....

تک شماره‌های .....

نوع درخواست حواله .....

کد اشتراک ..... نوع درخواست:  پست عادی  سفارشی  پیش‌تاز

محل امضا